

ORTODOKSIA 63

Julkaisijat

ORTODOKSISTEN PAPPIEN LIITTO

ja

ITÄ-SUOMEN YLIOPISTON FILOSOFISEN TIEDEKUNNAN

ORTODOKSISEN TEOLOGIAN KOULUTUSOHJELMA

yhteistyössä

KARJALAN TEOLOGISEN SEURAN kanssa

Toimituskunta

KS Haminan piispa Sergei, toimituskunnan puheenjohtaja

Maria Takala-Roszczenko, päätoimittaja

Talvikki Ahonen, toimitussihteeri

Johan Bastubacka

Harri Huovinen

Pekka Metso

Teemu Toivonen

Ulla Tervahauta

Verkkosivu

<https://journal.fi/ortodoksia>

Taitto

Essi Mäkelä

ISSN 0355-5690

Ecoprint

Viro 2023

ORTODOKSIA 63

Published by

THE ASSOCIATION OF ORTHODOX CLERGY IN FINLAND
and
THE DEPARTMENT OF ORTHODOX THEOLOGY OF
THE PHILOSOPHICAL FACULTY OF
THE UNIVERSITY OF EASTERN FINLAND
in collaboration with
THE KARELIAN SOCIETY OF THEOLOGY

Editorial Board

HE Sergei, Bishop of Hamina, Chair of the Editorial Board
Maria Takala-Roszczenko, Editor-in-chief
Talvikki Ahonen, Editorial Secretary
Johan Bastubacka
Harri Huovinen
Pekka Metso
Teemu Toivonen
Ulla Tervahauta

Website

<https://journal.fi/ortodoksia>

Layout
Essi Mäkelä

ISSN 0355-5690
Ecoprint
Estonia 2023

SISÄLLYSLUETTELO / CONTENTS

Teema: Suomen ortodoksinen kirkko 100 vuotta

Theme: 100 years of the Orthodox Church in Finland

TOIMITTAJALTA / EDITORIAL NOTE.....5

ESIPUHE/ PREFACE9

VERTAISARVIOIDUT ARTIKKELIT /
ARTICLES (PEER-REVIEWED)

Serafim Seppälä ✎ Vastarinta, tappaminen ja armeija varhaiskirkon
ajattelussa 11

Heta Hurskainen ✎ Suomen luterilaisen kirkon oppineuvottelut
Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa ja sota
Ukrainassa..... 46

Nico

Lamminparras ✎ Paikalliskirkko presidentin ponnesta? Petro
Porošenkon diskurssi Ukrainan kansallisesta
ortodoksisesta kirkosta 2018..... 76

Johan

Bastubacka ✎ Mirroring the Majority? The Legal Understanding
of Finnish Orthodoxy and the 1923 Tomos in the
Light of the 1925 Government Decree 107

Sami Fyrqvist

& Pekka Metso ✎ Suomen ortodoksisen kirkon papisto kanonisessa
traditiossa ja kirkkolaissa..... 137

PUHEENVUOROT JA KATSAUKSET / REVIEW ARTICLES

Serafim Seppälä Ortodoksisen teologian maailmankonferenssi yllätti
dynaamisuudellaan..... 168

Katariina Husso Lintulan kirkosta ja kulttuuriperinnöstä. Juhlapuhe
Lintulan luostarin kirkon 50-vuotisjuhlassa hellun-
taina 28.5.2023..... 172

UUTTA TUTKIMUSTA

Harri Huovinen	Kirkon jäsenyys 300-luvulla: Pääpiirteistä ja modernista relevanssista	177
Elsi Takala	Naiset, lapset ja ihmisoikeudet ortodoksisessa kirkossa: Lectio praecursoria väitöstilaisuudessa Itä-Suomen yliopiston teologian osastolla 19.5.2023 ...	188
Marita Tuomi	Rauhaa ja politiikkaa: Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon käsitykset rauhasta kirkkojen oppineuvotteluissa 1970-1986 ja 1995	196

KIRJALLISUUTTA / BOOK REVIEWS

Joona Salminen	Varhaisten erämaakilvoittelijoiden matkassa (Piispa Palladios: <i>Kilvoittelijaelämää. Kertomuksia Lausokselle, 2019</i>)	207
Teemu Toivonen	Uskonnollisen kääntymyksen ja kehityksen päiväkirjat (Nunna Kristoduli: <i>Päiväkirjat, 2022</i>)	209
Päivi Billie Gynther	Riipaisevasti Ruotsin rinnakkaisyhteiskunnista (Jenny Küttim: <i>Sanningsbärarna, 2022</i> & Liza Alexandrova-Zorina: <i>Imperiets barn. Ett reportage, 2023</i>).....	212
Talvikki Ahonen	Poliittisen ortodoksisuuden määrittelyn haasteista (Cyril Hovorun: <i>Political Orthodoxies: The Unorthodoxies of the Church Coerced, 2018</i>)	215

IN MEMORIAM

Rovasti Timo Lehmuskoski (1943–2023).....	217
Pastori Simo Haavisto (1977–2022).....	219
Jopi Harri (1967–2022)	221

TIETOA KIRJOITTAJISTA/

NOTE ON THE CONTRIBUTORS.....	224
-------------------------------	-----

Toimittajalta

Kuluvana vuonna Suomen ortodoksinen kirkko on viettänyt kirkollisen autonomiansa juhluvuotta. Konstantinopolin ekumeeninen patriarkaatti otti Suomen ortodoksit kaitsentaansa 6. heinäkuuta 1923 myöntämälläan tomos-asiakirjalla. Sosialistista vallankumousta ja Suomen valtion itsenäistymistä seurannut ortodoksien kirkollisten olojen uudelleen järjestäminen loi kontekstin päätökselle, johon päättyi myös Suomen alueen ortodoksien vuosisatainen kanoninen yhteys Venäjän ortodoksisen kirkkoon.

Juhlavuoden kunniaksi *Ortodoksia* kutsui 63. vuosikirjaansa tomoksen historiallisia syntyvaiheita ja merkitystä avaavia kirjoituksia. Tämän rinnalla käsitellään kirkollisten rakenteiden murroksia sekä kirkkojen välisiä suhteita sekä sodan ja rauhan kysymyksiä. Aiheet ovat ajankohtaisia paitsi juhluvuoden, myös helmikuusta 2022 asti jatkuneen Ukrainan sodan takia, joka on vahvasti kirkkopolitiittisten vaikuttimien leimaama.

Vertaisarvioitujen tutkimusartikkeleiden osuuden vuosikirjassa avaa Serafim Seppälä tarkastellen varhaiskirkon eettistä opetusta vastarintaan, tappamiseen, armeijaan ja sotiin liittyvissä kysymyksissä. Hän toteaa, että 300-luvun alkupuolelle saakka kirkon opetus oli yhtenäinen siinä, ettei vastarintaan tai tappamiseen nähty oikeutusta edes armeijassa. Seppälän viesti 2000-luvun ortodoksiselle kirkolle on selkeä: vaikka täydellinen ”miekkujen takominen auroiksi” voikin tämän maailman realiteeteissa osoittautua mahdottomaksi, sodan ja aseiden siunaaminen, esimerkiksi Venäjän hyökkäyssodan yhteydessä, kertoo varhaiskirkon kristillisyyden ihanteista luopumisesta.

Ukraina-aiheisista artikkeleista ensimmäisessä Heta Hurskainen käsittelee Suomen luterilaisen kirkon oppineuvotteluja Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa ja Ukrainan merkitystä niissä. Hän tuo esiin kipupisteitä kirkkojen näkemyksissä erilaisista ”perinteisiin arvoihin” liittyvistä sosiaalieteettisistä kysymyksistä, joilla Venäjä on sittemmin perustellut asettumistaan liberaalia kansalaisyhteiskuntaa vastaan. Hän osoittaa, miten Moskovan patriarkaatin näkemys

hengellisestä auktoriteetistaan koko muinaisen Rusin – Venäjän, Valko-Venäjän, Ukrainan ja Moldovan – alueella loi keskusteluille kirkkopolitiittisen kontekstin, jota Suomen luterilainen kirkko ei ottanut vakavasti ennen Venäjän hyökkäystä, joka katkaisi vuodesta 1970 saakka käydyt oppineuvottelut.

Nico Lamminparras syventyy artikkelissaan diskurssianalyysin keinoin Ukrainan silloisen presidentti Petro Porošenkon kirkollisiin julkituloihin vuonna 2018. Hän piirtää esiin Ukrainan sisäisissä kirkollisissa voimasuhteissa tapahtuneen muutoksen Krimin anneksoinnin 2014 jälkeen sekä ulkopoliittiset jännitteet kontekstina aloitteille, joita Porošenko teki Konstantinopolin ekumeenisen patriarkaatin suuntaan. Porošenko nosti hänen mukaansa kirkollisen autokefalian Ukrainan kohtalonkysymykseksi keväällä 2018. Ekumeeninen patriarkaatti myönsi Ortodoksiselle kirkolle Ukrainassa autokefalian tammikuussa 2019.

Kaksi jälkimmäistä tutkimusartikkelia keskittyy vuoden 1923 tomoksen vaikutuksiin Suomen ortodoksisessa kirkossa. Näistä ensimmäisessä Johan Bastubacka tarkastelee tomoksen ja vuoden 1925 hallituksen asetuksen keskinäistä suhdetta sekä niiden synnyttämää oikeudellista käsitystä suomalaisesta ortodoksisuudesta. Hän kuvaa kiinnostavalla tavalla 1920-luvun prosesseja, joilla ortodoksinen arkkihiippakunta mukautettiin kansallisen lainsäädännön raameihin, samalla kun valtiovalta piti huolta ortodoksisten erityispiirteiden säilyttämisestä, jopa suojelusta, kirkon oloja järjestettäessä.

Kanonien ja maallisen lainsäädännön suhdetta puivat puolestaan Sami Fyrqvist ja Pekka Metso, jotka keskittyvät vertailemaan näitä ortodoksisen papiston aseman ja hallinnollisten tehtävien näkökulmasta. He toteavat kanonien ja kirkkolain edustavan monin tavoin erilaisia näkemyksiä, mikä on ajoittain synnyttänyt jännitteitä kirkollisessa käytännössä. He pohtivat, tulisiko kirkon pyrkiä vahvempaan kuuliaisuuteen kanonista perinnettä kohtaan vaiko pyrkiä sovittamaan kanoninen perinne paremmin maallisen lainsäädännön kanssa esimerkiksi käynnissä olevan hallinnonuudistuksen myötä.

Puheenvuorojen ja katsausten osiossa julkaistaan Serafim Seppälän raportti kansainvälisen ortodoksisen teologisen yhdis-

tyksen (IOTA) toisesta konferenssista Voloksella tammikuussa 2023 sekä Katariina Husson pitämä juhlapuhe Lintulan luostarin kirkon 50-vuotisjuhlassa toukokuussa 2023, jossa hän tarkastelee Lintulan kirkkoa aineellisen ja aineettoman ortodoksisen kulttuuriperinnön elementtejä yhteen punovana tilana. Uutta tutkimusta puolestaan esittelevät Itä-Suomen yliopiston teologian osastolla 2022–2023 väitelleet Harri Huovinen, Elsi Takala ja Marita Tuomi. Tuore tutkimus tarjoaa kiinnostavia näkökulmia kirkon jäsenyyteen 300-luvun patrististen lähteiden valossa, naisten ja lasten ihmisoikeuksiin kirkon kanonisen perinteen kontekstissa, sekä Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon oppineuvotteluissaan esittämiin käsityksiin rauhasta. Vuosikirjan täydentävät arviot piispa Palladioksen matkakertomuksen suomennokesta, nunna Kristodulin päiväkirjoista, Cyril Hovorunin poliittisen teologian analyysistä sekä ruotsalaista yhteiskuntaa ja sen uskonnollisia yhteisöjä luotaavista teoksista. Päätteeksi julkaistaan muistokirjoitukset kolmesta suomalaista ortodoksisuutta omalla elämäntyöllään muovanneesta henkilöstä, rovasti Timo Lehmuskoskesta, pastori Simo Haavistosta ja tutkija Jopi Harrista.

Suomen ortodoksisen kirkon autonomian juhlavuosi huipentui 8.–12. syyskuuta 2023 Konstantinopolin ekumeenisen patriarkka Bartolomeoksen vierailuun Suomessa. Vierailunsa yhteydessä patriarkka antoi tunnustusta kirkon kyvyille toimia osana suomalaista yhteiskuntaa, erityisesti suhteessaan valtiovaltaan, sekä kirkon toiminnan lävistävälle koulutusmyönteisyydelle. Tänä vuonna 90-vuotisjuhlaansa viettävä *Ortodoksia* pyrkii omalta osaltaan vahvistamaan patriarkan tunnistamia vahvuuksia toimimalla edelleen akateemisen ortodoksisen teologisen tutkimuksen avoimesti saavutettavana julkaisukanavana, joka tarjoaa tieteellisesti punnitutuja näkökulmia kirkon ja yhteiskunnan ajankohtaisiin kysymyksiin.

Patriarkka Bartolomeos toivoi vierailullaan Suomen ortodoksisen kirkon pyrkivän autonomiansa toisella satavuotiskaudella vahvistamaan avoimuuden, inklusiivisuuden ja nuoruuden henkeä kaikessa toiminnassaan. *Ortodoksia* vastaa haasteeseen kutsuamalla 64. vuosikirjaansa artikkeleita, puheenvuoroja, katsauksia ja kirja-arvioita, jotka kohdistuvat tällä kertaa ortodoksisuuden ja su-

kupuolisuuden teemoihin. Toivotamme tervetulleiksi kirjoitukset, joissa tarkastellaan raikkaasti ja rakentavasti ortodoksisen teologian ja perinteen näkökulmia sukupuolisuuteen, kuten esimerkiksi seksuaalisuuteen, kirkollisen tradition nais- tai mieskuviin, kirkon, perheen ja uskonnollisen kasvatuksen alueilla esiintyviin sukupuolirooleihin, tai naisten diakonaattiin. Aika on kypsä keskustelulle, jota tieteellinen tutkimus voi perustella, avartaa ja rikastuttaa.

Toimituskunnan puolesta
Maria Takala-Roszczenko

Esipuhe

Kuluneena vuonna paikalliskirkkomme on viettänyt itsenäisyytensä 100-vuotisjuhlaa. Vuonna 1923 ekumeeniselta patriarkaatilta saamassamme tomoksessa todetaan kirkkomme papistoa ja maallikoita ohjattavan ”, jotta he voisivat tehdä paimenpalvelustaan ilolla eikä huokaillen”. Tämänvuotisen *Ortodoksian* numeron teemana on itsestään selvästi 100-vuotinen autonomia. Historiamme muistellessamme katsomme toiveikkaana tulevaisuuteen. Juhlavuosi huipentui syyskuussa patriarkkamme Bartolomeoksen vierailuun, jonka yhteydessä vietetty juhraliturgia toi yhteen kirkkokansaa kaikkialta Suomesta.

Patriarkka Bartolomeos kehotti puheissaan Suomen ortodokseja vaalimaan avoimuuden, inklusiivisuuden ja nuoruuden henkeä. Avoimuus merkitsee evankeliumin julistamista elämällä sitä todeksi niiden tienviittojen mukaisesti, joita elävä, dynaaminen Traditio meille osoittaa. Inklusiivisuudella Hänen kaikkipyhytensä viittasi kaikkien ihmisten – sukupuoleen, rotuun, uskontoon ja kulttuuriin katsomatta – ja koko muun luomakunnan huomioon ottamiseen. Nuoruuden henki on ymmärrettävissä varsin konkreettisenä kehotuksena ottaa kirkkomme nuoret entistä vahvemmin osaksi seurakuntiamme ja myös päätöksentekoamme.

Kirkkomme satavuotiaaseen historiaan autonomisena yhteisönä sisältyy monenlaisia vaiheita. Olemme käyneet läpi myös joukon erilaisia kriisejä, jotka ovat osaltaan muovanneet suomalaista ortodoksisuutta sellaiseksi, millaisena se kirkollisessa arjessamme tänä päivänä näyttäytyy. Viimeisimmät kriisimme ovat olleet luonteeltaan globaaleja: ensin koronapandemia rajoitti voimakkaasti arkeamme, sitten Venäjän sota Ukrainassa on ravisellut turvallisuudentunteemme perustuksia Suomessa saakka. Edelleen paheneva ekologinen kriisi ihmisen aiheuttamana kriisinä on suuressa määrin myös hengellinen kriisi.

Kriisit tuovat näkyväksi itsestään selvinä pitämiemme asioiden arvon: kokoontumisrajoitukset kirkastivat yhteen tulemisen ja yhdessä olon arvon, sota rauhan merkityksen, ekokatastrofi

rauhallisen yhteiselon muun luomakunnan kanssa. Äärimmäisistä tilanteista voi nousta myös uusia mahdollisuuksia elää todeksi sisarkirkkojen keskinäistä veljeyttä ja rakkautta. Tällaisena esimerkkinä on Antiokian ja Jerusalemiin patriarkaattien ehtoollisyhteyden palauttaminen traagisen Israelin ja Palestiinan konfliktin seurauksena. Kun rukoilemme ykseyden enentämisen puolesta, emme rukoile vain kirkkomme edestä, vaan koko ihmiskunnan rauhan ja yhteyden puolesta.

Toimituskunnan puheenjohtaja
Sergei
Haminan piispa

VERTAISARVIOIDUT ARTIKKELIT

Serafim Seppälä

Vastarinta, tappaminen ja armeija varhaiskirkon ajattelussa



Ortodoksia 63 (2023), 11–45

DOI: 10.61560/ortodoksia.136055

Abstrakti

Varhaiskirkon eettinen opetus vastarintaan, tappamiseen, armeijaan ja sotiin liittyvissä kysymyksissä on herättänyt poikkeuksellisen ristiriitaisia tulkintoja. Tässä artikkelissa hahmotellaan tuon opetuksen sisältöä ja kontekstia sekä erilaisiin tulkintoihin johtaneita syitä erityisesti ortodoksisen teologian viitekehyksessä. Aikarajaus on 100-luvun alusta 300-luvun alkuun, ja lähteinä laaja otanta apologettojen ja kirkkoisien tekstejä sekä varhaisimpia kirkkojärjestyksiä. Kirjoittaja väittää, että kirkon oppi ja opetus oli varsin yhtenäistä ja johdonmukaista, mutta myöhemmästä näkökulmasta niin radikaalia ja utopistista, että monissa tutkimuksissa tulkintaperspektiivi on valittu enemmän käytännön tapausten ehdoilla, vaikka jälkimmäiset voivat useista mahdollisista syistä olla luonteeltaan poikkeuksellisia.

Venäjän hyökkäyssota, genosidaaliset toimet ja Moskovan patriarkaatin näille osoittama tuki ovat tehneet kysymykset kirkon suhteesta valtiollisen väkivallan oikeuttamiseen valitettavan ajankohtaisiksi ortodoksisessa maailmassa. Siksi on syytä palata juurille ja tarkastella, mikä oli varhaiskirkon eettinen opetus väkivallan, vastarinnan ja tappamisen oikeuttamisen suhteen. Tämä johtaa käytännössä kysymykseen siitä, miten kirkon opetuksessa suhtauduttiin armeijaan ja sodankäyntiin. Kysymysvyyhdin ympärille nivoutuu monentasoisia aatteellisia ongelmia ja historiallisia kehityskulkuja, kuten kris-

tinuskon suhtautuminen yhteiskuntaan ylipäätään, varhaiskirkon eettisen opetuksen yleisluonne ja pohjavire, opetuksen ja käytännön tapausten välinen suhde eli säännöt ja poikkeukset, erilaisten kirjallisuudenlajien luonne, historiassa tapahtuneet muutokset ja niiden ajoittaminen. Kun tähän vielä lisätään se huomio, että näitä kaikkia kysymyksiä on usein lähestytty anakronististen ennako-oletusten pohjalta, ei liene yllättävää, että asiasta on esitetty hyvinkin erilaisia näkemyksiä. Tästä taas seuraa, että varhaiskristillisestä ajattelusta kirjoittaminen tukehtuu helposti laajan tutkimuskirjallisuuden sokkeloihin.

Tässä yhteydessä keskitytään ajanjaksoon patristisen kauden alusta konstantinolaiseen käänteeseen saakka eli 120-luvulta 300-luvun alkupuolelle. Keskustelun ulkopuolelle rajataan siis ensimmäinen vuosisata, jolloin kristinusko oli alkutekijöissään, näkemykset olivat keskeneräisiä ja josta on niukalti kirjallisia lähteitä. Tarkastelun kohteena on laaja valikoima varhaiskirkon ajattelijoiden tekstejä¹, jotka muodostavat patristisen ajattelun kivijalan ja perustan niin historiallisessa kuin synkronisessakin mielessä, sekä varhaisimmat kanoniset säännöt, joiden merkitys on kirkolle keskeinen. Laajan tekstimateriaalin käyttäminen on välttämätöntä, koska asiassa oleellista eivät ole yksittäisten kirjoittajien ajatuskulut vaan suuret linjat.

Tematiikasta on kirjoitettu todella paljon.² Suosion taustalla on ollut tavanomaisten akateemisten intressien lisäksi kirkkokuntien erimielisyydet koskien suhtautumista aseelliseen palvelukseen erityisesti Yhdysvalloissa ja laajemmin ottaen toisen maailmansodan jälkeinen ilmapää rauhanliikkeineen. Silloinkin kun faktoista on oltu yksimielisiä, niiden tulkinnasta on esitetty erilaisia linjauksia ja painotuksia. Tutkimus on ja-

1 Keskeiset lähteet ovat Aristideen, Athenagoraan ja Justinoksen apologiat, Klemens Aleksandrialaisen Stromata sekä Origeneen Contra Celsum, joka on yhteiskunnallisten kysymysten kannalta hänen tärkein teoksensa. Läntisistä kirjoittajista olen kartoittanut Tertullianuksen, Cyprianus Karthagolaisen ja Lactantiuksen näkemyksiä. Tertullianuksen katolisen ja montanolaisen kauden näkemyksissä ei ole tämän aihepiirin kannalta eroa.

2 Aihepiiriin ainakin osin nivoutuvasta suomalaisesta teologisesta tutkimuksesta voinee tässä yhteydessä mainita (post)moderneihin lähteisiin keskittyvän Lauri Kemppaisen väitöskirjan (2016), jonka vastaväittäjänä tämän artikkelin kirjoittajalla oli kunnia toimia, sekä raamatullisen ajan teksteihin keskittyvän eksegetiikan artikkelikokoelman Huttunen & Nikki 2016.

kaantunut suurin piirtein kahteen leiriin, joista toinen on alleviivannut varhaiskristillisyyden tinkimätöntä ”pasifistista”³ luonnetta ja toinen korostanut varhaiskirkon olleen asiassa vähintäänkin erimielinen tai perimiltään armeijamyönteinen.⁴ Kukaan ei väitä, että väkivallattomuuden ihanne ei olisi ollut vahva; sen sijaan jälkimmäinen leiri pyrkii usein lukemaan lähdemateriaalia moniäänisenä siten, että kirkko olisi ollut asiassa jakaantunut – jos ei ihanteiltaan, niin ainakin käytännön linjauksiltaan.

Tutkimuksen suuri määrä johtaa siihen, että jossain vaiheessa tutkimus alkaa muuttua tutkimuksen tutkimukseksi ja alkuperäislähteet hautautuvat tutkimusnarratiivien alle.⁵ Niinpä varhaiskristittyjen sotilaspalvelukseen suhtautumista käsittelevistä tutkimuksista on jo tehty omia tutkimuksiaan.⁶ Tutkimuksen määrän kasvaessa alkuperäislähteiden käyttö sporadisoituu keskustelun hajaantuessa yksityiskohtien analysointiin. Nähdäkseni erimielisyydet eivät johdu niinkään yksityiskohtien ymmärtämisestä sinänsä vaan tulkinnan lähtökohdista, joita arvioin tuonnempana.

Tässä yhteydessä ei ole mahdollista läpikäydä tätä valtavaa keskustelua. Sen sijaan pyrin ikään kuin palaamaan primaarilähteisiin, nostamaan niiden ääntä kuuluville ja hahmottamaan suuria linjoja ortodoksisen teologian kontekstissa, minkä pohjalta voi arvioida myös tutkijoiden näkökulmaeroja. Koska aihepiiri on tällä hetkellä akuutti ja koska varhaiset patristiset tekstit ovat ortodoksiselle kirkolle periaatteellisella tasolla auktoritatiivisia, esitän lopuksi muutamia huomioita varhaiskristillisen linjan sovellettavuudesta, auktoritatiivisuudesta ja ongelmallisuudesta nykytilanteessa.

3 Pasifismi-terminologiaa on käytetty monissa tutkimuksissa, mutta olen päättänyt minimoimaan sen käytön, koska termin assosiaatiot liittyvät moderniin aikaan kansallisvaltioineen, yleisine asevelvollisuusineen, siviilipalveluksineen ja rauhanliikkeineen – kaikki ilmiötä, joita varhaiskirkon aikana ei ollut olemassa, mutta joiden kautta nykylukija mieltää termin.

4 Varhaiskirkon pasifistisuutta ovat analysoineet esimerkiksi Cadoux 1919, Bainton 1946, Hornus 1960, Drijver 1980 ja Kalantzis 2012. Sitä ovat problematisoineet esimerkiksi Helgeland 1974, 1979, 1985, Hunter 1979 ja Kreider 2003, joista ensin mainittu yritti lukea varhaiskirkon kannaksi sen, että armeija ja sotilana toimiminen olisi itsessään ongelmatonta mutta armeijassa harjoitettu kultti aiheutti ongelman.

5 Tämä on erityisen ongelmallista silloin, kun tutkijoiden kysymykset ja painotukset eivät vastaa alkuperäislähteiden intressejä ja painotuksia.

6 Esimerkiksi Hunter 1992, 1994.

Selkeyden vuoksi on syytä alleviivata sitä, että tarkasteluni kohteena on varhaiskirkon *oppi ja opetus*. Tämä on tietysti eri kysymys kuin se, miten yksittäiset maallikkokristityt eri tilanteissa toimivat. Aihepiiriä on useimmiten tutkittu kirkkohistoriana, jolloin fokukseen asetuvat *tapahtumat* sekä niille annetut tulkinnat; tällöin tunnettujen yksittäistapausten eli yksilöiden toiminnan merkitys korostuu ja muodostuu argumentaation kannalta keskeiseksi. Itse taas systemaattisen teologian edustajana fokusoidun ”teoriaan” eli vastarinnattomuusetiikan aatteelliseen rakenteeseen, jonka rinnalla taas yksittäiset tapahtumat ja yksilöiden tilanteet ovat epäolennaisia eikä niillä ole normatiivista funktiota. Toisin sanoen: varhaiskirkon opetuksen ja ajattelun luonteen ymmärtämisen kannalta ei ole erityisen relevanttia takertua siihen, onko joku kristitty joskus toiminut toisin – aivan kuten vaikkapa kasteteologiaa tai ekklesiologiaa ei määritellä sen pohjalta, millainen jonkun yksittäisen maallikon elämäntilanne on ollut.⁷ Toisaalta opetuksia on aina syytä taustoitaa ja kontekstualisoida käytännöllisiä ja historiallisia kehityskulkuja koskevilla huomioilla, varsinkin mikäli opetusten sovellettavuus käytäntöön muodostuu niin ongelmalliseksi, että se alkaa horjuttaa koko opin mielekkyyttä.

Varhaiskristillisessä kirjallisuudessa yhteiskunnalliset kysymykset olivat marginaalissa: eettinen opetus keskittyi ihmisen sisäisyyteen ja kristillisen yhteisön sisäiseen eetokseen. Juuri siksi vähäisiä yhteiskunnallisia opetuksia ei saisi erottaa yhteisöllisestä eetoksesta vaan lukea edelliset jälkimmäisten valossa. Taustalla on tietysti laajoja periaatteellisia kysymyksiä, jotka koskevat yhtäältä etiikan yksilöllisen ja yhteisöllisen ulottuvuuden suhdetta ja toisaalta eettisten lauselminen paikkaa normatiivisuuden ja deskriptiivisuuden sekä idealismin ja pragmatismen välisillä asteikoilla. Käytännöllisemmin ilmaisten: missä määrin ”posken kääntäminen” oli kirkon omasta eetoksesta

⁷ Tätä triviaalia seikkaa on painotettava siksi, että tämän aihepiirin tapauksessa osa tutkijoista ohittaa mielellään sen, että yksilön elämäntilanne ja kirkon oppi ovat erityyppisiä kategorioita eikä edellinen määritä jälkimmäistä; tällöin ”kristityn sotilaan” olemassaolo saa saman painoarvon kuin kirkkoisien, piispojen ja kanonisten tekstien muodostama kokonaisuus. Tutkija voi tietysti täysin koherentisti olla sitä mieltä, että ”arjen eletty uskonnollisuus” on relevantimpi kategoria ja tutkimuskohde kuin opetus ja ajattelu, mutta se ei ole tämän artikkelin aiheena.

kumpuavaa ajattelua ja toimintaa ja missä määrin marttyyrikirkon tilanteesta johtuvaa ulkoista pakkoa? Opin luonteen arvioiminen edellyttää linjauksia siitä, miten etiikka rakentui synkronisessa mielessä, mikä käytännössä tarkoittaa eri kirjallisuudenlajien välisten suhteiden arvioimista. Varhaiskristillisen keskustelun taustalla on tietysti myös kysymykset pyhien kirjoitusten tulkintaperiaatteista, sisäisistä suhteista ja arvojärjestyksestä.

Vastarinta ja varhaiskirkon eetos

Alkukirkko irtisanoutui opetuksessaan voimakkaasti kostamisesta, väkivallasta ja vastarinnasta. Korostus asetui monessa mielessä kristillisen etiikan ytimeen. Tämä oli luontevaa evankeliumien ja apostolisten kirjeiden opetusten⁸ perusteella, mutta kyse ei ollut niinkään tekstien tulkinnasta vaan koko kristillisen elämän perusluonteesta: kristittyinä olemisen ja elämisen ytimessä oli Kristuksen seuraamisen ideaali, ja siksi kirkon oli luontevaa ihannoida marttyyrikuolemaa⁹ ja pitää ”poskenkääntämistä” kristillisenä elämänsentena. Kristuksen opetus ja esimerkki olivat omiaan lujittamaan asennemaailmaa, jossa vastarinnalle tai minkäänlaisen kostamisen oikeuttamiselle ei ollut sijaa. Ideaali on hyvin vahvasti läsnä varhaiskristillisen kirjallisuuden eri sektoreilla; sen voi sanoa muodostavan varhaiskristillisen etiikan ydinjuonteen.

Tämä koskee myös ulkopuolisille suunnattua apologista kirjallisuutta. Kun kristittyjen piti perustella roomalaiselle valtiovallalle sitä, ettei heitä tulisi vainota, apologetat painottivat vuorisäärän ideaaleja ja korostivat kristittyjen elävän niiden mukaan. Aristides Ateenalainen (120-luku) kertoi kristittyjen tekevän hyvää vihollisilleen, lohduttavan ahdistajiaan ja ottavan heidät ystävikseen.¹⁰ Justinos Marttyyri (150-luku) totesi, etteivät kristityt pyydä keisaria rankaisemaan (väärien) syytösten esittäjiä, sillä vääramielisyys oli jo rangaistus itsessään.¹¹ Lännessä Tertullianus (k. n. 220) julisti, että jos kristitty viedään oikeuden eteen, tämä ei vastusta.¹² Klemens Aleksandrialainen (k. n. 215) tähden-

⁸ Esim. Matt. 5:38–41; Room. 12:19–21.

⁹ Näiden suhteesta ks. Kalantzis 2014, 101–103.

¹⁰ Aristides, *Apol.* 15:4.

¹¹ Justinos Marttyyri, *Apol.* 1:7.

¹² Tertullianus, *Ad nationes* 1.

si, että kristityt eivät saa käyttää väkivaltaa asioiden oikaisemiseksi.¹³ Toisin sanoen sen sanoman, joka kirkolla oli maailmalle, kärkenä ja ydinaineksena oli vuorisaarnan etiikka. Vastarinnattomuus oli itsesäänselvyys eikä siitä noussut edes kysymystä, koska opetuksen perusidea oli kostamisen ja vihaamisen kaltaisten asenteiden torjumisessa ja vuorisaarnan etiikan sovellutuksissa.

Tertullianus huomautti, että kristittyjä olisi tarpeeksi vastarintaan nousemista varten mutta kristityt mieluummin kuolevat kuin tappavat. Cyprianus Karthagolainen (k. 258) totesi samaan tapaan, että pidätettyinä kristitty ei vastusta ja väkivallan uhrina ei kosta, ”vaikka väkemme on runsaslukuista”.¹⁴ Nämä huomautukset kertovat siitä, että ihanteet pysyivät ennallaan kristittyjen määrän kasvaessa ja yhteisön voimistuksessa kolmannella vuosisadalla. Tämä taas kertoo siitä, että varhaiskristillinen vastarinnattomuus ei ollut ainoastaan käytännön tilanteen vaatimaa reaalipolitiikkaa vaan myös eettinen fundamentti.¹⁵

Athenagoras totesi keisari Marcus Aureliukselle osoitetussa puolustuspuheessaan 170-luvulla, että kristityt eivät haasta ryöstäjiään oikeuteen tai vastaa iskuun iskulla vaan kääntävät toisenkin posken. Toisin sanoen kristityt toimivat toisin kuin ihmiset yleensä, mutta kiintoisinta on kuitenkin hänen huomautuksensa, että kristittyjä on ”opetettu” toimimaan näin.¹⁶ Athenagoras ei siis väitä, että kristityt olisivat erityislaatuisia itsessään tai saamansa Hengen ansiosta tai että kyseessä olisi joidenkin hengellisten erityisyyksilöiden poikkeuksellisen ihanteellinen toimintatapa, vaan poskenkääntämisen etiikka kuului kristittyjen perusopetukseen. Se, että etiikan sisältö näytti ylittävän luontaisen moraalitajun, oli kristityille ylpeyden aihe, nykytermein osa identiteettiä. Pari vuotta myöhemmin Galliassa Irenaios painotti jopa, että Kristuksen etiikka ei ainoastaan vaadi olemaan lyömättä tai vahingoittamatta toisia tai tekemättä pahaa: kristityn tulee aktiivisesti tarjota toinen poski ja olla kärsivällinen.¹⁷ Tämä ei ollut epämääräinen ideaali tai

¹³ Klemens Aleksandrialainen, *Fragm.* 10.

¹⁴ Cyprianus Karthagolainen, *Treat.* 4:17.

¹⁵ Ero esimerkiksi varhaiseen islamilaiseen yhteisöön on huomattava. Ks. Seppälä 2018a & 2022.

¹⁶ Athenagoras, *Apol.* 1:4.

¹⁷ Irenaios, *Contra haer.* II, 32:1.

retorista maalailua, vaan konkreettinen linjaus tilanteessa, jossa Irenaioksen toimipaikassa Lyonissa oli juuri tapahtunut yksi aikakauden suurimmista kristittyjen joukkoteurastuksista.¹⁸

Puunilainen Lactantius on kiintoisa tapaus sekä kirjoituksiltaan että henkilöhistorialtaan. Hän oli Diocletianuksen aikainen korkea virkamies, joka kääntyi kristityksi ja vainon alkaessa jätti valtiollisen virkansa. Kirjoituksissaan Lactantius alleviivasi ihmisen vihaamisen olevan poissuljettu vaihtoehto myös siinä tapauksessa, että viha olisi ansaittua tai oikeutettua. Tämä taas pohjautuu siihen, että Jumala opettaa ihmistä, millä Lactantius ei tarkoittanut sisäistä ”omantunnon mystiikkaa” tai karismaattisia kokemuksia vaan kirkon perusopetusta. Pyhät kirjoitukset ja apostolinen traditio ovat se tila, jossa kyseinen opetus tapahtuu.¹⁹

Vastarinnattomuus ja väkivallattomuus ovat väistämätön seuraus sisäisen hengellisen elämän perusluonteesta. Kirkon opettajat korostivat, että vihalle ei saa antaa lainkaan sijaa ja vihollisia tulee rakastaa.²⁰ Toisin sanoen kristillinen spiritualiteetti rakentui asenteelle, jossa kaikenlainen vihanpito ja raivo oli pidettävä poissa asenne- ja tunnetasolta. Tällöin kysymystä ulkonaisen vastarinnan tai tappamisen oikeutuksesta ei edes nouse. Niinpä Tertullianus totesi ylevästi, että kristityn on parempi tulla tapetuksi kuin tappaa.²¹

Sama ääni kuuluu varhaiskirkon eri sektoreilta ja erityyppisiltä ajattelijoilta. Kun intellektuellin kristinuskon kärkinimi Klemens Aleksandrialainen määritteli ihanteellista kristittyä (hän terminologiassaan ”gnostikko”), painopiste oli ymmärryksen ja syvähenkisyyden kehittämisessä. Hänkin korosti, että kaunan kantaminen tai kostaminen – väkivallasta puhumattakaan – ei sovi kristitylle, jonka tulee siunata kiroajiaan ja rukoilla vihollistensa puolesta.²²

Aleksandrian piispa Theonas Aleksandrialainen (k. 300) kiteytti kirkon eettisen linjan kirjeessään esittämällä hengellisen elämän kaksipuolisena: sisäinen elämä (Kristuksen katsominen) ja

¹⁸ Irenaios, *Contra haer.* II, 32:1.

¹⁹ Lactantius, *Div. inst.* 6:18.

²⁰ Esimerkiksi Cyprianus Karthagolainen, *Treat.* 9:16, 12:49.

²¹ Tertullianus, *Apol.* 37.

²² Klemens Aleksandrialainen, *Strom.* 2:1; 7:11, 7:14.

toisen ihmisen koskemattomuus toimivat ikään kuin saman kolikon kahtena puolena:

Älä vahingoita ketään milloinkaan. Älä ärsytä ketään vihaan. Jos sinua satutetaan, katso Jeesusta Kristusta. Ja mikäli haluat hänen antavan anteeksi sinun rikkomuksesi, anna sinäkin toisille anteeksi heidän rikkomuksensa.²³

Kirkon opetus näyttää olleen samansuuntainen kaikkialla, mistä lähteitä on säilynyt. Tämäkin osoittaa, kuinka oleellisesta asiasta oli kyse. Lactantius painotti kirjoituksissaan, että kristityt eivät ”vastusta edes sanoin” vaan jättävät koston Jumalalle²⁴ – toisin sanoen kristitylle oikeutettua väkivaltaa ei ole olemassakaan. Siksi koko keskustelun painopiste oli sisäisyydessä: viisaan ja hyvän ihmisen erottaa pahasta ja tyhmästä erityisesti itsehillintä tai sen puute. Itsehillintä taas mahdollistaa sen, ettei vihaa tunneta edes silloin, kun siihen olisi syytä.²⁵

Kun kristityt esittivät etiikkansa käytännön sovellutuksia, sävy oli kaikessa idealistisuudessaan hämmästyttävän epäkäytännöllinen, ainakin modernin arkirealismen näkökulmasta. Tertullianus huomautti, ettei kukaan kristitty ole koskaan yrittänyt juonitella – nykyään puhuttaisiin lobbaamisesta – valtiota vastaan toisten kristittyjen hyödyksi, ei edes vainojen aikana.²⁶ Lactantius painotti, että kristitty ei ainoastaan ole himoitsematta toisen omaisuutta vaan hän ei myöskään kiinny omaansa: ”hän ei edes puolusta omaa omaisuuttaan, jos se otetaan häneltä väkivalloin”.²⁷ Tällainen linja tietysti ylittää arkijärjen rajat.

Tulkinnallisia huomioita

Poskenkääntämisetiikka oli siis kristinuskon keskeistä opetusta ja kristillisen identiteetin perusaineksia. Ensimmäisten vuosisatojen yk-

23 Theonas Aleksandrialainen, *Fileas* 9. ANF 6, 161.

24 Lactantius, *Div. inst.* 5:20–21.

25 Lactantius, *Div. inst.* 6:18.

26 Tertullianus, *Apol.* 46.

27 Lactantius, *Div. inst.* 5:23.

sittäisten kristittyjen käytännön toimia tulisi arvioida tältä pohjalta; muuten on mahdotonta hahmottaa, mikä on sääntöä ja mikä poikkeusta. Nykyään lienee luontevaa ajatella, että edellä mainitun kaltaiset kehotukset ovat niin sanottua ”hartauskirjallisuutta”, jolla ei ole käytännön elämän ja yhteiskunnallisen toiminnan kanssa muuta tekemistä kuin tarjota tietynlainen läpikuultava ideaali arkielämän referenssiksi. Tämä on tietysti sekulaarin ajan anakronismi.

Suhtautuminen armeijaan ja sotapalvelukseen on kysymys, jonka luonne riippuu siitä, tarkastellaanko asiaa yksilölähtöisesti vai yhteisöllisesti, vaiko laajemmin yhteiskunnallisesti.²⁸ Ortodoksisen teologian paradigma on tulkinnallisilta lähtökohdiltaan korostetun yhteisölähtöinen: 100- ja 200-lukujen kristinusko ei ollut vain yksilöiden välisiä tulkintakiistoja – kirkko oli olemassa ja sillä oli linjansa. Wheaton Collegen professori George Kalantzis kiteyttää tämän siten, että kristinusko esitti ”uudenlaisen kutsun väkivallattomuuteen, mitä ympäröivä kulttuuri ei voinut tunnistaa, sillä [kristinusko] otti kansalaistottelemattomuuden muodon merkiksi ylikansallisesta yhteisöllisyydestä, joka oli kasteen siteellä yhteen sidottu.”²⁹ Kalantziksen mukaan tämän yhteisöllisyyden ymmärtäminen on avain siihen, että teksteistä ylipäättään voi hahmottaa jotain enemmän kuin yksittäisiä mielipiteitä: varhaiskirkon kirjoittajat ”puhuvat huomattavalla yksimielisyydellä osallistumisesta kristillisiin mysteereihin vastateesinä tappamiselle, armeijan käytännöille”.³⁰ Samaa ovat korostaneet monet roomalaiskatoliset teologit.

Toisaalta on selvää, että tekstejä on mahdollista lukea modernista yksilölähtöisestä paradigmasta käsin ohi kirkon yhteisöllisen eetoksen. Moni tutkija on keskittynyt etsimään eriäviä käytäntöjä – joskus myöhempien vuosisatojen materiaaliin tukeutuen – joiden varaan on mahdollista rakentaa narratiivi varhaiskristillisyydestä erimielisten yksilöiden yhteismitattomana, hajanaisena ilmiökenttänä.

Ortodoksisten teologien sokea piste taas on usein siinä, kuinka paljon varhaiskirkossa käytettiin *järkeen* vetoavaa argumen-

28 Tässä yhteisöllinen ei tarkoita ”kansallista”, koska kansallisvaltioita ei varsinaisesti ollut eikä varsinkaan kristityillä. Ensimmäisen kristillinen kansallisvaltio armeijoiheen muodostui kyllä jo 300-luvulla Armeniassa (Seppälä 2018b).

29 Kalantzis 2012, 7.

30 Kalantzis 2012, 56.

taatiota, erityisesti ulkopuolisille puhuttaessa.³¹ Tässä suhteessa voidaan panna merkille, että vihollisuuksien ja vihamielisyyksien turhuutta perusteltiin myös rationaalisella – voisi ehkä sanoa ”humanistisella” – ihmiskuva-argumentilla. Lactantius käytti ihmisten yhteistä alkuperää ja olemusta perusteena sille, miksi Jumala on kieltänyt vihollisuudet ja pahan tekemisen ja käskenyt tehdä hyvää; olemme ihmisinä kaikki veljiä, yhden ja saman Jumalan henkeyttämiä, samaa verta ja Jumalan luomistekoa.³² Tämä visio konkretisoituu siinä, että kristillinen identiteetti ei määrity valtakuntien rajojen mukaan. Tertullianus kiteytti tämän ylevästi: ”Vain yhden valtion me tunnustamme: koko maailman.”³³

Toisessa järkeen vetoavassa argumentissa kirkon universaali visio sovellettiin aika-akselille. Vaikka kristityt painottivat Kristuksen etiikan ainutlaatuisuutta ja uudensuuntautusta,³⁴ sen oikeutta ja oikeutusta voitiin perustella myös esikristillisellä viisaudella. Origenes selitti ja puolusti poskenkääntämisen ideaalia vetoamalla Platoniin (*Kriton*-dialogi) ja ”jumalallisiin ihmisiin ennen häntä”.³⁵ Toisin sanoen kristityt eivät välttämättä edustaneetkaan jotain uutta ja ihmeellistä vaan paremminkin parhaiden filosofien universaalia ja ikaikaista viisautta, jonka he filosofiasta poiketen kykenivät panemaan käytäntöön yhteisöllisellä tasolla.

Sodat varhaiskristittyjen silmin

Vastarinnasta ja tappamisesta irti sanoutuminen on suhteellisen helppoa yksilön tai pienten yhteisöjen tasolla, mutta entä sodat yhteiskunnallisen tason realiteettina? Apostolisilta ajoilta ei ole säilynyt varteenotettavaa keskustelua tämäntyyppisistä aiheista, Paavalin muutamaa esivaltaa koskevaa lausetta lukuun otta-

31 Ortodoksisen teologian antiekumeenisella sektorilla väitetään usein, että kirkkoisien teologia perustuu kokemukseen ja traditioon, läntinen taas rationalisointiin. Tämä on monille itsestäänselvyys, jota ei tarvitse perustella, vaikka väitettä olisi helppo problematisoida.

32 Lactantius, *Div. inst.* 6:10.

33 Tertullianus, *Apol.* 38.

34 Esim. Justinos Marttyyri, *Apol.* 1:15.

35 Origenes, *Contra Celsum* 7:58. Ks. Hovorun 2021.

matta.³⁶ Kaikesta huokuu pienelle ja melkoisen suljetulle yhteisölle ominainen etäisyys yhteiskunnallisen vastuun kysymyksiin. Tämä on tietysti vastaus sinänsä. Esimerkiksi kysymys ”Hyväksyikö kirkko armeijoiden olemassaolon?” olisi anakronistinen ja jopa absurdi: kirkko ei ollut sellaisessa asemassa eikä orientoitunut sellaisella tavalla, että sen olisi ollut mahdollista tai relevanttia kieltää olemassaolon oikeuksia yhteiskunnallisilta rakenteilta.

Heti jälkiapostoliselta ajalta löytyy kuitenkin mielenkiintoinen historianfilosofinen linjaus. Aristides Ateenalainen esitti apologiasaan toivorikkaan hengellisen vision, jossa sotien ja yhteiskunnan vastoinkäymisten esitetään johtuneen helleenien ja muiden kansojen ala-arvoisista uskonnoista. Aristides perusteli tätä psykologisella mekanismilla: kreikkalaisen mytologian jumalien monenlaiset pahat teot antoivat ihmisille vähintäänkin tiedostamattoman syyn tehdä vastavia tekoja.³⁷

Ajatus ei sinänsä ollut kristittyjen keksintöä. Jo Platon oli esittänyt, että ihannevaltiossa ei tulisi kertoa rikoksia sisältäviä jumaltaruja, joissa jumalat taistelevat ja juonittelevat keskenään tai kurittavat omia isiään. Koska myyteissä tällaista tapahtui ilman että asiassa olisi nähty mitään moitittavaa, oli tietysti loogista varoittaa siitä, että jumaltaruista voisi saada tekosyyn tai innoituksen tehdä samanlaisia tekoja.³⁸ Aristides vei tämän ajatuskulun retoriikassaan vielä pidemmälle väittäen kaikkien sotien ja onnettomuuksien johtuvan yksinomaan siitä, että taistelevien ja pahuuksia tekevien jumalien palveleminen oli antanut ihmisille esikuvan ja syyn toimia samoin. Rauhan Jumalan palveleminen toisi maailmaan rauhan.

Tästä muodostui varhaiskirkon utopistinen historiannäkemys, jota Eusebios kehitti *Kirkkohistoriassaan* 300-luvun alussa. Marttyyrikirkon aikana tällaiset ajatuskulut vaikuttivat vielä täysin mahdollisilta. Jos nimittäin koko helleeninen ja roomalainen kulttuuri oli rakentunut riitaisten ja juonittelevien jumalien varaan ja muodostunut

36 Room. 13:1–7. Lauseita on usein ylitulkittu suuntaan tai toiseen – joskus huomioimatta, että se esivalta, josta Paavali puhuu, vainosi kristittyjä. Tämä tuo koko tekstijaksoon eskapistisen sävyn: vallan- ja voimankäyttö jätetään toisille. Monoteistin on tietysti pakko esittää Jumala jollain tavalla esivallan takana olevaksi; muutenhan Jumala jäisi ikään kuin keisarin alapuolelle.

37 Aristides, *Apol.* 8:2, 11:7.

38 Platon, *Valtio* 378b.

vastaavaksi taistelutantereeksi itsekin, oli sinänsä johdonmukaista olettaa, että vaihtamalla jumalat parempaan ja puhtaampaan Jumalaan koko kulttuuri alkaisi puhdistua.

Rooma oli ylpeä mahdollistaan, ja kristityt saivat usein kuulla tuon mahdin olevan sen uskontojen ansiota. Tertullianus laati tähän puoleen vastauksen: Rooma ei ollut kasvanut suureksi uskontojensa avulla vaan sotimalla, ja sodat tuhotöineen ja pyhäinhäväästyksineen edustivat jumalattomuutta. Vieraan kansan kukistaminen on näet heidän jumaliensa häpäisemistä ja alistamista. Kaiken huipuksi Rooman uskonnot olivat saaneet muotojaan osin vasta sotien jälkeen, joten niille oli turha antaa kunniaa valtakunnan suuruudesta, Tertullianus huomautti.³⁹ Toisin sanoen Tertullianus luki sodat jumalattomiksi, mutta tunnusti niiden merkityksen valtakuntien kasvulle. Jälkimmäinen taas ei ollut kristinuskon kannalta relevantti päämäärä – varsinkin kun kirkko levisi jo varhain myös Rooman rajojen ulkopuolelle.

Tertullianuksen kuuluisan maksimin mukaan mikään ei ole kristitylle vieraampaa kuin valtiolliset asiat; nykyään puhuttaisiin yhteiskuntavastuusta.⁴⁰ Origenes muotoili asian niin, että kristityt kyllä karttavat valtiollisia virkoja mutta eivät vältelläkseen vastuuta sinänsä vaan keskittyäkseen tärkeämpiin tehtäviin Jumalan kirkossa.⁴¹ Ajatuksena siis on, että valtion asiat on hoidettava, mutta kristityillä on tärkeämpääkin tekemistä. Tällainen logiikka on tietysti mahdollista vain vähemmistölle. Origenes tähdensi, että kristityt eivät taistele keisarin alaisuudessa, vaikka tämä vaatisi.⁴²

Vaikka kristityt kartoivat valtiollisia tehtäviä, perussuhtautuminen Rooman valtakuntaan ja sen valtakoneistoon vaikuttaa siihen nähdessä yllättävänkin positiiviselta. Ilmestyskirjassa Rooma oli perinteisen tulkinnan mukaan Antikristus, mutta tämä jäi poikkeukselliseksi erikoisuudeksi. Monet kirkkoisät (Irenaios, Origenes) päinvastoin vaikuttavat olleen käytännössä tyytyväisiä siihen, että Rooma piti maantierosvot ja merirosvot kurissa ja *Pax Romana* mahdollisti evankeliumin levittämisen.⁴³ Tämä tapahtui armeijan voimin. Valtakunnan itärajoilla

39 Tertullianus, *Apol.* 25–26.

40 Tertullianus, *Apol.* 38.

41 Origenes, *Cels.* 8:75.

42 Origenes, *Cels.* 8:73.

43 Irenaios, *Haer.* 4.30.3. Origenes, *Cels.* 2 :30. Tertullianus, *De pallio* 1.

taas erilaisten heimojen ryöstöretket ja Persian hyökkäyksen uhka tekivät armeijan tarjoaman turvan tarpeelliseksi. Silti ajan itäisin teologi, assyrialaislähtöinen Tatianos (k. 173) asettui ylevästi armeijoiden yläpuolelle puolustaessaan tahdonvapautta kohtaloukkoa vastaan: ”Valtaa en halua, rikastumista en kaipaa; sotapäällikkyyttä hyljeksini, huorintekemistä inhoan.”⁴⁴

Asetelmassa oli tiettyä jännitteisyyttä, ja niinpä kristinuskon kriitikko Kelsos (170-luku) osui relevanttiin ongelmakohtaan todetessaan, että kristittyjen tulisi joko kantaa yhteiskuntavastuuta valtion jumalia kunnioittaen – ajatuksen voi laajentaa armeijassa palvelemiseen – tai luopua lasten hankkimisesta ja perhe-elämästä ja vetäytyä pois maailmasta voidakseen harjoittaa ihanteitaan.⁴⁵ Tämän kritiikin purevuutta alleviivaa se, että hieman myöhemmin monet kristityt alkoivat valita nimenomaan jälkimmäisen vaihtoehdon, vaikka Kelsokselle se oli retorinen kärjisty. Kun Origenes 70 vuotta myöhemmin laati vastineen Kelsokselle, vastaus jäi vaisuksi: hän lähinnä vain puolusti perhe-elämän oikeutusta, vaikka pitikin yksinäistä askeettista elämäntapaa korkeampana. Kysymys yhteiskuntavastuusta jäi ilmaan. Armeija oli vain yksi osa tätä vielä laajempaa ongelmaa.

Asetelmasta perusteellisimmin keskusteli Origenes vastineessaan Kelsokselle. Origenen näkökulma oli täysin hengellinen: kristittyjen rukoukset ja askeettinen elämäntapa ovat valtiolle ja vallanpitäjille hyödyllisempiä kuin sotilaat, koska kristityt edistävät rauhaa, kun taas sodat ovat demonisia ja himojen aiheuttamia.⁴⁶ Ulkopäin katsottaessa on ilmeistä, että kristittyjen rauhanpanoksella ei ollut yhteiskunnallista merkitystä niin kauan kuin heitä oli vain pieni vähemmistö, mutta kristittyjen määrän kasvaessa heidän olisi jossain vaiheessa otettava hyökkäyksen uhka vakavasti. Origenen vastaus tähän haasteeseen oli hämmentävän utopistinen: jos kaikki Rooman valtakunnan ihmiset kääntyisivät kristityiksi, he eivät enää joutuisi sotaan, sillä he kukistaisivat hyökkääjät rukoilemalla ja jumalallinen voima suojelisi heitä.⁴⁷ Origenen linja

44 Tatianos, *Oratio ad Graecos* 11. ”Sotapäällikkyyttä” (στρατηγία) edustaa tässä armeijan toimintaperiaatteita, arvoja ja valtarakenteita.

45 Origenes, *Cels.* 8:55.

46 Origenes, *Cels.* 8:73.

47 Origenes, *Cels.* 8:70.

oli, että kristityt suorittavat sotilaspalveluksensa ja puolustavat maataan rukoilemalla kansan puolesta ja johtamalla ihmisiä pienistä kaupungeista jumalalliseen taivaalliseen kaupunkiin.⁴⁸

Utopistisuudesta huolimatta Origenes oli tosissaan ja ajatuskulku oli osa painokasta argumentointia. Hän näet korosti, että valtiollisen mahdin vastakohtaksi asettuminen osoittaa ja todentaa kristinuskon totuuden, sillä ylimaallinen uskonto ei toimi maallisten päämäärien puolesta eikä ajallisten arvojen mukaan. Tämä sopii yhteen Aristideen ja Eusebioksen utopistisen historiännäkemyksen kanssa: kristityt eivät taistele vihollisia vastaan, vaan kukistavat *vihollisuuden* ja levittävät omalla elämällään sisäistä rauhaa, joka vähitellen leviää ulkonaiseen maailmaan.⁴⁹ Taustalla oli usko siihen, että kristityt ja heidän rukouksensa olivat avainasemassa maailman järjestyksen ja ylläpysymisen kannalta. Tätä korostettiin rohkeasti jo 120–150-lukujen apologioissa, jotka oli suunnattu ulkopuolisille.⁵⁰

Sodat olivat kuitenkin realiteetti, eikä kirkon ajattelijoiden ollut juuri sanottavaa niihin liittyen. Origenes ja Klemens Aleksandrialainen esittivät joissain yhteyksissä näkemyksiä siitä, millaista sodankäynnin pitäisi eettisesti olla,⁵¹ mutta nämä kommentit eivät olleet kirkolle tai kristityille suunnattuja vaan edustivat lähinnä yleisinhimillistä viisautta niille, jotka sotia kävivät.

Tappamisen lisäksi oman ongelmansa muodosti se, että armeijassa uhrattiin keisarille. Uhraamisesta kieltäytyminen oli kristittyjen vainojen keskeisiä syitä, mutta toisin kuin usein on oletettu, tämä ei välttämättä ollut käytännössä ongelma tavallisille sotilaille, sillä uhraamisen suorittivat ylempät upseerit. Itse asiassa varhaiset kirkkoisät eivät juuri edes maininneet armeijan uhrikulttia. Asia ei sinänsä voinutkaan muodostua ongelmaksi, koska 170-luvulle saakka kristittyjä ei Rooman armeijassa ollut käytännöllisesti katsoen lainkaan.

48 Origenes, *Cels.* 8:74. Tämä ideaali jäi sittemmin standardiksi luostarimaailmassa.

49 Keskustelua: Bainton 1946, 206.

50 Aristides, *Apol.* 16:6; Justinos Marttyyri, *Apol.* 2:7.

51 Klemens (*Strom.* 2:18) piti Mooseksen lain sodankäyntiohjeita (Deut. 20) esimerkillisinä ja Origenes (*Cels.* 4:82) esitti oikeudenmukaisen sodan esi-merkkinä mehiläiset. Bainton 1946, 211.

Kristityt saattoivat käyttää sotilasterminologiaa ja sotilaallisia metaforia puhuessaan hengellisestä elämästä, mutta tämäkin alleviivaa heidän sanomansa rauhanomaisuutta. Esimerkiksi Klemens Aleksandrialainen kirjoitti kristittyjen verettömästä (verta vuodattamattomasta) armeijasta, rauhan sotilaista ja rauhanvarustuksista.⁵² Sotilasterminologia muodostui kristittyjen kielessä väkisinkin polarisoivaksi: *meidän* armeijamme ja aseemme ovat toisenlaisia. Elämänasenteena tämä on tietysti melkoisen eskapistinen, mutta ideaali oli joka tapauksessa selvä. Kristityt eivät tapa eivätkä halua edes nähdä tappamista⁵³ eivätkä hyväksy tappamisen takana olevia asenteita.

Pyhien tekstien käyttö argumentaatiossa

Suuri osa varhaiskristillisestä kirjallisuudesta vilisee pyhien kirjoitusten lauseita, ja niinpä on syytä tehdä tematiikasta eräitä tulkinnallisia huomioita. Ensimmäinen suuri kysymys koskee etiikan perusteita: missä varhaiskirkko näki etiikkansa perustuksen olevan? Nykysuomalaiselle kaiketi ensimmäiseksi mieleen tuleva vastaus ”Raamatussa” ei vastaa varhaiskirkon ajattelua, jossa pyhien kirjoitusten sisällä hahmotettiin selkeä hierarkia.

Kristillisen etiikan perusta oli selkeästi evankeliumissa ja erityisesti vuorisaarnassa. Käsky rakastaa vihollista ja rukoilla vainoojiensa puolesta oli varhaiskirkon etiikan keskeinen juonne.⁵⁴ Toisin sanoen väkivallasta ja vastarinnasta pidättäytyminen ei perustunut esimerkiksi kymmeneen käskyyn, joita patristisessä kirjallisuudessa ei juuri koskaan käytetä etiikan perusteluna. Siksi Origenes saattoi sanoa, että Jumala ei omassa jumalallisessa lainsäädännössä salli ihmisen tappamista millään perusteella,⁵⁵ vaikka Mooseksen laki määrää kuolemanrangaituksia useammastakin syystä. Toisin sanoen kristittyjen ”jumalallinen laki” oli eri asia kuin Vanhan testamentin laki, vaikka jälkimmäinenkin on pyhä historiallisen roolinsa takia. Kristilliseen eetokseen ei sopinut minkäänlainen kostonhalu, ei edes salainen, joten erityinen tappamista

52 Klemens Aleksandrialainen, *Prot.* 11, 116. Rauha ei tarkoita ainoastaan ulkonaista konfliktin puuttumista vaan kokonaisvaltaista ehyttä olotilaa.

53 Näin Athenagoras, *Apol.* 35.

54 Näin asian määrittelee Kalantzis 2012, 56.

55 Origenes, *Cels.* 3:7.

koskeva käsky oli tavallaan tarpeeton. Tätä lienee syytä korostaa siksi, että nykyään kymmenen käskyä esitetään usein kristillisen etiikan peruskivenä; ajatus on uudempaa läntistä perua.⁵⁶ Samansuuntainen uskonnon evoluutio tapahtui myös juutalaisuudessa: rabbit alkoivat tulkita kuolemanrangaistulakeja siten, ettei kuolemanrangaistusta käytännössä pidetty oikeutettuna missään olosuhteissa.

Kristityille oli tärkeää korostaa Kristuksen antaman ”uuden lain” rakkauksellista mutta vaativaa luonnetta. Vihollisten rakastaminen esitettiin mielellään jopa keskeisimpänä käskynä.⁵⁷ Vuorisaarna oli kristityille suorastaan Jumalan mielen ilmaisua. Origenes tosin ei malttanut olla ironisoimatta kirjaimellista tulkintatapaa tässä(kään) yhteydessä. Hän huomautti, että kirjaimellisen ymmärryksen piirissä olevien tuskin tarvitsee koskaan noudattaa käskyä ”jos joku lyö sinua oikealle poskelle” (Matt. 5:39), koska yleensä lyönti annetaan oikealla kädellä ja tulee siis vasemmalle poskelle!⁵⁸

Varhaiskristillinen keskustelu aiheesta ei ollut vain irrallista merkityksen antamista joillekin tekstikohdille. Kristinusko suorastaan *oi-keutti olemassaolonsa* sillä, että sen etiikka ylitti vanhatestamentillisen järjestyksen. Siksi kirjoittajat polarisoivat mielellään ”vanhan lain” ja ”uuden lain”.⁵⁹ Tämä voitiin ilmaista niin, että vanha laki edusti oikeudenmukaisuutta, poskenkääntäminen taas perimmäistä hyvyyttä.⁶⁰

Toisin sanoen kristinuskon totuus voitiin osoittaa ja todistaa sillä, että kristittyjen elämäntapaan kuuluu kieltäytyminen kaikenlaisesta vastarinnasta ja taisteluihin osallistumisesta. Tätä havainnollistaa Justinos Marttyyrin juutalaiselle osoittama perustelu:

Me, jotka kaikkialla maan päällä olimme täynnä sotaa, toistemme surmaamista ja kaikenlaista pahuutta, muutimme kukin sota-aseemme, miekat auroiksi ja keihäät viljelyksen välineiksi.⁶¹

⁵⁶ Ajatus hiipii helposti myös ortodoksiseen keskusteluun (tuore esimerkki: Simola 2022).

⁵⁷ Asian eksplikoi mm. Tertullianus, *De patientia* 6.

⁵⁸ Origenes, *De principiis* 4.1.18.

⁵⁹ Esim. Tertullianus, *Answer to Jews* 3. Kirkkoisien tietämys raamatullisten aikojen jälkeisestä juutalaisuudesta ja sen kehityksestä jäi olemattomaksi.

⁶⁰ Näin asia ilmaistaan esimerkiksi manikealaisia näkemyksiä vastaan laaditussa kirjoitelmassa Archelaus, *Disputation with Manes* 42. ANF 6, 216.

⁶¹ Justinos Marttyyri, *Dial.* 110.

Toisin sanoen kristinusko on totuus, koska kristityt ovat takoneet miekkansa auroiksi toteuttaen näin messiaanisen profetian (Jes. 2:4, Mii-ka 4:3). Samalla tavalla Irenaios näki kyseisten profetioiden täyttymyksen siinä, että kristityt eivät edes osaa taistella vaan kääntävät toisenkin posken. Irenaios tarkensi asetelmaa siten, että profetioiden varsinainen toteuttaja on Kristus, joka on saanut tämän muutoksen ihmisissä aikaan.⁶²

Kun suuret linjat olivat selvät, niiden oli helppo nähdä heijastuvan kirjoitusten erilaisissa yksityiskohdissa. Esimerkiksi Tertullianus maalaili lähes runollisesti, kuinka Kristus on ottanut miekan pois kristittyjen kädestä ja riisuessaan Pietarin aseista Kristus riisui aseista jokaisen sotilaan.⁶³ Tällöin kyse ei ole tekstikohdan merkityksen selvittämisestä, vaan siitä, että historiallisten tosiasioiden kokonaisuus oikeuttaa näkemään Kristuksen teon profeetallisena.

Apostolien kirjoituksilla oli keskustelussa oleellisesti pienempi painoarvo kuin evankeliumeilla. Paavalin kuuluisa maininta valtiovallan (ἑξουσία) Jumalalta saamasta valtuutuksesta (Room. 13:1) ymmärrettiin varhaiskirkossa lähinnä tietynlaisena välttämättömänä pahana: pahan-tekijöiden rankaiseminen oli valtiovallan vastuulla suunnilleen samalla tavalla kuin tuomittuja rosvoja määrätään tekemään pakkotyötä kaupungin hyväksi.⁶⁴ Mistään suuresta sinfoniasta maallisen ja hengellisen vallan välillä siis ei ollut kyse, vaan paremminkin siitä, että jonkun piti tehdä likaiset työt.

Vanhan testamentin sodat eivät olleet ongelma, koska ne ymmärrettiin historiassa tapahtuneiksi ilmiöiksi ja taakse jääneeksi vaiheeksi, joilla oli aikanaan ollut oma tarkoituksensa. Niitä kuvaavilla tarinoilla nähtiin erilaisia allegorisia ja figuratiivisia merkityksiä ja käyttöyhteyksiä.⁶⁵

⁶² Irenaios, *Haer.* 4.34.4. Tekstiyhteys liittyy taisteluun markioniolaisia vastaan vanhan ja uuden liiton yhteyden ja kokonaisuuden säilyttämisen puolesta.

⁶³ Tertullianus, *De idolatria* 19.

⁶⁴ Näin Origenes, *Cels.* 4:70.

⁶⁵ Esim. Origenes, *Cels.* 7:26. Vanhan liiton sotien epäeettisyys alkoi näyttäytyä lännessä ongelmana sen jälkeen, kun ”Raamattu” alettiin ymmärtää yhtenä kirjana ja varhaiskristillis-patristinen lukutapa unohtui.

Entä käytäntö?

Opetuksissa voi vielä olla idealistinen, mutta entä reaali maailma teksten ulkopuolella? Yksityiskohdista keskusteltaessa iso kuva on jäänyt usein huomiotta: vainojen aikana kristityt eivät järjestäneet vastarintaa tai ”kodinturvajoukkoja”. Kirkon ensimmäisen puolentoista vuosisadan ajalta ei ole myöskään merkkejä siitä, että kristittyjä olisi hakeutunut palvelemaan armeijassa.⁶⁶ Tämä hiljaisuus on tietysti erittäin merkittävää, sillä se todentaa kirkon ensimmäiset ja alkuperäiset ihanteet.

Niin kauan kuin kristittyjä sotilaita ei ollut, armeijassa palveleminen ei tarvinnut ottaa kantaa; asia oli selvä ilman kieltoja tai suosituksiakin. Vielä 170-luvulla Kelsos syytti kristittyjä nimenomaan siitä, että he eivät hyväksyneet sotilaspalvelusta, mikä yleisenä toimintatapana johtaisi valtakunnan tuhoon.⁶⁷ Sääntöön alkoi kuitenkin vähitellen kertyä poikkeuksia: vuosien 173–304 väliltä kirjallisista lähteistä tunnetaan useita mainintoja armeijassa palvelleista yksittäisistä tai useammista kristityistä.⁶⁸ Se, että tapauksia alkoi ilmetä yhä useammin, ei juuri jättänyt merkkejä opetukseen (Origenes, Klemens), mutta varhaisimmissa kirkkojärjestyksissä asiaan jouduttiin ottamaan kantaa. Tutkijoista osa on antanut kristittyjen sotilaiden ilmaantumisellemme keskeisen painoarvon päästäkseen osoittamaan, että kristinuskolla ei ollut asiaan yhtenäistä kantaa. Tällaiset revisionistit ovat väittäneet esimerkiksi, että useimmat varhaiskristityt kyllä karttoivat sotilaspalvelusta, mutta syy ei ollut pasifismi vaan eskatologisen valtakunnan odotus.⁶⁹

Kokonaistilanteen arvioimista vaikeuttaa se, että valtakunta oli suuri ja tilanteet vaihtelivat mutta lähteitä on säilynyt vain hajanaisesti. Kirjallisten lähteiden lisäksi kristittyjä sotilaita esiintyy myös

66 Joidenkin mielestä poikkeuksen muodostaa Apostolien tekojen 10. luvun ihme kertomus, jossa kristittyjen luokse hakeutuu ei-kristitty sadanpäämies Kornelius. Kertomus ei kuvaa mitään tavanomaista kokoontumista tai käytäntöä vaan äärimmäisen poikkeuksellista tapahtumaa aikana ennen kirkon aatteellista ja käytännöllistä järjestäytymistä. Sen tarkoitus on ilmentää uskonnollisen laajenemista juutalaisten parista koko maailmaan ja kaikenlaisten ihmisten pariin, mitä henkilön sotilasstatus korostaa, kuten kastettavan hoviherran etiopialaisuus seuraavassa luvussa.

67 Origenes, *Cels.* 8:68–69.

68 Esim. Tertullianus, *Apol.* 37. Cyprianus Karthagolainen, *Ep.* 39 (33). Ks. Bainton 1946, 192; Kalantzis 2012, 56–57.

69 Charles & Demy 2010, 109.

hautainskriptioissa. Noin kahdeksan tapausta on voitu ajoittaa marttyyrikirkon ajalle; näistä kuusi on Roomasta.⁷⁰ Näitä on käytetty kristinuskon armeijamyönteisyyden todisteina, vaikka itse asiassa ei ole edes varmuutta siitä, olivatko he liittyneet armeijaan kristittyinä vaiko kirkkoon sotilaina tai oliko joku liittynyt kirkkoon vasta armeijapalveluksen jälkeen pitäen kiinni ammattinimikkeestään ja sotilaan eläkkeestään. Näiden epävarmuustekijöiden jälkeen tulee vasta varsinainen kysymys: toimivatko he kirkkonsa opetuksen mukaisesti? Moni tutkija on ohittanut tämän problematiikan kokonaan. Toisaalta tiedetään myös kristittyjä marttyyreita, jotka surmattiin siksi, etteivät suostuneet kantamaan sotilaan tunnuksia uskonsa takia.⁷¹ Sikäli lienee ainakin periaatteessa mahdollista, että jonkun ”kristityn sotilaan” hautainskription takana voisi olla jopa marttyyrikuolema aseista luopumisen tähden. Aina ei ole varmuutta siitäkään, onko hautakivi ja inskriptio vainajan ei-kristittyjen sukulaisten järjestämä.

Evidenssiä on siis kahtalaista, ja tämä koskee myös joitain kirjoittajia. Kristittyjen sotilaiden avaintodistaja on Tertullianus, joka yhtäältä toteaa monien jättäneen sotilaspalveluksen kristityiksi käännyttyään, mutta toisaalta mainitsee myös armeijassa olevan kristittyjä ja kertoo heidän rukoustensa tähden alkaneen sataa keskellä kuivuutta.⁷² 200-luvulta idästä tunnetaan marttyyri oikeudenkäynti, jossa kristitty joutui valitsemaan miekkansa ja evankeliumin väliltä. Vastaava ”pasifistinen marttyyri” tunnetaan myös Karthagosta.⁷³ Periaatteellisella tasolla ”kristitty sotilas” on eri asia kuin ”armeijaan liittynyt kristitty”: edellinen on todennäköisimmin sotilas, joka on kääntynyt kristityksi mutta ei ole jättänyt armeijaa. Tällöin ”kristitty” saattaa tarkoittaa myös katekumeenia, jota ei ole vielä kastettu mutta joka uskoo kristillisesti.

Tapauksia arvioitaessa oleellista on, että siitä, miten jotkut *kristityt* toimivat, ei voi suoraan päätellä, mikä on *kristinuskon*

70 Bainton 1946, 192–193.

71 Bainton 1946, 193.

72 Tertullianus, *Apol.* 5, 37; *De Corona* 11. On tietysti eri asia opettaa, mikä on uskonnollisen sanoma, kuin todeta jossain olevan tietynlaisia henkilöitä. Tertullianukseen nojautuen kristittyjen sotilaiden määrän kasvua painottaa esim. Huttunen 2016, 163.

73 Musurillo 1972, 241, 249.

linja ja opetus. Jälkimmäisen voi lukea piispojen, kirkkoisien ja opettajien opetuspuheista ja muista kirjoituksista sekä kanonisista säädöksistä.⁷⁴ On tietysti selviö, että jokainen kristitty ei toimi kirkkonsa opetuksen mukaan. 200-luvulla käytännöt tosin olivat vielä huomattavan lähellä ihanteita, mutta poikkeuksiakin esiintyi. Varhaisen kristinuskon linjaa on kuitenkin toisinaan määritelty nimenomaan yksittäisten kristittyjen sotilaiden ilmaantumisen perusteella.

Mutta jopa siinä tapauksessa, että armeijassa palvelleita tapauksia ei luokiteltaisi kirkon ihanteista tinkineiksi poikkeuksiksi, juuri heissä voisi silti nähdä eräänlaisen näytön siitä, miten *kristinuskoko* kieltäytyi vastarinnasta: kirkon jäsen saattoi palvella siinä armeijassa, joka oli kristittyjen vainoajien käsikassara. Vertailun vuoksi: olisi mahdotonta ajatella, että varhaisen islamilaisen yhteisön muslimeita olisi palvelut Bysantin tai Armenian armeijassa. Tämän seikan merkitys jää helposti huomaamatta, koska nykyään asiaa lähestytään enemmänkin yksilön ammatinvalintakäytännönä kuin uskonnon yhteisöllisestä olemuksesta käsin.

Toinen ja oleellisempi anakronismi koskee armeijan luonnetta. Rooman armeija hoiti näet monia sellaisia tehtäviä, jotka nykyään kuuluvat poliiseille tai muille viranomaisille. Erityisesti Pohjois-Afrikasta ja Galliasta on säilynyt viitteitä siitä, että kristityt suhtautuivat tällaiseen ”järjestyksenvalvontatoimintaan” osallistumiseen myönteisemmin kuin muualla Rooman alueella.⁷⁵ Valtakunnan itäisimmillä alueilla taas samaa voidaan sanoa sotilaiden toimimisesta rajavartijoina. Ilmeisesti juuri 170-luvulta lähtien armeija alkoi hoitaa monia virkamiestehtäviä, jotka olivat kristityille ongelmattomia.⁷⁶ Toisin sanoen kristittyjä alkoi ilmaantua armeijaan sen jälkeen, kun armeijan toimenkuvaa oli laajennettu. Sotilaana toimiminen ei siis välttämättä tarkoittanut samaa kuin sanan nykyiset

⁷⁴ Nämä itsestäänselvykset on mainittava siksi, että osalle tutkijoista asia on epäselvä.

⁷⁵ Tätä korostaa Bainton 1946, 198–199.

⁷⁶ MacMullen 1963, 155–157, 176; Kreider 2003, 425. Johannes Krysostomos (*Bapt.* 8:17, ajoitus 388–398) mainitsee sotilaat sellaisten esimerkillisten kristittyjen joukossa, jotka Antiokiassa tulivat kirkkoon aamurukouksiin, menivät sitten päiväksi töihinsä ja tulivat sitten iltarukouksiin. Kuvaus näyttäisi sopivan virkamiemäisiin sotilaisiin.

assosiaatiot antavat ymmärtää. Tällekin ei ole annettu painoarvoa silloin, kun varhaiskirkon ehdottoman kielteistä suhtautumista oikeutettuun vastarintaan ja tappamiseen osallistumiseen on haluttu kyseenalaistaa.

Käytännössä tilanne kehittyi siis siihen suuntaan, että ”sotilaina” toimiminen ei välttämättä ollut erityisen ongelmallista rauhan aikana. Niinpä jotkut palvelivat armeijassa aina siihen saakka, että taistelu oli alkamassa ja vasta tuolloin kieltäytyivät palveluksesta. Näin toimi esimerkiksi sittemmin pyhänä kunnioitettu Martinus Toursilainen 330-luvulla.⁷⁷ Valtion ja sotilasjohdon näkökulmasta tämä oli tietysti äärimmäisen epäsolidaarista, eikä tällainen menetely pidemmän päälle voisi toimia.

Maantieteellisesti on silmäänpistävä, että armeijaan ja sotilaana toimimiseen suhtautuminen vaikuttaa olleen myönteisintä valtakunnan itäisillä raja-alueilla,⁷⁸ jossa Persian hyökkäysten tai arabiheimojen ryöstöretkien uhka oli reaalin. Valtakunnan sisäosissa sen sijaan kristityt säilyttivät selvän etäisyyden armeijaan. Tämä kertoo jo siitä, että käytännön realiteettien kovetessa vuorisaaarnan idealit eivät olleet sovellettavissa yhteiskunnalliselle tasolle.

Sotilaat varhaisimmassa kanonisessa kirjallisuudessa

Kristittyjen sotilaiden ilmaantuminen pakotti kirkon tekemään sitovia linjauksia. Tässä suhteessa erityisen merkittäviä ovat varhaisimmat kirkkojärjestykset, jotka kokoavat 100–200-lukujen opetukselliset ihanteet tavalla, joka on sekä auktoritatiivinen että käytännöllinen (riippumatta siitä noudattavatko kaikki linjauksia). Tekstihistoriansa puolesta ne taas antavat tärkeää tietoa siitä, mitä

⁷⁷ Sulpicius Severus, *Vita Martini* 1:1–4.

⁷⁸ Armenian Melitenessä (nyk. Turkin Malatya) värväytyssä yksikössä palveli kristittyjä sotilaita 170-luvulla. Idässä olivat myös ensimmäiset kristilliset kuningaskunnat. Osrhoenen Edessan kuningas Abgar IX kääntyi kristityksi vuonna 202 ja kristinuskolla oli tunnustettu asema hänen valtakunnassaan 14 vuotta. Armenialaisten kristittyjen sanotaan lyöneen jo 300-luvun alussa aseinen keisarin joukon, joka yritti pakottaa kristityt epäjumalanpalvelukseen (Bainton 1946, 194, 197); joka tapauksessa Armenian kristillinen kansallisvaltio ja -aate alkoi muodostua 300-luvulla.

näille linjauksille tapahtui 300-luvun kuluessa. Sittemmin tämä materiaali jäi myöhempien kanonisten tekstien varjoon ja on säilynyt lähinnä käännöksinä.

Varhaisin säilynyt kirkkojärjestysteksti Apostolinen traditio on koottu 200-luvun alussa mutta heijastelee 100-luvun tilannetta ja arvoja. Kreikankielinen alkuteksti on kadonnut, mutta siitä on säilynyt kolme käännöstä (kopti, arabia, etiopia). Tekstissä määritellään, millaiset ihmiset voivat ”kuulla sanaa” eli vastaanottaa kristillistä opetusta kirkkoon liittyäkseen. Siinä erotetaan omaksi ryhmäkseen ”valta-asemassa” olevat sotilaat eli upseerit, joita ei saa ottaa kirkon jäseniksi tai edes katekumeeneiksi missään tapauksessa. Tekstin säilyneistä versioista kahdessa (kopti, arabia) rivisotilaat päästetään katekeettisen opetuksen piiriin, mutta korostaen, etteivät he saa tappaa ketään ja mikäli heitä käsketään tappamaan, käskystä on kieltäydyttävä. Etiopialainen versio on astetta ankarampi eikä hyväksy sotilaita kristityiksi lainkaan. Kaikki kolme versiota kieltävät painokkaasti katekumeeneja ja kristittyjä havittelemasta sotilaan uraa: ”Mikäli katekumeeni tai uskovainen haluaa tulla sotilaaksi, heidät tulee hylätä, sillä he ovat halveksuneet Jumalaa.”⁷⁹ Toisin sanoen kristitty ei voinut edes suunnitella sotilaan ammattia, mutta kristityiksi kääntyvien sotilaiden ei edellytetty eroavan ammatistaan – tämä olisi saatanut olla hengenvaarallista – joskin heidän edellytettiin olevan surmaamatta ketään. Oli siis oltava kuuliainen Jumalalle eikä keisarille. Dokumentin versioista mikään ei edes mainitse Rooman armeijassa harjoitettua uhrikulttia: kirkolle polttava ongelma oli nimenomaan tappaminen.

Samanaikainen seuraava versio on päivitetty pian konstantinolaisen käänteän jälkeen. Teksti on peräisin vuosien 336–340 tienoilta Egyptistä ja tunnetaan *Hippolytoksen kanonien* nimellä. Siinä ei enää erotella upseereita ja rivisotilaita. Uutuutena tulee mukaan kristityille sotilaille annettavat ohjeet: heidän tulee toimia oikeudenmukaisesti, he eivät saa sanoa mitään väärää eivätkä käyttää seppelettä. Jälkimmäinen ohje liittyy siihen, että erityisesti itäisissä kulteissa jumalten juhlien yhteydessä jumalpatsaille punottiin seppeleitä tietyistä ku-

⁷⁹ *Ap. trad.* 16. § (s. 100). Ks. Kreider 2003, 419–422. Tekstimuodossa voi olla 300-luvun muokkautumaa.

kista. Tekstuaaliset muutokset paljastavat kolme asiaa: armeijassa oli kristittyjä, ilmiö oli yleistymässä eikä sitä enää voinut kieltää. Siitä huolimatta edelleen alleviivattiin sitä, että kristitty ei saa ”tappaa missään tilanteessa”, ei edes käskettäessä. Samoin sotilaaksi ryhtyminen kiellettiin edelleen, mutta nyt tehtiin poikkeus tilanteessa jossa ”miekkaa kantava pakottaisi” liittymään armeijaan. Toisin sanoen sotilaaksi ryhtyminen ymmärrettiin edelleen kristitylle sopimattomaksi, mutta asia ei ollut niin absoluuttinen, että sen takia olisi voinut vaatia ketään kärsimään marttyyrikuoleman. Tässä on yksi selittävä tekijä kristityille sotilaille: ilmeisesti osa heistä oli aseiden uhallalla pakotettu liittymään armeijaan. Koska länsimailla tällaista mahdollisuutta ei tunneta, moni tutkijakaan ei ole tullut sitä ajatelleeksi.

Hippolytoksen kanoneissa annetaan ensimmäisen kerran ohje sen varalta, että kristitty sotilas tulee tappaneeksi vihollisen: hänet erotetaan mysteereistä eli ehtoollisyhteydestä, kunnes ”rangaistus, kyyneleet ja vaikerointi” on puhdistanut hänet.⁸⁰ Tämä periaate jäi voimaan, joskin sitä voitiin soveltaa monella tavalla, kuten kanonisia ohjeita yleensäkin.

Alkukirkon ideaalit eivät toimi vihollisen hyökätessä, ja niinpä 300-luvun kuluessa yhteiskunnallisen tason realiteetit tulivat nopeasti vastaan. Kukaan ei enää väittänyt, että Jumala suojelisi kristittyä kansaa, kunhan se vain rukoilisi tarpeeksi. Basileios Suuri (k. 379) otti merkittävän askeleen erottamalla tappamisen sodassa eri asiaksi kuin muun murhaamisen. Silti hänkin piti sodassa tappamista ehdottomasti vääränä tekona ja suositteli rangaistukseksi kolmen vuoden pidättymistä ehtoollisyhteydestä. Tämä periaate jäi voimaan.⁸¹

Apostoliseen traditioon pohjautuvien kanonikokoelmien kolmas vaihe tunnetaan nimellä *Herramme testamentti*. Etiopialaisena ja syyrialaisena käännöksenä säilynyt teksti on laadittu alun pitäen kreikaksi, oletettavasti Vähässä-Aasiassa 300-luvulla. Siinäkin ei enää erotella upseereja ja rivisotilaita. Sotilaille annetaan heidän

⁸⁰ Kreider 2003, 426.

⁸¹ Basileios Suuri, *Ep.* 188:13 (PG 32: 682). 1100-luvun johtava kanonisti Theodoros Balsamon huomautti ohjeen kaipaavan uudelleentulkintaa, koska alituisten sotien tapauksessa sotilaat eivät pääsisi osallistumaan ehtoolliseen lainkaan. Ks. Viscusso 1995.

rooliinsa sopivia eettisiä ohjeita: heitä kielletään raivoamasta, vihas-
tumasta, ahdistelemasta, tappamasta ja ryöstelemästä sekä käsketään
tyytymään palkkaansa. Mutta tämä koskee vain katekumeeneja, jot-
ka eivät vielä olleet kristittyjä. Heille ei haluttu suoda kastetta, mikäli
pysyvät armeijan palveluksessa: ”Jos he haluavat saada kasteen Her-
rassa, pysykööt poissa sotilaspalveluksesta ja valta-asemista; jos eivät,
niin heitä ei tule vastaanottaa.”⁸² Toisin sanoen uskovien tuli luopua
sotilaspalveluksesta kokonaan. Tämä neljännen vuosisadan teksti on
siis vielä ankarampi kuin egyptiläinen versio mutta vastaa linjauksel-
taan *Apostolisen tradition* etiopialaista versiota. Kaiken huipuksi soti-
laaksi ryhtyminen esitetään lihallisuuden huipentumana ja ”Hengen
asioiden jättämisenä”.⁸³

Kokonaan toinen varhainen kirkkojärjestystraditio on *Didascalia
apostolorum*, laaja kokoelma, joka on kirjoitettu 200-luvulla kreikaksi
mutta säilynyt vain syyriaksi. Se on rakennettu varhaisemman *Didak-
hen* ympärille. *Didascalia apostolorumissa* ”sotien tahraamat” ja ”via-
tonta verta vuodattaneet” sotilaat esitetään mitä surkuteltavimpien ja
moitittavimpien ihmisten joukossa. Edes heidän lahjoittamiaan varoja
ei voinut käyttää muuhun kuin polttopuiden ostamiseen, jottei niillä
vahingossakaan ostettaisi mitään syötävää.⁸⁴

Tekstin seuraava kerrostuma on kokoelma *Apostoliset konsti-
tuutiot*, jonka kuusi ensimmäistä kirjaa on työstetty *Didascalia apos-
tolorumin* pohjalta. Se lienee kokoonpantu Antiokiassa vuoden 380
tienoilla, jolloin kristityt alkoivat jo olla enemmistö idässä ja kirkon
asema suhteessa valtioon vahvistui oleellisesti. Tuolloin kirkon ja yh-
teiskunnan suhteissa tapahtui monia hitaita muutoksia, jotka olivat
vielä syvemmälle käyviä kuin konstantinolainen käänne konsanaan.
Vasta tässä vaiheessa suhtautuminen tappamiseen suhteutetaan yh-
teiskunnallisiin realiteetteihin. Tappamiskieltoa täsmennetään niin,
ettei kaikki tappaminen ole paha vaan ainoastaan viattomien: on
myös oikeudenmukaista tappamista, joka kuuluu valtiollisille viran-
haltijoille.⁸⁵ Nyt lahjoitukset otetaan ilomielin vastaan oikeamielisil-

82 *Herramme testamentti* 2:2.

83 *Herramme testamentti* 2:2. Keskustelua: Kreider 2003, 428.

84 *Didascalia Apostolorum* 4:6.

85 *Apostoliset konstituutiot* 7:2. Tämä teksti on säilynyt kreikaksi, mutta käsi-
kirjoitustraditiossa on epäselvyyksiä areiolaisten aineiden takia.

tä ja rehellisiltä sotilailta, mutta edelleenkin ei sellaisilta, jotka ovat
murhaajia tai vääramielisiä pahantekijöitä. Tässä vedottiin Johannes
Kastajan antamaan ohjeeseen (Luuk. 3:14), vaikka se ei ollut kristityil-
le osoitettu. Lopputuloksena sotilaiden sallitaan tulla kirkon jäsenik-
si; katekumeenien ja uskovien taasen sallitaan värväytyä armeijaan
ja tarvittaessa jopa tappaa.⁸⁶ Linjan muutos oli käytännön pakon sa-
nelema: muutoin valtakunnan viimeiset ei-kristityt olisivat joutuneet
puolustamaan kristillistä valtakuntaa kristittyjä vainonnutta Persiaa
vastaan, mikä olisi ollut absurdia.

Kaikki nämä kanoniset dokumentit käsittelevät pakanallisia
kultteja useaan otteeseen, mutta aina muiden ammattien (kuvanveis-
tääjä, kulttipapisto) yhteydessä. Tämä osoittaa jälleen kerran, että soti-
laana toimimisen suuri ongelma oli nimenomaan tappaminen.

Toisaalta kirkko ei voinut luopua ihanteistaankaan. 300-luvul-
la tapahtui laajempi kehityskulku, jossa kristillinen kutsumus alkoi
jakaantua kahteen tasoon. Tämä koskee erityisesti sotimista: (oikeu-
tettu ja oikeamielinen) sodankäynti kuului maallikoille, mutta evan-
keliumin ylimalliset ihanteet ja tiukemmat käytännöt jäivät voimaan
klierikoille ja luostariväelle. Tämä koski sodankäynnin lisäksi kau-
pankäyntiä, valtiollista hallintoa ja selibaattia.⁸⁷ Egyptissä ja Syyrian-
Armenian suunnalla 200-luvulla noussut kristillinen asketismi pysyi
täysin ehdottomana aseisiin tarttumiseen suhteen. Silti itäisillä alueilla
askeetitkin toivoivat Rooman armeijalle menestystä Persiaa vastaan,
sillä Persiassa kristittyjä vainottiin ankarasti. Ajatus kutsumuksen eri
tasoista vakiintui nopeasti ja jäi pysyväksi osaksi kristinuskon itseym-
marrystä.

Samalla marttyyrien aika jäi taakse. 300-luvun lopun kirkkoisät ku-
ten Johannes Krysostomos jatkoivat marttyyriasetteen ihailua ja homili-
assaan ihailivat sitä ”heikkoutta” (ἀσθένεια), jota marttyyrit väkivallan
uhan edessä edustivat.⁸⁸ Valtakunnan tason toimintalinjaksi tällaisesta
ihanteesta ei kuitenkaan ollut.

86 *Apostoliset konstituutiot* 4:6; Kreider 2003, 429–430, 434.

87 Kahtiajaon varhaisin esittäjä on Eusebios Kesarealainen, *Dem. Ev.* 1:8.
Bainton 1946, 211–212.

88 Johannes Krysostomos, *Hom. makk.* 619–620.

Yhteenvetäviä huomioita

Tarkasteltuna kahden vuosisadan ajanjaksona kirkon opetus oli selkeä ja yhtenäinen. Vastarinnalla ei ollut paikkaa tai oikeutusta varhaiskristillisessä etiikassa. 300-luvun alkupuolelle saakka yksikään kristitty opettaja tai kanoninen teksti ei esittänyt kristityillä voivan olla oikeutusta tappamiseen edes armeijassa. Kirkko selvisi asiassa pitkään helpolla sikäli, että yhteiskunnalliseen vastuunkantoon ei ollut tarpeen muodostaa kantaa niin kauan kuin kristityt olivat selkeästi vähemmistönä.

Armeijan olemassaolo ei sinänsä ollut ongelma – kristittyjen osallistuminen tappamishakuiseen toimintaan sen sijaan oli. Valtakunta tarvitsi armeijansa, ja kirkkoisät tunnustivat sen käytännöllisen hyödyn valtakunnan järjestykselle. Koska armeija hoiti myös tehtäviä, jotka nykyään kuuluvat poliiseille ja rajavartijoille tai muille viranomaisille, maininta kristityistä sotilaista ei välttämättä vielä kerro suhtautumisesta varsinaiseen sotimiseen. Toisen vuosisadan lopulla armeijassa alkoi palvella yksittäisiä kristittyjä, mutta kirkon ihanteet ja arvot eivät muuttuneet. Tämän osoittavat erityisen painokkaasti varhaiset kirkkojärjestykset, jotka vielä 300-luvullakaan eivät hyväksyneet surmaamista ja joissa sotilaan ja kristityn elämäntavat esitettiin suorastaan vastakohtaisina.

Toisen ja kolmannen vuosisadan tekstimateriaali puhuu paljon myös hiljaisuudellaan. Siitä, että armeijassa uhrataan keisarille tai jumalille, on mainintoja yllättävän vähän; kanonisissa teksteissä hiljaisuus on erityisen merkittävää.⁸⁹ Vielä suurempi hiljaisuus vallitsee eskatologian suhteen. Armeijakielteisiä linjauksia ei perusteltu eskatologisilla lopun ajan tunnelmilla, toisin kuin eräissä varhaisissa tutkimuksissa jostain syystä oletettiin. Perusteet liittyivät yksinkertaisesti Kristuksen ja hänen opetustensa seuraamiseen. Ihmisen tappaminen ymmärrettiin absoluuttisena syntinä, jota ei voinut perustella valtiollisilla tai ylipäätään maallisilla päämäärillä.

⁸⁹ Helgelandin (1974, 1979) konstruoimassa tulkinnessa varsinaisen ongelma oli nimenomaan epäjumalanpalvelus, jonka loputtua armeijasta 300-luvulla asia korjaantui itsestään. Varhaisissa teksteissä tälle ei ole juuri mitään tukea.

Kaikesta tästä huolimatta tutkimuksessa on myös vastakkainen koulukunta, jossa korostetaan kristittyjen moniäänisyyttä, kirkkoa pidetään näkemyksiltään jakaantuneena⁹⁰ ja jopa irvailaan varhaiskirkon pasifismin puolustajille.⁹¹ Tässä keskeisen argumentin muodostavat maininnat kristityistä sotilaista. Kirkon opetusta edustava lähdemateriaali on kuitenkin varsin yksimielistä. Tämä on kuitattu väittämällä, että tekstit ovat vain ”todellisuudesta vieraantuneiden” teoreetikkojen norsunluutorniteologiaa, jota edes piispat eivät edustaneet.⁹² Kuitenkaan ei ole olemassa todistusaineistoa siitä, että piispoilla olisi ollut asiassa pastoraalisia ongelmia tai eriäviä näkemyksiä ”norsunluutorniteologi-”, kristittyjen sotilaiden tai edes tavallisten kristittyjen kanssa.⁹³

Silloin kun samoista faktoista päädytään hyvin erilaisiin lopputuloksiin, erojen syy on lähestymistavassa ja paradigmassa. Tämä koskee jo tutkijoiden oppialojen lähtökohtia. Historioitsijoilla on lähtökohtaisesti taipumus alleviivata tekoja ja tapahtumia; dogmaatikot ja filosofit taas keskittyvät opetukseen ja aatteellisiin rakenteisiin. Osin on kyse lähdemateriaalin rajauksesta ja varhaiskirkon määrittelystä. Asia itsessään käy monitahoisemmaksi 300-luvun loppua kohti, joten paljon riippuu lähteiden aikarajauksesta. 100- ja 200-luku muodostavat huomattavan selkeän kokonaisuuden, mutta jopa sen arvioinnissa näyttää olevan yllättävän usein tarkoitushakuisuutta.⁹⁴ Monille on ollut tärkeää projisoida kirkkojen moderneja yhteiskunnallisia linjauksia – tai kristikunnan sekavuutta – ensimmäisille kristillisille vuosisadoille. Oleellista asiassa olisi hahmottaa suurten periaatteiden ja poikkeuksellisten tapausten välinen suhde.

Jotta varhaiskirkosta saisi oikeutetun tappamisen ja vastarinnan hyväksyjän tai asiassa jakaantuneen, tutkijan on tehtävä seuraavat määntöverit:

⁹⁰ Ks. esim. Hunter 1994, 179.

⁹¹ Esim. Kreider 2003, 415–416.

⁹² Näin Zeiller 1946–47, 1156–1159. Keskustelua: Kreider 2003, 431–432.

⁹³ Monitulkintainen vastaesimerkki on piispa Theoteknoksen rooli aseista kieltäytyneen kristityn sotilaan ja marttyyriin Marinoksen oikeudenkäynnissä (Musurillo 1972, 241). Tertullianus (*De idolatria* 19, vrt. *De corona* 11) mainitsee joidenkin kristittyjen perustelleen armeijaan värväytymistä Vanhan testamentin kohdilla; tosin Tertullianus ei ollut piispa vaan esitetyn jaon puitteissa paremminkin ”norsunluutorniteologi”. Keskustelua: Kreider 2003, 432–433.

⁹⁴ Kärkevimpinä esimerkkeinä edellä mainitut Helgeland ja Zeiller.

- Kysymys asepalveluksesta, armeijasta sekä oikeutetusta tappamisesta ja vastarinnasta on irrotettava kristillisen etiikan ja elämänasenteen kokonaisuudesta omaksi erilliskysymykseksi.
- Käytännön seikat ja yksilöiden toimintatavat on nostettava kirkon opetuksen yläpuolelle tai vähintäänkin rinnalle.
- Kanoniset kirkkojärjestystekstit on jätettävä kokonaan huomiotta tai niiden merkitys kiellettävä, vaikka kyseessä on määritelmällisesti kirkon normatiivisin kirjallisuudenlaji.
- On annettava anakronistinen painoarvo sille, että varhaiskirkko ei eksplisiittisesti vastustanut armeijoiden olemassaoloa.⁹⁵

Kaikki nämä seikat yhdessäkään eivät kuitenkaan vielä riitä tulkintojen erilaisuuden selitykseksi – niin paljon lukeneisuutta ja osaamista eri tulkintalinjojen takana on. Näyttää siltä, että taustalla on vielä suurempi paradigmaattinen ero. Periaatteiden ja poikkeusten hahmottamisessa ensimmäinen kysymys on se, halutaanko ylipäätään puhua yhdestä ”kristillisyydestä”, jolla olisi jokin tietty linja johonkin. Läntisessä kulttuuripiirissä oppineiden keskuudessa on levinnyt – nähdäkseni äärimmäisen asenteellinen – oletus, jonka mukaan varhaiskristillisuus on vain yhteen sovittamattomia ja ristiriitaisia yksilöiden näkemyksiä ja niistä kumpuavaa jakaantuneisuutta.⁹⁶ Tähän pääsemiseksi ”kristillisuus” on usein ensin määritelty siten, että käsitteen sisäpuolelle on siirretty kaikki mahdolliset tekstit, joissa häilähtelee jotain raamatullisia vivahteita – äärimmillään jopa kirkon päävastustajat kuten gnostilaisuus on voitu lukea ”kristilliseksi” teksteiksi. Jos nämä

⁹⁵ Koska pasifismin nykymuodoissa voidaan vastustaa armeijoiden olemassaoloa sinänsä, tämän vastustuksen puuttuminen voidaan anakronistisesti nähdä oleelliseksi myös menneisyydessä ja siten osoitukseksi ei-pasifismista. Varhaiskirkon ei kuitenkaan ollut mielekästä tai tarpeen myöntää tai kieltää olemassaolon oikeutuksia yhteiskunnallisilta realiteeteilta tai organisaatioilta. Olisihan absurdia ajatella, että armeijan tapainen organisaatio olisi jollain tavalla riippuvainen jonkun pienen ryhmän ilmaisemasta luottamuksesta. Nykyään taas mielipiteen julkinen ilmaiseminen nähdään usein itseisarvona, jolloin yksilö voi kokea mielekkääksi ”vastustaa armeijan olemassaoloa”.

⁹⁶ Esimerkiksi Kreider (2003, 416) pitää sellaisia ilmaisuja kuten ”kristillinen asenne” jotakuinkin mielettöminä yleistyksinä.

kaikki nähdään samanarvoisina ”varhaiskristillisyyden” edustajina, tällainen ristiriitaisuuksien kakofonia ei tietenkään voi sisältää mitään yhteisiä linjoja. Toisille oppineille taas on ollut tyypillistä nähdä varhaiskirkko yhtenä ja todellisena ilmiönä, joka voi olla monisävyinen mutta kuitenkin suurilta linjoiltaan yhtenäinen. Tällöin kirkon linja näyttäytyy selkeänä (vastarinta ja tappaminen ei voi olla kristitylle oikeutettua), mihin kuuluu joukko eriasteisia poikkeuksia, joiden määrä kasvoi ja luonne muuttui historian tilanteiden muuttuessa. On sanomattakin selvää, että ortodoksisessa teologiassa kirkko nähdään todellisena ja suurin piirtein yhtenäisenä.

Toisin sanoen asetelma, jonka mukaan protestanttinen länsi lähtee yksilöstä ja ortodoksinen itä yhteisöstä, tietystä kliseisyydestään huolimatta näyttäisi tässä tapauksessa toimivan paradigmaattisena lähtöoletuksena, josta käsin tekstejä on lähestytty. Kummassakin on tiettyä anakronistisuutta: ortodoksi ja katolilainen näkevät 100- ja 200-lukujen kristillisyydessä ”meidän kirkkomme”, postmoderni läntinen tutkija taas näkee samassa ilmiökentässä oman aikansa jakaantuneisuutta ja kiisteleviä yksilöitä.

Post Scriptum: varhaiskirkon perintö 2000-luvun ortodoksiselle kirkolle?

Mitä tämä kaikki sitten voisi merkitä ortodoksiselle kirkolle nykyajassa? Ortodoksinen teologia korostaa patristista pohjaansa ja perustaan, ja moni artikkelin lähteistä on ortodoksisen kirkon pyhien joukossa (Justinus, Cyprianus, Irenaios), joskin osa on käytännössä unohtunut (Aristides, Athenagoras, Tatianos) tai asemaltaan jollain tavalla ongelmallinen tai epäselvä (Origenes, Tertullianus). Varhaiskirkon opetuksellinen pohjavire ja varhainen kanoninen traditio on suurilta linjoiltaan hyvin selkeä suhtautumisessaan vastarintaan, armeijassa toimimiseen ja varsinkin tappamiseen. Tekstimateriaali nostaa esiin syvällisen ja vakavan haasteen: kuvatun kaltainen pasifismi ei ollut ainoastaan kristittyjen suosima ja ihannoima elämäntapa, vaan kristillisuus itsessään oli määritelmällisesti ”miekkojen takomista auroiksi” ja kristinuskon totuus oli nähtävissä juuri tässä. Niinpä vaikuttaa siltä, että sellainen kristillisuus, joka ei tao miekkoja auroiksi, ei loogisesti ottaen enää ole samaa kristillisyyttä. Tämä on tietysti ylittämätön

haaste kansallisvaltioiden ajan paikalliskirkoille, mistä seuraa paine siirtää alkuperäiset ihanteet marginaaliin.

Toisaalta varhainen kirkko ei vastustanut armeijoiden olemassaoloa sinänsä vaan ainoastaan niissä toimimista ja/tai niissä tappamista. Yhteiskunnassa tarvitaan jonkinlaisia kurinpitäjiä, mutta kirkon opettajista osa uskoi, että kristillisessä yhteiskunnassa vastaavaa tarvetta ei enää olisi; toiset taas jättivät kysymyksen auki. Käytäntö opetti nopeasti, että jälkimmäinen ratkaisu oli viisaampi: vaikka kristillinen yhteiskunta olisi kuinka rauhallinen tahansa, sitä voitiin uhata ulkoapäin ja puolustajia tarvittiin.

Nykyisten kansallisvaltioiden ongelma on samantyyppinen kuin Rooman valtakunnassa neljänneltä vuosisadalta alkaen: maailman realiteettien takia armeijoita tarvitaan, ja armeijassa voi joutua tappamaan. Varhaiskristillisellä ajattelulla ei silti edelleenkään voi perustella minäkäänlaista tappamista. Tässä mielessä kirkko elää jatkuvaa poikkeustilaa, jossa sen jäsenet olosuhteiden pakosta toimivat ikään kuin kristillisen kutsumuksen alarekisterissä. Tietoisuus tästä näkyy hyvin siinä periaatteessa, että sodassa tappaneelle kuuluu katumusaika eli määräaikainen erottaminen ehtoollisyhteydestä.

Ortodoksisen kirkon monissa maissa harjoittama aseiden siunaaminen on epäsuora tappamisen siunaamista. Tämä osoittaa, että varhaiskirkon arvomaailma on jäänyt tyystin syrjään, mikä ei kerro hyvää kirkon tilasta laajemminkaan. Moskovan patriarkaatin viimeaikainen sotaisa kansankiihotus osoittaa, mihin tämä pahimmillaan voi johtaa.

Asetelma antaa ymmärtää, että kristinusko ei toimi erityisen hyvin kansallisen tason uskontona, vaan se on ikään kuin pakotettu luopumaan ihanteistaan ja jättämään ne askeeteille ja klerikoille. Toisaalta varhainen kristinuskokaan ei ollut pelkkää yksilöiden sisäistä sankaruutta vaan yhteisöllistä eetosta. Varhaiskirkko oli uusi kansa, joka eli Jumalan valtakunnan ihanteiden mukaan. Nuo ihanteet olivat ylikansallisia mutta myös ylyksilöllisiä; ne olivat yhteisöllisiä mutta eivät vain sosiologisessa mielessä. Niiden logiikka ei ole täysin yhteismitallinen tämän maailman realiteettien kanssa. Kaiketi juuri siksi kirkon myötä toteutuva aseeton maailma oli utopia, joka ei koskaan toteutunut.

Lähteet

- Apostoliset konstituutiot. *Les Constitutions apostoliques*. Toim. Marcel Metzger. SC 320, 329, 336. Paris: Les Éditions du Cerf 1985, 1987, 1992.
- Archelaus. *Disputation with Manes*. ANF 6.
- Aristides Ateenalainen. *Apologie*. SC 470. Paris: Les Éditions du Cerf 2003.
- *Keisarin edessä. Kaksi ateenalaista apologiaa*. Suom. & toim. Serafim Seppälä. Helsinki: Gaudeamus 2017.
- Athenagoras Ateenalainen. *Legatio and De Resurrectione*. Toim. William R. Schoedel. Oxford Early Christian Texts. Oxford: Clarendon Press 1972.
- *Keisarin edessä. Kaksi ateenalaista apologiaa*. Suom. & toim. Serafim Seppälä. Helsinki: Gaudeamus 2017.
- Basileios Suuri. *Epistolae*. PG 32, 219–1114.
- Cyprianus Karthagolainen. *Treatises*. ANF 5.
- Didascalia Apostolorum. *The Didascalia Apostolorum in Syriac*. Toim. Arthur Vööbus. CSCO 401–402, 407–8. Louvain: Secrétariat du Corpus SCO 1979.
- Eusebios Kesarealainen. *Dem. Ev. = Die Demonstratio Evangelica*. Toim. Ivar A. Heikel. Eusebius Werke 6. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1913.
- *The Proof of the Gospel Being the Demonstratio Evangelica of Eusebius of Caesarea Vol 1–2*. Toim. W. J. Ferrar. London: SPCK 1920.
- *Kirkkohistoria = Histoire ecclésiastique*. T. 2, Livres V–VII. Toim. Gustave Bardy. SC 41. Paris: Les Éditions du Cerf 1994.
- Herramme testamentti. *Testament of Our Lord*. Käänt. James Cooper & Arthur John Maclean. Edinburgh: T&T Clark 1902.
- Hippolytos. Apostolinen traditio. *On the Apostolic Tradition*. Käänt. Alistair Stewart-Sykes. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press 2001.
- Irenaios. *Haer. 2. = Contre les hérésies, livre II*. SC 293. Paris: Les Éditions du Cerf.

- Johannes Krysostomos. *Bapt.* = *Jean Chrysostome, Huit catecheses baptismales inedites*. SC 50. Paris: Les Éditions du Cerf 2005. *Hom. makk.* = *In Sanctos Maccabaeos*. PG 50, 617–626.
- *Apologiat & Dialogi Tryfonin kanssa*. Toim. Matti Myllykoski. Suom. Matti Myllykoski & Outi Lehtipuu. Helsinki: Gaudeamus 2008.
- Justinus Marttuyri. *Apologie pour les chrétiens*. SC 507. Paris: Les Éditions du Cerf 2006.
- Klemens Aleksandrialainen. *Fragm. Comm I Peter*. ANF 2.
- *Strom. 2* = *Clément d'Alexandrine. Stromate II*. SC 38. Paris: Les Éditions du Cerf 2013.
- *Strom. 7* = *Clément d'Alexandrine. Stromate VII*. SC 428. Paris: Les Éditions du Cerf 1997.
- Lactantius. *Divine Institutes*. ANF 7.
- Origenes. *Contra Celsum*. PG 11.
- *De principiis* = *Traité des principes*. SC 252, 253, 268, 269, 312. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Platon. *Republic (Politeia)*. LCL 237 & 276. Plato V–VI. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 2013.
- *Valtio*. Teokset IV. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava 1999.
- Sulpicius Severus. *Vita Martini*. Toim. Philip Burton. Oxford University Press 2017.
- Tatianos. *Oratio adversus Graecos*. PG 6.
- Tertullianus. *Ad nationes*. www.tertullian.org
- *Answer to Jews*. ANF 3.
- *Apologeticum*. Suom. Juha Pihkala. Helsinki: Kirjapaja 2010.
- *De idolatria*. CPL 23. [On Idolatry. ANF 3.]
- *De patientia*. CPL 9.
- Theonas Aleksandrialainen. *Fileas*. ANF 6.

Kirjallisuus

- Bainton, Roland H. (1946). The Early Church and War. *The Harvard Theological Review* 39:3, 189–212.
- Cadoux, Cecil John (1919). *The Early Christian Attitude to War. A Contribution to the History of Christian Ethics*. Headley Bros: London.
- Charles, J. Daryl & Demy, Timothy J. (2010). *War, Peace, and Christianity: Questions and Answers from a Just-War Perspective*. Wheaton: Crossway.
- Drijver, John (1988). *How Christians made Peace with War: Early Christian Understandings of War*. Scottsdale: Herald Press.
- Frend, William H. C. (1965). *Martyrdom and Persecution in the Early Church: a study of a conflict from the Maccabees to Donatus*. Oxford: Blackwell.
- Helgeland, John (1974). Christians and the Roman Army: AD 173–337. *Church History* 43, 149–163.
- Hornus, Jean-Michel (1960). *Évangile et Labarum: Etude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'Etat, de la guerre et de la violence*. Geneva: Labor et Fides.
- Hovorun, Cyril (2021). The Figure of Socrates in the Early Patristic Culture Wars. *Studia Patristica* 123, 165–172.
- Hunter, David G. (1992). A Decade of Research on Early Christians and Military Service. *Religious Studies Review* 18(2), 87–94.
- Hunter, David G. (1994). The Christian Church and the Roman Army in the First Three Centuries. *The Church's Peace Witness*. Toim. Marlin E. Miller & Barbara Nelson Gingerlich. Grand Rapids: Eerdmans, 161–181.
- Huttunen, Niko (2016). Pahan perikuvia vai uskonveljiä? Sotilaat varhaiskristillisyydessä. *Sota, rauha ja Raamattu*. Toim. Niko Huttunen & Nina Nikki. Helsinki: Suomen eksegeettinen seura, 145–170.
- Huttunen, Niko & Nikki, Nina (toim.) (2016). *Sota, rauha ja Raamattu*. Helsinki: Suomen eksegeettinen seura.
- Kalantzis, George (2012). *Caesar and the Lamb: Early Christian Attitudes on War and Military Service*. Eugene: Cascade Books.

- Kalantzis, George (2014). A Witness to the Nations: Early Christianity and Narratives of Power. *Christian Political Witness*. Toim. George Kalantzis & Gregory W. Lee. Downers Grove: IVP Academic, 90–111.
- Kemppainen, Lauri (2016). *Väkivallan ja rauhan ontologiaat: Tutkimuksia poliittisesta teologiasta*. Diss. Helsingin yliopisto.
- Kreider, Alan (2003). Military Service in the Church Orders. *Journal of Religious Ethics* 31:3, 415–442. <https://doi.org/10.1111/1467-9795.00146>
- MacMullen, Ramsay (1963). *Soldier and Civilian in the Later Roman Empire*. Harvard Historical Monographs 52. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Musurillo, Herbert (1972). *The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford: Clarendon Press.
- Seppälä, Serafim (2018a). The Early History of Religion (dis)proving its truth. The historical argument in Theodore Abū Qurrah and ‘Abd al-Jabbār. *Approaching Religion* 8:2, 27–39. <https://doi.org/10.30664/ar.69756>
- Seppälä, Serafim (2018b). Kansallisen hengellisyyden luominen varhaisessa armenialaisessa historiankirjoituksessa. *Ortodoksia* 58, 36–73.
- Seppälä, Serafim (2022). Back to Pre-Constantinian Ethos? Transformation of Christian Identity under the Islamic Rule in Abbasid Times. *Encountering Others, Understanding Ourselves in Medieval and Early Modern Thought*. Toim. Nicolas Faucher & Virpi Mäkinen. Berlin & Boston: De Gruyter Oldenbourg, 93–112. <https://doi.org/10.1515/9783110748802-007>
- Simola, Seppo (2022). Kirkkomme ja maanpuolustus: Heikompia saa suojella, mutta aseita ei pidä siunata. *Aamun Koitto* 2.6.2022. <https://aamunkoitto.fi/ajassa/kirkkomme-ja-maanpuolustus-heikompia-saa-suojella-mutta-aseita-ei-pida-siunata>. Katsottu 14.5.2023.
- Viscuso, Patrick (1995). Christian Participation in Warfare: A Byzantine View. *Peace and War in Byzantium: Essays in Honor of George T. Dennis*. Toim. T. S. Miller & J. Nesbitt. Washington, DC: Catholic University of America Press, 33–40.
- Young, Frances (1989). The Early Church: Military Service, War and Peace. *Theology* (Norwich) 92 (750), 491–503.

Zeiller, Jacques (1946–47). Christian Life in the Third Century. *The History of the Primitive Church II*. Toim. Jules Lebreton & Jacques Zeiller. New York: Macmillan.

Abstract in English

Serafim Seppälä: *Resistance, Killing, and Army in the Thought of the Early Church*

The ethical teachings of the early Church on resistance, killing, the military and warfare have given rise to considerable disagreement among scholars. This article outlines the content and context of these teachings and discusses the factors that have led to differing interpretations, with a particular focus on the framework of Orthodox theology. Covering the period from the early second century to the early fourth century, the study draws on a wide range of texts written by apologists, church fathers and the earliest canonical documents. The author argues that Christian doctrine and teaching was consistent and coherent, even if not fully adhered to by every individual. From a later perspective, however, these teachings appeared so radical and utopian that many studies have based their interpretative approach on specific cases from practical life, even though such cases may be exceptional in nature.

Suomen luterilaisen kirkon oppineuvottelut Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa ja sota Ukrainassa



Ortodoksia 63 (2023), 46–75

DOI: 10.61560/ortodoksia.136078

Abstrakti

Artikkeli käsittelee sitä, miten Ukraina ja sota Ukrainassa ovat olleet esillä ja vaikuttaneet oppineuvotteluihin Suomen evankelis-luterilaisen ja Venäjän ortodoksisen kirkon (VOK) välillä. Vaikka oppineuvotteluissa on vältetty akuuttien poliittisten ja kirkkopoliittisten teemojen konkreettista käsittelyä, ovat maailman tapahtumat vaikuttaneet neuvotteluihin aina niiden kontekstina. Ukraina ja sen ortodoksisuudessa tapahtuneet muutokset ovat olleet yksi merkittävimmistä ulkoisista seikoista, jotka ovat vuosikymmenten saatossa heijastuneet oppineuvotteluihin. Mikä merkitys Ukrainalla on ollut oppineuvotteluille? Miten Venäjän sota Ukrainassa on vaikuttanut oppineuvotteluihin ja yhteydenpitoon kirkkojen välillä?

Artikkelissa käsittelen ensiksi Suomen luterilaisen kirkon pyrkimyksiä käydä oppineuvotteluja 2010-luvulla. Seuraavaksi tarkastelen miten Ukraina on otettu neuvotteluissa huomioon 1990-luvulta eteenpäin. Kolmanneksi selvitän miten vuonna 2022 alkanut Venäjän laajamittainen hyökkäyssota Ukrainaan on vaikuttanut Suomen luterilaisen kirkon suhtautumiseen VOK:on.

Vuonna 2022 alkanut laajamittainen sota Ukrainassa sai Suomen evankelis-luterilaisen kirkon (jatkossa luterilainen kirkko) katkaisemaan yhteytensä Venäjän ortodoksisen kirkkoon (VOK). Virallisten ekumeenisten oppineuvottelujen ohella muukin yhteistyö ja matkustaminen katkaistiin.¹ Oppineuvottelut Suomen luterilaisen kirkon ja Venäjän or-

¹ Suonpää 2022.

todoksisen kirkon välillä käynnistyivät vuonna 1970 Turussa, Sinapin kurssikeskuksessa. Niiden viimeinen virallinen neuvottelukierros pidettiin vuonna 2011 Lahden Siikaniemessä. Neuvottelujen katkeaminen tai päättyminen ei ole ollut yksinomaan tai edes pääasiassa riippuvainen sodasta Ukrainassa. Silti Ukraina ja sen muutokset sen ortodoksisen kirkon kentässä ovat olleet yksi merkittävimmistä ulkoisista seikoista, jotka ovat vuosikymmenten saatossa vaikuttaneet oppineuvotteluihin.

Tämän artikkelin tehtävä on tutkia Ukrainan merkitystä kirkkojen oppineuvotteluille sekä Venäjän hyökkäyssodan merkityksiä kirkkojen suhteille. Tutkin tätä kahden alakysymyksen kautta: Mikä merkitys Ukrainalla on ollut oppineuvotteluille? Miten Venäjän sota Ukrainassa on vaikuttanut oppineuvotteluihin ja yhteydenpitoon kirkkojen välillä? Kysymyksen asettelulla voidaan saada syvempää ymmärrystä siitä, mitkä tekijät oppineuvottelujen ja suhteiden katkaisemisen taustalla vaikuttivat. Näiden tekijöiden tunnistaminen auttaa kirkkoja analysoimaan oppineuvottelujen ja muun kirkollisen yhteydenpidon suhdetta kirkkojen kansalliseen ja kansainväliseen yhteiskunnalliseen vaikuttamiseen.

Lähteeni koostuvat Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ulkoasiainosaston arkiston oppineuvotteluja koskevista arkistomateriaaleista, oppineuvottelujen julkaistut materiaaleista, Venäjän ortodoksisen kirkon uutis- ja tiedotusaineistosta sekä suomalaisissa medioissa julkaistuista uutisista, jotka koskevat oppineuvotteluja ja Venäjän ortodoksista kirkkoa. Artikkelini jakaantuu aineiston analyysin perusteella kolmeen osaan: ensiksi käsittelen Suomen luterilaisen kirkon pyrkimyksiä käydä oppineuvotteluja 2010-luvulla ja toiseksi sitä, miten Ukraina on otettu neuvotteluissa huomioon 1990-luvulta eteenpäin. Kolmanneksi selvitän, miten vuonna 2022 alkanut Venäjän laajamittainen hyökkäyssota Ukrainaan on vaikuttanut Suomen luterilaisen kirkon suhtautumiseen Venäjän ortodoksisen kirkkoon.

Suomen luterilaisen kirkon ja VOK:n oppineuvottelujen historiallisen jakolinjan muodostaa Neuvostoliiton romahtaminen. Ennen Neuvostoliiton romahtamista kirkot saattoivat oppineuvotteluissaan keskittyä, poliittisen paineen takia, kirkon olemassaololle tärkeisiin opillisiin kysymyksiin esimerkiksi ehtoollisesta, pelastuksesta tai kirkko-opista, sillä Neuvostoliiton kommunistipuoluetta eivät tällai-

set asiat kiinnostaneet.² Rauha oli puolestaan teema, jonka poliittiset lataukset Venäjän ortodoksinen kirkko vahvasti tiedosti, mutta joita seurattiin tarkasti myös Suomen luterilaisessa kirkossa.³

Neuvostoliiton romahtamisen jälkeen sosiaalieettisistä kysymyksistä, kuten uskonnonvapaudesta tai erilaisista ihmisoikeuksista, tuli kirkkoille keskeisiä mutta samalla myös hankalasti käsiteltäviä kysymyksiä. Samalla niin sanotut puhtaasti opilliset teemat jäivät taka-alalle.⁴ On vielä tutkimatta, kuinka paljon Suomen luterilaisessa kirkossa on ymmärretty tätä kehitystä ja myötätily Venäjän ortodoksinen kirkon kantaa. Artikkelit pyrkii antamaan alustavia vastauksia erityisesti siitä syystä, että vuonna 2022 alkanut Venäjän hyökkäys Ukrainaan ja Venäjän ortodoksinen kirkon patriarkka Kirillin johdolla sille antama tuki sekä näkemykset Ukrainasta ovat liittyneet juuri näihin teemoihin. VOK:n johtajan, patriarkka Kirillin puheissa yksi syy sotaan Ukrainassa on lännen rappio, johon liittyvät vahvasti kysymykset muun muassa seksuaalietiikasta. Erityisesti homoseksuaalisuuden normalisointi lännessä on Kirillin mukaan vastoin aitoa kristillistä perhekäsitystä heteroseksuaalisesta ydinperheestä.⁵ Näkemys on vastoin YK:n ihmisoikeusasiakirjan näkemystä yksilön uskonnon- ja omantunnonvapaudesta, jota venäläisen ortodoksinen uskon nostaminen muiden uskontojen yläpuolelle kaventaa.⁶

Oppineuvottelut katkeavat 2010-luvulla

Suomen luterilainen kirkko kävi viimeisen kerran virallisia oppineuvotteluita VOK:n kanssa vuonna 2011. Vuonna 2012 Suomen kolme kirkollista johtajaa – luterilainen arkkipiispa, ortodoksinen arkkipiispa ja katolinen arkkipiispa – vieraili patriarkka Kirillin luona ja esitti hänelle yhdessä pyynnön saapua Suomeen vierailulle. Vierailun yhteydessä VOK esitti Suomen luterilaiselle kirkolle, että kysymyksen samaa sukupuolta olevien vihkimisestä tai siunaamisesta tulisi olla selvä. Virallisten oppineuvottelujen jatko riippuisi Suomen lu-

2 Hurskainen 2013, 455–456.

3 Tuomi 2022, 390.

4 Hurskainen 2013, 339–340.

5 Stoeckl & Uzlaner 2022, 66–84.

6 YK:n ihmisoikeusjulistus.

terilaisen kirkon vastauksesta tähän kysymykseen.⁷ Suomen laki ei tuolloin mahdollistanut samaa sukupuolta olevien vihkimistä, vaan keskustelu asiasta oli vasta käynnissä, samoin kuin keskustelu kirkon suhtautumisesta uuteen lakiin.⁸ Arkkipiispa Mäkinen näki kysymyksen samaa sukupuolta olevien liitosta kuuluvan luonnollisesti oppineuvottelujen piiriin. Eri vaiheiden jälkeen Moskovassa pidettävien vuoden 2014 oppineuvottelujen teeman oli tarkoitus keskittyä ihmiskäsitykseen ja kristilliseen avioliittoon.⁹

Neuvottelukierroksen valmisteluprosessissa Suomen luterilaisen kirkon puolelta tiedostettiin aiheen tulenarkuus ja riski sen epäasianmukaiseen tai jopa epäasialliseen käsittelyyn.¹⁰ Suomalaisten keskinäisessä valmistelussa silloinen arkkipiispa Kari Mäkinen painotti, että painopiste olisi oppineuvottelussa ja dialogissa: ei neuvotteluissa sinänsä.¹¹ Näkemystä voidaan pitää tuolloisessa tilanteessa suunnan muutoksena: Mäkinen ei pitänyt VOK:n kanssa käytyjä oppineuvotteluita instituutiona Suomen luterilaiselle kirkolle elintärkeänä, vaan pyrki aitoon vuorovaikutukseen vaikeasta teemasta. Lopulta varsinainen oppikeskustelu ei toteutunut. Valmisteluprosessiin liittyvien epäselvyyksien ja neuvotteluosapuolten erilaisten odotusten vuoksi VOK oli valmistellut valmiin asiakirjan, jota se tarjosi yhdessä allekirjoitettavaksi.¹² Asiakirjassa molemmat kirkot olisivat todenneet sen hetkiset omat liturgiset käytäntönsä ja teologisen perustan koskien avioliittoa, mutta asiakirjan allekirjoituksella olisi samaa sukupuolta olevien avioliiton hyväksyminen tehty mahdolliseksi myös tulevaisuudessa. Tähän vaatimukseen suomalaiset eivät suostuneet ja venäläinen osapuoli katsoi neuvottelujen jatkon mahdolliseksi.¹³ Viralliset oppikeskustelut päättyivät, mutta yhteydenpitoa päätettiin jatkaa muilla tasoilla: asiasta voitaisiin järjestää asiantuntijaseminaari, jolloin siitä voitaisiin keskustella vapaasti. Oppineuvottelujen katkeaminen ei myöskään vaikuttanut Barentsin kirkkojen neuvoston piirissä tapahtuneeseen yhteistyöhön tai muuhun lähialueyhteistyöhön.

7 Karttunen 2016, 308.

8 Samaa sukupuolta olevien pariin vihkiminen 2.3.2017.

9 Karttunen 2016, 309, Hurskainen 2016.

10 KUO Valmisteluseminaari 2014.

11 KUO Valmisteluseminaari 2014.

12 Hurskainen 2016, 329–331.

13 Hurskainen 2016, 331–332.

Oppineuvottelujen katkeamisen ei myöskään nähty vaikuttavan stipendiohjelmaan Pietarin hengellisen akatemian kanssa.¹⁴

VOK tukeutui näkemyksessään ihmiskäsityksestä ja avioliitosta jo 2000-luvulla kehittämäänsä kansainvälisten ihmisoikeuksien uudelleentulkintaan, jossa se omi ihmisoikeuskielen tukeakseen omia nationalistisia ”perinteisiä arvojaan”, jotka suunnattiin liberaalia kansalaisyhteiskuntaa, poliittista oppositiota ja HLBT+ yhteisöä vastaan.¹⁵ Asiaa koskevaa ”ihmisoikeusdokumenttia” vuodelta 2008 VOK oli esitellyt Suomen luterilaiselle kirkolle heti sen julkaisun jälkeen, vuoden 2008 oppineuvotteluissa.¹⁶

VOK:n näkökulmasta ihmiskäsitys ei ollut asia, josta saattoi neuvotella, vaan vaihtoehto, joka jakoi kirkkoja ja muita liittolaisia ”meihin” ja ”heihin”.¹⁷ Neuvottelujen päätyttyä VOK:n ulkoasiain osaston johtaja metropoliitta Hilarion (Alfejev) totesikin kirkkoja erottavaksi tekijäksi naisten pappeuden, piispuuden ja samaa sukupuolta olevien liittojen siunaamisen. Nämä olivat hänen mukaansa vastoin kristillistä moraalia, jolle evankeliumi perustuu.¹⁸ Oppineuvottelujen päättyminen vuonna 2014 liittyi vahvasti VOK:n haluun löytää liittolaisia arvokeskustelun alueella. Se, että Suomen luterilaisen kirkon delegaatio arkkipiispa Mäkisen johdolla ei suostunut allekirjoittamaan VOK:n valmistelemaa asiakirjaa miehen ja naisen välisestä avioliitosta, osoitti, että luterilainen osapuoli ei kuulunut VOK:n määrittelemään ”meidän” ryhmään. VOK oli jo pitkään etsinyt ja käyttänyt yhteyksiään erityisesti Euroopan ja Amerikan evankelikaalisiin ja kristillisiin konservatiivisiin piireihin tuodakseen omaa perinteisten arvojen agendaansa esille Venäjän ulkopuolella.¹⁹ Suomen luterilainen kirkko ei tähän vaikutus- ja yhteistyöpiiriin halunnut kuulua.

Arvokysymysten monimutkaisuus tuli esiin toisessa kirkollisessa yhteydessä: arkkipiispa Mäkinen matkusti luterilaisen Inkerin kirkon vieraaksi Venäjälle keväällä 2014. Tuolloin Inkerin kirkko iloitsi VOK:n kanssa jakamastaan ”saumattomasta yhteistyöstä yhteisten perhearvo-

14 KUO Esityslista 2014.

15 Stoeckl 2023, 225, 228–231.

16 Ks. Reseptio 2008.

17 Stoeckl & Uzlaner 2022, 91; ks. Karttunen 2016, 308.

18 Stoeckl & Uzlaner 2022, 91; ks. Karttunen 2016, 308.

19 Stoeckl & Uzlaner 2022, 89–93; Stoeckl 2023, 232–235.

jen vakiinnuttamiseksi Venäjällä.”²⁰ Inkerin kirkon näkemys on itsenäinen, mutta se tulee suhteuttaa Venäjän vaikutusvaltaisimman kirkon asettamiin toimintaedellytyksiin. Samanmielisyys VOK:n kanssa tuki vapautta toimia, kun taas kriittisyys olisi voinut johtaa toimintavapauksien kaventumiseen. Vuonna 2022 VOK totesikin, että ne kirkot, jotka jakavat samat arvot, voidaan nähdä yhteistyökumppaneiksi Venäjällä.²¹ Inkerin kirkon piispa Ivan Laptev taas kertoi vielä tammikuussa 2022 ekumeenisten yhteyksien VOK:n kanssa toimivan hyvin.²²

Kun neuvotteluja ei pidetty vuonna 2014, VOK ja Suomen luterilainen kirkko järjestivät vuonna 2016 asiantuntijaseminaarin suljetuin ovin. Seminaarin aiheet olivat niitä, joista oli pyritty puhumaan jo vuonna 2014, eli ihmiskäsitys ja kristillinen avioliitto. Asiantuntijaseminaari toteutui alemmalla hierarkkisella tasolla kuin varsinaiset oppineuvottelut. Piispa Seppo Häkkinen kertoi seminaarista, että tapaamisessa ei ollut tavoitteena yhteisymmärrys, yhteiset teesit tai loppukommunikea. Kirkot ainoastaan esittivät omat näkemyksensä aiheesta ja keskustelivat niiden pohjalta. Häkkisen mukaan kirkkojen väliset jännitteet liittyivät siihen, miten kirkko ottaa homoseksuaalisuuteen kantaa.²³ Luterilainen osapuoli siis palasi painottamaan yhteydenpitoa aidon dialogin sijaan.

Suomen luterilainen kirkko jatkoi yhteydenpitoa VOK:on läpi 2010-luvun. Vuodelle 2020 kirkot sopivat ja valmistelivat virallisen oppineuvottelukierroksen ja samalla neuvottelujen 50-vuotisjuhlaseminaarin. Tässä yhteydessä jo vuonna 2012 Suomeen kutsutun patriarkka Kirillin oli määrä saapua vierailulle.²⁴ Neuvottelukierroksen rakenne noudatti lähinnä vuoden 2016 epävirallista asiantuntijaseminaarin tapaamista. Suunniteltu juhlaseminaari oli yksipäiväinen ja neuvotteluille oli varattu kaksi ja puoli päivää.²⁵ Neuvotteluille suunniteltu aikataulu osoittaa, että esitelmien ja keskustelun pohjalta ei ollut tarkoitus päästä varsinaisiin yhteisiin muotoiluihin aiheiden pohjalta.²⁶ Arkkipiispa Kari Mäkisen vuonna 2014 painottama ajatus

20 KUO Matkaraportti 2014a.

21 PAT 9.3.2022, На заседании.

22 KUO Matkaraportti 2022, 3–4.

23 Rytönen 29.2.2016.

24 Rytönen 11.3.2020.

25 EVL 14.11.2019, Patriarkka Kirill vierailee Suomessa.

26 KUO Valmistelukokous 2019.

dialogin tärkeydestä jäi taka-alalle ja oppineuvotteluja käytettiin yhteydenpitovälineenä.

Tulkintaa tukee aina vuodesta 2012 vireillä ollut hanke patriarkka Kirillin Suomen vierailusta. Kolmen kirkkokunnan johtajien yhteisestä pyynnöstä lähtenyt hanke ennätti muuttaa useasti muotoaan vuosien aikana. Vuonna 2020 Kirillin oli lopulta määrä saapua Suomeen oppineuvottelujen edellä.²⁷ Suomen ortodoksinen kirkko, joka kuuluu Konstantinopolin ekumeeniseen patriarkaattiin, oli mukana kutsumassa Kirilliä. Konstantinopolin patriarkaatin tunnustaman Ortodoksinen kirkon Ukrainassa (OKU) synty vuoden 2019 taitteessa oli viilentänyt Moskovan ja Konstantinopolin välisiä suhteita, ja Moskova oli yksipuolisesti katkaissut ehtoolisyhteyden Konstantinopolin patriarkaattiin.²⁸ Suomen ortodoksinen kirkko pyrki kuitenkin jatkamaan sellaisia virallisia yhteyksiä VOK:n kanssa, jotka eivät liittyneet suoraan liturgiseen elämään.²⁹

Ei ole selvää, kuinka tiiviisti yhdessä Suomen luterilainen, ortodoksinen ja katolinen kirkko suunnittelivat patriarkka Kirillin saapumista Suomeen 2010-luvulla. Arkkipiispa Leon kutsuprosessiin liittyvä kommentti vuodelta 2018 on monitulkintainen. Yhtäältä hän kehotti Suomen luterilaista kirkkoa jatkamaan kutsuprosessia, toisaalta hän painotti Suomen ortodoksinen kirkon pyrkivän pitämään hyviä suhteita kaikkialle, ottamatta kantaa siihen, mikä Suomen ortodoksinen kirkon rooli kutsussa oli tuolla hetkellä.³⁰ Suomen luterilaiselle kirkolle eivät Krimin valloitus, Itä-Ukrainassa vuonna 2014 alkanut sota tai Ukrainan ortodoksisuudessa tapahtuneet muutokset vuosien 2018–2019 aikana asettaneet esteitä Kirillin vierailulle.

27 ORT 14.11.2019, Patriarkka Kirill vierailee Suomessa.

28 PAT 15.10.2018, Заявление Священного Синода.

29 Arkkipiispa Leo, Metropoliiitta Elia & Piispa Arseni 16.10.2018.

30 Toivanen & Seppälä 10.11.2018. Vuonna 2020 arkkipiispa Leo vielä iloitsi Patriarkka Kirillin tulevasta vierailusta, mutta 2022 Venäjän hyökättyä Ukrainaan Leo kertoi uudelleenarvioineensa tapaamismahdollisuutta. ORT 14.11.2019, Patriarkka Kirill vierailee Suomessa; Hattunen 23.2.2022; Miettinen 17.4.2022.

Oppineuvottelut ja Ukraina

Ukrainan merkitys Moskovan patriarkaatile juontuu historiasta: itäslaavilainen ortodoksisuus sai syntynsä 900-luvun lopussa Kiovan suuriruhtinas Vladimirin aikaan. Lisäksi noin kolmasosa Moskovan patriarkaatin seurakunnista sijaitsee Ukrainassa. Ukraina on siis historiallisesti, kulttuurisesti ja uskonnollisesti tärkeä Moskovan patriarkaatile. Seurakuntien määrä ei tosin kerro luotettavasti kirkkoon itsensä identifioivien määrästä.³¹

Oppineuvottelujen alkuvaiheessa 1970-luvulla Neuvosto-Ukrainassa toimi Moskovan patriarkaatin alainen eksarkaat, joka valtion ja kirkon yhteisten intressien vuoksi oli ainoa sallittu bysanttilainen kirkko tuolla alueella.³² Eksarkaat sai autonomisen kirkon aseman Moskovan patriarkaatin alaisena Neuvostoliiton loppuvaiheissa. Vuodesta 1990 alkaen tämä autonominen kirkko on toiminut nimellä Ukrainan ortodoksinen kirkko (UOK). Ukrainan eksarkaat ja UOK:n johtajana (1966–1992) toiminut metropoliitta Filaret (Denysenko) oli venäläisen delegaation johtajana oppineuvotteluissa vuonna 1977.³³

Oppineuvottelut heijastivat sekä Neuvostoliiton muuttunutta uskontopoliittikkaa että uskonnonvapauden esiintuomia jännitteitä 1990-luvun taitteessa. VOK ei myöskään hyväksynyt Ukrainassa virinnyttä toivoa saada maahan omaa itsenäistä, autokefaalista, ortodoksista kirkkoa. Se ei siis hyväksynyt muita itseään ortodoksinena pitämiä kirkkoja. Näitä olivat Ukrainan autokefaalinen ortodoksinen kirkko, jonka juuret olivat 1900-luvun alussa, sekä Kiovan patriarkaat. Jälkimmäinen syntyi Moskovan alaisen Ukrainan eksarkaatin entisen johtajan metropoliitta Filaretin ja muiden autokefaliaa ajaneiden toimesta sen jälkeen, kun UOK:lle myönnettiin ainoastaan autonomia (eikä autokefaliaa) vuonna 1990.³⁴ Mainitut kirkot eivät olleet muiden ortodoksinen kirkkojen hyväksymiä.

Oppineuvottelujen historiassa metropoliitta Filaretin lisäksi metropoliitta Volodymyrillä (Sabodan) oli tiiviit yhteydet Ukrai-

31 Shlikhta 2016, 124.

32 Denysenko 2018, luku 4.

33 Hurskainen 2013, 508.

34 Denysenko 2018, luku 5.

naan. Myös hän oli VOK:n delegaation johtajana jo 1970-luvulla.³⁵ Johtaessaan VOK:n delegaatiota oppineuvotteluissa Järvenpäässä 1992 Volodymyr sai kuulla tulleen valituksi UOK:n johtajaksi ja Kiovan metropoliitaksi.³⁶ Filaret (Denysenko) oli juuri tätä ennen pakotettu jättämään tehtävänsä Kiovan metropoliittana. Moskovan patriarkaatin alaisen ukrainalaisen kirkon edustus oli siis tavallista oppineuvotteluissa.

Neuvotteluja pidettiin myös kaksi kertaa Kiovassa: vuonna 1977 silloisen Ukrainan eksarkaan ja vuonna 1995 Moskovan alaisen UOK:n isännöimänä. Vuoden 1995 neuvottelujen teemana oli lähetys ja nationalismi. Teeman nosti esiin patriarkka Aleksii vuoden 1994 Suomen vierailun aikana. Hän puhui sekä venäläisten maahanmuuttajien huonosta kohtelusta Ukrainassa ja koko Euroopassa että ihmisoikeuksien ja uskonnonvapauden loukkauksista Ukrainassa ja Virossa.³⁷ Syytösten taustalla oli VOK:n tulkinta ortodoksisuuteen kuuluvasta ajatuksesta yhdestä piispasta yhdellä alueella. VOK käytti periaatetta todistaakseen näkemyksensä, jonka mukaan Neuvostoliiton hajoamisessa syntyneiden itsenäisten valtioiden ortodoksiset kirkot eivät voi olla erillään Moskovan patriarkaattista. VOK pyrki rajoittamaan käsitteen avulla muiden kristillisten kirkkojen ja uskontojen toimintaa Venäjän alueella.³⁸ Siksi Neuvostoliiton jälkeen Ukrainassa syntynyt tilanne, jossa useita ortodoksisia kirkkoja toimi alueella, jolla ortodoksisuus oli vaikuttanut tuhat vuotta, oli ajatuksena VOK:lle täysin mahdoton. VOK:n mukaan kaikki syntynyt monimuotoisuus oli loukkaus sen uskonnonvapautta vastaan.³⁹ VOK ei reflektoinut sitä, mitä tämä tulkinta aiheutti muille kirkkoille tai uskonnoille.

Suomen luterilainen kirkko valmistautui Kiovan 1995 oppineuvotteluihin pitämällä yhteyttä ulkoministeriöön ja suurlähetystöön Ukrainassa.⁴⁰ Näin ollen sillä oli tieto Ukrainaan, venäläiseen vähemmistöön ja VOK:n tyytymättömyyteen Ukrainan kirkolliseen kontekstiin liittyvistä kysymyksistä. Oppineuvottelujen loppuasiakirjaan ei päätyneenkään venäläisten toivomaa lauselmää Ukrainan

35 Hurskainen 2013, 508.

36 Jääskeläinen 2005.

37 Hurskainen 2013, 290–291.

38 Rantsya 2021, 202.

39 Wanner & Yelensky 2019, 262–263.

40 Hurskainen 2013, 291–293.

kanonisesta kirkosta, jolla olisi tarkoitettu VOK:n yksinoikeutta Ukrainassa.⁴¹ Sitä vastoin teeseissä lukee: ”Neuvottelujen osanottajat totesivat Ukrainassa tapahtuneet suuret muutokset. Keskusteluissa kiinnitettiin huomiota Ukrainan kirkkojen tilanteeseen. Neuvottelujen osanottajat valittivat ortodoksien keskuudessa vallitsevaa hajaannusta ja ilmaisivat yhdessä toivovansa, että tämä ongelma saisi pian ratkaisunsa.”⁴² Toive ei ole vielä toteutunut. Konstantinopolin patriarkaatin 2019 tunnustama OKU ei ole tuonut tilanteeseen yksiselitteistä ratkaisua. Sitä vastoin ortodoksisen maailman sisällä on niitä kirkkoja, jotka eivät tunnusta OKU:n perustamista, niitä, jotka sen tunnustavat ja niitä, jotka eivät ole ottaneet selkeästi kantaa kumpaankaan suuntaan.⁴³ Vuoden 2018 jälkeen Ukrainassa on toiminut aiemman kolmen erilaisen ortodoksisen kirkon sijaan kaksi ortodoksista kirkkoa: UOK ja OKU.

Huomionarvoista vuoden 1995 neuvottelujen ukrainalaisesta kontekstista on, että ortodoksisten kirkkojen ulkopuolelle jäänyt Kiovan patriarkaatti pyrki luomaan neuvottelujen edellä yhteyden Suomen luterilaiseen kirkkoon suurlähetystön kautta.⁴⁴ Yhteydenottajana oli kirkon silloinen patriarkka Volodymyr (Romanyuk), joka oli 1970-luvulta tunnettu ukrainalainen uskonnollinen vastarintahahmo myös länsimaissa.⁴⁵ Suomen luterilainen kirkko ei lähtenyt rakentamaan yhteyksiä. Syynä oli todennäköisesti se, että Ukrainan kirkollisen tilanteen nähtiin olevan ortodoksien sisäinen asia. Tämä näkemys oli vallalla mm. Kirkkojen maailmanneuvostossa aina vuoteen 2022 saakka, jolloin Venäjä hyökkäsi Ukrainaan.⁴⁶

Seuraavan kerran Ukrainan ortodoksisuuden tilanne nousi esille Suomen luterilaisessa kirkossa vuonna 2014, kun Venäjä valloitti Krimin ja sota Itä-Ukrainassa alkoi. Kuten aiemmin tuli esille, Ukrainan poliittinen tilanne ja VOK:n tulkinta siitä ei ollut ratkaisevassa roolissa neuvottelujen päättymiselle. Neuvottelujen päättyminen liittyi sisällöllisesti ennemminkin VOK:n haluun haastaa lännen arvomaailmaa ja käydä monologia dialogin sijaan arvokysymyksissä. Suomen

41 Hurskainen 2013, 294–295.

42 Kiova 1995.

43 Krawchuk 2020, 464–467.

44 Hurskainen 2013, 292.

45 Ks. Laitila 2023 (tulossa). Maallikkonimeltään Vasyl Romanyuk.

46 Kornichuk 2022, 322.

luterilaisen kirkon johdossa ja ulkoasianosastolla oltiin kuitenkin tietoisia myös VOK:ssa vallinneista Ukrainaa koskevista (kirkko)poliittisista näkemyksistä.

Arkkipiispa Kari Mäkinen kävi huhtikuussa 2014 Inkerin kirkon vieraana Venäjällä. Vierailu ajoittui Krimin valtaamisen jälkeiseen aikaan, jolloin vuoden 2014 oppineuvottelukierrosta oltiin valmistele-massa. Matkallaan arkkipiispa Mäkinen tapasi VOK:n edustajan, Pietarin hengellisen akatemian rehtoria piispa Amvrosin. Tuolloin Amvro-si kertoi, että kirkko pyrkii pysymään poliittisen keskustelun ulkopuolel-la ja että kirkon tehtävä on rukoilla rauhanomaisen ratkaisun puolesta. Amvro-si esitti ymmärrystä Venäjän johdolle, sillä hänen mukaansa Ve-näjän ja Ukrainan tilanteessa kyse oli yhteisestä historiasta.⁴⁷

Suomen luterilaisen kirkon puolelta Venäjän ja Ukrainan välistä yhteyttä kommentoi ulkoasiain osaston johtaja Kimmo Kääriäinen, joka kertoi matkan päällimmäiseksi mieleen jääneeksi asiaksi Ukrainan ja Venäjän kansojen tiiviin yhteyden – sen, että ne ovat veljeskansoja.⁴⁸ Amvro-si oli muistuttanut, kuinka Ukrainassa asuu paljon venäläisiä, joten hän näki konfliktissa myös sisäisen luonteen.⁴⁹ Kääriäinen taas kommentoi, että VOK:n ulkoasiainosaston varajohtaja Filaret näki et-tei avointa sotaa näiden maiden välille voi syntyä, läheisten yhteyksien ja esimerkiksi monien yksilötason perhesiteiden vuoksi.⁵⁰ Amvrosin näkemys heijasti VOK:n ”venäläinen maailma” -ajattelua tuolta ajalta. Ajattelussa ei Ukrainaa nähdä erillisenä maana vaan osana laajempaa slaavilaista yhteisöä. Vierailulla vain sivuttiin tuolloin vielä valmisteilla olleita oppikeskusteluja.⁵¹

47 KUO Matkaraportti 2014a.

48 Ijäs 9.4.2014.

49 KUO Matkaraportti 2014a.

50 Ijäs 9.4.2014.

51 Arkkipiispa Mäkisen delegaation vierailu Inkerin evankelisluterilaisessa kirkossa 10.–13.4.2014. Pekka Huokunan matkaraportti heinäkuulta 2014 Keski- ja Itä-Euroopan kristittyjen tapaamisesta ei mainitse mitään Ukrainan kirkollisesta tai poliittisesta tilanteesta, vaikka Huokunan mukaan paikalla oli myös ukrainalaisia protestanttisten kirkkojen edustajia. KUO Matkara-portti 2014b. Keski- ja Itä-Euroopan kristittyjen tapaaminen. Ks. Amvrosin-kin ajattelua kuvaavasta ”venäläinen maailma” -narratiivista. Gaufman 2019, 57–58, 63–64. VOK:n vuonna 2000 hyväksymän Sosiaalikonseptin käsityk-seen sodasta kuuluu se, että ortodoksista isänmaata puolustaessaan sotilaat puolustavat myös ortodoksista uskoa. Turunen 2006, 56.

Venäjän asenne Ukrainaan oli esillä myös oppineuvottelujen suomalaisten valmisteluseminaarissa keväällä 2014. Arkkipiispa Mäkinen totesi neuvottelujen venäläiseksi kontekstiksi ”Putinin Ve-näjän ja suurvaltaideologian”. Mäkinen myös totesi VOK:n suuren roolin yhteiskunnallisessa keskustelussa, kun oppineuvotteluissa keskusteltaisiin homoseksuaalisuudesta. Mäkisen mukaan kirkol-linen ja yhteiskunnallinen arvokeskustelu eivät kuitenkaan olleet kummassakaan maassa erillään toisistaan.⁵² Sodan syttyminen Itä-Ukrainassa ja VOK:n näkemys siitä siis tiedostettiin Suomen lute-rilaisessa kirkossa, mutta asian ei annettu vaikuttaa negatiivisesti kirkkojen välisiin suhteisiin. Yksi syy tälle oli ehkä piispa Amvrosin arkkipiispa Mäkiselle vakuuttama seikka, että kirkko pyrki pysytte-lemään poliittisen keskustelun ulkopuolella. Näin ollen Suomen lu-terilainen kirkko saattoi jättää poliittisen suurvaltaideologian taka-alalle kirkkojen välisissä suhteissa ja olla analysoimatta tarkemmin, mitä Amvrosin näkemys poliittisen keskustelun ulkopuolella oleimi-sesta todellisuudessa tarkoitti. Samalla luterilainen kirkko hyväksyi VOK:n aktiivisena yhteiskunnallisena vaikuttajana seksuaalietiikan kysymyksissä.⁵³

VOK ja patriarkka Kirill taiteilivat tuolloin kirkon ja valtion suhteissa venäläisen kansallisen näkökulman ja Moskovan patriarkaa-tin monikansallisen luonteen välillä: miehitetyllä Krimillä toimivat Moskovan alaisen UOK:n seurakunnat jäivät sen alaisuuteen, jolloin VOK saattoi korostaa UOK:n roolia Ukrainan hengellisenä yhdistä-jänä vielä vuoden 2014 jälkeenkin.⁵⁴ Moskovan patriarkaatti ei siis kaikessa noudattanut Venäjän valtiojohdon linjaa. Krimin seurakun-

52 KUO Valmisteluseminaari 2014.

53 VOK:lle oli tyypillistä painottaa epäpoliittisuuttaan vetoamalla puoluepo-litiikan ulkopuolella pysymiseen jo vuoden 2000 Sosiaalikonseptista lähtien. Samaan epäpoliittisuuteen vetosi mm. Moskovan patriarkaatin alaisen Viron ortodoksisen kirkon arkkipiispa sodan 2022 aikana tuomitessaan sodan, mutta ei selväsanaisesti sotaa Ukrainassa. VOK:n käyttämän ”venäläinen maailma” ajattelun ja siten Ukrainan asema tässä ajattelussa muuttui aiem-paan nähden vuoden 2014 aikana. Oppineuvottelujen valmistelukokouksen aikaan muutos oli muotoutumassa sillä kesällä 2014 Pyhä Rus ja siihen vahvasti liittyvä venäläisen maailman ideologia valjastettiin vastavoimaksi VOK:a uhkaavia ”skismaatikkoja” ja Venäjän valtion vihollisia vastaan. Ks. Suslov 2016.

54 Gaufman 2019, 57–58.

nat siirrettiin suoraan Moskovan alaisuuteen vasta keväällä 2022.⁵⁵ Vuoden 2013 Maidanin mielenosoitukset, vuoden 2014 Krimin valtaus ja Venäjän hyökkäys olivat Moskovan patriarkaatile paikka tarkistaa vuodesta 2008 asti vaalimansa ”venäläinen maailma” -ajattelun suuntaa. Kun oppineuvottelut todettiin katkenneiksi syyskuun 2014 alussa, Moskovan patriarkaatti oli jo kääntynyt selkeämmin alueellista – Venäjän, Valko-Venäjän, Ukrainan ja Moldovan – yhtenäisyyttä korostavaan argumentaatioon. Patriarkka Kirill totesi elokuussa 2014, että Ukrainan kiistat johtuivat ”skismaatikkojen ja nationalistien” muodostamasta ongelmasta.⁵⁶ Kirillin mukaan Ukrainan tilanteessa oli siis kirkollinen ja valtiollinen kietoutuneet yhteen. Kirkon ulkoasianosaston johtaja Kimmo Kääriäinen totesi kuitenkin, ettei kiristynyt tilanne Ukrainassa vaikuttanut millään tavalla oppineuvottelujen kariutumisen taustalla.⁵⁷ Suomen luterilaisessa kirkossa ei siis nähty yhteyttä sosiaalieettisten arvokysymysten ja Ukrainaan liittyvän valtapolitiikan välillä. VOK:ssa uudessa Pyhää Rusia korostavassa argumentaatioissa Ukrainaa korostettiin alueena, jota länsi houkuttelee ja johtaa pois perinteisistä ortodoksista oikeista arvoista. Näin ollen Ukraina tarvitsi lankeemuksen tilaansa VOK:n mukanaan tuomaa ”parannusta”.⁵⁸ Ennen Maidania vallalla ollut ”venäläinen maailma” -ajattelu oli perustunut ennemminkin Rusin uskonnollisen ja kulttuurillisen yhteyden vaalimiseen, ei sen puolustamiseen. Muutoksella oli poliittiset kytköksensä.

Seuraava suuri muutos Ukrainan ortodoksisessa kentässä tapahtui vuodenvaihteessa 2018–2019. Konstantinopolin patriarkaatti tunnusti Kiovan patriarkaatin ja autokefaalisen kirkon yhdistymisessä syntyneen OKU:n kanonisen aseman. Näin ollen periaatteessa kaikki Ukrainan ortodoksit on nykyään hyväksyty osaksi maailmanlaajaa ortodoksisuutta joko Konstantinopolin patriarkaatin tai Moskovan patriarkaatin kautta. Moskovan patriarkaatti katkaisi ehtoollisyhteyden kaikkien niiden ortodoksisten kirkkojen kanssa, jotka tunnustavat tuolloin syntyneen OKU:n.

55 PAT 7.6.2022, ЖУРНАЛЫ.

56 Wanner 2022, 38.

57 Rytkönen 4.9.2014; Karttunen 2016, 312.

58 Suslov 2016.

Ukrainan moninaisesta ortodoksisuudesta tuli siis koko ortodoksista maailmaa jakava teema.

Suomen luterilaisen kirkon kirkolliskokouksessa patriarkka Kirillin Suomen vierailun suunnittelu kytkettiin sekä ortodoksien sisäiseen kontekstiin, että Venäjän ja Ukrainan väliseen poliittiseen kontekstiin syksyllä 2018. Suomen luterilaisen kirkon ylimmässä päättävässä elimessä, kirkolliskokouksessa, esitettiin puheenvuoroja, joiden mukaan sekä patriarkan Suomen-vierailun valmistelun jatkaminen että sen keskeyttäminen tulkittaisiin poliittiseksi viestiksi Ukrainan poliittiseen ja kirkolliseen tilanteeseen. Kirkolliskokouksessa esitettiin myös, että Suomen luterilainen kirkko ei ole osapuoli Venäjän ja Ukrainan välisessä tilanteessa, eikä sen tule ryhtyä tekemään politiikkaa toimintasuunnitelmaan kirjatulla vierailulla. Patriarkka Kirillin kutsumista vastustanut ryhmittymä epäili myös, oliko kutsuun liittyen oltu yhteydessä Suomen ortodoksiseen kirkkoon ja sen arkkipiispa Leon. Luterilaisilla piispoilla ei ollut tietoa, että Suomen ortodoksinen kirkko olisi perumassa vierailua, vaikka Moskova oli katkaissut ehtoollisyhteyden Konstantinopolin patriarkaattiin ja Ukrainan tilanne kiristikin ortodoksisten kirkkojen välejä. Piispat olivat näkemyksessään oikeassa: arkkipiispa Leo vahvisti, että Suomen ortodoksinen kirkko pyrki ylläpitämään hyviä suhteita kaikkialle.⁵⁹

Ukrainan kirkkopoliittinen tilanne tiedostettiin siis Suomen luterilaisessa ja ortodoksisessa kirkossa. Luterilaisen kirkon ulkoasiainosastolla kirkkopoliittikka ja kirkollinen yhteistyö nähtiin kahtena erillisenä alueena vielä vuonna 2021. Ulkoasiainosaston mukaan Ukrainan aiheuttamaan kiistaan ja Venäjän suurvaltapolitiikkaan ei suhtauduttu sinisilmäisesti, mutta samalla pyrittiin tekemään yhteistyötä siinä, mikä on yhteistä kirkon tehtävien hoitamisesta ja palveli kirkollisia suhteita.⁶⁰ Suomen luterilainen kirkko näki Ukrainan joko sille kuulumattomana ulkokehällisenä poliittisena kysymyksenä tai ortodoksien välisenä kirkkopoliittisena kysymyksenä.

Suomen luterilaisen kirkon uusi arkkipiispa Tapio Luoma vieraili helmikuussa 2019 patriarkka Kirillin kutsusta Moskovassa ja esitti tuolloin toiveen oppikeskustelujen jatkosta, sillä hänen mukaansa oli tärkeää, että olisi mahdollista ”vaihtaa ajatuksia ja syventyä teemoihin,

59 Toivanen & Seppälä 10.11.2018.

60 Salovaara 7.4.2021.

joiden uskomme palvelevan Kristuksen kirkkoa.”⁶¹ Yhtenä keskusteluteemana Luoma mainitsi luomakunnan tulevaisuuden ja ilmastonmuutoksen.⁶² Luoma myös uudisti patriarkalle jo vuonna 2012 esitetyn kutsun saapua Suomeen. Marraskuussa 2019 luterilainen, katolinen ja ortodoksinen kirkko Suomessa ilmoittivat, että heidän kutsuunsa oli vastattu myöntävästi ja Patriarkka Kirill saapuisi Suomeen 5.–7.5.2020 ennen oppineuvottelua.⁶³ Koronan vuoksi asetetut matkustusrajoitukset kuitenkin estivät neuvottelujen järjestämisen ja patriarkka Kirillin saapumisen Suomeen.

Matkustusrajoitusten hellittäessä suomalainen delegaatio tapasi hybridikokouksessa VOK:n edustajia tammi-helmikuun vaihteessa 2022. Neuvottelujen aiheena oli sekä oppikeskustelujen jatko että patriarkka Kirillin Suomen vierailu. Uusi aika vierailulle olisi joko syksy 2022 tai kevät 2023. Neuvotteluissa venäläinen osapuoli esitti mielenkiintoa 24.1.2022 alkaneeseen oikeudenkäyntiin, jossa syytettyinä olivat Päivi Räsänen ja luterilaisen lähetyshiippakunnan piispa Juhan Pohjola. Venäjän kirkot olivat tehneet yhteisen julistuksen, jossa tuettiin suomalaisia luterilaisia näitä syytteitä vastaan. VOK:n piispa Stefan halusi kuulla suomalaisten neuvottelijoiden näkemyksen tilanteeseen ja reaktion VOK:n suhtautumiseen asiaan. Kirkkoneuvos Kimmo Kääriäinen vastasi, ettei toivo tilannetta dramatisoitavan uskonnon- ja sananvapauden rajoittamisen näkökulmasta ja että kyse oli siitä, mihin ja miten Raamattua käytetään. Räsänen Kääriäinen kertoi olevan näkyvä poliitikko. Hän näki ongelmalliseksi, jos asiaan pyritäisiin vaikuttamaan ulkopuolelta.⁶⁴

Lähteiden mukaan suomalainen delegaatio ei tehnyt eroa Suomen luterilaiseen kirkkoon kuuluvan Päivi Räsänen ja Pohjolan edustaman lähetyshiippakunnan piispan välillä. Suomen luterilainen kirkko ei näytä reagoineen selvästi siihen, että VOK toi esiin näkemyksen heidän mielestään oikeanlaisesta luterilaisuudesta, jota yhdistää tietynlaiset ”perinteiset”, arvot. Tällaista VOK:n kanssa samat arvot jakavaa luterilaisuutta venäläinen osapuoli oli myös valmis puolus-

61 EVL 28.2.2019, Arkkipiispa Luoma Moskovassa.

62 EVL 28.2.2019, Arkkipiispa Luoma Moskovassa.

63 ORT 14.11.2019, Patriarkka Kirill vieraillee Suomessa; EVL 14.11.2019, Patriarkka Kirill vieraillee Suomessa.

64 KUO Matkaraportti 2022, 7.

tamaan omien rajojensa ulkopuolella läntisen demokratian maassa. Se siis jatkoi jo vuodelta 2014 tuttua arvoyhteistyön etsintää. Suomen luterilaisen kirkon delegaatio ei asemoinut itseään perinteisten arvojen kannattajaksi, mutta ei myöskään nähnyt, että erilainen näkemys arvoista olisi este yhteydenpidolle.

Neuvotteluissa pappismunkki Stefan kertoi suomalaisille delegaateille, että VOK:n päähuolena oli Ukrainan kirkollinen tilanne ja sen vaikutukset muualle ortodoksiseen maailmaan.⁶⁵ Mikkelin hiippakunnan piispan Seppo Häkkisen sanoin: ”Keskustelussa ei sivuttu Venäjän valtion sotilaallisia toimia vaan käsiteltiin yksinomaan Ukrainan kirkollista tilannetta. Jälleen kerran nousi esille se, kuinka kirkkopoliittisesti jännitteinen ja vaikea tilanne on ortodoksimaailmassa.”⁶⁶ Luterilainen osapuoli näki Venäjän sotilaalliset toimet edelleen erillään kirkollisista yhteyksistä. Lisäksi Ukrainan kirkkopoliittinen tilanne kuvattiin jälleen ortodoksien sisäisenä kysymyksenä, johon ei reagoitu ja jolla ei ollut vaikutusta yhteydenpitoon VOK:n kanssa.

Sota ja oppineuvottelut

Kun sota helmikuun 24. päivänä 2022 alkoi, oli Suomen luterilaisen kirkon ja VOK:n oppineuvottelua käyty edellisen kerran vuonna 2011. Ei kolmen vuoden välein, kuten niiden normaalina rytminä oli pidetty, vaan jo yli kymmenen vuotta sitten. VOK asettui 2014 neuvottelujen alla puolustamaan omaa ihmisoikeuskielenkäyttöään ja näin ollen kieltäytyi aidosta dialogista. Sitä vastoin Suomen luterilainen kirkko pyrki tuolloin aitoon dialogiin arvokysymyksistä, eikä ainoastaan oppineuvotteluinstituution jatkamiseen. Lopputuloksena oli neuvottelujen kariutuminen.

Oppineuvottelujen uudelleen lämmittelyn vuonna 2020 ei ollut tarkoitus merkitä palaamista vanhaan neuvottelukaavaan. Tavoitteena oli pitää lyhyt paripäiväinen neuvottelujen 50-vuotisjuhlaseminaari ja juhlaosio. Näytti siltä, että enää ei olisi paluuta vuonna 2011 päättyneeseen tapaan, jossa kokoonnutaan yhteen vähintään viikoksi pohtimaan teologis-yhteiskunnallisia asioita syvällisesti ja laatimaan niistä yhteisiä teesejä. Sitä vastoin Suomen luterilainen kirkko painotti 2020-luvun alus-

65 KUO Matkaraportti 2022, 6.

66 Rytönen 3.2.2022.

sa nimenomaan keskusteluyhteyden ylläpitämistä sisällön ja todellisen dialogin kustannuksella. Näin ollen oppineuvottelujen ja patriarkka Kirillin vierailun valmistelussa vaiettiin vaikeista kysymyksistä, kuten arvokysymysten sisällöstä, Venäjän sotilaallisista toimista sekä Ukrainan ortodoksisuuden tilanteesta. Suomen luterilainen kirkko siis muutti asennoitumistaan VOK:n kanssa käytäviin neuvotteluihin vuoden 2014 jälkeen. Suomen luterilainen kirkko piti tätä lähestymistapaa oikeutettuna reilun vuosikymmenen aikana kehittyneessä tilanteessa, jossa VOK:n kontaktit läntisiin kirkkoihin olivat jatkuvasti vähentyneet. Lisäksi toimintatavalle näytti olevan myös Moskovan suurlähettiläs Antti Helanterän tuki, sillä hän kiitti kirkkoa aktiivisten Venäjä-yhteyksien hoitamisesta, jonka arvo korostui koronapandemian ja kansainvälisen poliittisen tilanteen vuoksi.⁶⁷ Yhteyksistä Ukrainaa kasvavan jännitteisessä tilanteessa ei puhuttu.

Tilanne muuttui radikaalisti alle kuukaudessa. Venäjän hyökkäyssodan alkaessa helmikuussa 2022 Suomen luterilainen kirkko reagoi jäädyttämällä suhteet VOK:on. 6. maaliskuuta kirkkohallituksen kansliapäällikkö Pekka Huokuna totesi, että: ”On sanomattakin selvää, että suhteet [Venäjään] pannaan nyt jäihin.”⁶⁸ Arkkiepiispa Tapio Luoma tarkensi luterilaisen kirkon kantaa 7.3.2022: ”kirkkomme ja VOK:n välisten suhteiden ylläpitäminen edellyttää, ettei VOK anna tukeaan Venäjän laittomalle hyökkäykselle... ilman tämän ehdon täyttymistä kirkkojemme välinen yhteydenpito ei voi jatkua.”⁶⁹ Venäjän hyökkäyssota ja nimenomaan VOK:n tuki sille katkaisivat sekä oppineuvottelut että kaikenlaisen yhteydenpidon. Perusteluksi Luoma kertoi, että: ”Kun väkivaltaa perustellaan Jumalan tahdolla, ollaan peruuttamattomasti menty jonkin rajan yli.”⁷⁰

VOK:n johtaja patriarkka Kirillin ”erikoisoperaatiota” puolustavan argumentaation voi jakaa karkeasti kahteen osaan: ensinnäkin perinteisten kristillisten arvojen puolustaminen, joihin kuuluu ajatus ydinperheestä sekä tiettyjen kirkon määrittelemien arvojen noudattaminen.⁷¹ Toiseksi maantieteellisen kirkollisen alueen yhtenäis-

67 KUO Matkaraportti 2022, 1.

68 Akimo 6.3.2022.

69 EVL 7.3.2022, Sota Ukrainassa.

70 Suonpää 10.3.2022.

71 Esim. Kirill 2022a 6.3.2022

syyden puolustaminen, joka perustuu historian tulkintaan VOK:n oikeudesta menneeseen Rusin alueeseen.⁷² Patriarkka Kirillille historiallinen Rus kattaa Ukrainan, Venäjän, Valko-Venäjän ja Moldovan.

Kumpikaan perusteluista ei ollut uusi. Ensimmäinen perustelu on avoin yhteistyölle samoin ajattelevien kanssa ja sen avulla VOK etsii kumppaneita omalle agendalleen niin Ukrainasta kuin muualta maailmasta.⁷³ Toinen perustelu on luonteeltaan eksklusiivinen ja tähtää VOK:n yksinvaltaan itsensä määrittelemällä Rusin alueella. Näin ollen muiden uskonnollisten yhteisöjen toiminta voisi olla mahdollista tuolla alueella ainoastaan silloin, kun yhteistyö ensimmäisen perustelun osalta toteutuu. Näistä perusteista ensimmäinen on ollut nähtävissä VOK:ssa jo 2000-luvun ensimmäiseltä vuosikymmeneltä alkaen, ja toinen perustelu vahvistui erityisesti vuoden 2014 aikana.

Suomen luterilainen kirkko tuomitsi yhteisessä linjassa Suomen ortodoksisen kirkon kanssa patriarkka Kirillin ja sitä myöten VOK:n tulkinnat sodasta Ukrainassa. Arkkiepiispa Tapio Luoma ja arkkiepiispa Leo kirjoittivat Helsingin Sanomien vieraskynä-palstalle yhdessä hyökkäyksen tuomitsevan tekstin. Kirjoituksessa viitataan patriarkka Kirillin sanoihin sotilaille: ”Se, että sotilaat ja koko Venäjän armeija pysyvät hyvän puolella, on ... tärkeää, koska silloin sotilaat saavat jumalallista tukea päämäärilleen’.”⁷⁴ Yhteisessä kirjoituksessa todetaan: ”Sotilaat joutuvat epäilemättä ponnistelemaan ja uhrautumaan, mutta rinnastaessaan väkivallan uskonnolliseen hurskauteen patriarkka väärinkäyttää paitsi perinnettään myös kristinuskon ydintä.”⁷⁵ Kirjoituksessa on kuvattu sekä luterilainen että ortodoksinen kanta:

Kristinuskon läntisessä perinteessä puhutaan oikeutetun sodan periaatteesta... Periaatteen mukaan ainoastaan puolustussota voi olla oikeutettua, jos muita vaihtoehtoja ei enää ole ja taisteluiden avulla pystytään torjumaan vieläkin suurempaa kärsimystä. Vaikka itäisessä perinteessä ei puhuta oikeutetun sodan periaatteesta, ortodoksinen kirkko ei ole

72 Esim. Kirill 2022b 3.4.2022

73 VOK:n toiminnasta ks. Stoeckl 2023, 225.

74 Luoma & Leo 29.7.2022.

75 Luoma & Leo 29.7.2022.

vaatinut tiukan pasifistista suhtautumista sotaan. Se [ortodoksinen kirkko]... korostaa, ettei viattomien tappaminen muutu eettisesti hyväksyttäväksi valtioiden päämääristä riippumatta.⁷⁶

Näiden eri teologisten lähestymistapojen jälkeen todetaan yhdessä: ”Venäjän käymän laittoman hyökkäyssodan puolustaminen uskonnollisin perustein on uskonnon hyväksikäyttöä: se on eettisesti väärin, rikkoo yhteyttä idän ja lännen välillä sekä ennen muuta vahingoittaa ihmistä.”⁷⁷ Näyttää siltä, että todellinen sisällöllinen oppikeskustelu on käyty ikään kuin suomalaisten luterilaisen ja ortodoksisen arkkipiispan välillä – tämä ei ole ihme, onhan näidenkin kirkkojen välillä käyty virallisia oppikeskusteluja jo yli 30 vuotta. Vasta Venäjän hyökkäyssota ja VOK:n tuki sille sai suomalaiset kirkkojen johtajat puhumaan tiukasti niitä ”venäläisen maailman” ja Pyhän Rusin perustalle rakennettuja ajatuskulkua vastaan, jotka olivat kulkeneet VOK:n argumentaatiossa mukana jo yli kymmenen vuotta.⁷⁸ Kirkkojen johtajat tuomitsivat Patriarkka Kirillin puheen kristinuskosta luopuneesta liberaalista lännestä valheellisena. Tällaisilla puheilla patriarkka antoi väärän kuvan myös lännestä, sen kirkoista sekä Ukrainasta, joka todellisuudessa edustaa suurimmalta osin idän kristillisyyttä.⁷⁹ Lännen kristillisyydestä luopumisesta todistaviin esimerkkeihin VOK:n mielestä kuuluivat esimerkiksi samaa sukupuolta olevien avioliitot. Kun oppineuvottelut VOK:n kanssa vuonna 2014 päättyivät, Suomen luterilainen kirkko vetosi juuri siihen, että VOK ei halunnut käydä aitoa dialogia. Vuonna 2022 sosiaalieettiset näkemykset muodostuivat uudelleen yhteydenpidon esteiksi, mutta vielä vahvemmin: ne tuomittiin kokonaan. Tällä kertaa VOK:lta vaadittiin sodan tukemisen lopettamista ennen kuin mitään yhteyksiä voi jatkaa.

Avoimeksi kysymykseksi Suomen luterilaiselle kirkolle jää se, riittääkö yhteyksien palauttamiselle VOK:on Venäjän käymän sodan tuomitseminen. Vai tarvitaanko yhteyksien jatkamiseen myös se, että VOK tunnustaa, etteivät länsi ja sen kirkot ole luopuneet kris-

76 Luoma & Leo 29.7.2022.

77 Luoma & Leo 29.7. 2022.

78 Esim. Suslov 2014, 69–71.

79 Luoma & Leo 29.7.2022.

tinuskosta ja on valmis asettumaan aitoon dialogiin myös ihmiskäsitystä ja ihmisarvoa koskevissa kysymyksissä? Sodan tuomitseminen on käytännön ja toiminnan tasolla toki ensimmäinen ja tärkein asia, mutta jotta jatkossa voidaan välttää valheellisten mielikuvien levitys, myös sodan oikeutuksen takana olevaan ihmiskäsitykseen ja uskonnon käyttämiseen toisen ihmisarvon mitätöimiseen pitäisi loogisesti olla rajansa. Ihmiskäsitys on yksi perustavaa laatua oleva teologinen kysymys, jonka mielivaltainen tulkinta ja sen mukaan toimiminen luo pohjaa myös sodan legitimoimiselle ja voi aiheuttaa suunnatonta kärsimystä myös siellä, missä ei käyda valtioiden välistä sotaa.

Kirkkojen maailmanneuvoston yleiskokouksessa Suomen luterilainen kirkko pyrki vaikuttamaan Ukrainaa koskevaan loppulausumaan alleviivaten Venäjän hyökkäyssodan laittomuutta ja tuomalla esiin samat argumentit kuin suomalaisten luterilaisen arkkipiispa Luoman ja ortodoksisen arkkipiispa Leon yhteisessä kirjoituksessa heinäkuussa Helsingin sanomissa: ”Laittoman hyökkäyssodan puolustaminen uskonnollisiin syihin vedoten on kirkolta uskonnon väärinkäyttöä.”⁸⁰ Tämä lausuma ei kuitenkaan päätynyt Kirkkojen maailmanneuvoston lopulliseen asiakirjaan Ukrainasta. Moskovan patriarkaatin osallistumisesta Kirkkojen maailmanneuvoston toimintaan Suomen luterilainen kirkko ei tiettävästi ole ottanut kantaa, vaikka omat kahdenväliset suhteet se onkin katkaissut sotaan vedoten.

Johtopäätökset

Olen tässä artikkelissa selvittänyt, mikä merkitys Ukrainalla on ollut VOK:n ja Suomen luterilaisen kirkon välisille oppineuvotteluille. Toiseksi tarkastelu on keskittynyt siihen, miten Venäjän sota Ukrainassa on vaikuttanut oppineuvotteluihin ja yhteydenpitoon kirkkojen välillä.

VOK on oppineuvottelujen yhteydessä käyttänyt kahta pääargumenttia, joista ensimmäinen liittyy Moskovan edustaman ortodoksisuuden ja lännen kristillisyyden väliseen väitettyyn sisällölliseen eroon arvokysymyksissä ja toinen siihen maantieteelliseen alueeseen,

80 EVL 8.9.2022, Kirkkojen maailmanneuvosto tuomitsee Venäjän hyökkäyssodan.

jolla VOK:illa on tulkintansa mukaan etuoikeus toimia. Argumentit ovat perusta myös Patriarkka Kirillin tuelle vuonna 2022 alkaneelle Venäjän hyökkäyssodalle Ukrainaan. Kumpikaan argumenteista ei ole uusi, vaan niitä on kehitetty erityisesti tällä vuosituhanella:

- Argumentti a. liittyy lännen lankeemukseen pois ”perinteisistä” tai ”kristillisistä” arvoista. Lankeemus näkyy erityisesti siinä, että länsi ja sen kirkot suhtautuvat myönteisesti homoseksuaalisuuteen.
- Argumentti b. painottaa Moskovan patriarkaatin monikansallista luonnetta ja sille varattua aluetta, joka on laajempi kuin Venäjä. Alueen perustana on muinainen Rus – ei nyky-Venäjä. Tähän alueeseen kuuluvat Venäjä, Valko-Venäjä, Ukraina ja Moldova, ja sitä yhdistää nimenomaan Moskovan patriarkaatin edustama ortodoksinen hengellisyys.

Argumentit kietoutuvat Ukrainan kohdalla yhteen, sillä VOK on väittänyt muun kuin Moskovan alaisen ortodoksisuuden Ukrainassa edustavan tai edistävän lankeamista lännen harhaan.

Oppineuvotteluissa näistä argumenteista oli ensimmäisenä esillä argumentti b., kun kirkot keskustelivat nationalismista ja uskonnonvapaudesta vuonna 1995 Kiovassa. VOK näki tuolloin ukrainalaisen nationalismin ja uskonnollisen monimuotoisuuden ongelmallisena. Sen oma monikansallisuuteen nojautuva nationalismi, joka ajoi VOK:n yksinoikeutta toimia kirkollisesti monimuotoisessa Ukrainassa, ei sen mukaan puolestaan ollut problemaattinen. Suomen luterilainen kirkko onnistui neuvottelukierroksen loppuasiakirjassa lieventämään tätä yksipuolista väitettä.

Vuonna 2014 Krimin valtaus ja Venäjän suurvaltapolitiikka olivat Suomen luterilaisen kirkon tiedossa, mutta näitä kysymyksiä ei käsitelty osana oppineuvotteluja eikä niiden ajateltu vaikuttaneen neuvottelujen katkeamiseen 2014. Koska Ukrainaa tai siihen liittyviä kirkkopoliittisia kysymyksiä venäläisestä maailmasta ei ollut kytketty Moskovaan 2014 suunnitellun neuvottelukierroksen keskusteluteemoihin, ei argumentti b:n tärkeyteen VOK:n itseymmärrykselle kiinnitetty huomiota Suomen luterilai-

nessa kirkossa. Näin ollen peruste b. ei ollut syynä oppineuvottelujen katkeamiselle.

Oppineuvottelujen katkeaminen vuonna 2014 liittyi sitä vastoin argumenttiin a. Oppineuvottelut katkesivat, koska VOK ei ollut valmis dialogiin kristillisistä arvoista, joihin kysymykset avioliitosta ja seksuaalisuudesta kytkeytyivät. VOK jakoi muut toimijat ”meihin” ja ”heihin”, jotka saattoivat valita ovatko VOK:n puolella vai sitä vastaan. Suomen luterilainen kirkko painotti neuvottelujen sisältöä enemmän kuin muotoa, eikä suostunut tarjottuun monologisiin. VOK:n tiukka pitäytyminen argumenttiin a. ja luterilaisen kirkon kieltäytyminen hyväksymästä tätä argumenttia muodostui syyksi oppineuvottelujen katkeamiselle.

Vuoden 2014 jälkeen tilanne muuttui. Suomen luterilainen kirkko ei nähnyt argumentti b:n edelleenkaan koskevan oppineuvotteluja. Argumentti a:han liittyvät erimielisyydet siirrettiin sivuun. Suomen luterilainen kirkko palasi painottamaan oppineuvottelujen muotoa sisällön kustannuksella. Oppineuvotteluja pyrittiin jatkamaan luopumalla tavoitteesta muodostaa yhteistä näkemystä keskusteltavasta aiheesta.

Kun Venäjän täysmittainen hyökkäyssota Ukrainaan 2022 alkoi, Suomen luterilainen kirkko keskeytti kaiken yhteydenpidon VOK:on vedoten argumentti b:hen. VOK:n alueellinen perustelu Moskovan johdetun ortodoksisuuteen etuoikeutettuun asemaan Ukrainassa tuomittiin sekä luterilaisessa että ortodoksisessa kirkossa Suomessa. Oppikeskustelujen palauttaminen vaatisi VOK:lta argumentti b:n hylkäämistä. Luterilaisten aiemmin oppineuvottelujen sisällölle triviaalina pitämä VOK:n argumentti b. muodostui siis esteeksi kaikelle yhteydenpidolle.

Sodan keskellä 2022 Suomen luterilainen ja ortodoksinen arkkipiispa tuomitsivat myös VOK:n argumentin a. käsityksen lännen lankeemuksesta virheellisenä. Näin he palasivat syihin, jotka katkaisivat Suomen luterilaisen ja VOK:n oppineuvottelut vuonna 2014 ja asetuivat vastustamaan VOK:n monologia ja pyrkimyksiä jakaa ihmisiä ”meihin” ja ”heihin”. Argumentti a:ta ei kuitenkaan pidetty yhteydenpidon esteenä.

Ukraina ja sen luoma (kirkko)poliittinen konteksti oppineuvotteluille on ollut merkittävä. Suomen luterilainen kirkko näytti reagoivan

VOK:n tukeen Venäjälle vuonna 2022 alkaneessa sodassa jämäkästi torjumalla argumentin b. Oppineuvottelujen yhteydessä 2010-luvulla Suomen luterilainen kirkko oli kuitenkin johdonmukaisesti pitänyt argumentti b:tä ainoastaan kontekstiin liittyvänä tekijänä, jolla ei ollut merkitystä kirkollisille oppineuvotteluille. Näkemys mahdollisesti kritiikittömyyden VOK:n yhteiskuntasuhteita kohtaan. Tapaus muistuttaa, ettei kirkollista keskustelua tule käydä ilman kontekstin huomioonottamista. Kirkkojen yhteiskunnallisen ja poliittisen roolin vakavasti ottaminen oppineuvotteluissa on välttämätöntä aidon dialogin saavuttamiseksi, ja se tarkoittaa muutakin kuin vaatimusta VOK:lle sodan tuomitsemisesta.

VOK on luonut ja luo Ukrainassa ja kristikunnan sisällä asetelmaa, joka jakaa ihmiset ”meihin” ja ”heihin” arvokysymysten perusteella. Tämä VOK:n argumenttiin a. liittyvä tapa sanoittaa VOK:n suhde länteen ja lännen kristittyihin esti oppineuvottelujen jatkumisen vuonna 2014. Suomen kansankirkkojen arkkipiispat tuomitsivat sen vuonna 2022. On selvää, että argumenttia a. ei voi sivuuttaa, jos Suomen luterilainen kirkko palaa joskus oppikeskusteluihin VOK:n kanssa. Uskalletaanko VOK:n ihmiskäsitystä ja siitä seuraavaa yksilöihin kohdistuvaa diskriminointia vastaan nousta kirkkojen välisissä yhteyksissä? VOK:n tapa vääristää ja omia kristillinen ihmisoikeuspuhe sekä pyrkimys monologisiin ovat olleet vähintään yhtä tärkeitä tekijöitä sotaan johtavalla tiellä kuin suoranainen alueellinen kirkollinen valtapoliittikka. Suomen luterilaisen kirkon on harkittava mihin se erilaisia oppineuvotteluja haluaa tulevaisuudessa käyttää.

Lähteet ja kirjallisuus

Painamattomat lähteet

Kirkon ulkoasian osasto, Helsinki KUO

Luokittelematon arkistolähde

Arvio (2015). Suomen evankelis-luterilaisen ja Venäjän ortodoksisen kirkon teologisen dialogin (1970-) keskeytyminen syksyllä 2014. Arvio- ja toimenpide-ehdotukset.

Matkaraportti (2014a). Arkkipiispa Mäkisen delegaation vierailu Inkerin evankelisluterilaisessa kirkossa 10.–13.4.2014.

Matkaraportti (2014b). Pekka Huokuna 4.–6.7.2014 Wrocław, Puola

Matkaraportti (2022). Raportti matkasta Moskovaan ja Pietariin 25.–28.1.2022 Piispa Seppo Häkkinen.

Valmistelukokous (2019). Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon välisten oppikeskustelujen valmistelukokous 30.9.2019.

Valmisteluseminaari (2014). Suomen ev.-lut kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon 15. teologisen dialogin 2. valmisteluseminaari 26.5.2014 Kirkkohallituksen juhlasalissa, muistio laatinut Johanna Laine (kohdat 1–4) ja Ari Ojell (kohta 5).

Esityslista (2014). Teologisten asian toimikunta esityslista 3/2014 5.9.2014.

Internet-lähteet

Evl.fi

EVL Suomen evankelisluterilainen kirkko (2019). Arkkipiispa Luoma Moskovassa: Toivon, että oppikeskustelut Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa jatkuvat. *Evl.fi* 28.2.2019. <https://evl.fi/uutishuone/tiedotearkisto/-/items/item/26202/Arkkipiispa+Luoma+Moskovassa-+Toivon-+etta+oppikeskustelut+Venajan+ortodoksisen+kirkon+kanssa+jatkuvat>. Katsottu 8.9.2022.

EVL Suomen evankelisluterilainen kirkko (2019). Patriarkka Kirill vierailee Suomessa 5.–7.5.2020. *Evl.fi* 14.11.2019. <https://evl.fi/uutishuone/>

tiedotarkisto/-/items/item/29008/Patriarkka+Kirill+vierailee+Suomesa+5--7-5-2020. Katsottu 17.3.2020.

EVL Suomen evankelisluterilainen kirkko (2022). Kirkkojen maailmanneuvosto tuomitsee Venäjän hyökkäyssodan. *Evl.fi* 8.9.2022 <https://evl.fi/uutishuone/tiedotarkisto/-/items/item/45101/Kirkkojen+maailmanneuvosto+tuomitsee+Venajan+hyokkayssodan>. Katsottu 12.9.2022.

EVL Suomen evankelisluterilainen kirkko (2022). Sota Ukrainassa. Suomen evankelisluterilainen kirkko. *Evl.fi* 7.3.2022. <https://evl.fi/uutishuone/pinnalla-nyt/ukrainan-sota>. Katsottu 9.9.2022.

Patriarchia.ru

Kirill (Gundjajev) (2022a). Патриаршая проповедь в Неделю сыропустную после Литургии в Храме Христа Спасителя. *Patriarchia.ru* 6.3.2022. <http://www.patriarchia.ru/db/text/5906442.html>. Katsottu 8.3.2023.

Kirill (Gundjajev) (2022b). Слово Святейшего Патриарха Кирилла в Неделю 4-ю Великого поста после Литургии в главном храме Вооруженных сил РФ. *Patriarchia.ru* 3.4.2022. <http://www.patriarchia.ru/db/text/5914188.html>. Katsottu 17.3.2023.

PAT Patriarchia.ru (2022a). На заседании научного лектория «Крапивенский 4» обсудили роль Русской Православной Церкви на международной арене. *Patriarchia.ru* 9.3.2022. <http://www.patriarchia.ru/db/text/5907380.html>. Katsottu 9.3.2023.

PAT Patriarchia.ru (2022b). ЖУРНАЛЫ Священного Синода от 7 июня 2022 года. *Patriarchia.ru* 7.6.2022. <http://www.patriarchia.ru/db/text/5934527.html>. Katsottu 18.3.2023.

PAT Patriarchia.ru (2018). Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви в связи с посягательством Константинопольского Патриархата на каноническую территорию Русской Церкви. *Patriarchia.ru* 15.10.2018. <http://www.patriarchia.ru/db/text/5283708.html>. Katsottu 18.3.2023.

Ort.fi

ORT Arkkipiispa Leo, Metropoliiitta Elia & Piispa Arseni (2018). "Yksipuolinen, surullinen ja valitettava päätös". *Ort.fi* 16.10.2018. <https://www.ort.fi/uutishuone/2018-10-16/yksipuolinen-surullinen-ja-valitettava-paatos>. Katsottu 10.8.2023.

ORT Hattunen, Maria (2022). Puhukaamme voimakkaasti rauhan puolesta. *Ort.fi* 23.2.2022. <https://ort.fi/uutishuone/2022-02-23/puhukaamme-voimakkaasti-rauhan-puolesta>. Katsottu 9.3.2023. Katsottu 18.3.2023.

ORT Suomen ortodoksinen kirkko (2020). Patriarkka Kirill vieraillee Suomessa 5.-7.5.2020. *Ort.fi* 14.11.2019. <https://ort.fi/uutishuone/2019-11-14/patriarkka-kirill-vierailee-suomessa-5-752020> julkaistu 14.11.2019. Katsottu 18.3.2023.

Muut painetut lähteet

Akimo, Minna (2022). Kirkkojen kannanotoilla on vahva merkitys Venäjän sodan repiessä Ukrainaa – Moskovan patriarkka kilpailee ortodoksinen sieluista ja siunaa Putinin aseet. *Kaleva* 6.3.2022. <https://www.kaleva.fi/kirkkojen-kannanotoilla-on-vahva-merkitys-venajan-/4404851.%20>. Katsottu 9.9.2022.

Finlex (2017). Samaa sukupuolta olevien parien vihkiminen mahdollista maistraateissa maaliskuun alusta – parisuhteen rekisteröinti loppuu. *Finlex* 1.3.2017. <https://www.finlex.fi/fi/uutiset/344>. Katsottu 11.8.2023.

Ijäs, Johannes (2014). Vaikuttaako Ukrainan kriisi kirkkojen välisiin tapaamisiin? *Kotimaa* 9.4.2014. <https://www.kotimaa.fi/artikkeli/vaikuttaako-ukrainan-kriisi-kirkkojen-valisiin-tapaamisiin/>. Katsottu 14.3.2023.

Kiova (1995). Kiova 1995 kommunikea.

<https://evl.fi/documents/1327140/41123836/1995.pdf/e4fc4fda-53a7-1004-60dd-a375fa0b9bca>. Katsottu 8.9.2022.

Luoma, Tapio & arkkipiispa Leo (2022). Ukrainan sotaa ei saa perustella uskonnolla. *Helsingin Sanomat* 29.7.2022 <https://www.hs.fi/mielipide/art-2000008961988.html>. Katsottu 9.9.2022.

Miettinen, Satu (2022). Uskon sota. *Yle* 17.4.2022. <https://yle.fi/a/3-12403985>. Katsottu 9.3.2023.

Moskovan patriarkaatti (2000). The Basis of the Social Concept. Holy Synod of Moscow Patriarchate. <https://old.mospat.ru/en/documents/social-concepts/>. Katsottu 2.2.2023.

Rytkönen, Jussi (2014). Oppikeskustelut keskeytyivät homoseksuaalisuus-erimielisyyksiin. *Kotimaa* 4.9.2014. <https://www.kotimaa.fi/artikkeli/oppikeskustelut-keskeytyivat-homoseksuaalisuus-erimielisyyksiin/>. Katsottu 12.3.2023.

- Rytkönen, Jussi (2016). Piispa Häkkinen: ”Venäjän kirkko seuraa tarkasti Suomen kirkon avioliittokäsitystä”. *Kotimaa* 29.2.2016. <https://www.kotimaa.fi/artikkeli/piispa-hakkinen-venajan-kirkko-seuraa-tarkasti-suomen-kirkon-avioliittokasitysta/>. Katsottu 20.3.2023.
- Rytkönen, Jussi (2020). Moskovan patriarkan Kirillin vierailu Suomeen edeltää oppikeskustelujen jatkoa. *Kotimaa* 11.3.2020. <https://www.kotimaa.fi/artikkeli/moskovan-patriarkan-kirillin-vierailu-suomeen-edeltaa-oppikeskustelujen-jatkoa/>. Katsottu 17.3.2023.
- Rytkönen, Jussi (2022). Pietarista palannut piispa Seppo Häkkinen: Päivi Räsänen oikeudenkäynti on herättänyt suurta huomiota Venäjällä. *Kotimaa* 3.2.2022. <https://www.kotimaa.fi/artikkeli/pietarista-palannut-piispa-seppo-hakkinen-paivi-rasasen-oikeudenkaynti-on-herattanyt-suurta-huomiota-venajalla/>. Katsottu 8.9.2022.
- Salovaara, Outi (2021). Moskovan patriarkka Kirill lomailee ylellisesti 150 miljoonan euron rantapalatsissaan – Raha ei ole niukka hyödyke Venäjän valtaapitävien rakennushankkeissa. *Kotimaa* 7.4.2021. <https://seura.fi/asiat/ajankohtaista/moskovan-patriarkka-kirill/>. Katsottu 8.9.2022.
- Suonpää, Samuli (2022). Sodanlietsonta johti välirokoon. *Suomen Kuvalehti* 10.3.2022. <https://suomenkuvalehti.fi/kotimaa/arkkipiispa-tylyttaa-venajan-kirkon-johtoa-kun-vakivaltaa-perustellaan-jumalan-tahdolla-joku-rajaa-on-peruuttamattomasti-ylitetty/>. Katsottu 20.8.2022
- Toivanen, Meri & Seppälä, Olli (2018). Moskovan patriarkan vierailusta äänestys kirkolliskokouksessa – näin kommentoi arkkipiispa Leo. *Kotimaa* 10.11.2018. <https://www.kotimaa.fi/artikkeli/moskovan-patriarkan-vierailusta-aanestys-kirkolliskokoukseen-nain-kommentoi-arkkipiispa-leo/>. Katsottu 13.3.2023.
- YK (1948). Ihmisoikeusjulistus. <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>. Katsottu 23.8.2023.

Tutkimuskirjallisuus

- Gaufman, Elizaveta (2019). Come all ye faithful to the Russian World. Teoksessa Elizabeth Clark & Dmytro Vovk (eds.), *Religion during the Russian Ukrainian Conflict*. London: Routledge. 54–68. <https://doi.org/10.4324/9780429288463-4>

- Hurskainen, Heta (2013). *Ecumenical Social Ethics as the World Changed. Sociological Discussion in the Ecumenical Dialogue between the Russian Orthodox Church and the Evangelical Lutheran Church of Finland 1970-2008*. Diss. Itä-Suomen yliopisto. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 67. Helsinki: Luther-Agricola Society.
- Hurskainen, Heta (2016). Mistä keskustellaan ja millä tavalla? Suomen evankelis-luterilaisen ja Venäjän ortodoksisen kirkon oppineuvottelujen päätyminen ekumeenisen metodin näkökulmasta. *Teologinen Aikakauskirja* 121:4, 322–336.
- Hurskainen, Heta & Laitila, Teuvo (2023). *Ukraina on meidän! Kirkot ja politiikka Ukrainan ja Venäjän suhteissa*. Gaudeamus: Helsinki.
- Karttunen, Tomi (2016). Oikeutetun erilaisuuden rajoja etsimässä: Suomen evankelis-luterilaisen ja Venäjän ortodoksisen kirkon oppineuvottelujen keskeytymisen arviointia. *Teologinen Aikakauskirja* 121: 4, 306–321.
- Korniichuk, Julia (2022). Negotiating the right for external relations: the case of orthodox community in Ukraine. *Politikologija religije* 16:2, 313–333. <https://doi.org/10.54561/prj1602313k>
- Krawchuk, Andrii (2020). The Orthodox Church of Ukraine on the inert-Orthodox Agenda at Amman: the dynamics of ecclesiastical recognition. *Canadian Slavonic Papers* 62:3–4, 463–476.
- Laitila, Teuvo (2023). Fighting for Freedom of Religion, or Human Rights, or Ukrainian Nationalism? Varieties of Verbal Resistance and Ecumenism in Fr. Vasyl Romanyuk’s Appeals to Soviet and Western Powers. Teoksessa Heta Hurskainen & Teuvo Laitila (toim.), *Churches in Contact and Collision: Multiple Ways of Ukrainian and Russian Churches*. Paderborn: Brill. (Tulossa)
- Rantsya, Ihor (2021). The Canonical Territory Concept and the Eastern Catholic Churches: Challenges on the Ukrainian Example. Teoksessa Vladimir Latinovic & Anastacia K. Wooden (eds.), *Stolen churches or bridges to Orthodoxy? Volume 2: Ecumenical and practical perspectives on the Orthodox and Eastern Catholic dialogue*. Cham (Switzerland): Palgrave Macmillan, 201–220. https://doi.org/10.1007/978-3-030-55458-3_12
- Reseptio (2008). *Reseptio: Kirkon ulkoasiain osaston teologisten asiain tiedotuslehti* 1/2008. Helsinki: Kirkkohallitus.
- Shlikhta, Natalia (2016). Eastern Christian churches between state and society. An overview of the religious landscape in Ukraine (1989–2014). *Kyiv-Mohyla Humanities Journal* 3, 123–142. <https://doi.org/10.18523/kmhj73945.2016-3.123-142>
- Stoeckl, Kristina (2014). *The Russian Orthodox Church and Human Rights*. Abingdon: Routledge. <https://doi.org/10.1080/15570274.2016.1145468>

- Stoeckl, Kristina (2023). Traditional values, family, homeschooling: Russia and the Russian Orthodox Church. *International Journal of Constitutional Law* 21:1, 224–242. <https://doi.org/10.1093/icon/moad026>
- Stoeckl, Kristina & Uzlaner, Dmitry (2022). *The Moralists International: Russia in the Global Culture Wars*. Fordham University Press. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv307fh49.9>. Katsottu 25.8.2023. <https://doi.org/10.2307/j.ctv307fh49.9>
- Suslov, Mikhail (2014). 'Holy Rus': The geopolitical imagination in the contemporary Russian Orthodox Church. *Russian Politics & Law* 52:3, 67–86. <https://doi.org/10.2753/RUP1061-1940520303>
- Suslov, Mikhail (2016). The Russian Orthodox Church and the crisis in Ukraine. Teoksessa Andrii Krawchuk & Thomas Bremer (toim.), *Churches in the Ukrainian Crisis*. Palgrave Macmillan, 133–162. https://doi.org/10.1007/978-3-319-34144-6_7
- Tuomi, Marita (2022). *Rauhaa ja politiikkaa: Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon käsitykset rauhasta kirkkojen oppineuvotteluissa 1970–1986 ja 1995*. Diss. Itä-Suomen yliopisto. Dissertations in Education, Humanities, and Theology 191. Joensuu: University of Eastern Finland. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-61-4700-0>. Katsottu 23.8.2023.
- Turunen, Maija (2006). Ortodoksinen kirkko Venäjällä. *Idäntutkimus* 1/2006. 48–61.
- Wanner, Catherine (2022). *Everyday religiosity and the politics of belonging in Ukraine*. Ithaca: Cornell University Press. <https://doi.org/10.1515/9781501764967>
- Wanner, Catherine & Yelensky, Viktor (2019). Religion and the cultural geography of Ukraine. Teoksessa Ulrich Schmid & Oksana Myshlovska (eds.), *Regionalism without regions. Reconceptualizing Ukraine's heterogeneity*. Budapest: Central European University Press, 247–296. <https://doi.org/10.1515/9789633863114-010>

Abstract in English

Heta Hurskainen: *The War in Ukraine and the Theological Dialogue between the Russian Orthodox Church and the Evangelical Lutheran Church of Finland*

This article focuses on the theological dialogue between the Russian Orthodox Church (ROC) and the Evangelical Lutheran Church of Finland (ELCF). It also examines how Ukraine - and the war there - has been discussed and dealt with in the churches' relations. Although the theological dialogue has avoided acute political and church political issues, political events cannot but influence the dialogue as its context. Over the decades, the context of Ukraine and the changes that have taken place in its Orthodox churches have influenced the dialogue. What significance has Ukraine had for this dialogue? How has the Russian war against Ukraine affected the theological dialogue and communication between the churches?

First, I will examine the attempts of the ELCF to continue the dialogue with the ROC in the 2010s. Second, I will look closely at how Ukraine has been considered in the dialogue since the 1990s. Thirdly, I will explore how the Russian war against Ukraine, which began in 2002, has influenced the ELCF's attitude towards the ROC.

Nico Lamminparras

Paikalliskirkko presidentin ponnesta?

Petro Porošenkon diskurssi Ukrainan kansallisesta ortodoksisesta kirkosta 2018



Ortodoksia 63 (2023), 76–106
DOI: 10.61560/ortodoksia.137218

Abstrakti

Vuosi 2018 muodostui käännteentekeväksi Ukrainan ortodoksisuudelle. Presidentti Porošenkolla oli tapahtumissa merkittävä rooli: hän anoi ja argumentoi autokefaliaa, kirkon täyttää itsenäisyyttä. Uusi paikalliskirkko yhdistyi tammikuussa 2019 Kiovan patriarkaatin ja Ukrainan autokefaalisista ortodokseista. Moskovan patriarkaatin alainen kirkko tuomitsi presidentin toimet hengellisyyden politisointina ja peräänkuulutti kanonista oikeutta.

Yhteiskunnallista kehitystä ja sanavalintoja korostavan diskurssianalyysin avulla selvitin, miten Porošenko perusteli paikalliskirkkoa, millaisin toimin hän sitä edisti ja miten poliittinen tilanne vaikutti asiassa. Analyysissäni kieli ei vain kuvaa ilmiötä, vaan esittää siitä jopa tarkoitushakuisen muokelman. Aineiston tämän vuorovaikutuksen tarkasteluun muodostavat Porošenkon kirkolliset julkitulot 2018.

Vaaleihin 2019 tähyävä Porošenko nosti autokefalian maan kohtalonkysymykseksi keväällä 2018. Porošenkon mukaan autokefalia torjui Venäjän vaikutuksen ja vahvistaisi Ukrainan itsenäisyyttä. Aktiivisuutensa vuoksi presidentin täytyi silti vakuutella sekä prosessin epäpoliittisuutta että valtion neutraliteettia. Paradoksaalisesti aie koski yksin tietä Kaikkivallan luo – mutta siitä piti tulla kansallinen.

Tutkimustehtävä, menetelmät ja aineisto

Venäjän toista vuotta jatkuva hyökkäys Ukrainaan on tiivistänyt ukrainalaisten rivejä jopa siten, että vuodesta 1991 maata haastaneet siirtymät neuvostotaloudesta markkinavoimiin, totalitarismista demokratiaksi, valtakunnan osasta valtioksi sekä keskeneräisestä identiteetistä kansakunnaksi ovat osaksi menettäneet merkitystään.¹ Valtiojohdon vahvalla myötävaikutuksella kansakunnan rakentamisessa toteutui eräs huomattava virstanpylväs kuitenkin jo 6.1.2019, kun Ekumeeninen patriarkaatti myönsi autokefalian – täyden itsenäisyyden – Kiovan patriarkaatin (UOKKP) ja Ukrainan autokefaalisesta ortodoksisesta kirkosta (UAOK) yhdistyneelle Ortodoksiselle kirkolle Ukrainassa (OKU). Näin maahan syntyi Moskovan patriarkaatin riippumaton paikalliskirkko, metropoliittakunnan arvoisena kolmenkymmenen, tai pikemmin sadan, vuoden pyrintöjen jälkeen.²

OKU:n muodostumiseen saakka Ukrainassa toimi kolme ortodoksista yhteisöä. Näistä Moskovan patriarkaatin alainen Ukrainan ortodoksinen kirkko (UOK) oli ainoa kirkko-oikeudellisesti laillinen eli muiden itsenäisten ortodoksisten paikalliskirkkojen tunnustama toimija.³ Autokefaalisen kirkon historia muodostuu tiivistetysti perustamisesta, lakkauttamisesta ja uudelleenperustamisesta, joista jälkimmäisen voi (viimeksi) katsoa toteutuneen kesäkuussa 1990.⁴ Kiovan patriarkaatti syntyi kesäkuussa 1992 UOK:n silloisen metropoliitta Filaretin ja Ukraina-mielisten poliitikkojen yhteistyönä sen

1 Kuzio 1997, 3; nyky-Ukrainan viisi keskenään kilpailevaa narratiivia ks. Zaharchenko & Zaharchenko 2021, 167.

2 Ukrainan ensimmäisestä autokefalia-pyrkimyksestä 1917–1918 ks. Denysenko 2018, 20–23; rajaa OKU:n hajoamisen Kiovan patriarkka Filaretin (Myhailo Denysenko, 1929–) ja metropoliitta Epifanin (Serhi Dumenko, 1979–) arvovaltaakiistaan keväällä 2019 (PC 2019) sekä tätä seuranneen Kiovan patriarkaatin jälleen muodostamisen ja sen näkemyksen itsestään ai-noana ukrainalaisiasiaa ajavana kirkkona (ВПЦКПІ) myöhemmän artikkelin teemoiksi.

3 Lamminparras 2019, 243, 258; kanoniset kysymykset ks. Damaskinos 2020; paikallisuuden kysymys ja ortodoksisen kirkon rakentuminen hiippakunta-pohjalta ks. Metso 2015.

4 Lamminparras 2019, 252–253, 255–256; YAIII; UAOK Kiovan patriarkaatin ”varjossa” ks. Hurskainen & Laitila 2023, 235–236.

jälkeen, kun autokefalia oli kaatunut äitikirrko Moskovon patriar-kaatin kieltävään vastaukseen puolisen vuotta aiemmin.⁵

Suomessa etäiseltä vaikuttavaa, mutta Ukrainan valtiollisessa ja kirkollisessa elämässä merkittävää vuotta 2018 on tutkittu lähinnä vasta autokefalia-prosessin saavutettua lakipisteensä.⁶ Ukrainan valtiojohtoon vahvaa osallisuutta ei ole juuri tarkasteltu, tai teema on kulkenut sivujuonteena.⁷ Varsinaista analyysiä ratkaisevan vuoden 2018 diskursseista, saati nimenomaan valtionpäähenkilön paikalliskirkkoargumentoinnista, ei kuitenkaan ole toteutettu.

Tässä artikkelissa täydennän suomenkielisessä tutkimuksessa esiintyvää vajetta syventymällä presidentti Petro Porošenko⁸ vuoden 2018 kirkollisiin diskursseihin. En analyysissäni niinkään esitä kysymyksiä *mitä ja mikä oli tulos* – vaan *miten ja millaisessa tilanteessa*. Kattavassa analyysissäni tarkastelen myös sitä, mikä jää lausumatta. Diskurssianalyysin avulla haen Porošenko vuoden 2018 paikalliskirkkoa koskevista puheenvuoroista painotuksia, samankaltaisuuksia sekä niiden piiloviittauksia. Artikkelin tutkimuskysymykset voi esittää seuraavasti:

- millaisin ilmaisuin ja termein Porošenko paikalliskirkkoa argumentoi?
- miten yhteiskunnallispoliittinen tilanne vaikutti Porošenko diskursseihin?
- miten Porošenko toiminta suhteutui muihin ortodoksiin yhteisöihin?

5 СІРЖ 2017; УПЦКП2; УПЦКП3; Laitila 2010, 329; Lamminparras 2019, 256–258; Hurskainen & Laitila 2023, 231–234.

6 Esim. Lamminparras 2019; Hurskainen 2020; Laitila 2020; Damaskinos 2020.

7 Lamminparras 2019, 244, 264–267, 270–273; aihe sivujuonteena ks. Lamminparras 2018, 60–62; Hurskainen & Laitila 2023, 268, 271–273, 275, 281–282; oma käsikirjoitukseni Ukrainan ensimmäisten presidenttien Kravtšuk ja Kutšma kirkkopoliitikasta vuosina 1991–2004 on toistaiseksi julkaisematon.

8 Petro Porošenko (1965–), Ukrainan ulkoministeri 2009–2010; Kaupallisen ja teollisen kehityksen ministeri 2012; presidentti 2014–2019.

Diskurssianalyysi tutkimusotteena

Itse termi 'diskurssi' voidaan määritellä yksittäisen ja saman puhujan yhtä ja samaa aihetta koskeviksi julkisiksi esityksiksi.⁹ Paljaimmillaan diskurssianalyysi on väljä teoreettismetodinen viitekehys, jossa aineisto nähdään yhtäältä osana sosiaalista ympäristöään ja toisaalta sen rakennuselementtinä. Yksilön intressien ja pyrkimysten tarkastelulle tutkimusote on käytännöllinen siksi, että siinä katsotaan kielelle annetun päämääriä. Aineisto ei vain esitä kohdettaan, vaan peräti tuottaa tästä yhden version.¹⁰

Norman Fairclough'n mukaan kielen muokkautuminen liittyy laajempaan yhteiskunnalliseen kehitykseen. Raakatekstiasolla Fairclough ohjaa huomion konkreettisiin sanavalintoihin ja niin sanotussa tuotantokontekstissa julkaisukäytäntöihin sekä resursseihin. Mikään analyysitaso ei ole toisista riippumaton, eivätkä minkään tekstin kielelliset ratkaisut ainoita mahdollisia.¹¹ Diskurssien sosiokulttuurisen ympäristön hahmottamiseksi tässä artikkelissa käsitellään myös Ukrainan yhteiskuntaa sekä poliittisia toimijoita. Pelkistään kyse on kohdeilmioista niin kutsutussa historismin prismassa: materiaali läpivalaistetaan sen menneen ja nykyisyyden kautta, kiinnostustena asianomainen aikakausi.¹²

Aineiston käsittely on perustavasti kuvailevaa, sillä tapahtumien ajallisen läheisyyden vuoksi on tarpeellista todeta, millaisia kirkollispoliittisia julkituloja ja toimenpiteitä Porošenko toteutti vuonna 2018. Helpottaakseni kokonaiskuvan saamista olen jakanut analyysin temaattisiin lukuihin. Näissä kronologinen esitysjärjestys on mahdollinen.

9 Borşun & Sävulescu 2009, 9.

10 Eskola & Suoranta 1998, 141, 195.

11 Fairclough 1992, 1, 62–63. 'Teksti' ei tarkoita vain kirjoitettuja lähteitä, vaan myös muita (menneisyyttä) taltioivia lähteitä ks. Fairclough 1992, 38.

12 Лайдинен & Веригин 2004, 14.

Aiempi tutkimus

Itsenäisen Ukrainan sekä kirkollisen että historiallisen kontekstin tutkimus suomen kielellä on viime vuosiin asti ollut verrattain vähäistä, lukuun ottamatta Mikko Ketolan ja Teuvo Laitilan tutkimuksia.¹³ Kotimaisten tutkijoiden kiinnostus Ukrainaa kohtaan on lisääntynyt viime vuosina, ja esimerkiksi Laitilan ja Heta Hurskaisen toimittama *Teologisen Aikakauskirjan* numero 2/2020 omistettiin Ukrainalle. Siinä Hurskainen käsittelee Ukrainan tilannetta ekumeenisen osallistumisen valossa, Mikko Ketola tarkastelee Ukrainan kreikkalaiskatolisia vuosina 2014–2019, Teuvo Laitila esittää tiiviin kuvauksen itsenäisen ukrainalaiskirkon prosessista ja pappismunkki Damaskinos analysoi kanonisia kiistoja Ukrainan paikalliskirkon muodostamisessa 2018–2019.¹⁴

Olen omassa aiemmassa tutkimuksessani sivunnut presidenttien kirkkopoliittikkaa tarkastellessani Unkarin, Romanian, Venäjän ja Ukrainan kielikonflikteja sekä Ukrainan ortodoksisten kirkkojen historia-käsityksiä ja diskursseja vuonna 2018.¹⁵ Hurskaisen ja Laitilan tuore yhteisö *Ukraina on meidän!* käsittelee presidenttien kirkkopoliittisia toimia paikoittain, mutta sisältää vain vähäisessä määrin analyysiä Petro Porošenkon alkuperäiskielisestä kirkollisesta viestinnästä.¹⁶

Kansainvälisessä tutkimuksessa jälkikommunistisen Ukrainan kirkollinen kehitys jäi pitkään sivuteemaksi, mutta kiinnostus siihen on kasvanut 2010-luvulla.¹⁷ Omaa aihettani lähimmäs tulee Denys Shestopalets, jonka artikkeli Porošenkon kirkollisesta diskurssista 2014–2018 analysoi perusteellisemmin kuitenkin vain muutamaa lainausta ja, merkittävää kyllä, huomioi Ukrainan sisäisen kehityksen vasta lopuksi sekä jättää ulkopoliittisten selkkausten vaikutukset arvioimatta.¹⁸

13 Ketola 1991; Laitila 1994; Ketola 1995; Laitila 2010; Ketola 2016. Viimeksi mainitussa merkitsevä on, ettei kirjallisuudesta tai lähteistä yksikään ole ukrainaksi tai edes venäjäksi, yhtä uutista lukuun ottamatta; Ukrainan historiasta suomeksi ks. Pilipenko & Kasjanov 1997; Remy 2015.

14 Hurskainen 2020; Ketola 2020; Laitila 2020; Damaskinos 2020.

15 Lamminparras 2018, 60–61; Lamminparras 2019.

16 Hurskainen & Laitila 2023, 232, 235–239, 241–244, 258–259, 267–268, 271–272, 275, 277, 280–282. Porošenko-sitaateista puolet on saatu englanninkielisistä eri uutisista tai toisten tutkijoiden artikkeleista.

17 Esim. Pachlovska 2009; Riabchuk 2009; Еленский 2013; Wawrzonek 2014; Hudson 2018; Merlo 2019; Puleri 2019.

18 Shestopalets 2020.

Lähdeaineisto

Tässä artikkelissa Porošenkon diskurssin sekä sen herättämien vastineiden erittely pohjaa alkuperäisiin ukrainan- ja venäjänkielisiin julkituloihin. Koska Ukrainan presidentin uutisarkisto (ПУ) ei yllä Volodymyr Zelenskyn virkaanastujaisia 20.5.2019 kauemmas, on Petro Porošenkon diskurssit jäljitetty mahdollisimman autenttisine ukrainalaisista tiedotusvälineistä, mukaan lukien ex-presidentin Facebook ja Twitter.¹⁹ Osa Porošenkon julkituloista on haettu ulkomaisista tiedotusvälineistä kuten BBC, RFERL ja Радіо Свобода (jatkoissa РС), tällöinkin pääosin ukrainankielisinä.

Aineistoon valikoitui kiintoisa eriperäinen otanta. Ukrainalaismedioista esimerkiksi Lvivsky Portal (Львівський Портал) toimi tutkimusajanjaksolla Kiovan patriarkaattiin sitoutuneessa – ja sittemmin OKU:a suosivassa – Länsi-Ukrainassa.²⁰ Tietotoimisto Ortodoksisten journalistien liitto (Спілка Православних Журналістів, jatkoissa СПДЖ) esittäytyy kuvauksessaan ”kanonisen ortodoksisuuden” edustajaksi, mikä on tulkittavissa UOK:ksi, sillä alempana tekstissä kuvataan valtiovallan ”vainoa” metropoliitta Onufria kohtaan.²¹ Sen sijaan kaksikielinen Ukrajinska Pravda (Українська Правда, jatkoissa УП), venäjää käyttävä Interfax-Ukraina (Інтерфакс-Україна, jatkoissa ІУ), televisiokanava Prjamy (Прямий), valtakunnallinen ja kolmikielinen TSN Ukrajina (ТСН Україна, jatkoissa ТСНУ), yleisukrainalainen ja monikielinen Ukrinform (Українформ) ja englanninkielinen Kyivpost asettuvat hankalammin yhteen tiettyyn kategoriaan. Myös tämä alleviivaa tarvetta kielen sosiokulttuurista aineesta tarkastelevalle lähestymistavalle.

Venäjän ortodoksisen kirkon (Moskovan patriarkaatin) sekä UOK:n lausuntojen näkyvyys kirkkokiistassa on olennaista sekä taustoitukseen että Porošenkon argumenttien lähemmän tarkastelun kannalta. Erityisesti Venäjän ortodoksisen kirkon ulkosuhteiden osasto (ОБЦС) otti autokefalia-prosessin aikana 2018–2019 puheenjohtajan-

19 ПП; @poroshenko; Volodymyr Zelensky (1978–), Ukrainan presidentti 2019–.

20 Razumkov 2020, 15.

21 UAR; Onufri (Orest Berezovski, 1944–), Kiovan ja koko Ukrainan metropoliitta syksystä 2014.

sa metropoliitta Ilarionin hahmossa kantaa Ukrainan ortodoksien tilanteeseen.²² UOK:sta lausuntoja antoivat kirkon tieto- ja valistusosasto (CIIIB) sekä kirkon ulkosuhteiden osasto (B3LI3).

Ortodoksit Porošenkon viran alkuvuosina

Isänmaallisuuden aallonharjalla presidentiksi valitun Petro Porošenkon virkakauden alussa vuonna 2014 ukrainalaisista 76 prosenttia piti itseään ”uskovaisina” ja näistä 70 prosenttia näki itsensä ”ortodokseina”. Ortodokseista runsas 17 prosenttia ilmoitti kirkko-yhteisökseen UOK:n, yli 22 prosenttia sitoutui Kiovan patriarkaattiin ja alle prosentti mainitsi kuuluvansa autokefaaliseen kirkkoon.²³ Porošenko itse tunnettiin UOK:n aktiivisena jäsenenä ja lahjoittajana, mutta hän ei silti kannattanut kirkkonsa ykseyttä Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa.²⁴

Presidentin aktivoitumisen kirkkokysymyksessä mahdollisti se, että rintamalinjat vakiintuivat Itä-Ukrainassa keväällä 2015.²⁵ Esimerkiksi tapaamisessa Ekumeenisen patriarkaatin edustajien kanssa Porošenko korosti omaa paikalliskirkkoa Ukrainan yhtenäisyyden edesauttajana.²⁶ Diskursiivisesti Porošenko linkitti näin itsensä ja kirkkopoliittisen linjansa maan ensimmäiseen presidentti Leonid Kravtšukiin, joka ajoi Ukrainan omaa kirkkoa kansakunnan rakentamiseksi ja yhtenäisyyden lujittamiseksi.²⁷ Myös tekstitasolla Porošenkon käyttämä sanavaranto lähes mukaili edeltäjänsä ilmaisuja. Virkakaudellaan Kravtšuk katsoi ukrainalaisortodoksian alisteisuuden Moskovan patriarkaatile haittaavan maan itsenäisyyttä

22 Ilarion (Grigori Alfejev, 1966–), Podolskin piispa 2002–2003; Wienin ja Itävallan piispa 2003–2008; Volokolamskin piispa ja Kirkon ulkosuhteiden osaston puheenjohtaja 2008–2022, joista arkkipiispan arvossa 2009–2010 ja metropoliitan arvossa 2010–; Budapestin ja Unkarin metropoliitta 2022–.

23 Zaharchenko & Zaharchenko 2021, 166; Shlikhta 2016, 124.

24 Shestopalets 2020, 154.

25 Shestopalets 2020, 155; Ukrainan tapahtumat keväästä 2014 kesään 2015 ks. esim. Lamminparras 2015.

26 @poroshenko 2015.

27 Merlo 2019, 194. Leonid Kravtšuk (1934–2022), Ukrainan SNT:n Korkeimman Neuvoston puhemieshistorian puhemies [valtionpäämies] 1990–1991; Ukrainan presidentti 1991–1994.

ja muodostavan vakavan uhan Ukrainan valtiollisuudelle.²⁸ Kuitenkin siinä missä Kravtšuk määritteli aikanaan myös uhan alkuperän, Porošenko ei maininnut vaaran aiheuttajaa tai lähdeettä.

Shestopaletsin mukaan tämä hienovaraisuus leimasi Porošenkon kirkollista diskurssia vuosina 2014–2017.²⁹ Tämä oli ristiriidassa sen kanssa, että Ukrainan politiikan ja kulttuurin eliitti pyrki samanaikaisesti ideologisoimaan ukrainan kielen ja kulttuurin sekä nostattamaan kansaa näiden asialle. Ukrainan parlamentti, Korkein Rada, esimerkiksi hyväksyi useita ukrainan kielen asemaa vahvistavia (ja venäjän kielen käyttöyhteyksiä kaventavia) kielilakeja.³⁰ Kesäkuussa 2016, juuri ennen yleisortodoksista koostumista Kreetalla, Rada anoi autokefaliaa Konstantinopolilta argumentoiden Moskovan patriarkaatin liiallisella linkittymisellä Venäjän hallintoon.³¹ Porošenkon kirkollisen diskurssin yhdeksi pontimeksi vuodesta 2016 alkaen muodostui tämä sisäinen vastakkainasettelu. Presidentin silmissä itsenäinen kirkko takaisi yhteiskuntarauhan ja kansan yhtenäisyyden ortodoksien ykseyden ohessa.³² Alkuvuodesta 2016 Porošenko pyysikin UOK:n tukea itsenäisen ukrainalaiskirkon muodostamiselle – tuloksetta.³³

Pettynyt Porošenko konsultoi Ekumeenista patriarkkaa Bartholomeosta paikalliskirkon kysymyksestä, mutta BBC:n mukaan tulos rajoittui molemminpuolisten kohteliaisuuksien vaihtamiseen.³⁴ On luultavaa, että presidentti odotti tapaamiselta painavampaa tukea, koska tapaamisen jälkeen kirkkokysymys jäi valtiojohdon agendassa taka-alalle. Porošenko muistutti tässä vaiheessa maan toista presidenttiä Leonid Kutšmaa³⁵, joka vuosituhannen alussa haki sekä Moskovan että Konstantinopolin tukea Ukrainan itsenäiselle kirkolle, mutta jonka pyrintöt samoin kilpistyivät edellisen kieltävään vastaukseen ja jälkimmäisen passiivisuuteen.

28 Еленский 2013, 38.

29 Shestopalets 2020, 155–156.

30 Puleri 2019, 140–141, 144–145.

31 Hurskainen & Laitila 2023, 268–269.

32 Shestopalets 2020, 155.

33 Hurskainen & Laitila 2023, 268.

34 BBC 2016.

35 Leonid Kutšma (1938–), Ukrainan pääministeri 1992–1993; Ukrainan presidentti 1994–2005.

Hurskaisen ja Laitilan mukaan syy Konstantinopolin toimetomuuuteen piili kesäksi 2016 suunnitellussa Suuressa ja Pyhässä Synodissa, itsenäisten ortodoksisten kirkkojen kokoontumisessa. Tähän viittaa sekin, että ikään kuin rangaistuksena Moskovan patriarkaatin viime hetken poisjäännistä Ekumeeninen patriarkaatti tulkitse uudelleen Ukrainan ortodoksien aseman. Koska Ukrainan maa oli vuonna 988 saanut kasteensa Konstantinopolista suuriruhtinas Vladimirin hallitessa, katsoi Ekumeeninen patriarkaatti olevansa sen äitikirkko.³⁶

Samanaikaisesti Ukrainan hengellisellä sektorilla tapahtui merkittävä painopistemuutos: kaikista kyselyyn osallistuneista Kiovan patriarkaatin suosion mitattiin kohonneen 12 prosentista 25 prosenttiin. Moskovan patriarkaatin alaisen kirkon osuus oli pudonnut kymmenen yksikköä, 15 prosenttiin.³⁷ Uskottavin selitys kehitykselle oli Krimin Venäjään-liittäminen ja Itä-Ukrainan taistelut.³⁸ Olivathan vielä maaliskuussa 2013 sekä Kiovan patriarkaatti että UOK rinnan kannattaneet Ukrainan EU-integraatiota sekä vuosi myöhemminkin ilmaisseet tukevansa maan alueellista yhtenäisyyttä ja riippumattomuutta.³⁹ Silti, kuten Hurskainen ja Laitila antavat ymmärtää, kirkolliset jakolinjat palautuivat miltei heti: Kiovan patriarkaatin syytettyä UOK:ta turvallisuusongelmaksi viimeksi mainittu vaihtoi johtajaansa. Valittu metropoliitta Onufri osoittautui kuitenkin liian tasapainottelevaksi keskellä Ukrainan olemassaolon vaarantavaa konfliktia.⁴⁰

Lähemmässä tarkastelussa autokefalia-hankkeen seisahtuminen vuonna 2016 osoittautuu käytännön sanelemaksi. Yllämainitussa kyselyssä itsensä ortodokseiksi määrittä 64,7 prosenttia; näistä 39,5 % ilmoitti kirkokseen Kiovan patriarkaatin, 23,1 % UOK:n ja 1,3 % kirjaimellisesti Venäjän ortodoksien kirkon – mutta peräti 25,4 % näki itsensä ”ortodokseksi yleensä”.⁴¹ Koska viimeksi mainitut ja Moskovan alaiset ortodoksit yhdessä käsittivät vuonna 2016 puolet kaikista ortodokseiksi itsensä mieltävistä, ei paikalliskirkkoasia to-

36 Hurskainen & Laitila 2023, 268, 270.

37 Markovich 2016.

38 Lamminparras 2019, 265.

39 Hurskainen & Laitila 2023, 258; Shlikhta 2016, 138.

40 Hurskainen & Laitila 2023, 263–264; vrt. Hudson 2018, 1369.

41 VII 2016.

dennäköisesti olisi edennyt: yleisortodoksit oli(si) ollut vaikea vakuuttaa korostetusti etnisen kirkon tarpeellisuudesta, ja jälkimmäiset olivat jo sitoutuneita omaan yhteisöönsä.

Kieliselkkaukset lykkäävät autokefalia-aikkeen

Selvä jakauma ortodoksien parissa luultavimmin selittää sen, että Ekumeenisen patriarkaatin uudesta Ukraina-tulkinnasta huolimatta Porošenko uudisti autokefalia-vetoomuksensa vasta syksyllä 2017.⁴² Puheessaan Radalle hän totesi, ettei kyse ole valtiollisesta kirkosta eikä muiden ortodoksisten kirkkojen toimintaa kiellettä. Patriarkka Bartholomeokselle presidentti alleviivasi Ukrainan oikeutta itsenäiseen kirkkoon ja Kiovan vakaata tahtoa vuodesta 1991 vallinneen tilanteen ratkaisemiseen.⁴³ Näin Porošenko toistamiseen rinnasti itsensä Kravtšukiin.

Porošenkolta puuttui yhä suora ilmaus uhan lähteestä. Presidentti viittasi epämääräisesti ”muihin valtioihin, jotka hyödyntävät kirkollisia instituutioita geopoliittisten päämääriensä saavuttamiseksi”.⁴⁴ Toisaalta presidentin ei erityisemmin tarvinnut etsiä – saati määritellä – ulkopoliittisia uhkia, sillä uuden opetuslain voimaantulo päiviä aiemmin syöksi Kiovan diplomaattisiin kriiseihin Venäjän lisäksi etenkin Unkarin ja Romanian kanssa.⁴⁵

Luonnosteluvaiheessa 2015–2016 uusi opetuslaki aiheutti kärkeviä kiistoja Radassa, varsinkin kielisäädösten osalta.⁴⁶ Lopullinen teksti määrittä muun kuin ukrainankielisen opetuksen alaluokille, ja viidennestä luokasta lähtien opetuskielenä olisi vain ukraina. Mikäli vähemmistökieli kuului EU:n virallisiin kieliin, myös sillä voisi opettaa yhtä tai useampaa oppiainetta yläluokilla. Venäjän kielen osalta tätä myönnytystä ei sisällytetty lakiin.⁴⁷

Porošenkon vahvistus laille poiki heti jyrkän reaktion: Unkarin ulkoministeri Szijjártó kutsui allekirjoitusta häpeäksi ja rai-

42 Hurskainen & Laitila 2023, 271.

43 Kyivpost 2017.

44 Kyivpost 2017.

45 Lamminparras 2018, 58–59, 62; Venäjän kritiikistä ks. Lamminparras 2018, 65–66, 69.

46 Puleri 2019, 145–146.

47 Lamminparras 2018, 62, 65.

voa herättäväksi. Budapestin mukaan Ukraina teki petoksellisen täyskäännöksen Eurooppa-integraatiosta, jota Unkari oli vieläpä tukenut. Järeimpänä vastavetonaan Unkari esti NATO-Ukraina komission ministeritason yhteistyön kesään 2018 saakka.⁴⁸ Romanian mukaan opetuslaki heikensi huomattavasti Ukrainan romanialaisten oikeuksia, ja Bukarestissa sekä presidentti Iohannis että ulkoministeriö katsoivat Kiovan rikkoneen kansainvälisiä vähemmistöperiaatteita sekä oman lupauksensa romanian opetuksen jatkumisesta. Iohannis peruutti Ukrainan-valtiovierailunsa eikä vastaanottanut Korkeimman Radan puhemiestä. Romanian parlamentti peräti vetosi Porošenkoon lain palauttamiseksi uusintakäsittelyyn.⁴⁹

Shestopaletsin mukaan samaisena syksynä 2017 Porošenko varoi kirkollisessa diskurssissaan määrittelemästä politiikkojen roolia ortodoksien ykseyden saavuttamisessa.⁵⁰ On houkuttelevaa arvioida, että presidentti implikoi Ukrainan perustuslain säätämää kirkon ja valtion erillisyyttä.⁵¹ Huomio kiinnittyy kuitenkin siihen, että diplomaattiset kriisit naapurimaiden kanssa sitoivat presidentinhallintoa paitsi valtiovierailujen peruuntumisina, myös Porošenkolle osoitettujen vetoomusten muodossa. Siten valtiojohdon resurssit eivät olisi riittäneet kirkollisen hajaannuksen selvittämiseen. Se, että epäedullinen tehtävä vakuuttaa naapurimaat Ukrainan ja opetuslain jaloista päämääristä lankesi muodollisesti ulkoministeri Klimkinille, ei vähentänyt Porošenkoon osuutta.⁵² Klimkin on päinvastoin nähtävä presidentin luottomiehenä tehtävässä, sillä tämä tuskin muutoin olisi saattanut toimia virassaan koko presidentin virkakauden ajan.

Helmi-maaliskuussa 2018 naapurimaiden kritiikkiä kärjisti vielä Ukrainan perustuslakituomioistuimen päätös kumota vuoden 2012 laki valtion kieliperiaatteista, jonka nojalla oli suotu alu-

48 Lamminparras 2018, 63–64, 69; Péter Sijjártó (1978–), Unkarin Ulko- ja kauppaministeri 2014–.

49 Lamminparras 2018, 67, 69; Klaus Werner Iohannis (1959–), Romanian presidentti 2014–.

50 Shestopalets 2020, 156.

51 KY.

52 Lamminparras 2018, 64, 67–69; Pavlo Klimkin (1967–), Ukrainan ulkoministeri 2014–2019.

eellisen kielen asema niille alueille, joilla vähemmistökieltä puhui vähintään 10 prosenttia asukkaista. Rajanaapurien reaktion eska- loituminen on paitsi looginen myös ymmärrettävä, sillä Ukrainan venäjän-, romanian- ja unkarinkieliset olivat laajalti hyödyntäneet tämän mahdollisuuden. Toisaalta huhtikuussa 2018 Romania ja Ukraina saavuttivat yhteisymmärryksen. Kahdenkeskinen sopimus silti pikemmin heijasti Bukarestin käsitystä Romanian historiallisista rajoista ja käytännössä mitätöi uuden opetuslain romaniankielisten osalta.⁵³

Porošenkoon kannalta tämä laiha sopu ilmiselvästi vapautti voimavaroja autokefalia-prosessiin. Myös Shestopalets ajoittaa presidentin kirkollisen diskurssin toisen jakson alkaneen huhtikuussa 2018: presidentin retoriikka muuntui ”radikaalimmaksi ja kauas- kantoisemmaksi”, avainmuutoksenaan autokefalian politisoiminen ja sen esittäminen Ukrainan itsenäisyyden kynnyksysymyksenä.⁵⁴ Porošenkoon kielenkäyttöön ilmestyivätkin ensi kertaa paitsi perusteelliset uhkakuvat, myös esitys ratkaisusta.⁵⁵

Kirkosta kärkiteema

Romanian-selkkauksen laannuttua huhtikuun 2018 puolivälissä Porošenko tiivistä kokonaispoliittisen linjansa seuraavasti:

Autokefaalinen Ukrainan ortodoksinen paikalliskirkko – se on avaintekijä valtiollisuudellemme ja itsenäisyydellemme. Armeija – se kaitsee Ukrainan maaperää. Kieli – se kaitsee ukrainalaista sydäntä. Kirkko – se kaitsee ukrainalaista sie- lua.⁵⁶

Huomionarvoisinta ovat tämän tahtotilan ilmaisut. Presidentti toteaa ensiksi ikään kuin maallisen kolminaisuuden – armeijan, kielen

53 Lamminparras 2018, 58, 66–70.

54 Shestopalets 2020, 155–156.

55 IV 2018a.

56 ”Помісна Автокефальна Українська Православна Церква – є ключовим елементом нашої державності і нашої незалежності. Бо армія – боронить українську землю. Мова – боронить українське серце. Церква – боронить українську душу.” ТЧНУ 2018a.

ja kirkon – Ukrainan ajattomiksi tukipyylväiksi. Toiseksi hän toistaa aamenenomaisesti verbiä *boronyt'* (боронить, puolustaa/varjella).⁵⁷

Mielenkiintoisinta presidentin diskurssissa on se, että valtionpäähenkilö esittää juuri kirkon ratkaisuksi Ukrainan monivuotiseen kriisiin. Huolimatta merkittävästä tehtävästään ukrainalaisten sydänten puolustajana kunnia ei langennut eikä voinut langeta kielelle. Päinvastoin, ukrainan aseman korotusyritykset olivat kilpistyneet armottomaan vastustukseen lähinaapureista, joista välirikko Unkarin kanssa vielä jatkui.⁵⁸ Myöskään asevoimat eivät soveltuneet avaintekijäksi, sillä niitä tarvittiin alueellisen yhtenäisyyden, maan suveriniteetin ja valtiollisen itsenäisyyden turvaamiseen – siis sotilaallisiin toimiin. Tämän mission toteuttamista silmällä pitäen Donetskin ja Luhanskin hallintoalueilla toiminut Terrorisminvastainen operaatio (ATO) lakkautettiin 30.4.2018, ja sen korvasi Yhdistyneiden voimien operaatio (OOC).⁵⁹

Porošenko perustelikin paikalliskirkkoa ikään kuin se ratkaisisi kaikki maan ongelmat. On syytä olettaa, että presidentti tahtoi tulevia vuoden 2019 vaaleja silmällä pitäen määrittää ja rajata diskurssin vähiten konfliktialttiiseen teemaan, kirkkoon.⁶⁰ Varhaiseen vaalikampanjan avaukseen autokefalia-argumentilla kannusti sekin, että pari kuukautta myöhemmin hänelle mitattiin ainoastaan 14–16 prosentin kannatus, vastaehdokas Julia Tymošenko kerryttäessä yhtäläisen suosion.⁶¹

Oletusarvoisesti hengellinen teema lankesi ja lankeaisi hedelmälliseen maaperään. Arvioitiinhan vuonna 2018 Kiovan patriarkaatin saaneen taaksensa 43 % ortodokseista eli 29 % koko väestöstä.⁶² Kannatuspotentiaali ei rajautuisi yksin kansallismielisiin, sillä kyseilyssä luottamusta ”kirkkoon yleensä” ilmaisi noin 60 prosenttia, kun

57 TCHY 2018a; vrt. Shestopalets 2020, 157; tautologian voi tulkita myös retorisenä keinona. Porošenko puhui TCHY:n suositussa keskusteluohjelmassa *Vapaa sana* (Свобода слова) ja siksi ydinviestin välittyminen piti varmistaa toistoilla.

58 Lamminparras 2018, 58, 64, 69.

59 IV 2018a; Lamminparras 2018, 61.

60 Vrt. Shestopalets 2020, 170.

61 RFERL 2018; Julia Tymošenko (1960–), Ukrainan pääministeri 2005 ja 2007–2010.

62 Razumkov 2020, 4, 14.

taas esimerkiksi Radan ja tuomioistuinten lukemat jäivät selkeästi alemmiksi.⁶³ Paitsi suotuisan mielipideilmaston vuoksi, korostaakseen asemaansa paikalliskirkkodiskurssin määrittäjänä Porošenko esitti puheessaan Korkeimmalle Radalle kysymyksen autokefaliasta ratkeavan Kiovan kasteen 1030-vuotisjuhlaaksi, siis aivan kuukausien sisällä.⁶⁴

Presidentti teki Radalle selkoa kaksi päivää aiemmasta kirjeestään Ekumeeniselle Patriarkalle. Tässä kirjeessään Porošenko kirjoitti lausuvansa kaikkien maan kansalaisten toiveen, heidän joukossaan niiden,

jotka, saatuaan kasteensa Konstantinopolin Äiti-Kirkolta 1030 vuotta sitten, tunnustavat ortodoksista kristillistä uskoa – pyydän Teidän myöntävän autokefalia-Tomoksen Ortodoksiselle kirkolle Ukrainassa.⁶⁵

Porošenko viittaa tässä maan ortodoksian historialliseen kehitykseen, joskin kasteen tasajuhlavuoden alleviivaamisen voi tulkita lisäsyiksi Tomoksen myöntämiselle. Toisaalta lausuessaan vetoamuksen kaikkien maanmiestensä suulla presidentti vihjasi edustavansa yhtä lailla Moskovan alaista kirkkoa. Viimeksi mainittu huomautti heti kanonista menettelyä painottaen, että autokefaliaa saattaa anoa ainoastaan kirkko, mutta ettei se moista pyyntöä ollut lähettänyt Konstantinopoliin.⁶⁶ Luultavasti myös Konstantinopolin kutsuminen ”Äiti-Kirkoksi” kirvoitti kritiikkiä UOK:ssa.

Perimmäisenä Porošenko lausunnossa kuulua sen kiistäminen, että kirkollinen jatkumo toteutuisi Moskovasta käsin.⁶⁷ Esimerkiksi Pachlovskan mukaan Kiovan hiippakunnan siirtäminen Moskovan alaisuuteen vuonna 1686 muutti ukrainalaisortodoksian ”kapinoivan

63 Еленский 2013, 30–31; vuonna 2020 kirkkoa ”moraalisena auktoriteettina” piti yhä 45 % (Razumkov 2020, 8).

64 Балачук 2018.

65 ”які належать до української православної спільноти, які, завдяки Хрещенню, отриманому від Константинопольської Матері-Церкви 1030 років тому, сповідують православну християнську віру – прошу Вас надати Томос про автокефалію Православній Церкві в Україні.” ЗВЕРНЕННЯ; kirkollisen yhteisön nimitys on alkuperäistekstistä.

66 ВЗЦЗ 2018.

67 Vrt. esim. TCHY 2018a.

kansan arvojärjestelmästä” imperiumin rakentamisen työvälineeksi, ”dogmaattisen ja sortavan” venäläisen ortodoksisuuden korvatessa paikallisen version.⁶⁸ Moskovan patriarkaatin ulkosuhdejohtaja, metropoliitta Ilarion, tyytyi ensivastineessaan ainoastaan maltillisesti avaamaan Ukrainan skisman taustoja sekä pohtimaan Porošenkon ja skismaattikkojen yhteyksiä Konstantinopoliin.⁶⁹

Venäläisvaikutuksesta länteen

Porošenkon näkemyksessä autokefalia tarjoaisi kokonaisvaltaisen ratkaisun Ukrainan moniulotteiseen kriisiin. Perusteluinaan presidentti esitti seuraavat näkökohdat:

Koko kansakuntamme katsoo Teitä kunnioituksella ja toivolla, sillä yksin Teidän vallassanne on – antaa meille ykseys, rauha ja yksimielisyys, joita me niin tarvitsemme ja jotka meiltä niin kauan on evätty. – – Tämä kauan odotettu dokumentti entisestään vahvistaa uskonnollista vapautta Ukrainassa ja tunnustusten välistä rauhaa, lujittaa kansalaisoikeuksia ja -vapauksia.⁷⁰

Merkillepantavaa on, ettei Porošenko diskurssissaan määrittele, mikä uhkasi maan uskovien keskinäistä rauhaa tai kansalaisvapauksien toteutumista, eikä nimenomaisesti eritellyt, kuinka autokefalia hälventäisi mainitut uhkakuvat. Kirjeen korkeakirkollisuus selittää osittain asian – poliittisten ohjelmien käsittely ei kuulu Ekumeenisen Patriarkan toimenkuvaan – mutta tästäkin huolimatt-

68 Pachlovska 2009, 50. Pachlovska ei kuitenkaan pohdi, missä määrin ”venäläisortodoksian monokulttuurissa” oli kyse Pietari I henkilökohtaisista intresseistä. Pietari I:n kirkkopoliitiikka ja sen jatkumo 1700-luvun lopulle ks. esim. Hosking 1997, 226–230.

69 ОВЦС 2018a.

70 ”Вся наша нація дивиться на Вас з благоговінням та надією, бо саме у Ваших силах – дарувати нам єдність, мир і згоду, яких ми так потребуємо і яких ми так довго були позбавлені. – – Цей довгоочікуваний документ ще більше укріпить релігійну свободу в Україні та міжконфесійний мир, посилить права та свободи громадян.” ЗВЕРНЕННЯ.

ta Porošenkon argumentit jäävät ilmeviksi ja vaikuttavat enemmänkin poliittisilta iskulauseilta.

On mielenkiintoista, että UOK:n metropoliitta Onufri ainoana varoitti autokefalialla luotavan rinnakkaisrakenteen vain polarisoivan kansalaisten rivejä. Pyrkimys ei siten tukisi Ukrainan turvallisuutta, vaan jakaisi maan.⁷¹ Kielenkäytön näkökulmasta Onufri käänsi presidentin argumentit näin itseään vastaan. Toisaalta Porošenko valaisi tarkempia syitä autokefalian tavoitteluun puheessaan Radalle:

Tomos vahvistaa itsenäisyyttämme. Se tekee tyhjäksi perusajatukset siitä poliittisesta projektista, jota kutsutaan ”venäläiseksi maailmaksi” ja jonka kehittivät nimenomaan Venäjän ortodoksisen kirkon hierarkit. – – Sittemmin tämä Ukrainalle vaarallinen poliittinen harhaoppi otettiin käyttöön Venäjän Federaation johdossa.⁷²

Porošenkon mukaan ukrainalaiset eivät kuuluneet neuvostolaiseen eivätkä kuulu venäläiseen valtakuntaan; ukrainalainen kirkko luotiin 1000 vuotta aiemmin Konstantinopolissa, ja autokefalian myötä maa ainoastaan palaisi ”historiansa juurille”.⁷³ Toisena kielikuvana presidentti hyödynsi Ukrainan paluuta ”eurooppalaiseen kotiinsa”.⁷⁴

Diskurssissaan presidentti jätti kuitenkin tietoisesti avoimeksi niin ’Euroopan’ kuin ’juurtenkin’ sisällön sekä varsinkin sen, miten ortodoksinen paikalliskirkko suhteutui näihin. Riabchukin ja Pachlovskan mukaan Ukrainan ortodoksisuuden eriytyminen ”byzanttilaisen autoritäärisestä”, ”etatistisesta” ja ”panslaavilais-imperialistisesta” venäläisvastineestaan käynnistyi vuosina 2002–2003.⁷⁵ Maltillisemmän näkemyksen mukaan ukrainalaisidentiteetin erilli-

71 СІПВ 2018.

72 ”Такий Томос зміцнить нашу незалежність. Він видалить рудименти того політичного проекту, який називається ”руським міром” і який придумали саме ієрархи Російської православної церкви. – – потім цю небезпечну для України політичну ересь взяла на озброєння влада Російської Федерації.” Роценко 2018. ”Venäläisestä maailmasta” ja ”Ryhästä Rus’ista” ks. esim. Малков 2006, 59; Suslov 2014, 67–68; Naydenova 2016, 38–39, 42.

73 Косик 2018.

74 ТЧНУ 2018b.

75 Riabchuk 2009, 22; Pachlovska 2009, 40.

syys – mukaan lukien ortodoksisuus – palautuu ”perinteiseen vuorovaikutukseen eurooppalaisen sivistyksen” kanssa; ortodoksisen kirkon asema ”omana alajärjestelmänään” yhteiskunnassa periytyy Puola-Liettuan ajoista.⁷⁶ Tämän lisäksi syksyn 2013 ja kevään 2014 tapahtumat olivat lähentäneet Ukrainan ortodokseja, ja nämä kokivat oman hallintootteensa vankentuneen.⁷⁷

Porošenkon avoimeksi jäävät ilmaisut vahvistavat ajatusta varhaisesta vaalikampanjoinnista, jossa ulkopoliittisena linjana oli länsiorientaatio ja sisäpolitiikan argumenttina vähiten kriisialtis paikalliskirkko. Sikäli kuin Porošenkon väite Eurooppa-suuntautuneisuuden 70-prosenttisesta kannatuksesta Keski-Ukrainassa oli edes suuntaa-antava, idea läntisestä perimästä saattoi sinänsä pohjautua todelliseen kokemukseen. Tai kääntäen, presidentti asetteli sanansa yleisönsä mukaisiksi.⁷⁸ Nämä tulkinnat eivät toki sulje toisiaan pois.

Keskustelu valtuuksista

Toisin kuin aiemmissa autokefalia-pyrkimyksissä, nyt Kiova sovelsi jäsennellympää strategiaa. Vetoimuksen Ekumeeniselle patriarkalle allekirjoittivat kyllä Kiovan patriarkaatti ja UAOK.⁷⁹ Tästä huolimatta valtiojohton ja poliitikkojen puolueettomuus on mitä kyseenalaisinta, sillä Korkeimman Radan osaksi tuli vain tukea äänestyksessä presidentin Konstantinopoliin jättämää autokefalia-anomusta.⁸⁰

Presidentin, Kiovan patriarkaatin ja UAOK:n roolijaolla pyrittiin nähtävästi osoittamaan prosessin oikeellisuutta. Koska päätös anoa tai olla anomatta täyttä itsenäisyyttä kuuluu yksin kirkkoyhteisölle, kirkonmiesten allekirjoitus toimi vakuutteluna autokefalia-anomuksen aitoudesta. Täten presidenttiä ei voisi moittia toimivaltansa ylittämisestä, eivätkä kanonisuudeltaan epäselvien Kiovan patriarkaatin ja autokefaalisen kirkon asemat häiritsisi prosessia.⁸¹

76 Wawrzonek 2014, 13.

77 Ketola 2016, 367.

78 ТЧНУ 2018b.

79 Укрінформ 2018a.

80 Міланова 2018.

81 Vrt. Lamminparras 2019, 273.

Moskovan alaista UOK:ta yllä kuvattu työnjako ei vakuuttanut, se päinvastoin moitti valtiokoneistoa toimivaltansa ylittämisestä.

Ukrainassa Kirkko ei omaa valtiollista statusta ja on erotettu valtiosta, eikä valtiovallalla siten ole perusteita sekaantua kirkollisiin kysymyksenasetteluihin. Kysymys kirkollisen autokefalian myöntämisestä lukeutuu kanonisen oikeuden piiriin, eikä valtiollisten lakien valtuuksiin.⁸²

Porošenko vastasi tyyntymällä toisia kirkkoyhteisöjä autokefalian seuraamuksista. Presidentin mukaan mahdollisesta ukrainalaiskirkosta ei tulisi valtiollista eikä kenenkään omantunnonvapaus vaarantuisi.⁸³

Tosin Porošenko itse heikensi vakuuttelujaan, ellei peräti kumonnut niitä. Tiedotuksessa paikalliskirkon muodostamista käsiteltiin nimittäin vain viimeistelyä odottavana. Lisäksi siinä esitettiin Ekumeenisen Patriarkan sekä patriarkaatin Pyhän Synodin osaksi yhtyvän näkemykseen.⁸⁴ Hetkeä myöhemmin Porošenko kiirehti lausumaan, että prosessi on aluillaan.⁸⁵

Presidenttiä voi moittia etuilusta, mutta tosiasiaa tämä(kin) ulostulo tähtäsi diskursiivisen johtoaseman ylläpitämiseen. Pyhän Synodin kokouksessa 22.4.2018 Konstantinopolissa Ukraina kuului kyllä asialistaan, mutta pyynnön saatuaan Synodi päätti jatkaa keskustelua sisarkirkkojen kanssa.⁸⁶ Siinä mielessä Porošenko luki tilannetta osuvasti, että päätös kieltämättä ennakoi lopputulemaa. Onhan erikoista, että pan-ortodoksisuuden puolestapuhujana kunnostautunut Ekumeeninen patriarkaatti yleensä katsoi asian jatkomenettelyn arvoiseksi.⁸⁷

82 ”Церква в Україні не має державного статусу та відокремлена від держави, то й державна влада не має підстав втручатися у церковні справи. Питання надання церковної автокефалії належить до компетенції канонічного права, а не до компетенції державних законів.” ВЗЦЗ 2018.

83 ІУ 2018b.

84 ПРЯМИЙ 2018.

85 ПП 2018.

86 ОП 2018.

87 ОП 2018.

Kritiikki poliittisuudesta

Ukrainassa Porošenko saattoi esittää tapahtumat työvoittona, näin vahvistaen asemansa paikalliskirkon puhemiehenä. Aivan kuten koko kriisissä vuodesta 2014 lukien, kanonisen Moskovan alaisen kirkon reaktio kehitykseen oli kuitenkin hillitty:

Autokefalia myönnetään Kirkolle, eikä valtiolle, ja siksi myös aloite tämän statuksen anomiseen kuuluu Kirkolle, eikä valtiolle.
 – – Sen lisäksi on hälyttävää, että autokefalian myöntäminen Ortodoksille Kirkolle Ukrainassa käsitetään ei vain uskonnollisena, vaan samoin geopolittisena pyyteenä.
 – – Kirkolle pyrkimys autokefaliaan ei ole poliittinen, vaan seurakuntakuntapillinen, so. kuin tulee Kirkon eloon ja luontoon Kristuksen Ruumiina (vrt. Ef. 1:22–23).⁸⁸

Toisin kuin Porošenko, UOK torjui maalliset intressit kirkollisen järjestyksen perusteluina sekä nosti esiin ekklesiologisia piirteitä. Asettaen paikalliskirkkodiskurssin teologiseen viitekehykseen UOK pyrki kääntämään paikalliskirkkodiskurssin itselleen suotuisammaksi ja siten säilyttämään johtoasemansa.

Pisteliään oli samaisen kirkon ulkosuhteiden osaston varapuheenjohtaja, arkkimandriitta Mykola Danylevytš (Nikolai Danilevitš). Hän ironisoi keskustelua huomauttamalla siitä, että mediassa Porošenkon puhe Radalle sai otsikon ”Yhden ukrainalaisen ortodoksisen kirkon muodostaminen”. Asian absurdius on Danylevytšin mukaan verrannollinen sellaiseen uutiseen, että UOK:n piispainkokous kokoontuisi metropoliitta Onufrin kutsusta aiheenaan Ukrainan NATO- ja EU-jäsenyydet.⁸⁹

88 ”Автокефалія надається Церкві, а не державі, а тому й ініціювати чи просити про цей статус має Церква, а не держава. – Разом з тим, викликає стурбованість те, що надання автокефалії Православній Церкві в Україні розглядається як питання не лише релігії, але й геополітики. – Для Церкви питання автокефалії є не політичним, а еклесіологічним, тобто таким, що стосується життя й природи Церкви, як Тіла Христового (пор. Єф. 1:22–23).” ВЗЦЗ 2018; UOK:n mallisuus vuodesta 2014 ks. Hudson 2018, 1369; ks. myös Hurskainen & Laitila 2023, 260–261.

89 УПЦ 2018; Mykola Danylevytš (1977–), UOK:n ulkosuhteiden osaston

Tässä vaiheessa myös Moskovan patriarkaatin ulkosuhteista vastaava metropoliitta Ilarion jatkoi aiempaa diskurssiaan, joskin piikikkäämmin. Ilarion alleviivasi jokaisen [kanonisen ortodoksisen] paikalliskirkon tukevan UOK:ta ja tuomitsevan hajaannuksen. Toisena argumenttinaan metropoliitan voi tulkita implikoineen Ukrainan hienoista jälkeenjääneisyyttä:

Nykyaikaisissa yhteiskunnissa, sellaisissa maissa kuin Venäjä, Ukraina, suurimmassa osassa muita maita Kirkko on erotettu valtiosta: sen [Kirkon] tulee itse ratkaista ongelmansa sekä säätää statuksensa. Ei ole maallisen vallan tehtävä sanella Kirkolle, millaisessa muodossa tämä toimii, millaisen hallinnollisen järjestysmuodon tämä valitsee.⁹⁰

Polemiikki hengellisen ja maallisen vallan erosta oli kärjistynyt, sillä Porošenkon piti jo viikkoa aiemmin erikseen painottaa autokefalia-prosessin epäpoliittisuutta. Ristiriitaisesti presidentti totesi tämän rukoiltuaan asian puolesta Kiovan patriarkaatin hiippakuntakatedraalissa Dniprossa.

On tärkeää, että ukrainalaisilla on oma vahva tie Jumalan tykö ja oma vahva ukrainalainen kirkko. Korostan, ettei tämä ole poliittinen pyrintö. Pyrinnössä on kyse valtiomme suvereniteetista, valtiomme olemassaolosta, itsenäisyydestä. Itsenäinen paikalliskirkkohan on valtion määre.⁹¹

Tässäkin presidentin implikaationa kuultaa lopulta paluu (määrittelemättömään) autenttiseen ukrainalaisuuteen. Laveasti tulkittuna

varapuheenjohtaja 2012–.

90 ”В современном обществе, в таких странах, как Россия, Украина, в большинстве других стран Церковь отделена от государства: она сама должна решать свои проблемы и определять свой статус. Не дело светских властей диктовать Церкви, какую форму бытия, какую форму административного устройства ей избирать.” ОВЦС 2018a.

91 ”Важливо, щоб українці мали свою власну українську дорогу до Бога і свою власну українську церкву. Наголошую, що це не є політичне питання. Це питання суверенності нашої держави, існування нашої держави, незалежності. Бо незалежна помісна церква є атрибутом держави.” Укрінформ 2018b.

Porošenko viittaa siihen, että useimmat ortodoksiset paikalliskirkot muodostuivat nationalismiin aikakaudella kansallisten rajojen mukaisesti.⁹² Saman tulisi koskea myös Ukrainaa, ja poliittisena viestinä näkemys todennäköisesti tavoitti valikoidun kuulijakuntansa. Tosin sellaisenaan se pikemmin jakoi ortodokseja ja heikensi näiden keskinäistä luottamusta – aivan kuten Onufri oli ennalta varoitellut.⁹³

Johtopäätökset

Petro Porošenkon astuessa virkaansa vuonna 2014 Ukrainassa toimi kolme ortodoksista kirkkoa, joista Moskovan alainen UOK piti itseään ainoana kirkko-oikeudellisesti laillisena ja Kiovan kasteen jatkumona. Kaksi muuta olivat vuonna 1992 syntynyt Kiovan patriarkaatti ja keuhalla 1990 uudelleen muodostettu autokefaalinen kirkko.

Vasta Itä-Ukrainan rintaman vakiinnuttua keuhalla 2015 Porošenko saattoi tehdä avauksensa paikalliskirkkokysymyksessä. Presidentin kirkollisessa diskurssissa voi yleisesti nähdä kaksi jaksoa, joista ensimmäinen kattoi vuodet 2014–2017. Leimallinen piirre tälle ajalle oli hienovaraisuus. Vaikka presidentti toistuvasti totesi ulkoiset uhat Ukrainalle, hän pidättäytyi mainitsemasta niiden alkuperää. Eräs peruste tähän varovaisuuteen oli Porošenkon oma sitoumus Moskovan alaiseen UOK:hon.

Presidentti pyysi aluksi oman kirkkonsa tukea autokefalia-prosessille, mutta kielteisen vastauksen saatuaan kääntyi Konstantinopolin Ekumeenisen patriarkaatin puoleen. Maaliskuun 2016 vierailu Konstantinopolissa Ekumeenisen Patriarkan Bartolomeoksen luona osoittautui kuitenkin yhtä lailla tuloksettomaksi. Konstantinopoli ei katsonut asiakseen aktivoitua ennen kesäkuun 2016 suunniteltua yleisortodoksista kokousta. Venäjän ortodoksisen kirkon poisjäänti tästä synodista muutti Konstantinopolin käsityksen Ukrainan asemasta: ikään kuin rangaistuksena Ekumeeninen patriarkaatti nähtiin vastedes maan äitikirkkona.

Samaan aikaan Ukrainan hengellisyydessä mitattiin huomattava muutos, kun vuonna 2016 valtakunnallisesti Kiovan patriarkaatin yh-

92 Metso 2015.

93 ЦІІВ 2018.

teisökseen mainitsi 25 prosenttia ja Moskovan alaisen UOK:n 15 prosenttia. Toisaalta ortodokseista alle 40 prosenttia sitoutui korostetun ukrainalaiseen kirkkoon. Uskottavin syy polarisaatioon sinänsä piili kevään 2014 tapahtumissa: siinä missä UOK oli ennen Krimin anneksointia ja Itä-Ukrainan taisteluita tukenut Ukrainan eurointegraatiota ja itsenäisyyttä, uuden metropoliittia Onufrin lausunnot latistuiivat keuhasta 2014 alkaen tasapainohakuisiksi.

Kiihkeä sisäpoliittinen debatti keskittyi ukrainan kielen ja kulttuurin ideologisointiin, ja Korkein Rada sääti lukuisia ukrainan asemaa kohentavia ja venäjän käyttöyhteyksiä heikentäviä lakeja. Kansalais- ja poliittisen keskustelun kärjistymisen muuntui vähitellen yhdeksi ponneksi Porošenkon kirkollisessa diskurssissa – ortodoksien ykseyden lisäksi autokefalia takaisi yhteiskunnallisen sovun. Konstantinopolin uudelleentulkinnasta rohkaistunut Porošenko pyysi tältä jälleen syksyllä 2017 autokefaliaa. Silti hän suhtautui varovaisesti poliitikkojen rooliin prosessissa, minkä voi tulkita perustuslaissa säädetyn kirkon ja valtion eron noudattamisena.

Toinen peruste syyskuun 2017 varovaisuudelle muodostui siitä, että valtiojohdon kädet olivat sidotut ulkopoliittisiin selkkauksiin. Uusi opetuslaki oli astunut voimaan päiviä aikaisemmin: siinä opetuskieleksi määritettiin yksin ukraina viidennestä luokasta alkaen, jos kohta EU-kielillä opetusta saisi tarjota valikoiduissa aineissa. Naapurimaat kilvan tuomitsivat Kiovan kielipolitiikan, kärkkäimpinä Unkari ja Romania, joista ensimmäinen esti NATO-Ukraina ministerityön kesäkuuhun 2018 asti ja joista jälkimmäinen tilapäisesti katkaisi jopa valtionpäämiesten yhteydet.

Toinen jakso Porošenkon kirkollisessa diskurssissa käynnistyi Romanian kanssa saavutetun laihan sovun jälkeen huhtikuussa 2018, ja jaksoa luonnehtivat kärkevyys ja kauaskantoisuus. Poliitikansa Porošenko kiteytti siten, että Ukrainaa puolustavat kieli, armeija ja kirkko – missä läpi kuului vuoden 2019 presidentinvaalien kampanja-avaus. Kirkkokysymyksessä Porošenko siirtyi korostamaan autokefaliaa kokonaisvaltaisena vastauksena Ukrainan ongelmiin: itsenäinen paikalliskirkko enentäisi uskovien keskinäistä sovintoa ja vahvistaisi maan riippumattomuutta.

Otollisen maaperän tarjosi se, että vuonna 2018 laskennallisesti 29 % väestöstä lukeutui Kiovan Patriarkaattiin, Moskovan alaisen

kirkon jäädessä kauas taakse. Vahvasti itsenäisyysmielisenä pidetyn valtionpäämies Leonid Kravtšukin tavoin presidentti esitti itsensä paikalliskirkkodiskurssin valtiaana eikä enää kaihtanut ilmaisemasta Ukrainaa uhkaavien ilmiöiden alkuperää.

Porošenko anoi Ekumeeniselta Patriarkalta autokefaliaa, vastaanotti Kiovan Patriarkaatin ja UAOK:n piispojen allekirjoittaman anomuksen ja antoi lopuksi selonteon Radalle. Jälkikäteen toimitetussa äänestyksessä Rada tuki aietta selvin luvuin. Moskovan patriarkaatti ja sen alainen Ukrainan ortodoksinen kirkko tuomitsivat heti presidentin ja poliitikkojen toimet: autokefaliaa saattoi anoa vain kirkko, ja kirkon järjestys pohjaa seurakuntaoppiin Kristuksen ruumiista.

Arvattavasti Porošenko sivuutti kritiikin venäläisenä informaatiovaikuttamisena. Presidentin mukaan autokefalia nimenomaisesti torjui Moskovan Patriarkaatin kehitetyn ja sittemmin Kremlin käyttöönotettaman ”venäläisen maailman” projektin. Autokefalian myötä ukrainalaiset palasivat juurilleen, eurooppalaisuuteen – kumpaan Porošenko ei määritellyt sisällöllisesti. Presidentin tiivissanaisuus viittasi siten pikemmin vaalikampanjointiin eurointegraatioteemalla, samoin kuin se, että hän esitti riippumattoman paikalliskirkon kohtalonkysymyksenä Ukrainan itsenäisyydelle ja olemassaololle. Luovuttihan Porošenko anomuksensa Konstantinopolin ”Äiti-Kirkolle” kaikkien ukrainalaisten nimissä, siis myös Moskovan alaisten ortodoksien. Täten presidentti piilotetusti vihjasi Ukrainan ortodoksisuuden periytyvän katkeamatta Bosporilta.

Porošenkon menetelmällisestä tietämättömydestä kieli se, että hän ilmoitti autokefalia-prosessin alkaneen, vaikka Ekumeeninen Patriarkaatti päätti huhtikuussa 2018 vain keskustella asiasta sisarkirkkojen kanssa. Kotimaassa Porošenkon tiedotus antoi ymmärtää, että myöntö on askeleen päässä. Presidentin yliaktiivisuus kostautui, sillä hän joutui useasti rauhoittamaan muita kirkkoja autokefalian mahdollisista seuraamuksista sekä vakuuttelemaan prosessin epäpoliittisuutta. Porošenkon sanoin kyse oli ukrainalaisten ikiomasta tiestä Jumalan luo, ja kirkon itsenäisyys oli (käsitteellisesti) valtion ominaisuus. Mutta mikäli syynä piili uskovien Jumala-suhteen järjestäminen, miksi kirkon etnisyys olisi Kaikkivaltiaalle kynnyskysymys?

Lyhenteet

ECUPATRIA	Ekumeenisen Patriarkaatin Kirkkojen Maailmanneuvoston pysyvä edustusto
OKU	Ortodoksinen kirkko Ukrainassa
UAOK	Ukrainan autokefaalinen ortodoksinen kirkko
UOK	Ukrainan ortodoksinen kirkko (Moskovan patriarkaatti)
UOKKP	Ukrainan ortodoksinen kirkko Kiovan patriarkaatti

Lähteet

- @poroshenko (2015). Привітав в Україні представників Вселенського Патріарха. Єдина помісна православна церква допоможе єднанню країни, 28.7.2015. <https://twitter.com/poroshenko/status/626025807769661440>. Luettu 25.9.2023.
- Балачук, Ірина (2018). Порошенко проситиме Варфоломія визнати Українську помісну автокефальну церкву. *Українська Правда*, 17.4.2018. <https://www.pravda.com.ua/news/2018/04/17/7177939/>. Luettu 25.9.2023.
- BBC (2016). Порошенко обговорив з Варфоломієм помісну православну церкву, 10.3.2016. https://www.bbc.com/ukrainian/politics/2016/03/160310_poroshenko_church_vc. Luettu 25.9.2023.
- IУ (Інтерфакс-Україна, 2018a). Порошенко объявил о завершении АТО и начале операции объединенных сил на территории Донецкой и Луганской областей, 30.4.2018. <https://interfax.com.ua/news/general/502346.html>. Luettu 25.9.2023.
- (2018b). Єдина Помісна Православна Церква не стане державною – Президент Порошенко, 19.4.2018. <https://interfax.com.ua/news/political/500071.html>. Luettu 25.9.2023.
- Косик, Олександр (2018). Петро Порошенко: «Отримавши автокефалію Української Православної Церкви, ми повернемося до витоків своєї історії». *Львівський Портал*, 8.5.2018. <https://portal.lviv.ua/exclusive/2018/05/08/petro-poroshenko-otrimavshi-avtokefaliyu-ukrayinskoyi-pravoslavnoyi-tserkvi-mi-povernemosya-do-vitokiv-svoyeyi-istoriyi/>. Luettu 25.9.2023.

КУ (Конституція України). Розділ II ПРАВА, СВОБОДИ ТА ОБОВ'ЯЗКИ ЛЮДИНИ І ГРОМАДЯНИНА Стаття 35. <http://www.president.gov.ua/ua/documents/constitution/konstituciya-ukrayini-rozdil-ii>. Luettu 25.9.2023.

Kyivpost (2017). Poroshenko says Ukraine has right to have autonomous church, 7.9.2017. <https://www.kyivpost.com/ukraine-politics/poroshenko-says-ukraine-right-autonomous-church.html>. Luettu 25.9.2023.

Markovich, Alexandra (2016). As more Ukrainians choose Kyiv Patriarchate, push intensifies for unified national Orthodox church. *Kyivpost*, 23.6.2016. <https://www.kyivpost.com/article/content/ukraine-politics/divided-by-politics-orthodox-church-fails-to-unite-ukrainian-people-417077.html>. Luettu 25.9.2023.

Міланова, Яна (2018). Рада підтримала «церковне звернення» Порошенка. *Українська Правда*, 19.4.2018. <https://www.pravda.com.ua/news/2018/04/19/7178130/>. Luettu 25.9.2023.

ОП (Οἰκουμηνικόν Πατριαρχεῖον, 2018). Communiqué of the Holy and Sacred Synod (04.22.2018), 22.4.2018. https://www.patriarchate.org/-/anakoinothen-tes-agias-kai-ieras-synodou-22-04-2018-?_101_INSTANCE_MF6geT6kmaDE_languageId=en_US. Teksti ei löydy mainitulla osoitteella, mutta on sellaisenaan taltioitu ECUPATRIA:n sivulla <https://www.ecupatria.org/2018/04/12/president-of-ukraine-visited-the-ecumenical-patriarchate/>. Luettu 25.9.2023.

ОВЦС (Русская Православная Церковь. Отдел внешних церковных связей, 2018a). Митрополит Иларион: Создание Поместной Церкви не может быть инициировано светской властью, 19.4.2018. <https://mospat.ru/ru/news/47523/>. Luettu 25.9.2023.

— (2018b). Митрополит Волоколамский Иларион: Не дело светских властей диктовать Церкви, какую форму бытия ей избирать, 27.5.2018. <https://mospat.ru/ru/news/47426/>. Luettu 25.9.2023.

ПП (Петро Порошенко, 2018). Вселенський Патріархат розпочинає процедури, необхідні для надання автокефалії Українській Православній Церкві, 22.4.2018. <https://www.facebook.com/petroporoshenko/posts/1256280721172984>. Luettu 25.9.2023.

Прямий (2018). Україна як ніколи близька до появи власної автокефальної помісної церкви – Порошенко, 17.4.2018. <https://prm.ua/ukrayina-gotova-stvorenniya-novoyi-avtokefalnoyi-tserkvi/>. Luettu 25.9.2023.

ПУ (Президент України). Naettu aikavälillä 3.3.2016–25.9.2023. <https://www.president.gov.ua/news/last?date-from=03-03-2016&date-to=25-09-2023>. Luettu 25.9.2023.

Razumkov (Razumkov centre, 2020). *Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення громадян України: тенденції 2000-2020pp. (Інформаційні матеріали). 2000-2020pp. (Інформаційні матеріали)*. Київ: Razumkov centre.

Рощенко, Олена (2018). Порошенко: Власна церква – необхідний атрибут незалежної держави. *Українська Правда*, 19.4.2018. <https://www.pravda.com.ua/news/2018/04/19/7178128>. Luettu 25.9.2023.

РС/RFERL (Радіо Свобода/Radio Free Europe Radio Liberty, 2019). Філарет закликає Епіфанія «нічого не робити всередині церкви» без його згоди, 14.5.2019. <https://www.radiosvoboda.org/a/news-filaret-epifaniy/29940475.html>. Luettu 25.9.2023.

— (2018). Ukraine's Tymoshenko Announces Presidential Run, 20.6.2018. <https://www.rferl.org/a/ukrainian-opposition-leader-tymoshenko-announces-presidential-run/29306750.html>. Luettu 25.9.2023.

СПВ (Синодальний інформаційно-просвітницький відділ УПЦ, 2018). Синод звернувся до вірних УПЦ щодо інформації про можливість «надання Томосу про автокефалію Православної Церкви в Україні», 25.5.2018. <http://news.church.ua/2018/05/25/sinod-zvernuvsya-dovirnix-upc-shhodo-informaciji-pro-mozhlivist-nadannya-tomosu-pro-avtokefaliyu-pravoslavnoji-cerkvi-v-ukrajini/>. Luettu 25.9.2023.

СПЖ (Спілка православних журналістів, 2017). To the anniversary of Kharkov Council, or a few words about how M.A. Denisenko was “expelled” from Church, 27.5.2017. <https://spzh.news/en/istorija-i-kulytrua/42446-to-the-anniversary-of-kharkov-council-or-a-few-words-about-how-m-a-denisenko-was-expelled-from-church>. Luettu 25.9.2023.

ТСНУ (ТСН Україна, 2018a). Українська православна церква є “матір’ю” для російської – Порошенко, 24.4.2018. <https://tsn.ua/politika/ukrayinska-pravoslavna-cerkva-ye-matir-yu-dlya-rosiyskoyi-poroshenko-1144542.html>. Luettu 25.9.2023.

— (2018b). РПЦ діє за дорученням Росії – Порошенко, 5.5.2018. <https://tsn.ua/politika/rpc-diye-za-doruchennyam-rosiyi-poroshenko-1150506.html>. Luettu 25.9.2023.

УАПЦ (Українська Автокефальна Православна Церква, ei päivätty). ІСТОРІЯ ЦЕРКВИ. <http://www.soborna.org/history/uk/001.html>. Ao. tili on suljettu, mutta internet-tallenne siitä on päivätty 12.4.2022. <https://web.archive.org/web/20220412003313/http://www.soborna.org/history/uk/001.html>. Luettu 25.9.2023.

Укрінформ (2018a). Оголошення України канонічною територією Москви є територіальною претензією – Президент, 23.4.2018. <https://www.ukrinform.ua/rubric-polytics/2447552-ogolosenna-ukraini->

kanonicnou-teritorieu-moskvi-e-teritorialnimi-pretenziami-prezident.html. Luettu 25.9.2023.

(2018b). Порошенко у Дніпрі помолився за Україну та автокефалію, 17.5.2018. <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2462679-porosenko-u-dnipri-pomolivsa-za-ukrainu-ta-avtokefaliu.html>. Luettu 25.9.2023.

УП (Українська Правда, 2016). Серед церковних лідерів українці найбільше довіряють Філарету, 6.12.2016. <https://www.pravda.com.ua/news/2016/12/6/7129011/>. Luettu 25.9.2023.

УПЦ (Українська Православна Церква, 2018). Коментар протоієрея Миколая Данилевича «Щодо чергової спроби створення єдиної Церкви руками держави», 17.4.2018. <https://www.youtube.com/watch?v=sEbvPsKOWU>. Luettu 25.9.2023.

УПЦКП (Українська Православна Церква Київський Патріархат, —(-1). Звернення Помісного Собору до української православної пастви, 22.6.2019. <https://www.cerkva.info/news/711-2/>. Luettu 25.9.2023.

—(-2). СВЯТИЙШИЙ ПАТРИАРХ КИЇВСЬКИЙ І ВСІЄЇ РУСИ-УКРАЇНИ ФІЛАРЕТ. <https://www.cerkva.info/biografiya-svyatijshyj-patriarh-kyuyivs/>. Luettu 25.9.2023.

—(-3). СТАТУТ ПРО УПРАВЛІННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ КИЇВСЬКОГО ПАТРИАРХАТУ. <https://www.cerkva.info/306-2/>. Luettu 25.9.2023.

UAR (UA Region, ei päivätty). СПІЛКА ПРАВОСЛАВНИХ ЖУРНАЛІСТІВ, ІНФОРМАЦІЙНЕ АГЕНТСТВО. <https://www.ua-region.com.ua/39738055>. Luettu 25.9.2023.

ВЗЦЗ (Відділ зовнішніх церковних зв'язків УПЦ, 2018). Заява Відділу зовнішніх церковних зв'язків Української Православної Церкви з приводу звернення Президента України до Вселенського Патріарха Варфоломія щодо «надання Томосу про автокефалію Православній Церкві в Україні», 21.4.2018. <http://vzc.zhurch.ua/2018/04/21/zayava-viddilu-zovnishnix-cerkovnix-zvyazkiv-ukrajinskoji-pravoslavnoji-cerkvi-z-privodu-zvernennya-prezidenta-ukrajini-do-vselenського-patriarha-varfolomiya-shhodo-nadannya-tomосу-pro-avtokefaliyu/>. Luettu 25.9.2023.

ЗВЕРНЕННЯ (ЗВЕРНЕННЯ Президента України до Вселенського Патріарха Варфоломія про надання Томосу про автокефалію Православної Церкви в Україні).

Kirjallisuus

- Borțun, Dumitru & Săvulescu, Silvia (2009). *Analiza discursului public*. București: Școala Națională de Studii Politice și Administrative (SNSPA).
- Damaskinos, Ksenofontoslainen (2020). Vuosien 2018–2019 kanoniset kiistat Ukrainan autokefaalisen ortodoksisen kirkon muodostamisessa. *Teologinen Aikakauskirja* 125:2, 133–149.
- Denysenko, Nicholas (2018). *The Orthodox Church in Ukraine: A Century of Separation*. DeKalb: North Illinois University Press.
- Eskola, Jari & Suoranta, Juha (1998). *Johdatus laadulliseen tutkimukseen*. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.
- Fairclough, Norman (1992). *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.
- Hosking, Geoffrey (1997). *Russia: People and Empire 1552–1917*. Cambridge (Ma): Harvard University Press.
- Hudson, Victoria (2018). The Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate as a Potential 'Tool' of Russian Soft Power in the Wake of Ukraine's 2013 Euromaidan. *Europe-Asia Studies*, 70:9, 1355–1380. <https://doi.org/10.1080/09668136.2018.1536780>
- Hurskainen, Heta (2020). Ukrainan tilanne ekumeenisen osallistumisen valossa 1991–2019. *Teologinen Aikakauskirja* 125:2, 150–166.
- Hurskainen, Heta & Laitila Teuvo (2023). *Ukraina on meidän! Kirkot ja politiikka Ukrainan ja Venäjän suhteissa*. Helsinki: Gaudeamus.
- Еленский, Виктор (2013). Украинское православие и украинский проект. Teoksessa [toim. ei mainittu], *Pro et Contra*, Том 17, № 3–4 (май-август 2013). Washington D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, 27–44.
- Ketola, Mikko (2020). Ukrainan kreikkalaiskatolisten tie 2014–2019. *Teologinen Aikakauskirja* 125:2, 118–132.
- Ketola, Mikko (2016). Ukrainan kirkot 2000-luvun kriiseissä. *Teologinen Aikakauskirja* 121:4, 361–369.
- Ketola, Mikko (1995). Ukrainan kirkkokunnat neuvostoajan jälkeisessä murroksessa 1991–1993. *Ortodoksia* 44, 141–167.
- Ketola, Mikko (1991). Länsi-Ukrainan uniaattikysymys uskontopoliittisena ja ekumeenisena ongelmana. *Ortodoksia* 41, 164–176.

- Kuzio, Taras (1997). *Ukraine under Kuchma. Political Reform, Economic Transformation and Security Policy in Independent Ukraine*. Basingstoke, Hampshire and London: MacMillan Press LTD.
- Лайдинен Эйнар & Веригин, Сергей (2004). *Финская разведка против Советской России. Специальные службы Финляндии и их разведывательная деятельность на Северо-Западе России (1918–1939 гг.)*. Петрозаводск: Компания РИФ.
- Laitila, Teuvo (2020). Sadan vuoden itsenäisyys: Tie ortodoksiseen kirkkoon Ukrainassa. *Teologinen Aikakauskirja* 125:2, 101–117.
- Laitila, Teuvo (2010). Ukrainan ortodoksiset kirkot. Teoksessa Maija Turunen (toim.), *Kirkot ja uskonnot itäisessä Euroopassa*. Helsinki: Edita Publishing, 328–342.
- Laitila, Teuvo (1994). Sekasorrosta sortoon? Ortodoksian sisäisiä ongelmia Ukrainassa. *Teologinen Aikakauskirja* 99, 528–531.
- Lamminparras, Nico (2019). Kristuksen viitan repijät Kiovan kastelähteellä. Kiista Ukrainan kansallisesta kirkosta. Teoksessa Timo Kapanen & Nico Lamminparras (toim.), *Aatteiden ja herätysten virrassa*. Suomen Kirkkohistoriallisen seuran Toimituksia 239. Helsinki: Suomen Kirkkohistoriallinen seura, 243–279.
- Lamminparras, Nico (2018). Valtapeliä vähemmistöasialla. Unkarin, Romanian ja Ukrainan kielisota 2017–2018. Teoksessa Juha Mäkinen (toim.), *Tiede ja ase*, Vol 2018, No. 76. Helsinki: Suomen Sotatieteellinen seura, 54–72.
- Lamminparras, Nico (2015). Vain valtaklikki vaihtui. *Ukraina 2014–2015. Sotilasaikakauslehti* 90:9, 16–19.
- Малков, Георгий (2006). *Контрреволюция духа. Святая Русь и возрождение России (церковно-политические очерки)*. Москва: Белый берег.
- Merlo, Simona (2019). L'ortodossia ucraina: verso l'unità o la frantumazione? Teoksessa Andrea Franco e Oleg Rumyantsev (a cura di). *Eurasiatica, 14 L'Ucraina alla ricerca dell'equilibrio. Sfide storiche, linguistiche e culturali da Porošenko a Zelens'kyj*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 189–198.
- Metso, Pekka (2015). Kansalliset ortodoksiset kirkot ja diaspora. *Teologia.fi*, 19.5.2015. <https://teologia.fi/2015/05/kansalliset-ortodoksiset-kirkot-ja-diaspora/>. Luettu 25.9.2023.
- Naydenova, Natalia (2016). Holy Rus. (Re)constructing of Russia's civilizational identity. Teoksessa *Slavonica*, 21:1–2. London: Taylor & Francis, 37–48.

- Pachlovska, Oxana (2009). Finis Europae Contemporary Ukraine's Conflicting Inheritances from the Humanistic "West" and the Byzantine "East" (A Triptych). Teoksessa Larissa M.L. Zaleska Onyskevych & Maria G. Rewakowicz (eds.), *Contemporary Ukraine on the Cultural Map of Europe*. New York: Shevchenko Scientific Society, 40–68.
- Pilipenko, Viktor & Kasjanov, Georgi (1997). *Ukrainan historia*. Helsinki: Venäjän ja Itä-Euroopan tutkimuksen instituutti.
- Puleri, Marco (2019). La 'questione russa' nel dibattito intellettuale e politico dell'Ucraina del post-Majdan. Teoksessa Andrea Franco e Oleg Rumyantsev (a cura di). *Eurasiatica, 14 L'Ucraina alla ricerca dell'equilibrio. Sfide storiche, linguistiche e culturali da Porošenko a Zelens'kyj*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 139–150.
- Remy, Johannes (2015). *Ukrainan historia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Riabchuk, Mykola (2009). Cultural Fault Lines and Political Divisions: The Legacy of History in Contemporary Ukraine. Teoksessa Larissa M.L. Zaleska Onyskevych & Maria G. Rewakowicz (toim.), *Contemporary Ukraine on the Cultural Map of Europe*. New York: Shevchenko Scientific Society, 18–28.
- Shestopalets, Denys (2020). Church and State in Ukraine after the Euromaidan: President Poroshenko's Discourse on Religion, 2014–2018. *Politics and religion* 13:1, 150–179. <https://doi.org/10.1017/S1755048319000221>
- Shlikhta, Natalia (2016). Eastern Christian Churches Between State and Society: An Overview of the Religious Landscape in Ukraine (1989–2014). *Kyiv-Mohyla Humanities Journal* 3, 123–142. <https://doi.org/10.18523/kmhj73945.2016-3.123-142>
- Suslov, Mihail (2014). "Holy Rus". The geopolitical imagination in the contemporary Russian Orthodox Church. *Russian Politics & Law* 52:3, 67–86. <https://doi.org/10.2753/RUP1061-1940520303>
- Wawrzonek, Michał (2014). *Religion and Politics in Ukraine. The Orthodox and Greek Catholic Churches as Elements of Ukraine's Political System*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholar Publications.
- Zaharchenko, Artem & Zaharchenko Olena (2021). The influence of the 'Tomos narrative' as a part of the Ukrainian national and strategic narrative. *Corvinus of Sociology and Social Policy* 12, 163–178. <https://doi.org/10.14267/CJSSP.2021.1.7>

Abstract in English

Nico Lamminparras: *A Local Church at the Request of the President? Petro Poroshenko's Discourse on a National Ukrainian Orthodox Church in 2018*

The year 2018 was decisive for the Ukrainian Orthodoxy. President Poroshenko openly advocated and promoted autocephaly, the full independence of the Church. The new local Church amalgamated in 2019 from the Kyiv Patriarchate and the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church. The Ukrainian Orthodox Church under the Moscow Patriarchate condemned the President's activity as a politicization of spirituality and emphasized canonical justice.

Employing discourse analysis with a focus on social context and word choice, I examine Poroshenko's arguments and actions in his quest for a local Church, as well as the impact of political developments. Here, the (use of) language is not limited to describing phenomena, but presents an incidental, even alleged, version of them. Poroshenko's ecclesiastical comments from 2018 provide material for the analysis.

Poroshenko had enshrined autocephaly as a fatal question for Ukraine since spring 2018, in preparation for the 2019 elections. According to him, autocephaly would avert Russian influence and strengthen Ukraine's sovereignty. However, due to his passionate activity the president had to assure the apolitical nature of the process and the neutrality of the state. Paradoxically, the issue only concerned the path to the Almighty – but it had to be a national one.

Johan Bastubacka

Mirroring the Majority?

The Legal Understanding of Finnish Orthodoxy and the 1923 Tomos in the Light of the 1925 Government Decree



Ortodoksia 63 (2023), 107–136

DOI: 10.61560/ortodoksia.135948

Abstract

This article places particular emphasis on examining the legislative repercussions and interpretations of the 1923 Patriarchal Tomos, a document that played a crucial role in facilitating this transitional period. The first instance of the 1925 government decree marked the beginning of a series of decrees aimed at comprehensively addressing the new circumstances. These included the recognition of the authority of an independent republic, the modification of the Patriarchate, and the provisions outlined in the Tomos. In the context of this article, my research objective is to examine how the process of transforming the Archdiocese into a national minority state church unfolded, particularly in relation to the 1925 Decree and, more specifically, concerning the 1923 Tomos.

Throughout these legislative shifts, distinctive Orthodox features were not only preserved but also, to some extent, protected and accentuated. This was evident not only in the legal frameworks but also in the interpretations endorsed by the Orthodox community. In these complex processes, the boundaries between the realms became intertwined: the Orthodox entity underwent a process of nationalization, while at the same time the State of Finland became intertwined with the principles and organizational framework of Orthodox canon law. These developments underline the need for continued research endeavors in this area.

Introduction and Research Question

Following the declaration of Finnish independence in 1917, the Orthodox minority of the former Grand Duchy in the Russian Empire had to undergo legislative changes in which the former Archdiocese was

adapted to new political and state realities. This article pays particular attention to the impact and interpretation of the 1923 Patriarchal *Tomos*, which became essential in the transition.¹

The Government Decree of 1925² was the first of the decrees that addressed the new situation in its entirety:³ the authority of an independent republic, the change of the Patriarchate, and the stipulations of the *Tomos*. The government issued a total of four decrees concerning the Orthodox in Finland on the same day, 14 January 1925. The most important of these was the revision of the decree of 1918, no. 47, which largely reshaped and surpassed the earlier decrees.⁴ I shall refer to this as the Decree of 14.1.1925, or simply the (Government) Decree of 1925.

The Decree of 1925 on the Orthodox Archdiocese in the Republic of Finland is particularly interesting because it was the first attempt to combine Orthodox peculiarities and existing models of legislation for a socially and politically *significant enough* religious organization within the framework of new constitutional legislation.⁵ It offers a perspective on how a relatively small religious minority (approximately 2% of the population at the time) was integrated into the legal framework of the young Republic. The situation was far from easy for the Orthodox. In the late nineteenth and early twentieth centuries, they had been subjected to the unifying policies of the Russian Empire and even made instruments of these policies – in the Grand Duchy of Finland known as the “Times of Oppression.”⁶

Both Setälä’s (1966) and Nokelainen’s (2010) dissertations focus largely on political decision-making and state relations in shaping of

1 See the 1923 *Tomos*. “*Tomos*” (Greek “section”) is an official Patriarchal document, a decision of the Synod of the Patriarchate, in this case defining the position, responsibilities, and rights of a local church.

2 Decree 14.1.1925.

3 As Metropolitan John (1988, 273) pointed out, the 1918 Decree left the canonical situation of the Local Church deliberately open.

4 Decree 14.1.1925. No. 47. See the abolished earlier regulations of 1918, catalogued at the entry of the decree.

5 After the ratification of the *Tomos* in August 1923 the Finnish Government set up a committee that worked until November of that year to revise the 1918 Decree in order to bring it into line with the *Tomos*. See Metropolitan John 1988, 281.

6 Vahtola 2003, 239–256.

the position of the denomination. Previous research has also emphasized the control of the state in the early proceedings and documents of the twentieth century and the situation in which the minority was regarded as a potential fifth column, a politically dangerous Russian element within the new Republic.⁷ There were public calls for nationalization and state initiatives to nationalize the minority’s deviant habits, including priestly vestments, elements of worship, and church interiors. A special committee was set up for this purpose by the Local Church Synod in 1925, and it functioned from functional 1925 to 1935.⁸

Minorities can be required or invited to adapt and modify their practices in and through historical events, and in these processes, hegemonies⁹ can be (re)negotiated, established, and reconsidered. Consent and persuasion become evident. The full corpus of the 1925 Decree with all its aspects is too extensive to be analyzed in its entirety within the scope of this article. The decree consists of a total of 264 sections dealing with “General Regulations”¹⁰ (i.e. the basic power relations), “The Synod of the Greek Catholic Denomination,”¹¹ “The

7 Setälä 1966, 189–190; Metropolitan John 1988, 271; Frilander 1997, 90–91 (concerning the involvement of the “Searching Central Police”, i.e., the secret police, in the calendar crisis of 1925); Nokelainen 2010, 155–156, 158–176. See also p. 248.

8 On the efforts of “nationalization” see Laitila 2004, 226–243; Kemppi 2016, 138–168; Metropolitan John 1988, 272.

9 On the concept, see Reiter 2016, 1–5; Fontana 1993, 140 “Hegemony is defined by [Antonio] Gramsci as intellectual and moral leadership (direzione) whose principal constituting elements are consent and persuasion. A social group or class can be said to assume a hegemonic role to the extent that it articulates and proliferates throughout society cultural and ideological belief systems whose teachings are accepted as universally valid by the general population. Ideology, culture, philosophy, and their ‘organizers’ — the intellectuals — are thus intrinsic to the notion of hegemony. Since, to Gramsci, reality is perceived, and knowledge is acquired, through moral, cultural, and ideological ‘prisms’ or ‘filters’ by means of which society acquires form and meaning, hegemony necessarily implies the creation of a particular structure of knowledge and a particular system of values. The social group or class that is capable of forming its own particular knowledge and value systems, and of transforming them into general and universally applicable conceptions of the world, is the group that exercises intellectual and moral leadership.”

10 Decree 1925, § 1–15.

11 Decree 1925, § 16–62.

Administration of the Greek Catholic Denomination,"¹² "The Election of Church Officials,"¹³ "The Episcopate,"¹⁴ "The Offices of the Priests,"¹⁵ including "Christian Education" and matters of parish administration, "Itinerant Priests,"¹⁶ "Parish Administration,"¹⁷ and "Specific Regulations"¹⁸.

With these questions and sources in mind, my research objective here is to ask how the adaptation of the Archdiocese into a national minority state church was realized in terms of the 1925 Decree and, more specifically, in terms of the 1923 Tomos. Which hegemonic agencies and structures emerged as identifiable within these sources, and by what means did they manifest themselves? With this goal in mind, my first task is to examine the antecedent legislation, the prevailing political currents, the significant historical events, and the developmental trajectory of society and culture. Together, these factors formed the basis for the emerging restructuring of the hegemonic dynamics between the Church, the State, the Karelian-Finnish people, and the Patriarchate in the new environment. Following this analysis, I will elaborate on my primary findings, focusing on the decree that was forged as a result in 1925.¹⁹

12 Decree 1925, § 63–96.

13 Decree 1925, § 97–121.

14 Decree 1925, § 122–139.

15 Decree 1925, § 140–189.

16 Decree 1925, § 190–195.

17 Decree 1925, § 196–261.

18 Decree 1925, § 262–264.

19 This article will focus primarily on investigating the outcome of the Decree, rather than delving into its preparatory stages. The latter constitutes a separate and substantial study. In addition, there are several interesting provisions in the 1925 Decree that touched on priestly and parish activities and premises, lay participation in administration, possible Lutheran influences (relationship to the 1869 Church Law), ecclesiastical jurisprudence, language, and other issues, but I will deal with these later in another article.

Antecedent Legislation and Influential Historical Background

The Significance of Previous Decrees and Laws (1826–1918)

The 1925 Decree was by no means in isolation from earlier legislation. After the separation from Sweden in 1809, the Grand Duchy of Finland had already issued a decree in 1826 on the ecclesiastical courts for Orthodox clerks and officials.²⁰ In the late nineteenth century, the Decree of 1883 dealt with the question of language and certain practical and economic issues concerning Orthodox parishes (and the question of establishing primary schools for children),²¹ and the Decree of 1895 provided for the establishment of an Orthodox diocese in Finland, Vyborg.²²

Several imperial Decrees regulating educational issues matters were of religious and cultural importance: the Imperial Decree of 15 August 1895 on Russian-language schools,²³ the Decrees of 4 February 1904 and 11 February 1904 on Russian Orthodox school holidays²⁴ and facilitating the establishment of Russian-language children's schools.²⁵ Most important for the inhabitants of the Grand Duchy of Finland, however, was the 1866 Decree on Elementary Schools, which created a largely equal basis for elementary education. Religion was an essential part of the curriculum, but with an implicit Lutheran flavour.²⁶ The development of primary education was an issue of the time, which also affected the Orthodox, and slowly began to create more equal educational opportunities for the population of the Grand Duchy of Finland.

After the turn of the century, the Russian Imperial Decrees of 17 April 1905 and 17 October 1906 on Religious Tolerance meant that the Orthodox of the Empire had to adapt to legal coexistence

20 Decree 25.11.1826.

21 Decree 5.3.1883.

22 Decree 4.12.1895.

23 Decree 15.8.1895.

24 Decree 4.2.1904.

25 Decree 11.2.1904.

26 Decree 11.5.1866. See, e.g., § 24 of the seminar curriculum: "piipliän historia ja raamattu taito; kristillinen uskonto- ja siveys-oppi".

with other religions, especially the Old Believers.²⁷ The 1905 Decree mainly regulated parish meetings and administration.²⁸

The country's move towards parliamentary democracy was fundamentally shaped by the parliamentary reform of 1906, which created both a unicameral parliament and equal suffrage.²⁹ These were the cornerstones of social and political thought at the time.

All these pre-independence legal documents (some of them peripheral and some of them essential) can be seen as essential elements in the legal inculturation of the minority in the Grand Duchy and in the larger framework of the Empire. They were formative in terms of both Lutheran-Orthodox relations and the emerging ideas of the time: popular education, nationalism, and popular rights and participation in administration.

After independence in 1917, the Decree of 1918 already regulated in detail the administration, jurisprudence, various religious activities, and the position of the Archdiocese in the new Republic.³⁰ It was a clear sign that the close relationship between the minority church and the state was considered important. However, the relationship of the Archdiocese with the Patriarchate, was written in 1918 in an open manner to authorize future autocephaly or autonomy.³¹ It has even been stated that with the 1918 decree the government could have created an Orthodox denomination in Finland.³² I find this interpretation to be exaggerated.

27 Pospelovsky 1998, 185; Shevzov 2004, 12; Liviu 2011, 208. See also Loima (2004, 138) according to whom approximately 2000 members left the Orthodox Church in the Grand Duchy between 1905 and 1909 in connection with the decrees.

28 Decree 17.(4.)12.1905; Laitila 2004, 128.

29 Jutikkala & Pirinen 2003, 373–374.

30 Decree 26.11.1918.

31 See Phidas 1998, 113–138; Felmy 1980, 1–4. Basically, these terms make a distinction between the degree of limited or more complete and self-sufficient autonomy of a local Church. Decree 26.11.1918, § 2: “--- The denomination is authorized to organize its spiritual affairs and canonical-religious relations independently.” Nokelainen 2010, 137–139.

32 Nokelainen 2010, the headline of Ch. IV, p. 106, 246; Setälä 1966, 47.

The 1925 Decree and the Process of Constitutionalization (1919–)

In 1923, two decrees dealt with the official – Finnish – language of the Orthodox in Finland and the division of the diocese into two.³³ Finally, the Decree of 1925 not only dealt with patriarchal relationships, canon law, and Orthodox tradition, but was also in line with the guidelines and certain episcopal provisions established by the local Finnish Orthodox Synod in 1922.³⁴ However, it was the Constitution Act of 1919³⁵ and the Freedom of Religion Act of 1923³⁶ that provided the formative legal framework for the development of a minority state church.

The 1919 Act only recognized the special relationship of the Lutheran Church with the State (in the form of a special Church Law) in Chapter IX § 83, while all other religious denominations were to be subject to other, separate provisions.³⁷ The 1923 Law, on the other hand, recognized in its first chapter the special relationship of both the Lutheran and the Orthodox (“Greek Catholic”) Churches with the State.³⁸ This relationship was not a new invention, but a continuation of previous relationships between the Archdioceses, the former Empire, and the State of Finland.

The Decree of 1925 was published in 1935 in a compilation volume together with the Tomos of 1923, extracts from the canons and some other laws, decrees, and ecclesiastical regulations of importance to the Orthodox Church.³⁹ By compiling them, the editors brought together local, national, and canonical perspectives and stipulations, which now formed a volume that was used in the Clerical Seminary in Sortavala. It is obvious that the book was edited under the supervision and authorization of the Archbishop, the Synodal Office, and the state officials, since it was edited by the Rector of the Seminary and published by the Government Printing Office of Finland. In the preface,

33 Decree 3.3.1923. No. 80; Decree 29.12.1923. No. 293.

34 E.g., Valmo 1935, 50–53. See also, e.g., 62–64, 80, 81–82, 102–103 (on ordination, without reference to source).

35 17.7.1919 Suomen Hallitusmuoto.

36 10.3.1922 Uskonnonvapauslaki [in power 1923].

37 17.7.1919 Suomen Hallitusmuoto, ch. IX § 83.

38 10.3.1922 Uskonnonvapauslaki; Nokelainen 1999, 103.

39 Valmo 1935 passim.

the editor gave special thanks to the Ministry of Education for a grant and a permission to publish the volume in this way. A high official of the Ministry and the Secretary of the Synodal Office were mentioned with gratitude.⁴⁰

Political Currents, Independency, and the Civil War

The Russian Revolution of 1917, nationalism, and even the desire for a “Great Finland” (Suursuomi) played their part in the politics of the 1920s. The nationalism of the aftermath of the Civil War of 1918 had its influence.⁴¹ When the October Revolution shook the Empire and Finland became independent, the country’s internal tensions exploded in a brief but violent civil war in 1918. When the “White”, nationalist and non-socialist side emerged victorious, with the help of German troops, there was a deep-rooted dislike of Bolshevism, associated with anything Russian.⁴²

Imperial Russia’s quest for hegemony and suppression of Finnish nationalism was replaced by a quest for Finnish national hegemony. The nationalist Finnish Karelians and the Russian emigrants waiting for the restoration of Imperial Russia found themselves in a state of tension.⁴³ The political and military situation around St Petersburg, Ingria, and East Karelia was confusingly complicated, as White generals and Ingrians, together with British, Finnish, and Estonian forces, waged campaigns against the Soviet regime in 1919–1920. The Finns, however, were reluctant to act against St Petersburg.⁴⁴ The Sremski Karlovci Russian Refugee Synod⁴⁵ was not without influence in terms of opposition to the new position of Finnish Orthodoxy in the early 1920s.⁴⁶ This was the broader background to the efforts to nationalize the minority;

40 Valmo 1935, III–IV.

41 Vahtola 2003, 256–262. On the Orthodox and the civil war, see Nokelainen 2009.

42 Kemppi 2016, 56–61; Nokelainen 2010, 106–110; Nokelainen 2009, 124–129; Vahtola 2003, 256–262; Loima 2001, esp. 130–191.

43 Loima 1999, 148–149.

44 See Nokelainen 2010, 110; Zetterberg 2002, 359–362; Nevalainen 1996, 55–66, 95–109, 248–260.

45 The “temporary higher Russian Orthodox church administration abroad”, ROCA. See Hackel 2006, 542–546; Hackel 1999, 429–430.

46 Setälä 1966, 193–197; Frilander 1995, 77; Nokelainen 2010, 220.

to create a hegemonic unity in the nation-building processes that were deemed necessary after the separation from the Empire, the ensuing tragic civil war, and the then uncertain situation with Soviet Russia.

Guiding, Supervising, and Controlling the Minority?

Presumably, the legislator wanted to create a minority state-church configuration that could guarantee both reasonable and satisfactory Orthodox precepts for the local community and certain channels of guidance, supervision, and control over the minority for the government. There is a danger here of anachronistic simplifications: What we can easily interpret from today’s Nordic perspective as control or coercive state intervention, as interference in the autonomy of a religious denomination, was presumably more tolerable from a contemporary nineteenth or early twentieth century horizon, even an expected hegemonic discourse for forging the “official” and “public” character of a church. The Byzantine idea of the “symphony” between church and empire⁴⁷, its later Russian applications in which the church became subordinated to the state⁴⁸, and even the Swedish state church after Reformation⁴⁹ all provided models and influences for somewhat analogous interpretations. Church and state could be seen as two sides of the same coin.

The emergence of socialist and anti-religious thinking was another factor that became visible in certain cases in Finland⁵⁰, but it did not have much direct influence on the nationalization process of the Orthodox after the 1918 Civil War. Indirectly, however, the influen-

47 “The greatest gifts which God has in His love of mankind (*philanthropia*) has given from above to men are the priesthood and the Empire, the one ministering to things divine, the other guiding and taking through human affairs.” Hussey’s (1970, 86) citation of the *Epanogoge*. On Byzantine church-state-relationship, see Hussey 1970, 80–89.

48 See, e.g., Pospelovsky 1998, (133–147), esp. 144–145. See also Shevzov’s (2004, esp. 16–17) analysis on the impact of the 1721 *Spiritual Regulation* by Peter the Great: “as John Meyendorff has noted, the ecclesiastical reforms by Peter the Great effectively did away the legal recognition of a faith community distinct or separate from that of state” (p. 17).

49 Knuutila 2012, 4–7, 11–15, 18–19.

50 E.g., in the parliamentary discussion on the 1919 Government Act, see Nokelainen 2010, 181–186.

ce was profound: The victorious right-wing parties were involved in nation-building in the sense of creating a “tribal” communality with the Estonians and dreaming of the “liberation” of the East-Karelian people into the Finnish nation.⁵¹ These two imagined communities⁵² were very important for the nationalization of the Orthodoxy. Lutheranism became one of the cornerstones of Finnish nation-building and hegemony.⁵³

The Incorporation of the Patriarchal Tomos into Finnish Legislation

Patriarchal Requisites: Spiritual and Practical Hegemony

The document’s cautious yet decisive tone becomes clear as one seeks to understand the formative perspectives of the Patriarchate of Constantinople. Russia had fallen into chaos, it seemed, and the Moscow Patriarchate was considered, at least temporarily, incapable of governing the Archdiocese of a new republic.⁵⁴ The 1917 *Sobor* intended to discuss the question of the canonical structures of the Orthodox Church in Finland in 1919, but the session never took place.⁵⁵ In addition, Patriarch Tikhon⁵⁶, also newly and quickly elected to the revived office of Patriarch⁵⁷, had already granted autonomy to the Orthodox

51 Laitila 2004, 186–188, according to whom certain Orthodox actors strived for an ecclesiastical union of the Estonian, East Karelian, and Finnish Orthodox in order to obtain autocephaly. Jutila & Pirinen 2003, 406–409, 415, 429–430; Nokelainen 2010, 203–209.

52 Anderson 2006, 5–7.

53 This was evident, for example, in a publication by the Academic Karelian Society (Akateeminen Karjala-seura) in 1934. In its interpretation, the free Karelian people were oppressed by the Slavs, and Orthodoxy was portrayed as a dangerous Russifier. AKS 1934, 56–65.

54 This, at least, was the interpretation of the party seeking ecclesiastical autonomy or autocephaly. See Setälä 1966, 58–61; Laitila 2004, 181–184; Nokelainen 2010, 209.

55 Hauptmann & Stricker 1988, 204–211.

56 Tikhon (Bellavin) 1865–1925, Patriarch of Moscow and all of Russia 1917–1925. Hauptmann & Stricker 1988, 618–620, 957.

57 Pospelovskiy 1998, 204–205.

in Finland in 1921.⁵⁸ Therefore, the Ecumenical Patriarch Meletios IV⁵⁹, addressed by the delegation representing both the Archdiocese and the Government of the Republic⁶⁰, considered the situation ripe for decisive action in a situation in which he himself was almost immediately threatened with exile by the Turkish Government.⁶¹

The timeframe for negotiations was extremely tight – just a few days in the midsummer of 1923. However, the Patriarch and the Synod in Constantinople were able to act effectively in a demanding situation.⁶² As a part of the same convoy, the Archbishop of Estonia presented a similar petition to the Patriarch for the position of his local Church.⁶³ The decisions were made within the general framework of the time: autonomy was favoured over autocephaly. The obvious goal of the Finnish delegation was therefore not achieved.⁶⁴ They had to be satisfied with a lesser ecclesiastical independence in the sense of an autonomy that left certain significant ties with the new Mother Church in Constantinople. This was in line with the policy of the Patriarchate in its efforts to appear and gain legitimacy as the guardian and administrator of Orthodoxy, also with regard to communities in exile, crisis, and minority situations.⁶⁵ The mission of the Ecumenical Patriarchate as the *primus inter pares* ecclesiastical power and the ultimate guardian and spokesperson for Eastern Orthodoxy in the new world order of the post-World War I era became evident.⁶⁶

The way in which the change of the Patriarchate was made in terms of the words of the Tomos highlights the Orthodox theological-legislative-canonical understanding: the legitimization of the Patriar-

58 Inkinen 1966, 83–84.

59 Meletios Metaxakis 1871–1935, Ecumenical Patriarch 1921–1923. See Previous Patriarchs Meletios II Metaxakis.

60 Setälä 1966, 101–103, 131–153; Metropolitan John 1988, 274–275. Concerning the three members of the delegation (Herman Aav, E. N. Setälä, and Rev. Sergei Solntsev), see p. 279.

61 Setälä 1966, 125–127, 144–145.

62 Setälä 1966, 143–144; Jensen 1986, 25–26; Metropolitan John 1988, 279.

63 Setälä V. 1975, 123–124.

64 Setälä 1966, 147–151; Setälä V. 1975, 124–125; Metropolitan John 1988, 279–280.

65 Setälä 1966, 147–150. See also Maximos (1976, 300–313) concerning the nineteenth and early twentieth century politics of the Ecumenical Seat.

66 Maximos 1976, 309–313.

chal government was essential for the organization of a local church, its authentic Orthodox being. It was not enough for local Finnish actors to reformulate the position of the local Church. Without the patriarchal decision and blessing, i.e., the spiritual-administrational use of power, these efforts could not be considered as valid.⁶⁷

The issue was at once political, administrative, and theological-spiritual.⁶⁸ This entanglement can also be seen in aspects of the 1923 Tomos itself. The Patriarch not only declared the Finnish Archdiocese to be an autonomous part of the realm of Constantinople. He also “proclaims in the Holy Spirit that we, for our part, also bless this autonomy” (which had already been granted once by Patriarch Tikhon of Moscow), and “command that the Orthodox and their institutions living in the Republic of Finland, protected by God,⁶⁹ shall henceforth form a single Christian region, called ‘the Orthodox Archdiocese of Finland’.”⁷⁰ The use of the term “bless” (in Greek εὐλογέω) also indicates the joint spiritual-administrative (and also ecclesiastical-political) nature of the patriarchal decision. Priestly “blessing” in general Orthodox usage means approval or authorization of action. This quotation emphasizes the spiritual-administrative (essentially sacred) hegemony of the institution of the Patriarch; an understanding of power and ecclesiastical hegemony that transcends political and contemporary legislative realities, but takes place in relation to them.

This Patriarchal decision created a position of autonomy that gave the Patriarchal Synod the duty and right to confirm the election of the Archbishop.⁷¹ The Archbishop was then obliged to re-

67 The 1923 Tomos.

68 In previous research the meeting of the high expectations of the Finnish delegation (with the goal of extensive autonomy or even autocephaly) and the cautious patriarchal concern about the factual requirements for a self-sustaining local church have been presented in different tones. Setälä 1966, 148–151; Setälä V. 1975, 124–125; See also Metropolitan John 1988, 279–280.

69 Metropolitan John (1988, 280) pointed out that there is no reference to the *government* of the Republic of Finland in the text of the Tomos. In his interpretation “this suggests that for the Phanar the role of the Finnish government in these matters was that of a mediator, albeit a very involved and deeply interested one.” However, the text of the Tomos in unhesitatingly recognized the “God-protected Republic of Finland”.

70 Tomos 1923, introductory chapter.

71 Tomos 1923, 4.

member the Patriarch in his (public) prayers, and the Holy Myron (essential for certain sacraments and sacramental acts) was henceforth to be sent from Constantinople to Finland. Through the Myron there was “communion with the Orthodox and all the episcopate who correctly understand Christ’s word of truth.”⁷² Interestingly, according to Juha Riikonen, E. N. Setälä considered the use of the Myron from Constantinople as “not dangerous in terms of foreign policy”.⁷³

The ecclesiastical title of the Archbishop was also loosely formulated.⁷⁴ Of particular interest is the part of the document that recognizes the right of the Archbishop (and of the other Bishop) “to organize the conditions of the Orthodox Church of Finland together with his priests and lay people, always freely in detail”.⁷⁵ In practice, this meant that the Synod of the local Church had the right to organize even dioceses⁷⁶ and practical matters “according to the requirements of the laws of their country”.⁷⁷ All future autonomous decisions, however, were to be made “on condition that none of these provisions proves to be in contradiction with the doctrine and canons of the Holy Orthodox Church”.⁷⁸ Thus, the 1923 Tomos did not give detailed instructions on the design of local administrative structures and recognized the autonomous space for the application of local legislation.

Each bishop had the rights and duties derived from tradition and canon law,⁷⁹ and in ecclesiastical court cases the Finnish bishops had the right to appeal to the Patriarchal Synod – which de facto meant that the Synod in Constantinople also denied itself the position of the highest ecclesiastical court of appeal.⁸⁰ The Archbishop also had the right to call bishops from other regions to form a full local Synod of Bishops on “dogmatic and canonical matters” and to keep the Pat-

72 Tomos 1923, 7.

73 Riikonen 2015, 46–47.

74 Tomos 1923, 2.

75 Tomos 1923, end chapters.

76 Tomos 1923, 1.

77 Tomos 1923, end chapters.

78 Tomos 1923, end chapters. The text was largely identical with the 1923 Estonian Tomos. See the translation in Setälä V. 1975, 132–133.

79 Tomos 1923, 6.

80 Tomos 1923, 5.

riarch informed.⁸¹ This arrangement was necessary in order to fulfil the necessary canonical requirement for several bishops to work together as a local Synod of Bishops.⁸² What was in view was cooperation with the local church in Estonia and possibly in East Karelia.⁸³

With regard to these essentially political concerns, the 1923 Tomos left room for speculation about the potential longevity of the change of the Patriarchate and its canonical validity. Was the decision to be seen as temporary – depending on the administrative incapacity caused by the Bolshevik atrocities – or as a never-ending solution that the current situation had called for? Was it, moreover, made in a lawful and canonical manner? Different interpretations were put forward and defended by the Moscow Patriarchate, Finnish nationalists, Soviet, and even Finnish state officials.⁸⁴ Setälä also pondered the question in his 1966 dissertation.⁸⁵ It is even possible, depending on the policy of Meletios IV and the current Patriarchal Synod, that the careful formulation of the Tomos left open whether the state of affairs was to be permanent. This was wise in the situation of 1923, when little was known about the future development of the Russian or Soviet government, the situation of Poland, Ukraine, and other nations of Eastern Europe.

From the Patriarchate's point of view, the Finnish government could neither create nor impose a local church or denomination. In fact, the Patriarchal Synod demonstrated its hegemony (even in a politically difficult situation and within a tight timeframe) by abandoning the main Finnish negotiating objective: autocephaly, a self-governing local church. Constantinople now wanted to allow more

81 Tomos 1923, 3.

82 See Valmo 1935, 3; *Ortodoksisen Kirkon Kanonit* 1980, 39–40, 85–86, 445–446; and Phidas' (1998, 114–119) comments.

83 Estonian bishops could, if necessary, call Finnish (or other) bishops to form a fully functioning episcopal synod, and conversely the same applied to the Finns (Estonia was specifically mentioned). See Setälä V. 1975, 132–133; Tomos 1923.

84 Concerning the culmination of these differences, the “canonical crisis”, see Riikonen 2007, 52–295, esp. 176–193.

85 Setälä 1966, 158–159. He found “certain expressions” of the Tomos to be potentially ambivalent in terms of their interpretation. “To take someone's place” could therefore also imply a *locum tenens* idea”, p. 159. See also Setälä 1963, 54–56.

independent, nationalist bodies, thus widening the already existent divisions in the Orthodox realm.⁸⁶ This was only possible with the concurrent policy of the Patriarchate.⁸⁷ Moreover, the constant creation of even smaller, autocephalous local churches could have meant the diminishing influence and even legitimacy of the Patriarchate itself.

How these patriarchal views and prescriptions fit with the reality of Finnish Orthodoxy and the political concerns of the state is a matter of critical reflection. An example of the patriarchal understanding of the responsibilities and powers of the Mother Church in Constantinople was the 1924 letter of Patriarch Gregorios confirming the division of the archbishopric into two dioceses.⁸⁸ This action was not even necessary in the sense of the 1923 Tomos, which left these decisions to the concern of the local Church.⁸⁹

Significant examples of the meeting of two different realities are those elements of the 1925 decree that directly commented on, disregarded or modified the demands of the Tomos.

The Attitude of the Finnish State: Real vs. Symbolic Hegemony

An interesting interpretation, which the Finnish government created as early as in 1923, was presented in a letter from the Ministry of Education to the Archbishop and the Church Government. According to this statement, Professor and member of the government Emil Setälä,⁹⁰ as

86 According to Setälä (1966, 147–150), the reasons for denying autocephaly (i.e., full independence) were the general striving for Christian unity in that era, the canonical problem of the whole autocephaly terminology, the small size of the Orthodox community in question, and the striving to postpone similar issues to an expected Pan-Orthodox Synod. Setälä's analysis is based on the memoirs of E. N. Setälä. See also Maximos (1976, 300–313) on the 19th and early 20th century policy of the Ecumenical Seat on the Russian situation, and the Georgian, Ukrainian, Finnish, Polish, Czechoslovakian, and Albanian appeals.

87 Maximos 1976, 312–313.

88 Valmo 1935, 32, on Decree 1925 § 5, commentary § 4.

89 Tomos 1923.

90 Setälä, Emil Nestor (1864–1935), Professor of Finnish language and

the representative of the State of Finland in the negotiations with the Ecumenical Patriarchate, had given the government's permission to the canonical leadership of the Ecumenical Patriarch regarding the Archdiocese in Finland. The "Finnish Greek Catholic denomination" was to enjoy "extended autonomy", and the decision was made *sous réserve de ratification*, requiring later ratification by the government: the Patriarch's decision was also to be approved by the President of the Republic.⁹¹

In the presidential session, the highest official of the Republic approved the patriarchal decision, but with a significant change. The Patriarch's confirmation, as required by Chapter 4 of the Tomos, could not override the election of the Archbishop of Finland by the local Church Synod in accordance with the government decree and confirmed by the President of the Republic.⁹² Thus, the government recognized the provision for the Patriarchal confirmation of the new Archbishop-elect, but in fact interpreted it as a merely symbolic act of spiritual supremacy. Patriarchal confirmation was thus reduced to a religious formality in the eyes of the national administration, but one with a certain cultural and even political significance. According to researcher Setälä, this interpretation was presented and even accepted during the negotiations.⁹³

The interpretation was significant: first, the young republic could not allow its national sovereignty to be compromised, even religiously, by an ancient religious institution. Religion was a matter of politics and national integrity. Thus, the interpretation represented an old both Swedish as well as Russian mode of policy-making with regard to religious minorities.⁹⁴ Secondly, the position of the archbishop was considered important enough to warrant direct and uncompromising

literature 1893, representative in the Riksdag of the Estates 1904–1906, in the Finnish Parliament 1907–1909, 1910, 1917–1926, senator 1925 and 1926, various occupations and activities. See Autio 1997.

91 Valmo 1935, 29, Opetusministeriön kirjelmä 1923, n:o 1164.

92 Valmo 1935, 29, Opetusministeriön kirjelmä 1923, n:o 1164. See also the 1925 Decree § 104; Metropolitan John 1988, 280: "It is a generally accepted interpretation that the Tomos can be seen as the equivalent of a concordat between the Government of the Republic of Finland and the Ecumenical Patriarchate of Constantinople".

93 See Setälä's (1966, 148–151) account on the negotiations in the Phanar.

94 See, e.g., Isberg 1973, 124–131.

state recognition. And thirdly, this interpretation influenced the understanding of the autonomy of the archbishopric in relation to the state.

Finally, in almost the same way as the majority Lutheran state church, which since the early days of the Swedish Reformation had essentially been regarded as a national state church with no foreign administrative links⁹⁵, the Orthodox Church was now also nationalized in the sense that its patriarchal link was regarded by the state as an administrative detail.

It is clear that the state needed the Tomos of 1923 to free the local Orthodox community from its allegiance to the Russian realm and to re-orient it as much as possible towards Constantinople. Hence the term "extended autonomy" – a substitute for the desired autocephaly. This push for self-sufficiency or autocephaly or autonomy, however, obviously had very little to do with autonomy in relation to the state and its policies. In this regard, the incorporation of the minority and the creation of the minority state church was the essence.⁹⁶ The change of the Patriarchate could later be seen as a restoration of the medieval ecclesiastical situation in Karelia before the era of the Moscow Patriarchate.⁹⁷

This new application of the ancient idea of the "symphony" between Church⁹⁸ and State (a harmonious relationship in which the two bases of power would ideally balance each other⁹⁹) can be seen in effect in the 1925 Decree. In essence, this legal document can be seen as an attempt to harmonize the supremacy of the State in the formation of politics and nationhood, the framework for jurisprudence and reli-

95 Knuutila 2012, 4–7.

96 The 1925 Decree emphasized local, national administration and government and made little reference to supranational, Orthodox structures or statutes. E.g., § 104.

97 See, e.g., Laasonen 2005, 29: "The plan to use the Constantinople road was too far ahead of its time. The situation was the same as three hundred years later, with some changes." Setälä 1966, 99: "The idea was supported by the history of the Finnish Church: the Karelian parishes had once belonged to the Patriarchate of Constantinople through the Metropolitan of Novgorod."

98 The "Church" in Orthodox sense: as Apostolic, Catholic, Orthodox, Holy and, essentially One. See Orthodox Church.

99 See the critics by Meyendorff 1987, 128–134.

gious activities, and the spiritual hegemony of the Church, its norms, practices, and leadership. What this meant in detail requires further reflection.

The second paragraph of the 1925 Decree defined that the highest governmental authority in Finland with regard to the Orthodox (“the Denomination”) rested with the Government of the Republic and, in accordance with the Decree, with the administrative organs of the local Church. The fundamental role of Eastern dogmas, canons, “and other ecclesiastical regulations” was noted together with the “bond of union with the Apostolic and Patriarchal, Ecumenical Seat” in the manner described in the 1923 Tomos.¹⁰⁰ Thus, the decree created an interesting mixture of emphasis on the position of governmental authority, local church administration, church tradition and patriarchal leadership.

A close reading of the details of the decree reveals its peculiarities. In fact, the 1925 Decree stated that the government had the supreme authority over the “denomination”, but together with the administrative bodies of the denomination, as stated in the Decree. The denomination, in turn, was to be “founded on the dogmas, canons, and other ecclesiastical regulations” of the Eastern Church (not on previous government regulations) and to maintain “a canonical bond” with the Patriarchal See in Constantinople, “as was said” in the Tomos of 6 July 1923. Despite references to tradition and the “bond” with the Patriarchate, all power ultimately rested with the government.

Within this ecclesiastical framework, the highest “spiritual authority” was to be used by the Meeting of the Bishops and the Local Church Synod of the Denomination. In terms of the “other ecclesiastical matters” that did not require the decision of the State Government, the highest ecclesiastical authority was vested on the Local Church Synod that had a right to propose new laws and decrees on matters that were under the legislative power of the Parliament.¹⁰¹ The bishops

100 Decree 1925, § 2. The 1923 Tomos for the Estonian Orthodox was not incorporated or even mentioned in Estonian legislation. Setälä V. (1975, 128) interpreted this as a careful distancing of the Orthodox from the interference of the Estonian government.

101 Decree 1925, § 2.

and the Church Government were to administer the Denomination “with the power instituted by laws and decrees”.¹⁰²

With regard to this second paragraph and its sub-paragraphs, several interesting questions can be observed. First, whether the division between “spiritual” and “other matters” originated in the ideal of the “symphony” of state and church, or – perhaps more likely – was simply an application of the Lutheran doctrine of the two regimes¹⁰³, it nevertheless created a division that was certainly difficult to realize in practice: a dichotomy that required interpretation in each case. The affairs of a church tend to be more or less spiritual, theological and religious, even if they deal with mundane and everyday matters. Moreover, the “other” matters that required governmental decision were not specified.¹⁰⁴ One motivation for introducing this duality in the decision-making of the local church was probably also an effort to secure a certain autonomy in the core issues of Orthodoxy and the Orthodox tradition, to keep them out of the decision-making of the state and perhaps of the laity.

This tendency can also be seen in the bishops’ right to suspend or even abandon synodal proposals which they consider to be contrary to dogma and tradition. This was laid down in the Decree of 1925, § 125. According to the Decree, confirmation by the local episcopal synod was required in “spiritual” matters. If the bishops’ synod twice rejected a proposal of the local Synod, it was to be abolished.¹⁰⁵

Secondly, according to the third paragraph of § 2, both the bishops and the Synodal Office (an episcopal-laity administrative executive bureau with roots in the former “Spiritual Government” of Vyborg) draw their legitimation from the relevant “laws and decrees”. They were also elected by the local Synod, which in turn consisted of the two bishops of the archdiocese and the elected members, half of whom were priests and half lay people.¹⁰⁶

102 Decree 1925, § 2.

103 Arffman 2009, 167–169(–182).

104 The following commentary in the 1935 compilation by Valmo introduces only stipulations on signets. Valmo 1935, 30–31.

105 Decree 1925 § 125.

106 Decree 1925 § 2, § 22. The synod was to be composed of half laypeople and half priests. Bishops and the members of the Church Government were

Thus, while the 1925 Decree incorporated the Patriarch, canons, and the tradition into the newly formed legislation, it also emphasized the independent, national position of the denomination and the participation of the laity in its administration. The very term “denomination” (in Finnish “*kirkkokunta*”) is revealing of the legislator’s understanding: it was certainly appropriate to use the term to describe the Archdiocese in relation to the State and in relation to the State, but certainly not to describe a local Archdiocese of the Holy Catholic and Apostolic, Orthodox Church in Finland – in the Orthodox understanding.¹⁰⁷ For the Orthodox, the Church or a part of it can never be understood as a mere “denomination”. The Church is universal, one and holy: a humane and divine institution.¹⁰⁸

The Synodal Regulations of 1922, § 1, had already stated that the local Synod represented the “Greek Catholic denomination of Finland”.¹⁰⁹ The rights and duties of the Synod were specified in more detail in Decree § 17 of 1925. The Synod was, for example, to confirm regulations concerning “spiritual matters” and “canonical-religious relations”, to make proposals for new laws, to give opinions on matters referred to the local Church Synod by the government, and to deal with various matters of administration, ecclesiastical supervision, and economy.¹¹⁰ Those decisions which (also) required confirmation by the Government of the Republic were to be accompanied by a statement from the Synodal Office.¹¹¹ As stated above, the local Church Synod also elected the bishops and the Synodal Office and, in general, administered the denomination with the powers conferred by laws and decrees.¹¹²

The procedures for taking initiatives and bringing issues to the decision of the local Synod were the result of the preparatory processes laid down in the Decree and in the 1922 Synodal Directive.¹¹³ The

participants by virtue of their offices.

107 Decree 1925, § 2, § 16. See also Orthodox Church.

108 This general Orthodox understanding is expressed, e.g., in Valmo 1935, 2–4.

109 The 1922 Synod Directive, § 15–19, Valmo 1935, 44.

110 Decree 1925, § 17.

111 Decree 1925, § 62.

112 Decree 1925, § 16, 17.

113 Decree 1925, § 43–49; Valmo 1935, 47, the 1922 Synod Directive, § 15–19.

legislator apparently gave little or no thought to the possibility that the Patriarchal Synod or a possible Pan-Orthodox Episcopal Synod might address the local Church in a way that required a response or action. The local Synod had no direct structural link to the Patriarchate in its provisions, although the local Synod was seen as representing the “Greek Catholic Denomination” and organizing its “canonical-religious relations”.¹¹⁴

Safeguarding the Eastern Understanding of the Church – References to Canons

The Finnish State and the Synodal Office had the right to raise issues and make proposals to the local Synod without prior church preparation. They could present agendas without prior notice to the Synod, even when the Synod was already in session.¹¹⁵ This open access to the heart of ecclesiastical decision-making meant that the state had the opportunity to present agendas and emphasize final outcomes of its preference. On matters declared by the local Church Synod (on the proposal of the Synodal Office and with two-thirds of the votes) to be “fundamental”¹¹⁶, a two-thirds majority was required to make any changes. This procedure meant, together with the episcopal veto on “spiritual matters” mentioned above, meant that the local church could make certain reservations in order to safeguard issues which were considered to be of profound importance.

The Decree of 1925 contained several elements that can be interpreted as efforts to preserve the Orthodox tradition and to strengthen its essential structures. In what follows, I will concentrate on the references to Eastern Canon Law and their significance for the Decree, together with the overall focus and hermeneutical horizon of the Decree. Explicit references to Canon Law and Orthodox tradition in the text of the 1925 Decree can be divided into the following categories:

114 Decree 1925, § 17; The 1922 Synod Directive § 1.

115 Decree 1925, § 48.

116 See, “n. s. peruskysymys”, Decree 1925, § 59.

- 1) The “founding principles” at the beginning of the Decree of 1925, as presented in § 2 of the Decree and already analyzed above.¹¹⁷
- 2) The work of the local Church Synod within the framework of Canon Law and the provisions of § 2.¹¹⁸
- 3) The local episcopal Synod, whose powers and “dogmatic and canonical” concerns are defined both by the canons of the Church and by the Decree of 1925.¹¹⁹
- 4) The episcopate, which the 1925 Decree defined as deriving its authority and legitimacy from the Holy Apostles on the basis of the Holy Bible, the dogmas, holy canons, and other regulations of the Church, “in addition to the relevant regulations concerning the Greek Catholic denomination in Finland”.¹²⁰ The eligibility of a bishop candidate was to be determined according to the canons and relevant state regulations. The consecration of a bishop should also take place in accordance with these two.¹²¹ The role of the bishop according to the “Eastern Catholic and Apostolic Doctrine” was also defined in the 1925 Decree.¹²²
- 5) Questions of jurisprudence, which are referred to as canons or canonicity.¹²³

With regard to Synodal Office, the Decree of 1925 contains no direct references to the canons. These are to be found instead in the Directive on Synodal Office.¹²⁴ The implicit references are many and it is a difficult to consider which provisions and details can be seen as reflecting, commenting on or contradicting the principles or provisions of Canon Law. The very existence of the structure of a local church

117 Decree 1925, § 2.

118 Decree 1925, § 16.

119 Decree 1925, § 63, § 64, § 92, § 96.

120 Decree 1925, § 122. See also § 123.

121 Decree 1925, § 123.

122 Decree 1925, § 126.

123 E.g., Decree 1925, § 87.

124 The Directives of the Church Government 4§, see Valmo 1935, 64: “Spiritual questions and canonical-religious relations”, 5§, p. 67, judicial questions “according to the canons and decrees”, 5 §, p. 68, “Declarations on canonical regulations, questions of faith, and ecclesiastical life”.

and its ministries can be seen as a canonical matter.¹²⁵ The legislation of 1925 was clearly intended to ensure the realization of the synodal and episcopal structure of the Church, in which the collegial episcopal government is combined with the idea of the communion of the Church – *sobornost* – also with regard to the laity involved in the administration.¹²⁶

A Brief Conclusion

Ultimately, it should not come as a surprise that contemporary hermeneutical horizons have the potential to shape legislative and administrative processes – not to mention relevant political realities. How these and canonical perspectives came together in 1923 and 1925 can be seen as a series of fascinating processes.

Which hegemonic agencies and structures emerged as identifiable within these sources, and through what mechanisms were they revealed? This preliminary analysis of hegemonic and counter-hegemonic forces reveals how connections were intricately woven and established, with the supremacy of the nation-state serving as the overarching principle. A nascent nation-state was meticulous in demonstrating and maintaining its sovereignty – a parallel aspiration of the ancient institution of the Patriarchate. A third, intermediate actor in this complex interplay was the nationalist Karelian-Finnish Orthodox people. Their religion was deeply intertwined with the realm of politics, interwoven with all considerations.

The result was an intriguingly complex amalgamation. “Since... reality is perceived and knowledge is acquired, through moral, cultural, and ideological ‘prisms’ or ‘filters’ through which society acquires form and meaning, hegemony necessarily implies the creation of a particular structure of knowledge and a particular system of values.”¹²⁷ This is precisely what happened in the 1920s. Through the “prism” of nationalist ideology and the “filter” of its Orthodox

125 Rodopoulos 2007, 4–8.

126 Liviu 2011, 208–210. See also p. 69: “Die konstitutiven Bestandteile der Kirche sind der Klerus und die Laien. Deren Gesamtheit bildet die Kirche.” On the Slavophil dimensions of the concept, see Loima 2004, 108–109.

127 Fontana 1993, 140.

interpretation, Orthodox characteristics were preserved and, to a certain extent, protected and accentuated in legislative measures. During these processes, hegemonic influences clashed and perspectives converged on specific historical constructs: Orthodoxy underwent a process of legislative nationalization, while at the same time the State of Finland became intertwined with the principles and structures of Orthodox Canon Law. These unfolding events warrant further research efforts.

Sources and Literature

Legislation and Church Documents (in chronological order)

- Decree 25.11.1826. Hans Kejslerliga Majestäts Nädiga Förordning, angående Rättegången i mål, som angå brott och förseelser af de i Grekiska Församlingarne i Finland hörande Präster och Kyrko-Betjänste med deras hustrur och barn.
- Decree 11.5.1866. No. 12. Keisarillisen Majesteetin Armollinen Julistus Suomen kansakoulutoimen lopullisesta järjestämisestä.
- Decree 5.3.1883. No. 12. Keisarillisen Majesteetin Armollinen Asetus, sisältävä erinäisiä määräyksiä papistosta ja kirkoista kreikkalais-venäläisissä seurakunnissa Suomessa. Suomen Suuriruhtinaanmaan Asetus-Kokous vuodelta 1883.
- Decree 15.8.1895. No. 28. Keisarillisen Majesteetin Armollinen Asetus siitä, miten oppilaitoksia, joissa venäjä on opetuskielenä, Suomessa perustetaan sekä missä järjestyksessä ja millä tavoin niitä hallitaan.
- Decree 4.12.1895. No. 40. Keisarillisen Majesteetin Armollinen Asetus itsenäisen kreikkalais-venäläisen hiippakunnan perustamisesta Suomen Suuriruhtinaskuntaan sekä siitä johtuvista toimenpiteistä.
- Decree 4.2.1904. No. 23. Keisarillisen Suomen Senaatin päätös opetuksen järjestämisestä kreikkalais-katolisina pyhäpäivinä sekä Keisarillisina juhlapäivinä myös niissä maan alkeisoppilaitoksissa ja tyttökouluissa sekä Koulutoimen Ylihallituksen valvonnan-alaisissa yksityiskouluissa, joissa käy kreikkalais-katolisia oppilaita.
- Decree 11.2.1904. No. 25 a. Keisarillisen Suomen Senaatin päätös, koskeva 13/26 päivänä Heinäkuuta 1903 annetulla Armollisella asetuksella vahvistettujen uusien lukusuunnitelmien lopullista voimaan-panoa.

- Decree 17.(4.)12.1905. No. 61. Armollinen Asetus kirkkoseurakunnankokouksesta ja kirkkoneuvostosta Suomenmaan kreikkalais-katolisissa seurakunnissa.
- Decree 22.(9.)2.1906. No. 8. Keisarillisen Majesteetin Armollinen Asetus, jolla eräissä kohdin peruutetaan Armollisessa Julistuksessa joulukuun 6. päivästä 1869 vahvistettuja säännöksiä ja toimenpiteitä.
- Decree 29.3.1918. No. 185. Asetus Suomen kreikkalais-katolisesta kirkkokunnasta.
- Law on the Government's right to stipulate concerning religious communities 14.8.1918. Laki hallituksen oikeuttamisesta antamaan säännöksiä eräänlaisista uskonnollisista yhdyskunnista.
- Government Act 17.7.1919. Suomen Hallitusmuoto, 94/1919.
- Law on Freedom of Religion 10.3. 1922. Uskonnonvapauslaki, 267/1922.
- Decree 3.3.1923. No. 80. Asetus Suomen kreikkalais-katolisen kirkkokunnan virkakielestä.
- The Tomos 6.7.1923. Ekumeenisen patriarkaatin 6. heinäkuuta 1923 antama Suomen ortodoksisen kirkon kanoninen peruskirja. <https://ort.fi/kanoniset-asiakirjat/autonomia-tomos>
- Decree 29.12.1923. No. 292. Asetus Suomen kreikkalais-katolisen kirkollishallituksen toisen notaarinviran lakkauttamisesta.
- Decree 29.12.1923. No. 293. Asetus Suomen kreikkalais-katolisen kirkkokunnan jakamisesta kahteen hiippakuntaan.
- Decree 14.1.1925. No. 47. Asetus Suomen kreikkalais-katolisesta kirkkokunnasta 26.11.1918 annetun asetuksen muuttamisesta.
- Decree 14.1.1925. No. 48. Asetus Suomen kreikkalais-katolisesta kirkkokunnasta 26 päivänä marraskuuta 1918 annetun asetuksen voimaannemista koskevan asetuksen muuttamisesta.
- Decree 14.1.1925. No. 49. Asetus sisältävä vaalisäännön Suomen kreikkalais-katoliselle kirkkokunnalle.
- Decree 14.1.1925. No. 50. Asetus sisältäen säännöksiä siitä, miten niitä Suomen kreikkalais-katoliseen kirkkokuntaan kuuluvia seurakuntia on hoidettava, joiden jäsenten enemmistö on muun maan kansalaisia.
- Decree 15.5.1953. No. 206. Asetus ortodoksisesta kirkkokunnasta. Annettu Helsingissä 15 päivänä toukokuuta 1953.
- Law on the Orthodox Church of Finland 8.8.1969/521 Laki ortodoksisesta kirkkokunnasta.

Other Sources

AKS Akateeminen Karjala-seura ed. (1934). *Itä-Karjala. Esitys Itä-Karjalan maasta ja kansasta, sen vapausliikkeen tähänastisista vaiheista, nykyisistä taloudellisista, sivistyksellisistä ja valtiollisista oloista sekä Karjalan kysymyksestä*. Helsinki: Akateeminen Karjala-seura.

Orthodox Church. https://orthodoxwiki.org/Orthodox_Church (21.2.2018).

Ortodoksisen kirkon kanonit selityksineen (1980). Ed. Antti Inkinen. Helsinki: Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto.

Previous Patriarchs Meletios II Metaxakis. <http://www.patriarchateofalexandria.com/index.php?module=content&cid=001003&id=197&lang=en> (15.2.2018).

Valmo, Nikolai. (1935) *Suomen ortodoksinen arkkipiispakunta: kokoelma voimassaolevia säännöksiä Suomen ortodoksisesta arkkipiispakunnasta*. Helsinki.

Research Literature

Anderson, Benedict (2006). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London & New York: Verso.

Arffman, Kaarlo (2009). *Mitä oli luterilaisuus? Johdatus kadonneeseen eurooppalaiseen kristinuskon tulkintaan*. Helsinki: Gaudeamus University Press.

Autio, Veli-Matti (1998). *Setälä, Emil Nestor*. Kansallisbiografia-verkkojulkaisu. Studia Biographica 4. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1997– <https://kansallisbiografia.fi/kansallisbiografia/henkilo/500>. Katsottu 14.5.2023.

Felmy, Karl Christian (1980). Autokephalie. In *Theologische Realenzyklopädie*. Band V. Berlin & New York: De Gruyter, 1–4.

Florovski, Georges (2009). *Venäläisen teologian tiet II*. Suomentanut Irmeli Talasjoki. Heinävesi: Valamon luostari.

Fontana, Benedetto (1993). *Hegemony and Power: On the Relation between Gramsci and Machiavelli*. University of Minnesota Press.

Francis, Mark, R. (2000). Sakramenttiteologia. In *Modernin teologian ensyklopedia*. Ed. Alister E. McGrath. Helsinki: Kirjapaja, 732–740.

Frilander, Timo (1995). Valtiovalta, venäläiset ja kalenterikysymys 1917–1923. *Ortodoksia* 44. Jyväskylä, 56–84.

Frilander, Timo (1997). Ajanlaskukysymys ja Suomen kansallistuva ortodoksinen kirkko 1923–1927. *Ortodoksia* 46. Jyväskylä, 80–103.

Hackel, Sergei (2006). Diaspora problems of the Russian emigration. In *The Cambridge History of Christianity*, Vol. 5, Eastern Christianity. Ed. Michael Angold. Cambridge: Cambridge University Press, 539–557.

Hackel, Sergei (1999). Russian Orthodox Church Abroad. In *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*. Ed. Ken Parry. Oxford: Blackwell, 429–430.

Hauptmann, Peter & Stricker, Gerd (1988). *Die Orthodoxe Kirche in Russland: Dokumente ihrer Geschichte (860-1980)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hussey, J. M. (1970). *The Byzantine World*. London: Hutchinson University Library.

Inkinen, Antti (1949). Suomen kreikkalaiskatolisen kirkkokunnan oikeudellisen aseman viimeaikainen kehitys itämaisen ortodoksisen kirkon kanonisen säännöstön ja Konstantinopolin ekumeenisen patriarkaatin appellatiopraktiikan valossa. *Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja 1947–1948*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura, 140–174.

Inkinen, Antti (1960). Arkkipiispa Serafim. *Historiallinen Aikakauskirja* 4, 433–444.

Isberg, Alvin (1973). *Svensk segregations- och konversionspolitik i Ingermanland 1617-1704*. Studia historico-ecclesiastica Upsaliensia 23. Uppsala.

Jensen, Anne (1986) *Die Zukunft der Orthodoxie. Konzilspläne und Kirchenstrukturen*. Zürich, Eisleben, Köln: Benziger Verlag.

Jutikkala, Eino & Pirinen, Kauko (2003). *A History of Finland*. Transl. Paul Sjöblom. Helsinki: WSOY.

Kemppi, Hanna (2016). *Kielletty kupoli, avattu alttari: venäläisyyden häivyttäminen Suomen ortodoksisesta kirkkoarkkitehtuurista 1918–1939*. Suomen muinaismuistoyhdistyksen aikakauskirja 123. Helsinki: Suomen muinaismuistoyhdistys.

Knuutila, Jyrki (2012). Kirkkolainsäädäntö – Kirkon vai yhteiskunnan asia? Kirkon ja yhteiskunnan väliset suhteet ja suomessa käytetyt säädökset kanonisesta oikeudesta vuoden 1993 kirkkolakiin. *EdiLex*. www.edilex.fi/artikkelit/9105. Katsottu 13.5.2023.

Laasonen, Pentti (2005). *Novgorodin imu: miksi ortodoksit muuttivat Käkisalmen läänistä Venäjälle 1600-luvulla?* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

- Laitila, Teuvo (2004). *Uskon luotsi. Sergei Okulov Suomen ortodoksien vaiheissa*. Kuopio: Aamun Koitto.
- Laitila, Teuvo (2017). *Jumalat, haltijat ja pyhät: eletty ortodoksisuus Karjalassa 1000–1900*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Liviu, Stan (2011). *Die Leien in der Kirche. Eine historisch-kirchenrechtliche Studie zur Beteiligung der Leien an der Ausübung der Kirchengewalt*. Würzburg: Ergon Verlag.
- Loima, Jyrki (2001). *Muukalaisina Suomessa: Kaakkoisen Kannaksen kreikkalaiskatoliset venäläisseurakunnat kansallisena ongelmana 1889–1939*. Diss. Joensuun yliopisto.
- Loima, Jyrki (1999). *Esipaimen siunaa: Suomen ortodoksiset piispat 1892–1988*. Kuopio: Pyhään Sergein ja Hermanin veljeskunta.
- Loima, Jyrki (2004). Nationalism and the Orthodox Church in Finland 1895–1958. In Teuvo Laitila & Jyrki Loima, *Nationalism and Orthodoxy. Two Thematic Studies*. Helsinki: Renvall Institute.
- Maximos, Metropolitan of Sardes (1976). *The Oecumenical Patriarchate in the Orthodox Church. A Study in the History and Canons of the Church*. Thessaloniki.
- Metropolitan John of Helsinki (1988). The Finnish Orthodox Church. In *Christianity under Stress*. Vol. 1, Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century. Ed. Pedro Ramet. Durham, N.C. & London: Duke University Press, 265–285.
- Meyendorff, John (1987) *Bysantin teologia. Opillisia kysymyksiä*. Heinävesi: Valamon luostari.
- Nevalainen, Pekka (1996). *Rautaa Inkerin rajoilla: Inkerin kansalliset kamppailut ja Suomi 1918–1920*. Historiallisia tutkimuksia 195. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Nokelainen, Mika (1999). *Suomen ortodoksit ja kansakunnan jäsenyys*. Helsinki: Teologinen Aikakauskirja 104, 102–107.
- Nokelainen, Mika (2009). Ortodoksit ja sota. In *Sisällissota 1918 ja kirkko*. Ed. Ilkka Huhta. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura, 114–129.
- Nokelainen, Mika (2010). *Vähemmistövaltiokirkon synty: ortodoksisen kirkkokunnan ja valtion suhteiden muotoutuminen Suomessa 1917–1922*. Diss. Helsingin yliopisto. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Phidas, Vlassios I. (1998). *Droit canon. Une perspective orthodoxe*. *Analecta chambesiana* 1. Institut de théologie orthodoxe d'études supérieures. Chambes, Genève: Centre orthodoxe du Patriarcat Œcuménique.

- Pospielovsky, Dimitry V. (1998). *The Orthodox Church in the History of Russia*. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press.
- Reiter, Thomas Erlich (2016). Introduction. Hegemony, State-Corporate Globalization, and Antisystemic movements: Contending Theoretical and Historical Approaches. In *Globalization, Hegemony, and Power: Antisystemic Movements and the Global System*. Ed. Thomas Ehrlich Reifer. London & New York: Routledge, 1–15.
- Riikonen, Juha (2007). *Kirkko politiikan syleilyssä. Suomen ortodoksisen arkkipiispakunnan ja Moskovan patriarkaatin välinen kanoninen erimielisyys 1945–1957*. Diss. Joensuun yliopisto.
- Riikonen, Juha (2015). Toisiinsa kietoutuneet. Suomen ortodoksisen kirkon ja Suomen valtiovallan pitkä yhteinen taival. *Ortodoksia* 54, 42–53.
- Setälä, U. V. J. (1963). Tomoksen vaiheilta. *Ortodoksia* 14. Helsingin hiippakunnan piispan Aleksanterin 80-vuotispäivän 24.9.1963 juhlanumero, 47–59.
- Setälä, U. V. J. (1966). *Kansallisen ortodoksisen kirkkokunnan perustamiskysymys Suomen politiikassa 1917–1925*. Diss. Helsingin yliopisto.
- Setälä, Voitto (1975). Viron ortodoksisen kirkon tomos. *Historiallinen Aikakauskirja* 2, 122–134.
- Shevzov, Vera (2004). *Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Vahtola, Jouko (2003). *Suomen historia. Jääkaudesta Euroopan unioniin*. Helsinki: Suuri Suomalainen Kirjakerho.
- Zetterberg, Seppo (2002). Venäjistä Neuvostoliitoksi. Teoksessa Heikki Kirkinen (toim.) *Venäjän historia*. Helsinki: Otava, 327–371.

Abstrakti suomeksi

Johan Bastubacka: Enemmistön peilikuva? Oikeudellinen käsitys suomalaisesta ortodoksisuudesta: vuoden 1923 tomos ja 1925 hallituksen asetus

Keskityn tässä artikkelissa tutkimaan niitä vuoden 1923 patriarkaalisen tomos-dokumentin lainsäädännöllisiä vaikutuksia ja tulkintoja, jotka olivat keskeisessä roolissa ortodoksisuuden integroimisessa osaksi suomalaista yhteiskuntaa.

Vuoden 1925 hallituksen asetus oli ensimmäinen Suomen ortodokseja koskevista asetuksista, jossa säädettiin kyseisestä vähemmistöstä laajasti uusissa (erityisesti 1923 tomosen jälkeisissä) olosuhteissa. Asetuksessa säädettiin mm. itsenäisen Suomen valtiovallan päätäntävällä suhteessa vähemmistöön, patriarkaatin muutoksen vaikutuksista ja tomos-dokumentissa esitettyjen määräysten toteuttamisesta. Tässä artikkelissa tutkimuskohteenani on, miten Arkkhiippakunnan muuttuminen kansalliseksi vähemmistövaltiokirkoksi ilmeni sekä vuoden 1925 asetuksessa että vuoden 1923 tomos-dokumentissa ja näiden suhteessa toisiinsa. Tarkastelen myös toteutuneen lainsäädännön historiallisia edellytyksiä.

Lainsäädännössä ortodoksiset erityispiirteet säilytettiin, ja niitä tietyssä määrin jopa suojeltiin ja korostettiin. Tämä näkyi oikeudellisissa säädöksissä ja myös Suomen ortodoksisen yhteisön tulkinnassa. Monimuotoisten prosessien myötä rajat alkoivat sulautua: ortodoksinen paikalliskirkko kävi läpi kansallistamisen prosessin, samalla kun Suomen valtio liittyi ortodoksisen kanonisen lain periaatteisiin ja organisatorisiin kehyksiin. Tämän artikkelin löydökset korostavat edelleen alan uuden, jatkuvan tutkimuksen tarvetta.

Sami Fyrqvist ja Pekka Metso

Suomen ortodoksisen kirkon papisto kanonisessa traditiossa ja kirkkolaissa



Ortodoksia 63 (2023), 137–167

DOI: 10.61560/ortodoksia.131888

Abstrakti

Artikkelissa tutkitaan miten kanoninen perinne ja suomalainen kirkkolainsäädäntö säätelevät Suomen ortodoksisen papiston asemaa ja hallinnollisia tehtäviä. Tutkimus nousee Suomen ortodoksisen kirkon kahtalaisesta perustasta: sitä määrittävät yhtäältä ortodoksisen kirkon kanonit, toisaalta Suomen lainsäädäntö. Niiden väliseen suhteeseen liittyy ajankohtainen keskustelu kanonisen perinteen ja valtiollisen lainsäädännön sovittamisesta. Artikkelin osoittaa, että kanonit ja kirkkolaki edustavat monella tapaa erilaista ymmärrystä papiston hallinnollisesta asemasta ja tehtävistä.

Kanoninen traditio on korostuneen piispakeskeinen, mikä näkyy hiippakuntakeskeisyytenä ja piispainkokouksen asemassa paikalliskirkon ylintä valtaa käyttävänä elimenä. Piispoja lukuun ottamatta papiston hallinnollinen asema on kapea eikä seurakunnilla ole itsenäisyyttä hiippakunnasta.

Kirkkolainsäädännön mukaan korkein valta kirkossa on maallikoenemmistöisellä kirkolliskokouksella, jossa papisto on laajasti edustettuna. Kirkon yleiseen hallintoon osallistuvat hiippakuntapiispojen lisäksi maallikkojen ja papiston edustajat. Kanoninen perinne ei tunne kirkkoherran tointa, jolla on kirkkolainsäädännössä keskeinen rooli seurakunnan hallinnossa.

Oletettavasti jatkossakin hyväksytään kanonisen perinteen ja maallisen lainsäädännön jännitteisyys, mutta Suomen ortodoksisen kirkon hallinnonuudistuksen prosesseissa etsitään keinoja niiden nykyistä parempaan sovittamiseen.

Johdanto

Itä-Suomen yliopistossa toteutettiin vuoden 2022 aikana tutkimushanke, joka kohdistui Suomen ortodoksista kirkkoa koskevan lain valmisteluun. Hankkeessa kehitettiin ehdotuksia, jotka Suomen ortodoksisen kirkon vuoden 2021 kirkolliskokous oli päättänyt ottaa huomioon uutta kirkkolakia valmisteltaessa. Hankkeen loppuraportissa tuodaan esille kirkkolainsäädännön keskeinen puute: se ei riittävän selkeästi kuvaa Suomen ortodoksisen kirkon hallintomallia, ”joka sovitaa yhteen ortodoksisen kirkon kanonisen perinteen sekä toisaalta suomalaisen kansanvaltaisen ja oikeusvaltiollisen perinteen.”¹ Tarvetta kirkollisen ja lainsäädännöllisen perinteen sovitamiseen on koettu aikaisemminkin. Kirkkolain valmisteluprosessin yhteydessä vuonna 1997 eduskunnan hallintovaliokunta totesi, että ”kysymys kanonisen oikeuden suhteesta suomalaiseen oikeusjärjestykseen” on ollut valiokunnalle ”jossakin määrin ongelmallinen.” Hallintovaliokunnan mukaan Suomen ortodoksista kirkkoa koskevana periaatteena on, että kirkollisen lainsäädännön ei ”siltäkään osin kun se nojautuu kanoneihin, tulisi olla ristiriidassa perustuslain tai Suomea sitovien kansainvälisten sopimusten kanssa.”² Lainvalmisteluprosesseissa havaittu ongelmallisuus kirkkoa määrittävien periaatteiden suhteessa ei ole vain teoreettinen vaan se tulee esille käytännön todellisuudessa. Tämän osoittavat esimerkiksi viimeaikaiset ortodoksisen kirkon papistoon liittyneet oikeustapaukset, joissa on käsitelty uskonnonvapauden piiriin sisältyvän kanonisen tulkinnan rajoja suhteessa oikeudellisten periaatteiden noudattamiseen.³ Lisäksi kanonisen perinteen tulkinnassa on keskitytty kysymykseen papiston jäsenen kelpoisuudesta jatkaa toimessa avioeron jälkeen.⁴ Kanonisen perinteen tulkinnan ja maallisen lainsäädännön väliseen jännitteeseen liittyen Risto Ikäheimo jopa esittää pohdittavaksi, ”onko kirkon itsenäisyys omaan (kanoniseen) perinteeseen nähden muodostunut yhteiskunnalliseksi ongelmaksi.”⁵

1 Ortodoksisen kirkon lakihanke 2022, 1.

2 Hallintovaliokunta 1997, 2.

3 Perola 2013; Ikäheimo 2020, 64–67. Ks. myös Tarukannel 2020.

4 Suomen ortodoksinen kirkko 2021; Piispainkokous 2022.

5 Ikäheimo 2020, 71.

Kysymys kanonisen perinteen ja Suomen lainsäädäntöön sovitamisen tarpeesta nousee Suomen ortodoksisen kirkon kahtalaisesta perustasta: sitä määrittävät yhtäältä kanonit, toisaalta lainsäädäntö, kirkkolain ohella etenkin hallinto- ja työlainsäädäntö. Näiden rinnakkaisuus ilmenee kiteytyneesti ajantasaisessa kirkkolaissa, jossa todetaan kanonisen perinteen keskeisyys Suomen ortodoksiselle kirkolle.⁶ Kirkollisen itseymmärryksen kannalta keskeinen kanonisuuden ehto liittyy Suomen ortodoksisen kirkon tunnustettuun asemaan osana yleisortodoksista kirkollista rakennetta Konstantinopolin patriarkaatin alaisena autonomisena kirkkona. Tämä yhteys ja sen edellytykset määritellään vuonna 1923 annetussa Tomos-asiakirjassa. Ennen kanonisen aseman määrittelyä Suomen ortodoksisen kirkon hallinnollinen rakenne ja toiminnan yleiset suuntaviivat osana suomalaista yhteiskuntaa oli ratkaistu vuonna 1918 annetussa asetuksessa. Suomen ortodoksisen kirkon olojen järjestämiseen kohdistuneen tutkimuksen perusteella voidaan kiteyttäen sanoa, että Suomen ortodoksisen kirkon muodostaminen ei ollut pelkästään kirkkolainsäädännöllinen ja kanoninen hallinnollinen prosessi vaan voimakkaasti aatteellinen hanke. Sen käyttövoimana olivat venäläisvastaisuus, kansallismielisyys, kirkollisen itsenäisyyden tavoittelu ja uskonnollisen vähemmistön halu integroitua kiinteästi osaksi suomalaista yhteiskuntaa siihen suopeasti suhtautuneen valtiovallan määrätietoisessa ohjauksessa.⁷

Suomen ortodoksisen kirkon oikeudellisen ja kanonisen aseman määrittely tapahtui erillisinä prosesseina, joilla oli erilaiset intentiot. Asetuksen fokuksessa on ortodoksinen kirkko Suomen lainsäädännön ja yhteiskunnallisen järjestyksen osana. Tomoksen kohteena on Suomen ortodoksisen paikalliskirkon kanoninen täysivaltaisuus ja yhteys yleisortodoksiseen kirkolliseen rakenteeseen. Toisin sanoen, asetusta kuvaa Suomen valtion alueella toimivaa julkisoikeudellista uskonnollista instituutiota osana suomalaista järjestelmää, Tomos tietyllä alueella toimivan kirkollisen rakenteen yhteyttä ortodoksisten paikalliskirkkojen kanoniseen järjestykseen ja opilliseen täyteyteen. Asetus ja Tomos ovat lähtökohdiltaan, tavoitteeltaan ja sisällöltään erilaisia, mutta niiden kohteena on yksi ja sama kirkollinen toimija.

6 L2006 1. §.

7 Ks. esim. Riikonen 2007, 15–24; Nokelainen 2010, 62–176; Koukkunen 1977; Loima 2001; Pispala 1984; Setälä 1966.

Kirkollista lainsäädäntöä on uudistettu useaan otteeseen vuoden 1918 jälkeen. Tomos-asiakirja puolestaan muodostaa edelleen kanonisen perustekstin, jota ei ole sittemmin täydennetty.⁸ Tomoksessa on ilmaistu kanonisen perinteen ja maallisen lainsäädännön yhteensovittamisen kannalta keskeinen periaate, jonka mukaan Suomen ortodoksisilla piispoilla, papistolla ja maallikoilla ”on oikeus aina vapaasti yksityiskohdissa järjestää Suomen Ortodoksisen Kirkon olot, maansa lakien vaatimusten mukaan.” Ehtona tälle on, että kirkkoa koskevat säädökset eivät ole ortodoksisen opin ja kanonien vastaisia.⁹ Kansallisen kirkkolainsäädännön olemassaolo ja myönteinen merkitys on siten tunnustettu Tomoksessa.¹⁰ Lainsäädännöllisesti Suomen ortodoksinen kirkko toimi vuoden 2006 kirkkolakiin asti läheisessä yhteydessä valtioon.¹¹

Kirkollisessa katsannossa kuuliaisuus kanoniselle perinteelle muodostaa lainsäädäntöä keskeisimmän kriteerin kirkon yhteiskunnallisia oloja järjesteltäessä.¹² Tomokseen on sisäankirjoitettu ajatus mahdollisuudesta, että kanonisuus ja kirkkolainsäädäntö eivät olisi sopusoinnussa. Kirkon piirissä näin koetaan myös ainakin jossain määrin tapahtuneen. Metropolliitta Johanneksen mukaan Suomen ortodoksisessa kirkossa oli autonomian alkuajoista alkaen ”suuresti unohtunut”, että olojen järjestämisen vapautta on toteutettava or-

8 Kirkkolaissa Tomoksen pysyvyys ilmaistaan toteamalla, että Suomen ortodoksisen kirkon kanoninen suhde Konstantinopolin patriarkaattiin toteutuu ”sillä tavalla kuin ekumeenisen patriarkan 6 päivänä heinäkuuta 1923 tekevässä päätöksessä on ilmaistu.” L2006 1. §. Ks. myös L1969 1. §.

9 Tomos 7, 1923.

10 Myönteisyys kansallisiin oloihin asettumista kohtaan tulee ilmi Tomoksen saatteena olleessa patriarkka Meletiuksen lähetykskirjeessä, jonka mukaan Konstantinopoli mukautuu Suomen ”uusiin valtiollisiin edellytyksiin varmemmin ja lujemmin”, jotta Suomen ortodoksisen kirkon asiat ”menestyisivät ja kehittyisivät”. Valmo 1935, 28.

11 Vuoden 1918 asetuksessa ja vuoden 1969 laissa todetaan, että ”kirkkokunnan ylin hallitus on maan hallituksella”, vaikka kirkolla on itsenäisyys hengellisissä asioissa ja kanonis-uskonnollisissa suhteissa. A1918 2. §; L1969 9. §. Vuoden 2006 kirkkolaissa valtiolla ei ole roolia kirkon hallinnossa. Metropolliitta Johannes toteaa, että kirkon alistaisuus maan hallitukselle on ”ortodoksisen kirkon luonnetta ajatellen ongelmallinen.” Johannes 1982b, 174–175.

12 Näin esim. metropolliitta Johannes, jonka mukaan ”opillinen ja kanoninen perusta on [- -] paljon merkittävämpi ja tärkeämpi kuin kirkkoa koskeva kotimainen lainsäädäntö.” Johannes 1982a, 160.

todoksisen tradition puitteissa. Hänen mukaansa kanonisen perinteen noudattamisen kannalta ongelmallisia ovat etenkin työnjako kirkollishallituksen, kirkolliskokouksen, hiippakuntapiispojen ja piispainkokouksen kesken sekä piispan valitsemisen tapa.¹³ Vaikka juuri näissä ”ongelmakohdissa” ei ole tapahtunut muutosta, Risto Ikäheimo esittää Paavo Perolan käsitykseen liittyen, että vuoden 2006 kirkkolaissa on aiempaa johdonmukaisemmin tavoiteltu lakia, joka kunnioittaa kirkon kanonista perinnettä.¹⁴

Suomen ortodoksisen kirkon kanonisen ja lainsäädännöllisen perustuksen kahtalaisuus sekä siitä juontuvat jännitteet ja koetut ongelmat kanonisuuden toteutumisessa muodostavat tutkimuksellisesti kiinnostavan asetelman. Kanonisen perinteen ja kirkkolainsäädännön yhteyksiä Suomen ortodoksisen kirkon kontekstissa ei silti ole liiemmin tutkittu, joskin aihe on ollut esillä ortodoksisen kirkon sisällä syntyneissä esityksissä, puheenvuoroissa ja selvityksissä.¹⁵

Aihetta kohtaan tuntemaamme tutkimukselliseen mielenkiintoon yhdistyy kirkon ja yhteiskunnan käytännön todellisuudesta nouseva tarve: ajankohtaiset ortodoksisen kirkon elämään, hallintoon

13 Johannes 1982a, 161–163.

14 Ikäheimo 2020, 62. Ks. Perola 2015, 118.

15 Esim. Nokelainen (2010) ei juurikaan pohdi kanonien merkitystä vuoden 1918 asetuksen taustoihin ja sisältöön kohdistuvassa tutkimuksessaan. Samoin kanonisen perinteen merkitys rajautuu pois maallikkojen hallinnolliseen rooliin keskittyneessä Takalan (2015) opinnäytetyössä, jossa kuvataan ansiokkaasti kirkkolainsäädännön sisältöä vuosien 1918 ja 2006 välillä. Fyrqvist (2019) on opinnäytetyössään käsitellyt kanonisen perinteen merkitystä papiston rankaisumenettelyssä ja Rusanen (2017) puolestaan arkkipiispa (metropolliitta) Johanneksen kanonista ajattelua Suomen ortodoksisen kirkon järjestykseen liittyen. Kirkollisesta näkökulmasta keskeisiä esityksiä ja puheenvuoroja ovat Johannes 1982a; Johannes 1982b; Karjomaa 1982; Perola 2013; Ikäheimo 2020. Näiden lisäksi kanonisen perinteen ja kirkkolainsäädännön yhteyksiä suhdetta on käsitelty viimeaikaisissa selvityksissä, ks. Heikkilä 2020; Tarukannel 2020; Ortodoksisen kirkon lakihanke 2022. Osana käynnissä olevaa lainvalmistelua Suomen ortodoksinen kirkollishallitus pyysi joulukuussa 2022 piispainkokoukselta, seurakuntien neuvostoilta, luostarien johtokunnilta, kolttien kyläkokoukselta, henkilöstöjärjestöiltä sekä kirkollisilta järjestöiltä lausunnot kirkollishallituksen hyväksymistä säädösesityksistä. Esitykset pohjautuvat yliopiston tutkimushankkeen raporttiin, jonka kirkollishallitus oli tilannut vuoden 2021 kirkolliskokouksen päätösten mukaisesti. Kirkollishallitukselle annettiin raportin säädösesityksistä 21 lausuntoa. Lausuntopalvelu.fi 2022.

ja järjestykseen liittyvät oikeudelliset, lainsäädännölliset ja kanoniset prosessit luovat perusteen tutkia kanonisen perinteen ja maallisen lainsäädännön muodostamaa Suomen ortodoksisen kirkon perustaa.

Tehtävänanto, lähteet ja menetelmä

Tehtävänämme on tutkia miten kanoninen perinne ja suomalainen kirkkolainsäädäntö säätelevät papiston asemaa ja hallinnollisia tehtäviä. Tarkastelemme papiston asemaa kirkon hallinnossa sellaisena kuten siitä säädetään kanonisen perinteen säädöksissä ja kirkkolainsäädännössä. Tarkastelun kohteena on siis säädöksissä kuvattu hallinto, ei hallinnon toteutuminen ja käytäntö tai hallintoa säätevien säädösten ja lakien tulkinta.

Papistolla tarkoitamme ortodoksisen perinteen niin sanottua ylempää, kolmisäikeistä papistoa: piispaa, pappia ja diakonia. Sekä kanonisessa perinteessä että suomalaisessa kirkkolainsäädännössä papistolle on annettu keskeinen rooli kirkon hallinnossa. Osallistuminen papiston jäsenenä kirkon hallintoon edellyttää pappina toimimisen kriteerien täyttymistä. Siksi osana papiston hallinnollisen aseman ja tehtävien tarkastelua erittelemme pappina toimimisen edellytyksiä.

Artikkelissamme on kaksi päälukua, joista ensimmäisessä (luku 3) tarkastelemme millainen hallinnollinen asema ja tehtäväkenttä papistolla on kanonisessa traditiossa. Toisessa pääluvussa (luku 4) tarkastelemme papiston hallinnollista asemaa ja tehtäviä Suomen ortodoksisen kirkon hallintorakenteessa. Johtopäätösluvussa (luku 5) vertaamme kanonisen tradition ja kirkkolainsäädännön eroja ja yhtäläisyyksiä sekä pohdimme niiden luonnetta.¹⁶

Tutkimuksen lähdepohjan muodostaa kaksi erilaista lähderyhmää. Niistä ensimmäiseen sisältyvät kanonisen perinteen piirissä syntyneet säädökset. Näitä ovat ensinnäkin ekumeeniset kirkolliskokoukset ja niiden tekemät päätökset¹⁷ ja toiseksi kanonisiin lähteisiin

16 Fyrqvist on pääasiallisesti vastannut luvuista 3 (Papisto kanonisessa perinteessä) ja 5 (Johtopäätökset ja pohdinta), Metso pääasiallisesti luvusta 4 (Papisto suomalaisessa kirkkolainsäädännössä). Luvut 1 (Johdanto) ja 2 (Tehtävänanto, lähteet ja menetelmä) ovat tekijöiden yhteistyön tulosta.

17 Ekumeenisiin kirkolliskokouksiin kuuluvat seuraavat seitsemän synodi: 1) Nikean I synodi (325), 2) Konstantinopolin I synodi (381), 3) Efeson synodi (431), 4) Khalkedonin synodi (451), 5) Konstantinopolin II synodi

sisältyvät säädökset, jotka on annettu sellaisissa paikallisissa kirkolliskokouksissa, joiden koko kirkkoa velvoittava arvovalta on ekumeenisten kirkolliskokousten ja kirkon tunnustama.¹⁸ Kolmantena kanonisten säädösten ryhmänä ovat ortodoksisen kirkon tunnustamat apostoliset säännöt, joita pidetään joko apostolien itsensä kirjoittamina tai apostolien suullisena traditiona antamina ja jotka on myöhemmin talletettu kirjallisessa muodossa.¹⁹ Neljännessä ryhmässä ovat niin sanotut pyhien isien kanonit, jotka ovat joidenkin kirkkoisien joko hengellisille lapsilleen kirjoittamia tai yleisiksi tarkoittamia ohjeita ja joille ekumeeniset kirkolliskokoukset ovat antaneet koko kirkkoa velvoittavan arvovallan.²⁰ Kanoninen materiaali löytyy suomennettuna kokonaisuudessaan kolmesta teoksesta: *Ortodoksisen kirkon kanonit selityksineen* (1980), *Paikallissynodiin kanonit* (1983) ja *Pyhien Isien kanonit* (1986). Edellä esitetyt säädökset ovat ne, joihin viittaavat sekä kirkkolaki²¹ että Tomos-asiakirja²². Käyttämämme kanoniset lähteet muodostavat Suomen ortodoksisessa kirkossa sovellettavan kanonisen oikeuden perustan.²³

(553), 6) Konstantinopolin III synodi (680–681) ja 7) Nikean II synodi (787). Lisäksi puhutaan myös ns. viides-kuudennesta synodista, Trullon synodista (692), joka kokosi viidennen ja kuudennen ekumeenisen synodin kanoniset materiaalit. Ks. OKKS 1980, 19–22.

18 Näitä tärkeäksi nähtyjä paikallisia kirkolliskokouksia ovat seuraavat: Karthagon synodi (255), Ankyran synodi (314), Neokesarean synodi (314–325), Gangran synodi (340), Antiokian synodi (341), Laodikean synodi (343), Sardikan synodi (343), Konstantinopolin synodi (394), Karthagon synodi (419), Konstantinopolissa kahdesti kokoontunut synodi (861) ja Konstantinopolin Hagia Sofian synodi (879). Ks. OKKS 1980, 23–28.

19 Apostolisten sääntöjen ylöskirjaamisen ajankohta on epäselvä, mutta tiedetään että apostoliset säännöt on tunnettu jo viimeistään neljännen vuosisadan alussa, joten voidaan olettaa niiden olleen ylöskirjattu jo kolmannella vuosisadalla. Viimeistään kuudennella vuosisadalla ne ovat olleet erillisenä kirjattuna ”Pyhien Apostolien kokoelmana”. OKKS 1980, 17–18.

20 Näitä Pyhien Isien kanoneita löytyy seuraavilta isiltä: Dionysios Aleksandrialainen, Gregorios Neokesarealainen, Pietari Aleksandrialainen, Athanasios Suuri, Basileios Suuri, Timoteos Aleksandrialainen, Gregorios Teologi, Amfilokios Ikonionilainen, Gregorios Nyssalainen, Teofilos Aleksandrialainen, Kyrillos Aleksandrialainen ja Gennadios Konstantinopolilainen. Nämä kirjoitukset ovat 200–400-luvuilta. Ks. OKKS 1980, 30–36.

21 L2006 1. §

22 Tomoksessa tuodaan useassa kohdin ilmi, että Suomen ortodoksista kirkkoa sitoo kanoninen traditio. Tomos 1923, 1, 3, 6, 7.

23 Ikäheimo 2020, 61.

Toinen osa lähdepohjaa muodostuu Suomen ortodoksista kirkkoa koskevasta kirkkolainsäädännöstä. Niihin lukeutuvat Asetus Suomen kreikkalaiskatolisesta kirkkokunnasta (1918), Asetus Suomen kreikkalaiskatolisesta kirkkokunnasta (1925), Laki ortodoksisesta kirkkokunnasta (1969), Asetus ortodoksisesta kirkkokunnasta (1970) ja Laki ortodoksisesta kirkosta (2006). Viittaamme näihin edellä mainituin vuosiluvuin, vaikka esimerkiksi vuosien 1918 ja 1925 asetuksia sekä vuoden 1969 kirkkolakia on kirkon tarpeista johtuen täsmennetty ja uudistettu myöhemmissä vaiheissa.

Lähestymme molempia lähdeaineistoja fundamentaaliteksteinä, joilla on normatiivinen asema Suomen ortodoksisen kirkon lainsäädännössä ja kirkollisessa järjestyksessä. Kanonisen perinteen säädökset ja kirkkolainsäädäntö muodostavat yhdessä eräänlaisen ”kirkollisen perustuslain”, jonka nojalla, rajoissa ja ohjaamana Suomen ortodoksinen kirkko toimii. Tehtävänannon mukaisesti tavoittelemme niiden pohjalta muodostuvaa kokonaiskuvaa papiston asemasta Suomen ortodoksisen kirkon hallinnossa.

Vaikka monin paikoin havainnoimmekin kirkkolainsäädännössä näkyviä muutoksia, emme dokumentoi kirkkolainsäädännön muuttumista ja sen sisäistä kehitystä. Emme myöskään tee historiallista vertailua kanoneissa ilmaistujen periaatteiden osalta.²⁴ Tarkastelemme molempia lähderyhmiä kokonaisuutena. Rajaamme tarkastelumme ulkopuolelle myös vuoden 1918 asetukseen liittyvän ja siitä alkaneen kirkkolainsäädäntötyöskentelyn dokumentoinnin ja analysoinnin sekä niihin kytkeytyvän monipolvisen keskustelun kanonisen perinteen tulkinnasta Suomen kontekstissa. Kirkkolainsäädännön valmistelun yhteydessä Suomen ortodoksisen kirkon piirissä eri aikoina

²⁴ Kanonien muotoilu ja niissä käytetty terminologia on usein aikasidon-naista, mutta kanoneissa esiintyvä tausta-ajatus on silti pysynyt kautta kirkon historian samana. Lisäksi on joitain kanoneita, joiden taustasyö on poistunut. Esimerkiksi Trullon synodin kanoneissa 24 & 50 papistoa kielletään osallistumasta teatteriin. Tämä johtui siitä, että useat naispuoliset teatteriesiintyjät olivat prostituoituja. Nykyään tätä teatterikieltoa ei siis ole tarpeen soveltaa. Näistä syistä johtuen kanonista traditiota voi olla vaikea ymmärtää, jonka takia kanonien kommentaarit ovat todella tärkeitä. Tällaisia kommentoijia ovat olleet muun muassa Johannes Zonaras ja Teodoros Balsamon. Ks. Rodopoulos 2007, 63–65; Heith-Stade 2014; 48–62. Molemmat kirjat ovat myös hyviä yleisesityksiä kanonisesta traditiosta, sen syntyhistoriasta ja muotoilusta.

käydyt keskustelut ja esitetyt tulkinnat kirkollisen lainsäädännön ja kanonisen perinteen yhteydestä, eroista ja niiden sovittamisesta ovat laaja aihekokonaisuus, joka ansaitsee erillisen tutkimuksen. Johtopäätöksissä huomioimme kuitenkin ongelmalliseksi koetun jännitteen kanonisen perinteen ja suomalaisen kirkkolainsäädännön suhteessa siten kuin ne piirtyvät esiin kanonisen perinteen ja kirkkolainsäädännön lähteiden rinnakkaisuudessa.

Menetelmällisesti tutkimuksemme edustaa laadullista dokumenttianalyysia, jonka mukaisesti tutkimme eri lähdetyyppien sisältöä lähiluvun keinoin. Lähdeaineistomme moninaisuus ja tutkimustehtävämme taustalla oleva ymmärrys lähdepohjan heterogeenisuudesta edellyttää triangulaatiota eli eri lähderyhmiin lukeutuvien lähteitten samanaikaista ja rinnakkaista käyttöä. Triangulaatio konkretisoituu analyysilukujen ja johtopäätösosion sisältämissä havainnoissa eri lähderyhmien eroista, yhtäläisyyksistä ja luonteesta.

Papisto kanonisessa perinteessä

Papiston rooli hallinnossa

Piispainkokous on ortodoksisessa kirkossa perinteisesti ylin päättävä elin. Siinä kaikki alueen piispat kokoontuvat yhteen päättämään kirkkoa koskevista tärkeistä asioista. Asiat voivat olla uusia, tai sitten niistä on jo aiemmin annettu suuntaa-antavia päätöksiä. Kanonit määrittelevät piispainkokoukselle monia tehtäviä: piispat kokoontuvat pohtimaan opillisia kysymyksiä, papiston valituksia, kirkossa esiintyviä riitaisuuksia, papiston erottamisia, toimituskieltoja ja virkaan palauttamisia, sekä opetusta varten.²⁵ Piispainkokous käsittelee siis kirkkoa koskevia asioita, mutta pääpaino on opillisissa kysymyksissä ja niiden tulkinnassa.

Piispainkokouksen tulee kanonien mukaan kokoontua vähintään kerran vuodessa, joskin yleisesti suositellaan ainakin kahta kokoontumista vuodessa (Antiokian synodin 20. kanoni, 37. apostolinen sääntö, Nikean I synodin 5. kanoni, Khalkedonin synodin 19. kanoni

²⁵ OKKS 1980, 85, 150, 212, 445; PSK 1983, 26, 35, 55–56.

ja Nikean II synodin 6. kanoni).²⁶ Kanonit painottavat piispainkokouksiin osallistumisen velvollisuutta (Laodikean synodin 40. kanoni, Sardikan synodin 6. kanoni, Khalkedonin synodin 19. kanoni, Trullon synodin 8. kanoni ja Nikean II synodin 6. kanoni).²⁷ Piispainkokouksen tulee nuhdella piispoja jotka eivät osallistu piispainkokouksiin. Vakavammassa tai toistuvissa tapauksissa osallistumattomuus johtaa toimituskieltoon tai piispuuden menettämiseen.

Kanoninen traditio ei määrittele papeille ja diakoneille paikkaa kirkollisessa hallinnossa. Kirkon hallinto on hiippakunta- ja piispakeskeistä. Siten hiippakuntapiispat ja piispainkokous ovat ainoat päättävät elimet. Apulaispiispoilla on, kuten kirkkolaissakin, rajallinen toimivalta hiippakuntansa sisällä ja piispainkokouksessa.

Kanonisessa perinteessä hallinnollinen vastuu hiippakunnassa on hiippakunnan piispalla. Koko kirkkoa koskevissa asioissa vastuu on piispainkokouksella. Suomessa esiintyvää kirkolliskokousmallia, jossa maallikot päättävät kirkon asioista ja muun muassa piispojen vihkimisestä ei kanoninen traditio tunne tai hyväksy. Tämä on tulkittavissa Laodikean synodin 13. kanonista, jossa maallikoita kielletään puuttumasta papistoon vihittäviin muutoin kuin hyväksymällä tai hylkäämällä valinnan vihkimyksen yhteydessä.²⁸ Suomessa kirkolliskokousjohtoiseen malliin siirryttiin Suomen ortodoksisen hiippakunnan liittyessä osaksi Konstantinopolin ekumeenista patriarkaattia vuonna 1923. Kirkolliskokousta vastavia kokoontumisia esiintyy jonkin verran muualla ortodoksisessa maailmassa (esimerkiksi Yhdysvalloissa), joissa se toimii neuvoo-antavana elimenä.

Suomen ortodoksiselle kirkolle annettu Tomos-asiakirja asettaa hallintomallin, joka seuraisi perinteistä ortodoksisesta hallintomallia. Kuudennessa pykälässään Tomos toteaa seuraavalla tavalla: ”Jokaisella piispoista, hoitaessaan omaa hiippakuntaansa, on ne oikeudet ja ne velvollisuudet, jotka pyhät kanonit ja Kirkon perintätapa piispalliselle arvolle määräävät”.²⁹ Tämä määrittelee piispojen aseman kanonien mukaiseksi.

26 OKKS 1980, 85, 150, 274–275, 445; PSK 1983, 26; Viscuso 2006, 121–122.

27 OKKS 1980, 274–275, 333, 445; PSK 1983, 35, 41.

28 PSK 1983, 31.

29 Tomos 1923, 6.

Tomoksen mukaan on joitain päätöksiä, jotka Suomen ortodoksisen kirkon tulee alistaa ekumeenisen patriarkaatin piispainkokoukselle. Näitä ovat muun muassa arkkipiispan vaali, jonka patriarkaatti vahvistaa, ja piispojen erottamiskysymykset.³⁰ Voidaan myös pohtia, olisiko Tomoksen hengen mukaista alistaa sellaiset päätettävät asiat, joista Suomen piispainkokous on päättämätön, ekumeenisen patriarkaatin piispainsynodin päätettäväksi. Tällöin asia vietäisiin eteenpäin toiselle, korkeammalle piispainkokoukselle.

Papiston tehtävät

Diakonin tehtäviin on kanonisessa traditiossa määritelty palveluksissa toimittaminen (Trullon synodin 16. kanoni, Laodikean synodin 20. kanoni ja Nikean I kirkolliskokouksen 18. kanoni).³¹ Palveluksissa toimittaminen onkin nykyortodoksisessa maailmassa näkyvin osa diakonin tehtäviä. Monesti tämä nähdään myös diakonin ainoana tehtävänä.

Diakonit myös toimivat piispojen ja maallisten hallitsijoiden välisinä viestinviejinä (Sardikan synodi 8. ja 9. kanoni).³² Tämä sopii hyvin saman synodin 7. kanoniin, joka kieltää piispoja tapaamasta maallisia virkamiehiä ilman erillistä kutsua.³³ Tämä tehtävä on nykymaailmassa diakoneilta käytännössä hävinnyt.

Myös papeille kuuluu jumalanpalvelusten toimittaminen (Khalkedonin synodin 13. kanoni ja Nikean II synodin 10. kanoni).³⁴ Nämä kanonit kieltävät toimittamasta toisessa hiippakunnassa ilman piispan lupaa, ja siten osoittavat palvelusten toimittamisen kuuluvan papin tehtäviin.

Pappien tehtäviin on kanonisessa traditiossa määritelty myös erilaisia sakraalitehtäviä, kuten avioliittoon vihkeminen (Timoteos Aleksandrialaisen 11. kysymys ja Neokesarean synodin 7. kanoni)³⁵, kasteen toimittaminen (46., 47., 49. ja 50. Apostolinen sääntö ja Trullon

30 Tomos 1923, 4, 5.

31 OKKS 1980, 174–175, 354–355; PSK 1983, 32.

32 PSK 1983, 42–43.

33 PSK 1983, 41–42.

34 OKKS 1980, 265, 450.

35 PSK 1983, 15; PIK 1986, 79.

synodin 59. kanoni)³⁶ ja ehtoollisen mysteerion asettaminen (Neokesarean synodin 13. kanoni, Karthagon synodin 4. kanoni, 3. Apostolinen sääntö, Trullon synodin kanonit 23, 28 ja 32)³⁷. Papit myös vastaanottavat katumuksen mysteerion (52. Apostolinen sääntö ja Trullon synodin 102. kanoni).³⁸ Varsinkin Trullon synodin kanoni 102 määrittelee kuinka toimia katuvien henkilöiden kanssa. Trullon 102. kanoni antaa peruseriaatteet siitä, kuinka toimia katuvien ihmisten kanssa pastoraalisesti. Patsavos ja Hakkarainen luonnehtivatkin kanonista traditiota siten, että se ei ole luonteeltaan lainomaista vaan ohjeistavaa ja lääkitsevää.³⁹ Tämä näkyy heistä varsinkin Trullon kanonissa 102. Kanonien tarkoitus on siis auttaa ihmisiä eteenpäin kristillisessä elämässä. Tämä näkyy myös papistoa koskevassa ohjeistuksessa.

Papeille kuuluu liturginen rukoustehtävä (Timoteos Aleksandrialaisen 9. kysymys, Laodikean synodin 33. kanoni, 11. ja 45. Apostolinen sääntö).⁴⁰ Tämä rukoustehtävä tulee esille liturgian toimittamisessa, jossa on useita diakonin lukemia ektenioita. Jos diakonia ei ole, lukee pappi ne. Lisäksi pappi lukee ektenoiden lopussa olevat rukoukset.⁴¹

Papeilta vaaditaan myös esimerkillistä toimintaa. Tähän kuuluu kirkollisten paastojen pitäminen (69. Apostolinen sääntö ja Trullon synodin 56. kanoni)⁴², säädyllinen pukeutuminen (Trullon synodin 27. kanoni)⁴³ ja osallistuminen liturgiaan ainakin kerran kolmessa viikossa, jos hyvää syytä poisjääntiin ei ole (Trullon synodin 80. kanoni).⁴⁴

Piispojen tärkeimpiä tehtäviä on papiston vihkiminen. Piispat vihkivät oman hiippakuntansa diakonit ja papit (Basileios Suuren 90. kanoni, Gennadioksen kirje, Karthagon synodin 49. kanoni, 2. ja 76. Apostolinen sääntö),⁴⁵ ja he päättävät ketkä tulisi vihkiä diakoneiksi,

36 OKKS 1980, 94–95, 99–100, 399.

37 OKKS 1980, 42, 367, 371, 375; PSK 1983, 16, 51.

38 OKKS 1980, 102, 436.

39 Ks. Patsavos 1981; Hakkarainen 2008. Erilaista näkemystä edustaa muun muassa Kassianus. Ks. Viscuso 2006, 11, 94.

40 OKKS 1980, 58, 93; PSK 1983, 34; PIK 1986, 78.

41 Ks. esim. Jumalallinen liturgia 2012, 37–42, 53, 70.

42 OKKS 1980, 118, 397.

43 OKKS 1980, 371. Tällä kanonilla voitaisiin myös perustella, että papiston jäsenten tulee käyttää viittaa.

44 OKKS 1980, 415.

45 OKKS 1980, 41, 126; PSK 1983, 63; PIK 1986, 71–72, 98–100.

papeiksi tai piispoiksi (Teofilos Aleksandrialaisen 7. kanoni ja Laodikean synodin 12. kanoni).⁴⁶ Piispat vihkivät myös alemman papiston edustajat, eli lukijat, laulajat ja alidiakonit.

Piispojen vihkimiseen osallistuvien piispojen määrä vaihtelee kanoneissa. Antiokian synodin 19. kanoni vaatii synodin, Karthagon synodi näki 50. kanonissaan hyväksi, että piispaa vihittäessä paikalla olisi enemmän kuin kolme piispaa, kun taas 1. apostolisessa säännössä ja Nikean kirkolliskokouksen 4. kanonissa edellytetään, että paikalla on kaksi tai kolme piispaa.⁴⁷ Antiokia ja Karthago ovat tässä ajattelussa jyrkempiä, Nikea ja apostolinen sääntö joustavampia.⁴⁸

Piispoilla on oikeus omalla alueellaan erottaa ihmisiä kirkollisesta yhteydestä (Antiokian synodin 6. kanoni). Näistä päätöksistä voi valittaa piispainkokoukselle. Piispat voivat myös palauttaa hiippakuntansa alueella kirkon yhteyteen henkilöitä, jotka ovat hädässä ja tarvitsevat esimerkiksi ehtoollista (Karthagon synodin 7. kanoni).⁴⁹

Piispat voivat asettaa alueensa papistoa toimituskieltoon (Sardikan synodin 14. kanoni ja Karthagon synodin 43. kanoni).⁵⁰ Vain piispa voi poistaa asettamansa toimituskiellon (32. Apostolinen sääntö).⁵¹ Piispalla on hiippakuntansa alueella lopullinen tuomiovalta papiston jäseniin (Karthagon synodin 62. kanoni).⁵² Tämän hiippakuntansa johtotehtävän ansiosta piispat voivat myös muuttaa alueensa diakoneille ja papeille asetettuja rangaistuksia (Ankyran synodin 2. kanoni).⁵³

Piispat vihkivät hiippakuntaansa rakennetut pyhätöt. Tämä käy ilmi Nikean II kirkolliskokouksen 7. kanonista, jossa määrätään, että vihittävässä kirkoissa tulee aina olla pyhäinjäännös.⁵⁴ Tämä käy myös epäsuorasti ilmi Karthagon synodin 6. kanonista, jossa pappeja kielletään vihkimästä temppeleitä.⁵⁵

46 PSK 1983, 31; PIK 1986, 93; Viscuso 2006, 68.

47 OKKS 1980, 39, 144; PSK 1983, 26, 83.

48 Tämän saman ovat huomanneet kanonien kommentoijat. Ks. Viscuso 2006, 67–68, 119.

49 PSK 1983, 23, 52.

50 PSK 1983, 44–45, 61.

51 OKKS 1980, 78; Viscuso 2006, 69–70.

52 PSK 1983, 70.

53 PSK 1983, 7.

54 OKKS 1980, 446.

55 PSK 1983, 51–52.

Piispojen tärkein tehtävä heidän hiippakuntansa toimimisen kannalta on alueensa diakoneista ja papeista huolehtiminen. Tämä huolehtiminen on sekä hengellistä että materiaalista. Tästä huolehtimistehtävästä puhuvat muun muassa 58. ja 59. Apostolinen sääntö.⁵⁶

Nämä tehtävät nähdään kanonisessa perinteessä tärkeinä ja niitä painotetaan hyvin paljon. Kanonisesta materiaalista huomattava osa käsittelee papistoa, josta huomattava osa liittyy heidän tehtäviin. Monet näistä papiston eri säikeille määritetyistä tehtävistä seuraavat heitä hierarkkisessa etenemisessä. Diakoniksi vihittäville tulee tiettyjä tehtäviä. Jos hänet myöhemmin vihitaan papiksi, eivät nämä diakonin tehtävät poistu, vaan muuttuvat ja hän saa lisäksi papin tehtäviä. Sama myös piispaksi vihittäessä.

Papisto suomalaisessa kirkkolainsäädännössä

Papiston tehtävät ja rooli kirkon hallintorakenteessa

Vuoden 1918 asetuksessa määritellyt hallintoelimet ja kirkon sisäisen hallinnon rakenne ovat pysyneet yli sadan vuoden ajan pitkälti samana. Kirkon ylin, yleinen tai yhteinen hallinto, kuten sitä on kirkkolainsäädännössä eri aikoina nimitetty, kuuluu alusta alkaen kirkolliskokoukselle, kirkollishallitukselle ja piispoille (alkuun pelkästään piispalle, sittemmin hiippakuntapiispoille ja piispainkokoukselle). Näiden rinnalla on käytännön seurakuntaelämää koskeva piispallinen ja seurakuntahallinto.

Kirkkolainsäädännön mukaan Suomen ortodoksisen kirkon korkein hallinnollinen ja päättävä elin on kirkolliskokous, joka muodostuu pappis- ja maallikkojäsenistä.⁵⁷ Vuoden 1918 asetuksessa kirkolliskokouksen jäsenistä puolet on papistoa ja puolet maallikoita.⁵⁸ Vuoden 1969 lain seurauksena edustajaryhmien tasapaino muuttui siten, että kirkolliskokous on maallikkoenemmistöinen.⁵⁹ Kirkolliskokouksen teh-

56 OKKS 1980, 106–107.

57 A1918 17. §; A1925 17. §; L1969, 8. §.

58 A1918 26. §. Vuoden 1925 asetuksen osalta kirkollishallitus täsmänsi erikseen, että papisto ei voi ottaa osaa kirkolliskokouksen maallikkoedustajien vaaliin. Valmo 1935, 39.

59 Vuoden 1918 asetuksessa kanttorit luettiin papistoon, mutta ei enää

tävät painottuvat kirkon toiminnan taloudellisten resurssien hallintaan ja ohjaamiseen sekä toiminnan suuntaamiseen ja arviointiin. Lisäksi kirkolliskokous päättää hengellisistä kysymyksistä yhdessä piispainkokouksen kanssa, valitsee piispat, hoitaa virallisia yhteyksiä maan hallitukseen sekä tekee lakeja koskevia esityksiä lainsäädäntöelimille. Kirkolliskokouksen merkityksen kirkon hallinnossa voi katsoa kasvaneen 2000-luvulla. Tähän on vaikuttanut kokoontumistiheyden muuttuminen vuosittaiseksi aiemman kerran kolmessa vuodessa tapahtuneen kokoontumisen sijaan.

Kirkon päivittäisen hallinnon kannalta keskeisin on kirkollishallitus. Se on toimeenpaneva hallintoelin, joka vastaa kirkolliskokouksen päätösten viemisestä käytäntöön. Kirkollishallituksen muodostavat hiippakuntapiispat sekä papiston ja maallikoiden edustajat.⁶⁰ Karjomaan luonnehtii kirkollishallitusta ”episkopaaliseksi, synodiseksi ja konsistoriaaliseksi kirkko-oikeudelliseksi järjestelmäksi”. Episkopaalisuus ja konsistoriaalisuus viittaavat siihen, että kirkollishallitus on pysyvä piispoista, papeista ja maallikoista muodostuva hallintoelin. Synodisuus puolestaan liittyy Karjomaan mukaan kirkollishallituksen rooliin hiippakuntien virallisena synodina.⁶¹ Karjomaan luonnehdinnassa synodisuus tai synodaalisuus ei näytä pohjautuvan piispallisuuteen vaan kirkollishallituksen edustuksellisuuteen koko kirkon ja kaikkien hiippakuntien yhteisenä hallintoelimenä.

Hiippakuntapiispat ovat itseoikeutetusti jäseninä kirkolliskokouksessa ja kirkollishallituksessa. Piispa (nykyisin arkkipiispa) toimii niissä puheenjohtajana. Piispat ovat muiden jäsenten kanssa tasaveroisia yleisen hallinnon elimissä.⁶² Vuoden 1918 asetuksessa huomioidaan mahdollisuus, että piispan ollessa estyneenä kirkollishallitus hoitaa yleistä hallintoa ilman piispaa pappisjäsenen johdolla mahdollisesti pitkäänkin.⁶³ Ajantasaisessa kirkkolainsäädännössä ei tunneta mahdollisuutta yhteisen hallinnon hoitamiseen ilman piispaa. Piispojen ohella papit ja diakonit osallistuvat yhteiseen hallintoon kirkolliskokouksessa

vuoden 1969 kirkkolaisissa. Kanttorit muodostavat oman ryhmänsä, jota voisi luonnehtia työntekijämaallikoiksi.

60 A1918 64. §; A1925 66. §; L1969 36. §; A1970 156. §; L2006 30. §.

61 Karjomaan 1982, 183.

62 J2007 34. §, 51.

63 A1918 69. §. Vuoden 1970 asetuksesta eteenpäin tällaista mahdollisuutta ei tunnusteta. Ks. A1970 159. §.

ja kirkollishallituksessa. Papistoon lukeutumisen lisäksi kirkkolainsäädännössä ei tunneta muita yleisen hallinnon pappisjäsenten valintakelpoisuuden kriteerejä.⁶⁴

Yhteiseen hallintoon kuuluu lisäksi piispainkokous, jonka puheenjohtajana toimii arkkipiispa. Piispainkokouksen tai piispainsynodin (Karjomaan käsitteistöä mukaillen) jäseniä ovat vain hiippakunta-piispat. Apulaispiispalla, eläköityneillä piispoilla ja kirkon lakimiehellä on piispainkokouksessa puheoikeus. Piispainkokouksella on itsenäisyyttä lähinnä papiston rankaisemiseen, jumalanpalvelusaineistoihin ja kirkon ulkosuhteisiin liittyvissä kysymyksissä.⁶⁵ Suhteessa muuhun yhteiseen hallintoon, piispainkokous on valmisteleva elin. Se myös valvoo yleisen hallinnon päätösten oikeaoppisuutta ja kanonisuutta. Tarvittaessa piispainkokous palauttaa opin tai kanonien kanssa ristiriidassa olevat päätökset uudelleen käsiteltäväksi.⁶⁶ Aiemmassa kirkkolainsäädännössä piispat ovat osallistuneet papiston kurinpidolliseen tutkintaan ja rankaisemiseen kirkollisessa ylioikeudessa. Alemmalla papistolla ja maallikoilla puolestaan on ollut edustus sekä alemmassa että ylemmässä kirkollisessa tuomioistuimessa.⁶⁷ Nykyinen lainsäädäntö ei tunne kirkollista oikeutta.⁶⁸ Ajantasaisessa kirkkolaisissa papiston kurinpidolliset toimet kuuluvat piispainkokoukselle ja hiippakunta-piispalle sekä jossain määrin seurakuntaneuvostolle papiston työsuhteen päättämistä koskevissa asioissa.⁶⁹

64 Lavea ymmärrys vaalikelpoisuudesta on kirjattu vuoden 1918 asetukseen, jossa papiston kirkolliskokousedustajiksi vaalikelpoisia ovat ”kaikki kirkkokunnan kirkollishallituksen alaiset sekä vakinaiset ja ylimääräisinä palvelevat että virasta eronneet papit, diakonit ja lukkarit, niin myös lähetyssaarnaajat ja katekeetat”. A1918 25. §. Vaalikelpoisiksi pappisjäseniksi luetaan nykyisin vain diakonit ja papit. On siis esim. mahdollista, että yhteisen hallinnon pappisjäsenet olisivat oman toimen ohella seurakunnassa avustavia diakoneja.

65 Piispainkokous vahvistaa kirkolliskokouksen suorittaman piispanvaalin sekä asettaa ja vihkii piispat, hyväksyy jumalanpalveluskirjat ja päättää papistoa koskevista rankaisuksista (toimituskiellot, pappeuden menettäminen). L2006 26. §; J2007 47. §.

66 L2006 26. §. Ks. myös A1918 72. §; A1970 161. §.

67 Alkuun kirkollinen alioikeus oli kirkollishallituksen vastuulla, mutta vuoden 1969 laissa muodostettiin pappis- ja maallikkojäsenistä koostuva erillinen alioikeus. A1918 84-85. §; A1925, 85. §; L1969 42. §; A1970 223. §.

68 Käynnissä olevan kirkkolain valmistelussa on esitetty kanonisen toimikunnan perustamista muun muassa papiston kurinpidollisten asioiden käsittelyä varten. Ortodoksisen kirkon lakihanke 2022, 17–18.

69 L2006 26. §, 94.

Yleisen hallinnon ohella kirkkolainsäädännössä korostuu seurakuntahallinto. Siitä vastaavat vuoden 1918 asetuksesta alkaen seurakunnankokous, -valtuusto ja -neuvosto. Muutosta niiden osalta on tapahtunut lähinnä seurakunnankokouksen toimivallan piirissä olevien tehtävien siirtymisessä valtuustolle sekä valtuuston ja neuvoston tehtävien täsmentymisessä ja lisääntymisessä. Vuoden 2006 kirkkolaki ei enää tunne seurakunnankokousta.⁷⁰ Seurakuntahallinnossa maallikoilla on yleistä hallintoa korostuneempi rooli. Papistosta hallinnollisia velvollisuuksia seurakuntahallinnossa on pääasiallisesti vain kirkkoherralla.

Huolimatta yhteisen ja seurakuntahallinnon keskeisyydestä kirkkolainsäädännössä, vuoden 2006 kirkkolaisissa todetaan, että kirkon perusyksikkö on hiippakunta.⁷¹ Hiippakuntakeskeisyyden toteaminen ei kuitenkaan ole muuttanut hallinnollisia vastuita eikä hallintorakennetta: pääpaino on edelleen yhteisessä hallinnossa ja seurakuntahallinnossa. Kirkkolainsäädäntö ei myöskään sisällä hiippakunnallisia hallinto-elimii.⁷² Vuoden 2006 laki tosin tuntee hiippakuntaneuvoston, jolla ei kuitenkaan ole hallinnollisia vastuita eikä toimeenpanovaltaa. Sen tehtävänä on auttaa piispaa koordinoimaan hiippakunnan ja seurakuntien hallintoa.⁷³

Hiippakuntapiispat kaitsevat hiippakuntansa seurakuntia, luostareita, seurakuntien työntekijöitä ja seurakuntalaisia, jotta ortodoksinen usko ja elämä toteutuisivat puhtaana ja väärentämättömänä.⁷⁴ Kaitsennallisuus ilmenee kirkkolainsäädännössä piispan tehtäväkuvauksissa käytettävissä verbeissä, joita ovat valvominen, vaaliminen, edistäminen, tukeminen, ohjaaminen ja huolehtiminen.⁷⁵ Hiippakunnan johtamisessa on kyse enemmän kaitsennallisesta kuin hallinnollisesta tehtä-

70 Suomen ortodoksisen kirkon hallinnonuudistusprosessissa on 2010-luvulla pohdittu seurakunnankokouksen palauttamista kirkkolainsäädäntöön seurakuntalaisten keskustelufoorumina, jolla ei olisi päätösvaltaa. Takala 2015, 69–71.

71 L2006 6. §.

72 Tämä ilmenee hyvin Karjomaan (1982, 184–185) kuvauksesta hiippakunnista kirkon järjestysmuodon ja hallinnon yleisesityksessä, jossa hiippakunnilla on rakenteellinen merkitys ilman hallinnollista roolia.

73 L2006 41. §; J2007 68. §.

74 A1918 125. §, 126; J2007 63. §.

75 Ks. esim. A1918 125. §, 126. §; A1970 135. §, 147, 148; L2006 39. §; J2007 63. §.

västä. Kaitseennallisuus yhdistyy piispan hallinnollisiin tehtäviin kenties selkeimmin seurakunnantarkastuksessa, jonka hiippakuntapiispa suorittaa määrävuosina hiippakuntansa jokaisessa seurakunnassa.⁷⁶ Selkeästi hallinnollisina tehtävinä piispa vahvistaa seurakunnanvaltuuston puheenjohtajan vaalin, määrää tarvittaessa valtuuston täydennysvaalin ja suorittaa papin- ja kanttorinvaalin ehdokasasettelun.⁷⁷ Nykyisessä kirkkolaisessa piispan seurakunnan työntekijöihin kohdistuvat hallinnolliset vastuut rajautuvat papiston ja kanttorien työsuhteita, loma- ja sijaisjärjestelyjä sekä terveystarkastukseen ohjaamista koskeviin asioihin.⁷⁸ Varhaisimmassa lainsäädännössä piispa on tarvittaessa ohjannut seurakuntapapiston tehtävien jakoa.⁷⁹ Lisäksi hiippakuntapiispa tekee kirkollishallitukselle esitykset hiippakuntansa seurakuntien alueisiin, perustamiseen ja lakkauttamiseen liittyvistä asioista.⁸⁰ Hiippakuntapiispat myös päättävät papiston jäsenen siirtymisestä toiseen hiippakuntaan, esimerkiksi toisen hiippakunnan seurakuntaan työllistyessä.⁸¹

Kirkkolainsäädännön kuvaamassa seurakuntahallinnossa korostuu kirkkoherran tehtävä. Jokaisessa seurakunnassa esimiehenä on kirkkoherra.⁸² Seurakunnan yhteisten asioiden hoito tapahtuu seurakunnankokouksen, -valtuuston ja -neuvoston kautta.⁸³ Kirkkoherra on seurakunnanvaltuuston itseoikeutettu jäsen ja toimii seurakunnankokouksen ja -neuvoston puheenjohtajana (vuoden 2006 kirkkolakiin asti myös valtuuston puheenjohtajana). Työsuhteessa oleva papisto

76 Ajantasaisessa lainsäädännössä seurakunnantarkastus määritellään seuraavasti: "Seurakunnantarkastuksen tarkoituksena on edistää seurakunnan hengellistä elämää, kristillistä kasvatusta sekä hallinnollista ja taloudellista kehitystä." J2007 72. §.

77 L2006 55. §, 63; J2007 81. § L1969 17. §. Aikaisemmin piispa on vahvistanut vaalin vasta säädettyjen koevuosien jälkeen. Ajantasainen lainsäädäntö ei tunne koevuosijärjestelmää.

78 L2006 39. §; J2007 63. §.

79 Vuoden 1918 asetuksessa seurakunnan papisto sopii keskenään tehtävistään. Piispa ratkaisee työnjakoon liittyvät erimielisyydet. A1918 154. §. Vuoden 1970 asetuksessa papiston työnjaon vahvistaminen on siirtynyt kirkollishallitukselle. A1970 25. §. Nykyisessä lainsäädännössä papiston työnjohto on kirkkoherralla.

80 L2006 7. §, 9; J2007 15. §, 18. §.

81 J2007 69. §.

82 A1918 144. §; L1969 13. §.

83 A1918 196–198. §; J2007 75. §.

on aiemmin kuulunut itseoikeutetusti seurakunnanneuvostoon.⁸⁴ Nykyisin heidän edustajallaan on neuvostossa läsnäolo- ja puheoikeus.⁸⁵

Papistolla kokonaisuutena on yleinen velvollisuus osallistua seurakunnan tehtävien hoitamiseen yhdessä seurakunnan hallintoelinten kanssa.⁸⁶ Muusta papistosta erityisiä tehtäviä ja vastuita kuuluu lähinnä kappeliseurakunnan papille.⁸⁷ Seurakunnassa papin tehtäviä hoitavat pääsääntöisesti oman seurakunnan papit. Erityisesti tarpeesta tai toiveesta myös vieraan seurakunnan pappi voi hoitaa seurakunnassa papillisia tehtäviä.⁸⁸ Syrjäseutujen sielunhoidosta ja jumalanpalveluksista huolehtinut matkapapisto toimi aiemmassa kirkkolainsäädännössä seurakuntarakenteen ja -hallinnon ulkopuolella suoraan kirkollishallituksen alaisuudessa.⁸⁹ Matkapapistojärjestelmä lakkautettiin vuoden 2006 kirkkolain myötä.

Kirkkolainsäädännön sanamuodoissa korostuu kaikilla hallinnon tasoilla yhtäältä papiston ja hallintoelinten yhteistoiminnallisuus toisaalta hallintoelinten sisäinen demokraattisuus. Kirkolliskokouksen vaalin perusteella säädettyssä järjestyksessä ylintä tai yleistä hallintoa kirkossa käyttävät piispat ja kirkollishallitus.⁹⁰ Hengellisistä asioista päättävät piispainkokous ja kirkolliskokous yhdessä.⁹¹ Piispojen ja yleisen hallinnon elinten roolit ja toimivaltaoikeudet muodostavat kokonaisuuden, jossa arkkipiispa yhdessä muiden piispojen kanssa johtaa kirkkoa yhteisesti yhteisten hallintoelinten (kirkolliskokous ja kirkollishallitus) kanssa, joiden jäseniä he ovat itseoikeutetusti yhdessä alemman papiston (papit ja diakonit) ja maallikoiden vaalilla valittujen edustajien kanssa.⁹² Yhteisen hallinnon elimissä toimivat

84 A1918 237. §; L1969 29. §.

85 J2007 93. §.

86 A1918 8. §; L1969 4. §.

87 Kappeliseurakunnan papista ja kappelineuvostosta ks. J2007 16. §.

88 A1918 157. §; A1970 19. §.

89 A1918 190–195. §; A1970 88–89. §.

90 A1918 2. §; L1969 6. §.

91 L1969, 8. §.

92 Yhteistoiminnallisuus ja hallinnon kollegiaalisuuden periaate näkyy erinomaisesti ajantasaisen lain määritelmässä arkkipiispasta: "Arkkipiispa on kirkon esipaimen, jonka tehtävänä on johtaa arkkipiispakuntaa yhdessä kirkolliskokouksen, piispainkokouksen ja kirkollishallituksen kanssa kirkon perinteen ja ortodoksisen kirkon muiden sääntöjen sekä tämän lain ja kirkkojärjestyksen mukaan." L2006 29. §.

henkilöt ovat keskenään tasa-arvoisia riippumatta siitä kuuluvatko he papistoon vai maallikoihin.

Seurakunnan hallinnosta vastaavat lakisääteiset hallintoelimet (seurakunnanvaltuusto, seurakunnanneuvosto) ja muut toimielimet (lautakunnat, toimikunnat, kappelineuvostot) yhdessä kirkkoherran ja seurakunnan muiden työntekijöiden kanssa. Yhteistoiminnallisuuden periaatteen mukaisesti ajantasainen kirkkolaki toteaa, että seurakunta huolehtii kollektiivisesti alueellaan kirkon tehtävän toteuttamisesta.⁹³ Kirkkoherra johtaa seurakuntaa ja osallistuu hallintoon. Toisin kuin kirkon yhteinen hallinto, seurakuntahallinto on pääasiallisesti luottamustehtäviin valittujen maallikoiden vastuulla. Myös seurakunnan hallintoelimet ovat järjestykseltään demokraattisia. Vaikka seurakunta on hallinnollisesti verrattain itsenäinen, seurakuntahallintoon sisältyy hiippakuntapiispan ja seurakunnan välistä yhteistointa hallinnollisissa prosesseissa ja etenkin kaitsennallisesti.

Pappina toimimisen edellytykset

Huolimatta piispan ja etenkin kirkkoherran laajoista hallinnollisista vastuista, papin tehtävä on kirkkolain mukaan luonteeltaan pastoraalinen. Vuoden 1969 lain mukaan pappi on ”ennen kaikkea sielunpaimen sekä seurakuntalaistensa myötäeläjä ja kanssakärsijä.”⁹⁴ Piispa puolestaan on apostoleilta perityn vallan nojalla esipaimen.⁹⁵ Luonnehdinta vahvistaa edellä tehtyä havaintoa piispan kaitsennallisesta roolista.

Piispan paimentehtävään kohdistuvat odotukset ovat johdettavissa piispoja ja piispainkokousta koskevista lainkohdista. Piispat yhdessä johtavat kirkkoa ”Raamatun, perimätiedon, dogmien, kanonien ja muiden kirkollisten sääntöjen sekä kirkkokuntaa koskevien säädösten mukaisesti”.⁹⁶ Toisin sanoen, piispojen odotetaan johtavan kirkkoa kollegiaalisesti kirkkolain ensimmäisessä pykälässä osoitetuissa rajoissa. Arkkipiispan erityisenä vastuuna on huolehtia, että kirkon hallintoa johdetaan lainmukaisesti.⁹⁷ Synodaalisuuden periaatteen mukaisesti

93 L2006 44. §; J2007 75. §.

94 L1969 15. §.

95 A1918 122. §; L1969 37. §.

96 L1969 37. §; L2006 29., 39. §.

97 A1970 147. §.

piispainkokouksen valtuuksiin kuuluu piispanvaalin kanoninen vahvistaminen ja päätöksen tekeminen valitun henkilön vihkimisestä piispaksi. Kanonisen yhteyden ilmauksena arkkipiispan vaalin vahvistaa ekumeeninen patriarkaatti. Piispainkokous myös käsittelee piispoja vastaan osoitetut opilliset ja kanoniset syytteet. Piispainkokous siis valvoo sekä uuden piispan kanonisten edellytysten täyttymistä että jo vihittyjen piispojen pysymistä kirkon dogmaattis-kanonisissa rajoissa.⁹⁸ Täysivaltaisuuden varmistamiseksi ja synodaalisuuden periaatteen mukaisesti piispainkokousta täydennetään tarvittaessa ekumeenisen patriarkan osoittamalla lisäjäsellä.⁹⁹

Papin virkaan ja toimeen kuuluvat tehtävät ovat kirkkolainsäädännön mukaan kristillinen kasvatus, opetus ja sielunhoito.¹⁰⁰ Kirkkoherran tehtäväkuvaus edustaa kokonaisvaltaista ymmärrystä liturgiasta, pastoraalisista ja kasvatuksellisista tehtävistä. Niiden voi katsoa sisältyvän muidenkin kuin seurakunnan esimiehenä toimivien pappien velvollisuuksiin, kuitenkin ilman kirkkoherralle kuuluvaa kokonaisvastuuta.¹⁰¹ Kiteyttäen voidaan todeta, että pappina toimiminen edellyttää kykyä kasvatuksellisten, opetuksellisten, liturgisten ja pastoraalisten tehtävien hoitamiseen.

Esi- ja sielunpaimenten tehtäväkuvausten lisäksi kirkkolainsäädännössä on kaksi aihekokonaisuutta, joissa käsitellään pappina toimimisen edellytyksiä. Näistä ensimmäinen on virantäyttöön liittyvä kelpoisuus. Vuoden 1970 asetuksessa papiksi valittavalta edellytetään virkaan vaadittava pätevyys, kielitaito ja lääkärintodistus, joka osoittaa, että viranhoito voi tapahtua esteettä.¹⁰² Ajantasaisessa kirkkolaissa valintakelpoisuuden kriteerin muodostavat pappisvihkimys ja riittävä teologinen koulutus.¹⁰³ Lisäksi ikä muodostaa papin osalta kelpoisuuskriteerin: pappi voi toimia seurakunnan virassa tai toimesta vain eläkeikänsä asti.¹⁰⁴ Piispan virka sen sijaan on elinikäinen.¹⁰⁵

98 A1970 167. §; L 2006 26. §; KJ2007 65. §.

99 L1969 37. §; A1970 168. §; L2006 27. §.

100 J2007 9. §. Ks. myös A1918 160. §; A1970 15. §; J2007 3–4. §.

101 A1918 150–152. §; A1970 23–24. §; L2006 61. §.

102 A1970 37. §.

103 J2007 132. §.

104 L1969 20. §.

105 A1918 124. §; L1969 35. §.

Toinen pappina toimimisen edellytyksiä käsittelevä aihekokonaisuus sisältyy kirkollista oikeutta koskeviin kirkkolainsäädännön osuuksiin. Pappiin kohdistuvat odotukset tulevat seikkaperäisimmin esille vuoden 1969 kirkkolaissa, jossa kuvataan kirkollisen oikeudenkäytön perusteena olevaa papin epäsoveliasta käytöstä ja tehtävien laiminlyöntiä.¹⁰⁶ Niistä voidaan muodostaa kuva pappina toimimisen edellytyksistä. Papin tulee:

- edustaa uskontunnustusta ja kirkon kanonista rakennetta opetuksessaan ja mielipiteissään;
- osoittaa kuuliaisuutta esimiehille;
- osoittaa luottamuksellisuutta hänelle synnintunnustuksessa ja sielunhoidossa uskotuissa asioissa;
- hoitaa täsmällisesti jumalanpalvelukset, sakramentit, sielunhoito ja muut tehtävät;
- hoitaa tunnollisesti kirkonkirjojen pitäminen;
- pitäytyä erossa papille sopimattomista toimista ja elinkeinoista sekä oikeudenkäynneistä;
- viettää siveellistä ja paheetonta elämää sopuisasti virkaveljien ja seurakuntalaisten kanssa.

Pappi ei saa:

- havitella papinvirkaa lahjonnalla, toisten panettelulla tai vehkeilyillä;
- edistää asioitaan oikeudellisesti ja viranhoidossa omaa etua tavoitellen ja oikeudettomia hyvikkeitä havitellen;
- esiintyä juopuneena eikä muutenkaan käyttäytyä sopimattomasti tai aiheuttaa pahennusta virantoimituksessa eikä sen ulkopuolella;
- laiminlyödä tai kieltäytyä velvollisuuksistaan;
- poiketa kirkollisten toimitusten määrätystä toimitusjärjestyksestä;
- rikkoo papillisen virkansa velvollisuuksia millään laittomuudella.

¹⁰⁶ L1969 44–51. §

Ajantasainen kirkkolaki määrittelee papiston yleiset velvollisuudet verrattain yleisesti:

Pappi, diakoni ja kanttori eivät saa opettaa, liittää saarnaansa tai levittää mielipiteitä, jotka ovat vastoin kirkon tunnustusta tai kanonista rakennetta. Heidän on käyttäydyttävä työtehtävissään ja niiden ulkopuolella asemansa edellyttämällä tavalla.¹⁰⁷

Voidaan olettaa, että ”käyttäytyminen aseman edellyttämällä tavalla” kattaa myös vuoden 1969 kirkkolaissa ilmaistut pappiin kohdistuvat odotukset. Muotoilu jättää kuitenkin tulkinnanvaraa.

Rajatusti papistoa koskevien kohtien lisäksi seurakunnan neuvoston jäseniin vuosien 1918, 1925 ja 1970 asetuksissa kohdistuvat vaatimukset koskevat myös neuvoston pappisjäseniä. Heiltäkin odotetaan esikuvallisuutta, seurakuntalaisista huolehtimista, kirkollisen elämän viettämisen valvomista sekä toimeliaisuutta taistelussa seurakunnan hyvinvointia uhkaavia asioita kuten paheita, siveettömyyttä, ja uskonnollisen mielenlaadun puutetta vastaan.¹⁰⁸

Pappina toimiminen edellyttää laissa, asetuksessa ja kirkkojärjestyksessä kuvattujen velvollisuuksien täyttämistä. Kirkkolain ensimmäiseen pykälän liittyen kirkkolainsäädännössä täsmennetään, että papin tehtävistä ja piispan kelpoisuudesta määrätään tarkemmin kanoneissa.¹⁰⁹ Kanoneissa mainitut tehtävät ja kelpoisuusehdot eivät sisälly kirkkolainsäädäntöön.

¹⁰⁷ L2006 109. §. Muotoilu on pitkälti samanlainen kuin vuoden 1925 asetuksessa, jonka mukaan kirkollisessa oikeudessa tutkitaan ja tuomitaan pappi tai diakoni, joka ”opettaa tai levittää semmoista mielipidettä, joka on ortodoksisen itämaisen katolisen kirkon uskontunnustusta vastaan, on huolimaton hengellisissä tehtävissään tai ne laiminlyö, ei noudata esimiestensä laillisia määräyksiä taikka tekee itsensä syyppäksi huonoon käytökseen tai rikkoo rippisalaisuuden [- -].” A1925, 87. §.

¹⁰⁸ A1918 247–248. §; A1925 247–248. §; A1970 117. §.

¹⁰⁹ A1918 123, 141. §; L1969 15. §; A1970 134. §; J2007 2. §.

Johtopäätökset ja pohdinta

Olemme edellä tutkineet miten kanoninen perinne ja suomalainen kirkkolainsäädäntö säätelevät Suomen ortodoksisen kirkon papiston asemaa ja hallinnollisia tehtäviä. Kanonit ja kirkkolaki edustavat niiden osalta monella tapaa erilaista ymmärrystä.

Kanoninen traditio on korostuneen piispakeskeinen. Hallinnollisesti se näkyy paikalliskirkon hiippakuntakeskeisyytenä, jossa hiippakunta on seurakuntien ylin päättävä elin ja piispa myös seurakuntien esimies. Kanonien mukaan paikalliskirkon ylintä valtaa käyttää piispainkokous, jolle on kokonaisuudessaan uskottu paikallisen kirkon hallinta. Kirkkolainsäädännön perusteella Suomen ortodoksisessa kirkossa korkeinta valtaa käyttää maallikkoenemmistöinen kirkolliskokous. Kirkolliskokouksen päätösten toimeenpanosta vastaa kirkollishallitus, jonka hallintoon osallistuvat hiippakuntapiispojen lisäksi maallikkojen ja papiston edustajat. Vaikka hiippakunnan keskeisyyttä korostava ajantasainen kirkkolaki korostaa piispan asemaa ja tehtävää kirkossa, sen mukainen hallintorakenne ei ole piispa- eikä hiippakuntakeskeinen. Kirkollisessa lainsäädännössä seurakunta on käytännön toiminnan kannalta hiippakuntaa keskeisempi perusyksikkö. Seurakunnat ovat hallinnollisesti lähes riippumattomia hiippakunnista, eikä piispalla ei ole toimivaltaa seurakunnan päätöksenteossa ja johdossa muuten kuin tiettyjen päätösten valmistelijana ja vahvistajana.

Hallinnollisen autonomisuuden sijaan kirkkolainsäädäntö tunnustaa piispojen itsenäisyyden kanonisissa ja opillisissa kysymyksissä. Niitä koskevat kirkolliskokouksen päätökset alistetaan piispainkokouksen hyväksyttäväksi ja vahvistettaviksi. Jos piispat eivät vahvista päätöstä, asia raukeaa. Piispoilla ei näin ollen näyttäisikään olevan täyttä hallinnollista itsenäisyyttä kanonisissa ja opillisissa päätöksissä. Käytännössä piispat ovat riippumattomia muista hallintoelimistä ainoastaan papiston jäsenten kurinpitotoimista kuten toimituskielloista ja pappeuden menettämisestä (ja palauttamisesta) päättäessään.

Kanoninen perinne ei tunne kirkkoherran toimea, jolla suomalaisessa kirkkolainsäädännössä on sangen keskeinen rooli seurakunnan hallinnossa. Kirkkoherra on seurakunnan esimies, joka

vastaa seurakunnan hallinnosta, taloudesta ja toiminnasta yhteistyössä seurakunnan muun hallinnon ja siihen osallistuvien kanssa. Kirkkoherra on mukana kaikissa seurakunnan hallintoelimissä ja kuuluu jäsenenä myös hiippakuntaneuvostoon. Kirkkoherran laajat seurakuntahallinnon ja -talouden sekä liturgiset, pastoraaliset ja opetukselliset tehtävät rinnastuvat kanonisessa perinteessä lähinnä piispan tai apulaispiispan tehtäviin. Rinnastus on mielestämme perusteltu, koska kirkollisessa lainsäädännössä piispalla, toisin kuin kirkkoherralla, ei käytännössä ole osallisuutta seurakuntaelämän ohjaamiseen ja hallintoon kanonisen perinteenkin tunnistamisissa laajuuksissa.

Kanoninen traditio ilmaisee papiston liturgiset, pastoraaliset ja opetukselliset velvollisuudet sekä pappina toimimisen edellytykset yksityiskohtaisemmin kuin kirkkolainsäädäntö. Kanoninen traditio ja kirkkolainsäädäntö ovat silti yhdenmukaisia papiston tehtävien ja pappiin kohdistuvien vaatimusten osalta. Keskeinen ero koskee pappien ja diakonien hallinnollista asemaa. Kanonisessa traditiossa heidän hallinnollinen asemansa on hyvin kapea, joskin diakonilla on rooli piispan avustajana hallinnollisissa tehtävissä. Suomalaisessa kirkkolainsäädännössä sen sijaan edellytetään, että papit ja diakonit osallistuvat kirkon yleiseen hallintoon (kirkolliskokous ja kirkollishallitus).

Kanonisen perinteen ja suomalaisen kirkkolainsäädännön edustamat hallinnon mallit sekä käsitykset papiston tehtävistä hallinnossa poikkeavat toisistaan. Kanonisessa perinteessä korostuu piispa- ja hiippakuntakeskeisyys, piispojen synodaalisuus ja hierarkkisuus. Kirkkolainsäädännössä määrääviä periaatteita ovat yhteistoiminnallisuus, demokraattisuus ja seurakuntakeskeisyys sekä maallikkojen ja papiston laaja osallistuminen hallinnon kaikilla tasoilla.

Vuonna 1923 Suomen ortodoksiselle kirkolle autonomian myöntäneessä Tomos-asiakirjassa edellytetään, että paikalliskirkkoa koskeva lainsäädäntö ei ole ristiriidassa kirkon kanonisen perinteen kanssa. Käytännössä tunnustetaan, että tällainen ristiriita on mahdollinen. Suomessa kanonisen perinteen ja kirkkolainsäädännön ristiriidan voidaan todeta olevan myös tosiasiallinen. Tämä tulee näkyviin esimerkiksi kirkon hallinnon perusrakenteesta sekä piispojen ja muun papiston hallinnollisesta asemasta vallitsevista eroavista käsityksistä

ja niiden mukaisesta hallinnon käytännöstä. On paikallaan kysyä, miten havaittuihin eroihin tulisi suhtautua. Toisin sanoen, miten asenoidutaan lainsäädäntöprosesseissakin ilmaistuun tarpeeseen sovittaa kanonista perinnettä ja kansallista lainsäädäntöä.

Yksi mahdollisuus on peräänkuuluttaa suurempaa kuuliaisuutta kanoniselle perinteelle kirkon hallinnon järjestämisessä, ja yrittää siten vapautua kanonisen perinteen lainsäädäntöön sovittamisen ongelmallisuudesta. Kanonisuuden vaatimukseen sisältyvän kriittisyyden voimakkuudesta riippuen Suomen ortodoksisen kirkon hallinnon nykyinen malli näyttäytyisi kenties lievimmilläänkin joiltain osin epäkanonisena, mahdollisesti jopa kanonien vastaisena. Kanonisen tradition pohjalta toimiva kirkon hallinto eroaisi paljon Suomen ortodoksisen kirkon nykyisen lainsäädännön järjestyksestä. Kanoneja kirjaimellisesti seuraava hallinto olisi kokonaiskirkon ja hiippakuntien tasolla täysin piispajohtoinen. Korkeinta hallinnollista ja taloudellista valtaa käyttäisivät piispainkokous ja hiippakuntapiispat. Seurakunnat olisivat suoraan hiippakuntien alaisuudessa, jolloin niiden itsenäisyys omista asioistaan päättämässä vähenisi merkittävästi. Seurakuntatason johto voitaisiin uskoa apulaispiispalle, kenties myös vastaavassa asemassa olevalle papille. Maallikot eivät osallistuisi kirkon hallintoon, mutta diakoneilla olisi hallinnossa avustajan rooli. Mahdollisesti piispallista hallintoa auttaisivat vailla itsenäistä toimi- ja päätösvaltaa olevat elimet, jotka hoitaisivat tiettyjä piispan niille delegoimia tehtäviä. Nykyisen kirkkolainsäädännön tuntuma hiippakuntaneuvosto muistuttaisi lähinnä tällaista elintä.

Tietyvästi vuoden 1918 jälkeisissä hallinnonuudistuksen prosesseissa ei ole esitetty, että Suomen ortodoksisen kirkon hallinto pitäisi järjestää yksinomaan kanonisen perinteen säädösten mukaisesti. Voidaan perustellusti kysyä, olisiko sellainen edes mahdollista. Jos tavoitteena olisi rakentaa kirkon hallinto pääasiallisesti kanonisen perinteen säädösten viitoittamalla tavalla, edellyttäisi se uudenlaista tulkintaa kirkon yhteiskunnallisesta asemasta. Pidämme epätodennäköisenä, että kanonisen perinteen ja kansallisen lainsäädännön yhteensovittamista lähdetäisiin Suomen ortodoksisen kirkon piirissä jatkossa hakemaan tavoilla, jotka edellyttäisivät esimerkiksi kirkon julkisoikeudellisen aseman radikaalia uudelleenarviointia. Todennäköistä on, että hyväksytään kanonisen perinteen ja maallisen lainsäädännön

jännitteisyys, mutta hallinnonuudistuksen prosesseissa etsitään keinoja niiden nykyistä parempaan sovittamiseen. Tämä on linja, jota on tähän asti noudatettu kirkollisen lainsäädännön uudistamisen vaiheissa.

Periaatteellisella tasolla kanoninen perinne ja kirkkolaki käsittelevät yhtä ja samaa kirkollisen toiminnan aluetta, myös samoja hallinnollisia tehtäviä. Siinä missä kanonisessa traditiossa nämä tehtävät on uskottu lähes yksinomaan piispoille, kirkkolaki uskoo niiden hoitamisen eri toimielimille, hallituksille ja kokouksille, joihin piispojen lisäksi osallistuvat omissa rooleissaan myös muu papisto ja maallikot. Suomen ortodoksisen kirkon lainsäädäntö tunnistaa kanonisessa perinteessä kirkon elämän kannalta keskeiset toiminnot (liturgiset, pastoraaliset, opetukselliset ja hallinnolliset tehtävät ja vastuut), toimijat (kolmisäikeinen virka, maallikot) ja elimet (piispainkokous, hiippakunta). Vaikka kirkkolainsäädännön mukainen järjestys ei kaikilta osin noudateta kanonisissa säädöksissä kuvattua rakennetta, sovittamisen kysymyksen äärellä on tarpeellista pohtia, mikä merkitys kanonisuuden periaatteen toteutumiseen on sillä, että lainsäätävä tunnistaa kanonisen perinteen kannalta luovuttamattomat kirkollisen elämän ja järjestyksen ainekset.

Lyhenteet

OKKS	Ortodoksisen kirkon kanonit selityksineen
PSK	Paikallissynodioiden kanonit
PIK	Pyhien isien kanonit

Lähteet ja kirjallisuus

Lähteet

Kirkkolainsäädäntö

A1918. Asetus Suomen kreikkalais-katolisesta kirkkokunnasta 26.11.1918. Suomen asetuskokoelma 185. Valtioneuvoston kirjapaino, Helsinki 1919.

A1925. Asetus vuonna Suomen kreikkalais-katolisesta kirkkokunnasta 1918 annetun asetuksen muuttamisesta. Suomen asetuskokoelma 47/1925.

A1970. Asetus ortodoksisesta kirkkokunnasta 6.3.1970/179. Ortodoksista kirkkokuntaa koskevia säädöksiä ja määräyksiä. Toim. Timo Parrukoski. Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto 1989. 33–90

J2007. Ortodoksisen kirkon kirkkojärjestys 12.12.2006/174 v. 2007. Finlex.fi. <https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/2007/20070174>. Luettu 27.3.2023.

L1969. Laki ortodoksisesta kirkkokunnasta 8.8.1969/521. Ortodoksista kirkkokuntaa koskevia säädöksiä ja määräyksiä. Toim. Timo Parrukoski. Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto 1989. 12–32.

L2006. Laki ortodoksisesta kirkosta 10.11.2006/985. Finlex.fi. <https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/2006/20060985>. Luettu 27.3.2023.

Kanonisen perinteen lähteet

Ortodoksisen kirkon kanonit selityksineen. Antti Inkinen (Suom.). Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto. 1980.

Paikallissynodiin kanonit. Johannes Seppälä (Suom.). Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto. 1983.

Pyhien isien kanonit. Johannes Seppälä (Suom.). Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto. 1986.

Tomos 6.7.1923. Ortodoksista kirkkokuntaa koskevia säädöksiä ja määräyksiä. Toim. Timo Parrukoski. Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto 1989. 10–12.

Muut lähteet

Hallintovaliokunta (1997). Hallintovaliokunnan mietintö 22/1997 vp. Hallituksen esitys laiksi ortodoksisesta kirkkokunnasta annetun lain muuttamisesta. Eduskunta.fi. https://www.eduskunta.fi/FI/vaski/Mietinto/Documents/havm_22+1997.pdf Luettu 1.8.2023.

Jumalallinen liturgia (2012). Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto.

Lausuntopalvelu.fi (2022). Lausuntopyyntö ortodoksisesta kirkosta annetun lain ja kirkkojärjestyksen säännösten muuttamisesta, 172/06/2022. <https://www.lausuntopalvelu.fi/FI/Proposal/Participation?p roposalId=d1f8807b-b023-4f74-a469-0559e1f45f2f>. Luettu 27.3.2023.

Ortodoksisen kirkon lakihanke (2022). Ortodoksisen kirkon lakihanketta koskeva tutkimusraportti. Itä-Suomen yliopiston tutkimusprojekti. Itä-Suomen yliopisto 22.8.2022. Lausuntopalvelu.fi. file:///C:/Users/pmetso/Downloads/Ortodoksisen%20kirkon%20lakihanketta%20koskeva%20tutkimusraportti-2.pdf. Luettu 27.3.2023.

Suomen ortodoksisen kirkon piispainkokouksen pöytäkirja 1/2022 (15.3.2022). https://ort.fi/sites/default/files/2022-03/Piispainkokouksen%20po%CC%88yta%CC%88kirja_1_22_15.3.2022_0.pdf. Luettu 14.3.2023.

Valmo, Nikolai (1935). Suomen ortodoksinen arkkipiispakunta. Kokoelma voimassaolevia säännöksiä Suomen ortodoksisesta arkkipiispakunnasta. Helsinki.

Kirjallisuus

Fyrqvist, Sami (2019). *Kanonien soveltaminen papiston kurinpitotoimissa arkkipiispa Paavalin kaudella (1960–1987)*. Käytännöllisen teologian pro gradu -tutkielma. Itä-Suomen yliopisto. Painamaton.

Hakkarainen, Jarmo (2008). *Haavoitettu parantaja. Ortodoksinen pappi sielujen lääkärinä Kristuksessa*. Omakustanne.

Heikkilä, Jelisei (2020). Kanonisia havaintoja Suomen ortodoksisen kirkkohallituksen 19.2.2020 tekemän päätöksen edellyttämää[n] asiantuntijaselvitykseen. <https://ort.fi/sites/default/files/2020-06/Kanonisia%20havaintoja%20asiantuntijalausuntoon%2C%20Heikkil%C3%A4%20Jelisei.pdf>. Katsottu 14.3.2023.

Heith-Stade, David (2014). *The Rudder of the Church. A Study of the Theory of Canon Law in the Pedalion*. Lund: Media-Tryck.

- Ikäheimo, Risto (2020). Kanonisen oikeuden ja yleisen työlainsäädännön rajamailla. *Ortodoksia* 60. 61–73.
- Johannes, metropoliitta (1982a). Suomen ortodoksisen kirkon kanoninen asema. Teoksessa Isä Ambrosius & Markku Haapio (toim.), *Ortodoksinen kirkko Suomessa*. 3. täydennetty painos. Heinävesi: Valamon luostari, 160–163.
- Johannes, metropoliitta (1982b). Periaatteellisia näkökohtia valtiovallan ja ortodoksisen kirkon suhteista. Teoksessa Isä Ambrosius & Markku Haapio (toim.), *Ortodoksinen kirkko Suomessa*. 3. täydennetty painos. Heinävesi: Valamon luostari, 173–177.
- Karjomaa, Niilo (1982). Kirkon järjestysmuoto ja hallintoelimet, seurakuntahallinto. Teoksessa Isä Ambrosius & Markku Haapio (toim.), *Ortodoksinen kirkko Suomessa*. 3. täydennetty painos. Heinävesi: Valamon luostari, 179–194.
- Koukkunen, Heikki (1977). *Suomen valtiolta ja kreikkalaiskatoliset 1881–1897*. Diss. Joensuun yliopisto.
- Loima, Jyrki (2001). *Muukalaisina Suomessa. Kaakkoisen kannaksen kreikkalaiskatoliset venäläisiseurakunnat kansallisena ongelmana 1889–1939*. Diss. Joensuun yliopisto.
- Nokelainen, Mika (2010). *Vähemmistövaltiokirkon synty: Ortodoksisen kirkkokunnan ja valtion suhteiden muotoutuminen Suomessa 1917–1922*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Patsavos, Lewis J. (1981). The Status of Canon Law in the Orthodox Church Today. Teoksessa Demetrios J. Constantelos (toim.). *Orthodox Theology and Diakonia. Trends and Prospects*. Hellenic Brookline: College Press.
- Perola, Paavo (2013). Mitro Repoa koskevan korkeimman hallinto-oikeuden päätöksen arviointia. *Ortodoksia* 53, 117–124.
- Pispala, Elisa (1984). *Ortodoksisen kirkkohallinnon uudistus Suomessa 1883–1917*. Yleisen kirkkohistorian lisensiaattitutkimus. Helsingin yliopisto. Painamaton.
- Riikonen, Juha (2007). *Kirkko politiikan syleilyssä: Suomen ortodoksisen arkkipiispakunnan ja Moskovan patriarkaatin välinen kanoninen erimielisyys 1945–1957*. Diss. Joensuun yliopisto.
- Rodopoulos, Panteleimon (2007). An Overview of Orthodox Canon Law. Teoksessa George Dion Dragas (toim.). *Orthodox Theological Library* 3. Rollinsford: Orthodox Research Institute.
- Rusanen, Alex (2017). *Metropoliitta Johannes kanonistina*. Käytännöllisen teologian pro gradu -tutkielma. Itä-Suomen yliopisto. Painamaton.

Setälä, U.V.J. (1966). *Kansallisen ortodoksisen kirkkokunnan perustamiskysymys Suomen politiikassa 1917–1925*. Helsinki: WSOY.

Takala, Elsi (2015). *Maallikoiden osallistumisoikeudet Suomen ortodoksisen kirkon hallinnossa*. Hallinto-oikeuden pro gradu -tutkielma. Itä-Suomen yliopisto. Painamaton.

Tarukannel, Veijo (2020). Suomen ortodoksisen kirkollishallituksen 19.2.2020 tekemän päätöksen edellyttämä asiantuntijaselvitys papiston ja kanttorien työoikeudelliseen asemaan liittyvistä oikeudellisista kysymyksistä Suomen lainsäädännön ja kanonisen oikeuden säännösten perusteella. Ort.fi. 8.6.2020. <https://ort.fi/sites/default/files/2020-06/Asiantuntijalausunto%2C%20Tarukannel%20Veijo.pdf>. Katsottu 12.3.2023.

Viscuso, Patrick (2006). *Orthodox Canon Law. A Casebook for Study*. Berkeley, California: Interorthodox Press.

Abstract in English

Sami Fyrqvist & Pekka Metso: Clergy of the Finnish Orthodox Church in the Canonical Tradition and Church Law

The article examines how canonical tradition and Finnish ecclesiastical legislation regulate the status and administrative duties of the Finnish Orthodox clergy. The study is based on the dual basis of the Finnish Orthodox Church: on the one hand, it is determined by the canons of the Orthodox Church and, on the other hand, by Finnish legislation. The relationship between the two is linked to the current debate on the reconciliation of canonical tradition and state legislation. The article shows that the canons and church law in many ways represent different understandings of the administrative position and duties of the clergy.

The canonical tradition is strongly bishop-centred, which is reflected in the diocese-centredness and the position of the episcopal conference as the body exercising the highest power in the local church. Apart from the bishops, the administrative position of the clergy is narrow, and parishes are not independent of the diocese.

According to church law, the highest authority in the church rests with the lay-majority Church Council, on which the clergy is largely represented. In addition to the diocesan bishops, lay and clerical representatives participate in the general administration of the Church. The canonical tradition does not recognise the function of the vicar (in Finnish kirkkoherra), who has a central role in the administration of the parish in canon law.

Presumably, the tension between canonical tradition and secular legislation will continue to be accepted, but the administrative reform processes of the Finnish Orthodox Church are seeking ways to reconcile them better than at present.

PUHEENVUOROT JA KATSAUKSET

Serafim Seppälä

Ortodoksisen teologian maailmankonferenssi yllätti dynaamisuudellaan

Ortodoksia 63 (2023), 168–171
DOI: 10.61560/ortodoksia.135947

Ortodoksisten teologien yhteenliittymän IOTA:n¹ toinen maailmanlaajuinen megakonferenssi ”Mission and the Orthodox Church” järjestettiin Keski-Kreikan Voloksella 10–15.1.2023. Volos on sympaattinen satamakaupunki, jonka tarmokas teologinen akatemia, isot kirkot ja runsaat hotellit tarjosivat tapahtumalle loistavat puitteet inspiroivien maisemien keskellä. Paikalla oli 400 osallistujaa 45 maasta, ja esitelmiä pidettiin noin 350. Osallistujista noin 20 % oli muita kuin ortodokseja. Kyseessä oli modernin ajan suurin ja merkittävin ortodoksisten teologien kokoontuminen. Sikäli konferenssi oli ainutlaatuinen tilaisuus saada ajantasaisista uutuuksista tietoa siihen, millaista ortodoksisesta akateemisesta teologiasta maailmalla tänä päivänä harjoitetaan. Itä-Suomen yliopistosta paikalla olivat allekirjoittaneen lisäksi professori Risto Aikonen, tohtori Harri Huovinen ja väitöskirjatutkija Tuuli Lukkala.

Sessioiden aiheet vaihtelivat laidasta laitaan kattaen kaikki mahdolliset teologian sektorit. Konferenssin yleisteemaksi valittu missio oli omiaan luomaan esitelmiin raikasta ja tulevaisuuteen suuntau-

1 IOTA eli International Orthodox Theological Association perustettiin vuonna 2017 akateemisen ortodoksisen teologian yhteistyöelimeksi. Ks. <https://iota-web.org/>

tuvaan otetta. Moni esitelmä liittyi tavalla tai toisella kirkon ja yhteiskunnan suhteeseen sekä erilaisista historiallisista painolasteista vapautumiseen. Naispuolisten teologioiden panos oli vahva, ja nuorempaa tutkijakuntaa oli liikkeellä runsaasti. Osallistujat pystyivät olemaan läsnä vain pienessä osassa sessioita, ja niinpä itsekkin voin tarjoilla vain omia vaikutelmiani ja havaintojani noin 80 esitelmän pohjalta.

Päällimmäiseksi vaikutelmaksi jäi positiivinen yllätys: ortodoksinen teologia on dynaamisempaa ja ajantasaisempaa kuin olisi voinut odottaa. Eikä tämän toteamiseen tarvitse ottaa vertailukohdaksi joitain hämyisiä luostariپییرهjä, joissa vaalitaan salaliittoteorioita, juutalaisvastaisuutta ja muuta henkistä tunkkaisuutta. Vertailukohdan voi ottaa vaikkapa omista tutkimuksistani.

Puhtaan historiallisia tai patristisia aiheita Voloksella oli suhteellisen vähän: hypostasista ja prosoponia käsiteltiin vain parissa paperissa, ja ”mitä pyhä X sanoi asiasta Y” -tyyppisiä deskriptiivisiä esitelmiä oli tarjolla varsin niukalti. Sen sijaan patristisia ajatuksia käytettiin käsiteltäessä nykyajan haasteita. Tässä on ajateltavaa esimerkiksi omalle oppialalleni (systemaattinen teologia ja patristiikka), sillä saksalaisiin ihanteisiin nojautuvassa suomalaisessa yliopistoperinteessä teologiaa tehdään usein tiukan mekanistisena tekstianalyysinä, jossa vältetään sanomasta mitään ”omaa” tai yli-päättään ajattelemasta luovasti.

Vastaavasti Suomessa teologit tekevät tällä hetkellä paljon kvantitatiivista empiiristä tutkimusta, jossa tuotetaan numeraalista dataa (”52,35 % kokee asian X ongelmallisena”) ja tieteellisen objektiivisuuden nimissä pysytellään hiljaa siitä, miten kyseistä ongelmallista asiantilaa voisi kirkossa korjata. Voloksella en kohdannut ensimmäistäkään sen tyyppistä esitystä, jossa olisi keskitytty asioiden kokemisprosentteihin; sen sijaan kuulin mielenkiintoisia analyysejä siitä, miten ongelma X muodostuu ja miten erilaisia ratkaisumalleja tai vaihtoehtoisia toimintatapoja voisi perustella.

Toisin sanoen osallistujat akateemisuudestaan huolimatta ja siitä tinkimättä osasivat puhua myös kirkon äänenä. Tätä painopistettä selittää missio-teeman lisäksi osaltaan ehkä myös se, että osallistujista silmiinpistävän moni oli Yhdysvalloista, ja amerikkalaisten teologien tyyli on usein aktiivinen ja ratkaisuhakuinen, toisinaan jopa hämmentävän ”evangelikaalinen”. Tästä seuraa tehokas

ja dynaaminen lähestymistapa teoreettisiinkin kysymyksiin, mutta asetelmassa on myös omat vaaransa, sillä äärimmillään puheenvuorot saattoivat edustaa puhtaan evankelis-karismaattista "you must tell people about Dziizias" -tyyliä. Oli helppo vakuuttua siitä, että tarinat evankelikaalistaustaisten kirkkoon liittyneiden suuresta vaikutuksesta amerikkalaiseen ortodoksisuuteen ovat totta. Tällä on varmasti sekä erinomaisia että arveluttavia seurauksia kirkon elämään ja ajatteluun.

Amerikkalaisten ja länsieurooppalaisten vahvan roolin seurauksena kanoniset juridiktio-ongelmat nousivat esiin todella tiuhaan. Etnofyletismi tuomittiin kymmenissä ja taas kymmenissä esitelmissä; teema näyttää muuttuneen kliseytyneeksi jargoniksi, jossa toistetaan tiettyjä fraaseja ("etnofyletisteillä ei ole eskatologisuutta") ilman että asiaa tarkasteltaisiin monipuolisesti esimerkiksi etnosymbolismin tai vanhojen kansalliskulttuurien säilymisen näkökulmasta.

Voloksen konferenssin päällä oli kuitenkin vielä etnofyletismiäkin suurempi ongelma: ukrainalaisten kärsimyksen ja Venäjän hyökkäyssodan varjo. Moskovan patriarkaatin epäkanoniset toimet ja antikristilliset puheet tuomittiin useassa yhteydessä. Paikalle oli päässyt pienehkö määrä niin ukrainalaisia kuin venäläisiäkin. Yksi konferenssin kiintoisimmista esityksistä oli ukrainalaisen Lidiya Lozovan esitelmä sodan aikana Ukrainassa maalatuista uudentyypisistä ikoneista, joissa sodan kauhut näkyvät eri tavoin. Venäläisiä osallistujia konferenssissa oli kymmenisen maallikkoteologia eri yliopistoista.

Voloksella keskustelleiden teologien joukossa oli pappeja, diakoneja, munkkeja ja nunnia, mutta yksi oli joukosta poissa: 350 esitelmöitsijän joukossa oli vain kourallinen piispoja, hekin lähinnä missioiteeman takia paikalle kutsuttuja eksoottisten "lähetyshiippakuntien" edustajia. Avaustilaisuudessa pääpuhujana oli kreikkalainen Korean metropoliitta Ambrosios, jonka – tietysti etnofyletisin vastainen – puhe oli hyväntahtoinen, mutta sisällöltään hieman yksipuolinen ja tyyliltään paikoitellen naiivi. Akateemisessa tilaisuudessa voisi olettaa, että asioita tarkasteltaisiin monipuolisesti ja älyllisellä vivah-teikkuudella. Ortodoksit aplodeerasivat, mutta eräät ei-ortodoksiset delegaatit luonnehtivat puhetta myöhemmin "kamalaksi".

Kirkon kokonaisuuden kannalta asetelma on erikoinen. Se, että piispat eivät tee tapaustutkimuksia, on vielä ymmärrettävää, mutta entä silloin kun tarvitaan aatteellisia linjauksia esimerkiksi siitä, miten

ortodoksisen kristillisyyden ja sekulaarin kulttuurin rajat muodostuvat? Tästä tematiikasta keskusteltiin Voloksella monesta näkökulmasta. Ortodoksien teologinen ääni ja aatteellisen johtajan rooli on tällä hetkellä Aristotle Papanikolaun ja Paul Gavrilyukin kaltaisilla valovoimaisilla ja laaja-alaisilla ajattelijoilla, ja piispat ovat jääneet keskustelusta taka-alalle tyytyen liturgisen johtajan ja kanonisen kurinpitäjän rooliin.

Käytännössä tällainen symbioosi ehkä toimii suhteellisen hyvin. Monet sanoivat kokevansa, että keskustelu on vapaampaa, avoimempaa ja dynaamisempaa, kun ylin hierarkia ei ole paikalla. Ekklesiologisesti ja ortodoksisen kirkon aatehistorian kannalta tilanne on kuitenkin omituinen. Teologisen auktoriteetin siirtyminen kirkosta yliopistoihin on periaatteessa leimallisen protestanttinen ilmiö, mutta käytännössä ortodoksinen kirkko erityisesti länsimailla on jo samassa tilanteessa. Tällä hetkellä ortodoksisella kirkolla on kuitenkin niin paljon akuutteja ongelmia ja kriisejä, ettei tätä problematiikkaa ehditty Voloksella liiemmin murehtia. Ja olihan teologisia ilojakin tarjolla ennennäkemätön määrä.

Katariina Husso

Lintulan kirkosta ja kulttuuriperinnöstä

Juhlapuhe Lintulan luostarin kirkon 50-vuotisjuhlassa
helluntaina 28.5.2023

Ortodoksia 63 (2023), 172–176
DOI: 10.61560/ortodoksia.136536

Korkeasti pyhitetty isä Esipaimen, kunnioitettu igumenia Mikaela ja sisaret, kunnioitetut isät ja juhlavieraat!

Vuosikertomus Lintulan luostarin oloista 1972 Suomen ortodoksille kirkollishallitukselle päättyy seuraavasti:

Kulunut vuosi oli Lintulan luostarin siirtolaisuushistoriassa erikoinen armon vuosi, Jumalan sallimuksesta toukokuun toisena päivänä alkoivat luostarikirkon rakennustyöt. Joulukuun alussa urakoitsija O. Kolari urakkasopimuksen mukaisesti luovutti rakennuksen valmiina, sen teettäjälle Ortodoksille kirkollishallitukselle. Kunnia Jumalalle kaikesta.

Vuoden 1973 vuosikertomuksessa luostarin v.t. johtaja nunna Antonina kirjoitti:

Erikoista vuoden kuluessa oli se että kesäkuun lopussa siirryttiin uuteen kirkkoon jumalanpalveluksia toimittamaan. Luostarikirkko valmistui lopullisesti syksyllä, Korkeasti Pyhitetty arkkipiispa Paavali vihki kirkon 28 p:nä lokakuuta, joka sinänsä oli suuri ja erikoinen tapahtuma. Kaikesta olkoon Jumalalle kunnia ja kiitos.

Äiti Antoninan ajatuksiin on helppo yhtyä: kirkon vihkiminen on merkittävä tapahtuma. Viisikymmentä vuotta sitten toimitettu pal-

velus eteni seuraavasti. Alkurukouksen jälkeen alttari pyhitettiin: se pestiin, voideltiin mirhalla ja varustettiin pyhillä esineillä. Altтарin pyhittämistä seurasi koko kirkkorakennuksen pyhittäminen: rakennuksen seinät vihmottiin ja voideltiin suitsutuksen ja rukousten kera. Kynttilät sytytettiin. Ikonien kantajat, laulajat, papisto, piispa ja kirkkokansa järjestyivät ristisaattoon. Lopuksi sisään kannettiin reliikki, joka sijoitettiin alttaripöytään. Tämän jälkeen alkoi pyhä liturgia.

Vihkimisliturgiassa ja jokaisessa sen jälkeen toimitetussa liturgiassa on rukoiltu kirkon kaunistajien puolesta. Lintulan Pyhän Kolminaisuuden kirkon ikonostaasin pyhät kuvat ja alttarihuoneen päätyseinän suurikokoinen Jumalanäiti ovat ikonimaalari Petros Sasakin käsialaa. Hän maalasi ne Kuopion Suokadulla sijaitsevassa yksiössä syksystä 1972 kevääseen 1973 välisenä aikana. Kiitos isä Vesa Takalan hienojen valokuvien, voimme vielä nykyhetkessäkin seurata näiden ikonien valmistumista Petroksen pienessä asunnossa.

Petroksen saapuminen Suomeen oli sattumien, tai kuka tietää – johdatuksen – tulosta. Hän kuului kotimaassaan Japanissa ortodoksiseen vähemmistöön. Petros valmistui Tokion pappisseminaarista vuonna 1961 ja työskenteli sen jälkeen metropoliitan kansliassa Osakassa. Hän otti ikonimaalauksen ensiaskeleet Japanissa, mutta halusi oppia lisää bysanttilaista maalaustekniikkaa ja teologiaa, ja matkusti tästä syystä opiskelemaan Kreikkaan. Ateenassa hän pääsi Konstantinos Georgakopouloksen oppiin. Tämä oli puolestaan ollut kuuluisan ikonimaalari Fotios Kontogloun (1895–1965) oppilas. Ateenassa Petros ystäväystyi suomalaisen opiskelijan, Johannes Seppälän, kanssa. Molempien opinnot katkesivat sotilasvallankaappaukseen 1967, jonka seurauksena tuli tyly komento poistua maasta. Sasaki ja Seppälä matkasivat junalla Kreikasta Suomeen samana vuonna.

Petros tutustui Seppälän välityksellä arkkipiispa Paavaliin ja jo seuraavan vuoden helmikuussa Sasaki asettui Kuopioon arkkipiispan kutsusta. Suomeen saavuttuaan hän alkoi saada työtilauksia kirkolta. 1960-luvun loppu ja 1970-luvun alku onkin tärkeä merkkipaalu suomalaisen ikonimaalauksen historiassa: tällöin kirkko otti sen vahvasti osaksi omaa kulttuuripolitiikkaansa. Arkkipiispa Paavali oli tutustunut ennen muuta kirkkomusiikin kautta modernismin aatteisiin, joiden ohjaamana niin kirkkotaiteessa kuin teologiassakin pyrittiin

lähemmäs ”alkulähteitä”. Kirkon johdossa oli havaittu, kuinka ikonit ja Bysantin tutkimus olivat nousseet laajemmin taide- ja kulttuuripiirien mielenkiinnon kohteiksi Länsi-Euroopassa, ja tuo vanha, itäinen kulttuuriperintö haluttiin ottaa haltuun myös Suomen ortodoksisessa kirkossa. Se merkitsi uuden ikonimaalauksen alkua.

Uusi ikonimaalaus on taidehistorioitsija Kari Kotkavaaran käyttöön ottama käsite, ja sillä viitataan eri puolilla ortodoksista maailmaa tapahtuneeseen perinteen henkiinherättämiseen, jota on kutsuttu myös revivaliksi ja renessanssiksi. Ilmiön alku sijoittuu 1900-luvun ensimmäiselle vuosikymmenelle, jolloin venäläisen ja myöhemmin neuvostoliittolaisen taiteentutkimuksen piirissä kehitettiin restaurointimenetelmiä, jotka paljastivat ikonien heleät keskiaikaiset maali-kerrokset jälleen päivänvaloon. Tämä ikonien uudelleenlöytäminen ei siis viittaa niiden kirkolliseen käyttöön, vaan ennen muuta niiden taiteellisen ja kulttuurihistoriallisen arvon määrittämiseen. Jumalanpalvelusesineinä ikonit ovat aina olleet osa kirkon liturgista elämää, eikä se muuttunut uuden ikonimaalauksen myötä millään tavoin. Muutos kohdistui ikoneiden tyylikriittiseen tarkasteluun ja maalaustekniikan muutokseen. Esikuvat vaihtuivat myöhäisempien vuosisatojen akateemisen taiteen ihanteista muinaiseen bysanttilaiseen ja keskiajan venäläiseen kuvakieleen. Ikonimaalauksessa perinteisesti käytetty temperateknikka korvasi öljyväreiden käytön. Niin pyhien kuvien ikonografialle kuin tekniikallekin haettiin teologisia lähtökohtia.

Petros Sasaki on paitsi vertaansa vailla oleva mestari, myös keskeisimpiä uuden ikonimaalauksen airueista Suomessa. Lintulan kirkon ikonien tilaus osui juuri ajankohtaan, jolloin myös Suomessa heräsi innostus menneiden vuosisatojen ortodoksista taidetta kohtaan. Petroksen vaikuttava Jumalansynnyttäjä Ennusmerkki sekä ikonostaasin harmoniset Kristus Kaikkivaltias, Jumalansynnyttäjän Konevitsalainen ikoni, arkkienkeli Mikael, Johannes Edelläkävijä ja Andrei Rublevin alkukuvan mukaan maalattu Pyhä Kolminaisuus ilmentävät samaa iäisyyden ja ajattomuuden henkeä, mitä ikonimaalauksen huippukautena pidetyt 1400- ja 1500-luvun klassikotkin. Nyt voimme niitä kutsua merkkiteoksiksi suomalaisen ikonitaiteen historiassa.

Kuluneiden vuosien aikana Lintulan kirkko on kokenut monenlaisia muutoksia. Alkuperäisesti arkkitehti Vilho Suonmaan piirtämään pyhäkköön kuului valkoisista harkoista rakennettu ikonostaasi,

jota koristeli eleettömät musta metallilistat ja ristit. Kirkon sisätila on pehmentynyt huomattavasti vuosituhannen vaihteessa toteutetun peruskorjauksen yhteydessä, jolloin kivinen kuvaseinä purettiin ja korvattiin vaaleasta lehmuksesta valmistetulla ikonostaasilla. Niin ikään sisätila avartui kupolin rakentamisen myötä. Interiöörin alkuperäinen, pelkistetyin valkoinen yleisilme on vaihtunut 2000-luvulla värisinfoniaan Konstantinos Ksenopouloksen ja Alexander Wikströmin seinämaalauksen myötä.

Uudistuksista huolimatta myös muisto Kivennavan Lintulasta on läsnä kirkossa: se on Jumalanäidin Jerusalemlainen ikoni, joka on yksi harvoista esineistä, jotka sisaristo sai mukaansa jättäessään luostarin lokakuussa 1939. Ikonilla on ikää satakunta vuotta. Se on maalattu öljyvärein Betanian venäläisessä naisluostarissa ja siunattu Jerusalemissa, Pyhän Haudan kirkossa. Nunna Serafiman tietojen mukaan sen evakuoiti kalustonhoitaja nunna Nina. Jumalanäidin ikonin ohella Kivennavan luostarista pelastettuja esineitä on vähän. Kuten tunnettua, sisaristo oli saanut ohjeeksi ottaa jumalanpalveluksessa tarvittavat esineet viiden päivän evakkomatkaa varten, ja siksi pelastetuksi tuli vain kaksi ehtoolliskalustoa, kaksi suitsutusastiaa, papin puku, antiminssiliina, kaksi ripityslipasta, kaksi käsiristiä, kaksi pientä evankeliumikirjaa ja kaksi pyhää kuvaa.

Lintulan 50-vuotinen kirkko sisältää merkittävässä määrin aineellista ja aineetonta ortodoksista kulttuuriperintöä, joka punoo yhteen kansallisen kirkon historian vaiheet, kirkkotaiteen ja elävän ortodoksisuuden. Pyhäkkö ikoneineen ja kirkkoesineineen, suitsutus, tuohusten sytyttäminen, jumalanpalvelukset, jumalanpalvelusten laulettu kirkkoveisut ja lausutut rukoukset sekä rukoushuokaukset, ristinmerkit ja maahankumarrukset ovat ortodoksista uskonelämää, kirkollista traditiota, ja kirkkotaidetta – ortodoksista kulttuuriperintöämme.

Tämän vuoden alusta voimaan astunut kansallinen kulttuuriperintöstrategia määrittelee tuon käsitteen seuraavasti:

Kulttuuriperintöä syntyy ihmisen toiminnan tuloksena ja vuorovaikutuksessa ympäristön kanssa. Se kertoo arvojen, uskomusten, tietojen, taitojen ja perinteiden muutoksesta.

Kulttuuriperintö voi olla aineellista, aineetonta ja digitaalista. Kulttuuriperintöä uudistetaan, säilytetään ja siirretään tuleville sukupolville.

Aineellista kulttuuriperintöä ovat kirkkorakennukset, luostarit, pappilat, hautausmaat, monumentit ja ortodoksiset kulttuuriympäristöt; kirkkoesineet, taideteokset, arkistot, kirjakokoelmat sekä muu kansalliseksi kulttuuriomaisuudeksi määritelty ortodoksisuutta ilmentävä aineisto. Aineetonta kulttuuriperintöä ovat esimerkiksi kirkkomusiikki, ortodoksinen tapakulttuuri, pyhiinvaellukset, kirkolliset juhlat perinteineen. Digitaalista kulttuuriperintöä ovat sekä sähköiseen muotoon muutetut aineellisen ja aineettoman kulttuuriperinnön esiintymismuodot että alkuaan digitaalisiksi luotu aineisto.

Uusi kulttuuriperinnön määritelmä korostaa sitä tärkeää tosiasiaa, ettei mikään synny suoraan kulttuuriperinnöksi. Lopulta kyse on ihmisen toiminnasta, tiedoista ja arvoista, ja ennen muuta nykyhetkessä tapahtuvasta arvottamisesta: mitä me pidämme kulttuuriperintönä, mikä kytkee meidät menneisyyden jatkumoon ja uskonnolliseen traditioon, mitä me haluamme siitä säilyttää ja siirtää tuleville sukupolville. Se, että tänään kokoonnuimme vedenpyhitykseen, yhteiseen pyhään liturgiaan ja ristisaattoon, kertoo juuri tästä rakkaudesta ja arvostuksesta omaa ortodoksista kulttuuriperintöämme kohtaan. Sen haluamme säilyttää ja välittää eteenpäin.

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 kuulumisen merkitsee?” Tällaiset pohdinnat ovat tavallaan ymmärrettäviä koti-Suomessamme, jossa kansankirkkoaste 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 jäsenyyksikäsitelensä 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-organisisesta, 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 jäsenyyksiprosessin 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 helleenisen 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 lähteenäni 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 intratritaraisessa 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 ennakoivissa näkökulmissa 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 indispensable 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 rikkauten 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 Spirituales 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 valtakunnan 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 hyövin: Ortodoksisen kirkon aikuiskasvatuksen oheismateriaali*. Kuopio: Suomen ortodoksinen kirkko, 11–28.
- Minear, 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.

Elsi Takala

Naiset, lapset ja ihmisoikeudet ortodoksisessa kirkossa

Lectio praecursoria väitöstilaisuudessa Itä-Suomen yliopiston teologian osastolla 19.5.2023

Ortodoksia 63 (2023), 188–195
DOI: 10.61560/ortodoksia.137168

Ihmisoikeudet nostettiin kansainväliseen keskusteluun, kun 1940-luvun loppuvuosina Yhdistyneet kansakunnat (YK) ja sen jäsenvaltiot päättivät, että toisen maailmansodan kauhujen toistuminen pitäisi voida estää. YK:n ihmisoikeuksien julistus annettiin vuonna 1948, ja seuraavana vuonna laadittiin Geneven sopimukset, joilla luotiin sääntöjä senaikaiselle sodankäynnille. Nykyisin on näiden lisäksi voimassa parikymmentä YK:n ja Euroopan neuvoston laatimaa kansainvälistä sopimusta, joilla pyritään turvaamaan maailman asukkaiden oikeuksia ja hyvinvointia.

Eräissä perinteisesti ortodoksisissa maissa, esimerkiksi Kreikassa, käynnistyi kriittinen keskustelu ihmisoikeuksista 1980-luvulta lähtien. Neuvostoliiton hajoamisen jälkimainingeissa tämä keskustelu levisi Venäjälle ja on löytänyt sieltä vankkaa kaikupohjaa. Tämän kriittisen näkemyksen mukaan ihmisoikeudet kuvastavat länsimaista yltyömäistä individualismia ja ”oikeuksien kulttuuria”, joka antaa yksilöille oikeuden polkea toisten yksilöiden oikeuksia. Väitetään myös, että yksilön oikeuksien korostaminen väheksyy ja mitätöi ortodoksisuuteen kuuluvaa yhteisöllisyyttä.

Toisaalta monet ortodoksisista ihmisoikeuskeskustelijoina eivät näe ristiriitaa ihmisoikeuksien ja yhteisöllisyyden välillä. Esimerkiksi kreikkalainen teologi Pantelis Kalaitzidis on pohtinut syytä sille, että ortodoksisella kirkolla on vaikeuksia kohdata kes-

kustelua ihmisoikeuksista. Hänen mukaansa ongelmat johtuvat siitä, että ortodoksinen kirkko ei ole historiansa aikana joutunut kohtaamaan modernisuuden ilmiöitä. Tässä suhteessa ortodoksinen kirkon historia poikkeaa katolisen kirkon ja protestanttisten kirkkojen historiasta. Ortodoksinen kirkko ei ole kohdannut renessanssia tai uskonpuhdistusta, ei valistuksen aikaa, Ranskan vallankumousta tai teollista vallankumousta eikä uskonnollisesti neutraalin kansallistalvion ideaa. Sen vuoksi myös ihmisoikeudet ovat jääneet sille vieraisiksi.¹

Työssäni² pohdin naisten ja lasten sosiaalista ja moraalista asemaa toisaalta kanoneissa ja toisaalta kansainvälisissä ihmisoikeussopimuksissa. Tutkimuksessani keskeisen lähdeaineiston muodostavat ortodoksinen kirkon kanonit. Ne ovat muotoutuneet ensimmäisellä vuosituhannella, ja periaatteessa ne ovat edelleen voimassa koko ortodoksisessa kirkossa. Tutkimuksessani pyrin arvioimaan kanoneissa esitetyn moraalisen ja sosiaalisen järjestyksen näkymistä siinä keskustelussa, jota ortodoksisissa paikalliskirkkoissa nykyisin käydään naisten ja lasten asemasta, sekä siinä, miten ihmisoikeussopimuksia käytännössä noudatetaan perinteisesti ortodoksisissa maissa. Naisten ja lasten asema ja oikeudet ovat luonnollisesti osa laajempaa ihmisoikeuksien kokonaisuutta. Olen kuitenkin nostanut ne työssäni esille erikseen, koska naisia, lapsia ja nuoria koskevien ihmisoikeuksien loukkaaminen koskettaa vähintään kahta kolmasosaa koko maailman väestöstä.

Tutkimusmenetelmänäni käytän kategoria-analyysia. Kategorioilla tässä yhteydessä tarkoitetaan ihmisryhmiä, joille oma sosiaalinen yhteisö määrittelee omat moraaliset ja sosiaaliset säännöt. Kategoriat ja niille määritellyt säännöt sinänsä tukevat yhteisöjen sosiaalista rakentumista. Ongelmallisiksi tulevat sellaiset tilanteet, joissa yhteisön määrittelemät sosiaaliset ja moraaliset säännöt tekevät ihmisryhmistä eriarvoisia.

Erilaisten instituutioiden määrittelemät kategoriat ja niihin liittyvät säännöt, oikeudet ja velvollisuudet ovat erityisen sitovia. Esimerkkeinä tällaisista julkisista instituutioista voivat olla vaikka-

1 Kalaitzidis 2017, 273–274. Kalaitzidis on Volosin teologisen akatemian johtaja. Akademia toimii Kreikan kirkossa kriittisen ajattelun foorumina.

2 Takala 2023.

pa terveydenhuollon laitokset tai rikosseuraamuslaitos. Terveydenhuollon laitosten määrittelemä diagnoosi antaa potilaalle oikeuden sairauslomaan ja päivärahaan; rikosseuraamuslaitos puolestaan määrittelee vankiloiden asukkaille kunkin rangaistuksen mukaiset oikeudet ja velvollisuudet. Tällaisten instituutioiden määrittelemät kategoriat saavat siis vahvan legitimitetin.

Vastaavasti kirkko on vahva instituutio määritellessään omien jäsentensä kategorioita: yhteisö päättää, millaisten sääntöjen ja ominaisuuksien katsotaan kuuluvan pappien, diakonien, kuorolaisten, seurakunnan vapaaehtoistyöntekijöiden, ja niin edelleen kategorioihin. Monissa paikalliskirkoissa osa kategorioista ja niihin liittyvistä säännöistä perustuu kanoneihin; yhteisö esimerkiksi saattaa säätää, mikä on naisen ja miehen asema perheessä ja yhteiskunnassa tai mitä edellytetään tytöiltä ja pojilta. Kirkon määrittelemät kategoriat ja toisaalta maallisen yhteiskunnan ja yhteisön määrittelemät kategoriat saattavat myös vaikuttaa toisiinsa. Tästä esimerkkejä ovat suhtautuminen etnisiin ja uskonnollisiin vähemmistöihin tai seksuaalivähemmistöihin. Tämä on muutamissa maissa johtanut lainsäädäntöön, jolla seksuaalivähemmistöjä on kriminalisoitu tai valtauskonnosta poikkeavien uskonnollisten pienryhmien toiminta kielletty.

Kanonit laadittiin ensimmäisellä vuosituhanella oman aikansa hierarkkiseen yhteiskuntaan, jossa nainen oli isänsä, aviomiehen tai muun miespuolisen sukulaisensa alainen ja palvelija. Niinpä kanoneista löytyy lukuisia tilanteita, joissa naisille on määritelty ankarammat säännöt kuin miehelle. Esimerkiksi:

Aviomiehellä oli oikeus ajaa aviorikoksen tehnyt vaimo luotaan. Aviorikoksen tehnyttä naista nimitetään kanoneissa ”saastutetuksi vaimoksi”. Vaimolla ei vastaavaa oikeutta ollut, hänen odotettiin antavan avionrikkojamiehelleen anteeksi, eikä kanoneissa puhuta saastuneesta tai saastutetusta miehestä.

Diakoniksi ja papiksi vihittävän miehen tuli joko olla naimisissa tai pysyttäytyä naimattomana. Mikäli hän vihkimyksen jälkeen solmi avioliiton, hän menetti papillisen asemansa, mutta häntä ei suljettu pois ehtoolliselta. Sen sijaan, mikäli naisdiakoni avioitui vihkimyksen jälkeen, hänet ja hänen miehensä julistettiin kirkonkiroukseen, ja avioliittoa nimitettiin Jumalan armon häpäisemiseksi.

Lapsia koskevia sääntöjä kanoneissa on vähemmän, mutta myöskään lapsilla ei ensimmäisellä vuosituhanella ollut mahdollisuutta päättää omista asioistaan. Lasten asema määrittyi paljolti isän aseman perusteella. Kanoneissa annetaan esimerkiksi erityisohjeita piispojen ja pappien lasten käyttäytymisestä. Näyttää siltä, että nykyisin eri paikalliskirkkojen internet-sivuilla käydään kovin niukasti keskustelua lasten asemasta ja toiminnasta kirkossa. Mikäli asiaa voidaan arvioida pelkästään nettisivujen perusteella, tilanne saattaa olla huolestuttava. Suomen ortodoksinen kirkko nettisivuineen on tässä suhteessa hyvin myönteinen poikkeus.

Monissa perinteisissä ortodoksimaisissa suhtautuminen lapsiin ei täytä lasten oikeuksia suojelevien sopimusten vaatimuksia. Kansainvälisiä ihmisoikeussopimuksia valvovat komiteat ovat huomauttaneet perinteisesti ortodoksisia maita monista puutteista lasten oikeuksissa. Erityisesti on kannettu huolta sairaista ja vammaisista lapsista, alkuperäis- ja vähemmistökansojen lapsista ja avioliiton ulkopuolella syntyneistä lapsista. Lapsia käytetään esimerkiksi orjatyöhön, kerjäläisinä, sotilaina, prostituoituina sekä elinkaupan, ihmiskaupan ja pornografiateollisuuden uhreina. Monessa maassa tytöt ovat selvästi veljiään huonommassa asemassa esimerkiksi perinnönjaossa ja koulutuksesta tai terveyspalveluiden hankkimisesta päätettäessä.

Vertailtaessa kanoneja ja ihmisoikeussopimuksia voidaan tehdä se merkittävä huomio, että ihmisoikeussopimuksiin ei sisälly kategorioita siinä mielessä, että eri ihmisryhmille olisi annettu erilaisia moraalisia tai sosiaalisia sääntöjä. Sopimuksissa taatut oikeudet on tarkoitettu kaikille ihmisille: naisia koskevien sopimusten oikeudet kaikille naisille ja lapsia koskevien sopimusten oikeudet kaikille lapsille. Tästä aiheutuu ristiriitoja kanoneja kirjaimellisesti tulkitsevien paikalliskirkkojen tai yhteisöjen kanssa. Vielä 2000-luvulla esimerkiksi eräiden ortodoksisten kirkkojen papit Yhdysvalloissa ja Kanadassa ovat julkaisseet ohjeita, joiden mukaan ortodoksisten naisten kuuluu peittää päänsä, totella ja rakastaa miestään sekä keskittyä hiljaisesti perheensä ja kotinsa hoitamiseen.³

³ Esim. Farley 2012; Azkoul 2007.

Ortodoksisessa kirkossa ei ole ollut tapana keskustella vallankäytön kysymyksistä, ei myöskään oikeudenmukaisuuden kysymyksistä. Aiheesta ovat kirjoittaneet hyvin harvat ortodoksinaiset, yhtenä heistä australialainen historian ja kulttuurin tutkija Leonie Liveris. Liveris siteeraa monia katolisia ja protestanttisia feministiteologeja todetessaan, että raamatullisten tekstien, kirkkoisien teologian ja kirjoitusten, niin vanhojen kuin nykyistenkin, takana on tarkoitus säilyttää patriarkaalin auktoriteetti ja valta sekä kirkossa että yhteiskunnassa ja pitää naiset alistetuissa ja palvelevissa rooleissa.⁴

Katolisessa Latinalaisessa Amerikassa kehittyi 1960-luvulta lähtien vapautuksen teologiaksi kutsuttu liike. Liikkeen tavoitteena oli köyhien ja sorrettujen aseman parantaminen yhteiskunnallisen ja taloudellisen vapautumisen kautta. Tämä antaisi heille mahdollisuuden ihmisarvoiseen elämään. Vapautuksen teologian mukaan kristinuskossa ei voida erottaa oikeudenmukaisuutta ja rakkautta toisistaan. Mielenkiintoista olisi pohtia laajemmin, miksi vapautuksen teologian aatteet eivät ole suuremmin saaneet huomiota ortodoksisten kirkkojen piirissä.

Ekumeeninen patriarkaatti julkisti vuonna 2020 ortodoksisen kirkon yhteiskunnallisesta opetuksesta dokumentin nimeltä *Maailman elämän edestä*. Kautta koko dokumentin johtolankana on kaikkien ihmisten yhdenvertaisuus. Tämän takia kirkko ei hyväksy mitään väkivallan muotoja – ei fyysistä, henkistä, hengellistä, seksuaalista, yhteiskunnallista eikä taloudellista väkivaltaa. Joiltakin osin dokumentin viesti lähestyy vapautuksen teologiaa: kirkon tulee puhua sorrettujen puolesta silloin kuin heillä itsellään ei ole mahdollisuutta saada ääntään kuuluville. Viitatessaan viime vuosien pakolais- ja maahanmuutto-ongelmiin dokumentti muistuttaa voimakkaasti siitä, että Raamatussa yhtenä läpileikkaavana teimana on muukalaisille osoitettu vieraanvaraisuus. Samalla todetaan, että kristillistä nationalismia ei voi olla olemassa.

Ortodoksisen kirkon ongelmalliseksi koettua suhdetta ihmisoikeuksiin kuvastaa se, että aihetta on 2000-luvun alkupuolella käsitelty useissa kansainvälisissä konferensseissa. Esimerkiksi lokakuussa

4 Liveris 1999; 2005.

2002 Yhdysvalloissa Holy Crossin ortodoksisella seminaarilla järjestettiin konferenssi, jonka teemoja olivat uskonnollisen ja kulttuurisen pluralismin haaste, globalisaatio, ihmisoikeudet, etnisuus ja nationalismi, väkivalta, anteeksianto ja sovitus sekä ortodoksisen kirkon tehtävä pluralistisessa maailmassa. Konferenssiraportissa analysoidaan kirkkojen mahdollisia reaktioita pluralismiin ja nopeisiin toimintakulttuurin muutoksiin.⁵ Ensinnäkin kirkko voi päättää elää menneisyydessä ja kieltäytyä toimimasta kehittyvien sosiaalisten rakenteiden ja kulttuurien kanssa. Tällainen kirkko eristäytyy yhteiskunnasta ja saattaa erakoitua. Toiseksi kirkko voi turvautua aggressiiviseen vastarintaan sellaisia muuttuvan kulttuurin aiheuttamia todellisia tai kuviteltuja uhkia vastaan, joiden se kokee uhkaavan puhtauttaan ja identiteettinsä eheyttä. Tällainen kirkko joutuu olemaan jatkuvasti puolustusasemissa ja hyökkäysvalmiina. Kolmanneksi kirkko voi myös passiivisesti hyväksyä globalisoituvan maailman hylkäämällä oman identiteettinsä. Tällaisessa kirkossa lienee jakaantumisen vaara, kun jompaa kumpaa äärilaitaa edustavat jäsenet paheksuvat passiivista suhtautumista. Neljänneksi kirkko voi tarkastella kriittisesti yhteiskunnan uusia sosiaalisia rakenteita ja kulttuureita oman identiteettinsä olennaisten elementtien valossa. Tällainen suhtautuminen vaatii älyllistä rehellisyyttä ja uskallusta nähdä olennaiset asiat muutoksessa.⁶

Edellä mainitsemani Ekumeenisen patriarkaatin dokumentin mukaan vaikuttaa siltä, että patriarkaatti olisi lähtemässä tuolle neljännelle tielle: tarkastelemaan kriittisesti yhteiskunnan sosiaalisia tai taloudellisia rakenteita oman perinteensä olennaisten elementtien valossa. Asiakirjan yhteenvedon mukaan tarkoituksena on ”tarjota pohdinnan peruslähtökohtia maailman ongelmien ja haasteiden edessä ja tehdä se tavalla, joka on sopusoinnussa ortodoksisten kristittyjen elämäntavan kanssa.” Dokumentin mukaan kristittyjen velvollisuutena on omassa yhteiskunnassaan kannattaa aktiivisesti ihmisoikeuksien ja demokraattisten instituutioiden ja tapojen säilymistä ja laajenemista. Tähän kuuluu kaiken rakenteellisen korruption ja totalitarismin tuomitseminen ja, tilanteiden niin vaatiessa, kansalaistottelemattomuus ja jopa kapinointi.

5 Konferenssiraportti julkaistiin nimellä *The Orthodox Churches in a pluralistic world*. Ks. Clapsis (toim.) 2004.

6 Clapsis 2004, 48.

Tälle näkemykselle vastakohtana on Venäjän kirkon ihmisoi-
keusoppi, joka lähtee siitä, että ihmisellä on ihmisarvo vain, jos hän
toimii moraalisesti kirkon opin mukaan. Kirkon oppiin sisältyy oppi
venäläisyyden ylivertaisesta asemasta ja oppi kirkon ja valtion tii-
viistä yhteistyöstä. Kirkko ja valtio yhdessä taistelevat muuttuvan
maailman todellisia tai kuviteltuja uhkia vastaan. Tämä taistelu on
nyt saanut väkivaltaisen ja raa'an, kaikkia kansainvälisiä sodan-
käynnin sääntöjä rikkovan sodan mittakaavan.

Kanonien arvot ja niiden mukaiset kategoriat vaikuttavat siis
monissa nykyisissäkin paikalliskirkoissa siihen, minkälaisena nais-
ten ja lasten asema nähdään tai miten kansainvälisten sopimusten
takaamia ihmisoikeuksia toteutetaan. Tämän takia käytännössä mo-
nesti rikotaan ihmisoikeussopimuksia. Tämä siitä huolimatta, että
jokseenkin kaikki perinteiset ortodoksimaat ovat allekirjoittaneet ja
ratifioineet nämä sopimukset.

Kirjallisuus

Azkoul, Michael (2007). *Order of creation, Order of redemption. The ordination of women in the Orthodox Church*. Rollinsford: Orthodox Research Institute.

Clapsis, Emmanuel (2004). The challenge of a global world. Teoksessa Emmanuel Clapsis (ed.), *The Orthodox churches in a pluralistic world. An ecumenical conversation*. Geneva & Brookline: WCC Publications & Holy Cross Orthodox Press, 47–66.

Clapsis, Emmanuel (ed.) (2004). *The Orthodox Churches in a pluralistic world. An Ecumenical Conversation*. Geneva & Brookline: WCC Publications & Holy Cross Orthodox Press.

Farley, Lawrence (2012). *Feminism and tradition. Quiet reflections on ordination and communion*. Yonkers: St. Vladimir's Seminary Press.

Kalaitzidis, Pantelis (2017). Individual vs. collective rights. The theological foundation of human rights. An Eastern Orthodox view. Teoksessa Elisabeth-Alexandra Diamantopoulou & Louis-Léon Christians (ed.), *Orthodox Christianity and human rights in Europe. A dialogue between theological paradigms and socio-legal problems*. Bryssel: Peter Lang, 273–296

Liveris, Leonie (1999). *Patriarchy, authority and exclusion from full participation of women in the Orthodox Church*. Diss. Edith Cowan University.

Liveris, Leonie (2005). *Ancient taboos and gender prejudice. Challenges for Orthodox women and the Church*. London: Routledge.

Takala, Elsi (2023). *Kanonien katveessa. Naiset, lapset ja ihmisoikeudet ortodoksisessa kirkossa*. Diss. Dissertations in Education, Humanities, and Theology 200. Joensuu: University of Eastern Finland. <https://erepo.uef.fi/handle/123456789/29576>. Katsottu 25.9.2023.

Marita Tuomi

Rauhaa ja politiikkaa

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon käsitykset rauhasta kirkkojen oppineuvotteluissa 1970–1986 ja 1995

Ortodoksia 63 (2023), 196–206
DOI: 10.61560/ortodoksia.137170

Itä-Suomen yliopistosta valmistuneessa väitöskirjassani¹ olen tarkastellut Suomen evankelis-luterilaisen kirkon (SELK) ja Venäjän ortodoksisen kirkon (VOK) teologisissa oppineuvotteluissa mukana ollutta sosiaalieettistä rauhanaihetta vuosina 1970–1986 ja 1995. Tutkimukseni rajoittuu niihin oppineuvotteluihin, joissa rauha oli agendalla sosiaalieettisenä aiheena. Tehtävänä oli selvittää vastaus seuraavaan kysymykseen: Mikä oli Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon näkemys rauhasta oppineuvotteluissa vuosien 1970–1995 välillä? Tämän tutkiminen nosti esiin myös rauhanaiheeseen käsittelyyn liittyviä lisäkysymyksiä kuten, mikä oli rauhanteeman funktio näissä keskusteluissa? Miten käsitys rauhasta ja sen tulkinta muuttui 25 vuoden aikana, ja miten teeseissä näkyivät aikakauden yhteiskunnalliset ja poliittiset murrokset?

Tutkimuksen ensisijaisina lähteinä ovat olleet oppineuvottelujen viralliset tiedonannot, jotka sisältävät rauhanaiheesta hyväksytyt teesit eli väittämät. Tiedonantojen lisäksi olen paneutunut rauhanaiheesta käytyyn keskusteluun sekä teesien muotoutumiseen ja sisältöön neuvotteluissa pidettyjen esitelmien sekä niistä laadittujen

¹ Tuomi, Marita (2022). *Rauhaa ja politiikkaa Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon käsitykset rauhasta kirkkojen oppineuvotteluissa 1970–1986 ja 1995*. Diss. Dissertations in Education, Humanities, and Theology 191. Joensuu: Itä-Suomen yliopisto. <https://erepo.uef.fi/handle/123456789/28625>

keskustelupöytäkirjojen avulla. Rauhanaiheeseen tutkimisessa olen käyttänyt metodina systemaattista analyysyä.

Ajanjakso, jolloin rauhan aihe oli oppineuvottelujen asialistalla, on pitkä – yhteensä 25 vuotta. Oppineuvotteluissa on kyseisenä aikana käsitelty kirkkojen rauhantyön teologisia perusteita, kirkkojen työtä rauhan hyväksi, oikeudenmukaisuutta ja väkivaltaa, pelastusta ja rauhan valtakuntaa uskon kohteena ja eettisenä tehtävänä sekä kirkon rauhantyötä ja nationalismia. Rauha on ollut kaikista sosiaalieettisistä aiheista useimmin ja kattavimmin käsitelty aihekokonaisuus.

Miksi rauha oli sosiaalieettisenä aiheena?

Viime vuosina on enenevästi kiinnitetty huomiota siihen, että vallinnut kylmä sota 1945–1991 oli ”uskonnollista sotaa” siinä merkityksessä, että molemmat suurvallat, Yhdysvallat ja Neuvostoliitto, tarkastelivat toisiaan uskonnollisten linssien läpi. Uskonnollinen kylmä sota vallitsi siksi, että molemmat osapuolet tietyissä määrin kehystivät kylmän sodan aikaisen keskinäisen kilpailunsa uskonnollisella fraseologialla. Uskonnon merkitystä kylmässä sodassa lisäsi ydinaseiden olemassaolo ja ydinsodan pelko. Tämä oli elämän ja kuoleman kysymys. VOK:n toiminta rauhan ”mannekiinina” oli osa tätä taistelua.

Teologiset oppineuvottelut kuuluivat omalta osaltaan osaksi uskonnollista kylmää sotaa. Mielenpitoisiin pyrittiin vaikuttamaan kirkkojen kautta ja rauhan teema oli mitä sopivin sosiaalieettinen aihe. Mielenpitoisten muokkauksella pyrittiin saamaan aikaan mielikuva Neuvostoliitosta rauhan airuena ja puolestapuhujana vastakohtana Yhdysvaltojen toimille muun muassa Vietnamissa. Sitä, millä tavoin uskonto on vaikuttanut valtioiden sisä- ja ulkopolitiikkaan, on kansainvälisesti alettu tutkia enenevässä määrin 2000-luvun alusta lähtien.

Teologinen aihe on tällaisten lasien läpi tarkasteltaessa samalla poliittinen aihe. Tämä avaa erilaisen näkökulman aiheeseen, jonka voisi ajatella olevan teologinen, mutta josta käsiteanalyysi ja merkitysanalyysi kertovat muuta. Tämä osoittaa, että venäläiset tiesivät koko ajan oppineuvotteluihin sisältyvän poliittisen aspek-

tin toisin kuin suomalaiset, jotka juutuivat regimenttiopin tarkasteluun. Oppineuvotteluiden tutkimukseen tällainen analyysi tuo uuden lähestymistavan.

Ensiarvoisen tärkeää on painottaa, että SELK:n ja VOK:n väliset oppineuvottelut eivät olisi alkaneet ilman agendalla ollutta rauhanaihetta. VOK:n motiiveina olivat edellä mainittu toimiminen Neuvostoliiton rauhanaatteen edistäjänä ja sen myötä mahdollisuus läntisiin kontakteihin. Tärkein motiivi VOK:lle oli kuitenkin kirkkona oman olemassaolon turvaaminen toimimalla yhteistyössä valtion kanssa. Kummankin osapuolen panoksen huomioon ottaen on oppineuvottelujen alkaminen nähtävä osaksi Neuvostoliiton kommunistisen puolueen (NKP) ja VOK:n strategiaa, ja osaksi myös SELK:n ponnistelujen tulosta. Oppineuvottelujen alku osui ajankohtaan, jolloin Neuvostoliitossa oli alkanut Andropovin johtajaksi tulon jälkeen NKP:n ja KGB:n eli Neuvostoliiton valtiollisen turvallisuuspoliisin aktiivisin kausi Suomen-asioissa. Suomen ja Neuvostoliiton valtiollisissa suhteissa etsittiin uusia formaatteja, joissa rauhanomaisten ja hyvään naapuruuteen perustuvien suhteiden rakentamisen ohella luotiin ja kehitettiin uusia kumppanuuden muotoja. Tässä prosessissa kirkoilla oli oma tehtävänsä. Neuvostoliitolle oli tärkeitä saada Euroopan turvallisuus- ja yhteistyökonferenssi- eli ETYK-prosessi käyntiin. Tätä olivat tukemassa ja edesauttamassa myös kirkot omalla tavallaan. ETYK-kokouksen aikaansaaminen ja seuranta saivat oppineuvotteluiden kommunikoida omat teesinsä.

SELK:n puolelta yksi motiiveista neuvotteluihin pyrkimykselle oli Kirkkojen maailmanneuvoston (KMN) taholta tapahtunut lievä painostus saada solmituksi yhteyksiä VOK:n kanssa. Usein motiiviksi sanottu virallisen yhteyden saaminen Inkerin kirkkoon ei ollut ensisijainen motiivi oppineuvotteluiden alkuun saamiseksi. SELK:n edustajille oli aina vuoteen 1974 asti epäselvää, mikä oli VOK:n todellinen syy käydä kahdenkeskisiä oppineuvotteluja SELK:n kanssa – olkoonkin, että neuvotteluiden myös poliittiset tarkoitukset selvisivät SELK:lle.

Miten politiikka liittyi oppineuvotteluiden rauhan teemaan?

Vuosien varrella on herännyt keskustelua siitä, olivatko oppineuvottelut enemmän poliittiset kuin teologiset ja oliko poliittisuus verhoitu teologialla. Tästä on kaksi eri näkemystä. Toisen kannattajat ovat sitä mieltä, että SELK:n ja VOK:n oppineuvottelut ovat olleet tarkoitukseltaan poliittisia ja suomalainen osapuoli on ollut sinisilmäinen eikä ole huomannut tullessaan vedetyksi mukaan poliittiseen peliin. Tämän ryhmittymän näkyvimät edustajat ovat olleet tutkijat Arto Luukkanen ja Riho Saard. Molemmat perustavat näkemyksensä omiin tutkimuksiinsa. Toinen ryhmittymä koostuu SELK:n oppineuvotteluihin osallistuneista jäsenistä. Näyttävimmillään ovat olleet arkkipiispa emeritus John Vikström ja professori Kauko Pirinen. Suurin osa vuosien varrella suomalaisiin delegaatioihin osallistuneista ei ole julkisuudessa tuonut mielipidettään esille. Moskovan patriarkaatin ulkoasiain osaston kirkon suhteita protestanttisiin kirkkoihin hoitavan yksikön tutkija Jelena Speranskajan mielestä suomalaiset tiesivät jotain poliittisuudesta, mutta tuskin tiesivät niin suuresta poliittisuudesta kuin oppineuvottelut tosiasiallisesti olivat. Hän jatkoi toteamalla, että kun tutkijat, muun muassa Luukkanen väittää, että oppineuvottelut olivat kulissi Neuvostoliiton ulkopoliittisille päämäärille, hän oli ainakin viisikymmentäprosenttisesti oikeassa. Käsittääkseni Speranskaja on osaksi oikeassa. Suomessa poliittisuutta on pidetty liian arkaluonteisena aiheena ja siihen on varottu ottamasta kantaa.

Poliittista ilmapiiriä Suomessa 1970- ja 1980-luvuilla voinee kuvata ”suomettuneeksi”. Erityisesti Suomen idänpolitiikkaa on kielteisessä mielessä kuvailtu sanalla suomettuminen, jolloin sillä on tarkoitettu Suomen asemaa Neuvostoliiton vaikutuspiirissä ja Neuvostoliiton politiikan myötäilemistä. Kirkkojen väliset oppineuvottelut voidaan nähdä ainakin poliittiselta kannalta suomettumiseen liittyvinä.

Valtiollisten tapaamisten ja kirkkojen oppineuvottelujen päätteeksi muotoiltiin kommunikoida. Niiden merkitys oli huomattava, sillä ne muodostuivat tärkeiksi Suomen ja Neuvostoliiton välisten suhteiden selittäjinä. Kommunikoida liittyi oma kätketty kielen-

käyttönsä niin ulkopolitiikassa kuin kirkkopolitiikassa. Kommunikatit sisältävät koodisanoja ja koodilauseita, joilla on huomattava merkitys. Koodisanat ovat lyhennettyjä signaaleja, kuten ”rauhantahtoinen” tai ”rauha”, joihin sisältyy jokin helposti tunnistettava, lyhennetty sanoma. Niitä käyttämällä voitiin vahvistaa viestin uskottavuutta ja legitimoida sisältö.

SELK:n ja VOK:n väliset kommunikateet tarkasteltavana ajanjaksona sisälsivät lainausmerkeissä ”liturgisia ilmauksia”, jotka kuuluivat poliittiseen sanastoon ja jotka piti mainita kylmän sodan aikana valtiollisten tilanteiden vuoksi. Se, että käsiteltävä aihe oli rauha ja rauhantyö, oli jo sinällään merkittävä signaali erityisesti Neuvostoliiton hallinnolle. VOK oli tietoinen tästä ja pitämällä rauhan aiheen agendassa se oikeutti sekä matkansa ulkomaille että lojaalisuutensa ja tarpeellisuutensa Neuvostoliiton hallinnolle. ”Liturgisiin ilmauksiin” kuuluvia sanoja ovat sanapari ”ystävyyys ja luottamus”. Samoin korostettiin veljellisyyttä. Liturgisten ilmausten poisjättäminen olisi ollut negatiivinen viesti olosuhteiden muuttumisesta. Mikkelin 1986 oppineuvottelut käytiin vielä neuvostohengessä ja kylmän sodan varjossa. Muutos kuitenkin alkoi Mikkelissä. Kiovan 1995 oppineuvotteluiden kommunikateissa sana ”rauha” esiintyy ainoastaan sosiaalieettisen aiheen otsikossa.

Oppineuvotteluiden kommunikateiden teesit sisälsivät suurimalta osin rauhan teologiaan liittyviä asioita. Teesit, jotka viittasivat politiikkaan, tulivat pääsääntöisesti venäläisen osapuolen ehdotuksista ja tarpeista. NKP:n 24. puoluekokouksessa määritetty tavoite oli toisen maailmansodan jälkeinen rajojen tunnustaminen ja loukkaamattomuus. Tämä oli saavutettu. Neuvostoliiton kannalta se oli ETYK:n päätöksistä tärkein. Vuosien 1971–80 kommunikateissa oli myös jokaisessa maininta Euroopan turvallisuus- ja yhteistyökonferenssista, ETYK:sta. Suomen ulkopolitiikan kannalta se oli hyvä asia mainita, ja täten ilmaista, että Suomi oli turvallinen neuvottelukumppani ja neuvottelut käytiin Suomen ja Neuvostoliiton välisen Ystävyys-, yhteistyö- ja avunanto-sopimuksen (YYA) hengessä eikä muutoksia valtioiden välillisissä suhteissa ollut tapahtunut. Samoin asiasta laaditut periaatteet vastasivat niitä vaatimuksia, joita Neuvostoliitossa oli koskien rauhanomaista rinnakkaiseloä. Kyseistä periaatetta tuotiin esille 1970-luvun alkupuolen oppineuvotteluiden teeseissä. Vuosien

1977 ja 1980 kirkkojen oppineuvotteluissa näkyy NKP:n 25. edustajakokouksen päätökset, joiden mukaan tavoite seuraavalle viisivuotiskaudelle oli pyrkimys kehittää ja rikastuttaa jo olemassa olevia hyviä naapurisuhteita Suomen kanssa. Tällä tavoitteella vahvistettiin sekä valtiollisia että kirkollisia suhteita. Samalla se takasi tulevien oppineuvotteluiden jatkon. Vuosien 1983 ja 1986 oppineuvotteluihin ja teeseihin vaikuttivat NKP:n 26. edustajakokouksen päätökset, joissa ulkopolitiikan alalla huomattava painoarvo oli kilpavarustelun hillitsemisellä ja strategisten aseiden supistamisella ja rajoittamisella. Esille tuli ajatus ydinaseettomasta Pohjolasta. Oppineuvotteluissa tuli esille myös USA:n strateginen puolustusaloite eli niin kutsuttu Tähtien sota-hanke. Syynä, miksi Venäjän ortodoksinen kirkko otti avoimesti kantaa poliittisiin tapahtumiin, oli tiukentunut uskontopolitiikka.

Mitä rauha tarkoitti oppineuvotteluissa?

Rauhalla on eri aikoina tarkoitettu erilaisia asioita. Rauhalla on ymmärretty Jumalan luoman maailman eheyttä sekä Jumalan säättämää hyvää ja oikeudenmukaista järjestystä. Rauha voidaan nähdä myös ihmisyksilön sisäisenä rauhana, Kristuksen seurakunnan tuntomerkinä ja koko ihmiskuntaa koskevana toivona rauhasta. Rauhaa ovat määritelleet historian kulussa muun muassa monet suuret ajattelijat ja filosofit aina kirkkoisä Augustinuksesta, Martti Lutheriin, Immanuel Kantiin, Friedrich Hegeliin ja Leo Tolstoihin. Kuitenkaan yhtä ainoaa, oikeaa rauhan määritelmää ei ole. Väitöskirjassani on yhteensä 45 kohtaa, jotka alkavat sanoilla ”Rauha on...”. Sanojen jälkeen seuraa määritelmä, mitä rauha on. Ehkä tämä jo kuvastaa, miten monisisältöinen ja monimerkityksellinen on rauhan käsite.

SELK:n ja VOK:n väliset oppineuvottelut pyrittiin pitämään teologisina. SELK lähti heti ensimmäisestä oppineuvottelusta vuodesta 1970 alkaen tarkastelemaan rauhaa Martti Lutherin kahden valtakunnan ja kahden hallintavallan eli regimentin erottelusta. Rauhantyön teologinen perusta nähtiin olevan luterilaisessa regimenttiopissa, jonka mukaan hallintavallat on pidettävä yhdessä, mutta niitä ei saa sekoittaa. Eriävän mielipiteen lausui arkkiepiispa Simojoki, joka totesi kannattavansa regimenttioppia, mutta torjui

sen liittymisen rauhanaiheeseen. Hän näki raamatullisen vanhurskauskäsitteen ja yhteiskunnalliseettisten ongelmien ja kansainvälisten ongelmien välillä kiinteän yhteenkuuluvaisuuden.

Zagorskissa vuonna 1971 oltiin samoilla linjoilla esittäen, että Lutherin kahden regimentin oppi on sovellus lain ja evankeliumin erottamisen periaatteesta. Lisäksi todettiin, että jos evankeliumilla motivoitetaan maallisen regimentin harjoittamaa väkivaltaa, sekoitetaan regimentit. Vuonna 1974 päädyttiin toteamaan, että rauhantyö kuuluu maallisen hallinnon piiriin ja varsinainen rauhantyö on lain tasolle kuuluva velvoite vastakohtana evankeliumille.

Muutos alkuvuosien käsitykseen kahdesta valtakunnasta ja kahdesta hallintavallasta tapahtui vähitellen. Kiovassa 1977 esitettiin, että ihmiset Jumalan luomina ja osana Hänen luomakuntaansa ovat eettisesti velvoitettuja tekemään työtä poliittisen rauhan hyväksi. Lain ja evankeliumin suhteessa ei ole kyse vain niiden välisestä erottelusta vaan myös yhteenkuuluvuudesta. Poliittisen rauhan ja Jumalan valtakunnan rauhan yhteys ilmentää juuri lain ja evankeliumin eroa ja yhteenkuuluvuutta. Rauhantyö liitettiin myös pelastukseen (Vikström). Tämä näkemys perustuu siihen, että kristitty on kahden valtakunnan, taivaallisen ja maallisen, kansalainen ja sellaisena hänet on kutsuttu kilvoittelemaan taivaallista valtakuntaa kohden ja samaan aikaan olemaan oikeudenmukaisen maanpäällisen valtakunnan aktiivinen rakentaja. Edellisessä on kysymys Jumalan valtakunnasta ja maallisesta valtakunnasta, mutta termejä ”Jumalan valtakunta” ja ”maallinen valtakunta” käytetään kahden regimentin jaottelun mukaisesti. Nämä ovat kuitenkin eri asioita ja tässä sekoittuvat valtakunnat ja hallintavallat.

Turussa 1980 palattiin Lutherin lain ja evankeliumin erotteluun, jonka mukaan ne liittyvät Jumalan maalliseen ja hengelliseen hallintavaltaan, olematta kuitenkaan niiden kanssa sama. Evankeliumi ei poisulje lakia eikä kristillistä lain tulkintaa eikä mahdollisuutta noudattaa lakia ilman evankeliumia. Todettiin, että Lutherilla laki on tärkein teologinen perusta rauhantyölle. Rauhantyö on maailmallinen tavoite ja yksi maallisen regimentin toteuttamisen kohteista. Seuraavissa oppineuvotteluissa regimenttiopin käsittely jäi vähemmälle. Mikkelissä 1986 toistui jo Leningradissa 1983 esillä ollut näkemys siitä, että kirkon toiminta kirkkona on julistamista ja eettisten näkökohtien esillä pitämistä.

Lutherin esittämän regimenttien erottelun tulkinta teetti luterilaisille neuvottelijoille töitä koko ajanjakson vuodesta 1970 vuoteen 1986, jolloin rauha oli neuvottelujen sosiaali-eettisenä aiheena. Kuitenkin SELK:n esitelmissä Lutherin näkemystä regimenteistä ja niiden suhteesta rauhaan käsiteltiin vuodesta toiseen. Lopulta epäselväksi jäi, mikä on rauhan suhde maalliseen ja hengelliseen. Näkemyksen epäselvyyden takia kahden regimentin erottelua ei saatu integroiduksi neuvotteluiden johtopäätöksiin. Se, kuuluuko rauha maalliseen vai hengelliseen regimenttiin ei ole kuitenkaan yksiselitteinen, koska kummassakin regimentissä on kysymys myös rauhasta. Osaksi tästä syystä SELK:ssa kirkon rauhantyöllä ei ollut omia erityisiä päämääriä.

Ortodoksiselle kirkolle puolestaan on tyypillistä kokonaisvaltainen ajattelutapa myös rauhan kysymyksessä. Se ei erottele toisistaan hengellisestä ja maallista, teologista ja filosofista eikä yksilöllistä ja yhteisöllistä. Koska maallisen ja hengellisen välillä ei tehdä eroa, on rauhantyö osa kirkon ja sen jäsenten työtä Kristuksen esimerkin mukaisesti. Venäjän ortodoksisen kirkon mukaan rauhan lujittaminen on yksi kirkon perustehtävistä ja rauhan toiminta on aktiivista toimintaa. Venäjän ortodoksisesta kirkosta professori Borovoi perusteli vuonna 1977 miksi kirkko osallistuu rauhantyöhön. Hän totesi, että kirkko osallistuu neuvostoyhteiskunnan rakentamiseen toiveenaan saavuttaa kristillinen yhteiskunta. Borovoin mielessä siinsi vanha Bysantin esikuva kirkon ja valtion liitosta. Tätä lausumaa vastaan on ymmärrettävissä myös nykyisen patriarkka Kirillin kannanottoja nykyisestä Ukrainan tilanteesta ja hänen vankkumaton tukensa presidentti Putinille.

Tarkasteltaessa ortodoksisuutta huomion arvoista on myös se, että ortodoksisuudessa hyvinvoinnin käsite ei ole yhteiskuntaeettinen vaan hengellis-eettinen. Rauha ymmärretään Kristuksen seurakunnan tuntomerkitseksi ja koko ihmiskuntaa koskevana toivona rauhasta ja luomakunnan eheydestä. Ortodoksien käsitys rauhasta on kokonaisvaltaisuuden lisäksi soteriologinen. Rauha ei ole vain ihmisten välistä konkreettista toimintaa vaan kristillisellä rauhantyön perustalla on rauha Jumalan kanssa. Kysymys Kristuksen rauhasta ja ihmisten välisestä rauhasta on yksi merkittävimmistä kysymyksistä, mikä selittää ortodoksista rauhantoimintaa. Ortodoksit liittävät rauhan myös pelastuksessa saatuun Jumalan lahjaan ja ihmisten toimintaan Kris-

tuksen ruumiina, kirkkona. Samoin rauha edellyttää toimintaa ja näin Jumalan antaman lahjan jakamista. Ortodoksisen rauhankäsityksen teologisia perusteita ovat Raamatun opetus kaikkien ihmisten syn-typerän ykseydestä. Kristillisen luomis- ja ihmiskäsityksen pohjalta voidaan perustella kaikkia ihmisiä koskeva velvollisuus tehdä rauhantyyötä.

Ortodoksit korostivat sitä, että kirkko kirkkona ei tee eikä osallistu maalliseen rauhantyyöhön humanitäärisissä järjestöissä vaan sitä tekevät kirkon jäsenet. Luterilainen osapuoli ilmaisi olevansa tästä samaa mieltä. Luterilaisen käsityksen mukaan kirkon tehtävä ei ole ohjata politiikkaa, vaan nostaa esiin eettisiä näkökohtia.

Lopuksi

Vuoden 1986 jälkeen rauhanaihe jäi taka-alalle, mutta siihen palattiin vuonna 1995 Kiovassa käsiteltäessä nationalismia. Maailmantilanne oli muuttunut. Neuvostoliitto oli hajonnut ja Ukraina oli itsenäinen valtio. Ukraina oli tulenarkaa aluetta sekä maantieteellisesti että kirkkopoliittisesti. Tämä tarkoitti myös Ukrainan ortodoksista kirkkoa ja Ukrainan autokefaalista ortodoksista kirkkoa. VOK halusi SELK:n puolestapuhujakseen lännessä koskien Ukrainan kirkkojen tilannetta. Pyrkimys epäonnistui, johtuen SELK:n edustajien valvutuneisuudesta koskien Ukrainan tilannetta. Teeseihin ei tullut suoria viittauksia kirkkopoliittiseen tilanteeseen eivätkä SELK:n delegaation jäsenet toimineet disinformaation välittäjinä.

Syitä, miksi rauhanaiheen käsittelyyn löydettiin niin vähän uutta, on monia. Venäjän kirkon traditioon ei kuulu teologianhistoriallista tarkastelua, josta syystä oppitarkastelu on historiatonta. Tämä puolestaan näkyy rauhanaiheen käsittelyssä. Metodien kohtaamattomuus sekä VOK:n ja SELK:n rauhantyyön niin määrällinen kuin merkityksellinen eroavuus vahvistavat ajatusta siitä, että kirkkojen näkemykset rauhantyyöstä eivät saavuttaneet toivottua yhtenäisyyttä.

Ongelmana oli lisäksi esitelmien kohtaamattomuus. Merkittävä eriytyys suomalaisten ja venäläisten esitelmien välillä oli se, että suomalaiset peilasivat oppineuvotteluissa oppitraditiotaan tunnus- tuskirjojen valossa, kun taas venäläiset puhuivat/esitelmöivät elävän oppitradition pohjalta. Piispa Kalevi Toiviainen esitti esitelmien ja

keskustelujen kohtaamattomuuden syyksi sen, että VOK korostaa kirkollisessa elämässä liturgian merkitystä, kun taas SELK:n perusta on luterilaisessa opissa. Hän näki, että venäläisille opillisten tulosten saavuttaminen ei ole samanlainen itseisarvo kuin suomalaisille. Kyseinen ei kuitenkaan poista sitä, että rauhantyyö voi olla teologisesti merkittävä asia, vaikka uusia tuloksia ei olisikaan saavutettu.

Esitelmien kohtaamattomuutta lisäsi se, että vaikka aihe oli sama, esitelmöitsijät lähestyivät asiaa eri lähtökohdista tai olivat ymmärtäneet aiheen eri tavalla. Esimerkiksi 1971 Martikaisen esitelmän keskeisintä sisältöä oli rauhantehtävä ja rauha, kun taas Mihailin kommenttipuheenvuoron keskeisenä asiana oli oikeutettu sota. Esitelmöitsijä ja kommentaattori puhuivat siis eri asioista. Samaa kohtaamattomuutta on havaittavissa useassa eri oppineuvottelussa. Tämä on yksi syy, joka häytti kokonaisuudessaan rauhanaiheen keskusteluja ja heikensi tulosten saavuttamista. Neuvotteluiden teesien muotoilua puolestaan häytti se, että venäläiset halusivat 1970-luvulla ja osaksi myös 1980-luvulla saada teeseihin enemmän kannanottoja ajankohtaisiin kansainvälisen politiikan tapahtumiin. Suomalaiset puolestaan pyrkivät saamaan kommunikatioista mahdollisimman puolueettomia ja keskittyen rauhaan teologian näkökulmasta.

Selkeiden tulosten saavuttamista vaikeutti osaksi se, että kirkkojen tietämys toistensa asioista oli paikoitellen heikkoa. Paras esimerkki tästä on Kiovan 1995 oppineuvottelu, jossa aiheena oli nationalismi. Molemmilla osapuolilla oli nationalismista eriävät näkemykset, mikä vaikeutti teeman käsittelyä. Suomen kielessä ja venäjän kielessä nationalismilla on erilainen merkitys. Suomenkielistäkin terminologiaa voidaan ymmärtää hieman eri tavoin. Suomen kielessä on ero kansallisuusaatteen ja nationalismin välillä, joista edellinen on positiivinen ja jälkimmäinen ongelmallisempi ilmiö. Venäjän kielessä käsitteet patriotismi ja nationalismi vastaavat käsitteitä lähetys ja proselytismi. Osipov määritteli nationalismin ja proselytismen erittäin negatiivisiksi ja hylättäväksi asioiksi. Patriotismi ja lähetys sen sijaan ilmaisevat miten kristitty suhtautuu omaan kirkkoonsa. Osipovin mukaan lähetys on positiivinen asia kuten patriotismi. Venäjän ja suomen kielten erilaiset merkitykset koskien nationalismia tekivät yhteisen näkemyksen saavuttaminen mahdollottomaksi.

VOK:n kapea liikkumatila sosiaalieettisissä kysymyksissä aiheutti sen, että ainoaksi mahdollisuudeksi neuvostovallan ja kylmän sodan aikana jäi käsitellä sosiaaliseettisenä asiana rauhaa. Tämä puolestaan sai aikaan sen, että rauhasta pidetyt esitelmät toistivat osaksi itseään ja eikä uusia näkökulmia löydetty. Tästä seurasi delegaattien ja esitelmöitsijöiden parissa väsymys rauhanaiheen käsittelyssä. Toinen merkittävä asia oli vallinnut kansainvälinen tilanne ja sen aiheuttamat rajoitteet. Molemmat kirkot, sekä SELK että VOK, olivat huomattavan sidoksissa oman aikansa tapahtumiin.

Oppineuvotteluiden rauhanaihetta pidettiin vuodesta toiseen niin sanottuna pakollisena aiheena ja näin turvattiin koko oppineuvotteluiden jatkuminen. Kuten arkkipiispa Juva totesi 6.4.1981 Turun arviointikeskustelussa "[Oli] tuleva aihe mikä hyvänsä, täytyy rauhan sanana esiintyä siinä".

Oppineuvotteluissa rauhasta keskusteltiin turvallisesti, eikä liian radikaaleja näkökulmia tai lähestymistapaa aiheeseen sallittu. Kuitenkin tästä huolimatta yhteisymmärrys kirkkojen välillä kasvoi ja myös saavutettiin jonkinlaisia askeleita kohti yhteisiä teologia näkemyksiä.

Tutkimukseni on osoittanut, että oppineuvotteluiden luonne oli selvästi sekä teologinen että poliittinen. Tutkimus on tuonut esiin uutta tietoa koskien niin kirkkopoliittikkaa, kuin politiikan kielen tutkimusta sekä kirkko-oppia. Tutkimuksessani selviää vastaus kysymyseen, oliko rauhanaihe oppineuvotteluissa tärkeä teologinen kysymys vai ei-teologinen ongelma. SELK:stä Hannu T. Kamppuri totesi vuonna 1986 Mikkelin tiedonannossa johtopäätöksensä, että rauhantyö ei ole kirkkojen välinen teologinen ongelma. Vastaavasti VOK:sta professori Osipov painotti rauhantyön teologista merkitystä. Vaikkakin he tässä puhuivat eri asiasta, eivät heidän näkemyksensä olleet välttämättä vastakkaisia. Siitä huolimatta, että oppineuvotteluissa puhuttiin toistensa ohitse ja eri tasoilla, tähdentää nykyinen maailmantilanne sitä, että rauhasta on tärkeää puhua. Rauhan merkityksen huomaa konkreettisesti, kun rauhaa ei ole. Rauha on edelleen ajankohtainen ja maailman polttopisteessä. Totean saman, kuin väitöstilaisuudessa pitämässäni lectionissa: tutkijoina meillä on kyky katsoa menneisyyteen. Tämän pitkän perspektiivin avulla voimme ymmärtää nykypäivää ja toivottavasti se auttaa meitä katsomaan myös tulevaisuuteen.

KIRJA-ARVIOT

Varhaisten erämaakilvoittelijoiden matkassa

Piispa Palladios, Kilvoittelijaelämää. Kertomuksia Lausokselle. Valamo kustannus 2019, 283 s.

Ortodoksia 63 (2023), 207–209

DOI: 10.61560/ortodoksia.136669

Helenopoliksen piispa Palladioksen (k. n. 430) teos Historia Lausiaca on yksi tunnetuimmista erämaakilvoittelijoiden kuvauksista. Palladios omisti teoksensa Lausos-nimiselle eunukille, joka toimi korkeassa asemassa Konstantinopolissa. Kilvoittelijaelämää ei siis ole kirjoitettu munkeille vaan henkilölle, jolle erämaan elämä ja hengellisyys eivät olleet omakohtaisesti tuttuja. Teoksen suomenos on ilmestynyt vuonna 2019 postuumisti Johannes Seppälän käntämänä ja Valamon luostarin kustantamana.

Kyseessä on matkakertomus, jossa tekijä vie lukijansa Egyptin erämaaisien ja -äitien luo luostareihin, keljoihin ja erakkojen asumuksille. "Ja niin kirjoitin lyhyesti muistiin urheitten taistelijoiden ja suurten miesten tärkeimmät saavutukset ja tunnusteot. Enkä vain erinomaisen elämän saavuttaneitten, iäti muistettavien miesten, vaan myös autuaitten ja siveitten, äärimmäistä vaellusta noudattaneiden naistenkin" (s. 10).

Osan esittelemistään kilvoittelijoista Palladios on tavannut henkilökohtaisesti ja osasta hänellä on ollut käytettävissään muiden silminnäkijöiden tietoja. Hän oli kiinnostunut sekä kilvoittelijoiden hyveellisyydestä että erilaisiin synteihin lankeamisista. Teoksessa kuvataan rukouselämää, pidättäytymisen muotoja (paastoaminen, selibaatti), kiusauksia ja jumalanpalvelusta. Myös erämaan ruoka- ja juomapuoli kiinnostavat tekijää.

Suomennoksen johdannossa olisi ollut hyödyllistä esitellä teosta tarkemmin, kertoa käännösperiaatteista ja avata lukijalle kääntämiseen liittyviä ongelmia ja miten niitä on ratkaistu. Pohjatekstin valintaa perusteleminen olisi myös ollut paikallaan. Palladioksen teoksen synty- ja tutkimushistoria on hyvin monimutkainen. Käännös on tehty laajemman, 151 lukua sisältävän kreikankielisen version mukaan. Akateemisessa maailmassa sen sijaan on varsin yleisesti käytössä 71 luvusta koostuva suppeampi versio.

Teoksen sisällöllinen esittely johdannossa tuo esiin Palladioksen korostuksia ja kiinnostuksenkohteita, mutta Kilvoittelijaelämän olisi voinut sijoittaa tarkemminkin historialliseen kontekstiinsa ja lyhyesti verrata sen kuvauksia muihin tunnettuihin erämaaelämän kuvauksiin. Tämä olisi avannut lukijalle Palladioksen tyyliä ja kerrottavien päämäärien ymmärtämistä. Vielä mukaan olisi voinut lisätä lyhyen kirjallisuusluettelon, josta lukija olisi löytänyt aiheeseen liittyvää tutkimusta ja tietokirjallisuutta. Osuuden päättävä listaus tuskin sammuttaa monenkaan tiedonhaluisen janoa.

Lukijalle, joka ei ole varhaiskristillisen tai askeettisen kirjallisuuden asiantuntija, teos jää hieman ilmaan. Onko kuvattujen kilvoittelijoiden hurskaus ainoa syy, miksi kirjaan kannattaa tarttua? Esimerkiksi askeettiseen elämään liittyvä vastakulttuurisuus suhteessa roomalaisiin perhearvoihin ja perinteisiin olisi ollut maininnan arvoinen seikka. Suomennoksen lukijan oletetaan myös tuntevan erämaahurskauden sanastoa kuten abba, kelja, neitsyt ja luostari avaamatta tarkemmin, mitä nämä termit tai käännösvas-tineet eri yhteyksissään tarkoittavat; toisinaan selitykset taas ovat yksinkertaistavia kuten neitsyen ja nunnan samastaminen (viite 20, s. 30). Palladiokselle itselleen oli tärkeää muistuttaa lukijaansa, tapahtuiko jonkun askeetin kilvoittelu esimerkiksi Nitriassa vai Kelliassa; lukijalle näiden yhteisöjen pääpiirteittäinen tunteminen avaisi kilvoittelijoiden elämää.

Jotkut teoksessa esitellyistä hahmoista ovat suomalaisille lukijoille tuttuja muista aihepiiristä teoksista kuten Filokalia ja Antonios Suuren elämä. Kilvoittelijaelämää antaa runsaasti näkyvyyttä myös erämaaliikkeen piirissä toimineille naisille. Teoksen kansikuva on myös sikäli herkullinen, että kuvattu erämaaäiti eli amma näyttää siinä varsin miehiseltä. Tarkkaavainen katsoja huomaa kil-

voittelijan oikeanpuoleisen käden alta roikkuvan rinnan, joka on suunnilleen yhtä riutunut kuin kohotetut kädetkin. Kuvassa näkyy ilmiö, joka on läsnä jo varhaisissa marttyyrikertomuksissa: hyveelliset naiset miehistyvät varsin konkreettisesti. Palladiosta kääntäessään suomentaja on valinnut kuvata ilmiötä paradoksaalisella sanaparilla ”miehuullinen neito” (s. 26). Ilmiötä olisi toki ollut hyvä avata käännöksen lukijoille enemmän.

Suosittelen kirjaa kaikille myöhäisantiikin maailmasta, kristillisestä askeesista ja erityisesti erämaan hengellisyydestä kiinnostuneille. Johannes Seppälä ansaitsee kiitoksen sekä tästä käännöksestään että kaikesta työstään suomenkielisen lukijakunnan hyväksi.

Joona Salminen

Uskonnollisen kääntymyksen ja kehityksen päiväkirjat

Nunna Kristoduli 2022. Päiväkirjat. Lintulan Pyhän Kolminaisuuden luostari, 415 s.

Ortodoksia 63 (2023), 209–211
DOI: 10.61560/ortodoksia.135944

Nunna Kristoduli on Suomen ortodoksisen kirkon yksi viime vuosikymmenten merkittävimmistä hengellisistä hahmoista. Hänen päiväkirjoistaan on toimitettu teos, joka ulottuu lapsuudesta aina viimeisiin elinvuosiin asti.

Aloin lukea teosta kääntymyskertomuksena, koska päiväkirja-merkintöjen suunta alkoi näyttää jo varhaisessa vaiheessa merkkejä uskonnollista kääntymyksestä luterilaisuudesta ortodoksisuuteen. Uskonnollisesta kääntymyksestä ei tosin ole yhtenevää määritelmää. Voiko saman uskonnon sisällä tapahtuvaa muutosta kutsua kääntymykseksi? Vaatiiko kääntymys aina täydellisen maailmankuvan ja -selityksen muutoksen tai äkillisen kokemuksen, joka muuttaa kaiken? Äiti Kristodulin elämästä ei löydy äkkinäistä uskonnollista kääntymystä, vaikka päiväkirjojen sisältönä on uskonnollisen yhteisön vaihtaminen. Hänen kohdallaan kääntymyksessä on kyse toistuvasta paluusta uskon perusasioihin ja oman itsen äärelle. Päiväkirjoissa onkin paljon merkintöjä kasvusta, kehityksestä ja vanhasta irtaantumisesta. Samalla luottamus Jumalaan on kuulunut nunna Kristodulin maailmankatsomukseen läpi elämän.

Nunna Kristodulin päiväkirjoissa voi tunnistaa uskonnollisuuden kehitysvaiheita alakouluikäisen sääntöihin ja auktoriteetteihin nojaavasta uskosta aina kehitysvaihteorioiden korkeimmille tasoille asti. Vapaus ja integroituminen muuhun luomakuntaan ovat piirteitä, joilla kuvataan ihmisen uskonnollisen kehityksen ylimpiä tasoja. Silloin käsitys maailmasta muotoutuu absoluuttisen rakkauden ja oikeudenmukaisuuden inkarnaatioksi, joka ei välitä omaan persoonaan kohdistuvista uhista. Äiti Kristodulin varhaisempiakin päiväkirjamerkintöjä lukiessa ei voi välttyä assosiaatioilta esimerkiksi pyhän Maria Pariisilaisen radikaaleihin rakkauden ja itsensä uhraamisen ajatuksiin. Äiti Kristoduli kurottaa ajattelunsa ja rukouksensa jokaisen kärsivän puoleen, mutta ei persoonattomasti tai auktoriteetteja sokeasti kumarrellen.

Päiväkirjat tuovat odotetusti esiin Suomen ortodoksisen kirkon lähihistoriaa kuten koulutuksen järjestämiseen liittyviä keskusteluja 1980-luvulla, arkkipiispa Paavalin ja metropoliitta Johanneksen syvenevää erkaantumista toisistaan sekä hallinnollisten kiemuroiden aiheuttamia kahnauksia. Filokalian suomentamiseen liittyvät kokemukset ja kysymykset niin sisällön kuin kääntämisen teknisten seikkojen äärellä polveilevat ja pulpahtavat toistuvasti esiin muiden merkintöjen lomassa.

Esiin nousevat myös hengelliset vaikuttajat. Tärkein on arkkipiispa Paavali, nunna Kristodulin hengellinen ohjaaja ja sielunkump-

pani. Tärkeitä ovat myös Bytouman luostarin jerondissa (vanhus eli igumenia) sekä sittemmin pyhäksi julistettu Paisios, jonka tapaamisista äiti Kristoduli kirjoittaa rinnastaen hänet arkkipiispa Paavalin veroiseksi hengelliseksi esikuvaksi. Pyhän Johannes Valamolaisen kirjeitten käänösprojekti avasi merkittäviä hengellisiä näköaloja. Viimeisten vuosien merkinnöistä käy kuitenkin selväksi, että Kristoduli oli vapautunut hänelle tärkeistä auktoriteeteista ja kohtasi maailman omasta sisäisestä jumalasuhteestaan käsin. Tätä asennetta kuvaa helmikuulta 1995 oleva merkintä: ”Mitä on valta tässä maailmassa? Miksi taistella vallasta, tehdä rajoja, kieltoja, rajoituksia? Kaikki me kyyhötämme pienen aikaa tällä pienellä planeetallamme odottaen jatkoa. Eikö ole mielettömyyden huippu käyttää tämä vähäinen aika tappeleihin toisten samaan ihmiskuntaan kuuluvien kanssa?”

Äiti Kristodulin avartuva ja myötätuntoinen suhtautuminen ihmisiin ei tarkoittanut, että hän ei olisi ollut kantaaottava. Kun Bytouman luostarin hiippakunnan piispan siunasi juutalaisten maailmanvaltaa käsitelleen antisemitistisen saarnan, Kristoduli jätti luostarinsa, joutui silmätikuksi juutalaisvastaisuutta arvostelevien kysymystensä takia ja palasi Suomeen Lintulan luostariin. Lintulassa hän kilvoitteli elämänsä loppuun asti. Nunna Kristodulin päiväkirjat ovat virkistävää luettavaa aikamme maailmanpoliittisessa ja kirkollisessa ilmapiirissä, jossa kukoistavat sekä puolten valitseminen että kuuliaisuuden ja kirkon tradition väärinymmärtäminen ja -käyttäminen.

Teemu Toivonen

Riipaisevasti Ruotsin rinnakkaisyhteiskunnista

Jenny Küttim, *Sanningsbärarna*. Mondial 2022, 319 s.
Liza Alexandrova-Zorina, *Imperiets barn*. Ett reportage. Volante 2023, 236 s.

Ortodoksia 63 (2023), 212–214
DOI: 10.61560/ortodoksia.136667

Reportaasit rinnakkaisyhteiskunnista ovat suosittua luettavaa naapurimaassamme. Varjomaailmojen ovia raottavat tahoillaan Ruotsin television (SVT) uutistoimituksessa tutkivana journalistina työskentelevä Jenny Küttim ja venäläissyntyinen Ruotsissa asuva kirjailija Liza Alexandrova-Zorina.

Küttim kuvaa kirjassa *Sanningsbärarna* viisi vuotta kestänyttä työprojektiaan, joka käynnistyi heinäkuussa 2017, kun hän sai postitse nimettömän paketin täynnä satoja Jehovan todistajien salaisiksi luokiteltuja asiakirjoja, joissa käsitellään yhteisön hallintaa ja seurakuntalaistan kontrollointia. Lisäkipinän projektin toteuttamiselle antoi Australian hallituksen tutkimus Jehovan todistajien järjestelmällisestä lasten seksuaalisen hyväksikäytön salaamisesta: toimisiko myös ruotsalaisten Jehovan todistajien yhteisössä pedofiiliverkosto?

Alkuvaiheen epäröintiä seuraa innostuminen tärkeän asian eteenpäin saattamiseen, innostumista seuraa turhautuminen valta-vaan työmäärään ja turhautumista pettymys, kun projekti näennäisen tuloksettomana päädytään lopettamaan. Työ jatkuu kuvauksella sekä muiden suurta julkisuutta saaneiden tutkimusten että kirjailijan oman hypoteesin epäkohdista. Lopputuloksena on itsekritiisyyteen ja analyttiseen ajatteluun kykenevän toimittajan aito kasvutarina.

Lomittain journalistisen projektinsa kanssa Küttim kertoo itsestään Jehovan todistajien yhteisöön syntyneen tyttönä joka huomasi teini-iässä tullessa manipuloiduksi ja päätyi jättämään yhteisön. Yhdistämällä omat ja haastattelemiensa ihmisten kokemukset

Küttim päätyy pohtimaan ongelmia, jotka koskevat eristäytyneitä uskonnollisia yhteisöjä. Ongelmallista on jos yhteisössä ruokitaan käsitystä ympäröivästä yhteiskunnasta uhkana yhteisön olemassaololle tai jos valta-asemassa olevilta puuttuu kyky ja halu asettua kohteen tueksi edes vakavissa väkivalta- ja hyväksikäyttötapauksissa.

Alexandrova-Zorinan *Imperiets barn* kuvaa Ruotsin laiesta piittaamatonta venäjänkielistä varjomaailmaa. Kirja kertoo ruotsin kieltä taitamattomien, laillisesti tai laittomasti maassa oleskelevien rakennustyömiesten, siivoojien, kotiapulaisten, seksityöläisten ja sekatyöläisten selviytymiskeinoista, haamufirmoista, pikkurikollisista ja etno-mafiosoista. Varjomaailmassa tiedetään hyvin, että varjoissa pysyminen on usein ainoa vaihtoehto maastakarkotukselle.

Kertomukset paperittomien naisten kohtaloista seksuaalisen väkivallan uhan alla ja organisoidun rikollisuuden yhteyteen asetettuina koskettavat lukijaa monin verroin enemmän kuin kuvitteelliset tarinat. Henkilötarinat on kuvattu inhimillisesti, ilman moraliisointia ja jokseenkin rennolla otteella. Loppujaksoissa alkaa kuulua poliittisen journalistin ja aktivistin ääni. Tekstiin tulee enemmän organisaatioiden ja verkostojen kuvailua, painopiste siirtyy Pohjois-Kaukasiaan, Syyriaan ja spekulatioihin Venäjän valtakoneiston kansainvälisistä ja uskontopoliittisista ulottuvuuksista. Lopussa käy myös ilmi, että puhe yhdestä yhtenäisestä venäjänkielisestä rinnakkaisyhteiskunnasta Ruotsin maaperällä on liioittelua.

Alexandrova-Zorina ei selittele kirjoittamisensa motiiveja eikä ehdotele ratkaisuja tukalissa oloissa elävien ihmisten tilanteen parantamiseksi. Kiinnostavaa olisi lukea myös keinoista, joilla kuilua valtaväestöön voidaan kuroa umpeen. On laiha lohtu, että myös rinnakkaisyhteiskunnissa löytyy ihmisoikeusaktivisteiksi identifioituja. Oikeutta vain haetaan ja otetaan hieman eri keinoin kuin valtakulttuurissa.

Küttimin ja Alexandrova-Zorinan teemat ovat rankkoja. Molemmissa kirjoissa rinnakkaisyhteiskunnan ominaispiirteiksi hahmottuvat ihmisoikeuksien, demokratian ja oikeusvaltioperiaatteen näkökulmasta kyseenalaiset toimintatavat, miehiset valtarakenteet, vinoutunut käsitys sukupuolirooleista, pakottaminen ja alistuminen, pelottelu ja pelko yhteisön ulkopuolelle joutumisesta.

Kirjat ovat ajankohtaisia myös suomalaisessa keskustelussa ja kiinnostavaa luettavaa nimenomaan toisiaan täydentäen. Rinnakkaisyhteiskunnat eivät ole uusi ilmiö. Kaikki venäjänkieliset eivät kuulu lainsuojattomien varjomaailmaan. Uskonnolliset yhteisöt voivat olla muutakin kuin turvasatamia.

Suomen ortodoksien kirkon historiasta, nykyasemasta ja tulevaisuuden haasteista kiinnostuneille reportaaseista löytyy muutamia mielenkiintoisia rajapintoja. Küttimein reportaasi haastaa lukijan pohtimaan mitä tosiasiallisia ulospääsyn mahdollisuuksia uskonnollisten yhteisöjen katveessa hyväksikäytetyillä on. Suomessa tilanne on lasten kannalta muodollisesti sikäli hyvä, että ilmoitusvelvollisuus suoraan poliisille epäilyissä lapsen seksuaalisen hyväksikäytöstä on vuodesta 2012 asti kirjattu lakiin ja ulotettu koskemaan myös uskonnollisia yhteisöjä. Katolista kirkkoa ravistelleet hyväksikäyttökandaalit pistävät miettimään, missä suomalaisissa yhteisöissä tällaisia ongelmia esiintyy ja miksi esimerkiksi katolinen kirkko Suomessa on niiltä välttynyt. Küttimein nostaa esiin myös kysymyksiä siitä, mitä keinoja yhteisöillä on puolustautua perättömiä ilmiäntoja, valemuisia tai laadultaan ala-arvoisia tutkimuksia vastaan.

Alexandrova-Zorina toteaa lakonisesti Venäjän ortodoksisen kirkon tehneen yhteistyötä vallanpitäjien kanssa jo tsaarinajan Venäjällä ja Neuvostoliitossa ja tekevänsä niin edelleen. Kirkon palvelijoiden kuvataan keränneen vallanpitäjien käyttöön tietoja toisinajattelijoista ja ilmiäntaneet ihmisiä rippisalaisuudesta piittaamatta. Venäjän ortodoksisen kirkon alaisuudessa maan rajojen ulkopuolella toimivien noin 100 seurakunnan ja 40 luostarin todetaan tarjoavan erinomaisen suojan niille, jotka haluavat tehdä venäjämielistä sotapropagandaa maan rajojen ulkopuolella.

Kirjat luettuaan alkaa vastapainoksi kaivata puheenvuoroja turvallisista, hyvin toimivista, lastensuojelulain ja työsuojelulain pykälätuntevista ja niitä noudattavista, ympäröivän yhteiskunnan kanssa rehdisä ja rohkeassa vuorovaikutuksessa elävistä hengellisistä yhteisöistä.

Päivi Billie Gynther

Poliittisen ortodoksisuuden määrittelyn haasteista

Cyril Hovorun, *Political Orthodoxies: The Unorthodoxies of the Church Coerced*. Fortress Press 2018, 210 s.

Ortodoksia 63 (2023), 215–216

DOI: 10.61560/ortodoksia.141504

Professori Cyril Hovorunin ortodoksisuuden ja politiikan välisiä yhteyksiä perkaava teos *Political Orthodoxies: The Unorthodoxies of the Church Coerced* lähestyy aihepiiriä sitä kokoavasti ja laajat aatehistorialliset kehityskulut huomioiden. Kirja on tarpeellinen ja päivänpolttava puheenvuoro muun muassa Pantelis Kalaitzidiksen ja Aristotle Papanikolaoun poliittisen teologian analyysien jatkumoksi. Hovorunin näkökulmat ovat tulleet erityisen kipeällä tavalla ajankohtaisiksi Venäjän Ukrainaan kohdistaman hyökkäyssodan seurauksena, ja Hovorun käsittelee teoksessa erikseen Venäjän kirkon poliittista toimintaa.

Hovorun määrittelee kirjassaan poliittisen ortodoksisuuden alkuperäisen kristillisen periaatteen vastaiseksi ja ”epäortodoksiseksi ortodoksisuudeksi”. Poliitikantutkimuksen näkökulmasta teoksen haaste liittyy politiikan ja poliittisuuden määritelmään. Määrittely tapahtuu implisiittisesti poliittisten heresioiden nimeämisen kautta: Hovorun mainitsee moderneiksi harhaopeiksi nationalismin (luku 5), antisemitismien (luku 4) ja fundamentalismien (luku 3). Rohkeus tarttua tämän ajan ilmiöihin ja lähestyä niitä teologisesti on teoksen parasta antia. Ongelmaksi Hovorunin politiikan määritelmä muuttuu siinä vaiheessa, kun tarkastellaan näihin harhaoppien reagointia uskonnollisesta perustasta käsin. Onko esimerkiksi autoritaarisen, teologialla politiikkaansa oikeuttavan hallinnon vastustaminen uskonnollisista periaatteista käsin myös ”epäortodoksista ortodoksiaa”, koska myös tällainen toiminta on luonteeltaan poliittista? Esimerkkejä tällaisista poliittisista hahmoista löytyy sekä kirkon hagiografioista että nykyteologeista. Maria Pariisilainen ei hyväksynyt totalitaristisen Natsi-Saksan juutalaisiin kohdistuvia vainoja ja

kuoli marttyyrina toimiessaan poliittista järjestelmää vastaan. Patriarkka Bartolomeoksen esiintuoma ekoteologia on sekin luonteeltaan suoraan poliittisen piiriin kuuluvaa.

Hovorunin käsitys politiikasta heijastaa kirkossa yleisesti jaettua käsitystä Jumalan valtakunnan ensisijaisuudesta suhteessa maailmaan. Asennoituminen poliittiseen toimintaan vaihtelee sen täydestä tuomitsemista sallimiseen. Esimerkiksi *Maailman elämän edestä* -dokumentti¹ edustaa jälkimmäistä: ”Kristityt voivat, ja usein heidän myös täytyy, osallistua yhteiskuntiansa poliittisen elämään, mutta näin toimiessaan heidän on aina palveltava Jumalan valtakunnan oikeudenmukaisuutta ja armoa.” (9. §) Ortodoksisen teologian piirissä olisi kuitenkin mahdollisuus tarkastella poliittisuutta laajemmasta näkökulmasta käsin. Katolinen kirkko on omalta osaltaan käynyt vastaavan prosessin jo läpi, mikä kiteytyy piispa Hélder Câmaraan kuuluisaan sitaattiin: ”Kun annan ruokaa köyhille, he kutsuvat minua pyhimykseksi. Kun kysyn, miksi he ovat köyhiä, he kutsuvat minua kommunistiksi.” Yhteiskunnallisista rakenteista ja niiden ongelmista puhuminen ei ole ainoastaan tämänpuoleista, vaan evankeliumin tulkitsemista maailmassa.

”Poliittinen” vaatisikin ympärilleen laajemman määritelmän ja keskusteluyhteyden yhteiskuntatieteisiin. ”Epäortodoksisen ortodoksisuuden” ajatusta voi haastaa eteenpäin esimerkiksi toisen aallon feministisen liikkeen periaatteella siitä, että yksityinen on poliittista. ”Yksityisen” poliittisuus merkitsee sitä, että henkilökohtaisiksi ja yhteiskunnallisesti vähäpätöisiksi arvioitujen ilmiöiden ja kokemusten – joita kantavat ne väestöryhmät, joilla on yhteiskunnassa vähiten valtaa – luonne ja niitä tuottavat rakenteet ovat luonteeltaan syvästi poliittisia. Epäpoliittisuuden vaatimusta – jota itse pidän näennäisenä ja ennen muuta läpeensä poliittisena – voidaan pitää ongelmallisena modernissa yhteiskunnassa, jossa poliittiset oikeudet ovat kansalaisyhteisyyden keskiössä. Sen ongelmallisuutta tulisi pohtia lisää myös ortodoksisen tradition näkökulmasta.

Talvikki Ahonen

¹ Maailman elämän edestä 2020. Suomentanut Ari Koponen.
<https://ort.fi/sites/default/files/2020-09/Maailman%20el%C3%A4m%C3%A4n%20edest%C3%A4.%20Kohti%20ortodoksisen%20kirkon%20sosiaalieetosta.pdf>

IN MEMORIAM

Rovasti Timo Lehmuskoski (1943–2023)

Rovasti Timo Lehmuskoski kuoli sovintosunnuntain aamuna 19. helmikuuta 2023 Helsingissä pitkällisen sairauden jälkeen. Hän oli syntynyt Helsingissä teofanian aattona 1943. Isä Timo eli Helsingissä koko elämänsä. Luterilaisessa perheessä kasvanut isä Timo haikautui opiskelemaan teologiaa Helsingin yliopistoon. Yhdessä puolisonsa Tarjan kanssa hän oli opiskeluaikanaan mukana luterilaisen seurakunnan toiminnassa. Seurakunnan yhteydessä oli ekumeenisesti suuntautuneiden nuorten ryhmä, josta isä Timo ja Tarja löysivät hengenheimolaisia ja solmivat läpi elämän kestäneitä ystävyys-suhteita. 1960-luvun lopulla isä Timo ja Tarja liittyivät ortodoksiseen kirkkoon.

Teologian maisteriksi valmistuttuaan isä Timo työskenteli Helsingin hiippakunnassa metropoliitta Johanneksen sihteerinä. Tässä tehtävässä hänet vihittiin diakoniksi. Hän toimi myös uskonnon-opettajana. Vuonna 1981 isä Timo valittiin Helsingin seurakuntaan papiksi. Hän oli empaattinen sielunhoitaja, rakastettu rippi-isä, näkemyksellinen saarnaaja ja innostunut opettaja. Merkittävänä työn hän teki kirkkoon liittyneiden opettajana. Monet Helsingissä ortodoksiseen 1980- ja 1990-luvuilla kirkkoon liittyneet tulivat kirkon yhteyteen isä Timon kautta. Helsingin seurakunnan lisäksi hän palveli Tukholman suomalaista seurakuntaa sekä toimi vuosien ajan Viron kirkon hyväksi. Terveysvaivojen takia isä Timo jäi vuonna 1996 varhennetulle eläkkeelle.

Isä Timon kristilliseen vakaumukseen yhdistyivät rauhanaate, vasemmistolainen solidaarisuus ja avarakatseisuus. Teologina hän oli tarkkanäköinen ja kriittinen – oli arvioinnin kohteena ekumeeninen teologia tai ortodoksisen kirkon ristiriitaisuudet, kuten kyvyttömyys toimia evankeliumin hengen ja kirkon opetuksen mukaisesti. Isä Timon kriittisyys oli lempeää ja rehellistä. Hän ei puheissaan ja toiminnassaan korottanut itseään eikä pyrkinyt ojentamaan muita. Isä Timo arvosti perinnettä ja pysyvyyttä, mutta oli avoin katsomaan asioita uusista näkökulmista.

Isä Timon kotikirjaston tuhannet niteet kertoivat hänen oppineisuudestaan ja mielenkiinnon kohteistaan. Ortodoksisen teologian ja liturgiikan lisäksi häntä kiinnostivat etenkin juutalaisuus ja demonologia, joita koskevaa kirjallisuutta kokoelmassa oli laajalti. Näkökyvyn heikkeneminen vaikeutti lukemista ja kirjaston karttumisen tahti hidastuikin viime vuosina. Parin viimeisen vuoden ajan Timo kuunteli puolisonsa Tarjan lukemana romaaneita, *Aamun Koittoa* ja *Helsingin Sanomia*.

Kirjojen lisäksi isä Timo rakasti eläimiä ja kasveja. Pyhiinvaelluksellaan Athokselle isä Timo oli tavannut ohjaajavanhuksen, jonka kohtaaminen jätti pysyvän vaikutuksen. Lähdön hetkellä vanhus kehotti varomaan ihmisiä, jotka eivät rakasta eläimiä ja kasveja. Sanat upposivat isä Timon sieluun. Vuosien ajalla isä Timon perheen lemmikkeihin lukeutuivat ainakin koirat, kissat, kalat, linnut ja jyr-sijät – mahdollisesti matelijatkin. Yksi viimeisistä keskusteluidani isä Timon kanssa käsitteli koirien taivaaseen pääsemistä; hänen mukaansa ei ollut epäilystäkään siitä, etteivätkö eläimet pelastuisi. Isä Timon kodissa oli myös runsaasti kasveja. Niillä oli seikkaperäinen genealogiansa, jonka mukaisesti oli tarkkaan tiedossa mistä ja keneltä ne olivat peräisin ja kenelle niistä oli annettu pistokkaita.

Isä Timo viihtyi ihmisten kanssa. Hän oli tuttu näky etenkin Helsingin seurakunnan keskustalon lähellä sijaitsevien kahviloiden ja kapakoiden terasseilla. Aina viittaaan pukeutuneen isä Timon ei tarvinnut istua yksin, kun hän piti Liisankadulla sielunhoidon vastaanottoaan. Eero Pasanen on ikuistanut Liisankatua kulkevan isä Timon yhteen rikostarkastaja Konosesta kertovaan dekkariinsa. Tuntuu luonnolliselta, että kirjojen parissa viihtynyt isä Timo on itsekin henkilöhahmo kirjassa.

Isä Timon lähipiiriin kuuluivat puolison lisäksi neljä lasta, kuusi lastenlasta ja yksi lapsenlapsenlapsi sekä kaksi iäkstä kissaa.

Pekka Metso

Pastori Simo Haavisto (1977–2022)

Pastori Simo Haavistossa Suomen ortodoksinen kirkko menetti yhden nuoren polvensa lahjakkaista työntekijöistä. Hänen henkilöhistoriasaan yhdistyivät akateeminen koulutus ja käytännön seurakuntatyö sekä omistautuminen teologisen tiedon vuorovaikutukselle seurakuntaelämän kanssa.

Simo Haavisto varttui Järvenpäässä ja Mäntsälässä. Lapsuudenkodissaan hän kasvoi yhtäältä sanataiteiden ilmapiirissä – kirjallisuuden ja teatterin – ja toisaalta käytännön taitoja opettavassa maalaisympäristössä. Kiinnostus ortodoksista traditiota kohtaan oli läsnä pienestä pitäen, ja Simo liittyi ortodoksiseen kirkkoon kristinopinleirillään Kaunisniemessä vuonna 1992. Aikuistumiseen kuului jo teininä identiteetin avoin pohdinta ja niin muodoin löydetyn oman elämänpolun rohkea seuraaminen. Yhteydet leirikavereihin säilyivät kirkon piirissä läpi elämän.

Simo Haaviston teologinen opintopolku ei ollut tavanomainen. Hän aloitti siitä, mihin moni tähtää kotimaisten perusopintojen jälkeen, Tessalonikin maineikkaasta Aristoteleen-yliopistosta. Ylioppilaaksi hän oli valmistunut Kallion ilmaisutaidon lukiosta vuonna 1996. Opinnot olivat pitkäaikaisen sitkeän suunnittelun tulosta, ja rahoitusynnä muista haasteista huolimatta Simo toteutti toiveensa. Hän vietti vuodet 1997–2004 Kreikassa. Teologisten opintojen alkuvaiheessa hän asui Vlatadonin historiallisessa luostarissa, joka on Ekumeenisen patriarkaatin keskus teologian opiskelijoita ja tutkijoita varten. Hän kotiutui kirkolliseen elämään ja maan kulttuuriin ja kieleen. Varsinaisten opintojensa ohella hän innostui myös oppimaan opiskelutoverien äidinkieliä unkaria ja viroa. Simo Haavisto valmistui vuonna 2007 Tessalonikin Aristoteleen-yliopiston teologisesta tiedekunnasta maisteriksi (*metaptyhiako*-tutkinto) pääaineenaan Vanhan testamentin eksegetiikka. Tutkintoon sisältyi pedagoginen pätevyys.

Palattuaan Suomeen Simo Haavisto toimi kirkollisen kasvatuksen ja koulun uskonnonopetuksen tehtävissä. Vuosina 2009–2011 hän työskenteli nuorisotyöntekijän toimessa Helsingin ortodoksisessa seurakunnassa. Ortodoksisten Nuorten Liiton arvostetun hopeisen ansiomerkin Simo oli saanut jo vuonna 1997. Hän oli perustajajäsen

Ortodoksisessa sateenkaariseurassa, jonka tehtävä on keskustella ja edistää sukupuoli- ja seksuaalivähemmistöjen asiaa kirkossa sekä tarjota vertaistukea. Simo Haaviston kohdalla voi huomata, ettei teologisen korkeakoulututkinnon suorittaneen maallikon ole helppo löytää työtä. Sama koskee kaikkia naispuolisia teologeja. Omalla kohdallaan hän ei pitänyt kirkollista työuraa itsestään selvänä jatkona teologisille yliopisto-opinnoille.

Vuosina 2012–2019 Simo Haavisto työskenteli Vaasassa maahanmuuttajien suomenopettajana, seurakunnan kanslistina ja uskonnonopettajana suomen ja ruotsin kielellä. Hän toimi seurakunnan luottamuselimissä ja oli kirkolliskokouksen maallikkojäsen vuosina 2013–2016.

Kysymys pappeudesta liittyi Simo Haaviston kohdalla selibaattiin sitoutumiseen, ja pitkän harkinnan tuloksena hän tuli ratkaisuun. Oulun metropoliitta Elia vihki hänet diakoniksi 29.5.2016 ja papiksi 15.10.2017 pyhän Nikolaoksen kirkossa. Isä Simo palveli diakonina ja pappina muiden töidensä ohessa, kunnes sai nimityksen Nurmeksen kappeliseurakunnan papin sijaiseksi vuoden 2020 alussa ja tuli valituksi vakituiseksi samana vuonna.

Simo Haavisto oli poikkeuksellinen ortodoksinen teologi. Hän ei ollut kiinnostunut kirkollisesta urasta eikä havitellut papillisia arvoasteita. Hän ei peitellyt sukupuolista suuntautumistaan eikä suhtautunut kevyesti selibaattiin. Hän pyrki toteuttamaan teologista oppineisuuttaan kirkon työssä – nuorisotyöntekijänä, uskonnonopettajana ja pappina. Hän halusi toteuttaa liturgiikan, eksegetiikan ja yleensä teologisen työn tuloksia ihmisten tasolla, kirkon todistuksessa ja palvelussa. Hän kuului jo sata vuotta vaikuttaneeseen ortodoksinen teologian suuntaan, joka korostaa relevanttia liturgista elämää ja kirkollisen opetuksen teologista tasoa. Tämän hän pani toimeen Nurmeksen kappeliseurakunnan pappina, ja pandemian aikana koko kirkkokunta pääsi streamin kautta mukaan hänen työhönsä. Pastori Simo Haavisto menehtyi sairaskohtaukseen kotonaan 1.11.2022.

Heikki Huttunen

Jopi Harri (1967–2022)

Filosofian tohtori, tutkija, laulaja, säveltäjä, lukija Jopi Harri kuoli sairaskohtauksen seurauksena 12. tammikuuta 2022. Hän oli värikäs persoona, jonka elämäntyönä oli kirkkomusiikki niin tutkimuksessa kuin liturgisessa käytännössäkin. Hän oli leimallisesti turkulainen: Turun ortodoksinen kirkkokuoro oli hänen musiikillinen kehtonsa ja Turun yliopiston musiikkitieteen oppiaine hänen tieteellinen yhteisönsä koko hänen uransa halki. Viimeisinä vuosina Valamon luostarin merkitys sekä tutkimuksen että jumalanpalveluslaulun ympäristönä voimistui merkittävästi.

Jopi suhtautui tieteen tekemiseen intohimoisesti. Kuten ehdottomassa antautumisessaan jumalanpalvelusmusiikin hyväksi, Jopi ei myöskään säästellyt voimiaan akateemisessa tutkimuksessa. Hänen merkittävimmät tuotoksensa – yli 400-sivuinen lisensiaatintutkimus suomalaisen kahdeksansävelmistön ja venäläisen tradition suhteesta (2001) sekä Pietarin hovikapellan sävelmistön historiallisia ja musiikillisia juuria selvittänyt väitöskirja (2012) – ovat todellisia tiedon runsaudensarvia. Ei ollut liian pientä yksityiskohtaa, joka ei olisi ansainnut selvittämistä.

Jopilla oli tutkijalle otollinen epäluulo vakiintuneita totuuksia kohtaan. Hän nautti erityisesti myyttien murtamisesta ja jalustalle asetettujen ravistelemisesta. Kirkkomusiikin konferensseissa Jopi tunnettiin usein provokatiivisistakin väitteistään, samoin riemusta, jolla hän niitä esitti: olipa taas yritetty syöttää pajunköyttä, mutta häntä ei onnistuttu huijaamaan! Oli aiheita, joista hänen kanssaan ei ollut kovin hedelmällistä keskustella. Erityisen kriittisesti Jopi suhtautui yrityksiin tuoda vanhoja bysanttilaisia ja slaavilaisia sävelmiä käyttöön kirkossa. Niin vieraiksi hän koki yksinäisen laulukäytännön, että vertasi yrityksiä jopa New Age -ilmiöön.¹ Hän oli voimakkaan kiintynyt Suomessa vakiintuneeseen slaavilaiseen kuoromusiikkiperinteeseen. Sen edistämiseen Jopi paneutui kaikilla monista lahjoistaan: laulamalla, johtamalla, levyttämällä, julkaisemalla, sovittamalla ja säveltämällä ”perinteisen kirkkomusiikin hengessä”².

1 Ranttilä 2012.

2 Liturgia 2008.

Hänen kuolemansa järkytti syvästi myös kansainvälistä ortodoksisen kirkkomusiikin tutkijoiden, säveltäjien ja laulajien verkostoa, jonka yhdyssiteen, The International Society for Orthodox Church Music (ISOCM) ry:n perustajajäseniin Jopi kuului. Hän osallistui säännöllisesti yhdistyksen järjestämiin konferensseihin ja julkaisuihin. Näissä hän esitteli ennen muuta tutkimustaan Pietarin hovikapellin sekä Valamon luostarin sävelmistöperinteistä. Viimeiseksi jäi osallistuvaan havainnointiin perustunut artikkeli Heinäveden Valamon luostarin senhetkisestä laulukäytännöstä ja -repertuaarista.³ Jopin panos valamolaisen lauluperinteen elvyttämiseen on todettu merkittäväksi. Viimeisin tutkimusprojekti johti hänet Valamon luostarin arkistoon, jonka laulukäsikirjoituksia ja nuotteja hän inventoi, transkriboi ja saattoi laulettavaksi kliirossille.⁴

Jopi kokosi elämänsä aikana mittavan kokoelman ortodoksisen kirkkomusiikin ja jumalanpalveluksen historiallisia lähteitä, jotka hän avasi muille tutkijoille muun muassa omalla verkkosivullaan, Eastern Christian Music Resources (ecmr.fi). Näitä resursseja käytettiin ja käytetään ympäri maailmaa. Hän oli yleensäkin hyvin antelias jakamaan aineistoaan ja tietoaan.

Jopi oli vuosikymmenten ajan hyvin aktiivinen sosiaalisessa mediassa ja erilaisilla keskustelufoorumeilla. Hänellä oli vahvoja näkemyksiä, joita hän esitti asiantuntevasti perustellen mutta usein myös varsin pisteliäällä tyylillä. Moni ihminen, joka oli oppinut tuntemaan hänestä vain tämän puolen, hämmästyi tavatessaan hänet kasvotusten. Kärkäs kommentoija vaikutti usein jopa ujolta, pohdiskelevalta ja harkitusti sanojaan asettelevalta. Hänet lähemmin tunteneet tunsivat hänessä uskollisen, lämpimän ja huumorintajuksen ystävän.

Ollos iäti muistettu!

Maria Takala-Roszczenko

³ Harri 2020.

⁴ Luonila 2022; Vola 2022.

Kirjallisuus

Harri, Jopi (2020). Contemporary Practices of Church Singing at the Valaam Monastery in Heinävesi. *Journal of the International Society for Orthodox Church Music* 4(2): 259–275. <https://journal.fi/jisocm/article/view/95230>. Katsottu 22.9.2023.

Luonila, Jyri (2022). Jopi Harri in memoriam. Suomen ortodoksinen kirkko 14.1.2022. <https://ort.fi/uutishuone/2022-01-14/jopi-harri-memorial>. Katsottu 22.9.2023.

Räntilä, Hariton (2012). Kirkkomusiikki välittää tekstin sanomaa. *Analogi* 3, 4–7.

Vola, Joosef (2022). Lukija Jopi Harri lepoon Aabrahamin helmaan. *Kupoli* 1, 12–13.

TIETOA KIRJOITTAJISTA / NOTE ON THE CONTRIBUTORS

Talvikki Ahonen, YTT, uskontotieteen tutkijatohtori, Helsingin yliopisto. – Talvikki Ahonen, Doctor of Social Sciences, Postdoctoral Researcher in Study of Religions, University of Helsinki.

Johan Bastubacka, TT, dosentti, yliopistonlehtori, Helsingin yliopisto. – Johan Bastubacka, Doctor of Theology, Title of Docent, Senior University Lecturer, University of Helsinki.

Sami Fyrqvist, TM, väitöstutkija, Itä-Suomen yliopisto. – Sami Fyrqvist, Master of Theology, Doctoral Researcher, University of Eastern Finland.

Päivi Billie Gynther, VTT, vapaa tutkija ja tietokirjailija, Jyväskylä. – Päivi Billie Gynther, Doctor of Political Science, Freelance Researcher and Nonfiction Writer, Jyväskylä, Finland.

Harri Huovinen, TT, tutkijatohtori, Itä-Suomen yliopisto. – Harri Huovinen, Doctor of Theology, Postdoctoral Researcher, University of Eastern Finland.

Heta Hurskainen, TT, systemaattisen teologian yliopistotutkija (tenure track), Itä-Suomen yliopisto. – Heta Hurskainen, Doctor of Theology, Assistant Professor of Systematic Theology, University of Eastern Finland.

Katariina Husso, FT, dosentti, Pielavesi. – Katariina Husso, Doctor of Philosophy, Title of Docent, Pielavesi.

Heikki Huttunen, TM, rovasti, Helsinki. – Heikki Huttunen, Master of Theology, Protoprebyter, Helsinki.

Nico Lamminparras, väitöskirjatutkija, Helsingin yliopisto. – Nico Lamminparras, Doctoral Researcher, University of Helsinki.

Pekka Metso, TT, dosentti, käytännöllisen teologian professori, Itä-Suomen yliopisto. – Pekka Metso, Doctor of Theology, Title of Docent, Professor of Practical Theology, University of Eastern Finland.

Pappismunkki Serafim Seppälä, FT, systemaattisen teologian ja patristiikan professori, Itä-Suomen yliopisto. – Hieromonk Serafim Seppälä, Doctor of Philosophy, Professor in Systematic Theology and Patristics, University of Eastern Finland.

Haminan piispa Sergei, Helsinki. – Bishop of Hamina Sergei, Helsinki.

Joona Salminen, TT, systemaattisen teologian yliopistonlehtori, Itä-Suomen yliopisto. – Joona Salminen, Doctor of Theology, University Lecturer in Systematic Theology, University of Eastern Finland.

Elsi Takala, FT, HTM, MMM, vapaa tutkija, Joensuu. – Elsi Takala, Doctor of Philosophy, Master of Administrative Sciences, Master of Science (Agriculture and Forestry), Freelance Researcher, Joensuu, Finland.

Maria Takala-Roszczenko, TT, kirkkomusiikin apulaisprofessori (tenure track), Itä-Suomen yliopisto. – Maria Takala-Roszczenko, Doctor of Theology, Associate Professor of Church Music, University of Eastern Finland.

Teemu Toivonen, TM, pastori, käytännöllisen teologian yliopisto-
opettaja, Itä-Suomen yliopisto. – Teemu Toivonen, Master of
Theology, Reverend, University Teacher in Practical Theology,
University of Eastern Finland.

Marita Tuomi, TT, pastori, Nokia. – Marita Tuomi, Doctor of
Theology, Reverend, Nokia, Finland.

