

ORTODOKSIA 62

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
Kaarlo Saarento
Ulla Tervahauta

Verkkosivu

<https://journal.fi/ortodoksia>

Taitto

Pasi Kattelus

ISSN 0355-5690

Ecoprint

Viro 2022

ORTODOKSIA

62

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
Kaarlo Saarento
Ulla Tervahauta

Website

<https://journal.fi/ortodoksia>

Layout

Pasi Kattelus

ISSN 0355-5690

Ecoprint

Estonia 2022

SISÄLLYLUETTELO / CONTENTS

Teema: Ajankohtaista tutkimusta

Theme: Contemporary Research

TOIMITTAJALTA / EDITORIAL NOTE5

ESIPUHE/ PREFACE8

VERTAISARVIOIDUT ARTIKKELIT / ARTICLES (PEER-REVIEWED)

Teuvo Laitila ✎ Mitä Johannes Damaskolaisen
"Ismaelilaisten harhaoppi" kertoo islamista?10

PUHEENVUOROT JA KATSAUKSET / REVIEW ARTICLES

Metropoliitta
Ambrosius Ortodoksisuus ja futuuri.....35
Harri Huovinen Kirkon rajojen tarkkuus ja epätarkkuus:
patristisia ja nykyaikaisia näkökulmia41
Andreas Bergman Vapaaksi järjettömyydestä: kaksi maksimoslaista
näkökulmaa akateemisen teologian mielekkyyteen.....50
Serafim Seppälä Jumala kyberavaruudessa59
Serafim Seppälä Jumala kyberavaruudessa 2: virtuaalinen tila
liturgisena tilana69
Ilona Pelgonen "Rakkaudella ja sydämen lämmöllä puhuja esitti
Jumalan rakkautta ihmisiä kohtaan." Johannes
Karhapään ja Sonkajanrannan koulun toiminta
uuden aineiston valossa.....85
Maria
Takala-Roszczenko Liturgia sosiaalisessa mediassa koettuna:
Raportti suoratoistettuihin jumalanpalveluksiin
osallistujien kokemuksista koronapandemian ajalta.....115
Mikko Leistola En gästfri Gud, en gästfrid Skapelse –
en gästfrid Människa?134

<i>Miika T. Immonen</i>	Ihmissuhteiden etiikka ortodoksisen uskonnon oppikirjoissa 2010-luvulla.....	147
<i>Matti Tolvanen, Peter Saramo, Jukka Karhapää, Anu Puustinen Talvikki Ahonen</i>	Kirkkoa koskevan lainsäädännön muutoksia	159

KIRJALLISUUTTA / BOOK REVIEWS

<i>Talvikki Ahonen</i>	Suomalaiset muslimit edustavat moninaisuutta (<i>Teemu Pauha & Johanna Konttori, toim. Suomalaiset muslimit, 2022</i>)	164
<i>Jarmo Hakkarainen</i>	Bysantti – pelkästään draamanko historiaa? (<i>Paavo Hohti: Bysantti. Tuhat draaman vuotta, 2021</i>).....	166
<i>Harri Huovinen</i>	Marian ja kirkon suhde: varhaiskristillisiä ja keskiaikaisia näkökulmia (<i>Hugo Rahner: Maria ja kirkko, 2019</i>)	169
<i>Juuso Loikkanen</i>	Ortodoksisen teologian salattu potentiaali teologian ja luonnontieteen dialogissa (<i>Christopher C. Knight & Alexei V. Nesteruk, toim. Orthodox Christianity and Modern Science, 2021</i>)	171

IN MEMORIAM

Rovasti Niilo Karjomaa (1927–2022)	175
--	-----

TIETOA KIRJOITAJISTA/

NOTE ON THE CONTRIBUTORS.....	177
-------------------------------	-----

Toimittajalta

Ortodoksian 62. vuosikirja tarjoaa lukijoilleen ajankohtaista tutkimusta ortodoksisen teologian laajalta kentältä. Numeron avaa Ortodoksian toimituskunnan puheenjohtajan, korkeasti siunatun Haminan piispa Sergein esipuhe, joka luo silmäyksen ortodoksisen teologikoulutuksen tilaan ja muutamiin kirkon haasteisiin tänä päivänä. Tutkimusartikkeleiden osiossa Itä-Suomen yliopiston dosentti Teuvo Laitila tarkastelee Johannes Damaskolaisen kirjoitusta kuvauksena muslimiyhteisöstä aikana, jolloin islamilaisen teologian ilmaisumuodot olivat vasta muotoutumassa.

Katsausten ja puheenvuorojen osion aloittaa metropoliitta Ambrosius kirjoituksellaan 2000-luvun spiritualiteetin muutoksesta ja institutionaalisten kirkkojen haasteista. Futura-lehdessäkin julkaistu teksti käsittelee samoja teemoja, joita metropoliitta Ambrosius toi esiin Joensuussa 11.–12.11.2022 järjestetyssä Ortodoksisuus ja rajat: 5. ortodoksisuuden tutkijana -symposiumissa pitämässään keynote-esitelmässä. Tässä numerossa julkaistaan myös kolme muuta symposiumissa pidettyä esitelmää. Harri Huovinen tarkastelee kirkon rajoja kasteeseen valmistautuvien ekklesiologisen statuksen näkökulmasta. Hän perustaa huomionsa Kyrillos Jerusalemilaisen ja Johannes Krysostomoksen katekeettisiin homilioihin ja pohtii niitä myös tämän päivän katekumeeniyön ja ekumeenisen yhteyden kannalta. Andreas Bergman haastaa perinteisen vastakkainasettelun Jumalan tuntemisen tapojen – lännen järkipärisyyden ja idän kokemuksellisuuden – välillä ammentaan Maksimos Tunnustajan teologiasta. Hän tulkitsee Maksimosta myös tämän päivän akateemisen teologian tekemisen näkökulmasta. Isä Serafim Seppälä analysoi viime vuosina omassa kirkossammekin konkretisoitunutta jumalanpalveluksen siirtymää virtuaaliseen tilaan, sen vahvuuksia ja ontologisia ongelmia, arvioiden aikamme ilmiöitä Pseudo-Dionysioksen hierarkkisen ontologian valossa. Tämän artikkelin edellä julkaistaan Seppälän vuonna 2014 pitämä professorin virkaanastujaisesitys, jossa hän lähes profeettallisesti arvioi kyberavaruuden avaamia haasteita teologian näkökulmasta.

Katsausartikkeleiden sarjaa jatkaa Ilona Pelgö, joka tutkii Johannes Karhapään ja Sonkajanrannan koulun toimintaa täydentäen tuoretta tutkimustietoa venäjänkielisellä lähdeaineistolla. Hänen analyysinsä vahvistaa

käsitystä Karjalan Veljeskunnan ja piispa Kiprianin merkityksestä Sonkajärven valistustoiminnassa. Maria Takala-Roszczenkon raportti tammikuussa 2022 tehdystä kyselytutkimuksesta täydentää aiempaa tutkimusta korona-ajan etäjumalanpalvelusten vastaanotosta ja tuo esiin vastaajien toiveita suoratoistojumalanpalvelusten järjestämisestä vastaisuudessakin. Isä Mikko Leistola tarkastelee ruotsinkielisessä artikkelissaan vieraanvaraisuuden teologiaa eskatologian näkökulmasta vertaillen muun muassa metropoliitta Zioulaksen ja professori Agouridisin ekoteologisia kirjoituksia. Miika Immonen analysoi ihmissuhteiden etiikan opetusta uskonnonopetuksen tuoreissa Aksios-oppimateriaaleissa. Hän huomioi opetuksen tapahtuvan pitkälti Raamatusta valittujen ja sovellettavien esimerkkien avulla ja korostaa opettajan roolia arkipäivän eettisten kysymysten käsittelyssä oppitunneilla. Katsaukset päättää tulevalle kirkolliskokoukselle valmisteltua kirkkojärjestyksen muutosesitystä käsittelevä koonti, jossa professori Matti Tolvasen johtama työryhmä kuvaa muutamia keskeisimpiä ehdotuksia taustoineen.

Kirja-arviot esittelevät tuoretta tutkimusta Suomen muslimeista, Bysantin historiasta ja ortodoksisen teologian ja luonnontieteen dialogista sekä nyt suomeksi saatavilla olevan Hugo Rahnerin Neitsyt Mariaa käsittelevän teoksen.

Kuluneen vuoden aikana kirkostamme siirtyi tuonilmaisiiin useita sen seurakuntien, koulutuksen ja tutkimuksen eteen merkittävän panoksen antaneita ihmisiä. Ortodoksian numero päättyykin muistokirjoitukseen Kuopion pappiseminaarin viimeisestä rehtorista, rovasti Niilo Karjomaasta.

Tämän numeron myötä Ortodoksian julkaisijat, ortodoksisen teologian koulutusohjelma Itä-Suomen yliopistossa ja Ortodoksisten pappien liitto, käynnistävät yhteistyön Karjalan teologisen seurain kanssa. Karjalan teologinen seura järjestää aktiivisesti paikallisia esitelmätilaisuuksia ja valtakunnallisia symposiumeja. Sen toiminta on luonteeltaan ekumeenista ja yhteyksiä luovaa. Seuralla on lisäksi oma julkaisusarjansa. Yhteistyön myötä Ortodoksian verkkojulkaisu saa käyttöönsä Tieteellisten seurain valtuuskunnan tarjoaman Journal.fi-palvelun, joka on suomalaisten avoimien tiedelehtien yhteinen julkaisualusta.

Uudistuksia on tapahtunut myös Ortodoksian toimituskunnassa. Toimituskunnan puheenjohtajana on aloittanut korkeasti siunattu Haminan piispa Sergei. Vuodesta 2013 päätoimittajana ollut Pekka Metso siirtyi toimituskunnan puolelle ja päätoimittajan tehtävässä aloittaa tämän numeron myötä Maria Takala-Roszczenko. Toimituskunnasta poistui vuosien palveluksen jäl-

keen Ari Koponen ja uusina jäseninä mukaan ovat liittyneet Harri Huovinen ja Ulla Tervahauta. Toimituskunnan järjestäytymisen yhteydessä avattiin Ortodoksian toimitussihteerin tehtävä, jonka otti vastuulleen Talvikki Ahonen.

Vuonna 2023 Ortodoksia täyttää julkaisuna 90 vuotta. Se on näin ollen yksi Suomen vanhimmista teologisista aikakauskirjoista sekä ainoa ortodoksisen teologiaan ja kulttuuriin keskittyvä vertaisarvioitu kansallinen julkaisu. Se pyrkii jatkuvasti kehittämään akateemisen teologian julkaisijana ja ylläpitämään yhteyttä kirkon kentälle toimimalla ortodoksisten pappien liiton omana julkaisuna. Tulevana vuonna Ortodoksia liittyy Suomen ortodoksisen kirkon Tomos 1923 -merkkivuoden juhlintaan toimittamalla teemanumeron kirkon autonomian ja kirkollisten rakenteiden murrosten kysymyksistä. Numerossa haluamme tuoda ortodoksisen teologian näkökulman myös sotaan ja rauhaan, Venäjän helmikuussa 2022 aloittaman Ukrainan sodan polttavassa kontekstissa. Toivotamme aiheisiin liittyvät kirjoitukset lämpimästi tervetulleiksi.

Toimituskunnan puolesta

Maria Takala-Roszczenko

Esipuhe

Ensi vuonna tulee kuluneeksi 100 vuotta siitä, kun Suomen ortodoksinen kirkko sai autonomisen aseman Konstantinopolin patriarkaatin yhteydessä. Aiemmin Venäjän kirkkoon kuuluneelle Suomen hiippakunnalle Moskovan ja koko Venäjän patriarkka Tiihon (Belavin +1925) myönsi autonomisen aseman vuonna 1921, koska yhteydet Moskovaan Venäjän vuoden 1917 vallankumouksen myötä olivat käytännössä poikki. Tilanne yhteyksien kannalta ei parantunut autonomian myöntämisen jälkeenkään Venäjän kirkon kaoottisen tilanteen vuoksi. Kirkon kanoninen perinne edellyttää tällaisessa tilanteessa hakeutumaan Konstantinopolin patriarkaatin yhteyteen. Nuori itsenäistynyt Suomen valtio halusi myös omalta osaltaan olla tukemassa Suomalaisten ortodoksien irtaantumista hallinnollisesti Venäjän kirkon yhteydestä.

Suomen ortodoksisen kirkon autonomian myötä Suomen valtio sitoutui tukemaan taloudellisesti kirkkoamme antamalla sille erityisaseman luterilaisen kirkon rinnalla. Valtio muun muassa ylläpiti pappisseminaaria ja takasi siten kirkkomme pappiskoulutuksen. Myös piispojen ja kirkon keskushallinnon palkat maksettiin valtion kassasta. Suomen valtion vuosittainen taloudellinen tuki on edelleen merkittävä kirkollemme kirkollisverotulojen lisäksi.

Ensi vuonna tulee kuluneeksi 35 vuotta siitä, kun teologinen koulutuksemme siirtyi Kuopion Ortodoksisesta pappisseminaarista Joensuun yliopistoon, nykyiseen Itä-Suomen yliopiston filosofisen tiedekunnan ortodoksisen teologian koulutusohjelmaan.

Kirkkomme autonomian aikaa ajatellen, ortodoksisen teologian koulutus on tällä hetkellä sen historian korkeimmalla tasolla. Voimme iloita siitä, että pienistä opiskelijamääristä huolimatta meillä on nyt useita teologian tohtoreiksi väitelleitä ja yliopistotasoisista tutkimusta kirkostamme tehdään jatkuvasti. Olemme saaneet myös kirkkoon liittymisten kautta teologian tohtoreita.

Vuoden alusta apulaispiispan tehtävässä toimineena olen jo nyt saanut havaita, että meillä on olemassa pappispula. Helsingin hiippakunnassa oli avoinna eräs papin paikka, johon ei tullut yhtään pätevää hakijaa. Vielä tämän syksyn aikana hiippakunnassamme tulee hakuun ainakin yksi kirkkoherran ja pari papin paikkaa. Kirkon näkökulmasta katseet kääntyvät toiveikkaana

Itä-Suomen yliopiston ortodoksisen teologian koulutusohjelman puoleen. Tällä hetkellä näyttää kuitenkin siltä, että Joensuusta ei valmistu riittävästi teologian maistereita kirkkomme tarpeisiin.

Seurakuntien nuorisotyöllä on myös mahdollisuus vaikuttaa siihen, että saamme lisää nuoria ortodokseja opiskelemaan kirkon työhön.

Juuri nyt piispojen erityinen huolenaihe on pappien lukuisat avioerot, joiden seurauksena osa seurakuntien papeista menetetään. Harmillista on se, että näissä tapauksissa myös papin koulutus menee hukkaan, kun mahdollisen pappeuden menetyksen vuoksi on siirryttävä pois kirkon palveluksesta. Pappien avioliittojen tukeminen on vakava haaste myös Ortodoksisten pappien liitolle.

Kaikesta huolimatta on syytä iloita papistomme koulutustason myönteisestä kehityksestä viime vuosikymmenien aikana Itä-Suomen yliopistossa.

Piispa Sergei

Ortodoksian toimituskunnan puheenjohtaja

Teuvo Laitila

Mitä Johannes Damaskolaisen "Ismaelilaisten harhaoppi" kertoo islamista?



Johannes Damaskolainen tunnetaan kristillisessä maailmassa ortodoksisen opin tulkitsijana ja ikonien kunnioittamisen puolustajana. Varhaiset ikonien vastustajat yhdistivät hänet myös islamiin. Ikonoklastikeisari Konstantinos V:n vuonna 754 Hiereiaan, Konstantinopolin lähistölle koolle kutsuma piispainkokous nimesi hänet teologiseksi päävastustajakseen ja kirosi hänet neljästi. Kerran, koska hänellä oli "pahalta kuulostava" nimi¹ ja hän oli "saraseenimielinen"² (σαρακηνόφων). Toisen kerran, koska hän kunnioitti ikoneja ja väärensi kirjoituksia.³ Kolmannen kerran, koska hän oli loukannut Kristusta⁴ ja juonitellut Bysanttia vastaan,⁵ ja neljännen kerran, koska hän ei opettanut oikeaa hurskautta, vaan tulkitsi väärin pyhiä kirjoituksia.⁶

Piispainkokouksessa luultavasti vain harva tiesi, kuka oli Johannes Damaskolainen.⁷ Hänen kiroamisensa ja yhdistämisensä saraseeneihin eli (arabi) muslimeihin oli poliittinen yritys syyttää ikonien kunnioittajia keisarin viholisiksi. Johannes sopi tällaisen "disinformaation" symboliksi, koska hän sekä

¹ Konstantinos V yhdisti nimen Mansūr sanaan μάνχηρος, äpärä. Kontouma 2015, 2, 6; Sahas 1972, 9.

² On epäselvää, mitä tällä tarkoitettiin. Piispainkokous tuskin piti Johannesta islaminuskoisena. Nimitys luultavasti tarkoitti kokouksen pitävän häntä väärän ikoniteologian edustajana ja Bysantin vihollisen, muslimien, liittolaisena. Vrt. Awad 2018, 62, 67–70, 133.

³ Tämä tarkoittanee Toisen Mooseksen kirjan (20:4–5) kieltoa olla tekemättä Jumalasta mitään kuvaa.

⁴ Tällä nähtävästi tarkoitettiin sitä, että Kristuksen ihmisuus voitiin Johanneksen mukaan kuvata ikoneissa. Ikonoklasteille Kristus oli yksiselitteisesti Jumala, jota ei voinut eikä saanut kuvata.

⁵ Toisin sanoen häntä syytettiin yhteistyöstä muslimien kanssa.

⁶ Awad 2018, 54; Sahas 1972, 4.

⁷ Ks. Louth 2002, 197.

puolusti ikonien kunnioitusta – kylläkin Syyriassa, ei Bysantissa – että toimi saraseenien palveluksessa korkeana hallintovirkamiehenä.

Konstantinoksen jälkeen, lopullisesti 800-luvun puolivälissä, ikonien kunnioituksesta tuli Bysantin kristillisyyden valtavirta ja Johanneksen ikoni-teologiasta osa ikonien kunnioittamisen perustelua.⁸ Konstantinoksen syytökset Johanneksen islam-mielisyydestä on paljolti unohdettu. Saraseenimielinen hän ei ollut, mutta on mielekästä olettaa, että koska hän eli koko ikänsä arabimuslimien hallitsemassa yhteiskunnassa, hän tunsikin islamia.

Aihetta on tutkittu jonkin verran. Daniel Sahas (1972) analysoi Johanneksen kirjoittamia ja hänen tiliinsä luettuja islamkriittikkejä⁹ verraten niitä sunnalaisen islamin nykyisiin muotoihin.¹⁰ Hän myös valotti Johanneksen islamilaista elinympäristöä, jota Peter Schadler (2018) käsittelee laajemmin selvittäessään, miksi Johannes, toisin kuin moni muu harhaopeista kirjoittanut, sijoitti ismaelilaisten¹¹ harhaopin kristillisten heresioiden joukkoon. Näiden kahden tarkastelun välimaastoon sijoittuvat Petra Pentikäisen (1988) uskon-totieteen pro gradu -tutkielma, jossa tämä tarkastelee Johanneksen kirjoitusta

⁸ Ks. Awad 2018, 330; Louth 2002, 193–222; Schadel 2018.

⁹ Näistä jäljempänä alaluvussa ”Johanneksen Liber de haeresibus”.

¹⁰ Samoilla linjoilla ovat Louth 2002, Davids & Valkenberg 2005 ja Rhodes 2011.

¹¹ Kreikankielisessä kirjallisuudessa, samoin kuin Talmudissa, ’ismaelilaiset’ viittasi Rooman/Bysantin valtakunnan kaakkoisrajan arabiaa puhuviin beduiineihin. Termi on ymmärrettävä pikemminkin etniseksi kuin uskonnolliseksi määreeksi: kyse on Vanhassa testamentissa (1. Moos. 25:13–16) mainitun Abrahamin pojan Ismaelin jälkeläisistä, ei Ismaelin seuraajista. Vanhassa testamentissa puhutaan lisäksi erikseen ismaelilaisista (1. Moos. 37:25). Nimitys ei esiinny muissa tuonaikaisissa lähteissä (Eph’al 1976, 226). Arabi-termi löytyy samoin Vanhasta testamentista (esim. Jes. 13:20), jossa se on paimentolaiskansojen yleisnimi vailla yhteyttä Ismaeliin. Tämä näyttäisi olevan myös sen varhaisin merkitys arabiassa (Eph’al 1976, 227–228), nähtävästi myös Koraanin arabiassa. Hämeen-Anttilan koraaninsuomennoksessa *al-’arab* kääntyy beduiiniksi (Koraani 9:90). Lähi-idän muslimivalloittajat käyttivät arabikäsitetä etnisenä määreenä jakaessaan väestön verotuksellisista syistä kreikkalaisiin, persialaisiin ja arabeihin (Shboul & Walmsley 1998, 266). Historiallisesti ja lingvivistisesti Ismaelin ja arabien välillä ei tutkimuksen mukaan ole yhteyttä, mutta juutalaiset omaksuivat, nähtävästi ensimmäisinä vuosisatoina eaa. näkemyksen, että arabit ovat Vanhassa testamentissa mainitun Ismaelin jälkeläisiä. Sittenkin Josefus teoksessaan Juutalaisten historia (90-luvulta jaa.) nimesi Ismaelin arabien kantaisäksi. On toistaiseksi selvittämättä, miten ja miksi arabit omaksuivat saman näkemyksen viimeistään islamin syntyäikaan mennessä. Eph’al 1976, 231–235. Vrt. Rhodes 2011, 149; Schadler 2018, 202–203. ’Ismaelilaiset’ on siten joustava käsite, joka sopi hyvin Johanneksen näkemykseen ismaelilaisten harhaopista ”ikiaikaisina” ilmiöinä. Awad (2018, 264–265) painottaa lisäksi nimitykseen ei-islamilaيسessa tulkinnassa sisältyvää kielteisyyttä: Ismael oli karkotettu ja kirottu.

ilmauksena kristittyjen ja islamilaisten oppineiden vuorovaikutuksesta sekä Bryan Rhodesin (2011) Sahasiin tukeutuva artikkeli, jossa Rhodes näkee Johanneksen tekstin osana kristinuskon ja poliittisen vallan suhteiden uudelleen tulkintaa. Adelbert Davids ja Pim Vakenberg (2005) tarkastelevat, hekin Sahasiin vedoten, ismaelilaisten harhaoppia Johanneksen yrityksenä kumota islamin ”liian läheisesti” kristinuskoa muistuttavat kohdat.¹²

Kaikki viisi tarjoavat näkökulmia omalle tarkastelulleni. Analysoin Johanneksen tekstiä lähtien Najib Awadin (2018) tulkinnasta, jonka mukaan länsimainen ja ortodoksinen käsitys Damaskolaisesta puhtaasti bysanttilaisena teologina on yksipuolinen: häntä voi perustellusti tarkastella khalkedonista syyrialaista kristillisyyttä muslimiympäristössä kehitelleenä oppineena.¹³ Tämän takia en tarkastele ismaelilaisten harhaoppia osana Bysantin teologiaa, vaan Syyrian kristillisyyttä. En myöskään vertaa Johanneksen näkemyksiä nykyisin tunnettuun islamiin, vaan kysyn, mitä Johanneksen teksti kertoo hänen aikansa islamista.¹⁴ Oletan siis monien islamintutkijoiden tapaan, että islam ei Muhammadin kuollessa vuonna 632, eikä vielä 700-luvun alkupuolellakaan, ollut sellainen kuin nykyään, vaan olemassa oli useita islamia tulkitsevia yhteisöjä, joiden näkemyksistä ja suhteista juutalaisuuden ja kristinuskon eri muotoihin nykyinen islam muotoutui.¹⁵ Samoin oletan, että Johanneksen teksti on 700-luvun alkupuolen muslimien hallitsemassa maailmassa elävän kristityn välittämää informaationa jostakin islamilaisesta yhteisöstä, jota Johannes nimittää ismaelilaisiksi, ja että pyrkiessään kumoamaan näiden näkemyksiä ja käytäntöjä Johannes myös välitti, tarkoittamattaan, tietoa heidän tavastaan ymmärtää islam ja harjoittaa sitä. Tämä tieto on valikoitua ja fragmentaarista ja ilmaistu tarkoituksellisen poleemisesti ja väheksyvästi, mutta se kertoo jotakin eräästä Johanneksen ajan islamilaisesta yhteisöstä.¹⁶

Johanneksen tekstin nimeäminen fragmentaariseksi informaatioksi on käsitteenkäytöllistä valtaa, jolla teksti asemoi tekstin uudelleen.¹⁷ Tämä asemointi ohjaa etsimään siitä islamiksi tulkittuja asioita eli olettamaan, että is-

¹² Tarkastelun uskottavuutta murentaa se, että tämä on ainoa varmuudella Johanneksen kirjoittama teksti, jossa hän tarkastelee islamia.

¹³ Awad 2018, viii, 3–4. Samantapaisia näkemyksiä esitti jo 1992 Daniel Sahas (ks. Awad 2018, 6).

¹⁴ Vrt. Schadler 2018, 159.

¹⁵ Ks. Awad 2018, 374–375; Brockopp 2015, 123–124, 147; Schadler 2018, 2, 144–147.

¹⁶ Vrt. Schadel 2018, 57–58, 85. Fragmenttien lukemisesta ks. Summa 1995, 69, 75.

¹⁷ Vrt. Summa 1995, 67.

lam historiallisesti on yhteydessä siihen, mitä tekstissä kutsutaan ismaelilaiseksi harhaopiksi. Tämä ei sinänsä ole uutta. Uutta on se, että tässä, toisin kuin aiemmassa tutkimuksessa, Johanneksen tekstistä ei etsitä islamin nykyisiä tai ”ajattomia” muotoja, vaan sitä tulkitaan tietyn yhteisön tiettyyn aikaan ja paikkaan sidottuna islamina.¹⁸

Lähteenä käytän Johanneksen teosta *Liber de haeresibus* (Kirja harhaopeista), jäljempänä *De haeresibus*. Vanha tekstieditio sisältyy *Patrologia Graecan* osaan 94 (cols. 678–780, islamia koskeva osuus: 763–773). Kriittinen uusi editio, jota tässä käytän, sisältyy Bonifatius Kotterin toimittaman Johannes Damaskolaisen kirjoitusten koottujen laitosten neljänteen osaan.¹⁹

Tarkastelutapani – tai metodiset valintani – nojaavat temaattis-vertailuvaan ja kielenkäytön tutkimukseen. Temaattisuudella tarkoitan käsitystä, että uskonnollisissa ilmiöissä on rakenteellisia samankaltaisuuksia, jotka mahdollistavat niiden vertailun. Vertailulla tarkoitan huomion kiinnittämistä samankaltaisilta vaikuttavien teemojen, vaikkapa profeettakäsityksen, variaatioihin.²⁰ Tällainen lähestymistapa nousee itse aineistosta. Johannes tekee toistuvasti vertailuja määritellesään eroja ja luodessaan arvojärjestyksiä esimerkiksi Mamedin ja kristillisen Jeesus-käsityksen välillä.²¹ Vertailu nykyiseen (sunnalaiseen) islamiin auttaa hahmottamaan Johanneksen ajan ja myöhemmän aikakauden islamin käsityksien ja käytäntöjen muutoksia.

Kielenkäytön tutkimus²² eli huomion kiinnittäminen siihen, millaisia piirteitä Johannes nostaa esille ja miten, auttaa hahmottamaan teemojen sisältöjä. Kritisoidessaan ismaelilaisten ”vääriä” käsityksiä ja käytäntöjä Johannes kertoo, omasta näkökulmastaan, jotain myös siitä, miten ismaelilaiset ymmärsivät nämä. Kun kertomusta verrataan siihen, mitä muutoin tiedämme tuon ajan ja myöhemmästä islamista, voimme näiden välisistä eroista löytää vihjeitä tai ”johtolankoja” (ks. Ginzburg 1996, 37–76) siitä, millaista ismaelilaisten islam saattoi olla.

Yhdistämällä tematisoivan vertailun ja kielenkäytön tutkimuksen päätelen esimerkiksi, että Johanneksen tavasta perustella ismaelilaisten harhaopin julistajan, Mamedin, olevan väärä profeetta voidaan tehdä oletuksia

¹⁸ Tästä ks. Awad 2018.

¹⁹ Kotter 1981, 60–67. Ks. myös Schadler 2018, 218–233 (Kotterin kriittinen editio ja Schadlerin englanninnos). Tekstin alkupuolen osin epäkriittinen käännös: Davids & Valkenberg 2005, 74–77.

²⁰ Tematisoinnista ks. yleisesti Smart 1983. Vertailun ajatuksesta ks. Smith 1982.

²¹ Vrt. Smith 1982, 35.

²² Ks. yleisesti Summa 1995.

siitä, millaisena Johanneksen tietolähteet,²³ joista hän konstruoi ismaelilaisten harhaopin, ymmärsivät profeetan. Samoin kun Johannes kritisoi Mamedin tulkintoja Jeesuksesta, hän myös ilmaisee jotain siitä, miten Mamed ja ismaelilaiset näkivät tämän omassa uskonnossaan. Yhtä lailla tulkitseen Johanneksen kritiikkiä Kaaban mustan kiven koskettamisesta viittauksena todelliseen, joskin Johanneksen halveksimaan, käytäntöön. Tulkinnessani Johanneksen ismaelilaiset eivät siten ole kirjallinen fiktio eikä teksti ole irrallaan siitä todellisuudesta, jossa se kirjoitettiin. Pitämällä ismaelilaisten ”väärää” käsityksiä ja käytäntöjä todellisten opillisten näkemysten ja rituaalien väritettyinä ilmauksina väitän Johanneksen tekstin perusteella voivani esittää yhden tulkinnan erään yhteisön 700-luvun alkupuolen islamista.²⁴

Johanneksen tausta

Kuka oli Johannes Damaskolainen (n. 655–n. 745)²⁵ ja millaisessa ympäristössä hän vaikutti? Paljon Johanneksen kuoleman jälkeen laadittujen elämäkertojen²⁶ mukaan hänen isoisänsä, khalkedonilaiskristitty ja syntyperäinen Syyrian asukas, Mansūr bin Sarjūn, oli Bysantin keisarin nimeämä veronkantaja Damaskoksessa. Persialaisten valloitettua kaupungin vuonna 610 Mansūr palveli heitä, ja ilmeisesti hänellä oli merkittävä rooli arabien kanssa käydyissä neuvotteluissa, jotka johtivat Damaskoksen antautumiseen vuonna 635.²⁷

Nykyisen tutkimuksen mukaan Lähi-idän arabivallan ensi vuosisatoina kristittyjen ja muslimien hallintojärjestelmä käytti kreikkaa puhuvia oppineita virkamiehinään etenkin taloushallinnossa, jossa virkakielenäkin oli 700-luvun alkuun saakka, ja paikoin pidempäänkin, kreikka. Muutoin viral-

²³ Tietolähteillä tarkoitan sekä niitä arabeja, joiden kanssa Johannes oli tekemisissä, että suullista ja kirjallista kristittyjen perinnettä ismaelilaisista ja heidän uskonnostaan.

²⁴ Vrt. Summa 1995, 68–69.

²⁵ Johanneksen kuolinajasta ei ole suurta kiistaa. Kaikissa tuntemissani tutkimuksissa se on ajoitettu vuosien 745 ja 750 välille. Hänen syntymävuodestaan on suurempi erimielisyys, se on ajoitettu vuosien 650 ja 675 välille. Ks. Schadler 2018, 3–5. Uusimmassa tutkimuksessa elinvuodet ovat n. 655 – n. 745. Kontouma 2015.

²⁶ Johanneksen varhaisin elämäkerta, joka ei ole säilynyt, kirjoitettiin arabiaksi 800-luvulla tai 900-luvun alkupuolella. 900-luvulla kirjoitettu varhaisin tunnettu kreikankielinen elämäkerta viittaa siihen. Sen mukaan Johannes sai kreikkalaisen ja arabialaisen koulutuksen. Tästä ei ole täyttä varmuutta, mutta nähtävästi hän osasi arabiaa. Ks. Sahas 1972, 32–35; Schadler 2018, 99; Shboul & Walmsley 1998, 273.

²⁷ Kontouma 2015, 2; Sahas 1972, 17–18.

liset asiat hoidettiin arabiaksi.²⁸ Kristittyjä toimi myös runoilijoina, taiteilijoina, laivaston johtotehtävissä ja yläluokan muslimilasten opettajina. Johannes Damaskolaisen isä, Sarjūn ibn Mansūr, toimi taloudellisena neuvonantajana kalifin hallinnossa.²⁹

Isän kuoltua ilmeisesti 690-luvulla Johanneksesta tuli hänen seuraajansa. Kreikankielisessä elämäkerrassa 900-luvulta hänen sanotaan hoitaneen virkaa kolmisen vuosikymmentä, mikä lienee liioittelua. Todennäköisesti hän erosi tehtävästä jo 700-luvun alussa, mahdollisesti vuonna 705, jolloin hänen isänsä hyvä tuttava, kalifi al-Malik kuoli, ja siirtyi Jerusalemiin. Täällä patriarkka Johannes V nimitti hänet Pyhän Haudan kirkon papiksi. Nähtävästi hänellä oli myös jokin tehtävä patriarkaatin hallinnossa. Syitä eroamiseen kalifin hallinnosta oli todennäköisesti kaksi. Yhtäältä kalifit alkoivat suosia arabeja hallintovirkamiehiä, ja toisaalta al-Malikin seuraaja, al-Walīd, omaksui, syistä, joita ei tässä ole tilaa käsitellä, kristinuskonvastaisemman politiikan kuin edeltäjänsä. Elämäkerroissa Johanneksen sanotaan viettäneen ainakin elämänsä viimeiset vuodet Mar Sabbasin luostarissa,³⁰ mutta tästä ei ole varmaa tietoa. Hän kirjoitti ilmeisesti kaikki teoksensa Jerusalemissa.³¹

Johanneksen *Liber de haeresibus*

Johanneksen tuotantoon kuuluu dogmatiikkaa, etiikkaa, asketismia, homiletiikkaa ja kirkkolaulua käsitteleviä kirjoituksia. Ortodoksisessa perinteessä häntä pidetään viimeisenä kirkkoisänä, joka järjesti ja systematisoi kreikankielisen ortodoksisen opin. Hän itse totesi,³² ettei hänen tarkoituksenaan ollut sanoa mitään uutta tai omaa, vaan osoittaa, mitä pyhät ja viisaat miehet ovat eri aikoina opettaneet. Johannes ei silti ollut pelkkä aineiston kokoaja, vaan

²⁸ Ks. Shboul & Walmsley 1998, 257–258. Johannes Damaskolaista koskevassa tutkimuksessa on usein painotettu (virheellisesti) kreikkaa ylipäättään virkakielenä (esim. Sahas 1972, 45–46; Schadler 2018, 104).

²⁹ Rhodes 2011, 135–144; Schadler 2018, 3, erit. viite 10; Shboul & Walmsley 1998, 284–286.

³⁰ Koutouma (2015, 29–30) epäilee tätä. Mar Sabbas oli 700-luvun puolivälistä lähtien vuosisatoja Lähi-idän merkittävin bysanttilaisen teologian keskus.

³¹ Awad 2018, 180–183; Chrysostomides 2021, 267; Kontouma 2015, 26–30. Vrt. Sahas 1972, 38–45, 51; Schadler 2018, 99–101. Etenkin Johanneksen eroamisen ajoituksessa on huomattavaa vaihtelua. Sahas (1972, 45; ks. myös Awad 2018, 332, 337) ajoittaa sen vuoteen 724, Louth (2002, 6) noin vuoteen 706.

³² PG 94, 553.

järjestellessään aineiston uudeksi kokonaisuudeksi hän loi samalla uutta teologiaa.³³

Johanneksen pääteoksesta käytetään nimeä Πηγὴ γνώσεως, Viisauden lähde.³⁴ Hän jakoi sen kolmeen osaan. Ensimmäinen (*Dialecta*, PG 94, 518–677) käsittelee filosofiaa, toinen (*Liber de haeresibus*), joka ei sisälly varhaisimpiin teoksen käsikirjoituksiin,³⁵ harhaoppeja, ja kolmas, myös suomeksi ilmestynyt,³⁶ ortodoksista uskoa (*De fidei orthodoxa*, PG 94, 790–1220).³⁷

Teoksen kokoamisen syistä on eri tulkintoja. Pidän uskottavana hypoteesia, että Viisauden lähde syntyi arabivalloitusten aiheuttamasta haasteesta. Kristinuskko yhdistettiin khalkedonilaisessa kristillisyydessä valtiolliseen ja sotilaalliseen menestykseen, ja kun menestys loppui arabien valloitettua Lähi-idän, paikallisten kristittyjen oli tulkittava teologiaansa uudelleen.³⁸ Viisauden lähde on yksi tällainen tulkinta, jossa yhteiskunnan ajallisen menestyksen sijasta korostetaan uskonnon ikuista, maallisista tekijöistä ja tapahtumista riippumatonta merkitystä, pelastusta.³⁹ Tähän tulkintaan kuuluu myös *De haeresibus*, jossa Johannes laventaa harhaopin käsitteen tarkoittamaan ei vain kristinuskon sisäisiä ”väärä” oppeja, vaan ”aikojen alusta” alkaen olleita vääriä käsityksiä, kuten ismaelilaisten harhaoppia. Toisin sanoen Viisauden lähteen muiden tekstien tavoin Johanneksen ismaelilaiskritiikki pyrkii osoittamaan, että vaikka maallinen valtakunta kärsi tappioita tai kukistui, todellinen kristinuskko on voimissaan ja voittoisa.⁴⁰ Ismaelilaisia käsittelevä teksti on näin Johanneksen rajankäyntiä uusien maallisten vallanpitäjien ja voimistuvan islamilaisen uskonnon kanssa.⁴¹

De haeresibus sisältää eri käsikirjoitusversioissa 102 tai 103 harhaoppia, joista ismaelilaisia koskeva on *Patrologia Graecassa* sadasensimmäinen ja

³³ Sahas 1972, 52–53.

³⁴ Johannes itse ei tiettävästi käyttänyt tätä nimitystä. Schadler 2018, 5, viite 18.

³⁵ Sahas 1972, 55.

³⁶ *Ortodoksisen uskon tarkka esitys* I–IV, suom. Johannes Seppälä. Joensuu: Ortokirja 1980–1989.

³⁷ Eri osien kattava esittely: Louth 2002, 38–179.

³⁸ Ks. Rhodes 2011, 115–130.

³⁹ Ks. Louth 2002.

⁴⁰ Samansuuntaisia ajatuksia esitti lähes sata vuotta aiemmin Jerusalemin antautumisesta arabien kanssa neuvotellut patriarkka Sofronios, hänen nuorempi aikalaisensa Maksimos Tunnustaja, ja varhemmin muun muassa Augustinus. Näkemys toistuu myös Johanneksen hymnografiassa. Awad 2018, 196, 231; Chrysostomides 2021, 273–274; Rhodes 2011, 119–126.

⁴¹ Vrt. Awad 2018, 157–158, 204–205; Chrysostomides 2021, 265, 275–276; Louth 2002, 83.

Kotterin kriittisessä editiossa sadas. Se on De haeresibuksen laajin yksittäinen osa, joka on kirjoitettu osaksi dialogityyliin.⁴² Dialogiosiossa Johannes puhuttelee toistuvasti ”heitä” (ismaelilaisia), rakentaen heistä osan tekstiä ja samalla luoden kuvan elävästä uskoaan harjoittavasta yhteisöstä. Dialogimuoto luo vaikutelman keskustelusta, jonka Johannes (tietysti) voittaa.

Harhaoppien rajaaminen sataan on sopusoinnussa Johanneksen oman ilmoituksen kanssa: *Patrologia Graecassa* hän toteaa lopuksi esitelleensä sata erilaista harhaoppia.⁴³ Kun monissa käsikirjoituksissa ismaelilaisten harhaoppi on järjestyksessä sadasensimmäinen, jotkut ovat epäilleet, ettei Johannes olisikaan itse kirjoittanut tekstiä. Orientalisti Armand Abel kiisti kauan sitten tekstin autenttisuuden pitäen sitä paljon myöhempänä kirjoituksena, joka on lisätty Damaskolaisen teksteihin.⁴⁴ Hänen tulkintansa ei ole saanut kannatusta. Nykyisen tietämyksen valossa ei ole syytä epäillä tekstin aitoutta. Sen sijaan on mahdollista, ettei Johannes kirjoittanut tekstiä alkuaan osaksi De haerisibusta vaan johonkin muuhun tarkoitukseen.⁴⁵ Muut *Patrologia Graecassa* Johanneksen nimissä julkaistut tekstit – muslimin ja kristityn väittely⁴⁶ sekä kaksi fragmenttia, joista toinen käsittelee lohikäärmettä⁴⁷ ja toinen haltijattaria⁴⁸ – ovat hyvin todennäköisesti epäperäisiä.⁴⁹

Tekstillä on kahtalainen yleisö:⁵⁰ yhtäältä tekstin ”sisään” kirjoitetut ismaelilaiset ja toisaalta sen lukijat, oletettavasti ensisijaisesti khalkedonilaiset kristityt, jotka molemmat Johannes pyrkii vakuuttamaan näkemystensä paikansapitävyydestä. Awadin mukaan ismaelilaisten harhaoppi oli alkuaan tarkoitettu munkeille ja papeille uskon vahvistukseksi sekä muslimien kanssa

⁴² Vrt. Louth 2002, 77.

⁴³ PG 94, 777. Samoin Ortodoksisen uskon tarkassa esityksessä on 100 lukua. Harhaopeista 80 ensimmäistä on muokattu Kyproksen piispan Epifanius Salamislaisen (315–403) teoksesta *Panarion*, joka puolestaan rakentui vielä varhaisemmille harhaoppikokoelmille. Sahas 1972, 56; Schadler 2018, 8–11, 65–82. Vrt. Kontouma 2015, 34.

⁴⁴ Abel 1963.

⁴⁵ Ks. Awad 2018, 169–172; Schadler 2018, 11.

⁴⁶ PG 94, 1585–1596; ks. myös PG 96, 1335–1348.

⁴⁷ PG 94, 1600–1601.

⁴⁸ PG 94, 1604.

⁴⁹ Ks. Pentikäinen 1988, 21–22; Schadler 2018, 7.

⁵⁰ ’Yleisö’ tarkoittaa tässä kaikkia niitä, joihin Johannes pyrki tekstillään vaikuttamaan. Yleisö on siten niin tekstin todellinen kuin fiktiivinenkin kuulija- tai lukijakunta. Vrt. Summa 1995, 77.

käytävien väittelyjen tueksi.⁵¹ Tämä on sopusoinnussa sen näkemyksen kanssa, että teksti, ja koko Viisauden lähde -teos, olisi kirjoitettu auttamaan paikallisia kristittyjä rakentamaan uutta uskonnollista identiteettiä.⁵²

Ismaelilaisten harhaopin kirjoittamisajankohta on epäselvä. Teksti voitaisiin ajoittaa 710-luvun lopulle tai 720-luvun alkuun.⁵³ Tällöin se voisi olla reaktio kalifi Umar II:n (717–720) määräykseen, jolla kristittyjä kiellettiin esittämästä julkisuudessa (kuten kirkkojen ulkoseinissä) ristejä, tai Umarin seuraajan Yazīd II:n (720–724) ikonoklastiseen politiikkaan: Yazīd määräsi tuhoamaan kristittyjen pyhänä pitämää esineistöä, kuten ikoneja.⁵⁴ Kontouma ajoittaa tekstin 740-luvun alkupuolelle, aivan Johanneksen elämän loppuun. Hän perustelee tätä sillä, että ismaelilaisia koskeva teksti ei voinut kauaa pysyä salassa kalifilta, joka olisi saattanut jopa teloituttaa Johanneksen Muhammadin pilkkaajana.⁵⁵ Tämä on tietysti mahdollista, mutta toisaalta se, että eri suuntausten kristityt olivat tuolloin, ja aina 900-luvulle, alueen enemmistö,⁵⁶ herättää kysymyksen, olisiko kalifi halunnut provosoida kristittyjä teloituttamalla tunnetun teologin. Jos teksti nähdään osana ortodoksisen opin ja identiteetin uudelleenrakentamista, varhainen ajoitus on todennäköisempi.

Rakenteellisesti teksti voidaan Sahasia seuraten jakaa viiteen osioon: (1) historiallinen johdanto (harhaopin nimi, historiallinen tausta ja perustaja), (2) systemaattinen teologia (oppi Jumalasta, kristologia, ilmoitus), (3) apologia (Jumalan ominaisuudet, hurskauselämä), (4) katsaus Koraaniin – Johannes ei käytä tätä termiä,⁵⁷ mutta mainitsee nimeltä muutamia ”kirjoituksia”, jotka on yhdistetty Koraanin suuriin, ja sanoo sivuuttavansa monia muita⁵⁸ – sekä (5)

⁵¹ Awad 2018, 206–207. Vrt. Louth 2002, 34; Schadler 2018, 52–55. Toisaalta Awad (2018, 164–166) perustelee vahvasti sitä mahdollisuutta, että myös kreikkaa taitavat muslimit lukivat Johanneksen tekstejä. Kreikka oli vielä Johanneksen aikaan yksi Levantin *lingua franca*. Awad 2018, 163. Vrt. kuitenkin *ibid.*, 399.

⁵² Ks. Awad 2018, 160–161.

⁵³ Näin esim. Sahas 1972, 68; Schadler 2018, 12.

⁵⁴ Chrysostomides 2021, 294.

⁵⁵ Kontouma 2015, 27. Tämän ajoituksen ongelma on, että kalifi Hishām (724–743) ei tiettävästi ollut kristinuskon vastainen, ja hänen kolme seuraajaansa, jotka hallitsivat kukin vain lyhyen aikaa helmikuusta 743 joulukuuhun 744, kävivät sisällissotaa. Heillä tuskin oli aikaa kiinnittää huomiota Johannekseen.

⁵⁶ Brockopp 2015, 131.

⁵⁷ Kristillisissä teksteissä termi ’Koraani’ mainitaan 800-luvulta lähtien. Schadler 2018, 112. Koraani kirjana oli Johanneksen elinaikaan harvinainen, tavallisesti sitä siteerattiin suullisesti. Voidaan olettaa, että sikäli kuin Johannes tunki Koraania, hän oli oppinut sen suullisena perinteenä. Ks. Awad 2018, 214–231.

⁵⁸ Kotter 1981, 67. Yksityiskohtaisemmin Johanneksen tekstin ja Koraanin mahdollisista yhteyksistä Schadler 2018, 234–238. Ks. myös Merrill 1951, 88–89.

maininnat rituaalikäytännöistä ja puhtaussäädöksistä.⁵⁹ Jaottelu kuvaa tekstin pääkohtia, mutta koska tässä selvitän sitä, mitä teksti voi kertoa aikansa islamista, keskityn kahteen pääteemaan. Käsittelen ensiksi opillisia seikkoja: ismaelilaisten ”pakanuutta” ja Johanneksen Mamedin ilmoituksen ja kristologian kritiikkiä. Toiseksi analysoin ismaelilaisten rituaalien kritiikkiä sekä syytöksiä Mamedin säädyttömyydestä. Jälkimmäinen seikka liittyy oppiinkin, mutta myös rituaaleihin sikäli, että syytösten yksi tarkoitus on osoittaa, ettei Mamed ansaitse kunnioitusta, toisin kuin Jeesus. Johtopäätöksissä kokoan yhteen tarkastelun tulokset.

Ismaelilaisten ”pakanuus” ja ”väärän profeetan” Mamedin ilmoitus

Ismaelilaisten harhaopin alku on terminologisesti kiinnostava. Johannes käyttää siinä sanaa *θηρησκεία*⁶⁰, eikä *αἵρεσις*⁶¹. Molemmat tarkoittivat kyllä Johanneksen aikaan harhaoppia tai lahkkoa,⁶² mutta *θηρησκεία* viittasi enemmän uskonnollisiin käytäntöihin kuin oppiin. Myöhemmin tekstissä ’harhaoppi’ on *αἵρεσις*. Alun *θηρησκεία* panee kuitenkin kysymään, halusiko Johannes varoittaa lukijaa tai kuulijaa pikemminkin ismaelilaisten käytännöistä kuin opeista.

Schadler⁶³ väittää, että Johannes oli ennen kaikkea kiinnostunut ismaelilaisten opista. Olen tästä eri mieltä, koska noin puolet Johanneksen tekstistä⁶⁴ käsittelee ismaelilaisten ”pakanallisia” käytäntöjä. Johannes ei myöskään kuvaa kokonaisuutta, jota voisi nimittää opiksi, vaan pikemminkin opin lähdettä, Jumalan ilmoitusta, sekä tapaa, jolla Mamed sai sen.⁶⁵

Teksti alkaa väitteellä: maailmassa on yhä vallalla ”ihmisiä pettävä ismaelilaisten käytäntö [*θηρησκεία*], joka on Antikristuksen edelläkävijä”.⁶⁶

⁵⁹ Sahas 1972, 94–95. Vrt. Rhodes 2011, 150; Schadel 2018, 16–17.

⁶⁰ Kotter 1981, 60. Patrologia Graecan tekstissä virheellisesti *σκεία*, ks. Schadler 2018, 89. Vrt. Sahas 1972, 68.

⁶¹ Alkuaan *αἵρεσις* oli neutraali termi, joka tarkoitti ajattelutapaa tai käsitemäärittelyä.

⁶² Ks. Schadler 2018, 162.

⁶³ Schadler 2018, 93.

⁶⁴ Kotter 1981, 60, 64–67.

⁶⁵ Vrt. Whealey 2013, 24.

⁶⁶ Tässä Johannes joko viittaa arabien valloituksiin 600-luvulla liitettyihin lopunajallisiin käsityksiin (ks. Rhodes 2011, 109, 133–134) tai manaa ne uudelleen esiin (vrt. Sahas 1972, 68–69). Whealeyn (2013) mukaan lopunajallisuus olisi kannustanut muslimeja valloituksiin.

Tämä toiminta on ”pettävää”, koska ismaelilaiset palvovat (ειδωλατρήσαντες και προσκυνήσαντες) Jumalan sijasta epäjumalia, aamutähteä⁶⁷ ja Afroditea,⁶⁸ josta he käyttivät nimitystä Habar.⁶⁹ Mikäli tekstikohta luetaan rituaalikuvausena, Johannes määrittää ismaelilaiset pakanoiksi, koska he palvoivat Afroditea. Johannes ei osaa tai halua tehdä eroa ismaelilaisten vanhemman ja uudemman uskonnollisen käyttäytymisen välillä, vaan syyttää aikansa ismaelilaisia siitä, mitä näiden esivanhemmat olivat tehneet. Tämä voi olla osa Johanneksen polemiikkaa, mutta myös vihje siitä, että aikalaisismaelilaisten uskonnossa oli erilaisia, myös ”pakanallisia”, kerrostumia.

Toisaalta Johannes syyttää ismaelilaisia uuden harhaopin omaksumisesta. Hän kirjoittaa, että Bysantin keisarin, Herakleitoksen (610–641), aikana ismaelilaisten keskuudessa alkoi vaikuttaa ”väärä profeetta” Mamed, joka saatuaan vaikutteita Vanhasta ja Uudesta testamentista sekä keskusteltuaan ”oletettavasti areiolaisen - - munkin [ὁμοίως ἀρειανῶ - - μοναχῶ]”⁷⁰ kanssa perusti uuden lahkon (αἰρεσιν).⁷¹ Näin Johannes sekä sijoittaa Mamedin osaksi uskonnollista jatkumoa, johon myös juutalaisuus ja kristinusko kuuluivat, että väittää Mamedin edustavan väärää tulkintaa näistä molemmista.

Mamedin opetus oli Johanneksen mukaan oikeaa sikäli, että se ohjasi ismaelilaisia pois Afroditen palvonnasta. Se johti kuitenkin väärään suuntaan antamalla heille uuden, Jumalan ilmoitukseksi sanotun kirjoituksen (γραφήν). Johannes rinnastaa sen kunnioituksen ”pakanuuteen” sanomalla, että kirjoitus sisälsi ”muutamia tekstikatkelmia” (τινὰ δὲ συντάγματα), jotka Mamed antoi ismaelilaisille palvottavaksi (σέβας αὐτοῖς). Afroditen ja kirjoituksen palvonta olivat Johanneksesta molemmat pakanuutta, koska kummassakaan ei hänestä kunnioitettu Jumalaa, vaan ihmisen tekemää esinettä, kuvaa tai kir-

⁶⁷ Aamutähti (al-Uzza) mainitaan myös Koraanissa (53:19) yhtenä arabien ennen islamia palvomana jumaluutena. Vrt. 5. Moos. 4:19, jossa israelilaisia varoitetaan palvomasta taivaankappaleita, ja Koraani 6:76–79, jossa Abraham sanoutuu irti auringon, kuun ja tähtien palvonnasta.

⁶⁸ Tietävästi Afroditea kunnioittivat (ainakin vielä 300-luvulla) Syyrian ja Palestiinan eräät arabiheimot, jotka sittemmin kääntyivät kristinuskoon. Bowersock 1997, 6; Merrill 1951, 95. Ks. myös Awad 2018, 262–263.

⁶⁹ Kotter 1981, 60. Johanneksen mukaan sana tarkoittaa ’suurta’ (vrt. arab. kubra, ’suuri’, akbār, ’suurempi’).

⁷⁰ Kotter 1981, 60. Varhaisen islamilaisen perimätiedon mukaan syyrialainen munkki, Bahrā, olisi ennustanut Muhammadin uran profeettana. Ei tiedetä, tunsiko Johannes tätä traditiota. Muslimit ovat vedonneet siihen todistaakseen Muhammadin olevan oikea profeetta, eli sellainen, josta on ennustettu. Schadler 2018, 166–173, 197–199. Vrt. Awad 2018, 288–291.

⁷¹ Kotter 1981, 60–61.

joitusta.⁷² Tekstissä on kiinnostava jännite kirjoituksen palvontaan ohjaavan Mamedin ja palvotun kirjoituksen auktoriteetin välillä.

Todistaakseen Mamedin kirjoituksen epäluotettavuuden Johannes käsittelee sen Jumalaa ja Jeesusta koskevia osuuksia khalkedonilaisen teologian näkökulmasta. Hän kertoo Mamedin sanoneen, että on vain yksi Jumala, joka ei ole syntynyt eikä synnyttänyt.⁷³ Tästä Johannes on nähtävästi samaa mieltä, sillä hän siirtyy kommentteita Jeesukseen.⁷⁴ Hän sanoo Mamedin sanoneen, että Jeesus on Jumalan Sana ja Henki, mutta silti luotu olento, joka ei ole koskaan sanonut olevansa Jumalan poika tai Jumala.⁷⁵ Johanneksen mukaan on kuitenkin mahdotonta, että kolmiyhteinen Jumala olisi joskus ollut ilman sanaa ja henkeä.⁷⁶ Edelleen Johannes sanoo Mamedin opettavan, että juutalaiset halusivat ristiinnaulita Jeesuksen, mutta, ”he [ismaelilaiset] sanovat”: ei häntä ristiinnaulittu, vaan hänen ”hahmonsa” (τὴν σκιάν αὐτοῦ), eikä hän kuollut, vaan Jumala otti hänet luokseen.⁷⁷

Johanneksen Mamedin tiliin lukemat kuvaukset Jumalasta ja Jeesuksesta eivät ole ristiriidassa Koraanin kanssa, mutta ovat vastoin khalkedonilaista kristologista tulkintaa. Nähtävästi tämän takia Johannes jatkaa toteamalla, että Mamedin kirjoituskokoelmaan (συνγραφή) on koottu monia muitakin naurettavia tarinoita, jotka Mamed väittää saaneensa Jumalalta.⁷⁸ Johannes perustelee kritiikkiään toteamalla, että ”kysyessämme, kuka todistaa Jumalan antaneen hänelle kirjoitukset ja kenen profeetoista [tiedetään] ennustaneen tuollaisen profeetan tulosta”, ”he” ovat hämmästyneitä.⁷⁹ Juutalaisuudessa ja kristinuskossa on Johanneksen mukaan toisin: kaikki kansa näki Mooseksen

⁷² Kotter 1981, 60–61. Rinnastuksesta polemiikissa vrt. Summa 1995, 81.

⁷³ Tämä on yhdistetty Koraaniin (112:1–3): ”Sano: Hän, Jumala, on yksi, Jumala, Ikuinen. Ei Hän ole siittänyt eikä synnyttänyt - -.” Sama ilmaisu löytyy myös esimerkiksi kalifi al-Malikin 690-luvulla lyöttämistä rahoista, mikä viittaa siihen, että käsitys oli tuolloin osa arabien julkista uskonnollisuutta (Brockopp 2015, 129, 134).

⁷⁴ Davids & Valkenberg (2005, 78–79) esittävät, että Johanneksen kritiikkiä ohjaa Kristuskeskeinen tai kristologinen viitekehys. Tämä nähdäkseni pätee alkupuolen opilliseen, mutta ei niinkään loppupuolen käytäntöä koskevaan kritiikkiin.

⁷⁵ Vrt. Koraani 5:116–117.

⁷⁶ Ks. Louth 2002, 82–83. Davids & Valkenberg (2005, 81) tulkitsevat Johanneksen korostaneen islamin ja areiolaisuuden (historiallisesti kyseenalaista) yhteyttä osoittaakseen islamin omaksuneen ”väärän” kristologian heterodoksilta kristityiltä.

⁷⁷ Kotter 1981, 61. Sama ajatus löytyy Koraanista (4:157–158).

⁷⁸ Kotter 1981, 61.

⁷⁹ Kotter 1981, 61–62.

saavan ilmoituksen Siinailta, ja kaikki profeetat Mooseksesta alkaen todistivat Jeesuksen tulosta ja siitä, että Jeesus on jumala.⁸⁰

Ismaelilaiset vastaavat tekstissä sanomalla Jumalan tekevän, mitä tah-
too. Johannes kertoo tietävänsä tämän, mutta sanoo kysyneensä sitä, miten
”teidän profeettanne” sai ilmoituksen (γραφήν). Ismaelilaiset vastaavat hän-
nen saaneen sen unessa.⁸¹ Johannes ei pidä tällaista ilmoitusta uskottavana.
Hän kysyy, miksi ismaelilaiset eivät vaatineet Mamedia todistamaan profeet-
tauttaan ja ilmoituksensa aitoutta, kun kerran ”teidän kirjoituksissanne” sa-
notaan, ettei mitään, esimerkiksi avioliittoa tai kauppaa, pidä hyväksyä ilman
todistajia. ”Ja häveten he vaikenivat.”⁸²

Vaatiessaan todistajia Johannes yhtäältä implikoi juutalaista käytäntöä,⁸³
jolle löytyy vastine myös Koraanista.⁸⁴ Toisaalta hän toimii samoin kuin mus-
limit, jotka 700-luvun lopulta lähtien pyrkivät todentamaan Muhammadiin
liittyvän perimätiedon (*hadith*) luettelemalla henkilöt, niin sanotun todistajien
(*isnād*) ketjun, jota seuraamalla (väitetyesti) päästiin todistajaan, joka oli saanut
tiedon Muhammadilta tai joltakulta hänen läheiseltään. Samoin 800-luvun
islamilaiset kristinuskon kriitikot vetosivat todistajiin (Jumalaan, enkeleihin,
Jeesukseen itseensä ja opetuslapsiin) todistellessaan Jeesuksen olleen ihmi-
nen.⁸⁵ Todistaja oli siten loogisuutta tärkeämpi väitteen perustelu: väite on
tosi, mikäli joku voi todistaa sen. Ottamalla todistajat totuuden takaajiksi Jo-
hannes antoi ymmärtää, että hän ja ismaelilaiset olivat yhtä mieltä totuuden
perusteluista, ja pyrki osoittamaan, että ismaelilaiset unohtivat nämä peruste-
lut puhuessaan Mamedista ja tämän ilmoituksesta.⁸⁶ Vaatimalla ismaelilaisia
todistamaan ilmoituksen aitouden Johannes kiinnittää huomion yhteisöön
uskonnollisten käsitysten ja käytäntöjen perustana, mikä voi hyvinkin vas-
tata vallinnutta tilannetta: ismaelilaisille oli tärkeintä se, mitä he uskoivat ja
tekivät, ei se, mitä kirjoituksissa sanottiin.

⁸⁰ Kotter 1981, 62.

⁸¹ Tästä on kiistelty, myös islamin sisällä (vrt. Rhodes 2011, 160–161). Koraanista saa osaksi vaikutelman, että Muhammad on ilmoituksia saadessaan valveilla, sillä häntä kehoitetaan lukemaan (96:1) tai sanomaan (esim. 112:1, 113:1) tai hänen kerrotaan nähneen omin silmin sen, mitä Jumala ilmoitti (53:12). Unitilaan voidaan yhdistää Yöllisen matkan suuran alku (17:1).

⁸² Kotter 1981, 62–63.

⁸³ Esim. 5. Moos. 19:15–19.

⁸⁴ Koraani (2:282) painottaa todistajien merkitystä velanotossa.

⁸⁵ Ks. Thomas 2006, 265.

⁸⁶ Vrt. Summa 1995, 73–74, 77–79.

Ilmoituksen ja profeetan kritiikistä Johannes siirtyy kolminaisuusoppiin, josta hän on jyrkästi eri mieltä ismaelilaisten kanssa. Hän aloittaa toteamalla, että ”he”, ismaelilaiset, nimittävät ”meitä” [Jumalaan jotain] yhdistäjiksi [ἑταρυστάς], koska, he sanovat, me yhdistämme [παρεισάγομεν] Jumalaan jotain sanoessamme, että Kristus on Jumalan poika ja Jumala. Kristityt tekevät Johanneksen mukaan näin, koska profeetat ja kirjoitukset⁸⁷ ennustivat Kristuksen jumaluudesta. Ismaelilaiset kuitenkin sanovat, että ”me” (kristityt) olemme ymmärtäneet väärin (ἄλληγορήσαντες) profeetat, tai sitten ”heprealaiset” ovat pettäneet ”meitä” väärentämällä profeettojen puheita.⁸⁸

Johannes vetoaa ismaelilaisten kirjoituksiin pyrkiessään osoittamaan, että kolminaisuusoppi on oikea tapa tulkita Kristusta:

Te sanotte, että Kristus on Jumalan Sana ja Henki, miksi pilkkaatte meitä [Jumalaan jotain] yhdistäjiksi. Sillä Sanaa ja Henkeä ei voida erottaa siitä yhdestä, joka on niiden alku. Jos siis Sana on Jumalassa, on ilmeistä, että myös hän on Jumala. Mutta jos se [Sana] on Jumalan ulkopuolella, silloin Jumalalla ei [teidän mukaanne] ole Sanaa eikä - - Henkeä.⁸⁹

Niinpä, Johannes jatkaa, kun ismaelilaiset eivät ”yhdistä” Jumalaan sanaa ja henkeä, he pilkkovat (κόπτειν) Jumalan ikään kuin hän olisi kivi tai puu. Toisin sanoen he ”pakanallistavat” Jumalan. Siksi ”me [kristityt] kutsumme teitä Jumalan pilkkojiksi [κόπτας]”.⁹⁰ Tämä voidaan tulkita väitteeksi, että ismaelilaiset ”hukkaavat” jotain Jumalasta. Näin Johannes käyttää ismaelilaisten (väitettyjä) omia näkemyksiä heitä vastaan sanoen, että näiden väittämät Jumalasta olivat keskenään ristiriitaisia.⁹¹ Samalla itse ristiriidat antavat viitteitä ismaelilaisten jumalakäsityksestä: Jumalan ykseydestä ja Jeesuksen ihmisyydestä.

⁸⁷ Johannes ei tarkemmin määrittele näitä.

⁸⁸ Kotter 1981, 63. Vrt. Koraani (2:136), jossa Muhammadin kannattajia kehoitetaan uskomaan sen, mitä on lähetetty (ilmoitettu) Abrahamille, Moosekselle, Jeesukselle ja muille profeetoille. Ks. myös Merrill 1951, 90. Sama syytös Jumalan ilmoituksen ”peukaloinnista” toistuu myöhemmässä islamilaisessa kristinuskon kritiikissä.

⁸⁹ Kotter 1981, 63.

⁹⁰ Kotter 1981, 64. Substantiivi κόπτας on Johanneksen luoma uudissana. Se voidaan kääntää myös ’ne, jotka jakavat’ tai ’pirstovat’ Jumalan. Ks. yksityiskohtaisemmin Schadler 2018, 106–108. Vetoamista toisen osapuolen kirjoituksiin käytettiin myöhemmin myös islamilaisessa kristinuskon kritiikissä. Ks. Thomas 2006, 265–266.

⁹¹ Vrt. Merrill 1951, 90; Sahas 1972, 75–76.

Rituaaliset ”kummajaiset” ja Mamedin ”säädttömyys”

Ilmoituksesta ja profeettakäsityksestä Johannes siirtyy uskonnollisiin käytäntöihin. Hän pyrkii osoittamaan, että kristillistä ristin kunnioittamista kritisoiivat ismaelilaiset noudattavat itse ”pakanallisia” ja arveluttavia käytänteitä.⁹² Johannes kirjoittaa:

He [ismaelilaiset] halveksivat meitä epäjumalan palvojina, koska kunnioitamme [maahan kumartumalla] ristiä,⁹³ jota he väheksyvät. Me sanomme heille:⁹⁴ Miksi te hierotte itseänne Habathaninne⁹⁵ [mustaa] kiveä vasten ja ilmaisette kunnioituksenne suutelemalla sitä? Jotkut heistä vastaavat sen johtuvan siitä, että Abraham yhtyi sen päällä Haagariin; toiset taas, että hän sitoi kamelinsa siihen, kun hän aikoi uhrata Iisakin. Vastaamme heille: Kirjoituksessa [τῆς γράφης] sanotaan, että siellä oli puita ja pensaita kasvava kukkula, josta Abraham kaatoi [puut] polttorovioon, jolle hän laittoi Iisakin, ja myös, että hän jätti aasit ja palvelijat taaemmas. Miksi siis puhutte joutavia? Sillä tässä [Habathanin] paikassa ei ole puita tai metsää eivätkä aasit kulje sen kautta. Ja he hämmentyivät, mutta väittävät, että se on Abrahamin kivi. Silloin vastaamme: Otaksutaan, että se on Abrahamin, kuten typerästi väitätte. Ettekö [siis] häpeä suudella sitä vain siksi, että Abraham yhtyi sen päällä naiseen tai koska hän sitoi siihen kiinni kamelinsa. Ja kuitenkin te moitte meitä siitä, että

⁹² Ristin kunnioittamisen kritiikki ei islamissa sisälly Koraaniin, vaan perustuu myöhempään tulkintaan. Koraanissa (4:157–158) kielletään vain se, että Kristus olisi kuollut ristillä. 800-luvulla kootussa hadīth-perinteessä (al-Buhārī, Ahmad bin Hanbal) Jeesuksen kerrotaan ilmestyvän myöhemmin imaamina ja hävittävän ristin. Sahas 1972, 84–85. Myös juutalaiset kritisoivat (600-luvulla) kristittyjen ristin kunnioitusta. Louth 2002, 79.

⁹³ Muslimihallinnon suhtautuminen julkisuudessa, kuten kirkkojen julkisivuissa, näkyviin ristinmerkkeihin jyrkkeni 600-luvun lopulta lähtien. Awadin (2018, 254–259) uskottavan tulkinnan mukaan tämä oli yksi syy siihen, että Johannes käsitteli tätä aihetta.

⁹⁴ Johannes käyttää monikon kolmatta persoonaa viittaamaan kolmenlaiseen yleisöön: yleisesti ismaelilaisiin, puheena olevassa asiakohdassa mainittuihin ismaelilaisiin, ja niihin, joita hän puhuttelee kuin dialogikumppania. Hän ei ota huomioon yleisöjen erilaisuutta, vaan näyttää olettavan, että hänen argumenttinsa pätevät kaikkiin yleisöihin. Tämä on ymmärrettävää, mikäli hän, kuten näyttää, ajatteli väitteidensä olevan yleispäteviä, eikä kontekstisidonnaisia (vrt. Summa 1995, 77–78), mutta myös ongelmallista.

⁹⁵ Tämä on tulkittu Kaabaksi.

kunnioitamme Kristuksen ristiä, jonka avulla demonien voima on murrettu ja saatanan juonet on tehty tyhjiksi.⁹⁶

Johannes lisää, että Habathanin musta kivi on itse asiassa Afroditen eli Haberin pää.⁹⁷ Näin hän yhdistää Kaaban ja ”pakanuuden” ja sanoo, ettei mustan kiven kunnioitus auta voittamaan paholaista, toisin kuin ristin kunnioitus.⁹⁸ Jos tekstikohtaa ei lueta polemiikkina, vaan rituaalikuvausena, Johannes kertoo, että Kaaban kunnioittaminen on osa ismaelilaisten rituaalikäytäntöjä.

Seuraavaksi Johannes palaa profeetta-teemaan pyrkien osoittamaan Mamedin olevan säädytön ja irstas. Tässä hän vetoaa ”Naisen kirjoitukseen” (ἡ γραφή τῆς γυναικός),⁹⁹ jossa Mamed Johanneksen mukaan sanoi miehellä voivan olla neljä vaimoa ja tuhat jalkavaimoa, mikäli hän pystyy elättämään niin monta, ja että mies voi erota kenestä tahtoo ja ottaa toisen.¹⁰⁰ Puhe neljästä vaimosta viittaa siihen, että ismaelilaiset hyväksyivät Koraanin tapaamoniavioisuuden. Loppuosan ”tuhat jalkavaimoa” voidaan ymmärtää hyperbolisena moniavioisuuden kritiikkinä.¹⁰¹

Johannes jatkaa kritiikkiä kertomuksella Mamedista ja Zaidista, jonka ismaelilaiset oletettavasti tunsivat. Islamilaisessa traditiossa Zaid (Johanneksella Zeid) on Muhammadin adoptiopoika. Johanneksen tekstissä hän on Mamedin tuttava, jonka kanssa Mamed työskentelee. Zaidilla on kaunis vaimo, islamilaisessa perinteessä Zaynab.¹⁰² Johannes ei mainitse hänen nimeään, antaa vain ymmärtää Mamedin himoitsevan vaimoa, sillä tekstissä

⁹⁶ Kotter 1981, 64.

⁹⁷ Kotter 1981, 64.

⁹⁸ Ks. Sahas 1972, 89.

⁹⁹ Awad (2018, 220) pitää yksikköä osoituksena siitä, ettei Johannes ollut nähnyt alkutekstiä, Awadin mukaan (ks. myös Louth 2002, 79; Schadler 2018, 112) Koraanin neljättä eli Naisten suuraa, jossa on monikko (al-nisā). Johanneksen lainaukset poikkeavat niin paljon Naisten suuran tekstistä, että tätä tulkintaa voidaan kritisoida.

¹⁰⁰ Kotter 1981, 64–65. Naisten suurassa (4:3) todetaan vain, että muslimimies voi naida kaksi, kolme tai neljä vaimoa, ja jos hän pelkää, ettei voi huolehtia heistä tasapuolisesti, hän voi naida jonkun vangiksi joutuneen naisen, siis ottaa jalkavaimon. Islamintutkijoiden yleinen käsitys on, että tämä jae on ymmärrettävä muslimien 625 kärsimän sotilaallisen tappion valossa. Moniavioisuuden tarkoitus oli turvata se, että taistelussa miehensä menettäneet naiset ja isänsä menettäneet lapset saisivat itselleen uuden suojelijan. Jaetta ei ole tarkoitettu polygamian perusteluksi. Ks. Sahas 1972, 90.

¹⁰¹ Kielikuva viittaa ehkä Ensimmäisen kuningasten kirjan 11. luvun alkuun, jossa Salomolla kerrotaan olleen satoja vaimoja ja jalkavaimoja, jotka lopulta houkuttelivat hänet palvelemaan epäjumalia.

¹⁰² Muhammadin vanhin tytär, joka kuoli vuonna 630, kaksi vuotta ennen Muhammadia, oli hänkin nimeltään Zaynab.

Mamed sanoo: ”Jumala käski minua naimaan [λαβεῖν]¹⁰³ vaimosi.” Zaid ei vastustele: ”Sinä olet apostoli¹⁰⁴ [ἀπόστολος], tee kuten Jumala on käskenyt - -.” Jotta uudelleenavioituminen olisi mahdollista, Zaid eroaa vaimostaan. Seuraavana päivänä Mamed sanoo: ”Jumala käskee minua ottamaan [λάβω] vaimosi”. Tämä on tapa kertoa, että Mamed nai Zaynabin. Johanneksen mukaan hän näin tehdessään syyllistyy aviorikokseen.¹⁰⁵ Johannes selittää kertomusta sanomalla ismaeililaisilla olevan tapana sallia avioero. Jos eroa hakenut haluaa avioitua uudelleen entisen puolisonsa kanssa, hänen on ensiksi avioiduttava jonkun muun kanssa. Johannes jatkaa sanomalla siteeraavansa Mamedia: ”Kylväkää maata, jonka Jumala teille antoi, ja kaunistakaa se - -”, ja lopettaa toteamalla ”jättävänsä mainitsematta hänen [Mamedin] kaikenlaiset säädyttömyytensä.”¹⁰⁶ Kuvausta ei kuitenkaan tarvitse pitää todisteena säädyttömyydestä, vaan se voidaan nähdä poleemisesti tulkittuna raportointina ismaeililaisten avioliittokäytännöistä.

Rituaalikäytännöstä Johannes palaa Mamedin opetukseen. Teksti alkaa toteamuksella: Kirjoituksessa ”Jumalan kameli” (γραφή της καμήλου του θεού) Mamed sanoo, että ”oli Jumalan [lähettämä] kameli[ntamma], jolla oli tapana juoda kokonaisia jokia [ja turvota] niin, ettei se mahtunut kulkemaan kahden [lähekkäisen] vuoren välistä”, vaan jäi ”tuohon paikkaan”, jossa asui kansa (λαός, Medinasta pohjoiseen asuneet thamūdilaiset).

Eräänä päivänä kansa oli juomassa vettä [joesta], ja kameli joi heidän vierelleen. Juotuaan veden kamelintamma [vastineeksi] ruokki heitä - - maidolla. Miehet vihastuivat, hän [Mamed] sanoo, ja koska he olivat pahoja, he tappoivat kamelin.¹⁰⁷

Koraanissa ei ole ”Jumalan kamelin suuraa”. Ei tiedetä, oliko sellaista olemassa 700-luvun alkupuolen Damaskoksessa tai onko kyseessä jonkin Koraanin

¹⁰³ Verbi voidaan kääntää myös suorasukaisemmin ottamiseksi.

¹⁰⁴ Edellä Johannes nimittää Mamedia vääräksi profeetaksi. Apostoli-nimitys voidaan ymmärtää arabian ’lähettilään’ (rasūl) käännökseksi. Sen käyttö voi viitata siihen, että Johannes tässä siteeraa (ilman polemiikkia) ismaeililaisia.

¹⁰⁵ Kertomus Zaidista ja tämän vaimosta löytyy pääpiirteissään samanlaisena Koraanista (33:37). Siinäkin Zaynabin ero ja uudelleen avioituminen esitetään Jumalan määräyksenä, mutta ilman Johanneksen syytöstä aviorikoksesta. Johanneksen kuvaama avioitumiskäytäntö ei sisälly Koraaniin.

¹⁰⁶ Kotter 1981, 65. Vrt. Lehmän suuran (Koraani 2:223) kehoitus kylvää vaimoja kuin peltoja.

¹⁰⁷ Kotter 1981, 65.

suuran toinen nimitys. Pidän uskottavana Awadin tulkintaa, jonka mukaan Johannes nimeää muslimeilta kuulemansa kertomuksen tällä nimellä.¹⁰⁸ Samantapainen kertomus oli todennäköisesti tuttu ismaelilaisille, sillä Muhamadin aikalaisen, Umayya ibn Abi al-Saltin, pääasiassa suullisesti levinneessä runoudessa on Johanneksen versiota vastaavia kohtia.¹⁰⁹

Koraanissa viitataan sekä thamūdilaisiin että näiden profeettaan, Salihiiin, joka tunnetaan hyvin islamilaisessa perinteessä.¹¹⁰ Johannes samastaa hänet Mamediin. Joko hän ei tunne islamilaista profeettakäsitystä, jonka mukaan Muhammadilla oli lukuisia edeltäjiä, tai samastus on osa Johanneksen pyrkimystä kyseenalaistaa Mamed.

Koraanissa thamūdilaiset eivät usko Salihia, vaan vaativat merkkiä todistukseksi hänen ilmoituksensa totuudellisuudesta. Salih vastaa: ”Teille on tullut selkeä todistus Herraltanne: tässä on teille merkiksi Jumalan lähettämä kamelintamma.” Osa thamūdilaisista ei usko tähän merkkiin, vaan vastoin Salihin kieltoa teurastaa kamelintamman.¹¹¹ Johanneksen versiossa tarina jatkuu maininnalla, miten kamelintamma synnyttää ”neitseellisesti” vasan, jonka Jumala ottaa luokseen. Seuraavaksi Johannes alkaa kysellä ”heiltä”, mistä kamelintamma oli tullut ja miten sen vasa otettiin Jumalan luo. ”Me näemme”, Johannes jatkaa, ”että teidän kamelinne oli vailla isää ja äitiä ja sukua, mutta varsottuaan se koki kovia. Teidän kertomuksestanne ei selviä, kenen kanssa kamelintamma paritteli tai miten nuori kameli otettiin [Jumalan luo].”¹¹² Johannes ihmettelee: ”Miksi teidän profeettanne, jolle, kuten te sanotte, Jumala puhui, ei tiedä kamelista [tarkemmin]: missä se laidunsi, kuka lypsi sitä, ja kuka joi sen maitoa?”¹¹³

Kysely jatkuu vielä useiden virkkeiden verran. Johannes vaatii jälleen todistajalausuntoja. Vedottuaan todistajien puuttumiseen hän siirtyy pohtimaan paratiisin kolmea – islamilaisessa perinteessä neljää – virtaa (vesi-, viini- ja maitovirtaa, islamissa neljäs on hunajavirta).¹¹⁴ Tähän Johannes päätyy

¹⁰⁸ Awad 2018, 297.

¹⁰⁹ Schadler 2018, 136–137.

¹¹⁰ Erit. Koraani 7:73–77. Ks. myös 11:64, 26:141–159. Schadlerin (2018, 136–140) mukaan Koraanin ulkopuolisessa perinteessä Muhammad ja Salih samastettiin tai Salihin katsottiin symbolisesti edustavan Muhammadia.

¹¹¹ Koraani 7:73, 77; 91:14.

¹¹² Kotter 1981, 66.

¹¹³ Kotter 1981, 66.

¹¹⁴ Ks. Koraani 47:15. Vrt. 1. Moos. 2:10–14 (neljä Eedenistä lähtevää virtaa).

pohtiessaan paratiisiin päätyneen kamelinvasan kohtaloo.¹¹⁵ Näin hän nivoo yhteen suullista (vasa) ja (oletettavasti) kirjallista perinnettä (Salih) kyseenalaistaen molempien uskottavuuden, ja viime kädessä Mamedin luotettavuuden.¹¹⁶

Suullisen ja (mahdollisesti) kirjallisen aineksen käyttö Mamedin uskottavuuden kyseenalaistamisessa herättää monia kysymyksiä. Yhtäältä tekstistä saa vaikutelman, että Johannes tunsi sekä nykyiseen Koraaniin sisältyvää että koraaninulkoista perinnettä. Toisaalta hän ei näytä tekevän eroa näiden välillä, vaan pitää molempia samanarvoisina, tai pikemminkin arvottomina, ja suostuttelee kuulijoitaan tai lukijoitaan tekemään samoin. Jos tekstiä tarkastellaan kuvauksena 700-luvun alun syyrialaisesta islamista, syntyy vaikutelma, että tietyt opilliset teemat, kuten jumala- ja profeettakäsitys, ovat suunnilleen sellaisia kuin nykyään, mutta kirjallisen perimätiedon rinnalla eli vahva suullinen perinne, ja rituaaliset käytännöt vaihtelivat.

Tekstin lopussa Johannes viittaa kirjoitukseen ”Pöytä” (γραφὴ τῆς τραπέζης), jonka on tulkittu tarkoittavan Koraanin viidettä eli Pöydän suuraa. ”Pöydässä” Mamed Johanneksen mukaan sanoo Kristuksen pyytäneen Jumalalta pöytää ja Jumalan antaneen hänelle ”turmeltumattoman pöydän” (τράπεζαν ἀφθαρτον).¹¹⁷ Sen on tulkittu tarkoittavan ehtoollispöytää,¹¹⁸ vaikka Johannes ei tee niin. Pöytä-kirjoitusta kuvaava virke on neutraali, mutta jatko ei sitä ole: ”Myös kirjoituksessa Hieho (γραφὴ βοιδίου)¹¹⁹ ja monissa muissa [vain] naurun arvoisissa tiedonannoissa (ῥήματα),¹²⁰ jotka niiden lukumäärän takia katson aiheelliseksi sivuuttaa [Mamed sanoo typeryyksiä].”

Johannes antaa näistä tiedonannoista seuraavan esimerkin, joka samalla päättää tekstin:

¹¹⁵ Vrt. Schadler 2018, 160–166.

¹¹⁶ Myös ikonien puolustuspuheissaan (II:16) Johannes tukeutuu kirjallisten tekstien lisäksi suulliseen perinteeseen. Chrysostomides 2021, 281.

¹¹⁷ Kotter 1981, 67. Sanaa ἀφθαρτος käytetään varhaiskristillisessä ja patristisessä kirjallisuudessa kuvaamaan jonkin asian tai ilmiön turmeltumattomuutta ja täten sen jumalallista luonnetta tai olemusta. Ks. G. W. H. Lampe (toim.), *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press 1989 [1961]).

¹¹⁸ Esim. Rhodes 2011, 164.

¹¹⁹ Louthin (2002, 79, viite 63) mukaan βοιδίου tarkoittaa pientä härkää. Patristiikan sanakirja (ks. viite 117) mainitsee tämänkin vaihtoehdon, mutta antaa ensisijaisiksi merkityksiksi ’calf’ ja ’heifer’.

¹²⁰ Ilmaus ῥήματα (τοῦ θεοῦ) tarkoittaa Jumalan johonkin tarkoitukseen antamaa tai luomaa ilmoitusta erotuksena ajattomasta tai ikuisesta ilmoituksesta. Ks. Louth 2002, 83.

Hän [Mamed] sääti, että heidät [miehet] ja naiset on ympärileikkava; ja hän määräsi, etteivät [he] saa noudattaa sapattia eikä [heitä] saa kastaa sekä [käski yhtäältä] syömään sellaista mikä on laissa [Vanhassa testamentissa] kiellettyä ja toisaalta pidättymään sellaisesta, minkä laki sallii; ja hän myös kielsi nauttimasta lainkaan viiniä.¹²¹

Ympärileikkausta ei mainita Koraanissa, mutta se oli vakiintunut käytäntö Muhammadin ajan juutalaisten keskuudessa. Muslimeille ympärileikkaus symbolisoi puhdistumista ja sitä, että islam on ”Abrahamin uskonnon” (ks. Koraani 2:135) perillinen ja jatkaaja. Naisten ympärileikkaus on vanha itäafrikkalainen tapa. On epäselvää, miksi Johannes yhdistää sen ismaelilaisiin, koska sitä ei tiedetä harjoitetun Syyriassa.¹²² Sapatti mainitaan Koraanissa (7:163; 16:124) kritisoitaessa sapatin rikkojia. Puhtaat ja epäpuhtaat ruoat mainitaan useasti,¹²³ samoin kielto olla nauttimatta alkoholia¹²⁴. Nämä kaikki ovat rituaalielämään liittyviä sisältöjä, joka löytyvät nykyislamistakin.

Johtopäätökset

Johannes kuvaa ismaelilaisiksi kutsumaansa yhteisön ”harhaoppia”, yhdenlaista islamin harjoittamista ja tulkintaa, sekä ilmoituksena Jumalalta että yhdistelmänä ”pakanuutta” ja Mamedin säätämiä käytänteitä. Kuvaus on poleemisia ja sisältää aikalaiskristillisessä islam-tulkinnassa vakiintuneita

¹²¹ Kotter 1981, 67. Vrt. Merrill 1951, 93. Absoluuttinen viinikielto saattoi vallita Johanneksen tuntemassa islamissa. Nykyisen Koraanin suhde viiniin ei ole yksiselitteinen. Lehmän suurassa (2:219) mukaan viini on suuri synty, mutta siitä ”voi olla ihmisille hyötyäkin”. Naisten suurassa (4:43) uskovaisia kielletään tulemasta rukoukseen juopuneina. Pöydän suurassa (5:90–91) viinin sanotaan olevan saatanasta ja muslimeja kehoitetaan välttämään sitä. Ks. myös Koraani 13:4 ja 16:67 sekä Hämeen-Anttila 2006, 217–218.

¹²² Myös Johanneksen aikalainen, Leo III sanoo Muhammadin määränneen naisten ympärileikkauksesta. He ovat ainoat varhaisislamilaisten ajan kristilliset kirjoittajat, jotka väittävät näin. Schadler 2018, 174. Schadler (2018, 177–178) pyrkii osoittamaan, että vaikka naisten ympärileikkaus ei kuulu vakiintuneeseen islamilaiseen traditioon, sitä harjoitettiin sekä ennen Muhammadia että hänen jälkeensä Arabiassa, Egyptissä ja Etiopiassa. Schadlerin mukaan Johanneksen maininta naisten ympärileikkauksesta saattoi ilmentää jotain tuolloista islamilaista paikallista tapakulttuuria.

¹²³ Ks. Koraani 5:1, 3–4, 96; 6:118–121, 141–147; 16:114–115.

¹²⁴ Ks. myös Koraani 4:43 (kielto tulla juopuneena rukoilemaan); 5:90–91 (yleinen viininjuonnin kielto).

ta stereotyyppioita. Johanneksen asema ennen kalifin hallinnosta eroamistaan sekä tekstin dialogimuoto antavat aihetta olettaa, että hänellä oli islamista suullista, muslimien kanssa käytyihin keskusteluihin tai heidän puheidensa kuulemiseen perustuvaa tietoa. Oletusta tukee se, ettei Johannes esitä ismaelilaisten harhaoppia turmeltuneena kristinuskona, vaikka osa tutkijoista¹²⁵ niin otaksuukin, vaan esimerkkinä kristityille vaarallisesta uskonyhteisöstä.¹²⁶

Ismaelilaisten tuntema ilmoitus kuvattiin Johanneksen mukaan kirjoituksissa, jotka Mamedin kerrotaan saaneen Jumalalta. Käsite 'kirjoitukset' on ambivalentti, se tarkoittaa tekstissä sekä kirjallisessa että suullisessa muodossa olevaa Jumalan puhetta. Johannes ei usko ilmoituksen jumalallisuuteen, vaan todistelee Mamedin sepittäneen kirjoitukset, siksi hän ei ole oikea Jumalan ilmoituksen välittäjä eli profeetta tai lähettiläs eli apostoli. Todistelu voidaan nähdä tapana vähätellä Mamedia ja tämän ilmoitusta. Islamia ajatellen se voidaan tulkita niin, että ismaelilaiselle yhteisölle Mamed oli merkittävä hahmo, kenties merkittävämpi kuin kirjoitukset, joihin Johannes toistuvasti viittaa.¹²⁷

Johanneksen mukaan Mamed johti ismaelilaisia harhaan opettamalla heille rituaaleja, kuten Kaaban kunnioittamisen, jotka olivat pelkästään uusia muotoja arabien vanhasta pakanuudesta. Kun kristinuskonkin historiasta tiedetään, että vanhat käytänteet, kuten uhraaminen, voidaan omaksua muokattuina uuteen uskontoon, Johanneksen tekstiä voidaan lukea myös osoitukseksi siitä, että hänen tuntemilleen ismaelilaisille raja "pakanuuden" ja islamin välillä ei ollut yhtä selkeä kuin myöhemmille muslimeille.

Mekan Kaabaan liittyvien rituaalien lisäksi Johannes mainitsee ruokaan liittyvät säädökset ja naisen aseman. Se, mitä hän näistä sanoo, on monilta osin sopusoinnussa nykyisen islamilaisen käytännön kanssa. Tämä voidaan tulkita niin, että islamilainen tapakulttuuri ja lainsäädäntö oli tietyiltä osin suhteellisen kiteytynyt jo 700-luvun alussa. Sen perusteella, ettei Johannes mainitse esimerkiksi paastoamista ja rituaalista rukousta, on väitetty, ettei hän tuntenut (kaikkia) islamilaisia rituaaleja. Kuten Schadler toteaa, kritiikki perustuu oletukseen, että islamin rituaalikäytänteet, kuten viisi peruspylvästä (uskontunnustus, pyhiinvaellus Mekkaan, paasto, almujen anto ja rituaalinen rukous), olisivat vakiintuneet jo varhaisislamissa. Tämä ei kuitenkaan ole itsestään selvää. Voi olla, että Johannes sivuutti viisi peruspylvästä, koska

¹²⁵ Esim. Rhodes 2011; Sahas 1972.

¹²⁶ Vrt. Bowensock 1997, 6.

¹²⁷ Vrt. Brockopp 2015, 123.

hänen polemiikissaan ei ollut niille sijaa. Voidaan myös kysyä, kertooko peruspöytäkirjojen (paitsi pyhiinvaelluksen) sivuuttaminen siitä, että ismaelilaiset eivät tunteneet tai noudattaneet niitä.¹²⁸

Johannes myös referoi laajasti aikalaisarabiain tarinaperinteestä tunnettua kertomusta, jota hän kutsuu kirjoitukseksi ”Jumalan kamelista”. Tutkimuksessa on huomautettu, ettei Koraanissa ole tällaista suuraa – vaikka osa tarinasta löytyykin hiukan toisessa muodossa Koraanista – ja tämän perusteella on epäilty Johanneksen koraanintuntemusta. Kyse voi kuitenkin olla ”vain” siitä, että suullinen perinne, jota ei kirjattu Koraaniin eikä myöhemmään hadith-perinteeseen, oli Johanneksen elinaikana vielä merkittävä uskonnollinen auktoriteetti. Ismaelilaisyhteisö ei siten nojannut pelkästään kirjalliseen auktoriteettiin.

Yhteenvedon totean, että Johanneksen teksti tukee käsitystä ismaelilaisten ”harhaopista” sellaisen muslimiyhteisön uskontona, jossa korostui yksijumaluus, jossa profeetan rooli suullisena uskonnollisena auktoriteettina on sekä keskeinen että kiistelty, ja tähän liittyen suullinen perinne oli kirjallista arvovaltaisempaa – mikä ei suulliseen tietoon tukeutuvassa arabikulttuurissa olisi ollut epätavallista. Voidaan myös pohtia, ilmentääkö Johanneksen teksti tilannetta, jossa tietty muslimiyhteisö on siirtymässä suullisesta auktoriteetista kirjalliseen, koska Johannes viittaa sekä Mamedin sanomisiin että ismaelilaisten kirjoituksiin antaen ymmärtää, että molempia käytettiin uskonnollisina auktoriteetteina.¹²⁹ Samaan viittaa myös Johanneksen toistuva väite, ettei ismaelilaisilla ollut (vielä) selkeää argumentaatiotapaa, jolla puolustaa ilmoitusta tai profeettaa. Johanneksen tapa esittää asia on poleeminen, mutta hänen väitteensä ”heidän” hämmennyksestään voi kuvata vallinnutta tilannetta, jossa systemaattinen islamilainen teologian esittäminen oli vielä muotoutumisvaiheessa.¹³⁰

¹²⁸ Schadler 2018, 18, 178–181.

¹²⁹ Vrt. Koraani 3:48–49; Schadler 2018, 194.

¹³⁰ Samoin Schadler 2018, 159. Ks. myös Brockopp 2015, 128–129.

Lähteet ja kirjallisuus

Abel, Armand

- 1963 Le chapitre CI du Livre des hérésies de Jean Damascène: son inauthenticité. – *Studia Islamica* 30. 5–25.

Awad, Najib George

- 2018 *Umayyad Christianity. John of Damascus as a contextual example of identity formation in early Islam.* Piscataway, NJ: Gorgias Press.

Bowsock, G[len] W.

- 1997 Polytheism and monotheism in Arabia and the three Palestines. – *Dumbarton Oaks Papers* 51. 1–10.

Broickopp, Jonathan E.

- 2015 Interpreting material evidence. Religion at the “origins of Islam”. – *History of Religions* 55 (2). 121–147.

Chrysostomides, Anna

- 2021 John of Damascus’s theology of icons in the context of eight-century Palestinian iconoclasm. – *Dumbarton Oaks Papers* 75. 263–296.

Davids, Adelbert & Valkenberg, Pim

- 2005 John of Damascus: The heresy of the Ishmaelites. – *The three rings. Textual studies in the historical dialogue of Judaism, Christianity, and Islam.* Ed. by Barbara Roggema, Parcel Poorthuis & Pim Valkenberg. Leuven: Peeters. 71–90.

Eph’al, I[srael]

- 1976 “Ishmael” and “Arab(s)”. A transformation of ethnological term. – *Journal of Near Eastern Studies* 35 (4). 225–235.

Ginsburg, Carlo

- 1996 Johtolankoja. Kirjoituksia mikrohistoriasta ja historiallisesta metodista. Käänt. Aulikki Vuola. Helsinki: Gaudeamus. (Italian- ja englanninkieliset alkuperäisartikkelit ilmestyivät vuosina 1984–1994.)

Hämeen-Anttila, Jaakko

- 2006 *Johdatus Koraaniin.* Helsinki: Gaudeamus.

Kontouma, Vassa

- 2015 John of Damascus (c. 655–c. 745). – *Vassa Kountouma, John of Damascus. New studies on his life and work.* Farnham: Ashgate, I:1–43.

Koraani

2002 Käänt. Jaakko Hämeen-Anttila. 3. p. Helsinki: Basam Books.

Kotter, Bonifatius

1981 Die Schriften des Johannes von Damaskos IV. Liber de haeresibus. Opera polemica. Berlin: De Gruyter 1981.

Louth, Andrew

2002 St John Damascene. Tradition and originality in Byzantine theology. Oxford: Oxford University Press.

Merrill, John

1951 On the tractate of John of Damascus on Islam. – The Moslem World 41 (2). 88–97.

Pentikäinen, Petra

1988 Uskontojen kohtaaminen 700-luvun Syyriassa. Uskonkäsityksen tulkkina Johannes Damaskolainen. Painamaton uskontotieteen pro gradu -tutkielma, Helsingin yliopisto.

PG = Jacques-Paul Migne (toim.), Patrologia Graeca, 162 osaa. <http://www.patristica.net/graeca/>.

Rhodes, D. Bryan

2011 John Damascene in context. An examination of “The heresy of the Ishmaelites” with special consideration given to the religious, political, and social contexts during the seventh and eighth century Arab conquest. – St Francis Magazine 7 (2). 96–173.

Sahas, Daniel J.

1972 John of Damascus on Islam. The heresy of the Ishmaelites. Leiden: Brill.

Schadler, Peter

2018 John of Damascus and Islam. Christian heresiology and the intellectual background to earliest Christian-Muslim relations. Leiden: Brill.

Shboul, Ahmad & Walmsey, Alan

1997 Identity and self-image in Syria-Palestine in the transition from Byzantine to early Islamic rule: Arab Christians and Muslims. – Mediterranean Archaeology 11. 255–287.

Smart, Ninian

1983 Worldviews. Crosscultural explorations of human beliefs. New York: Charles Scribner’s sons.

Smith, Jonathan Z.

- 1982 In comparison magic still dwells. – Jonathan Z. Smith, *Imagining religion. From Babylon to Jonestown*. Chicago: The University of Chicago Press. 19–35.

Summa, Hilikka

- 1995 Retoriikka ja argumentaatioanalyysi yhteiskuntatutkimuksessa. – Laadullisen tutkimuksen risteysasemalla. Toim. Jaakko Leskinen. Helsinki: Kuluttajatutkimuskeskus, 67–89.

Thomas, David

- 2006 Christian theologians and new questions. – *The encounter of Eastern Christianity with early Islam*. Ed. by Emmanouela Grypeou, Mark Swanson & David Thomas. Leiden: Brill, 257–276.

Whealey, Alice

- 2013 Muslim motives for conquering the Byzantine Empire 634–720. The evidence from Eastern Christian sources. *Russian History* 40 (1). 9–26.

PUHEENVUOROT JA KATSAUKSET / REVIEW ARTICLES

Metropoliitta Ambrosius

Ortodoksisuus ja futuuri¹

Professori Torsti Kivistö kirjoitti yli kaksikymmentä vuotta sitten (*Futura* 4/99) tietoisuuden evoluutiosta ja kansalaisyhteiskunnan tulosta. Hän ennakoiki, että 2000-luvulla ihmisellä on mahdollisuus ottaa kokonaisvaltaisesti syvempää persoonakohtaista vastuuta itsestään ja ympäristöstään. Tämänäköinen hyppäys materialismin ylikorostuksesta henkisyuden etsintään on iso paradigman muutos. Mielestäni tämä kulkee käsi kädessä uskonnon uuden tulemisen kanssa. Tästä on runsaasti esimerkkejä tänään, vaikkapa helluntailaisuuden ja karismaattisten liikkeiden sekä new age -uskontojen nousun myötä.

Kirkot ongelmien keskellä

Perinteisten kirkkojen ongelmat ovat hyvin vahvasti yhteisiä. Niiden joukossa korostuu erityisesti kolme tematiikkaa:

Ylikorostunut dogmatiikka. Pyrkimys määritellä eksaktisti niitäkin asioita, jotka eivät alistu määritelmiin. Tämä vie helposti yksipuoliseen tunnusluonteeseen ja jopa fundamentalismiin. Ytimeltään kristillinen usko on halki historian ollut elämäntapa, eikä kokoelma oppilausemia. Paavi Francisuksen sanoin: ei pidä tehdä idoleita opinkappaleista, jotka ovat abstrakteja totuuksia.

¹ Kirjoitus on ilmestynyt aiemmin *Futurassa* (1/2022) ja se julkaistaan Ortodoksiassa pienin toimituksellisin muutoksin.

Kristuksen persoonan ylikorostus ja yksipuolinen esillä pitäminen. Tämä on johtanut käytännössä usein melkein pä kristomonismiin. Varsinkin Pyhän Hengen työ on jäänyt taka-alalle. Juuri Pyhän Hengen jatkuva läsnäolo avaa kristillisyyden myös institutionaalisen kirkon ulkopuolelle ja vieläpä muiden uskontojen kohtaamiseen.

Kirkosta on tullut byrokraattisen organisaation vanki. Suomessa niin luterilainen kuin ortodoksinenkin kirkolliskokous on säätyvaltiopäivien viimeinen jäännös. Kuten maailma yleisemminkin ennen demokratian esiinnousta, katolinen ja ortodoksinen kirkko ovat yhä harvainvallan alla, piispojen hallinnassa. Moni pitää tätä melkein pä irvikuvana varhaisen kirkon yhteisöllisestä ja vahvasti tulevaisuuteen suuntautuneesta elämästä.

Suomen ortodoksinen kirkkokaan ei ole vapaa ongelmallisesta perinnöstä. Hengellisen mission hämärtyminen ja johtajuuden vakava puute alleviivaavat tänään hallinnon ensisijaisuutta. Silti kirkko on selvinnyt vahvan liturgisen identiteettinsä turvin aina tähän asti. Useimmille ihmisille jumalanpalveluselämän pyhyys ja kauneus tuovat näkymättömän näkyväksi. Se tekee tilaa osallisuudelle pyhästä, Jumalasta. Tähän hyvyyden ja rakkauden kokemukseen sisältyy aina vahvasti salaisuuden kohtaaminen.

Ortodoksisuus ja muut uskonnot

Olen 1980-luvulta asti pohtinut syitä ortodoksisuuden nousulle julkisuuteen Suomessa. Tämä on ollut iso yllätys ja hämmästyksen aihe myös ortodokseille itselleen. Muutamassa vuodessa marginaalinen ja osin sisäänpäin kääntynyt kirkko tuli yleiseen tietoisuuteen. Monet taiteilijat, intellektuellit ja journalistit löysivät ortodoksisuuden ytimen, pyhyiden ja kauneuden, näkymättömän, iankaikkisuuden.

Eurooppalaisilla kielillä tässä pitäisi puhua spiritualiteetin uudesta kasvusta, mutta suomen kielessä – ehkäpä pietismin perinnöstä johtuen – sana ”hengellisyys” on monelle ahdistava. Siksi yksinkertaisempaa on puhua spiritualiteetista, joka kokonaisvaltaisesti samalla kertaa tarkoittaa ”henkistä” ja ”hengellistä”.

Kun itse liityin ortodoksiseseen kirkkoon 1970-luvulla, moni luterilainen teologikollega kuittasi sen sanomalla, että kiinnostus ortodoksisuuteen ”on vain sitä mystiikkaa”. Onko se sitä? Kun mystiikasta kuoritaan pois roman-

tiikan ohut pintakerros, ollaan aidon uskonnon ytimessä. Elämä kohdataan ihmeenä, mysteerinä.

Muutama vuosi sitten luterilainen piispainkokous kokoontui Kulttuurikeskus Sofiassa. Kiitin kollegoja läheisestä vuorovaikutuksesta, yhteistyöstä ja keskinäisestä luottamuksesta. Samalla itseironisesti totesin, että meillä on myös työnjakoa. Luterilaiset hoitaa tämän maailman asiat, ortodoksit lekottelevat iankaikkisuudessa. Kukaan piispoista ei kommentoinut.

Ortodoksisuudessa on valoisa, jopa idealistinen ihmiskuva. Hautajaispalveluksessa laulamme: ”olen sanomattoman kunniasi kuva”. Kirkkoisä Gregorios Nyssalaisen (k. n. 395) mielestä ihmisen tehtävä on kulkea ”kirkkaudesta kirkkauteen”, Kristuksen kaltaisuuteen hyvydessä ja rakkaudessa. Henkinen ja hengellinen kasvu jatkuu myös ajan rajan tuolla puolen. Perisyntiä ei ole. Ihmisellä on vapaa tahto ja tehtävänä elää vastuullisena jäsenenä yhteisössä. Seurakunnan sisällä, osallisena yhteisestä uskosta ja toivosta voi hengellinen elämä kukoistaa. Siitä käsin tärkeä kysymys on myös, löytyykö meiltä rakkauden tekoja tämän päivän sosiaalieettisten kysymysten keskellä.

Mitä enemmän olen paneutunut idän suuriin uskontoihin, sitä kirkaammin näen, että ortodoksisuus on jollakin tavoin niiden ja läntisen kristillisyyden välimaastossa. Yhteistä meille on vahva askeettinen ja samoin meditatiivinen traditio. Myös perinteiset karismaattiset lahjat ovat yhä osa kypsää spirituellia elämää, olipa kysymys esimerkiksi selvännäkemisestä, telepatiasista, tai parantamisen lahjasta.

Kristillisessä traditiossa emme kuitenkaan opeta reinkarnaatiota. Toisaalta emme ole sitä toistaiseksi vakavasti pohtineet. Sielujen pre-eksistenssiä esittäneen kirkkoisä Origeneen (k. 254) tuomitsemisella 500-luvulla ole relevanttia uskontojen väliselle dialogille nykyaikana. Kuitenkin perinteisessä kristillisyydessä koemme, että ihmisen tietoinen matka jatkuu ikuisuudessa, kuten vaikkapa kuoleman rajakokemuksien tutkimus esittää. Ja mitäpä uskonnosta jää jäljelle, jos ihmeet ja ”tuonpuoleinen” typistetään olemattomiin.

Hindulaisuuden ja buddhalaisuuden kohtaaminen rikastuttaa meidän ”eurooppalaista” uskontoamme. Niidenkin ytimessä on kysymys totuudesta, mutta yhtä hyvin Jumalan työn moninaisesta rikkaudesta. Silmäni avautuivat tälle Uudessa Valamossa 40 vuotta sitten. Kirkkoisät kirjoittivat 300-luvulla, että Platon ja Aristoteles ovat nähneet välähdyksen Pyhästä Hengestä. Nämä vuosisatoja ennen Kristusta eläneet ajattelijat ovat erinomaisia esimerkkejä siitä, miten koko ihmissuvussa on aito kaipaus totuuteen, hyvyteen ja kau-

neuteen. Tästä hengellisestä ulottuvuudesta he käyttivät nimitystä *Logos spermatikos* (hedelmällinen Logos).

Dialogi suurten kirkkojen ja uskontojen välillä on nykypäivää. Etujoukoissa ovat olleet roomalaiskatoliset tutkijat. **Kirkkojen kannalta kiinnostavaa** on se, miten uskontojen dialogissa vielä 1960–70-luvuilla lähdettiin varsin eksklusiivisesti liikkeelle kristillisestä hegemoniasta ja ”etsittiin” Kristusta hinduismin yössä. Siitä tähän päivään on ollut pitkä matka ymmärtää Kristuksen työ eri uskonnoissa inklusiivisesti, mikä on iso harppaus uskontojen aitoon kohtaamiseen aiempien vastakkaisuuksien sijaan. Nyt haasteena on uskontojen pluralismi, millä tavoin sama Jumala on läsnä eri uskontojen elämässä ja kaikessa pyrkimyksessä hyvyteen ja totuuteen.

Vuoropuhelua futurologien kanssa

Futuran numerossa 1/2022 innovaatio- ja tulevaisuudentutkimuksen dosentti Osmo Kuusi lähestyy uskonnon ydintä kiinnostavalla, mutta myös haastavalla tavalla. Kiinnostavuus liittyy transsendenssin näkökulmaan. Jumalan luomistyö, ihmisen kulttuurityö sekä kaikki uuden etsiminen ja luominen on pyrkimystä kohti globaalia transfiguraatiota, kirkastumista, joka on tulevaisuudelle avoin. Voisiko nähdä, että tässä tieteellinen tutkimus ja taiteen tekeminen kumpikin kurkottavat omia polkujaan samaan suuntaan?

Monet uskontotieteilijät ovat jääneet ”tämänpuoleisen” vangeiksi, kun toisaalta perinteisen uskonnon nykytilannetta tai toisaalta sen marginalisointumista mitataan varsin ulkokohtaisesti sosiologisilla tunnusmerkeillä, jäsenluvuilla ja yksittäisistä opinkappaleista vakuuttautumisen määrällä. Sama problematiikka liittyy esimerkiksi Venäjän uskonnollisuuden tutkimukseen. Tämän päivän kirkkopolitiikan analyysi tuskin raapaisee pintaa ihmisten hengellisestä kaipauksesta, hämmennyksestä ja toisaalta perinteisen ortodoksisen spiritualiteetin syvyysulottuvuuksista.

Tutkimuksella on silti tärkeä merkitys. Se mittaa institutionaalisen uskonnon merkitystä ja käyttöarvoa sosiologisesta näkökulmasta. Ikävä kyllä monet perinteiset kirkot ovat tässä jotenkin samassa putkessa, kun ne veisaaivat jeremiadeja ”kadotetusta paratiisista”. Maallistuminen kuitenkin tarjoaa uskonnolle mahdollisuuden vapautua vähitellen Konstantinuksen perintöä olevan kirkollisen institutionalismin henkisestä pakkopaidasta.

Tässä heikoimmilla ovat ne läntiset kirkkokunnat, jotka ovat kadottamassa eskatologian, iankaikkisuuden. Se on kumminkin kirkon ydinasia. Hyvyys, kauneus ja pyhyys tihentyvät Pyhän kirjan ihmeissä, mutta vielä enemmän tänään, kun ylitämme itsemme. Omistamisen sijaan löydämme elämän lahjana, ihmeenä, mysteerinä, joka kasvaa, kun se annetaan pois.

Tämän päivän henkisen hämmennyksen ja etsimisen etujoukoissa ovat nuoret, jotka eivät suostu jäämään uusliberalistisen talousajattelun poteroihin, eivät keskiluokkaisen pikkuporvarillisen elämänmenon hengettömyyteen, ja joita eivät tyydytä perinteisten kirkkojen retoriset vastaukset kysymyksiin, joita he eivät ole kysyneet.

Niinpä suomalaiset tulevaisuudentutkijat Torsti Kivistö, Osmo Kuusi ja Tapio Tamminen kulkevat edellämme. Uskonto ei ole sosiologiaa. Se ei ole myöskään metafysiikkaa tai filosofiaa. Se on historiallista faktaa, joka tänäkin päivänä on osa meitä. Koko kristillisen tradition historia on ihmisen kokemuksen, tietämisen, kasvun ja kirkastumisen prosessia, joka on tulevaisuudelle avoin. Eikö kirkkojen ja uskontojen edustajien pitäisi kurkottaa tulevaisuuteen käsi kädessä futurologien kanssa?

Vaikuttaa kuitenkin siltä, että kirkot ovat ihmisyyden tulevaisuuden suhteen yhtä pessimistisiä kuin historiantutkija ja kirjailija Yuval Harari, vaikka eri syistä. Vain jotkut pienet fundamentalistiset yhteisöt enää ”tietävät” mitä uskosta luopuneilla on edessäpäin. Onko Hararin ajattelutavan suuri kiinnostus siinä, että myös hän ”tietää”? Hänen profetiansa mukaan ihmiset jatkossa toimivat maailmanlaajuisen tai jopa kosmisen datajärjestelmän tahdottomina mikrosiruina. Olisi tämäkin ”helvettiä ja kiirastulta”.

Hararin syvän pessimismin vastapainona on keksijä Ray Kurzweilin valtava optimismi ja jopa idealismi. Välineenä keinoäly tarjoaa vallankumouksellisen hyppäyksen syvempään ihmisyyteen, kun vapaudumme arkielämän rutiineista, sairauksista ja kurkotamme uuteen universaaliin ihmisyyteen, joka aina on avoin ihmisen kasvulle ja tulevaisuudelle. Aika näyttää, onko singulariteetti puhdasta teknouskoa vai utopia, joka kertoo tulevaisuudestamme. Tietysti ”tulevaisuuteen” sisältyy aina riskejä. Mutta mitä teologeina sanomme siihen vanhaan kristilliseen ajatukseen, että lopunajallinen on myös Jumalan valtakunnan täyttymystä?

Futurologi John Naisbitt oli teoksessaan *Megatrends* oikeilla jäljillä, kun hän jo 1980-luvulla ennusti, miten vuosituhaten vaihteessa uskonto tulee olemaan yksi maailman megatrendeistä. Samalla hän kuitenkin jatkoi: spi-

ritualiteetti on IN, mutta instituutiot OUT. Saapa nähdä, voidaanko vihdoinkin panna uutta viiniä vanhoihin leileihin.

Tässä on myös Osmo Kuusen lähestymistavan kiehtovuus. Sen haasteena on löytää pyhyys ja transsendenssi myös meidän 2000-luvun ihmisten pyrkimyksistä kestävään elämänperustaan ja toivoon. Kuusi kysyy, voisivatko tieteellisestä maailmankuvasta nouseva tulkinta ja transsendenssin olemassaoloon perustuva tulkinta olla samanaikaisesti tosia. Loistava kysymys iankaikkisuudesta meille kristityille, jotka olemme aina alleviivanneet näkyvän ja näkymättömän, olemassa olevan ja syntyvän vuoropuhelua ja sisäkkäisyyttä. Yhdessä tulevaisuudentutkijoiden kanssa ihmettelemme ja etsimme vastauksia näihin kysymyksiin.

Harri Huovinen

Kirkon rajojen tarkkuus ja epätarkkuus: patristisia ja nykyaikaisia näkökulmia

Esitelmä Ortodoksisuuden tutkijana -symposiumissa
Joensuussa 11.11.2021

Tunnettu patristinen maksiimi kuuluu: ”kirkon ulkopuolella ei ole pelastusta.”¹ Toisaalta varhaiskristilliset auktorit puhuvat myös kirkon sisäpuolesta, jossa ihminen voi saavuttaa elämänsä jumalallisen *teloksen*. Tällainen ulko- ja sisäpuolisuuden retoriikka implikoi, että näiden kahden valta-
piirin välillä on ikään kuin tarkka raja, joka voidaan määritellä. Soteriologian
nähdään liittyvän tämän rajan ylittämiseen, siis siirtymiseen ulkopuolelta
sisäpuolelle, kirkon jäseneksi. Tässä ei tietenkään ole mitään uutta. Kiinnos-
tavaa sen sijaan on se, että merkittävässä jälkinikealaisissa lähteissä kirkon
ulko- ja sisäpuolisuuden välinen raja kuvataan paitsi tarkkana paikoin myös
epätarkkana.

Käsillä olevassa, väitöstutkimukseni tuloksiin perustuvassa katsaukses-
sa tarkastelen kahtalaista suhtautumista kirkon rajoihin.² Tarkastelun myötä
päädyn myös tarjoamaan vastauksen kysymykseen, jota varhaisen kirkon
tutkimuksessa ei ole aiemmin riittävästi huomioitu: Millaisena 300-luvun
merkittävät katekeetit Kyrillos Jerusalemilainen (n. 315–387) ja Johannes
Krysostomos (n. 347–407) ymmärtävät kirkon rajan ylitysvaiheessa olevien
kastekandidaattien teologis-ekkleziologisen aseman?

Katsauksen toisessa osassa käsittelen kirkon rajojen tulkintaa nykypäi-
vän ortodoksisessa teologiassa. Ensiksi osoitan, miksi systemaattisen teologi-
an tutkijoilla on ollut vaikeuksia määritellä kirkon rajoja niiden patristisessa
rikkaudessa. Toiseksi käsittelen mahdollisuuksia, joita näiden rajojen moni-
muotoisempi tarkastelu voisi tarjota oman aikamme kirkolliselle elämälle.

¹ Maksiimi yhdistetään usein Kyprianukseen, mutta se esiintyy eri muodoissa myös Origeneella. Keskustelua: Ledegang 2001, 296–97, 457.

² Ks. erityisesti Huovinen 2021; 2022.

Kirkon rajat 300-luvun katekeettisessa retoriikassa

Katekeettisissa homilioissaan sekä Kyrillos Jerusalemlainen että Johannes Krysostomos lähestyvät kirkon rajoja samankaltaisella, kahtalaisella tavalla. Yhtäältä katekeetat kuvaavat kirkon rajat selväpiirteisinä. Toisaalta kirkon ulko- ja sisäpuolisuuden välinen raja ei heidän mukaansa ole yksinomaan tarkka.

Rajan selväpiirteisyys tarkoittaa kirkon jäsenyyden kannalta sitä, että ihmisen voidaan ymmärtää olevan joko tietynlaisen rajaviivan ulko- tai sisäpuolella. Tällainen eksklusiivinen lähestymistapa perustuu luonnollisesti raamatullisiin teksteihin ja varhaisempiin patristisiin aineistoihin, joissa kaste nähdään eräänlaisena rajana kirkon ulko- ja sisäpuolisuuden välillä. Esimerkiksi Krysostomos pitää kastamattomia katekumeeneja selvästi ulkopuolisina, jopa demonien asuintoina.³ Toisaalta initiaatioprosessin loppuvaiheen siirtymäriitit – kaste, ja Kyriiloksen ajattelussa myös mirhavoitelu – välittävät vastaanottajalleen kristillisen identiteetin ja kirkon jäsenyyden.

Kirkon jäsenyyttä auktorit kuvaavat erilaisin yhteisöllisin metaforin. Kyrillos esimerkiksi puhuu kirkosta äitinä, joka synnyttää uusia kristittyjä⁴, siis kirkon lapsia⁵. Toisaalta katekeetat puhuvat kirkon jäseneksi tulemisesta paavalilaiseen tapaan filiaationa tai adoptiona (ἰοθεσία).⁶ Niin kirkon lapseuden välittämisen⁷ kuin Jumalan lapsen asemaan adoptoimisenkin isät ymmärtävät toteutuvan kasteessa.⁸ Molemmat heistä puhuvat kirkon jäsenistä myös veljinä.⁹ Heidän voidaan olettaa ajattelevan, että juuri kasteessa tapah-

³ *Cat.* 2/2.7. Ks. myös *Cat.* 3/1.7.

⁴ *Catech.* 18.26. Vrt. *Catech. myst.* 2.4, jossa kasteveittä kuvataan äidillisten metaforien avulla.

⁵ *Catech. myst.* 1.1. Ks. myös *Catech.* 18.26.

⁶ *Catech.* 3.14, 7.13–14; 17.5. Sama teema esiintyy kohdissa *Catech.* 4.2, 5.6. Vrt. *Catech. myst.* 2.6, 3.1, 5.5. Uudestisyntymis- ja adoptioiteemoja käsitellään myös yhdessä, ks. *Catech.* 1.2. Englanninkielisessä maailmassa ἰοθεσία-sanan vastineena käytetään usein substantiivina ”adoption”, joka oikein ymmärrettynä onkin aivan mahdollinen ilmaisu. Toisaalta adoptio-sanan yleiseen nykymerkitykseen tottunut lukija tulkitsee lapseksi ottamisen helposti syntymästä erilliseksi tapahtumaksi. Termiä ”filiaatio” voidaankin pitää tässä yhteydessä osuvampana käännöksenä, sillä se jättää selvemmin tilaa raamatullis-patristiselle visiolle, jossa Jumalan lapseksi ottaminen samastetaan uudestisyntymisen kanssa. Ks. esim. *Annala* 2021, 159.

⁷ Kyrillos, *Procatech.* 16; *Catech.* 3.14–15, 11.9; *Catech. myst.* 1.10. Ks. myös *Catech.* 18.34; *Catech. myst.* 3.5; Krysostomos, *Cat.* 3/1.17; 2/4.6, 17; 2/1.3, 7, 8.

⁸ *Catech.* 7.14.

⁹ *Catech. myst.* 5.3.

tuva uusi syntymä kirkko-äidistä liittää kastettavat samaan hengelliseen perheyhteyteen, toistensa veljiksi ja sisariksi.¹⁰ Kyrillos ja erityisesti Krysostomos käyttävät kirkon ja sen jäsenistön kuvaamiseen myös paavalilaista kuvaa sotilasjoukosta tai yksilötaistelijoista. Kumpikin katekeetoista liittyy Ignatioksen ja muiden patrististen edeltäjiensä käsitykseen, jonka mukaan sekä värväytyminen kirkko-armeijaan että kristittyjen taistelijoiden varustaminen tapahtuvat nimenomaan kasteessa.¹¹ Jo näistä muutamista esimerkeistä käy ymmärrettäväksi, että isät pitivät initiaatioprosessin loppuvaiheen riittejä selvänä rajana kirkon ulkopuolisuuden ja sen jäsenyyden välillä.

Toisaalta kirkon ulko- ja sisäpuolisuuden välinen raja ei Kyrilloksen ja Krysostomoksen ajattelussa ole yksinomaan tarkka, niin kuin vaikkapa ohuella kynällä viivoitinta käyttäen piirretty viiva. Pikemminkin se muistuttaa maastossa olevaa valtakunnanrajaa, jonka ylittäminen edellyttää matkantekoa ja hieman aikaakin. Millainen tämän raja-alueen ylitysprosessi sitten on?

300-luvulla kirkon rajanylitysprosessin katsottiin alkavan ilmoittautumisesta katekumeeniksi.¹² Kun katekumeenit olivat seuranneet kirkon elämää (ilmeisesti) useamman vuoden ajan, he saattoivat ilmoittautua initiaatioprosessin intensiiviselle päätösjaksolle, joka käytiin läpi suuren paaston aikana, ennen pääsiäisyön liturgiassa toimitettavaa kastetilaisuutta. Tätä 40 (Krysostomoksella 30) päivän jaksoa on tunnetusti tarkasteltu lukuisissa tutkimuksissa, usein kuitenkin lähinnä liturgisesta tai pedagogisesta näkökulmasta. Samalla tutkijat ovat kuitenkin lähes säännönmukaisesti jättäneet huomiomatta sen seikan, että 300-luvun isillä tämä initiaatioprosessin loppuvaihe ei palvele ainoastaan käytännön siirtymiseen liittyvänä ohjelmarunkona. Sen tehtävänä ei myöskään ole kartuttaa pelkkää intellektuaalista¹³ informaatiota.¹⁴ Pikemminkin katekeetat näkevät prosessin koko loppuvaiheen efektiivisenä, vähittäin kohti kirkon täyttä jäsenyyttä muuttavana.

Kyrilloksen tuotannosta voidaan hahmottaa seuraavat neljä transformoivaa tekijää, jotka sijoittuvat tähän rajanylitysjaksoon: Ensiksi *kirjoittautuminen* kastettavien listaan siirtää katekumeenit kastekandidaattien kategoriaan. Tämä ei ole vain pragmaattinen toimenpide. Kirjoittautuessaan kandidaattien listaan katekumeenien annetaan ymmärtää siirtyvän myös Py-

¹⁰ Näin myös Destro & Pesce 2009, 427.

¹¹ Ks. esim. Ignatios, *I. Pol.* 6.2; Kyrillos, *Procatech.* 10; *Catech.* 1.4; 17.36; *Catech. myst.* 3.4.

¹² Aihetta käsittelevää kirjallisuutta listaa esim. Akselberg 2017, 148, n. 837.

¹³ Vrt. Stephenson 1954, 593.

¹⁴ Näin asian ymmärtää myös Paulin 1959, 186: "la catéchèse en effet n'est pas seulement une 'didascalie', mais une 'participation aux mystères du Christ'."

hän Hengen toimintapiiriin.¹⁵ Toiseksi katekeetat kehottavat kandidaattejaan myös elämänmuutokseen, joka ohjaa sekä heidän sisäisiä asenteitaan että ulkoista toimintaansa. Kyrilloksen mukaan tällainen *parannus* tekee kandidaatit kykeneviksi ottamaan vastaan vastaan Pyhän Hengen, armon ja puhdistumisen.¹⁶ Kolmanneksi *katekeettisella opetuksella* on paitsi informatiivinen myös hengellinen vaikutus. Kyrillos painottaa, että kirjoituksia ja uskon mysteerejä koskevan ymmärryksen lisääntyessä itse Pyhä Henki tulee asumaan kuulijoiden mielissä. Näin opetus palvelee Hengen välikappaleena valaisten kandidaatien sieluja jo ennen kasteessa lahjoitettavaa lopullista valaistumista.¹⁷ Neljänneksi *eksorkismeilla* voidaan katsoa olevan kirkon rajan yli vievä luonne. Eksorkistien puhallukset kandidaatteja kohti kuvaavat Hengen välittämistä heille. Kirjoitusten sanojen lausuminen puolestaan ajaa demoniset voimat heidän sieluistaan, jättäen jäljelle vain pelastuksen.¹⁸

Kirkon rajan ylittäminen ei siis muistuta yksittäistä, lyhyttä askelta kapean kynnyksen yli. Kirkon sisäpuolelle matkaa tekevien kandidaatien näkökulmasta ylitettävä raja-alue näyttäytyy pikemminkin laajana ja hie-man epätarkkana. Yhtäältä on nimittäin selvää, että tätä matkaa tehdessään kandidaatit eivät vielä ole päässeet sisään kirkon täyteen sakramentaaliseen osallisuuteen. Toisaalta he eivät kuitenkaan enää ole kirkon ulkopuolellaakaan – ovathan he osallisia kirkollisesta kasvuprosessista ja Hengen transformoivasta vaikutuksesta. Epäilemättä tästä syystä katekeetat toistuvasti kutsuvatkin kandidaattejaan jo tämän prosessin kuluessa nimityksillä, jotka varsinaisessa mielessä kuuluvat vasta kastetuille kirkon jäsenille. Esimerkiksi hieman samaan tapaan kuin Toinen ekumeeninen kirkolliskokous (381) ja Trullon konsiili (691–692) myöhemmin nimittävät katekumeeneja kristityiksi välittömästi heidän aloitettuaan initiaatioprosessin¹⁹, Kyrillos kutsuu vielä kastamattomia kandidaattejaan kristityiksi²⁰. Lukuisissa kohdin katekeetta soveltaa heihin myös kristillistä perheterminologiaa. Hän muun muassa lausuu, että jo kastekandidaateiksi kirjoittautumisen myötä kuulijoista on tullut

¹⁵ *Procatech.* 1.

¹⁶ *Catech.* 1.2; 2.10; 3.2; 16.12. Ks. myös *Catech.* 2.6.

¹⁷ *Catech.* 18.32. Ks. myös *Catech.* 16.3.

¹⁸ *Procatech.* 9. Ks. myös *Catech.* 16.19.

¹⁹ *2 ecum.* 7; *Trull.* 95. Vrt. Akselberg (2017, 161), joka katsoo, että 300-luvun kirkollisessa elämässä katekumeenit olivat "non-mysteriological participants and bearers of the name 'Christian'".

²⁰ *Catech.* 10.20.

yhden äidin – siis kirkon – poikia ja tyttäriä.²¹ Hän kutsuu heitä säännöllisesti myös lapsiksi²² ja veljiksi²³.

Pidemmässä esityksessä olisi mahdollista osoittaa, että Kyrilloksen ajattelussa tällä perheretoriikalla on nimenomaan teologinen painoarvo: hänen ajattelussaan kandidaatit ovat osallisia lapsen suhteesta Jumalaan jo ennen kastettaan. Vastaavasti Krysostomos eksplikoi ottavansa kandidaatit vastaan veljinään jo ennen heidän kasteessa tapahtuvaa syntymäänsä.²⁴ Hän antaa myös ymmärtää, että paitsi kastetut kristityt myös kastekandidaatit kuuluvat kirkon armeijaan. Tällä tavalla molemmat katekeetat siis pitävät kandidaatteja vähintään osittaisina kirkon jäseninä jo ennen heidän initiaatioprosessinsa loppuun saattamista. Todettakoon vielä, että tämän osittaisuuden luonne selviää tarkemmin kyrilloslaisesta aineistosta. Asian käsittely edellyttäisi kuitenkin laajemman esityksen.²⁵ Sen sijaan siirryn seuraavaksi katselemaan kirkon rajoja nykypäivän näkökulmasta.

Kirkon rajat nykypäivän ortodoksisessa teologiassa

Vaikka Kyrilloksen ja Krysostomoksen teologiaa on tarkasteltu jo vuosisatojen ajan, varhaiskristillisen initiaatioteologian tutkimus on kuitenkin usein vältellyt heidän tuotannostaan esiin piirtyvää käsitystä kirkon rajojen epätarkkuudesta. Aihe näyttää muodostuneen ongelmaksi systemaattisen teologian nykytutkijoille. Tämän tendenssin taustalla voidaan nähdä kaksi mahdollista syytä.

Ensiksi, tutkijoiden perusolettamus vaikuttaa olevan, että patristiset auktorit lähestyvät kirkon rajoja poikkeuksetta klassisesta selkeyden ja tarkan määriteltävyyden näkökulmasta. Tällainen esiyymmärrys vaikuttaa tutkijoiden kykyyn nähdä kirkkoisien teksteissä muunkinlaisia käsityksiä.

Toiseksi, moderneissa tutkimuksissa patristista initiaatioteologiaa tarkastellaan usein ikään kuin Petrus Ramukselta (1515–1572) lainattujen silmälasien läpi: ymmärrystä ohjaa *loci*-ajattelu, joka pyrkii kategorisoimaan tutkimuskohteensa ja selvittämään niiden olemusta dikotomisen lähestymistavan

²¹ *Procatech.* 13.

²² *Catech.* 3 *praef.*, 1–2.

²³ *Procatech.* 9; *Catech.* 2.5, 20; 3.3; 4.24; 5.12; 12.31; 13.32; 15.25; 18.20, 32, 34.

²⁴ *Cat.* 2/1.1, 7.

²⁵ Aiheesta tarkemmin, ks. Huovinen 2021, 414–16.

avulla.²⁶ Monista avuistaan huolimatta tällainen skolastinen ote ei voi tavoittaa kirkon jäsenyyden progressiivista luonnetta sen koko rikkaudessa. Kristillisen initiaation objektiivinen dogmatisointi näet edellyttäisi myös sen seikan tunnustamista, että kastekandidaattien suhde kirkkoon näyttäytyy isillä vähittäin syvenevänä prosessina. Tämän prosessin sakramentaalis-mystisestä luonteesta johtuu, että sen vaikutuksen kulloisestakin syvyydestä on mahdollonta saada eksaktia tai tyhjentävästi jäsennettävää tietoa. Siksi tätä prosessia käyvien kastekandidaattien ekklesiologista statusta ei myöskään voida määritellä yksinomaan ulko- ja sisäpuolisuuden kategorioiden puitteissa.

Tästä käy ymmärrettäväksi, että aihetta koskevan systemaattisen esityksen puute sinänsä ei ole mikään ihme. Yllättävää on pikemminkin se, että systemaattisen esityksen laatimiseen liittyvää vaikeutta ei ole tutkimuksessa eksplikoitu. Tämä ilmiö on kiinnostava myös historiallisessa mielessä. Jo Alexander Schmemmann (1921–1983) valitteli läntisesti ja skolastisesti virittyntä teologian tekemisen tapaa, joka omista abstrakteista ennako-oletuksistaan käsin päättää *a priori* mitkä asiat ovat ”tärkeitä”, mitkä taas ”sekundaarisia”. Tämän seurauksena tutkimus keskittyy sitten tärkeinä pitämiinsä punktuuaaliisiin toimituksiin, ja jättää liturgisen elämän monitahoisen ja prosessuaalisen luonteen huomiotta.²⁷ Merkillistä kyllä, vaikka Schmemmannin lausunnoista on kulunut jo vuosikymmeniä, patristisen initiaatioteologian tutkimus keskittyy yhä edelleen paljolti nimenomaan selvärajaisiin ja helposti hahmotettavaan *locuksiin* kuten sakramenteihin ja niiden vaikutuksiin.

Entä millaisia mahdollisuuksia edellä kuvatut kirkon rajojen määrittelytavat voisivat tarjota kirkolliselle elämälle nykyajassa? Ensinnäkin, vaikka klassinen soteriologia epäilemättä jäsenyykin kirkon rajojen tarkkuudesta käsin, voi kirkon ulko- ja sisäpuolen välisen raja-alueen epätarkkuudenkin hyväksyminen auttaa ymmärtämään tätä rajaa parhaillaan ylittävien nykyihmisten suhdetta kirkkoon. 300-luvun auktorien retoriikka voi ohjata myös oman aikamme katekeettoja suhtautumaan kastekandidaatteihinsa lämpimän pastoraalisesti, ja pitämään heitä kirkko-perheen osajäseninä jo ennen heidän lopullista liittymistään ortodoksisen kirkon täyteen elämänyhteeseen.

Toiseksi, kirkon rajojen huolellisella tarkastelulla on myös ekumeenista merkitystä. Ulko- ja sisäpuolta erottavaa raja-aluetta ylittävien kandidaattien kirkollista statusta voidaan pitää analogisena nykypäivän tunnustuskuntiin

²⁶ Keskustelua: Ong 2004.

²⁷ Ks. esim. Schmemmann 1988, 13.

kuuluvien kristittyjen kirkollisen aseman kanssa. Kristillisen keerygman vastaanottamisen myötä toisten tunnustusten piirissä eläviä kristittyjä ei välttämättä ole pidettävä ulkopuolisina, vaan ainakin osittain samasta Hengestä osallisina.²⁸ Tällä tavalla heihin on mahdollista suhtautua aidon patristisella, hyväntahtoisella tavalla, ja nähdä heidän elävän alustavassa suhteessa kirkon ”perheeseen”, suhteessa, joka toivottavasti syvenee kohti kirkon rajan lopullista ylittämistä ja täyttä jäsenyyttä.

Lähteet ja kirjallisuus

Lähteet

Ekumeenisten synodien kanonit

Trull. Canones sanctorum patrum qui in Trullo imperialis palatii Constantinopoli convenerunt. PG 137.

2 ecum. Canones VII synodi Constantinopolitanae oecumenicae secundae. PG 137.

Ignatios Antiokialainen

I. Pol. Epistula ad Polycarpum. – Ignace d’Antioche, Lettres. Martyre de Poly carpe. Toim. Pierre Thomas Camelot. Sources Chrétiennes 10. Paris: Les Éditions du Cerf, 1945.

Johannes Krysostomos

Cat. 2/1 Ὡς ποθινός. – Jean Chrysostome, Trois catéchèses baptismales. Toim. Auguste Piédagnel & Louis Doutreleau. Sources Chrétiennes 366. Paris: Les Éditions du Cerf, 1990.

Cat. 2/2 Ἄρα ἀπηλάσατε. – Jean Chrysostome, Trois catéchèses baptismales. Toim. Auguste Piédagnel & Louis Doutreleau. Sources Chrétiennes 366. Paris: Les Éditions du Cerf, 1990.

Cat. 2/4 Εὐλογητὸς ὁ Θεός. – Jean Chrysostome, Catéchèses baptismales. Toim. Antoine Wenger. Sources Chrétiennes 50. Paris: Les Éditions du Cerf, 1957.

Cat. 3/1 Χαράς καὶ εὐφροσύνης. – Jean Chrysostome, Catéchèses baptismales. Toim. Antoine Wenger. Sources Chrétiennes 50. Paris: Les Éditions du Cerf, 1957.

²⁸ Keskustelua moderneista ekumeenisista näkemyksistä koskien Hengen toimintaa erilaisissa kirkollisissa yhteisöissä, ks. Lim 2015, 211–29. Ks. myös Hopko 1982, 100–1.

Kyrillos Jerusalemilainen

- Catech. Catechesis. – Cyrilli Hierosolymarum archiepiscopi opera quae supersunt omnia.
Toim. W. C. Reischl & J. Rupp. Vols 1 & 2. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967.
- Catech. myst. Catéchèses mystagogiques. – Cyrille de Jérusalem, Catéchèses mystagogiques, Toim. Auguste Piédagnel & Pierre Paris. Sources Chrétiennes 126 bis. Paris: Les Éditions du Cerf, 2004.
- Procatech.
Procatechesis. – Cyrilli Hierosolymarum archiepiscopi opera quae supersunt omnia. Toim. W. C. Reischl. Vol. 1. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967.

Kirjallisuus

Akselberg, Kristian

- 2017 Greeks, Jews, heretics, and the Church of God: Ecclesiology in the catechetical lectures of St Cyril, Archbishop of Jerusalem. University of Oxford.

Annala, Pauli

- 2021 "Kunnes Kristus saa muodon teissä": Katsaus patristiseen kaltaisuuteen kasvamisen teologiaan. – Jumalan kaltaisuuteen: Aatehistoriallisia tutkielmia elämän päämäärästä. Toim. Serafim Seppälä. *Studia Patristica Fennica* 14. Helsinki: Suomen patristinen seura.

Destro, Adriana & Pesce, Mauro

- 2009 L'identité des croyants en Jésus au Ier siècle: Le cas de Paul de Tarse. Inclusion et exclusion. – Entre lignes de partage et territoires de passage: Les identités religieuses dans les mondes grec et romain, "Paganismes", "judaïsmes", "christianismes". Louvain: Peeters.

Hopko, Thomas

- 1982 All the Fulness of God: Essays on Orthodoxy, Ecumenism and Modern Society. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press.

Huovinen, Harri

- 2021 Familial Terminology and the Progressive Nature of Church Membership in Cyril of Jerusalem. – *Review of Ecumenical Studies* 13 (3/2021), 400–18.
- 2022 Martial Imagery and Church Membership in the Catechetical Rhetoric of John Chrysostom. – *Phronema*, Vol. 37(1), 2022, 99–118.

Ledegang, F.

2001 *Mysterium Ecclesiae: Images of the Church and its Members in Origen.* Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CLVI. Leuven: Uitgeverij Peeters.

Lim T. N., Timothy

2015 *Towards a Pneumatological-Ecclesiology: Outside the "Two Lungs of the Church".* – Review of *Ecumenical Studies* 7 (2/2015), 211–29.

Ong, Walter J.

2004 *Ramus, Method and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason.* Chicago; London: The University of Chicago Press.

Paulin, Antoine

1959 *Saint Cyrille de Jérusalem: Catéchète.* Paris: Les Éditions du Cerf.

Schmemmann, Alexander

1988 *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom.* Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press.

Stephenson, A. A.

1954 *St. Cyril of Jerusalem and the Alexandrian Heritage.* – *Theological Studies* 15:4 (1954), 573–93.

Andreas Bergman

Vapaaksi järjettömyydestä: kaksi maksimoslaista näkökulmaa akateemisen teologian mielekkyyteen

Esitelmä Ortodoksisuuden tutkijana -symposiumissa
Joensuussa 11.11.2021

Johdanto

Viime vuosisadan ortodoksisuutta väritti idän ja lännen vastakkainasettelu. Eräs yksittäiskysymys, jossa idän ja lännen nähtiin edustavan perustalla tavalla erilaisia näkökulmia kristilliseen uskoon, oli Jumalan tuntemisen tapa: lännessä Jumalan tuntemisen välineeksi hahmotetaan järki, idässä järjen ylittävä kokemuksellisuus. Vaikka viimeisen kymmenen vuoden aikana vastakkainasettelua idän ja lännen on haastettu,¹ se elää yhä. Tuoreena esimerkkinä vastakkainasettelusta on Eugenia Scarvelis Constantinoun vuoden 2020 populaariesitys *Thinking Orthodox: Understanding and Acquiring the Orthodox Christian Mind*. Vaikka Constantinoun mukaan itäinen teologia ei ole irrationaalista, hän kieltää jyrkästi sen, että deduktiivisella päättelyllä voisi olla annettavaa ortodoksisuudelle. Hänen mielestään järjen päättelyihin luottaminen on ominaista läntiselle teologialle. Idässä teologia perustuu rukoukseen ja hengelliseen kokemukseen.²

Kun järki liitetään kärjistetysti länteen ja mystinen kokeminen itään, syntyy vaikutelma, ettei järki kuulu ortodoksiseseen teologiaan. Ajatuksen valossa on vaikea nähdä arvoa ortodoksisella akateemisella teologialla, jossa järjen käytöllä on luovuttamaton merkitys. Haastaakseni edellä kuvatun kari-

¹ Ks. esim. Plested 2012; Pino 2017; Hovorun 2022.

² Constantinou 2020, 306–312.

katyyrisen asetelman ammennan tässä esitelmässäni Maksimos Tunnustajalta kaksi näkökulmaa järjen positiiviseen merkitykseen hengellisessä elämässä ja hahmottelen, miten ne voisivat tukea ortodoksisen akateemisen teologian mielekkyyttä.

Maksimoksen järjikäsiyteen syvennyn katsauksella hänen kilvoituksen teologiaansa. Katsauksen taustaksi on olennaista tietää, että Maksimos hahmottaa kristillisen kilvoittelun kolmen vaiheen kautta: Ensimmäinen vaihe on käytännöllisen kilvoituksen vaihe (πρακτική), jossa ihmistä vaivavia himoja pistetään aisoihin. Toisessa vaiheessa, luonnon *theoriassa* (θεωρία φυσική), mieltä harjaannutetaan näkemään luomakunnassa Luoja. Kolmannessa vaiheessa on kyse mystisestä teologiasta (μυστική θεολογία), jolloin luotu jää jo taa ja mieli näkee hengellisessä katselemisessa Jumalan. Käsittelen kilvoituksen vaiheista kahta ensimmäistä, koska niissä järjellä on olennainen merkitys. Aloitan kilvoituksen toisesta vaiheesta, luonnon *theoriasta*, koska se on omiaan häivyttämään kuvitelmat, että järjenkäyttö olisi ortodoksisuudelle välttämättä vierasta. Luonnon *theorian* kannalta yksi keskeisimmistä kohdista on *Ambiguum* 10:19, joten käsittelen järjen positiivista merkitystä sen valossa.

Järki tietämättömyyden poistajana

Ambiguum 10:19:ssä Maksimos esittelee viisi luonnon *theorian* tapaa tai lajia (τρόπος). Kaikkiin liittyy olennaisesti järki. Näistä viidestä luomakunnan tarkkailemisen tavasta kolme ensimmäistä antavat tietoa Jumalasta Luojan ”jälkien” tai heijastumien kautta. Ensimmäisessä tavassa kiinnitetään huomio luotujen olemiseen ja päätellään, että ne eivät ole itsessään olevia, vaan niillä on ulkopuolinen syy, Luoja.³ Toisessa tavassa Jumala tunnetaan kaitsijana, joka ylläpitää kunkin lajin mukaisia olemuksia ja kolmannessa tuomarina, joka on tehnyt jokaisesta luodusta tarkoituksella sellaisen kuin se on.⁴ Maksimos päättelee luomakunnan kolmenlaisesta todistuksesta, että Jumala on kolminaisuus, Isä, Poika ja Pyhä Henki.⁵ Hänen päättelynsä avaaminen ei ole tässä yhteydessä mahdollista. Mainitsen asian siksi, että läntisessä teologiassa kolminaisuus on yleensä hahmotettu ilmoitustotuutena, jota järki ei voi tavoittaa luomakuntaa tarkkaamalla.

³ *Amb. Io.* 10:19; Harrington 2007, 198.

⁴ *Amb. Io.* 10:19.

⁵ Harrington 2007, 202; *Amb. Io.* 10:19.

Kolmen ensimmäisen *theorian* lajin tuottama tieto on käsitteellistä eikä sinällään poikkea tiedosta, jota voidaan saada muustakin luomakunnasta järjen avulla. Sama on myös osittain totta neljännessä ja viidennessä luonnon *theorian* tavassa.⁶ Jumalan sijaan niissä opitaan järjen avulla, miten voidaan kasvaa hyveellisyyteen ja Jumalan läheisyyteen.⁷ Neljäs *theorian* tapa paneutuu luomakunnassa näkyviin ”sekoituksiin” ja päättelee niistä, että hyveiden tulee sekoittua meidän tarkkaavaisuuteemme, jotta mieleemme voisi päästä sellaiselle tasolle, jolla Jumalan näkeminen on mahdollista. Viides tapa puolestaan kiinnittää huomion luontokappaleiden paikallaan pysyvyyteen ja päättelee, että ihmisen pitäisi olla samalla tavoin jämäkkä järjenmukaisuudessa.⁸ Kahdessa viimeisessä luonnon *theorian* tavassa ei kuitenkaan pitäydytä vain käsitteellisen ajattelun tasoon vaan niissä mieli lopulta jumalallistuu ja näkee hengellisesti ikään kuin luomakunnan läpi itse luomakunnan synn ja pitää huomionsa siinä.⁹ Nämä korkeimmat luonnon *theorian* tasot eivät kuulu enää järjen piiriin, joten en mene niihin tarkemmin.

Tästä lyhyestä katsauksesta voi jo huomata, ettei Maksimos pidä järkeä merkityksettömänä hengelliselle elämälle. Järjen käytön kautta saatu tieto Jumalasta edustaa alhaista Jumalan tuntemisen tapaa, koska korkeammat Jumalan tuntemisen muodot ovat käsitteellisyyden ylittäviä, mutta järki kuitenkin mahdollistaa yhä syvempään Jumalan tuntemiseen kasvamisen. Järjen käyttöön nojaavan luonnon *theorian* tarve selittyy sillä, että langenneen ihmisen mieltä vaivaa tietämättömyys Jumalasta kaiken hyvän lähteenä.¹⁰ Jatkuvan harjoituksen kautta tätä mielen pimeyttä karkotetaan pois järjen avulla, niin että Jumalan näkemisestä luomakunnassa tulisi yhä hallitsevampi sisäinen tila. Maksimoksen mukaan jatkuvasti miettimällä hengellisiä asioita syntyy tottumus *theorioihin*.¹¹ Näin ollen järjellä on tärkeä paikkansa hengellisessä kasvussa.¹²

Mutta miten edellä sanottu voisi innoittaa akateemista teologiaa? Maksimos tulee ajatuksineen oikeastaan lähelle yliopistolaitoksen synnyn taustalla ollutta motivaatiota: kerätä yhteen lankeemuksen pirstoma tieto maailmasta,

⁶ Harrington 2007, 203–204.

⁷ *Amb. Io.* 10:19.

⁸ *Amb. Io.* 10:19; Harrington 2007, 204–208.

⁹ Harrington 2007, 203, 208.

¹⁰ Tietämättömyydestä ks. Thunberg 1965, 171.

¹¹ *Car.* 3:69. Ks. myös *Car.* 1:33.

¹² *Vrt. Car.* 2:28.

jotta sen avulla voitaisiin nousta Jumalan katselemiseen.¹³ Maksimoksen pyrkimyksenä ei ole tosin ylenpalttinen tiedon kartuttaminen, mutta lähtökohta on samankaltainen: koska koko maailma todistaa Luojastaan, ei ole mitään tutkimusaihetta, joka ei tarjoaisi mahdollisuutta luonnon *theorialle*. Akateemisen *teologian* suhteen erityispiirteenä on vielä se, että Maksimoksen tuotannossa painottuu *theorian* ulottaminen hengelliseen kirjallisuuteen, ennen kaikkea Raamattuun. Hän esimerkiksi näkee Raamatun henkilöhahmojen toistavan tiettyjä kilvoituksen teologisia ”kaavoja”. Tämä mukailee luonnon *theorian* viidettä tapaa. Mutta vaikka tutkimus ei kohdistuisikaan hengelliseen kirjallisuuteen, se ei sulje pois luonnon *theorian* mahdollisuutta työnteosta.

Jos tekstien lukeminen esimerkiksi viidellä *theorian* tavalla vaikuttaa epärealistiselta niin jo se, että tutkija viettää päivänsä tekstien äärellä, jotka tarjoavat hengellisiä totuuksia käsitteellisesti ilmaistuina, ikään kuin pureksitussa muodossa,¹⁴ on jo omiaan poistamaan mieltä vaivaavaa hengellistä pimeyttä. Maksimos toteaa *Rakkaudesta*-teoksessaan, että hengellinen lukeminen ja *theoria* vapauttavat mielen tietämättömyydestä.¹⁵ Tämä saattelee meidät kilvoituksen ensimmäiseen vaiheeseen, käytännölliseen kilvoitukseen, johon hengellinen lukeminen varsinaisesti kuuluu.

Akateeminen teologia järjen mukaisena kamppailuna

Käytännöllinen kilvoitus ja luonnon *theoria* kietoutuvat toisiinsa Maksimoksen ajattelussa. Huomasimme, että luonnon *theorian* neljäs tapa opettaa hyveellisyyttä, mutta samalla luonnon *theorian* harjoittaminen itse asiassa edellyttää hyveellisyyttä, eli järjenmukaista elämää, johon pyritään käytännöllisellä kilvoittelulla. Mutta mitä on järjenmukainen elämä ja miksi se on *theorian* edellytys? Vastaukset näihin kysymyksiin vaativat perehtymistä Maksimoksen sielukäsitykseen ja siihen, miten lankeemus on vaikuttanut sieluun.

¹³ Yliopistolaitoksen synnyn motiivista ks. Louth 2004, 70–71, 73–74.

¹⁴ Vrt. *Car.* 1:78; 2:97.

¹⁵ *Car.* 4:86.

Maksimos esittää erilaisia jäsennyksiä ihmissielun rakenteesta. Hänen yleisin jäsennyksensä on kolmijako: himosielu, intosielu ja järki. Kolmella osalla on hierarkkinen suhde toisiinsa. Alimmalla sijalla on himosielu, jolle kuuluu nautintojen kokeminen; toiseksi alimmalla sijalla on intosielu, joka on sielun toimintojen ”innostaja”; korkein asema kuuluu järkisielulle. Sielun osat toimivat silloin Jumalan luoman tarkoituksen mukaisesti, kun järki hallitsee muita osia. Tällöin sekä nautintoa että intoa määrittävät järjen asettamat päämäärät ja rajat. Järjen mukaista on esimerkiksi syödä, jotta saisi elämiseen tarvittavan ravinnon. Kun ihminen syö järjenmukaisesti ja kokee nautintoa, nautinnossa ei ole sinällään mitään pahaa. Järkeä vastaan on sen sijaan nautintahakuisuudesta johtuva ylensyöminen, jossa syömisestä järjellinen päämäärä, elämän ylläpitäminen ravinnon kautta, on tyystin unohtunut.¹⁶

Kilvoittelun tarve nousee siitä, että langennut mieli on joutunut epäjärjestykseen. Maksimoksen mukaan langenneen ihmisen keskeinen ongelma on itserakkaus eli irrationalinen kiintymys ruumiiseen ja sen nautintoihin.¹⁷ Itserakkauden seurauksena ihmisen perspektiivi luomakuntaan on vääristynyt. Langennut mieli on nautintahakuisuuden vinouttama. Se katsoo maailmaa nautintojen ehdoilla ja etsii maailmasta aistillista tyydytystä, koska on tietämätön Jumalasta kaiken hyvän lähteenä; aistinautinnot ovat Jumalan hengellisestä katselemisesta saatavan nautinnon korvike. Nautintojen hallitsema perspektiivi luomakuntaan on pinnallinen ja tekee sokeaksi Jumalan jäljille näkyvässä maailmassa. Nautintahakuinen mieli on myös sisäisesti pirstoutunut: aistittava maailma tarjoaa lukuisia nautintoa lupaavia ärsykeitä, joista kukin vetää mieltä puoleensa ja siten hajauttaa sen.¹⁸ Siksi pirstoutuneen mielen on esimerkiksi mahdotonta omaksua jokin *theorian* tapa, jonka valossa luomakuntaa voisi katsoa yhtenä kokonaisuutena.

Nautintahakuisuus synnyttää sielussa monia muita himoja eli luonnonvastaisia mielenliikkeitä. Näitä ovat esimerkiksi rahanhimo, vatsanpalvonta ja turhamaisuus.¹⁹ Jokaiseen sielunosaan liittyy sille ominaiset himot. Käytännöllisen kilvoituksen tarkoituksena on tarjota välineitä, joiden avulla ihminen voi kasvaa kohti lankeemusta edeltänyttä, luonnollista tilaansa, jossa järki hallitsee alempia sielunosia. Maksimos tarjoaa lukuisia erilaisia harjoitteita, joilla sielua vaivaavia himoja vastaan voidaan kamppailla. Mainitsinkin

¹⁶ Bergman 2022, 162–163.

¹⁷ *Car.* 3:8.

¹⁸ *Vrt.* Harper 2019, 222.

¹⁹ *Car.* 5:59.

jo aiemmin hengellisen lukemisen, joka poistaa tietämättömyyttä ja orientoi meidät sisäisesti kohti Jumalaa. Maksimos antaa tämän lisäksi esimerkiksi seuraavat vinkit sielun kahta alinta osaa koskien:

On kilvoituksia, jotka hillitsevät himoja eivätkä päästä niitä voimistumaan, toiset taas saavat himot kuihtumaan ja surkastumaan. Esimerkiksi paasto, ruumiillinen työ ja valvominen pitävät intohimon aisoissa, kun taas vetäytyminen yksinäisyyteen, hengellinen tutkiskelu, rukous ja palava rakkaus Jumalaan heikentävät intohimon ja lopulta hävittävät sen tyystin. Sama pätee myös vihaan: loukkauksien unohtaminen ja lempeys pysäyttävät sen kasvun, kun taas rakkaus, armeliaisuus, ystävällisyys ja hyvyys tekevät voimattomaksi.²⁰

Käytännöllisen kilvoittelun myötä ihmisen sielu alkaa puhdistua himollisuudesta. Syntyy hyveitä eli järjennukaisia tottumuksia. Tämä mahdollistaa sen, että aistinautinnot eivät hallitse mielen toimintaa. Näin syntyy mahdollisuus luonnon *theorialle*. Kaksi kilvoituksen alinta vaihetta tukevat toisiaan ja ikään kuin kietoutuvat toisiinsa: mitä vapaammaksi tulemme mieltä kahlitsevasta aistillisuudesta, sitä paremmin voimme oppia näkemään Jumalan luomakunnassa, ja mitä pidemmälle pääsemme luonnon *theoriassa*, sitä valaistuneemmaksi mielemme voi tulla ja sitä selkeämmin tiedämme, kuinka tulee kilvoitella Jumalan tahdon mukaan.²¹ Pelkkä käytännöllinen kilvoittelu ei vapauta mieltä himoista.²²

Mutta mikä on käytännön kilvoituksen tarjoamien näköalojen akateeminen anti? Mainitsin jo, että hengellisellä lukemisella on vahva paikkansa akateemisessa teologiassa ja samalla se on Maksimoksen mielestä tärkeä hengellinen harjoite. Haluan kuitenkin vielä laajentaa perspektiiviä mainitsemalla Frederick Aquinon, joka on peilannut Maksimoksen ajattelua hyveepistemologian uusiin tuuliin. Aquino on kiinnittänyt huomiota siihen, että hyveepistemologiassa varman tiedon määrittelyssä keskitytään varman tiedon kriteerien sijaan siihen, millainen on luonteeltaan hyvä tiedonhankkija. Hän huomauttaa, että Maksimoksen ajattelu sopii erittäin hyvin yhteen epistemologian kanssa, jossa hyvin toimivien kognitiivisten kykyjen lisäksi painotetaan tutkijan luonteen hyveellisyyttä laadukkaana tutkimuksen edellytyk-

²⁰ Maksimos Tunnustaja 1986, 88 (*Car.* 2:47). Ks. myös esim. *Car.* 1:79; 3:13; 3:20.

²¹ Vrt. *Car.* 4:57; *Theo.* 2:66, 88.

²² *Car.* 2:5; 3:68.

senä.²³ Edellä mainitsin, että yksi syy sille, miksi aistinautintohakuisuus estää luonnon *theorian*, on se, että se pirstoo ihmismielen. Tämä on hyvin helposti sovellettavissa moderniin akateemiseen työhön: jos tutkija esimerkiksi etsii koko ajan dopamiinihiikkejä somesta työn lomassa, työt eivät edisty ollenkaan ja mieli on täysin hajalla.²⁴ Jos työnteko on sen sijaan hyveellistä, eli järjestellisten päämäärien mukaista, tilanne on aivan toinen; työ ei ainoastaan suju vaan se myös harjaannuttaa järjenmukaiseen elämään.

Aistinautintohakuisuuden turmeluksellisesta vaikutuksesta tutkimukselle voisi toki mainita monta muutakin konkreettista esimerkkiä. Hahmotuuhan koko akateeminen työ kilvoituksena hyve-epistemologian valossa. Nostan esille kuitenkin vain yhden lisäesimerkin, joka koskee tutkijayhteisöä: Aku Visala maalaa Areiopagi-verkkolehden kirjoituksessaan ”Kuinka tutkija voi säilyttää mielenterveytensä (rippeet)?” lohduttoman kuvan tutkijayhteisöstä, josta puuttuu muun muassa kaikki yhteisöllisyys, koska kaikki kilpailevat samoista rahoista. Kilpailu on kovaa, koska kaikki mitä toiset saavat, on itseltä pois. Yhteisöllisyyden puute on yksi keskeinen selittäjä sille, miksi noin 40 % jatkotutkinto-opiskelijoista on jossain vaiheessa väitöskirjaprojektiaan masentuneita.²⁵ Tämä näkökulma tuo mieleen Maksimoksen vakaumuksen, ettei himollisuus ainoastaan pirsto ihmistä sisäisesti vaan myös erottaa meidät toisistamme. Vastaavasti hyveet eivät vain eheytä sielun toimintaa vaan myös yhdistävät ihmiset rakkaudessa toisiinsa.²⁶ Maksimoksen näkemyksen soveltaminen akateemiseen yhteisöön tarkoittaisi pyyteetöntä toisten auttamista oman uran kustannuksella. Langenneen mielen näkökulmasta kyseessä olisi mieletön itsesabotaasi, mutta Maksimoksen mukaan se olisi ehdottomasti järjen eli logoksen mukaista.

Lopuksi

Nykypäivän Suomessa ei ole todennäköistä, että yliopistot ylittäisivät sekularismin rajat ja palaisivat juurilleen pitäen tehtävänään Jumalan tuntemisen edistämistä. Maksimos Tunnustajan teologia tarjoaa kuitenkin yksittäiselle

²³ Ks. esim. Aquino 2013.

²⁴ Vrt. *Car.* 1:52.

²⁵ Visala 2018.

²⁶ Vrt. Harper 2019, 157–158, 219, 224.

opiskelijalle tai tutkijalle innostavia näkökulmia siihen, miten akateemisen teologian tekemistä voisi katsoa toisin silmin – käytännöllisenä kilvoituksena, mielen harjoittamisena Jumalan tuntemiseen ja tienä jumalallistumiseen.

Lähteet ja kirjallisuus

Lähteet

Maksimós Tunnustaja

Amb. Io. = Ambigua ad Iohannem. PG 90.

Car. = Capita de Caritate. PG 90.

Theo. = Capita theologica et oeconomica. PG 90.

1986 = Rakkaudesta. – Filokalia: kokoelma pyhien kilvoittelijaisien kirjoituksia. 2. osa.

Suom. sisar Kristoduli. Helsinki: Valamon ystävät. 57–140.

Kirjallisuus

Aquino, Frederick

2013 The Synthetic Unity of Virtue and Epistemic Goods in Maximus the Confessor. – *Studies in Christian Ethics* 26:3. 378–390.

Bergman, Andreas (Mika)

2022 Aistillinen lankeemus ja noeettinen nousu: Maksimos Tunnustajan kuvaus Simsonista kilvoittelijana. – Kristityt ennen kristittyjä. Vanhan liiton pyhät kirkkoisien silmin. Toim. Andreas (Mika) Bergman. Helsinki: Suomen patristinen seura. 153–191.

Constantinou, Eugenia Scarvelis

2020 *Thinking Orthodox. Understanding and Acquiring the Orthodox Christian Mind*. Chesterton. Ancient Faith Publishing.

Harper, Demetrios

2019 *The Analogy of Love. St Maximus the Confessor and the Foundations of Ethics*. Yonkers: St Vladimir's Seminary Press.

Harrington, Michael

2007 *Creation and Natural Contemplation in Maximus the Confessor's Ambiguum 10:19. – Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought: Essays Presented to the Rev'd Dr Robert D. Crouse*. Toim. Michael Treschow, Willemien Otten ja Walter Hannam. Leiden & Boston: Brill. 191–212.

Hovorun, Cyril

- 2022 Is Scholasticism a Pseudomorphosis? Identifying the Political Theology of Fr. Georges Florovsky. <https://iota-web.org/2022/02/04/political-theology-of-georges-florovsky/>

Louth, Andrew

- 2004 *Theology, Contemplation and the University*. – *Studies in Christian Ethics* 17:1. 69–79.

Pino, Tikhon Alexander

- 2017 Beyond Neo-Palamism: Interpreting the Legacy of St Gregory Palamas. – *Analogia: The Pemptousia Journal for Theological Studies* 3:1. 53–73.

Plested, Marcus

- 2012 *Orthodox readings of Aquinas*. Oxford. Oxford University Press.

Thunberg, Lars

- 1965 *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. Lund: C. W. K. Gleerup.

Visala, Aku

- 2018 Kuinka tutkija voi säilyttää mielenterveytensä (rippeet)? <https://www.areiopagi.fi/2018/05/kuinka-tutkija-voi-sailyttaa-mielenterveytensa-rippeet/>

Serafim Seppälä

Jumala kyberavaruudessa?

Professorin virkaanastujaisesitelmä 14.5.2014

Systemaattisen teologian ja sen tutkimien maailmankuvien keskiössä on Jumala. Monoteististen uskontojen periaatteiden mukaan Jumala on jotain transsendenttia, toisenlaista, toispuoleista. Jumala määritelmällisesti ei voi näkyä mikroskoopissa sen enempää kuin avaruusluotaimissakaan. Jumala ei ilmene edes psykologian mikroskoopissa: siinä voi parhaassa tapauksessa ilmetä ihmisen psyykinen reaktio transsendenttiin luomattomaan todellisuuteen.

Systemaattisen teologian keskeinen tutkimuskohde jää lopullisessa mielessä ikuisesti saavuttamatta. Jäljelle jää vain ihmisten tuntemuksia, näkemyksiä ja ajatuksia, näiden kollektiivisia kiteytymiä ja näistä kaikista johdettuja uskonnollisia aatteellisia malleja, jotka rakentuvat Jumalan varaan ja Jumalan ympärille mutta jotka itsessään edustavat inhimillistä kulttuuria – ja sikäli avautuvat tieteelle.

Idän kirkon teologinen perusasennoituminen on apofaattinen: lähtökohtaisesti korostetaan Jumalan ei-tiedettävyyttä. Tämä on sikäli mielenkiintoista, että monen mystikon lähtökohtainen perusintentiona on sama kuin ateismin: oivallus siitä, että mikään inhimillinen havainto, määrittely tai tiedon käsitteellinen sisältö ei vielä kerro Jumalasta itsestään mitään. Mystisen teologian perusintentiona onkin purkaa inhimillisiä harhaanjohtavia ja vajavaisia näkemyksiä Jumalasta ja tätä kautta lähestyä sisäisesti intuitiota siitä, millainen hän todella voisi olla.

Miten Jumalaa sitten voi lähestyä? Basileios Suuri ja muut 300-luvun ortodoksiset kirkkoisät esittivät asian usein siten, että Jumalaa voi lähestyä kahdella vastakkaisella tavalla. Ihminen voi kääntyä ulospäin luomakunnan tarkasteluun ja sen kauneuden kautta kohottautua tuntemaan kaiken olevaisen taustalla olevaa yliolevaista. Tai ihminen voi kääntyä sisäänpäin ja mietiskelyn avulla tarkastella sitä, miten yliolevainen Jumala heijastuu ihmisisimmässä ja sen moniulotteisessa rakenteessa. Näiden kahden lisäksi

pyhät tekstit erotetaan usein omaksi kentäkseen, jolla on erityisasema Jumalan ymmärtämisessä ja tuntemisessa. Nekin kuitenkin ovat sanoja Jumalasta, eivät Jumalaa itseään – eräänlaisia Jumaluuden edessä olevia huntuja, jotka himmentävät hänet ihmisymmärrykselle sopivaksi, kuten Pseudo-Dionysios asian ilmaisee.

Kyberavaruus: virtuaalinen tila

Meidän aikanamme ihmiseksistenssille on hämmästyttävästi avautunut luonnon ja ihmissisimmän lisäksi kokonaan uusi sektori, jonka olemusta mitkään klassiset mallit eivät täysin tavoita. Viimeisen kymmenen vuoden aikana inhimillinen tieto, kommunikaatio, ajattelu ja sen myötä koko kulttuuri on alkanut siirtyä operoimaan uudenlaisessa tilassa, ”kyberavaruudessa” eli virtuaalisessa tilassa. Tämä koskee pitkälti myös hengellisiä ajatuksia. Aikamme ihminen merkityksiä etsiessään siirtyy yhä useammin tilaan, joka ei ole luontoa eikä myöskään omaa sisintä – kyberavaruuteen.

Kun internet tuli, aluksi ajattelimme sen avaaman tilan olevan vain entistä tehokkaampi tapa tiedon varastointiin, järjestelyyn ja käsittelemiseen. Sitten totesimme sen olevan myös vuorovaikutuksen tila – ”sosiaalinen media”.

Nyt on käynyt selväksi, että ihmiskunnan henkinen elämä asettuu kyberavaruuteen sellaisella painokkuudella ja intensiteetillä, että se ei ainoastaan palvele meitä mekaanisena välineenä vaan myös muuttaa meitä. Kyberavaruus uudelleenjäsentää tapaamme olla olemassa ja uudelleenhahmottaa paikkaamme maailmassa. Se muuttaa jopa aivojemme fysiologista rakennetta, kuten luonnontiede on osoittanut. Kyberavaruus on maailma, joka stimuloi mielen tiettyjä toimintakerroksia, kuten tiedon lajittelukykyä – mutta ei pitkäjännitteisyyttä tai luovuutta. Meistä on tulossa kyber-ihmisiä.

Mitä *tämä* sitten merkitsee systemaattisen teologian näkökulmasta? Mikä on paikattoman Jumalan paikka kyberavaruuden tilattomassa tilassa? Voiko virtuaalisessa tilassa tuntea Jumalaa jossain uudessa mielessä, joka olisi jotain muuta kuin vain inspiroitumista häntä koskevien ajatusten lukemisesta niin kuin paperin ja papyruksen äärellä on tapahtunut läpi historian?

Tutkimus ei toistaiseksi ole pahemmin yrittänyt tarttua tähän ydinkysymykseen – ei edes kyberavaruutta ja uskontoa käsittelevä tutkimus. Ehkä tämä on realismia. Kuten kaikkina aikoina ja kaikissa tiloissa, Jumala itse jää

koskemattomaksi ja tuonpuoleiseksi myös virtuaalisessa tilassa. Mutta mitä Jumalan ympärillä tapahtuu? Millaisen tilan Jumalan lähestymiselle virtuaalinen tila tarjoaa, jos asiaa yritetään hahmottaa yleisellä tasolla?

Kysymystä voidaan lähestyä monesta näkökulmasta ja monessa tasossa. Ensiksi voidaan todeta se itsestäänselvyys, että kyberavaruus on tuonut kaikkien saataville valtavan määrän systemaattisen teologian käsittelemää uskonnollista datamassaa kaikilta aikakausilta. Akateemiselle teologialle tästä seuraa tutkimuksen tason potentiaalinen kohentuminen, mutta myös kipeä vaatimus kyetä hahmottamaan ja ymmärtämään suuria kokonaisuuksia ja kehityskulkuja yksityiskohtiin uppoutumisen ja uppoamisen vastapainoksi. Tämä taas käy vaikeammaksi kirjojen lukutaidon hiipumisen myötä.

Toiseksi kyberavaruus kommunikaatiotilana muokkaa ihmisten uskonnollisia tarpeita ja niiden aatteellisia ulottuvuuksia. Virtuaalisessa tilassa tapahtuva uskonnollinen aktiviteetti käsitteellistää ja jäsentää uudelleen sitä, mitä uskonnollisuus yksilön määreenä tarkoittaa. Niinpä voisi olettaa, että kaikki tämä pikku hiljaa ja huomaamatta uudelleenmäärittää sitä, mitä Jumalan odotetaan olevan – ja mitä Jumalalta odotetaan. Kyberavaruus kommunikaatiotilana uudelleenjäsentää niitä parametrejä, joiden puitteissa Jumalan ideaa lähestytään.

Kyberavaruudessa vallitseva toimintakulttuuri kommunikaatiokonventioineen avaa uusia tapoja ilmentää uskonnollisuutta. Suuntana on sirpaloituminen ja yksilöllistyminen. Enää ei ole pakko istua kuuntelemassa kokonaispakettia, jonka piispa, saarnaaja tai guru tarjoaa, vaan jokainen voi täsmäetsiä juuri sellaisen sanoman tai sanoman osan, jonka itse haluaa kuulla.

Stephen O’Learyn määritelmän mukaan postmodernissa kulttuurissa uskonnosta ei päästä eroon, eikä sille myöskään kyetä omistautumaan kokosydämisesti.¹ Kyberavaruuden silmäilykulttuuri on omiaan ilmentämään ja voimistamaan juuri tätä kehitystä.

Eri traditioissa Jumalaa lähestytään kuitenkin erityyppisillä oletusarvoilla, ja niinpä problematiikka näyttäytyy erilaisten liikkeiden piirissä erimuotoisena. Virtuaalinen kommunikaatio on pääsääntöisesti *sanallista*. Niinpä varsinaista hengellistä toimintaansa ovat internetiin siirtäneet tehokkaimmin ne suuntaukset, joissa sana on keskeinen – tai jopa ainoa – hengellisyyden välittymisen muoto. Erityisesti amerikkalaistyyllisen raamattufundamentalismin muodot elävät ja voivat hyvin verkossa.

¹ O’Leary 1996, 803.

Kenties jopa liian hyvin? Englanninkielisessä virtuaalimaailmassa tehdyssä tutkimuksessa kysyttiin, kuinka moni etsi kyberavaruudesta vaihtoehtoa tavanomaiselle kirkossakäynnille. Myöntävän vastauksen antoi jopa 49 % vastaajista,² jotka ilmeisesti olivat lähinnä evankelisia protestantteja, joskin virtuaalisen tilan tutkimus on täynnä vääristäviä epävarmuustekijöitä. Tämä voi hyvinkin olla monien protestantismien muotojen pahin uhka ja suurin mahdollisuus lähivuosikymmeninä.

Tilanne on hieman toisentyypinen sellaisilla uskontokunnilla, joissa hengellisyyteen ei niinkään pyritä yksinomaan verbaalisessa ulottuvuudessa vaan enemmänkin pyhitetyn tilan tai aineen puitteissa. Aineelliset sakramentit ja pyhiinvaellus eivät ainakaan nykytekniikalla edes periaatteessa voi välittyä virtuaalisesti.

Kyberikoneita?

Ortodoksia sakraalikuvia on kyberavaruudessa loputtomasti, mutta olisi jokseenkin kornia rukoilla tai sytyttää tuohuksia virtuaalisen kuvan edessä, näytön suutelemisesta puhumattakaan. Ehkä kornia, mutta ei mahdotonta.

Virtuaalisella kuvalla on sama ongelma kuin Platonin mukaan koko aineellisella todellisuudella: se ilmaantuu ja katoaa ja sikäli se ei ole todella olemassa. Tai vähintäänkin sitä vaivaa jonkinlainen olemassaolovaje. Kuvaa, jolta puuttuu konkreettinen olemassaolo, ei voi pyhittää ja siksi se ei voi olla pyhä kuva, vaikka se sisällöllis-funktionaalisessa mielessä kantaa itsessään pyhän kuvan kaltaisuutta ja merkitysrakennetta jopa sataprosenttisesti.

Virtuaalinen kuva muodostaakin ikoniteologialle merkillisen haasteen. Kyseessä on pyhän kuvan representaatio, jonka sisältö on pyhää ja aitoa mutta jonka sisältöä kantava aineellinen rakenne puuttuu kokonaan.

Ehkä yllättäen klassinen patristinen teologia antaa tähän ongelmaan selkeän vastauksen. Ortodoksisen ikoniteologian dogmaattinen perusta on inkarnaatio, joka taas on korostetun aineellinen ilmiö. 700-luvulta alkaen on korostettu pyhän kuvan aineellisuutta pyhyiden kantajana ja pyhyyttä aineellisuuden funktiona, mikä tavallaan ratkaisee virtuaalisen ikonin kysymyksen: ortodoksinen pyhä kuva tarvitsee aineellisen ulottuvuuden, pelkkä sisällöllinen synkroninen rakenne ei riitä. Toisaalta voidaan kuitenkin huo-

² Laney 2005, 177.

mauttaa, että onhan puukin katoavaista, joten sikäli ero perinteisen ja virtuaalisen ikonin välillä ei ole luonteeltaan absoluuttinen.

Sakraalimusiikin tapauksessa aineellisen laulajan – tai vinyylin – puuttuminen ei ole täysin samanlainen ongelma, sillä ääni tuntuu välittävän pyhyttä astetta ongelmattomammin formaatista riippumatta – kaiketi siksi, että ääni suurena vaikuttaa vähemmän aineelliselta. Mutta edes äänen tapauksessa levytetty ääni ei voi korvata jumalanpalveluksessa elävää laulua, minkä eräs levysoittimen kanssa liturgian toimittanut venäläinen pappi sai piispoiltaan tuimasti oppia.

Kyberuskontoja

Kun pyhyttä ja autenttista uskonnollista kokemusta etsitään kyberavaruudesta, erityisen mielenkiintoisen tapauksen muodostavat uudet kyberuskonnot. 1990-luvulla virtuaaliseen tilaan ilmaantui nopeasti useita kyberuskontoja, jotka loivat virtuaalisen toimintakulttuurin. Niissä korostuvat aikamme trendit: yksilöllisyys, uskonnollinen ja aatteellinen valikoivuus, pikakulttuuri. Yllättäen näyttää kuitenkin siltä, että viimeisen 15 vuoden aikana kehitystä ei ole juuri tapahtunut.

Moni kyberuskonto on itse asiassa pelkkä temppelein kuva, jossa voi suorittaa ”uhraamisen” omalla hiirellään tai muuta vastaavaa. Lopputulos voi olla tahatonta komiikkaa. Parhaimmillaankin pyhitetyn kybertilan luominen on sukua lähinnä tietokonepelien maailmalle ja niiden estetiikalle.³ On vaikea sanoa, missä määrin kyseessä on todellinen uususkonto vai sellaisen parodia.

Tämä kysymys on samalla esimerkki probleemista, jollaista uskontojen kentässä ei aiemmin ole juuri ollut. Vanhojen jännitteiden tilalle tai rinnalle tulee uusia: uskon ja järjen dikotomian sijaan joudutaankin miettimään toden ja parodian välistä asteikkoa. Tämä taas on yksi seuraus siitä perusasetelmasta, että uskonnoille perinteisesti oleellinen Toisen kokeminen, mysteeri ja pyhyys jäävät taka-alalle, ja sisällöksi muodostuu ruudun havainnoinnin refleksiivisyys itsessään.

Mutta vaikka uskonto olisi luonteeltaan parodinen, se voi aidosti toimia klassisen uskonnon korvikkeena – onhan Jope Ruonansuukin parhaimmil-

³ Ks. Dawson 2005, 20–22.

laan myynyt Suomessa enemmän levyjä kuin Sibelius. Esimerkiksi 2,4 miljoonaa jäsentä (oman väitteensä mukaan) kerännyt ”digitalismi” pyytää seuraajiaan ottamaan lungisti ja olemaan oma itsensä. ”Ei tarvitse rukoilla tai tehdä mitään erityistä joka päivä. Sinun olemassaolosi ja totuuden etsimisesi riittää meille.” On kuvaavaa, että liikkeen totuusmääritelmä on synteesi kyberavaruuden atomismista ja modernista yksilökeskeisyydestä: ”Mitä enemmän yksityiskohtia saat selville elämässäsi, sitä lähempänä totuutta olet.”⁴

Tiedonhallinnan demokratisoituminen

Uskonnot ja samalla myös Jumala-puheelle kyberavaruus ja sen kommunikatiiviset mahdollisuudet merkitsevät voimakasta institutionalismin ja hierarkisuuden haastamista. Positiivisemmin ilmaisten kyseessä on tiedonhallinnan demokratisoituminen. Tämä muuttaa vähitellen kaikkea uskonnollista kommunikaatiota. Yksisuuntaisen sanelun aika on jäämässä taakse. Yritykset kieltää kommunikointia sosiaalisessa mediassa ovat koomisia ja joutuvat historian tuomittaviksi, olipa asialla Turkin pääministeri tai ortodoksisen kirkon piispa.

Voisiko suurten uskonnollisten mielipidejohtajien aika jopa olla päätymässä? Aiempien vuosisatojen uskonnolliset aatehistoriat voi kirjoittaa muutaman huippunimen varaan, mutta miten tulevaisuudessa kirjoitetaan aatehistoria ajasta, jolloin aatteellinen vetovastuu siirtyi ja levisi tuhansille bloggareille?

Kyberavaruuden auktoriteettia hajauttava voima johtaa hämmentäviin vaikeuksiin varsinkin uusien uskonnollisten suuntausten relevanssin arvioinnissa. Perinteisesti uskonnon kvalitatiivista olemusta on arvostettu pitkälti kvantitatiivisin perustein: islamin jumalakuvaa pidetään teologisesti varteentotettavana, koska sillä on yli miljardi seuraajaa; manikealainen tai zarathustralainen teologia tuntuu vähemmän relevantilta, koska seuraajia on vain kourallinen. Hämmentävää sinänsä, sisällölliset kriteerit ovat siis de facto toissijaisia, mutta tässä on tietysti myös oma logiikkansa: olisi hullunkurista, jos korkeinta totuutta voisi edustaa liike, joka ei kykene edes olemaan olemassa.

⁴ www.digitalism.8m.com. Sivu on sittemmin kadonnut (yritetty lukea 28.2.2022), joten liikkeen ja sen jäsenistön ontologinen status on tätä nykyä parhaimmillaankin epäselvä. Keskustelua: Hojsgaard 2005, 59.

Vastaava problematiikka koskee kuitenkin kyberajan uskonnollista pu-
hetta hyvin laajalti. Kyberavaruus pitää sisällään koko ajan kasvavan mää-
rän kaiken tasoisia uskonnollisia ajattelijoita, joilla on seuraajia suhteellisen
paljon tai suhteellisen vähän, vertailukohdasta riippuen. Kenet heistä pitäisi
siis ottaa vakavasti? Kenet pitäisi ottaa tutkittavaksi? Miksi me ylipäättään tut-
kimme vain kirjoja, jos ihmiset lukevat enemmän blogeja? Jos aikakauden us-
konnollisesti relevanteimmat ajatukset ovat blogeissa, julkisesti tapahtuvana
yksityisajatteluna, niin mitä kaikkea tästä seuraa?

Jumalasta puhujille ja uskontojen opettajille kyseessä on valtava haaste
– käynnissä on huikaiseva aatteellinen globalisaatio ja tiedonhallinnan tasa-
arvoistuminen. Lahkolaisten saarekkeiden ja aatteellisten ghettojen muurit
laskevat koko ajan alemmaksi ja alemmaksi: jokaisen uskonnollisen liikkeen
ja sen ajatusten koko laajuus sekä niiden kritiikki on jokaisen jäsenen samoin
kuin ulkopuolisten saavutettavissa missä vain.

Tämä on ongelma erityisesti *uusille* uskonnollisille liikkeille, sillä uusi
liike monine avoimine kysymyksineen on aina altis nopealle muutokselle ja
sikäli myös jäsenten ”suojelimestarpeelle”. Mutta myös vanhat uskontokun-
nat joutuvat koko ajan kärjekkäämmin vastakkain sen tosiasian kanssa, että
uskonnolliset väitteet eivät enää uppoa sanojan aseman painoarvon nojalla:
tarvitaan persoonallisuutta, karismaa, tyylin jalostamista, perusteluiden uu-
delleenarviointia. Tällä hetkellä ollaan jonkinlaisessa välitilassa, jossa kunkin
kirkkokunnan sisälle on muodostunut pieni aktiivinen sisäpiiri, jolle kirkon
hierarkian puhujat suuntaavat sanomansa perinteiseen tapaan toivoen hiljaa,
että myös ne ”99 kadonnutta lammasta”⁵ olisivat yhtä vastaanottavia.

Kybertilan globaali eetos

Ilmiökentällä on kiistatta huikaita positiivisia puolia. Kyberavaruuden mah-
dollistama globaalin tietoisuuden kasvu – kaikessa epämääräisyydessään –
on valtava asia, jonka merkitystä ei ole vielä edes kovin laajalti ymmärretty.

Ortodoksisena teologina näen siinä tiettyä mystistä potentiaalia. Ihmi-
nen voi omalla ruudullaan kokea missä vain nopeasti joukon iloja ja suruja,
syvällisiä ja pinnallisia ajatuksia sekä muuta vastaavaa eri puolilta maailmaa
ja eri aikakausilta. Kun sellaisen vaikutelmavyöryn jälkeen nostaa katseensa

5 Luuk. 15: 1–7.

luonnolliseen maailmaan ja antaa tietoisuutensa mietiskellä hetkisen sulauttaen kaikkea näkemäänsä, ollaan jossain suhteessa lähestymässä samantapaista valaistuneisuuden tilaa, jota mystikot ovat kuvanneet.

Kääntämäni ja tutkimani 600-luvun pohjoisirakilainen mystikko Iisak Niniveläinen kuvailee hiukan samantapaisten ylyksilöllisen tietoisuudentilan saavuttamista yksinäisyydessä, ilman teknisiä laitteita:

Kun ihminen mietiskelee ja ihmettelee sydämessään näitä ja muita näiden kaltaisia ajatuksia, hän ohjaa henkensä Hengen vaunuihin ja nousee lentoon. Hän kiertele jokaisen sukupolven kaikkien pyhien isien kanssa, joiden kilvoitusten perintö hänellä on hallussaan. Hän katselee, kuinka kukin heistä on erilaisin tavoin päättänyt tämän hengellisen työskentelyn, kuinka he ovat jättäneet asutut alueet ja ihmiskunnan sekä temmanneet itsensä pois maailman houkutuksista ja vellovasta elämästä. He lähtivät pois ja kätkeytyivät vuorille, luoliin ja kaukaisiin yksinäisiin paikkoihin nähtyään, ettei tätä kilvoitusta saa vietyä täydellisyyteen ihmisten keskuudessa liian moninaisten esteiden takia. Niin heistä tuli kuolleita jo eläessään, Jumalassa olevan elämän tähden.⁶

Kyberavaruutta eli virtuaalisia tiloja voidaan miettiä myös uskonnollisen etiikan kysymyksenä. Tällöin häkellyttävää on se persoonattoman olemassa olemisen muoto, jonka kyberavaruus mahdollistaa ja jopa suosii. Kyberavaruus on tila, jossa ”liha tulee sanaksi”. Verkossa voimme tehdä asioita nimettöminä, ikään kuin itsestämme irrallaan: voimme pilkata ja loukata ketä tahansa ikään kuin asialla en olisi minä persoonana vaan pelkkä tyhjä nimimerkki. Tätä paheksutaan kaikkialla, mutta toisaalta tällaisessa virtuaali-identiteettikonstruktioiden prosessissa voi nähdä myös jotain eettisesti arvokasta: ihminen ikään kuin ulkoistaa oman pahuutensa virtuaalisille nimimerkeilleen ja identiteettirakennelmilleen. Kolikon pimeä puoli on tietysti se, että nämä samat virtuaaliset heitot satuttavat oikeasti oikeita ihmisiä, kokonaisia persoonia. Tällainen roolileikkietiikka on haaste ihmiskuvalle, ja roolileikki-ihmiskuva on haaste etiikalle.

⁶ Iisak Niniveläinen 2005, luku 80.

Onko virtuaalisessa tilassa Jumalaa?

Entä ydinkysymys? Onko autenttinen pyhyiden kokemus mahdollista virtuaalisesti? Jos ei, miksi ei? Jumalanhan pitäisi olla kaikkialla oleva? ”Autenttinen pyhyiden kokemus” itsessään on avoin monille määritelmille, koska se pitää sisällään viittauksen siihen mikä on määrittelemätöntä. Autenttisuus ylipäättään ei kuitenkaan näytä kuuluvan kybermaailman kategorioihin. Kybervaruudessa voi olla tarjolla *voimakkaita* kokemuksia, mutta autenttisuus ja sen kriteerit edustavat toisen tason kysymyksenasettelua.

Vastauksia ei ole. Kaiken kaikkiaan kybervaruuden ja sen vaikutusten teologinen analyysi on vasta alkutekijöissään. Kaikkia relevantteja kysymyksiä ei ole vielä edes esitetty. Tutkijat ovat vasta tasolla, jossa mietitään miten ”metateoreettiset epäilykset” saadaan fokusoitua tutkimuskysymyksiksi.

Kybervaruuden teologinen tutkimus on fragmentaarista, eikä perimmäisiä kysymyksiä ole juuri tarkasteltu. Nähtäväksi jää, miten, missä määrin ja milloin ortodoksiset teologit ja eri uskontojen edustajat vastaavat näihin haasteisiin.

Lähteet ja kirjallisuus

Dawson, Lorne L.

2005 The Mediation of Religious Experience in Cyberspace. – Religion and Cyberspace. Ed. Morten Hojsgaard & Margit Warburg. London & New York: Routledge. 15–37.

Hojsgaard, Morten

2005 Cyber-religion. – Religion and Cyberspace. Ed. Morten Hojsgaard & Margit Warburg. London & New York: Routledge. 50–63.

Hojsgaard, Morten & Margit Warburg (ed.)

2005 Religion and Cyberspace. London & New York: Routledge.

Iisak Niniveläinen

2005 Kootut teokset. Heinävesi: Valamon luostari.

Laney, Michael J.

2005 Christian Web Usage: Motives and Desires. – Religion and Cyberspace. Ed. Morten Hojsgaard & Margit Warburg. London & New York: Routledge. 166–179.

O’Leary, Stephen

1996 Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks. – Journal of the American Academy of Religion LXIV (4). 781–808.

Serafim Seppälä

Jumala kyberavaruudessa 2: virtuaalinen tila liturgisena tilana

**Esitelmä Ortodoksisuuden tutkijana -symposiumissa
Joensuussa 11.11.2021**

Virkaanastujaisesitelmässäni ”Jumala kyberavaruudessa”¹ (14.5.2014) tarkastelin silloisessa lähitulevaisuudessa tapahtuvaa uskonnon siirtymistä internetiin. Seitsemän vuotta ja yksi virus myöhemmin tuo tulevaisuus on muuttunut menneisyydeksi, ja aihepiiri on syytä päivittää. Kollegani ovat jo ehtineet tutkia sitä, miten ihmiset ovat etäpalvelusajan kokeneet.² Etäpalveluksista laajemmin käydyn keskustelun painopisteet ovat liittyneet ehtoolliseen ja yhteisöllisyyden kokemiseen, mutta entä asian ydin? Mitä etäpalvelus itsessään perimmiltään on? Pysin seuraavassa hahmottelemaan virtuaalisen ortodoksisen jumalanpalveluksen ontologista luonnetta; lähestymistapaani voisi paremman sanan puutteessa nimittää ”filosofiseksi”. Keskeinen kysymykseni koskee virtuaalisen tilan luonnetta ja olemusta liturgisena tilana, mistä avautuu eritasoisia inhimillisen ja jumalallisen läsnäolon ja tietoisuuden kysymyksiä. Liturgiikan ontologisen statuksen arvioinnin keskeinen or-

¹ ”Kyberavaruus” oli hieman illikurinen käännökseni ilmaisulle *cyber space*. Se meni seitsemän vuotta sitten täydestä. Kyber-terminologia ei kuitenkaan Suomessa juuri yleistynyt: puhumme nykyään mieluummin virtuaalisesta tilasta.

² Metso, Kallatsa, Mikkola & Ahonen 2021. Protestanttisissa kirkoissa on keskusteltu paljonkin etäehtoollisen mahdollisuudesta (esimerkiksi episkopaalisen kirkon piispa Doyle 2021), mutta tämä keskustelu ei ole ortodoksisen liturgiikan kannalta erityisen relevanttia. Tavallisen jumalanpalveluksen kuten ehtoopalveluksen virtuaalisen ilmenemisen ja siihen osallistumisen luonne on sitäkin kiintoisampi kysymys.

todoksinen referenssi taas on Pseudo-Dionysioksen korpuksen hierarkkinen ontologia,³ jota vasten etäpalveluksen olemusta on hyvä arvioida.

Ortodoksisessa kokemusmaailmassa nämä kysymykset jäsenyivät eri tavalla kuin lännessä, jossa jumalanpalveluksen olemus ymmärretään varsin sanakeskeisesti. Sanan välittymisen kannalta etäpalvelus on tietysti erinomainen väline, ja niinpä virtuaalijumalanpalveluksista on läntisen kristillisyyden piirissä voitu kirjoittaa sivuuttaen tyystin pyhän tilan ja pyhässä tilassa keholisesti olemisen aspektit.⁴

Kyberavaruus 14 vuotta myöhemmin

Vuonna 2014 hahmottelemani yleisluontoiset skenaariot ja tendenssit ovat monessa suhteessa edenneet ja vahvistuneet, mutta tulevaisuus osoittautui silti yllätykselliseksi. Alkuperäisen esitelmän teemojen – verbaalis-kommunikatiivisen kulttuurin muutos, kyberikonien mahdollisuus, kyberuskontojen luonne, tiedonhallinnan demokratisoituminen, globaali eetos – rinnalle on noussut akuutiksi ongelmaksi kysymys siitä, mitä perimmiltään tapahtuu, kun ortodoksisen kirkon tavanomainen liturginen elämä siirretään virtuaaliseen todellisuuteen. Siirtymä virtuaaliseen avaa liturgiselle teologialle uudenlaisia kysymyksiä. Partisipaation kategoriat kaipaavat päivitystä; hengellisyyden ja yhteisöllisyyden suhde tarvitsee uudenlaisia analyyseja ja määritelmiä; pyhän tilan luonne avautuu uudelleen olottuvuuteen.

Koronaviruksen aiheuttamien sulkujen ansiosta problematiikka realisoitui voimakkaimmin juuri sillä sektorilla, jossa ainakaan ortodoksisen kirkon tapauksessa emme odottaneet tapahtuvaksi paljoakaan. Kukapa olisi arvannut, että kirkkojen jumalanpalveluselämä ympäri maailman joutuu yhtäkkisesti siirtymään virtuaaliseen olomuotoon. On selvää, että etäaikana

³ Pseudo-Dionysioksen hierarkkinen ontologian kannalta keskeinen ja havainnollinen kirjoitus on *De coelesti hierarchia* (PG 3: 121–369), jumalkuvan kannalta taas *De divinis nominibus* (PG 3: 608–996); näiden kirkollinen sovellutus on kirjoitelmassa *De ecclesiastica hierarchia* (PG 3: 369–585). Käännökset teoksessa Pseudo-Dionysius 1987. Paras johdanto Pseudo-Dionysioksen ajatteluun lienee Louth 1987. Pseudo-Dionysioksen vaikutus liturgiseen ymmärrykseen on historiassa ollut hyvinkin merkittävä, mutta viime vuosikymmeninä hän on ollut ehkä jossain määrin poissa muodista ortodoksisessa liturgisessa teologiassa. Keskeinen syy on roomalaiskatolisen Robert F. Taftin peräänkuuluttama liturginen realismi, joka alkoi vaikuttaa ortodoksisessa maailmassa erityisesti Alexander Schmemmannin kautta.

⁴ Esimerkiksi Berger 2013.

yhteisöllisyys murtuu ja muokkautuu, mutta mielestäni vielä oleellisempi kysymys on se, mitä jää jäljelle pyhydestä ja pyhyiden kokemisesta. Onko kyberavaruudessa Jumalaa?

Palvelus kirkkokansasta irrallaan

Kirjapainotaidon syntyessä valiteltiin, että ihmiset alkavat vain lukea kirjoja luonnosta eivätkä enää mene itse luontoon. Nyt ihmiskunnan kehityksessä on saavutettu se piste, että ihmiset eivät enää lue kirjojakaan. Valittaminen ei kuitenkaan auta, vaan elämää täytyy jatkaa ja samalla pyrkiä ymmärtämään sitä. Esitän seuraavassa kriittisiä huomioita, mutta niiden tarkoitus ei ole torjua kehitystä, vaan ymmärtää, millaista tuo kehitys on.⁵

Ensimmäinen ongelma koskee itse kirkossa toimitettavaa palvelusta. Riisuttu palvelus, jossa paikalla on vain pelkät toimittajat, vaikuttaa yllättävänkin kylmältä ja vajaalta – erityisesti juhlapalvelukset. Eikä ihme: koronasulkujen aikana jopa jalkapallo-ottelut ovat jääneet tunnelmaltaan vaisuiksi yleisön puuttuessa. Kirkossa muutos on vielä suurempi, koska jumalanpalveluksen perusasetelmana ei ole esiintyjät–yleisö, vaan kirkkokansan mukana rukoileminen, elehtiminen ja hitaasti vellova liikkuminen on oleellinen osa palvelusta itseään.

Kun kirkosta puuttuu kansa, mitä palveluksesta puuttuu? Miten palvelus muuttuu? Etäaika haastaa arvioimaan kirkkokansan merkitystä uudesta kulmasta. Onhan jumalanpalvelus seurakunnallinen ja yhteisöllinen tapahtuma eikä toimittajan soolosuoritus. Osallistujajoukko tuo aina tunnelmaa, mutta mitä tuo tunnelma oikeastaan on? Kirkossa kirkkokansa ei ole vain tapahtumien seuraaja tai edes pelkkä tunnelman nostattaja. Palvelus on rukousta ja kirkkokansa on tuon rukouksen subjekti – riippumatta siitä, lausuuko rukoussanat ääneen toimittaja, lukija, kanttori vaiko kansa itse.

Jumalanpalveluksen yhteisöllisestä luonteesta seuraa sekin, että palvelusten toimittajat saavat rukoilevan kansan läsnäolosta tietynlaista henkevää nostetta. Etäpalveluksen tapauksessa tuota nostetta ei voi kokea, jollei toimittaja itse tavoittele sitä aktiivisesti luomalla mielikuvia kotikatsomoista, mikä

⁵ En siis tässä yhteydessä kommentoi sosiaalista mediaa, virtuaalista tiedonkulkua tai etäkokouksia enkä kyseenalaista jumalanpalvelusten välittämisen käytännöllisiä etuja, kuten kirkkomatkojen poistumista, vaan ainoastaan tarkastelen etäjumalanpalvelusta liturgisena tapahtumana.

taas ei täysin sovi palveluksen rukoukselliseen perusintention. Palveluksen toimittaminen on siis jo lähtökohtaisesti tuomittu tietynlaiseen vajuuteen.

Kirkkokansan roolille jumalanpalveluksessa on vaikea löytää toimivaa vertailukohtaa miltään kulttuurin alueelta. Osallistujat ovat palveluksessa selvästi enemmän kuin yleisö teatterissa, vaikka jälkimmäisessäkin läsnäolo on oleellisen tärkeää. Jumalanpalvelusta tyhjässä kirkossa voisi ehkä verrata mielenosoitukseen, jossa paikalla ovat vain johtajat megafoneineen; yleensä-hän marssin subjekti on kansanjoukko, ja ilman sitä mielenosoitus jää oleellisesti vajaaksi, vaikka sanoma ja datasisältö olisi tismalleen sama. Jumalanpalveluksen voima ja arvo ei kuitenkaan määriy suoraan osallistujamäärän perusteella, toisin kuin mielenosoituksen tapauksessa. Jumalanpalvelusta tyhjässä kirkossa voisi verrata myös lentomatkaan, jossa lentokoneessa on vain henkilökunta. Kotisohvalla lentäminen on kuitenkin kauempana oikeasta lentämisestä kuin kirkossa rukoileminen sohvalla rukoilemisesta. Vertailukohtien ontuminen kertoo lähinnä rukouksen ainutlaatuisuudesta inhimillisen toiminnan kategoriana.

Virtuaalinen tila liturgisena tilana: vahvuuksia

Varsinainen ongelmavyöhyke koskee palvelusta sellaisena kuin se ilmenee lähtökohtaisen vastaanottajille. Ensinnäkin on todettava, että kysymyksen jäsentymisen on osin sukupolvikysymys. Virtuaalisen tilan silmäilykulttuuri on uuden sukupolven äidinkieli: *me* olemme siirtyneet liturgisesta tilasta virtuaaliseen tilaan ja mietimme nyt, mitä se merkitsee, mutta nuorin sukupolvi siirtyy virtuaalisista tiloista liturgisiin tiloihin (jos siirtyy). Heille kysymys voi siis jäsentyä luontevammin toisin päin: miten kirkkotila muuttaa virtuaalista kokemusta?

Virtuaalinen tila on joissain suhteissa ylivertainen perinteiseen aika-tila-avaruuteen verrattuna. Ortodoksisen kirkon kipeästi kaipaama universaali ykseys ei näytä käytännössä realisoituvan keskenään riitelevien piispojen ja patriarkaattien johdolla, mutta etäpalveluskulttuuri tarjoaa konkreettisia mahdollisuuksia kokea elävää ortodoksisuutta yleismaailmallisena todellisuutena. Kun jumalanpalveluselämä kaikkialta maailmasta on käden ulottuvilla, tämä ei ainoastaan mahdollista näkökulmia moniin yksittäistapauksiin vaan myös avaa kokonaisuutta uudella tavalla.

Tässä kohdin on kuitenkin ylitettävä tietynlainen asenteellinen kynnyks. Toistaiseksi virtuaalisuutta tyydytään useimmiten käyttämään pelkästään tavanomaisten toimintojemme korvikemuotona. Sen suurimmat mahdollisuudet ovat kuitenkin muualla. Virtuaalisuus mahdollistaa aivan uudenlaisen globaalien yhteisöllisyyden muodostumisen ilman etäisyyksien rajoituksia.

Jumalanpalveluselämän kannalta tämä merkitsee, että internetin globaali eetos avaa palveluksiin tietynlaisen taivaallisen perspektiivin. Itselleni esimerkiksi juliaanisen suuren viikon seuraaminen useammasta eri kirkosta on ollut antoisaa. Ortodoksisuuden universaalia luonnetta tuskin voi kokea paljon aidommin kuin avaamalla isolle näytölle sama live-jumalanpalvelus Ateenasta, Thessalonikista, Kyprokselta, Bulgariasta, Libanonista ja Jordaniasta. Tosin suuren viikon tapauksessa tämä universaali eetos samalla alleviivaa Suomen kirkon ankeaa asemaa ortodoksisen maailman marginaalissa ja sen liturgisen rytmin ulkopuolella.

Tarjonnan runsaus ja helppous luo kuitenkin käytännössä kilpailuasetelman, jossa jumalanpalveluksia voi valikoida kirkkolaulun ja äänentoiston laadun sekä visuaalisen vaikutelman perusteella. Esimerkiksi Kreikassa ateenalaisen Isidoroi-kirkon⁶ palveluksia on tavallisena arkaamunakin voinut seurata jopa 30 000 katsojaa: muut YouTubessa striimaavat kreikkalaiset kirkot eivät kykene kilpailemaan sen huipputasoisten laulajien sekä luolakirkon akustiikan ja ainutlaatuisen interiöörin kanssa. Karismaattinen pappi huomioi kotikatsomot elävissä puheissaan. Jopa mielipiteitä jakava iison-kone toimii Isidoroin virtuaalisessa tilassa mainiosti, koska se vahvistaa bassoääniä, jotka etälaitteiden äänentoistossa jäävät yleensä heikoiksi. Isidoroin menestys on esimerkki siitä, että etäpalvelusten kokonaiskonseptia kannattaa miettiä vastaanottajalähtöisesti.

Mistä on perimmiltään kyse hengellis-ontologisesti? Pseudo-Dionysiuksen visiossa elämän tarkoitus on ”kilvoitella pyhällä tavalla jumalallista täydellisyyttä kohti kohoamiseksi”,⁷ jotta päästäisiin katselemaan aineettomia asioita, jotka ”heijastelevat autuasta perimmäistä kauneutta (τῶν ἀρχετύπων κάλλος)”.⁸ Visio on optimistinen ja valoisa: kaikessa olevaisessa on oma osansa kauneudesta ja sikäli mikä tahansa olevainen voi palvella kontemplaation (*theōria*) apuna.⁹ Voidaan ajatella, että Isidoroi-kirkon etäpalveluksien seuraa-

⁶ YouTubessa kanava on nimellä St. Isidoroi Church Lycabettus Hill Athens Greece.

⁷ Pseudo-Dionysios, *Eccl. hier.* 2.3.5. PG 3: 401c.

⁸ Pseudo-Dionysios, *Eccl. hier.* 3.3.2. PG 3: 428c.

⁹ Pseudo-Dionysios, *Cel. hier.* 2:3–4. PG 3: 141c.

misen ja niiden kauneuden kokemisen sisäinen liike on vähintäänkin suunnaltaan sellaista, että lähtökohtaisesti se palvelee tätä päämäärää.

Ontologisia ongelmia

Virtuaalinen palvelus vastaanotettuna reaaliiteettina on ontologisesti erikoinen todellisuuden muoto. Periaatteellisia ongelmia on paljon. Osallistuvuus on lähtökohtaisesti vajaata, kun palveluksen ja itsen välillä on etäisyys. Osallistujan kannalta etäisyys ilmenee jo katsojan ja näytön välillä: palvelus on konkreettisesti katsojasta irrallinen sfääri, eikä etäisyys nollaudu edes näyttöä koskettamalla: jos kosketan näyttöä, en kosketa jumalanpalvelusta vaan jotain muuta.¹⁰ Tämä taas osoittaa havainnollisesti, että katsojalle ilmenevää palvelusta vaivaa jonkinasteinen todellisuusvaje. Palveluksen sisältö on paikalla ja antautuu havainnoinnille, mutta irrotettuna siitä aineesta, joka sisällön muodostaa ja kantaa. Sikäli etäpalvelus on erinomainen vaihtoehto manikealaiselle tai dualismiin taipuvaiselle: se tarjoaa sisältöä, joka on irrotettu kehollisuudesta ja ylipäättään aineellisesta ulottuvuudesta. Mutta missä määrin hengellinen sisältö voi aidosti välittyä ilman sitä kantavaa ainetta? (Toki tietokonekin on ainetta, mutta ei *sitä* ainetta, joka tuottaa palveluksen sisällön.)

Toisaalta voidaan kysyä myös, minkä palveluksessa on perimmiltään tarkoitus välittyä. Onko tarkoituksena varsinaisesti ”sisällön” välittyminen? Vai onko niin, että palveluksen tarkoitus on synnyttää rukouksellista yhteyttä ihmisen ja Jumalan välille – sekä ihmisten välille – ja palveluksen aktuaalinen ”sisältö” on oikeastaan vain väline tuon tarkoituksen mahdollistamiseen? Tällöinhän lähetyksen tarkoitus olisi lähinnä inspiroida katsojaa rukouksellisuuteen. Jätän kysymyksen ilmaan, mutta jo pelkkä sen olemassaolo osoittaa, ettemme saa virtuaalisesta palveluksesta teologista otetta, jollemme mieltä syvällisesti mikä palvelus ylipäättään on, miten sana, liike ja ääni toimivat ja mitä varten.

Edelleen palveluksen – siis näyttöpäätteen – koko saa aikaan tietynlaisia todellisuusvajetta: näyttössä ei ilmene jumalanpalvelus itsessään vaan aino-

¹⁰ Tästä huolimatta kyberuskonnollisuudesta kirjoittavat voivat puhua huolettomasti ”sisään käymisestä virtuaaliseen pyhään tilaan” (”entrance into an online sacred space”, Berger 2013, 270). Berger jopa korostaa osallistumisen kehollisuutta, koska internetin käyttämiseen tarvitaan sormia, silmiä ja kehoa – hän kuitenkin onnistuu ohittamaan tyystin kysymykset pyhän tilan olemuksesta, pyhässä tilassa olemisen merkityksestä ja virtuaalisen jumalanpalveluksen ontologiasta.

astaan sitä esittävä heijastuma sekä äänen toisinto. Tietoisuus tästä vaikuttaa kokemukseen. Palvelus ilmenee minulle kohteena, eräänlaisena ehtoopalveluksen symbolina – sanan ortodoksisessa merkityksessä eli elävänä ja antoisana, sisältöään ilmentävänä symbolina. En katso ja kuuntele asiaa itseään vaasen toisintoa, joka ilmentää todellisuutta suunnilleen *analogia entis* -periaatetta vastaavalla tavalla.

Mittakaavan muutos ei ole vain käytännöllinen ongelma, vaan taustalla on elämänfilosofian kokoisia ongelmia. Uskonnollisen ja filosofisen totuudenjanon ja jopa ihmisyyden perimmäisen luonteen voi määritellä niin, että ihmisen tahto ja mieli perimmiltään on jotain, joka suuntautuu ja hakeutuu kohti *olemista kokonaisuutena*.¹¹ Kirkkotila puolestaan avautuu aistimiselle subjektiivisessa mielessä kokonaisuutena, mikä toimintana on ikään kuin synkronoitua ihmisen perimmäisen kaipauksen kanssa. Striimin äärellä taas ollaan havainnoimassa hyvin rajattua kohdetta, joka jää vain osaksi tietoisuuden havainnoimaa kokemusmaailmaa. Tämä taas on eräänlaista semioottista sukua epäjumalanpalvelukselle, joka on todellisuuden *osan* palvomista.

Striimatun palveluksen ontologista säröisyyttä lisää se, että kuva ja ääni välittyvät erillisinä ja tulevat aistittaviksi eri kohdista, jopa eri suunnista. Tämäkin rikkoo kokonaisvaltaisuuden periaatetta ja kokonaisvaltaisen aistinnan ihannetta. Läppäriin ruudun edessä palvominen on ongelmallista paitsi ontologisesti myös esteettisesti, sillä tietynlaista ”kitsch-adoraation” vaikutelmaa on vaikea välttää. Pseudo-Dionysioksen termein voidaan todeta, että kun pyhä palvelus ilmenee virtuaalisessa tilassa, ”kaltainen edustaa kaltaista”, mutta tämä tapahtuu siten, että pyhälle muodostuu ilmiäsuja, jotka ovat ”epätäsmällisiä ja jopa naurettavia”.¹²

Jumalan tuntemisen kannalta palveluksen toisintoisuus ei sinänsä ole ongelma, koska kaikki tieto Jumalasta on välittyvää, heijasteista, figuratiivista ja/tai analogista. Rukouksen kannaltakaan asia ei ole ongelma, voihan ihminen rukoilla jopa tyystin ilman nettiyhteyttä. Vastaavasti myös Pseudo-Dionysioksen ontologia on tässä suhteessa armollista. Hän näet painottaa, että missä ikinä on edes vääristynyt kaiku todellisesta rakkaudesta ja todellisuudesta, siellä on jonkinasteinen osallisuus perimmäisestä hyvästä.¹³

¹¹ Mielen ”intention transsendentaalista horisontista” ja sen suhteesta aistihavainnointiin on innovatiivisesti kirjoittanut Hart 2020, 263.

¹² Pseudo-Dionysios, *Cel. hier.* 2:3. PG 3: 140c.

¹³ Pseudo-Dionysios, *Div. nom.* 4:20. PG 3: 720c.

Virtuaalinen tila on kuitenkin liturgisena tilana ongelmallinen monilla eri tasoilla. Pelkkä tietoisuus siitä, että palveluksen voi pysäyttää, syö sen todellisuustasoa. Problematiikka havainnollistuu, kun verrataan vaikkapa ehtoopalveluksen suoraa lähetystä nauhoitettuun palvelukseen. Visuaalisuuden ja äänen puolesta nämä ovat identtisiä, mutta fenomenologisesti niiden välillä on valtava ero: suora lähetys näyttäytyy tietoisuudelle enemmän ”oikeana” rukouksena, vanha tallenne taas menneisyyden rukousten dokumentaationa, jolla on informatiivista ja esteettistä arvoa sekä kenties inspiroivuutta – mutta ei samanlaista todellisuuden heijastavuutta kuin suoralla lähetyksellä. Tietynlainen ”kutsu läsnäoloon” jää nauhoitukselta puuttumaan.

Kun näet joku alkaa rukoilla YouTube-palveluksen mukana ja yhtäkkiä huomaa, että lähetys ei olekaan suora vaan liikkeelle on lähtenyt jokin vanha palvelus, reaktio on pettymys, jopa häpeä. Käy ilmi, että tilanne on parodinen – parodia siitä, mitä pitäisi tapahtua. Virtuaaliselle kultillisuudelle tyypillinen toden ja parodian jännite saattaa siis realisoitua reseptiossa hyvinkin yllättäen. Pettymyksen kokeminen osoittaa, kuinka tärkeä lähetyksen suoruus on. Tämä taas viittaa siihen, että hengellisesti oleellisinta loppujen lopuksi onkin se, että *muualla* rukoillaan – ei niinkään se, missä määrin itse sitä näen ja kuulen.

Kaiken lisäksi suorissakin lähetyksissä on jonkinasteinen viive: se, mitä näen nyt, on itse asiassa tapahtunut jo hetki sitten, mikä sekin periaatteessa laskee lähetyksen todellisuustasoa. Eri asia on, *kokeeko* tätä kukaan ongelmallisena.

Suurempi periaatteellinen ongelma on se, että virtuaalinen tila jäsentää liturgisen elämän valtasuhteiden ontologian uudella tavalla. Valtasuhteilla en tarkoita niinkään ihmisten muodostamaa kirkollista hierarkiaa vaan perus-assennoitumista liturgiseen virtaukseen, jonka taustalla ja jonka läpi taivaalliset hierarkiat avautuvat ja toimivat (tämä juuri on Pseudo-Dionysioksen perussanoma). Striimin seuraajalle näet muodostuu tietynlainen valta-asema suhteessa palvelukseen. Vaikka se olisi tiedostamaton, sellaisenakin se on ongelmallinen. Etäosallistujalla on palvelukseen sellainen valta, että hän on *de facto* sen yläpuolella. Tämä ei ole liturgisen osallistuvuuden asennekoordinaattien mukaista. Kirkossa emme voi pysäyttää pappia tai saattoa lähteäksemme käymään jääkaapilla tai vaihtaa mittakaavaa mieleisemmäksi; kirkossa asemoidumme luontevasti palveluksen virtauksen alapuolelle.

Asetelma on erityisen ongelmallinen nimenomaan ortodoksisessa palveluksessa, jonka olemusta luonnehtii hierarkkisuus sanan pseudo-dionysi-

oslaisessa merkityksessä.¹⁴ Bysanttilaisen jumalanpalveluksen ontologinen status määrittäyty suhteessa taivaalliseen jumalanpalvelukseen ja sen enkelihierarkioihin, ja palveluksen perusvirtaus on anagoginen¹⁵ nousu ylöspäin. Tätä taas on vaikeampi mieltää ja nousuun on vaikeampi mukautua, jos palveluksen virtaus asettuu virtuaalisen osallistujan alapuolelle ja on hänen säädeltävissään ja keskeytettävissään. Toisin ilmaisten palveluksen perusfunktio on sisäinen ylevöityminen – ”sydämen ylentäminen” – ja tätä voi olla vaikea kokea toisintetun ja pienennetyn palveluksen heijastuman kautta.

Toisin sanoen: jos keskiajan ihminen astuessaan Hagia Sofiaan ei tiennyt, oliko hän taivaassa vai maan päällä, nykyihminen etäpalveluksen äärellä tietää olevansa maan päällä, vastakkain tietynlaisen audiovisuaalisen tuotteen kanssa. Kirkkotilaan astuva voi vaikkapa keskustupolia ihaillessaan voi kokea ”tempautuvansa Jumalan valtakuntaan”, kuten Nikolai Saiki aikanaan ilmaisi asian vanhaa Valamoa muistellessaan,¹⁶ mutta etäpalveluksessa tällaisen kokemisen mahdollisuus on rajoitettua varsin kirjaimellisessa mielessä.

Lisäongelman muodostaa se, että kirkkotilassa oleva voi valita oman perspektiivinsä, joka pysyy jotakuinkin yhtenäisenä, mutta useamman kameran etäpalveluksessa asetutaan ohjaajan vaihtelemien kuvakulmien viettäväksi, eivätkä nämä edusta liturgista virtausta itseään vaan ohjaajan mielen mukaista versiota liturgisesta todellisuudesta. Tämä voi olla omiaan laskemaan palveluksen ja osallistuvuuden todellisuudentuntua. Toisaalta erilaisilla kuvakulmilla on ilmeinen informaatioarvonsa, ja liturgisuutta tunteva taitava ohjaaja voi tavoittaa juuri sen, mikä liturgisessa virtauksessa on oleellista. Televisiomainen ohjaus kuitenkin poikkeaa tavanomaisesta liturgisesta läsnäolosta, mikä voi etäännyttää lähetyksen seuraajaa palveluksen todellisuudesta ja heikentää osallistuvuuden kokemusta: lähetyksen televisiomaisuus saa katsojan tuntemaan itsensä nimenomaan ulkopuoliseksi lähetyksen tarkkailijaksi enemmän kuin palvelukseen osallistujaksi. Tässä mielessä yksinkertainen ohjaustapa saattaa olla ongelmattomampi, mutta toisaalta ohjauksen monotonisuuskin voi vaikuttaa etäännyttävästi: se poistaa mahdollisuuden

¹⁴ Pseudo-Dionysiosken hierarkkisen ontologian selkeä esitys teoksessa Louth 1987, 38–43.

¹⁵ Teologiassa anagogia (ἀναγωγή, ”nouseminen”) viittaa merkitystasoon, jonka keskeisenä periaatteena on ylentyminen ja nouseminen kohti taivaallisia sfäärejä, liturgian tulkinnassa keskeisenä referenssinä on tällöin enkelien harjoittama taivaallinen jumalanpalvelus.

¹⁶ Nikolai Saiki (1981, 61) muisteli nuoruusvuosiensa ensivaikutelmia Vanhan Valamon pääkirkosta.

katsoa toisaalle, mikä kirkossa aina on olemassa, vaikkei sitä koskaan käyttäisikään.

Kummassakin tapauksessa perusongelma on se, että vastaanottaja ei voi valita omaa perspektiiviään niin kuin fyysisesti läsnä ollessaan. Tämä on ongelmallista ensinnäkin siinä periaatteellisessa mielessä, että ihmisen ja Jumalan kohtaaminen perustuu vapautteen ja perspektiivien rajoittaminen syö vapauden tasoa. Toiseksi asetelma on ongelmallinen myös siksi, että ortodoksinen kirkkotila ei ole vain ”katettua sijaitsemista tietyn tapahtumisen äärellä” vaan kokonaisvaltainen pyhyiden tilallinen struktuuri, joka kattaa inhimillisen tietoisuuden ja aistinnan kaikki aspektit sekä puhuttelee ja koskettaa paitsi tietoisuutta myös tiedostamattomasti. Liturginen oleminen on pyhässä tilassa olemista, tietynlaista olotilaa moniaistisessa kokonaisuudessa, mutta sen tarkoitus ei ole tarjota nautintoja kaikille aisteille vaan kohottaa ihminen kohti taivaallisia aistimusten avulla.

Virtuaalisessa tilassa vallitsee ilmeinen partisipaatorajoitteisuus. Tätä voi havainnollistaa pyhiinvaelluksen ja turismin suhteella. Olen aiemmissa yhteyksissä¹⁷ esittänyt pyhiinvaelluksen ja turismin eron ytimen siten, että samassa pyhässä tilassa tai jumalanpalveluksessa ollessaan pyhiinvaeltaja *osallistuu* tapahtumiseen, mutta turisti *tarkkailee* tapahtuman ulkonaisia pintoja säilyttäen tietyn sisäisen etäisyyden ja jopa kokee olevansa ulkopuolinen tilassa, vaikka hän olisikin fyysisesti sen sisäpuolella. (Tällä taas en tarkoita, että ihmiset jakautuvat pyhiinvaeltajiin ja turisteihin: paremminkin pyhiinvaellus- ja turismitila voivat vuorotella kenessä tahansa.) Tässä mielessä etäpalvelus tekee meistä enemmänkin virtuaalisia turisteja kuin pyhiinvaeltajia. Ero ei kuitenkaan ole absoluuttinen: moni turisti on päässyt kokemaan pyhiinvaellus-moodia, ja vastaavasti jonkintasoista osallistuvuutta, partisipaatiota ja mukana olemista voi toki kokea ja ilmetä etänäkin.

Todellisuusvaje koskee tietysti myös jumalanpalveluksen yhteisöllistä ulottuvuutta. Yhteisöllisyys kuuluu autenttisen liturgisen kokemuksen luonteeseen. Liturginen rukous on ylyksilöllistä me-rukousta, ja sen suhteen virtuaalinen palvelus jättää oleellisen yhteysvajeen. Etäpalvelus tarjoaa kyllä yhteisöllisyyttä mutta hyvin laimeassa muodossa, periaatteellisella tasolla: ”Varmaan muutkin tätä katsovat ja kuuntelevat.” Tällöin katsojien lukumäärän seuranta (view count) saattaa muodostua merkitykselliseksi.¹⁸ Myös tietyt

¹⁷ Seppälä 2011, 6–18.

¹⁸ Yhteisöllisyyden kokemuksista korona-aikana ks. Metso, Kallatsa, Mikkola & Ahonen 2021.

palveluksen toimittajien manööverit, kuten kameran suitsuttaminen, voivat tarjota katsojalle konkreettisen kokemuksen ”nähdynksi” tulemisesta. Tämän heijastelee autenttista pyhässä tilassa olemisen kokemusta.¹⁹

Ei ole yllättävää, että ortodoksinen kirkko ei ole ottanut askelia interaktiivisten rituaalien suuntaan. Tässä suhteessa kiintoisia ovat sosiaalisten medioiden tarjoamien kommenttikenttien mahdollisuudet. Nämä paljastavat heti ensisilmäyksellä huomattavia kulttuurillisia eroja. Kreikkalaiset YouTube-palvelusstriimit täyttyvät pelkistä henkilönimistä eli esirukouspyynnöistä; Suomessa kyseinen kommenttikenttä on yleensä suljettu, mutta Facebook-striimauksissa suomalaiset käyttävät paljon emojia.

Mikä voisi olla interaktiivinen ortodoksinen rituaali? Jos esimerkiksi pääsiäisyön palveluksen loppuun liitettäisiin interaktiivinen virtuaaliäänestys, jossa kysyttäisiin ”Nousiko Kristus kuolleista?” vaihtoehdoin K/E, niin olisiko tämä aitoa pääsiäisiloa vai sen parodiaa? Vaikka pääsiäisilo olisi todellista, kuten se monilla eittämättä olisikin, niin jo pelkkä kysymyksen mielekkyys kertoo jälleen virtuaaliselle tilalle tyypillisestä parodisuuden ja aitouden jännitteestä. Tämä jännite ei johdu ainoastaan toteutuksen tavasta vaan se näyttää liittyvän virtuaalisen tilan ontologiseen perusluonteeseen.

Taivaallisen heijastuksen heijastusta

Todellisuusvajeesta huolimatta ja tavallaan juuri sen ansiosta virtuaalinen palvelus mukautuu bysanttilaiseen hierarkkiseen ontologiaan ja sen taustalla välkkyvään platoniseen ontologiaan sinänsä ongelmatomasti. Pseudo-Dionysios ilmaisee asetelman siten, että kaikki olevaiset asiat ovat hyviä ja peräisin perimmäisestä Hyvästä ”siinä määrin kuin ne ovat olemassa”.²⁰ Kysymys ei koskekaan etäpalveluksen hyvyyttä sinänsä, vaan sitä, missä määrin etäpalvelus on olemassa.

Bysanttilaisen näkemyksen mukaan jumalanpalvelus kaikkine symboleineen ja jumalallista kirkkautta himmentävine huntuiineen on olemukseltaan taivaallisen palveluksen heijastumaa. Virtuaalinen tila on tuon heijastuman heijastumista eteenpäin: se luo uuden liturgisen ontologiatason edellisten alapuolelle. Virtuaalinen palvelus toimii samoin kuin Platonin luolavertauksen

¹⁹ Joel Haahtela on haastatteluissaan korostanut nähdynksi tulemisen aspektia liturgisen kokemuksen ja pyhässä tilassa olemisen peruspiirteenä. Ks. Rinta-Tassi 2021.

²⁰ Pseudo-Dionysios, *Div. nom.* 4:20. PG 3: 720a–b.

varjot, jotka eivät ole asia itsessään vaan heijastavat sitä olemukseltaan köyhtyneenä.

Jumalanpalveluksen ontologista statusta ja ontologisia tasoja voi hahmottaa rinnastamalla tematiikka ikonin vastaaviin. Kummassakin on taivaallinen todellisuus, sen heijastus ja heijastuksen heijastus:

Ontologinen status	Visuaalinen	Liturginen
Korkein todellisuus	Kristus itse	Taivaallinen jumalanpalvelus
Kuva	Kristuksen ikoni	Maallinen jumalanpalvelus
Kuvan kuva	Virtuaalinen ikoni	Etäpalvelus

Virtuaalinen osallistuminen jumalanpalvelukseen on siis olemukseltaan välillistä ja rajattua, mutta ei sinänsä täysin epäaitoa. Virtuaalista palvelusta vain luonnehtii tietynlainen todellisuusvaje. Asetelman ontologista puolta voidaan havainnollistaa myös rinnastamalla liturgian ontologiset tasot Pseudo-Dionysioksen ontologiaan ja sen takana olevan uusplatonisen ontologian todellisuuskäsitykseen, jossa *psykhē* on aineellista ja aineetonta todellisuutta yhteen kytkevä ulottuvuus:

Liturgia	Pseudo-Dionysioksen ontologiset tasot	Uusplatoninen ontologia
Palvottava	Luomaton yliolevainen (hyperousia)	Yksi
Taivaallinen liturgia	Enkelinen todellisuus	Noeettinen sfääri (nous)
Maallisen liturgian sisäinen ulottuvuus	Sielu, sisäisyys	Sielu (psykhē)
Maallisen liturgian ulkonainen ulottuvuus	Aine eli aika-tila-ulottuvuus	Aine (fysis)
Virtuaalinen liturgia		

Pseudo-Dionysioksen ontologiassa oleminen itsessään edeltää ilmiötä, jotka tulevat siitä osallisiksi.²¹ Oleminen on osallisuutta olevaisen korkeammista muodoista, ja koska olevainen on kaunista, oleminen on osallisuutta kau-

²¹ Pseudo-Dionysios, *Div. nom.* 5:5. PG 3: 820a.

neudesta, eikä ole mitään, millä ei olisi omaa osaansa kauneudesta.²² Jos taivaallisten todellisuuksien aineellisilla kuvilla on oma osansa perimmäisestä kauneudesta, aineellisten kuvien sähköisillä reproduktioilla on varmasti oma osansa tuosta kauneudesta, joskin todellisuuden asteeltaan alhaisempi.

Pseudo-Dionysioksen mukaan liturgiset ja sakramentaaliset riitit ovat taivaallisten todellisuuksien tarkimpia kuvia.²³ Virtuaalinen todellisuus on tällöin perimmiltään *ontologisesti epätarkka* kuva: teknisessä mielessä kuva voi olla hyvinkin tarkka, mutta ontologisessa mielessä epätarkka, koska se tavoittelee ilmiöiden pintaa ja tarjoaa ainoastaan monessa suhteessa vääristyneen todellisuuden muodon.

Ei-virtuaalista todellisuutta määrittelevän Pseudo-Dionysioksen ontologian ytimessä on *elämän* läpivirtaavuus. ”Elämä itsessään on kaiken elävän lähde.”²⁴ Jos olevaisen hierarkiaa ajatellaan elollisuuden perinteisenä hierarkiana, jossa aineettomien (noeettisten) sfäärien alapuolella on nelijako *ihmiset–eläimet–kasvit–eloton aine*, niin virtuaalinen liturgia tavallaan laskee jumalanpalveluksen elottoman aineen tasolle rakentaessaan palveluksen reproduktion sähköisistä partikkeleista elottomalle ruudulle.

Pseudo-Dionysioksen visiossa jokainen, joka ”kaipaa elämän alhaisinta muotoa, kaipaa elämää itseään”.²⁵ Vaikka virtuaalinen palvelus edustaisi miten alhaista elämän muotoa tahansa, oleellista on eksistentiaalinen suunta. Ihminen voi olla hyvä ja paha yhtä aikaa, mutta hän ei voi olla tulossa hyväksi ja tulossa pahaksi samaan aikaan. Tässä mielessä kukaan ei voi osallistua samalla kertaa sellaisista todellisuuden muodoista, jotka vievät perimmiltään vastakkaisiin suuntiin.²⁶ Siksi ”ei ole lainkaan mieletöntä nousta epäselkeiden kuvien pohjalta kohti kaiken yhtä ainoaa Alkusyötä”,²⁷ Pseudo-Dionysios päätteli juuri tämän asetelman pohjalta, ja lause sopii mitä parhaiten myös etäpalveluksen äärellä koettuihin hengellisiin pyrintöihin.

²² Pseudo-Dionysios, *Cel. hier.* 2:3. PG 3: 141c.

²³ Pseudo-Dionysios, *Eccl. hier.* 3:6. PG 3: 401c.

²⁴ Pseudo-Dionysios, *Div. nom.* 5:5. PG 3: 820b.

²⁵ Pseudo-Dionysios, *Div. nom.* 4:20. PG 3: 720c.

²⁶ Pseudo-Dionysios, *Eccl. hier.* 2.3.5. PG 3: 401a. Tästä syystä Pseudo-Dionysios (*Eccl. hier.* 2.3.5. PG 3: 401b) toteaa, että kaikki määrätietoinen yritys saavuttaa Jumala vaatii tälle päämäärälle vastakkaisten tekijöiden purkamista.

²⁷ Pseudo-Dionysios, *Div. nom.* 5:7. PG 3: 821b.

Onko Jumala kyberavaruudessa?

”Missä Jumala oli tsunamin aikana?” kysyi David Bentley Hart samannimisessä kirjassaan. Hän haki suvereenia vastausta. Koska Jumala on olevaisen lähde ja päämäärä, mikään olevainen ei voi olla hänestä täysin riippumatonta; toisaalta tämä aika on vain jumalallisen kauneuden särkynyttä heijastusta.²⁸ Jokaisella hetkellä ja ajan ulkopuolella, Jumala on kaikkialla ja ei-missään.

Mutta sisältyykö virtuaalinen tila tuohon ”kaikkialla” olemiseen? Voiko Jumala olla sellaisessa tilassa, jonka todellisuustaso edustaa matalampaa todellisuuden muotoa, ontologista heijastuneisuutta? Ja onko kysymyksellä merkitystä, jos Jumala on katsojassa itsessään, kaikkialla, kaiken läpäisevänä ja samalla havainnoinnin ulkopuolella? Jos näin on, niin kysymyksessä on jotain vikaa. Vertauksen vuoksi: jos kaksi rakastavaista puhuu puhelimesta, onko rakkaus puhelimesta? Olisi takaperoista ajatella, että Jumala on jossain sellaisessa tilassa, jota määrittää olemisvaje.

Kysymys olisikin parempi muotoilla näin: missä määrin autenttinen pyhyiden kokemus on mahdollista virtuaalisessa tilassa? Pyhyys tai varsinkaan sen autenttisuus ei ole objektiivisesti määriteltävissä. Mutta jos se visuaalinen pinta, jota koetaan, ei ole olemassa täysin autenttisesti, sen välittämään pyhyyteenkin jää vastaava ontologinen epäily: ehkä emme koekaan pyhyyttä vaan jonkinlaista pyhyiden heijastumaa. Huomaamme, että Pseudo-Dionysiuksen hierarkkinen ontologia tulee kyberaikana entistä ajankohtaisemmaksi. Hänen visionsa pohjalta asian voisi määritellä niin, että virtuaalinen pyhyyskokemus sijoittuu ontologisesti alhaiselle tasolle, jossa pyhyydestä osallistumisen aste on heikompi kuin aika-tila-avaruuteen sijoittuvassa kirkkotilassa. Tämä taas johtuu siitä, että jälkimmäinen edustaa todellisuusasteeltaan korkeampaa liturgista tapahtumista, joka rakenteellisesti-toiminnalliselta elämältään heijastelee suuremmin taivaallista todellisuutta.

Virtuaalinen tila on liturgisena tilana erikoinen ja uudenlainen, ja tämä kutsuu partisipaation kategorioiden päivittämiseen. Ortodoksisen eli käytännössä myöhäisantiikin patristisen maailmankuvan kannalta ongelmallista on, että palveluksen visuaalis-musiikillis-verbaalinen sisältö irrotetaan sitä kantavasta aineesta. Tämä manikealainen fantasia toteutui siis yllättäen vuosisatoja manikealaisuuden hiipumisen jälkeen. Toisaalta tämä on tavallaan vain

²⁸ Hart 2005, 84, 102.

katsojan fenomenologinen ongelma, koska palvelus itsessään ei ole kadottanut aineellista luonnettaan.

Tulevaisuudessa kolmiulotteinen metaversumi²⁹ tulee laskemaan todellisuusvajetta entisestään, mutta kohentaako sekään partisipaatiotasoa? Kenties jo seuraavan viruksen aikana jokainen voi omassa kodissaan käyskennellä Uspenskin katedraalissa ja vaikkapa kävellä kuoron ympäri suoran 4D-lähetyksen aikana. Tällöin kokemus läsnäolosta on monipuolisempi ja aitomaisempi, mutta juuri siksi myös epätodellisuus ja ulkopuolisuus käyvät entistä ilmeisemmäksi: oikeassa palveluksessa ei voisi kuljeksia kuoron ympärillä. Metaversumissakin oleminen ja mielen intentio fokusoituvat entistä enemmän ulkonaisiin muotoihin ja niiden näkemiseen, tilaisuuden *todellinen* syvin luonne jää edelleen saavuttamatta. Toisin sanoen: suuri osa edellä kuvatuista perspektiiviongelmista voi korjaantua, mutta läsnäolo jää puuttumaan.

Oma kysymyksensä on se, miksi ”läsnäolo” loppujen lopuksi on niin syvällinen asia. Tämä saattaa olla itsessään loppuun saakka selittämätön kysymys, jonka juuret ovat enemmänkin mystiikassa kuin sosiologisissa ilmiöissä. Joka tapauksessa on selvää, että jatkossa teologian tulee mietiskellä hengellisyyden ja yhteisöllisyyden suhdetta – samoin kuin inhimillisen läsnäolon luonnetta ylipäättään – entistä tarkemmin ja perusteellisemmin myös virtuaalisuuden näkökulmasta.³⁰

Omasta puolestani en voi sanoa, että striimeissä roikkuessani olisin kohdannut Jumalan. Sen sijaan sain striimien äärellä vahvoja viitteitä siitä, että hänen olemassaolonsa vaikuttaa jossain muualla. Loppujen lopuksi parasta ehkä olisikin kysyä, olemmeko itse täydellisesti olemassa silloin kun seuraamme kuvaa jossain muualla tapahtuvasta todellisuudesta, olipa se liiturgista tai ei.

²⁹ Internetiin tuleva yhteiseen interaktiiviseen virtuaaliuniversumiin linkitetystä 3D-virtuaalituloista koostuva iteraatio eli toisto-operaatio.

³⁰ Läsnäolon teologian ja filosofian modernit peruskivet ovat juutalaiset ajattelijat Martin Buber ja Emmanuel Lévinas, joiden näkemyksiin on mainio suomenkielinen johdanto teoksen Hankamäki 2015 ensimmäisessä luvussa.

Lähteet ja kirjallisuus

Berger, Theresa

2013 @ Worship: Exploring Liturgical Practices in Cyberspace. – Questions Liturgiques/Studies in Liturgy 94 (3–4). 266–286.

Doyle, C. Andrew

2021 Embodied Liturgy: Virtual Reality and Liturgical Theology in Conversation. New York: Church Publishing.

Hankamäki, Jukka

2015 Dialoginen filosofia. Books on Demand. [Ensimmäinen painos: Helsingin yliopistopaino 2015.]

Hart, David Bentley

2005 The Doors of the Sea: Where Was God in the *Tsunami*? Grand Rapids: Eerdmans.

2020 Theological Territories. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Louth, Andrew

1989 Denys the Areopagite. London: Continuum.

Metso, Pekka, Kallatsa, Laura, Mikkola, Sini, & Ahonen, Talvikki

2021 Kokemukset hengellisestä yhteydestä ja hengellisyyden muutoksesta koronapandemian aikana Suomen ortodoksisessa ja evankelis-luterilaisessa kirkossa. – Diakonian Tutkimus (2), 55–76.

Pseudo-Dionysios

1987 The Complete Works. The Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Press.

De coelesti hierarchia. PG 3, 121–369.

De divinis nominibus. PG 3, 608–996.

De ecclesiastica hierarchia. PG 3, 369–585.

Rinta-Tassi, Minna

2021 ”Meillä jokaisella on tarve tulla nähdyksi ja kuulluksi” – kirjailija, psykiatri Joel Haahtelalle se tapahtui ortodoksisirkossa. Yle 4.4.2021. <https://yle.fi/uutiset/3-11866547>. Katsottu 1.9.2022.

Saiki, Nikolai

1981 Vanhan Valamon esilukija kertoo. Pieksämäki: Valamon ystävät ry.

Seppälä, Serafim

2011 Pyhiinvaelluksen filosofia: kohtaamista ja osallistumista. – Pyhiinvaellus ja kirkollinen matkailu. Oulu: Oulun ortodoksisen hiippakunnan säätiö. 6–18.

Ilona Pelgonen

”Rakkaudella ja sydämen lämmöllä puhuja esitti Jumalan rakkautta ihmisiä kohtaan.” Johannes Karhapään ja Sonkajanrannan koulun toiminta uuden aineiston valossa

Sisällissodan aikana teloitettu uskonnonopettaja, katekeetta ja kirkollinen vaikuttaja Johannes Karhapää (1884–1918) liitettiin pyhien joukkoon vuonna 2019 nimellä pyhä marttyyri ja tunnustaja Johannes Sonkajanrantalainen. Suomen ortodoksinen kirkko ilmoitti samana vuonna uuden pyhän elämän ja toimintaan liittyvän aineiston keräämisestä. Aiheeseen liittyvä iso asiakirjojen kokoelma on siirretty Kansallisarkiston Joensuun toimipisteen kokoelmiin. Marko Mäkinen on tutkinut Joensuussa olevaa aineistoa, jonka avulla hän on tarkentanut kuvaa Johannes Karhapään toiminnasta vuosina 1910–1918.¹ Karhapään toimintaympäristöä, häntä itseään ja häneen liittyviä aikalaisia on aiemminkin tutkittu jossain määrin.²

Tämän artikkelin tarkoituksena on esitellä ennen tutkimustarkoituksessa käyttämätöntä, pääosin venäjänkielistä lähdeaineistoa, joka on koottu Suomen ortodoksisen kirkkomuseon, Suomen kirkollishallituksen ja Suomen arkkipiispan kanslian arkistoista. Olen etsinyt arkistoista lähteitä, jotka liittyvät hiippakunnan sisälähetystoimintaan, Ilomantsin ortodoksisen seurakuntaan ja uskonnonopetukseen. Lähteet muodostuvat muun muassa seurakuntien tilaa koskevista raporteista, Hengellisen konsistorin pöytäkirjoista, kirjeenvaihdosta sekä valituksista ja kanteluista. Lisäksi hyödynnän

¹ Mäkinen 2019.

² Ks. esim. Björn 2006, Pirinen 1980; Pussinen 1991.

suomalaisessa lehdistössä vuosina 1900–1926 julkaistuja Johannes Karhapäästä kirjoitettuja artikkeleita³

Esittelemäni arkistolähteet tarkentavat yksityiskohtia ja faktoja, luovat uusia näkökulmia, antavat lisätietoja Sonkajanrannan koulun toiminnasta ja Johannes Karhapään työstä katekeettana sekä uskonnon- ja kirkkolaulunopettajana. Tavoitteenani on laajoilla sitaateilla nostaa esiin Karhapään – ja osin muiden aikalaisten – oma ääni. Käytän henkilöiden etu- ja sukunimistä muotoja, jotka esiintyivät kyseisten henkilöiden kirjoittamissa suomenkielisisä kirjeissä sekä muissa heihin liittyvissä asiakirjoissa.

Artikkeli on jaettu Karhapään toimintasuuntien mukaan ryhmiin. On kuitenkin huomattava, että hänen elämässään eri toiminnot kietoutuvat vahvasti toinen toisiinsa. Käsitelty aineisto antaa vain niukasti lisätietoja Johanneksen osallistumisesta Sonkajanrannan kirkon rakentamiseen.

Ensimmäinen julkinen maininta Johannes Karhapään toiminnasta löytyy *Aamun Koitto* -lehdessä maaliskuulta 1906. Siinä kerrotaan Suomen ortodoksisen hiippakunnan arkkipiispa Sergijn vierailusta Ilomantsin seurakunnassa temppeleliintuomisen juhlanä 15.2.1906 ja vierailun yhteydessä toimitetun liturgian jälkeisestä kohtaamisesta Ilomantsin kirkossa:

Eräs rahvaanmies esiintoi muutamien syrjäkyläläisten allekirjoittaman kirjallisen anomuksen, jossa muun muassa pyydettiin, että Ilomantsissa toimivat kahdeksankuukautiset pysyvät kreikkalaiskatoliset kiertokoulut muutettaisiin täysimittaisiksi kansakouluiksi. Arkkipiispa sanoi suotavaksi, että anojat saisivat mainitut kiertokoulut korotettua kansakouluiksi ja kehotti anojia esittämään asiansa pohdittavaksi kuntakokouksessa ja ajamaan sitä laillisessa järjestyksessä Suomen lakien mukaan.⁴

Tiedetään artikkelissa mainitun ”rahvaanmiehen” olleen Johannes Karhapää. Myöhemmin samana vuonna Ilomantsin pappi Aleksanteri Jakobov kertoi *Aamun Koiton* artikkelissa Oikeauskoiskirkollisen nuorisoseuran ensimmäisestä vuosijuhlasta mainitsematta Karhapään nimeä, mutta kir-

³ Artikkelissani käytän vain osaa sanomalehdistä suomeksi ja venäjäksi saadusta tiedosta, jota löytyi Kansalliskirjaston digitoidusta aineistosta hakusanoilla *Karhapää*, *Sonkajanranta*, *Karjalan Veljeskunta*, *Sergein ja Hermanin veljeskunta*. Sanomalehdissä julkaistut artikkelit sisälähetystyöstä Karjalassa, seurakuntien elämästä sekä kouluista lisäävät käsitystä aikakaudesta ja Karhapään toimintaympäristöstä.

⁴ *Aamun Koitto* 3 / 1906, 39.

jeessään Hengelliselle konsistorille hän kirjoittaa, että kyseessä on talollisen poika Ivan Kargapä Sonkajanrannan kylästä.⁵

Sonkajanrannan oikeauskoiskirkollinen seura

Helmikuussa 1906 olleen vierailun yhteydessä arkkipiispa Sergij neuvoi ilomantsilaisia seurakuntalaisia perustamaan kristillisiä yhdistyksiä seurakuntaelämän kohottamiseksi. Oikeauskoiskirkollinen nuorisoseura päätettiin perustaa kyläläisten kokouksessa Sonkajanrannan kylässä Vasili Karhapään talossa sunnuntaina 9./22. heinäkuuta 1906.⁶ Seuran ensiaskeleista ja jatko-toiminnasta saamme tietoa kirkkoherra Jakubovin raporteista Hengelliselle konsistorille.

Eräässä kokouksessa Johannes Karhapää, nuorisoseuran sielu, luki seuran varsin koskettavan päätösesityksen toiveesta, että lukkarit vaikka kerran kuussa kävisivät vuorotellen kylässä opettamassa seuran jäsenille kirkkolaulua ja jumalanpalveluksien järjestystä. Mutta päätöksen koskettavuus ei tehnyt vaikutusta meidän ylimääräistä työtä välttäviin lukkareihimme [- -] Nuori seura ylevään tarkoitukseen tähdäten, tehokkaassa ahkeruudessaan noudattaa Vapahtajan käskyä: ”pyytäkää, etsikää, niin te saatte.” On syntistä, jos heille ei anneta mitä he etsivät eikä pyytäjille avata ovea.⁷

Seuran työn tulokset olivat nähtävillä jo ensimmäisenä vuotena. Hiippakunnan neljän piirin valvoja, kontrahtirovasti Mihail Skorodumov⁸ raportoi vuonna 1906: ”Plomantsin seuran toiminta jo näkyy - seuran toimipiirissä ei ole ollut luterilaisuuteen kääntyneitä, vaikka luterilainen propaganda ei ole uinunut. Seura järjestää kirkkolauluharjoituksia, myy kirjallisuutta ja keskustelee seurakunnan asioista.”⁹

⁵ Aamun Koitto 10/1906, 124–126. Рапорт Якубова ФДК 24.8.1906. SOKHA 1906.303. Venäjänkielisissä asiakirjoissa ja julkaisuissa Johannes Karhapään nimi kirjoitettiin venäläisittäin Иван Каргала. Venäjä-suomi-käännökset Ilona Pelgosen.

⁶ Sääntöehdotus, joka tehtiin kyläläisten kokouksessa 9./22. heinäkuuta 1906 Sonkajanrannan kylässä. SOKHA 1906.303.

⁷ Рапорт Якубова ФДК 24.8.1906. SOKHA 1906.303.

⁸ Mihail Skorodumov toimi piirin valvojana 1897–10.4.1907. Laatokka 39/1914, 3.

⁹ Отчет благочинного 4 округа протоиерея М. Скородумова о состоянии благочиния в 1906 г. SOKHA 311.

Vuonna 1907 ortodoksinen pyhän suurmarttyyri Georgios Voittajan muistolle perustettu Karjalan Veljeskunta julisti tehtäväkseen taistella luterilaista propagandaa vastaan ja vahvistaa ortodoksista uskoa Karjalassa. Veljeskunnan johtaja, pappismunkki, sittemmin arkkimandriitta ja piispa Kiprian otti Sonkajanrannan seurun ja koulun asiat henkilökohtaiseen hoitoonsa. Koska Sonkajanrannan seura oli ainoa laatuaan hiippakunnassa ja sen toiminta luterilaisemmistöisellä alueella varsin erikoista, arvosti Kiprian seurun toimintaa. ”Voi olla, että Jumala tahtoo kaunistaa Karjalaamme, meidän yhteistä hengellistä viljapeltoamme, samanlaisilla hengellisillä liljoilla, jotka kukkivat ja tuoksuvat jo Teidän rakastamassanne Sonkajanrannassa”, kirjoitti Jakubov Kiprianille.¹⁰ Karjalan Veljeskunnan vuosikertomus 1909–1910 sisältää seuraavan Johannes Karhapään kertomuksen Sonkajanrannan nuorisoseuran toiminnasta:

Viime vuonna ainoastaan Sonkajanrannassa oli 23 runsasväkistä rukouskokousta, joissa laulettiin kirkkolauluja, luettiin saarvoja suomalaisista ortodoksisista julkaisuista, pidettiin puheita uskon eri kysymyksistä. Seura kävi useasti Ilomantsin kirkossa ja kaunisti laulamalla tämän kirkon sangen surkeaa jumalanpalvelusta. Nykyään seura on aloittanut taistelun baptisteja vastaan, koska he aloittivat levittää propagandaa Ilomantsin seurakunnassa.

Sunnuntaina 25. heinäkuuta seuramme kävi toimittamassa jumalanpalveluksen Koverossa, jossa toimii seurun Karvavaaran, toim. huom. osasto. Ortodoksinainen, populin Ilja Toroskaisen vaimo, pyysi rakkaudella seurun toimenpiteitä hänen palveluksessa toimivan, alaikäisen tyttärensä pelastamiseksi. Baptistit väkisin viekoittelevat tyttöä liittymään heidän uskontoonsa, eivätkä he tottele tytön vanhempien tahtoa. Naisen rauhattoman sydämen lohdutukseksi seura ortodoksisuuden puolustajana ilmaisi puheenjohtajan (Johannes Karhapään) kautta täydellisen valmiutensa kiihkeästi auttaa. Kun saatiin tietoa, että samana iltana erään entisen luterilaisen talossa pidetään kahdeksan baptistisaarnaajan kokous, jossa kyseinen tyttö on mukana, niin seura puheenjohtajan johdolla päätti lähteä sinne hakemaan tyttöä sieltä isän pyynnöstä. Matkan varrella kävimme kyseisen Toroskaisen pirtissä, jossa lauloimme Taivaallisen kuninkaan saadaksemme rukousapua perheen yhdistämiseksi. Isän ohjeistuksesta tulimme paikalle. Kun yksi puhujista lopetti puheensa, siis minä, seurun puheenjohtajana, pyysin lupaa sanoa

¹⁰ Рапорт Якубова 28.9.1910. SOAKA 1910 Fc5.

muutaman sanan, mutta sain kielteisen vastauksen. Sanoivat, etteivät anna minulle lupaa puhua, koska kokous ei ole päättynyt. Sitten, varmaan kiusasivat meitä ja pitivät kokousta vielä kolme tuntia. Lopulta myös talon isäntä sanoi, että ortodoksisen seururan puheenjohtaja pyysi luvan sanoa muutaman sanan. Useiden vastalauseiden jälkeen suostuivat.

Minä sanoin: ”Ortodoksisen seururan puheenjohtajana ja uskomme puolustajana olen tuskastunut teistä, luvattomista ortodoksien villitsijöistä, koska te ilman mitään oikeutta viekoittelette sekä aikuisia että alaikäisiä kylvämällä puheillanne sekavuutta ja riitoja ortodoksien keskuudessa. Tämänkin illan puheissa kiellätte kirkko-opettajien ja paimenten, rakkaan isän ja äidin tottelemisen ja kuulemisen, ja vaaditte itseänne toteltavan, ikään kuin kykenisitte lahjoittamaan ihmisille autuuden Pyhiä Lahjoja käyttämättä, kirkon opetuksen kieltämällä. Vastatkaa, luovutteko tämän tytön viettelystä. Tähän baptistit vastasivat: – Kastamme kaikki lampeen upottamalla kysymättä keneltäkään mitään, iästä huolimatta, vain henkilön omalla suostumuksella. Tahdotko, että sinutkin kastamme? Kiihtelys-kylässä kastoimme erään naisen, joka sanoi olevansa ortodoksi [- -]. Tähän minä huomautin: – Mutta tämän tytön te varastitte suoraan isältä. Silloin Ilja Toroskainen kysyi tyttäreltään Marialta (19 v.): – Tunnistatko sinä minut isäksesi? Tytär vastasi tunnistavansa, johon isä sanoi: – Mikäli tunnistat, siis isänä ja alaikäisen huoltajana minä haen sinut lahkolaisten seurasta. Tyttö sanoi, ettei lähde isän kanssa ja alkoi huutaa, mutta isä väkisin otti kiinni tytön baptistien vastustuksesta huolimatta.

Minä sanoin, että alaikäisen tytön pitää olla isänsä uskonnon suojeluksessa ja autoin isää muiden seururan jäsenten kanssa tappelemaan lahkolaisia vastaan. Poistuessaan talosta seura lauloi Jumalalle kunniaa laulamalla ’Kiittäkää Herran nimeä’ runsasväkisen joukon läsnä ollessa. Kansa oli meidän puolellamme, kaikki rukoilivat kyneleet silmissä ja kiittivät Jumalaa alaikäisen tytön pelastuksesta vihollisten verkoista. Päätettiin lähettää tyttö seuraavana päivänä ortodoksisen papin luo Ilomantsiin. Pidimme useita keskusteluita puheita uskonnosta ennen kuin lähdimme nukkumaan samalla kiittäen Jumalaa siitä, että saimme mahdollisuuden taistella pyhästä uskosta.¹¹

”Näin kilvoittelee Sonkajanrannan nuorisoseura pyhässä kirkossa. Mutta he kaikki ovat vain tavallisia köyhiä ihmisiä, maatyötä tekeviä eivätkä hyvää koulutusta saaneita. Totisesti – Jumalan voima tapahtuu heikkojen kautta!”

¹¹ Отчет о деятельности ПКБ 1909–1910, 16–17. ОКМА 1373. Kertomus on julkaistu venäjäksi. Alkuperäistä tekstiä ei löytynyt.

kommentoi Johanneksen kertomusta Karjalan Veljeskunnan vuosikertomuksen kirjoittaja.

Hiippakunnan koulujen tarkastaja Grigori Svetlovski kertoo elämyksistään vierailullaan arkkipiispan seurassa Sonkajanrantaan syksyllä 1910, kun nuorisoseura järjesti 24. syyskuuta juhlat arkkipiispan kunniaksi:

Tämä on lohduttava keidas kylmän luterilaisen erämaan keskellä [- -]. Ajatelin, miksi meillä ei ole tämänkaltaisia seuroja ja iltoja, joissa ortodoksinen nuorisomme voisi liittoutua, kehittyä ja vahvistua. Luterilainen käsi tarttuu heihin ja vie kuin heikkoja ja sokeita kauemmas kirkostamme [- -].¹²

Johannes ja hänen isänsä Vasili osallistuivat 13. kesäkuuta 1910 Viipurissa Karjalan Veljeskunnan juhliin, jotka järjestettiin kaupungin vuonna 1710 tapahtuneen Venäjän alaisuuteen siirtymisen kunniaksi.¹³ Heidän vierailunsa herätti kovaa kritiikkiä suomalaisessa lehdistössä. Sortavalaisen Laatokka-lehden kirjoitus ”Kenenkä valtuuttamana?” julkaistiin täysin tai osittain myös monissa muissa suomalaisissa lehdissä.¹⁴

Pappismunkki Kyprianon ja Karjalan kansan venäläistyttämispuuhiesta kuuluksi tulleen A. Jakubovin uskollinen työtoveri venäläistyttämistyössä talollinen Vasseli Karhapää ja hänen poikansa Johannes Karhapää esiintyivät äskeisissä Pietarin juhlissa ja Wiipurissa lähetystönä! Ja arvatkaapa, ketä he edustivat? Ei sen enempiä eikä vähempää kuin koko Ilomantsin suurta ja monituhapäistä kuntaa. Vaan mistä – ja keneltä nämä suuret isänmaan todelliset ystävät saivat moiseen tekoonsa valtuutuksen? Poika J. Karhapää piti sitten matkaltaan kotiutuneena Hömötin talossa mieliä suuresti nostattavan kokouksen. Tässä kokouksessa K. julki tuli nykyisen Venäjän hyvinkin korkeilta virkaherroilta, kuten m.m. kenraalikuvernööri Seynin Karhapäälle osoitettu ja painettuja kiitossähkösanomia, paikkakunnan osoittamasta kiitollisuudesta – Venäjän nykyisestä Suomi-vastaisesta politiikasta. Tämän kaiken lisäksi poika K. kertoi, miten hän ja onnekas isänsä olivat Seynin kanssa yhteisillä päivällisillä. Miten hän oli tilaisuudessa esille tuomaan kaikki paikkakunnan moitittavat seikat.

¹² ПФС 3/1910, 82.

¹³ ПФС 2/1910, 55.

¹⁴ *Laatokka* 88/1910, 3. *Karjalan Sanomat* 91/1910, 4.; *Liitto* 93/1910, 2; *Suomalainen Kansa* 184/1910, 4; *Työmies* 186/1910, 4; *Uusi Suometar* 185/1910, 6.; *Uusmaalainen* 92/1910; *Kaiku* 94/1910, 3; *Östra Finland* 185/1910, 2; *Turun Lehti* 96/1910, 1. *Turun Lehti* lisäsi *Laatokan* tekstiin Karhapäitä koskevan luonnehdinnan: ”Kyllä ovat surkeita olentoja suomalaisiksi!”

Selvää on, ettei Karhapää ole voinut esiintyä Ilomantsin eikä Koveron kuntalaisena. Sillä me Ilomantsin ja Koveron asukkaat rakastamme ja taistelemme tämän maan lakien ja oikeuksien puolesta. Emme siedä sitä, että pari miestä käy kiittämässä kansamme sortajia. Jos nämät jakubovilaiset eivät muuten ota tätä uskoakseen, on näiden molempain kuntien näytettävä se tarpeen mukaisella ponnella, että emme vähääkään harrasta tuota "yleisvaltakunnallisuutta". Ainoastaan täten riistämme kaikki aseet Karhapään tapaisilta miehiltä. Sillä totena pysyy, että näissä kunnissa ei ole eikä koskaan tule olemaan hitustakaan jalansijaa (paitsi Sonkajanrannalla) "karhapääläisille" harrastuksille. Siksi paljon rakastamme tämän maan lakeja ja sen oikeuksia. Niistä emme suo kauppaa tehtävän.

Sonkajanrannan seura oli omistettu pyhittäjille Sergeille ja Hermanille. Aiemmissä tutkimuksissa se katsottiin Pyhien Sergein ja Hermanin veljeskunnan (PSHV) alaosastoksi.¹⁵ Asiakirjat todistavat kuitenkin, että käytännössä seura toimi Karjalan Veljeskunnan alaisuudessa.¹⁶ PSHV:n toimintaan kuuluva sisälähetystyö Suomen ortodoksisessa hiippakunnassa oli luovutettu vuonna 1908 Karjalan Veljeskunnalle, ja Kiprianista tuli synodaalinen

¹⁵ Pirisen (1980, 102) mukaan Johannes Karhapään nimi on "liian yksipuolisesti yhdistetty Karjalan Veljeskuntaan".

¹⁶ Karjalan Veljeskunnan pöytäkirjat ovat täynnä Sonkajanrannan asioita. Esimerkiksi 12.1.1910 pidetyn kokouksen pöytäkirjan asiakohtia ovat: koulun johtokunnan kustannusarvio tarvikkeiden ostamista varten; kahden ylimääräisen lapsen ottaminen internaattiin 19 hyväksytyn lisäksi; kysymys tilasta vahtimestarin talolle; J. Karhapään anomus 400 markasta hevosen ostamiseen; raportti koulurakennuksen remontista; kenraalikuvernöörin apulaisen kirje Sonkajanrannan koulupiirin perustamisesta; sonkajanrantalaisten ortodoksiopettajien protesti uudesta suomalaisesta seurakunnan koulusta; anomus kirkkolaulukurssien järjestämisestä. SOAKA 1910 Fc5.

Vuonna 1911 pöytäkirjoissa käsiteltiin seuraavat asiat: Sonkajanrannan nuorisoseuran kiitoskirje lahjoituksista arkkipiispalle ja Karjalan Veljeskunnalle; koulurakennuksen remontin kustannusarvio; raportti koulun toiminnasta vuosina 1910/11; Sonkajanrannan oikeuskoiskirkollisen seuran sääntöjen hyväksyminen; Hengellisen konsistorin ilmoitus kansakoulun oikeuksien hyväksymisestä Sonkajanrannan koululle; koulun johtokunnan anomus internaatin ylläpidosta tulevana vuonna; P. Karhapään hakemus koulun käsityöopettajan paikkaan; raportti koulun internaatin toiminnasta vuosina 1910/11; 50 markkaa Sonkajanrannan koulun lastenjuhlaan; kenraalikuvernöörin 1000 markan lahjoitus koulun seinien laudoitukseen; orpolapsi Matti Karhapään ottaminen internaattiin; koulun johdon raportti internaatin kustannuksista; Kiprianin ehdotus hakea Hengelliseltä konsistorilta opettajan palkan korottamista. SOKHA F354.

Vuoden 1912 pöytäkirjat sisältävät tiedot Sonkajanrannan koulun hakemuksesta kalusteiden ja oppimateriaalien hankkimiseksi, internaatin rahoituksesta, koulun opiskeluvuoden 1911/12 toiminnasta, koulun vakuutuksesta, koulun remonttitoimikunnan toiminnasta, venäjän kielen opetuksen siirtämisestä, koulun tilan asioista, arpajaisluvasta ja koulun joulujuhlasta. SOKHA 368, 369, 382.

sisälähetyspappi Suomen, Arkangelin ja Aunuksen hiippakuntiin. Karjalan Veljeskunnan puheenjohtajana vuodesta 1910 alkaen hän toimi sekä PSHV:n komitean että veljeskunnan kirjallisuustoimikunnan johtajana, joten molempien veljeskuntien toiminta oli hänen käsissään.¹⁷ PSHV rahoitti osittain Sonkajanrannan seuran toimintaa ja Karjalan Veljeskunnan hankkeita. Kiprianin määräyksestä PSHV maksoi matkakustannukset Sonkajanrannan seuran kirkkolauluharjoituksiin sekä 1400 markan avustuksen Sonkajanrannan ja Karkun koulujen remonttiin.¹⁸ Joissakin tapauksissa Karjalan Veljeskunta maksoi PSHV:lle takaisin Johannes Karhapäälle annetut matkarahat.¹⁹ Karhapään nimi ilmestyi Karjalan Veljeskunnan jäsenlistaan ensimmäisen kerran vuoden 1910–11 vuosikertomuksessa.

Sonkajanrannan koulun toiminta

Kirkkoherra Jakobovin kirjeet konsistorille luovat käsityksen heikkolaatuisesta kirkollisesta elämästä ja uskonnonopetuksesta Ilomantsin seurakunnassa:

Suurin osa lapsista, jotka osallistuvat opetukseen, ei ole kehittynyt sujuvaksi lukemisessa eikä kirkkolaulamisessa, mikä estää lapsia osallistumasta aktiivisesti kirkkojuhlien jumalanpalveluksiin. Kuolismaan kylän asukkaista vain kaksi tai kolme miestä on nähnyt pääsiäisjuhlan Venäjän puolella, muut eivät ole koskaan päässeet näkemään, miten pääsiäistä vietetään.²⁰

Jakubov esitti huolensa tilanteesta ja korosti ortodoksisen uskonnonopetuksen tarvetta alueella kiinnittäen huomiota siihen, että ortodoksinen väestö odottaa sitä työtä:

Luterilaisen propagandan vahvistuminen velvoittaa meitä auttamaan ortodokseja heidän taistelussaan luterilaisuutta vastaan. Luterilaisen väestön seassa asuvat ortodoksit ovat perineet heiltä erinomaisen piirteen – innostuk-

¹⁷ Отчет Православного Финляндского Братства во имя Преподобных Сергия и Германа за 1910—1911 братский год / ПФС 3/1911, 59.

¹⁸ ПФС 3/1911, 60.

¹⁹ Протокол Главного совета ПКБ 7.8.1912. SOKHA 368.

²⁰ Рапорт Якубова 19.11.1908. SOKHA 320.

sen ja kiinnostuksen kuunnella Jumalan Sanaa. He jättivät kaikki asiat kesken ja juoksevat heti sinne, missä joku saarnaaja tai lehtori luennoi. Ortodokseja ahdistaa, että he eivät osaa selittää hyökkääville luterilaisille oman uskonnon totuuksia, ja he haluavat innokkaasti tutustua jokaiseen dogmiin ja rituaaliin, jotta voisivat pätevästi kertoa näistä vastustajille.²¹

Tilanteen korjaamiseksi Jakobov ehdotti, että seurakunnan kouluihin palkataan ortodoksinen uskonnonopettaja, joka järjestää myös rukoushetkiä, hengellisiä keskusteluja sekä kirkkolauluharjoituksia. Sopiva ehdokas hänen mielestään oli Kuolismaan lastenkoulun opettaja Ekaterina Timola, josta myöhemmin tuli Johannes Karhapään ensimmäinen puoliso. Kirkkoherra huomasi Ekaterinan lukevan hellyttävästi kirkossa ja koululaisten laulavan sointuisasti. Ekaterina oli suorittanut kiertävän opettajan kurssit Sortavalan seminaarissa vuonna 1901, toiminut opettajana Salmin seurakunnassa vuosina 1901–1902 sekä opiskellut venäjää Suistamossa. Hän lauloi Pitkärannan kirkossa kansakoulun kirkkolaulukuorossa Matsukovin johdolla, jolla oli hyvä maine opettajana.²² Syksyllä 1906 Ekaterina aloitti kiertävänä uskonnonopettajana Koveron, Tuupovaaran, Sonkajan ja Revonkylän kylissä.

Hengellinen konsistori hyväksyi vuonna 1906 arkkipiispalle tehdyn anomuksen koulun perustamisesta Sonkajanrantaan. Tätä hanketta varten siirrettiin suljetun Kraasselan koulun rahoja. Konsistorin päätöksestä keskusteltiin 31.5.–1.6.1908 seurakunnan kokouksissa, joissa päätettiin jatkaa lastenkoulua Sonkajassa. Oikeauskoiskirkollinen nuorisoseura, jossa vuonna 1908 oli jo kolme alaosastoa²³, vaati koulun perustamista nimenomaan Sonkajanrantaan todeten:

Yhteksi koulun paikaksi ehtoitamme Sonkajanrantaa, kuin kylämme on lapsirikas ja tulee keskipisteeksi Sonkajan-Hömötin-Revon kylän ja Koveron puolen Korvavaaran myös Marjavaaran puolen lapsille käytä kansakoulu Sonkajanrannalla. Olisi hyvä, jos kylässämme toimiva oikeauskoiskirkollinen seuramme saisi tilaisuuden käyttää mainittua koulua hyväkseen loma aikoina Hartaushetkien yleiskirkkolaulun harjoitusten pitämisaikoina, myös maakirkkoja voisi pitää koulun luokkahuoneissa.²⁴

²¹ Рапорт Якубова 2.9.1906. SOKHA 320.

²² Ekaterina Timolan päästötodistus sekä muut todistukset. SOKHA 320.

²³ Sonkajanrannan, Sonkajan ja Kovero-Korvavaaran osastot.

²⁴ Sonkajanrantaisten anomus arkkipiispalle 10.2.1908. SOKHA F341.

Kraasselan koulun rahoja ei ollut tarpeeksi ja Sonkajanrannan seura anoi avustuksia maatilan ostamiseen koulua varten. Koulun yhteydessä suunniteltiin annettavan laajempaa uskonnonopetusta ja siinä toimisi sisäoppilaitos. Kouluun haluttiin rakentaa pyhittäjä Aleksanteri Nevskin kunniaksi kotikirkko, jossa vietettäisiin temppelejuhlaa 30. elokuuta ja samalla jumalanpalvelukseen liittyisi myös Uudenkaupungin rauhan juhlistaminen. Lisäksi seura halusi omistaa koulun keisaria ja hänen perhettään vastaan suunnitellusta terrori-iskusta pelastumisen muistoksi.²⁵ Karjalan Veljeskunta osti tilan Ilja Mattiselta.

Ilomantsin seurakunnassa riitaa aiheutti kysymys koulun paikasta, sillä koulun perustaminen Sonkajanrantaan oli vastoin seurakunnan kokouksen päätöstä. Lastenkoulu oli toiminut Sonkajassa vuodesta 1896 alkaen, eivätkä kylän asukkaat olleet tyytyväisiä päätökseen siirtää koulu pois kylästä. Dmitri Huurinainen ja Simo Volotinen lähettivät valituksen hiippakunnan johdolle Sonkajan nuorisoseuran puolesta:

[- -] kirkkoherra Jakubov käski lopettaa koulun sillä perusteella, että Sonkajanrantaan perustetaan kansakoulu täysihoidolla [- -]. Nyt halutaan irtisanoa koulun opettaja Anna Huurinainen ja lopettaa koulun toiminta seurakunnan kokouksen ja neuvoston päätöksen vastaisesti. Nöyrimminpyydämme, että Hengellinen konsistori käskisi kirkkoherraa jättämään koulun entiselle paikalleen seurakunnan kokouksen päätöksen mukaisesti. Maatila, mikä halutaan ostaa Sonkajanrannan koulua varten veljeskunnan rahoilla, ei sovi Sonkajan asukkaille, koska sinne on kovin pitkä matka ja huonot tiet.²⁶

Konsistori määräsi Ilomantsin kirkkoherran jatkamaan entisen lastenkoulun toimintaa Sonkajassa sekä kielsi häntä toimimasta omavaltaisesti ilman seurakunnan kokouksen hyväksyntää. Jakubov selitti vastauksessaan konsistorille päätöksiensä syyt:

Olen kiinnittänyt huomiota Sonkajan kouluun heti kun muutin Ilomantsiin – koululaisilla on todella huonoja tuloksia sekä he käyvät koulua hyvin harvoin. Kävin koulussa yllättäen, istuin tunneilla, kyselin vanhemmilta, miksi lapset eivät käy koulua. Tähän sain hämäriä vastauksia, 'syytä ei sanota'. Yri-

²⁵ Рапорт Якубова 24.6.1908. SOKHA F341. Luultavasti kyseessä on vuonna 1907 sosialistivallankumouksellisten suunnittelema terrori-isku.

²⁶ Журнал заседания ФДК 8.10.1908. SOKHA F341.

tin perustaa kouluun sisäoppilaitoksen, jotta köyhät lapset tulisivat useammin kouluun, mutta opettaja ei halunnut hoitaa lapsia sisäoppilaitoksessa, ei edes lisäkorvauksesta.

Sonkajan opettajattaren Anna Huurinainen kelpaamattomuus oli huomattu jo vuonna 1906, kun Aamun Koitto kirjoitti artikkelin, jossa mainittiin lastenkouluissa, kirkkojuhlissa ja rukoushetkissä käytettävän virsikirjoja ja luterilaisia saarnakokoelmia. Anna Huurinainen piti luterilaisia kirjoja parempina kuin ortodoksisia. Seurakunnankokouksessa jouduin tekemään varoituksen Annalle: mikäli hän jatkaa luterilaisten kirjojen käyttämistä, joudun pyytämään hiippakunnan johtoa irtisanomaan hänet opettajan tehtävästä.²⁷

Jakubov kertoo seurakuntalaisten vaikeista suhteista ja riidoista, mihin kuuluivat moraaliton käytös²⁸, juonittelu sekä kateus Ekaterina Karhapäätä kohtaan. Nuorisoseuran osastojen konfliktin johdosta Sonkaja-Hömötin-osasto erosi Sonkajanrannan seurasta keväällä 1907. Konsistori hyväksyi Jakubovin selitykset, mutta Huurinainen ja Volotisen anomukseen ei vastattu. Nämä faktat osoittavat, että Ilomantsin ortodoksien keskuudessa ei ollut yksimielisyyttä ja sopua Johannes Karhapään johtaman nuorisoseuran toiminnan ensimmäisten vaiheiden aikana.

Sonkajanrannan koulu aloitti toimintansa Karjalan Veljeskunnan ostamassa talossa ja Ekaterina Karhapää toimi opettajana tammikuusta 1909 alkaen. Koulun yhteydessä toimi sisäoppilaitos 15 hengelle, joista 10 hengen ylläpitoa rahoitti veljeskunta ja viiden hengen majoituksen maksoi Kiprian. Hänen rahoillaan sisäoppilaitokseen ostettiin kalusteet ja muuta tarvittavaa. Opiskelijoita oli 31 henkeä, joista 17 poikaa ja 14 tyttöä.²⁹ Sisäoppilaitoksen merkityksestä todistavat seuraavat tiedot: vuonna 1909 sisäoppilaitoksessa asuvat koululaiset kävivät koulua 150–170 päivää, muualla asuvat vain 24–55 päivää. Siellä ylläpidettiin ortodoksista päiväjärjestystä ja lauantaicin pidettiin hartaushetket ja lauluharjoitukset. Koulutarkastaja Svetlovski kirjoitti sisäoppilaitoksesta:

²⁷ Рапорт Якубова 9.11.1908. SOKHA F341.

²⁸ Jakubov tarkoittaa Sonkajan koulun opettajatarten olevan parisuhteissa ennen avioliittoon vihkimistä.

²⁹ Lasten määrä eri vuosina vaihteli 31:stä 36:een. Artikkelissa on käytössä Karjalan Veljeskunnan vuosien 1909–1912 vuosikertomusten antamat tiedot Sonkajanrannan koulun toiminnasta. Muut lähteet mainitaan erikseen.

Tietäen varsin hyvin kotiolot Ilomantsin alueella, jossa ei ikoneja eikä ortodoksia rukouksia näy, täällä Sonkajanrannan koulussa aivan unohdin, että minua ympäröivät luterilaistuneiden perheiden lapset: ympäristö ja lasten käyttäytyminen ovat todella ortodoksia. Rukoukset ennen ruokailua ja sen jälkeen, aamu- ja iltarukoukset. Jos lapset eivät puhuisi suomea, unohtaisin varmaan, missä minä olen ja ajattelisin, että olen jossain vanhassa ortodoksisessa koulussa Venäjällä.³⁰

Ekaterina Karhapään ansiosta koulu saavutti korkeita oppimistuloksia. Sonkajanrannan koulun opetussuunnitelmaan kuuluivat Vanha ja Uusi testamentti, liturgiikka, Evankeliumi, matematiikka, piirustus, kaunokirjoitus ja kirkkolaulu. Käytössä olivat seuraavat oppikirjat: *Kotirukoukset*, *Kristin-opin alkeet* eli oppikirja Suomen kreikkalaiskatolisia alempia kansakouluja varten, *Katehisis*, *Aapinen*, Z. Topeliuksen *Luonnonkirja ala-alkeiskouluin tarpeeksi*, Danholmin kauneuskirjoituksen vihot, K. Kaition kielioppi ja Arvid Th. Genetzin *Maantieteen oppikirja kansakouluja varten*.³¹

Kesällä 1910 koulutupa remontoitiin. Remontti maksoi veljeskunnalle 3000 markkaa. Valamon luostari lahjoitti koululle ikkunalasit ja -kehykset. Kiprian siunasi remontoitun rakennuksen 22.8.1910. Sonkajanrannan juhlasta kirjoittivat venäjänkieliset julkaisut *Pravoslavni Finljandski sbornik* ja *Finlandskaja gazeta*:³²

Seuran puolesta Ivan Kargapā puhui seuran raskaasta työstä, johon kuuluu hengellisiä ja rahallisia puutteita, mutta toivoo, että jatkossakin seura saisi sitä tukea ja huomiota, mikä oli saatu Espaimenelta, Veljeskunnalta, papistolta ja muilta ihmisiltä. Ekaterina Karhapää oli vakavasti sairas avajaisien aikaan ja kuoli seuraavana päivänä 23. elokuuta. Avajaisissa Jakobov lausui kiitokset Ekaterinan ansiokkaalle toiminnalle, josta puhuminen sai aikaan monissa sydämellisiä kiitollisuuden kyneleitä tälle uhrautuvalla ahertajalle, joka vietti päivät ja yöt lasten kanssa kylmässä talossa, mikä heikensi täysin hänen terveytensä.³³

³⁰ Отчет наблюдателя школ епархии Г.Светловского 12.8.1911. SOKHA 368.

³¹ ПФС 4/1910, 39. Pussinen (1991) kirjoitti, että Sonkajanrannan koulun opetussuunnitelmasta ei ole tarkkaa tietoa ja että koulussa opiskeltiin venäjää. Vuonna 1910 julkaistussa lukujärjestyksessä ei nimetty venäjänopetusta eikä sitä mainittu seuraavissakaan raporteissa koulun toiminnasta. Luultavasti Pussinen tarkoitti vuonna 1915 alkaneita venäjän kielen iltakursseja.

³² ПФС 4/1910, 25; ФГ 49/1911, 52.

³³ ПФС 4/1910, 27.

Koulun uusi opettajatar, Paraskeva Komarova, oli syntynyt vuonna 1889 Suojärvellä, suorittanut Sortavalassa kiertävien opettajien kurssit vuonna 1907 sekä opiskellut pedagogiikkaa, käsityötä, venäjän kieltä ja kirkkolaulua Grodnon alueella sijaitsevan Krasnostokin luostarin opettajaseminaarin kursseilla.

Kouluun oli arkkipiispan rahoilla perustettu pojille puusepän luokka sekä palkattu käsityöopettaja. Sonkajanrannan koulusta tuli kylän hengellinen keskus. Siellä järjestettiin hengellisiä kokouksia, annettiin opetusta ja toimitettiin jumalanpalveluksia, mistä syystä sitä kutsuttiin koulukirkoksi. Opetussuunnitelmaan oli lisätty maantiede, geometria, suomen kielen kielioppi, luonnontieteet ja kuvataide, ja se oli ainoa hiippakunnan kirkkokoulu, jossa opetettiin Suomen kansakoulun opetussuunnitelman mukaan. ”Uskononoppi tässä koulussa on laajempi ja syvempi kuin muissa Suomen kansakouluissa. Kirkkolaulu täällä opetetaan lapsille harjoitusten kautta, ei vain kirjojen mukaan. Kirkkolaulun korkeatasoinen opetus on se, mikä erottaa veljeskunnan koulut muista kouluista”, totesi Svetlovski.³⁴

Toukokuussa 1912 Sonkajanrannan koulu osallistui Valamon luostariin suuntautuvalle pyhiinvaellusmatkalle, joka oli järjestetty 34:lle opetusministeriön ja Karjalan Veljeskunnan koululle. Kenraalikuvernööri F.-A. Seyn maksoi sonkajanrantalaisille matkakustannukset Sortavalaan. Mantsinsaaren seurakunnan kirkkoherra, *Karelskija izvestija* -lehden toimittaja Pjotr Šmarin³⁵ kirjoitti matkasta artikkelin, jossa hän mainitsi: ”Kaikista liehuvista lipuista yksi suomenkielinen lippu kiinnitti huomiota, tämä lippu oli Sonkajanrannan koulun, jossa opetetaan vain suomen kielellä. Sen koululaiset lauloivat suloisesti ja sointuvasti suomen kielellä laulut ’Oi Herra, siunaa ruhtinaamme’, ’Jumala, suojele tsaaria’ ja muita.”³⁶

Tammikuussa 1911 ryhdyttiin toteuttamaan suunnitelmia erityisen kreikkalaiskatolisen kansakoulupiirin muodostamisesta Ilomantsin, Koveron ja Enon kuntiin. Hanke edellytti, että ”tämän piirin asukkaat vapautettiin maksuista kunnan muiden koulujen hyväksi ja että nämä maksut

³⁴ Отчет наблюдателя школ Г.Светловского 12.8.1911. SOKHA 368.

³⁵ Pjotr Šmarin (1880–1938), Mantsinsaaren seurakunnan kirkkoherra 1910–1916, vuonna 1926 vihitty Lipetskin piispaksi. Hänet pidätettiin useita kertoja Neuvostoliitossa uskonnonvainojen aikana vuosina 1920–1930 ja surmattiin vuonna 1938 Karagandan vankileirissä. Vuonna 2000 Pjotr Šmarin liitettiin pyhien joukkoon ”pyhä marttyyri Varus” -nimellä.

³⁶ Отчет о деятельности ПКБ 1911–1912, 50. ОКМА 1374.

siirrettäisiin Sonkajanrannan Karjalan Veljeskunnan koululle”.³⁷ Kiprian anoi asiaa Hengelliseltä konsistorilta, joka vei asian Suomen Senaattiin, mutta Keisarillinen Senaatti ei hyväksynyt anomusta, koska ”kunnan yhteisestä hallinnosta, tarkastuksesta ja valvonnasta riippumattoman kansakoulupiirin perustaminen ei ole sallittua”.³⁸

Sonkajanrannan koulun toiminta rahoitettiin eri kanavista. *Karrelskija izvestija* -lehti julkaisi seuraavat tiedot koulun lukuvuonna 1912–13 saamista markkamääristä: Pyhä Synodi 600 mk, Karjalan veljeskunta 665 mk, Suomen hallitus 975 mk, Oikeauskoiskirkollinen seura 812 mk.³⁹ Koulun johtokunnan esimies Johannes Karhapään ja Komarovan allekirjoittamassa asiakirjassa lukuvuodelta 1912–13 näkyvät seuraavat tiedot saaduista tuloista: Sonkajanrannan seuralta 812 mk, Veljeskunnilta 520 mk sekä hiippakunnan hallitukselta 30 mk.⁴⁰ Suomen hallitukselle oli lähetetty vasta syksyllä 1912 hakemus 975 markasta. Suomen lain mukaan kunnan piti maksaa osa opettajien palkoista, mutta kunnan osuutta maksoivat aluksi Karjalan Veljeskunta tai Oikeauskoiskirkollinen seura ja vuodesta 1913 alkaen Hengellinen konsistori (300 ja 100 mk).⁴¹

Lehti kirjoitti myös, että Suomen hallitus oli 1.1.1913 alkaen hyväksynyt Sonkajanrannan koulun vuosittaisen 3500 markan rahoituksen viideksi vuodeksi. Avustuksen perilletulosta oli epäselvyyttä, vaikka Veljeskunnan pöytäkirjassa 22.10.1913 mainitaan, että rahat on lähetetty Sonkajanrantaan ja käsketty käyttää koulun tarpeisiin.⁴² Kuitenkin Johannes Karhapää kirjoitti asiasta myöhemmin kirjeissään veljeskunnan rahastonhoitaja Ivan Akimoville:

[- -] kuntakokouksen pöytäkirjaan oli merkitty, että ’tuo surullisen kuuluisa Sonkajanrannan kansakoulu on nauttinut 3500 markan vuosittaista valtiopuuta 1913–1917 vuosina’, joista emme me tiedä, vaadimme sen toteen näyttää-

³⁷ Дело ФДК по вопросу об образовании отдельного школьного округа для православных жителей в пределах действия Сонкаянрантской школы. SOKHA 397.

³⁸ Keisarillinen Suomen Senaatti. Kirkollisasiain Toimituskunta. 4.12.1912. №1126. SOKHA 397.

³⁹ Карельские известия 13–16/1914, 16.

⁴⁰ Luettelo sisältää tietoja kirkkokoulujen huoneistoista ja niistä varoista, joilla kirkonhoitoon kuuluvia lastenkouluja ylläpidetään, sekä henkilöistä, jotka toimivat niissä opettajina, Помантин seurakunnassa lukuvuonna 1912–13. SOKHA. F396.

⁴¹ Дело ФДК №105 о принятии епархиальным начальством части содержания Сонкаянрантской народной школы. SOKHA 397.

⁴² Протокол Главного совета ПКБ 22.10.1913. SOKHA 382.

mistä. Jo on tullut kuntalaisten vastattavaksi valheensa, että koulumme olisi kantanut valtionapua Suomen valtiolta 3500 markkaa vuodesta 1913–17 asti. Pyydän tämän kautta Veljeskunnan Neuvostolta virallista todistusta Sonkajanrannan koulun kannattajien käytettäväksi, jos tulemme sitä tarvitsemaan. Onko todellakin mitään muodollisuutta Veljeskunnan tiedossa tuohon valtionapuasiaan, tahi niin: ettei kannettu, eikä käytetty sellaisia varoja Sonkajanrannan koululle.⁴³

Svetlovski ilmoitti raportissaan Hengelliselle konsistorille koulujen tarkastuksesta lukuvuodelta 1914–15, että Sonkajanrannan ja Melaselän molempien kirkkokoulujen ylläpitoon on saatu rahaa Synodilta 1275 mk, Veljeskunnalta ja lahjoittajilta 1574 mk ja Suomen valtiolta 1950 markkaa.⁴⁴ Voidaan todeta, että julkiset tiedot koulun rahoituksesta eivät pitäneet paikkaansa ja niiden perusteella syntyi käsitys, että Sonkajanrannan koulu nautti runsaasta rahoituksesta, mikä lisäsi kateutta ja kritiikkiä koulua kohtaan.

Vuonna 1912 koulusta valmistui ensimmäiset kahdeksan oppilasta. Päätjäisiin saapui arkkimandriitti Kiprian, joka kävi yleensä loppukokeissa tai vaati, että koulun loppukokeiden tuloksista ilmoitettiin hänelle. Sonkajanrannan koulua pidettiin Kiprianin lempilapsena ja hänen kuoltuaan esitettiin ehdotuksia nimittää koulu Kiprianin muistoksi.⁴⁵ Kiprianin ja Seynin tuki aiheutti Suomessa vastustusta ja jopa vihaa Sonkajanrannan koulua kohtaan. ”Sonkajanrannan koulussa ei opeteta ääntäkään venäjän kielellä, mutta valistajat hellittämättä jatkavat sen kutsumista venäläiseksi kouluksi. Heidän mielestään jokainen yritys opettaa lapsille ortodoksisuutta ja kasvattaa heitä tämän uskonnon tapojen mukaan ei ole kansanmielistä, vaan on suomenmielisyyttä vastaan.”⁴⁶

Tammikuun 22. päivänä vuonna 1914 Sortavalan piispa Serafim toimitti Sonkajanrannassa uuden kirkon peruskiven laskun yhteydessä palveluksen ja vedenpyhityksen sekä kävi koulun oppitunneilla. Arkkipiispa Sergij vihki 23.8.1915 uuden Sonkajanrannan kirkon, johon edellytettiin tilat luokkahuoneelle.⁴⁷

⁴³ Johannes Karhapään kirjeet 31.8.1917 ja 17.9.1917. SOKHA F420.

⁴⁴ Отчет о школах, подведомственных епархиальному начальству за 1914–1915 учебный год. SOKHA F405.

⁴⁵ ФГ 18/1916, 1.

⁴⁶ Отчет о деятельности ПКБ 1909–1910, 13. ОКМА 1373.

⁴⁷ ФГ 229/1915, 1.

Johannes Karhapään ja uuden kirkkoherra Ioann Feodorovin⁴⁸ suhteet eivät olleet sopuisat. Feodorov toimi Sonkajanrannan koulun johtokunnan puheenjohtajana syksystä 1912 alkaen, mutta pyysi syksyllä 1915 Karjalan Veljeskunnan neuvostoa irtisanomaan hänet tehtävästään ”sen perusteella, että koulun johtokunnan toimintaan puuttuvat sivulliset henkilöt Ivan Karhapää ja pappismunkki Isaaki⁴⁹, mikä aiheuttaa häiriöitä koulun johdossa ja joskus rahallista vahinkoa koulun taloudelle”.⁵⁰ Neuvosto totesi, että Feodorovin toiminta koulun johtokunnan puheenjohtajana on varsin hyödyllistä ja pyysi häntä jatkamaan tehtävässä.

Yksi riidan syistä on pääteltävissä asiakirjoista. Ilomantsin papisto ei ollut kovin innokkaasti lähdössä toimittamaan jumalanpalveluksia Sonkajanrannan uuteen kirkkoon. Sonkajanrannan oikeauskoiskirkollinen seura piti 10./23.1.1915 kokouksen, jonka pöytäkirjassa lukee:

Seuran toiminnan ensimmäisinä vuosina matkapapisto toimitti jumalanpalveluksia useammin Sonkajanrannassa kuin viime aikoina. Paikalliset seurakuntalaiset haluavat jatkossakin jumalanpalveluksia kylässä ja sen takia seuran johto tuntee tarvetta pyytää hiippakunnan johdolta apua, eli että tästä ajasta alkaen Sonkajanrannan kirkossa toimitettaisiin liturgia ainakin kerran kuussa.⁵¹

Seura pyysi, että pappismunkki Isaaki määrätään toimittamaan jumalanpalveluksia, ja halusi perustaa erityisen kassan, johon kerättäisiin hänelle matkarahat. Hengellinen konsistori esitti Ilomantsin papistolle mielipiteen, että Sonkajanrannassa toimitettaisiin kerran kuussa liturgia ja ehdotti Karjalan Veljeskuntaa lähettämään pappismunkki Isaakin toimittamaan jumalanpalveluksia Sonkajanrantaan muutaman kerran vuodessa.

Saman vuoden marraskuussa veljeskunnan neuvosto sai kirjeen opettajatar Komarovalta, jossa hän kirjoitti vaikeuksistaan tehdä yhteistyötä kirkkoherra Feodorovin kanssa:

⁴⁸ Ioann Feodorov määrettiin Ilomantsin kirkkoherraksi arkkipiispan määräyksestä №318 26. helmikuuta 1910.

⁴⁹ Pappismunkki Isaaki (Ivan Trofimov, 1878–1952, Valamon luostarin tuleva varajohtaja).

⁵⁰ Протокол Главного совета ПКБ 8.10.1915. SOKHA F405.

⁵¹ Журнал заседания ФДК 17.11.1915. SOAKA 1914–1915 Fc5.

[- -] kohta sisäoppilaslaitos on joutumassa sangen rappiotilaan, seuraavista syistä: koulumme esimiehenä on laillisella tavalla arv. kirkkoherramme ja kaikki koulumme johtaminen on uskottu hänelle. On hän toiminut kiitettävästi koulumme menestykseksi. Mutta tänä lukuvuotena olen tullut huomamaan, että koulumme esimies on jättänyt kaiken koulumme toiminnan koulun opettajalle, ikään kuin olen velvollinen kaiken sen taakan kantamaan.⁵²

Opettajattaren kirjeestä selviää, että kirkkoherra suunnitteli syksyllä 1915 ottavansa sisäoppilaitokseen vain kuusi lasta. Koska ”seutu on osaksi köyhä, osaksi harvaan asuttu, eivätkä köyhät vanhemmat jaksa hankkia lapsillensa tarpeellisia vaatteita ja tarpeellista ruokaa ja koulun tarkoitus on auttaa köyhiä”, johtokunnan jäsenet ja Johannes Karhapää pappismunkki Isaakin tuella päättivät ottaa sisäoppilaitokseen 15 lasta. Komarova jatkaa:

Kirkkoherra ei ole mitään siitä ilmoittanut Veljeyskunnalle ja avustusrahoja tuli vain 12 oppilaalle viimevuotisen määrän mukaan. [- -] ruokatavarain hankkiminen on minulla sangen vaikea syystä, kun tältä paikkakunnalta ei saa tarpeeksi ruokatavaroita. Olen kirkkoherraa monesti pyytänyt apuun kiiruhtamaan, mutta kuuroille korville olen saanut huutaa. [- -] sisäoppilastarpeisiin jäi sangen vähän rahaa ja koko syksyn me olemme velkaa ottaneet. Laskut ovat luonani kuittaamatta ja kauppiaat tiukkaavat minulta rahoja. [- -] Suurta puutetta myös kärsimme saunarakennuksen suhteen. Tämän asian kai on urakan antaja Johannes Karhapää tuonut esille. Mutta syystä tai toisesta on se tekemättä ja käyttämättömissä [- -]. Joten pyydän nöyrimmästi Veljeyskunnan Neuvostoa [- -] koettakaa kouluanne koskevia asioita paremmin järjestää. Tällaisissa olosuhteissa en voi enää toimia olenkaan.⁵³

Veljeskunta hyväksyi rahoituksen 15 lapsen ylläpitoon mutta vain kolmeksi kuukaudeksi jouluuun saakka käskien kirkkoherra Feodorovia ostamaan koululle elintarvikkeita ajoissa ja auttamaan opettajatarta koulun asioissa.⁵⁴ Lisäksi opettajatar kysyi, saisiko hän jatkaa opetusta kirkon tiloissa vai pitäisikö hänen siirtyä entiseen koulurakennukseen. Hän sai veljeskunnalta määräyksen pitää oppitunnit kirkon sijaan koulurakennuksessa, mikä opettaisi lapsille kunnioitusta kirkkoa kohtaan ja vähentäisi lämmityskuluja.

⁵² Paraskeva Komarovan kirje Hengelliselle konsistoriolle 10.11.1915. SOKHA F406.

⁵³ Paraskeva Komarovan kirje Hengelliselle konsistoriolle 10.11.1915. SOKHA F406.

⁵⁴ Протокол Главного совета ПКБ 18.11.1915. SOKHA F405.

Venäjän kielen opetus aloitettiin koulussa iltakursseilla syksystä 1915 alkaen. Sonkajanrannan seura anoi veljeskunnalta rahoitusta kurssien järjestämiseksi kaksi kertaa viikossa ”Sonkajanrannan kylän asukkaiden toiveista”.⁵⁵ Opettajatar Komarova opetti venäjän kieltä iltakursseilla vuoteen 1917 saakka.

Kirkkolaulunopettaja

Pyhien Sergein ja Hermanin veljeskunnan 14.11.1910 pitämässä kokouksessa oli Kiprianin ehdotuksesta perustettu suomalaisiin seurakuntiin kiertävän kirkkolaulunopettajan virka, johon Johannes Karhapää oli määrätty. PSHV maksoi palkkaa 480 markkaa vuodessa ja matkarahat maksoi Karjalan Veljeskunta.⁵⁶

Kolmannen piirin matkapappi Jakubov, jonka kanssa opettajan tuli toimia yhteistyössä, laati kirkkolaulun opettajalle tarkat ohjeet, joiden mukaan opettaja

- kokoaa nuorisoa joka ilta ja harjoittelee sunnuntain stikiirat ja irmossit, liturgian ja vigilian lauluja;
- opettaa kansalle jumalanpalveluksen kulkua, selittää laulujen tekstiä;
- opettaa edistyneille kylän asukkaille psalmien ja troparien lukemista;
- selittää kansalle kirkkovuoden ja paikallisjuhlien merkitystä, sekä opettaa juhlien troparit, kontakit, stikiirat;
- kannustaa kylän asukkaita järjestämään ortodoksisia kerhoja sekä lopettamaan säädytön elämä *besodoissa* eli illanistujaisissa, joihin liittyvät tanssit, juopottelu ja korttipelit;
- toimittaa rukoushetkiä ja hengellisiä kokouksia tsasounissa, kouluissa tai taloissa;
- kannustaa asukkaita perustamaan kirjastoja sekä remontoimaan tai rakentamaan rukoushuoneita.⁵⁷

Talvella 1911 Sonkajanrannassa pidettiin kirkkolaulukurseja ja luentoja kirkkohistoriasta. Kirkkolaulua opetti Varsonofi⁵⁸ ja kirkkoherra Ioann Feo-

⁵⁵ Протокол Главного совета ПКБ 8.10.1915. SOKHA F405.

⁵⁶ ПФС 4/1910, 52.

⁵⁷ Проект инструкции для походного учителя церковного пения. SOAKA 1910 Fc5.

⁵⁸ Arkkimandriitta Varsonofi (Vasili Tolstuhin, 1887–1952) toimi vuodet 1927–1952 lähetystyössä Marokossa..

dorov luennoi. PSHV maksoi kustannukset. Varsonofin kertomus Sonkajanrannan kurssista oli julkaistu Karjalan Veljeskunnan vuosikertomuksessa:

Koko viikon ajaksi 27 henkeä jätti kesken omat askareensa ja asui erään talollisen talossa. Aamulla kello kuusi pidettiin yhteinen rukoushetki ja koko päivä opiskeltiin kirkkolaulua. Illalla kuunneltiin luentoja kirkkohistoriasta. Ilmoittautuneiden lisäksi paikalla kävivät muutkin kyläläiset, myös luterilaiset, joihin laulut ja luennot vaikuttivat hyvin koskettavasti. Oli mukava nähdä, kun vanhukset kiipesivät uunin pankolle ja kuuntelivat sieltä ennen tuntemattomia ihmeellisiä säveliä, ja sitten tauoilla yrittivät soittaa niitä omilla symbaaleillaan (kielisoitin). Yksi niistä vapaista kuuntelijoista innostui niin, että iästä huolimatta pyysi ottamaan hänet mukaan kirkkokuoroon. Mutta kolme päivää myöhemmin tämä kirkkolaulun ihailija oli jo kuolemaisillaan. Kurssien vastustajat pehmenivät kurssien aikana sanoen: – Jos ortodokseista huolehditaan sillä tavalla, he eivät käänny meihin vaan palauttavat takaisin heidät, jotka ovat kääntyneet ortodoksisuudesta.⁵⁹

Seuraavat kirkkolaulukurssit pidettiin 5.–13.2.1914 Karhapään talossa diakoni Ilja Kotčetovin johdolla. Avajaisiin saapui piispa Kiprian ja pappismunkki Isaaki luennoi kurssilla lahkolaisuutta vastaan. Heidän seurassaan Sonkajanrantaan saapunut kirkkoherra Pjotr Šmarin kirjoitti matkastaan kertomuksen *Karelskija izvestija* -lehteen:

Sonkajanrannan kuoro, varsin vahva ja sointuva, on harvinainen ja iloinen ilmiö ei vain pelkästään Karjalan syrjäseuduilla, mutta jopa koko keisarikunnassa. Harvoin olen nähnyt sellaista älyllistä, innoittunutta ja hurskasta nuorisoa kuin täällä. Nuoret kävivät kirkkolauluharjoituksissa, opiskelivat nuotteja, uskonnollisia ja historiallisia aiheita. Meidän seudullamme näemme sellaista hyvin harvoin kirkossa, he yleensä viettävät aikansa korttipelissä, juopottelussa ja huliganismissa.⁶⁰

⁵⁹ Отчет о деятельности ПКБ 1911–1912, 13. ОКМА 1374.

⁶⁰ Карельские известия 15.4.1914. Pirinen (1980) ja Pussinen (1991) siteerasivat artikkeleissaan isä Pjotrin, ”erään venäläisen”, kertomuksen kyseisestä matkasta Sonkajanrantaan, mutta tässä artikkelissa esitetyt huomiot puuttuvat heidän teksteistään.

Johannes Karhapään toiminta kirkkolaulun opettajana herätti myös kritiikkiä. Vuonna 1912 muutamatsanomalehdet julkaisivat Laatokan artikkelit ”Ilomantsin Karhapää touhussa” ja ”Vielä yksi tarkastaja!”

Tunnettu ’Karjalan veljeskunnan’ kyprianolainen saarnaaja Johannes Karhapää on taas kierrellyt Karjalaa, pitäen useassa kylässä hartaushetkiä. Mukaan on hänellä ollut diakoni Kotschatoff. Ystävykset ovat käyneet kiertokouluissa muka opettamassa 5–7 vuotislapsille kirkkolaulua. Varsinkin Karhapää on esiintynyt näillä kouluilla suurena herrana. Niinpä on hän ”tutkinut” näiden pikkulapsien uskonnontaitoa, edes kysymättä lupaa asianomaisilta opettajilta, jotka pelolla ja vavistuksella kuuntelivat Karhapään antamia neuvoja opettajille. [- -] ja samalla oli lipevästi kehuskellut Ilomantsissa olevan kyprianolaisen koulun hyötyä ja siunausta.⁶¹

Sisälähetystyö Karjalassa

Kun sisälähetystyö Karjalassa oli luovutettu Karjalan Veljeskunnalle⁶², teki-vät sitä työtä Valamon luostarin munkit Isaaki ja Varsonofi. Myös Johannes Karhapää teki lähetystyötä, vaikka häntä ei vielä ollut määrätty katekeetan virkaan. Vuosina 1909–1910 Johanneksen ja Valamon luostarin kuuliaisuus-veli Andrei Stepanovin lähetysmatka Suistamon seurakuntaan onnistui erittäin hyvin, kuten Karjalan Veljeskunnan vuosikertomus toteaa. Kahdessa viikossa he kävivät 20 paikassa, joissa järjestettiin rukoushetkien lisäksi luentoja ja joihin osallistui runsaasti väestöä.⁶³ *Raja-Karjala* -lehdessä julkaistiin kertomus Johanneksen vierailusta Suistamoon:

Marraskuun 13 pnä kävi uskonnollisia esitelmää pitämässä talonisäntä J. Karhapää Leppäsyryn kansakoululla. Oli kerrassaan mieltäylentävää kuulla näin nuoren maallikkopuhujan esityksiä meidän oman uskontomme henges-sä. Sydämen lämmöllä ja rakkaudella puhuja esitti Jumalan rakkautta ihmisiä kohtaan. Erittäin onnistunut oli iltahartaushetki Saweljeffin talossa, jossa

⁶¹ *Karjala* 6/1912, 3; *Keski-Savo* 3/1912, 3; *Laatokka* 3/1912, 2; *Suomi* 7/1912, 3–4; *Lahden Sanomat* 3/1912, 3.

⁶² Karjalan sisälähetystyön säännöt ja ohjeet katekeetoille on julkaistu *Pravoslavnyi Finljandski sbornik* -lehdessä 1/1910, 66–71.

⁶³ Отчет о деятельности ПКБ 1909–1910, 7. ОКМА 1373.

kansaa oli hyvin paljon. Kunpa useammin Karjalankin kansan keskuudessa kävisi oman uskomme tunnustavia saarnamiehiä. Ihmetellä täytyy, kuinka hyvin isäntä Karhapää osaa kirkkolaulujamme laulaa, on täytynyt olla suuri into ja ponnistus, ennenkuin kouluja käymätön mies kykenee niin hyvin kirkkolaulujamme esittämään. Jospa useampi kreikanuskoisista maallikoista ottaisi sydämen asiakseen puhua Jumalan sanaa, sillä ”eloa on paljon, vaan työväkeä on vähän” Karjalamme kansan henkisillä työmailla. Kiitos isäntä Karhapäälle rakkauden työstään! Mielenkiinnolla kansa katsoi taikalyhtykuvia Vapahtajamme elämästä. Kansa vielä kutsui tervetulleeksi isäntä Karhapään luoksemme puhumaan näistä tärkeistä asioista!⁶⁴

Maaliskuussa 1911 Johannes sai virallisesti katekeetan viran, josta Karjalan Veljeskunta maksoi palkkaa.⁶⁵ Vuoden 1912 heinäkuusta alkaen Varsonofi aloitti veljeskunnan kirkkolaulun opettajana⁶⁶ ja lähetystyötä jatkoivat Johannes Karhapää ja Nikolai Harmainen⁶⁷:

Kaikki nämä henkilöt tekivät työtä ahkerasti ja väsymättä. Lähetystyöhömmee kuuluvat rukous, saarna, kirkkolaulun opetus, hengellisen kirjallisuuden sekä ikonien ja kaularistien myynti, luennot taikalyhtyjen avulla, ja tietysti tavallinen keskustelu kaikesta, kuka mitäkin kysyy. Joskus lähetysaarnajaat joutuvat jopa hoitamaan sairaita. Kun katekeetta tulee, koko kylä herää, eikä hänellä ole edes aikaa lepoon eikä ruokailuun. Sillä tavalla tekee työtä myös maallikkokatekeetta Kargapä. Mutta hänen toimintapiirissään on suomalaisia kyliä, koska karjalaiset eivät arvosta rukouksia ja Jumalan sanaa, jos sitä puhuu ihminen, joka ei ole pukeutunut kirkkovaatteeseen.⁶⁸

Katekeettojen toimittamia matkapäiväkirjoja on säilynyt Suomen ortodoksisen kirkollishallituksen arkistossa (SOAKA). Yhtään Johannes Karhapään päiväkirjaa ei ole löytynyt, mikä johtunee siitä, että hän ei kirjoittanut venäjäksi. Veljeskunnan vuosikertomuksissa julkaistiin myös nimeltä mai-

⁶⁴ *Raja-Karjala* 133/1910, 3.

⁶⁵ Отчет о деятельности ПКБ 1910–1911, 19. ОКМА 1372.

⁶⁶ Kirkkolaulun opetusta rahoitti PSHV. PSHV:n 1912–1913 vuosikertomus. *Finljandskaja Gazeta* 17/1914, 2.

⁶⁷ Nikolai Harmainen oli kotoisin Tiurulan seurakunnasta. Vuosina 1909–1911 hän toimi Parikkalan lastenkoulun opettajana sekä opetti ortodoksista uskontoa Kivijärven ja Poutalan kansakouluissa.

⁶⁸ Отчет о деятельности ПКБ 1910–1911, 19–20.

nitsemattomien katekeettojen kertomuksia, joista saa käsityksen katekeetan työstä:

Kyse on eräästä täysin luterilaistuneesta paikasta. Tultiin kylään M. ja majoi-tuttiin erään vanhan talollisen tupaan. Vanhus ei ollut vahvistunut ortodoksisessa uskossa. Ei hänellä ollut edes ikonia talossa. Kun me huomautimme tästä, hän häpeissään vastasi: 'Nuorisosta tuli suurin osa uskonnottomaksi, eivät kunnioita ikoneja, siis minäkin matkin heitä'. Hän sitten kuitenkin kai-veli jostakin pienen pyhäinkuvan ja laittoi sen nurkkaan. Tämän asian me otimme keskustelun aiheeksi, kun kylän väki kokoontui. Kuinka surullista oli nähdä tämän kylän ortodoksit, ja kuinka mukavaa oli tavata sitten kaksi lute-riilaista, jotka kunnioittivat uskontoamme eivätkä halveksineet ikoneja eivät-kä muita kirkkomme tapoja. Tapasimme naisen, joka halusi kääntyä takaisin ortodoksisuuteen, mutta luterilainen mies uhkasi ajaa hänet lapsineen pois kotoa. Eräässä kylässä yksi luterilainen pyysi meiltä henkilökohtaista keskus-telua kokouksen jälkeen.⁶⁹

Taipaleen seurakunnan pappi Mihail Michailov⁷⁰ pyysi Karjalan Veljeskun-nalta avustusta rukoushuoneen rakentamiseen Sotkumaan ja ihmetteli, mis-tä syystä kylän asukkaisiin on "ilmestynyt suuri innostus ortodoksisuutta kohtaan verrattuna muiden seurakuntien väestöön". Hänelle vastattiin, että "tervehenkisen vaikutuksen kylän asukkaisiin tekee katekeetta Ivan Karga-pä, joka käy usein tässä kylässä lähetysmatkoillaan".⁷¹ Karhapään kannus-tuksesta Sotkumaan perustettiin Oikeauskoiskirkollinen seura Sonkajanran-nan seuran malliin.⁷²

Kiprian ehdotti vuonna 1913 kolmannen katekeetan viran perus-tamista Salmin ja Suojärven seurakunnille sekä katekeettojen palkkojen ja matkarahojen nostamista:

Aika on näyttänyt, kuinka hyödyllisiä nämä virat ovat meidän hajanaisille, isoille seurakunnillemme. Katekeetat tuovat ortodoksisuuden valoa sellai-seen karjalaiseen takamaahaan, jossa harvoin ortodoksinen pappi on käynyt. Mutta meillä on vain kaksi katekeettaa, joilla on kummallakin vähintään nel-jää seurakuntaa ja vain 150 ruplaa matkarahaa vuodessa.⁷³

⁶⁹ Отчет о деятельности ПКБ 1910–1911, 20–21.

⁷⁰ Rovasti Mikael Miiikkola (1886–1956, vuoteen 1925 saakka Michailov).

⁷¹ Протокол Главного совета ПКБ 17.12.1912. SOKHA 368.

⁷² Протокол Главного совета ПКБ 23.4.1913. SOKHA 369.

⁷³ Дело ФДК №42. SOKHA 382.

Vuonna 1914 toiminta Sonkajanrannassa jatkui kesällä alkaneen ensimmäisen maailmansodan olosuhteissa, joihin liittyivät kiristynyt sisäpoliittinen ja taloudellinen tilanne, hintojen nousu sekä maahan saapuneet saksalaiset lahkolaiset saarnaajat. Johannes Karhapää raportoi Sonkajanrannan oikeauskoiskirkollisen seururan kertomuksessa vuodelta 1914, että hartaushetkeä oli toimitettu seurassa 11 kertaa eikä seurassa ollut varoja ulkokoyleihin tehtäviin hartaushetkimatkoihin. Seura teki vain yhden yhteisen kirkkomatkan pääsiäisenä seurakunnan kirkolle Ilomantsiin, jossa seururan ”8 henkinen kööri otti osaa toisena köörinä jumalanpalveluksen toimittamiseen”.⁷⁴ Kaikesta huolimatta Karhapää ja Harmainen jatkoivat lähetystyötä kahdestaan vuoteen 1915 saakka.

Uskonnonopettaja

Vuonna 1915 toimivat Karhapää ja Harmainen tammikuusta maaliskuuhun katekeetan työn lisäksi suomalaisissa kansakouluissa kiertävinä uskonnonopettajina ortodoksioppilaille. Hengellinen konsistori julisti 12.6.1915 haettavaksi kaksi suomalaisten kansakoulujen kiertävän uskonnonopettajan tointa, joita kumpaankin seurasi 1800 markan vuotuinen palkkio.⁷⁵ Johannes Karhapään lisäksi paikkoja hakivat Valamon luostarin kuuliaisuusveli Vasili Mara, Suojärven Varpakylän opettaja Nikita Haapala, Mantsinsaaren opettajat Georgi Bertta ja Vasili Petrov, Vasili Markov Suojärveltä, katekeetta Nikolai Harmainen, Yläkokkolan kansakoulun opettaja Johannes Harvio sekä Korpiselän kansakoulun opettaja ja pappi Porfyrio Michailov. Maraa ja Karhapäätä lukuun ottamatta muut hakijat olivat valmistuneet Sortavalan opettajaseminaarista.

Johannes Karhapään hakemukseen liittyi Sergei Solntsevin 9/22.9.1914 antama todistus, josta selvisi, että hän ”oli tutkinut Ivana Karhapäätä hänen pyynnöstään kansakouluissa opetettavissa uskonto-aineissa”. Hän myös todisti, että Karhapää ”omistaa hyvät tiedot näissä aineissa, niin mielestäni hänen omaamiensa tietojen puolesta hän voi tulla määrättyksi opettamaan uskontoa suomalaisissa ylimmissä kansakouluissa; hänen opettajakyvyydestään en voi antaa lausuntoa ennen kuin hän pitää asian omaiset

⁷⁴ Sonkajanrannan Oikeauskoiskirkollisen seururan kertomus vuodelta 1914. SOAKA 1914–1915 Fc5.

⁷⁵ Дело ФДК №80. SOKHA 413.

näytetunnit Sortavalan Seminaarin harjoituskoulussa.”⁷⁶ Liitteenä Karhapään hakemuksessa oli myös diakoni Simeon Okulovin 9/22.9.1914 antama todistus: ”Täten todistan, että vuonna 1913 Suistamalla pidetyissä Kirkkolaulukurssissa katekeetta Johannes Karhapää osoitti mielestäni täysin tyydyttävää taitoa kirkkolaulussa, jotta voisi opettaa sitä ainetta suomalaisissa kansakouluissa.”

Hengellinen konsistori määräsi 10.9.1915 kyseisille paikoille opettajat Vasili Petrovin ja Porfyrio Michailovin, mutta Sortavalan piispa Serafim esitti asiasta eriaivan mielipiteen:

Harmainen ja Karhapää hoitivat tehtävät ahkerasti ja rehellisesti, saaden mitätöntä katekeetan palkkaa, ja he molemmat ovat jo tuttuja hiippakunnan johdolle ja Karjalan Veljeskunnalle. [- -] kannattaa ensisijaisesti kiinnittää huomiota heihin, kokeneisiin ihmisiin, ja määrätä nimenomaan heidät kiertävien uskonnonopettajien paikoille [- -]. Mikäli Harmaista ja Karhapäästä ei määrätä opettajiksi, tämä tarkoittaa, että heidän työtänsä Karjalan sisälähetystyön hyväksi väheksytään ja heidät laitetaan kerjäläisiksi, koska 15 ruplalla voi elättää vain Valamon luostarin veljestön jäsentä, jolla on valmis huone, ruoka ja vaatteet.⁷⁷

Piispan mielipide otettiin huomioon ja 14.9.1915 Harmainen ja Karhapää määrättiin kiertävän uskonnonopettajan virkoihin. Suomen ortodoksisen kirkollishallituksen arkistossa on säilynyt vain muutama Harmaisen raportti, joista yhdessä 26.12./8.1.1915–16 hän kertoo Johannes Karhapään kanssa tehdystä yhteistyöstä:

Iloitsen, että toisen piirin uskonnonopettaja Karhapään kanssa pystyimme toimittamaan jumalanpalveluksia Pirttipohjassa, Iljakalassa ja Kirkkolahdella. Kaikissa kokoontui paljon väkeä. Pirttipohjassa ja Iljakalassa olen saarnannut päivän Evankeliumia ja Karhapää ensimmäisessä puheessa kertoi Pyhien Ikonien ja Pyhän Ristin kunnioittamisesta ja viimeisessä puheessaan Pyhän Kristuksen Kirkon syntymisestä, sen historiasta meidän aikoihimme saakka, lahkolaaisuudesta, sen johtajista ja haitoista. Kirkkolahdessa Karhapää saarnasi päivän Evankeliumista ja minä paastosta, rukouksesta ja laupeudesta. Pidettiin kirkkolauluharjoitukset Karhapään johdolla, johon osallistuivat

⁷⁶ Дело ФДК №80.

⁷⁷ Дело ФДК №80.

minun 15 oppilastani ja Karhapään 4 oppilasta sekä muut seurakuntalaiset. Karhapää seurasi kerran minun uskonnonoppituntejeni ja minä hänen. Monivuotisessa ahkerassa työssä Jumala on siunannut meitä ja antanut intoa kutsumukseemme. Iloitsen Jumalassa, kuunnellen ja nähden veljeni saarnan hedelmiä.⁷⁸

Vuosi 1917

Viimeiset arkistoista löydetty Johannes Karhapään liittyvät asiakirjat ovat vuodelta 1917. Helmikuun vallankumouksen seurauksena keisarivalta kukistui ja jo maaliskuusta alkaen asiakirjat kertovat levottomuuksista Sonkajanrannassa, kun väkijoukko sulki Sonkajanrannan ja Melaselän koulut.⁷⁹ Tuupovaarassa järjestettiin 25.3.1917 kansalaiskokous, jossa esitettiin vaatimuksina, että opettaja Komarovan on pyydettävä ero virastaan, koulun toiminta ”nykyisessä muodossaan” on lakkautettava sekä ”koulutalon tulisi olla käytettävissä todellista kansanvalistusta varten ja luovutettavissa kunnan käyttöön.”⁸⁰ Sonkajanrannan veljeskunnan koulun johtokunnan ja kyläläisten kokouksissa 7. ja 14.4. päätettiin kuitenkin yksimielisesti, että koulun toimintaa jatketaan ”ortodoksisessa hengessä”⁸¹ ja johtokunta kielsi luovuttamasta koulua kunnalle. Päätökset vahvistettiin sittemmin kokouksessa 28.5.1917: ”

[- -] koulumme on edelleen toimiva entisellään Kreikkalaiskatolisten ylempänä kansakouluna, riippumatta luterilais-enemmistöisen Tuupovaaran kunnan toimenpiteistä. [- -] vastustamme kunnan kansankokouksen perustamaa Sonkajanrannan koulupiiriä”.⁸²

Johannes Karhapää ei kuulunut koulun johtokuntaan kyseisten kokousten aikana, mutta hän osallistui koulun asioihin. Kiristyneestä tilanteesta huolimatta hän ja koulun johto yrittivät sinnikkäästi edistää koulun

⁷⁸ Миссионерские отчеты Н.Хармайнена. SOKHA 413.

⁷⁹ Протокол Главного совета ПКБ 16.3.1917. SOKHA F420.

⁸⁰ Pöytäkirja kansalaiskokouksesta 25.3.1917. SOKHA F420.

⁸¹ Sonkajanrannan koulun johtokunnan kokouksen pöytäkirja 7. ja 14.4.1917. SOKHA F420.

⁸² Pöytäkirja Sonkajanrannan Oikeauskoiskirkollisen seurun ja Korvavaaran osaston sekä kyläläisten kokouksesta 28.5.1917. SOKHA F420.

asioita etsimällä uusia opettajia ja anomalla veljeskunnalta rahoitusta koulun sisäoppilaitokselle uudeksi lukuvuodeksi.⁸³

Mäkinen on käsitellyt artikkelissaan viimeistä tiedossa olevaa asiakirjaa, jossa Karhapää mainitaan. Kyse on 16.9.1917 järjestetyn seurakunnan kokouksen pöytäkirjasta.⁸⁴ Vaikka kokouksen enemmistö äänesti koulun jatkamisen puolesta, veljeskunnan koulu kuitenkin lakkautettiin kunnan enemmistön painostuksesta. Vuoden 1917 tapahtumien seurauksena Karjalan Veljeskunta ei enää pystynyt tukemaan koulua.

Johtopäätökset

Olen tässä artikkelissa tuonut käyttämästäni arkistolähteistä esille aiemmin tuntemattomia tietoja Johannes Karhapään toiminnasta. Käyttämäni lähteet vahvistavat käsitystä Karjalan Veljeskunnan ja piispa Kiprianin suosiollisuudesta Sonkajanrannan asioille. Kiprianin venäläistämisenä pidettyjä toimia ei hyväksytty suomalaisissa ortodoksisissa piireissä, mikä osaltaan syvensi vastenmielisyyttä hänen työtoverinaan ja hengenheimolaisenaan pidettyä Karhapäätä kohtaan. Johannes Karhapään elämänvaiheet ja kohtalo osoittavat, ettei ortodoksien keskuudessa ollut täyttä yksimielisyyttä kansanvalitukseen liittyvissä kysymyksissä. Lopulta kirkko sanoutui irti ilman Kiprianin ja Veljeskunnan tukea jääneestä Karhapäystä.

Olen jättänyt huomiotta Sonkajanrannan koulun ja kirkon talouteen liittyvät arkistolähteet: kuitit, kustannusarviot ja raportit. Ne saattaisivat osoittaa, millä tavalla Karhapään toiminta koulun ja kirkon rakentamisessa antoi hänelle ja hänen perheensä jäsenille työpaikkoja ja työurakoita. Taloudenhoitoa käsittelevät lähteet varmasti myös osaltaan valaisisivat minkälaista yhteistyötä koulun ja kirkon asioiden hoitaminen edellyttivät venäläisten viranomaisten kanssa. Nämä edut ja yhteydet ovat voineet aiheuttaa kateutta ja epäluuloa Karhapäätä kohtaan.

Perusteellinen Johannes Karhapään elämän tutkiminen ja hänen toiminnastaan vallitsevan kuvan täydentäminen edellyttäisi tutustumista toistaiseksi hyödyntämättömiin arkistolähteisiin. Täydennystä tietoihin voisi

⁸³ Pöytäkirja Sonkajanrannan kansankoulun johtokunnan kokouksesta 26.8.1917; Johannes Karhapään kirje 29.8.1917; Протокол Главного совета ПКБ 24.8.1917. SOKHA F420.

⁸⁴ Mäkinen 2019, 122–123.

jo tiedossa olevien arkistolähteitten tarkemman analyysin lisäksi saada esimerkiksi niistä Suomen kenraalikuvernöörin kanslian arkiston asiakirjoista, jotka liittyvät autonomian aikana perustettuihin kouluihin.

Lyhenteet

ФДК – Финляндская Духовная консистория (Suomen Hengellinen konsistori).
 ПКБ – Православное Карельское братство во имя св. Великомученика и Победоносца
 Георгия (Ortodoksinen pyhälle suurmartyyri ja voittaja Georgiokselle pyhitetty Karjalan Veljeskunta).

Lähteet

Suomen ortodoksisen kirkollishallituksen arkisto (SOKHA):

- F303 Säätöehdotus kokouksessa 9./22.7.1906 Sonkajanrannan kylässä; Lastenkoulun opettajattaren Ekaterina Timolan anomukset ja venäjänkieliset käännökset; Рапорт Якубова ФДК 24.8.1906.
- F310 Журнал заседания ФДК 9.9.1907. Рапорт Якубова ФДК 14.10.1907.
- F311 Отчет о подведомственных Финляндскому Епархиальному Начальству учебных заведений в Иломанском православном приходе за 1906/07 год; Отчет благочинного 4 округа протоиерея Михаила Скородумова о состоянии благочиния в 1906 г.
- F331 Дело ФДК №150 по вопросу о преподавании Закона Божия православным учащимся в народных школах.
- F332 Журнал заседания ФДК 19.1.1909; Рапорт Председателя Совета ПКБ иеромонаха Киприана 6.1.1909 №292.
- F341 Sonkajanrantalaisten anomus arkkipiispalle 10.2.1908; Журналы заседания ФДК 1908–1909; Рапорты Якубова 1908-1909; Kirje Hengelliselle konsistoriolle Sonkajan kylän oikeauskoisseuran jäseniltä 27.9.1908; Otteet Sonkajan kylän kirkkoneuvoston röytäkirjasta 13.10.1908; Выписки из протокола собрания церковного совета Иломанского прихода 3/16.1.1909.
- F320 Рапорты Якубова ФДК 1906, 1908; Журналы заседания ФДК 1906, 1908; Ekaterina Timolan päästötodistus kiertokouluopettajien valmistuslaitoksesta Sortavalassa.
- F338 Указ об освобождении от должности настоятеля Якубова и назначении Феодорова 26.2.1910 №318.
- F354 Протоколы Главного Совета ПКБ 1911.

- F368 Отчет наблюдателя школ епархии Г.Светловского 12.8.1911; Рапорт Якубова ФДК 3.10.1911; Отчеты Якубова о служебных поездках по округу 1911–1912; Письмо Финляндского генерал-губернатора архиепископу Сергию о введении в действие Правил Сонкьянрантского Православно-церковного общества св. Сергия и Германа 30 мая 1911 №4854; Протоколы Главного Совета ПКБ 1912.
- F369 Протоколы Главного Совета ПКБ 1913.
- F382 Протоколы Главного Совета ПКБ 1912, 1913; Дело ФДК №42 об учреждении 3-й должности катехизатора.
- F384 Протоколы Главного Совета ПКБ 1916.
- F396 Luettelo sisältää tietoja kirkkokoulujen huoneistoista ja niistä varoista, joilla kirkonhoitoon kuuluvia lastenkouluja ylläpidettiin, sekä henkilöistä, jotka toimivat niissä opettajina Ilomantsin seurakunnassa 1912–13.
- F397 Дело ФДК об образовании отдельного школьного округа в пределах действия Сонкьянрантской школы; Журнал заседания ФДК 8.1.1914; Дело ФДК №105 о принятии епархиальным начальством части содержания Сонкьянрантской народной школы.
- F405 Протоколы Главного Совета ПКБ 1915; Отчет о школах, подведомственных епархиальному начальству за 1914–1915 учебный год.
- F406 Paraskeva Komarovin kirje Hengelliselle konsistorille 10.11.1915.
- F413 Миссионерские отчеты Н.Хармайнена 1915–1916; Протокол Главного Совета ПКБ 7.8.1912; Дело ФДК №80 о замещении должностей двух походных законоучителей для православных учащихся в финских народных школах.
- F420 Письмо Г.Светловского в совет ПКБ 12.7.1917; Перевод протоколов дирекции Сонкьянрантской школы о закрытии школы; Johannes Karhapään kirje Ivan Timofjevitsille 31.8.1917; Pöytäkirja Sonkajanrannan Oikeauskoiskirkollisen seuran sekä kyläläisten kokouksesta 28.5./10.6.1917; Pöytäkirja kansalaiskokouksesta 25.3.1917; Sonkajanrannan koulun johtokunnan kokouksen pöytäkirja 7. ja 14.4.1917; Pöytäkirja Sonkajanrannan Oikeauskoiskirkollisen seuran ja Korvavaaran osaston sekä kyläläisten kokouksesta 28.5.1917; Pöytäkirja Sonkajanrannan kansankoulun johtokunnan kokouksesta 26.8.1917; Johannes Karhapään kirje 29.8.1917; Протоколы Главного Совета ПКБ 1917.

Suomen ortodoksisen arkkipiispan kanslian arkisto (SOAKA)

- 1910 Fc 5 Протоколы Главного совета ПКБ 1910, 1912; Проект инструкции для походного учителя церковного пения; Рапорт Якубова 28.9.1910.
- 1914–1915 Fc 5 Sonkajanrannan oikeauskoiskirkollisen seuran kertomus 1914 vuodelta; Pöytäkirja oikeauskoiskirkollisen seuran vuosikokouksesta 11/24.1.1915; Письмо И.Феодорова в совет ПКБ 3.12.1915 №380; Протокол Сонкьянрантской церковно-строительной комиссии от 24.8.1915; Журналы заседания ФДК 1914, 1915; Резолюции Сердобольского епископа Киприана 1914 г.

Suomen ortodoksisen kirkkomuseon arkisto (OKMA)

Отчето деятельности ПКБ (1.6.1909 – 1.12.1910). Гельсингфорс, 1911; Отчето деятельности ПКБ (1.12.1910 – 1.12.1911). Выборг, 1911; Отчето деятельности ПКБ (1.12.1911 – 1.12.1912). Выборг, 1913; Pyhien Sergein ja Hermanin Veljeskunnan pöytäkirjat 1885–1909.

Lehdet

Карельские известия
 Православный Финляндский сборник (ПФС)
 Финляндская газета (ФГ)
 Aamun Koitto
 Kaiku
 Karjala
 Karjalan Sanomat
 Keski-Savo
 Laatokka
 Lahden Sanomat
 Liitto
 Raja-Karjala
 Suomalainen Kansa
 Turun Lehti
 Työmies
 Uusi Suometar
 Uusmaalainen
 Östra Finland

E-aineistot

www.digi.kansallisarkisto.fi

Kirjallisuus

Björn, Ismo

2006a Ilomantsin historia. Ilomantsin ja Tuupovaaran historiatoimikunta. Ilomantsi.

2006b Tuupovaaran historia. Ilomantsin ja Tuupovaaran historiatoimikunta. Ilomantsi.

Loima, Jyrki

1999 Esipaimen siunaa. Suomen ortodoksiset piispat 1892–1988. Pyhain Sergein ja Hermanin veljeskunta. Kuopio.

Merikoski, Kaarlo

1939 Taistelua Karjalasta. Piirteitä venäläistämistyöstä Raja-Karjalassa tsaarinvallan aikoina. Osakeyhtiö Valistus. Helsinki.

Merras, Olavi

1985 Pyhittäjäisien perintö, Pyhain Sergein ja Hermannin Veljeskunta 1885–1985. PSHV. Joensuu.

Mäkinen, Marko

2019 ”Työssäni jota tunnen kutsumuksesta.” Johannes Karhapään toiminta ja vaiheet vuosina 1910–1918. – Ortodoksia 59. 109–140.

Pirinen, Kauko

1980 Johannes Karhapää. – Dokologia. Juhlajulkaisu isä Erkki Elias Piirioselle hänen täyttäessään 60 vuotta 14.11.1979. Ortokirja. Joensuu. 101–115.

Pussinen, Matti

1991 Sonkajanrannan kylän kulttuuritaistelu sortokaudella. – Ortodoksinen kulttuuri 1/1991. 138–142.

Басова, Надежда

2016 Служение священномученика Уара (Шмарина) на острове Мантсинсаари (1910–1916 гг.) / Православие в Карелии. Материалы IV научной конференции, посвященной 25-летию возрождения Петрозаводской и Карельской епархии (25–26 ноября 2015 года, г. Петрозаводск). Издательство ПетрГУ. С. 243–257.

Шадрин, А.

1914 Преосвященный Киприан, епископ Сердобольский, викарий Финляндской епархии. Некрологъ. – Финляндская газета. №135.

Ходаковская, Ольга

2009 Дело жизни епископа Киприана (Шнитникова) (1879–1914) / Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. II: История. История Русской Православной Церкви. Вып. II:4 (33). С. 26–50.

Maria Takala-Roszczenko

Liturgia sosiaalisessa mediassa koettuna: Raportti suoratoistettuihin jumalanpalveluksiin osallistujien kokemuksista koronapandemian ajalta

Kyselyn tausta ja toteutus

Suomen ortodoksisen kirkon jumalanpalveluksia alettiin välittää laajamittaisesti verkossa koronapandemian sulkiessa yhteiskunnan maaliskuussa 2020. Tätä ennen verkkovälitteisiä jumalanpalveluksia oli ollut mahdollista seurata yksittäisistä seurakunnista, kuten Ilomantsista,¹ tai niitä oli lähetetty kirkkokunnan merkittävistä tapahtumista Ortodoksi.netin tai Suomen ortodoksisen kirkon YouTube-kanavilla. Arkkipiispan asettaman kriisiryhmän ohjeiden mukaan jumalanpalveluksia tuli välittää verkon kautta seurattavaksi, samalla kun kirkkoja suositeltiin rajaamaan fyysinen osallistujamäärä 10 henkeen.² Monet seurakunnat käynnistivät jumalanpalvelusten suoratoiston käyttäen hyväkseen sosiaalisen median kanavia, esimerkiksi Facebookia ja YouTubea. Jumalanpalvelusten striimaaminen on jatkunut enemmän tai vähemmän säännöllisesti pandemian leimaamien reilun kahden vuoden ajan. Tarkkoja tilastoja jumalanpalveluksista tai muista verkkolähetyksistä ei ole keskitetysti saatavilla.

Ensimmäisen pandemiakevään lopulla käynnistyi Itä-Suomen yliopistossa kaksi aineistonkeruuhanketta, joilla pyrittiin selvittämään korona-ajan jumalanpalveluskokemuksia Suomen ortodoksien keskuudessa. Aineistoista on toistaiseksi tehty kolme raporttia ja neljä tutkimusartikkelia, jotka tarkastelevat etäjumalanpalvelusten ja poikkeusjärjestelyin toimitettujen sakrament-

¹ Säännölliset lähetykset Ilomantsista käynnistyivät seurakunnan YouTube-kanavalla vuonna 2018.

² Arkkipiispan asettaman työryhmän ohjeet 2020.

tien, erityisesti ehtoollisen vastaanottoa³ sekä kirkkokuoroissa laulavien kokemuksiä kuorolauluun kohdistuneista rajoituksista⁴. Tutkimuksista ilmeni esimerkiksi, että seurakuntayhteyden kokemisessa jumalanpalvelusyhteisöt ovat voimakkaasti polarisoituneet. Toiset tuntevat ulkopuolisuutta ja yksin jäämistä, toisille digitaaliset jumalanpalvelukset ovat tarjonneet mahdollisuuden osallistua tai edes seurata kirkossa toimitettavia palveluksia. Useille vastaajista etäjumalanpalveluksen seuraaminen omasta kotiseurakunnasta on ollut yhteisöllisyyden tunteen näkökulmasta tärkeää, toisaalta taas virtuaalisen jumalanpalveluskentän rajattomuus on avannut mahdollisuuksia tutustua myös muihin kirkkoihin. Täysin kattavaa kuvaa polarisaatiosta ei tähän saakka tehtyjen tutkimusten perusteella ole mahdollista luoda, sillä sähköisesti toteutetut ja suomenkieliset kyselyt eivät todennäköisesti tavoita kaikkia seurakuntalaisten ryhmiä.

Seuratessani useamman suomalaisen seurakunnan jumalanpalveluksia näinä vuosina mielenkiintoni kiinnittyi niissä tapahtuvaan vuorovaikutukseen, jonka sosiaalisen median alusta mahdollisti. Toisin sanoen kiinnostuin tavoista, joilla suoratoiston seuraajat ilmaisivat läsnäoloaan tai tunteitaan sen yhteydessä: käyttämällä erilaisia symbolisia toimintoja kuten ”tykkäyksiä”, hymiöitä, tai sanallisia kommentteja. Jumalanpalvelukset synnyttivät pitkiä kommenttien ketjuja, joissa palvelusta seuraavat esimerkiksi tervehtivät toisiaan tai kiittivät toimittajia. Vaikutti siltä, että tykkäykset, sydämet ja läheisyysymbolit myös ajoittuivat tiettyihin jumalanpalveluksen vaiheisiin. Siirtyivätkö sosiaalisen median käyttäjille tutut toiminnot jumalanpalvelukseen vain suoratoistoalustan vaikutuksesta, vai haettiin niillä jotakin siitä läsnäolon ja yhteyden kokemuksesta, jota kokoontumisrajoitukset olivat heikentäneet?

³ Ahonen, Koponen, Metso ja Punkki (2020) raportoivat kesäkuussa 2020 kerätystä aineistosta (N=330), jonka pohjalta tekijät laativat myös erillisen selvityksen koronaepidemian vaikutuksista jumalanpalveluselämän kokemuksiin Helsingin hiippakunnassa, ks. Punkki, Koponen, Metso & Ahonen 2021. Sitä on analysoitu luterilaisen kirkon piirissä kerätyn vastaavan aineiston rinnalla tutkimusartikkeleissa, joista ensimmäisessä Metso, Kallatsa, Mikkola ja Ahonen (2021) tarkastelivat kokemuksia hengellisestä yhteydestä ja sen muutoksesta ja toisessa Ahonen, Mikkola, Kallatsa ja Metso (2022) paneutuivat koronan aikaisiin eukaristisiin käytäntöihin ja kokemuksiin niistä. Marraskuussa 2020 kerätyn seuranta-aineiston (N=43) täydennyksellä Metso ja Ahonen (2022) analysoivat artikkelissaan osallisuuden kokemuksia erityisesti eukaristian näkökulmasta.

⁴ Raporttini *Ortodoksin* edellisessä numerossa (Takala-Roszczenko 2021) esitteli aineiston, jonka pohjalta kirjoitettu tutkimusartikkeli on vielä julkaisuprosessissa.

Toteutin sähköisen kyselyn helmikuussa 2022 hakien vastaajia suoratoistettuihin jumalanpalveluksiin osallistuneista. Kyselylinkkiä jaettiin sosiaalisen median eri kanavilla ja tavoitti 328 vastaajaa. Vastaajamäärältään tulos muistutti Ahosen, Koposen, Metson ja Punkin kesäkuussa 2020 keräämää aineistoa (N=330) ja on mahdollista, että kyselyihin vastasi myös samoja henkilöitä. Vastaajien ikäjakaumassa painottuivat 50–70-vuotiaat. Naisia kyselyyn vastanneista oli 66 prosenttia ja miehiä 31 prosenttia. Kolme prosenttia ei halunnut kertoa sukupuoltaan ja kaksi jätti kysymykseen kokonaan vastaamatta. Kyselyssä ei tiedusteltu vastaajien seurakuntaa eikä hiippakuntaa.

Taulukko 1: Ikäjakauma (N=326)

Ikä	Naiset (N)	Miehet (M)	Ei tietoa (E)	N= yhteensä
alle 20 v.	1	0	0	1 (0,3 %)
21–30 v.	9	6	0	15 (4,6 %)
31–40 v.	20	15	0	35 (10,7 %)
41–50 v.	40	23	2	65 (20,0 %)
51–60 v.	50	19	6	75 (23,0 %)
61–70 v.	59	19	1	79 (24,4 %)
yli 70 v.	37	18	1	56 (17,2 %)

Jumalanpalveluksen valinta

Koska kyselyn tavoitteena oli tuottaa tietoa siitä, miten jumalanpalveluksen seuraajat kiinnittyivät yhteisöön sosiaalisen median alustalla, siinä selvitettiin perusteita, joilla suoratoistettu jumalanpalvelus valittiin. Yli puolet (N=187, 58 %) vastaajista oli seurannut pääasiassa ortodoksisen kotiseurakuntansa jumalanpalveluksia.⁵ Myös merkittävä osa (N=120, 36,9 %) seurasi pääasiassa muuta ortodoksista seurakuntaa Suomessa. Yksittäiset vastaajat seurasivat muuta ortodoksista seurakuntaa Suomen ulkopuolella (N=5, 1,5 %) esimer-

⁵ Yhteisön tuttuus tai lojaalisuus kotiseurakunnalle ovat olleet merkittävimpänä valintaperusteena myös aiempien tutkimusten mukaan (vrt. Ahonen et al. 2020, 15; Takala-Roszczenko 2021, 10).

kiksi Venäjältä, Valko-Venäjältä tai Ukrainasta⁶, Australiasta, Yhdysvalloista tai Japanista, ja myös kreikankielisestä maailmasta (esimerkiksi patriarkan kirkko Fanarissa). Valintaperusteina mainittiin esimerkiksi jumalanpalvelusten runsaampi tarjonta vuorokauden ympäri sekä bysanttilainen laulu. Viisi vastaajaa (1,5 %) valitsi jumalanpalvelusstriimin muusta ortodoksisesta yhteisöstä (esimerkiksi luostarista) Suomessa ja seitsemän (2,2 %) ulkomailta. Valintaan vaikutti esimerkiksi pääsiäisen ja muiden juhlien ajankohta. Myös sosiaalisen median algoritmeilla oli vaikutusta: yksi vastaajista mainitsi seuraavansa yhteisöä, joka oli ”tullut somessa vastaan”. Vain yksi vastaaja (0,3 %) oli seurannut muun kuin ortodoksisen yhteisön jumalanpalveluksia.

Aiemmat kyselyt ovat osoittaneet, että kotiseurakunnan tai tutun yhteisön seuraamisen lisäksi monet jumalanpalveluksia seuraavista ovat ottaneet ilolla vastaan mahdollisuuden vierailuun muissa kirkoissa verkon välityksellä. Myös tämä kysely paljasti, että suoratoistotarjonta on synnyttänyt ennenkokenemattomia mahdollisuuksia liittyä esimerkiksi synnyinseudun jumalanpalveluksiin ulkomailta käsin, seurata hyviksi koettuja saarnaajia, kuunnella korkeatasoiseksi koettua kirkkolaulua sekä hakeutua sinne, mistä jumalanpalveluksia lähetettiin enemmän kuin muualta. Erityisen usein vastauksissa mainittiin Lapin seurakunnassa päivittäisiä aamu- ja ehtoopalveluksia toimittaneet isä Rauno ja kanttori Anneli Pietarinen sekä jumalanpalvelustarjonnan lisäksi isä Raunon opetuspuheet. Myös saamen kielellä toimittaminen herätti kiinnostusta. Tekninen toteutus ohjasi monia valinnassa ja tässä omaa luokkaansa katsottiin olevan Uspenskin katedraalin sekä Tampereen ortodoksisen kirkon. Uspenskin katedraalin jumalanpalveluksista mainittiin ensi sijassa kuorolaulun erinomainen taso kanttori Varvara Merras-Häyrysen johdolla, sekä papiston toimittamisen esimerkillisyys, erityisesti ylidiakoni Juha Lampinen, ”jonka työskentely kävisi oppimateriaalista opiskelijoille” (vastaaja M67). Uspenskin isät Teo Merras ja Mikko Leistola saivat myös kiitosta opetuspuheistaan. Isä Ioannis Lampropoulos ja Ilomantsin seurakunnan jumalanpalvelukset mainittiin samaten ja kiiteltiin palveluksista välittyvää iloa. Muita erikseen mainittuja jumalanpalveluspaikkoja olivat esimerkiksi Tikkurila, Tapiola, Joensuu, Nurmes, Jyväskylä, Oulu, Valamo ja ortodoksinen seminaari.

Avovastausten ohella kerättiin määrällistä tietoa jumalanpalveluksen valintaa ohjanneista tekijöistä. Vastaajia pyydettiin valitsemaan yhdestä kolmeen tärkeintä syytä valinnalleen.

⁶ Vastaukset kyselyyn annettiin pääasiassa ennen Venäjän hyökkäystä Ukrainaan 24.2.2022.

Taulukko 2: Jumalanpalveluksen valinnan perusteet (N=327)

Peruste	Vastajat N= (%)
Tuttu kirkko ja toimittajat	182 (55,7 %)
Oma yhteisö	98 (30,0 %)
Kirkkorakennus	30 (9,2 %)
Jumalanpalveluksessa laulava kuoro	89 (27,2 %)
Jumalanpalvelusta toimittava papisto	92 (28,1 %)
Piispa toimittamassa	10 (3,1 %)
Kirkkolaulun laatu	91 (27,8 %)
Käytettävä kieli	32 (9,8 %)
Tekninen toteutus (kuvakulmat, äänentoisto)	108 (33,0 %)
Muu, mikä?	41 (12,5 %)

Vastaukset vahvistivat jälleen henkilökohtaisen yhteyden merkityksen jumalanpalveluksen valinnassa: yli puolet seurasi tuttuja henkilöiden tutussa kirkossa toimittamaa palvelusta. Se koettiin myös tuen osoituksena: ”Haluan olla tukemassa omaa seurakuntaa ja papistoa edes tällä tavoin kun en pääse paikalle” (N139). Toiseksi eniten vastaajat arvostivat teknisestä toteutuksesta. Moni kertoi vaihtaneensa kanavaa, jos seurattu striimi ei toiminutkaan parhaalla tavalla, yhteys pätki, äänentoisto oli huono, tai kuvakuva koettiin staattiseksi. Eräs vastaaja (N156) perusteli: ”Niin paljon kuin rakastan ja haluan tukea omaa kirkkoani ja yhteisöäni, en jaksanut katsoa vain yhtä, toimimatonta kuvakulmaa ja kuunnella huonoa äänentoistoa.” Kolmanneksi tärkeimpänä vastaajat pitivät omaa yhteisöään, ja joillakin vastaajilla tuo kiintymys peittosi tekniset vajavuudetkin: ”Oman yhteisön palvelukset ovat lähellä sydäntäni, mutta teknisesti valitettavasti aika vaatimattomia. Vastaavasti hiippakunnan katedraalista striimatut palvelukset ovat teknisestikin korkealaatuisia. Seurasin niitä katekumeenivaiheessa enemmän. Liityin ortodoksisen kirkkoon syksyllä -21. Kirkkoon liittymiseni jälkeen valitsen mieluummin omasta kirkosta striimatun palveluksen” (M147). Neljänneksi merkittävimpänä valintaperusteena pidettiin jumalanpalvelusta toimittavaa papistoa sekä kirkkolaulun laatua, ja näiden jälkeen valintaa ohjasi jumalanpalveluksessa laulava kuoro. Vastaajat toivat esiin myös palvelusten saata-

vuuden ja saavutettavuuden. Muutamat mainitsivat seuraavansa ”sitä, mikä ensimmäisenä tulee vastaan”, erityisesti silloin, kun oma seurakunta ei lähettänyt jumalanpalveluksia. Myös Facebookissa striimatut palvelukset koettiin hankaliksi, jos itse ei ollut sinne kirjautunut, ja käännettiin sen takia YouTubeen tarjonnan puoleen.

Jumalanpalveluskäyttäytyminen virtuaalisessa yhteydessä

Hieman yli puolet vastaajista (N=166, 50,8 %) oli käyttänyt sosiaalisen median tarjoamia vuorovaikutusvälineitä jumalanpalveluksen yhteydessä. Näistä yleisimpiä toimintoja olivat yksinkertainen tykkäys-toiminto (N=133, 69,3 %), sydän-toiminto (N=100, 52,1 %) ja yhteen liitetyt kädet -hymiö, joka ymmärretään kristillisessä kontekstissa yleensä rukouksen merkiksi⁷ (N=36, 18,8 %). Yleisesti tarjolla olleiden hymiöiden lisäksi saatettiin käyttää myös ortodoksisen ristin kuvaketta.

Some-symbolien käyttö ajoittui joillakin vastaajilla (N=98) tiettyyn jumalanpalveluksen vaiheeseen. Eniten (28 %) niitä käytettiin opetuspuheen yhteydessä: tykkäystä tai sydäntä käytettiin reaktiona kuultuun opetukseen. Myös kirkkolauluun saatettiin reagoida symboleilla: ”Jos kuoro on laulanut erityisen kauniisti, silloin tulee herkästi peukutettua” (M2). ”Jossain erityisen ihanassa kirkkoveisussa olen saattanut painaa sydän-reaktiota” (N185). Monille reagointi kohdistui jumalanpalvelukseen kokonaisuutena: alussa tervehdyksen omaisesti ja lopussa kiitoksen merkinä. ”Olen yleensä laittanut tykkäyksen tai sydämen, kun alan seurata jumalanpalvelusta. Reaktioni ei ole kiinni mistään erityisestä kohdasta” (N258). ”Alussa erityisesti eli ilmaissut läsnäoloa” (N276). ”Yleensä tilaisuuden päättyessä tai kun itse lopetan seuraamisen” (N320). Henkilökohtainen suhde striimissä näkyviin henkilöihin tai sitä seuraaviin vaikutti myös kommunikointiin. Vastaaja M167 reagoi ”tutun ja läheisen papin” nähdessään, vastaaja N288 puolestaan pääsiäisyönä huomattessaan monen muun tutun katsovan samaa palvelusta. Joillekin vastaajista symboliviestintä oli selvästi vuorovaikutuksellista: ”Minusta on kiva ilmoittaa vain että mukana ollaan!” (N243). Toiset puolestaan katsoivat, ettei

⁷ Hymiö ymmärretään myös kiitoksen tai tervehdyksen merkinä aasialaisessa kontekstissa. Ks. Emojipedia.

jumalanpalveluksen aikana ollut tarvetta viestiä sen enempiä: ”Aluksi voin tehdä tykkäyksen, muuten seison kotialttarin ääressä ja yritän keskittyä parhaani mukaan rukouksen. En kännykän räpläämiseen palveluksen aikana, niin kuin en tekisi kirkossakaan” (N41).

Vuorovaikutus ja yhteyden kokeminen ovat osoittautuneet yhdeksi korona-ajan jumalanpalveluselämän tärkeimmistä kysymyksistä. Metso ja Ahonen pohtivat artikkelissaan, mitä liturgian olemuksen ja eukaristian luonteen kannalta merkitsee kirkkokansan jääminen jumalanpalveluksen *seuraajiksi* siihen *osallistumisen* sijaan.⁸ Tässä kyselyssä kerätystä aineistosta ilmenee, että vaikka osallistuminen todellisuudessa olikin hyvin rajallista, jumalanpalveluksia verkossa seuranneet hakivat ja hyödynsivät keinoja osoittaa ja kokea yhteyttä virtuaalisesti. Vastaaaja pyydettiin valitsemaan yhdestä kolmeen tärkeintä syytä some-symbolien käyttöön tai sanallisten kommenttien antamiseen jumalanpalvelusten yhteydessä.

Taulukko 3: Kommunikoinnin tarkoitus (N=192)

Tarkoitus	Vastajaat N= (%)
Osoitat rukoilevasi mukana	103 (53,6 %)
Osoitat tutuille seurakuntalaisille olevasi mukana	41 (21,4 %)
Osoitat palveluksen toimittajille olevasi mukana	62 (32,3 %)
Osoitat tykkääväsi jumalanpalveluksen laulusta	46 (24,0 %)
Osoitat tykkääväsi jumalanpalveluksen toimittamisen tavasta	54 (28,1 %)
Osoitat tykkääväsi opetuspuheen sisällöstä	53 (27,6 %)
Muu, mikä?	20 (10,4 %)

Yli puolet viesti osoittaakseen rukoilevansa mukana, ja yli neljäsosa osoitti läsnäoloaan palveluksen toimittajille ja kiitostaan toimittamisen tavalle ja opetuspuheelle. Vastaukset osoittavat, että monella vastaajalla oli tarve luoda yhteys seurakunnan suuntaan tai muihin jumalanpalvelusta seuranneisiin. Myös käytetty suoratoistoalusta, kuten Facebook, saattoi kannustaa ilmoittamaan läsnäolosta. Viestiminen tapahtui avoimesti ja luottamuksen hengessä: ”Hetimitä alussa olen ilmoittanut lähinnä mukana olostani tervehtimällä, ilmoit-

⁸ Metso & Ahonen 2022, 175–177.

tamalla kotipaikkani ja nimeni” (N321). ”’Olen mukana’ – osallisena yhteisössä, tietona papistolle että kotilaisetkin mukana. Palvelus on kokonaisuus, ei erillinen toimittajan, kanttorin, kuoron tms. ’esitys’” (N16). Käsitys siitä, että jumalanpalvelus on yhteinen tapahtuma, sävytti useaa vastausta. ”Koen olevani yhdessä seurakunnan kanssa” (N42). ”Ehkä enemmänkin yhteisöllisyyden osoitus, olemme tässä korona-ajassa yhdessä. Toive siitä että vielä kokoonnutaan yhteen” (N211).

Toisaalta oli myös niitä, jotka eivät halunneet tulla esiin omalla nimellään tai osoittaa olevansa läsnä: ”Olen vain näkymättömästi mukana” (M275). ”En ole kommentoinut koskaan peukuttamalla, lähettelemällä erilaisia kuvia tai millään muullakaan tavalla. Mieluummin pysyn anonyyminä” (M67). ”En kommentoi jumalanpalveluksia tai lähettele emojiä. Tuntuisi ihan hullulta” (N113). ”En koe, että kommentoiminen olisi hyvä keino osoittaa muille olevansa mukana – koen, että minulle riittää mukana oleminen ilman nimeni julkaisemista. En muutenkaan mene kirkkoon näyttääkseni muille, että olen siellä, tärkeintä on oman rukouselämän vaaliminen” (N144).

Kommentointi ja tykkäämiset voi nähdä eräänlaisina korvikkeina fyysisen läsnäolon suomalaiselle viestinnälle, kuten erilaisille ilmeille. Vastaaja N253 käytti some-symboleita esimerkiksi reaktiona liikuttavaan ja koskettaneeseen sisältöön tai hyväntahtoisena eleenä, ”kun joku on vähän ’mokannut’”. Yhteyden tunne vahvisti myös itse kommentoijaa: ”Tuntui hyvältä lähettää jotakin, vähän tunnetta” (N101). Jotkut vastaajista halusivat osoittaa ”tsemppausta striimaajille” ja kiittää niiden tarjonnasta. ”Olen ajatellut, että ehkä joku kirkon organisaatiossa rohkaistuu enemmistä ’tykkäämisistä’. Lisäksi se auttaa videoiden näkyvyyttä YouTubessa” (M69). Tämän tapaista missionääristä henkeä esiintyi muillakin vastaajilla. Tykkäämällä ja kommentoimalla he pyrkivät edesauttamaan jumalanpalvelusten välittymistä laajemmalle katsojajoukolle.

Mahdollisuus kommentoida avasi myös palautekanavan teknisille huomioille, kuten huonolle kuuluvuudelle tai yhteyden pätkimiselle, sekä keskustelulle muiden katsojien kanssa. Usein sanalliset kommentit liittyivät esimerkiksi striimin kuuluvuuteen (”kuuluu huonosti”, ”nyt kuuluu hyvin”), tai sitten ne olivat vain kehuja laulajille (”kauniisti veisaa kuoro”) tai terveisiä tutuille toimittajille (”mukava nähdä N.N:kin mukana”). Kommenteissa saatettiin myös käydä keskustelua:

Joskus myös olen vastannut jonkun toisen striimiä seuranneen kommentteihin. Useinhan katsojat kysyvät toisiltaan, että mistä pyhäköstä tämä tulee,

kuka siellä on kanttorina, oliko tämä sen ja sen säveltämä veisu jne. Sellaisiin tulee sitten vastattua. Joskus tulee kommentoitua myös striimauksen teknistä toteutusta, esim. että olisi kiva nähdä ihmisiä seinää kohti töröttävän kuvan sijaan. (M2)

Joissakin seurakunnissa striimauksen tekniikasta vastasivat muut kuin palveluksen toimittajat, mutta oletettavasti valtaosassa lähetyksestä vastasi joko pappi, kanttori, tai vahtimestari, joilla ei aina ollut mahdollisuutta reagoida palveluksen aikana tullessiin viesteihin. Tämän huomasivat myös muutammat vastaajista:

Joskus lähetin fb-striimauksissa ehdotuksia mikin läheisyydestä, häiritsevistä kaiuista, jonkun äänen dominoinnista (mikki liian lähellä jotakin laulajaa), kameran väärästä asennosta, mutta huomasin että kukaan ei seuraa kommentteja ja lopetin. Siirryin sitten vain seuraamaan paremmin toteutettua lähetystä, koska valinnanvaraa on ollut. (M74)

Jumalanpalvelusyhteisön tuttuus tai vieraus vaikutti jonkin verran kommentointiin. 59 prosenttia vastaajista ei ollut kommentoinut sellaisia jumalanpalveluksia, joiden seurakuntaa ei tuntenut läheisesti. Toisaalta moni totesi, ettei Suomen ortodoksisen kirkon sisällä ”kotoisuus ole riippuvainen juuri siitä yhdestä kirkosta tai toimittajasta” (N156). ”Vaikka seurakunta ei ole tuttu minulle ansaitsevat toimittajat kiitoksen. Tunnen olevani osa yhteisöä jonka kanssa olen jakanut saman palvelun” (N199). Sosiaalisen median turvin aiemmin tuntemattomatkin saattoivat tutustua: ”Säännöllisen etäosallistumisen kautta samaa striimiä seuraavistakin voi tulla ’nettittuttuja’, joihin voi joskus myöhemmin tutustua livenäkin” (M2).

Merkittävänä erona suomalaisen ja esimerkiksi venäläisen tai ukrainalaisen etäjumalanpalveluskäyttämisen välillä oli kommenttipalstan käyttäminen esirukouspyyntöihin. Kyselyyn vastanneista vain neljä prosenttia (N=14) oli pyytänyt esirukouksia suoratoiston yhteydessä. Osa ulkomailla toimitettujen palvelusten seuraajista oli hyödyntänyt tätä tapaa ja ajoittanut esirukouspyyntönsä liturgian proskomidin ja suurta saattoa edeltävään aikaan tai molebenin yhteyteen. Yhden vastaajan mukaan hänen seurakuntansa pääkirkko ylläpiti Facebookissa erityistä esirukoussivua. Joillekin foorumin julkisuus tuntui suurelta kynnykseltä. Vastaajan N146 mukaan puolestaan ”jos joku pyytäisi esirukouksia, hänen pyyntönsä hukkuisi kymmenien ihmisten kommentteihin, jotka haluavat vain saada nimensä näkyville, vaikka

heillä ei ole mitään asiallista asiaa.” Monet vastaajista olivat kuitenkin joko epätietoisia, että rukouspyyntöjä ylipäänsä saattoi esittää verkossa, tai pitivät niitä yksityisinä ja siten parempina lähettää papille muita reittejä, puhelimitse tai suorana viestinä. Esirukouspyynnöt skiittayhteisöihin tai luostareihin nähtiin myös hyvinä keinoina. Niissä näkyi myös ekumeeninen ulottuvuus, ja esirukousta saatettiin pyytää esimerkiksi Karmeliittasisarilta.

Etäjumalanpalvelusten positiiviset puolet

Kyselyn lopuksi vastaajia pyydettiin arvioimaan suoratoistettujen jumalanpalvelusten negatiivisia ja positiivisia puolia. Positiivisia puolia arvioi 280 vastaajaa. Yleisesti ottaen vastauksissa painottuivat positiiviset arviot, minkä voi selittää kyselyn suuntautumisella juuri etäjumalanpalveluksiin osallistuneisiin, eikä siis niihin, jotka suhtautuivat suoratoistopalveluksiin lähtökohdallisen negatiivisesti.

Keskeisimmät huomiot koskivat jumalanpalvelusten saavutettavuutta, tarjonnan runsastumista, valinnanvapautta, vaivattomuutta, kirkon elämään tutustumisen mahdollisuutta ja yleisesti kirkkoyhteydessä pysymistä. Jumalanpalvelusten siirtyminen verkkoon toi ne ennenkokemattomalla tavalla lähelle niitä, jotka eivät muuten pitkien välimatkojen, harvaksen toimitettavien jumalanpalvelusten tai terveytensä takia olleet päässeet säännöllisesti mukaan. Tämä tunnistettiin ja tunnustettiin kiitollisuudella: ”Kirkko on 200 km päässä. Ilman striimauksia osallistuminen olisi hyvin harvoin” (N31). ”Täällä missä asun on n. kerran kuussa liturgia. On ihana kun saa olla mukana näin. Ennen piti ’kytätä’ radiosta palvelusta kun tulee vain joka toinen sunnuntai ettei vaan mene ohi” (N209) . ”Saa istua, en jaksa sairauteni tähden seisoa ja hengitysvaikeuksissa yskimistä, jota pitäisi välttää kirkossa, koska kanssarukoilijat pitävät sitä tarttuvana sairautena” (N158). ”Terveyteni vuoksi en enää kykene osallistumaan paikalla joten nämä striimaukset ovat tuoneet kotiini palvelukset joista olen kiitollinen, olen ollut ahkera kirkossa kävijä” (N241). ”No kun minun on hankala liikuntavammaisena päästä kirkkoon, striimaukset ovat oikea aarre. Saatan yöllä kännykästä kuunnella myös, jolloin esim kuoron puuttuminen ei ole haitannut. Kuin olisin luostarissa, yön pimeydessäkin” (N29).

Vaikka jumalanpalveluksista jäi puuttumaan niihin sisältyvä runsas aistimuksellisuus ja fyysinen kanssakäynti, monet vastaajista havaitsivat niiden tulleen verkkovälitteisinä uudella tavalla saavutettaviksi. Äänentoisto toi

rukoukset, opetuspuheet ja laulun selkeämpänä kuultaville kuin esimerkiksi joidenkin kirkkojen kaikuvassa akustiikassa. ”Tekstit kuuluvat selvästi ja niitä on siksi helppo seurata”, kommentoi vastaaja N199. ”Olen synnynnäisesti kuulovammainen kuulokojoiden käyttäjä. Paradoksaalisesti pandemia-aikana eriaisteisesti kuulovammaiset ovat saaneet parempia palveluja kuin normaalisti; ovat päässeet osallisiksi palvelusten sisällöstä”, perusteli vastaaja N135. Lähellä alttaria sijainnut kamera tai liikkunut kuvakulma mahdollisti myös jumalanpalveluksen seuraamisen huomattavasti lähempää kuin tavallisesti. Esimerkiksi vastaaja M104 iloitsi toimintojen näkymisestä hyvin isossa televisiossa. Kuvaaminen alttarin sisällä herätti sekä kiitosta että hämmennystä. Useampi vastaaja tunnisti sen opetukselliset edut. ”Jos striimi on teknisesti hyvin toteutettu, pystyy palveluksesta maallikkona näkemään/kuulemaan mahdollisesti asioita, mitä ei ole ennen huomannut (esim. papiston salaiset rukoukset tai yleensäkin alttarissa tapahtuva toiminta)” (M196). ”Esim. Uspenskin palveluksissa näkee myös alttariin: esineistön ja papiston toiminnan. Tähän ei tavallisella kirkossakävijällä ole lähipalveluksissa mahdollisuutta. Laajentaa ja lujittaa ort[odoksista] uskoa osana arkielämää” (N202). Vastaaja N145 puolestaan koki kameran alttarissa epäsovivan, ”koska emmehan me mene muutoinkaan alttariin.”

Jotkut vastaajat iloitsivat mahdollisuudesta osallistua kirkkolauluun, mitä he eivät normaalisti osallistuessaan kenties rohjenneet tehdä: ”Voin koko palveluksen ajan laulaa kuoron mukana (tutut sanat ja veisut). Se tuo palveluksen paljon ’läheemmäs’” (N39). Juuri kirkkolauluun yhdistettiin osallisuuden tunne, ja sen edistämistä arvostettiin:

Pieni kuoro tai ryhmä peittoaa sellaiset vastaavat kuorot/ryhmät, jotka laulavat tuikituntemattomien melodioiden mukaan ja sysäyvät ulos mahdollisuuden laulaa mukana. Ja valitettavasti näitä ’ulosulkevasta’ kirkkolaulusta olevia esimerkkejä löytyy. Uudistua pitää, mutta ei niin, että kirkkolaulusta muodostuu este osallistumiselle. Asioita ei ole pohdittu esteellisyyden näkökulmasta: aihetta olisi! Esimerkiksi kuulon alenema vaikeuttaa sanojen kuulemista. Silloin tilanteen pelastaa tuttu melodia ja sen kautta muodostuva yhteys ja kokemus. (M15)

Korona-aika avasi monen ortodoksin silmät jumalanpalveluselämän runsaudelle ja sisällön rikkaukselle, jota kirkkovuoden eri vaihtuvien tekstien käyttö toi esiin. Erityisen uusina ja rikastavina koettiin arkipäivien aamupalvelukset, joita ei monessa seurakunnassa toimitettu lainkaan. ”Juuri arkipäivän

palvelukset ovat avanneet uuden maailman vaihtuvien tekstien takia. Niitä oikein odottaa. Teen kyllä käsitöitä, istun siis osan aikaa, mutta se auttaa keskittymään kun tekee käsillään jotain. Omassa seurakunnassani on vain keskiviikkoisin ehtoopalvelus, tietysti menen aina kirkkoon jos se on mahdollista” (N245). Jumalanpalvelukset punoutuivat arjen lomaan monin eri tavoin. ”Arkipäivän palveluksia voi hyvin kuunnella ja tehdä vaikka ruokaa samalla. Rukous tulee mukaan tekemiseen. Valtava liturginen rikkaus, arkipäivien tekstit on helposti käden ulottuvilla. Ne on mielenkiintoisia ja hengellisesti antoisia” (N63).

Monet vastaajat kokivatkin jumalanpalvelusosallistumisensa lisääntyneen merkittävästi koronan aikana: ”Tulee useammin täppäydyttyä mukaan yhteisen rukouksen virtaan kuin normiooloissa” (N253). Erityisen merkittävältä palvelusten tarjonnan runsaus tuntui suuren paaston aikana. ”Suuri paasto tuntuu matkalta kun on useasti ja säännöllisesti mukana” (M128). Myös kirkkokuntaa yhdistäneet tärkeät tapahtumat, kuten Haminan piispa Sergein vihkiminen, mainittiin useissa vastauksissa ainutlaatuisina osallistumisen mahdollisuuksina. ”Tällä hetkellä paikkakunnalla, missä asun, on palveluksia hyvin harvoin. Kirkkoihin on pitkät matkat. Netistä esim. pääsiäisenä on voinut seurata Suuren perjantain kaikki palvelukset. Samoin viimeksi katselein Sergein piispaksi-vihkimispalveluksen, mikä ilman nettiä olisi ollut mahdotonta” (M67).

Tarjonnan runsaus loi myös valinnanvapautta. Muiden kuin kotiseurakunnan jumalanpalveluksissa vierailujen koettiin avartavan omaa kokemusta:

Se, että pääsee kurkistamaan itselle vieraiden seurakuntien palveluksiin ja kuulemaan, millaisilta ne kuulostavat. On ollut hauska huomata, miten itselle ennestään tuntemattomissa paikoissa on paljastunut korkeatasoisia palveluksia, kun taas jossain, missä oli luullut olevan korkeatasoista laulua ym., ei välttämättä niin ole ollutkaan. Striimatut palvelukset ovat herättäneet kiinnostuksen käydä joskus paikan päällä tietyissä kirkoissa, joista ei ennen striimattuja palveluksia ole tiennyt mitään. (M2)

Vastaaja N101 iloitsi etäpalvelusten rajattomuudesta myös maantieteellisessä mielessä: ”Vain mielikuvitus on rajana, mihin kirkkoon menen. Hienolta tuntui käydä patriarkaatin kirkossa, varsinkin kun olen käynyt siellä.” Vapaus valita esimerkiksi toimittamisen tapojen, toimittajien, tai kirkkomusiikin tyy-

lin perusteella oli monelle mieleen, samaten palvelusten aikaan ja paikkaan sitomaton saavutettavuus:

Parasta on ollut se, että saa valita mieleisensä. Vaikka se kuulostaa turhamaiselta, eikä ainakaan edistä nöyryyttä, niin itseä miellyttävä toimitustapa on tehnyt rukoilemisesta helpompaa. Monet palvelukset ovat myös jääneet striimin jälkeen katsottavaksi, jos ei ole pystynyt juuri palveluksen aikaan osallistumaan. (N185)

Paikkaan sitoutumattomuus: kuuntelen usein striimattuja palveluksia lenkkeillessäni luonnossa: hieno kokemus! Osallistun palveluksiin huomattavasti enemmän kuin aiemmin: nyt on valinnan varaa ja eräät seurakunnat/ kappeliseurakunnat ovat todella kunnioitettavan aktiivisia. (M15)

Verkon käyttöön tottuneista suoratoistojumalanpalvelukset tuntuivat ilahduttavan vaivattomilta. Monet vastaajat luettelivat käytännöllisiä etuja, joita striimaus tarjosi: ”Helppo keskittyä, ei pukeutumishuolia, ei pysäköintiongelmia, ei auton lämmitystä aamulla, keli ei hankaloita matkaa (auraus yms.)” (N46). ”Voin valita ajan ja paikan. Voin laulaa mukana. Voin kuunnella esim. saarnan uudelleen. Kukaan ei näe olenko palveluksessa vai en, sosiaalisella paineella ei ole vaikutusta osallistumiseen. Olen päässyt osallistumaan palveluksiin joihin muuten en olisi päässyt, kuten arkkimandriitta Sergein piispaksi vihkimiseen” (N72). ”Ei tarvitse varata aikaa kirkossakäymiselle = kevyempi ohjelma esim. sunnuntaille. Tavallisesti liturgiassa käyminen kirkkokahveineen menee iltapäivään. Pandemian aikaan voi aloitella pyhäpäivän rauhassa kotonaan. Ja ainakin introvertti tykkää!” (N156).

Verkossa avoimesti tarjolla olevat jumalanpalvelukset tunnistettiin myös hyödyllisiksi niille, jotka vasta tutustuivat ortodoksiseen perinteeseen ja arkailivat kirkkoon menemistä tapakulttuurina huonosti tuntevina. Muutama toisuskoisen kanssa elävä mainitsi jumalanpalvelusstriimien altistavan näitä ortodoksiselle perinteelle – hyvällä tavalla tai häiritsevästi. Suurin osa koki tilanteen positiivisena. ”Perheen toinen henkilö, joka ei kuulu ort[odoksiseen] kirkkoon, tulee usein vierelle seuraamaan palvelusta. Kirkkoon harvemmin lähtee”, kuvaili vastaaja N46. Myös vastaaja N176 kertoi muun perheen ”kuulevan palvelusmenoa puolivahingossa.” Lähetyskellinen näkökulmakaan ei jäänyt vastaajilta mainitsematta: etäjumalanpalvelusten toivottiin jatkuvan, ”on kans meidän julkisivua ei-ortodokseille”, totesi vastaaja M327. Samoin vastaaja N80 koki palvelukset ”lähetystyönä parhaimmillaan ja matalalla kynnyksellä”.

Virtuaaliyhteyden ei koettu korvaavan todellista jumalanpalveluskokemusta lähes missään vastauksessa, mutta se katsottiin hyväksi korvikkeeksi pandemian olosuhteissa. Monet vastaajista kuvailivat pystyneensä säilyttämään tunteen yhteydestä seurakuntaan juuri etäjumalanpalvelusten avulla:

Se, että on – vaikkakin vain koneen kautta [jumalanpalvelus]yhteisö läsnä, helpompi keskittyä rukoukseen yhdessä kuin yksin. Mielikuvassani olen Kirkossa muiden mukana. Radiosta ei joka sunn[untai] tule ort[odoksista] palvelusta. Saatan seurata kotona striimausta jos en osallistu puolisoni kanssa ev[ankelisluterilaisessa] kirkossa. Paikkakunnallani on ort[odoksinen] palvelus vain kerran kuussa.” (N16)

Yhteyden tunne saattoi koskettaa syvästikin. ”Taannoin Haminan apulaispiispan virkaanastumisliturgiaa seuratessani yllättäen tunsin intensiivisen pyhyden kokemuksen, juuri sen ’kosketuksen’, ’X factorin’ jolle ei ole sanoja. Rukous kantaa kameran läpikin” (N156). Vastaaja N132 yhdisti yhteyden kokemuksen jumalanpalvelukseen osallistumisen yhtäaikaaisuuteen: ”Itse jumalanpalvelus sinänsä, yhteisöllisyyden tunne koska on suora lähetys. Kontakti seurakuntaan pysyy.” Vastaaja N228 puolestaan koki yhteyttä myös tallenteiden avulla:

Voin osallistua / seurata [jumalanpalvelusta] / hiljentyä, kun on sopiva hetki. Jos kotona ei ole juuri toimitusaikana sopiva rauha, voin siirtää sen itselleni sopivampaan aikaan. Koen silti osallistuvani seurakuntayhteisön rukoukseen muiden kanssa. Olen mukana siinä ikaikaisessa sielujen rukoilevassa yhteisössä, vaikka aika ja paikka ovatkin eri.

Osallistumisen tavat vaihtelivat. Osa vastaajista seurasi jumalanpalveluksia seisten ikonien edessä, tuohus sytytettynä, tehden kumarruksia ja maahankumarruksia normaalin kirkossa käyttäytymisen tavoin. ”Saa OLLA MUKANA oman kirkon palveluksessa. Voi laulaa. Voi sytyttää tuohuksen. Kokea kirkon läheisyyden. Voi istua, jos väsyttää. Mutta kirkon tunnelma välittyy” (N145). Toiset puolestaan saattoivat puuhailla kotiaskareiden parissa, tai istua sohvalla seuraamassa lähetystä televisiosta. Yhteyden kokemukseen vaikutti muutamien vastaajien mukaan se, miten palvelusta toimittavat huomioivat kotiväen, esimerkiksi diakoni suitsuttamalla kameraa kohti. Vastaaja N243 antoi tunnustusta: ”Oman seurakunnan pappi onnistui joka kerta luomaan sellaista tunnetta että tunnet ja olet mukana.”

Etäjumalanpalvelusten negatiiviset puolet

Negatiivisia puolia arvioi 257 vastaajaa. Keskeisimpinä puutteina mainittiin yhteisöllisyyden puute, fyysisen kirkkotilan ja aistimellisen kokemuksen pois jääminen, lähetyksen tekniset ongelmat sekä ehtoollisen ulkopuolelle jääminen. Muutama vastaaja ei nähnyt etäjumalanpalveluksissa mitään hyvää. Ehtoollisen ulkopuolelle jäämisen mainitsi 29 prosenttia vastaajista. Jumalanpalveluskokemuksen koettiin ohentuneen ja kaventuneen. ”Rukoukseen keskittyminen vaikeaa, tuntuu enemmänkin katselijan roolissa olemiselta”, valitti vastaaja N26. ”Lähetys on vain audiovisuaalinen, kirkkotilan tuntu ja moniaistisuus puuttuu kuten suitsutussavu; eikä voi osallistua esim. ehtoolliseen. Striimaus on läsnäoloa mutta osallistumistavaltaan kuitenkin puoliksi ulkopuolisuutta”, totesi vastaaja N59. Moni mainitsi juuri suitsutussavun ja tuohusten tuoksun oikeanlaisen kirkkotunnelman synnyttäjinä ja kaipasi ”pyhän tilan” kokemista.

Yhteisöllisyyden puutetta kommentoitiin erityisesti ihmisten kohtaamisen näkökulmasta. ”Ei näe muita seurakuntalaisia, olo tuntuu valjulta liturgian jälkeen, kun normaalisti on mennyt muiden kanssa kirkkokahveille ja nyt ei tosiaan tapaa muita”, vastaaja N21 kuvaili. Toisaalta sosiaalisen kontaktin ”tyhjää parempana vaihtoehtona” pidettiin etäosallistumista, jolloin ”kommentoimisen kautta syntyy kyllä joskus myös yhteys muihin kommentoijiin. Varsinkin, jos he ovat tuttuja” (N91). Sosiaalisen median tarjoama tieto muista palvelusta seuraavista nähtiin myös hyvänä. ”Palveluksen jälkeen voi tekstata, että nyt oltiin samassa palveluksessa. Se on ollut yllättävän lohdullista”, totesi vastaaja N210. Eräs vastaaja kuvaili etäosallistumisen ja fyysisen osallistumisen eroa kokonaisvaltaisen kokemuksen näkökulmasta:

Vaikka striimauksen välityksellä voi päästä rukoukselliseen tunnelmaan, ei se koskaan korvaa kirkossa läsnä olemista. Vaikka voin striimauksen välityksellä kuvitella, miltä tuntuisi seisoa kirkkosalissa, jotain olennaista jää aina puuttumaan. Kaipaan suitsukkeen ja tuohusten tuoksua, kaikkien ihmisten ääniä, jalkojen väsymistä ja iloa siitä, että pääsee osallistumaan ehtoolliselle. Striimauksen välityksellä ei ainakaan minulle tule sellaista yhteisöllisyyden kokemusta ja ihmisten tapaamisen iloa, jota oikeasti kirkossa oleminen tuottaa. Vaikka striimauksen tekijät tekevät parhaansa, ei aitoa jumalanpalvelukseen osallistumista voi tekniikan keinoin korvata. (N258)

Jotkut kokivat etäosallistumisen jumalanpalvelukseen muuttuneen laimeammaksi ja lopulta jopa vastenmieliseksi:

Ensimmäisen koronasulun aikaan (alkoi suuren paaston aikana) katsoimme kaiken, sytytimme kotona tuohukset, pukeuduimme kirkkovaatteisiin, seisoiimme palvelusten ajan. Ja itkimme. Ikävöimme jumalanpalveluksia ja ihmisiä, kotikirkkoa, kirkkoperhettä. Seuraavien sulkujen aikana olemme katsoneet lähinnä vain metropoliitan palvelukset ja satunnaisia liturgioita opetuspuheen loppuun saakka. Nyt striimaukset ovat alkaneet ärsyttää. (N328)

Myös etäosallistumisen näennäinen vaivattomuus herätti huolta. ”Striimausiin voi myös tottua niin, että se passivoi: vaikka kirkkoon pääsisikin, niin voi olla mukavampi jäädä kotiin kuuntelemaan striimiä kuin esim. lähteä rätäsateessa kirkkoon” (M2). Jotkut kokivat etäosallistumisen mahdollistaman epämuodollisuuden negatiivisena: ”Nettilähetykseen on hieman liian helppo osallistua kun ei tarvitse olla edes housut jalassa” (M82). Myös valinnanvara nähtiin mahdollisena riskinä: ”Varmaan jos katsoisi ns. surffaten, tulisi seurattua vääriä asioita, kuten kuka toimittaa, miten saarnaa, miten lauletaan, ketä käy sytyttämässä tuohuksia ym., helposti saattaa itse asia jäädä sivuun” (N245).

Muutamat vanhemmista kantoivat huolta lapsista, joiden kokemus jumalanpalveluksesta oli merkittävästi muuttunut kahden koronavuoden aikana:

Omassa seurakunnassani ilmoittautumiskäytäntö on myös ihan liian vaikea. Meillä tämä on johtanut siihen, ettemme ole käyneet kirkossa. Säännöllisyys on kadonnut, eikä sen löytäminen tunnu mahdolliselta niin kauan, kun rajoitukset muuttuvat jatkuvasti. Erityisesti lapsen kanssa tämä on ongelma: hän ei enää muista sitä aikaa, kun kävimme kirkossa säännöllisesti. Hengellinen jälleenrakennus tulee olemaan kirkolle haaste, koska meillä kasvaa nyt sukupolvi, jolla ei ole kokemusta lapsuudesta kirkossa ja sen yhteisöstä. (N113)

Kun jumalanpalvelusta seurattiin televisiosta, myös se lisäsi ruutu-aikaa, jonka kanssa monessa lapsiperheessä kamppailtiin. ”Lapsiperheessä on täysin mahdotonta keskittyä palvelukseen sitä vähääkään mitä kirkossa voi. Samoin telkkarin seuraaminen kotioiloissa altistaa muille häiriötekijöille, jolloin osallistumisesta tulee lähinnä kuin minkä tahansa lähetyksen [seuraamista]”, to-

tesi vastaaja M143. Jumalanpalveluksen seuraaminen näytöltä ei myöskään houkutellut muutamaa ruudun ääressä työpäiväänsä tekevää vastaajaa.

Koronarajoitusten hellittäessä monet olivat saaneet myös kokemusta kirkossa olemisesta striimausten aikana. Muutamalle vastaajalle tämä oli osoittautunut vaikeaksi. ”Etäjumala? En halua katsoa niitä, inhoan kirkossa olevaa kameraa. Toivoisin, että striimataan vain esim. yhtenä viikonloppuna / kuukausi. Pysyisimme silloin kotona” (N328). Kameran sijainti vaikutti myös kirkkotilassa olemiseen:

Kirkossa ollessa striimaus aiheuttaa sen, että normaali oleminen on siirtänyt varsinaista paikkaani striimialueen ulottumattomiin. Tulee mentyä ajoissa kirkkoon että ehtii sytyttää tuohukset ennen striimauksen alkua. Myös ennen niin tavanomainen liikkuminen (siirtyminen etualalle kumartamaan ehtoolislahjoja ennen ja jälkeen ehtoollisen, tuohusten sammuttelu ym.) jää pois, kun ei halua olla ”telkkarissa”. Tämä näyttää vaikuttavan samalla tavalla muihinkin kuin minuun. Jotain muuttuu. (M245)

Päätelmiä

Kyselyn saamien vastausten perusteella on mahdollista tehdä muutamia yhteenvetoja. Vastaajien pääasiassa positiiviset arviot etäjumalanpalveluksista fyysisten palvelusten korvikkeina viittaavat siihen, että monet pystyivät säilyttämään läheisen suhteensa seurakuntaan ja yleensäkin yhteyden jumalanpalveluselämään. Toki on muistettava, että kyselyn ulkopuolelle jäivät ne, jotka eivät seuranneet suoratoistoja ja mahdollisesti menettivät kaiken yhteyden seurakunnalliseen elämään.

Vastauksista piirtyy esiin äkillisesti avartunut näköala Suomen ortodoksisiin seurakuntiin sekä joidenkin kohdalla myös Suomen rajojen ulkopuolelle: jumalanpalvelusten erilaiset sisällöt, toimittamisen tavat, kirkkomusiikkiin tyyli, kirkkorakennukset ja toimituksesta vastanneet papit, kanttorit ja lukijat tulivat aivan uudella tavalla ihmisten tietoisuuteen. Valinnanvapauden ja jumalanpalvelusten aikaan ja paikkaan sitomattomuuden on arvioitu murtavan perinteisiä jumalanpalvelusyhteisöjä, mikä voi haastaa seurakunnat pohtimaan uusia tapoja hahmottaa kirkkoyhteisö ja osallistaa sen jäseniä.⁹ Myös perinteinen jumalanpalveluskäyttäytyminen voi tulla haastetuksi,

⁹ Luchenko 2021.

mikäli etäosallistumisesta tulee jatkuva ja normaali käytäntö. Vastaajien joukossa muutamit kantoivat erityistä huolta tapakulttuurin ja fyysisten rukous-
eleiden noudattamisesta, samoin myös katekumeenien sosiaalisaaatiosta tähän perinteeseen.

Yleistä palautetta antaneista 156 vastaajasta 40 prosenttia kuitenkin toivoi, että jumalanpalvelusten välittäminen verkossa jatkuisi korona-ajan päättyessäkin. Niitä toivottiin täydentämään fyysisiä palveluksia, huomiomaan kirkkovuoden kierron eri juhlat ja eri puolilla kirkkokuntaa olevat tapahtumat, ja tuomaan aamu- ja ehtoopalveluksia säännöllisesti arkisen rukouselämän tueksi. Sen sijaan käytännön toteutukseen toivottiin järkeistämistä. Lähetysten suunnittelemattomuus ja striimausten ennakoimattomuus, kanavien etsiskely ja tekninen kehittymättömyys kahden vuoden aikana koettiin turhauttaviksi. Ehdotukset vaihtelivat yhdestä kirkosta striimaamisen, hiippakunnallisesti vaihtuvien vuorojen, tai seurakuntien vuorotteluun perustuvan yhteisen kanavan välillä. Myös teknisen toteutuksen toivottiin kehittyvän ja ehdotettiin esimerkiksi striimauskoulutusta Valamon opistoon. Etäjumalanpalvelusten aikataulua koskevan tiedotuksen toivottiin tulevan koordinoituksi yhdelle verkkosivulle (esimerkiksi ort.fi).

Kirjallisuus

Arkkipiispan asettaman työryhmän ohjeet

2020 Suomen ortodoksinen kirkko. 17.3.2020. <https://ort.fi/uutishuone/2020-03-17/arkkipiispan-asettaman-tyoryhman-ohjeet>. Katsottu 11.12.2020.

Ahonen, Talvikki, Koponen, Ari, Metso, Pekka ja Punkki, Mikko

2020 Lähentymistä ja etäännyttäminen korona-aikaan. Selvitys Suomen ortodoksinen kirkon striimattuihin jumalanpalveluksiin ja poikkeusjärjestelyin toimittuihin sakramentteihin osallistumisesta keväällä ja kesällä 2020. <https://www.ort.fi/uutishuone/2020-11-24/lahentymista-ja-etaantymista-korona-aikaan>. Katsottu 25.11.2020.

Ahonen, Talvikki, Mikkola, Sini, Kallatsa, Laura, ja Metso, Pekka

2022 'Sacrament of (Be)longing': Analysis of Finnish Lutheran and Orthodox Christian Eucharistic Practices amid Absence and Estrangement. –Exchange 51, 39–60. <https://doi.org/10.1163/1572543X-20221618>

Emojipedia

<https://emojipedia.org/folded-hands/>. Katsottu 16.9.2022.

Luchenko, Ksenia

2021 Цифровизация богослужебных практик в период пандемии коронавируса в контексте медиатизации православия. – Государство, религия, церковь в России и за рубежом, 39:1, 39–57. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-1-39-57>

Metso, Pekka ja Ahonen, Talvikki

2022 Osallistujia ja katselijoita. Kokemukset Suomen ortodoksisen kirkon striimatuihin jumalanpalveluksiin ja poikkeusjärjestelyin toimitettuun ehtoolliseen osallistumisesta. Teologinen Aikakauskirja 127:02, 171–188.

Metso, Pekka, Kallatsa, Laura, Mikkola, Sini ja Ahonen, Talvikki

2021 Kokemukset hengellisestä yhteydestä ja hengellisyyden muutoksesta koronapandemian aikana Suomen ortodoksisessa ja evankelis-luterilaisessa kirkossa. Diakonian tutkimus 2, 55–76. <https://doi.org/10.37448/dt.109489>

Punkki, Mikko, Koponen, Ari, Metso, Pekka ja Ahonen, Talvikki

2021 Yhteydessä erilliset: Selvitys koronaepidemian vaikutuksista Helsingin ortodoksisen hiippakunnan jäsenten kokemuksiin jumalanpalveluselämästä. Helsinki: Helsingin ortodoksinen metropoliittakunta.

Takala-Roszczenko, Maria

2021 Kirkkokuorolaiset ja koronapandemia keväällä 2020: Raportti ortodoksisille kirkkokuoroille suunnatusta kyselystä. Ortodoksia 61, 100–119.

Mikko Leistola

En gästfri Gud, en gästfri Skapelse - en gästfri Människa?

Inledning

Ämnet för denna essä är den eskatologiska gästfriheten mellan alla de levande varelserna som Skapelsen består av. Gästfrihetens teologi är som på sin mammas gata när det gäller ekumenik eller religionsdialog. Samtidigt öppnar gästfrihetens teologi mycket intressanta vyer kring frågor, såsom den globala solidariteten eller det jämlika förverkligandet av grundläggande mänskliga rättigheter. Ofta blir frågan aktuell när migration- och asylfrågor hettar upp känslorna. Det är viktigt att reflektera över gästfrihetens gränser. Men hur går det till om vi vidgar vår synvinkel till att gälla utanför det mänskliga livet? Har gästfrihetens teologi någonting att ge oss när fokus ligger på hela den levande Skapelsen?

I sin artikel *Ett ovälkommet hopp? Om gästfrihet och teologisk integritet i kristen eskatologi* jämför Jakob Wirén eskatologiska visioner bland 'bokens folk', det vill säga bland de tre stora monoteistiska religionerna. I berättelsen om Abrahams gästfrihet delar de tre traditionerna ett gemensamt etiskt arv. I sin artikel reflekterar Wirén bemötandet av den 'Andre' genom en nyanserad analys av den bibliska eskatologiska bilden om det himmelska gästabudet. Hur påverkar de eskatologiska uppfattningarna en människa, som blivit uppfostrad och antagit en kristen livsmiljö, i bemötandet av individer med en annan tro, frågar Wirén. I ett av sina utgångslägen lånar han den judiska teologen Jacob Neusner med frågan: "Hur kan jag formulera en teori om den Andre på ett sådant sätt att jag, i min egen tro, kan respektera den Andre och ge denne legitimitet inom ramen för min egen tro?"¹

Neusner hänvisar till våra medmänniskor. Men vad händer ifall man - i stället för blott människor - lyfter fram alla tänkbara främmande arter och livsformer som inkluderas i Guds skapelse? Hurdan teori om 'den Andre'

¹ Wirén 2019, 180.

lyckas en kristen människa då formulera? Hur bemöter hon den främmande 'Andre' i hela Guds Skapelse? Hur förverkligas Guds gränslösa kärlek till Skapelsen i egenskap av gästfrihet för respektive upplevd privat och kosmisk eskatologi bland kristna?² Hurdan är människans roll som Guds avbild? Är hon värd eller gäst?³ I de följande två kapitlen granskar jag frågan genom att läsa två grekiska teologers ekoteologiska skrifter ur gästfrihetens synvinkel. Samtidigt beaktar jag Neusners fråga om bemötandet av den 'Andre'. Den första artikeln verkar ge människan främst rollen som värd, den andra lutar mera mot att betrakta människan som gäst.

Pantelis Kalaitzidis har konstaterat att en av de viktigaste händelser i den moderna grekiska teologins utveckling vid millennieskiftet var eskatologins "återkomst" till kärnan av teologin. Här nämner han bland andra etablerade teologer också John Zizioulas, metropolit av Pergamo och Savas Agouridis, framlidne professorn i exegetik vid Universitetet i Aten.⁴ Zizioulas och Agouridis representerar dock märkbart olika traditioner, men deras ekoteologiska artiklar har en gemensam nämnare: de båda har en tydlig eskatologisk betoning. Därför är det intressant att jämföra just Zizioulas och Agourides med varandra från den eskatologiska gästfrihetens perspektiv.

Människan som värd

"Herren Gud tog människan och satte henne i Edens trädgård att bruka och vårda den." (1. Mos. 2:15)

När det handlar om människans roll som värd, kunde man tänka sig att det självklara mottot lyder: "uppfyll jorden och lägg den under er" (1.Mos.1:28). På det ekoteologiska fältet har man trots allt varit benägen att hellre se människan som en ansvarsfull "brukare och vårdare" än en gränslös härskare och erövrare. Men som Guds "medhjälpare"⁵ och "förvaltare" har människan

² I sin artikel *Eschatology* Stefan Skrimshire betonar att ur klimatetikens synvinkel är det ytterst viktigt att sammanföra den individuella och den kosmiska eskatologin: "then human striving is not distinct from non-human striving, and an escapist eschatology ceases to make sense." (Skrimshire 2014, 164.)

³ "Gud är både en värd som tar emot oss med öppna armar och samtidigt en gäst som vill bli insläppt i våra liv och bo i våra hjärtan." Vikström 2019, 178

⁴ Kalaitzidis 2014, 137.

⁵ "Vi är ju Guds medhjälpare, och ni är Guds åker, Guds bygge." (1.Kor. 3:9)

fortfarande all operativ makt och bär allt ansvar. Det är hennes plikt och ansvar att ta hand om sina medmänniskor och samtliga arters välfärd i Skapelsen. Är människan i rollen av förvaltare ändå *de facto* Skapelsens värd, den som själv äter 'ur sitt eget skåp' och som uppvisar gästfrihet mot de andra arterna enligt sitt eget förstånd och sin egen fria vilja? Är människan trots allt en enväldig monark – förhoppningsvis ändå en upplyst sådan?

John Zizioulas håller sig bestämt vid den traditionella ortodoxa antropologin. I sin artikel *Proprietors or Priests of Creation?* konstaterar han att 'förvaltare'-modellen, som är vanlig i den västerländska ekoteologin, inte träffar mitt i prick. Att människan som Skapelsens förvaltare, insatt i sitt ämbete av Gud, betonar nog det stora ansvaret människan bär, medan förhållandet till naturen fortfarande bibehålls instrumentellt. Människan ser resten av Skapelsen fortfarande enbart som resurs och som råmaterial. Zizioulas kommenterar också den öppna fullmakten som 1.Mos.1:28 förefaller ge människan, med andra ord den tradition inom upplysningsfilosofin och den protestantiska teologin som präglas av ett drastiskt själviskt ekonomiskt nyttotänkande, vilken han i och med detta bestämt fördömer.⁶ Skapelsen är inte bara en resurskälla för mänskliga behov. Zizioulas anser att 'förvaltare' har varit ett nyttigt ekoteologiskt begrepp med vilket man kunnat begränsa dylika teologiska överdrifter. Men 'förvaltare'-modellen räcker inte till. Relationen till naturen är fortfarande instrumentell. Den kreativa och uppbyggande aspekten fattas helt och hållet.

Som ett alternativ till 'förvaltare'-modellen presenterar Zizioulas begreppet 'präst över Skapelsen'. Enligt ortodox antropologi, härstammar människans sakramentala förhållande till sin omgivning från människosläktets enastående ställning. Människan är en 'rationell levande varelse' (*logikon zoon*) som har en unikt förhållande både till Gud (hon är ju skapad till Guds avbild) och den övriga Skapelsen (vilken hon också är en del av). Således har människan en kreativ förmåga att sammansätta världen till en helhet. Enligt Zizioulas är det människan som till och med 'skapar *kosmos*' av denna helhet.⁷ Inte mer eller mindre!

Med gästfriheten som utgångspunkt, gäller det dock att ställa en kritisk fråga: Åt vem skapar människan detta *kosmos*? Är det fråga om en världsbild

⁶ Zizioulas 2013, 163. I sin artikel Zizioulas nämner inte Lynn Whites tes. Hans åsikt gällande tesen blir dock helt klar: Enligt Zizioulas är den osunda antropocentrismen först och främst (om inte helt och hållet och bara) ett problem av den västerländska kyrkan och kulturen.

⁷ Zizioulas 2013, 167.

som är sann och verklig enbart för människan – för människosläktet? Som Guds avbild har hon förmågan till kreativitet och i sin prästerliga roll förädlar hon naturens gåvor. Zizioulas tar eukaristin som ett exempel. I nattvarden brukar vi inte Guds gåvor, korn och druvor, som sådana. Vi tillverkar bröd och vin av dessa först. Genom att lyfta fram den kulturella dimensionen av ekologin (d.v.s. människans förmåga att bearbeta naturens gåvor) hävdar Zizioulas, att odling och förbättring av naturen inte står i konflikt med strävan att bevara naturen.⁸ Om 'förvaltarens' förhållande till naturen enbart står på etisk grund, är uppgiften som 'Skapelsens präst' rent existentiell. Människan bär ansvar för Skapelsen som Guds medarbetare, anser Zizioulas.

Om människan 'förädlar' naturen utgående från själviska ekonomiska motiv, leder det oftast till exploatering och våldförande. Men när 'Skapelsens präst' i en eukaristisk anda 'förädlar' Skapelsen till Guds ära, sker det till godo för hela Skapelsen. Zizioulas skriver stilfullt och med övertygande teologisk ton, men man kan i alla fall fråga sig: Vad allt detta i praktiken innebär? Rent intuitivt kunde man tänka sig att ett eukaristiskt och sakralt förhållande till Skapelsen är lika med strävan till ekologisk balans och hållbar utveckling. Men var hittar vi kriterierna för den rätta 'utvecklingen'? Om människan har ansvaret för den kosmiska eskatologin, vem är det som definierar för hur en 'Förklarad Värld' skall se ut?

Eukaristin är ett tacksägelseoffer åt Gud och samtidigt en kärleksfull måltid mellan människorna, individer av samma art. Men erfar ett vetekorn 'förklaring' genom att bli malen och gräddad, eller en vindruva 'upplysning' genom att bli krossad? När 'Skapelsens präst' förrättar en kosmisk eukaristi, sker det naturligtvis till Guds ära. Men för vem erbjuder hen sin gästfrihet, vem är det hen bespisar? Och vem är det som frambärs till altaren i form av offergåva? Blir den 'Andre' (d.v.s. övriga Skapelsen) här alls beaktad så som Neusner i sin formulering efterlyser?

Enligt synen för den ortodoxa antropologin konstaterar Zizioulas att djur saknar *logos* "in the sense of acquiring a universal grasp of reality."⁹ För gästfrihetens del kan man fråga sig hur tillåtet det är att så enkelt förneka övriga arters förmåga till rationellt tänkande och kategoriskt neka djurens förmåga att skapa sig en universell världsbild. Förstås är det en världsbild, ett 'kosmos', som helt skiljer sig från människans. Zizioulas ignorerar däremot medvetet hela den intensiva diskussionen som sedan 70-talet pågått på

⁸ Zizioulas 2013, 170.

⁹ Zizioulas 2013, 167.

området inom medvetandefilosofin, då Thomas Nagel publicerade sin artikel *What Is It Like to Be a Bat?* Kan vi föreställa oss hur fladdermöss uppfattar världen? Har vi några som helst möjligheter att bryta oss in i medvetandet hos en fladdermus och dess sätt att förnimma världen, 'kosmos' av en fladdermus, med andra ord? Svaret är nekande, vår egen världsbild förefaller som ett hinder. Till och med en magisk transformation mellan människa och fladdermus skulle inte lösa frågan. Under förvandlingen skulle vi ju gå miste om den observerande mänskligheten, konstaterar Nagel.¹⁰ Medvetandet av den 'Andre' är och förblir en gåta. Nagels artikel framkallade en livlig diskussion, som fortfarande pågår.¹¹ Slutsatsen leder oss till en grundläggande etisk fråga: Har människan rätt att utvärdera och även kategoriskt fördöma någonting sådant som hon personligen inte ens kan uppleva?

Människan är ett djur som blev till Guds avbild. Gästfrihetens teologi kan betrakta hennes läge 'mellan himmel och jord' på två olika sätt. Människosynen i den ortodoxa traditionen är positiv, människan är en möjlighet. Hon är 'högre värdad än keruberna' och även i sitt fallna tillstånd är hon en avbild av Gud. Hon hör 'hemma i världsalltet'¹². Enligt de patristiska källor Zizioulas hänvisar till, blir människan även kallad "Skapelsens prins". Speciellt i kosmologin för Maximos Bekännaren har människan en betonad ställning i centrum av världsalltet. Hon är ett 'mikrokosmos', hon omfattar hela Skapelsen men är samtidigt delaktig av den gudomliga friheten och kreativiteten.¹³ Man kan lätt tänka sig rollen som Skapelsens värd, som utmärkt passar den fria 'Skapelsens prins'. Eller människan i denna värld åtminstone som fullvärdig representant för den egentliga Värden. Och upprätthållandet av världens välmående sedan beroende på hennes gästfrihet och aktiva omsorg. Hon skall bära ansvar för klimatet och biodiversiteten, om den ekologiska balansen och om den biologiska och sociala hållbarheten.

Men man kan ge människans tvåfaldiga natur lika bra en helt annan tolkning. I verklighet av syndafallet är människan ännu mer främmande. Hon hör inte hemma varken i himmelen eller på jorden. Hon är som en

¹⁰ Nagel 1979, 165.

¹¹ Till exempel Bartosch 2013 hänvisar till Nagels artikel då han diskuterar skönlitteraturens möjligheter i gränsgång mellan människans och djurens medvetande.

¹² Det är kanske inte bara en slump att när astronom Esko Valtaojas ultraoptimistisk populärvetenskaplig världsförklaring *Kotona maailmankaikkeudessa* (ungefär: "Hemma i världsalltet") år 2002 blev belönad med Tieto-Finlandiapriset gjordes valen av en ortodox biskop, Metropolit Ambrosius.

¹³ Zizioulas 2013, 167.

stor apa utvisad ur paradiset, ett djur som inte lägre känner till sin egen djuriskhet. Hon är ett djur som inte längre förstår sig på naturen. Samtidigt är hon också som Guds avbild utvisad ur paradiset. Hon har tappat bort sin Gud, som blivit "oändlig och obegriplig"¹⁴. I en fallen värld är människan 'främmande för världsalltet'. Hon är en ovälkommen gäst, en asylsökande vid gränsstationen mellan ande och element. Hon är inspärrad i ett reservat som kallas för 'mänsklighet'. I Skapelsen är hon utomstående, en främling - eller som en gäst - som behöver all tänkbar hjälp.

I den kristna tron är upplevelsen om människan som den svaga rätt så välkänd. En kristen människa är alltid en främling i sin värld med Kristus som hennes enda hopp. Att vara kristen förutsätter 'ett steg av tro', som ett steg ut i det okända. Ofta tänker man att det enbart gäller en sökning efter sinnesfrid och skydd. Men 'ett steg av tro' betyder samtidigt att man godkänner en ny ansvarsfull mänsklighet. Ett steg av tro kan vara ett steg mot en roll som värd eller förvaltare. Likväl kan det också vara ett steg mot att ha rollen av gäst på ett mer medvetet och ansvarsfullt sätt. Och att vara gäst i Skapelsen – det behandlar jag i följande kapitel.

Människan som gäst

"...den som mister sitt liv för min skull, han skall finna det." (Matt. 10:38)

Jämfört med Zizioulas och de flesta andra ortodoxa teologer, förhåller sig Savas Agouridis konträrt i miljöfrågorna. Agouridis håller verkligen med Lynn Whites tes, vad gäller kyrkans antropocentrism, vilket han anser vara en stor utmaning för kyrkan - såväl i öst som i väst. Agouridis anser att kyrkan är dynamisk, att kyrkan gång på gång under loppet av historien uppvisat en förmåga till att förnyas. Agouridis bedömer synkretism som ett positivt fenomen och påpekar, att kyrkan har lyckats anamma betydliga nya läromässiga element och nya traditioner utan att förlora sin grundläggande egenart eller karaktär. Visserligen erkänner Agouridis obestridligt kyrkans skapelseteologi som ytterst antropocentriskt. Men det är ju helt naturligt. Allt handlar ju sist och slutligen om just människan och hennes förhållande till

¹⁴ " Ἄσσητον οὖν τὸ θεῖον καὶ ἀκατάληπτον." Johannes av Damaskos: *De Fide orthodoxa*, Lib 1, cap 1 A (PG 94)

Gud. Och idag står kyrkan åter inför en ny utmaning: en miljökatastrof, som människan själv har förorsakat och som utgör ett hot mot hela planeten, med människan själv bland de främsta hotade. Än en gång utmanar den historiska situationen kyrkan att förnyas.¹⁵

Enligt Agouridis ligger nyckeln till lösning i kyrkans solida asketiska tradition. En asket som inför andra upprätthållit och fört vidare traditionen av de forna eremiterna och ökenfäderna är Franciskus av Assisi. I Franciskus' naturmystik ser Agouridis kyrkans verkliga eskatologiska natur i sin renaste och mest extrema form. Agouridis' egen text manifesterar en något kritisk attityd gentemot den makthavande institutionella kyrkan. Vad fornkyrkans ökenfäder anbelangar skriver han följande:

The horizontal Semitic eschatological perspective curiously makes its appearance within early Christian ascetism despite that the overall theological orientation of the time leaned in the direction of a Platonist dimension, which implied a renunciation of the world and history.¹⁶

Att tänka horisontalt är något Agouridis flera gånger återkommer till vid beskrivandet av asketismen. Han delar Leonard Boffs åsikt om asketerna, liksom Franciskus, som 'finns till' snarare utanför sig själv än strikt taget för sig själv. Detta är kärnan i 'teologin om fattigdom'. Endast en individ som är fri från ägandet, kan innerligt bli fri, först då kan hon stå i en fullkomlig växelverkan med sin omgivning. Att ordagrant bli 'ett' med ens bröder och systrar, med sina *fraticelli* – vare sig dessa sedan är djur, växter eller människor.¹⁷

Ur gästfrihetens synvinkel är Franciskus' asketism intressant. Hur kan en människa visa gästfrihet om hon inte äger något? Utvärtes kan det verka som att spelet är förlorat och rollerna färdigt är utdelade: Gud är värd på banketten, människan får nöja sig i sin roll som gäst. Men det är just då som den absoluta fattigdomen möjliggör solidaritet och utdelning av allt det goda. Paradoxalt nog, så är människan som fattigast mest benägen att visa Guds avbild, vilket hon bär på i sitt hjärta. Hon är obehindrad att dela med sig av de andliga och materiella gåvor som Gud i sin Skapelse ständigt skänker. Hon är frigjord till att leva i gästfrihetens idealiska reciproka verklighet. På Jacob

¹⁵ Agouridis 2013, 75.

¹⁶ Agouridis 2013, 80.

¹⁷ Agouridis 2013, 78.

Neusners fråga - "hur kan jag formulera en teori om den Andre på ett sådant sätt att jag, i min egen tro, kan respektera den Andre och ge denne legitimitet inom ramen för min egen tro" - finner vi ett fullkomligt och slutgiltigt svar i askesen av ökenfäderna: Det är *kenosis* (κένωσις), avklädning eller mer exakt ett fullkomligt uttömmande av sig själv. Här är teorin, som sömlöst binder oss med den 'Andre', teorin, som fullkomligt berättigar alla tänkbara former av liv. Hur man sedan lever upp till teorin i verkligheten, är en annan sak.

Ökenfädernas ävlan präglas av en personligen kraftigt upplevd eskatologi. Agouridis beskriver asketer och eremiter brokigt. Enligt Agouridis, har de valt att lämna den världsliga, institutionaliserade kyrkan för att fullt få överlämna sig åt det andliga livet och den eskatologiska verkligheten, vilken *de facto* är grundläggande i kyrkans lära. Genom att leva årtiondena mitt i den vilda naturen blev de själva nästan som en del av naturen. Den intensiva ävlan förklarade medvetandet och de började se naturen runt om sig likaså som förklarad. Genom skönheten av den vilda naturen upplevde fäderna väldigt konkret ett löfte av den pågående eskatologin vilket blir verklighet redan i denna värld.¹⁸

Men ävlan utförd av en mindre grupp människor, "andlig elit" eller specialister, är dock ingen lösning på de globala (eller snarare: *planetariska*) problem som dagens värld och dagens kyrka har att bemöta. Det räcker inte med att återuppliva den forna eremit- eller klosterkulturen. Som Agouridis redan i början av sin artikel konstaterar, behövs det en helt ny slags kyrka. I dagens kyrka skall den asketiska livssynen elementärt ingå som del av den kateketiska undervisningen, askes bör vara en självklar beståndsdel av den kristna etiken. Agouridis använder termen 'Eschatological ascetism' för att beskriva den nya kulturen, vilket bygger på att vara återhållsam och att dela med sig. Agouridis fordrar att det eskatologiska sättet att leva och tänka bör återföras till sin berättigade plats i centrum av kyrkans lära och han förutsätter att den nya eskatologiska asketismen skall innehålla vissa element av modern miljövetenskap. Agouridis förklarar att alla livsformer - allt som lever - har obestridliga rättigheter (*privileges and rights*). Summa summarum: Agouridis utmanar läsaren till en verklig grundläggande omvärdering av kyrkans traditionella sätt att tänka.¹⁹

¹⁸ Agouridis 2013, 80.

¹⁹ Agouridis 2013, 82.

Ur gästfrihetens synvinkel betyder Agouridis' värderevolution utmaning till en ny typ av delande på flera olika plan. Redan i sitt sätt att skriva har Agouridis en tendens att dela ut, att skapa kontakter och att överträda gränser. På ett mycket naturligt sätt omvandlas hans utgångsläge till att bli fullkomligt ekumeniskt. Miljökris är ju en gemensam utmaning för hela den kristna världen. Agourides finner exempel bland stora asketer både från öst och väst. Till och med världen utanför den kristna kyrkan rymms med: Agouridis beskriver den horisontella dimensionen inom den semitiska eskatologin och hänvisar till de islamska sufisternas asketiska tradition.²⁰

På det sociala och ekonomiska planet tänker Agouridis att den omtalade eskatologiska asketismen, vilken han efterlyser, kunde ifrågasätta den globala konkurrens-kulturen och bana väg mot en slags planetarisk solidaritet. En planetarisk solidaritet eller social hållbarhet har nyligen även varit på agendan bland kyrkoledarnas ekologiska uttalanden. Patriarken Bartholomeos har tagit upp frågan om miljö rättvisan vid upprepade tillfällen²¹ medan igen påven Franciskus har betonat att ekologiska problemen alltid också har en social anknytning.²² Den sanna ekologiska hållbarheten kan förverkligas enbart i en värld som samtidigt målmedvetet strävar efter en social hållbarhet, rättvisa och jämlikhet människor emellan.

En mer rättvis planetarisk världsekonomi och humanitär distribution skulle genast underlätta hela Skapelsens tillvaro märkbart. Men Agouridis nöjer sig inte bara med att fördelningen bland människor skulle bli rättvis. Han utgår ju från naturmystiken av Franciskus av Assisi. Oberoende art, skall även 'de minsta bröderna' ha rätt till en jämlik tilldelning. Agouridis för sitt krav om jämlikhet till och med ännu längre mot djupekologins riktning. Det verkar som om hans kritik gentemot begreppet *pars pro toto* även ifrågasätter den traditionella ortodoxa antropologin, även om inte 'Maximos' eller 'mikrokosmos' direkt nämns:

The dialogue between theology and ecology removes our thought from ourselves and directs it toward other creatures and to the journey of us all toward the encounter of "the one who is yet to come." It is in the exclusive inversion toward ourselves and our self, as if we were the sole proprietors of the world, that we lose God Himself. Surely this is not an easy task, especially

²⁰ Agouridis 2013, 78.

²¹ Se t.ex. Bartholomew 2012, 165.

²² Laudato Si § 49

since our very churches are historical institutions so focused on themselves and their history, manifestations of the *pars pro toto*.²³

Sammandrag

”Хорошо у Тебя на земле, радостно у Тебя в гостях.”²⁴

Är människan sist och slutligen gäst eller värd i världsalltet? I ljuset av den kristna eskatologin är det självklara svaret: 'både och'. Ovan har jag dryftat människans roll som värd med hjälp av begrepp som 'förvaltare', 'Guds medhjälpare' och framför allt 'Skapelsens präst'. Människans roll som gäst har jag däremot analyserat utgående från 'teologi om fattigdom' och 'eskatologisk asketism'. Människans roll som värd förefaller vara en hel del mer problematisk än hennes roll som gäst. Troligtvis därför har jag påträffat så mycket värt att kritisera i Zizioulas' teologi.

Emellertid är människans uppgifter och ävlan som 'Skapelsens präst' eller 'eskatologisk asket' sist och slutligen helt identiska. Det är 'att följa Kristus'. I båda av fallen kommer allt gott från ovan, från Gud, och människans uppgift är att dela med sig av gåvorna "efter vars och ens behov, så att vi kan nå det goda"²⁵. Det existerar ett dialektiskt förhållande mellan 'Skapelsens präst' och 'eskatologisk asket', där 'präst' och 'asket' avspeglar det paradoxala mysteriet av Kristi två naturer. Samtidigt, då 'Skapelsens präst' uttalar sig: "Det är fullbordat" (Joh. 19:30) hör vi asketen ropa: "Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig?" (Matt. 27:46). Och ändå är det fråga om en och samma Kristus och en och samma Kristi Kyrka.

När eskatologin öppnar sig framför oss ur perspektivet av vårt eget vardagliga liv i den fallna världen, beblandas också problemen i den fallna världen med de eskatologiska visionerna. Oftast handlar dessa problem om makt och ansvar. Som en av kyrkans biskopar, är John Zizioulas, metropolit av Pergamo, självfallet just en av dem som använder makt och bär ansvar i den hierarkiska kyrkan. Och å andra sidan har vi Savas Agouridis, en fristående akademiker med kompromisslös tolkning om sanningen och gedigna ideal

²³ Agouridis 2013, 83.

²⁴ "Hur härligt är det att vara hos Dig på jorden, en stor glädje att vara Din gäst" (översättning av skribenten) Акафист благодарственный «Слава Богу за всё», Икос 2.

²⁵ *Den Gudomliga Liturgin* (Hieratikon 2019) 118.

som sina ledstjärnor. För att ännu notera Neusners fråga gällande den 'Andre', så är både ansvarstagare och idealister minst lika nödvändiga. Naturmystiken av den helige Franciskus erbjuder precis den teori Neusner är ute efter. Men för att 'ordet skulle bli kött' behövs det människor, en organiserad kyrka, ett organiserat samhälle samt ansvarstagare.

Men i den fallna världen är det inte lätt att använda makt och mäktighet. Att klamra sig fast i roll som värd betyder tyvärr i praktiken evigt fortlöpande syndafall. Makt leder till fördärv. Det syns också i hur man förhåller sig till eskatologin. Under loppet av historien har den institutionella kyrkan gång på gång fått ge vika för de frestelser milleanismen har att bjuda på.²⁶

Den eskatologiska asketismen Agouridis är ute efter, kunde man tänka sig bana vägen mot en större planetarisk solidaritet. När Agouridis' artikel första gången publicerades år 1996, befann sig miljöfrågor brännande aktuella. Agouridis förstod att den globala kapitalismen hade stora intressen med i spelet och han insåg hur tufft det skulle vara att åstadkomma förändringar i världen. Han var dock optimistisk och räknade med att beslutsfattarna skulle lyssna på de vetenskapliga bevisen.²⁷ Genombrottet för internationell klimatpolitik har åtminstone delvis under de senaste åren bevisat att Agouridis i sin optimism hade rätt.

Att få de djärva politiska besluten att resultera i någonting mera konkret, har visat sig svårt. Det är enklare att ställa målsättningar i klimatkampen än att följa dem aktivt och faktiskt få ner utsläppen i verkligheten. I dagens läge håller människosläktet på att verkställa den sekulära eskatologin i världen så, som om människan ensam skulle vara värd i sitt eget hus. Den teknologiska utvecklingen och mekanismerna av den (förhoppningsvis) smidigt fungerande marknadsekonomin förväntas lösa alla problem. Däremot vill ingen skära ner på sin egen livsstil eller standard. För många är en fördelning eller minskning av sin egen konsumtion någonting som inte alls finns på agendan.²⁸

Att klamra sig fast vid världens roll betyder alltså ett fortlöpande syndafall. Och det verkar som om det fortfarande finns människor som tror på gränslösa teknologifantasier: att människan skall komma att kontrollera hela naturens mångfald - hela den planetariska biosfären - och vid ett fel "fixa" världen på samma sätt som man reparerar en tvättmaskin. Det är en Faustisk dröm, som ingen vidkänner drömma. Men alla ändå tycks bete sig som om drömmen skulle vara sann.

²⁶ Se t.ex. Moltmann 1995, 195.

²⁷ Agouridis 2013, 79.

²⁸ Se t.ex. Peter Bucherts artikel "Klimatpolitiken har drag av kollektivt självbedrägeri" (Hbl 27.10.2021)

I dylikt läge är kyrkans främsta uppdrag att påminna människor om att vi bara är gäster i Guds Skapelse. Vårt 'återvändande till paradiset' börjar först då vi som gäster i Skapelsen lär oss ödmjukt att motta och bemöta den främmande 'Andre' så som den är.

Litteratur

Agourides, Savas

2013 Ecology, Theology and the World. – Towards an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature and Creation. Ed. by John Chryssavgis and Bruce V. Foltz. New York: Fordham University Press. 75 – 85.

Bartholomew, Ecumenical Patriarch

2012 On Earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew. Ed. John Chryssavgis. New York: Fordham University Press.

Bertosch, Roman

2013 EnvironMentality. Ecocriticism and the Event of Postcolonial Fiction. Amsterdam & New York: Rodopi.

Francis, Pope

2015 Encyclical Letter LAUDATO SÍ of the Holy Father Francis on Care for our Common Home. Vatican: Catholic Truth Society.

Hieratikon

2019 Hieratikon, Gudstjänstbok för präst och diakon. Godkänt av Finlands ortodoxa kyrkas biskopsmöte 23.4.2018. Redaktör Mikael Sundkvist. Tallinn: Finlands ortodoxa kyrka.

Johannes av Damaskos (ΑΓΙΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ)

s.a. Expositio Accurata Fidei Orthodoxae, Liber primus. (Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως) J.P.Migne: Patrologia Graeca 94

Kalaitzidis, Pantelis

2014 New trends in Greek Orthodox theology: challenges in the movement towards a genuine renewal and Christian unity. – Scottish Journal of Theology 67 (2). 127–164.

Louth, Andrew

2008 Eastern Orthodox Eschatology. – The Oxford Handbook of Eschatology. Ed. by Jerry L. Walls. Oxford: Oxford University Press. 233–247.

Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon

- 2013 Proprietors or Priests of Creation? – Towards an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature and Creation. Ed. by John Chryssavgis and Bruce V. Foltz. New York: Fordham University Press. 163–171.

Moltmann, Jürgen

- 1995 Den Gud som kommer, Kristen eskatologi (Orginalets titel: Das Kommen Gottes), översättning Torsten Bergsten. Stockholm: Verbum.

Nagel, Thomas

- 1979 What Is It Like to Be a Bat? – Mortal Questions. Cambridge University Press. 165–180.

Skrimshire, Stefan

- 2014 Eschatology. – Systematic Theology and Climate Change, Ecumenical Perspectives. Ed. by Michael S. Northcott and Peter M. Scott. London and New York: Routledge. 157–174.

Vikström, Björn

- 2019 En gästfri Gud, en gästfri Kyrka. Helsingfors: Fontana Media

Wirén, Jakob

- 2019 Ett ovälkommet hopp? Om gästfrihet och teologisk integritet i kristen eskatologi. Svensk Teologisk Kvartalskrift, 2019 (3). 179–191.

Miika T. Immonen

Ihmissuhteiden etiikka ortodoksisen uskonnon oppikirjoissa 2010-luvulla

Vuorovaikutuksessa oleminen on ihmiselle sisäsyntyinen tarve. Mitä intiimimpi ihmisten välinen suhde on, sitä merkityksellisempi se myös on. Toisen ihmisen ymmärtäminen jumalankuvana, joka on samalla tavoin matkalla takaisin jumalankaltaisuuteen syventää ihmissuhteen henkilökohtaisemmaksi ja ainutlaatuiseksi. Tässä katsauksessa tarkastelen ortodoksisen uskonnon vuosiluokkien 1–3 *Aksios*-oppimateriaalin välittämää kuvaa tavoiteltavasta ihmissuhteiden etiikasta. Kirjasarja seuraa vuoden 2016 perusopetuksen opetussuunnitelman perusteita.

Yksi katsomusaineiden tehtävistä on moraalisen käyttäytymisen vahvistaminen suhteessa muihin ihmisiin. Peruskoulussa annettavan uskonnon opetuksen tarkoituksena on taata oppilaille laajat katsomukselliset ja uskonnolliset yleistiedot. Peruskoulun alaluokilla oman uskonnon opetuksen tavoitteena on tutustuttaa omaan uskonnolliseen ja katsomukselliseen taustaan sekä syventää siihen liittyviä perustietoja. Uskonnon opetuksen tavoitteena on tukea oppilasta huomioimaan muiden ihmisarvoa sekä rohkaista miettimään henkilökohtaisesti eettisiä kysymyksiä.¹

Ihmissuhteiden etiikka kattaa monia erilaisia eettisyyden näkökohtia, jotka liittyvät yksilö-, parisuhde- ja perhevurorovaikutukseen sekä ryhädynamiikkaan ja kansakuntien politiikkaan. Ihmissuhteiden etiikka liittyy elettyyn elämään. Ihmiset elävät yhdessä toistensa kanssa tehden valintoja koskien inhimillistä ja eettistä elämää, auttaen ja palvellen toisiaan, osoittaen anteliaisuutta ja myötätuntoa toisiaan kohtaan. Ihmissuhteiden etiikka pohdii, miten ja miksi meidän tulisi toimia sekä tuntea muita ihmisiä kohtaan eri tavoin kehittyvissä ja muuttuvissa epäsymmetrisissä ihmissuhteissa.²

Lait osoittavat selkeimmin ne eettiset normit, jotka yhteiskunta katsoo tärkeiksi. Ihmisoikeudet – erityisesti kaikkien ihmisarvon kunnioittaminen

¹ Opetushallitus 2014, 134–137; 246–251.

² Catlett & Firestone 2009, 4; Niker & Specker Sullivan 2018, 183.

– ovat nykyisen oikeusjärjestelmän keskeisimpiä periaatteita. Yhteiskunnan moraalikäsitteet luovat pohjan lainsäädännön sanoman hyväksyttävyydelle.³ Suomen perustuslaissa 1 § on ratifioitu Suomen valtiosääntö, joka turvaa ihmisarvon loukkaamattomuuden ja yksilön vapauden ja oikeudet yhteiskunnassa.⁴

Suomalaisen perusopetuksen arvoperusta on kaikkien ihmisoikeuksien kunnioittamisessa. Sen tehtävä on tukea oppilaiden kasvua ihmisoikeuksien puolustamiseen sekä ihmisarvon loukkaamattomuuteen luodessaan suhdetta muihin ihmisiin.⁵ Ihmissuhteet mainitaan perusopetuksen laaja-alaisen osaamisen tavoitteissa itsestä huolehtimisen ja arjen taitojen (L3) kohdalla. Tavoitteena on, että oppilas kehittyy tunnistamaan ihmissuhteiden sekä vastavuoroisen muiden huomioimisen merkityksen elämässään.⁶ Perusopetuslaki 2 § asettaa perusopetuksen tavoitteeksi tukea oppilaiden kasvua ihmisyyteen ja eettisesti vastuukykyiseen yhteiskunnan jäsenyyteen sekä antaa heille elämässä tarpeellisia tietoja ja taitoja.⁷

Ortodoksisen uskonnon tavoitteena on synnyttää eettistä pohdintaa ortodoksisen ihmiskäsityksen pohjalta asettumalla toisen ihmisen asemaan ja käsittelemällä yhdessä anteeksiantamiseen, huolenpitoon, rakkauteen ja rehellisyyteen liittyviä teemoja oppilaiden oman maailman kautta. Tässä hyödynnetään YK:n Lapsen oikeuksien sopimusta, Vanhan ja Uuden testamentin kertomuksia sekä arjesta nousevia esimerkkejä. Uskonnon opetuksen tehtävä on kannustaa oppilaita omakohtaiseen pohdintaan eettisten teemojen äärellä omassa elämässään rakentaen näin omaa henkilökohtaista maailmankatsomustaan.⁸ Aineistosta nousee kolme erilaista teema, jotka näkyvät lapsen elämässä ja joihin oppimateriaalien sisältöä on mahdollista jaotella. Ne ovat suhde perheeseen, suhde ystäviin ja sukulaisiin sekä suhde muihin ihmisiin.

Suhde perheeseen

Ensimmäisen ja toisen luokan oppikirjoissa perhesuhteita käsitellään lähtökohtaisesti ikonien ja Joosef-kertomuksen kautta. Ensimmäisen luokan oppi-

³ Silvola & Ruuhonen 2021, 38.

⁴ PL 1:1 §.

⁵ Opetushallitus 2014, 15–16.

⁶ Opetushallitus 2014, 21–22.

⁷ POL 1:2 §.

⁸ Opetushallitus 2014, 134–137; 246–251.

kirjassa Hellyyden Jumalanäiti -ikonin avulla havainnollistetaan ikonin merkitystä ortodokseille. Kuvatekstissä Hellyyden Jumalanäiti -ikonin ilmaistaan kuvastavan äidin ja lapsen välistä molemminpuolista rakkautta. Myös harjoituskirjaan on valittu ortodoksisuutta koskevaan tehtävään ikonia havainnollistamaan Pyhän perheen ikoni.⁹ Näissä ikoneissa lapsen ja vanhempien suhde ilmaistaan läheisenä.

Oppikirja ilmaisee rukouksessa pyydetävän Jumalalta kaikkea hyvää vanhemmille ja sisaruksille sekä ystäville. Opettajan aineisto ohjaa käsittelemään Jeesuksen perhettä ”sukupuun” avulla. Pyhän perheen pakomatkaan Egyptiin on valittu piirroskuvitus, joka tyyllisesti on lähellä Hellyyden Jumalanäiti -ikonia.¹⁰

Joosef-kertomus on iso kokonaisuus ihmissuhteiden näkökulmasta. Sitä käsitellään ensimmäisen ja toisen luokan oppikirjoissa. Opettajan aineisto ilmaisee työskentelyn tavoitteena olevan kertomuksen avulla synnyttää pohdintaa anteeksiannosta, myötäelämisestä ja oikeudenmukaisuudesta sekä lisätä kykyä tunnistaa omia tunteitaan ja pohtia niiden hallitsemista. Kertomuksen avulla lisätään oppilaiden kykyä eettiseen pohdintaan sekä kuinka toimia suhteessa muihin ihmisiin. Ensimmäisen luokan harjoituskirjaan oppilaat saavat nimetä tunteita sekä pohtia toisen oppilaan kanssa, mitä tarkoittavat erilaiset kertomukseen liittyvät sanat, kuten ’valehdella’ tai ’kostaa’.¹¹

Toisen luokan kirjoissa syvennetään Joosef-kertomuksen käsittelyä. Opettajan aineisto ilmaisee näiden lukujen tavoitteena olevan tunteiden tunnistamisen ja niiden hallinnan oppimisen. Joosef-kertomusten keskeinen sisältö on toiselle anteeksiantaminen ja anteeksiannon kokeminen. Kertomukset Joosefista kuvaavat sosiaalisissa tilanteissa kehittyviä emotionaalisia arvoja, joita tunteet ilmentävät. Nämä arvot sitouttavat ihmisiä syvyyteen sosiaalisissa suhteissa.¹²

Perheen toimintaa pohditaan sisarkateuden, mutta myös anteeksiantamuksen näkökulmasta. Perhe toimii lähtökohtana, johon heijastaa kaikkia ihmissuhteita. Siinä lapsi harjoittelee suhdetta muihin ihmisiin. Ihmiset oppivat rakastamaan itseään perheympäristönsä seurauksena. Koska minuus

⁹ Aikonen & Havu-Nuutinen 2017, 14; Aikonen & Havu-Nuutinen 2018, 9.

¹⁰ Aikonen & Havu-Nuutinen 2017, 34–36;78–79; Aikonen & Havu-Nuutinen 2018, 28; AK1.

¹¹ Aikonen & Havu-Nuutinen 2017, 114–127; Aikonen & Havu-Nuutinen 2018, 92–103; AK1.

¹² AK2.

määritellään lopulta perhesuhteiden kautta, perheestä tulee merkittävin malli ihmissuhteiden etiikasta lapselle vuorovaikutuksesta oman minuuden ulkopuolelle.

Kolmannen luokan oppikirja kertoo, kuinka Jaakob huijaa isäänsä Iisakia tekeytymällä veljekseen Esauksi äitinsä avustamana. Tästä Esau suuttuu ja uhkaa tappaa veljensä. Oppikirja antaa oppilaille tehtäväksi miettiä, miksi muiden ihmisten huijaaminen on väärin ja kuinka oppilas itse toimii, kun hän suuttuu. Lisäksi annetaan tehtäväksi miettiä, onko oppilas itse kokenut epäoikeudenmukaisuutta. Opettajan materiaali ohjaa pohtimaan oppilaiden kanssa rehellisyyttä ja epärehellisyyttä sekä sitä, mitä huijaamisesta voi seurata.¹³ Oppikirja ilmaisee myöhemmin, että Jaakob ja Esau tekevät sovinnon. Tehtävissä oppilaat ohjataan pohtimaan, miksi veljekset päätyivät sovintoon, miksi sovinto on tärkeää sekä onko itse ollut joskus riidoissa ja kuinka silloin riita on sovittu. Opettajan aineistossa mietitään, miltä riidan sopiminen ihmisistä tuntuu.¹⁴

Oppimateriaali on tuotettu aikuisen maailmasta lapselle. Varsinkin käsiteltäessä ihmisen suhdetta omaan perheeseen materiaaleissa tulisi näkyä lapsen maailma tämän päivän arjessa. Näin opiskeltava aine pääsee syvemmin lapsen yksityiseen maailmaan ja saa mielekkään sekä konkreettisen yhteyden lapsen elämään. Perhe on lapsen elämässä keskus, jossa arvot muodostuvat. Se määrittyy lapsen maailmassa ytimeksi, jonka kulttuuri vaikuttaa lapsen maailmankuvaan, kehittäen samalla lapsen ymmärrystä suhteessa perheen ulkopuolisiin ihmisiin. Lapsen oman perheen ja elämänpiirin tiiviimpi yhdistäminen opetukseen tukisi ihmissuhteiden etiikan syvenemistä tämän elämässä.

Joosef-kertomuksen suuret teemat perheen sisäisten ihmissuhteiden kannalta ovat sisarkateus ja anteeksianto. Perheen sisällä syntyy riitoja ja ilmenee kateutta muita kohtaan. Siellä on myös mahdollista tunnistaa, toimii-ko itse jossakin tilanteessa oikein ja opetella pyytämään anteeksi sekä harjoittaa anteeksiantoa.

Kolmannen luokan kirjassa käsiteltäessä kymmentä käskyä tehtävänä on pohtia, mitä viides käsky vanhempien kunnioittamisesta tarkoittaa. Kirjassa pohditaan, mitkä käskyistä ovat helppoja ja mitkä vaikeita toteuttaa.¹⁵ Tätä pohdintaa olisi ollut mahdollista laajentaa oppikirjassa ja miettiä laajemmin oppilaan suhdetta omiin vanhempiinsa.

¹³ Aikonen et al. 2020, 33–34; AK3.

¹⁴ Aikonen et al. 2020, 39–40; AK3.

¹⁵ Aikonen et al. 2020, 64–65.

Suhde ystäviin ja sukulaisiin

Kolmannen luokan oppikirja kertoo Abrahamin, Saara-vaimon ja Abrahamin veljenpojan Lootin matkasta Kanaanin maahan, jossa ei riitä laidunmaata karjalle. Abraham ja Loot eroavat. Tämä tilanne on kuvattu piirroskuvassa kirjan sivulla. Kertomuksen avulla oppilasta haastetaan pohtimaan, miksi riidat tulisi ratkaista, sekä tunnistamaan, kuinka itse tyypillisesti selvittää riidat. Kertomuksen yhteydessä opettajan aineistossa mietitään, millainen on luotettava ystävä ja voiko luottaa ystävään, joka valehtelee.¹⁶

Kolmannen luokan oppikirja esittää kertomuksen, kuinka Jaakobin eno Laaban pettää Jaakobin antamalla ensin vanhemman tyttärensä Lean mennä naimisiin hänen kanssaan. Oppikirjan tehtävissä kysytään, mistä voi ajatella Jaakobin rakastaneen Raakelia paljon. Kirjassa on myös tehtävä, jossa täytyy piirtää Jaakobin tunnetila, kun tämä tajuaa tulleen petetyksi, sekä kirjoittaa, mitä tämä ajatteli. Myös opettajan aineisto ohjaa käymään lasten kanssa tunteita läpi. Millaisia tunteita kertomuksen henkilöt ovat käyneet mahdollisesti läpi?¹⁷

Suhdetta ystäviin on oppimateriaaleissa käsitelty vähemmän verrattuna muihin aineistoista nouseviin luokkiin. Oppimateriaalissa ei yritetä löytää esikuvia hyvälle ystävyydelle. Lapselle suhteet kavereihin ja ystäviin sekä sukulaisiin ovat kuitenkin merkityksellisimpiä suhteita perheen rinnalla tai sen jälkeen. Lapsuus ei olisi lapsuus ilman ystäviä. Ihmissuhteiden etiikan kehittyminen edellyttää ystävyuden rikasta maaperää, jossa on mahdollista tutkia ystävyuden erilaisia tasoja. Ne ovat välttämättömiä sekä yksilön kypsymiselle yksilönä, mutta laajemmin yhteisönsä ja kulttuurinsa jäsenenä.

Jaakobin ja hänen enonsa Laabanin kautta oppimateriaaleissa käsitellään ihmisen erilaisia tunteita, joita hänelle kehittyy olleessaan suhteessa sukulaisiin ja ystäviin. Oppimateriaalissa ei huomioida 2020-luvun tilannetta, jossa ystävyys sekä kaverisuhteet muodostuvat tyypillisimmin harrastusten, koulun tai saman pihapiirin kautta. Materiaaleja olisi ollut mahdollista kytkeä voimakkaammin koululaisen omaan arkeen ja ilmiöihin, jotka ovat tämän päivän yhteiskunnassa läsnä.

Läheisen luottamuksen pettäminen ja toiselle valehteleminen ovat ikiaikaisia teemoja. Hyvätkin välit tuhoutuvat, kun ihminen pettää toisen luottamuksen, valehtelee ystävänsä tai kertoo hänestä valheita muille. Raamatun

¹⁶ Aikonen et al. 2020, 25; AK3.

¹⁷ Aikonen et al. 2020, 35–39; AK3.

kertomukset ilmentävät tässä mielessä ihmisyyden ikiaikaisia ilmiöitä hyvässä ja pahassa. Valikoidut kertomukset havainnollistavat ihmissuhteisiin liittyviä suuria tunteita, kuten vihaa, riitaa, valehtelua, sovintoa ja rakkautta.

Kertomukset havainnollistavat ihmisten keskinäisen suhteen eettisiä ulottuvuuksia. Ne ohjaavat valitsemaan riidan sijasta sovinnon ja toimimaan oikein, mutta myös jatkamaan eettistä toimintaa omassa elämänpiirissä. Kasvaminen ja kehittyminen kohti ystävyyttä sekä sovintoa on päivittäistä oppimista, joka tapahtuu erilaisissa kohtaamisissa muiden ihmisten kanssa. Raamatun kertomusten esimerkit vastaavat kysymyksiin, mitä ystävyys on ja miten sitä harjoitetaan? Ystävyys on arvokasta, ja sitä tulisi ylläpitää ollen valmis antamaan ystävälle tarvittaessa myös anteeksi, kun hän sitä aidosti pyytää.

Suhde muihin ihmisiin

Ensimmäisen luokan oppikirja kertoo Jeesuksen opettaneen kuulihoitoaan rakastamaan toisiaan. Jokainen ihminen nähdään lähimmäisenä ja häntä tulee auttaa myös aivan konkreettisesti tarjoamalla ruokaa tai yösjää. Onni-nimistä poikaa käytetään oppikirjassa esimerkkinä. Hän kertoo opettajalleen, kuinka itse voisi auttaa ulkomailla asuvia ihmisiä.¹⁸ Tehtäväkirja tuo lähimmäisen oppilaan oman arjen tasolle. Oppilaan tulee tunnistaa tilanteita, joissa ilmenee lähimmäisenrakkautta. Suhde muihin ihmisiin on heidän huomioimistaan oppilaiden omassa elämässä. Opettajan aineisto kehottaa käsittelemään teemaa yhdessä pohtimalla.¹⁹

Ensimmäisen luokan oppikirjassa vertaus hyväsydämisestä samarialaisesta kytketään Onnin avulla oppilaiden omaan arkeen, kun Onni kertoo Annille punaisesta varoituskolmiosta merkinä hidastaa liikenteessä ja selvittää, tarvitaanko apua.²⁰ Tehtäväkirjassa muiden ihmisten auttaminen tuodaan vielä enemmän oppilaiden henkilökohtaiselle tasolle. Kuvien avulla havainnollistetaan tilanteita, joissa on mahdollista auttaa lähimmäistä. Kirja antaa oppilaille tehtäväksi miettiä, kuinka hän itse voisi auttaa ystävänsä näissä tilanteissa. Opettajan aineisto korostaa Laupias samarialainen -vertauksen

¹⁸ Aikonen & Havu-Nuutinen 2017, 112;131–133.

¹⁹ Aikonen & Havu-Nuutinen 2018, 102; AK1.

²⁰ Aikonen & Havu-Nuutinen 2017, 136–141.

pahoinpitelykohtauksen käsittelyssä opettajaa antamaan oppilaille selkeitä ohjeita välttää väkivaltatilanteita.²¹

Oppikirjat nostavat oikein toimimisen esimerkeiksi ortodoksisen kirkon pyhänä pitämät ihmiset. ”Pyhä Nikolaos on ortodoksisen kirkon pyhä ihminen. Hän auttoi köyhiä ja apua tarvitsevia. Hänen lahjoitustensa avulla köyhän miehen tyttäret voivat mennä naimisiin. Pyhä Nikolaos on joulupukin esikuva.”²² Pyhä Nikolaos nousee kirkon historiasta esikuvana. Uskonnon oppikirjassa hänet kuvataan vaatimattomana ihmisenä, joka toimii pyyteettömästi ilman odotuksia vastalahjasta. Harjoituskirja ohjaa oppilasta pohtimaan, kuinka hän voisi auttaa kirjassa kuvattuja henkilöitä.²³

Aksios 3 -kirjassa kuvataan Jumalan vierailua Mamren tammistossa Abrahamin ja Saaran luona kolmen miehen hahmossa. Oppikirja ohjaa pohtimaan, kuinka Abraham osoitti vierailleen vieraanvaraisuutta. Tehtävissä ohjataan oppilasta pohtimaan, kuinka hänen perheessään vieraat otetaan huomioon. Opettajan aineisto ehdottaa oppilaiden kanssa miettimään, kuinka heidät on otettu vieraina vastaan tai kuinka heidän perheessään vieraat otetaan vastaan. Oppikirja kertoo, kuinka Jumala koettelee Abrahamin uskoa, ja kehottaa uhraamaan poikansa Iisakin. Tämän jakson yhteydessä on tehtävänä miettiä itselleen erityisen tärkeitä ihmisiä.²⁴

Muiden auttaminen kytkeytyy Jeesuksen opetuksiin. Ihmisen tulee rakastaa lähimmäistään ja huolehtia muista ihmisistä. On rakastettava myös muitakin ihmisiä kuin vain omaa perhettään. Oppimateriaaleissa mietitään, kuka on lähimmäiseni. Opetuksen taustalla ovat vuorisäärnan eettiset ohjeet sekä Jeesuksen rakkauden kaksoiskäskyn tiivistys koskien lähimmäisen rakastamista.²⁵ Materiaalit ohjaavat oppilasta rukoilemaan ja siunaamaan lähimmäisiään. Tehtäväkirja johdattaa oppilasta tunnistamaan omasta lähipiiristään itselleen tärkeitä ihmisiä.²⁶

Oppimateriaaleissa suhdetta muihin ihmisiin käsitellään enemmän lapsen maailmasta käsin verrattuna muihin aineistosta johdettuihin luokkiin. Tehtäväkirjan ja opettajan materiaalit ohjaavat hyödyntämään lapsen omia empatiataitoja. Se on osa lapsen sisäistä yksityistä maailmaa. Avatessaan sitä

²¹ Aikonen & Havu-Nuutinen 2018, 107; AK1.

²² Aikonen & Havu-Nuutinen 2017, 64.

²³ Aikonen & Havu-Nuutinen 2017, 65; Aikonen & Havu-Nuutinen 2018, 54.

²⁴ Aikonen et al. 2020, 26–28; AK3.

²⁵ Aikonen & Havu-Nuutinen 2017, 112;128; AK1.

²⁶ Aikonen & Havu-Nuutinen 2019b, 38–40; Aikonen & Havu-Nuutinen 2019a, 36; AK2.

lapsi paljastaa omia ihmiskäsityksiään ja ajatteluaan. Asettuminen toisen osaan on syvimpiä ihmissuhteiden etiikan alueita. Tähän pyhät ja Raamatun henkilöt toimivat esikuvina.

Raamatun kertomukset ja ikonit opettajina

Aksios-oppimateriaalit hyödyntävät erilaisia Raamatun kertomuksia esimerkeinä ihmissuhteista ja niissä vallitsevista eettisistä tilanteista. Oppimateriaaleihin on valittu Raamatun kertomuksia, joista löytyy klassisia ihmissuhteiden tilanteita. Oppimateriaalit välittävät tilanteita, joissa valehdellaan, petetään, tunnetaan vihaa, rakkautta ja kannetaan huolta muista. Valittuja Raamatun kertomuksia käsitellään oppimateriaaleissa ikätasoisesti ja niillä oppilaita ohjataan miettimään käsiteltyä teemaa omakohtaisesti. Kolmannen luokan oppikirja ilmaiseekin erilaisten kertomusten sekä kuvien opettavan ortodokseja. Opettajan aineisto tarkentaa, että tavoitteena on ohjata oppilasta tutustumaan Raamatun vertauskuvalliseen kieleen sekä ortodoksisen kirkon symboliikkaan muun muassa kirkkotaiteen kautta.²⁷

Oppilaiden omasta arjesta nousevia ihmissuhteiden käsittelyä ei ole kovinkaan paljoa, vaan oppimateriaalit keskittyvät oman uskonnon ja sen historian opetukseen. Raamatun kertomukset ovat yleisin keino synnyttää eettistä pohdintaa. Tässä mielessä Raamatun kertomuksien tapahtumia rinnastetaan nykypäivän tapahtumiin.

Materiaalit ovat pedagogisesti laadukkaita ja niissä on huomioitu oppilaiden ikätaso. Varsinkin ensimmäisen ja toisen luokan materiaaleissa tämä on selkeästi havaittavissa. Esimerkkinä on ensimmäisen luokan harjoituskirja, jossa oppilaiden tulee rastittaa ne piirroskuvat, joissa heidän mielestään on mahdollista toteuttaa lähimmäisen rakkautta. Tässä tehtävässä muutamia sanoja on tavutettu.²⁸

Kolmannen luokan oppikirja tiivistää tämän katsauksen tuloksen: ”Kuvat ja kertomukset opettavat ortodokseja”.²⁹ Ortodoksisessa perinteessä sekä kertomuksilla ja ei-verbaalisella uskonnolla on samanlainen asema. Ikonit ovat ortodoksisessa perinteessä merkittävin sanattoman uskonnon ulottuvuus. Tämä aika on täynnä mitä erilaisimpia kuvia, joten ikonien käyttö visu-

²⁷ Aikonen et al. 2020, 90; AK3.

²⁸ Aikonen & Havu-Nuutinen 2018, 102.

²⁹ AK3.

alisoi opetusta ja havainnollistaa oppilaille opiskeltavaa aihetta. Ne edustavat uskonnon ei-verbaalista julistusta sekä hartauselämää kollektiivisella että yksilöllisellä tasolla. Esteettisen luonteensa, uskonnollisen funktionensa, sekä sanattoman uskonnon kulttuurintuotteina ikonit hiljaisina symboleina viestivät ortodoksista perinnettä sekä kirkon teologiaa.

Uuden ja Vanhan testamentin kertomusten käyttö uskonnonopetuksessa on perusteltua, mutta oppimateriaaleissa olisi hyvä käsitellä varsinkin ihmissuhde etiikan teemoja vielä laajemmin lapsen oman elämän ja tämän päivän kulttuurin kautta. Näin opetus yhdistyisi voimakkaammin perusopetussuunnitelman tavoitteisiin eettisyyden osalta. Etiikan teemat ovat kysymyksiä, joita olisi hyvä käsitellä arkipäiväisesti lapsen ja nuoren elämänpiiriin kautta saaden näin syvyyttä ja omakohtaisuutta opiskeltavaan aihepiiriin.

Kysymys ihmissuhteiden etiikasta ei ole ortodoksisen uskonnon oppikirjoille niin keskeinen kuin voisi olettaa. Oppimateriaalit keskittyvät selkeästi oman uskonnon opetukseen sen historian, kulttuurin ja kirkollisen toiminnan kautta, eikä niinkään peilaa kirkon opetusta oikeanlaisesta elämäntavasta pyhien ihmisten esimerkin kautta tämän päivän arjen todellisuuteen. Toisaalta opettajan aineisto syventää oppi- ja tehtäväkirjoja kannustaen opettajaa ohjaamaan oppilaita työskentelemään ja pohtimaan eettisyyden teemoja. Oppimateriaalit yhdessä toimivat ortodoksisen uskonnon perusopetuksen opetussuunnitelman perusteiden 2014 mukaisesti. Opettajan työskentelyn kautta ne johdattavat oppilaita omakohtaisesti pohtimaan ihmissuhteiden etiikkaa yhdessä muiden oppilaiden kanssa.

Tavoiteltava kuva ihmissuhteiden etiikasta ortodoksisen uskonnon vuosiluokkien 1–3 *Aksios*-oppimateriaalissa on lähimmäistä kunnioittava. Oppilasta ohjataan sopimaan riitojaan ja pohtimaan, kuinka hän voisi lievittää toisen hätää. Oppimateriaali ohjaa jakamaan omastaan ja suhtautumaan muihin vieraanvaraisesti jakaen omastaan. Konkreettinen esimerkki tästä on pyhä Nikolaos, joka toimi pyyteettömästi muita kohtaan.

Raamatun kertomukset tarjoavat valtavasti esimerkkejä ihmisyydestä. Omaan uskontoon tutustutaan erityisesti sen tarinoiden kautta. Nämä tarinat on valittu niiden muuntautumiskyvyn ja niissä olevan vuorovaikutuksen sekä tunteiden vuoksi. Ne tarjoavat opettajalle mahdollisuuden johtaa keskustelua haluamaansa suuntaan, mutta ne herättävät myös koululaisissa ajatuksia ja synnyttävät keskustelua koululuokassa. Tarinoiden ytimessä olevat teemat ovat uskonnon ylittäviä ja ne esiintyvät myös monissa muissa uskonnoissa. Keskittyminen Vanhan testamentin kertomuksiin laajentaa myös oppilaiden

ymmärrystä kristinuskon, juutalaisuuden ja islamin yhteisestä pohjasta sekä historiasta. Näin ymmärrys ihmisyyden sisäisistä keskeisistä eettisyyden teemoista ylittää abrahamilaisten uskontojen rajat, mutta on samalla terveellä tavalla askel omien uskonnollisten perinteiden antamiseen.

Johtopäätökset

Yhtä tärkeää on pohtia sitä, mitä tutkimustulokset eivät osoita. Ihmissuhteiden etiikka näyttäytyy tähän katsaukseen valitun aineiston pohjalta teemana, johon ortodoksisen uskonnon oppimateriaalissa ei keskitytä kovinkaan laajasti. Tulokset eivät kuitenkaan osoita, etteikö ihmissuhteiden etiikkaa käydä läpi uskonnonopetuksessa. Suomessa perinteisesti opettajalla on suuri valta luokkahuoneessa ja hän tekee valintoja, mitä teemoja hän haluaa käsitellä oppitunneillaan ja kuinka laajasti. Peruskoulun ensimmäisillä luokilla vuorovaiikutustaitojen harjoittelu on todella merkittävässä roolissa. Omien tunteiden tunnistaminen ja kyky osata nimetä niitä toistuu useammankin aiheen kohdalla oppimateriaalien opettajalle tarkoitettulla verkkosivustolla.

Opettajan aineisto ohjaakin ehkä voimakkaimmin käsittelemään niitä teemoja, joita oppimateriaalin laatijat ovat tarkoittaneet käydä uskonnonopetuksessa läpi. Eettiset kysymykset ovat läsnä ihmisten elämässä jokaisessa päivässä ja kohtaamisessa. Ihmissuhteiden etiikka nouseekin oppilaiden omasta arjesta oppitunneille. Tämä edellyttää opettajalta valmiutta tunnistaa oppilaiden arjesta nousevia teemoja, joita olisi hyvä käsitellä oppitunneilla suhteessa oppiaineen sisältöihin ja laaja-alaisiin tavoitteisiin.

Lähteet

Aikonen, Risto & Havu-Nuutinen, Sari
2017 Aksios 1. Ortodoksinen uskontokirja. Helsinki: Opetushallitus.

Aikonen, Risto & Havu-Nuutinen, Sari
2018 Aksios 1. Harjoituskirja. Ortodoksinen uskontokirja. Helsinki: Opetushallitus.

Aikonen, Risto & Havu-Nuutinen, Sari
2019a Aksios 2. Harjoituskirja. Helsinki: Opetushallitus.

Aikonen, Risto & Havu-Nuutinen, Sari

2019b Aksios 2. Ortodoksinen uskontokirja. Helsinki: Opetushallitus.

Aikonen, Risto et al.

2020 Aksios 3. Ortodoksinen uskontokirja. Helsinki: Opetushallitus.

AK1. Aksios 1 – opettajan aineisto. <https://www.oph.fi/fi/oppimateriaali/aksios/aksios-1>. Katsottu 26.02.2021.

AK2. Aksios 2 – opettajan aineisto. <https://www.oph.fi/fi/oppimateriaali/aksios/aksios-2>. Katsottu 26.02.2021.

AK3. Aksios 3 – opettajan aineisto. <https://www.oph.fi/fi/oppimateriaali/aksios/aksios-3>. Katsottu 2.10.2021.

PL 1. Suomen perustuslaki, 1. luku: Valtiojärjestyksen perusteet. <https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1999/19990731#L1>. Katsottu 1.6.2021.

PL 2. Suomen perustuslaki, 2. luku: Perusoikeudet. <https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1999/19990731#L2>. Katsottu 1.6.2021.

POL 1. Perusopetuslaki, 1. luku: Soveltamisala ja tavoitteet. <https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1998/19980628#L1>. Katsottu 1.6.2021.

POL 4. Perusopetuslaki, 4. luku: Opetus. <https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1998/19980628#L4>. Katsottu 1.6.2021.

Kirjallisuus

Catlett, Joyce & Firestone, Robert W.

2009 The Ethics of Interpersonal Relationships. London: Routledge.

Niker, Fay & Specker Sullivan, Laura

2018 Trusting Relationships and the Ethics of Interpersonal Action. – International Journal of Philosophical Studies: IJPS, 26:2, 173–186. <https://doi.org/10.1080/09672559.2018.1450081>. Katsottu 20.10.2021.

Opetushallitus

2014 Perusopetuksen opetussuunnitelman perusteet. Helsinki: Opetushallitus.

Silvola, Salla & Ruuhonen, Kirsi

2021 Etiikka, eettiset julistukset ja laki. – Mervi Kattelus & Suvi Sariola (toim.),
Lääkärin etiikka. Suomen lääkäriliitto, 38–41. [https://www.laakariliitto.fi/
site/assets/files/29259/laakaran-etiikka-2021.pdf](https://www.laakariliitto.fi/site/assets/files/29259/laakaran-etiikka-2021.pdf). Katsottu 21.10.2021.

Suomen ortodoksinen kirkko

2021 Kirkon väestötilastot vuodelta 2021 ovat valmistuneet. [https://ort.fi/uutis
huone/2022-01-10/kirkon-vaestotilastot-vuodelta-2021-ovat-valmistuneet](https://ort.fi/uutis-huone/2022-01-10/kirkon-vaestotilastot-vuodelta-2021-ovat-valmistuneet).
Katsottu 21.1.2022.

**Matti Tolvanen, Peter Saramo, Jukka Karhapää,
Anu Puustinen & Talvikki Ahonen**

Kirkkoa koskevan lainsäädännön muutoksia

Johdanto

Ortodoksisen kirkon kirkolliskokous teki vuoden 2021 marraskuussa päätöksen lainkohdista ja kirkkojärjestyksen pykälistä, joiden muuttamista se katsoi harkittaviksi. Pykälät koskivat muun muassa kanonisen perinteen ja lain yhteensovittamista, kirkollisten vaalien toimittamista sekä piispojen toimivaltaa ja työoikeudellista asemaa.

Kirkolliskokouksen päätösten pohjalta kirkollishallitus sopi Itä-Suomen yliopiston kanssa tutkimushankkeesta, joka työskenteli professori Matti Tolvasen johdolla kevään ja kesän 2022 aikana. Työryhmä esitteli raportin luonnoksen 11.6.2022 kirkolliskokouksen pitämässä seminaarissa Kuopiossa, ja teki raporttiin muutoksia ja lisäyksiä kirkolliskokousedustajien käymän keskustelun ja kommenttien perustalta. Loppuraportin työryhmä luovutti kirkollishallitukselle 22. elokuuta 2022. Esittelemme tässä katsauksessa muutamia työryhmän esityksen kohtia tausta-analyyseineen. Toivomme, että aihepiireistä ja tulevien päätösten perusteista syntyy laajempaa kirkollista tietoisuutta ja keskustelua.

Normiston rakenne

Työryhmä on pyrkinyt selkiyttämään sääntelyn rakennetta. Lain tasolla säädettäisiin kirkon perusrakenteesta, toimivaltuuksista ja asioista, jotka liittyvät julkisen vallan käyttöön. Sääntelyä siirtyisi lakia alemmalle tasolle kirkkojärjestykseen, työjärjestyksiin ja kirkollishallituksen antamiin ohjeisiin. Ehdotettu sääntely korostaisi kirkon oikeutta määrätä itse sisäisistä, uskonnon harjoittamiseen liittyvistä kysymyksistä ja näin ollen takaisi perustuslaissa säädetyn uskonnonvapauden toteutumista.

Sääntelyssä on pyritty systematiikkaan, jossa esimerkiksi piispoja koskeva sääntely olisi kootusti yhdessä paikassa. Uusi sääntely korostaisi ensinnäkin piispojen toimivallan suhdetta luottamuselinten toimivaltaan, esimerkiksi seurakuntien henkilövalinnoissa. Toiseksi sääntelyn lähtökohtana on se, että puhtaasti työoikeudelliset kysymykset kuuluvat työnantajan eli seurakunnan toimivaltaan. Kanonisen ja maallisen oikeuden yhteensovittamista olisi se, että kanonisella perusteella määrätty papin toimituskielto tai pappeuden menetys voisi johtaa lomauttamiseen ja työsuhteen purkuun.

Kirkollisiin vaaleihin liittyvät kysymykset

Työryhmän tavoitteena on ollut laatia sellainen vaaleja koskeva normisto, joka ottaa huomioon esimerkiksi mahdollisuuden siirtyä pääosin sähköiseen äänestämiseen. Tässä suhteessa ehdotettu normisto olisi Suomessa noudatettavat vaalivat huomioon ottaen varsin proaktiivinen. Lain ja kirkkojärjestyksen tasolla säänneltäisiin vaalimenettelyä varsin yleisellä tasolla ja vaalikohtainen ohjeistus olisi kirkollishallituksen tehtävänä. Toimielinten kokoonpano, tehtävät, äänioikeus ja vaalikelpoisuus määriteltäisiin entiseen tapaan lain tasolla. Sähköisessä vaalissa tulisi luonnollisesti varmistaa myös muu äänestystapa siltä varalta, etteivät kaikki äänioikeutetut voi käyttää sähköisiä välineitä. Kirkollishallituksen vaaliohjeissa määriteltäisiin se, miten kaikki äänestäjät huomioon otettava vaalitapa kussakin tapauksessa toteutettaisiin. Kirkkoherran vaali säilyisi edelleen suorana vaalina. Työryhmä ei esitä muutoksia myöskään kirkolliskokousedustajien vaaliin. Uutena sääntelynä olisi mahdollisuus kutsua vaalissa suurimmalla äänimäärällä valitsematta jäänyt ehdokas seurakunnanvaltuuston kokoukseen myös silloin, kun valittu jäsen on tilapäisesti estynyt tai esteellinen osallistumaan kokoukseen. Sääntelyllä pyritään varmistamaan se, että valtuusto olisi aina päätösvaltainen.

Kolttien edustus kirkolliskokouksessa ja seurakunnan päätöksenteossa

Merkittävä periaatteellinen uudistus koskee kolttien edustusta kirkon päätävissä elimissä. Koltilla olisi uudistuksen jälkeen edustaja kirkolliskokouksessa sekä Pohjois-Suomen seurakunnan seurakunnanvaltuustossa ja seurakun-

nanneuvostossa. Kirkolliskokousedustaja ja seurakunnanvaltuuston jäsen valittaisiin kolttien kyläkokouksessa, jossa äänioikeus olisi sidottu ortodoksisen kirkon jäsenyyteen. Pohjois-Suomen seurakunnanvaltuuston pitäisi valita seurakunnanneuvostoon kolttien edustaja. Eri vaihtoehtoja punnittuaan työryhmä päätyi esittämään mallia, jossa äänioikeus koltaedustajien valinnassa on kolttien kyläkokouksen jäsenillä. Kyläkokouksen kokoonpano määräytyy oman erillissäätelynsä mukaan. Uudella sääntelyllä kirkko osoittaisi erityistä huolenpitoa vähemmistön oikeuksien toteutumisesta. Kolttien edustus kirkon päätöksenteossa ei vähennä muiden oikeuksia. Periaatteellisesti merkittäväksi asian tekee muun muassa se, että ortodoksitkin ovat Suomessa vähemmistönä.

Kanoninen toimikunta ja piispojen päätöksenteko

Osa työryhmän esittämistä lakimuutosehdotuksista vastaa havaittuihin haasteisiin kanonisen perinteen ja etenkin työoikeudellisten säädösten yhteensovittamisessa.¹ Ratkaisuksi näihin ongelmiin on aiemmin esitetty kirkollisen ali- ja ylioikeuden palauttamista. Työryhmän toimeksiantoon sisältyikin kirkolliskokousaloite kirkollisten tuomioistuinten palauttamisesta. Varsinaisten kirkollisten tuomioistuinten perustamiselle ei Suomessa kuitenkaan ole oikeudellisia eikä poliittisia edellytyksiä. Sen sijaan työryhmä ehdotti erillisen kanonisen toimikunnan perustamista. Toimikunta valmistelisi piispan tai piispainkokouksen päätöksiä asioissa, jotka kuuluvat kanonisen perinteen ja tulkinnan piiriin. Työryhmän esityksessä on pyritty siihen, että piispainkokouksella on mahdollisimman laaja harkintavalta kanonisen toimikunnan jäseniä rekrytoitaessa. Näin ollen toimikunnan jäsenenä voi toimia esimerkiksi papistoon kuulumaton tai toiseen Ekumeenisen patriarkaatin alaiseen paikalliskirkkoon kuuluva jäsen. Kanonisen toimikunnan perustamisella pyritään parantamaan asioiden valmistelua ja hyvän hallinnon periaatteiden toteuttamista kirkollisessa, myös kanonisessa, päätöksenteossa. Kanonisten säännösten tulkinta on kirkon sisäinen asia, mutta hallintolain noudattaminen koskee myös kanonisen päätöksenteon muotoa ja menettelyä.

Kirkolliskokouksen seminaarissa keskusteltiin työryhmän jäsenten ja kirkolliskokousedustajien kesken kanonisen toimikunnan käytännön haas-

¹ Ks. Peltonen 2020, 261–263; Ikäheimo 2020.

teista, jotka liittyvät etenkin suppeaan kanoniseen osaamiseen Suomessa. Puheenvuoroissa tuotiin esille, että kanonista osaamista tulisi vahvistaa oikeustieteellisen tutkimuksen piirissä. Huomio on aiheellinen, ja kanonisen osaamisen systemaattista kehitystä tulisi edistää aktiivisesti. Kanonien tarkastelussa ainoastaan oikeustieteen piirissä voi kuitenkin olla riski niiden legalistisesta painotuksesta, joka olisi ortodoksisen tulkintaperinteen vastainen. Kanonien perusolemus ei ole esimerkiksi rangaistuksellinen, vaan pelastukseen tähtäävä ja ihmisen hengellisiä sairauksia hoitava. Kanoninen osaaminen vaatiikin siis myös laajempaa teologista osaamista.

Kanonisen perinteen osaamisen tulisi kytkeytyä vahvasti teologiseen koulutukseen, jolloin se kontekstualisoituu esimerkiksi eksegeettisen ja kirkkohistoriallisen ymmärryksen ja tiedon rinnalle. Osaamisen kehittämisen johtajatuksena tulisikin olla poikkitieteellisyys ja organisaatioiden välisten raja-aitojen ylittäminen. Lisäksi kanonisen osaamisen kehittämiseen tulisi sitoutua pitkäjänteisesti ja varata sille tarvittavat resurssit. Niin ikään kanonikirjallisuuden saatavuus suomeksi² on tekijä, johon olisi syytä kiinnittää huomiota. Laajempi tietoisuus kanonien olemuksesta, sisällöistä ja tulkintaperinteistä tukisi kanonisen toimikunnan työskentelyn kirkon hallintoon ja dogmaattiseen perustaan itseoikeutetusti kuuluvien kanonisten normien yhteiskunnallista hyväksyttävyyttä myös kirkon jäsenten keskuudessa.³

Merkittävä muutos nykytilaan olisi myös se, että työryhmän esityksen mukaan piispa ja piispainkokous tekisivät päätökset pääsääntöisesti esittelyssä. Tälläkin muutoksella korostetaan sitä, että päätöksenteossa tulee noudattaa hallintolakia ja hyvän hallinnon periaatteita riippumatta siitä, sovelletaanko kanonista oikeutta vai Suomen lakia.

Kirjallisuus

Heikkilä, Jelisei

2016 Kanonisen oikeuden lähteet ja tulkinnan problematiikkaa. – Ortodoksia 56. 189–208.

² Ks. mm. Heikkilä 2016, 198–199.

³ Kanonista perinnettä koskevasta yhteiskunnallisesta keskustelusta Suomessa ks. Metso 2016.

Ikäheimo, Risto

2020 Kanonisen oikeuden ja yleisen työlainsäädännön rajamailla. – Ortodoksia 60. 61–73.

Metso, Pekka

2016 Kanonit ja tasa-arvo. – Ortodoksia 56. 177–188.

Peltonen, Tuomo

2020 Regulaatiivinen pilari hallinnon institutionaalisessa muutoksessa: Tapaustutkimus Suomen ortodoksisen kirkon työsuhdekäytännöistä. – Hallinnon Tutkimus 39 (4). 255–270.

KIRJALLISUUTTA / BOOK REVIEWS

Suomalaiset muslimit edustavat moninaisuutta

Teemu Pauha & Johanna Konttori (toim.), *Suomalaiset muslimit*. Gaudeamus 2022, 263 s.

Islamia tutkineiden uskontotieteilijöiden Teemu Pauhan ja Johanna Konttorin toimittama artikkelikokoelma *Suomalaiset muslimit* lähestyy suomalaisen islamin tutkimusta uuden, Suomessa syntyneen ja kasvaneen muslimisukupolven kautta. Teos on ajantasainen päivitys ja epäsuora jatko-osa kahteen aiempaan, islamia Suomessa käsittelevään perusteokseen. Tuula Sakaranahon ja Heikki Pesosen julkaisema *Muslimit Suomessa* (1999) ja Tuomas Martikaisen, Tuula Sakaranahon ja Marko Juntusen *Islam Suomessa: muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa* (2008) lähestyivät islamia suurelta osin maahanmuuttoon kytkeytyvänä uskontona. Mainittujen aiemmin julkaistujen perusteosten jälkeen muutos on ollut nopeaa, ja erilaiset teemat ja kysymykset islamin ja muslimien tutkimuksessa ovat nousseet ajankohtaisiksi. Kirjan toimittajien päämääränä on ollut nostaa esille nuorempien tutkijasukupolvien näkökulmia sekä muslimitaustaisia kirjoittajia.

Artikkelikokoelman kaksi ensimmäistä artikkelia, teoksen toimittajien kirjoittamat *Keitä ovat suomalaiset muslimit?* (Teemu Pauha & Johanna Konttori) ja *Suomalainen islam eurooppalaisessa kontekstissa* (Johanna Konttori) taustoittavat kirjan muita artikkeleita. Samalla ne toimivat yleissivistävinä ja helppolukuisina katsauksina islamin ajankohtaiseen tutkimukseen. Teoksen muissa artikkeleissa nousee esille etenkin kaksi pääteemaa, sukupuoleen liittyvät kysymykset sekä islamin uskonnonopetus kouluissa ja moskeijoissa. Näiden teemojen ulkopuoliset artikkelit käsittelevät muslimieja liikunnan-harrastajina (Riikka Latvio), internetin suomalaisia muslimiyhteisöjä (Marcus Moberg & Teemu Pauha) ja islamin liittämistä yhteiskunnan sisäisen turvallisuuden kysymykseen (Markus Himanen & Karin Creutz).

Erityisesti sukupuoleen liittyviä kysymyksiä tarkastelevissa artikkeleissa vahvuutena on muslimien tutkimushaastatteluihin perustuvat aineistot. Lähestymistapa on eettinen, mutta lisäksi sen kautta piirtyy esiin mainittu suomalaisten muslimien moninaisuus ja ajattelutapojen erot. Esimerkiksi Tiina Alakärpän artikkelit nuorten somalinaisten käsityksistä esiaviollisesta seksistä sekä sukuelinten silpomisen (*female genital mutilation; FGM*) harjoittamisen yhteydestä islamiin tuovat esille sekä yksilöiden välisiä ajattelutaperoja sekä yhteisöissä yleisiä ajattelumalleja. Katri Karhusen artikkeli huivin käytöstä työpaikalla tuo puolestaan esille kattavasti niitä merkityksiä, joita muslimien huivinkäyttöön liittävät sekä musliminaiset itse että minkälaisia ennakkoluuloja he kokevat heihin liitettävän huivin vuoksi. Sekä tutkimusten aiheet että tutkimusaineistot korostavat eletyn uskonnon merkitystä islamin tutkimuksessa.

Suomalaiset muslimit -kokoomateoksen artikkelit ovat mielekästä luetavaa myös laajemman suomalaisen uskonnollisen kentän ilmiöitä tarkasteltaessa, ja osa artikkeleista resonoi mielekkäällä tavalla myös suomalaisen ortodoksisuuden tutkimuksen kanssa. Esimerkiksi islamilaista perheoikeutta käsittelevää artikkelia (Mulki Al-Sharmani & Sanna Mustasaari) voi lukea verraten lakiperinnettä kanonisen oikeuden asemaan. Molempien piirissä käydään keskustelua uskonnollisen ja ns. maallisen lain yhteensovittamisesta. Myös katsomusopetukseen ja -kasvatukseen liittyvät tekstit ovat mielekkäitä niin ortodoksien kuin muidenkin uskonnollisten vähemmistöjen näkökulmasta.

Suomalaiset muslimit on huolellisesti toimitettu, ajankohtainen perusteos islamista suomalaisessa kontekstissa. Teoksen loppuun sijoitettu hakemisto tukee kirjan käyttöä myös hakuteoksena.

Talvikki Ahonen

Bysantti – pelkästään draamanko historiaa?

Paavo Hohti, *Bysantti. Tuhat draaman vuotta*. WSOY 2021, 621 s.

Suomen kulttuurirahaston johtajan virasta eläkkeellä oleva Paavo Hohti (s. 1944) on kirjoittanut teoksen Bysantin eli Itä-Rooman keisarikunnasta. Bysantin keisarikunta oli yli tuhannen vuoden ajan hengellisen, henkisen ja poliittisen kulttuurin kiistaton suurvalta. Hohdin teos on eräänlainen kronologinen tarina Bysantin keisareiden saavutuksista ja kohtaloista. Tekijälle Bysantin historia näyttyy tapahtumien historiana. Sen keskushenkilöitä ovat kulloinkin vallassa olevat keisarit, heidän perheensä, hovinsa, ystävänsä ja vihollisensa. Hohdin draamassa vierailevat myös kirkon johtajat ja uskonnolliset erimielisyydet.

Hohdin tyyli on toteavaa ja luetteloivaa. Hän esittelee asioita kuivakaasti. Liiallinen keskittyminen keisareihin ja valtion tapahtumiin jättää paljossa huomiomatta monet bysanttilaisen kirkollisen ja yhteiskunnallisen elämän sekä kulttuurin alueet. Tekijä sivuuttaa keisarikunnan ja kirkon todellisuudessa monisäikeiset suhteet. Huomiotta jää esimerkiksi Bysantin 800-luvun hengellinen renessanssi ja sen merkittävä edustaja pyhä patriarkka Fotios Suuri (k. 893). Pyhä patriarkka Fotios puolusti uskollisesti kirkon sisäistä itsenäisyyttä keisarin jatkuvia valtavaateita vastaan. Hän oli monipuolisesti sivistynyt kirkon mies, jonka laaja tietämys teologisesta ja antiikin kirjallisuudesta yhdistyi käytännön ortodoksiseen elämään. Kirjoittaja viittaa Fotiokseen vain ohimennen ja mainitsee, että Konstantinopolin kaupunkisyynodi nosti ”tämän maallikon kirkon johtoon vuonna 858”.

Hohti kirjoittaa ylimalkaisesti parin sivun verran bysanttilaisen hesykasmin voitosta 1300-luvulla. Huomio ei kiinnity hesykasmin syvenemiseen pyhän Gregorios Palamaksen (k. 1359) opetuksessa. Palamas puolusti Bysantin askeettista teologiaa läntisiä teologisia ja antiikin pakanallisen filosofian vaikutteita vastaan. Hänen mukaansa kirkon terapeuttista teologiaa ole olemassa ilman sielun ja ruumiin parantumista. **Pyhän Gregorios Palamaksen** yhteiskunnallisen ajattelun keskeisin huolenaihe liittyi omaisuuden oikein käyttöön. Palamaksen teologia puolusti Bysantin yhteiskunnan vaikeissa olosuhteissa ortodoksisen kirkon ajatonta hesykastista opetusta.

Hohdin teoksessa ei mainita sanaakaan kirkon monipuolisesta filantrooppisesta toiminnasta, joka keskittyi monenlaisten hyväntekeväisyislaitosten rakentamiseen ja ylläpitämiseen. Bysantin keisarikunnassa oli kaikkialla luostareita, joiden elämään kuului kiinteästi köyhien ihmisten ruokkiminen luostarin porttien läheisyydessä. Luostareiden sosiaalipalvelun muodot menivät tätä paljon pitemmälle: luostarit ylläpitivät köyhäintaloja, orpokoteja, sairaaloita ja pyhiinvaeltajien majoja.

Paavo Hohti edustaa ”vanhan koulukunnan” keisarikeskeistä historian tulkintaa. Siksi teoksesta puuttuvat keisarikunnan ihmisten äänet. Bysantin kulttuuri ei kuitenkaan elänyt tyhjiössä, vaan ihmisten muodostamassa moni-ilmeisessä yhteiskunnassa. Bysantin kirjallisuus oli ihmisten kirjoittamaa, ihmisille ja ihmisistä. Myös suomalaisessa Bysantin historian tutkimuksessa olisi syytä nostaa keskeiseksi nimittäjäksi bysanttilainen ihminen. Bysanttilainen kirjallisuus on ihmisten historiaa. Hohdin kirjassa ei ole yhtään ainuttakaan suoraa lainausta kreikankielisestä alkutekstistä tai lähdekirjallisuudesta.

Uusimmassa kansanvälisessä Bysantin tutkimuksessa ollaan vähitellen kuitenkin vapautumassa ulkokohtaisesta keisarikeskeisyydestä. Tilalle on nousemassa Bysantin kirkollisen, yhteiskunnallisen, intellektuaalisen ja taloudellisen elämän kartoitus.

Nyt esiteltävässä teoksessa jää marginaaliin Bysantin kirkon monipuolinen teologinen kehitys ja sen suhde arkiseen elämään. Bysantin kirkon laajamittainen diakonia pohjautui uskovien eukaristiseen yhteisöön, jonka päämääränä oli luoda yhteiskuntaan kristillinen perusta. Ortodoksia, eli Jumalan oikea ylistäminen, sai Bysantissa yli tuhannen vuoden aikana ortopraksian, rukouksen ja lähimmäisen palvelemisen luovan ja monipuolisen synteetin arkisessa elämässä.

Bysantin teologia säilyi empiirisesti uskollisena seitsemän ekumeenisen kirkolliskokouksen dogmalle. Sillä oli myös selkeä vastaavuus bysanttilaisten isien kirjoituksiin. Bysantissa teologia ei koskaan muuttunut kouluteologiaksi. Hengellinen asennoituminen teologiaan yhdistyi keisarikunnassa rikkaaseen luostarielämään.

Bysanttilainen teologia perustuu sisäisiin ja empiirisiin kriteereihin. Niihin, kuten kristilliseen elämään, sisältyy muutos, mutta myös uskollisuus kirkon isien opetukselle. Bysanttilaisessa teologiassa ihmisen pelastuminen ymmärretään jumaloitumisena (kreik. theosis), eikä niinkään puhdistumisena synnistä ja syyllisyydestä.

Bysantin kirkossa rakkaus, filantropia ja armeliaisuus olivat keskeisiä opetuspuheitten, teologisten tutkielmien ja ikonografian aiheita. Kirkko opetti jäsenilleen maanpäällisen ja iankaikkisen elämän erottamatonta ykseyttä. Bysantissa yhteiskunta, taide, talouselämä, politiikka ja lainsäädäntö ilmaisivat kirkon yhteisöllistä eetosta. Uskovien yhteiskunnallinen tietoisuus kasvoi liturgiasta, Pyhästä Eukaristiasta ja yhteisestä rukouselämästä.

Filosofian tohtori Paavo Hohti tuo kirjassaan hyvin esille keisarikunnan maallista historiaa, mutta sivuuttaa täysin Bysantin hengellisen historian ja sen painoarvon. Kirja kertoo keisarikunnan keisareista ja heidän elämänvaiheistaan tarkasti. Sen sijaan kirkon toiminta yhteiskunnassa ohitetaan. Kirja on puhtaan historiallisena huomioitava, mutta se ei anna koko kuvaa Bysantin keisarikunnasta, eikä varsinkaan Bysantin kirkon ja valtion monilta osin ongelmallisestakin suhteesta. Kirjoittaja esittää kirkon yksipuolisesti alisteisena keisarivallalle, mikä ei tuoreemman tutkimuksen valossa pidä paikkaansa.

Jarmo Hakkarainen

Marian ja kirkon suhde: varhaiskristillisiä ja keskiaikaisia näkökulmia

Hugo Rahner, *Maria ja kirkko*. Suom. Katri Tenhunen ja Pauli Annala. Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus 2019, 153 s.

Hugo Rahneria (1900–1968) ei juuri tarvitse esitellä. Tämän merkittävän jeesuiittateologin ja kirkkohistorioitsijan klassikkoteoksesta laadittu suomennos *Maria ja kirkko* sen sijaan ansaitsisi laajempaa huomiota. Millainen kirja siis on kyseessä?

Alun perin *Maria und die Kirche* ilmestyi vuonna 1951. Sen synnyn taustalla oli ajan roomalaiskatolinen tendenssi käsitellä ekklesiologiaa ja mariologiaa erillisinä teologian osa-alueina. Rahner halusi tarjota toisen näkökulman ja painottaa, että kirkon olemus Kristuksen ruumiina perustuu nimenomaan Jumalan inkarnaatioon neitsyt Mariasta. Siten mariologialla on selvä yhteys myös kristilliseen soterologiaan ja spiritualiteettiin. Sen vuoksi olisi palattava patristiseen visioon neitsytäidistä äitikirkon esikuvana ja symbolina. Olisi pyrittävä jälleen ”näkemään Maria kirkossa ja kirkko Mariassa.”

Maria ja kirkko pyrkii johdattamaan lukijoitaan tähän tavoitteeseen kymmenen mariologisen ”mietiskelyn” avulla. Rahner avaa keskustelun puolustamalla Marian tahratonta sikiämistä ja perisyntöttömyyttä, joiden hän näkee ennakoivan kirkon puhtautta ja Kristuksen lunastustyön kunniakasta päätöstä. Seuraavaksi kirjoittaja tarkastelee klassisia käsityksiä Marian ikuisesta neitsyydestä sekä tämän asemaa Jumalansynnyttäjänä ja uskovien äitinä. Viimeksi mainittua ajatusta Rahner soveltaa edelleen kasteen ja sisäisen kasvun teologiaan. Tämän jälkeen vuoroon pääsevät Raamatun ja kirkkoisien kuvaukset vahvoista naishahmoista kirkon typoksina. Näitäkin tekijä tulkitsee melko perinteiseen tapaan. Kirja päättyy Marian ruumiillista taivaaseen ottamista koskevien tekstien tarkasteluun.

Rahner ei selvästikään tavoittele kattavaa esitystä Marian ja kirkon suhteesta, mutta onnistuu silti käsittelemään aiheistoaan varsin rikkaalla tavalla. Lähteiden valinta kertoo verrattain eklektisestä ja sanan varsinaisessa merkityksessä katolisesta lähestymistavasta: Raamatullisen aineiston lisäksi kirjoittaja käyttää todistajinaan runsaasti sekä kreikkalaisia että latinalaisia patristi-

sia auktoreita, eikä unohda syyrialaisiakaan lähteitä. Aivan ilmeisesti Rahner pyrkii painottamaan sitä, mikä on yhteistä idän ja lännen suurille kirkkoille, sekä myös osalle pienempiä kirkkokuntia. Niinpä hänen **lainaamiensa kirjoittajien** joukossa esiintyvät ”jopa varhainen, katolinen Luther” ja Sergei Bulgakov. Samalla kirjoittaja kuitenkin hienovaraisesti antaa etusijan latinalaiselle auktureille: Noin kolmasosa hänen käyttämistään jakamattoman kirkon ajan teksteistä on peräisin Augustinukselta ja Ambrosiukselta. Ääneen pääsevät myös lukuisat keskiajan läntiset teologit sekä myöhemmät paavit.

Itäisen teologian näkökulmasta teoksen anti on kahtalainen. Yhtäältä kirjan raamatullis-patristisessa aineistossa riittää kosolti ammennettavaa ortodokseille, niin papeille ja teologian opettajille kuin kirkkokansallekin. Toisaalta Rahner käsittelee myös myöhemmin formuloituja roomalaiskatolisia dogmeja, joita idän traditio ei tunne. Koska hän ei tarkoin selitä vaikkapa Marian perisynnittömyyden luonnetta taikka perustele käsitystä tämän kuolemattomuudesta, lukijalta vaaditaan teoksen parhaan annin löytämiseksi hieman aiempaakin ymmärrystä itäisten ja läntisten **näkemysten eroista**. Reflektioapua kannattanee etsiä muistakin varhaista mariologiaa käsittelevistä teoksista, kuten Serafim Seppälän laajasta tutkimuksesta *Elämän äiti: Neitsyt Maria varhaiskristillisessä teologiassa*.

Hugo Rahnerin *Maria ja kirkko* -kirjan keskuksessa on ikuisen murtautumisen aikaan ja ajallisen muuttaminen ikuiseksi. Sen vuoksi ikä ei vähennä tämän klassikkoteoksen relevanssia. Siksi on myös tervetullutta, että kirja on saatettu myös nykysuomalaisten ulottuville. Katri Tenhuselle ja Pauli Annalalle onkin syytä esittää kiitokset sujuvan ja helpollukuisen suomennoksen laatimisesta.

Harri Huovinen

Ortodoksisen teologian salattu potentiaali teologian ja luonnontieteen dialogissa

Christopher C. Knight & Alexei V. Nesteruk (Eds.), *Orthodox Christianity and Modern Science. Theological, Philosophical, Scientific and Historical Aspects of the Dialogue*. Science and Orthodox Christianity, Vol. 2. Turnhout: Brepols 2021, 186 s.

Luonnontieteen ja teologian dialogia on perinteisesti käyty lähinnä läntisen teologian piirissä, mutta viime vuosina teema on noussut yhä suosituimmaksi myös ortodoksisessa maailmassa. Kansainvälisen ”Science and Orthodoxy around the World” -projektin pohjalta ponnistava *Orthodox Christianity and Modern Science* -kirjasarjan toinen osa *Theological, Philosophical, Scientific and Historical Aspects of the Dialogue* on edeltäjänsä *Tensions, Ambiguities, Potential* (Brepols 2019) tapaan monipuolinen katsaus aihepiiriin. Teoksen ovat toimittaneet kaksi tämän hetken merkittävimmistä ortodoksisen teologian ja luonnontieteen välisen keskustelun edistäjistä, Christopher Knight ja Alexei Nesteruk.

Kirja on jaettu neljään osioon, joista ensimmäisessä käsitellään aihepiirin liittyviä ”yleisiä kysymyksiä”. Avauslukua voidaan kenties pitää koko teoksen merkittävimpänä. Siinä Christopher Knight luo pohjaa loppukirjalle ja ehdottaa yleisemminkin uudenlaista lähestymistapaa luonnontieteen ja teologian väliseen keskusteluun. Perinteinen läntinen kysymyksenasettelu, jossa luonto nähdään omalakisena itseriittoisena järjestelmänä ja Jumala luonnosta erillisenä yliluonnollisena voimana, on Knightin mukaan virheellinen. Ortodoksisen näkemyksen mukaan Jumala on läsnä kaikessa ja yliluonnolliseksi leimatut ilmiöt näin ollen aivan luonnollisia. Traditiosta ammentaen ortodoksinen teologia voisi laajentaa nykykeskustelun mahdollisuuksia ja auttaa ymmärtämään, että käsitys teologiasta ja tieteestä kahtena täysin erillisenä tietämisen kategoriana, jotka on pyrittävä erikseen suhteuttamaan toisiinsa, ei ole historiallisesti eikä filosofisesti perusteltu. Orastavia merkkejä Knightin peräänkuuluttamasta ”teologisesta käänteestä” ja naturalististen metafyyssisten lähtökohtien kyseenalaistamisesta on havaittavissa jo lännessäkin, mistä

oiva esimerkki on tuore kokoomateos *After Science and Religion* (Cambridge University Press 2022).

Seuraavassa luvussa Doru Costache analysoi nykyortodoksisuudessa ilmeneviä erilaisia suhtautumistapoja luonnontieteen ja teologian välisen keskustelun tarpeellisuuteen, kritisoiden ortodoksisia ajattelijoita, jotka pitävät keskustelua hyödyttömänä ja tieteen muuttuvia tutkimustuloksia toisarvoisina muuttumattomien teologisten totuuksien kannalta. Costachen oma asenne tiededialogia kohtaan on varovaisen positiivinen. Hän muistuttaa, että luonnontieteen teoriat eivät ole uhka teologialle vaan ne vain avaavat toisenlaisen perspektiivin maailman hahmottamiseen, haastaen samalla teologian ottamaan tieteen tulokset huomioon ja terävöittämään sanomaansa nykyajassa. Costache ei pidä hedelmällisenä ajattelutapaa, että menneiden vuosisatojen opillisia muotoiluja olisi pidettävä muuttumattomina. Teologiaa voidaan ja sitä pitää sanoittaa uudelleen. Kirjan ensimmäisen osan täydentää Sergei S. Horujy, joka Maksimos Tunnustajan teologiaan nojaten käsittelee kosmisen liturgian ”laajennuksia”. Horujy esittää, että jotkin tieteen ja teknologian käytännöistä voitaisiin tulkita kosmisen liturgian kaltaisiksi jumalallistumista edesauttaviksi prosesseiksi. Teologian tehtävä on erottaa hyödylliset käytännöt hyödyttömistä.

Kirjan toisessa, kahdesta luvusta koostuvassa osiossa keskitytään teologian ja luonnontieteen dialogin filosofisiin edellytyksiin. Sekä Alexei Nesteruk että Tatiana Litvin korostavat fenomenologisen filosofian potentiaalia teologian ja luonnontieteen välisen keskustelun mahdollistajana, jatkaen pitkälti samalla linjalla kuin Nesteruk aiemmissa teoksissaan (mm. *The Sense of the Universe*, Fortress Press 2015). Kirjoittajat korostavat, että sekä teologia että luonnontiede ovat ihmislähtöisiä ja samojen ihmisten harjoittamia maailman ymmärtämisen muotoja eikä näiden välillä näin ollen voi pohjimmiltaan olla ristiriitaa. Kuitenkin kokemuksia uskon ja tieteen tarjoaman maailmankuva ristiriitaisuudesta ilmenee jatkuvasti, mikä johtuu ihmisten kognitiivisten kykyjen vajavaisuudesta. Emme koskaan kykene täydellisesti ymmärtämään omaa olemustamme ja paikkaamme maailmassa vaan joudumme kuolevaisina kamppailemaan tietomme rajallisuuden ja rajattoman ikuisuuden kappuamme välisissä jännitteissä. Nesterukin ja Litvinin mukaan teologian ja luonnontieteen vuoropuhelu tulisi nähdä vähitellen kehittyvänä prosessina, joka vähä vähältä auttaa ymmärtämään maailmaa ja ihmisyyttä – ihmisyyttä, joka on samanaikaisesti vain pieni osa maailmankaikkeutta, mutta on toisaal-

ta ainutlaatuisessa roolissa yliluonnollisen todellisuuden hahmottamisessa. Prosessin päämäärä on kuitenkin toistaiseksi hämärän peitossa.

Kirjan kolmas ja neljäs osa on omistettu yksityiskohtaisemmille ortodoksisen teologian ja luonnontieteen suhdetta koskeville pohdinnoille, katuen laajan skaalan aiheita ympäristönsuojelusta ja geeniteknologiasta (joita käsitellessään kirjoittajat korostavat ortodoksisen teologian myönteistä suhtautumista luontoon luomakuntana eikä vain hyödynnettävänä resurssina) Venäjän ortodoksisen kirkon tiededialogiasenteisiin. Nykyisessä maailmantilanteessa nimenomaan Kirill Kopeikinin teksti Venäjän kirkon suhtautumisesta nykytieteeseen nouseekin kirjan loppuosan kiinnostavimmaksi luvuksi. Kopeikin kuvaa teologian ja luonnontieteen välisiä suhteita – tai pikemminkin suhteiden puuttumista – Venäjällä ydinpommiin: teologia ja luonnontiede ovat tällä hetkellä kaksi erillistä alikriittistä massaa, joiden olisi yhdistyttävä ketjureaktion – aidon dialogin – aikaansaamiseksi. Kopeikin uskoo, että josain vaiheessa yhdistyminen on väistämätöntä. Kun aika koittaa, yhteentörmäyksen seuraukset voivat olla dramaattisia. Kirjan viimeisessä luvussa Gheorghe Stratan laajentaa perspektiiviä edelleen: Mitä tapahtuu, kun uskonnon ja tieteen dialogi laajenee aidosti maailmanlaajukseksi ilmiöksi? Mikä voisi olla ortodoksisen teologian panos tähän laajempaan keskusteluun?

Kirja on sopivan helposti lähestyttävä, mutta samalla riittävän perusteellinen johdatus teologian ja luonnontieteen dialogin mahdollisuuksiin ja haasteisiin ortodoksisesta näkökulmasta. Kaikenkattavuuteen teos ei silti missään nimessä yllä. Moni ajankohtainen teema ja moni vaihtoehtoinen näkökulma jää käsittelemättä. Paikoin kirjoittajat toistavat samoja argumentteja, joita on toistettu ortodoksisessa maailmassa kauan, mutta jotka ovat (läntisessä) teologia ja luonnontiede -keskustelussa usein jääneet kuulematta. Monelle ortodoksiselle lukijalle teos puolestaan voi tarjota valaisevan katsauksen tämänhetkiseen teologian ja luonnontieteen väliseen vuoropuheluun ja ortodoksisen teologian potentiaaliin osallistua keskusteluun nykyistä enemmän. Kirjan toimittajat Knight ja Nesteruk uskovat, että aihepiiri tulee olemaan ”yksi mielenkiintoisimmista ja hedelmällisistä ortodoksisen ajattelun teemoista 2000-luvulla”.

Kokonaisuudessaan *Orthodox Christianity and Modern Science* -kirjasarja on mainio yleiskatsaus teologian ja luonnontieteiden väliseen problematiikkaan. Sarjan kolmannen osan *Past, Present and Future* on tarkoitus ilmestyä vielä tänä vuonna. Johdatuksiksi aihepiiriin sopivat erinomaisesti myös

esimerkiksi Knightin teokset *Science and the Orthodox Christian. A Guide for the Perplexed* (St Vladimir's Seminary Press 2020) ja uunituore *Eastern Orthodoxy and the Science-Theology Dialogue* (Cambridge University Press 2022). Kompleksisempaan esitystapaan mieltyneille suosittelen lämpimästi tutustumista myös Nesterukin tuotantoon.

Juuso Loikkanen

IN MEMORIAM

Rovasti Niilo Karjomaa (1927–2022)

Kesäkuun 26. päivänä 2022 nukkui rovasti Niilo Karjomaa (Nikolai Kosin) kuolonuneen Vantaalla 95 vuoden ikäisenä ja siirtyi sinne, ”missä ei ole kipua, ei surua eikä huokauksia, vaan on loppumaton elämä”.

Niilo Karjomaa oli syntynyt Suojärvellä toukokuun ensimmäisenä päivänä vuonna 1927. Hänet kastoi Annantehtaan kirkkoherra Aleksanteri Karpin, josta tuli myöhemmin Viipurin ja Helsingin piispa.

Karjomaa valmistui pappisseminaarista vuonna 1948 ja jatkoi vuosina 1950–1954 opintojaan Pyhän Sergein ortodoksisen teologian instituutissa Pariisissa, jossa suoritti Licencié en Theologie -tutkinnon vuonna 1954. Lukuvuonna 1957–1958 hän suoritti samassa opinahjossa Maitre en Theologie -tutkinnon.

Hän avioitui tammikuussa 1955 Maria Wolkoffin kanssa. Samassa kuussa piispa Aleksanteri vihki hänet diakoniksi ja papiksi Helsingissä.

Isä Niilo palveli Helsingin toisena pappina vuodet 1955–66 ja Kuopion kirkkoherrana vuodet 1966–76. Sen jälkeen hän siirtyi pappisseminaarin opettajaksi, ja jäi eläkkeelle seminaarin rehtorin virasta vuonna 1988.

Työuransa aikana hän toimi monissa luottamustehtävissä, muun muassa kirkolliskokouksen jäsenenä vuosina 1970–1975 ja Ekumeenisen neuvoston jäsenenä 1959–1978. Luottamustehtäviensä vuoksi hän osallistui useisiin ulkomaisiin kokouksiin eri puolilla maailmaa.

Opiskellessani Järvenpään Seurakuntaopistossa opin tuntemaan isä Niilon ensimmäisen kerran vuonna 1961 Helsingin Pyhän Kolminaisuuden kirkon ja Järvenpään kirkon palveluksissa. Tehdessäni opinnäytettä keväällä 1963 haastattelin häntä lasten uskonnollisesta kasvatuksesta ortodoksisessa kirkossa (16.3.1963). Opiskeluaikanani Kuopion pappisseminaarissa minulle muodostui kuva isä Niilosta suoraryhtisenä ja tehtävänsä vakavasti ottavasti ottavana pappina. Myöhemmin tuo kuva vahvistui entisestään. Isä Niilo rakasti palveluksia ja niiden huolellista toimittamista. Seminaarilaisilta vaadittiin osaamista ja tehtävien huolellista toteuttamista. Hän oli vaativa, reilu, isällinen ja oppilaiden puolta pitävä.

Eläkkeelle jäätyään Karjomaat muuttivat Vantaan Myyrmäkeen. Isä Niilon päivittäiseen ohjelmaan kuului Myyrmäen kirjastossa käynti aina viimeisiin vuosiin saakka; erikielisten sanoma- ja aikakauslehtien seuraaminen oli tärkeää. Vaimonsa kanssa he matkustelivat ulkomailla siellä asuvia lapsiaan tapaamassa ja laajentamassa kokemuspiiriänsä.

Eräässä haastattelussa isä Niilo toteaa: "Kirkon suuret opettajat alleviivasivat sitä, että yhteiskunnallista järjestelmää ja yhteiskunnan filosofista opetusta ei pidä hylkiä, vaan sitä pitää opiskella ja sieltä tuoda esiin se, mitä voidaan käyttää hyväksi myös kirkon elämässä. Niin kuin hekin tekivät. Muutenhan, jos tällä tavalla ei menettele, tulee yksipuolinen näkemys asioihin, silloin voi sanoa, että todellisen elämän ymmärtäminen puuttuu."

"Kirkon isiltä on kysytty miten pitäisi rukoilla ja mikä on rukouksen merkitys, he sanovat aina, että vaikeus on rukouksen oppimisessa. Sen käyttäminen, siihen sisälle tulo on koko elämän kestävä prosessi, ja juuri se on kaikkein vaikeinta."

"Alun vaikeudesta huolimatta ei pidä hellittää. Kun rukoilemme, Henki rukoilee kanssamme ja puolestamme, ja Hengen kanssa rukoilee koko Kirkko."

Isä Niilo eli pitkän ja rikkaan elämän. 67 vuotta pappina on melkoinen matka, ehkä pisin kirkkokuntamme elämässä.

Iankaikkinen muisto!

isä Johannes Karhusaari

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.

Metropoliitta Ambrosius, TM, Helsinki. – Metropolitan Ambrosius, Master of Theology, Helsinki.

Jarmo Hakkarainen, ThM (USA), rovasti, käytännöllisen teologian lehtori emeritus, Itä-Suomen yliopisto. – Jarmo Hakkarainen, Master of Theology, Very Rev., Lecturer Emeritus in Practical Theology, University of Eastern Finland.

Harri Huovinen, TM, systemaattisen teologian ja patristiikan väitöstutkija, Itä-Suomen yliopisto. – Harri Huovinen, Master of Theology, Doctoral Researcher in Systematic Theology and Patristics, University of Eastern Finland.

Miika Immonen, sosionomi (ylempi AMK), TK, Joensuu. – Miika Immonen, Master of Social Services, Bachelor of Theology, Joensuu.

Jukka Karhapää, OTK, varatuomari, Counsel, Helsinki. – Jukka Karhapää, Master of Laws, Counsel, Helsinki.

Johannes Karhusaari, TM, rovasti, Helsinki. – Johannes Karhusaari, Master of Theology, Very Rev., Helsinki.

Teuvo Laitila, FT, kirkkohistorian ja uskontotieteen yliopistonlehtori emeritus, Itä-Suomen yliopisto. – Teuvo Laitila, Doctor of Philosophy, University Lecturer Emeritus in Church History and Comparative Religion, University of Eastern Finland.

Mikko Leistola, TM, pastori, Helsingin ortodoksinen seurakunta. – Mikko Leistola, Master of Theology, Rev., Orthodox Parish of Helsinki.

Juuso Loikkanen, TT, tutkijatohtori, Itä-Suomen yliopisto. – Juuso Loikkanen, Doctor of Theology, Postdoctoral Researcher, University of Eastern Finland.

Ilona Pelgonen, Amanuenssi, Suomen ortodoksinen kirkkomuseo, Kuopio. – Ilona Pelgonen, Curator, Orthodox Church Museum of Finland, Kuopio.

Anu Puustinen, HTM, rikos- ja prosessioikeuden yliopisto-opettaja, Itä-Suomen yliopisto. – Anu Puustinen, Master of Administrative Sciences, University Teacher in Criminal Law and Procedure, University of Eastern Finland.

Andreas Bergman, TM, systemaattisen teologian väitöstutkija, Helsingin yliopisto. – Andreas Bergman, Master of Theology, Doctoral Researcher in Systematic Theology, University of Helsinki.

Peter Saramo, OTK, varatuomari, valiokuntaneuvos (eläkkeellä), Helsinki. – Master of Laws, Parliamentary Counsel (retired), Helsinki.

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.

Maria Takala-Roszczenko, TT, kirkkomusiikin yliopistotutkija (tenure track), Itä-Suomen yliopisto. – Maria Takala-Roszczenko, Doctor of Theology, Assistant Professor of Church Music, University of Eastern Finland.

Matti Tolvanen, OTT, rikos- ja prosessioikeuden professori, Itä-Suomen yliopisto. – Matti Tolvanen, Doctor of Laws, Professor in Criminal Law and Procedure University of Eastern Finland.