

# ORTODOKSIA 51

**Julkaisijat**

**ORTODOKSISTEN PAPIEN LIITTO**

**ja**

**ITÄ-SUOMEN YLIOPISTON FILOSOFISEN  
TIEDEKUNNAN TEOLOGIAN OSASTON  
ORTODOKSINEN KOULUTUSOHJELMA**

**Toimituskunta**

*Joensuun piispa Arseni, toimituskunnan puheenjohtaja*

*Professori Matti Kotiranta, päätoimittaja*

*Isä Ioannis Lampropoulos*

*Isä Iivo Suvanto*

**Jyväskylä 2010**

# ORTODOKSIA 51

Published by

FINNISH ORTHODOX CLERGY ASSOCIATION

together with

DEPARTMENT OF ORTHODOXY  
PHILOSOPHICAL FACULTY  
UNIVERSITY OF EASTERN FINLAND

## Editorial Board

*Bishop of Joensuu Arseni, Chairman of the Editorial Board*

*Fr. Ioannis Lampropoulos*

*Fr. Iivo Suvanto*

## *Editor-in-Chief:*

*Professor Matti Kotiranta (University of Eastern Finland)*

ISSN 0355-5690

Kopijyvä Oy  
Jyväskylä 2010

## SISÄLLYS

### KIRJOITUKSIA

Hänen kaikkipyhyytensä patriarkka Bartolomeos: Kirkko – maailman toivo... 7

### Muukalaisuus ja maahanmuutto

<i>Isä Heikki Huttunen:</i>	Ortodoksinen näkökulma muukalaisuuden teologiaan.....	14
<i>Piispa Arseni:</i>	Suomen ortodoksisen kirkon maahanmuuttajatyön haasteita .....	23
<i>Nemanja Balčin:</i>	Maahanmuuttajat kirkon haasteena.....	28
<i>Виктор Максимовский:</i>	О некоторых проблемах современной церковной жизни, обсуждавшихся на собрании Союза священников (31.01–1.02.2005, г. Тампере) .....	32

### Muita kirjoituksia

<i>Esko Ryökäs:</i>	Diakonia Apostolisten isien kirjoituksissa .....	43
<i>Serafim Seppälä:</i>	Ihmisen ja Jumalan tahto Grigor Narekilaisen ajattelussa .....	69
<i>Pekka Metso:</i>	Jumalan kohtaaminen todellisuuskäsityksen murroksena. Mystinen kokemus Simeon Uuden Teologin <i>Jumalallisen rakkauden hymneissä</i> ..	89
<i>Aija Sailamäki:</i>	”Kristus à la Matthias Grünewald”. Isenheimin alttarin Ristiinnaulitseminen ja ortodoksisten ikoniteologioiden kritiikki.....	116
<i>Jarmo Hakkarainen:</i>	Ferrara-Firenzen kirkolliskokous (1438–1439): Bysantin kirkon ja paaviuden välinen kiista unionista .....	142
<i>Juha Riikonen:</i>	Paikalliskirkon kanoniset rajat. Suomen ortodoksisen arkkipiispakunnan kanoninen asema kanonistien arvion kohteena .....	177
<i>Elina Kahla:</i>	The New Martyrs of Russia – Regeneration of Archaic Forms or Revival? .....	193

## Katsauksia ja kirja-arvosteluja

<i>Jyrki Härkönen:</i>	Moskovan patriarkaatti ja Kremlin ulkopolitiikka .....	209
<i>Péter Szentpétery:</i>	Yhteiskunta, kirkot ja haasteet Unkarissa ensimmäisen maailmansodan jälkeen: luterilainen näkökulma.....	217
<i>Johannes Karhusaari:</i>	Synaksaricn. Pyhien elämäkertoja .....	236
<i>Riikka Pairikäinen:</i>	Maria Takala- Roszczenko. <i>Ortodoksisia joululauluja kansalle</i> .....	243
<i>Arkkimandriitta Andreas:</i>	Munkki Serafim: <i>Tie ylösnousemukseen. Suuren paaston ja pääsiäisen sanoma</i> .....	245
<i>Kari M. Rântilä:</i>	Nunna Kristoduli. <i>Rukouksen valaisema tie</i> ..	247

## IN MEMORIAM

<i>Gunnar af Hällström:</i>	Emilianos Timiadis in Memoriam .....	249
-----------------------------	--------------------------------------	-----

<b>TIETOJA KIRJOITTAJISTA</b> .....	252
-------------------------------------	-----

## CONTENTS

### ARTICLES

*His All Holiness Patriarch Bartholomeos:* Church – the Hope of Creation..... 7

### Foreignness and immigration

<i>Fr Heikki Huttunen:</i>	An Orthodox Approach to the Theology of Foreignness .....	14
<i>Bishop Arseni:</i>	Challenges of the Immigration Work in the Orthodox Church of Finland .....	23
<i>Nemanja Balčin:</i>	Immigrants as a Challenge to the Church .....	28
<i>Fr Viktor Maksimovskij:</i>	Aspects of Contemporary Church Life as Discussed at the Meeting of the Finnish Orthodox Clergy Association (31st January – 1st February 2005, Tampere)..	32

### Other articles

<i>Esko Ryökäs:</i>	Diakonia in the Writings of Apostolic Fathers.	43
<i>Serafim Seppälä:</i>	The Will of God and Human in the Thinking of Gregory of Narek.....	69
<i>Pekka Metso:</i>	Meeting God as a Break in the Concept of Reality. The Mystical Experience in Hymns of Divine Love by St Symeon the New Theologian.....	89
<i>Aija Sailamäki:</i>	“Christ à la Matthias Grünewald”. The Altar Crucifix of Isenheim and the Criticism of Orthodox Icon Theologians .....	116
<i>Jarmo Hakkarainen:</i>	The Council of Ferrara-Florence (1438 – 1439) and the Problem of the Union between the Byzantine Church and the Pope.....	142
<i>Elina Kahla:</i>	The New Martyrs of Russia – Regeneration of Archaic Forms or Revival? .....	193

## BOOK REVIEWS

<i>Jyrki Härkönen:</i>	The Moscow Patriarchate and the Foreign Policy of Kreml.....	209
<i>Péter Szentpétery:</i>	Society, Churches and Challenges in the Post-I World War Hungary .....	217
<i>Johannes Karhusaari:</i>	Synaxarion. Lives of the Saints. ....	236
<i>Riikka Patrikainen:</i>	Maria Takala-Roszczenko. Orthodox Christmas Carols. ....	243
<i>Archimandrite Andreas:</i>	Monk Serafim. Road to Resurrection. The Message of the Great Lent and Easter. ...	245
<i>Kari M. Rantilä:</i>	Nun Kristoduli. The Road Lit by Prayer. ....	247

## IN MEMORIAM

<i>Gunnar af Hällström:</i>	Emilios Timiadis in Memoriam .....	249
-----------------------------	------------------------------------	-----

<b>NOTES ON CONTRIBUTORS.....</b>	<b>252</b>
-----------------------------------	------------

## **Ekumeeninen patriarkka Bartolomeos**

### **Kirkko – maailman toivo**

Esitelmä ortodoksilla kirkkopäivillä Joensuussa 12.6.2010

Rakas veli ja kanssapalvelija Leo, Karjalan ja koko Suomen arkkipiispa, arvoisat kutsuvieraat, rakkaat lapset Herrassa, tämän siunatun kirkon papisto ja kirkkokansa.

Mahdollisuus olla mukana näillä kirkkopäivillä on meille hengellisen ilon lähde, samoin kuin tämä tilaisuus puhua teille aiheesta ”Kirkko – Maailman toivo”.

### **Toivo hengellisenä perushyveenä**

Kleemens Aleksandrialainen huomautti 400-luvulla:” Jos et toivo, et koskaan tule tietämään mitä on toivosi tuolla puolen.” Toivo on elämän edellytys. Aivan kuin keho ei pysy hengissä ilman happea eikä sielu ilman uskoa, niin ei elämää voi olla ilman toivoa. Ja toivoa aina on. Uskovat ihmiset tietävät, että toivo on jumalallinen lahja. Toivo vahvistaa elämän tarkoituksen ja voittaa epätoivon. Toivo on vakaumus, että koskaan ei ole liian myöhäistä ja että meillä on aina merkitystä, yksilöinä ja yhteisöinä. Tämä näköala on juuri sitä, mistä uskossa on kysymys, ja se kertoo siitä mitä uskonnolliset yhteisöt voivat antaa.

Olemme saastuttaneet ympäristömme; huolimatta urheista yrityksistä kaikkialla maailmassa köyhyys ei näytä hellittävän; rotuviha ja uskonnollinen suvaitsemattomuus uhkaavat yhä enemmän; kiihkoilu ja vihanpito rehottavat; ihmisoikeuksia ja vapauden lahjaa poljetaan kansallisen ylpeyden ja uskonnollisen ylemmyyden nimissä. Silti meidän on kieltäydyttävä uskomasta, että tämä maailma olisi ainoa mitä on olemassa tai että tämä maailma olisi parasta mitä voimme saavuttaa. Ortodoksisen hengellisyyden välittämä viesti Jumalan valtakunnasta on toivon viesti tähän tilanteeseen. Kun ortodoksiset kristityt puhuvat taivaan valtakunnasta, he ilmaisevat toivoa, joka on sisäisesti meissä. Se ei ole pakoa todellisuudesta, vaan se kertoo heidän uskostaan siihen, että maailmaa voi muuttaa. Tästä syystä Kirkko on koko globaalin maailmamme toivo.

## Kirkko – globaalin maailman toivo

Oman vaatimattoman patriarkan-kautemme aikana olemme tulleet yhä enemmän vakuuttuneeksi siitä, että uskon maailma ja erityisesti kirkon rooli voivat osoittautua varmaksi ja voimakkaaksi liittolaiseksi taistelussa globaalien arvojen puolesta. Oikeudenmukaisuus ja rauha, uskontojen välinen suvaitsevaisuus ja vuoropuhelu ovat sellaisia asioita, kuten myös taistelu köyhyyttä ja saasteita vastaan. Tämä johtuu siitä, että meidän uskomme antaa ainutlaatuisen näköalan – laajemman kuin pelkkä yhteiskunnallinen, poliittinen tai taloudellinen – siihen kuinka tärkeää on poistaa köyhyys ja tuoda tasapaino globalisaatioon, voittaa fundamentalismi ja rasismi, ja kehittää uskontojen välistä suvaitsevaisuutta konfliktien maailmassa. Melkein aina juuri uskonto määrittää kansakunnan tai yhteisön luonteen ja sen elintilan. Tässä mielessä voi sanoa, että uskonto – ja sitä kautta kirkko – on kaikkein laajimmaile levinnyt ja vahvin voima mitä Maa päällään kantaa. Siksi ei ole yllätys, että uskonto on saanut osakseen uutta kiinnostusta ja huomiota kansainvälisissä suhteissa ja maailmanpolitiikassa. Se vaikuttaa suoraan yhteiskunnallisiin arvoihin ja välillisesti valtioiden toimintaan.

Tästä syystä kristittyjen on aina oltava ”valmiit antamaan vastaus jokaiselle, joka kysyy, mihin teidän toivonne perustuu.” (1. Piet. 3:15) Uskonnolla ei ole ratkaiseva rooli vain ihmisten henkilökohtaisessa elämässä, vaan sillä on myös olennainen tehtävä yhteiskunnan ja sen laitosten muutoksessa. Uskon ja hengellisyden teologinen kieli voi erota talouden ja politiikan teknisestä sanastosta, mutta siitä huolimatta raja-aidat uskon asioiden – kuten pelastus – ja käytännön intressien – kuten talous – välillä eivät ole ylittämättömiä. Ongelma on siinä, että elämme niin kuin teologisella kielellä sanomme langenneessa maailmassa.

## Kirkko toivona langenneessa maailmassa

Pyhä Johannes Klimakos (579–649), Jumalallisen nousun Portaat -kirjan kirjoittaja ja Siinain luostarin igumeni, kehitti aiheemme kannalta keskeisen käsitteen. Hänen mestariteoksensa hengellisestä elämästä sisältää 30 askelmaa. Raamatun ja jumalanpalveluskirjojen jälkeen tämä teos on Idän kristikunnassa eniten tutkittu, kopioitu ja käännetty kirja. Se on suuresti vaikuttanut ja muovannut koko Idän kirkon maailmaa, mukaan lukien uskovaan kansaa. Portaiden seitsemäs askelma on omistettu kyynelten mysteerille; pyhä harmolype, eli ilontäyteinen suru, ja haropoion penthos, iloa tuottava murhe. Tällä tavoin Johannes kuvaa katkeransuloista kokemusta, jossa ihminen samanaikaisesti sekä kaipaa että epä-



onnistuu tavoitellessaan hengellistä iloa. Iloa tuottava murhe on tunne, jossa on iloa tulevasta Jumalan armosta ja surua maailman langenneesta tilasta.

Iloa tuottava murhe on ehkä luonteenomaisin piirre bysanttilaisessa estetiikassa – kuvataiteessa, arkkitehtuurissa ja musiikissa. Se on myös ortodoksisen hengellisyyden olennainen ulottuvuus – pyhien elämässä, kun he kamppailevat sovittaakseen Jumalan valon tässä maailmassa vallitsevan pimeyden kanssa. Se on toivon merkki, optimismin vertauskuva ja lohdun lähde tämän todellisuuden edessä, joka näyttää ympäröivän meitä ja välillä saa meistä yliotteen. Se on vahvasti läsnä myös Ekumeenisen patriarkaatin historiassa, joka on ollut kamppailua vaikeiden ja pimeiden aikojen kautta tähän päivään. Patriarkaatin keskus, Fanar, on tuntenut voiman heikkoudessaan eikä se koskaan ole pyrkinyt esiintymään valtaa käyttävänä maallisena instituutiona. Itse asiassa se kritisoi jokaista uskonnollista laitosta, joka on järjestäytynyt maalliseksi vallaksi ja omaksunut valtion hahmon. Iloa tuottava murhe on toivon ilmaus langenneessa maailmassa, yhtä hyvin kuin saastuneessa ympäristössä.

## Ortodoksisen teologian toivo

Toiveikkaassa todistuksessaamme maailmalle haluaisimme esittää teille kolme ortodoksisen teologian erityistä vahvuutta. Niitä Kirkkomme voi tuoda esiin toivoa kantavana todistuksenamme maailmalle. Ensimmäinen vahvuus on ortodoksisen teologian käsitys ihmisestä persoonana. Tällä teologisella ajattelulla on syvät juuret traditiossamme, joka ymmärtää Jumalan Kolminaisuutena, eli niin sanoaksemme persoonien yhteisönä. Ihminen, olemassa olevana todellisuutena, voi olla persoona vain eläessään vapaana. Vain sellaisissa olosuhteissa, joissa kaikki mahdollisuudet ovat tietoisien valinnan ulottuvilla, ihminen voi muuttaa itsensä ja ympäristönsä taivaallisen valtakunnan eläväksi kuvaksi. Ihmisyytemme tulee ilmi vapaasti toteutuvassa suhteessamme toisiin. Persoona toteutuu vapaassa yhteydessä, jossa erilaisuus ja ainutlaatuisuus nähdään ihmisen perusulottuvuuksina.

Persoona-käsityksen ohella ortodoksinen teologia tuo toisen vahvuuden. Se on ortodoksisen kristillisyyden olemus elämäntapana, jossa on syvä ja suora yhteys dogman ja praksiksen välillä, uskon ja elämän välillä. Tämä elämän ja uskon yhteys merkitsee sitä, että ikuisten arvojen totuus tulee ilmi, kun ne koetellaan kokemuksellisenä voimana – niin kuin eletään pyhien yhteydessä. Niiden totuutta ei perustella abstrakteista ideologisista käsitteistä laadituilla säädöksillä, jotka on seipitetty norsunluutornissa. Vielä uskontunnustuksen ja elämän yhtä-

läinen tärkeys viittaa pyhään traditioon sen kokemuksen elävänä jatkuvuutena, jossa ihminen henkilökohtaisesti kohtaa Jumalan.

Kolmanneksi ortodoksinen kristinusko ymmärtää koko luomakunnan – sekä ihmisen että luonnonympäristön – sisäisen luonteen sen eheyden mukaan, joka siinä alun perin on ja jota se mahdollisuutena aina kantaa. Luomakunnan sisäinen luonne heijastaa sen kokonaista, yhdistynyttä eheyttä, jota langenneen ihmiskunnan hajottava toiminta on horjuttanut. Siksi kaiken luodun pelastus voi tulla vain sen oman luontaisen sopusoinnun palauttamisesta, jota Jumalan valtakunta nimenomaan ilmaisee. Mutta tätä kolmatta käsitettä haluaisimme laajentaa suhteessa luomakunnan eheyteen.

## Kirkko ympäristön toivona

Viime vuocina olemme saaneet oppia eräitä tärkeitä asioita ympäristönsuojelusta. Samalla olemme oppineet, ettei ympäristötyötä voi erottaa ihmisten välisistä suhteista. Mitä teemme maapallon puolesta on läheisessä suhteessa sen kanssa, mitä teemme ihmisten puolesta – kun on kyse ihmisoikeuksista, kansainvälisestä politiikasta, köyhyydestä ja yhteiskunnan oikeudenmukaisuudesta tai maailmanrauhasta. Meille on käynyt yhä selvemmäksi, että se kuinka kohtelemme luonnonympäristöä, on suorassa suhteessa siihen, kuinka kohtelemme ihmisiä. Joidenkin ihmisten halu riistää luontoa, maailmamme elävää ”kehoa”, liittyy heidän välinpitämättömyyteensä lähimmäisen elävän kehon kärsimyksestä. Maailma on Jumalan lahja, ja se on annettu meille jakamista varten. Maailmaa ei ole luotu sitä varten, että me omistaisimme sen itsekkäästi, vaan että säilyttäisimme sen nöyrästi. Suhteemme Jumalaan – taivaassa – ei voi olla erossa siitä kuinka kohtelemme muita ihmisiä eikä siitä kuinka kohtelemme luonnonympäristöä – maan päällä. Jos yritämme pitää erillään suhteemme taivaaseen ja suhteemme maahan, se ei johda mihinkään muuhun kuin tekopyhyyteen.

Olemme nähneet tämän aivan selvästi viimeaikaisessa Meksikonlahden ekologisessa murhenäytelmässä. Kun yritämme säilyttää luonnonympäristöä, meidän on vastattava eräisiin vaikeisiin kysymyksiin: Olemmeko ollenkaan valmiit uhraamaan mitään omasta kohtuuttomasta (excessive) elämäntyylistämme, jotta toisilla olisi edes perusoikeus jäädä henkiin? Mistä olemme valmiit luopumaan, jotta oppisimme jakamaan? Milloin opimme sanomaan: Riittää? Kuinka voisimme siirtää huomionsi siitä, mitä me tahdomme siihen, mitä maailma ja lähimmäinen tarvitsevat? Teemmekö kaiken voitavamme sen eteen, että jättäisimme mahdollisimman keveän jalanjäljen tälle planeetalle, niiden tähden jotka jakavat

sen kanssamme, ja tulevien sukupolvien tähden? Jos korostamme vapauttamme, meidän on muistettava, että välittäminen on valinta, jonka voimme vapaasti tehdä. Valitsemme välittämisen? Jos valitsemme olla välittämättä, meistä ei kuitenkaan tule välinpitämättömiä tarkkailijoita, vaan aktiivisia pahantekijöitä.

## Toivo yhteytenä ja sovintona

On kaksi muuta olennaista aluetta, joille meidät on ortodoksisina kristittyinä ja Ekumeenisena patriarkaattina kutsuttu tuomaan toiveikas todistus – nimittäin yhteys ja konsiliaarisuus ortodoksisten kirkkojen välillä ja sovinto eri kristillisten kirkkojen kesken. Ensinnäkin, meidän Herramme on lahjoittanut meille sen, että kuulumme Yhteen, Pyhään, Katoliseen ja Apostoliseen kirkkoon, jonka uskollinen jatko ja ilmaus historiassa pyhä ortodoksinen kirkkomme on. Me osallistumme samaan Herramme ruumiiseen ja vereen eukaristiassa ja osallistumme samoista pyhistä mysteereistä muiden ortodoksien kanssa. Kuitenkin meidän on rehellisesti myönnettävä, että joskus annamme itsestämme epätäydellisen yhteyden kuvan, ikään kuin emme olisi Kirkko vaan jonkinlainen kirkkojen liitto. Kun emme osaa puhua yhdellä äänellä aikamme ilmiöistä – ja vielä pahempaa – kun emme onnistu muodostamaan yhtä ortodoksista kirkkoa niin sanotussa diasporassa omien kirkko-opillisten ja kanonisten periaatteittemme mukaisesti, kuinka voisimme kieltää, että annamme kuvan ortodoksisuuden hajaannuksesta. Varsinkin ulkopuolisten silmin, ei-teologisesta, maallisesta näkökulmasta näytämme juuri siltä. Me tarvitsemme vahvempaa yhteyttä ja konsiliaarisuutta, jotta emme näyttäisi erillisten kirkkojen liitolta, vaan yhdeltä yhtenäiseltä kirkolta.

Emme saa koskaan kieltää velvollisuuttamme ja tehtäväämme pitää kiinni Herramme kehotuksesta, tahdosta ja käskystä, että hänen opetuslapsensa ”olisivat yhtä” (Joh. 17:21) Emme ortodoksisina kristittyinä voi levätä ennen kuin olemme tehneet kaikkemme sovittaaksemme erot ja parantaaksemme repeämät kristillisten tunnustuskuntien välillä. Se tapahtuu veljellisten suhteiden ja teologisten keskustelujen kautta ja sen tavoitteena on ykseys ja Kristuksen pirstotun Ruumiin eheyttäminen. Muutoin meidän todistuksemme toivosta kärsii itsekkyydestämme ja tekopyhytemme herättää pahennusta maailman silmissä.

Samoissa merkeissä, vaikkakin aivan eri teologisella tasolla, emme voi jäädä laiskoiksi suurten ei-kristillisten uskontojen suhteen. Niiden kanssa tavoitteena on käytännön yhteistyö todellisen sivistyksen suurten hengellisten ja moraalisten arvojen puolesta. Se tarkoittaa myös kaikkien ihmispersoonaan kohdistuvien kielteisten ja katastrofaalisten voimien vastustamista. Todellakin, vuoropuhe-

lumme on mentävä vielä pitemmälle emmekä koskaan voi kieltäytyä yhteydestä niidenkään kanssa jotka kieltävät ja jopa loukkaavat Jumalaa, eli ateistien kanssa. Meidän pitäisi juuri heille välittää Kristuksen rakkauden todistus, hänen joka jätti 99 etsiäkseen yhtä kadonnutta, koska Kristus on ristiinnaulittu myös sen yhden puolesta (Mt. 18:12). Jos emme ole aidosti evankelisia, me kiellämme identiteettimme kristittyinä.

## Toivo traditiona ja edistyksenä

Ortodoksisina kristittyinä kykenemme tietenkin toivomaan ja edistymään, koska meillä on yhtäältä uskomme antama vakaumus ja toisaalta tradition turva. Ne muodostavat vakaumuksemme syvimmän perustan. Tässä mielessä toivo katsoo sekä eteen että taakse, niin kuin antiikin kreikkalaisen jumala Janus. Kirkollisen ja hengellisen menestyksemme takeena on apostolinen ja kirkollinen jatkuvuutemme. Suomen kirkolla tämä jatkuvuus on sen arvokkaassa ja korvaamattomassa suhteessa Konstantinopolin Äitikirkkoon. Tämä kallisarvoinen universaalinen yhteys Ekumeeniseen patriarkaattiin muistuttaa olennaisella ja ratkaisevalla tavalla pyhän eukaristian katolisesta luonteesta: uskovien kokoontuminen ehtoollisen ympärille pitää sisällään aina myös koko maailmanlaajuisen yhteisön jäsenet. Joskus voi olla helppoa paneutua oman paikalliskirkon ongelmiin ja unohtaa suhde maailmanlaajuiseen kirkkoon, vaikka tuo laajempi yhteys heijastuu ja toteutuu täyteydessään nimenomaan tietyn paikkakunnan uskovien yhteisössä.

Tätä ainutlaatuista sidettä Konstantinopolin Äitikirkko juhlii, ja se nöyrästi tunnustaa velvollisuutensa viljellä kaikkien ortodoksisien kirkkojen ykseyttä koko maailmassa. Itse asiassa harvalla ortodoksisella kirkolla on samanaikaisesti yhteenkuulumisen etuoikeus ja itsenäisyyden arvoasema suhteessaan Ekumeeniseen patriarkaattiin, niin kuin Suomen kirkolla on. Sillä on syvä yhteys Konstantinopolin apostolisiin juuriin ja samalla oma erityinen kansallinen ominaislaatunsa. Tämä ykseys erilaisuudessa on merkki toivosta ja ilosta Suomen Kirkolle, kun se näytää tietä muille ortodoksisille kirkoille siinä, kuinka se vastaa aikamme haasteisiin.

## Kirkko ylösnousemuksen valona

Lopuksi, ortodoksinen hengellinen ja mystinen perintö muistuttavat ortodoksisia kristittyjä siitä, että meidät on kutsuttu olemaan ” tämän todistajia” (Luukas 24:48). Tästä ehtymättömästä lähteestä ammennamme innoitusta, sen uuden elämän todistajina, joka tuli maailmaan Kristuksessa. Sen muutoksen ja ylösnousemuksen todistajina pidämme kiinni toivosta maailman tulevaisuuden suhteen, meitä ympäröivästä pimeydestä ja myllerryksestä huolimatta. Idästä loistaa valo, sieltä mistä ”vanhurskauden aurinko” nousee. Profeetta Malakia julistaa meille Jumalan lupauksen:

”Mutta teille, jotka minun nimeäni pelkätte, on nouseva vanhurskauden aurinko, ja parantuminen sen siipien alla.”(Mal. 4:2)

Silloinkin kun kaikki ympärillämme näyttää tekevän tyhjäksi toivon, joka on meissä, Jumalan armosta aurinko aina nousee ja yön pimeyden syöveri väistyy päivän valon edestä. Tämä todellisuudentunto auttaa meitä elämään tätä hetkeä koko sen täyteydessä. Meidän luottamuksemme Jumalan rakkauteen ja se kuinka heijastamme sitä rakkautta, kun osoitamme solidaarisuutta kaikkia ihmisiä kohtaan ja teemme työtä tämän planeettamme säilyttämiseksi, saa uuden päivän nousemaan.

Koemme tämän todellisuuden voimakkaimmin joka vuosi, juhlien juhvana, Herran pääsiäisenä. Sinä yönä, joka on kirkkaampi kuin yksikään päivä, piispa tulee ulos alttarista, joka on Kristuksen haudan vertauskuva, ja voitokkaasti laulaa: ”Tulkaa, ottakaa valo!” Näiden sanojen myötä yhden kynttilän liekki sytyttää valoon koko kirkon, joka odotti pimeydessä. Se kertoo siitä, että Jumalan valo on kirkkaampi kuin mikään pimeys sydämässämme tai kenenkään sydämässä koko kirkossa, Jumalan valo on kirkkaampi kuin mikään pimeys koko maailmassa.

## Heikki Huttunen

# Ortodoksinen näkökulma muukalaisuuden teologiaan

## Ihminen – Jumalan kuva

Kristinuskon käsitys ihmisestä perustuu Raamatun luomiskertomukseen: ihminen on Jumalan kuva (1. Moos. 1:27; 2:7). Tämä usko ihmisen jumalalliseen alkuperään on lähtökohta Vanhan ja Uuden testamentin opetukseen suhteesta muukalaisiin. Ihmisen alkuperä yhdistää hänet toisiin ihmisiin ja Jumalan koko luomakuntaan; rakkaus ja kunnioitus luomistyötä kohtaan on rakkautta Luoja kohtaan. Jumalan kuva on siis ihmisyyden perusta, mutta myös ihmiselle annettu päämäärä: kasvu alkukuvan yhä suurempaan kaltaisuuteen (1. Moos. 1:26, 28). Tämä kasvu on kasvua rakkaudessa yhä lähemmäksi elämän alkulähdettä ja Antajaa.

Kasvuun kuuluu ihmisen oma valinta, vapaus rakastaa tai olla rakastamatta. Synti on ihmisen valinta kääntää selkänsä Jumalalle ja sille suunnalle, johon Jumala ihmistä kutsuu (1. Moos. 3:1–6). Se johtaa vieraantumiseen ihmisyyden Alkukuvasta, omasta itsestä ja toisesta ihmisestä – ihminen eksyy siltä tieltä, jolle Jumala hänet alunperin asetti. Syntiinlankeemus vei pakolaisuuteen paratiisista, sen jälkeen jokainen ihminen on koditon maan päällä, etsimässä tietä takaisin alkuperäiseen elämän tarkoitukseen (1. Moos. 3:7–24).

”Herra sanoi Aabrahamille: ‘Lähde maastasi, asuinsijoiltasi ja isäsi kodista siihen maahan, jonka minä sinulle osoitan.’ ” (1. Moos. 12:1) Tästä Jumalan kutsusta lähtee liikkeelle niiden joukko, jotka etsivät paluuta ihmisen alkuperäiselle tielle. Siitä saa alkunsa Jumalan kansa, joka kulkee siirtolaisena, muukalaisena, pyhiinvaelluksella. Tämä muukalaisuus, liikkeelle lähteminen ja vaeltaminen Jumalan kutsun mukaan on keskeistä niin vanhassa kuin uudessakin liitossa. Usko on liikkeelle lähtemistä, ojentautumista kohti toivoa (Hepr. 11:1), pyhiinvaellusta kohti luvattua maata, Jumalan valtakuntaa (Hepr. 11:16). Usko tekee ihmisestä muukalaisen maan päällä, kulkijan, jonka todellinen koti ja päämäärä on aina maallisen isänmaan ja elämän tuolla puolen. Toisaalta muukalai-

nen on aina uskon vertauskuva, muistutus Jumalan kutsusta kaikille ihmisille: avautua itsensä ulkopuolelle, ojentautua toivon mukaan, lähteä liikkeelle – –.

Muukalaisten hahmossa Herra ilmoitti itsensä Abrahamille ja Saarelle. Ottaessaan vastaan kolme vierasta kulkijaa ja osoittaessaan näille vieraanvaraisuutta he saivat kuulla hämmästyttävän uutisen, että heille syntyisi poika. Tuon lapsen kautta toteutuisi Jumalan alunperin antama lupaus (1. Moos. 12:2–3) - siunaus kaikille kansoille. Kolme muukalaista toi sanan ilouutisesta, evankeliumista, jonka toteutumista on koko Israelin kansan vaellus, vanha liitto, ja jonka täytymys tulee uudessa liitossa. Kristillinen usko näkee kolmessa kulkijassa kuvan Jumalasta Kolminaisuutena – Isänä ja Poikana ja Pyhänä Henkenä – niin kuin hän uudessa liitossa itsensä ilmoittaa. Ateria Mamren tammistossa kuvataan ortodoksisessa perinteessä ikonina, jonka nimi on ”filoksenia” – muukalaisen rakastaminen, vieraanvaraisuus. Abrahamin ja Saaran muukalaisille osoittaman vieraanvaraisuuden kautta Jumala ilmoittaa itsensä ja ilosanomansa kansalleen.

Vanhassa testamentissa Jumalan ilmoitus kuuluu tietylle kansalle, Israelille. Muut kansat jäävät sen lupauksen ja siunausten ja läheisen Jumala-suhteen ulkopuolelle. Siihen sisältyy kuitenkin selkeä opetus muukalaisista Israelin kansan keskuudessa, joka perustuu uskoon kaikkien ihmisten yhteisestä alkuperästä Jumalan luomina. Myös Israelin oma historia siirtolaisena ja muukalaisena on peruste huolenpidolle muukalaisista: ”Lausukaa sitten Herran, Jumalanne, edessä: ‘Isäni oli harhaileva aramealainen, joka muutti vähälukuisen väkensä kanssa Egyptiin ja asui siellä muukalaisena – –’, ja iloittaa kaikesta siitä hyvästä, minkä Herra, teidän Jumalanne, on teille ja teidän perheillenne antanut. Myös leeviläiset ja keskuudessanne asuvat muukalaiset saavat iloita kanssanne.” (5. Moos. 26:5,11)

Muukalaiset kuuluvat niihin ihmisryhmiin, joita on kohdeltava oikeudenmukaisesti ja joita Herra erityisesti rakastaa (3. Moos. 19:32-33). Profeettojen kirjoissa heidän kohtelunsa on yksi sen oikeudenmukaisuuden mitta, jota nämä julistavat Jumalan tahtona: ”Jakakaa arpomalla perintöosat itsellenne ja muukalaisille, jotka asuvat teidän keskellänne ja synnyttävät lapsia keskuudessanne. Olkoot he samanarvoisia kuin syntyperäiset israeliläiset – –.” (Hes. 47:22; katso myös esim. Jes. 56:1–8; 58:6-7)

Israelin oma pakkosiirtolaisuus laajentaa kansan maailmankuvaa ja käsitys siitä, mitä on olla Jumalan kansa, kirkastuu kärsimyksen kautta: Jumala on kaikkialla läsnä ja kaikkien isä.

## Kristus – koditon

Jumalan Pojan syntyminen Ihmisen pojaksi oli Israelille annettujen lupausten täyttymys. Kirkkoisä Athanasios Suuri näkee Kristuksen lihaksitulemisen lähimmäisyyden näkökulmasta: ”Kristus on tullut veljeksemme. Tämän totuuden tähden me osallistumme hänen jumaluuteensa. Hän on tullut kaltaiseksemme ihmiseksi, veljeksemme ihmisyydessä, jota me seuraisimme hänen elämäänsä ja rakkauttansa.” (PG 26, 805)

Ihmisen Poika tuli palauttamaan Jumalan ja ihmisen yhteyden ihmisveljelleen, jotka ovat vieraantuneet Luojastaan, lähtökohdastaan ja unohtaneet päämääränsä (Joh. 1:1–18). Jumalan Poika luopui omastaan, tyhjensi itsensä, tuli ihmisen kaltaiseksi, laskeutui ihmisen tasolle ja asettui alttiiksi kärsimyksille ja synnille (Fil. 2:5–8; 2. Kor. 8:9). Tässä on kristinuskon ydin: Jumalan nöyrytyminen heikoksi ja haavoittuvaksi kantaakseen ihmisen synnin seuraukset. Se tapahtuu ihmisen kanssa ja ihmisen tähden; tämän jälkeen kukaan ei kulje niin syvällä tuskassa tai ahdistuksessa tai niin kaukana elämästä, etteikö Kristus olisi hänen kanssaan. Vapautuksen siemen on tässä Jumalan itsensä alentamisessa, siinä, että Kaikkivaltias samastuu etäänntyneen ja vieraantuneen ihmisen pakolaisuuteen. Tämä uskon salaisuus ja sen ilmentely on Marian, Jumalan synnyttäjän, kunnioituksen sisältö: ” – – tuli lapsukaiseksi hän, joka on ennen kaikkia aikoja meidän Jumalamme. Sinun helmasi hän teki istuimekseen ja sinun povesi avarammaksi taivasta. Sinun tähtesi, armoitettu, iloitsevat kaikki luodut – –.” (Basileios Suuren liturgia)

Äitinsä ja vanhurskaan Joosefin kanssa Vapahtaja aivan maanpäällisen elämänsä alussa jo koki pakolaisuuden osan. Niin kuin monet perheet kautta ihmiskunnan historian, tämä pyhä perhekin joutui pakenemaan hirmuhallitsijan väkivaltaa ja etsimään turvaa toisesta maasta (Matt. 2:13–15). Maininta evankeliumissa on lyhyt, mutta hurskas kansanperinne on kaikkialla kristittyjen keskuudessa luonut kertomuksia Jeesus-lapsen ja hänen äitinsä pakomatkasta. Aihe on koskettavan selkeä, Jumalan Pojan samastuminen ihmiskohtaloista onnettomimpaan, pakolaisuuteen ja kodittomuuteen jo lapsena.

Evankeliumi asettaa kyseenalaiseksi ja tuomiolle ihmisten sovinnaisen yhteiskuntajärjestyksen. Sorrettu, väheksyty, saastainen, julkisyntinen, se, jota hurskaat ihmiset eivät minään pidä, annetaan esikuvaksi – nainen, lapsi, veronkantaja, muukalainen – –. Jeesus itse lähestyy ihmistä muukalaisena, uskonnollisen ja yhteiskunnallisen järjestelmän ulkopuolelta. Vertaus laupiaasta samarialaisesta kertoo hänestä itsestään. Kristus tulee alkuperäisen pukunsa ja tervey-



tensä menettäneen, haavoissaan henkijieverissä makaavan ihmisen luo (Luuk 10:25–37). ”Puhdistu sieluni saastasta, sinä, joka minun tähteni tulit ihmisenä köyhäksi ja lapseksi. Oi Kristus, lähetä armosi virta heikoille ja murtuneille, pese puhtaaksi saastaisuudesta ja paranna sairaana oleva. Herra, pelasta minut, ennen kuin tyystin tuhoudun.” (5. paastoviikon keskiviikkoillan avuksihuutos-tikiira)

Saastainen samarialainen, jonka ei olisi pitänyt koskettaa hurskaita juutalaisia, heijastaa Jumalan huolenpitoa. Hämmästyttävyydessään opetus on selkeä: Kristus samastuu kaikkein hyljeksityimpiin auttaakseen kaikki ihmiset kurjuudesta.

Jeesus antaa opetuslapsilleen palvelemisen esikuvan. Jumalan suuruus puheutuu palvelijan asuun, voima käy ilmi heikkoudessa, Kaikkivaltias alistuu kaikkien palvelijaksi (Joh. 13:1–17). ”Herra antaa opetuslapsilleen nöyryyden esikuvan: hän, joka taivaan kannen pilviin panee, vyöttää itsensä liinavaatteella, ja jonka kädessä on kaikkien elävien hengitys, notkistaa polvensa pestäkseen palvelijain jalkoja.” (Suuren torstain aamupalveluksen kanoni, 5. veisu)

Omat eivät kuitenkaan ottaneet Ihmisen poikaa vastaan. Hänestä itsestään tuli ihmiskunnan sorrettuihin ja hyljeksittyihin kuuluva. Hänen maanpäällinen tiensä johti pidätykseen, tuomioistuimen eteen ja häpeälliseen teloitukseen, jota uskonnolliset lait ja poliittiset realiteetit edellyttivät. Kirkon rukouksissa yksi Kristuksen nimi on ”ksenos”, muukalainen, vieras, koditon. Suuren perjantain veisu antaa Arimatian Joosefille seuraavat sanat tämän pyytäessä Pilatukselta Jeesuksen ruumista: ”Anna minulle tämä koditon ihminen, jolla ei ollut, mihin päänsä olisi kallistanut; anna minulle tämä koditon, jonka kavala opetuslapsi petti ja antoi kuolemaan; anna minulle tämä koditon, jonka hänen äitinsä näki ristillä riippuvan ––.” (Matt.27:58)

Ennen kärsimyksiään Kristus kertoi selkein sanoin sen valtakunnan rajat, jota hän on tullut julistamaan: se kuuluu sorretuille, kärsiville, unohtetuille, hyljeksityille, muukalaisille (Matt. 25). Hän vie opetuksensa ja esikuvansa loppuun asti, samastuu niihin, joille hän on tullut tuomaan vapautuksen. Kristityille tässä on kutsu Jumala-yhteyteen: nähdä muukalaisen kasvoissa Kristuksen kasvot, ihmisessä oleva alkuperäinen Jumalan kuva. Kirkkoisä Gregorios Nyssalainen kirjoittaa: ”Niin kuin evankeliumissa sanotaan: muukalainen ja alaston, nälkäinen, sairas ja vanki, se on hän; hän kulkee siellä ja täällä, kodittomana ja alasti ––.” (PG 46, 484)

Jumalan nöyryys vie loppuun asti, häpeälliseen kuolemaan. Tässä ristiriidassa on kuitenkin itse vapautus, kuolemalla kuolema voitettiin. Ihmisen koko turmeluksen omaksunut ja kantanut Jumala nousee kuoleman vallasta voittajana. Hänen julkisen toimintansa alussa, kun hän alistuu kasteelle, ja juuri ennen kärsimyksiä Luoja ilmoittaa Taaborin vuorella itsensä Poikansa kanssa luomakunnan keskellä, antaa lupauksen kaiken kirkkaudesta. Ja kuoleman voitettuaan Jumalan Poika opetuslastensa silmien edessä, ihmisruumiissaan, astuu taivaaseen. Tämä koditon, kuolemaan tuomittu, avaa tien ihmiskunnan alkuperäiseen kotiin, elämään.

## Kirkko – muukalaisena maan päällä

Kirkko, Kristuksen ruumis, on Vanhassa testamentissa annetun esikuvan ja lupauksen täyttymys: Jumalan kansa pyhiinvaelluksella kohti hänen valtakuntaansa, muukalaisena maan päällä. Kristuksen kirkko on Abrahamille annetun lupauksen perillinen, siunaus kaikille maailman kansoille (1. Moos. 12:3; Gal.3:16, 27-29). Kirkon kautta Vanhan testamentin sanoma pelastuksesta tulee koko ihmiskunnan ulottuville. Israelin vapautuminen Egyptin orjuudesta on esikuva kaikkien pääsiäisestä, ylösnousemuksesta. Kasteen kautta ihmisestä tulee tämän Jumalan kansan jäsen, Kristuksen kuolemasta ja ylösnousemuksesta osallinen, ja kirkon jäsenenä hän kulkee kohti luvattua valtakuntaa (Gal. 3:26–29; Room. 6:3–5).

Kirkko on kutsuttujen ja kutsuun vastanneiden yhteisö, sitä merkitsi alun perin sana ”ekklesia”, kirkko; Jumalan kansa on kutsuttu kulkemaan tässä maailmassa vapaana tästä maailmasta. Sana ”paroikia”, josta on johdettu moniin kieliin käsite seurakunta, merkitsee matkalla olevaa, vieraalla maalla kulkevaa pyhiinvaeltajien joukkoa. Varhaisille kristityille oli selvää, että muukalaisuus, pyhiinvaeltaminen, liikkeellä olo, on kristinuskon tärkein ulottuvuus. ”He asuvat kukin omassa maassaan mutta muukalaisina. He osallistuvat kaikkeen kansalaisten tavoin mutta joutuvat kestäämään kaikkea kuin muukalaiset. Jokainen vieras maa on heidän isänmaansa mutta jokainen isänmaa heille vieras - - . Maan päällä he oleskelevat, mutta taivaassa on heidän yhdyskuntansa.” (Kirje Diogenetokselle 5:9)

Kristuksen ruumis tulee todellisuudeksi joka kerran, kun hänen kansansa kokoontuu viettämään salaisuutensa ateriana, niin kuin hän itse käski (Luuk. 22:14–20). Ehtoollisen kiitosuhri, eukaristia, on rakkauden ydin, joka yhdistää kirkon jäsenet Kristuksen kanssa. Se kutsuu heidät yhteen keskenään ja koko

luomakuntaan, jolle Kristus on tullut antamaan uuden elämän. Ehtoollisen kiitosrukouksessa kirkko tuo Jumalan eteen koko maailman ja ihmisen elämän. Siinä muistellaan koko ihmiskuntaa, eläviä ja kuolleita, ja Jumalan pelastustekoja kaiken tähden ja kaiken edestä. Leipä ja viini tuodaan esiin koko ihmiselämän kuvina, jotta Kristus ne siunaisi, murtaisi ja jakaisi ruumiinsa jäsenille elämäksi ja yhteydeksi. Ehtoollista ja siihen osallistumista merkitsevä sana ”koinonia” tarkoittaa osallisuutta Pyhään Henkeen ja sen luomaa yhteyttä kaikkien kesken. Tätä kirkko pyytää kutsuessaan Pyhää Henkeä: ”Rohkeudella tulemme pyhän uhrialttarisi eteen ja pantuamme sille vastaavat kuvaukset Kristuksen pyhästä ruumiista ja verestä rukoilemme sinua ja anomme: pyhien Pyhä, sinun armosi hyvästä tahdosta tulkoon Pyhä Henkesi meidän päällemme ja näiden esillä olevien lahjain päälle – –. Ja me kaikki, jotka olemme yhdestä leivästä ja yhdestä kalkista osalliset, yhdistä toistemme kanssa Pyhän Hengen osallisuuteen.” (Basileios Suuren liturgia)

Tässä on esimakua Jumalan luvatusista valtakunnasta: hajotetut kokoontuvat yhteen, hyljeksityt ja muukalaiset saavat kodin, pyhiinvaeltajat pääsevät perille. Eukaristisessa rukouksessa kirkko osallistuu Kristuksen rakkauteen ihmistä kohtaan, sulkee Jumalan pelastavaan muistiin kaikki elämästä vieraantuneet ja hajalleen heitettyt. Varhainen kirkko rukoili: ”Samoin kuin tämä leipä oli siroteltuna hajalleen vuorille, mutta sitten koottiin ja tuli yhdeksi, samoin tulkoon kirkkosi kootuksi maan ääristä sinun valtakuntaasi.” (Apostolien opetus 9:4)

Etiopian kirkko muistelee matkalla olevia eukaristisessa rukouksessaan seuraavasti: ”Tasolta kaikkialla kaikkien niiden veljämme ja tulevien veljämme tie, jotka ovat matkalla, maan päällä, tiellä tai joella, järven aalloilla tai millä tahansa muulla reitillä, kokoa heidät kaikki kaikkialla turvalliseen venevalkamaan, pelastuksen satamaan. Suo heille se kunnia, että tulet heidän matkakumppanikseen merellä ja maalla. Tee heidät iloisiksi iloisissa kodeissa, hyvinvoiviksi hyvinvoivien luona.”

Maanpakolaisten puolesta etiopialainen liturgia rukoilee: ”Rukoilkaamme, että Herra antaisi pakolaisille kärsivällisyyttä, rohkeutta, viisautta ja hyvittäisi kaikessa heidän vaivansa. Muista, Herra, isiämme, äitejämme, veljiämme ja sisariamme, jotka ovat lähteneet maanpakoon ja ovat kaukana. Anna heidän palata kotiinsa turvassa ja rauhassa.”

## Lähimmäisen sakramentti

Kristuksen antaman elämän mitta on rakkaus. Pyhä Henki kokoaa Kristuksen ruumiin ja toimii sen jäsenissä siinä määrin, kuin he rakastavat (Joh. 13:34–35). Ihmisen vastaus Jumalan kutsuun toteutuu, kun ihminen vapaasta tahdostaan rakastaa – ihmisen tahto yhtyy Jumalan tahtoon. Tällöin hän toteuttaa alkuperäistä kutsumustaan, löytää Jumalan kuvan lähimmäisestä ja itsestään. Kristillisen etiikan ainoa kriteeri on Kristuksen kohtaaminen toisessa ihmisessä, lähimmäisen sakramentti. Pyhittäjä Neilos Siinailainen sanoo: ”Lähimmäisestä pitää tulla sinulle toinen jumala Jumalan jälkeen.” (PG 79, 1193)

Kristitylle suhde muukalaiseen on suhde ihmiseen, toiseen Luojan luomaan. Samalla se on suhde Jumalaan. Etiikka, uskon mukainen elämä, ei tässä ole seurausta tai johtopäätös jostakin tärkeämmästä tai olenneisemmasta, vaan osa itse uskon salaisuutta, Jumalan kohtaamista. Toisen ihmisen hahmossa itse Kristus on luonamme, palveltavanamme, kohdattavanamme. Mitkään muut arvot ja ihanteet eivät voi mennä tämän vakaumuksen ohi: kristitylle kansallinen etu tai rodullinen ylemmyys ovat epäjumalanpalvelusta. Kaikki ovat Jumalan luomia, taivaan Isän lapsina veljiä ja sisaria, pelastus tulee Jumal-ihmisestä, ei yli-ihmisestä. Kirkkoisä Gregorios Nyssalainen kirjoittaa: ”Älä ylenkatso lähimmäisiäsi, niin kuin heillä ei olisi mitään arvoa. Ajattele, keitä he ovat, ja niin löydät heidän arvokkuutensa – he kantavat meidän Vapahtajamme persoonaa.” (PG 46, 460)

Lähimmäisen sakramentti, Jumalan kohtaaminen toisessa ihmisessä, antaa esikuvan elämäntavalle. Se haastaa tuomiolle yksittäisen kirkon jäsenen mutta myös kristityt ja kirkon osana yhteiskuntaa. Muukalainen keskuudessamme on kristitylle uskon asia, ihmissuhteessa on kysymys myös Jumala-suhteesta. Muukalaisia ei voi hoitaa omana toimialanaan tai yhteiskunnan ylijäämävaroilta. Lähimmäisen muistaminen ei voi riippua siitä, jääkö mirulta tai meiltä voimavaroja yli oman tarpeen, kun usko opettaa, että elämä ja pelastus on yhteinen. Erään Belgian siirto-yöläisten sielunhoitajan kannanotto 25 vuoden takaa on ajankohtainen tämän päivän Suomessa: ”Aika, jolloin muukalaisten puutteeseen vastattiin keräämällä kolehti, on takanapäin. Nyt asiaa on pohdittava aivan eri hengessä. On omaksuttava uudenlainen tapa puuttua ongelmiin, totunnainen hyväntekeväisyyden tyyli pitää hylätä. Tässä eivät auta ”hyvät teot”, almut, eivät keräykset eivätkä kuolleet sanat. Pitää kysyä, haluaako vastaanottava maa osoittaa myötätuntoaan konkreettisella tavalla ja ymmärtääkö se, että nyt tarvitaan talouselämän ratkaisuja. Ilman niitä humanitäärinen apu jää kipulääkkeeksi,

eräänlaiseksi hyvinvoivien epämääräiseksi ja mielikuvitukselliseksi alibiksi.”  
(Emilianos Timiadis: Les Migrants – un defi aux Eglises, 197)

## Mielenmuutoksen tie

Ihminen on tämän elämän kautta matkalla eteenpäin, hän on ”paroikos”, siirtolainen, muukalainen tässä elämässä. Kirkkoisä Johannes Krysostomos huuhahtaa korinttolaiskirjeen kommentaarissaan: ”Ajattelet olevasi kansalainen. Ei, sinä olet matkaja. Ymmärrätkö mitä sanon? Sinä et ole kansalainen vaan kulki- ja. Et voi sanoa minulle, että kuuluisin johonkin kaupunkiin. Kenelläkään ei ole pysyvää kaupunkia. Meidän kaupunkimme on ylhäällä. Nykyinen elämä on tie. Kulkeamme siis joka päivä niin pitkälle, kuin luonto antaa meidän edetä. Kun tulet majataloon, sisustatko huoneesi? Et tietenkään, vaan syöt, juota ja kiireesti lähdet eteenpäin. Tämä elämä on majatalo.” (PG 52, 401.)

Tällä matkalla ollaan yhdessä, ja se tapahtuu Luojan lahjoittamassa maailmassa, joka lopulta kuuluu hänelle eikä muukalaisena maailman kautta kulkevalle ihmiselle. Krysostomos puhuu rahasta oman aikansa varakkaille mutta myös meille nykyajan kerskakuluttajille: ”Kaikki raha kuuluu Herralle, mistä tahansa se tulee. Jos me annamme sitä tarvitseville, me saamme sitä vielä enemmän. Tämän takia Jumala on antanut meidän saada enemmän rahaa, ei tuhlettavaksi kemuihin, juopotteluun, herkutteluun, upeisiin vaatteisiin tai muihin tyhmyyksiin vaan jaettavaksi niiden kanssa jotka sitä tarvitsevat.” (PG 48, 988)

Kristitylle maailma on tienviitta toiseen todellisuuteen. Usko kolmiyhteiseen Jumalaan on uskoa yhteyteen, siihen, että elämän olennaisin ulottuvuus on yhteys, koinonia, kaiken tämän maailman pirstoutuneisuuden ja vieraantumisen tuolla puolen. Se on rakkautta Luojan ja luotujen kesken, se tie, jolle Jumala alun perin asetti ihmisen. Kaikki saa merkityksensä Jumalan läsnäolosta: sille, joka etsii Kristuksen kasvoja, kaikessa on pyhyden siemen. Usko Kristukseen haastaa uudenlaiseen suhteeseen koko elämään, katsomaan maailmaa ja lähimmäistä Pyhä Hengen kirkastamalla katseella. Se on näkökulma rakkauteen, siihen, jota heijasti kolmen muukalaisen läsnäolo Abrahamin ja Saaran vieraanvaraisuuden luona ja joka katsoo meitä Kristuksen katseella.

Kilvoitus Kristuksen tiellä edellyttää ihmiseltä elämän uutta arviointia, suunnan muutosta, parannusta. Koko kristityn tie on tätä mielenmuutosta, kääntymistä pois synnistä, itsekkyydestä yhteyteen, koinoniaan, rakkauteen. Osallistuksessaan Kristuksen rakkauteen ihmisestä tulee vähitellen saman toivon heijastaja:

”Rakkauden olemus on yhdistää rakastaja rakastettuun. Me tulemme siksi, jota rakastamme.” (Gregorios Nyssalainen, PG 44, 737)

Jumalan valtakunta tämän elämän tuonpuoleisena päämääränä, joka näkynä ja esimakuna on uskossa ja kirkossa jo läsnä, saa aikaan mielenmuutoksen ja elämän muutoksen ihmisen suhteessa maailmaan. Ilman tätä katumuksen haastetta uskosta tulee uskontoa, hyvän onnantunnon tuodittaja, hengellinen huume. Ilman Jumalan tahdon mukaisia tekoja usko Kristukseen on kuollut (Jaak. 2:14–20). Usko Kristuksen voittoon kuoleman ja kärsimyksen valloista antaa toivon taistella niitä vastaan tässä ja nyt. Ihmisen parannus kasvattaa hänen tahtoaan ja tekojaan yhtymään Jumalan tahtoon ja tekoihin. Tämä on hengellinen kutsu jokaiselle kristitylle – yhtä aikaa oman sisäisen kilvoituksen asia ja yhteiskunnallinen tehtävä – löytää läsnä oleva Jumala lähimmäisen kasvoista, ottaa vastaan toinen ihminen ja hänen kanssaan Kristus, muukalainen.

Julkaistu aiemmin teoksessa: Naapurina lähimmäinen – näkökulma muukalaisuuteen. Suomen kristillinen rauhanliike – Finlands kristliga fredsrörelse ry, 1994.

## Piispa Arseni

### Suomen ortodoksisen kirkon maahanmuuttajatyön haasteita

Helsingin Sanomissa julkaistiin vuoden 2005 lopulla artikkeli otsakkeella: ”Tutkija: Poliitikot ja media eivät puhu maahanmuuttajista”. Siinä kerrottiin, että uskontotieteen tutkija Tuomas Martikaisen mukaan suomalaiset suhtautuvat myönteisesti ihmisiin, jotka muistuttavat heitä ulkonäöltään, kulttuuriltaan tai muilta ominaisuuksiltaan. Suhtautuminen on sitä kielteisempää, mitä enemmän he poikkeavat kantaväestöstä esimerkiksi ihonvärin, kulttuurin tai jonkin muun ominaisuuden kautta. Tutkija totesi myös, että muslimeihin suhtaudutaan samalla tavalla kuin Jehovan todistajiin, mormoneihin ja skientologeihin, joihin suhtauduttiin kaikkein kielteisimmin. Myönteisesti suomalaiset suhtautuvat sen sijaan luterilaiseen ja ortodoksisen kirkkoon ja neutraalisti katolilaisiin ja hel-luntailaisiin.

Helsingin Sanomissa julkaistun artikkelin valossa eivät maahamme muuttavat, ihonvärin ja kulttuurin puolesta meitä muistuttavat, ortodoksit ole erityisen vaikeassa asemassa ja kotoutuminen Suomeen on ainakin näiden seikkojen puolesta mahdollista. Tämä on Martikaisen tutkimuksen perusteella kirkon ulkopuolisten näkemys. Seuraavassa tarkastelemme, kuinka Suomen ortodoksinen kirkko on hoitanut ja voisi jatkossa hoitaa maahamme muuttavien ortodoksien kirkollisen kotouttamisen ja millainen suhtautuminen maahanmuuttajiin on kirkon sisällä?

Ortodoksinen kirkko Suomessa on joutunut viimeisten parin vuosikymmenen kuluessa uusien haasteiden eteen, kun maahamme on muuttanut paljon ortodoksista uskoa tunnustavia ihmisiä. Suurin osa heistä on tullut joko avioliiton kautta, paluumuuttajina tai pakolaisina, ja pieni määrä myös työn vuoksi. Maasamme asuu pysyvästi kotikielensä mm. venäjää-, ruotsia-, kreikka-, englantia-, romaniaa-, serbiaa- ja viroa puhuvia ortodokseja. Heidän lisäksi on vielä joukko meillä vähän tunnettuja kieliä puhuvia orientaalisia ortodokseja, jotka eivät ole ortodoksisen kirkon rekisterissä. Heille on kuitenkin hiippakuntapiispojien siunauksella annettu mahdollisuus osallistua ehtoolliseen meidän pyhäköissämme ja heidän omien, Suomessa vierailevien pappien on sallittu toimittaa kirkkomme tiloissa jumalanpalveluksia.

Maahanmuuttajien parissa tehtävä työ ei ole meillä, eikä koko ortodoksista maailmaa ajatellen mikään uusi asia, vaan kirkossa on aina pyritty mahdollisuuksien mukaan palvelemaan seurakunnan yhteyteen tulleita ulkomaalaisia niin, että he voisivat kokea olonsa kotoiseksi. Tähän meitä velvoittavat apostoli Paavalin kolossalaisille osoittamat sanat: ”Ja tässä ei ole kreikkalaista eikä juutalaista, vaan kaikki ja kaikissa on Kristus.”(Kol. 3:11) Mm. Kreikassa jo antiikin aikana ymmärrettiin kreikkalaisiksi ne, jotka omaksuivat kreikan kielen, vallitsevan uskonnon ja elämäntavat. Meillä ei yhteiskuntaan integroitumisen edellytyksenä pidetä pyrkimystä assimiloitua, vaan kielen oppimista ja sopeutumista maan lakeihin ja järjestykseen. Tämä ei kuitenkaan estä säilyttämästä ja vaalimasta omaa kieltä, uskontoa ja perinteitä. Sama pätee myös kirkolliseen kotoutumiseen. On kirkon etu, jos maahanmuuttajat kasvavat seurakunnan aktiivisiksi jäseniksi, oppivat ja hyväksyvät sen toimintatavat, mutta rikastuttavat seurakunnan elämää säilyttämällä myös oman perinteensä.

Suomen seurakunnissa on toimitettu ja tullaan jatkossakin toimittamaan jumalanpalveluksia monilla eri kielillä. Se on seurakuntaelämän ydintä. Papiston kielitaidot tuovat tähän tietysti omat rajoituksensa. Pääsääntöisesti on ajateltava, että maahanmuuttajan on opeteltava uuden kotimaansa kieli päästäkseen aidosti sisälle yhteiskuntaan ja ymmärtääkseen kieleen kätkeytyvä merkityksiä. Jumalanpalvelusten lisäksi maahanmuuttajien enemmistö tarvitsee myös opetusta, niin lapsille kuin aikuisillekin. Tämä sen vuoksi, että vain harva ainakaan entisen Neuvostoliiton alueella asuneista, on saanut minkäänlaista uskonnonopetusta kotimaassaan. Lisäksi tarvitaan usein myös apua arkielämän käytännöllisissä asioissa. Kun seurakuntalaisten yhteys ei rajoitu vain kirkollisten tilojen sisälle, niin on vältetty vaara, josta pyhä apostoli Jaakob varoittaa sanoen: ”Niin kuin ruumis ilman henkeä on kuollut, niin on uskokin kuollut ilman tekoja.” (Jaak. 2:26)

Suurin osa Suomen maahanmuuttajista on kotoisin Venäjältä tai entisen Neuvostoliiton alueelta. Tällä hetkellä maassamme asuu pysyvästi lähes 50.000 venäläistä, joista kuitenkin suurin osa on jäänyt kirkon jäsenyyden ulkopuolelle. Syitä tähän lienee monia. Ensiksikin suurin osa muuttaneista ei ole kotimaassaan saanut lainkaan uskonnollista kasvatusta, eikä sen vuoksi ole pienessäkään määrin kirkollisesti orientoituneita. Toiseksi oma kirkollinen tiedottamisemme on monella tapaa puutteellista. Siitä johtuen läheskään kaikki maahanmuuttajat eivät alkuun tiedä, että paikkakunnalla toimii ortodoksinen seurakunta tai missä lähin pyhäkkö sijaitsee. He eivät myöskään ymmärrä minkä vuoksi ja miten seurakunnan jäseneksi tulisi rekisteröityä. Suomea vastaavaa rekisteröitymis-



käytäntöä ei näet muualla tunneta. Kolmanneksi pieni osa maahanmuuttajista haluaa eri syistä pysyä Moskovan patriarkaatin alaisuudessa ja liittyä heidän Etelä-Suomessa toimiviin seurakuntiinsa. Tämä pieni joukko on käsittääkseni ihmisiä, jotka eivät syvimmältään edes halua kotoutua uuteen kotimaahansa. Syynä voi olla mm. kyvyttömyys oppia kieltä ja sosiaalisten taitojen rajallisuus sekä pettymykset odotusten ja todellisuuden välillä. Joillekin kysymys uuden ajanlaskun käytöstä Suomen ortodoksisessa kirkossa ja erityisesti pääsiäisen viettäminen samanaikaisesti katolisten ja protestanttien kanssa on hyvin ongelmallinen. Kaikki seurakuntayhteyttä löytämättömät maahanmuuttajat ovat tällä hetkellä potentiaalisia kirkkomme jäseniä. Mahdollisuus osallistua seurakunnan toimintaan ja liittyä kirkon jäseneksi olisi tarjottava heille siksi, että kirkon tulee tarjota kristillisten ihanteiden ja opin mukaista apua maahanmuuttajille niin hengellisissä kuin käytännön elämään liittyvissä kysymyksissä. Maahanmuuttajat puolestaan tuovat oman vahvan hengellisen ja kulttuuripanoksensa seurakuntaan.

Mitä sitten pitäisi tehdä maahanmuuttajien kanssa ja heidän hyväkseen? Keskeisintä on kutsua heitä mukaan toimintaan, välittää tietoa Suomen ortodoksisesta kirkosta, kertoa kirkon toiminnasta ja organisaatiosta sekä seurakuntalaisten oikeuksista ja velvollisuuksista yhteisön jäsenenä. Sen sijaan ensimmäiseksi ei tule tyrkyttää rekisteröitymispapereita, sillä kirkko ei ole yhdistys tai järjestö. Tiedottamisen hyväksi on eri tahoilla jo tehty perustyötä. Muutamissa seurakunnissa on laadittu kirje, joka kertoo seurakunnan toiminnasta tai kutsukirje maahanmuuttajille järjestettyyn tilaisuuteen. Seurakunnan tiloja voisi myös antaa tai jopa tarjota paikkakunnalla kokoontuvien venäläisten ryhmien (laulu, tanssi, kirjallisuus jne.) käyttöön pyynnöllä, että he olisivat jollain tavalla mukana myös seurakunnan toiminnassa. Tiedotuskirjeitä on voitu joissain paikoin lähettää maistraatin kautta seutukunnan maahanmuuttajille. Tällaisen kirjeen tulee aina sisältää maininnan, ettei se koske vastaanottajaa, mikäli tämä tunnistaa muuta kuin ortodoksista uskontoa. Suhtautuminen eräissä maistraateissa on kuitenkin ollut nihkeää, eikä kirjeitä ole haluttu sieltä postittaa.

Valitettavasti informaatiota eri uskonnollisten yhteisöjen olemassaolosta ja toiminnasta ei voida välittää esimerkiksi KELAn tai Työvoimatoimistojen kautta, mikä olisi suora ja halpa tiedotuskanava. Tiedottamista voi kuitenkin hoitaa esimerkiksi oppilaitosten, maahanmuuttajille tarkoitettujen kokoontumispaikkojen ja pakolaiskeskusten ilmoitustauluilla. Pienillä paikkakunnilla voi kirjatun ilmoitustaululle kiinnitetty tiedote myös olla hyvä informointikeino.

Muitakin tiedotuskeinoja on kokeiltu. Muutamat seurakunnat ovat laatineet pienen monistettavan esitteen, jossa on ollut yhdyshenkilön tiedot mahdollisia tiedostelujia varten. Keskeisimmäksi tiedotuskanavaksi jäävät kuitenkin kirkon omat nettisivut, joita olisi vieraskielisen materiaalin osalta syytä parantaa ja kehittää. Tarpeen olisi myös laatia netissä luettavaksi tai monisteena jaettavaksi tarkoitettu yleisesite, johon voitaisiin liittää kunkin seurakunnan yhteystiedot sisältävä osio. Näitä esitteitä voisi sitten jakaa tietoa tarvitseville suoraan käteen tai lähettää postitse paikkakunnalla asuville maahanmuuttajille. Mutta kuten jo edellä mainittiin, ei osoitteiden saanti ole ihan vaivatonta. Esitettä tai internetiäkin parempi lienee perinteinen suusanallinen viestintä eli ns. ”puskaradio”. Toisen, jo kotoutuneen maahanmuuttajan välittämä suullinen tieto kirkosta ja seurakuntaelämästä perustuu kokemukseen ja on siksi esitettä tehokkaampi.

Maahanmuuttajien parissa tehtävä työ tulisi organisoida niin, että se kattaisi koko Suomen ja että se olisi kutakuinkin samanlaatuista paikkakunnasta riippumatta. Työ voidaan organisoida kaksipuortaiseksi, jollaisena se on toimivin. Paikallistason muodostavat papit ja seurakuntien maahanmuuttajatukihenkilöt. Mikäli papin kielitaito riittää, ei erityiselle tukihenkilölle välttämättä ole tarvetta. Hiippakunnallisella tasolla voisivat maahanmuuttajatyöstä vastaavat henkilöt kokoontua aika ajoin pohtimaan ilmenneitä ongelmia tai kehittelemään toimintaa. Tämä voisi onnistua osana hiippakuntaneuvoston toimintaa. Jo aloitettuja, maahanmuuttajien parissa työskentelevien pappien vuotuisia tapaamisia on syytä jatkaa. Ne osaltaan edesauttavat erilaisten toimintatapojen kehittelyä ja jakavat kokemuksia työn etenemisestä. Erityisen tärkeää tarpeiden kartoittaminen ja toiminnan kehittäminen ovat Etelä-Suomessa jossa valtaosa maahanmuuttajista asuu. Siellä myös kilpailu uskonnollisten yhteisöjen välillä on kovaa.

Maahanmuuttajatyöstä vastaaville tulisi järjestää koulutusta ja maahanmuuttajille uskonnonopetusta. Työntekijöiden tulisi tuntee sekä maallista että kirkollista lainsäädäntöä, hallita perustiedot eri kulttuurien kohtaamisesta, maahanmuuttajien integroitumisen ongelmista, sosiaalitaidoista sekä kirkon universaalisuutta ilmentävien perinteiden moninaisuudesta. Maahanmuuttajat puolestaan tarvitsevat melkein poikkeuksetta aivan perus uskonnonopetusta. Aikuisille suunnattu uskonnon opetus voidaan liittää suomen kielen opetukseen käyttämällä oppikirjoina peruskoulun uskonnon oppikirjoja. Yksi hyvä opetuksen muoto on myös seurakunnallinen kuorotoiminta, joka on samalla myös maahanmuuttajia kotouttavaa yhdessäolca.

Koulutusta on jo järjestetty Valamon kansanopistossa useana vuonna ja seurakunnissakin pienessä määrin, mutta sille on yhä suuri tarve. Maahanmuuttajatukeyhenkilöiden koulutus ja yhteydenpito olisi paikallaan järjestää koko kirkon osalta Valamon luostarissa, mutta säännöllinen maahanmuuttajille suunnattu koulutus luonnollisestikin seurakunnissa ja lapsille kouluissa. Nuorille eräs hyvä ja toimiva opetuksen ja integroimisen muoto ovat kesäiset kristinoppikoulut. Maahanmuuttajille olisi tarpeen laatia yksi yhtenäinen koulutusohjelma. Tosin tarpeet voivat hiukan vaihdella seurakunnittain. Yhden yhtenäisen koulutusohjelman perustalta voi sitten helposti rakentaa oman seurakunnan maahanmuuttajien tarpeita vastaavia paketteja.

Edellä on kirjattu joukko keskeisimpiä tehtäviä ja tarpeita, joihin Suomen ortodoksisen kirkon on ryhdyttävä. Käytännön toimenpiteet, miten ne voidaan suorittaa, selkiintyvät uskoakseni organisaation muodostumisen myötä. Olemme maahanmuuttajatyössä kovasti myöhässä, mutta kuitenkin pidemmällä kuin koskaan aikaisemmin.

Eräs merkittävä opetustavoite on niin kirkon työntekijöiden kuin seurakuntalaisten asenteiden kasvattaminen myönteiseksi maahanmuuttajille. Historiallista taustaa vasten on tietystä mielessä ymmärrettävissä kielteiset ennakoasenteet venäläisiä kohtaan. Rasisimi ja kaikki siihen viittaava on kuitenkin syytä kitkeä juurineen, sillä sellainen ei sovi kristilliseen yhteisöön. Suomeen tulevat ja seurakuntien toimitaan osallistuvat ja seurakuntiin kirjautuvat ulkomaalaistaustaiset, olivatpa he mistä päin maailmaa vain, eivät vähennä kantaväestön hengellisiä aarteita, vaan päinvastoin enentävät niitä.

Kirkollishallituksen kollegio päätti 2008 muuttaa kolmen matkapapin työn suuntautuvaksi pääasiassa maahanmuuttajatyöhön. Näiden sijoituspaikkoina ovat Helsingin hiippakunnassa Turku, Karjalan hiippakunnassa Kuopio ja Oulun hiippakunnassa Kokkola.

Toistaiseksi päätös on kuitenkin toteutettu vain Oulun hiippakunnan osalta.

On myös muistettava, että Suomeen muuttanut ulkomaalainen ja hänen jälkeläisensä eivät ole ainaisesti maahanmuuttajia. Ehkäpä rajana on kielen oppiminen, tai Suomen kansalaisuuden saaminen, ehkäpä perheen perustaminen tai pysyvän työpaikan löytäminen. Todennäköisimmin maahanmuuttajien ensimmäinen sukupolvi kokee koko elämänsä tiettyä vierautta ja kotimaan kaipuuta, mutta toinen sukupolvi on jo varmasti uuden kotimaan kasvatti. Ratkaisu yhteiskunnallisessa mielessä lienee selvä. Kirkon näkökulmasta riittävän uskontokasvatuksen saanut, kastettu ja voideltu henkilö, joka on rekisteröitynyt seurakuntaan, on täysivaltainen Suomen ortodoksisen kirkon jäsen.

## Nemanja Balčin

### Maahanmuuttajat kirkon haasteena

Suomen väestörakenne on huomattavasti muuttunut 1990-luvusta lähtien. Neuvostoliiton hajoamisen jälkeen ja Euroopan unionin myötä Suomesta on nopeasti kehittynyt monikulttuurinen ja -uskontoinen valtio. Maahanmuuttajat tulevat Suomeen hyvin erilaisista syistä. Osa tulee kotimaansa epävakaa taloudellisen tilanteen tähden, mutta merkittävä osa maahanmuuttajista on sotapakolaisia. Toiset puolestaan muuttavat Suomeen iloisemmista syistä – opiskelun, työn tai rakkauden takia.

Suomessa tapahtuneita muutoksia pohditaan yleisesti tarpeellisena ja väistämättömänä osana maailman globalisaatiota. Vaikka muutoksissa on omia haasteita ja jopa negatiivisia ulottuvuuksia (rasismin kasvu tai maahanmuuttajien gettoutuminen) tuntuu, että ne ovat osa Jumalan johdatusta ja Hänen pelastussuunnitelmaansa.

Maahanmuuttajien joukossa on paljon ortodokseja, minkä huomaa helposti kouluissa. Ortodoksisella uskontotunnilla saattavat suomenkieliset oppilaat olla vähemmistönä maahanmuuttajalapsiin nähden. Vaikka ortodoksia maahanmuuttajia on paljon, vain osa heistä on aidosti kirkollisia. Monet ovat maalistuneita, uskonnollisesti välinpitämättömiä tai jopa uskonnonvastaisia, aivan samalla tavalla kuten monet suomalaisetkin. Jotkut maahanmuuttajat pitävät itseään ortodokseina, vaikka heitä ei ole edes kastettu. Tämän on paradoksi! Se kuitenkin osoittaa, miten vahvasti ortodoksisuus on osana heidän identiteettiään. He määrittelevät itsensä ortodokseiksi sillä perustella, että heillä on ortodoksiset sukujuuret tai ovat lähtöisin alueelta, jossa ortodoksisella kirkolla on kautta historian ollut vahva vaikutus yleiskulttuuriin.

Suomen ortodoksinen kirkko on nähnyt alusta lähtien ortodoksisissa maahanmuuttajissa potentiaalisia seurakunnan jäseniä ja kirkollisveron maksajia. Maahanmuuttajat voivat mahdollisesti myös vahvistaa viime aikoina syvässä kriisissä olevaa suomalaisortodoksien uskonnollista identiteettiä. Kaikesta huolimatta Suomen ortodoksisen kirkon reaktio maahanmuuttajien tuloon oli hidas, hitaampi kuin monien vapaiden kristillisten suuntien. Oliko syynä kirkon passiivisuuteen ainoastaan työntekijä- ja resurssipula, vai myös epäluulo maahanmuuttajia kohti, joista suurin osa on venäläisiä? Tähän saakka evankelis-

luterilainen kirkko on tarjonnut ortodokseja enemmän konkreettista tukea maahanmuuttajien kotouttamiseen. Toki, toisella kansalliskirkolla on ollut siihen paremmat resurssit ja merkittävä ympäristön tuki.

Herätys ortodoksisen kirkko piirissä tapahtui vasta, kun Moskovan patriarkaatti alkoi perustaa uusia seurakuntia Suomeen. Tilanne on kanonisessa mielessä harmillinen. Eri kirkkojen jurisdiktioiden päällekkäisyys on ortodoksisen diasporan tavallinen ongelma. Esimerkiksi Ruotsissa asuu enemmän ortodokseja kuin Suomessa, mutta he ovat jakautuneet lukuisiin kansallisuuksiin ja jurisdiktioihin. Ehkä Suomessa tämä kanoninen ongelma olisi paljon lievempi, jos kirkkojen mittasuhteet olisivat toisenlaisia. Kirkkohistoria tuntee tapauksia, jossa eri kirkot ovat toimineet saman valtion sisällä horjuttamatta hyviä sisarelaisia välejä. Esimerkiksi Serbian ortodoksisella kirkolla on oma hiippakunta Romaniassa. Maailman sotien välissä Jugoslavian kuningaskunta on tarjonnut vieraanvaraisuutta ja käyttöön lukuisia kirkkoja ja luostareita maanpaossa olvalle Venäjän ortodoksiselle kirkolle.

Miten ortodoksiset maahanmuuttajat saadaan Suomen ortodoksisen kirkon jäseniksi? Epäsuorasti aihe koskee muitakin asioita, esimerkiksi kirkon ja valtion suhteen kehittymistä ja kouluissa tapahtuvan uskonnonopetuksen toteutumisesta. Maahanmuuttajaongelma on enemmän kuin ajankohtainen. Sen ratkaisemiseen pitäisi ottaa huomioon historiallispoliittiset tekijät, mutta ne eivät saa hämärtää ajasta ja paikasta riippumatonta ja kirkon syvimpään olemukseen sidottua ihmisen pelastus- ja lähetystehtävää. Kirkko on Kristuksen ruumis, elävä organismi, jonka kohdalla eivät päde yksi yhteen yritysmailman säännöt.

Suomen ortodoksisen kirkon verokanto-oikeus ja jäsenrekisterisysteemi ovat poikkeukselliset ortodoksisessa maailmassa. Esimerkki niihin on lainattu Suomen evankelis-luterilaisesta kirkosta. Kirkon ylin johto on toki tietoinen, että asia on vieras maahanmuuttajille. Se, että maahanmuuttajat eivät ole rekisteröityneet Suomen ortodoksisen kirkkoon on tuottanut monesti ongelmia seurakunnissa. Suomalaisesta perspektiivistä nähtynä yksittäiset papit ovat valmiit samaistamaan kirkkoon kuulumattomuuden sakramentaaliseen erottamiseen Kristuksesta. Toiset papit ajattelevat, että seurakuntaan kuulumattomilta maahanmuuttajilta pitäisi vähintäänkin vaatia maksua kirkollisista toimituksista. Ymmärtäen maahanmuuttajien usein vaikean taloudellisen tilanteen, piispat eivät ole hyväksyneet yksityisten toimitusten maksattamista. Tämä ratkaisu vastaa aidoimmillaan Kristuksen evankeliumin ihannetta.

Suomen ortodoksisen kirkon pitkän tähtäimen suunnitelma lupaa kehitystä maahanmuuttajatyöhön. Maahanmuuttajatyöstä vastaa apulaispiispa, jota monet

maahanmuuttajat kokevat ja sanovat omaksi piisapakseen. Kolmen matkapapin toimea on tulevaisuudessa tarkoitus muuttaa maahanmuuttajatyöhön painottuviksi. Yhä enemmän panostetaan papiston vieraiden kielten taitoon ja ylipäättään tuntuu, että Suomen ortodoksisessa kirkossa arvostetaan monikulttuurisuutta.

Vaikka yleisesti puhutaan paljon maahanmuuttajatyöstä, niin seurakuntien tasolla se kuitenkin toteutuu vain vähäisessä määrin. Suomalaisortodoksien ja maahanmuuttajaortodoksien vastakkaisasettelu ja molemminpuolinen luottamuksen puute ovat tavallisia. Kirkkoherroilla on haasteita tasapainottaa seurakuntaa kahden puolen välissä. Suomalaisortodoksien toistuvat perusteet ovat: ”Tämä on meidän kirkko”, ja ”Tänne tulevat vaatimaan”! Väärinkäsitykset syntyvät helposti, kun toisten kieltä, historiaa tai kulttuuria tunnetaan huonosti. Tätä varten viranomaisilla on hyvät yleisohjeet esimerkiksi eri maista tulevien kohtaamiseksi. Näihin kirkon työntekijöidenkin olisi syytä tutustua.

Maahanmuuttajille ovat Suomessa kompastuskivinä poikkeavat käytännöt koskien pääsiäisen viettämisen ajankohta, paaston noudattamista ja ehtoolliseen valmistautumista. Ongelma on juuri siinä, että monien suomalaisortodoksien mielestä nämä ovat epäolennaisia asioita. Tässä yhteydessä on hyvä muistaa apostoli Paavali sanat: ”Joka valikoi päiviä, se valikoi Herran tähden; ja joka syö, se syö Herran tähden. Mutta jos veljesi tulee murheelliseksi ruokasi tähden, niin sinä et enää vaella rakkauden mukaan. Älä saata ruuallasi turmioon sitä, jonka edestä Kristus on kuollut” (Room: 14:6, 15).

Suomessa sunnuntaikirkollisuus on vähävana, kun taas pyhien kunnioittaminen on yleisortodoksista tasoa heikompaa. Vain harvassa seurakunnassa toimitetaan liturgia arkeen osuvana pyhän ihmisen muistopäivinä. Lukuisten maahanmuuttajien ensimmäinen kokemus Suomen ortodoksisen kirkosta ovat pyhäkköjen lukitut ovet. Kesäisin toki kirkot ovat yleensä auki. Seurakunnista löytyisi varmaan venäläisiä mummoja, jotka talvisinkin ilomielin päivystäisivät muutaman tunnin kirkossa. Mutta heihin ei yksinkertaisesti luoteta. Vuosikymmeniä on pyritty pääsemään irti venäläisestä identiteetistä ja nyt se tulee bumerangina takaisin.

Identiteetillä on huomattavasti suurempi merkitys maahanmuuttajille, kuin turvallisesti kotimaassaan asuville. Identiteetin tärkeämmät määrittäjät ovat kulttuuri, kieli ja uskonto. Siitä johtuen on luonnollista, että maahanmuuttajat yrittävät kaikin keinoin säilyttää kulttuurinsa ja opettaa lapsilleen äidinkieltä.

Suomen ortodoksisessa kirkossa ajatellaan yleisesti, että kotouttamisen kannalta on olennaisinta, että maahanmuuttajat oppivat suomen kielen. Seurakunnissa ei kuitenkaan järjestetä minkäänlaista kieliovetusta maahanmuuttajille. Ai-

kuisten kohdalla uuden kielen oppiminen sujuu hitaasti ja valtio järjestää kielikursseja erityisesti työikäisille. Kovista yrityksistä huolimatta monet eivät ikinä opi kunnolla suomea. Jos maahanmuuttaja on lisäksi työttömänä, niin hänet on käytännössä tuomittu sosiaaliseen eristykseen ja masennukseen.

Puhuttaessa maahanmuuttajien integraatiosta unohdetaan säännöllisesti, miten pitkästä ja kivuliasta prosessista on kysymys. Integraatiolla on kaksi-suuntainen vaikutus. Se vaati ponnistusta ja juostavuutta molemmissa päässä. Maahanmuuttajia muutetaan ja suomalaistetaan, mutta myös suomalaisten on muutettava asenteita. Maahanmuuttajien kautta Suomen ortodoksinen kirkko lähestyy muita paikalliskirkkoja. Maahanmuuttajat pitäisi nähdä lähettiläinä, pieninä siltoina, jotka entistä tiiviimmin yhdistävät Suomen ortodoksista kirkkoa sisarkirkkoperheeseen.

Jotkut väittävät, että maahanmuuttajat ovat vaativia. Asiaa voidaan tosiaan lähestyä profaanista näkökulmasta: kirkon työntekijöiden työn määrä kasvaa, mutta palkat pysyvät ennallaan. Harva noin ajatteleva on aidosti kiinnostunut maahanmuuttajista ihmisinä ja heidän arkipäiväisistä ongelmistaan. Yleisesti ajatellaan, että yhteiskunnan tehtävä on huolehtia maahanmuuttajista ja meille riittää kun maksamme veromme. Mielestäni maahanmuuttajassa pitäisi nähdä ennen muuta apua tarvitseva lähimmäinen, koska siirtolaisuus on aikamme marttyriuden muoto. Uuden kielen oppiminen ja vieraaseen kulttuuriin sopeutuminen vaatii aikuisilta ihmisiltä paljon nöyryyttä, päivittäistä nöyryymistä ja valtavaa vaivannäköä. Lopuksi se, mitä ihminen aidosti tarvitsevat on rakkaus, eikä vain pelkkä ymmärrys ja hyväksyntä.

## **Виктор Максимовский**

### **О некоторых проблемах современной церковной жизни, обсуждавшихся на собрании Союза священников**

**(31.01-1.02.2005, г. Тампере)**

31 января и 1 февраля 2005 года в г. Тампере проходило собрание Союза священников Финской православной церкви (*Ortodoksisten Pappien Liitto*). Каждый год вопросы, рассматриваемые на собраниях, соответствуют теме года. 2005 год был посвящен проблеме иммигрантов, и поэтому в этот раз разговор шел в основном в контексте вопроса сосуществования в церкви разных этнических групп.

Собрание, начавшееся с молебна в храме свт. Николая Чудотворца, открывал председатель Союза священников прот. Рауно Пиетаринен. Основным докладчиком на собрании оба дня был Высокопреосвященный Стефан, митрополит Таллиннский и всей Эстонии.

### **Пути православия на Западе**

Темой первого доклада<sup>1</sup> митрополита Стефана был опыт культурного многообразия жизни православной церкви во Франции. Владыка Стефан, проживший большую часть своей жизни и долгое время служивший в этой стране, освещал ситуацию, в которой живет православная Франция, изнутри, касаясь самых острых аспектов этой темы. Современная ситуация в Европе драматична и противоречива. Православная церковь оказалась вытолкнутой постхристианским миром на периферию жизни общества. Вместе с тем церковь изнутри самое себя ищет средства решения внутренних, в том числе юрисдикционных, проблем. Православные христиане Запады стремятся к объединению и созданию единой поместной церкви.

Совет Архиепископии Православных Русских Церквей в Западной Европе (Экзархат Вселенского патриарха) в декабре 2004 г. и в феврале



2005 г. обнародовал два заявления<sup>2</sup>, освещающих современную ситуацию и видение перспектив православия на Западе. В этих документах отражена позиция Архиепископии по вопросу о создании единой местной церкви в странах Западной Европы и вместе с тем даются ответы на послание патриарха Московского и всея Руси Алексия II от 1.04.2003 всем архипастырям и пастырям русской диаспоры. В послании патриарха Московского предлагалось как способ единения церкви в Западной Европе образование под юрисдикцией Московского патриархата единого Митрополичьего округа, имеющего несколько епархий и включающего все православные приходы, монастыри и общины русского происхождения и русской духовной традиции, которые пожелали бы вступить в него... Самоуправляемый Митрополичий округ, объединяющий всех верных русской православной традиции в странах Западной Европы, в угодное Богу время послужит основанием грядущего канонического устройства многонациональной Поместной Православной Церкви в Западной Европе<sup>3</sup>.

В заявлениях Совета Архиепископии, прежде всего, выявлено принципиальное видение Церкви как *«Тела Христова... не обусловленного никакими институтами этого мира, ни политическими, ни национальными, ни историческими...»*. В устройении церковной жизни Архиепископия стремится сохранять верность *«Русской православной традиции, которой... <свойственен> универалистский и миссионерский дух, позволяющий ей отличать главное от второстепенного»*. Было подчеркнуто, что Архиепископия является одним из немногих церковных образований, наследовавших в богослужбной, а также канонической и административной сторонах жизни традиции Московского собора 1917-1918 гг.<sup>4</sup> Здесь же говорилось о верности учению о сущности Церкви, полнота которой *«проявляется в Божественной Евхаристии, всюду, где она совершается – за жизнь мира; единство Церкви... исполняется и сохраняется приобщением Телу и Крови Христовым»*. В этом Архиепископия опирается на традицию Свято-Сергиевского института и таких выдающихся русских богословов XX в., как о. Сергей Булгаков, о. Николай Афанасьев и продолживший и актуализировавший их видение о. Александр Шмеман. Архиепископия, как указывалось в документе, стремится также быть верной *«миссионерскому призванию русской эмиграции»*.

В силу такого видения внутренней природы Церкви и особого призвания русской православной традиции, а также исходя из современных условий своей жизни в Европе, Архиепископия стремится к осознанию своего современного положения среди православных церквей и в мире. И, в первую очередь, был выражен принципиальный взгляд Архиепископии на свое положение среди православных церквей:

Архиепископия больше не считает себя принадлежащей к «диаспоре». В тех странах, где Господь призвал нас жить, свидетельствовать о Евангелии и созидать Святую Церковь, наша епархия больше уже не чужеродное тело. Будучи канонической епархией, она находит свое единство вокруг Трапезы Господней, где является полнота Церкви в совершении Святой Евхаристии, приносимой епископом в сослужении священников и всего народа Божьего. По существу, Архиепископия уже сама по себе является местной Церковью, как является таковой любая епархия в любом месте. Архиепископия представляет собой устойчивую церковную реальность, проявляющуюся не только во Франции, но и в разных других странах Западной Европы. Вместе с епархиями других Патриархатов, с которыми она состоит в евхаристическом общении, она составляет начатки единой местной Церкви в тех странах, где она находится.

Таким образом, Архиепископия ориентируется в своем экклезиологическом кредо на евхаристический принцип, который заключается в видении местной церкви, обладающей полнотой даров Духа и служений, как евхаристического собрания во главе с епископом. В то же время Архиепископия учитывает современный культурный и социальный контекст своего существования в Западной Европе. Как отмечается в Заявлении, Архиепископия ищет раскрытия своего призвания, обусловленного уже не только историческими реалиями, но поиском воли Божьей о судьбах церкви в современном мире, согласуясь при этом с православным учением о Церкви. Для православной церкви русской традиции в Западной Европе, чей статус принято называть «временным», эта временность означает уже не безусловность возврата к прежним историческим реалиям, а движение к новым, более адекватным и устойчивым каноническим формам жизни местной церкви. Надо отметить, что в видении своего положения Западноевропейская архиепископия исторически вполне последовательна; она опирается на опыт предыдущих поколений православных эмигрантов к созданию местной церкви в Европе. Об этом свидетельствует, например, приведенная в Заявлении выдержка из Декларации 1966 г.:

...со временем Архиепископия стала местной и многонациональной Церковью, которая, впрочем, изначально находилась и находится вне территориальных и канонических границ каких-либо автокефальных Церквей, включая и Московскую Патриархию.

Исходя из этого, Парижская архиепископия призывает предстоятелей церквей *«содействовать единству всех православных общин на одной и той же территории»*, к заботе не только о «своих» чадах, но и обо всем народе Божьем. Принципиально важно понимать, что ответственность за судьбу православия в Западной Европе, в силу важности и глубины экклезиологической проблемы и этнического состава местных православных общин, не может лежать лишь на одном или даже некоторых патриархатах. Поэтому Совет Архиепископии обращается ко всем предстоятелям автокефальных церквей с просьбой восстановить подготовку общеправославного собора<sup>5</sup>, на котором и возможно решать поставленные вопросы.

Во Франции, согласно решениям предсоборных межправославных совещаний в Шамбези в 1991 и 1993 гг., действует Собрание православных епископов Франции (АЕОФ). Совместное служение Евхаристии во время проведения Собраний и есть, по словам владыки Стефана, свидетельство единства местных церквей, явление поместного православия в Западной Европе. По его мнению, межцерковное единство будет осуществляться в жизни самих церквей, если их епископы будут воплощать этот кафолический опыт и помимо совместных совещаний.

Но, как считает владыка Стефан, еще существует ряд проблем, препятствующих созданию поместного православия в Западной Европе. В первую очередь, это филетизм, церковный национализм, который был осужден как ересь еще в 1872 г. Владыка подчеркивал, что ни в одном церковном каноне нет речи о национальном способе устройства местной церкви. Любая церковь, будь то автокефальная или автономная, любая епархия, является именно *местной*, т.е. существующей на некой определенной территории. Тем не менее, «национальные интересы» до сих пор часто присутствуют как мощный фактор во внешней политике автокефальных церквей.

Этнический вопрос является важным моментом в создании и жизни автокефальной церкви. И это касается не только общения и взаимодействия церквей, но и качества внутренней жизни самой местной церкви. Кафоличность, т.е. вселенскость, есть не просто результат механического

соединения в одной общине разных культурных и языковых групп, но трансцендирование, выход за рамки национальных и т.п. отношений. Знаменитым словам апостола Павла в 3-й главе Послания к колоссянам о том, что во Христе нет ни эллина, ни иудея, ни варвара, ни скифа, предшествует призыв совлечения ветхого человека и облечения в нового. Поэтому кафоличность предполагает обновление и преодоление сугубо человеческих – национальных, этнических, культурных (как и политических, половых, возрастных и т.п.) – отношений, всегда несущих в себе, наряду с известной пользой, разделение и вполне языческие религиозные основы. «Национальное», «этническое» православие неизбежно ведет к закрытости, т.е. к сектантству. И здесь не спасает даже «многонациональность» и «поликультурность», если, повторим, наличие в церкви этносов означает лишь их «локальную множественность» (митр. Иоанн Зизиулас).

Следовательно, недостаточно просто выявить и осудить то, что является неправославным взглядом или учением – в том числе и в этническом вопросе. Важно выработать аутентичный православный подход и жить в современном мире в согласии со своей верой. Но именно здесь, считает владыка Стефан, и заключается парадокс: «Мы хорошо знаем проблемы и искажения других, но не знаем образа своей жизни».

Явление кафоличности церкви требует внутреннего обновления, а не обновления структуры. Если мы заботимся только о создании и укреплении внешних институтов и рычагов юрисдикционно-административной власти, то мы создаем «не Церковь Духа Святого, а церковь Вавилона», сказал митрополит Стефан.

После слова митрополита Стефана со свидетельством об опыте католических общин в Финляндии выступала сестра Тереза из прихода Св. Креста г. Тампере. В Финляндии примерно 9000 католиков. Местная община включает 70 языковых групп. Такая специфика жизни заставляет католиков Финляндии искать эффективные формы пастырского попечения. Католические священники говорят минимум на двух языках. Кроме того, находится возможность использовать в качестве переводчика и помощника священнику человека из самой иноязыковой группы.

Вторая сессия первого дня собрания проходила в группах. Вопросы, поставленные в них, касались воцерковления иммигрантов, их духовных,

психологических, социальных проблем. Также важной темой одной из групп было отношение к деятельности Русской православной церкви в Финляндии, на церковной территории, подчиненной архиепископу Карельскому и всей Финляндии. В результате работы этой группы было выработано обращение предстоятелю Церкви, архиепископу Льву, отражающее позицию духовенства Финской церкви по данному вопросу. С текстом Обращения можно познакомиться в журнале *Logos* (№ 2 за 2005 г., с. 18).

## **Церковь в секулярном обществе**

Миссия, свидетельство миру, есть следствие избытка веры и жизни («От избытка сердца говорят уста» (Лк 6:45)). И причины того, что православие находится сейчас на периферии жизни современной Европы, кроются в том числе и в кризисе, переживаемом самой церковью. Об этом и говорил владыка Стефан на своем втором, открытом, выступлении «Свидетельство православной церкви в секулярном мире», которое слушали не только участники собрания, но и все желающие, члены православного прихода и лютеране. Владыка подчеркивал, что отсутствие связи между православной духовностью и жизнью общества – проблема не новая. В истории Западной Европы след византийской духовности можно найти разве что в некоторых монастырях.

Только в XX веке Запад встретил православие – в лице русской эмиграции. Значение этой встречи как для православия, так и для западного мира весьма значительно. Но Европа начала XXI века радикальным образом отличается от той, что встретило православие в 20-х годах XX века. Общество стремительно движется в сторону глобализации, и значит, по словам митр. Стефана, к секуляризации.

Современную западноевропейскую ситуацию можно сравнить с эпохой, в которой родилась христианская церковь. Для Римской империи, универсума, претендующего на всего человека, христианство не могло не стать врагом, т.к. оно объявило себя не одной из религий, способной послушно войти в государственный пантеон и служить кесарю, но также универсумом, наделенным властью. И церковь боролась в мире объявленной ей войне силой свидетельства о Христе воскресшем. Сейчас Европа начинает представлять собой единое поликультурное многонациональное – и межрелигиозное – целое, единое пространство с

гуманистическими законами, обеспечивающими защиту «прав» каждому человеку. Строительство этого целого ведется на внерелигиозной, секулярной почве, поэтому христианство (как, впрочем, и другие религии) отодвигается на задний план. Христиане теряют свои политические, социальные, культурные и т.п. позиции в обществе. Новая эпоха отношений с обществом заставляет христианскую церковь снова, как и в доконстантиновский период, искать силы в самой себе и в своем Главе, Христе, не полагаясь на «поддержку» государства, которая, по свидетельству истории, часто становилась для церкви непосильным искушением, заставляющим идти на компромиссы.

Что это должно означать для западноевропейского православия? Митрополит Стефан говорит, что прежде всего от православных требуется деятельное миротворчество, свидетельство способности жить в единстве. Церковь, раздираемая юрисдикционными противоречиями и имущественными претензиями, т.е. по сути живущая по законам мира сего, не в силах сказать обществу и человеку ничего нового. Только в движении к внутреннему и истинному миру, а не к внешне-унифицирующему или формально-юрисдикционному, православию может обрести власть, которая дана ему Христом, и явить объединяющейся Европе евангельский вдохновляющий пример единства. И поэтому слова владыки Стефана: «Пока мы не встанем на путь покаяния и страдания, ничего для Европы сделать не сможем», – не кажутся чересчур категоричными. «По тому узнают, что вы Мои ученики, что любовь будете иметь между собою». Исполнение этих слов нашего Господа и Учителя требует именно покаяния, т.е. перемены ума и жизни и исправления как своих грехов и ошибок, так и грехов предыдущих поколений христиан. Если христианская церковь ищет свое место и свою роль в жизни современной Европы, то единственный путь для этого – быть самой собой, а это значит вернуть себе свойство закваски и соли земли. «В наши дни Церковь должна занимать ведущее место в диалоге с доминирующей культурой на самом глубоком уровне, – чтобы избежать маргинализации»<sup>6</sup>. «Без обращения во всех сферах жизни на путь взирания на образ Троицы, мы не сможем сказать Европе больше, чем политики», – заключил свое слово владыка Стефан.

## Церковь и Евхаристия: эсхатологический аспект

Второй день собрания духовенства начался с литургии, на которой предстоял епископ Арсений.

После литургии владыка Стефан говорил об эсхатологическом аспекте Евхаристии.

Христос есть хлеб Жизни, Который сходит с неба и дает жизнь миру (Ин 6:35,33). Древняя церковь совершает завещанную трапезу и молится:

Как сей преломляемый хлеб был рассеян по холмам и собранный вместе стал единым, так и Церковь Твоя от концов земли да соберется в царствие Твое<sup>7</sup>.

Совершаемая трапеза приближает пришествие Христа: «маран-афа». Таким образом, святая Евхаристия, с точки зрения ее общественного и экклезиального характера, есть пневматологическая и эсхатологическая община, община, которая узнает и свидетельствует о наступлении *последних времен* истории и дает признаки приближения грядущего Царства<sup>8</sup>.

Жизнь в Царстве Небесном есть жизнь в Духе Святом. Ожидание и приближение Царства есть эпиклезис Церкви. В некоторых рукописях Евангелия от Луки прошение молитвы Господней «да придет Царствие Твое» читалось: «да придет Святы́й Дух Твой на нас»<sup>10</sup>. Евхаристия, приносимая Церковью Отцу через Христа в Духе Святом, есть провозглашение и приближение эсхатона, свидетельство о приблизившемся Царстве и начало жизни в нем.

В Евхаристии Церковь совершает переход из мира сего в мир грядущий, в *эсхатон*; участвует в Вознесении Господа и в Его мессианской вечере, внушает «радость и мир» Царства. Таким образом, вся жизнь Церкви укоренена в Евхаристии и есть плод этой евхаристической полноты во времени «мира сего», образ которого «проходит». И это поистине миссия Церкви.<sup>11</sup>

Николай Кавасила говорит о Евхаристии как об акте, в котором Церковь становится самой собой, соединяясь со Христом:

...ибо когда мы таковы и так приготовлены, ничто не препятствует Христу преискренно соединиться с нами. *Тайна сия велика есть* (Еф 5:32), говорит блаженный Павел, восхваляя сие единение. Ибо это и есть оный

знаменитый брак, на который всесвятый Жених как деву приводит невесту свою – Церковь.<sup>12</sup>

Из осознания сущности Церкви как общины, собирающейся «епископату», вытекает и принцип этого собрания:

Посему, как Господь без Отца, по Своему единению с Ним, ничего не делал ни Сам Собою, ни чрез апостолов, так и вы ничего не делайте без епископа и пресвитеров. Не думайте, чтобы вышло что-либо похвальное у вас, если будете это делать сами по себе; но в общем собрании да будет у вас одна молитва, одно прошение, один ум, одна надежда в любви и в радости непорочной. Един Иисус Христос, и лучше Его нет ничего. Поэтому все вы составляете из себя как бы один храм Божий, как бы один жертвенник, как одного Иисуса Христа, Который исшел от Единого Отца и в Едином пребывает, и к Нему Единому отшел.<sup>13</sup>

Литургия есть служение народа Божьего и источник всякого благодатного служения в нем. Но она не должна быть орудием миссии в смысле проповеди неверующим, говорит владыка Стефан. Стоит вспомнить в связи с этим самую структуру литургии с ее «Литургией оглашаемых» и «Литургией верных». Последняя не допускает неподготовленного или даже просто случайного присутствия: «Двери, двери». В первой же части «общего служения», по требованию традиции и даже буквального смысла названия, принимают участие готовящиеся к Просвещению. Из истории мы знаем, что возможно также присутствие ищущих, сомневающих, кающихся, сейчас также – инославных. Но и это – не миссионерское пространство церкви, а уже ступень воцерковления для уверовавшего во Христа. Миссия церкви заключается в выходе из своей среды в мир – для встречи, диалога и общения с ним, для приведения человека в храм, т.е. к познанию «закона веры» и через это – к приобщению к «закоу молитвы». Динамика процесса воцерковления выражена в литургической стороне практики церкви эпохи катехумената. Оглашаемые слушали катехизические беседы не в храме, а в притворе; крещение – в Великую субботу, в Рождественский и Богоявленский сочельники – совершалось в баптистерии в то время, когда в храме читались паремии, и завершалось крестным ходом – вхождением новокрещеных в храм и их участие в литургии с момента чтения Апостола. Таким образом, присутствие на литургии – завершение процесса, начинающегося с миссии, но никак не его начало. Осознание места, а также целей и средств современной православной миссии, как и любого другого служения Церкви, влияет на наше понимание евхаристического служения.



Но также верно и обратное: от глубины евхаристического опыта, опыта Благодарения Церкви, приносимого Богу Отцу за Его Превечное Слово, опыта единства жизни во Христе и приобщения к Царству грядущему и уже раскрывающемуся посреди верный чад Божьих, зависит качество всякого церковного служения.

- <sup>1</sup> Данная статья представляет собой лишь размышления участника собрания на темы, поставленные митр. Стефаном, но не конспект выступлений. Поэтому автор сохранил за собой право выражать в некоторых местах мысли, не совпадающие с мыслями докладчика. В первой части статьи содержится материал, не прозвучавший на собрании, но необходимый, по мнению автора, для понимания контекста ситуации, о которой шла речь. Цитаты последней части статьи также приведены автором, в надежде, что это не исказит хода рассуждения докладчика и уточнит некоторые устные его ссылки на свв. отцов и современных богословов.
- <sup>2</sup> См. Русская мысль № 46 (4531), 16-22.12.04 и № 4 (4537), 3–9.02.05.
- <sup>3</sup> Текст Послания см. на сайте [www.orthodox.org.ru](http://www.orthodox.org.ru).
- <sup>4</sup> С большой долей уверенности можно сказать, что эта черта роднит Западноевропейскую архиепископию с Финской православной церковью. Так, например, принцип соборности, предполагающий участие в соборе местной церкви выборных лиц от клира и мирян, практика избрания клира всем церковным народом, фиксированное членство в приходе прямо согласуются с решениями Московского собора. Сам Собор был вдохновлен и во многом подготовлен первым епископом Финляндской и Выборгской епархии митр. Антонием (Вадковским) и проходил при активнейшем участии Сергия (Страгородского), архиепископа Финляндского (1905–1917), будущего патриарха Московского, и свщмч. Александра Хотовицкого, настоятеля Гельсингфорсского прихода 1914–1917 гг.
- <sup>5</sup> Напомним, что начало подготовки к Всеправославному собору было положено Всеправославным совещанием, проходившим на Родосе в 1961 г. В 1968 г. в Шамбези было принято решение о проведении Всеправославных предсоборных совещаний и Межправославной подготовительной комиссии. Последнее, Третье предсоборное совещание проходило в 1986 г. На заседаниях Межправославной подготовительной комиссии в 1991, 1993, 1995 и 1999 гг. велась подготовка к Четвертому предсоборному совещанию, на котором и планировалось принять решения по темам межправославных отношений, как то диаспора, автокефалия, автономия, диптихи.
- <sup>6</sup> Митр. Иоанн (Зизиюлас), Православная Церковь и третье тысячелетие: Выступление в Баламандском монастыре 4.12.1999 г. Источник: <http://kiev-orthodox.org>.
- <sup>7</sup> Дидахи, IX.4.

- <sup>8</sup> Митр. Иозни (Зизиулас). Цит. по: Роберт Хотц, Таинства во взаимоотношениях между Востоком и Западом: Обзорение развития понимания таинств на Востоке в сопоставлении с западной традицией и Реформацией. Цюрих-Кельн, 1979. Гер. на русск. свящ. В. Полосина (машинопис.).
- <sup>9</sup> См.: Свт. Григорий Нисский, О молитве, Слово 3.
- <sup>10</sup> Прот. Александр Шмеман. Церковь. Мир. Миссия: Мысли о Православии на Западе, М., 1996, с. 249. (Ср.: «Будущий век, когда будет Бог «всяческая во всех», царство славы, отличается от теперешнего царства благодати, когда жизнь в состоянии своем остается еще незрелой, и Дух Божий золотит только вершины. Однако же по существу это одна и та же жизнь, жизнь в Св. Духе, вечная жизнь. Итак, Церковь обладает сокровищем *вечной жизни* во Христе и Св. Духе. Она есть эта вечная жизнь на земле и в сем веке начаток века будущего.» (Прот. С. Булгаков. Очерки учения о церкви // Путь: Орган русской религиозной мысли. № 1 (1925). Репринт: Путь. Книга 1 (I-IV). М., 1992, с. 48.))
- <sup>11</sup> Николай Кавасила, Семь слов о жизни во Христе, Слово IV.
- <sup>12</sup> Игнатий Богоносец. Послание к магнезийцам, VII.
- <sup>13</sup> В наше время расцерковленной жизни крещеных христиан все чаще вспоминается опыт отцов-катехетов. Катехизация, научение основам христианской веры и жизни, возвращается в сферу нашей ответственности. Можно только радоваться тому, что появляются оглашаемые церкви. Это, в свою очередь, может повлиять и на современную практику церкви греческой традиции, – в восстановлении соответствующей ектеньи в конце Литургии оглашаемых, часто опускаемой «за ненужностью».

## Esko Ryökäs

### Diakonia Apostolisten isien kirjoituksissa

“Alkukristillisen hengen muistomerkkeinä ja kirkollisen perimätiedon vanhim-pina todistajina” on ns. Apostolisten isien kirjoituksilla poikkeuksellisen suuri merkitys.<sup>1</sup> Paneutumalla tähän ryhmään kirjoituksia voi saada lisävalaistusta siihen, miten Uuden testamentin aikana ja aikana välittömästi sen jälkeen suh- tauduttiin eri asioihin.

Valitettavasti tutkijat eivät ole yksimielisiä siitä, mille lähteille tulisi antaa oikeus kuulua “Apostolisiin isiin”. Itse nimitys “Apostolisten isien kirjoitukset” juontuu ensimmäiseen julkaistuun kokoelmaan vuodelta 1672. Tällä nimellä kulkeville kirjoituksille on sittemmin ollut yhteistä se, että niitä on aikoinaan kirkon piirissä arvostettu ja että ne ovat syntyneet ensimmäisellä vuosisadalla tai toisen vuosisadan alkupuoliskolla. Itse nimike on alunperin viitannut siihen, että kirjoittajilla itsellään on ollut välitön kosketus apostoleihin. Tutkimuksen myötä tämä yhteys on toisinaan kiistetty tai asetettu kyseenalaiseksi. Silti kirkollisessa historiassa Apostolisten isien kirjoituksilla kokoelmana on yhä oma merkittävä painoarvonsa.<sup>2</sup> Kirjoitukset on koottu sisällöllisesti ja esitystavaltaan toisistaan poikkeavista lähteistä. Ne muodostavat sillan Uuden testamentin ajan ja kirk- koisien ajan väliin. Apostolisten isien kirjoitusten avulla on mahdollista päästä tarkastelemaan erityisesti varhaiskirkon alkuvaiheen seurakunnallista elämää ensimmäisellä vuosisadalla ja toisen vuosisadan alkupuolella.

Viidentoista viime vuoden aikana tutkimuksessa on havahduttu huomaama- aan, että ilmaisun “Diakonia” sisältö täytyy ajatella uudestaan. Tällä hetkellä kirkollisessa elämässä on – vielä – vallalla käsitys, jonka mukaan on Uuden testamentin ja varhaisen kirkon mukaista käyttää sellaisia ilmaisuja kuin “Dia- konia tarkoittaa kristillistä palvelua”<sup>3</sup> ja “Diakonia on kristilliseen uskoon ja rakkauteen perustuvaa palvelua kirkon elämässä”<sup>4</sup>.

Uusin tutkimus on kuitenkin osoittanut, että ilmaisulla “diakonia” toden- näköisesti tarkoitettiin Uuden testamentin aikana ainakin usein jotain aivan muuta. Ilmeisesti yhtä oikeaa käännöstä sanalle ei edes ole tarjolla. Tutkimus on tarjonnut Uuden testamentin diakoni-sanana käännökseksi “välittäjää” (eng- lanniksi “go-between”) ja “korkea-arvoisen puolesta tehtävä suorittavaa”<sup>5</sup> ja “evankeliumin eteenpäin viejää, joka on valtuutettu tähän toimeen”<sup>6</sup>. Köyhien,

seiraiden, orpjen, vankien ja leskien hoitajainen, toisin sanoen karitatiivinen, lähimmäistä auttava toiminta vaikuttaa olleen ainakin taka-alalla, jos ei toisten kuin diakonien tehtävä.<sup>7</sup>

Tämä radikaali uudelleentulkinta vaatii perusteellista paneutumista asiaan. Joensuussakin on jo selvitetty Uuden testamentin diakonia-ilmajaisujen sisältöä.<sup>8</sup> Myös Apostolisten isien kirjoitusten kokoelman käyttämiä diakonia-ilmajaisuja on käsitelty tuoreessa kirjallisuudessa.<sup>9</sup> Sen sijaan asiaa nimeltä diakonia käsittelevää varhaisen kirkon aikaan liittyvää erillistutkimusta ei vielä ole. Kirjallisuudessa toistetaan Uuden testamentin – nyt vanhentuneilta näyttävillä – tulkinnolle pohjautuvia käsityksiä.

Yritän tässä suppeassa artikkelissa esitellä sen aineiston, mikä Apostolisten isien kirjoituksissa on luettavissa diakoniasta. Pyrin tekemään suomalaiselle lukijalle selväksi, mitä tekstien perusteella diakonialla ymmärrettiin, ja siihen liittyen, mitä ne työntekijät, joita kutsuttiin diakoneiksi, lähdeaineiston mukaan tekivät Apostolisten isien aikana. Tutkin siis sekä *διακ*-alkuista sanaperhettä että itse asiaa ”diakonia”.<sup>10</sup> Erityisesti tarkkailen, onko edellä mainitulle Collinsin herättämälle keskustelulle diakonia-sanana sisällöstä perusteita tässä aineistossa.

Rakennan esitykseni ajan tasalla olevalla Heikki Koskenniemen käännökselle. Alkukielisenä versiona käytän Kirsopö Laken vuonna 1913 julkaisemaa editiota, josta tosin joudun sitaateissa usein poistamaan ainakin osan typografisista merkeistä teknisten seikkojen vuoksi. Seuraan suomenkielisen laitoksen järjestystä.

### *Kleemens*

Kleemens oli Rooman piispa. Hän kirjoitti, ilmeisesti tietoisesti, seurakunnan nimissä, noin vuonna 95 kirjeen korinttolaisille. Kirje tunnetaan kahdella nimellä. Diakoneista on kirjeessä lyhyt maininta.<sup>11</sup>

1 Klem. 42: 4 - 43, 1

(4) Maasta maahan ja kaupungista kaupunkiin he [apostolit] julistivat sanomaansa ja asettivat samalla ensi hedelmänsä, heitä Hengessä koeteltuaan, tulevien uskovien piispoiksi ja diakoneiksi. (5) Eivätkä he tässä tehneet mitään uutta. Sanoohan Raamattu jossakin: Minä asetan heidän kaitsijansa vanhurskaudessa ja palvelijansa uskossa. (43:1) Mitä ihmettelemistä siinä onkaan, jos ne joille Jumala oli Kristuksessa uskonnut tällaisen työn, asettivat virkaan mainitsemamme henkilöt...

Kleemens haluaa osoittaa, että apostoleilla oli oikeus asettaa virkaan seurakuntien johtajia, ja yhtenä näistä hän mainitsee diakonit. Ainoa tieto, joka tästä välittyy, on siis diakonien toimiminen jonkinlaisina johtajina seurakunnissa.

Lisätietoa ei juurikaan synny siitä, että Koskenniemen käännös “kaitsijansa” on kreikassa sana piispat (ἐπισκοπῶν) ja “palvelijansa” on kreikassa sana diakonit (διακονοῦς).<sup>12</sup> Jonkin verran pohdintaa voisi aiheuttaa se, että hieman aikaisemmin, kohdassa 40: 5, Koskenniemi kääntää:

Ylipapeille on näet uskottu omat uhripalveluksensa, papeille määrätty oma paikkansa ja leeviläisten huolena on heidän omat palvelustehtävänsä.

Ilmaisun “palvelustehtävänsä” takana on kreikan διακονία. Sen käännökseksi valittu ilmaisu on aivan käypä, mutta on huomattava, että ilmaisu ei kreikassa muodostu yhdyssanasta (esimerkiksi “palvelu”-“tehtävä”), vaan ainoastaan mainitusta yhdestä substantiivista. Mielenkiintoista on se, että Kleemens tässä näyttää rinnastavan palvelijat, siis diakonos-sanan johdannaiset, ja Vanhan testamentin ajan leeviläiset, nuo jumalanpalveluksessa toimivat.<sup>13</sup> Diakonit olivat siten tämänkin rinnastuksen mukaan Kleemensillä jonkin asteisia seurakunnan johtajia, jollain tavalla saman tapaisissa tehtävissä kuin piispat. Collins tulkitseekin mainittuja jakeita siten, että diakonien mainitseminen oli tarpeen vain siksi, että esityksen täydellisyys sitä vaati: kun esiteltiin seurakunnan johtajia ja jumalanpalveluksessa toimivia, diakonien maininta oli itsestäänselvyys.<sup>14</sup>

*Ignatios*

Ignatios, Antiokian piispa kirjoitti toisen vuosisadan alussa seitsemän kirjettä seurakunnille.<sup>15</sup> Kirjeessä Efesolaisille mainitaan kyseisen seurakunnan diakoni ja hänen eräs tehtävänsä.

## I Ef. 2: 1

Minulla on toivomus, joka koskee palvelustoveriani Burrosta, teidän Jumalan mielen mukaista ja kaikessa siunattua diakonianne, nimitäin että hän voisi viipyä luonani teidän ja piispanne kunniaksi. ... Samoin virkistäköön häntäkin Jeesuksen Kristuksen isä, niin kuin myös Cnesimosta, Burrosta, Euplusta ja Frontoa, joiden välityksellä olen saanut nähdä teidät kaikki rakkauden kannalta.

Burroksesta ei enempää sanota. Tekstistä ilmenee se, että hän on piispan palvelustoveri (του συνδουλου μου), Efeson diakoni ja piispan toivoma seuralainen. Ilmeisesti Burros on toimittanut jonkinlaisia viestejä seurakunnalta piispalle, ja nämä viestit piispa tulkitsee rakkauden viesteiksi. Diakoni oli siis toiminut viestin välittäjänä. – Tämä vastaa Collinsin esittämää ajatusta diakonista “välittäjänä”.<sup>16</sup>

Vastaava kuva välittyy ja tarkentuu kirjeestä magnesiaalaisille.

## I Magn. 2: 1

Minun suotiin siis nähdä teidät teidän Jumalan arvon mukaisen piispanne Damaan ja kunnianarvoisten presbyterien Bassoksen ja Apollonioksen sekä palvelustoverini diakoni Zotionin kautta. Kunpa saisinkin iloa viimeksi mainitusta, sillä hän on alamainen piispalle kuin Jumalan armolle ja presbytereille kuin Jeesuksen Kristuksen laille.

Tässä Ignatios kuvaa yhtä diakonia, Zotionia, palvelustoverikseen. Tässä kreikan ilmaisuna on jälleen του συνδουλου μου, sanatarkasti “minun palvelijani(orjani), jonka kanssa olen itse palvelija(orja)”. Rinnastus piispan ja diakonin välillä on varsin voimakas.<sup>17</sup> Samalla Ignatios kuitenkin osoittaa, että diakonin asema oli piispan ja presbyterien alapuolella. Diakonia kuvetaan sanakääntein, joidenka mukaan hän saattoi olla piispan seuralainen ja seuran (ilon) tuottaja.

Ignatios jatkaa hieman myöhemmin mainitsemiensa henkilöiden luonnehdintaa.

I Magn. 6: 1

Edellä mainitsemisani henkilöissä olen nyt siis nähnyt teidän koko seurakuntanne uskossa ja päässyt rakkauden kosketukseen kanssanne. Näin ollen minä kehotan teitä: Pyrkikää Jumalan tahdon mukaan tekemään kaikki siten, että piispa Jumalan sijassa ja presbyterit apostolien neuvoston sijassa johtavat toimia ja minulle niin rakkaille diakoneille on uskottuna Jeesuksen Kristuksen palvelusvirka, hänen joka ennen aikojen alkua oli Isän tykönä ja on nyt lopun tultua ilmestynyt.

Diakonien virkaa luonnehditaan tässä palvelusviraksi. Samalla toistetaan diakonien asema kirkollisessa virkahierarkiassa. Palvelusviran sisältöä ei täsmennetä. Diakonit ja muut viranhaltijat kuvataan seurakunnan edustajiksi piispan luona. Heidän kauttaan piispa näkee seurakunnan tilan.

On huomattava, että ilmaisun “palvelusvirka” alkukielen taustassa puhutaan diakoniasta. Ilmaisuna on:

τῶν διακόνων τῶν ἐμοὶ γλυκυτάτων πεπιστευμένων  
 διακονίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ

Ilmaisun pohjana on sana διακονια, jota seuraa genetiiviattribuuttina Jeesus Kristus.<sup>18</sup> Diakoneille on siis uskottu (Kristuksen) diakonia. Mitä tämä diakonia sitten on, jää tässäkin kirjeessä hyvin epäselväksi.

Hieman valoa diakonien tehtävään tuo Ignatioksen kirje trallislaisille. Hieman kryptiseltä tuntuvassa kohdassa Ignatios kirjoittaa käännöksen mukaan:

I Trall. 2: 2 - 3

Välttämätöntä onkin tehdä niin kuin te teette, ettette pane toimeen mitään ilman piispaa, vaan olette kuuliaiset myös presbytereille niin kuin Jeesuksen Kristuksen, meidän toivomme apostoleille, hänen jossa meidän tullaan ha-vaitsemaan elävän. Myös niiden, jotka ovat Jeesuksen Kristuksen salaisuuksien diakoneja, tulee kaikin tavoin olla kaikille mieleen. Eiväthän he ole diakoneja ruokaa ja juomaa varten, vaan Ju-

malan seurakunnan palvelijoita. Heidän tulee siis varoa moitteen aiheita niin kuin tulta.

Diakoneit esitellään tässä presbyterien ja piispojen yhteydessä. Seuraavassa, luvun kolme alkujakeessa, mainitut kolme työntekijäryhmää rinnastetaan myös selkeästi. Luvussa kaksi diakoneit esitellään hankalasti käännettyllä ilmaisulla “Jeesuksen Kristuksen sala:stuksien diakoneja”. Kreikaksi ilmaisu on selkeämpi: τοὺς διακονοὺς ὄντας ὑπηρέτων Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ilmaisulla tarkoitettaneen suurella todennäköisyydellä mysteerejä, eli läntisen kielenkäytön mukaan ehtoollista.<sup>19</sup> Tällöin diakoneit olisivat ehtoollisen diakoneja.

Näille ehtoollisen diakoneille kuuluu kehotus: te ette ole ruokaa ja juomaa varten. Tämä ilmaisu tarkoittaa samalla, että diakoneit ovat juuri ehtoollista varten, mutta heidän työnsä tulee nähdä toisella tavalla. Se toinen tapa tarkoittaa seurakunnan palvelemista. Palvelukseen liittyviä moitteita tulee varoa, mutta tarkemmin palvelemista ei eritellä. Sitä ei kuitenkaan tässä kuvata διακονεω-verbillä vaan puhuen auttajas:a/assistentista: ilmaisuna on ἐκκλησιας θεου ὑπηρετα<sup>20</sup>. Ilmeisesti selkeämpää olisi kääntää διακονος tässä “avustajaksi”. Tällöin loppuosa saisi esimerkiksi seuraavan muodon.

Myös niičen, jotka ovat Jeesuksen Kristuksen ehtoollisen avustajia, tulee kaikin tavoin olla kaikille mieleen. Eiväthän he ole avustajia ruokaa ja juomaa varten, vaan Jumalan seurakunnan auttajia.

Näin kirje trallislaisille valottaa diakonien tehtäväksi ehtoollisavustajan roolin, mutta painottaa samalla, että he toimivat seurakuntaa varten.

Ignatioksen kirjeessä filadelfialaisille on jo puhuttelussa kyse “diakoniasta”, kun Ignatios kertoo oppineensa tuntemaan seurakunnan piispan sellaisena, joka katsoo saaneensa Jumalalta “palvelusvirransa”.<sup>21</sup> Käytetty sanamuoto τὴν διακονίαν on tässä mielekästä kääntää juur. “palvelusviraksi”, sillä se viittaa tekstiyhteydessä yksiselitteisesti piispan virkaan. Piispan virkaa on siten mahdollista luonnehtia “diakoniksi”, ja se merkinnee tässä tietynlaista seurakunnan palvelemista.<sup>22</sup> Sama ajatus toistuu hieman myöhemmin.

#### I. Filad. 10: 1 - 11:1

(1) Minulle on ilmoitettu, että teidän rukoustenne kautta ja sen sydämellisen rakkauden kautta, mikä teillä Jeesuksessa Kristuksessa on, Syyrian Antiokeian seurakunta nauttii rauhaa. Näin ollen teidän sopii, kun kerran olette Jumalan seurakunta, valita diakoni lähetettäväksi sin-



ne lähettiläänä Jumalan nimessä onnittelemaan heitä heidän yhteisessä kokouksessaan ja ylistämään Herran nimeä. (2) Autuas on Jeesuksessa Kristuksessa se, joka katsotaan tällaisen palvelustehtävän arvoiseksi. Tekin tulette saamaan siitä kunniaa. Jos vain tahdotte, voitte hyvinkin tämän tehdä Jumalan nimen kunniaksi, samoin kuin lähimpinä olevat seurakunnat ovat jo lähettäneet sinne piispoja, toiset taas presbyterejä ja diakoneja. (11: 1) Filon, Kilikiasta kotoisin oleva diakoni, mies josta on lausuttu hyvä todistus, suorittaa nyt minun avukseni Jumalan sanan palvelusta, samoin yhdessä hänen kanssaan Reos Agatopus, valittu mies, joka on luopunut elämästään ja seuraa minua Syyriasta asti.

Tässä kirjeen osassa Ignatios kuvaa diakonia henkilönä, jonka seurakunta voi lähettää onnittelemaan toista seurakuntaa. Samalla diakoni voi ylistää Herran nimeä. Tätä tehtävää Ignatios kutsuu palvelustehtäväksi, ilmaisu, joka liittyy kyseisen tehtävän muotoiluun magnesiaalaiskirjeessä. Jakeen kaksi ilmaisua ”palvelustehtävä” (kreikaksi jälleen διακονια) sisällyttäneessä siten lähettiläänä toimimisen ja jumalanpalvelukseen osallistumisen.<sup>23</sup> Jumalanpalvelukseen liittyy myös diakoni Filonin tehtävien kuvailu. Myös hän suoritti ”Jumalan sanan palvelusta” (kreikaksi εν λογω θεου υπηρετει μοι), ilmaisu, joka selkeästi liittyy jumalanpalvelukseen, mutta ei sisällä termiä διακονια. Sekä Filon että Reos Agatopus toimivat siten jumalanpalveluksessa ”Jumalan Sanan palvelusta”. – Myöhemmässä kirjeessään Smyrnalaisille Ignatios kutsuu myös Reos Agatopusta diakoniksi.<sup>24</sup>

Seuraavassa jakeessa Ignatios selkiyttää efesolaiskirjeessä mainitun diakonin tehtäviä:

I. Filad. 11, 2

Trooaassa asuvat veljet tervehtivät teitä rakkaasti. Sieltä minä kirjoitankin teille Burroksen välityksellä, jonka efesolaiset ja smyrnalaiset lähettivät mukaani kunniaseuralaiseksi. - - -

Burros on todennäköisesti sama Burros, jota aikaisemmassa efesolaiskirjeessä oli kutsuttu diakoniksi. Häntä kuvataan tässä kunniaseuralaiseksi. Hän toimi myös ilmeisesti piispan kirjuriina. Häneen Ignatios viittaa myös seuraavan luvun alussa, mainiten että Burroksella on Jumalan ”palvelusvirka”, siis diakonia.

Vielä yhdessä kirjeessään Ignatios antaa tietoja diakoneista ja heidän tehtävistään. Tekstistä lienee luettavissa hieman enemmän kuin ensinäkemältä näyttää.

## I Sm. 8: 1-2

(1) Seuratkaa kaikki piispaa niin kuin Jeesus Kristus Isää, ja vanhimpia niin kuin apostoleja. Diakoneja taas kunnioittakaa kuin Jumalan käskyä. Älköön kukaan ilman piispaa toimittako mitään seurakunnallista toimitusta. Sellaista ehtoollista pidettäkösön pätevänä, joka tapahtuu piispan tai hänen valtuuttamansa henkilön toimesta. (2) Minne piispa ilmaantuu, siellä o'koon lauma, samoin kuin katolinen kirkko on siellä, missä Jeesus Kristus on. Ilman piispaa ei ole lupa toimittaa kastetta eikä rakkaudenateriaa. Mutta minkä hän hyväksi näkee, on Jumalallekin otollista, jotta kaikki, mitä te teette olisi turvallista ja pätevää.

Ignatios kehottaa tässä kunnioittamaan diakoneja. Heitä ei tarvitse seurata kuten piispoja tai vanhimpia, mutta arvostusta heille tulee antaa. Näennäisesti tässä ei puhuta diakoneista enempää.

Kuitenkin on huomattava, mitä Ignatios sanoo heti diakonien kunnioittamiskehotuksen jälkeen. Hän puhuu seurakunnallisista toimituksista, tarkennettuna jumalanpalveluksen ehtoollisesta (εύχαριστία), jota hän kutsuu myös rakkaudenateriaksi (ἀγάπην). Jatkosta päätellen kyse on myös kasteesta. Kuten myöhemmistä kirkollisista lähteistä, esimerkiksi kirkolliskokousten kanoneista, voi havaita, varhaisessa kirkossa käytiin keskusteluita siitä, koska diakoni sai jakaa ehtoollista ja suorittaa jumalanpalveluksen osia. Suositukset olivat usein sidoksissa piispan läsnä- tai poissaoloon. Niinpä on tässäkin mahdollista, että diakonien kunnioituskehotusta seuraava varoitus väärästä ehtoollisen ja kasteen vietosta sisältää samalla ajatuksen siitä, että heillä, siis diakoneilla, on ehkä ollut taipumusta hoitaa kirkollisia toimituksia ilman, että piispa on heitä siihen Smyrnassa oikeuttanut.

Kaiken kaikkiaan Ignatioksen kirjeissä diakonit esiintyvät piispojen ja presbyterien rinnalla, samassa palvelutehtävässä (διακονία) heidän kanssaan. Heidän työtehtävistään mainitaan vain vähän. Ee toimivat viestin viejinä seurakunnilta piispalle, piispan seuralaisena ja seurakunnan muiden palvelijoiden rinnalla, ilmeisesti jumalanpalveluskytetydessä.

*Polykarpos*

Kirjeessään hieman itseään nuoremmalle Polykarposelle<sup>25</sup> Ignatios mainitsee myös diakonit, mutta enemmän tietoja diakoniasta löytyy Polykarpoksen kir-

jeestä Filippiiläisille. Kuten Koskenniemi luonnehtii, kirjeen alkuosassa kyseinen Smyrnan piispa antaa tunnustusta filippiiläisille (luku 1) ja kehottaa heitä edelleenkin vaeltamaan vakaasti (luvut 2-4). Tämän jatkeeksi hän osoittaa, mitä eri elämänmuodoissa olevien – vaimojen, leskien, diakonien, nuorison ja presbyterien – tässä vaeltamisessaan on huomattava (luvut 4-6).<sup>26</sup> Ohjeet sisältävät mittavia hyveiden luetteloita, joita vastaavia tunnetaan runsaasti antiikin kirjallisuudessa. Muutamat yksityiskohdat kuitenkin ovat merkittäviä. Niiden löytymiseksi on tässä yhteydessä syytä tutustua hieman pitkäköön tekstikatkelmaan. Otamme sen kahdessa osassa.

Pol. Fil. 5: 1 - 2

(5: 1) Kun me siis tiedämme, että Jumala ei salli itseänsä pilkata, meidän tulee vaeltaa hänen käskynsä ja kirkkautensa arvon mukaisesti. (2) Samoin olkoot diakonit moitteettomia Herran vanhurskauden edessä niin kuin Jumalan ja Kristuksen diakonit eikä ihmisten: ei herjaajia eikä kaksikielisiä, ei rahanahneita, itsensä hillitseviä kaikessa, sydämellisiä, huolehtivia, Herran totuudessa vaeltavia, hänen joka tuli kaikkien palvelijaksi. Jos olemme hänelle mieliksi tässä maailmanajassa, tulemme saamaan osaksemme myös tulevan maailman, niin kuin hän on meille luvannut herättää meidät kuolleista samoin kuin antaa meidän yhdessä hänen kanssaan hallita, jos vaellamme myös hänen arvonsa mukaisesti, jos kerran uskomme.

Polykarpos puhuttelee muutamien muiden ryhmien rinnalla kirjeessään – erikseen nimikkeeltään mainiten – diakoneja. Diakonien työtä hän ei suoraan luonnehdi. Hän antaa heille kuitenkin kehotuksia, joista voi päätellä jotain työtehtävien luonteestakin. Diakonien tulee olla sydämellisiä ja huolehtivia. He eivät saa puhua joskus yhtä, joskus toista, eli olla tässä merkityksessä ”kaksikielisiä” (piirre, joka helposti häviää käännöksen alle). He eivät saa olla rahanahneita vaan pysyä totuudessa. Totuus on tässä Herran totuus, ja Herra luonnehditaan kaikkien palvelijaksi (kreikaksi tässäkin *διακονος*). Tällaiselle vaellukselle luvataan palkka.

Minkälainen olisi se työtehtävä, jossa tällaiset huomautukset ovat paikallaan? Yleisesti johtotehtävissä toimivien tulee olla kunniallisia ja esimerkillisiä. Diakonit olivat listauksen pituudesta päätellen merkittävässä asemassa, jonkinasteisia ”silmäätekeviä”. Mahdollista on, että kyseessä oli myös sellaiset tehtä-

vät, joissa huolehditaan rahasta, sillä varojen vartijan tulee hillitä itsensä eikä hän saa olla rahanahne.<sup>27</sup> Mutta tästä ei tekstissä suoraan puhuta.

Tärkeätä on kuitenkin huomata välitön jatko:

Pol. Fil. 5: 3 - 6: 1

(3) Samoin nuoriso olkoon nuhteetonta kaikessa pyrkien ennen muuta tapojen puhtauteen ja hilliten itsensä kaikesta pahasta. Hyvä onkin pidättyä maailmallisista himoista, sillä kaikki himot sotivat henkeä vastaan; eivät huorintekijät, ei hekumoitsijat eikä miehenimykset saa periä Jumalan valtakuntaa, eivät myöskään ne, jotka harjoittavat säädyttömyyttä. Sen tähden nuorison kuuluukin pidättyä kaikesta tällaisesta ja olla kuuliaiset presbytereille ja diakoneille niin kuin Jumalalle ja Kristukselle. Neitsyiden on vaellettava omaturto nuhteettomana ja puhtaina.

(6: 1) Niin ikään tulee presbyterien olla hyväsydämiä, kaikkia kohtaan armahtavaisia, käännättää oikealle tielle ne jotka ovat harhan vallassa, käydä katsomassa kaikkia sairaita eikä laiminlyödä leskiä eikä orpoja eikä köyhiä. Heidän pitää päin vastoin aina ahkeroida sitä, mikä on hyvä Jumalan ja ihmisten edessä, ...

Polykarpos kehottaa tässä ensin voimallisesti nuorisoa, ja mainitsee heidän jälkeensä erikseen neitsyt. Nuorison oltava kuuliaisia presbytereille ja diakoneille. Näiden jälkeen tulee erikseen ohjeet presbytereille. Ja nyt on syytä huomata, mitä tehtäviä Polykarpos heille antaa. Heille ei ainoastaan anneta mitään eettisiä haasteita, kuten diakoneille. Yleisen tason kuvaus tarkentuu heidän kohdallaan tärkeällä tavalla. Presbyterien tulee esimerkiksi käydä katsomassa kaikkia sairaita eikä laiminlyödä leskiä eikä orpoja eikä köyhiä. Nämä tehtävät on nykyaikana yleisesti tunnustettu ns. diakoniatyön osaksi ja karitatiiviseksi toiminnaksi. Tässä Polykarpos hyvin selkeästi antaa nämä tehtävät presbytereille, ja on lisäksi selkeästi rakenteellisestikin erottanut nämä tehtävät diakoneille annetuista tehtävistä.<sup>28</sup> Nykyisen kielenkäytön mukaan siis tuon ajan presbyterit tekivät diakoniatyötä, eivät diakonit.

On aina mahdollista, että eri seurakunnissa oli työnjako erilainen. Polykarposen kirjeen perusteella Filippiin seurakunnassa tehtiin nykykielen mukaista diakoniatyötä, mutta sitä tekivät presbyterit. Steinar Johansenin yritys selittää karitatiivinen toiminta osaksi diakonien toimintaa sitä kautta, että alkukirkossa ilmaisu presbyteeri saattoi sisältää myös diakonit<sup>29</sup>, ei ole uskottava siksi, että

teksti selkeästi ensin erittelee diakoneille, sitten nuorisolle ja vasta sitten presbytereille heidän tehtävänsä. Filippiin seurakunnassa toimi karitatiivista toimintaa harjoittavien presbyterien rinnalla myös toisissa tehtävissä toimivina diakoneja, jotka rinnastettiin osaksi seurakunnan johtoa. Heiltä edellytettiin suoruutta, rehellisyyttä ja taitoa käsitellä rahaa. Tämä ehkä oli erityisen tärkeä heidän työtehtävissään, joita ei kuitenkaan tarkemmin eritellä. He mahdollisesti kuitenkin käsittelivät varoja.<sup>30</sup>

### *Didakhe*

Varhainen Kahdentoista apostolin opetus eli Didakhe<sup>31</sup> kuvaa hieman samaan suuntaan kuin Polykarpos.

#### Did. 15: 1

Valitkaa sen tähden itsellenne Herran arvon mukaisia piispoja ja diakoneja, hiljaisia, ei rahanahneita miehiä, totuudellisia ja koeteltuja. Näin siis myös he suorittavat teitä varten samaa palvelusta kuin profeetat ja opettajat.

Tässäkin diakoneilta, nyt piispojen ohella, edellytetään johtajalta vaadittavia ominaisuuksia. Heillä tulee olla oikea kyky käyttää rahaa. Samoin pyrkimys totuudellisuuteen yhdistää Polykarpoksen kirjeen luonnehdintaan. Mielenkiintoinen lisä syntyy jakeen loppuosasta. Suomennoksen mukaan piispat ja diakonit suorittavat profeettojen ja opettajien kanssa ”samaa palvelusta”. Kreikassa tässä kohden ei ole käytössä διακονια-sanan johdannaisia vaan alkuteksti käyttää ilmaisuja, jotka liittyvät λειτουργειω-verbiin. Jälkimmäinen lause kuuluu:

ὁμιν γάρ λειτουργουσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τὴν προφητῶν καὶ διδασκαλῶν.

On mahdollista, että tämän liturgia-painotteisen ilmaisun taustalla on se, että Apostolien opetus käyttää piispoja ja diakoneja yhteisenä ryhmänä, ja piispat on hyvin perusteltua liittää jumalanpalvelukseen. Kuitenkin on syytä noteerata myös se, että tässä yhteydessä menettelynä ei ole piispojen liittäminen διακονια-sanaan vaan diakonit liitetään liturgia-sanaperheeseen. Tämäkin lisää sen tul-

kinnan todennäköisyyttä, että diakonien toiminta liittyi jumalanpalvelukseen<sup>32</sup>, ainakin jossain määrin.

#### *Hermaan Paimen*

Apostolisten isien kirjoituksiin kuuluvasta Hermaan Paimenesta voi nostaa esiin yhden edelliseen liittyvän kohdan. Korostus on edellä esitettyä vastaava.

Herm. Sim. IX 26: 2

Ne joissa oli tahrja, ovat diakonit, jotka ovat huonosti hoitaneet diakonin-virkansa, ryöstäneet leskien ja orpojen elannon ja itse rikastuneet diakonin-virasta, jonka saivat palvelusta tehdäkseen. - - - Mutta jos he muuttavat tapansa ja toimittavat puhtaasti diakoninvirkaa, he voivat saavuttaa elämän.

Diakonien toiminta yhdistyy tässäkin rahan käyttöön. Aikaisemmista kohdista poiketen mainitaan nyt lesket ja orvot. Tekstistä saa sen vaikutelman, että diakoneilla oli tehtävänä hoitaa seurakunnan rahojen jakamisen leskille ja orvoille. Tämä oli heidän palvelutehtävänsä. Tämän viran hoidossa saattoi esiintyä ongelmia, mutta ne olivat ohitettavissa. Tässä esitellyn kohdan kreikankielinen teksti vilisee *διακονία*-sananjohdannaisia, ja ne Koskenniemi on kääntänyt joko *diakonia*-nimeksi tai sen nimen johdannaiseksi sekä palveluksi.

Leskien ja orpojen elannosta huolehtiminen voitaneen katsoa jonkinlaiseksi karitatiiviseksi toiminnaksi, ja tähän diakonit näyttävät liittyvän. Tässä yhteydessä saattaa syntyä sellainen vaikutelma, että Hermaan Paimenessa juuri diakonit olisivat erityisessä palvelemisen virassa.<sup>33</sup> Asiaa täytyy tarkastella hieman tarkemmin. Nostan esiin kolme näkökohtaa.

Edellä esitetyssä jakeessa ilmaisu ”diakoninvirkaa” ei ensiksikään alkukielessä ole kahden sanan yhdistelmä. Kreikassa ilmaisuna on pelkästään yksi verbimuoto nimittäin *διακονησαντες*, joka on suomeksi lähinnä ”hoitaakseen tehtävänsä”<sup>34</sup> tai ”palvelemisensa”.

Toiseksi substantiivin *διακονία* ja verbin *διακονεω* sisältöä valottaa Hermaan Paimenen eräs hieman varhaisempi kohta. Ilmestys-osan II käskyn sisältönä on vilpittömään ja puhtaaseen toimintaan kehottaminen. Jakeessa kolme ensin varoitetaan panettelusta, ja sen jälkeen neljäs jae tarkentaa ajatusta, viitaten antamiseen.

## Herm. Mand. II: 4

Sen sijaan pukeudu kunniallisuuteen, johon ei liity mitään pahaa loukkauksen aihetta, vaan kaikki on tasaista ja iloista. Tee sitä mikä hyvää on ja vaivasi hedelmistä, joita Jumala sinulle suo, anna vilpittömästi kaikille vähäosaisille, epäröimättä kenelle antaisit tai kenelle olisit antamatta. Anna kaikille; Jumala näet tahtoo, että hänen omista lahjoista annetaan kaikille.

Jae korostaa kunniallisuutta kaikissa toimissa, ja kehottaa sen jälkeen tekemään hyvää ja antamaan kaikille tasapuolisesti.<sup>35</sup> Tämän jakeen jälkeen mainitaan seuraavassa jakeessa, että vastaanottajat tekevät itse tiliä omista tekemisistään, ja jakeessa kuusi puhutaan taas antajan roolista.

## Herm. Mand. II: 6

Se siis joka antaa on syytön. Sillä hän on saanut Herralta palvelustehtävän suoritettavakseen, ja sen mukaan hän on sen vilpittömästi suorittanut erottelematta, kenelle antaisi ja kenelle ei. Tämä vilpittömästi suoritettu palvelus-tehtävä on siten kunniallisuudessa Jumalan silmissä. Se taas joka näin vilpittömästi palvelee, on elävä Jumalalle.

Jakeen lopussa käytetty ilmaisu “on elävä Jumalalle” toistuu tekstiyhteydessä monen eri käskyn yhteydessä, ja merkitsee Jumalan hyväksyntää. Se siis muodostaa eräänlaisen palkinnon yleisen kuvauksen.

Tässä jakeessa Koskenniemi on johdonmukaisesti ja hieman kritiikittömästi kääntänyt alkukielen *διακονία*-ajatukselliset sanat suomessa “palveluun” liittyvillä ilmaisuilla. Ajatuksena on, että antaminen on yksi Herralta saatu palvelustehtävä (*διακονία*). Tässä antamisella ei tarkoiteta viranhaltijan virkansa puolesta tekemää toimenpidettä vaan yksityisen henkilön omaehtoista tehtävää.<sup>36</sup> Yksityisen henkilön suorittama antaminen on siten Herralta saatu, ja se ei ole mitään vähäarvoista. Ilmaisuun liittyvä “palveleminen”-aspekti onkin hieman kyseenalainen. Pelkkä ilmaisu “tehtävä” olisi asiayhteydessä loogisempi.<sup>37</sup> Ajatuksena olisi silloin seuraavaa:

Se siis joka antaa on syytön. Sillä hän on saanut Herralta tehtävän suoritettavakseen, ja sen mukaan hän on sen vilpittömästi suorittanut erottelematta, kenelle antaisi ja kenelle ei. Tämä vilpittömästi suoritettu tehtävä on siten kunniallisuudessa Jumalan silmissä. Se taas joka näin vilpittömästi täyttää tehtävänsä, on elävä Jumalalle.

Hermaan Paimenen kielessä ei täten sanaan διακονια välttämättä liity mitään palvelijana toimimista, mutta kylläkin tehtävän täyttämistä toisen kehotuksesta. Ajatuksellisesti Collinsin esiin nostama tulkinta sanasta tuntuu sopivan varsin hyvin: verbi διακονεω lähestyy ajatusta jorikon käsystä tehtävän toteuttamista, ja liittyy tällöin välittäjän tehtävään ja ilmaisuun “go-between”.

Kolmanneksi on syytä tarkastella tehtävänantoa “köyhien ja orpojen palveleminen”. Hermaan Paimenen ensimmäisessä vertauksessa puhutaan leskistä ja orvoista huolehtimisesta. Tätä tehtävää ei rajata ketenkään vaan se on annettu nimenomaan kaikille uskoville (ei-pakanoille). Kaikkien tehtävänä on kyseinen huolehtiminen.

Tämä huolehtiminen ei myöskään ole sattumaa. “Valtias” on sen tähden tehnyt rikkaaksi “että suorittaisitte hänelle mainittuja palveluksia”, kuten Koskeniemi kääntää (Herm. Sim. I: 9). Palvelus on tässäkin kreikassa διακονια, ja käännös voisi siten olla myös “että suorittaisitte hänelle mainittuja tehtäviä”. Vastaavasti toisen vertauksen yhteydessä puhutaan rikkaan rahojen jakamisesta köyhille hänen “palvelustehtävään” (Herm. Sim. II: 7). Rahojen jakaminen on siten eräänlaista annettua huolehtimistehtävää, Valtiaan jakamaa vastuuta. Διακονεω ei tässä ole pelkkä “palvelemista”.

Myöhemmin kyseinen verbi liittyy selkeästi myös palvelemiseen, toisen käskylläisenä toimimiseen, kun kirjoittaja saa paimenelta käskyn “Pukeudu hartialliinaan ja palvele minua” (Herm. Sim. VII: 4, 1 ja vastaavasti jae 2).<sup>33</sup> Joka tapauksessa palvelemiseen liittyy ajatus siitä, että se on tarpeen keskinäisen työnjaon kannalta.

Köyhien ja orpojen kohtelemisesta puhutaan suoraan taas yhdeksännessä vertauksessa. Siellä kerrotaan hyvin vertauskuvallisella kielellä kymmenennen nuoren uskovista. Heidät määritellään jakeessa kaksi:

Herm. Sim. IX 27: 2

- - - piispat ja vieraanvaraisuuden harjoittajat, jotka aina ovat ottaneet koteihinsa Jumalan palvelijoita mielihyvin ja teesker telemättä. Nämä piispat ovat aina palvelusvirkaansa toteuttaen uupumatta hoivanneet vähävaraisia ja leskiä ja aina vaeltaneet maitteettomasti.

Ilmaisu “Jumalan palvelijat” ei viittaa tässä kreikan sanaan διακονια vaan orjiin, δουλος. Mutta piispojen suorittama “palvelusvirka” on kreikassa διακονια. Tässä tehtävässä he, siis piispat, ovat hoivanneet vähävaraisia ja leskiä. Tämä on sijoitettava Hermaan Paimenelta ensiksi siteeratun kohdan (Herm. Sim. IX



26: 2) yhteyteen – mihin se myös kirjassa sijoittuukin. Sen mukaan köyhistä huolehtivat toisaalta diakonit, toisaalta piispat. Tehtävää kutsuttiin palvelutehtäväksi (διακονία), mutta se ei selkeästi kuulunut pelkästään jommalle kummalle mainituista työntekijäryhmistä vaan molemmat toteuttivat sitä. Tietynlainen karitatiivisen toiminnan ulottuvuus vaikuttaa tässä liittyvän näihin virkoihin, mutta se siis liittyy sekä diakonien että piispojen tehtäviin.

Hermaan Paimenessa diakonit ovat siten palvelijoita, mutta he ovat sitä yhdessä piispojen kanssa, ja palveleminen ei tarkoita välttämättä palvelijana toimimista vaan toisen pyytämän tehtävän täyttämistä. Diakoneilla oli ilmeisesti mahdollisuus hoitaa leskien ja orpojen varoja. Piispat hoitivat vähävaraisia ja leskiä.

#### *Diakonia karitatiivisena palveluna*

Lopuksi on syytä hieman viivähtää edellä esitetyn Polykarpoksen kirjeen kohdalla esitellyn työnjakokysymyksen kanssa. Siellähän selvästi annettiin presbytereille nykyään diakoniseksi luokiteltavia karitatiivisia tehtäviä, kuten esimerkiksi köyhistä huolehtimisen. Sama kohderyhmä mainitaan Apostolisten isien kirjoituksissa vain muutamia kertoja. Polykarpoksen kirjettä ennen köyhät mainittiin Kleemensin kirjeessä, mutta tällöin vain Psalmien kirjan sitaatissa<sup>39</sup>, toisin sanoen ilman selkeää liittymää diakoniaan tai työntekijään.

Didakhe (Kahdentoista apostolin opetus) esittelee alkuluvuissaan elämän tien ja kuoleman tien. Luvussa 5 kuvataan kuoleman tietä:

Did 5, 2:

Sen kulkijat vainoavat hyviä ihmisiä, - - - heistä ovat kaukana lempeys ja kärsivällisyys, he - - - tavoittelevat korvausta, eivät armahda köyhää, eivät näe vaivaa vaivanalaisen hyväksi, - - - he torjuvat puutteessa olevan, ahdistavat vaivanalaisia, ovat rikkaiden asianajajia, köyhien laittomia tuomareita, kauttaaltaan syntisiä. Kunpa varjeltuisitte, lapset, näiltä kaikilta!

Tämä opetus, joka on kirjeen otsikon mukaan annettu ”pakanoille”, käsittelee köyhiä, vaivanalaisia ja puutteessa olevia. Kuoleman tien kulkijat vainoavat heitä. Kirjeessä ei millään lailla liitetä näitä tehtäviä mihinkään työntekijäryhmään. Siitä, että lukijalle kuvataan kaksi erilaista tietä, saa sen kuvan, että kyse on nimenomaan opetuksesta: elämän tietä tulisi kulkea ja kuoleman tietä varoa. Siksi

teksti kertookin samalla siitä, että kaikkien (kristittyjen) tulisi hoitaa köyhiä, vaivanalaisia ja puurteessa olevia. Tätä tulkintaa vahvistaa edellisen luvun jae (4, 7-8): “Älä emmi, antaisitko, - - - Älä käännytä luotasi puutteenalaista, - - - “. – Lähes samoja ilmaisuja käyttää myös Barnabaan kirje.<sup>40</sup>

Köyhistä on Apostolisten isien kirjoituksissa muutama maininta vielä Hermaan paimenen toisessa vertauksessa.<sup>41</sup> Tässäkään kohdassa ei kyse ole työntekijöistä vaan rikkaar ja köyhän seurakuntalaisen oikeasta vaelluksesta:

Herm. Sim II, 4-5:

‘Tämä vertaus kuvaa Jumalan palvelijoita, köyhää ja rikasta.’ - - - ‘Kuu-  
lehan, rikkaalla on rahaa, mutta Heran silmissä hän on köyhä, - - - Kun  
nyt rikas turvaa köyhään antaen hänelle, mitä hän tarvitsee, hän luottaa  
siihen, että hän toimiessaan köyhän hyväksi voi saada palkkansa Juma-  
lan luona. Onhan köyhä rikas rukouspyynnössään ja ylistyksessään,  
- - -’

Tässäkin nyt lyhyesti esitellyssä kohdassa nousee voimakkaasti esiin jo edellä mainittu ajatus siitä, että seurakuntalaisten tulee jakaa keskenään ja huolehtia toisistaan. Karitatiivisia tehtäviä ei haudata antaa millekään työntekijäryhmälle. Toisista huolehtiminen on kaikkien (kristittyjen) yhteinen tehtävä.

Kun erikseen tarkastellaan orpoja Apostolisten isien kirjoituksissa, kuva on edellistä vastaava.<sup>42</sup> Aikaisemmin viitattujen Polykarpoksen kirjeen ja Hermaan paimenen kohtien lisäksi heistä puhutaan vain muutamissa kohdin. Kleemens mainitsee heidät sitaatissaan Jesajan kirjasta<sup>43</sup>, ja Ignatios kirjeessään Smyrnalaisille varoittaa vieraan opin seuraajista, jotka eivät välitä “leskestä, ei orvosta, ei ahdingossa olevasta, ei vankilassa olevasta eikä sieltä päästetystä - - -” (I Sm 6, 2) – kohta jonka jälkeen hän kehottaa seuraamaan piispaa, vanhimpia ja diakoneja tavalla, johon edellä jo viitattiin. Edellä mainittu Barnabaan kirjeen kohta mainitsee myös orvot köyhien rinnalla kaikkien pimeyden hengen tietä kulkevien hylkääminä.<sup>44</sup> Myös Hermaan paimenen kohdat, yhtä lukuun ottamatta, rinnastuvat edellä köyhistä sanottuihin toteamuksiin.<sup>45</sup> Kristittyjen tulee tehdä hyvää ja varoa pahaa, ja hyvän tekeminen on esimerkiksi leskistä, köyhistä ja orvoista huolehtimista.

Se yksi poikkeava Hermaan paimenen kohta on toisen näyn loppu. Siinä iäkäs nainen tulee ja kysyy kirjoittajalta, onko hän “jo antanut kirjan presbytereille”.<sup>46</sup>

Kun näin ei ollut tapahtunut, kirjaa täydennettiin ja nyt tuli ohje:

Herm. Vis II 4, 3:

Kirjoita siis kaksi kirjasta ja lähetä toinen Kleemensille ja toinen Graptele. Kleemens on sitten lähettävä sen ulkokaupunkeihin; hänelle on näet se annettu toimeksi. Grapte tulee taas neuvomaan leskiä ja orpoja. Mutta sinä tulet lukemaan sen tässä kaupungissa presbyterien, seurakunnan johtajien läsnä ollessa.

Kirjoittaja on saanut tehtäväkseen lähettää presbytereille kirjan. Nyt hän sai tehtäväkseen antaa täydennetyt kirjaset kahdelle nimeltä mainitulle henkilölle. Näistä jälkimmäinen saa kohde-ryhmäkseen lesket ja orvot. On syytä miettiä, tulisiko ymmärtää teksti niin, että Grapte on presbyteeri. Teksti ei tätä välttämättä sano. Kirjoittaja oli saanut tehtäväkseen laatia kirjasen presbytereille, se on sanottu selvästi. Mutta ne henkilöt, joille hän kirjaset antaa, voivat myös olla sanansaattajia, eivät itse presbyterejä.

Ajatus ei ole kovin selkeä. Tekstistä saa joka tapauksessa sen vaikutelman, että tietyllä henkilöllä, nimeltään Grapte, oli erityinen vastuu leskistä ja orvoista. Tekstiyhteys ei tätä selitä enempää, eikä sama nimi esiinny Apostolisten isien kirjoitusten muissakaan osissa. Päättely on siis tehtävä edellä esitetyn aineiston ja muun tietämyksen perusteella. Tueksi voi tässä ottaa edellä esitetyn Polykarpoksen kirjeen kohdan, jossa karitatiiviset tehtävät luokiteltiin presbyterien hoidettaviksi.<sup>47</sup> Tätä taustaa vasten on mahdollista, että Hermaan paimenessakin karitatiiviset tehtävät olivat presbytereillä, tai ainakin Grapte nimisellä presbyterillä.<sup>48</sup>

Kovin selvää kuva viranhaltijoiden tehtävistä ei tältä osin muodostu. Mutta on huomattava, mistä voidaan tietää. Varmaa on se, että karitatiivisuus ei yhdisty ainakaan pelkästään diakoneihin. Kaikkien kristittyjen tuli olla karitatiivisia, ja ilmeisesti myös työntekijöiden tuli olla tässä suhteessa esimerkillisiä. Epäselvää on se, yhdistyikö karitatiivisuus yleisesti vain presbytereihin vai sekä presbytereihin ja piispoihin vaiko kaikkiin työntekijöihin.

#### *Diakonia nöyränä palveluna*

Pikku huomion ansaitsee myös läntisessä tulkinnassa yleinen tapa puhua diakonian työntekijöistä “nöyrinä” ja “Iempeinä”.<sup>49</sup> Vaikka on selvää, että Uudessa testamentissa Jeesus Nasaretilainen puhuu itsestään tällä ja vastaavalla ilmai-

sulla<sup>50</sup>, termin liittyminen diakoniaan ei ole itsestään selvyyttä. Sehän voi liittyä kaikkien kristittyjen vaellukseen, ei pelkästään tiettyyn virkaan. Tästä lopuksi muutama havainto Apostolisten isien kirjoituksista.

Ensimmäinen havainto on itse ilmaisun “nöyrä” merkitys. Internet-sanakirja tulkitsee suomenkielisen sanan merkitykseksi “tottelevainen, sopeutuvainen, kuuliainen”.<sup>51</sup> Tämä merkitys ei kuitenkaan vastaa täysin apostolisten isien ajan sisältöä. Kreikan kielessä käytettiin nöyryyttä merkitsevää *πραος* -sanaa myös kuninkaista ja johtajista.<sup>52</sup> On selvää, että tällöin ei korostunut ilmaisun “tottelevaisuus” -aspekti. “Nöyryys” merkitsi tällöin enemmän valmiutta kohdata toinen ihmisenä, kuin toisen alapuolelle asettumista ja hänelle alistumista tai hänen tottelemistaan. Nöyrä johtaja ei “herrana hallinnut” niitä, jotka olivat hänen alaisiaan.<sup>53</sup>

Kleemens käyttää kirjeessään paljon nöyryyteen pohjautuvia ilmaisuja.<sup>54</sup> Tässä yhteydessä on mielenkiintoinen vain 44. luvun ajatus. Siinä todetaan apostolien asettaneen itselleen seuraajia, joiden he ajattelivat ottavan heidän palvelusvirkinsä<sup>55</sup> myöhemmin. Nämä olivat sittemmin palvelleet seurakuntaa “nöyrin mielin”, ja nyt heidät oltiin panemassa pois – lukija huomatkoon – piispan viralta. Tässä piispat liittyvät nöyränä olemiseen. Kuitenkin Kleemensin kirjeessä korostetaan kristityn nöyryyttä niin paljon, että tätä mainintaa nöyryyden liittymisestä viran ominaisuuksiin ei ole syytä pitää erityisenä virkaan liittyvänä esimerkkinä. Nöyryys liittyy kristittyinä olemiseen.

Muut maininnat nöyryydestä liittyvät liki poikkeuksetta kristityn vaellukseen. Pieni poikkeama on Hermaan paimenen 11. käskyssä. Siellä pohditaan, miten erotetaan oikea ja väärä profeetta. Oikea profeetta tulee arvioida

- - - hänen elämänsä mukaan. Ensinnäkin se, jolla on ylhäältä annettu henki, on sävyisä, rauhallinen ja nöyrä; - - -<sup>56</sup>

Mitään liittymää suoranaisiin seurakunnallisiin virkoihin – piispat, presbyterit, diakonit – ei tässä kuitenkaan ole. Kehotukset oikeaan vaellukseen ovat yleisiä, mutta ne kohdistuvat kristityille, eivät esimerkiksi diakoneille.

Mielenkiintoinen – ja ainoa – viran hoitajiin liittyvä tekstikohta on sen sijaan jo edellä lyhyesti esitelty Didakhen johtajien valintaa koskeva loppuosan kehoitus.

Did. 15, 1:

Χειροτονησατε ουν εαυτοις επισκοπους και διακονους αξιους του κυριου, ανδρας πραεις και δφιλαργυρους και αληθεις και δεδοκιασενους. υμιν γαρ λειτουργουσι και αυτοι την λειτουργιαν την προφητων και διδασκαλων.

Valitkaa sen tähden itsellenne Herran arvon mukaisia piispoja ja diakoneja, hiljaisia, ei rahanahneita miehiä, totuudellisia ja koeteltuja. Näin siis myös he suorittavat teitä varten samaa palvelusta kuin profeetat ja opettajat.

Koskenniemen käännös on varsin tarkka. Tässä on selkeä kehoitus valita “hiljaisia” (πραεις) diakoneja. Ilmaisuu voi suomeksi olla myös “nöyriä”. Ensimmäiseltä tästä kohta siis vaikuttaisi tukevan edellä esitettyä tulkintaa nöyristä diakoneista. Mutta juuri tässä on otettava huomioon kaksi asiaa. Ilmaisuu πραεις ei tarkoita samanlaista nöyrää kuin suomalainen alisteinen ja tottelevainen nöyrä. Ja kyseinen ohje ei ole annettu nimenomaan diakoneille, vaan kyse on piispoista ja diakoneista. Kuten lauseen loppuosa lisäksi osoittaa, heidät on asetettu palvelemaan liturgiassa (λειτουργιαν -viittaukset).

Vaikuttaa siksi siltä, että Apostolisten isien kirjoituksissa diakoni on johtaja, jonka tulee olla samalla tasolla kuin johdettavansa. Diakoni on yksi liturgisissa tehtävissä toimivista henkilöistä ja piispan apulainen. Nöyryys on sitä, että kuuntelee, suostuu kuuntelemaan niitä joiden johtajana on.

## Yhteenveto

Edelle esitetyn voi tiivistää seuraavasti:

1. Diakoneit olivat Kleemensillä seurakunnan johtajia, jollain tavalla saman tapaisissa tehtävissä kuin piispat.
2. Ignatioksen kirjeissä diakoneit esiintyvät piispojen ja presbyterien rinnalla, samassa palvelutehtävässä (διακονία) heidän kanssaan. Diakoneit toimivat viestin viejinä seurakunnilta piispalle, piispan seuralaisena ja seurakunnan muiden palvelijoiden rinnalla, ilmeisesti jumalanpalvelusyhteydessä.
3. Polykarpoksen kirjeen perusteella Filippin seurakunnassa tehtiin nykykielen mukaista diakoniatyötä, mutta sitä tekivät presbyterit. Seurakunnassa toimi myös diakoneja, jotka rinnastettiin osaksi seurakunnan johtoa. He mahdollisesti käsittelivät myös varoja.
4. Apostolien opetus käyttää piispoja ja diakoneja yhteisenä ryhmänä, ja diakoneit liitetään liturgia-sanaperäeseen. Diakonien palvelutehtävät liittyivät mahdollisesti jumalanpalvelukseen, olkoonkin, että myös varojen käyttöön liittyviä kysymyksiä heillä saattoi olla huolenaan.
5. Hermaan Paimenessa diakoneit ovat palvelijoita, mutta he ovat sitä yhdessä piispojen kanssa, ja palveleminen ei tarkoita välttämättä palvelijana toimimista vaan toisen pyytämän tehtävän täyttämistä. Diakoneilla oli ilmeisesti mahdollisuus hoitaa leskien ja orpojen varoja. Piispat ja presbyterit hoitivat vähävaraisia ja leskiä.

Yleisesti on selvää, että diakoneit olivat seurakunnan johtajistoa. Heidän erityisen työtehtävänsä liittyi jumalanpalvelukseen ja erityisesti ehtoollisen viettoon. He toimivat myös viestin viejinä ja piispan monipuolisena apulaisena. Lisäksi heidän työtehtäviinsä on voinut liittyä varojen käyttöä. Suoranainen köyhien ja sairaiden palveleminen ei tunnu liittyvän heihin, sillä erityisesti mainitaan presbyterit henkilöinä, jotka kävivät katsomassa sairaita ja hoitivat leskiä, orpoja ja köyhiä, ja toisaalla piispat, jotka hoitivat vähävaraisia ja leskiä. Huolehtimistehdävä heikoista seurakuntalaisista oli kuitenkin kaikilla kristityillä.

On muistettava että kirkko oli tuohon aikaan hyvin hajanainen ja usein vai-  
nojen alla. Jo pelkkä ajatuskin täysin yhteisestä toiminnan ja virkojen kehityksestä kirkon eri osissa on mahdoton. Siksi kaikki edellä esitetty vain luonnehtii yleiskuvaa. Paikallistasolla on voinut olla suuriakin poikkeamia. Kuitenkin edellä esitetty antaa pohjan käsityksillemme tuon ajan kirkosta. Siitä, mistä

lähteet ovat yksimielisiä, voidaan tehdä joitakin johtopäätöksiä. Mutta on syytä muistaa, että paikallisia eroja on todennäköisesti ollut.

Apostolisten isien kirjoituksista välittyy joka tapauksessa kuva diakoneista, jotka olivat tärkeässä asemassa seurakunnissa. Heitä käytettiin viestin viejänä ja piispan toiveiden täyttäjänä. Heillä oli liturgista vastuuta erityisesti ehtoolisesta ja mahdollisesti vastuuta myös seurakuntien varojen käytöstä. Köyhien ja sairaiden huolehtimisvastuu ei heillä mahdollista varojen hoitoa enempää näyttänyt olevan. Se vastuu oli ennemminkin presbytereilla ja piispoilla, kuten myös kaikilla seurakuntalaisilla. Diakoniatyönä kutsuttiin hyvin monenlaista palvelemista, muun muassa piispan palvelusvirkaa. Mitään diakonien liittymää ns. karitatiiviseen, lähimmäisenrakkautta kaikin tavoin toteuttavaan, lähinnä hoidolliseen, toimintaan ei edellä löytynyt. Lähimmäisestä huolehtiminen oli kaikkien kristittyjen tehtävä, ja virkatehtävänä se lukeutui lähinnä piispoille ja presbytereille.

Kaikki edellä sanottu merkitsee, että lähimmäisestä huolehtiminen diakonisenä toimintana on Apostolisten isien kirjoitusten opetuksen mukaista, mutta diakonien nykyinen toimiminen tällä alueella itsenäisenä toimijana ei sitä ole. Tämä tulos vastaa varsin pitkälle niitä ajatuksia joita John N. Collins esitti väitöskirjassaan.

Työmuotona ns. diakoniatyö on nykyään vakiintunut. Se on osa kristillistä toimintaa ja elämää. Uudempi diakoniatutkimus ja edellä esitetty analyysi Apostolisten isien kirjoituksista vahvistaa, että varhaisessa kirkossa nykyisen kaltaista diakoniatyötä toki tehtiin, mutta sitä eivät tehneet diakonit. Tai paremminkin: nykyisen kaltaista diakoniatyötä tekivät kaikki viranhaltijat ja kaikki kristityt. Tämä nykyään jonkin verran vallankumouksellinenkin ajatus on tarpeellinen muistutus viran oikeasta paikasta kirkollisessa elämässä.

## VIITTEET

- <sup>1</sup> Surakka 1959, 48.
- <sup>2</sup> Koskenniemi 1989, 9-10.
- <sup>3</sup> [http://www.ort.fi/sivut\\_ortodoksisuus/diakonia/diakonia.php](http://www.ort.fi/sivut_ortodoksisuus/diakonia/diakonia.php), luettu 2.5.2008.
- <sup>4</sup> <http://www.evl.fi/sanasto/selitysD.htm#DIAKONIA>, luettu 2.5.2008.
- <sup>5</sup> Näin uraauurtava australialainen katolinen maallikkoteologi väitöskirjassaan: Collins 1992.
- <sup>6</sup> Hentschel 2007; kirjan arviointi Latvus 2008, 98.
- <sup>7</sup> Keskustelusta yleisesti Latvus 2005 ja 2007 sekä Ryökäs 2006, 40-46.
- <sup>8</sup> Janhonen 2006.
- <sup>9</sup> Collins 1992 kattaa myös Apostolister isien kirjoitukset, mutta vain diak-alkuisen sanaperheen osalta.
- <sup>10</sup> Tässä ilmaisulla tarkoitetaan nimenomajan em. karitatiivista diakoniaa.
- <sup>11</sup> Af Hällström – Laato – Pihkala 2005, 270.
- <sup>12</sup> Lake 1913.
- <sup>13</sup> Rinnastuksen toteaa myös mm. Pihkala 2007, 161.
- <sup>14</sup> Collins 1992, 238-239.
- <sup>15</sup> Af Hällström – Laato – Pihkala 2005, 270.
- <sup>16</sup> Collins 1992, 226: “Burthos - - was originally a member with his bishop Onesimus and others of the Ephesian delegation to Ignatius at Smyrna”.
- <sup>17</sup> Vastaava rinnastus on maullakin, esimerkiksi Ignatioksen kirjeessä filadelfialaisille 4. Näihin viittaa myös Collins 1992, 240. Hän käyttää käännöstä “co-slaves” ilmaisulle “τοι συνδουλοσ μου”.
- <sup>18</sup> Collins 1992, 326, huomauttaa – viitaten mm. tähän jakeeseen –, että genetiivi substantiivin perässä ilmaisee kreikassa tavallisesti sitä henkilöä, jonka tehtävästä on kyse, mutta ei sitä henkilöä, johon tehtävä kohdistuu.
- <sup>19</sup> Collins (1992, 241) vertaa tätä kohtaa I Ef. 19, 1 ja I Magn. 9, 1 jakeisiin, joissa ajatus ehtoollisesta sanan mysteeri selittävänä käännöksenä ei ole mahdollinen. Tässä kohden se kuitenkin on looginen, sillä lauseyhteys puhuu ruuasta ja juomasta. Diakonit yhdistetään “alttarin piiriin” myös hierran ryöhemmin I Trall. 7, 2.
- <sup>20</sup> Collins 1992, 240-241, kääntää sanan yleiseksi tehtävien toimittajaksi, “officer”.
- <sup>21</sup> I. Filad. 1, 1.
- <sup>22</sup> Collins 1992, 239, käsittelee eroa piispan palvelemisen ja diakorin (tms.) palvelemisen välillä. Piispa on seurakunnan pää ja diakonit “are godly representatives of one church to another”.
- <sup>23</sup> Liittymistä lähettiläänä toimimiseen korostaa myös Collins 1992, 225.
- <sup>24</sup> I Sm. 10: 1. Filonia ja Reos Agatopusta kutsutaan Jumalan diakoneiksi. Collins (1992, 226) problematisoi heidän diakoni-asemansa todellisuutta, mutta tämä ei vaikuta sanan tulkintaan.
- <sup>25</sup> Ignatios kirjoitti toisen vuosisadan alussa, Polykarpos kärsi marttyyrikuoleman vuonna 155 tai 156. Af Hällström – Laato – Pihkala 2005, 270-271.
- <sup>26</sup> Koskenniemi 1989, 116.
- <sup>27</sup> Antti Marjanen huomautti kirjoittajalle, että esimerkiksi jakeessa 1 Tim 3: 3 piispaa kehoitetaan käyttäytymään niin, ettei hän ole rahanahne. Määritelmä ei siis sisällä



- ajatusta siitä, että henkilö toimisi rahastonhoitajana, mutta toteaa, että silloin kun hän käyttää rahaa, hän ei saa olla itsekäs.
- <sup>28</sup> Pienen huomion arvoista on se, että esitellessään diakonian historian lähteitä laajassa kirjassaan Krimm (1960, 44) toki mainitsee Polykarpoksen kirjeen diakoneja koskevat jakeet, mutta vaikenee kokonaan sairaita, leskiä, köyhiä ja orpoja hoitavista presbytereistä luvun 6 jakeessa 1. Tämäntapaiset, kenties tahattomat, yksipuolisuudet ovat tukeneet diakonian karitatiivista tulkintaa.
- <sup>29</sup> Johansen 1980, 242, 283. Kirjoituksessa tukeudutaan Olaf Moen tuloksiin kirjassa Kirken i aposteltiden, s. 142.
- <sup>30</sup> Toisen esimerkin lähimmäisestä huolehtimisesta muun kuin diakonin tehtävänä antaa Ignatioksen kirje piispa Polykarpokselle. Siinä on kehoitus: “Lesket älkööt jääkö vaille huolenpitoa. Ole sinä Herran jälkeen heidän huoltajansa.” (I Pol. 4: 1). Kyseisessä seurakunnassa toimi myös diakoneja (I Pol. 6: 1), joten kyseinen kohta tekee eron piispan ja diakonin tehtävien välillä. Kuitenkin on mahdollista, että “lesket” olivat leskien tehtävissä eikä ilmaisu tarkoita ainoastaan kaikkia seurakuntalaisten leskiä vaan ainoastaan tiettyjä viranhaltijoita. Siksi ilmaisun tulkinta on epävarma. On mahdollista, vaikkakin tämän kohdan perustella vielä epävarmaa, että jo Ignatiuksella piispalle kuului tämä hoivallinen tehtävä.
- <sup>31</sup> Kirjan ajoituksesta ei olla yksimielisiä. Se on kuitenkin hyvin varhainen ja kirjoitettu mahdollisesti jopa pian ensimmäisen vuosisadan puolivälin jälkeen. Af Hällström – Laato – Pihkala 2005, 271.
- <sup>32</sup> Myös Collins (1992, 238) liittää diakonit ehtoollisen viettoon. He toimivat tällöin avustajina.
- <sup>33</sup> Luz 2005, 34: “Hier scheint es klar, dass die Aufgabe der Diakonen die Fürsorge für die Witwen und Weisen ist, - - -“.
- <sup>34</sup> Collins 1992, 242: “carry out their office”, ja samalla Collins viittaa rinnasteiseen ilmaukseen Raamatussa 1 Tim 3: 10 ja 13.
- <sup>35</sup> Pienen maininnan arvoista on tässä, että Krimm (1960, 44) jättää ensimmäisen lauseen tekstikokoelmastaan pois. Tällöin lauseesta lähes häviää perusajatus kunniallisuudesta toiminnan muotona. Teksti tuntuu vain painottavan hyvän tekemistä ja vähäosaisten auttamista. Jakeessa 7 tuleva ajatus kirjeessä aikaisemmin esitetyn käsityksen noudattamisen tärkeydestä vaikuttaa silloin liittyvän vain hyvän tekemiseen, ei tekotapaan.
- <sup>36</sup> Samaan suuntaan viittaa Collins 1992, 231.
- <sup>37</sup> Koskeniemi kääntää διακονία:n pelkäksi tehtäväksi itsekin myöhemmin: Herm. Mand. XII 3: 3.
- <sup>38</sup> Tämän tulkinnan esittää myös Collins 1992, 251.
- <sup>39</sup> 1. Klem 15, 6: “Köyhien ahdistuksen tähden ...”.
- <sup>40</sup> Barn. 19 ja 20.
- <sup>41</sup> Herm. Sim II, 5, laajemmin 4-8.
- <sup>42</sup> Polykarpos mainitsi presbyterien kohderyminä lesket, orvot ja köyhät. Leskien tarkasteleminen karitatiivisen toiminnan kohderyminä on hyvin monimutkaista siksi, että jotkut lesket toimivat itse seurakunnan vastuunkantajina. Siksi heitä ei tässä yhteydessä tarkastella erikseen.
- <sup>43</sup> Klem 8, 4, jossa sitaatti Jes. 1: 16-20.

- <sup>44</sup> Barn. 20, 2.  
<sup>45</sup> Herm. Mand. VII: 10; Herm. Sim. I: 8; Herm. Sim. V: 3, 7.  
<sup>46</sup> Herm. Vis. II 4, 2.  
<sup>47</sup> Pol. Fil. 6, 1.  
<sup>48</sup> Madigan – Osiek 2005, 26, kuvaa Grapten funktiota “as pastoral leader and teacher” tehtävissä, joita myöhemmin hoitivat diakonissat.  
<sup>49</sup> Kansanaho 1979, 86, kuvaa diakonissalaitosten sääntöjä ja ilmapiiriä: “Sisaren hyveisiin kuului myös nöyryys”. Seuraavalla sivulla todetaan, että kutsumuksen vastaanottaminen on aikaisemmin tulkittu itsensä kieltämiseksi ja uhrautumiseksi, “viime aikoina” kuitenkin “nieluummin lahjena kuin uhrautumisena”.  
<sup>50</sup> Vuoden 1938 käännös: “Oppikaa minusta, sillä minä olen hiljainen ja nöyrä...” (Mt 11: 29), kreikaksi hiljainen tässä “πραος” ja nöyrä tässä “ταπεινος”. Vuoden 1992 käännös käyttää vastaavasti substantiiveja “lempeä” ja “nöyrä”.  
<sup>51</sup> <http://fi.wiktionary.org/wiki/nöyrä>, luettu 15.5.2008.  
<sup>52</sup> Spicq 1982, 572.  
<sup>53</sup> 1 Piet 5, 3.  
<sup>54</sup> Kleemensin kirjeessä korinttolaisille on ταπειν-alkuisia sanoja kaikkiaan 29 kappaletta. Yli puolet kaikista (47) tämän sanaperheen esiintymistä Apostolisten isien kirjoituksissa on siten tässä kirjeessä.  
<sup>55</sup> Suomen kielen “palvelusvirka” -ilmaisu pohjautuu tässä λειτουργεω-verbisiin.  
<sup>56</sup> Herm. Mand XI 1, 7-8. Sävyisä on tässä πραος ja nöyrä ταπεινοφρων.

## LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

*Collins, John N.*

1990 Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources. Oxford University Press, New York – Oxford.

*Hentschel, Anni*

2007 Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 226. Mohr Siebeck. Tübingen.

*Af Hällström, Gunnar – Laato, Anni Maria – Pihkala, Juha*

2005 Johdatus varhaisen kirkon teologiaan. Kirjapaja Oy. Helsinki.

*Janhonen, Hanne*

2006 “Ja hän lähetti palvelijoihin”. Sanan διάκονος merkitys UT:ssa ja muissa antiikin teksteissä. Joensuun yliopisto, Teologinen tiedekunta, Läntinen teologia, Pro gradu -tutkielma, syksy 2006, Eksegetiikka. – [http://joypub.joensuu.fi/publications/masters\\_thesis/janhonen\\_diakonos/janhonen.pdf](http://joypub.joensuu.fi/publications/masters_thesis/janhonen_diakonos/janhonen.pdf), luettu 2.5.2008.

*Johansen, Steinar*

1980 Diakoner og diakoni i kirkens første århundreder. – En bok om kirkens diakoni. Redigert av Alf B. Oftestad. Luther forlag. Oslo. 233-285.

*Krimm, Herbert*

1960 Quellen zur Geschichte der Diakonie. I Altertum und Mittelalter. Herausgegeben von Herbert Krimm. Evangelisches Verlagswerk. Stuttgart.

*Koskenniemi, Heikki*

1989 Apostoliset isät. Suomentanut Heikki Koskenniemi. 2. Painos. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 163. Helsinki.

*Lake, Kirsopp*

1913 The Apostolic Fathers: I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache, Barnabas, The Shepherd of Hermas, The Martyrdom of Polycarp, The Epistle of Dionetus. Loeb Classical Library, first published 1913. Publisher: Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library. URL: <http://www.ccel.org/ccel/lake/fathers2.html>, luettu 22.2.2008.

*Latvus, Kari*

2005 Diakonian viran alkuperän uudelleen arviointi. – Diakonian tutkimus 2/2005, 80-98.

2007 Auttajan viran alkuperän uusi tulkinta. – Auttamisen teologia. Toimittaneet Kari Latvus & Antti Elenius. Kirjapaja. Helsinki. 52 - 82.

2008 Kreikan sana diakonia ei merkitse karitatiivista palvelua. Anni Hentschel: Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen. WUNT 226. Mohr Siebeck. 498 sivua. – Diakonian tutkimus 1 / 2008. 97-98. [Kirja-arvostelu].

*Luz, Ulrich*

2005 Biblische Grundlagen der Diakonie. – Diakonisches Kompendium. Mit 9 Abbildungen und 5 Tabellen. Hg. Günter Ruddat – Gerhard K. Schäfer. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen. 17-35.

*Madigan, Kevin – Osiek, Carolyn*

2005 Ordained Women in the Early Church. A Documentary History. The John Hopkins University Press. Baltimore & London.

*Pihkala, Juha*

2007 Piispa. Tampereen hiippakunnan vuosikirja 2008. Minerva Kustannus Oy. Helsinki.

*Ryökäs, Esko*

2006 Kokonaisdiakonia. Diakoniakäsityksien opilliset liittymät. Diakonia-ammattikorkeakoulu. A Tutkimuksia 14. Helsinki.

*Spicq, Ceslas*

1982 Notes de lexicographie néo-testamentaire. Supplément. Orbis Biblicus et Orientalis 22/3. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen.

*Surakka, Arvi*

1959 Patrologia. Johdatus kirkon isien kirjoituksiin ja niihin sisältyvään oppiin. Suomen ortodoksinen kirkollishallitus. Kuopio.



duttanutta. Toisaalta tuo syvyys kuitenkin kaipaa jumalallista elämää ja pyrkii hakeutumaan sitä kohti – mistä Narekatsin omat säkeet ovat hyvä esimerkki.<sup>11</sup>

*Katso, sinut nuotoiltiin ikään kuin enkeliksi,  
kahdella jalalla kulkevaksi,  
kuin kahdella siivellä korkeuteen lentäväksi,  
sieltä taivaallista kotimaatasi katselevaksi.  
Oi houkka, miksi jäit tarpomaan alvaalla maan päällä!*<sup>12</sup>

Tahto on ihmisyyden ydin eksistentiaalisessa mielessä: eläminen on ytimeltään tahtomista, vapauden käyttämistä. Siksi ihmiskuvaa koskeva keskustelu tulee sekä kiteytetyksi että elävöitettyksi tahdon käsitteen avulla. Hyvä esimerkki siitä, millainen on tahdon asema Grigor Narekilaisen ihmiskuvassa, esiintyy heti Narekatsin ensiriveillä. Kirja alkaa ihmisen sisäisen tilan kuvauksella: sydän huokailee, sielu on suruissaan ja tahto on "suitsuttimena"<sup>13</sup>, joka kohottaa ihmisen olotilan ilmausta Jumalan puoleen. Ilmaisua on paljonpuhuvaa. Sydän ja sielu voivat pahoin ja kykenevät tuntemaan voimakkaasti, mutta niiden toiminta on enemmänkin sokeaa intentionaalisuutta ja epämääräistä reagointia eksistentiaalisiin ärsykkeisiin kuin aktiivista toimintaa. Tahto sen sijaan on se subjekti, joka nostaa sydämen ja sielun kumpuavan syvällisen tuskan Jumalan puoleen.

Toinen esimerkki tahdon asemasta Narekatsin ajattelussa liittyy hänen Vanhan testamentin tulkintaansa. Hän valottaa Raamatun kertomusten kuvia antamalla niille mystisen tulkinnan, joka avaa kertomuksen sisäisen tahtomaisen sielunelämän kuvauksena. Tässä kokoraisuudessa tahto nousee avainasemaan. Narekatsi viittaa profeetta Samueliin, joka vuodatti vettä, ja toteaa itse rukoilevansa murtuneella sielulla ja särkyneellä sydämellä "vuodattaen tahtonsa vetä" .<sup>14</sup> Toisin sanoen tahto on keskeisesti jotain, mitä rukouksessa vuodatetaan Jumalalle. Tahdon liikuttaminen kohti taivaallista on rukouksen perusfunktio.

Ihmisen tahto ei kuitenkaan ole diskursiivinen eikä edes rationaalinen entiteetti vaan jotain järjettömää, syvempää todellisuutta. Ihmisen tahto(minen) on, Narekatsi huomioi luonteeltaan epämääräistä ja epäselkeää. Hän vertaa tahtoa sumuun.<sup>15</sup> Tämä huomio on psykologisesti tärkeä: ihminen voi ajatella kone-maisen rationaalisesti, mutta jos ser "valitseminen", mitä hän milloinkin ajattelee Tahdon asema ihmisessä on vahva, mutta tahto itsessään on heikko. Tämä on ihmisyyden paradoksi. Grigor Narekilainen käsittelee tahdon heikkouksia monesta näkökulmasta. Ihmisen heikkoudet liittyvät aina tahtoon, mutta eräät

heikkoudet liittyvät erityisesti tahtomisen itsensä luonteeseen. Tällaisia ovat Narekatsin mukaan ylpeys, vallanhalu ja tahdon epävakaus. On merkillepantavaa, että Narekatsi mainitsee jälkimmäisen myös kaduttavien syntien joukossa.<sup>16</sup> Toisin sanoen ihminen ei voi syyttää epäonnistumisistaan epävakaa tahtoaan vaan itseään, sillä hän itse on epävakaa, koska tahto määrittää hänen olemustaan. Epävakaa tahtominen ei ole ainoastaan toiminnallinen piirre vaan ilmaisee sitä, kuinka epävakaa ihminen itsessään on. Epävakaa tahto ja tahdonalainen erhe ovat kuoleman edustajia ihmisessä; niiden kautta ihminen tuomitsee itsensä kuolemaan.<sup>17</sup> Toisin sanoen ihmisen kutsumus ja elämän perustarkoitus ei ole ainoastaan tahdon suuntaaminen hyvään vaan myös tahtomisen itsensä lujittaminen ja vakauttaminen. Tässä Narekatsin paradigma on varsin eksistentiaalinen: oleellista ei ainoastaan se, mitä ihminen tahtoo, vaan myös se, *miten* hän tahtoo.

Näissä kysymyksissä Narekatsin herkkä ajatus nousee perinteisen luostari-retoriikan yläpuolelle. Kristillisessä traditiossa niin idässä kuin lännessäkin on usein puhuttu varsin karkealla otteella ”oman tahdon kieltämisestä”. Ilmaisulla ei perimmiltään tarkoiteta tahdonvapauden tuhoamista, ihmisen muuttamista tahdottomaksi, vaan tahtomisen kirkastamista niin, että se suuntautuu kohti hyvää ja kaunista – ja sellaisella tavalla, että tahtominen itsessään tulee hyväksi ja kauniiksi. Juuri tätä prosessia Narekatsin runokieli valottaa eri näkökulmista.

Ihmistahdon perusongelmiin kuuluu tietty hajanaisuus ja disharmonia. Näin ollen tahtomisen luonteen kirkastaminen merkitsee tahdon yhtenäistymistä, kompaktisoitumista, harmonisoitumista. Tahdon harmonisuuden ihanteen merkitystä havainnollistaa se, että Narekatsi käyttää yhtenäistä tahtoa mirhavoiteen symbolina. Tämä on itäisen kirkollisuuden kontekstissa erittäin voimakas kielikuva, sillä pyhitetty mirhavoide on armenialaisen kristillisyyden ja koko kirkon peruselementti.<sup>18</sup>

Idän isien peruslinjan mukaisesti myös Narekatsin runoudessa tahdon keskeinen synty on ylpeys.<sup>19</sup> Se ei ole ainoastaan tahdon yksittäinen virheliike vaan jotain, joka värjää tahtomisen itsessään turmeltuneeksi. Raskauttavinta ihmisen kannalta on kuitenkin se, että kukaan ei tule ylpeäksi toisten pakottamana. Antautumalla ylimielisen asenteen valtaan vapaaehtoisesti ihminen tuomitsee itse itsensä. Tämän vastakohta on vapaasta tahdosta tapahtuva alentuminen, nöyrytyminen, joka on Jumalan tahdon suuntaista kenoottista toimintaa ja sikäli ”ilostuttaa” Jumalaa, kuten Narekatsi runoilee.<sup>20</sup>

Synnin mysteerin ytimessä on se, millaista tahtominen itsessään on luonteeltaan ja laadultaan – tahtomisen kohde on tässä toissijainen asia. Synnissä on aina kyse tahdon harhautumisesta, ja tämä on ennen muuta tahtomisen laadullista

kieroutumista. Ihmisen perusongelma on nuoruuden viattomuuden menettäminen, ja se on ytimeltään tahtomisen luonteen muuttumista. Narekatsi käyttää tästä muutoksesta symbolista ilmaisua: ”tahtoni vuoteen avaaminen himon demoneille”.<sup>21</sup> Tahdon merkitys painottuu toistuvasti Narekatsin moraaliopetuksissa. *Huonon* toiminnan tai asenteen tekee *pahaksi* juuri se, että se tehdään vapaaehtoisesti, tahdonalaisesti.<sup>22</sup> Pahuus on tietynlaista tahdon villiintymistä.<sup>23</sup>

Narekatsin painopiste ei ole siinä, *mitä* ihminen tahtoo, vaan siinä, *miten* ihminen tahtoo. Tässä taas kyse ei ole ainoastaan tahdosta, sillä tahtominen ja ymmärtäminen liittyvät läheisesti yhteen; näiden välillä ei ole selkeää rajaa ihmisen mentaalisisessä todellisuudessa. Synnissä eli tahdon epäonnistumisessa ei ole kyse ainoastaan väärästä asenteesta ja vääristä teoista vaan myös väärästä ymmärryksestä. Järjelliset olennot valitsevat omasta tahdostaan ”laiduntamisen harhan myrkyllisillä niityillä”.<sup>24</sup>

Narekatsi panee merkille myös sen, että ihmisen tahto toistaa aina samat virheet. ”Kuka ei olisi riisunut vaatteitaan pakkaspäivänä ja palellut?” Grigor kysyy ja vyöryttää vastaavia runollisia esimerkkejä.<sup>25</sup> Narekatsin yhteenveto ihmistähdon tilasta on kuin kollektiivinen eksistentiaalinen avunhuuto: ihmisen tahto on väsynyt, uupunut, ja se tarvitsee uudistusta, paluuta Jumalan luokse.<sup>26</sup>

Narekatsi kirjoittaa, että ihminen on omasta tahdostaan alistanut itsensä kuoleman alaisuuteen<sup>27</sup> ja antautunut salassa tehtäviin synteihin, jotka haavoittavat hänen sisintään.<sup>28</sup> Se, että tämä ei tapahdu jonkinlaisena henkisenä degeneraationa vaan tahdonalaisesti, merkitsee viime kädessä myös sitä, että sielun toiminta on *iisetuhoista*. Toisin sanoen ihminen on itsetuhoinen. Narekatsin sanoin sielu on vapaaehtoisesti ottanut itseensä villiöllisen kylvämän siemenen<sup>29</sup> ja luopunut ikuisuuden toivosta.<sup>30</sup> Tämän ymmärtäminen on osa Grigor Narekilaisen katumusta. Narekatsi julistaa tuhonneensa itsensä omasta tahdostaan.<sup>31</sup> Tässä mielessä ja tämän takia ihmisen tahto on kieroutunut,<sup>32</sup> tahtominen itsessään on laadullisesti heikentynyt.

Asia ei kuitenkaan ole täysin mustavalkoinen: myös sydämen murtuneisuus seuraa samasta seikasta.<sup>33</sup> Toisin sanoen heikkoudessaan ja heikkouttaan katuesaan ihminen voi saavuttaa sellaisen sisäisen kauneuden, jollaista enkelimäisen vahvalla olennolla ei ole. Alas vajoaminen ja katumuksellinen nouseminen karsisee ihmisen tietyllä tavalla arvokkaammaksi olennoksi kuin mitä pelkkä korkeudessa pysyttelemineen olisi. Tätä varsin dostojevskilaista ajatuskulkua voisi ehkä havainnollistaa urheilusta otetulla esimerkillä: joukkue, joka voittaa aina ja pysyy huipulla, vaikuttaa tylsältä ja herättää kateutta, mutta joukkue joka *palaa*



huipulle, herättää suuria tunteita ja saa osakseen laajaa sympatiaa. Huipulle palaamisen arkkityyppi on jotain, joka koskettaa ihmistä syvältä.

Ihmisyyden tila saa Grigorin tuon tuosta voimakkaiden epätoivon ryöppyjen valtaan (”Älä työnnä minua, olen jo kaatunut – – Älä surmaa minua, olen jo kuolemassa”). Tällaiset ilmaukset maalavat sävykkään kuvan ihmisestä eksistentiaalisessa tilassa, joka on läpikotaisin toivoton. Tämä on tilanne ihmisyyden pintakuohuissa, mutta jossain pohjalla tilanne on toisenlainen. Ihmisen tahto ei näet ole vain synkkyyttä vaan syvimmiltään jotain puhdasta. Grigor runoilee hyvän tahdon olevan ”sydämen syvyydessä”.<sup>34</sup> Itse asiassa juuri ihmisen tahdon pimeydestä kirjoittaminen on vahva näyttö ihmisen tahdonvoimasta ja siihen liittyvästä ymmärryksen valosta. Vapaa tahto mahdollistaa itsekritiikin. Eräässä kohdin Grigor kritisoi itseään ”kuin kitkerää vihollista”.<sup>35</sup> Tämä on ihmiskuvan kannalta merkittävä huomio: tahto mahdollistaa *ek-stasiksen*, omien rajojensa ja persoonallisuutensa rajojen ylittämisen, oman tilansa reflektoinnin ikään kuin itsensä ulkopuolelta. Tämän ilmentymänä Narekatsi kirjoittaa voivansa ”todistaa itseään vastaan”.<sup>36</sup>

Narekatsi kirjoitti ihmisestä ja ihmisille, mutta hän kirjoitti luostarikontekstissa. Näyttää siltä, että Narekatsille luostarielämä merkitsi nimenomaan aktiivista ja määrätietoista asettumista ihmistahdon turmelusta vastaan. Hän käyttää tästä vahvaa kuvaa: kilvoittelija ottaa vapaaehtoisesti päälleen ”kaikki hoitamattomat synnit ensimmäisestä esi-isästämme ihmiskupolviin loppuun saakka, hamaan iankaikkiseen.”<sup>37</sup> Tässä piilee syvälinen vastaus siihen usein esitettyyn kysymykseen, miksi silminnähten synnittömät pyhittyneet luostarikilvoittelijat katuvat katumasta päästyään – he eivät syvimmiltään kadu niinkään omia tekojaan vaan he katuvat *itsessään koko maailman syntejä*, mikä vieläpä yleensä tapahtuu heidän itse tätä tiedostamattaan. Tähän ajatukseen kätkeytyy syvähenkinen taustaoletus. Jatkuva katuminen edellyttää syvällisen yhteyden tuntemista koko ihmiskunnan kanssa. Yksistään tämä seikka oikeuttaisi pitämään Narekatsia mystikkona jopa siinä tapauksessa, että hän kirjoittaisi ainoastaan ihmisyyden synkistä puolesta ja katumuksesta.

## Jumalan tahto

Jumalan tahdon käsitteleminen voidaan jakaa luontevasti kahteen osaan. Jumalallista tahtoa voidaan tarkastella ensin akin Jumalan eli Pyhän Kolminaisuuden sisäisenä realiteettina ja aktiviteettina. Toiseksi Jumalan tahtoa voidaan hahmotella suhteessa ihmiseen eli ihmisen kokemusmaailman kannalta. Näitä voisi ehkä nimittää objektiiviseksi tahtoksi ja relatiiviseksi tahtoksi. On syytä korostaa, että kummassakaan mielessä ”Jumalan tahto” ei tarkoita yksittäisiä käskyjä ja kieltoja tai niiden kokoelmaa, vaan kyseessä on dynaaminen tahdonliike. Jumalan tahto on transsendentin jumalallisen elämän kenties syvin ilmentymä ja sellaisena jotain mahdollisimman mystistä. Tämä transsendentti tahto ilmenee Jumaluudessa itsessään (sellaisena kuin millaista tuo tahtominen itsessään on) ja Jumalan ja luodun välillä sellaisena kuin ihminen sen kokee ja ymmärtää.

Jumalan kolminaisuutta Narekatsi kuvailee runoissaan ylevästi. Jumala on ”yksi salaisuus”, jolla on ”erilliset kasvot”. Merkilläpantavaa Narekatsin kuvauksissa on se, että Kolminaisuus ei ole niinkään doktrinaalista abstrahointia vaan se kosketuspinta, jossa Jumaluuden ääretön mysteeri kohdataan, ja jonka lahjojen varassa ihmisen sisäinen elämä on.<sup>38</sup> Mikä siis on tahdon asema Jumalan Kolminaisuudessa? Kuvatessaan Pyhän Kolminaisuuden luonnetta Grigor toteaa Jumaluuden persoonien olevan yhtä ja jakaantumaton niin olemuksestaan, luonnoiltaan kuin tahdoiltaan.<sup>39</sup> Tämä ilmaisu on merkittävä siksi, että tahto luetaan olemuksen ja luonnon ohella perimmäisiin Jumaluutta määrittäviin seikkoihin. Narekatsi tekee myös muissa yhteyksissä selväksi, että kolmesta puhuminen ei merkitse tahtojen eriyvyyttä.<sup>40</sup>

Tältä pohjalta on myös helppo ymmärtää se, että Pyhän Kolminaisuuden Persoonien kesken vallitsee dynaaminen tahtojen harmonia. Poika täyttää Isän tahdon,<sup>41</sup> ja samoin myös Isä antoi Poikansa omasta tahdostaan. Narekatsi mainitsee lukuisia kertoja, että Kristus alistui ristinkuolemaan vapaaehtoisesti.<sup>42</sup> Hän kirjoittaa myös, että kärsimystään varten Kristus varustautui rautaisella itsekurilla.<sup>43</sup> Narekatsi tuo tahdon käsitteen Golgata-tapahtumaan mielenkiintoisesta näkökulmasta: Kristus surmattiin sen takia, että hänet tulkittiin sen *tahdon* viholliseksi, joka oli lähettänyt hänet.<sup>44</sup> Kristuksen kärsimysnäytelmä oli siis perimmiltään monimutkaisessa vuorovaikutussuhteessa olleiden tahtojen taistelutanner.

Narekatsi käyttää tahdonalaisuutta myös perusteena sille, miksi Kristuksen uhri ylittää perinteiset eläinuhrit.<sup>45</sup> Taustalla on kysymys tahdon olemuksesta. Golgata merkitsee absoluuttista Jumalan *kenosisia* juuri siksi, että tahto itses-

sään on jumalallinen ominaisuus, ja jumalallinen tahto on luonteeltaan elävöittävä. Nyt tämä elävöittävä tahto paradoksaalisesti uhrautui kuolemaan. Narekatsi esittää Vanhan liiton esikuvana tästä Daavidin, joka kolmesta vaihtoehdosta *valitsi* itselleen kuoleman.<sup>46</sup> Oleellista on kuitenkin se, että Kristuksen mukautuminen Isän tahtoon ei tapahtunut pakottautumalla toteuttamaan ulkoapäin annettua käskyä, vaan kyse oli siitä, että Poika omasta tahdostaan rakasti Isää<sup>47</sup> ja ikään kuin myötäeli tämän tahtoa.

Sama asetelma koskee myös Pojan ja Hengen suhdetta. Narekatsi runoilee, että Kristus totteli Henkeä samalla tahdon ykseydellä kuin Isäänsäkin.<sup>48</sup> Ensisilmäyksellä näyttää siltä, että tässä ylevässä trinitaarisessa visiossa Grigor unohtaa kokonaan Kristuksen tahdon inhimillisen puolen. Toisaalla hän kuitenkin ylistää myös Kristuksen itsekuria,<sup>49</sup> ja tämä tietysti edellyttää inhimillisen tahdon todellisuutta.

Grigor korostaa myös Hengen ja Isän tahdon ykseyttä. Kolmen Persoonan tahdot toimivat yhtenä harmoniana. Siksi Isää ja Henkeä kunnioitetaan yhtenä tahtona ja yhtenä valtana.<sup>50</sup>

*Yksi Pyhästä Kolminaisuudesta  
lähetti toisen Kolminaisuudesta,  
ja täyttääkseen lähettäjänsä tahdon  
tämä kävi kuolemaan.*

*Ja kolmas, kahden muun toiveiden mukaan,  
toimi samaa yhteistä hyvää varten,  
samalla tahdolla.<sup>51</sup>*

Narekatsi hyödyntää tätä tahtojen sopusointua rukouksessaan. Hän anoo Poikaa vetoamalla Henkeen, Pyhän Hengen tahtoon.<sup>52</sup> Toisin sanoen Jumaluuden sisäinen tahto on liikettä, jonka avulla ihminen voi saada tietynlaista otetta jumaluuden virrasta.

Kaiken kaikkiaan Narekatsi kirjoittaa varsin paljon Pyhän Kolminaisuuden Persoonien suhteista. Tällä näyttäisi olevan kaksi perusfunktiota: Pyhän Kolminaisuuden ortodoksinen kuvaaminen on luonteeltaan ylistämistä ja sellaisena itsessään arvokasta. Samalla Kolminaisuuden Persoonien harmonia toimii mallina ihmisen sisäiselle elämälle ja ihmisten väliselle kommuuniolle. Esimerkkinä tästä voidaan esittää Narekatsin lause, jossa Pyhä Henki ”rakentaa Isän elävän ja eläväksitekevän tahdon temppelein”.<sup>53</sup> Ilmaisu on toteutunut absoluuttisesti in-

karnaatiassa, mutta kontekstin perusteella Grigor näyttäisi puhuvan paremminkin siitä, miten tämä tapahtuu pyhissä, jotka ovat Hengen puhdistamia.<sup>54</sup>

Millaista Jumalan tahtominen sitten on luonteeltaan? Monessa suhteessa kyseessä näyttää olevan laadullinen vastakohta ihmisahdolle. Jos ihmisen tahtominen on kuin sumua, Jumalan tahto on kuin valoa.<sup>55</sup> Vastaavasti ihmisen tahto on häilyväinen, mutta Pyhän Kolminaisuuden tahtominen on luonteeltaan vakaata, häilymätöntä, horjumatonta.<sup>56</sup>

Jumalallinen tahto on myös kvantitatiivisesti erityyppinen realiteetti. Ihmistehto on rajoittunut, mutta Jumalan tahto on kaikkikäyttävä, kaikkialle levittäytyvä ”vähentymätön paljous”.<sup>57</sup> Tällaiset ilmaisut hakevat ymmärryksen rajoja ja pyrkivät niiden yli, avaamaan lukijan mieltä jumalallisen todellisuuden luonteelle.

Jumalan tahdon keskeisin määre voidaan ilmaista yhdellä yksinkertaisella sanalla. Grigor toteaa lukuisia kertoja, että Jumalan tahto on *hyvä*.<sup>58</sup> Siksi se saa armon portit avautumaan, säälin valon loistamaan ja elämän aamunkoiton murtautumaan esiin.<sup>59</sup> Narekatsin mukaan Jumalan tahto on pitkämielinen ja sellaisena säteilevää valoa, joka karkottaa pahan.<sup>60</sup> Jumalan tahto tarjoaa pelastusta,<sup>61</sup> ja Jumalan hyvä tahto on pelastuksen toivo.<sup>62</sup>

Sanalla sanoen Jumalan tahto on armollinen.<sup>63</sup> Tämä ilmenee aivan erityisesti suhteessa ihmiseen. Jumalan tahto toimii huolta pitäen.<sup>64</sup> Tällä Grigor ei viittaa niinkään yksittäisiin käytännön tilanteisiin, vaan ihmisen eksistentiaaliseen tilaan. Asetelmaa havainnollistaa Grigorin hahmottelema kuva hyvästä paimenesta. Ihminen on eksynyt, Jumala huolehtivalla tahdolla etsii ja löytää ihmisen ja rakkaudessaan nostaa hänet olalleen. Tällainen on pelastuksen olemus. Jumalan etsivä ja nostava tahto ulottuu aina tuorelaan saakka, ”Tartarokseen”, jonka sielut Kristus laskeutui vapauttamaan.<sup>65</sup>

Näin Jumalan tahto koskettaa ihmisen syvintä tilaa. Narekatsi ansaitsee mystikon nimen myös siitä syystä, miten hän kuvailee Jumalan tahdonliikkeen vaikutusta ihmisen sisimmässä. Tässä kohdin keskustelu Jumalan tahdosta siirtyy toiselle tasolle. Jumalan tahto *läsnäoivana* on mystinen voima, joka kirkastaa ihmisen sisäisyyden ilman että ulkoisissa olosuhteissa tarvitaan muutosta. ”Kun sinun tahtosi on minun ylläni, pimeydestä tulee minulle valoa.”<sup>66</sup>

Tässä katsannossa Jumalan tahto on voimaa, jonka vaikutukset ovat moninaiset. Grigor kuvaa niitä sekä analyttisemmin että symbolisemmin. Jumalan tahto on rauhoittava, ihmisisintä tyymyttävä voima.<sup>67</sup> Jumalan tahto on luonteeltaan elävöittävä;<sup>68</sup> se juurruttaa ja kasvattaa ihmisyyden ”taittuneen oksan” uuteen ”hedelmälliseen viattomuuteen”.<sup>69</sup> Narekatsi esittää Jumalan tahdon

usein voimana, voimavaikutuksena. Asian voi kuitenkin hahmottaa tarkemmin, sillä tahto ja voima eivät sinänsä ole yksi ja sama asia. Yhdessä rukouksessa Narekatsi esittääkin Jumalan voiman ja tahdon kahtena ”uudistavana armona”, joiden yhdistyminen saa aikaan suuria. Tämä perustuu siihen, että Jumalan voima on rajaton ja tahto hyvä – toisin sanoen Jumalan voima on kvantitatiivisesti ääretön ja tahto kvalitatiivisesti ääretön. On merkillepantavaa, että näiden kahden äärettömyyden yhteenliittymän Narekatsi kuvaa ihmissielun ulottuvuudessa. Syntisiä rasittava ja ahdistava epätoivo hälvenee, kun jumalallinen valo alkaa parantaa ihmissielua.<sup>70</sup>

Grigor kieltäytyy vetämästä rajaa Jumalan tahdon ja hänen armonsa välille, sillä tämä olisi epäilyä.<sup>71</sup> Toisin sanoen armahtaminen ei ole vain yksi Jumalan tahdon sisäinen toimintamalli vaan Jumalan tahdon olemisen tapa. Juuri tästä syystä hän puhuttelee Kristus-Jumalaa ”armon tahdoksi”.<sup>72</sup>

Tahto on avainasemassa myös hyvästä ja pahasta keskusteltaessa. Jumalan tahto on Narekatsille myös voima, joka kukistaa Pahan pyrkimykset.<sup>73</sup> Hän kutsumuu Jumalan tahtoa ”sirpiksi” silloin, kun on kyse Pahan poistamisesta.<sup>74</sup> Taustaoletuksena näyttäisi olevan, että pahuus on tullut maailmaan Paholaisen myötä, ja hänen mukanaan se myös tulee katoamaan. Narekatsille Saatana on olento, joka edustaa kieroutunutta tahtoa.<sup>75</sup>

Methodisena huomiona voidaan todeta, että Narekatsi käyttää paljon raamatullisia kielikuvia sanomansa ilmentäjänä ja havainnollistajana, mutta hän ei varsinaisesti pyri *perustelevaan* sanomaansa raamatunlauseilla.<sup>76</sup> Kun Narekatsi tulkitsee Vanhan testamentin kertomusten kuvia, tahto on toisinaan avainasemassa. Tämä koskee paitsi ihmisen myös Jumalan tahtoa. Vanhassa testamentissa pilvi symboloi Jumalan *läsnäoloa*, mutta Narekatsi puhuu Jumalan *tahdon* pilvestä: ”Sinun tahtosi pilvi ihmeellisesti minua suojelee.”<sup>77</sup> Tahto on subjektin primaarinen määre jopa Jumalan transsendentin subjektin tapauksessa, mutta aivan erityisesti Jumalan immanentin läsnäolon kohdalla. Jumalan tahto ilmenee läsnäolona, ja läsnäolo ilmenee tahtona.

## Ihmisen ja Jumalan tahtojen suhde

Edellä todettiin, että Narekatsin teoksen alussa ihmistahto esitetään suitsuttimena. Tämä on ainoastaan asian toinen puoli: seuraavilla riveillä Jumalaa pyydetään armostaan ”henkäisemään” tähän uhuriin. Tämä kuva osoittaa jotain oleellista ihmisen ja Jumalan tahtoista: ne ovat täysin *eritasoisia* asioita, niin kuin suitsutin (esine) ja puhaltaminen (toiminta) ovat kokonaan erityyppisiä ilmiöitä, mutta siitä huolimatta ja sen takia ne toimivat *yhteistyössä*. Jumalan Henki elvyttää sielun samaan tapaan kuin puhallus suitsuttimessa hiipuvan hiilen.

Ihmisen ja Jumalan tahtojen suhteen oikea järjestäminen on Narekatsin mukaan avain elämän onnistumiseen. Tyhmäkin ihminen onnistuu kriittisissä asioissa paremmin kuin Salomo, ”jos asettaa tahtonsa Jumalan käsiin”.<sup>78</sup> Menestyminen tarkoittaa tässä tietynlaista elämänotteen säilymistä. Vertailukohtana käytetyllä Salomolla oli viisautta, mainetta ja valtaa, mutta olemisen laatu tuntui heikkenevän loppua kohti ja hän antoi periksi.

Ilman Jumalan tahdon antamaa myönteistä signaalia ihmisen ponnistelut ja -keinot epäonnistuvat, Narekatsi toteaa. Hän ei viittaa ihmisen ulkonaisiin toimiin vaan syvemmälle, koko olemiseen ja ihmisen eksistenssin perimmäiseen luonteeseen. Jumalan tahto ei ole yksittäiseen ongelmatilanteeseen annettava konkreettinen ohje vaan ennen kaikkea ihmisyyden pelastumisen, uudistumisen, armahduksen, parannuksen ja elävöitymisen tila.<sup>79</sup>

Narekatsin rukousten yksi perusfunktio on anoa, että Jumala ilmaisisi tahtonsa maailmalle.<sup>80</sup> Tällä hän ei tarkoita tiedon välittämistä (”mitä seikkoja Jumala tarkkaan ottaen haluaa”), vaan Jumalan tahdon toteutumista (”miten tahto vaikuttaa”) ja siihen mukautumista. Taustaoletuksena näyttäisi olevan, että Jumalan tahto ei paljastu sanoina tai tekstinä vaan olemisessa itsessään. Toki teksti voi heijastaa tuota olemisen rakennetta, kuten varsinkin evankeliumin ja Kristuksen sanojen tapauksessa erityisen kirkaalla tavalla varmasti tapahtuukin, mutta tämä perustuu tekstin ja todellisuuden perimmäisen luonteen yhdenmukaisuuteen, ei siihen että teksti itsessään olisi maagista.

Jumalan tahtomiren on vaikuttamista – vai onko? Ainakin ihmisen kohdalla tämä voidaan kyseenalaistaa. Ihminen on vapaa tahtoja: miten Jumalan tahto siis voi vaikuttaa ihmisen tahtoon? Mitä tapahtuu Jumalan ja ihmisen tahdon kohtaamisessa? Narekatsi ei tarjoa tähän kysymykseen lopullista vastausta – eikä sellaista kaikei ole olemassakaan –, mutta hänen runokielensä väläyttelee muutamia syvällisiä näköaloja.

Lähtökohta on, että ihminen tarvitsee Jumalan tahtoa. Tämä johtuu siitä, että ihmisen tahto on harhautumisaltis, epävakaa ja hämärä, ja siksi se tarvitsee yhteyttä johonkin vakaampaan, lujempaan ja kirkkaampaan. Narekatsi kiteyttää tämän selkein sanoin: ”Jos sinun tahtosi ei ole sopusoinnussa minun kanssani, minä en kykene pelastamaan itseäni, sillä olen kuolemaan tuomittu.”<sup>81</sup>

Näin ollen ihmisen kutsumus on elää Jumalan tahdon piirissä.<sup>82</sup> Ihmisen elämän sisällön kannalta Jumalan tahto – ja sen mukaiset ”rajat” – on tasapainottava tekijä.<sup>83</sup> Tämä on monissa tapauksissa hyvin ymmärrettävää. Mutta mistä on perimmiltään kysymys?

Ihmisen ja Jumalan tahtojen suhteessa on jotain hyvin paradoksaalista. Tätä havainnollistaa Grigorin rukouksen ajatuksenkulku: *jos* Jumala katsoo hänen puoleensa ”hyvällä tahdolla”, niin kuin hän tekeekin, *niin* silloin Grigor katselee ja kontemploi häntä.<sup>84</sup> Ajattelun logiikka on tässä erikoinen. Se, että Jumala katsoo, asetetaan tässä ehdoksi sille, että ihminen katsoo. Toisin sanoen *itsensäselvyys*, joka perustuu Jumalan tahdon hyvyyteen, asetetaan *erikoislaatuisen* mystisen toiminnan *ehdoksi* – sääntö esitetään poikkeuksen edellytyksenä. Ilmaisujen logiikka näyttäisi edellyttävän, että todellisuuden luontainen tila on Jumalan tahdon hyväys ja se mahdollistaa tilan, jossa ihminen katselee Jumalaa. Jokin kuitenkin sotkee ja pidättää tätä luonnollista tilaa, ja sen takia Jumalaa on anottava ikään kuin olemaan se mikä hän on – mutta ei sen takia, että Jumala ei olisi sitä, mitä hän on, vaan koska ihminen on itse oman olemisen tapansa puolesta vieraantunut tästä Jumalan olemisen tavasta ja sen todellisuudesta. Tässä lienee perimmäinen syy siihen, miksi Narekatsi puhuu itsestään – eli ihmisestä – alastomana, vapaaehtoisesti hulluksi ryhtyneenä.<sup>85</sup>

Näennäisestä pessimistisyydestään huolimatta Narekatsi luottaa Jumalaaan ja heittäytyy hänen varaansa uudestaan ja uudestaan suorastaan epätoivoisesti. ”Jos me pakenemme, sinä tulet peräämme, jos me olemme heikkoja, sinä annat meille voimaa, – – jos me suistumme kuiluun, sinä ohjaat meidät taivaaseen.”<sup>86</sup> Tässä yhteydessä Narekatsi ilmaisee epäsuorasti oman tahdon olevan jotain, jonka alaisuudesta ihmisen on päästävä pois. Tämä ei kuitenkaan ole hänen varsinainen sanomansa eikä kuulu hänen keskeisiin korostuksiinsa. Sen sijaan näyttäisi siltä, että Narekatsin varsinaisena päämääränä on oman tahdon yhdistyminen eli olemuksellinen mukautuminen jumalalliseen tahdonliikkeeseen. Tämä ei ole helppo eikä kevyt prosessi. Ihminen on mestari tahtomaan itseltään salaa: sisimmässämme voimme kaivata voimakkaasti asioita, joita kiellämme haluavamme. ”Älä salli minun tahtomiseni kavaltaa sieluaani”, Narekatsi huuhahtaa Jumalalle.<sup>87</sup>

Toivon mahdollisuus piilee siinä, että Jumalan tahto voi vaikuttaa ihmisen tahtoon, vaikka jälkimmäinen onkin autonominen. Tässä kohdoin Narekatsin diskurssin sävy muuttuu. Silloin kun Narekatsi kirjoittaa ihmissielun epäonnistumisista, hänen ihmiskuvansa vaikuttaa kovin synkältä, mutta tämä on vain diskurssin toinen puoli. Silloin kun Narekatsi avautuu taivaalliselle visiolle ja ylistää Jumalan kirkkautta, ihmistahto ja sen ongelmat asettuvat toisenlaiseen valoon. Silloin Jumala on ikuinen Sinä, joka lohduttaa sydämet, hälventää murheen ja poistaa epätoivon. Tässä moodissa kirjoittaessaan Narekatsi esittää Jumalan ihmisen sisäisen elämän takaisena vaikuttajana, joka kokoaa ihmisen sekavat ajatukset, parantaa vajavaisuudet, kuluu himot ja muovaa ihmisten sanat; Jumala on se, joka viime kädessä hallitsee ihmisen kieltä, hengitystä ja puhetta. Tällöin Jumala myös ohjaa ihmisen impulsiivista tahtoa ja pitää kurissa tunteita. Toisin sanoen: ihmisen vapaus realiteettina jää toisen, vahvemman realiteetin varjoon. Tuolloin Jumala näkyy kaikessa, jumalallinen valo läpäisee kaiken. Merkilläpantavaa on, että tähän diskurssitasoon kuuluu apofaattisuus: Jumalasta puhutaan jonain, joka on ”ylistetty yli ymmärryksen”.<sup>88</sup>

Jumalan tahto siis vaikuttaa ihmiseen. Narekatsi esittää jumalallisen tahdon aikaansaannoksena, ”ihmeellisenä hedelmänä”, sellaisen ihmisen, joka vapaaehtoisesti rukoilee vainoajiensa puolesta, pyytää anteeksiantoa murhaajille, etsii pelastusta haavoittajille ja tekee hyvää niille, jotka vihaavat häntä.<sup>89</sup> Narekatsi runoilee, että puhtaat Jumalan ylistäjät ovat kuuliaisista Jumalan tahdolle.<sup>90</sup> Tämä ei johdu niinkään siitä että he ovat oppineet käyttämään tahdonvoimaansa oikeiden käskyjen pitämiseen, vaan siitä että heidän puhtautensa pitää heidän tahdonliikkeensä jumalallisen tahdonliikkeen suuntaisena, jolloin kuuliaisuus syntyy itsestään. Tätä perimmäiltään tarkoittaa se Narekatsin toteamus, että Jumalan tahto on ahdistuneen ihmisen vapahdus.<sup>91</sup>

Miten tämä voi tapahtua? Henkistyminen ja hengellistyminen ei ole abstraktio. Jumalan tahto voi käytännössä murtautua esiin ja läpäistä ihmisielen *sakraalin toiminnan* kautta. Narekatsi esittää tästä esimerkkinä niinkin yksinkertaisen asian kuin simandronin eli puun, jolla jumalanpalvelusten kutsusoihto ”yödään: sen ääni murtaa ihmistahdon oven.”<sup>92</sup> Narekatsille kirkko on eräänlainen Jumalan tahdon näyttely. Kirkko on mystinen yhteisö, jossa Jumalan hyvä tahto ”ylittää paratiisin loiston”.<sup>93</sup> Kirkon altari ”kunnioittaa Luojan tahdon mysteerinä”.<sup>94</sup>

Jumalan tahto vaikuttaa ihmisen tahtoon, mutta ei tässä kaikki. Myös ihmisen tahto vaikuttaa Jumalan tahtoon. Rukouksen luvasta Kristus voi tehdä mitä tahtoo. Grigor ei kuitenkaan esitä tätä kategorisena julistuksena, vaan suh-



teessa omaan intentionaaliseen henkisyYTEensä: ”Toivon avulla uskoni kasvaa, että Jeesus Kristus voi tehdä mitä tahtoo”.<sup>95</sup> Toisaalla hän esittää, että kaikki vauvoista nuorukaisiin ja raakoihin miehiin uskovat, että Jumala voi mitä vain.<sup>96</sup> Paradoksaalisesti jopa se, että Kristus voi mitä tahansa, näyttää olevan jossain määrin sidoksissa siihen, mitä ihminen tahtoo ja toivoo. Vapauden varaan luodussa todellisuudessa tarvitaan tahtojen harmoniaa, synergiaa.

Rukoileminen on konkreettinen osoitus mahdollisuudesta vaikuttaa Jumalan tahtoon. Koska Jumalan tahto on hyvä, Narekatsi voi rukoilla vetoamalla nimenomaan siihen: ”*Sinun tahdostasi*, Kaikkivaltias, avautukoot jääräpäisen sydämeni korvat.”<sup>97</sup> Jumalan tahdosta puhuminen ikään kuin vie puheen Jumaluuden ytimeen.

Jumalan tahto ei siis ole ainoastaan jotain pyhän takana olevaa transsendenttia, vaan se on läsnä ihmisessä vaikuttavana voimana – mutta samalla myös kaivattavana kohteena. Tämä ei koske ainoastaan pyhiä kilvoittelijoita. Luostarikirjoittajalle hivenen epätyypilliseen tapaan Narekatsi siirtää keskustelun kapakoihin ja juhliin. Hän runoilee, kuinka näyttelijät, tanssijat ja käsien yhteenhakkaaminen ovat asioita, jotka eivät miellytä Jumalan tahtoa, mutta niissäkin ihminen muistaa Jumalaa (”sinä et unohdu”).<sup>98</sup> Kyseessä on kaunis kuva paitsi ihmisen sielusta myös perinteisestä armenialaisesta kulttuurista, jossa maallinen ja hengellinen eivät erotu vastapoleiksi: kapakoissakin voidaan tanssia Jumalan kaipaamisen kunniaksi.<sup>99</sup> Ajatuksen takana on myös painavaa filosofiaa: ihminen kaipaa Jumalaa silloinkin kun ei ymmärrä ja tiedosta kaipaavansa. Toisin sanoen ihmisen oleminen on luonteeltaan Jumalaan suuntautuvaa.

Jumalaan suuntautumisen huipentuma on visio siitä, mihin kaikki johtaa. Jumalan tahto dynaamisena toimijana on ihmisen eskatologinen toivo. Narekatsi ilmaisee tämän karismaattisesti. Ihmisen puhdistaa Pyhä Henki, ja tämä tapahtuu ”puhtaalla tahdolla”. Toisin sanoen Jumalan (Hengen) tahdon puhtaus läpäistessään ihmisen tahdon ja mukauttaessaan sen itseensä puhdistaa ihmisen, niin että tästä tulee kelvollinen Jumalan eteen.<sup>100</sup> Lopullinen eskatologinen visio ja kosminen huipentuma on synerginen tahtojen sinfonia: ihminen saa ”hyvän tahdon palkkion Jumalan kaikkietävän tuomion mukaan”.<sup>101</sup>

## Yhteenvetoa

Narekatsin ajattelua luonnehtii tietty astevaihtelu pessimistis-maallisen ja valoisan hengellisen perspektiivin välillä. Narekatsi kirjoittaa välillä ikään kuin hänellä ei olisi minkäänlaista kosketusta Jumalaan koskaan ollutkaan, toisinaan hän puhuu suorastaan kuin Jumalan läpi. Vaihtelu ei johdu siitä, että hänen uskonsa olisi ollut poikkeuksellisen heikko ja häilyvä, vaan siksi että hän kykeni katselemaan maailmaa rehellisesti ja syväisesti kummastakin näkökulmasta. Ihmisen kokemusmaailmassa kumpikin näkökulma on kaikkina aikoina todellinen.

Kaiken kaikkiaan Grigor Narekilaisen runous kätkee sisäänsä merkittävän latauksen tahdon teologiaa ja tahtomisen filosofiaa. Hän käyttää tahdon käsitettä keskeisissä yhteyksissä ikään kuin terävöittääkseen sanomansa diskursiivista antia (hän esimerkiksi rukoilee pyytäen Jumalan *tahdolta* suojelusta). Jumalan tahto on Narekatsille keskeinen käsite, mutta hänen kiinnostuksensa ei kohdistu yksittäisiin Jumalan tahdon mukaisiin menettelytapoihin vaan tahtoon itseensä, tahtomisen luonteeseen. Tällöin ihmisen ja Jumalan tahdot muodostavat hedelmällisen vastaparin, jossa ihmisen tahto toimii jumalallisen tahdon antityypinä. Ihmisen tahto on hajonainen ja epäselkeä ja se tarvitsee laadullista kohennusta ja vahvistusta. Narekatsin keino on heittäytyä Jumalaan ja hänen tahtonsa varaan. Jumalan tapauksessa tahto on ääretön, horjumaton, mutta myös rakkaudellinen, läpeensä hyvä. Armo ja rakastavuus eivät ole yksittäisiä Jumalan tahdon liikahduksia vaan Jumalan tahdon olemisen tapa.

Tämä asetelma voi ratkaista myös tahtomisen käytännön ongelmat. Jos ihmisen tahtominen mukautuu siihen, niin hänen yksittäiset valintansa kumpuavat luonnostaan oikeansuuntaisina ja -laatuisina.

## VIITTEET

- <sup>1</sup> Ajasta ja sen vaikutuksesta Grigor Narekilaiseen, ks. Cowe 1995, 85–102.
- <sup>2</sup> Kommentaarista on julkaistu englantilainen käännös (Ervine 2007).
- <sup>3</sup> Drost-Abgarjan 2006, 63.
- <sup>4</sup> Narekatsi rukoilee laatimansa kirjan puolesta vedoten Jumalan *tahtoon*: ”Suojelkoon sinun tahtosi, Herra, sitä tuholta.” *Narekatsi* 88B.
- <sup>5</sup> Armenianlaisten alueet sijaitsivat suurvaltojen välissä (lännessä Rooma, Bysantti, kaakossa Persia, etelässä arabit) ja joutuivat jatkuvasti näiden kiistakapulaksi. Kristinuskon toi armenialaiseen kulttuuriin syyttömän kärsimyksen marttyyri-ihanteen, johon samastuminen oli historian vaikeina hetkinä luontevaa. Armenialaisessa kulttuurissa muodostui tietynlainen ”valitun kansan” myytti, ja kärsimys otettiin osana tätä valintaa. Ks. esim. R. Parossian, *The Armenians*, Hurst&Company, London 2006.
- <sup>6</sup> *Narekatsi* 23C.
- <sup>7</sup> *Narekatsi* 5C. Keskustelua: La Porta 2006, 86–87.
- <sup>8</sup> *Narekatsi* 74D.
- <sup>9</sup> *Narekatsi* 47B.
- <sup>10</sup> Keskustelua ja kirjallisuutta: Terian 2006, 100–103.
- <sup>11</sup> *Narekatsi* 32C, 37A, 81A. Keskustelua: Terian 2006, 105.
- <sup>12</sup> *Narekatsi* 46B.
- <sup>13</sup> *Narekatsi* 1A.
- <sup>14</sup> *Narekatsi* 88A.
- <sup>15</sup> *Narekatsi* 18B.
- <sup>16</sup> *Narekatsi* 45B.
- <sup>17</sup> *Narekatsi* 56A.
- <sup>18</sup> *Narekatsi* 93K.
- <sup>19</sup> *Narekatsi* 19C.
- <sup>20</sup> *Narekatsi* 50B.
- <sup>21</sup> *Narekatsi* 83C. Vuoteen levittäminen on raamatullinen ilmaisutapa. Vrt. Jes. 57:8.
- <sup>22</sup> *Narekatsi* 48D.
- <sup>23</sup> ”Jos minä olenkin osoittanut ennennäkemätöntä tahtoa, kuinka paljon enemmän sinä näytätkään omaa luonteenomaista hyvyttäsi.” *Narekatsi* 57B.
- <sup>24</sup> *Narekatsi* 60B.
- <sup>25</sup> *Narekatsi* 29C.
- <sup>26</sup> *Narekatsi* 92J.
- <sup>27</sup> Grigor puhuu tässä(kin) ihmisestä minä-muodossa. *Narekatsi* 21A.
- <sup>28</sup> *Narekatsi* 21B.
- <sup>29</sup> *Narekatsi* 45D.
- <sup>30</sup> *Narekatsi* 47D.
- <sup>31</sup> *Narekatsi* 33C.
- <sup>32</sup> *Narekatsi* 22C.
- <sup>33</sup> *Narekatsi* 22C.
- <sup>34</sup> *Narekatsi* 20H.
- <sup>35</sup> *Narekatsi* 9C.
- <sup>36</sup> *Narekatsi* 19B.

- <sup>57</sup> *Narekatsi* 72A.
- <sup>58</sup> *Narekatsi* 92E. *Narekatsin* mystiikka on läpeensä trinitaarista, mistä 33E on hyvä esimerkki. Keskustelua: *La Porta* 2006, 88–89, 97.
- <sup>59</sup> *Narekatsi* 13A.
- <sup>60</sup> *Narekatsi* 34H.
- <sup>61</sup> *Narekatsi* 33F.
- <sup>62</sup> *Narekatsi* 34F, 53C–D, 75E, 77D.
- <sup>63</sup> *Narekatsi* 34F.
- <sup>64</sup> *Narekatsi* 77C.
- <sup>65</sup> *Narekatsi* 53D.
- <sup>66</sup> 2. Sam. 24:11–17. *Narekatsi* 70C.
- <sup>67</sup> *Narekatsi* 75E.
- <sup>68</sup> *Narekatsi* 33F.
- <sup>69</sup> *Narekatsi* 34F.
- <sup>70</sup> *Narekatsi* 33H.
- <sup>71</sup> *Narekatsi* 44C.
- <sup>72</sup> *Narekatsi* vetoaa Kristukseen sanoin: ”sinun siunatun Isäsi majesteettisen kunnan nimen tähden ja Pyhän Henkesi armahtavaisen tahdon tähden” *Narekatsi* 57B.
- <sup>73</sup> *Narekatsi* 33G.
- <sup>74</sup> *Narekatsi* 33G.
- <sup>75</sup> *Narekatsi* 18B.
- <sup>76</sup> *Narekatsi* 75D, 90B.
- <sup>77</sup> *Narekatsi* 35A.
- <sup>78</sup> *Narekatsi* 25E, 27H, 28G, 38D, 61D, 75K, 79E, 86B.
- <sup>79</sup> *Narekatsi* 25E.
- <sup>80</sup> *Narekatsi* 29C.
- <sup>81</sup> *Narekatsi* 63A.
- <sup>82</sup> ”Sinun hyvästä tahdostasi minä voin pelastua ehjin nahoin.” *Narekatsi* 79E.
- <sup>83</sup> *Narekatsi* 25D.
- <sup>84</sup> *Narekatsi* 15A, 61D.
- <sup>85</sup> *Narekatsi* 16A.
- <sup>86</sup> *Narekatsi* 65E.
- <sup>87</sup> *Narekatsi* 63C.
- <sup>88</sup> *Narekatsi* 3A, 81B.
- <sup>89</sup> *Narekatsi* 61D.
- <sup>90</sup> *Narekatsi* 86B.
- <sup>91</sup> *Narekatsi* 17C. Armon käsite tarkoittaa säälimistä ja rakastamista.
- <sup>92</sup> Ilmaisu viittaa profeetta Miikan kirjaan (7:18). *Narekatsi* 34K.
- <sup>93</sup> *Narekatsi* 78B.
- <sup>94</sup> *Narekatsi* 35C.
- <sup>95</sup> *Narekatsi* 66F.
- <sup>96</sup> Poikkeuksena tässä suhteessa voidaan mainita Kristuksen sanat, jotka valottavat hänen Isänsä tahtoa. Matt. 18:14, Joh. 6:39. *Narekatsi* 87A.
- <sup>97</sup> *Narekatsi* 85A. Vrt. 2. Moos. 13:21, 14:19–21.
- <sup>98</sup> *Narekatsi* 48D.

- <sup>79</sup> *Narekatsi* 69C.
- <sup>80</sup> *Narekatsi* 48A. ”Oi ylistettävä Herra, paljasta hyvä tahtosi, koko luomakunnalle.”
- <sup>81</sup> *Narekatsi* 54A.
- <sup>82</sup> Grigorin kehotuksen mukaan katumus merkitsee, että sielun jättämiä ”jalanjalkia” tarkkaillaan kriittisesti, niin kuin ne olisivat ”pakoa Jumalan tahdon luota”.  
*Narekatsi* 45A.
- <sup>83</sup> ”Pakenin sinun tahtosi tasapainottavia rajoja.”  
*Narekatsi* 20B.
- <sup>84</sup> *Narekatsi* 27H.
- <sup>85</sup> *Narekatsi* 28B.
- <sup>86</sup> *Narekatsi* 51B.
- <sup>87</sup> *Narekatsi* 78C.
- <sup>88</sup> *Narekatsi* 90A.
- <sup>89</sup> *Narekatsi* 76A.
- <sup>90</sup> *Narekatsi* 34J.
- <sup>91</sup> *Narekatsi* 30E.
- <sup>92</sup> *Narekatsi* 92E.
- <sup>93</sup> *Narekatsi* 75K.
- <sup>94</sup> *Narekatsi* 75M.
- <sup>95</sup> *Narekatsi* 11A.
- <sup>96</sup> *Narekatsi* 31C.
- <sup>97</sup> *Narekatsi* 92J.
- <sup>98</sup> *Narekatsi* 31C.
- <sup>99</sup> *Narekatsi* käyttää hengellisten asioiden symboleina viiniä, fyysistä kauneutta, säihkyviä rintoja, punaisia poskia, hedelmällisyyden symboleita ja muita ”maallisia” objekteja. Armenianlainen trubaduri Sayat Nova kehitti tämän hengellis-maallisen rakkauslaulu-perinteen huippuunsa. Tällaisten kielikuvien käyttöä on toisinaan pidetty suufilelaisina vaikutteina, mutta itse asiassa Mesopotamian kristityt mystikot käyttivät vastaavaa symboliikkaa jo 600-luvulla. *Narekatsin* teologian ja kulttuurin suhteesta, ks. Cowe 2006, 240–245.
- <sup>100</sup> *Narekatsi* 24D.
- <sup>101</sup> *Narekatsi* 33E.

## LÄHTEET

*Narekatsi* = St. Grigor Narekats'i, *Speaking with God from the Depths of the Heart. The Armenian Prayer Book of St. Gregory of Narek*. Bilingual Armenian–English Edition. English Translation and Introduction by Thomas J. Samuelian. Vem Press. Yerevan 2001.

## KIRJALLISUUS

*Cowe, Peter S.*

“The Impact of Time and Place on Grigor Narekaci’s Theology, Spirituality and Poetics.” *Le Muséon* 108 (1995), 85–102.

*Cowe, Peter S.*

“The Interpenetration of the Divine and Human Spheres in Narekac’i’s Theology of Culture”. *Saint Grégoire de Narek. Théologien et Mystique. Orientalia Christiana Analecta* 275. Rome: Pontificio Istituto Orientale 2006, 229–246.

*Drost-Abgarjan, Arménuhi*

“Veneration and Reception of Surb Grigor and the Armenian Culture and Spirituality.” *Saint Grégoire de Narek. Théologien et Mystique. Orientalia Christiana Analecta* 275. Rome: Pontificio Istituto Orientale 2006, 57–82.

*Ervine, Roberta R.*

*The Blessing of Blessings. Gregory of Narek’s Commentary on the Song of Songs.* Cistercian Studies Series 215. Kalamazoo 2007.

*Ghazinyan, A.*

“The Nature of Gregory of Narek’s Book of Lamentation.” *Essays in Honour of Archbishop Norayr Bogharian.* *Revue des Études arméniennes* 18/1. Paris (1984), 109–124.

*La Porta, Sergio*

“A Theology of Mysticism: the Vision of God and the Trinity in the Thought of Gregory Narekac’i.” *Saint Grégoire de Narek. Théologien et Mystique. Orientalia Christiana Analecta* 275. Rome: Pontificio Istituto Orientale 2006, 83–98.

*Russell, James R.*

“Armenian Spirituality: Liturgical Mysticism and Chapter 33 of the Book of Lamentations of St. Grigor Narekac’i.” *Revue des Études arméniennes* 26 Paris (1996–97), 427–439.

*Terian, Abraham*

“Saint Gregory of Narek on the Human Nature.” *Saint Grégoire de Narek. Théologien et Mystique. Orientalia Christiana Analecta* 275. Rome: Pontificio Istituto Orientale 2006, 99–111.

**Pekka Metso**

## **Jumalan kohtaaminen todellisuuskäsityksen murroksena**

### **Mystinen kokemus Simeon Uuden Teologin *Jumalallisen rakkauden hymneissä***

Konstantinopolilaisen pyhän Mamaksen luostarin igumenina neljännesvuosisadan ajan toiminut Simeon Uusi Teologi (949 – 1022) karkotettiin vuonna 1009 Konstantinopolin ulkopuolelle, Bosporinsalmen Vähän Aasian puoleiselle rannalle. Vaikka Simeonia syytettiin harhaoppisuudesta, rangaistuksen todennäköisempi syy oli Simeonin taholta koettu kirkon hierarkkisen auktoriteetin kyseenalaistaminen. Kysymys viran auktoriteetista juontui Simeonin mystiikan teologian korostuksista, joissa painottuu omakohtainen kokemus armon vastaanottamisesta todellisen kristillisyyden tunnusmerkkinä. Hengellisissä tehtävissä, etenkin rippi-isänä toimimisessa, ratkaiseva kriteeri oli Simeonin mukaan hengellinen tai karismaattinen johtajuus, ei pelkästään vihkimys kirkon virkaan. Valtuutuksen toimia hengellisenä isänä antaa Pyhä Henki, joka voi toimia myös vihkimyksestä riippumatta.<sup>1</sup> Näkemyksen taustalla oli Simeonin vahva kokemus oman papiksi vihkimättömän hengellisen ohjaajansa munkki Simeon Hartaan<sup>2</sup> karismaattisesta hengellisestä isyydestä. Sakramentaalisen pappeuden täysivaltaisen hengellisen auktoriteetin kyseenalaistaminen johti konfliktiin Konstantinopolin hierarkkien kanssa.

Johtajaansa seurannut uskollisten munkkien joukko kunnosti karkotuspaijaksi osoitetun luostarin<sup>3</sup>, jossa Simeon viimeisteli viimeisten elinvuosiensa aikana kokoelman hengellisiä runoja. Nämä *Jumalallisen rakkauden hymnien* nimellä tunnetut runot lukeutuvat hänen merkittävimpiin teoksiinsa. Ne kuuluvat kristillisten hengellisten klassikkojen joukkoon Augustinuksen *Tunnustusten*, Efraim Syyrialaisen hymnien ja Gregorios Narekilaisen *Valitusvirsi*en rinnalle. Bysanttilaisen teologian ja spiritualiteetin tutkija John McGuckin luonnehtii Simeonin hymnejä bysanttilaisen runouden innoittuneimmiksi ja mystisimmiksi tuotoksiksi.<sup>4</sup>

Hymnejä on kaikkiaan 58 kappaletta. Ne on kirjoitettu usean vuoden aikana. Useimmat syntyivät Simeonin toimessa igumenina Mamaksen luostarissa, viimeisimmät karkotuksessa. Hymnien aiheiden kirjossa tunnistetaan Simeonin muussakin tuotannossa esiintyvät hengelliset ja teologiset keskustemat (luomattoman valon näkeminen, kääntymys ja katumus, Pyhän Hengen kaste) sekä kirkkopoliittiseen kärjistymiseen johtaneet kysymykset (Jumalan tuntemisen mahdollisuus ja siitä puhumisen oikeutus sekä hengellisen ohjaajan auktoriteetti). Hymneissä välittyy Simeonin ajattelun kokonaiskuva kaikkine keskeisine korostuksineen. Toisin kuin Simeonin muussa tuotannossa (puheet, saarnat ja kirjeet), ajatukset ja käsitykset on hymneissä puettu lähinnä rukouksen, ”Jumalan puheen”, valituksen, kiitoksen ja ylisyyksen muotoon. Osa hymneistä on lyhyitä muutaman rivin mielelmiä tai huokaisuja, toiset taas laajoja useiden sivujen mittaisia ja eri teemoja yhdisteleviä kokonaisuuksia.

Merkittävydestään huolimatta *Jumalallisen rakkauden hymnit* tunnetaan maassamme melko huonosti.<sup>5</sup> Tässä artikkelissa hymneihin paneudutaan Jumalan ja ihmisen suhteen näkökulmasta. Erityisnäkökohtana on hymneissä kuvattu kokemus Jumalasta ihmisen todellisuuskäsitystä ravistelevana tapahtumana. Mystisestä kokemuksesta juontuvaa murrosta tarkastellaan hengellisen elämän kokonaisuudessa, siten kuin se Simeonin hymneissä näyttäytyy.

## Hymnit Simeonin elämän ja kokemusten kuvastimena

*Jumalallisen rakkauden hymnit* voidaan nähdä Simeonin elämäkokemusten heijastuspintana. Hymni 35 käy tästä oivana esimerkkinä:

Katso alas korkeudestasi, Jumala,  
ja suo itsesi ilmestyä ja keskustella köyhän kanssa.  
Paljasta valosi, joka avaa minulle taivaan,  
tai paremminkin avaa minun mieleni ja astu nyt syvälle sisimpääni!  
Kuten aiemminkin, puhu minun saastaisen kieleni kautta,  
Puhu, koska jotkut sanovat, että näinä päivinä ei ole ketään,  
joka tietoisesti on nähnyt Jumalan  
ja ettei apostoleja lukuun ottamatta ollut ketään menneinä aikoina.<sup>6</sup>



Yllä olevassa katkelmassa esiintyy joukko Simeonin hengellisen ajattelun ja kokemusten keskustelempoja. Ensinnäkin, Simeonin käsitys kristillisen uskon perusasetelmasta tulee kirkkaasti julki: ihmisen pienuus Jumalan suuruuden edessä. Tämä ei tarkoita ettei ihmisen olisi mahdollista olla läheisessä kanssakäymisessä Jumalan kanssa. Kuvat Jumalan astumisesta ihmisen sisimpään ja toimiminen ihmiskielen kautta ilmaisevat yhtäältä Simeon käsityksen mystisen yhteyden mahdollisuudesta ja toisaalta hengellisen kokemuksen eksistentiaalisesti ravistelevan luonteen: Jumala ei vain tule ihmistä lähelle vaan suorastaan ihmiseen itseensä, toimimaan tämän kautta. Katkelmassa mainitaan lisäksi jumalallinen valkeus, joka on hallitsevassa asemassa Simeonin spiritualiteetissa. Hänen ajattelustaan tunnetaankin parhaiten juuri Jumalan luomattoman kirkkauden teema.<sup>7</sup> Toteamus ”näinä päivinä” esitetyistä ajatuksista Jumalan tuntemisen mahdollisuudesta on suora viittaus Simeonin kokemusten kiistanalaisuuteen oman aikansa teologis-hengellisessä keskustelussa.

Karkotustuomioon johtanut prosessi antaa aiheen kysyä, miksi Simeon itsepintaisesti julisti kiistanalaisia näkemyksiään ja pitäytyi niissä tinkimättömästi? Lyhyesti sanottuna vaikuttaa siltä, että Simeon ei katsonut itsellään olleen vaihtoehtoja. Simeonin mukaan Kristus itse ilmestyi hänelle, ja tämä kokemus toimi eräänlaisena sisäisenä velvoitteena puhua siitä julkisesti muille.<sup>8</sup> Hymnit todistavatkin, että Simeon itse selvästi koki olleensa kohdakkain Jumalan kanssa tavalla, joka ravisteli hänen koko olemustaan. Näin ollen Kristus on hänen Jumala-kokemusta selittävän ja puolustavan toimintansa taustavoima: Kristus on hengellisen kokemuksen aikaansaaja ja sisältö sekä kannustin siitä puhumiselle.

Hymnien kuvaukset Jumalan kohtaamisesta ovat pelonsekaisista, hartaudella kirjoitettua ylistystä, jonka perusteella Simeon näyttäytyy Jumalan edessä nöyränä ja arkana todistajana.<sup>9</sup> Kuvatunkaltaisen kohtaamisen läpätunkevuus ajaa Simeonin vastustamattomasti todistamaan kokemastaan. Omien sanojensa lomassa hän toistaa kuulemaansa Jumalan puhetta, kuten hymnissä 35:

”Kirjoita”, Hän sanoi, ”mitä minä sinulle kerron. Kirjoita äläkä pelkää!  
Minä, Jumala, olin olemassa ennen kaikkia päiviä, tunteja ja aikoja,  
myös ennen aikojen alkua ja ennen näkyväisen ja näkymättömän luomista.  
Minä ylitin jokaisen mielen ja järjen, olen kaikkien ajatusten tuolla puolen”<sup>10</sup>

Hymnien ’jumalallinen minä’ on ennen kaikkea Kristus, jonka sanat Simeon esittää eräänlaisena ilmoitustekstinä, joka on tarkoitettu lukijan vastaanpanemattomasti hyväksyttäväksi. Jumalallisessa puheessaan Kristus usein ilmaisee alkuun jumaluutensa kiistattomia piirteitä ja etenee sitten käytännön neuvon tai ohjeeseen siitä, miten Simeonin tai ihmisten yleensä tulisi toimia tai ajatella.<sup>11</sup> Usein jumalallinen puhe liittyy tilanteeseen, jossa Simeon henkilökohtaisesti tarvitsee rohkaisua pysyäkseen vankkumatta kiistaa herättäneiden näkemystensä takana. Jumal-inhimillisen dialogin muotoon rakentuvissa hymneissä Simeon toisinaan lähestyykin Kristusta tukea anoen.

Puhu, Kristus, maailman valo, puhu palvelijallesi.  
 Puhu, Oi maailmankaikkeuden tietämys,  
 Puhu, Sana, Viisaus, Sinä joka kaiken edeltä tiedät, näet edeltä kaiken ja opetat meille sen mikä on tarpeen,  
 Puhu ja opeta minulle tahtosi pelastavaiset tiet, Oi Pelastaja, ja jumalalliset sääntösi!  
 Puhu äläkä käännä silmiäsi pois minusta;  
 älä kätke, Oi minun Jumalani, jumalallista tahtoasi kelvottomalta palvelijaltasi!<sup>12</sup>

Hymnien henkilökohtainen Jumalan ja ihmisen kanssakäymisen salatun syvyyden paljastava tyyli on lukijalle haastavaa sekä aiheen itsensä kannalta että tekstin auktoriteetin näkökulmasta. Jo Simeonin aikalaiset pohtivat millä oikeutuksella hän esiintyy Jumalan nimissä. Jumalan auktoriteettiin vetoaminen on sangen ponnekas kannanotto oman teologisen ja hengellisen ajattelun varteenotettavuuden puolesta. Ei olekaan ihme että Simeon sai kokea vastustusta, varsinkin kun hänen tallentamansa ”Jumalan sanat” kohdistuivat osaltaan kirkon hengellistä johtoa vastaan. ”Jumalan puheen” suhteen *Jumalallisen rakkauden hymnit* ei silti edusta poikkeuksellista kirjallisuudenlajia. Juutalaiskristillisessä traditiossa varhaisin ja ilmeisin liittymäkohta löytyy jo Raamatusta, etenkin Vanhan testamentin profeettallisista teksteistä. Lisäksi Simeonin voidaan katsoa toimineen Uuden testamentin evankeliumien jatkumossa, onhan kristillinen kanonisoitu pyhä kirjallisuus luonteeltaan tekstiä jossa – ainakin klassisen ilmoituskäsityksen mukaan – inhimillisen kirjoituksen uskotaan tallentaneen jumalallista puhetta. Simeonia edeltävistä patristisen kauden kirjoittajista ihmisen ja Kristuksen dialogia ovat teoksissaan käyttäneet muun muassa Romanos Me-

lodos ja Gregorios Teologi (onko muuten sattumaa, että kaikki kolme kirkon teologeina kunnioitettavaa – evankelista Johannes Teologi, Gregorios Teologi ja Simeon Uusi teologi – ovat kaikki kirjoittaneet ”Jumalan suulla”?). Toisinaan myös kirkon liturgisissa teksteissä käytetään retorisenä muotona Jumalan äänellä puhumista. Liturgisen kokemuksen luonteesta johtuen tällöin kyse on ennemminkin rukoilijan kutsumisesta henkilökohtaiseen kohtaamiseen Jumalan kanssa kollektiivisen liturgisen minän kautta, ei jonkun yksittäisen ihmisen kuuleman jumalallisen puheen julkituomisesta.

Simeon avaa hymneissään lukijan eteen oman sielunmaisemansa, oman persoonallisen kokemuksensa kristinuskon perussanomien vastaanottamisesta: mitä hänelle tarkoittaa Jumalan kohtaaminen sekä eläminen munkkina yksin Jumalalle omistautuen. Kuvatunkaltaisesta otteesta johtuen hymneissä välittyy samanaikaisesti armon synnyttämä ilo ja oman syntisyyden tunnustaminen, pääpainon ollessa kuitenkin Jumalan tuntemisessa. Simeonin omat hengelliset kokemukset, etenkin Jumalan näkeminen luomattoman valon kirkkaudessa, sävyttävät voimakkaasti Jumalan kohtaamisen ja tuntemisen teemojen käsittelyä. Hymnit ovat eksistentiaalisesti värittyä kuvausta Jumalaa koskevasta tiedosta.

Kokemuksellisuus käy ilmi hymnien ilmaisumuodoissa. Osassa hymnejä Simeon ryhtyy dialogiin Kristuksen kanssa, runojen ollessa välillä suoranaista Jumalan puhetta ihmiselle.<sup>13</sup> Tämä korostaa ajatusta Kristuksen ihmistä kohtikäyvästä toiminnasta ja persoonallisesti osoitetusta ihmisrakkaudesta. Välillä Simeon kuvailee omia hengellisiä kokemuksiaan yhtäältä rohkaisten lukijoitaan ja toisaalta puolustautuakseen hyökkääjiä vastaan. Ryhtyy hän välillä sisäiseen dialogiin oman sielunsakin kanssa.<sup>14</sup>

Sisäisen keskustelun korkeat hengelliset sfäärit nivoutuvat todentuntuisesti osaksi Simeonin vaikeita kokemuksia luostariyhteisön johtamisesta. Jumalan ihmeellisyys ja elämän koettelemukset täydentävät toisiaan. Hymnissä 43 Simeonin kokemukset luostariyhteisön johtamisesta kiteytyvät aforismimaisiksi lauseiksi. Niiden keskusajatuksena on, että on parempi elää yksinkertaista hyvää elämää kuin johtaa niitä, jotka eivät halua olla johdettavina. Joka kilvoittelee pelastaakseen toiset, ei itse hyödy mitään vaan on vaarassa kadottaa itsensäkin yrittäessään hallita muita. Mietelmiensä vakuudeksi Simeon viittaa ohjeeseen, jonka hän kertoo saaneensa itseltään Kristukselta: ”Kilvoittele pelastaaksesi itsesi ja ne jotka sinua kuulevat, jos löydät maan päältä ihmisen, jolla on korvat kuulla ja totella sinun sanojasi.”<sup>15</sup> Koettelemukset eivät Simeon mukaan kuitenkaan ole turhia, vaan hän korostaa niiden hengellistä siunauksellisuutta. Hymnissä 36 hän kiittääkin Jumalaa kokemastaan vastustuksesta. Kärsivän ihmisen

– siis oman itsensä – esikuvana hän pitää Kristusta, joka omalla elämällään antoi lupauksen toivosta ja lopullisesta voitosta vastoinkäymisistä huolimatta. Vaikka hän oli vanhurskas, hän sai kokea pilkkaa ja kärsiä häpeää. Hänet häväistiin, ristiinnaulittiin ja haudattiin. Vaikka Kristuksen häväistys sinetöitiin hautakivellä, ei sekään voinut estää vanhurskauden voittoa, vaan Kristus nousi ylös kuolleista. Simeon ei kuitenkaan samaistu esikuvansa Kristuksen nöyryyteen, vaan tunnustaa oman heikkoutensa. Kristukselle osoitettu ylistys muuttuu näin anomukseksi kestävydestä koettelemuksissa:

Äläkä salli minun koskaan joutua kantamaan suurempaa taakkaa, koettelemuksia tai onnettomuuksia, kuin voimani sallivat, oi Valtias, vaan anna minulle aina armoasi selvitä niistä menestyksellä, oi Jumalani, anna voimaa kestää surut.<sup>16</sup>

Jälkimmäinen teema on tärkeä ymmärtääksemme Simeonin sisäistä iämissä. Tekstiensä ja vaikutuksensa perusteella hän oli kieltämättä ”Jumalan mies”, sanomattomien hengellisten asioiden kokija ja näkijä. Samalla hän kirjoituksissaan piirtää itsestään kuvaa oman pienuutensa ja keltvottomuutensa tuntevana tavallisena ihmisenä, joka koki turhautuneisuutta, pettymystä, haavoittuneisuutta, torjutuksi ja pilkatuksi tulemista. Kirkkopoliittisen taistelun keskuksessa oleminen ei siis näytä olleen Simeonille helppo tehtävä. Kuitenkin myös vaikeudet ja haasteet muokkasivat merkittävästi Simeonin spiritualiteettia, jossa ekstaattiset kokemukset ja sisäinen levollisuus muodostavat vain osan kokonaisuudesta. Kuvaillessaan kärsimyksiään ja vaivojaan Simeon vakuuttaa, että myös silloin Jumalan läsnäolo ja hänen valkeutensa ovat koettavissa.<sup>17</sup>

## Sanoinkuvaamattoman kuvaaminen

*Jumalallisen rakkauden hymnien* kokoelman avaa-assa runossa Simeon toteaa, että syvä hengellinen kokemus on sanoin selittämätön, vaikka sitä voidaankirjollain tavoin kuvailla inhimillisen kielen rajoissa. Hymni 1 alkaa Jumalan suuruuden ylistyksellä: miten ihminen koskaan voi sanoillaan tai ylistyksillään tavoittaa Jumalan, joka on kaiken sanallisen ilmaisun ja käsitteellisen muotoilun tavoittamattomissa? Jumala on kaiken alkusyy. Hän on luonut kaiken ja antanut merkityksen kaikelle itsensä ulkopuoliselle, eikä itse tarvitse mitään. Jumalan suuruuden edessä Simeon toteaa olevansa sanatön. Silti hänen mielensä pyrki käsittämään Jumalan eli selittämään selittämättömiä, kuitenkin riittäviä sano-

ja löytämättä. Simeon kertookin näkevänsä Jumalassa vain näkymättömyyden, muodottoman muodon ilman koostumusta sekä yksinkertaisen ja ihmeellisyydessään rajattoman. Käsittämisen ja käsitteiden tuolla puolen olevassa Jumalassa ei lisäksi ole alkua, loppua eikä minkäänlaista keskusta.<sup>18</sup>

Miten Jumalan sitten voi tavoittaa ja kuinka hänet voidaan sanoa ilmaista? Simeonin mukaan avain Jumalan ymmärtämiselle ei ole inhimillisessä järjestyksessä tai sanallisessa hienojakoisuudessa vaan hengellisessä kokemuksessa. Jumalan käsittäminen tapahtuu kokemuksellisesti. Tieto välittyy osallisuuden, ei intellektuaalisesti käsitetyt tietämisen kautta.<sup>19</sup> Ihmisen osallistumista Jumalasta Simeon vertaa tulen leviämiseen. Aivan kuten tuli syttyy tulesta, pysyen jakaantuessaankin täytenä ja tuottaen tulen sinne missä sitä ei ennen ollut, tekee Jumala ihmisen osalliseksi itsestään. Mitä tämä osallisuus tarkemmin tarkoittaa, on Simeonin mukaan vaikeasti ilmaistavissa. Jumalan yhteydessä olemisen, hänestä osallistumisen kuvailu on vaikeaa. Apofaattisen realiteetin edessä Simeon tyytyykin toteamaan, ettei tiedä miten voisi pukea sen sanoiksi:

Toivonpa voivani pysyä vai – jos vain kykenisin,  
mutta järisyttävä ihme saa sydämeni lyömään tiheämmin,  
se avaa minun suuni, minun saastuneen suuni,  
saaden minut puhumaan ja kirjoittamaan huolimatta minusta itsestäni.<sup>20</sup>

Simeonin hymneissä kuvastuu dogmaattisen teologian olettamusten varassa lepäävän mystiikan teologian tietoteoreettinen lähtökohta, jossa olennaisimpia kysymyksiä ovat Jumalan tuntemisen mahdollisuus ja luonne sekä Jumalasta olevan kokemuksen käsitteellinen kuvaaminen. Varhaisimmissa kristillisen uskon esityksissä jo ilmaistaan ajatus Jumalan ehdottomasta tuonpuoleisuudesta: Jumala on olemukseltaan transsendentaalinen ja siten itsessään ihmisen tavoittamattomissa.<sup>21</sup> Vaikka ihminen järkensä avulla kykeneekin ymmärtämään että Jumala on, ei Jumalan tuntemisellä viime kädessä ole suoranaisesti tekemistä ihmisviisauden, analyyttisen ajattelun ja (luotua) todellisuutta koskevan tiedon ja sitä jäsentävien käsitteiden kanssa. Kristilliseen jumalakäsitykseen perustuva epistemologinen perusväite on, että ihminen ei pohjimmiltaan voi ymmärtää tai käsittää Jumalan salaisuutta.<sup>22</sup> Jumalan ihmiseksituleminen Jeesuksessa Kristuksessa avaa kuitenkin ihmiselle mahdollisuuden nähdä ja tuntea Jumala. Teologisen tietämyksen apofaattinen lähtöolettaimus on tunnistettavissa myös Simeon Uuden Teologin hymneissä, joissa ihmisjärjen tavoittamattomissa oleva Jumala esitetään Kristuksen kautta tunnettavissa olevana.<sup>23</sup>

Kun ihminen ja Jumala kohtaavat, keskuksessa on Jumala ja hänen toimintansa. Simeonille tehtäisiin vääryyttä, jos *Jumalallisen rakkauden hymnejä* luettaisiin hänen oman hengellisen asteensa ylistyksenä. Toistuvasti Simeon iimaisee oman kelvottomuutensa, synnillisyytensä ja himollisuutensa. Hänen hymninsä ovat kaukana menestysteologiasta, jossa inhimillinen menestys tulkitaan hengellisen edistymisen ja siunauksen merkiksi. Simeonille on sen sijaan ominaista pitää esillä langenneen ihmisyyden syntisyyden realismi.

Yksi jalkaa astuu eteenpäin, toinen pyrkii taaksepäin,  
ne tempovat minua sinne tänne.  
Hajoan kappaleiksi ja vajoan alas,  
Tässä tilassa en voi lainkaan seurata niitä.  
Maassa makaaminen on tuskallista,  
mutta tässä tilassa käveleminen on vielä  
kivuliaampaa kuin maassa makaaminen.<sup>24</sup>

Kokoelman aloittavassa hymnissä 1 Simeon esittää myös kokonaisvaltaisen näyn ihmiselle annetusta mahdollisuudesta elää täydellistä hengellistä elämää. Hymnissä kuvataan Kristuksen laskeutumista sydämeen ja siellä tapahtuvan kohtaamisen aikaansaamaa ihmeellistä ruutosta. Simeon anoo Kristukselta oikeita sanoja, joilla voisi kertoa hämmästyttävistä teoista, joita Kristus yhä tekee kelvottomissa palvelijoissaan. Simeon vakuuttaa, että Jumalan kohtaaminen eli armon vastaanottaminen ja sen tuottama pelastus oli aikoinaan helppoa apostoleille, on edelleen helppoa ja tulee olemaan, kiitos Jumalan suuren laupeuden.<sup>25</sup>

Kristuksen kohtaamisen mahdollisuuden esitelyään Simeon siirtyy hymnissä 1 toiseen teemaan; kohtaamisen iankaikkiseen merkitykseen. Joka sanoo olevansa Kristuksen valkeudessa mutta ei näe valkeutta, ei Simeonin mukaan todellisesti ole Kristuksen valaisema. Hänen mukaansa monet ihmiset iloitsevat turhasta toivosta uskoessaan näkevänsä jumalallisen valon vasta kuoleman jälkeen. Simeon painottaa, että pelastuksesta on maksettava lunnaat jo tässä ajassa. Kristus painaa sinetin omiinsa tämän elämän aikana, ei kuoleman jälkeen. Jos ihmisen henki on maanpäällisen vaelluksen aikana kuollut, ei se voi nähdä Jumalan kirkkautta ylösnousemuksenkaan päivänä, vaan sen on vaellettava ikuisessa pimeydessä. Simeon vertaa hengellisesti kuollutta ihmistä näkönsä menettäneeseen: sokea viettää elämänsä valkeudessa kuten muutkin ihmiset, mutta ei silti voi itse sitä aistia. Vaikka hän elää valossa, on hän kuitenkin sen ulkopuolella. Sama lainalaistus pätee hengellisessä elämässä.<sup>26</sup>

Simeon surkuttelee pimeyteen eli hengelliseen kuolemaan joutuneita. Hänen mukaansa ihmisellä ei ole sen kauheampaa kohtaloa kuin elää erossa Kristuksesta, Elämänantajasta. On huomattava, että Simeon ei tee erottelua sen suhteen, onko kuolettuminen seurausta Jumalan tietoisesta hylkäämisestä vai vääränlaiseen toivon tuudittautumisesta. Simeonin käsitystä hengellisestä kuolemasta voisi luonnehtia sanomalla, että ihminen ei voi tuudittautua Jumalan varaan ellei hän ole valmis kantamaan vastuuta omasta itsestään. Ihminen tosin voi uskoa Jumalaan ja luottaa hänen rakkauteensa, mutta näinkään ei voi tehdä huolettomasti. Jumalaa on etsittävä aktiivisesti eikä vain uskottava hänen olemassaoloonsa.<sup>27</sup>

Simeon kuitenkin lieventää ehdottomalta kuulostavaa käsitystään. Muista syistä kuin välinpitämättömyydestä ja valhekuvien eksytyksestä johtuen jumalallisesta kirkkaudesta osattomaksi maanpäällisen vaelluksen aikana jääneet luetaan aikojen täytyessä Jumalan uudelleenluomisen, so. pelastuksen piirissä. Kadotuksen realismi peilautuu iankaikkisen autuuden kuvausta vasten. 300-luvun suuren mystikon Gregorios Nyssalaisen tapaan Simeon kuvaa iankaikkisuutta lakkaamattomaksi kohoamiseksi kohti Jumalaa. Ikuisuudessa Jumalaan suuntautuva liike on loputonta. Jumalan katseleminen ei koskaan lakkaa. Ihminen kasvaa kunniassa, hänen olemisensa on täydellistymistä täydellisyydessä. Vastaavasti kadotus on lakkaamaton kärsimystä ikuisessa sanomattomassa surussa.<sup>28</sup>

## Jumalallinen valo

Isä on valo, Poika on valo, Pyhä Henki on valo - - -

Sillä kolme ovat yksi valo, ainoa, erottamaton

Yhdistyneenä kolmessa persoonassa ilman sekoittumista - - -

Kun kuulette minun puhuvan valosta, kiinnittäkää huomiota siihen minkälaisesta valosta minä teille kerron.

Älkää luulko että tarkoitan auringon valoa!

Näettehän, että sen valossa monet ihmiset tekevät syntiä kuten minä teen, julmasti hakattuina he lankeavat ja hoipertelevat kirkkaassa päivänvalossa kärsien näkymättömästi pahoista hengistä.

Aurinko paistaa – ja demonien vallassa oleville siitä ei ole mitään hyötyä.

En puhu aistittavan auringon valosta, en päivän valosta, enpä tietenkään, enkä varsinkaan lampun, tai lukemattomien tähtien tai kuun valosta.

Tahdon osoittaa, että millään aistittavan valon kirkkaudella ei ole sellaista energiaa.

Aistittavien valojen ominaisuutena on valaista vain aistivat silmät.

Ne loistavat ihmeellisesti ja antavat ihmisille kyvyn nähdä vain aistittavia asioita, vaan eivät järjellisiä asioita.

Siksi kaikki ne jotka katsovat vain aistittavia asioita ovat sokeita mitä tulee sydämen hengellisiin silmiin.

Sillä hengellisen sydämen hengellisten silmien tulee olla hengellisen valon valaisemat.

En tarkoita edes uskon tai tekojen valoa, enkä katumuksen, enkä edes paastoamisen tai köyryyden, viisauden, en tiedon enkä edes opetuksen valoa.

Mikään näistä ei ole valo tai sen valon kirkkaus, josta minä puhun.<sup>29</sup>

Simeonin mukaan Jumala ilmaisee itsensä ihmisille nimenomaan valona. Yllä oleva katkelma osoittaa oivallisesti, että jumalallinen valo ei hänen mukaansa ole mitään aistimaailman valonlähteisiin verrattavaa. Se on kokonaan toisenlaista, Jumalasta peräisin olevaa luomatonta valoa.<sup>30</sup> Kieltämällä aistimaailman valojen yhteyden Jumalan kirkkauteen, Simeon pyrkii ilmaisemaan jotakin siitä mitä luomaton valo on. Joka ei ole omin silmin sitä nähnyt, voi oikeastaan ymmärtää vain sen, että se on toisenlaista valo kuin mihin aistitodellisuudessa on totuttu. Viime kädessä valo samaistuu itseensä Jumalaan: ”Sinun valosi on Sinä, oi minun Jumalani!”<sup>31</sup> Simeonin kuvaukset valosta aineettomana, yksinkertaisena, muodottomana, täysin osista koostumattomana, ruumiittomana ja jakaantumattomana<sup>32</sup> ovat kuin itsensä transsendentaalisen Jumalan määreitä. Hänen kokemuksessaan luomaton valo ja Jumala itse identifioituvatkin toisiinsa.

Hymnissä 40 Simeon kuvailee kokemustaan Jumalan kirkkauden valaisemana olemisesta seuraavasti. Luomaton valo valaisee hänet kokonaan ja Jumalan kirkkaus on selvästi aistittavissa ja koelitavissa. Jumalallinen valo valaisee luodun todellisuuden sellaisena kuin se Jumalan luomana olemukseltaan todellisesti on. Samalla valo mahdollistaa erottautumisen luodusta todellisudesta ja yhdistymisen jumalalliseen.<sup>33</sup> Toisinaan, luomaton valo auttaa ihmistä näkemään luodun todellisuuden yhteydessä Jumalaan.<sup>34</sup> Tällainen näkemys liittyy Simeonin selkeästi Jumalan tuntemisessa kasvamisen klassiseen kolmiportaiseen nousuun, jonka toisen askelen muodostaa luomakunnan tutkistelu (kr. *fysike*). Jumalan tunteminen edellyttää sekä itsetuntemusta (synnintunto, katumus ja nöyryys) että luodun todellisuuden syvimmän olemuksen käsittämis-



tä. Vastaaminen kysymykseen ”kuka Jumala on”, edellyttää myös vastaamista kysymyksiin ”mikä on ihminen” ja ”mikä on luomakunta”. Jumalallisen valon kokeminen ei ole vain eksistentiaalisesti vaan myös kosmologisesti järjestyttävä ja selkeyttävä tapahtuma. Valon vaikutukseen eräänlaisena tietoisuuden laajentajana viitataan se, että Simeon nimeää mielen (hengellinen järki, intellekti) luomattoman valon ensisijaisena vaikuttajana ihmisessä.<sup>35</sup> Sydämen tai sielun hengelliset silmät ovat Simeonin mukaan luomattoman valon aistinelin ihmisessä.<sup>36</sup>

Kokemus Jumalasta avaa ihmisen hengelliset silmät tunnistamaan Luojan kädenjäljen ja näkemään hänen läsnäolonsa kaikkialla maailmassa. Jumala on luonut kaiken ja pitää sen olemassa omalla tahdolla ja rakkaudellaan. Kaikkialla läsnä olevana hän on luodun todellisuuden tavoitettavissa vaikka onkin olemukseltaan jotain täysin toisenlaista kuin luodut olennot. Ihminen osana luotua todellisuutta voi kurottautua aineellisen todellisuuden ulkopuolelle ja tavoittaa sen kautta Jumalan luomattoman valon kirkkauden.<sup>37</sup> Tässä Simeonin ajatuksessa heijastuu käsitys luodun ja Luojan yhteydestä samansuuntaisena kuin Gregorios Nyssalaisella. Nyssalaisen mukaan Luojan ja luodun välillä ei Luojan näkökulmasta ole erottavaa kuilua. Jumala on aina välittömän lähellä ihmistä. Luodun näkökulmasta ero (diasteema, diastaasi) on kuitenkin ontologisesti todellinen ja eksistentiaalisesti merkittävä. Tästä seuraa, että vaikka Jumala on lähellä ihmistä ja kaikkea luotua, ihmisen on ponnisteltava kokeakseen yhteyden, joka luotuisuuden perusteella vallitsee hänen ja Jumalan välillä.<sup>38</sup>

Simeonin kokemus luomattomasta valosta ei kuitenkaan ole jatkuvaa hengellistä näkemistä. Hymneistä käy hyvin ilmi, että jumalallisen valon näkeminen tapahtuu hetkittäisesti. Simeonin mukaan Jumala vetää armonsa aika ajoin pois. Silloin kokeneimmankin kilvoittelijan on mahdollista joutua himojen valtaan. Simeonin oma elämä todistaa karulla tavalla valon kirkkauden synnyttämien hengellisten korkeuksien hauraudesta. Valon näkemistä saattaa hyvinkin seurata himojen orjuus.<sup>39</sup> Hymnissä 51 Simeon vertaa jumalallisen valon näkemistä auringon kiertoon. Auringonlaskua seuraavan pimeyden suojassa villipedot ilmaantuvat koloistaan. Kun Jumalan valo ei enää valaise sielua, himojen meri hyökyy sen päälle ja pahat ajatukset ottavat sielun helposti valtaansa. Jumala kuitenkin kuulee hätään joutuneitten avunpyynnöt, itkut ja valitukset. Simeonin mukaan Jumalan armon uusi aamunkoitto on aluksi kuin kaukana loistava tähti. Vähitellen ihmismieli alkaa kirkastua uudelleen ja lopulta Jumalan armo loistaa kuin taivaalle noussut aurinko. Silloin sydämeen pesiytyneet pahat ajatukset

pakenevat, ja Jumala uudistaa sydämen omalla läsnäolollaan. Kokemus hengellisestä romahduksesta ja sitä seurannut uusi nousu antaa Simeonille aiheen toivontäyteiseen lopputoteutukseen: ”Lopulta sinä ympäröit minut kokonaan ja minä olen sinun läsnäolossasi.”<sup>40</sup>

On huomattava, että hengellisesti pimeä kausi on myös aktiivisen toiminnan aikaa. ”Hengellisen päivänkierron” synnyttämästä ahdistuksesta kumpuavat anomukset ja valitukset ilmaisevat ihmisen halun pysyttäytyä Jumalan yhteydessä. Himojen ja kiusausten myrskynkin keskellä ihmisen kurottautu Jumalan puoleen. Miksi tämä valon ja pimeyden vaihtelu tapahtuu, ei Simeonin kuvauksen perusteella selviä. Voietaan ajatella, että kyse on Jumalan sallimista koettelemuksista, joihin apostoli Paavalikin viittaa (esim. Room 5:1-10) eräänlaisena kristityn elämään kuuluvana realiteettina. Toisaalta voidaan ajatella, että kenties ihmisen ei Simeonin mukaan ole vielä tässä ajassa mahdollistakaan pysyttäytyä rikkomattomassa elämänyhteydessä Jumalaan. Tätä tulkintaa tukee hymnin 39 kuvaus hengellisen elämän jännitteisyydestä. Hengellistä elämää viettävä ihminen elää kuin taivaissa, vaikka ei voikaan kokonaan irtaantua luodusta todellisuudesta.<sup>41</sup>

## Tieto Jumalasta

Jumalan luomattoman valon näkeminen on rystinen kokemus. Simeonin hymnit osoittavat, että siinä ei ole kyse pelkästään ihmisen arkitietoisuuden ylittävästä ekstaattisesta harmiosta, vaan tapahtumasta, joka välittää todellista tietoa Jumalasta. Tästä seuraa, että Simeonin hymneissä välittyvä mystinen hengellisyys on kristillisen opin, etenkin jumalakäsityksen ja sen perinteisten opillisten ilmausten mukaista. Hymnit ovat näin ollen eräänlaista kokemuksellista uskonoppia, hengellisesti koettua ja elettyä dogmatiikkaa. Hymneissään Simeon kirjoittaa teologiasta kokemuksellisesti. Voidaan jopa sanoa, että hänen mukaansa ihmisestä tulee teologiaa käsitteen hengellisessä merkityksessä. Ihmisen kutsuksena on tulla teologiaksi; todellistaa itsessään Jumalan tunteminen ja ihmisen luonnon kirkastuminen.<sup>42</sup>

Hymni 21 tarjoaa oivallisen kurkistusaukon Simeonin dogmaattis-hengelliseen ajatteluun. Hymni on todennäköisesti tarkoitettu vastaukseksi metropoliitta Stefanokselle, joka teologisilla kysymyksillään yritti saada Simeonin opilliseen umpikujaan ja siten osoittamaan harhaoppisuusepäilyt todeksi. Hymnin aiheena on Stefanoksen Simeonille esittämä kysymys Isän ja Pojan hypostaasien erottamisesta: onko heidän erillisyytensä jumalallisessa ykseydessä ymmärrettävä

käsitteellisenä vai olemuksellisenä. Simeon torjuu Stefanoksen tarjoamat ratkaisumallit ja painottaa Jumalan olemuksellista käsittämättömyyttä. Transsendenttisen triniteetin hypostaasien suhdetta ei voi selittää sen enempää järjellisen ja käsitteellisen tai todellisen eli olemuksellisen erottelun perusteella. Simeonin mukaan olemuksellinen jaottelu (so. että Poika olisi luonoltaan Isästä erillinen) johtaa jumalattomuuteen ja epäuskoon. Järjellinen erottelu puolestaan johtaa hengelliseen pimeyteen.<sup>43</sup>

Vaikka Simeon antaa opillisesti taidokkaan todisteen oikeaoppisuudestaan, hymni 21 ei varsinaisesti ole runomuotoon puettua dogmatiikkaa. Simeon ennemminkin keskittyy siinä osoittamaan, että Jumalan salatun olemuksen lähestyminen vain intellektuaalisista motiiveista käsin, eräänlainen teologinen snobismi, on turmiollista.

Pojan ihmisille lähettämää [Pyhää Henkeä] ei lähetetty epäuskoisille ja kunnianhimoisille, ei kaunopuhujille eikä filosofeille;  
ei pakanallista kirjallisuutta opiskeleville;  
ei pyhien kirjoitustemme vähätelijöille;  
ei maailman näyttämöillä esiintyneille;  
ei vuolaasti ympäripyöreitä puhuville;  
ei niille, joilla on kuuluisa nimi;  
ei mahtimiesten suosioon hakeutuville,  
vaan hengessään köyhille ja köyhydessä eläville;  
sydämeltään ja ruumiiltaan puhtaille;  
niille, jotka puhuvat yksinkertaisesti ja elävät sitäkin yksinkertaisemmin  
ja joiden ajatukset ovat vieläkin yksinkertaisempia.<sup>44</sup>

Tässä yhteydessä ei ole tarpeen tarkemmin ryhtyä seikkaperäisesti analysoimaan Simeonin hymnien kolminaisuusoppia (ja kenties hairahtua Simeonin itsensä kritisoimaan hengelliseen saivarteluun?). Riittääkin, että hänen dogmaattisen ajattelunsa voidaan todeta sijoittuvan ilmaisuissaan ja intentioissaan idän ortodoksisen teologisen perinteen valtavirtaan. Simeonin mukaan jumalallinen luonto eli olemus on yksi. Jumalan ykseydessä voidaan tunnistaa Jumalan persoonat eli hypostaasit – kuten Simeon 300-luvun kirkkoisien perinnölle uskollisena Isää ja Poikaa ja Pyhää Henkeä hymneissään toistuvasti nimittää.<sup>45</sup> Gregorios Palamaksen muutamaa vuosisataa myöhemmin puolustama erottelu Jumalan salatun olemuksen ja hänen toimintansa eli energioiden välillä esiintyy

myös Simeonin hymneissä.<sup>46</sup> Katkelma hymnistä 33 riittänee vakuuttamaan Simeonin dogmaattisesta selkeydestä.

Jumala on todellakin täysin jakamaton luonoltaan  
 Ja Hänen olemuksensa on toisesti kaikkia olemuksia korkeampi  
 Hän ei ole jaettavissa voimassaan, ei muodossaan, ei kunniassaan, ei ominaisuuksissaan  
 Sillä Hän on nähtävissä kokonaan yksinkertaisena valona  
 [Ominaisuuksissaan] persoonat ovat yksi, kolme hypostaasia ovat yksi.  
 Sillä kolme ovat yhdessä tai paremminkin kolme ovat yksi.  
 Kolme on yksi voima, Kolme yksi kunnia.  
 Kolme vain yksi luonto, olemus ja jumaluus.<sup>47</sup>

Simeonin hymneissä yhdistyvät dogmaattinen selkeys ja hengellinen kokemus, jonka syvimmällä asteella ihminen kohtaa suurimmat jumalalliset salaisuudet – siinä määrin kuin se on mahdollista. Voidaan sanoa, että Simeonin ajattelussa Jumalan ilmoitus saa persoonallisen vahvistuksen hengellisessä kokemuksessa. *Jumalallisen rakkauden hymneissä* menneinä aikoina muotoillut oppilliset määrittelyt ja lausumat Jumalasta antavat ruodon rukoukselle ja sisällyksen mystiselle kokemukselle. Simeon ei vain pitäydy tradition välittämään ”tietoon” Jumalasta vaan hänen kokemuksensa vahvistaa traditionaalisen Jumalapuheen. Opin ja kokemuksen yhteyttä voidaan pitää niin Simeonilla kuin yleensäkin kristillisessä mystiikassa luonnollisena, onhan esimerkiksi jo yksin liturgisten tekstien, siis kirkon yhteisen rukouksen, aineksena runsaasti dogmaattisia tekstejä (ortodoksisissa perinteessä esim. dogmistikiirat ja uskontunnustus). Dogmaattiset aiheet ja ilmeiset ovat näin yhteisen rukouksen ainesta ja ohjaavat kristittyjä kohti Jumalaa, jonka olemusta ja toimintaa on sekä oppilauseissa että rukousteksteissä määritelty inhimillisin käsittein. Simeon ei kuitenkaan hairahtu suuntaamaan rukousta tai hengellisyyttä laajemminkin Jumalasta annettuihin määritelmiin vaan itse Jumalaan. Hymnissä 22 hän kertoo Jumalan kehottaneen häntä olemaan etsimättä vastauksia jumalallisen olemuksen ja Pyhän Hengen toiminnan periaatteisiin. Jumalallisen luomattoman valon näkeminen on itsensä riittävä vastaus kysymyksiin Jumalasta.<sup>48</sup>

Simeonin hymnien perusteella voidaan todeta, että oppi ei ole Simeonille ensisijaisesti tiedon asia vaan enemminkin terveen hengellisyyteen johdattaja. Teologiset käsitteet ovat Hengen valaisemia sanoja, joiden avulla Jumalaa

voidaan lähestyä. Niillä voidaan myös ilmaista sanoinkuvaamaton henkilökohtainen hengellinen kokemus tavalla, joka tekee siitä muillekin ymmärrettävän.

## Ihmisen ja Jumalan yhdistyminen

Jumalasta saatu tieto ei selvästikään ole Simeonille itsetarkoitus. Koska tieto on peräisin Jumalalta ja sitä ”hankitaan” hänet kohtaamalla, on Jumalaa koskevassa tiedossa oikeastaan kyse Jumalasta osallistumisesta. Toisin sanoen, tieto Jumalasta on yhtä kuin hengellinen kokemus. Se muokkaa ja ohjaa hengellistä elämää. Jumalasta olevan tiedon pohdinta johtaa itse asiassa tarkastelemaan tietoa välittävää tapahtumaa eli ihmisen ja Jumalan kohtaamista.

Hymneissään Simeon toistuvasti kuvailee mystistä kokemustaan jumalallisuudesta luonnosta osallistumisesta. Hän painottaa nykyhetkessä saavutettavan Jumalan armosta osallisuuden mahdollisuutta. Omakohtaisen kokemusmaailman esittäminen konkretisoi hymnien kokoelman avaavassa hymnissä 1 esitetyt hengellisyyden yleiset teemat. Ikään kuin alleviivaten ihmisen luontaisen käsityskyvyn rajat ylittävän hengellisen kohtaamisen reaalisuutta, Simeon avaa lukijoihonsa eteen oman sydämensä ja kokemuksensa. Hymnissä 2 Simeon ihmettelee Jumalan armon ja laupeuden suuruutta: ”Kuinka sinä teit minusta, saastaisesta, tuhlaajasta ja huorintekijästä oman ruumiisi jäsenen?”<sup>49</sup> Hämmennyksen perustana on kokemus yhteydestä Kristuksen jumaloittamaan ihmisyyteen.<sup>50</sup>

Simeon liittyy mystiikan teologiassaan selväsanaisesti idän klassisen inkarnaatioteologian varaan rakentuvaan pelastusoppiin, jonka mukaan ihmisen ja Jumalan yhteyden mahdollistaa nimenomaan Kristuksen jumaloitunut ihmisuus. Kristus omaksui lihaksitulemisessaan itselleen ihmisyyden, pyhitti ja kirkasti sen. Uudistuneesta ihmisyydestään hän tekee osalliseksi myös uskolliset seuraajansa. Simeon hämmästelee kuinka ihmisen ja Jumalan ruumis ja veri yhtyvät, ja ihmisestä tulee osa Jumalan ruumista. Tämän seurauksena jumalallisen kirkon kauneus loistaa ihmisessä itsessään. Tämän ihminen kokee typerryttävänä mullistuksena, jonka vallitessa ihminen ei Simeonin mukaan tiedä minne mennä, mihin istua tai mitä tehdä ruumiinsa – nyt siis Jumalan sijana olevan kehonsa – jäsenillä.<sup>51</sup> Tässä sakramentaalisesti värityneessä kuvauksessa Simeon siis esittää ihmisruumiin konkreettisenä pyhittymisen todentumispaikkana.<sup>52</sup> Hengellinen kokemus on luonteeltaan realistista, suorastaan psykofyysistä. Jumalan läsnäolo kirkastaa ja muuttaa ihmisen kokonaan.

Meistä tulee Kristuksen jäseniä ja Kristuksesta meidän jäsenemme,  
 Kristus tulee kädekseni, Kristus surkeaksi jalakseni;  
 ja minä onneton olen Kristuksen käsi ja Kristuksen jalka!

---

Älkää soimatko minua jumalanpilasta vaan ottakaa tämä vastaan,  
 ylistäkää Kristusta joka tekee teistä tällaisia,  
 sillä jos vain haluatte teistä tulee Kristuksen jäseniä  
 ja jokainen yksittäinen jäsenemme tulee Kristuksen jäseneksi ja Kristus  
 meidän jäseniksimme  
 ja kaiken alhaisen meissä Hän tekee kunnialliseksi kruunaten sen jumalal-  
 lisella kauneudellaan ja kunniallaan...<sup>53</sup>

Huomionarvoista on että kuvauksessa sisä- ja ulkopuolisuus suhteellistuvat. Voidaan jopa todeta, että Simeonin mukaan ihminen pitää sisällään Jumalan ja että Jumala ottaa hänet osaksi itseään. Osallistuttavasta osallisena olemisen synnyttämä hämmennys on hymneissä suorastaan käsin kosketeltavaa Simeonin pyrkiessä ilmaisemaan tunteuksia, joita Jumalan läsnäolo inhimillisessä ruumiillisessa olemuksessa synnyttää: ”Olen kuin gonzi, joka soi ja väräjäää iskujen voimasta ymmärtämättä lyöntien synnyttämää ääntä.”<sup>54</sup>

Kristillisen uskon mukaan ihmiset ovat suurten lupausten lapsia, vaikka elävätkin synnin alaisuudessa. Molemmat näkökulmat (pelastuksen toivo ja synnin todellisuus) on otettava vakavasti. Simeonin hymnit pyrkivät vakuuttamaan, että on uskottava todeksi se mitä Jumala on luvannut. Ihmisen on otettava vastaan se mitä tarjotaan eikä jäädä hairahduksen polulle, varoon ja pimeyteen.

Simeonin kuvailut Jumalan edessä olemisesta edustavat ortodoksista hengellistä kokemusta ihmisenä olemisesta. Jokainen kristitty edustaa henkilökohtaisesti Jumalasta lankeemuksessa vierantunut ja Kristuksessa hänen yhteytensä palautettua ihmisyyttä. *Jumalalaisen rakkauden hymnien* viesti on, että jokainen ihminen on langennut, mutta juuri hänet Kristus on etsinyt ja noukkinut mukaansa. Kelvottomuudestaan huolimatta jokainen ihminen saa osakseen Jumalan täyden rakkauden. Tästä johtuen ihminen on samanaikaisesti rikkinäinen ja ehjä, tyhjä ja ylitsevuotavainen.

Kuten edellä jo on käynyt ilmi, Simeonin mukaan se mitä tapahtui Kristuksessa, tapahtuu ihmisessä kun hän todellisesti kohtaa Jumalan ja avautuu hänelle (hypostaattinen unio, kristifikaatio).<sup>55</sup> Tämä asetelma pitkälti selittää sen, miksi hymnit on osoitettu juuri Kristukselle. Hän on ihmisyyden ja jumaluuden kohtaamispaikka.

Hän nousi kuolleista Hengessä ja on korotettu kunniaassa,  
 ja hän on valmistanut uuden tien taivaaseen kaikille niille jotka vankkumatta ovat uskoneet Häneen.  
 Hän on vuodattanut runsaana kaikkein pyhimmän Hengen kaikkien niiden päälle, jotka teoillaan osoittivat uskonsa.  
 Vielä nytkin Hän lakkaamatta vuodattaa Hänet niille, jotka samoin tekevät ja jumalallistaa Hengellään ne, joihin Hän on yhdistynyt.  
 Ja sellaiset ihmiset hän täysin muuntaa kuitenkin heitä muuttamatta, tehden heistä Jumalan lapsia, Vapahtajan veljiä,  
 Kristuksen ja Jumalan kanssaperillisiä, Pyhän Hengen Jumalaan yhdistämiä jumalia...<sup>56</sup>

Kristuksessa on ihmisen ja Jumalan kohtaamispiste, joka todentuu ihmisessä itsessään. Kristus tulee ihmiseen ja ihminen kohtaa Kristuksen omassa olemuksessaan.

Hänet tunnustetaan minun sisälläni,  
 häikäisevänä surkeassa sydämessäni  
 hän valaisee minut kaikkialta kuolemattomalla  
 loistollaan,  
 täysin minuun punoutuneena hän syleilee minua  
 kokonaan.  
 Hän antaa itsensä minulle, kelvottomalle,  
 olen hänen rakkautensa ja kauneutensa täyttämä...<sup>57</sup>

## Johtopäätöksiä: hymnien haaste nykypäivän lukijalle

Edellä on esitelty Simeon Uuden Teologin *Jumalallisen rakkauden hymnejä* Jumalan ja ihmisen kohtaamisen näkökulmasta. Hymnit on kirjoitettu melko tarkasti tuhat vuotta sitten. Mikä on muinoin kirjoitettujen hengellisten runojen kosketuspinta nykyhetkeen? Mitä ne voivat tarjota 2000-luvun lukijalle? Jesuittateologi George Maloney on luonnehtinut Simeon Uuden teologin aikakautta uskonnolliselta ilmapiiiriltään samankaltaiseksi kuin 2000-luku. Kummankin aikakauden ihmiselle on Maloneyn mukaan hengellisyydessä tyypillistä keskityminen rutiineihin, muotoiluihin ja opinkappaleisiin ennemmin kuin Jumalan kohtaamiseen oman olemuksensa keskuksessa. Simeonin radikaali ajatus – niin

omana aikanaan kuin nykypäivänäkin – on Maloneyn mukaan väitteessä, että Jumala löydetään ja tunnetaan ennen kaikkea kokemuksellisesti.<sup>58</sup> Muutaman vuosikymmenen takaa periytyvä Maloneyn väite on kenties jo hieman vanhentunut eikä tee oikeutta kolmannen vuosituhannen alun uskonnollisuudelle, jossa kokempohjainen henkisyys ja mystiikka suuresti menestyvät. Tulkinta Simeonin ajattelun vaikutuksesta (ja vaikutushistoriasta) sen sijaan on eittämättä edelleen paikkansapitävä. Kreikkalaisen idän hengellisistä kirjoittajista Simeon jos kuka tunnetaan kokemuksellisen teologian edustajana, ja hänen dogmaattis-mystinen ajattelunsa on alusta asti sekä synnyttänyt innosturutta vastakaikua että epäröintiä hänen tuotantonsa perehtyneissä luokissa – ja sittemmin myös tutkijoissa.<sup>59</sup>

Juuri *Jumalallisen rakkauden hymneissä* Simeonin kokemuksellinen spiritualiteetti tulee erityisen hyvin esille. Omaehtaisiin hengellisiin tuntemuksiin pohjautuen Simeon kuva hymneissä Jumalasta erossa elävän ihmisyyden eksistentiaalista murtumista, jonka seurauksena Jumalan poissulkenut maailma avautuu transsendentaalisen jumaluuden tunnistamiselle. Muutoksen seurauksena tämänpuolisen todellisuuden selvästi määriteltävät rajat hämärtyvät ja maailmasta tulee ihmistä suurempi. Riippumatta siitä jaskaako nykypäivän lukija Simeonin hymnien taustalla olevan kristillisen maailmankatsomuksen, hymnit haastavat joka tapauksessa kyseenalaistamaan todellisuuskäsityksen perusteita: onko kaikki se mitä näen itse todellisuus vai vain osa sitä? *Jumalallisen rakkauden hymneissä* kuvattu radikaali hengellisen perspektiivin evautuminen johdattaa pohtimaan – kenties jopa näkemään – inhimillisen olemisen mittasuhteet uudenlaisessa valossa.<sup>60</sup> Hymnien yksi keskeisistä viesteistä liittyy oivallukseen ihmisenä olemisesta: se ei ole olemista erillisyydessä vaan yhteydessä. Hymnit ovat kuvausta sekä koskeuspintojen etsimisestä että sen seurauksena tapahtuvasta avautumisesta kohtaamiselle Jumalan kanssa. Pelottavaa ja hämmentävää on, että tuolla kohtaamisella ei ole monesti inhimillisen olemisemme perustana pitämiämme rajoja. Hymnien lukija voikin kysyä, missä määrin Simeonin kuvaukset omasta maailmankuvan hengellistä murtumisesta ja uudelleenjärjestäytymisestä ovat sovitettavissa ihmisyyteen yleensä – ja erityisesti lukijaan itseensä.

Simeon ei ole helpon, todellisuudesta irrallisen hengellisyyden edustaja. Hän peräänkuuluttaa mulistavaa näkökulman muutosta. Maailma kaikessa monimuotoisuudessaan on jotakin toisenlaista kuin päältä katsoen näyttää. Kaikki on kirkastettavissa. Todellinen vapaus on vapautumista näkemään kaikessa Jumalan tahto ja toiminta, kokemaan hänen läsnäolonsa kaikkialla ja kaikessa – iloissa ja suruissa, vapaudessa ja vankeudessa, onnen hetkissä ja kärsimyksissä.



Simeonin hymnien (piilo)viestinä on ajatus, että jos ja kun Jumala on inhimillisen järjen tavoittamattomissa, on hän sitä myös kielen ja ilmaisujen tasolla. Järjelle käsittämätön Jumala ei ole käsitteellisesti rajattavissa. Silti Jumalasta puhuminen on mahdollista. Näin on, koska Jumala on ihmisen kohdattavissa. Sen sijaan että kuvailisi Jumalaa kielen käsitteellisillä likiarvoilla – siinä määrin kuin se on mahdollista – Simeon tuo esille omaan kokemusmaailmaansa pohjautuva kohtaamisen teologiansa. Puhe Jumalasta on Simeonille puhetta Jumalan kokemisesta.

## VIITTEET

- <sup>1</sup> Simeon Uuden Teologin elämästä tarkemmin ks. Alfeyev 2000, 27–42; Golitzin 1997, 13–38. Kumpikin esittely pohjautuu suurelta osin Simeonin oppilaan Niketas Stithatoslaisen vuoden 1054 paikkeilla kirjoittamaan elämäkertaan. Elämäkerran ajoituksesta ks. Hausherr 1928, xv–xxi. Kuten Golitzin toteaa, Simeonin tuomitsemiseen vaikuttaneita syitä oli useita, harhaoppisuussyytteen ollessa lähinnä tekosyy. Yksin Simeonin voimakas persoona tuntuu synnyttäneen vastareaktioita. Lisäksi Simeon Uuden Teologin aloittama kiistellyn Simeon Hartaan kultti, hänen mystiikan teologian korostuksensa ja häntä kohtaan tunnettu kademieli – kuten Niketas asian näkee – jouduttivat törmäystä Nikomedian arkkipiispan Stefanoksen johtaman rintaman kanssa. Ilmeisesti Simeonin oikeaoppisuutta ei tosiasiallisesti kyseenalaistettu. Tähän viittaa se, että patriarkka Sergios II asettui lopulta Simeonin puolelle ja kumosi karkotustuomion pian sen täytäntöönpanon jälkeen. Golitzin 1991, 39–40. Kiistaa herättänyttä hengellisen isyyden teemaa Simeonin ajattelussa on laajasti käsitellyt Turner 1990. Simeonin käsityksistä sakramentaalisen synninpäästön ja hengellisen ohjauksen yhteydestä Pyhän Hengen antamaan valtuutukseen ja toimintaan ks. Golitzin 1991, 160–169
- <sup>2</sup> Simeon Harras (n. 917–986/7) oli konstantinopolilaisen Studionin luostarin munkki, johon Simeon Uusi Teologi tutustui vuoden 963 paikkeilla muutettuaan Konstantinopoliin setänsä hoiviin. Päätettyään ryhtyä munkiksi, Simeon Uusi Teologi liittyi Studionin veljestöön (v. 977) ja jättäytyi Simeon Hartaan ohjaukseen. Kuitenkin jo vuotta myöhemmin Simeon Uusi Teologi siirtyi ohjaajansa kehotuksesta Mamaksen luostariin, jonka veljestöön hän kuului aina karkotukseensa asti. Hymnissä 15 (205–210) Simeon kuvailee ohjaajavanhustaan. Viittauksia häneen esiintyy muussakin tuotannossa (esim. C 16.45–77). Kuvausten mukaan Simeon Harras ei kavahtanut ihmisten alastomuutta ja näyttäytyi joskus itsekin alastomana sekä vietti aikaansa prostituoitujen ja muiden epämääräisinä pidettyjen ihmisten parissa. Näiden tietojen nojalla Simeon Harrasta voitaneen nimittää Kristuksen tähden houkaksi ἰσαλός. Simeon Hartaan houkkuudesta tarkemmin ks. Alfeyev 2000, 22–27; Rosenthal–Kamarinea 1958; Turner 1990, 62–64. Simeon Hartaasta olevien tietojen perusteella ei tarvitse ihmetellä että Simeon Uuden Teologin pyrkimys edistää epäsovinnaisu-

- destaar: tunnetun ohjaajansa liturgista kulttia mm. maalauttamalla hänestä ikoni ja sepittämällä muistopalveluksen tekstit herätti vastustusta kirkollisissa piireissä. Simeon Hartaan kunnioituksen synnyttämästä vastustuksesta ja laajemminkin Simeon Uuden Teologin ajattelun ristiriitaisesta vastaanotosta ks. Niketas *Vie* 72–93.
- 3 Niketas *Vie* 94–98, 100, 110.
- 4 McGuckin 2001, 112–113.
- 5 *Jumalallisen rakkauden hymneistä* ei ole saatavilla suomenkielistä käännöstä. Ser: sijaan valikoima Simeonin muita tekstejä on ilmestynyt nunn Kristodulin suomentamana Filokalian osissa III ja IV (ks. tarkemmin län deluetteloa). Valamon luostarin kustantamana ilmestyi myös taannoin Basil Krivošeinin (2002) yleisesitys Simeonin ajattelusta. Simeonin kohdistuvaa tutkimusta on Suomessa harjoittanut Eeva Raunistola pro gradu –tutkielmassaan vuonna 1984. Samana vuonna ilmestyi Hannu Kamppurin artikkeli va on ja pimeyden teemoista Simeonin mystiikassa. Ks. Kamppuri 1984. Tietävästi Simeonin ajatteluun ei sittemmin ole maassamme, ainakaan akateemisessa tutkimuksessa, liiemmin paneuduttu.
- 6 H 35.1–14.
- 7 Luomattoman valon teeman keskeisyydestä Simeonin ajattelussa Pelikan toteaa: ”The spiritual theology of Simeon was summarized in his doctrine of the vision of God as light.” Pelikan 1974, 260. Tarkemmin luomattoman valon teemasta Simeonilla ks. Alfejev 2000, 233–241; Krivošein 2002, 329–366. Ks. myös Kamppuri 1984.
- 8 Jumalan kohtaamisen synnyttämästä pakosta puhua siitä muille ks. esim. H 23. Simeonin ensimmäinen kokemus jumalallisesta luomattomasta valosta ajoittuu nuoruusvuosiin ennen luostarin menoa. Suomenkieliseen Filokaliaan sisältyy teksti, joka pohjautuu samaan kokemukseen (ks. *Uskosta*). Vastaaviin kokemuksiin Simeon viittaa myös C 16 ja Euch 2.137–46.
- 9 Esim. H 51.15–; 11.35–9, 75–8; 25.145–51. On huomattava, että Simeonin kuvauksissa Kristuksen näkemisellä on trinitaarinen ulottuvuus. Esim. H 12.19–37 ja Eth 8.99–123. Luomattomasta valosta Simeonilla nimenomaan Kolminaisuuden säteilynä ks. Völker 1974, 315–320.
- 0 H 35.26–37.
- 1 Hyvän esimerkin tarjoaa kokoelman päättävä hymni 58, joka on vuoroin Simeonin omaa puhetta, vuoroin Jumalan suulla lausuttua opastusta eri säätyihin kuuluville ihmisille oikeanla sen elämän viettämiseen.
- 2 H 43.1–8.
- 3 H 13; 20.
- 4 Esim H 48.
- 5 H 43.148–150. Luostarinjohtajana toimiessaan Simeon ajautui ristiriitoihin veljensä kanssa. Alfejevin mukaan ilmapii:ä kiristi etenkin Simeonin toistuva vetoaminen omiin henkilökohtaisiin hengellisiin kokemuksiinsa. Munkkien kun ei yleisesti oletettu puhuvan itsestään. Lisäksi Simeonin ponnekkaasti esittämät vaatimukset hengellisten amolahjojen tavoittelusta sekä ajatus tietoisesta armon kokemisesta edellytyksenä kasteen ja ehtoollisen sakramenttien vaikutukselle herättivät vastustusta. Alfejev 2000, 27–38. Veljestö jopa nousi avoimeen kapinaan johtajaansa vastaan. Vuonna 995/8 Simeon taparsi mukaan saarnasi aamupalveluksessa ko-

kemus pohjaisesti hengellisen elämän vaatimuksista, kun tilanne ryöstäytyi käsistä. Niketas kertoo raivostuneitten munkkien hyökänneen johtajaansa kohti aikomuksenaan kantaa hänet ulos luostarista. Uhkaavasti Simeonin ympärille kerääntyneet munkit luopuivat viime hetkellä aikeestaan (jumalallisesta kaitselmuksesta johtuen, kuten Niketas tilanteen tulkitsee). Kuohuksissa olleen veljestön edustajat marssivat kuitenkin kaupungin halki patriarkan luo vedotakseen häneen Simeonin syrjäyttämiseksi. Patriarkka asettui Simeonin tueksi ja karkotti kapinaan osallistuneet munkit, joille Simeonin pyynnöstä annettiin mahdollisuus palata takaisin Mamaksen luostariin. Niketas *Vie* 38.7–40.10

<sup>16</sup> H 36.66–69.

<sup>17</sup> Mm. H 51. Golitzin toteaa, että Simeonin hengellisyydelle on tyypillistä kristillisestä kokemuksesta juontuva paradoksaalisuus, jossa tietoisuus omasta kelvottomuudesta, ja sen seurauksena kokemus vieraudesta Jumalalle, yhdistyy kokemukseen Jumalan ja ihmisen välisen eron kumoutumisesta Kristuksessa. Golitzin 1997, 110–111. Samassa hengessä Maloney toteaa hymnien hengellisestä lähtötilanteesta: ”The soul’s experiential knowledge of the Trinity begins in her awareness of her brokenness and need for wholeness.” Maloney 1979, 61.

<sup>18</sup> H 1.1–27. Jumalan tavoittamattomuudesta ks. myös H 15.59–84 (Jumala on kaiken olevaisen ja luodun yläpuolella, näkymätön, tavoittamaton, käsittämätön, ruumiiton).

<sup>19</sup> H 1.28–29.

<sup>20</sup> H 1.42–45.

<sup>21</sup> Tämä Jumalan olemuksellisen tavoittamattomuuden teema esiintyy varhaisista teologiasta mm. Ireneioksella (100–l.) teoksessa *Adversus haereses*.

<sup>22</sup> Patristisista Jumalan tuntemisen apofaattisista esityksistä merkittävimpiin lukeutuvat Gregorios Nyssalaisen *De vita Moysis*, Johannes Krysostomoksen opetuspuheet Jumalan käsittämättömyydestä ja Pseudo-Dionysios Areopagiitan *Theologica mystica*.

<sup>23</sup> Simeon tulkitsee Jumalan kohtaamista korostuneen kristosentrisesti. Inkarnaatioteologian mukaisesti Kristus on hänelle näkymättömän Jumalan kuva, jonka kautta ihmisen on mahdollista nähdä Jumala. Maloney luonnehtii hymnien inkarnaatiomotiivia seuraavasti: ”When God communicates to man, it is through the Son Who appeared historically in the flesh as man.” Ks. myös Alfejev 2000, 222–225. Esim. H 15 osoittaa inkarnaatio-opin keskeisyyden Jumalan tuntemisen kysymyksessä. Simeon kuvailee ensin apofaattisin käsittein Jumalan tavoittamattomuutta, joka kuitenkin murtuu ihmiseksi tullessa Kristuksessa. Hänessä Jumala näyttäytyi koko maailmalle ja tuli tavoitettavaksi. Hän asuu niissä, jotka uskovat Kristukseen, valaisten heidät kuin laskematon aurinko ja lamppu. Simeonin tuotannolle on ylipäänsä ominaista kristosentrisyys, jossa ihmisen yhteys hengelliseen elämään ja kanssakäyminen Jumalan kanssa tapahtuu nimenomaan Kristuksessa ja Kristuksen kautta. Krivošeina toteaa osuvasti: ”On vaikea koettaa laatia erillinen luku siitä, mitä Kristus merkitsee pyhittäjä Simeonin hengellisyydessä ja teologiassa. Kristus on hänelle kaikk [sic!], ja meidän pitäisi mainita kaikki hänen teoksensa pystyäksemme esittelemään kaiken.” Krivošeina 2002, 367.

<sup>24</sup> H 2.63–69.

- <sup>25</sup> H 1.48–65. Ajatus apostoleilta periytyvästä kokemuksesta on yhteydessä laajempaan traditio-argumenttiin. Hymnissä 34 (75–105) Simeon perustelee väitettään Kolminaisuuden tuntemisesta luomattomana valona patristisella perinteellä. Toisin sanoen, hän pitää opetustaan yhdenmukaisena ”pyhien isien opetuksen” kanssa.
- <sup>25</sup> H 1.66–87. Hymnissä 45 (80–84) Simeon toteaa, että joka ei ole nähnyt jumalallista valoa ja varsinkin pitää sen näkemistä mahdottomana, torjuu sekä apostolisen uskon että Kristuksen opetuksen ja pelastustyön. Alfejevin mukaan: ”Symeon, therefore, is confident that the whole Orthodox tradition, including the Old and New Testaments [– –], patristic literature [– –] and even the Creed [– –], is on his side when he claims that the vision of God is possible and necessary for the human being. He even asserts that tradition itself is nothing else but the product and fruit of vision of God as light that they spoke and wrote about God, expressing the church dogmas.” Alfejev 2000, 219.
- <sup>27</sup> Kadotuksen teema esiintyy muissakin hymneissä kuin hymnissä yksi. Esimerkiksi hymnissä 43 Simeon kirjoittaa Kristuksen suulla: ”E. kenestäkään voisi koskaan tulla hyvää, ellei hänellä olisi valinnan mahdollisuutta. Uskottomista ei tule uskavaisia, jos he eivät sitä halua. Maailman ystävä ei voi olla Jumalan ystävä. Ei voi pelastua se, joka ei pelastusta halua.” H 43.137–139, 145.
- <sup>23</sup> H 1.115–230.
- <sup>29</sup> H 33.1, 3–4, 45–64, 71–75.
- <sup>30</sup> Luomaton valo ei ole peräisin mistään luodusta olennosta, ei edes enkelistä (H 17.238–),
- <sup>31</sup> H 45.6.
- <sup>32</sup> H 38.64; 51.141; 13.41–42. Ks. Eth 11.174–177, jossa hän kuvailee valoa apofaattisin, mystiikan teologian Jumala-puheesta tutuin kielikuvin.
- <sup>33</sup> H 40.1–21.
- <sup>34</sup> H 40. Simeon tekee toisaalla jaottelun luomattoman valon ”ulkoisen” ja ”sisäisen” näkemisen välillä. Euch. 1.172–80. Vaikka kumpikin tapa liittyy olemukseltaan luomattoman valon aistimiseen, vaikuttaa siltä, että valon näkemisen ja siitä syvällisemmän osallistumisen välillä vallitsee jonkinlainen kokemuksellinen ero.
- <sup>35</sup> Luonnehdinta valosta H 33.64; 16.2; 23.222 ”noettisena valona”. H 34.79; 40.11 (loistaa *nousissa* ja sydämessä), H 11.42; 17.338; 13.82; 20.236 (valaisee *nousin*), H 30.579 (puhdistaa *nousin*).
- <sup>36</sup> Ks. esim. H 11.46; 38.86; 32.82; 22.103; 15.52–3.
- <sup>37</sup> H 39. Simeon samaistaa luomattoman valon aistimisen Jumalasta olevan tiedon kanssa. Golitzin toteaaakin: ”The vision of light is necessary in order to acquire exact knowledge of the energies of God active within it [– –]. Here Symeon underlines the importance of having a personal experience and perception of the ‘light sent forth by God’”. Golitzin 1991, 250–251.
- <sup>38</sup> Diasteeman käsitteestä Nyssalaisella ja patristisessä ajattelussa laajemminkin ks. Nesteruk 2003.
- <sup>39</sup> Ks. esim. H 24.74–79, jossa Simeon kuvailee ensimmäisen eksaattisen valokokemuksensa jälkeistä hengellistä alennus-tilaansa värikkäin sanankäntein, nimittäen itseään mm. huorintekijäksi, sodomiittiseksi, lastenmurhaajaksi ja varkaaksi. Simeonin kokemukseen hengellisen elämän a.htelevuudesta liittyen Pelikan huomauttaa:

- ”Yet it was the clear lesson of the experience that man did not always have this vision, even though it was necessary to believe, on the basis of the dogma, that Christ was always present and that his glory and grace continued uninterrupted.” Pelikan 1974, 259.
- <sup>40</sup> H 51.19–44.
- <sup>41</sup> H 39. Hymnissä 54 Simeon kuvailee oman elämänsä hengellisiä vaiheita osallisuutena Jumalasta vieraantuneen ja takaisin hänen yhteyteensä kutsutun ihmisyyden vaiheisiin.
- <sup>42</sup> Simeonille on ominaista kuvailla jumalallisen valkeuden kirkastamana olemista kirkastuneen ihmisyyden ihailuna ja ihmettelynä. Tässä hän yhtyy idän mystisen perinteen varhaisempiin edustajiin kuten Makarios Egyptiläiseen ja kreikankielisen korpuksen Isaak Syyrialaiseen. Alfejev 2000, 238. Pelikanin mukaan Simeonin edustamassa ajatteluperinteessä hengellinen kokemus ja kirkon dogmaattinen oppiperinne kohtaavat toisensa ilman jännitettä. Hän toteaa, että Simeonin teologisen kokemuksen perustana on ortodoksinen oppi, ennen kaikkea kristologinen dogma: ”orthodox christology was not intended only to be believed and confessed, but to be believed in and experienced.” Erityisen hyvin tämä ilmenee Simeonin hymneissä, jotka Pelikanin mukaan ovat kiitosta Jumalalle siitä, että hän on ilmaissut itsensä valona Simeonille ja innoittanut häntä kirjoittamaan kokemuksistaan.” Pelikan 1974, 259.
- <sup>43</sup> H 21. 27–33.
- <sup>44</sup> H 2150–68. Simeonin neljästä säilyneestä kirjeestä yksi, otsikolla Αὐτοχειροτόμητος (suom. itsevihitty tai itsensävihkimä), on suunnattu niitä vastaan, jotka väittävät että heille kuuluu apostolinen arvovalta ilman todellista kokemusta jumalallisen armon vastaanottamisesta. Lisäksi kirjeessä varoitetaan toimimasta hengellisenä ohjaajana, jos itse ei ole hengellisesti valistunut. Golitzin 1991, 42.
- <sup>45</sup> Esityksessään Simeonin hymnien kolminaisuusopista Maloney väittää, että vaikka Triniteetin persoonat Simeonin mukaan ilmaisevat itsensä ihmiselle oman persoonallisen erityisyytensä mukaisesti, Simeon kuitenkin implisiittisesti osoittaa kunkin jumalallisen persoonan kommunikoivan ihmisen kanssa toisiin persooniin olevan suhteensa kautta ja mukaisesti: ”These three self-communications are the self-communication of the One God in the three related ways in which God subsists. God relates to us in a threefold manner, and this gratuitous relationship with us is the Trinity Itself, communicating Itself within each human soul.” 1978, 59–60.
- <sup>46</sup> Simeonin vaikutuksesta Palamakseen ja tämän teologisen ajattelunsa perusteista ks. Pelikan 1974, 261–270.
- <sup>47</sup> H 33.5–12.
- <sup>48</sup> H 22.148–165.
- <sup>49</sup> H 2.2–3.
- <sup>50</sup> Simeon kuvailee omaa synnintäyteistä alennustilaansa (esim. H 14.1–25), joka luo voimakkaan eksistentiaalisen ja ontologisen kontrastin pyhittymisen ja kirkastumisen teemoille (esim. H 50.238–46: koko ihminen on kokonaisvaltaisesti jumalallisen valon kirkastama; H 16.24–37: kasvot loistavat Jumalan kirkkautta ja kaikki jäsenet ovat valonkevityä).
- <sup>51</sup> H 2.1–30.

- <sup>52</sup> Ks. myös H 26.33–55. 270–272; 20.14–20, 110–112; H 30.469–472. Simeonin sakramenttiteologiasta tarkemmin ks. Alfejev 2000, 202–207; Golitzin 1997, 105–120. Erityisesti eukaristiassa toteutuvasta Kristus–yhteydestä ks. Völker 1974, 404–410.
- <sup>53</sup> H 15.141–143, 146–153. Simeon jatkaa kuvaustaan Kristuksen kirkastamasta ihmisruumiista viitaten jopa sukupuolielimeensä, joka sekin kuuluu kirkastuneeseen ihmisyyteen. Simeon moitti niitä, jotka panastellen sahtautuvat mystisen kristifikaation kokonaisvaltaisuudesta juontuviin johtopäätöksiin (H 15.160–174). Lukijoissa Simeon onkin herättänyt hämmennystä, kuten hymnin 15 redaktio *Jumalallisen rakkauden hymnien* käsikirjoitusperinteessä osoittaa. Sukupuolielimiin viittaaviin kohtiin on mm. lisätty ilmaisua pehmentäviä selityksiä. Hymnistä on myös poistettu vaivaannuttavana pidettyjä säkeitä tai hymni on jopa kokonaisuudessaan saatettu jättää kopioimatta. Alfejev 2000, 267–268. Golitzin näkee Simeonin ”karkeassa” kielikäytön taustalla Simeon Hartaan vaikutus: koko ihmisuus pyhittyy eikä mikään ruumiillinen enää ole häpeällistä. Tämä ajatus luo perustan Simeonin ajattelussa ilmenevälle morsiusmystiikalle, jossa – Golitzin sanoin – yhdistyvät jumalallinen valo, himottomuus ja seksuaalisen yhtymisen kielikuvat (esim. H 46). Golitzin 1997, 91–92.
- <sup>54</sup> H 2.33–34.
- <sup>55</sup> Kristukseen yhdistymisen dogmaattis–mystistä luonnetta Simeonin ajattelussa esittelee Pelikan 1974, 257–258, 260.
- <sup>56</sup> H 51.96–100.
- <sup>57</sup> H 16.23–29.
- <sup>58</sup> Maloney 1979, 57.
- <sup>59</sup> Alfejev esittelee laajasti Simeonin ajattelun reseptiä idässä aina omaan aikaamme asti. Alfejev 2000, 275–287.
- <sup>60</sup> Kampuri huomauttaa, että valon vastakohtana esiintyvä ”pimeys” on Simeonille lankeemusperäistä tietämättömyyttä, jonka perusteella ”ihminen typeryydessään luulee, että fyysinen, sensibiili, todellisuus on ainoa oikea todellisuus. ’Pimeys’ on tietämättömyyttä luomattomasta ’Valosta’”. Kampuri 1984, 103.

## LÄHTEET

- H Syméon le nouveau théologien, Hymnes. Sources Chrésiennes Vol. 156, 174 & 196.
- C Syméon le nouveau théologien, Catéchèses. Sources Chrésiennes Vol. 96, 104 & 113.
- Euch Syméon le nouveau théologien, Action de graces. Sources Chrésiennes Vol. 113. 304–357.

Eth Syméon le nouveau théologien, Traités théologiques et éthiques.  
Sources Chrétiennes Vol. 122 & 129.

*Vie* Nicéas Stéthatos, Vie de Syméon le nouveau Théologien. *Orientalis  
Christiana Periodica*, Vol. 12, No. 45. Roma, 1928.

Filokaliassa olevat suomennokset:

*Kilvoittelusta* Pyhittäjäisämme Simeon Uusteologi. Käytännön kilvoitte-  
lusta ja Jumalan tuntemisesta. – Filokalia, III osa. Suom. nunna Kristoduli.  
Valamon luostari 1991. 93-130.

*Uskosta* Pyhä jumalankantajaisämme Simeon Uusteologi. Uskosta. – Fi-  
lokalia, IV osa. Suom. nunna Kristoduli. Valamon luostari 1993. 313–324.

## KIRJALLISUUS

*Alfeyev, Hilarion*

2000 St. Symeon the New Theologian and Orthodox tradition. Oxford.

*Golitzin, Alexander*

1997 St. Symeon the New Theologian. On the Mystical Life, Vol. 3: Life,  
Times and Theology. Crestwood.

*Kamppuri, Hannu*

1984 Pimeys ja valo Symeon Neoteologuksen mystiikassa. – *Elevatis oculis.*  
*Studia mystica in honorem* Seppo A. Teinonen. Toim. P. Annala. Helsin-  
ki. 99–106.

*Krivošein, Vasili*

2002 Simeon Uusi teologi. Valamon luostari

*Maloney, George*

1979 The Doctrine of the Trinity in the Hymns of Divine Love of St. Symeon  
the New Theologian. – Three Byzantine Sacred Poets. Studies of Saint  
Romanos Melodos, Saint John of Damascus and Saint Symeon the New  
Theologian. The Byzantine Fellowship Lectures, No. 4. Ed. by N. Vapo-  
ris. Brookline. 57–74.

*McGuckin, John*

2001 *Standing in God's Holy Fire. The Byzantine Tradition.* New York.

*Nesteruk, Alexei*

2003 *Light from the East. Theology, Science, and the Eastern Orthodox Tradition.* Minneapolis.

*Pelikan, Jaroslav*

1974 *The Spirit of Eastern Christendom (600–1700). The Christian Tradition* vol. 2. Chicago – London.

*Raunistola, Eeva*

1984 Jumalallinen rakkaus – theios eros. Pyhän Simeon Uustöologin mystiikka. Painamaton. Joensuun yliopiston kirjasto.

*Rosenthal–Kamarena, I.*

1958 Symeon Studites, ein heiliger Narr. – Akten des XI internationale Byzantinischen Kongress. 515–520.

*Turner, H.J.M.*

1990 *St. Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood.* Leiden – New York – København – Köln.



**Aija Sailamäki**

## **”Kristus à la Matthias Grünwald” – Isenheimin alttarin *Ristiinnaulitseminen* ja ortodoksisten ikoniteologiien kritiikki**

### **1. Johdanto**

Saksalainen renessanssitaiteilija Matthias Grünwald (1470–1528) oli aikansa suosituimpia taidemaalareita.<sup>1</sup> Aikalaisensa ja maanmiehensä Albert Dürerin (1471–1528) kanssa häntä on kutsuttu saksalaisen renessanssiajan “kanoniseksi taiteilijaksi.”<sup>2</sup> Toisin kuin Dürer, jonka taidetta ja persoonaa tutkittiin aina 1500-luvulta lähtien, Grünwald ja hänen teoksensa unohtuivat taiteilijan kuoleman jälkeen vuosisadoiksi.<sup>3</sup> Vuonna 1515 valmistunutta Grünwaldin pääteosta, *Isenheimin alttaria*, jopa luultiin pitkään Dürerin maalaamaksi.<sup>4</sup>

1800-luvun lopulta lähtien Grünwaldin teokset alkoivat kuitenkin kiinnostaa sekä tutkijoita että suurempaa yleisöä. Mielenkiinnon heräämistä voidaan seilittää yhtäältä kansallisromantiikan nousulla ja toisaalta itse *Isenheimin alttarin* päätymisellä ranskalaisilta saksalaiselle.<sup>5</sup> Näiden seikkojen myötävaikutuksesta Colmarissa sijaitsevaa alttarikaappia alettiin tutkia ensin taidehistorioitsijoiden ja lopulta myös teologiien piirissä.<sup>6</sup>

Tämän lisäksi taidemaailma aina maalareista kirjailijoihin ja säveltäjistä elokuvantekijöihin on ottanut vaikutteita Grünwaldin alttarikaapista ja siihen maalatusta ristiinnaulitsemiskuvauksesta. Esimerkkinä Grünwaldin intervisuaalisesta vaikutuksesta voidaan mainita espanjalaisen taidemaalari Pablo Picasson (1881–1973) ristiinnaulitsemiskuvat.<sup>7</sup> Kirjallisuuden puolella Grünwaldin *Ristiinnaulitseminen* on saanut sijaa esimerkiksi J. K. Huysmansin (1848–1907) teoksessa *Là-Bas*.<sup>8</sup> Saksalaissäveltäjä Paul Hindemith (1895–1963) tunnetaan sinfoniastaan *Mathis der Maler* (1934).<sup>9</sup> Valkokankaalle Grünwald astui ainakin implisiittisesti Mel Gibsonin ohjaaman elokuvan *The Passion of the Christ* (2004) myötä.<sup>10</sup>

Teologisessa diskurssissa suhtautuminen Grünwaldiin on ristiriitaista. Yhtäältä häntä arvostetaan ja toisaalta ja *toisaalla* taas arvostellaan – alttarika-

pin *Ristiinnaulitseminen* on herättänyt kontradiktioita “lännen” ja “idän” välillä. Tässä keskitytään lähinnä jälkimmäiseen, “idässä” harjoitettuun kritiikkiin, vaikka myös “läntistä”, positiivista suhtautumista alttarikaappiin, tarkastellaan lyhyesti. Ensin kuitenkin tarkastellaan itse alttarikaapin sisältöä. Mitä Grünewald maalasi?

## 2. Grünewaldin *Ristiinnaulitseminen*

Vuonna 1515 valmistunut *Isenheimin alttari* on Grünewaldin magnum opus. Ristiinnaulitsemisen lisäksi kaksoisiipialttarikaappi sisältää kahdeksan muuta kuva-aihe paneelia. Ristiinnaulitsemisen molemmiin puoliin sijaitsevilla siipipaneeleissa on kuvattuna pyhittäjäisiä Antonios Suuri (n. 251–356) sekä marttyyri Sebastian (k. n. 288). Alttarikaappiin on maalattuna myös muun muassa ylienkele Gabriel ilmestymässä neitseelle Marielle, neitsyt kylvettämässä Kristus-lastaa sekä Kristuksen ylösnousemus.

Grünewaldin maalaaman Kristuksen ristiinnaulitsemisen esitelma on suhteellisen traditionaalinen, vaikka perinteeseen kompositioon onkin lisätty muutamia yksityiskohtia ja tehty muutoksia, joista merkittävimpanä voidaan pitää Johannes Kastajan lisäämistä kuvaan. Tiedysvaltalainen taidehistorioitsija Ruth Mellinkoff toteaa, että Johannes on ”symbolisesti herätetty henkiin mestauksensa.”<sup>11</sup> Maalauksen erikoisuus on lähinnä siinä tavassa, jolla perinteiset hahmot ovat kuvattu. Grünewaldia on pidetty jopa ”saksalaisen 1900-luvun ekspressionismin edelläkävijänä”.<sup>12</sup>

Kuvan keskushahmona on kuollut Kristus, joka roikkuu ristillä. Hänen lähes alaston ruumiinsa on ruoskaniskujen repimä ja ruoskimiseen tarkoitetut oksat ovat jättäneet tikkuja kaikkialle lihaan. Kristuksen rjantappurakruunu on todella piikkinen, pitkät okaat työntyvät Kristuksen päähän ja ruumiiseen. Kristuksen huulet ovat turvonneet ja niiden, kuten koko ruumiin, väri kertoo maatuvasta ihmislihasta. Kristuksen oikeasta kyljestä ja jaloista vuotaa verta, mutta hänen naulatut kätensä eivät ole lainkaan veriset. Harrisville toteaa, että Kristuksen ruumis “on tyhjentyneet verestä.” Hän jatkaa kuvausta seuraavin sanoin:

Luonnottoman pitkien käsivarsien päässä kädet ovat jäykistyneet kramppiin, olkapäät ovat sijoiltaan, silmä aikaa kun polvet ovat kääntyneet sisäänpäin ja jalat [...] ovat kasa lihaksia mätänevän lihan ja sinisten varpaankynsien alla. Pää roikkuu turvonneella rinnalla, leuka on rentona, ja suu ja silmät puoliavoimia.<sup>13</sup>

Huolimatta näistä lähes shokeeraavista elementeistään, tai oikeastaan juuri niiden vuoksi, Grünewaldin teos istuu hyvin 1400- ja 1500-luvun Pohjois-Euroopan kristillisessä taiteessa suosituksi tulleen liioiteltuun realismiin.<sup>14</sup>

Roomalaiskatolinen kuvateologi Richard Viladesau toteaa, että tällaiset “hivittävät ristiinnaulitsemisen yksityiskohtaiset kuvaukset” olivat toisaalta perusteltavissa raamatullisilla jakeilla (vrt. Jes.1:6), mutta toisaalta niihin tuli myös runsaasti vaikutteita kärsimykseen keskittyvien keskiaikaisten mystikkojen näyistä ja meditaatioista.<sup>15</sup> Teologisessa diskurssissa Grünewaldin maalauksista ollaankin pitkään keskitytty siihen mahdollisuuteen, että Grünewald olisi ottanut *Isenheimin alttariin* ja sen ristiinnaulitsemiskuvaan vaikutteita birgittalais-sääntökunnan perustaja Birgitan (1303–1373) näyistä.<sup>16</sup>

Tämä intersemioottinen käänösmahdollisuus on saanut voimakasta kannatusta, koska ruotsalaisnunnan näkykuvauksilla on selkeitä yhtymäkohtia – joskaan ei puhdasta vastaavuutta – saksalaistaiteilijan *Ristiinnaulitsemiseen*.<sup>17</sup> Koska Birgitan visioiden on puolestaan arveltu saaneen vaikutteita oman aikansa ristiinnaulitsemisaiheisista maalauksista,<sup>18</sup> ne sisältävät myös mahdollisuuden intersemioottiselle käänökselle. Tämä vuoksi kyseessä on eräänlainen visuaalistekstuaalinen oravanpyörä, jossa mystikkojen sanat ja taiteilijoiden kuvat kietoutuvat toisiinsa erottamattomasti.

Minkälaisia ilmestyksiä ruotsalaisnunnalla sitten oli? Birgitta koki näkevänsä ilmestyksissään neitseen Marian, joka kertoi Poikansa kärsimyksistä. Seuraavassa katkelma Birgitan pääteoksesta *Revelaciones*:

Sitten he ristiinnaulitsivat hänen oikean jalkansa vasemman jalan alle käyttäen kah-ta naulaa, niin että hänen jänteensä ja suonensa tulivat yllirasitetuiksi ja puhkesivat. Sen jälkeen he laittoivat orjantappurakruunun hänen päähänsä, ja se leikkasi niin syvältä minun kunnioitettavan Poikani päätä, että alas valuva veri täytti hänen silmänsä, tukki hänen korvansa ja tahrasi hänen partansa. [...] Siinä vaiheessa hänen silmänsä näyttivät puolikuolleilta, poskensa olivat painuneet, kasvonsa surevat, suunsa auki ja hänen kielensä verinen. Hänen vatsansa oli vetäytynyt hänen selkäänsä vasten, kaikki neste oli kulutettu pois, kuin hänellä ei olisi yhtään sisäelimiä. Koko hänen ruumiinsa oli kalpea ja voimaton verenhukan vuoksi.<sup>19</sup>

Birgitan näkykertomusten lisäksi tai sen tilalle nykytutkimus on lisännyt mahdollisiin Grünewaldin teoksen taustavaikuttajiin fransiskaanimunkki Bonaventuran (1221–1274) kirjoitukset sekä Johann Geiler von Keiserbergin (1445–

1510) opetuspuheet, jotka käsittelivät Kristuksen imitaatiota (*imitatio Christi*) myös kuolinhetkellä.<sup>20</sup>

Kristuksen lisäksi Grünewald on valinnut maalaukseensa kaksi Mariaa ja kaksi Johannesta. Kristuksen vasemmalla puolella (katsojasta nähten) on neitsyt Maria, kuten monissa perinteisissä ristiinnaulitsemiskuvissa. Neitseellä Marialla on yllään koko ruumiin peittävä valkoinen, sistersiläisen sääntökunnan (*ordo cisterciensis*) nunnan asu. Tätä munnapukua neitsytäidin yllä käsitellään myöhemmin. Tässä yhteydessä tarkastellaan sen sijaan tarkemmin neitseen asentoa: hän on pyörtynyt apostoli Johanneksen käsivarsille.

Taiteentutkija Amy Neff toteaa, että ensimmäiset piirteet Marian fyysisestä kaatumisesta ilmestyivät bysanttilaiseen taiteeseen jo 1000-luvun lopulla. Varsinaisen neitseen pyörtymisen (*swoon*) ristin juurella on kuitenkin luultavammin lännessä syntynyt kuvaustapa, tai ainakin teemasta tuli nopeasti lännessä suosittu kuin idässä. Neffin mukaan 1200-luvulta eteenpäin ja erityisesti 1300- ja 1400-lukujen ristiinnaulitsemiskuvissa neitseen pyörtymisen joko apostoli Johanneksen tai naiskumppaneidensa käsivarsille oli tavallinen näky.<sup>21</sup>

Nuori, punaiseen viittaaan pukeutunut apostoli Johannes on siis kuvattuna maalaukseen vasemmalle puolelle. Neitseen Marian ja Johanneksen lähelle on myös kuvattu hiukset valtoimenaan oleva Maria Magdalena, joka on polvistunut maahan ja kohottaa kätensä ristissä kohti Kristusta ja ristiä.

Kristuksen oikealla puolella on Johannes Kastaja, jonka yllä on apostolin tavoin punainen viitta. Viitan alta pilkottaa Kastajalle tyypillisempi vaateenparsi: kamelinnahkainen asu. Oikean käden etusormellaan Edelläkävijä osoittaa Kristusta ja hänen kädentaiteensa lähelle on kirjoitettu lause Johanneksen evankeliumista (3:30). Latinankieliset sanat *Num oportet crescere, me autem minui* ovat Johannes Kastajan sanat Kristuksesta: "Hänen on tultava suuremmaksi, minun pienemmäksi." Vasemmassa kädessään Kastaja pitelee avointa kirjaa. Hänen jaloissaan on valkoinen karitsa, jolla on risti. Tämä Jumalan karitsa, *Agnus Dei*, vuotaa verta ehtoollismaljaan ja on siten selvä viittaus Kristuksen uhriin.<sup>22</sup>

### 3. Grünewald lännessä

Lännessä Grünewaldin kuva on siis saanut osakseen arvostusta ja on vaikuttanut muun muassa myöhempään läntiseen maalaustaiteeseen. Journalisti ja kirjailija Stanley Meisler vertaa koko *Isenheimin alttaria* kahden Grünewaldin aikalaisen maailmankuuluiksi tulleisiin teoksiin: Leonardo da Vincin (1452–1519) *Mona Lisaan* ja Michelangelon (1475–1564) *Sikstiiniläiskappeliin*.<sup>23</sup> Ei kuitenkaan voi sanoa, että *kaikki* lännessä pitäisivät Grünewaldin pääteoksesta. Harrisville listaa useita teoksen esteettisyyteen ja teologisuuteenkin liittyviä kommentteja, joissa maalausta kritisoidaan, mutta leimaa sitten kritiikin lähes aiheettomaksi.<sup>24</sup>

Teologisessa diskurssissa Grünewaldin tunnetuimmat arvostajat ovat kaksi protestanttiteologia: saksalaisamerikkalainen eksistentialistifilosofi Paul Tillich (1886–1965) sekä hänen aikalaisensa, sveitsiläinen Karl Barth (1886–1968). Näistä Barth viittaa Grünewaldin teokseen useita kertoja ja nostaa esille sen eri puolia keskittyen kuitenkin erityisesti Johannes Kastajan rooliin maalauksessa. Harrisville toteaa, että Barth kirjoitti Kastajan osoittavasta kädestä muun muassa ”tuomiona ja armona” ja siirtymänä ”kuoleman syvimmästä kauhusta radikaalisen pelastuksen lupaukseen.”<sup>25</sup>

Tillich puolestaan nimeää *Isenheimin alttarin* ”upeimmaksi saksalaiseksi kuvaksi, joka on ikinä maalattu”. Hänen mukaansa Grünewald on ekspressionisti ja tämän *Ristiinnaulitseminen* taiteellisesti merkittävä teos. Tillich ei perustele ajatustaan ainoastaan henkilökohtaisella esteettisellä maullaan, vaan ottaa tuokseen teologisen argumentaation. Tillichin mukaan Grünewaldin teos on yksi harvoista maalauksista, joka on samanaikaisesti mestariteos sekä ”hengittää protestanttisuuden henkeä” (*die protestantischen Geist atmen*).<sup>26</sup>

Mielenkiintoista tämän artikkelin kysymyksenasettelun kannalta on se, mitä Tillich kirjoittaa Grünewaldin teoksen mahdollisesta reseptiosta idän kirkossa eli ortodoksien piirissä. Tillich nimittäin toteaa, että ymmärrettävästi ortodoksisen kirkon auktoriteetit ovat torjuneet Grünewaldin teoksen. Tämän torjunnan hän selittää johtuvan siitä, että ortodoksinen kirkko on ylösnousemuksen, ei ristiinnaulitsemisen kirkko.<sup>27</sup>

Kolmas ei-ortodoksinen teologi, joka pohtii Grünewaldin maalauksen ja ortodoksisen ikonin suhdetta toisiinsa on protestanttiteologi John Dillenberger (1918–2008). Hänen ajatuksiaan esittelevä roomalaiskatolinen teologi Alejandro R. García-Rivera kirjoittaa Dillenbergerin kolmijaosta taiteen ja teologian suhteesta. Ensimmäisessä dillenbergiläinen kategoria on ”taiteen ja teologian erottaminen (*divorce*)”, mikä tarkoittaa taiteen ja teologian välillä vallitsevaa

negatiivista suhdetta. Toinen kategoria on nimeltään ”teologian ja taiteen väliset affirmaatiot”. Kolmannen ryhmän muodostavat ”taiteet malleina teologiselle teokselle.” Tässä kategoriassa taideteosten ja teologian välillä vallitsee erittäin läheinen suhde.<sup>28</sup>

Garcia-Riveran toteaa Dillenbergerin asetavan ikonin ja Grünewaldin teoksen toiseen kategoriaan. Tässä ”teologian ja taiteen väliset affirmaatioiden” ryhmässä teologian ja taiteen välillä on positiivinen suhde. Dillenbergerin mukaan Grünewaldin *Ristiinnaulitseminen* ja bysanttilainen *Pantokrator*- eli Kristus Kaikkivaltias-ikoni kuvaavat samaa aihetta, mutta ”kuvat esittävät erilaisia historiallisia kokemuksia aiheesta.”<sup>29</sup>

Tällaista dillenbergiläistä johtopäätöstä ikonista ja *Isenheimin alttarista* voidaan kuitenkin pitää jo premisseltään ongelmallisena. Jos bysanttilaisesta (ortodoksisesta) taiteesta nimittäin etsitään vastinetta Grünewaldin *Ristiinnaulitsemiselle*, eikö vastineen tulisi kuvata ainakin samaa aihetta, ristiinnaulitua Kristusta? Luonnollisin vertailukohta olisi siis Golgata- eikä *Pantokrator*-ikoni. Toinen ongelma kohdistuu ikonin ja Grünewaldin teoksen asettaminen samaan, ”taiteen ja teologian välisten affirmaatioiden” ryhmään. Vaikka tämän ryhmän määritelmä tekee ehkä oikeutta ikonille, jonka tarkoitus on esittää dogmaattista totuutta, *Isenheimin alttarin* asettaminen kyseiseen kategoriaan on ainakin teoksen kontekstin huomioonottavalla tasolla problemaattista.<sup>30</sup> Kuten tullaan myöhemmin huomaamaan, kumpikaan näistä esitetyistä ongelmakohdista ei ole ainoastaan Dillenbergerin ongelma.

#### 4. Grünewald idässä

Idässä eli ortodoksien piirissä Grünewaldin *Ristiinnaulitsemiseen* suhtaudutaan negatiivisesti. Teosta voidaan pitää lähes malliesimerkkinä, jota useat ikoniteologit käyttävät esitellessään läntisen uskonnollisen maalaustaiteen teologista ja esteettistä ongelmallisuutta. Konstantinos Kalokyris toteaa tämän jopa eksplisiittisesti: kreikkalaisteologi listaa muutamia muitakin läntisiä kuvauksia ristiinnaulitsemisesta, mutta pitää problemaattisesti esimerkillisimpänä juuri Grünewaldin teosta.<sup>31</sup>

Yhtäältä Grünewaldiin keskittyminen voi tietenkin johtua ikoniteologien keskinäisestä vaikutuksesta toistensa kirjoituksiin, mutta toisaalta Grünewaldiin viitataan hieman eri ”sävyissä” – joskin aina kriittisesti. Näiden sävyerojen vuoksi voidaan ainakin olettaa, etteivät ikoniteologit ole suoraan kopioineet toistensa ajatuksia, vaan jokainen tuo diskurssiin oman – joskaan ei aina oma-  
peräisen – kontribuutionsa.

Tässä esitelty kritiikki Grünewaldia kohtaan pohjautuu erityisesti yhdysvaltalaisen Constantine Cavarnoksen, edellä mainitun Kalokyriksen, ranskalaisen Michel Quenotin, yhdysvaltalaisen Paul Azkoulin ja kanadalaisen arkkipiispa Lazar Puhalon sekä heidän lainaamansa kreikkalaisen Fotios Kontogloun (1895–1965) näkemyksiin.<sup>32</sup> Yksityiskohtana voidaan mainita, että Grünewaldilla on ainakin yksi suomalainen ortodoksikriitikko, isä Jarmo Hakkarainen.<sup>33</sup>

Näistä kriitikoista Puhalo ottaa itse asiassa kirjoituksessaan kantaa Grünewaldin vuosien 1510-luvulla maalaamaan teokseen *Pieni ristiinnaulitseminen*.<sup>34</sup> Grünewaldin teosten – *Pienen ristiinnaulitsemisen* ja *Isenheimin ristiinnaulitsemisen* – samankaltaisuuden vuoksi tässä on kuitenkin otettu vapaus tulkita Puhalon kirjoittama kritiikki pienempään Grünewaldin maalaukseen koskemaan taitelijan päätteestä. Kirjoittaessaan Grünewaldista Kalokyris puolestaan viittaa molempiin teoksiin – *Isenheimin alttariin* ja Washingtonin museossa olevaan *Pieneen ristiinnaulitsemiseen*.<sup>35</sup>

Mainitut ortodoksiteologit kiinnittävät erityisesti huomiota maalauksen Kristus-hahmoon, vaikka kuvaa tarkastellaan toisinaan myös kokonaisuutena. Maalauksen arvostelu tapahtuu yleensä kahdella tasolla, joista joko vain toinen tai molemmat ovat läsnä kritiikissä. Ensimmäinen taso on esteettinen arviointi. Tällöin arvostelu koskee yleensä Kristusta tai hieman epämääräisesti kaikkia maalauksen hahmoja. Toisella tasolla arviointi tehdään teologisesta perspektiivistä, jolloin se keskittyy yleensä puhtaasti Kristuksen hahmoon (ja myös neitseeseen Mariaan).

Nämä kaksi tasoa arvosteluissa ovat pitkälti päällekkäisiä, joten Grünewaldin teoksen arvostelua selvitellään tässä teemoittain niin, että ensin käsiteltävät teemat liittyvät selkeästi esteettisyyteen ja myöhemmät ovat lähes puhtaasti teologisia. Liukuma esteettisestä arvostelusta teologiseen kritiikkiin on lähes portaaton, joten jakoa selkeästi kahteen eri kategoriaan ei ole mielekästä tehdä. Toisaalta tarkastelu kohdistuu myös esteettisteologisesta kritiikkikeskustelusta puuttuviin aspekteihin – seikkoihin, joihin ikoniteologit eivät kiinnitä huomiota.

Kolmas, kokonaan ikoniteologien teksteistä *puuttuva* – mutta olennainen – arviointikenttä on Grünewaldin teoksen evaluointi sen omissa kontekstissa. Syytä sille, miksi maalauksen kontekstia pohtiva teema kuuluisi merkittävänä osana esteettisten ja teologisten aspektien rinnalle, pohditaan myöhemmin. Nyt siirrytään kuitenkin tarkastelemaan teoksen esteettisteologista kritiikkiä.

#### 4.1 Esteettisteologinen kritiikki

Ortodoksiset ikoniteologit arvostelevat Grünewaldin teosta esteettisellä ja teologisella tasoilla yleensä – mutta ei aina – *suhteessa* ortodoksiseen kuvaukseen ristiinnaulitsemisesta. Maalausta verrataan ortodoksiseen Golgata-ikoniin ja sen todetaan vähintäänkin puutteellinen ja pahimmassa tapauksessa dogmaattista totuutta vääristävä. Ikoniteologioiden kirjoituksista nousevia esteettisteologisen arvostelun aiheita on useita. Tässä ne on jaettu kolmeen kategoriaan. Ensimmäisenä käsitellään syytöstä teatraalisesta emotionaalisuudesta ja sen problemaattisuudesta ikoniteologioiden mielestä.

##### 4.1.1 Teatraalinen emotionaalisuus

Estetiikan henkiseen ja hengelliseen ulottuvuuteen keskittyvässä arvioinnissaan ikoniteologit mainitsevat Grünewaldin teoksen läntisen maalaustavan huipuesimerkkinä – negatiivisessa mielessä. Maalaus edustaa heille kauhukuvaa, sentimentaalisuuden vääristämää kuvausta ristiinnaulitsemisesta. Ortodoksisen Golgata-ikonin näkymää kuvaillaan tynyksi, sieluun ja järkeen vetoavaksi, kun taas Grünewaldin teos esittää ja aiheuttaa tunteiden ylivaltaa. Ikoniteologioiden mukaan kuva herättää kauhua ja pahoinvointia sekä aiheuttaa yleistä tunnelikutusta.<sup>36</sup>

Ikoniteologit tuovat esille erot ikonien ja Grünewaldin maalauksen kuvattujen Kristusten välillä. Ikonin Kristus-hahmo esitellään arvokkaaksi: se on “täynnä taivaallista rauhaa ja ylevyyttä.”<sup>37</sup> Ikonografista Kristus-kuvaa ylistäessään Quenot puolestaan lainaa virheellisesti – tai ainakin puutteellisesti – kirkkoisä Johannes Krysostomosta (307–407) esittäessään tämän kirjoittaneen: “Katson ristiinnaulittua Kristusta ja näen Kuninkaan.”<sup>38</sup> Grünewaldin Kristusta sen sijaan kritisoidaan draamallisesta teatraalisuudesta ja vulgaariudesta.<sup>39</sup>

Ikoniteologeista ainoastaan Quenot myöntää, että Grünewaldin teos ja vastaavantyyppiset maalaukset viehättävät niihin tottuneiden “läntisten” ihmisten esteettistä silmää.<sup>40</sup> Tätä väittämää näyttäisi tukevan esimerkiksi jesuiitta Stephen Fieldsin arvio Grünewaldin teoksesta. Hän kirjoittaa, että saksalaistaiteilijan maalaus “antaa puoleensavetävän kauneuden Kristuksen tuskalle ja nöyryykselle, jonka se kuitenkin kuvaa sopivan synkeällä realismilla.”<sup>41</sup> Tietyllä tasolla Grünewald siis vastaa johonkin esteettiseen kaipaukseen, mutta tätä tasoa – ihmisen emotionaalista reaktiota maalaukseen – Quenot pitää vääränä.<sup>42</sup>



Uskonnollisen kuvan tehtävä idässä on selkeä: sen tulee toimia rukouksen apuna ja kohottaa sekä mieli että tunteet korkeammalle tasolle.<sup>43</sup> Bagglely – ilman viittausta Grünewaldiin – kirjoittaa Golgata-ikonista seuraavasti:

Hiljaisella värin harmoniallaan ja tasapainoisella kompositiollaan tämä ikoni osoittaa meille hengellisen tradition, joka näkee “siunatun himottomuuden” osana rukouselämän päämäärää. Kristus ristillä on esimerkki elämästä, joka on vapautettu himoista.<sup>44</sup>

Azkoul kirjoittaa, että tämä himottomuuden (απάθεια) herättäminen on jopa ikonin primaaritehtävä. Hänen mukaansa sillä on merkitystä ikonin katsojan pelastuksen kannalta.<sup>45</sup> Grünewaldin teos on siis tässä suhteessa ikonin vastakohta: se herättää voimakkaita tunteita ja jopa intohimoja (*passions*). Toisin kuin ikonissa, Grünewaldin teoksessa ylivalta on emotionaalisuudella.<sup>46</sup>

Mielenkiintoisena seikkana voidaan tässä yhteydessä todeta, että läntistä traditiota edustava Dillenberger on päätenyt omista tulkinnoissaan täysin vastakkaiseen näkemykseen kuin ortodoksiset ikoniteologit siitä, onko Grünewaldin ristiinnaulittu Kristus (yli)tunteellinen vai ei. ”Ristiinnaulittu Kristus tuo esiin kärsimyksen ilman sentimentaalisuutta,” Dillenberger kirjoittaa *Isenheimin alttarista*.<sup>47</sup>

Emotionaalisuuden ylivalta ei ortodoksisten ikoniteologioiden mukaan koske vain maalauksen Kristus-hahmoa, vaan kaikkia maalauksen henkilöitä – koko maalaus on teatraalinen. Cavarnos, Kalokyris ja Azkoul sekä Puhalo selvittävät, että Golgata-ikoniin kuvatuilla hahmoilla ei ole kasvoniilmeitä, jotka ilmentäisivät ainakaan mitään muuta kuin rauhaa.<sup>48</sup> Toisin kuin Quenot, joka kohdentaa teatraalisuuskommenttinsa koskemaan erityisesti Grünewaldin Kristus-figuuria, Azkoul viittaa koko maalaukseen kirjoittaessaan sen olevan teatraalinen ja maailmallinen.<sup>49</sup>

*Neitseen Marian pyörtyminen.* Maalauksen muiden figuurien teatraalisuus-kritiikkiin liittyy myös esteettisteologinen teema, jonka syntyhistoriaa valotettiin jo hieman edellä, eli neitseen Marian pyörtyminen. Tässä yhteydessä Grünewaldin esteettiseen arvosteluun liitetään harvoin muunlaista syvempää teologista pohdiskelua kuin se mikä liittyy jo edellä mainittuun himottomuuden/himollisuuden teemaan. Poikkeuksen muodostaa kuitenkin Kalokyris, joka käsittelee teemaa lähinnä ortodoksisen ikonografian perspektiivistä.

Kuten jo edellä todettiin, neitseen Marian pyörtyminen on luultavasti suhteellisen myöhäinen läntinen “keksintö”, mutta piirteitä siitä oli jo bysanttilaisessa maalaustaitteessa. Kalokyris pitää tätä Jumalansynnyttäjän tunteenilmauksien visuaalista esittämistä osana bysanttilaista ikonografista narraatiota.

Samaan hengenvetoon hän painottaa, että bysanttilainen realistinen esittämis-tapa sekä poikkese renessanssin naturalistisuusstandardeista että rajoittui By-santissa lähinnä Palaiologosten dynastian aikakaudelle (1250-luvulta vuoteen 1453).<sup>50</sup>

Tälle icän esteettisten valintojen puolustelulle tulee mielenkiintoinen teo-loginen lisäulottuvuus Kalokyriksen mainitseman Georgios Nikomedialaisen myötä. 800-luvulla elänyt kirkkoisä käsitte-i homiliassaan Jumalansynnyttäjän tuntemuksia ristin juurella ja Poikansa ruumiin äärellä.<sup>51</sup> Tätä patristista aspektia voitaisiin laajentaa mainitsemalla myös varhaisen kirkkoisien näkemyksiä neit-seen mietteistä ristiinnaulitsemishetkelä.

Useat varhaiset patristiset kirjoittajat – sekä idässä että lännessä – nimittäin totesivat neitseen Marian tunteneen välinääkin tunteneen surua tai epäilleen, kun hän näki Kristuksen kärsimykset. Kuitenkin kaikki kirkkoisät tuntuvat pai-nottavan tätä lähinnä sisäisenä tilana tai tuntemuksina, joita Jumalansynnyttä-jällä oli. Kyseessä oli vanhurskaan Simeonin ennustamana miekka, joka lävisti neitseen Marian sydämen (Luuk. 2:35), mutta ei ilmennyt ulkoisena toimintana – kuten pyörtymisenä tai edes itkemisenä.<sup>52</sup> Patristisen tekstiaineiston valossa visuaalisesti kuvattu Jumalansynnyttäjän pyörtyminen on siis problemaattinen, esitettiinpä se idässä tai lännessä.

Miksi sitten monet läntiset taidemaalarit kuvasivat neitseen pyörtymisen? Miksi aiheesta tuli suositumpi lännessä kuin idässä? Neff kertoo, että neitseen Marian kärsimykset kehittyivät lännessä 1100-luvulta alkaen erääksi hartauselä-män ulottuvuudeksi. Tästä esimerkkinä on roomalaiskatolinen Lausannen piispa Amadeus (1110–1159), jonka kirjoitus neitseen Marian “vaikeroinneista, nyh-kytyksistä, huokaisuista, murheesta, surusta, tuskasta, sydämen ahdistuksesta, tulista, kuolemaakin julmemmasta kuolemasta”<sup>53</sup> on kuin ekfrasis Grünewaldin neitseestä Mariasta.

#### 4.1.2 Mätänevä ihminen

Edellä nostettiin esiin Dillenberger, joka asetti vertailukohteiksi Grünewaldin teoksen ja *Pantokrator*-ikonin, ja todettiin, että tällainen vertailu on epäsuh-taista. Kuitenkin myös ortodoksiset ikoniteologit saattavat harjoittaa vastaavaa, premisseiltään ongelmallista vertailua. Ainakin Quenot nimittäin kehottaa ver-taamaan toisiinsa esimerkiksi juuri *Pantokrator*-ikonin ja Grünewaldin alttari-kaappia.<sup>54</sup>

Jo tässä vertailuasetelmassa heijastuu ortodoksisen teologian kannalta ongelmallinen piirre, jonka Grünewaldin Kristus-kuva sisältää, mutta kuitenkin selkeämpi esimerkki olisi juuri Golgata-ikoni, jota toki monet käyttävätkin vertailukohtana. Grünewaldin maalaaman kuolleen Kristuksen varsinainen teologinen problemaattisuus – ainakin ortodoksisen dogman kannalta – nimittäin johtuu siitä, että kuvatun Kristuksen ruumis vaikuttaisi olevan suoranaudessa mätänemisprosessissa.<sup>55</sup>

Ortodoksinen ikonografia kuvaa Kristuksen ruumiin aina turmeltumattomana (ἀφθαρτος), vaikka hän olisikin kuollut. Useat ikoniteologit mainitsevat tämän Kristuksen kuvaustavan olevan harmoniassa raamatullisen aineiston kanssa. He vetoavat Apostolien tekoihin (2:31), jossa sanotaan, että Kristuksen ruumis ei maadu tuonelassakaan.<sup>56</sup> Hieman poiketen toisista Kalokyris nostaa Raamatun rinnalle myös teemaa käsittelevät hymnografiset ja patristiset tekstit viittaamalla esimerkiksi kirkkoisä Athanasios Suureen (293–373).<sup>57</sup> Grünewaldin kuvaama Kristus on siis epäraamatullinen ja epäpatristinen: se ei seuraa pyhien kirjoitusten viitoittamaa tietä, vaan poikkeaa siltä kuvaamalla Kristuksen maatuvana.

Azkoul toteaa Grünewaldin Kristuksen olevan “groteski hirviö” ja lainaa Kontoglouta, joka kirjoitti Grünewaldin kuvaaman Kristuksen ruumiin muun muassa olevan “yksi iljettävä kasa lihaa viimeisessä mätänemisasteessa” ja Grünewaldin käyttäneen ilmeisesti Kristus-hahmonsa mallina oikeaa kuollutta ihmistä – “anatomian luentuhuoneesta tai hautausmaalta”.<sup>58</sup> Tällä huomautuksella mennään jo lähes henkilökohtaisuuksiin. Vaikuttaisi melkein siltä, ettei ainoastaan Grünewaldin maalaus vaan koko hänen persoonansa on kritiikin kohteena.

Tällä kuvaustavallaan Grünewald myös – ikoniteologiensa mukaan – mitätöi Kristuksen jumalallisuuden. Kukaan ei suoranaisesti syytä Grünewaldia nestoriolaiseksi, mutta sen sijaan Azkoul menee harppauksen pidemmälle. Hän nimitää Grünewaldin teosta saatanalliseksi. Azkoul kirjoittaa, että maalauksen Kristus-kuva kieltää suoraan Jumalan inkarnaation. Hänen mukaansa teos “edustaa täydellistä vastakohtaa sille, että Jumala tuli ihmiseksi.”<sup>59</sup> Muut ikoniteologit ovat sanakäänteissään hieman varovaisempia, mutta heidänkin implikaationsa ovat selvät: Grünewaldin maalauksessa – kuten lännessä tehdyissä ristiinnaulitsemiskuvauksissa yleensäkin – keskitytään pelkästään Kristuksen inhimilliseen kärsimykseen.<sup>60</sup>

*Poissaoleva Jumala.* Epäraamatullisuuden ja -patristisuuden lisäksi Kristuksen ruumiin kuvaaminen mätänävänä on siis ikoniteologiensa mukaan Kristuksen inkarnaation todellisuuden kieltämistä.<sup>61</sup> Tähän ajatukseen liittyy myös aspekti, joka voitaisiin nimetä *läsnäolon* teologiaksi. Monet ikoniteologit korostavat,

että ikoneissa kohdataan jumalallinen todellisuus, pyhyys, joka on reaalisesti läsnä kuvassa.<sup>62</sup> Grünewaldin kuva sen sijaan on kuollut Kristus hetkessä, jossa huudetaan: “Jumalani, Jumalani, miksi hylkäsit minut?” Sen kuvaama todellisuus viestittää ikoniteologien mukaan Jumalan *poissaoloa*. Quenot toteaa, että siinä missä ortodoksisessa ikonissa voi tuntea jumalallisen läsnäolon, Grünewaldin teos välittää Jumalan poissaolon kokemuksen.<sup>63</sup>

#### 4.1.3 “Läntinen maalaus”

Ikoniteologien kirjoituksista voidaan löytää kaksi esteettisteologista kritiikkiargumenttia, jotka voidaan asettaa “länsimaalaisuuden” otsikon alle. Näistä ensimmäinen on sovitusteologian visualisointi, ja tämän teeman esille nostavat Azkoul ja Puhalo. Toisen argumentin esittää Cavarnos ja hän nimeää sen maalauksen “moderniudeksi.” Ikoniteologeilta huomiotta ja näin kritiikittä jää tässä käsitelty kolmas maalauksen erityisestä “läntisyydestä” todistava hahmo, Johannes Kastajan jalkojen juureen kuvattu karitsa.

*Sovitusteologia*, ja Puhalo selittävä, että Grünewaldin Kristus-kuva on tiukasti sidoksissa roomalaiskatoliseen sovitusteologiaan. Puhalo mainitsee taustalla vaikuttavan Roomalaiskirjeen (3:25–27) puutteellisen latinannoksen ja Hippon piispa Augustinuksen (354–430) siitä tekemän tulkinnan, joka johti Puhalon mukaan pakanalliseen oppiin juridisesta sovituksista.<sup>64</sup> Azkoul puolestaan kirjoittaa, että roomalaiskatolisen (ja protestanttisen) opetuksen mukaan: “ihmistä rangaistaan Aadamilta perityn syyllisyyden vuoksi.” Tämä erikoinen ajatus sitten projisoituu vääristyneissä kuvauksissa Kristuksesta. Puhalo toteaa, että Kristus esitetään kuolemaan, jotta Hän voisi pelastaa ihmiset (Isä) Jumalalta, ja Azkoul tekee saman johtopäätöksen sovitusteologista: Kristus “kuolee meidän sijastamme ja kärsii Jumalan vihan.”<sup>65</sup>

On ilmeistä, että Grünewaldiin on vaikuttanut erityisesti Anselm Canterburylaisen (1033–1109) opetus Kristuksen uhrista Isä-Jumalan vihan tyynnyttäjänä. Voidaan kuitenkin kysyä, pyrkiikö Grünewald tietoisesti tuomaan tätä oppia esille maalauksessaan? Aiemmin jo todettiin, että *ikonin* yksi oleellinen funktio on toimia kirkon dogman ilmaisijana. Voidaanko tällaista kriteeriä asettaa koskemaan “vapaampaa” läntistä uskonnollista maaleustaidetta? Dillenbergiläinen ongelma nostaa jälleen päätään.

Azkoulin ja Puhalon kritiikit eivät kuitenkaan pysähdy toteamukseen sovitusteologian vaikutuksesta kuvaan. Moemmat nimittäin kirjoittavat maalauksen sucrastaan vääristelevän totuutta Kristuksesta ja hänen ristiinnaulitsemisestaan.

Puhalo tuo Grünewaldin teoksen kritiikidiskurssiin esimerkiksi syytteet Augustinuksen neoplatonisuudesta sekä “lahkolaisuudesta”.<sup>66</sup> Hieman eksplisiittemmin ja selkeämminkin ajatuksen ilmaisee Azkoul. Hänen mukaansa saksalaistaiteilijan luoma vääristymä luo hereettisiä opetuksia, jotka puolestaan synnyttävät “valhekirkon.”<sup>67</sup>

Näin kuvan ja teologian suhde on Azkoulin – ja osittain Puhalonkin – mukaan vastavuoroinen. Toisaalta kuvaan vaikuttaa kirkon opetus ja toisaalta taas kuva muovaa ihmisten mieliä ja tietyllä tavalla luo dogmaa. Azkoul ja Puhalo ovat selkeästi ikoniteologeista kärkevimpien Grünewaldin teoksen arvostelijoina, ja heidän kritiikkinsä laajenee koskemaan koko roomalaiskatolisen kirkon opetusta.

“Moderni läntinen maalaus”. Grünewaldin teoksen epäraamatullisuudesta, dogmaattisesta ongelmallisuudesta sekä yleensä selkeästä vieraudesta idän ikonografiselle perinteelle johtuu, että Cavarnos kirjoittaa sen lukeutuvan “moderneihin läntisiin maalauksiin.”<sup>68</sup> Cavarnoksella sanaan “moderni” liittyy selkeän negatiivinen konnotaatio: se tarkoittaa poikkeamaa traditionaalisesta bysanttilaisesta (ortodoksisesta) maalaustavasta ja täten on aina väärentymä. Hän viittaakin usein bysanttilaista perinnettä seuraamattomiin ja lännessä tehtyihin maalauksiin sanalla “moderni” tai vähintäänkin kirjoittaa innovaatioista, joita länsi on tuonut maalaustaiteeseen.<sup>69</sup>

Puutuva kritiikki: Agnus Dei ja ordo cisterciensis. Koska Grünewaldin teoksen arviointi dogmaattisesta perspektiivistä keskittyy siis lähinnä Kristus-hahmoon ja sen ongelmallisuuteen, ikoniteologit jättävät teologisesta diskurssista kokonaan pois karitsahahmon – symbolisen kuvauksen Kristuksesta. Teologisesti tämän Jumalan karitsan (*Agnus Dei*) esiintyminen maalauksessa on kuitenkin mielenkiintoinen, ja myös sitä voisi problematisoida.

Vaikka teema esiintyy varhaiskristillisessä taiteessa, siitä alettiin myöhemmin karttaa teologiselta pohjaltaan ongelmallisena. Trullon synodin (692) 82. kanoni kieltää Kristuksen kuvaamisen lampaana. Tämä varhainen kuvaustapa kiellettiin, koska haluttiin selkeästi osoittaa Kristuksen inkarnaation todellisuutta eli hänen *ihmiseksi* tuloaan. Jo varhaisessa vaiheessa tähän kanoniin – kuten yleensä Trullon synodin päätöksiin – kuitenkin suhtauduttiin lännessä hyvin varauksellisesti. Roomalaiskatolisen jesuiitan ja erityisesti idän ikonografiaa tutkineen Egon Sendlerin mukaan ”kanoni 82 tuomittiin tyhjyyteen läntisen kirkon mielessä.”<sup>70</sup>

Edellä mainittiin myös, että Grünewald on maalannut neitseen erään roomalaiskatolisen sääntökunnan asuun. Jostain syystä ikoniteologit eivät ole puu-

tuneet tähän detaljiin. Cavarnos voisi todeta, että kyseinen asu on epäaarnatullinen: neitsyt Maria ei kuulunut missään vaiheessa elämäänsä 1000-luvun alussa perustettuun sistersiläiseen sääntökuntaan. Azkoul voisi huomauttaa, että neitseen Marian asu maalausissa on totuutta vääristelevä anakronismi. Quenot ja Kalokyris voisivat tarttua aiheeseen jostain muusta perspektiivistä. Voisiko selityksenä ikoniteologian vaikenemiselle olla, että myös ortodoksisen kirkon piirissä ikonografisessa narraatiossa esiintyy anakronisuutta. On olemassa jopa uusi kuva-aihe, jossa Jumalansynnyttäjä esitetään (Pyhän vuoren) igumeniana.<sup>71</sup>

#### 4.2 Puuttuva arviointiaspekti: kontekstuaalinen funktio

Ortodoksiset ikoniteologit eivät siis arvosta Grünewaldin välittämää kuvaa Kristuksesta tai ristiinnaulitsemistapahtumasta. He vertaavat maalausta ikoniin, mutta eivät kuitenkaan sovelle samoja kriteereitä koskemaan sekä Golgata-ikonia että Grünewaldin *Ristiinnaulitsemista*. Heidän kommenttinsa koskee lähes poikkeuksetta pelkästään itse maalausta tai Grünewaldin persoonaa. Sen sijaan maalauksen sijaintia tai tarkoitusta ei yleensä mainita, vaikka ikoneja käsitellessään ikoniteologit lähes poikkeuksetta ottavat esille ikonin tarkoituksen ja ympäristön eli funktion ja kontekstin.<sup>72</sup> Poikkeuksen ikoniteologien joukossa muodostaa kuitenkin Kalokyris huomauttaessaan, että Grünewaldin teos heijastelee roomalaiskatolista ja erityisesti protestanttista kirkkomusiikkia.<sup>73</sup> Tällä tavalla kreikkalaisteologi viittaa saksalaistaitelijan teoksen kontekstin tulkintamahdollisuuksiin, mutta ei syvenny asiaan tarkemmin.

Koska Kalokyriksenkin konteksti-interpretatio jää ohueksi, voidaan sanoa, että Grünewaldin maalausta ei ortodoksisten ikoniteologien kirjoituksissa arvioida lainkaan sen oman viitekehyksellisen funktion perspektiivistä. Tätä seikkaa korostaa erityisesti se, että ikoniteologit jättävät jostain syystä kategorisesti mainitsematta Grünewaldin maalanneen teoksensa sairastavista huolehtivaa pyhän Antonioksen sääntökuntaa varten. Erityisesti nämä *antoniitat* hoitivat järjestönsä suojelupyhän mukaan nimitystä ”Antionioksen tulesta” eli eräästä kuolemanvakavasta ihosairaudesta kärsiviä potilaita.<sup>74</sup> Joidenkin arvelujen mukaan Grünewald olisi jopa käyttänyt Kristuksen maalaamiseen mallinaan potilaita.<sup>75</sup> Uusi potilas tuotiin aina alttarikaapin ristiinnaulitsemiskuvan eteen. Toivottiin, että suora jumalallinen välittulo parantaisi potilaan. Jos ihmettä ei kuitenkaan tapahtunut, niin ainakin potilas sai nähdä, että Kristuksen kärsimykset olivat samanlaisia kuin hänen omansa.<sup>76</sup>

Lisäksi on todettava, että Grünewaldin maalaus liittyi kokonaiseen taiteenkauteen, jolle oli tavallista kuvata ristiinnaulitun Kristuksen äärimmäisiä kärsi-

myksiä. Grünewald maalasi taulunsa erityisesti antoniittojen potilaiden “käyt-töön”, mutta Viladesau toteaa, että mustana surmana tunnettu ruttoepidemia 1300-luvulla oli tuonut ristiinnaulitsemiskuvauksiin – sekä maalauksiin että patsaisiin – Kristuksen kärsimyksiä ja ristiinnaulitsemisen kauheutta painotta-van puolen. Grünewaldin teos on siis hieman myöhäinen mutta samalla malli-esimerkki niin sanotusta ”ruttorististä” (*Pestkreuz*).<sup>77</sup>

Grünewaldin maalauksen tarkoitus ei siis ole kuvata niinkään Kristuksen his-torillisia kärsimyksiä kuin painottaa Kristuksen *kanssakärsimyksiä* ruttotautis-ten kanssa. Edellä esiteltiin ortodoksisten ikoniteologiien mielipide, että Grüne-waldin Kristus-kuva on (jumalallisen) poissaolon momentti. Teoksen intentio on kuitenkin ollut täysin päinvastainen – Kristuksen läsnäolon välittäminen sairas-tavalle ihmiselle. Kuitenkin ortodoksisille ikoniteologeille, jotka eivät lainkaan huomioi teoksen kontekstuaalista funktiota, Grünewaldin Kristus-kuva edustaa ainoastaan jumalallista poissaoloa ja roomalaiskatolista sovitusteologiaa.

## 5. Idän kritiikin arviointia

Loppuyhteenvedon voidaan todeta, että Grünewaldin esittämä Kristus-kuva on monessa mielessä vieras ortodoksiselle perinteelle. Sen esteettisyys ei miellytä silmää, joka on tottunut ikoneille tyypilliseen kuvailmaisuun. Sen teologinen ongelmallisuus keskittyy Kristuksen kuvaamiseen ikään kuin ilman jumalallis-ta luontoa. Suhteellisen tarkoin määriteltyihin kanonisiin rajoihin perustuvaan ikonografiseen esitykseen tottunut vieroksuu Grünewaldin “modernia” ilmai-sutapaa.<sup>78</sup>

Näiden seikkojen vuoksi on yhtäältä ymmärrettävää, mutta toisaalta myös yllättävää, että niin moni ikoniteologi ottaa hampaisiinsa juuri Grünewaldin teoksen. Ajatusten lainausta on varmaankin tapahtunut eri teologiien välillä, mutta eikö läntisestä kuvahistoriasta löytyisi myös muita kritiikin kohteita? Tai ennemminkin voidaan kysyä: Edustaako tämä yksittäinen 1500-luvun alussa maalattu kuva ikoniteologiien mielessä kaikkea sitä, mikä on “väärin” lännen kuvataiteessa?

Toisaalta taas voidaan ihmetellä sitä epäjohdonmukaisuutta, jolla Grünewal-din teoksen kritisointi tapahtuu. Arvostelukriteerit tuntuvat pohjautuvan Grü-newaldin ja ikonografisten ristiinnaulitsemiskuvausten vertailuun. Grünewald edustaa lännen väärää teologisia opetuksia ja esteettisiä mieltymyksiä. Tämän teologisesteettisen pohdinnan piiristä jää kuitenkin pois niin olennaisia seikkoja,

että ikoniteologioiden kritiikkiä voidaan kuvata vähintäänkin puutteelliseksi, pahimmassa tapauksessa totta vääristeleväksi.

Grünewaldin kritisoinnissa erityisen harmillista on kontekstuaalisen funktion huomiotta jättäminen. Viitekehyksen merkitystä käsittelevät lähes kaikki tässä lainatut ”läntisen puolen” kirjoittajat aina taiteentutkijoista teologeihin.<sup>79</sup> Sen jättävät systemaattisesti mainitsematta kaikki ”idän” puolen kirjoittajat. Parhaimmillaan tämä seikka johtuu vain ikoniteologioiden tietämättömyydestä. Pahimmillaan se kertoo ikoniteologioiden ylimielisestä asenteesta.

Tämä arvioinnista puuttuva tai mainitsematta jätetty seikka ei toki poista Grünewaldin teoksen yksittäisiä ongelmakohtia eikä sitä kokonaisuutta, että ortodoksisesta perspektiivistä maalaus edustaa kokonaan vierasta teologista perintöä. Kuitenkin tietyllä tasolla sen huomioiminen suhteuttaisi kritiikkiä, joka jää nyt yksipuoliseksi ”länneen” lyömiseksi. ”Kristus à la Matthias Grünewald”, kuten eräs ikoniteologi teosta nimittää,<sup>80</sup> sisältää kyllä ortodoksisen (ikoniteologian näkökulmasta lähes pohjattoman mahdollisuuden (negatiiviselle) arvostelulle, mutta samalla olisi myös hyvä harjoittaa itsekritiikkiä suhteessa kritiikkiin.

## VIITTEET

- <sup>1</sup> Saksalaisessa Würzburgin kaupungissa syntyneen Matthias Grünewaldin oikea nimi oli Mathis tai Matthias Gothardt. Matthiakser biografian teokseensa *Teutsche Akademie* sisällyttäneen saksalaisen maalarin Joachim von Sandrartin (1606–1638) virhe – Matthiaksen nimeäminen Grünewaldiksi – huomattiin vasta 1920-luvulla. Nimisotkuun lisää epäselvyyttä se, että Matthias tunnetaan myös vaimonsa sukunimellä, Niethart (joissakin kirjoituksissa muodossa Nithart tai Neithardt). Matthiaksen tarkkaa syntymävuottakaan ei tiedetä: arviot liikkuvat vuodesta 1460 vuoteen 1480 asti, mutta luultavammin Grünewald syntyi 1470-luvulla. Lisäkeskustelua aiheesta: Cohn-Sherbck 1997, 116; Dillenberger 1999, 25–26; Harrisville 2004, 2; Meisler 1999, 3–4.
- <sup>2</sup> Moxey 2004, 751.
- <sup>3</sup> Dillenberger 1999, 25; Moxey 2004, 751. Yhdysvaltalainen luterilainen teologi ja Uuden testamentin eksegetiikan emeritusprofessori Roy A. Harrisville pohtii, tapasivatko Grünewald ja Dürer koskaan toisiaan. Hän kirjoittaa, että on historioitsijoita (kuten Pierre Smith ja Feiner Marquard), joiden mukaan Grünewald ja Dürer tapasivat sekä toisia (kuten Emil Kren and Daniel Marx), joiden mukaan kaksi taiteilijaa eivät koskaan tavanneet. Harrisville 2004, 2, 8.
- <sup>4</sup> Harrisville 2004, 2–3; Meisler 1999, 4.
- <sup>5</sup> Nykyisin alttarikaappi on jälleen Ranskan puolella rajaa ja esillä Unterlindenin museossa (*Musée d'Unterlinden*).
- <sup>6</sup> Dillenberger 1999, 25.



- <sup>7</sup> Picasson ristiinnaulitsemiskuvien suhteesta Grünewaldin maalaukseen lisäkeskustelua Apostolos-Cappadonan artikkelissa *Essence of Agony: Grunewald's Influence on Picasso* (1992) sekä teoksessa Moorjani 1992, 60–61.
- <sup>8</sup> Huysmans on sisällyttänyt vuonna 1891 ilmestyneen teoksensa alkupuolelle ekfrasismaisen kohdan, jossa käsitellään Grünewaldin *Ristiinnaulitsemista*. Huysmans 1928, 4. Lisäkeskustelua Huysmansin ajatuksista koskien Grünewaldia: Ritchie 2000, 11–12, Harrisville 2004, 6–7; Meisler 1999, 1–3.
- <sup>9</sup> Hindemith kokosi myös samannimisen oopperan, joka sai ensi-iltansa 1938.
- <sup>10</sup> Itse Gibson listaa elokuvaansa vaikuttaneihin taiteilijoihin Caravaggion, Mantegnan, Masaccion, Piero della Francescan, muttei Grünewaldia. Grünewaldin *Ristiinnaulitsemisen* ja kyseisen elokuvan intersemioottista käänösmahdollisuutta pohtii kulttuurintutkija David J. Goa artikkelissaan *The Passion, Classical Art and Representation*. Goa 2004, 151, 156.
- <sup>11</sup> Mellinkoff 1988, 4.
- <sup>12</sup> Erityisesti tämä koskee Grünewaldin ilmaisuvoimaista tapaa käyttää viivaa kyseisessä teoksessa. Harries 2004, 94.
- <sup>13</sup> Harrisville 2004, 1.
- <sup>14</sup> Tätä hieman paradoksaalista ilmaisua käyttää Cook 2005, 4346.
- <sup>15</sup> Viladesau 2006, 158.
- <sup>16</sup> Dillenberger 1999, 35; Harries 2004, 94; Ritchie 2000, 14. AlttarikAAPin paneelia Kristuksen syntymästä ja maalauksen suhdetta Birgitan tekstiin *Sermo Angelicus* esittelee Ritchie tutkielmassaan *The Nativity Panel of Isenheim Altarpiece and its relationship to the Sermo Angelicus of St Birgitta of Sweden* (2000). Ensimmäiseksi tätä yhteyttä Birgitan kirjoitusten ja *Isenheimin alttarin* välillä ehdotti Heinrich Feurstein 1930-luvulla. Ritchie 2000, 17.
- <sup>17</sup> Dillenberger 1999, 35.
- <sup>18</sup> Viladesau 2006, 158.
- <sup>19</sup> “Deinde dexterum pedem crucifixerunt et super hunc sinistrum duobus clavis ita, ut omnes nerui et vene extenderentur et rumperentur. Quo facto aptauerunt coronam de spinis capiti eius, que tam vehementer reuerendum caput filii mei pupugit, ut ex sanguine fluente replerentur oculi eius, obstruerentur aures et barba tota decurrente sanguine deturparetur. [...] Tunc oculi eius apparuerunt semimortui, maxille eius submerse et vultus lugubris, os eius apertum et lingua sanguinolenta, venter dorso inherens consumpto humore, quasi non haberet viscera, omne corpus pallidum et languidum ex fluxu et egressione sanguinis.” *Revelaciones* I: 10:23, 26. Suomennos on tehty englanninkielisestä käännöksestä. Lukuun ottamatta verimäärän vähyyttä verrattuna näkyyn, Grünewaldin teos tuntuisi olevan hyvinkin tarkka “kuva” Birgitan visioista.
- <sup>20</sup> Dillenberger 1999, 35–36.
- <sup>21</sup> Neff 1998, 254, 271.
- <sup>22</sup> Harries 2004, 94; Miles 2005, 239. Teurastettu karitsa teemana esiintyy esimerkiksi Ilmestyskirjassa (5:6).
- <sup>23</sup> Meisler 1999, 5. Tosin Mona Lisakin tuli suuremman yleisön tietoisuuteen vasta 1900-luvun alussa, jolloin se varastettiin.

- <sup>24</sup> Esimerkiksi Harrisvillen nimeämistä kritikoista voidaan ottaa Joan Evans sekä Helen de Borchgrave. Näistä ensimmäinen pitää Grünewaldin maalausta ”paranoidisen sadismismir.” tuotteena, ja toinen puolestaan toteaa saksalaistaiteilijalla olleen ”pakkomielle tarpeettomiin yksityiskohiin.” Harrisville 2004, 6.
- <sup>25</sup> Harrisville 2004, 5.
- <sup>26</sup> Tillich kirjoittaa ajatuksistaan englanninkielisissä teoksissaan *Systematic Theology. Volume 3: Life and the Spirit: History and the Kingdom of God* (University of Chicago Press, 1963) sekä *On Art and Architecture*. Ed. John Dillenberger and Jane Dillenberger (New York: Crossroad, 1987). Tässä on käytetty saksankielistä käännöstä ensin mainitusta Tillichin teoksesta sekä Dillenbergerin Tillich-lainausta toiseksi mainitusta teoksesta. Tillich 1987, 229; Dillenberger 1999, 25. Lisäkeskustelua Tillichin ajatuksista kyseisestä aiheesta: Dillenberger 1999, 25–26; Harris 2004, 93; Harrisville 2004, 5–6.
- <sup>27</sup> Tillich 1987, 229. Katso myös: Harrisville 2004, 5.
- <sup>28</sup> Dillenberger esittelee ajatuksiaan teoksessa *A Theology of Artistic Sensibilities* (1986). Tässä on käytetty García-Rivera esitystä Dillenbergerin ajatuksista. García-Rivera 2003, 6–7. Lisäkeskustelua Dillenbergerin teoksesta: Thiessen 2005, 237–! 47 241.
- <sup>29</sup> García-Rivera 2003, 6.
- <sup>30</sup> García-Rivera 2003, 6–7. Ikonin funktiosta dogmaattisen totuuden esittäjänä katso esimerkiksi: Cavaros 1977, 30–32. Grünewaldin teoksen kontekstia käsitellään hieman myöhemmin (katso 4.2).
- <sup>31</sup> Kalokyris 1965, 29.
- <sup>32</sup> Tässä artikkelissa ei joissakin tapauksissa (Kalokyris ja Quenot) käytetä alkukieliä (kreikka ja ranska) teoksia vaan kirjojen englanninnoksia. On huomattava, että Konstantinos (engl. *Constantine*) Kalokyriksen teokseen liittyy hieman ongelmallisuuksia. Ensinnäkään kyseisestä teoksesta ei löydy julkaisuvuotta, minkä vuoksi tähän on päädytty ottamaan englanninkielisen edition esipuheen lopussa ilmoitettu vuosiluku. Toinen ongelma liittyy englanninkielisessä versiossa ilmoitettuun teoksen alkuperäiskieliseen nimeen, joksi on laitettu *Ἡ εὐσμία τῆς ὀρθοδόξου εἰκονογραφίας*. Teoksen nimi saattaa kuitenkin olla Η οὐσία τῆς ορθοδόξου εἰκονογραφίας. Hakkarainen 2008, 4.
- <sup>33</sup> Jostain syystä Puhalo nimeää taideteoksen tekijän virheellisesti Constantine Gruenwaldiksi. Puhalo 1997, 40–41. Nykyisin kyseinen teos on osana yhdysvaltalaisista *The National Gallery of Art*:ia, joka sijaitsee Washingtonissa (Samuel H. Kress Collection).
- <sup>35</sup> Kalokyris 1965, 30.
- <sup>36</sup> Azkoul 2004, 2; Cavaros 1977, 38; Kalokyris 1965, 29–30; Puhalo 1997, 40, 42–43; Quenot 1991, 80.
- <sup>37</sup> Katso esimerkiksi Quenot 1991, 134; Cavaros 1977, 38; Cavaros 1965, 30.
- <sup>38</sup> Quenot 1991, 80, 132–134. Itse asiassa kyseinen Kryssostomoksen sitaatti, joka on hänen homiliastaan *De Cruce et Latrone*, kuuluu kokonaisuudessaan: Διὰ τοῦτο δὲ αὐτὸν βασιλέα καὶ ὡ, ἐπειδὴ βλέπω αὐτὸν σταυρούμενον· βασιλέως γὰρ ἔστι τὸ ὑπὲρ τῶν ἀρχομένων ἀποθνήσκειν. PG 49, 413. Eli: ”Minä kutsun häntä kuninkaaksi, sillä minä näen hänet ristiinnaulittuna: kuninkaana kuuluu kuolla ailaistensa puolesta.” Väärin (tai ainakin puutteellisesti) sitaatin on Quenotin lisäksi kääntänyt Evdoki-

- mov, joka hänkin käyttää Krysostomosta Golgata-ikonin analyysissään. Evdokimov 1993, 314. Kolmas Krysostomos-sitaatti liittyen Golgata-ikoniin löytyy Losskyta, mutta toisin kuin Evdokimov ja Quenot, hän on kääntänyt lauseen oikein ja käyttää sitä kokonaisuudessaan. Lossky 1983, 180.
- <sup>39</sup> Quenot 1991, 80; Azkoul 2004, 2.
- <sup>40</sup> Quenot 1991, 80.
- <sup>41</sup> Fields 2007, 173. Katso myös Fields 2007, 175.
- <sup>42</sup> Quenot 1991, 80.
- <sup>43</sup> Ikonien funktiosta kirjoittaa muun muassa Cavarnos. Cavarnos 1977, 30.
- <sup>44</sup> “With its quiet harmony of colour and balanced composition this icon points us to the spiritual tradition that sees ‘blessed dispassion’ as part of the goal of the life of prayer, Christ on the Cross is the exemplar of the life that is freed from the passions.” Baggeley 1988, 146.
- <sup>45</sup> Azkoul 2004, 9.
- <sup>46</sup> Quenot 1991, 80. Yleisestä emotionaalisuuden ja lihallisuuden ylivallassa läntisessä uskonnollisessa taiteessa kirjoittaa esimerkiksi Azkoulin lainaama Fotios Kontoglou: “The works of Western religious art are emotional and dramatic. The dramatic element is carnal, even though it is thought to be spiritual. In the Orthodox icon there exists the liturgical element. Wherever the liturgical element is present, there the dramatic and emotional [or carnal] element is neutralized. In the works of Western religious art there is no spiritual ascent.” Azkoul 2004, 4.
- <sup>47</sup> Dillenberger 1999, 36.
- <sup>48</sup> Cavarnos 1977, 38; Kalokyris 1965, 30; Puhalo 1997, 43; Azkoul 2004, 9.
- <sup>49</sup> Azkoul 2004, 9.
- <sup>50</sup> Kalokyris 1965, 32.
- <sup>51</sup> Kalokyris 1965, 32. Georgios Nikomedialaista käsittelee myös Viladesau. Viladesau 2006, 53.
- <sup>52</sup> Neitseän Marian epäilyksen mainitsevista kirkkoisista voidaan nostaa esille esimerkiksi Basileios Suuri (n. 330–379), joka käsittelee aihetta kirjeessään piispa Optimokselle. PG 32, 968A. Toisena esimerkkinä voidaan pitää Hesykhios Jerusalemlaista (k. 450), joka puolestaan pohtii teemaa opetuspuheissaan. Katso esimerkiksi: PG 93, 1476. Neff puolestaan mainitsee tätä tematiikkaa käsitelleen Ambrosius Milanolaisen (k. 397). Neff 1998, 254.
- <sup>53</sup> Neff 1998, 254. Toisaalta voidaan huomata, että Grünewaldin maalauksessa neitseän Marian reaktio Kristuksen kuolemaan on huomattavasti hillitympi kuin aivan ristin juurelle kuvatun Maria Magdalenan. Tähän seikkaan kiinnittää huomiota taidehistorioitsija Scheper. Hän kirjoittaa, että Magdalenalle annetaan vapaus ilmaista äärimmäisiä tunnetiloja, kun taas neitsyt Maria pysyttelee vähäeleisenä. Scheper 2000, 211–213.
- <sup>54</sup> Vaikka Quenot tässä yhteydessä käyttää Grünewaldin moniosaisesta teoksesta monikkoa (*reredos*) viitaten koko alttarikaappiin, hän on kuitenkin valinnut tekstiä seuraavaksi visuaaliseksi aineistoksi nimenomaan kuvan Isenheimin ristiinnaulitsemisesta, mikä ohjaa lukijaa implisiittisesti tekemään vertailun alttarikaapin kyseisen osan kanssa. Quenot 1991, 80–81.
- <sup>55</sup> Kalokyris 1965, 30; Quenot 1991, 80.

- <sup>56</sup> Katso esimerkiksi: Quenot 1991, 80, 134; Cavaros 1993, 175; Evdokimov 1993, 313. Puhalo puolustaan tulkitsen psalmin 15:10 viittaavan Kristuksen ruumiin turmeltumatto muuteen. Puhalo 1997, 41. Aftartodoksetismin heresia vältetään tässä yhteydessä tunnustamalla kuitenkin Kristuksen todellisesti kuolleen. Kirkastuneessa muodossa kuvaaminen ei koske ainoastaan Kristusta: ikoneissa myös kaikki pyhät ja koko kosmos kuvataan niiden transformoidussa tilassa. Azkoul 2004, 2.
- <sup>57</sup> Kalokyris 1965, 30–31.
- <sup>58</sup> Azkoul 2004, 7.
- <sup>59</sup> Azkoul 2004, 7.
- <sup>60</sup> Cavaros 1977, 37–38; Quenot 1991, 83; Livanos 2006, 13 alaviite 6.
- <sup>61</sup> Samansuuntaiseen ajatukseen on läntisellä puolella päätyneet Harrisvillen lainama Stephen Kayser tekstissään *Grunewald's Christianity* (1940). Harrisville 2004, 5.
- <sup>62</sup> Quenot 1991, 79; Bigham 1998, 40, 70–72.
- <sup>63</sup> Quenot 1991, 80 ja Quenot 1997, 167.
- <sup>64</sup> Puhalo 1997, 40.
- <sup>65</sup> Puhalo 1997, 40; Azkoul 2004, 6.
- <sup>66</sup> Puhalo 1997, 40.
- <sup>67</sup> Azkoul 2004, 2.
- <sup>68</sup> Cavaros 1977, 37; 1993, 175.
- <sup>69</sup> Katso esimerkiksi Cavaros 1993, 129, 136. 185–186. *Sinänsä tämä kritiikki osuu kohdalleen, onhan Grunewaldia pidetty jopa edelläkävijänä eräälle modernin ajan taidesuuntaukselle, saksalaiselle ekspressionismille. Katso edellä oleva Tillichin mielipide ja Harries 2004, 11. Yleisellä tasolla idän ja lännen eroista ja lännen imovaatioista kristillisessä taiteessa lisäkeskustelua teksteissä: Bigham 1995, 178–183; Quenot 1991, 72–79.*
- <sup>70</sup> Sendler 1988, 21.
- <sup>71</sup> Tämä kyseinen kuva kertoo Jumalansyntyäjän asemasta erityisesti ortodoksisen luostarilaitoksen ja -väen keskuudessa. Athoksen nimimaata kutsutaan ”Kaikkeinpyhimmän puutarhaksi” ja siihen liitetään traditio, jonka mukaan neitsyt Maria kävi paikalla vuoden 49 tienoilla. Igumenia-asuinen Jumalansyntyäjä on kuitenkin tuttu myös muualta ortodoksisesta maailmasta. Esimerkiksi vuonna 2004 ukrainalais-taiteilija Nikolai G. Shmatko (s. 1943) teki Jumalansyntyäjä luostarin johtajan asussa esittävän veistoksen Ukrainan Svjatogorskajassa sijaitsevaan, Jumalansyntyäjän kuolonuneennäkömiselle omistettuun luostariin (ukr. Свято-Успенська Святогорська Лавра). Shmatkosta lisää katso: Anna Aseevan artikkeli (ACEEBA 2008) sekä Shmatkon viralliset kotisivut Internetissä (Шматко 2009).
- <sup>72</sup> Implisiittisesti ikonin kontekstin esiin nostaminen tapahtuu asettamalla ikonografisen analyysin yhteyteen esimerkiksi kirkollista hymnografiaa, mikä muistuttaa ikonin liturgisesta käytöstä kirkossa ja sen yhteydestä jumalanpalveluselämään ja tiettyyn kirkkovuoden ajankohtaan. Katso esimerkiksi: Baggeley 1988, 146; Quenot 1991, 51–63, 135. Ekspliisiittisesti tämä puolestaan tapahtuu hahmottelemalla ikonin funktioita. Katso esimerkiksi Cavaros 1977, 32, 5.; Quenot 1991, 42–48; Quenot 1997, 45–48.
- <sup>73</sup> Esimerkiksi Kalokyris nostaa Johann Sebastian Bachin (1685–1750) Matteus-passion. Kalokyris 1965, 30.

- <sup>74</sup> Keskiajalla tämä laajoina epidemioina Keski-Eurooppaa vaivannut sairaus tunnettiin useilla nimillä, joihin kuului yleensä sana ”tuli”. Ensimmäiset havainnot sairaudesta ovat jo 600-luvun lopulta. Kuitenkin vasta vuonna 1597 selvisi, että sairauden aiheuttaja oli rukiin epäpuhtaus, torajyvien myrkyllinen sienikasvu. Lisäkeskustelua aiheesta: Kupfer 2003, 50–60; Miles 2005, 238–239.
- <sup>75</sup> Miles 2005, 239.
- <sup>76</sup> Meisler 1999, 2; Harries 2004, 93–94; Harrisville 2004, 6; Moxey 2004, 761; Fields 2007, 173.
- <sup>77</sup> Viladesau 2006, 156, 206.
- <sup>78</sup> Tosin on huomautettava, että synodien isät, tai kirkkoisät yleensä, eivät koskaan määritelleet tarkasti *kuinka* ikoneita tulisi maalata. Tästä kirjoittaa muun muassa Cavaros ja toteaa, että kirkkoisät ”kuitenkin paljastivat todellisen ikonografian perusidean.” Tämä idea on, että ”kaiken ikonissa tulisi muistuttaa materiaalisesta maailmasta poikkeavaa [taivaallista] valtakuntaa.” Cavaros 1977, 36.
- <sup>79</sup> Tästä seikasta tosin Ritchie huomauttaa, että laajemmissa tutkimuksissa sairaalakeskityksiä ei yleensä oteta tutkimuksellisenä seikkana huomioon tai vaihtoehtoisesti keskitytään ainoastaan siihen. Ritchie 2000, 10. Seikan kuitenkin mainitsevat: Mel-linkoff 1988, 5; Dillenberger 1999, 30–32; Meisler 1999, 2; Harries 2004, 93–94; Harrisville 2004, 6; Moxey 2004, 761; Fields 2007, 173.
- <sup>80</sup> Quenot 1991, 80.

## KIRJALLISUUS

*Internet-sivustoilta otettujen artikkelien sivunumerointi seuraa Microsoft Wordin (MW) sivunumerointia. Sivujen kokonaismäärä – jos niitä on enemmän kuin yksi – on ilmoitettu aina sulkujen sisällä.*

### Kreikan- ja latinankieliset tekstit

*Basileios Suuri*

PG 32 *Epistulae* (260).

*Johannes Krystostos*

PG 49 *De Cruce et Latrone*.

*Hesykhios Jerusalemlainen*

PG 93 *Sermones (de sancta Maria Deipara Homilia)*.

*Revelaciones I – Birgitta*

- *Revelaciones I*. Edited, Carl-Gustav Jndhagen.  
 Latinankielinen teksti: [<http://www.umilta.net/bk1.html>]  
*The Revelations of Saint Birgitta*.  
 Englanninnos: [<http://saints.sqpn.com/stb07bk1.htm>]  
 Sivustoilla vierailtu: 28.4.2008

**Teokset ja artikkelit***Apostolos-Cappadona, Diane*

- 1992 *The Essence of Agony: Grunewald's Influence on Picasso*. – *Artibus et Historiae*. Volume 26 (XIII). Kraków, Poland: IRSA Publishing House. 31–48.

*АСЕЕВА, Анна*

- 2003 *Человек из мрамора*. – *Зеркало недели*. 26 (705). 18 июля. [<http://www.zn.ua/3000/3680/63562/>] Sivustolla vierailtu: 2.10.2009

*Azkoul, Paul*

- 2004 *On the Differences of Western Religious Art and Orthodox Iconography*. – [<http://www.traditionaliconography.com/webgalleryart.html>]  
 Sivustolla vierailtu: 14.4.2008 (11) MW.

*Baggley, John*

- 1983 *Doors of Perception – icons and their spiritual significance*. London & Oxford: Mowbray.

*Bigham, Steven*

- 1995 *The Image of God the Father*. In *Orthodox Theology and Iconography and Other Studies*. Torrance, California: Oakwood Publications.  
 1993 *Heroes of the Icon: people, places, events*. Torrance, California: Oakwood Publications.

*Cavarnos, Constantine*

- 1977 *Orthodox Iconography*. Belmont, Massachusetts: The Institute for Byzantine and Modern Greek Studies.

- 1993 Guide to Byzantine Iconography. Volume one. Boston, Massachusetts: Holy Transfiguration Monastery.

*Cohn-Sherbok, Lavinia.*

- 1997 Grünewald, Matthias. – Who's Who in Christianity. London, Great Britain: Routledge. 116.

*Cook, John W.*

- 2005 Iconography: Christian Iconography. – Encyclopedia of Religion (Second Edition). Editor in chief: Lindsay Jones. Thomson Gale. 4344–4349.

*Dillenberger, John*

- 1999 Images and relics: theological perceptions and visual images in sixteenth-century Europe. Oxford University Press US.

*Evdokimov, Paul*

- 1993 The Art of the Icon: a Theology of Beauty. Translated by Stephen Bigham. Redondo Beach, California: Oakwood Publications.

*Fields, Stephen*

- 2007 The Beauty of the Ugly: Balthasar, the Crucifixion, Analogy and God. – Journal of Systematic Theology. Volume 9 Number 2 April. 172–183.

*García-Rivera, Alejandro R.*

- 2003 A Wounded Innocence. Sketches for a Theology of Art. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press.

*Goa, David J.*

- 2004 *The Passion*, Classical Art and Re-presentation. – Jesus and Mel Gibson's *The Passion of the Christ*. The Film, the Gospels and the Claims of History. Edited by Kathleen E. Corley and Robert L. Webb. London & New York: Continuum. 151–159.

*Hakkarainen, isä Jarmo*

- 2008 Bysantin ikonitaide.  
 [http://www.ortodoksi.net/tietopankki/ortodoksinen\_kirkko/bysantin\_ikonitaide.htm]  
 Sivustolla vierailtu: 30.4.2008 (8) MW.

*Harries, Richard*

- 2004 Extreme Agony. The Isenheim Altarpiece. – The Passion in Art. Ashgate Publishing, Ltd. 92–95.

*Harrisville, Roy A.*

- 2004 Encounter with Grunewald. – Currents in Theology and Mission. Feb, 2004.  
 [http://findarticles.com/p/articles/mi\_m0MDO/is\_1\_31/ai\_114050791]  
 Sivustolla vierailtu: 14.4.2008 (11) MW.

*Huysmans, J.K.*

- 1928 Là-bas (*Down There*). Translated by Keene Wallace. [Original published 1891, English translation privately published 1928.]  
 [http://www.gutenberg.org/files/14323/14323-h/14323-1.htm]  
 Sivustolla vierailtu: 14.4.2008 (151) MW.

*Kalokyris, Constantine*

- 1965 The Essence of Orthodox Iconography. English Translation by Peter Chamberas. Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press.  
 Julkaistu alunperin kreikaksi nimellä *He ousia tes Orthodoxou eikonographias*.

*Kupfer, Marcia A.*

- 2003 The Art of Healing. Painting for the Sick and the Sinner in a Medieval Town. University Park (Pa.): Pennsylvania State University Press.

*Livanos, Christopher*

- 2006 Greek Tradition And Latin Influence in the Work of George Scholarios. Gorgias Press LCC.



*Meisler, Stanley*

- 1999 A Masterpiece Born of Saint Anthony's fire. — *Smithsonian* 30.6 (Sept). 70–79.  
 [<http://www.stanleymeisler.com/smithsonian/smithsonian-1999-09-grunewald.html>]Sivustolla vierailtu: 21.8.2009 (5) MW.

*Mellinkoff, Ruth*

- 1988 *The Devil at Isenheim*. Berkeley: University of California Press.

*Miles, Margaret R.*

- 2005 *The Word Made Flesh. A History of Christian Thought*. Blackwell Publishing Ltd.

*Moorjani, Angela B.*

- 1992 *The aesthetics of loss and lessness*. London: Palgrave Macmillan.

*Moxey, Keith*

- 2004 Impossible Distance: Past and Present in the Study of Durer and Grunewald. — *The Art Bulletin*. Volume 86. Number 4. 750–763.

*Neff, Amy*

- 1998 The Pain of *Compassio*: Mary's Labor at the Foot of the Cross. — *Art Bulletin*. LXXX. Num. 2. June. 254–276.

*Puhalo, Lazar (Archbishop)*

- 1997 *The Ikon as Scripture. A Scriptural and Spiritual Understanding of Orthodox Christian iconography*. Synaxis Press, Dewdney, Canada.

*Quenot, Michel*

- 1991 *The Icon. Window on the Kingdom*. Translated by A Carthusian Monk. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press.  
 1997 *The Resurrection and the Icon*. Translated from the French by Michael Beck. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press.

*Ritchie, Jennifer Ann*

- 2000 The Nativity Panel of Isenheim Altarpiece and its relationship to the Sermo Angelicus of St. Birgitta of Sweden. – Thesis prepared for the Degree of Masters of Art in Art History. University of North Texas. Denton, Texas.

*Scheper, George L.*

- 2000 Ecstasies: Representations of Ecstatic Sorrow and Ecstatic Joy. – Life: Creative Mimesis of Emotion; From Sorrow to Elation: Elegiac Virtuosity in Literature. Edited by Anna-Teresa Tymieniecka. Kluwer Academic Publishers. Julkaistu sarjassa: Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research. Volume LXII. 209–230.

*Sendler, Egon*

- 1988 The Icon. Image of the Invisible. Elements of Theology, Aesthetics and Technique. Translated by Fr. Steven Bigham. Redondo Beach, California: Oakwood Publications. Julkaistu alunperin ranskaksi nimellä *L'Icone: Image de l'invisible* (Editions Desclee De Brouwer, 1981).

*Шматько, Николай*

- 2009 Мраморная скульптура Короля мрамора Николая Шматько.  
[<http://www.kingofmarble-shmatko.com/>]  
Sivustolla vierailtu: 10.10.2009

*Tillich, Paul*

- 1987 Systematische Theologie Band 3: Das Leben und der Geist. Die Geschichte und das Reich Gottes. III. Walter de Gruyter.

*Thiessen, Gesa Elsbeth*

- 2005 Theological Aesthetics. A Reader. Edited by Gesa Elsbeth Thiessen. Wm. B. Eerdmans Publishing.

*Viladesau, Richard*

- 2006 The Beauty of the Cross. The Passion of Christ in Theology and the Arts, from the Catacombs to the Eve of Renaissance. Oxford University Press.

**Jarmo Hakkarainen**

## **Ferrara-Firenzen kirkolliskokous (1438–1439): Bysantin kirkon ja paaviuden välinen kiista unionista**

### **Ensimmäiset kreikkalaiset unionistit**

Konstantinopolin kukistumista edeltänyt Paleologos-hallitsijasuvun kausi (1261–1453) merkitsi Bysantin keisarikunnan heikkenemisestä huolimatta bysanttilaisen teologian (pyhä *Gregorios Palamas* (k. 1359) ja *hesykastinen teologia*) nousukautta.<sup>1</sup>

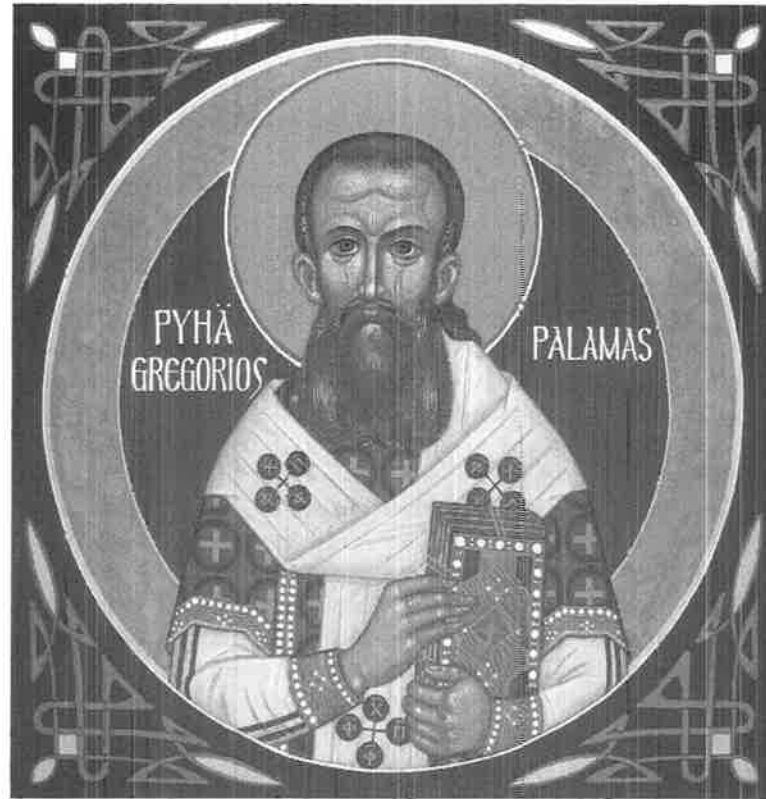
Pyhän Gregorios Palamaksen hesykastisen teologisen opetuksen perimmäisenä tarkoituksena oli puolustaa kristillisen kokemuksen todellisuutta. Palamas käytti teologisessa opetuksessaan Aristoteleen logiikkaa, mutta ei turvautunut irrationaaliseen mystisismiin todistaakseen, että kokemus on kaikkein tärkein asia kristillisessä teologiassa.

Hesykastinen liike toi selkeästi esille idän ja lännen kirkollisen kokemuksen erot ja lännen kristillisyyden “uskonnollistumisen”.<sup>2</sup> *Hesykastit* eivät etsineet yksilön pelastusta, yhteisöstä eristäytymistä, vaan Kirkon yhteisöllistä askeesia.<sup>3</sup>

Hesykastisen teologian perustana on Jumalan, jumalallisen valkeuden eli luomattomien energioiden näkeminen. Mutta hesykastit eivät erottaneet Jumalan näkemistä Kirkon elämän kokonaisuudesta, sen kaikilla tasoilla ilmenevästä sakramentaalisuudesta, liturgisesta ja käytännön elämästä.

Pyhän Gregorios Palamaksen mukaan ortodoksisessa yhteisössä vaikuttaa todellinen Jumalan näkeminen, tieto korkeimmasta kokemuksesta, teot ja elämä, jotka ovat ortodoksisen teologian todellinen tutkimuskenttä. Teologiassa on kyse Kirkon elämäkokemuksesta.<sup>4</sup>

Paleologos-kausi oli myös idän ja lännen teologisen keskustelun ja taistelun aikaa. Bysanttilaiset teologit kohtasivat unionikokouksissa (*Lyon 1274* ja *Ferrara-Firenze 1438–1439*) lännen skolastisen teologian ja humanistisen renessanssin haasteet.



*Pyhä Gregorios Palamas*

Ensimmäinen merkittävä kreikkalainen unionisti oli Demetrios Kydones (n. 1324–1397). Hänen kreikankieliset käännöksensä Tuomas Akvinolaisen teok-  
sista “Summa contra Gentiles” ja “Summa Theologiae” vaikuttivat kreikkalai-  
siin tulevina vuosisatoina.

Demetrios Kydones kääntyi roomalaiskatoliseksi. Paavi Urbanus V (1362–  
1370) kirjoitti henkilökohtaisesti Kydonekselle, onnitteli ja rohkaisi tätä uskos-  
saan.<sup>5</sup>

Kydoneksen kääntymyksen taustalla oli dominikaanien voimakas kääntymys-  
työ Konstantinopolissa. Dominikaanit vierailivat säännöllisesti hänen luonaan  
ja rohkaisivat häntä kääntymisiin.

Kydones oli keisari Johannes VI:n (1347–1354) läheinen ystävä ja tämän  
hallituksen pitkäaikainen ministeri. Demetrios Kydoneksen veli Prohoros oli  
Athoksen Suuren Lavran munkki, joka osasi myös latinaa ja käänsi kreikaksi  
muun muassa Augustinuksen, Hieronymuksen ja Tuomas Akvinolaisen teoksia.  
Prohoros vastusti voimallisesti Gregorios Palamasta, ja hänet tuomittiin teologi-  
sista mielipiteistään Konstantinopolin synodissa 1368.<sup>6</sup>

## **Keisari Mikael VIII ja paavi Gregorius X Lyonin kokouksen takuumiehinä**

Lyonin kirkolliskokous 1274 oli yksi keisari Mikael VIII:n hallituskauden  
tärkeimmistä tapahtumista. Unionin syntyyn paavi Gregorius X:n kaudella  
(1271–1276) vaikutti neljä syytä. Gregorius oli italialainen, eikä hänellä ollut  
ranskalaisten intressejä puoltavia isänmaallisia tavoitteita. Paavi halusi järjestää  
ristiretken Pyhään maahan. Hän oli syvästi uskonnollinen kirkonmies, joka näki  
pelastuksen merkin kreikkalaisten ja latinaalaisten unionin ajamisessa. Lisäksi  
Gregorius ymmärsi Bysantin keisarikunnan sisäisiä vaikeuksia.<sup>7</sup>

Paavi Gregorius X:n ratkaiseva unionikokousta valmisteleva kirje Bysantin  
keisarille oli päivätty 24. lokakuuta 1272. Paavi oli sitä mieltä, että uskonkysy-  
myksistä oli ensin päästävä yksimielisyyteen. Vasta sen jälkeen olivat poliittii-  
set sopimukset mahdollisia. Hän ehdotti kirkolliskokouksen pitämistä läntisellä  
maaperällä.<sup>8</sup>

Paavi antoi kirjeessä keisari Mikaelille aikaa valmistella rauhassa asioita.  
Paaville näyttää riittäneen, että edes osa ortodoksisesta papistosta tukisi unio-  
nipyrkimyksiä. Gregorius lähetti myös Konstantinopolin patriarkalle unionia  
käsittävän veljelliseen sävyyn kirjoitetun kirjeen.

Bysantin keisarin oli saatava unionipyrkimyksille ortodoksisen papiston tuki, jottei hän tuottaisi pettymystä paaville. Niinpä Mikael painotti unionin poliittista luonnetta ja vähätteli Rooman paavin esittämiä kirkollisia vaatimuksia. Keisarin oli voitettava patriarkka Joosef unionipoliittikkansa puolelle. Keisarilla oli suuret odotukset, olihan patriarkka hänen rippi-isänsä.

Keisarin odotukset eivät täyttyneet, sillä patriarkka ja ortodoksinen kirkko suhtautuivat kielteisesti unioniin. Keisari puolestaan selitteli, ettei uskontunnustuksesta muutettaisi kirjaintakaan. Kirkkojen unionissa oli hänen mukaansa kyse pelkästään vanhasta oikeudesta vedota paaviin ja toisaalta paavin nimen mainitsemisesta jumalanpalveluksissa.

Patriarkka Joosef ilmoitti keisarille, ettei hän halunnut olla esteenä unionineuvotteluille, mutta mikäli unioniin päädyttäisiin, hän väistyisi patriarkan virasta. Samalla hän salli papistonsa tukea keisaria unionikysymyksessä.

Näillä edellytyksillä 44 metropoliittaa ja arkkipiispaa, viisi Suuren Kirkon yli diakonia ja joukko keisarin palatsin pappeja tunnusti Rooman paavin primaatia ja paaville myönnettiin kirkollinen asema, joka hänellä oli ennen vuoden 1054 suurta skismaa.<sup>9</sup>

Voidaan olettaa, että ortodoksinen papisto taipui keisarin painostuksesta unioniin. Papisto oli 1200-luvulla Bysantissa merkittävä oppositiovoima. Ortodoksien hyväksymässä asiakirjassa ei käsitelty *Filioque*-kysymystä.<sup>10</sup> Asiakirjan allekirjoittajat luottivat ehkä keisarin sanaan uskonunnustuksen muuttumattomuudesta.

Lyonin kirkolliskokous oli ensimmäinen yritys ehäyttää Bysantin kirkon ja latinalaisen kirkon välinen skisma. Lähes parinkymmenen vuoden valmistelun jälkeen lähinnä Bysantin keisari Mikael VIII (1258-1282) ja Rooman paavi Gregorius X (1271-1276) antoivat 6. heinäkuuta 1274 julistuksen idän ja lännen kirkkojen yhdistymisestä.<sup>11</sup>

Bysanttilaiset arvovaltaiset kokousedustajat<sup>12</sup> hyväksyivät julistuksessa latinalaisten opin kiirastuksesta, paavin ylivertaisesta asemasta kirkossa ja *Filioque*-kysymyksestä.<sup>13</sup> Lyonin kokouksessa ei sallittu mitään yleiskeskustelua näistä aiheista eikä niistä ole lähteissä mainintaa.<sup>14</sup> Keisari Mikael oli luvannut paaville, että kreikkalaiset hyväksyvät kokouksessa kaiken. Keisarin takuurmiehenä Lyonin kokouksen hyväksymisessä oli Georgios Akropolites,<sup>15</sup> joka näytteli merkittävää roolia jo unionikokousta valmistelemissä neuvotteluissa.

Georgios Akropolites oli humanisti, historioitsija ja valtiomies. Hän syntyi latinalaisten hallitsemassa Konstantinopolissa 1217, mutta sai koulutuksensa Nikeassa. Akropolites kuuluu

Laskarides-suvun suosikkeihin. Hän toimi virkamiehenä keisari Johannes III:n Vatatzeksen (1222–1254) ja Teodoros II:n Laskariksen (1254–1258) hallituskausilla.<sup>16</sup> Lisäksi Akropolites opetti keisarillisessa yliopistossa, kun se jälleen avattiin Konstantinopolin uudelleen valtaamisen jälkeen 1261. Hänen kuuluisin opiskelijansa oli Georgios (munkkinimeltään Gregorios) Kyproslainen,<sup>17</sup> josta tuli 1283 Konstantinopolin patriarkka.

Georgios Akropolites tuki vuonna 1273 voimallisesti keisari Mikaelin pyrkimyksiä saada Konstantinopolin papisto unionipolitiikan taakse. Hän oli aikaisemmin (noin 1257–1259) kirjoittanut kaksi poleemista teosta latinalaisia vastaan, joten hänen unionipolitiikkansa herättää kysymyksiä.<sup>18</sup>

Lyonin kirkolliskokous epäonnistui kahdesta eri syystä eheyttää ortodoksinen ja latinalaisten välinen skisma. Kirkolliskokouksessa latinalaiset pakottivat kreikkalaiset unioniin, ja väittely ja dialogi kiistakysymyksistä kiellettiin. Sen vuoksi bysanttilaiset eivät lähettäneet kokoukseen suurta delegaatiota.

Toinen tärkeä syy kokouksen epäonnistumiseen oli bysanttilaisten yleinen vastaisuus unionipyrkimyksiä kohtaan. Bysanttilaiset piispat olivat tehneet patriarkka Joosefin (1268–1275) kautta jo Lyonin kokousta edeltävänä vuonna keisari Mikaelille selväksi, että kirkonmiehet halusivat koolle yleisortodoksisen kokouksen keskustelemaan yhdistymistä koskevista teologisista kysymyksistä.<sup>19</sup>

## Skolastiikka ja paavin monarkiaalisen vallan kehittämistä

Idän ja lännen kirkollisen ristiriidan keskeinen syy oli *kirkko-opillinen*. Ristiriita liittyi ennen muuta Rooman paavin näkemykseen primaatistaan. Rooman kirkossa 1000-luvun lopulla äärimmilleen kehitetty näkemys paavin vallasta yli koko Kirkon aiheutti mittaamatonta vahinkoa Kirkon ykseydelle.<sup>20</sup>

Paaviuden taistelu kuningasvaltaa vastaan huipentui, kun Gregorius VII (1073–1085)<sup>21</sup> valittiin Rooman piispaksi. Hänen keskeisenä tavoitteenaan oli paavin rajaton valta kristikunnassa. Hänen mielipiteensä olivat muotoutuneet vuosina, jolloin hän toimi paavin hallinnon virkamiehenä ja ylidiakonina.

Paavin primaatti-ajatus kehittyi Gregoriuksen aikana teoreettisesti ja käytännöllisesti. Käsitys paavista kirkon yläpuolisena vallan instituutiona voimistui latinalaisen kirkon ekklesiologiassa.<sup>22</sup> Paaviuden ei enää nähty kuuluvan kirkon hallintojärjestelmään, vaan sitä pidettiin osana kirkon olemusta.

*Skolastiikan*<sup>23</sup> vaikutuksesta teologia ei ollut lännessä enää perusteiltaan liturgista, mietiskelevää eikä traditionaalista. Teologiaa ohjasivat lähes kokonaan

päätelmiin rakentuvat rationaalisesta ajattelusta tai dialektiikasta opitut taidot. Skolastisen metodin ydin oli järjen ja ilmoituksen välisen suhteen tutkiminen.<sup>24</sup> Teologiasta kehittyi väitellen yliopistollinen oppiaine ja muodollisen akateemisen tutkimuksen kohde. Kristillistä oppia analysoitiin, määriteltiin ja kodifioitiin tavalla, jolle ei löytynyt idästä eikä lännessä esikuvia.

Teologisen opettamisen ja tutkimisen muuttuminen vaikutti idän ja lännen kirkollisiin suhteisiin. Logiikkaan orientoitunut latinalainen teologia lisäsi By-santin kirkon ja Rooman kirkon välimatkaa.<sup>25</sup> Skolastinen teologia rappeutui vähitellen tyhjäksi dialektiikaksi, josta puuttui yhteys vanhan kirkon teologiaan ja elämään.<sup>26</sup>

Uusi dialektinen lähestymistapa näkyi myös lännen kanonisen oikeuden ope-tuksessa. Latinalaisen kirkko-oikeuden perustaja oli italialainen munkki Gra-tianus (k. noin 1159).<sup>27</sup> Hänen teoksensa *Concordia discordantium canonum*<sup>28</sup> valmistui vuonna 1140. Se oli lakiteksti ja kommentaari.<sup>29</sup> Munkki Gratianuksen vaikutusta latinalaisen kirkon kanonisen lain kehittämisessä on vaikea liioitella. Hänen teoksensa oli ensimmäinen synteesi koko latinalaisen kirkon käyttämästä kanonisesta laista.

Aikaisemmat latinalaiset kanonistit olivat kirjoittaneet pelkästään tutkielmia kanonisen lain erityisalueita. Munkki Gratianuksen Concordia oli ensimmäinen laaja ja systemaattinen lakitutkielma läntisessä historiassa ja sopusointui-nen paavillisen reformiliikkeen kanssa.<sup>30</sup> Teos puolustaa reformiliikkeen hengen mukaisesti Rooman piispan istuimen oikeuksia ja etioikeuksia.<sup>31</sup> Gratianuksen mukaan ainoastaan "Rooman kirkko voi arvovallallaan tuomita muita mistä ta-hansa, mutta kenenkään ei ole lupa tuomita Rooman kirkkoa".<sup>32</sup>

Ennen pitkää kanonisteista tuli paavin uudistuspolitiikan propagandisteja, jotka uudistajien pyynnöstä loivat uuden järjestelmän paavin lainsäädäntövallan voimistamiseksi. Paavista tuli ylin tuomari kaikissa kirkkoa koskevissa asioissa. Hän oli latinalaisen kirkon juridisen arvovallan lähde.

Paavinistuon loi hallintokoneiston ja rahatalouteen perustuvan finanssilaitok-sen. Paavinistuimesta muodostui uuden yhteiskunnallisen kehityksen mukai-sesti itsenäinen kansainvälinen instituutio, jolla oli kiinteä hallinnollinen johto, pätevä virkamieskunta ja tieteellisesti kehitetty lainsäädäntö.



## Bysanttilaista pentarkiaa

Bysantin kirkolla ei sinänsä ollut vaikeuksia tunnustaa Rooman piispan asemaa viiden patriarkaatin eli *pentarkian*<sup>33</sup> sisällä. Bysantin kirkon halukkuus tähän on dokumentoitu hyvin,<sup>34</sup> mutta bysanttilaiset eivät koskaan tunnustaneet Rooman piispan arvovaltaa ehdottomana valtana.<sup>35</sup> Bysantin kirkon hallinto sidottiin erottamattomasti viiteen patriarkaattiin. Kukaan piispa tai patriarkka – mukaan lukien Rooman paavi – ei kuitenkaan omistanut universaalista jurisdiktiota muihin patriarkaatteihin nähden.

Bysanttilainen käsitys kollegiaalisesta arvovallasta eli viiden patriarkaatin (Rooma, Konstantinopoli, Antiokia, Aleksandria ja Jerusalem) oli suunnattu Rooman monarkiaalisia valta-yrityksiä vastaan. Idän patriarkaatit olivat valmiit tunnustamaan Rooman piispan istuimen haltijalle tietynlaisen primaatin, mutta eivät hyväksyneet paavillisia vaatimuksia universaalista jurisdiktiosta. Pentarkian idea eli yhä 1100-luvulla Konstantinopolissa voimissaan.

Kanonisti *Teodoros Balsamon* (k. noin 1195) puolusti voimallisesti viiden patriarkan istuimen tasavertaisuutta ja korosti sen jumalallista alkuperää. Balsamonin aikalainen kanonisti Johannes Zonaras (k. noin 1160) ei jakanut hänen käsitystään.<sup>36</sup>

Teodoros Balsamonin mukaan Konstantinopolin piispanistuin nauttii samoja oikeuksia kuin Rooma, koska Konstantinopoli on Uusi Rooma. Balsamon oli ilmeisen hyvin perillä 1100-luvun latinalaisesta ”lakirenessanssista” Bolognassa ja paavin primaattipyrkimyksistä. Balsamon hylkäsi paavin pyrkimykset. Hän väitti, että Rooman piispan primaatti oli siirtynyt Konstantinopolille.<sup>37</sup>

Balsamonin tinkimätön suhtautuminen latinalaisiin heijastui myöhemmin Konstantinopolin ja Rooman kirkollisiin suhteisiin. Sir Steven Runcimanin mukaan Balsamonia voidaan pitää yhtenä merkittävimmistä bysanttilaisista antilatalaisista vaikuttajista. Runciman asettaa Balsamonin jopa kahden patriarkan, Fotioksen ja Mikael Kerularioksen (k. 1058) edelle.<sup>38</sup>

Ortodoksisen kirkon korkein hallinnollinen elin on *ekumeeninen synodi* kun taas Rooman kirkossa sellaiseksi kehittyi paavillinen instituutio. Ortodoksisen kirkon korkein lakiasäättävä, hallinnollinen ja juridinen instrumentti on ekumeeninen synodi.

Ortodoksisessa perinteessä Kirkon valta voidaan määritellä ja ymmärtää ainoastaan yhteydessä Kirkon ykseyteen eli eukaristiaan ja piispaan. Ekklesiologisesti ja dogmaattisesti synodi on piispan virkaan vihkimisessä välttämätön.<sup>39</sup> Eukaristian toimittaminen ilmaisee Kirkon katolisuuden. Siellä, missä on eukaristia, siellä on myös Kirkko. Siellä, missä koko Kirkko eli Jumalan kansa on yhteydessä piispaan, on eukaristia.<sup>40</sup>

## Konstantinopolin hävitys (1204) herätti kreikkalaisissa vihamielisyyden latinalaisia kohtaan

Konstantinopolin pitkä latinalaisvallan kausi (1204–1261) toi esiin bysanttilaisten vahvuudet ja heikkoudet. Latinalaiskausi kertoi bysanttilaisten keskinäisestä vehkeilystä, taistelusta ja poliittisten pelureiden kunnianhimosta, mutta myös latinalaista valtaa vastustavien poliittisista, sotilaallisista, osin diplomaattisistakin taidoista. Latinalaista miehitystä vastustavat haasivat palauttaa ennalleen Bysantin keisarikunnan.<sup>41</sup>

Neljäs ristiretki ja Konstantinopolin tuhoaminen ja ryöstäminen (1204)<sup>42</sup> aiheutti bysanttilaisissa provokatorisen vihamielisyyden latinalaisia kohtaan. Sir Steven Runcimanin mukaan neljäs ristiretki ja Konstantinopolin ryöstäminen merkitsivät loppua toiveille, että idän ortodoksinen kirkko ja paavin kirkko voisivat yhdistyä keskenään.<sup>43</sup>

Latinalaiset Konstantinopolin ryöstäjät eivät olleet pelkästään maahan tunkeutujia ja valloittajia. Bysanttilaisten mielestä latinalaiset olivat Kristuksen vihollisia, jotka turmelivat pyhän kaupungin. He kokivat Konstantinopolin barbaarisen ryöstämisen häväistyksenä ja rikoksena ortodoksisia kirkkoa kohtaan.

Nikealaisten joukkojen suorittama Konstantinopolin takaisin valtaaminen 25. heinäkuuta 1261 merkitsi Bysantin keisarikunnan uudelleen syntymistä. Bysanttilaisten ilo ja tulevaisuuden usko oli lyhytaikaista. Huhuttiin latinalaisten pyrkimyksestä valloittaa uudelleen Bysantin pääkaupunki, ja siksi bysanttilaiset kieltäytyivät vuonna 1261 hyväksymästä mitään paavillista apua. He torjuivat myös Sisilian kuninkaan Kaarler tarjouksen avustaa Konstantinopolin uudelleenrakentamista. Bysanttilaiset eivät pelänneet pelkästään turkkilaisten hyökkäyksiä, vaan myös mahdollista alistamista Rooman paavin ja kirkon alaisuuteen.

Konstantinopolin palaaminen bysanttilaisten haltuun merkitsi paavin kirkolle poliittista ja hengellistä vahinkoa. Siksi paavit pyrkivät määrätietoisesti palauttamaan bysanttilaiset ”skismaatikot” takaisin Rooman paavin alaisuuteen.<sup>44</sup>

## Sisäistä ristiriitaa ja kirkollista skismaa

Bysantin keisarikuntaa kalvoivat lisäksi uudet sisäiset ristiriidat ja kirkollinen skisma.

Keisari Teodoros II Laskaris kuoli elokuussa 1258. Hänen kahdeksanvuotiaan poikansa Johannes IV:n Laskaroksen holhoojaksi määrättiin vihattu Georgios Muzalon.

Monet kirkon edustajat ja ylimystöperheet syyttivät Muzalonia useista edesmenneen keisarin mielivaltaisuuksista. Opposition johtajana toimi kenraali Mikael Paleologos.<sup>45</sup>

Muzalon surmattiin kannattajineen heti keisarin hautajaisten jälkeen syyskuussa 1258,<sup>46</sup> ja Mikael Paleologoksella arveltiin olevan osansa surmissa.<sup>47</sup>

Mikael Paleologos määrättiin osaksi patriarkka Arsenioksen (1255–1260, 1261–1264) painostuksesta Johannes IV:n holhoojaksi<sup>48</sup>, eikä Laskaris-suku onnistunut vastustuksestaan huolimatta estämään sitä. Johannes IV kruunasikin tammikuun alussa 1259 Mikaelin kanssahallitsijakseen, mutta hänet velvoitettiin luovuttamaan täydellinen keisarin valta Johannekselle tämän täyttäessä 14 vuotta.

Mikael kaappasi vallan loppuvuodesta 1261 vangitsemalla ja sokaistuttamalla kahdeksanvuotiaan Laskaris-suvun jälkeläisen Johannes IV:n.<sup>49</sup> Kun patriarkka Arsenios kuoli tapauksesta hän ekskommunikoi keisarin vuoden 1262 alussa.

Patriarkka ei myöntynyt purkamaan keisarin ekskommunikointia, vaikka tämä anoi synninpäästöä.<sup>50</sup> Arsenios yritti näin saada keisarin luopumaan valasta. Patriarkkaa syytettiin kuitenkin valtiopetoksesta, ja hän joutui eroamaan virastaan.<sup>51</sup> Tämän seuraaja Germanos III (1265–1266) ei uskaltanut purkaa keisarille määrättyä ekskommunikointia, sillä normaalisti kirkollisen rangaisituksen saattoi purkaa vain sen määrääjä, tässä tapauksessa Arsenios, joka ei ollut menettänyt piispallisia oikeuksiaan. Ehkä siitä johtuen Germanoksen patriarkkakausi jäi lyhyeksi.<sup>52</sup> Vasta patriarkka Joosef I (1266–1275) antoi keisari Mikaelille synninpäästön Johannes IV:n sokaistuttamisesta. Keisarin Mikaelin vastainen ns. arseniittien ryhmä jatkoi kuitenkin toimintaansa, sillä sen mielestä keisari oli pettänyt ortodoksisen kirkon.<sup>53</sup>

Oppositioasenteeseen vaikuttivat osaltaan myös keisarikunnan taloudelliset seikat. Pääkaupungin uudet valtiat laiminlöivät Bityniaa ja muita Vähä-Aasian alueita. Keisari Mikael Paleologoksen päähuomio keskittyi länteen, eikä hänellä riittänyt mielenkiintoa turkkilaisvaaran esiin tuomille kysymyksille.<sup>54</sup>

Kirkollisen opposition johdossa vaikuttivat munkit ja alemman papiston jäsenet. Korkeampi papisto tuki yleensä Paleologos-sukua, mutta tilanne muuttui, kun unionikysymyksestä yhdyttiin neuvottelemaan Rooman kanssa. Ortodoksisen kirkon vastustuksesta Lyonin kirkolliskokous ei johtanut runsas vuosikymmen myöhemmin keisarin toivomaan lopputulokseen.

Arsenioksen kannattajat vastustivat kaikin tavoin Paleologos-dynastian latinalaismielistä politiikkaa. Heihin lukeutui valtansa menettäneen Laskaris-dynastian kannattajia ja Arseniokselle uskollisia papiston ja munkkikunnan edustajia. Jälkimmäiset pitivät Arsenioksen erottamista patriarkan virasta kanonien vastaisena. Kiista jatkui aina vuoteen 1310<sup>55</sup>, jolloin arsemiitit otettiin Hagia Sofian katedraalissa juhlallisesti takaisin ortodoksisen kirkon yhteyteen.<sup>56</sup>

Keisari Mikaelille Lyonin kirkolliskokous (1274) merkitsi ankaraa koetusta. Hän oli toivonut, että bysanttilaisten kirkollinen unioni Rooman paavin kanssa saattaisi merkitä sotilaallista tukea Bysantin keisarikunnalle.

Keisari saattoi auki olla tyytyväinen Lyonin kirkolliskokouksen saavutuksiin, etenkin kun patriarkka Joosef piti lupauksensa ja vetäytyi patriarkan virasta. Hänen tilalleen valittiin latinalaismielinen Johannes Bekkos (1275–1282).<sup>57</sup>

## Bysanttilaiset torjuvat unionin Rooman kanssa

Paavi Gregorius X kuoli vuonna 1276 ja hänen seuraajansa sitoutuivat toisenlaiseen kirkkopoliittikaan. Heitä ei kiinnostanut kirkollisen unionin voimassa pitäminen.<sup>58</sup>

Keisari Mikaelin sisar nunna Eulogia kuului unioniin vastustajiin<sup>59</sup>, joihin lukeutuivat erityisesti naiset ja munkit. Keisari vaagitutti unionin vastustajia.

Uudessa-Patraksessa kokoontui 1277 synodi, johon osallistui lukuisten munkkien lisäksi kahdeksan piispaa. Synodi tuomitsi paavin, keisarin ja patriarkan ehtoollisyhteydestä erotetuiksi.<sup>60</sup>

Paavi Martinus IV:n (1281–1285) politiikka oli isku vasten Bysantin keisarin kasvoja. Paavi oli ranskalainen, ja hänelle isänmaan etu oli ensisijainen yhteiseen kirkkoon nähden.

Martinus ekskommuniko Mikael Paleologoksen 18. marraskuuta 1281. Kaikkia kaupunkeja ja ruhtinaita kiellettiin olemasta missään tekemisissä hänen kanssaan. Näin paavi rikkoi yksipuolisesti unionisopimukset.<sup>61</sup>

Keisari Mikael VIII Paleologos kuoli 11. joulukuuta 1282<sup>62</sup>, ja hänen poikansa Andronikos II (1282–1328), jonka paavi Martinus oli myös asettanut kirkonkiroukseen, irtisanoi pian valtaannousunsa jälkeen unionin Rooman kirkon kanssa.<sup>63</sup> Keisari Andronikos halusi mellyttää unionin vastustajia ja vahvistaa

ortodoksiaa. Hän jopa kielsi isältään Mikaelilta kirkollisen hautauksen. Tämä haudattiinkin Traakiaan ilman kirkollisia toimituksia.<sup>64</sup>

Bysantin keisarikunta oli poliittisen, sosiaalisen ja kirkollisen rappion tilassa.<sup>65</sup>

Ortodoksista kirkkoa vaivasi moraalinen ja kurinpidollinen heikkous.<sup>66</sup> Unionimielinen patriarkka Johannes XI Bekkos joutui luopumaan virastaan ja vetäytyi luostariin. Patriarkka Joosef I valittiin uudelleen patriarkaksi (1282–1283).<sup>67</sup> Hän tuomitsi Lyonin unionin kannattaneet keisarilliset lähettiläät ja papit, ja patriarkka Johannes Bekkos erotettiin ehtoollisyhteydestä.

Läntiset historioitsijat puhuvat yhä unionikokouksesta, vaikka nimitys ei voi koskaan määritellä kokouksen tarkoitusta ja tuloksia. Bysanttilaisten reaktioita unionikysymykseen tunnetaan vähemmän. Lyonin kokouksessa nousi keskeiseksi teologiseksi kysymykseksi Filioque eli Pyhän Hengen lähteminen myös Pojasta. Kysymystä käsiteltiin teologisesti Bysantissa Konstantinopolin (Blahernan) kirkolliskokouksessa patriarkka Gregorios II:n<sup>68</sup> aikana vuonna 1285. Hän oli lahjakas kirkonmies, jota voidaan verrata humanistina ja kirjoittajana patriarkka Fotiokseen (k. 897).<sup>69</sup>

Blahernan kirkolliskokouksen viralliset asiakirjat eivät ole säilyneet jälkipolville, mutta muutamat aikalaiset kuten historioitsija Gregorios Pahymeres (1242– n. 1310)<sup>70</sup> ja valtiomies Teodoros Metohites (1270–1332)<sup>71</sup> ovat kirjoittaneet kirkolliskokouksen asioista.

Siinä oli kaksi toisistaan erillistä vaihetta. Ensimmäisen vaiheen aikana helmikuussa 1285 kirkolliskokouksessa pidettiin neljä istuntoa, joissa kuultiin sekä unionin vastustajia että kannattajia. Kokouksen toinen vaihe elokuussa 1285 oli luonteeltaan suurelta osin muodollinen. Kokous päättyi juhlalliseen tomoksen lukemiseen ja allekirjoittamiseen.

Kirkolliskokouksen tomos käsitteli tasapainoisesti ja vastuullisesti Lyonin kirkolliskokousta ja bysanttilaista unionismia. Tomos osoitti, että kreikkalaiset isät opettavat, että Isä Jumala oli Pojan ja Pyhän Hengen ainoa syy. Siksi Filioque-lisäystä oli mahdotonta hyväksyä uskontunnustukseen.

Konstantinopolin patriarkka Fotios oli opettanut jo 800-luvulla, että Pyhän Hengen alkusyy ei ole jumalallinen olemus tai luonto vaan Jumala Isä, siis hypostaattinen alkulähde. Patriarkan mielestä Hengen lähteminen ei voi olla kaikille persoonille yhteinen ominaisuus.<sup>72</sup>

Hänen mukaansa lännen Filioque-lisäys uskontunnustukseen oli vakavin teologinen kiistakysymys ortodoksien ja latinalaisten välillä.

## Firenzen kirkolliskokous: bysanttilaista vastarintaa ja mukautumista

Firenzen kirkolliskokous (1438-1439) pidettiin vain viisitoista vuotta ennen Bysantin keisarikunnan historian päätyttyä. Kokouksen ensisijaisena päämääränä oli idän ja lännen kirkollisen yhteyden palauttaminen, mihin sekä Bysantin keisari ja Rooman paavi pyrkivät.

Firenzen kirkolliskokouksesta ei ole säilynyt virallisia asiakirjoja. Tiedot kokouksesta ovat peräisin kolmen osallistujan kuvauksista. Ensimmäinen lähde on ns. *Acta Graeca*.<sup>73</sup> Se on kirjoitettu kreikaksi, ja kirjoittaja on todennäköisesti latinalaismielinen metropoliitta Doroteos. Toinen teksti on latinalaiskielinen. Se on dialogi, jonka kirjoittaja on paavin lähettänyt Andrea.<sup>74</sup>

Kolmannen lähteen kirjoittaja on kreikkalainen historioitsija Silvester Syropoulos<sup>75</sup>, joka oli Konstantinopolin patriarkkaan johtava virkamies (megas ekklesiarkhes) ja joka osallistui Bysantin delegaation jäsenenä Firenzen kirkolliskokoukseen. Syropoulos allekirjoitti kokouksessa painostuksen alaisena unioniasiakirjan, mutta irtisanoutui siitä ja liittyi unionia vastustaneen metropoliitta Markus Efesolaisen<sup>76</sup> ryhmään.

Läntiset tutkijat ovat pitäneet näistä kolmesta tekstistä arvovaltaisimpana *Acta Graeca*. Sen sijaan Syropouloksen tekstiä läntiset tutkijat ovat tietoisesti vähätelleet.<sup>77</sup> Professori Deno J. Geanakoplos sen sijaan pitää Syropouloksen muistelmia tärkeinä jo pelkästään siksi, että ne kuvaavat seikkaperäisesti kreikkalaislähetystön sisäisiä suhteita ja menetelytapoja.<sup>78</sup>

Geanakoploksen mukaan Syropoulos luo merkittävän kokonaiskuvan kreikkalaisesta mentaliteetista, erityisesti syvästä ristiriidasta, joka vallitsi Bysantin historian kriittisenä ”kuoleman kautena” latinalaismielisten unionin kannattajien ja unionin vastustajien välillä.<sup>79</sup>

Rooman paavin Eugenius IV:n (1441–1447)<sup>80</sup> kustantamat laivat toivat marraskuun 24. päivänä 1437 suuren bysanttilaisen delegaation Italiaan. Bysantin keisarikunnan delegaatioon kuului noin 700 kirkonmiestä ja maallikkoa.<sup>81</sup>

Sitä johtivat keisari *Johannes VIII Paleologos* ja Konstantinopolin patriarkka *Joosef II* (k. 1439). Kreikkalaiset saapuivat raskaan, kolme kuukautta kestäneen merimatkan jälkeen lopulta Venetsiaan.<sup>82</sup>

Ferrara -Firenzen kirkolliskokous oli jo alkuvaiheessa vaarassa kaatua protekollakysymykseen. Kun Konstantinopolin patriarkka Joosef saapui Ferraraan, hän kieltäytyi ehdottomasti tervehtimästä paavia läntisen perinteen mukaisesti eli polvistumalla ja suutelemalla hänen jalkaansa. Patriarkka totesi paavin lähet-

tiläille: “Mistä paavi on saanut tämän oikeuden? Mikä synodi on antanut hänelle tuon oikeuden? Osoittakaa minulle lähde, josta tämä etuoikeus on peräisin ja missä se on kirjoitettu? Paavi väittää, että hän on Pietarin seuraaja, sittenhän me olemme muiden apostolien seuraajia. Suutelivatko he pyhän Pietarin jalkaa?”<sup>83</sup> Asia ratkaistiin lopulta niin, että paavi Eugenius otti patriarkan ja hänen delegaationsa vastaan yksityisesti.<sup>84</sup>



*Johannes VIII Paleologos*

Latinalaisen kirkon edustajista on syytä mainita paavi Eugenius IV, kardinaalit Julius Cesarini<sup>83</sup> ja Nikolaus Albergati, Rodoksen kreikkalaissyntyinen latinalainen arkkipiispa Andreas ja espanjalainen dominikaaniteologi Johannes Torquemada. Paavi Eugeniusta samoin kuin Lyonin kirkolliskokouksessa (1274) paavi Gregoriusta innoitti ajatus Bysantin kirkon alistamisesta unionissa hallinnollisesti ja teologisesti Rooman kirkon alaisuuteen.

Nikean metropoliitta Bessarion käytti kirkolliskokouksen alussa puheenvuoron, jossa hän osoitti puhetaidollisen ja kirjallisen lahjakkuutensa, mutta hänen puheensa oli enemmän retorinen ja poliittinen kuin hengellinen ja teologinen. Efeson metropoliitta Markuksen puhe oli sen sijaan selkeästi opillinen. Hän toi puheessaan korostuneesti esille ortodoksien ja latinalaisten opilliset erot. Bessarion tuki vielä kokouksen alkuvaiheessa Markuksen teologisia näkökantoja.<sup>86</sup>

Paavi ja latinalaiset delegaatit eivät olleet kiinnostuneita tekemään kompromisseja kreikkalaisten kanssa. He ymmärsivät, että bysanttilaisten poliittinen ja sotilaallinen tilanne oli heikko. Bysanttilaisille ei ollut luvassa mitään sotilaallista apua ilman kirkkouniortia. Latinalaiset delegaatit muistuttivat bysanttilaisia, ettei näillä ollut mitään asemaa esittää latinalaisille vaatimuksia.



*Nikean metropoliitta Johannes Bessarion*



Kreikkalaiset delegaatit ymmärsivät nopeasti, mistä oli kysymys. Latinalainen kirkko vaati heiltä alistumista paavin valtaan. Kreikkalaisille ei annettu kirkolliskokouksessa mahdollisuutta filosofisiin ja teologisiin mielipiteisiin, mikä turhautti heitä suuresti.<sup>87</sup> Latinalaiset oli sanelleet Firenzen kirkolliskokouksen päätökset Bysantin keisari Johannekselle jo ennen kreikkalaisen delegaation lähtöä Italiaan. Latinalaiset takasivat kreikkalaisille ainoastaan perinteisten bysanttilaisten kirkollisten toimitusten säilymisen.<sup>88</sup>

Latinalaisen kirkon oppi kiirastulesta (lat. *purgatorium*)<sup>89</sup> oli Ferrara-Firenzen kirkolliskokouksen ensimmäinen opillinen kysymys, josta metropoliitta Markus ja Bessarion olivat eri mieltä. Kardinaali Cesarini esitteli viidennessä istunnossa 4. kesäkuuta 1438 kreikkalaisten toivomuksesta latinalaisen kirkon opetuksen kiirastulesta.<sup>90</sup> Cesarinin esitystä seurasi 14. kesäkuuta 1438 Bessarionin vastauspuheenvuoro<sup>91</sup>, johon esitti vastineen Torquemada. Hänelle puolestaan vastasi metropoliitta *Markus Efesolainen*.

Kardinaali Cesarinin alustuspuhe puolusti selkeästi latinalaisen kirkon kiirastulioppia. Metropoliitta Markus korosti omassa puheessaan, ettei latinalainen kiirastulioppi ollut sinänsä merkittävä dogmaattinen kysymys, mutta hän näki silti, että eroavuudet olivat tässä kysymyksessä idän ja lännen välillä liian suuret.

Bessarion ei yhtynyt Markuksen näkemykseen, vaan hän totesi, ettei itse osannut sanoa tähän kysymykseen mitään. Bessarion ei ollut halukas puolustamaan ortodoksisen kirkon näkemyksiä lännen kiirastulioppia vastaan.<sup>92</sup>

Metropoliitta Markus puhui sen sijaan pitkään. Konstantinos Tsirpanliksen mukaan “ei ole liioiteltua todeta, että Markuksen merkittävin saavutus Ferrara-Firenzen kirkolliskokouksessa oli hänen puheensa kiirastulesta eli hänen eskatologinen opetuksensa.”<sup>93</sup> Markus Efesolainen painotti puheessaan, ettei apostoliossa ja katolisessa kirkossa ole olemassa mitään tarvetta kiirastuliopille, koska vanhurskaat pääsevät taivaaseen ja syntiset joutuvat helvettiin vasta viimeisen tuomion jälkeen. Hän puolusti näkemystään idän Kirkon suurten opettajien Atanasios Aleksandrialaisen (k. 373)<sup>94</sup>, Gregorios Teologin (k. 390)<sup>95</sup> ja Johannes Krysostomoksen (k. 407)<sup>96</sup> opetuksilla.

Kreikkalaisten ja latinalaisten väittely kiirastulesta kesti Firenzessä kaikkiin kuusi viikkoa. Kokous ei saavuttanut yksimielisyyttä. Latinalaisilla oli teoreettinen etu puolellaan, koska skolastinen kouluteologia oli luonut tarkoin määritellyn opin kiirastulesta. Latinalaisten näkemykset kasvoivat teologiasta, jonka juuret olivat legalistisessa pelastusnäkemyksessä (syyllisyys ja synnin ajallinen rangaistus) ja Rooman piispan arvovaltaavaimuksissa.

Ferrarassa puhkesi vuoden 1438 lopulla ruttoepidemia ja paavi Eugenius julkaisi 10. tammikuuta 1439 *bullan*, jolla hän siirsi kokouksen pitämisen Firenzeen.<sup>97</sup> Todellinen syy kirkolliskokouksen pitopaikan muuttamiseen oli taloudellinen. Bysantinlaisen delegaation ylläpitäminen tuli paaville kalliiksi. Paavi sai taloudellista tukea firenzelaíseltä Medici-suvulta.<sup>98</sup>

Paavi, piispat ja muut papiston jäsenet saapuivat Firenzeen 7. helmikuuta 1439 voittokulkueessa. Bysantin keisari saapui kaupunkiin 15. helmikuuta 1439.

Toinen teologinen kysymys, jossa Markus Efesolaisen ja Bessarionin mielipiteet erosivat oli latinalainen Filioque-oppi. Asian käsittely aloitettiin maaliskuun 2. päivänä 1439.



*Efeson metropoliitta Markus*

Metropoliitta Markus Efesolainen oli lähes ainoa kreikkalainen delegaatti, joka puolusti idän Kirkon opetusta asiassa.<sup>99</sup> Esipaimen korosti, että kirkolliskokouksen osapuolten tuli keskustella avoimesti, oliko latinalaisella kirkolla oikeutta Filioque-lisäykseen, joka oli vastoin Pyhän Hengen ohjaamien ekumeenisten synodien päätöksiä. Bessarion vastusti jyrkästi ehdotusta.

Markus Efesolainen puolusti tinkimättömästi ortodoksista uskoa, mikä johdatti toisinaan muiden kreikkalaisten delegaattien vastalauseeseen häntä kohtaan. Markuksen ja Bessarionin teologiset erimielisyydet johtivat jopa siihen, että Bessarion nimitti kiistakumppaniaan mielenvikaiseksi ja epileptikoksi. Sylvester Syropoulos korosti, että Bessarion ostettiin latinalaisten leiriin kullalla ja lupauksella, että hänestä tulee kirkolliskokouksen jälkeen Rooman kirkon kardinaali.<sup>100</sup> Eikä Bessarion ollut ainoa paavin edustajien lahjoma kreikkalainen.<sup>101</sup> Pyhä Markus Efesolainen oli hesykastiipiisa.<sup>102</sup> Häntä tyrmistyttivät Firenzen kirkolliskokouksessa kreikkalaisten delegaattien kompromissit, joihin he olivat valmiit aineellisen palkinnon toivossa.<sup>103</sup>

Bysanttilaiset piispat ja igumenit allekirjoittivat Firenzen unioniasiakirjan 5. heinäkuuta 1439. Efeson metropoliitta Markus kieltäytyi ainoana bysanttilaisena kirkonmiehenä allekirjoittamasta asiakirjaa.<sup>104</sup> Unionimieliset metropoliitat Bessarion ja Isidoros esittivät anateemaa Markus Efesolaiselle, mutta keisari Johannes VIII ei sitä hyväksynyt.<sup>105</sup> Keisari joutui ainoana maallikkona allekirjoittamaan asiakirjan.

Bysanttilaiset ja latinalaiset kirkolliskokousedustajat osallistuivat 6. heinäkuuta 1439 Firenzessä juhlamessuun Santa Maria dei Fioren katedraalissa. Paavi Eugenius johti messun.

Unioniasiakirjan luki latinaksi kardinaali Julius Cesarini ja kreikaksi Bessarion.<sup>106</sup>

Konstantinopolin ekumeeninen patriarkka Joosef II oli kuollut äkillisesti iltaterialla kesäkuun 10. päivänä 1439.<sup>107</sup> Useimmat bysanttilaiset delegaattit lähtivät kotimatalle jo 7. heinäkuuta 1439. Keisari Johannes VII viipyi Firenzessä vielä noin kuukauden. Keisarin veli Demetrios, Gemistos Plethon ja Georgios Skolarios lähtivät Firenzestä jo aiemmin.<sup>108</sup>

Bysanttilaisille Firenzen unioniasiakirjan teologisesti ongelmallisin kysymys oli Rooman paavin universaalisen primaatin tunnustaminen, sillä se merkitsi käytännössä Bysantin kirkon itsenäisyyden menettämistä. Teologinen keskustelu paavin primaatista aloitettiin Firenzessä vasta kesäkuun 16. päivänä 1439. Keskustelu jäi ylimalkaiseksi.<sup>109</sup>

Firenzen kirkolliskokouksen päättämä unioni oli kompromissi. Suurin osa bysanttilaisista delegaateista tunsivat, että heidät oli pakotettu “väärämieliseen” unioniin.<sup>110</sup>

Rooman kirkon tyytyväisyys unionin syntymisestä Bysantin kirkon kanssa oli kuitenkin ennenaikainen: bysanttilaiset hylkäsivät keisarin ja kirkonmiesten hyväksymän unionin Rooman kirkon kanssa. Ortodoksinen kirkko oli keisarikunnan viimeisinä vuosikymmeninä tiukasti keisarin valvonnassa, mutta siitä huolimatta Johannes VIII ei onnistunut toteuttamaan keisarikunnassaan Firenzen kirkolliskokouksen päätöksiä. Hän tuki unionia kannattavia piispoja, mutta silti nämä lähtivät yks. toisensa jälkeen Konstantinopolista. Jo vuonna 1441 muutamat kreikkalaiset unioniasiakirjan allekirjoittaneet delegaattit luopuivat siitä julkisesti.<sup>111</sup>

Unionin vastustajien johtajaksi nousi keisari Johanneksen veli Demetrios. Hän hyökkäsi kesällä 1442 joukkoinaan turkkilaisten tukemana Konstantinopolia vastaan, mutta hyökkäys epäonnistui, Demetrios vangittiin ja joutui kotiarestiin.<sup>112</sup>

Efeson metropoliitta Markus palasi 1442 vankeudesta takaisin Konstantinopoliin. Hänestä tuli nyt unionin vastaisen liikkeen johtaja.<sup>113</sup> Markuksen kokemukset Ferrara-Firenzen kirkolliskokouksessa olivat tehneet hänestä tinnimättömän latinalaisen kirkon vastustajan. Kirkolliskokouksessa ajettiin läpi unioniasiakirja, joka ei perustunut pyhien isien yhteiseen uskon todistuksen arvovaltaan, vaan poliittiseen vehkeilyyn ja henkilökohtaiseen uhkailuun.<sup>114</sup>

Firenzen kirkolliskokouksen aikaansaama ortodoksien ja katolisten unioni pohjautui valheellisiin lähtökohtiin. Rooman kirkko käytti häikäilemättömästi hyväksi Konstantinopolin ekumeenisen patriarkatin heikkoutta. Latinalainen kirkko tarjosi rahaa ja sotilaallista tukea saadakseen Bysantin keisarin ja kirkon tunnustamaan Rooman paavin universaalisen primaatin. Ferrara-Firenzen kirkolliskokousta ei olisi koskaan pidetty, elleivät turkkilaisjoukot olisi uhanneet Konstantinopolia. Paavi käytti bysanttilaisten hädänalaista tilaa hyväksi saadakseen heiltä tukea rapistuneelle valtiopoliitikalleen.<sup>115</sup>

Paavi Eugenius (1431–1447) kohtasi kaudellaan latinalaisessa kirkossa ns. konsiliaarisen liikkeen, joka korosti kirkon arvovaltana enemmän kirkolliskokouksien päätöksiä kuin paavin universaalista asemaa.<sup>116</sup> Liike haastoi paavin puolustamaan asemaansa.

Keisari Johannes VIII:n veli ja seuraaja *Konstantinos XI* (1449–1453)<sup>117</sup> asetti kaiken poliittisen toivonsa lännen apuun ja vaati Firenzen unioniasiakirjan julkista lukemista Konstantinopolissa Hagia Sofian katedraalissa. Konstanti-

noksen toimenpiteet kirkkopoliitikassa kuvastivat voimakkaasti hänen hovimiestensä mielipiteitä. Keisarin neuvonantajat<sup>118</sup> liittivät pragmaattisesti Bysantin unionipoliitiikan ja ottomaanien uhan yhteen.

## Bessarion ja pyhä Markus Efesolainen

Kardinaali Bessarion on Bysantin poliittisen ja kirkollisen historian tuulensilmässä ristiriitainen persoonallisuus. Hänen merkityksensä lännen renessanssin antiikin tekstien kokoajana ja säilyttäjänä on kiistaton. Bessarionin toiminta merkitsi ensimmäistä antiikin kreikkalaisen ajattelun ja filosofian renessanssia Roomassa. Se oli henkisenä ja kulttuurisena taustana 1500-luvun alun vastaavalle renessanssille paavi Leo X:n (1513–1521) kaudella.<sup>119</sup> Sen sijaan Bessarionin asema Firenzen kirkolliskokouksessa herättää yhä epämiellyttäviä ajatuksia ortodoksisissa tutkijoissa.

Historiallisesti ja teologisesti paras tapa lähestyä Bessarionin lahjakasta, mutta moni-ilmeistä henkilöä on verrata häntä pyhään Markus Efesolaiseen. Bessarion oli monipuolisesti lahjakas, mutta kunnian – ja vallanhimoinen kirkonmies, kun taas pyhä Markus Efesolainen oli munkki sanan todellisessa merkityksessä. Hän pitäytyi tiukasti apostolisen ja katolisen kirkon opetukseen, kun Bessarion oli ennen muuta filosofi ja humanisti jota viehätti klassisen Kreikan filosofinen ajattelu ja aristotelelainen tomismi.

Markus Efesolainen oli pyhän Gregorios Palamaksen hesykastisen opetuksen uskollinen oppilas. Hän sai hesykastiset vaikutteensa opettajalta, Joosef Bryenniokselta (n. 1350– n. 1431). Joosef Bryennios oli Gregorios Palamaksen oppilas.<sup>120</sup> Markus Efesolainen vastusti Palamaksen teologian kannattajana bysanttilaista skolastiikkaa, jota Bessarion edusti.

Näin Ferrara-Firenzen kirkolliskokous ei ollut pelkästään idän ja lännen teologinen taistelu, vaan myös bysanttilaisen hesykasmin ja humanismin välinen taistelu. Markus Efesolainen puolusti Ferrara-Firenzen kirkolliskokouksessa ortodoksisia näkökohtia, jotka tuomitsivat bysanttilaisen skolastiikan latinalaisen hengen. Hän vastusti unionistien poliittista tarkoituksenmukaisuutta, jonka nimissä he olivat valmiit luopumaan oikeasta uskosta.<sup>121</sup>

Bessarionin haave lännen poliittisesta ja sotilaallisesta avusta Bysantille oli epärealistinen. Bessarion oli kreikkalainen, mutta hän ei ollut sydämeltään ortodoksi.

Bysanttilaiset sen sijaan tarvitsivat 1400-luvulla kipeästi ortodoksista uskoa ja sen elävää traditiota. Ferrara-Firenzen kirkolliskokous 1438–1439 muistuttaa yhä ortodokseja siitä, että heidän tulee käydä teologista dialogia Rooman

kanssa ortodoksisen kirkon patristisen ja sen luovan jatkon pyhän Gregorios Palamaksen hesykastisen teologian hengessä.

Kirkon rauha ja rakkaus ei saa merkitä luopumista totuudesta. Pyhä Isidoros Pelusionilainen (k. 436) opettaa viisaasti: "Toisinaan hyvä sota on parempi kuin huono taistelu - - älkää ajatelko, että rauha on aina hyvä, monesti rauha on parempi kuin mikään sota."<sup>22</sup> Pyhä Gregorios Teologi jatkaa ajatusta: "Ylistettävä sota on aina parempi kuin rauha, joka erottaa meidät Jumalasta. Pyhä Henki auttaa sen vuoksi heikkoja taistelijoita tulemaan sankarillisiksi sotureiksi."<sup>23</sup>

Tämän päivän dialogeissa maailmanlaajuisen ortodoksisen kirkon ja muiden kristittyjen välillä on olemassa sama vaara kuin unionikokosten aikana. Ortodoksisten neuvottelijoiden joukossa on hyvin koulutettuja, älykkäistä mutta teologisesti vapaamielisiä bessarioneja ja isidoroksia.

Mutta onko nykyisten ortodoksisten neuvottelijoiden joukossa Kirkon hergen mukaisia teologeja, pyhiä ihmisiä, jotka ovat valmiit puolustamaan pyhän Markus Efesolaisen<sup>24</sup> tavoin ortodoksisen kirkon apostolista ja patristista totuutta?

Bysanttilaiset torjuivat keisarin ja kirkonmiesten hyväksymän unionin paavin kirkon kanssa. Firenzen kirkolliskokouksen aikaansaama unioni perustui väärin lähtökohtiin. Paavi Eugenius IV käytti häikäilemättömästi hyväksi keisarikunnan ja Ekumeenisen patriarkaatin heikkoutta.

Teologisesti keskeisin syy unionin kariutumiseen oli kanoninen eli kirkkohallinnollinen. Rooman kirkko korosti 1000-luvulta lähtien paavin monarkiaalista valtaa, kun taas ortodoksit painottivat Kirkon piispojen kollegiaalista arvovaltaa. He kieltäytyivät hyväksymästä paavin universaalista primaattia eli ylivaltaa muihin piispoihin. Bysanttilaiset arvostelivat paavillista ekklesiologiaa, koska latinalaisessa kirkossa paavin primaatti ei ollut enää Kirkon organisaation näkökohta, vaan paaviutta pidettiin osana kirkon olemusta.

Hesykastinen liike (erityisesti pyhä Gregorios Palamas) toi 1300-luvulla voimakkaasti esille latinalaisen kristillisyyden uskonnollistumisen ja uskon elämän yksilöitymisen. Hesykastien määrätietoinen ja luova teologinen toiminta vaikutti osaltaan unionin kariutumiseen. Hesykastisella perinteellä oli muutoinkin tärkeä merkitys Bysantin ortodoksikristittyjen elämässä.

Lyönin ja Firenzen unioniyritysten kariutumisen taustalla oli myös psykologinen syy. Konstantinopolin kreikkalaisväestö tunsi latinalaisia kohtaan syvää vastenmielisyyttä, jonka juuret olivat latinalaisten toimeenpanemassa Konstantinopolin hävittämisessä ja ryöstämisessä (1204). Konstantinopolin hävittämistä seurannut Rooman kirkon harjoittama pakkokäännytys lisäsi kreikkalaisten

katkeruutta ja vihaa latinalaisia kohtaan. Bysanttilaiset pelkäsivät turkkilaisten hyökkäyksiä, mutta myös kirkollista alistamista Rooman paavin valtaan. Kumpikaan pelko ei ollut aiheeton.

## VIITTEET

- <sup>1</sup> Aiheesta Meyendorff 1982, 167–194.
- <sup>2</sup> Yannaras 2006, 48.
- <sup>3</sup> Aiheesta tarkemmin Mantzarides 1988, 208–222.
- <sup>4</sup> Papadakis 1994, 303–305.
- <sup>5</sup> Yannaras 2006, 45.
- <sup>6</sup> Yannaras 2006, 45.
- <sup>7</sup> Beck 1980, 196.
- <sup>8</sup> Beck 1980, 196–197.
- <sup>9</sup> Beck 1980, 199.
- <sup>10</sup> Lähes tuhat vuotta sitten uskontunnustuksen riita jakoi kristillisen kirkon kahteen osaan: idän ortodoksiseen ja lännen roomalaiskatoliseen. Latinalaiset piispat lisäsivät jo Toledon paikallisessa kirkolliskokouksessa 589 uskontunnustukseen sanan “Filioque” eli “ ja Pojasta”. Lisäyksen mukaan pyhä Henki lähteet sekä Isästä että Pojasta. Saksan keisari Henrik II pakotti paavin 1014 lisäämään Filioquen virallisesti uskontunnustukseen. Patrinos 1984, 173. Filioquen hallitsevuus lännessä ei perustunut pelkästään pyhän Augustinuksen (k. 430) oletuksiin, vaan laajasti myös frankkilais–latinalaisten ja frankkilais–saksalaisten keskinäiseen sotilaalliseen ja poliittiseen taisteluun, ja toisaalta heidän taisteluunsa kreikkalaisten kanssa. Näiden ryhmien välinen taistelu, joka sisälsi Filioque–riidan päättyi saksalaismielisen ryhmän eli voiman ja väkivallan voittoon. Romanides 2004, 43–45.
- <sup>11</sup> Papadakis 1982, 15.
- <sup>12</sup> Keisari Mikaelin Lyoniin lähettämään viralliseen delegaatioon kuuluivat aikaisemmin patriarkkana toiminut Germanos (1265–1266), Nikean metropoliitta Teofanes, Georgios Akropolites, Nikolaos Panaretos ja Georgios Berrhoiotes. Geanakoplos 1973, 258.
- <sup>13</sup> Roberg 1964, 239–243.
- <sup>14</sup> Papadakis 1994, 221.
- <sup>15</sup> Chadwick 2004, 249.
- <sup>16</sup> Akropolites palveli johtavana virkamiehenä kolmen keisarin aikana lähes 40 vuotta. Hänen elämästään ja urastaan, Macrides 1978, 26–42.
- <sup>17</sup> Patriarkka Gregorios II:n henkilöhistoriasta, Constantinides 1991, 105–115.
- <sup>18</sup> Nicol 1971, 126.
- <sup>19</sup> Konstantinopolin Pyhän Synodin kannasta, ks. Aristeides Papadakisin artikkeli “Ecumenism in the Thirteenth Century: The Byzantine Case, “ St. Vladimir’s Theological Quarterly. Vol. XXVIII (1983).
- <sup>20</sup> Kreikkalaisen idän ja latinalaisen lännen erimielisyydet kysymyksessä heijastivat kahta erilaista näkemystä: kreikkalaiset korostivat demokraattista henkeä ja latina-

- laiset monarkiaalista itsevaltiuden henkeä. Hakkarainen 1995b, 173–179 Constantelos 2006, 65.
- <sup>21</sup> Paavi Gregorius näyttää olleen enemmän käytännön kirkonmies kuin syvälinen ajattelija. Hän ei ollut kanonisti, eikä hänellä ollut kanonistin kunnianhimoa. Blumenthal 1988, 104.
- <sup>22</sup> Aiheesta tarkemmin, Congar 1961, 196–217.
- <sup>23</sup> Skolastiikka (lat. *scholasticus*, kouluun kuuluva). Nimitys tulee luostarikouluista ja kaupungeissa sijaitsevista katedraalikouluista. Opetus oli etupäässä kirkollista, mutta etenkin katedraalikoulut suuntautuivat myös puhtaasti maallisille aloille, kuten lääke- ja lakitieteeseen. Skolastiikan kasvatustajien uranuurtaja oli Anselm Canterburylainen (1033–1109). Hänen teologinen ajattelunsa oli Augustinuksen hengen innoittamaa, minkä vuoksi hän oli vakuuttunut uskon ja tiedon välisestä yhtäpitävyydestä. Anselmin mukaan Jumalan olemassaolo, kolminaisuus ja Kristuksen lihaksituleminen ja muut dogmit olivat loogisesti todistettavissa. Papadakis 1994, 169–172.
- <sup>24</sup> Southern 1970, 12.
- <sup>25</sup> Ware 1973, 16–27.
- <sup>26</sup> Florovsky 1972, 108.
- <sup>27</sup> Hänen elämästään ei tiedetä juuri mitään. Lähes kaikki on kuulopuhetta ja sellaisenaan ilmeisesti legenda. Gallagher 2002, 116.
- <sup>28</sup> Tunnetaan yleisesti nimellä *Decretum Gratiani*.
- <sup>29</sup> Teos on yksi roomalaiskatolisen kirkon vaikutusvaltaisimmista lakikirjoista. Se säilytti tehtävänsä kirkkolain opettajan käsikirjana yli 700 vuotta. Noonan 1979, 145.
- <sup>30</sup> Berman 1983, 143.
- <sup>31</sup> Gratianus otti kanoineensa lähteet pääasiassa gregoriaanisen reformin ja sitä tukeneen reformiliikkeen lakikokoelmista. Gallagher 2002, 131.
- <sup>32</sup> Gallagher 2002, 130.
- <sup>33</sup> Pentarkia muodostui jo 300-luvulla. Keisarikunnan keskeiset kaupungit: Rooma, Aleksandria, Antiokia, Konstantinopoli ja Jerusalem muodostivat 400-luvulla ”ekumeenisen” eli koko asutun Kirkon johtavat kirkolliset keskuksat. Aiheesta, ks. Meyendorff 1996, 89–90.
- <sup>34</sup> Ks. Dvornik 1966, 27–123.
- <sup>35</sup> Ortodoksinen teologia hylkää käsityksen universaalista primaatista, mutta tunnustaa osittaisen primaatin jokaiselle autokefaalisen kirkon johtajalle. Afanassieff 1992, 142.
- <sup>36</sup> Kreikkalainen professori Pheidas on osoittanut tämän. Ks. Pheidas 1989, 181–188.
- <sup>37</sup> Ks. toisen ekumeenisen synodin (Konstantinopoli 381) kolmas ja neljäs ekumeenisen synodin (Kalkedon 451) 28. kanoni.
- <sup>38</sup> Runciman 1955, 138. Kaikki eivät jakaneet Balsamonin kriittisyyttä länttä kohtaan. Esimerkkinä on syytä mainita kanonisti Demetrios Komatenos (k. noin 1236), josta tuli Ohridin arkkipiispa vuonna 1216. Hän korosti opetuksissaan enemmän niitä näkökohtia, jotka yhdistivät kreikkalaiset ja latinalaiset kristillisessä perinteessä. Näitä asioita olivat muun muassa pyhä Raamattu, musiikki, ikonien kunnioittaminen ja pyhän Ristin kunnioittaminen. PG 119, 960–964.
- <sup>39</sup> Florovsky 1934, 29–34.



- 40 Schmemmann 1992, 153.  
 41 Archbishop Chrysostom 2001, 143.  
 42 Konstantinopolin hävityksestä, Hakkarainen 2003, 33–48.  
 43 Runciman 1994, 111.  
 44 Geanakoplos 1973b, 140.  
 45 Geanakoplos 1973a, 36–37, Beck 1980, 193.  
 46 Geanakoplos 1973a, 39–40.  
 47 Beck 1980, 193.  
 48 Beck 1980, 193.  
 49 Geanakoplos 1973a, 145.  
 50 Beck 1980, 194.  
 51 Beck 1980, 194.  
 52 Beck 1980, 194.  
 53 Archbishop Chrysostomos 2001, 151.  
 54 Beck 1980, 194.  
 55 apadakis 1994, 219.  
 56 Hussey 1990, 253.  
 57 Patriarkka Johannes Bekkoksesta, ks. Gill 1975, 251–266.  
 58 Beck 1980, 200.  
 59 Beck 1980, 201.  
 60 Beck 1980, 201.  
 61 Beck 1980, 201–202.  
 62 Papadakis 1997, 26.  
 63 Nicol 1972, 94, Beck 1980, 202.  
 64 Boojamra 1983, 16.  
 65 Ostrogorsky 1966, 331–332.  
 66 Keisari Andronikos II:n kaudella Bysantin kirkkoa siunattiin pastoraalisella patriarkalla Atanasioksella (1283–1293 ja 1303–1309). Hän oli suuren edeltäjänsä pyhän Johannes Krysostomoksen (k. 407) tavoin toiminnan mies. Patriarkka Atanasioksen kirkollinen reformi pyrki parantamaan erityisesti piispojen ja munkkien heikentyneitä askeettista elämää. Boojamra 1983, 119–123, 162–165.  
 67 Nicol 1971, 138–139.  
 68 Fatouros 1976, 109–116, Archbishop Chrysostom 2001, 185–186.  
 69 Konstantinopolin patriarkka, pyhä Fotios oli Bysantin 800-luvun hengellisen renessanssin merkittävin edustaja. Hän oli teologi, ortodoksian puolustaja ja monipuolinen tiedemies. Fotioksessa yhdistyi syvä hengellisyys, kirkas äly ja ylevä kulttuuritietoisuus. Stratoudaki White 1980, 195–205, Hakkarainen 1995a, 137–148.  
 70 Ks. Constantinides 1982, 59–65.  
 71 Teodoroksen isä ylipäpö Georgios Metochites puolusti palavasti unionia ortodoksisen ja katolisten välillä. Hänet karkotettiin perheineen kirkolliskokouksen jälkeen. Teodoroksesta, ks. H.–G. Beck, Theodoros Metochites. Die Kriese des byzantinischen Weltbildes in 14. Jahrhundert. München 1952.  
 72 Haugh 1975, 98.  
 73 Paras tekstilaitos on Joseph Gillin toimittama Acta Graeca (Quae Supersunt Actorum Graecorum Concilii Florentini neconon Descriptionis Cuisdam Eiusdem), joka ilmestyi Roomassa 1953.

- <sup>74</sup> Mansi XXXIB, cols. 1431–.
- <sup>75</sup> Roomalaiskatoliset tutkijat kuten esimerkiksi Eugenio Ceconi arvelivat kärkevästi Syropoulosa (n. 1400–1453) unionin vastaisista mielipiteistä. Ks. Ceconi, *Studi storici sul concilio di Firenze*. Firenze 1869, 14–15, 32, 36 ja 45.
- <sup>76</sup> Pyhä Markus Eugenikos (n. 1394–1445) oli Efeson metropoliitta (1437–1445) ja anilatalinalainen teologi. Hän oli ainoa kreikkalainen delegaatti, joka kieltäytyi allekirjoittamasta Firenzen unionikirjaa. Palattuaan Konstantinopolin Markus oli kaksi vuotta vangittuna Lemnoksella (1440–1442). Markus Efesolaisen teologiasta: PG 159:1024–1093; 160:13–105, 112–204, 1080–1104, 1164–1200 ja 161:12–244.
- <sup>77</sup> Gill pitää Syropouloksen monia mielipiteitä joko väärinä tai liioiteltuina. Gill arvioi esimerkiksi Syropouloksen mainitseman kreikkalaisdelegaattien määrän oikeellisuutta ja sitä, missä määrin paavin organisaatio oli taloudellisesti kreikkalaista delegaatiota. Gill 1948, 330–341.
- <sup>78</sup> Geanakoplos 1989, 229–230.
- <sup>79</sup> Geanakoplos 1976, 89.
- <sup>80</sup> Paavi Eugenius IV oli maallikkonimeltään Gabriele Condulmaro (1388–1447). Hän kuului rikkaaseen venetsialaiseen kauppiassukuun. Hänen enonsa paavi Gregorius XII (1406–1415) nimitti hänet 24-vuotiaana Sienan piispaksi. Paavi joutui luopumaan piispan istuimesta yleisen painostuksen takia. Eugenius kuului benediktiinien munkkikuntaan. Taustastaan huolimatta hän vastusti nepotismia ja eli paavinakin yksinkertaisesti. Hänen elämäkerrastaan Albert, *Pope Eugen IV*, Mainz 1885.
- <sup>81</sup> Geanakoplos 1976, 95.
- <sup>82</sup> Kreikkalaisia viehätti suuresti Venetsian kauneus. Unionin kannattaja metropoliitta Dorotheos ylisti Venetsiaa ”todella ihmeelliseksi, rikkaaksi, monipuoliseksi ja koristeelliseksi kaupungiksi, jossa on suurenmoinen pyhän Markuksen kirkko, mahtava dogen palatsi ja suuria ylhäisten taloja...” Monille kreikkalaisille jäi mieleen kytämään ajatus pysyvistä asettautumisesta Venetsiaan. Bessarion oli huomattavin kreikkalainen, joka myöhemmin palasi sinne. Kreikkalaisten tunnoista Gill 1959, 4–5.
- <sup>83</sup> Geanakoplos 1976, 95.
- <sup>84</sup> Ostrogoroff 1971, 38–40.
- <sup>85</sup> Kardinaali Julius Cesarini, maallikkonimeltään Giulano Cesarini syntyi Roomassa 1398 ja kuoli Bulgariassa Varnan kaupungissa 1444. Paavi Martinus V (1417–1431) nimitti hänet karcinaaliksi 1426. Julius oli Firenzen kirkolliskokouksessa latinalaisten johtava teologi. Hänen elämäkerrastaan I. Jenkins, *The Last Crusader: The Life and Times of Cardinal Julian*, London 1861.
- <sup>86</sup> Syropoulos V 1660, 266.
- <sup>87</sup> Geanakoplos 1984, 223–224.
- <sup>88</sup> Ostrogorsky 1980, 563.
- <sup>89</sup> Latinalaisen opetuksen mukaan kiirastuli on puhdistautumisen paikka ja ajallinen rangaistus, jossa kuoleman synteihin syyllistymättä sielut sovitavat anteeksiantavat synnin ennen paratiisiin siirtymistä. Kiirastuli oli jossakin mielessä kolmas paikka taivaan ja helvetin välillä. Aiheesta lisää, Michel 1936, 1198–1212 ja 1244–1264.

- <sup>90</sup> Kardinaali totesi, että "sielut, jotka ovat kasteen jälkeen tehneet syntiä, mutta sen jälkeen katuvat vakavasti, mutta eivät kykene tekemään riittävästi hengellisen isän määräämiä katumusharjoituksia tai katumuksen hedelmiä sovittaakseen syntinsä, joutuvat puhdistumaan kiirastulessa -- niiden sielut, jotka syyllistyvät kuolemansyntiin, joutuvat suoraan (helvetin) rangaistukseen." Syropoulos V 1660, 13.
- <sup>91</sup> Ostroumoff 1971, 48–49.
- <sup>92</sup> Joutuessaan kääntämään Markuksen näkemyksiä latinaksi hän usein jätti kääntämättä kreikkalaisen virkaveljensä ajatukset. Kreikkalaiset delegaatit yrittivät sovittaa Markuksen ja Bessarionin erimielisyyksiä vetoamalla patriarkka Joosefiin. Sairas ja väsynyt Joosef ei kyennyt ratkaisemaan näiden kahden metropoliitan teologisia erimielisyyksiä. Syropoulos V 1669, 14–17.
- <sup>93</sup> Tsirpanlis 1974, 77.
- <sup>94</sup> Quaestiones ad Antiochum ducem, kysymykset 20 ja 21, PG 28:609.
- <sup>95</sup> Oratio 7, PG 35:781–784; Oratio 16, PG 35:945C ja Oratio 40, PG 36:424C.
- <sup>96</sup> Ad populum Antiochenum Hom. 6.3., PG 49:85 ja Adv. Iudaeos Hom., 6.1. PG 48:904–905.
- <sup>97</sup> Syropouloksen mukaan ruttoepidemia oli tosiasiaassa laantunut jo pari kuukautta aikaisemmin. Paavi, piispat ja alempi papisto saapuivat juhlahin menoin Firenzeen 7. helmikuuta 1439, ja Bysantin keisari Johannes VIII delegaatteineen runsas viikko myöhemmin. Syropoulos VII 1660, 14–15.
- <sup>98</sup> Medici-suku oli firenzeläinen mahtisuku 1200-luvulta 1600-luvulle. Suvun päämies oli Firenzen kirkolliskokouksen aikoihin Cosimo de' Medici (1389–1464). Hän neuvotteli suosikkinsa Ambrosius Traversarin kautta paavin kanssa kirkolliskokouksen siirtämisestä ja kokouksen kustannuksista. Syropoulos VII 1660, 1.
- <sup>99</sup> Ostroumoff 1971, 92–93.
- <sup>100</sup> Syropoulos IX 1660, 446.
- <sup>101</sup> Paavi Eugenius nimitti Bessarionin ja Kiovan metropoliitta Isidoroksen kardinaaleiksi 18. joulukuuta 1439. Ostroumoff 1971, 162.
- <sup>102</sup> Pyhän Markus Efesolaisen teologisen ajattelun ja käytännön lähde oli bysanttilaisten isien, erityisesti pyhän Gregorios Palamaksen, hesykasmissa. Aiheesta lisää Hakkarainen 1983, 89–99.
- <sup>103</sup> Nicol 1979, 110.
- <sup>104</sup> Nicol 1972, 359.
- <sup>105</sup> Ostroumoff 1971, 153.
- <sup>106</sup> Unioniasiakirjan teksti kreikaksi ja latinaksi on G. Hoffmannin lähdekokoelmassa *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*, II, 1940, Nr. 176, 68–79.
- <sup>107</sup> Patriarkalta jäi 9. kesäkuuta 1439 allekirjoitettu ns. viimeinen tahto. Siinä hän hyväksyi unionikokouksen keskeiset päätökset. Tekstin autenttisuuden kannalta on kiinnostavaa, ettei kirkolliskokous tunne sitä ollenkaan. Syropoulos ei mainitse tekstiä lainkaan. Hän kirjoittaa: "Patriarkka sanoi, ettei hän jää kauaksi aikaa Firenzeen kirkolliskokouksen päätösasia kirjan kirjoittamisen jälkeen. Mutta mitään sellaista ei tapahtunut, sillä patriarkka kuoli ja haudattiin ennen kuin unioniasiakirja allekirjoitettiin." Syropoulos IX 1660, 16. Syropouloksen kanssa olivat samaa mieltä Firenzen kirkolliskokoukseen osallistuneet Gemistos Plethon ja Amirutios. Heidän mielestään Firenzen kirkolliskokous ei voinut olla ekumeeninen, koska bysantti-

- lainer: patriarkka kuoli ennen päätösasiakirjan allekirjoittamista. Ostroumoff 1971, 146–147. Vrt. Gill 1959, 267.
- <sup>108</sup> Nicol 1972, 376.
- <sup>109</sup> Schmidt 1961, 38.
- <sup>110</sup> Bishop Chrysostomos 1992, 109.
- <sup>111</sup> Nicol 1972, 364.
- <sup>112</sup> Runciman 1965, 49.
- <sup>113</sup> Nicol 1972, 377.
- <sup>114</sup> Bishop Chrysostomos 1992, 110.
- <sup>115</sup> Paavius vaipei 1300–luvulla hengelliseen ja taloudelliseen rappiotilaan. Paavit kivat tuolloin ns. Avignonin vankeuden (1309–1377), jolloin he olivat riippuvaisia Ranskan kuninkaasta. Paavin istuin siirrettiin Etelä-Ranskaan Avignonin kaupunkiin. Tuon kauden kaikki paavit olivat ranskalaisia, samoin suuri osa kardinaaleista. Ullmann 1972, 286. Skisman ollessa pahimmillaan paavina toimi samaan aikaan kolme eri paavia: Johannes XXIII Pisassa, Gregorius XII Roomassa ja Benedictus XIII Avignonissa. La Due 1999, 146.
- <sup>116</sup> Setten 1978, 47.
- <sup>117</sup> Keisarin elämästä Ostrogorsky 1980, 497–502.
- <sup>118</sup> Heistä merkittävin oli Luukas Notaras (k. 1453). Hän oli keisarikunnan viimeinen korkein hallinnollinen virkamies (megadux). Hän oli äärimmäisen innoittunut kirkkourionin puolustaja. Sulttaani Muhammed II teloitutti hänet ja hänen kaksi poikaansa Konstantinopolin valtaamisen jälkeen. Notaras kannatti unionia poliittisista syistä, sen sijaan esimerkiksi keisari Konstantinoksen läheiset ystävät ja neuvonantajat Johannes ja Anđronikos Kantakuzenos halusivat unionia uskonnollisista syistä. Nicol 1992, 46–47.
- <sup>119</sup> Weiss 1957, 95. Paavi Leo X (1475–1521) kuului firenzeläiseen de’Medicin mahtisukuun. Hänen maallikkonimensä oli Giovanni de Lorenzo de’Medici.
- <sup>120</sup> Joosef Bryennios oli munkki, kirjailija ja palava ortodoksisuuden puolustaja. Hän vaikutti noin 20 vuotta (1382–1402) opettajana ja lähetyssaarnaajana venetsialaisten valtaamalla Kreetalla. Bryennios kilvoiteli elämänsä loppuvuodet luostarissa Konstantinopolissa. Hän kirjoitti useita teologisia tutkimuksia, joissa hän puolusti ortodoksisen kirkon opetusta Pyhästä Kolminaisuudesta ja Pyhän Hengen lähtemisestä. Bryernioksen elämästä, Meyer 1896, 74–111.
- <sup>121</sup> Papačakis 1994, 394.
- <sup>122</sup> PG 78, 1088.
- <sup>123</sup> Hom. 2, PG 35, 488C.
- <sup>124</sup> Konstantinopolin kirkon pyhä synodi kanonisoi Markus Efesolaisen pyhäksi patriarkka Serafim I:n kaudella helmikuussa 1734. Hänen muistopäiväkseen määrättiin 19. tammikuuta. Pyhä synodi kutsui pyhää Markusta ”kaikkien pyhien dogmiemme puolustajaksi”. The Lives of the Pillars of Orthodoxy 1990, 500.

## KIRJALLISUUS

*Afanassieff, N.*

- 1992 The Church Which Presides In Love. - The Primacy of Peter. Essays in Ecclesiology and the Early Church. Edited by J. Meyendorff. Crestwood.

*Beck, H-G.*

- 1959 Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München.  
1980 Geschichte der Orthodoxen Kirche im Byzantinischen Reich. Göttingen.

*Berman, H. J.*

- 1983 Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition. Harvard and London.

*Blum, W.*

- 1988 Georgios Gemistos Plethon, Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich. Stuttgart.

*Blumenthal, U. R.*

- 1988 The Investiture Controversy: Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century. Philadelphia.

*Calderini, A.*

- 1913 Ricerche intorno alla biblioteca e alla cultura greca di Francesco Filelfo. – Studi italiani de filologia classica. 20.

*Cecconi, E.*

- 1869 Studi storici sul concilio di Firenze. Firenze.

*Chadwick, H.*

- 2004 East and West, The Making of a Rift in the Church, From Apostolic Times Until the Council of Florence. Oxford.

*Chrestou, P. K.*

- 2005 Greek Orthodox Patrology. An Introduction to the Study of the Church Fathers. Edited and Translated by George Dion Dragas. Rollinsford.

*Chrysostom, bishop*

- 1992 The Witness of St. Mark of Ephesus in Contemporary Orthodoxy. – The Patristic and Byzantine Review. Vol. 11.

*Chrysostom, archbishop*

- 2001 Orthodox and Roman Catholic Relations. From the Fourth Crusade to the Hesychastic Controversy. Etna.

*Congar, Y.*

- 1961 Der Platz des Papsstums in der Kirchenfrömmigkeit der Reformer des 11. Jahrhunderts. - Sentire Ecclesiam. Festschrift Hugo Rahner. Ed. J. Daniélou. Freiburg.

*Constantinides, C.N.*

- 1991 Some Notes on the Correspondence of Gregory of Cyprus. Epeteris of the Cyprus Research Centre 18. Nicosia.

*Dvornik, F.*

- 1966 Byzantium and the Roman Papacy. New Ycrk.

*Fatouros, F.*

- 1976 Textkritische Beobachtungen zu den Briefen des Gregorios Kyprios. - Revista de studi bizantini e neoellenici, N.S. 12-13.

*Fennell, J.*

- 1995 A History of the Russian Church to 1448. New York.

*Florovsky, G.*

- 1934 The Sacrament of Pentecost. – The Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. 24.  
1972 Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View. Vol. I in the Collected Works of Georges Florovsky. Belmont.

*Gallagher, C.*

- 2002 Gratian of Bologna: The Consolidation of Pontifical Law. – Church Law and Church order in Rome and Byzantium. A Comparative Study. Cornwall.

*Geanakoplos, D. J.*

- 1973a Emperor Michael Palaeologus and the West 1258–1282. A study in Byzantine-Latin Relations. Hamden.
- 1973b Byzantium and the Renaissance. Greek Scholars in Venice. Hamden.
- 1976 Byzantine East and Latin West: Two worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance. Studies in Ecclesiastical and Cultural History. Hamden.
- 1984 Byzantium, Church, Society and Civilization Seen Through Contemporary Eyes. Chicago.
- 1989 Essays on the Late Byzantine (Palaeologan) and Italian Renaissances and the Byzantine and Roman Churches. Hamden.

*Gill, J.*

- 1948 The “Acta” and the Memoir of Syropoulos as History. - *Orientalia Christiana Periodica*. XIV.
- 1959 The Council of Florenze. Oxford.
- 1964 Personalities of the Council of Florence. New York.
- 1975 John Beccus, patriarch of Constantinople. – *Byzantion* 45.

*Hakkarainen, J.*

- 1983 Ortodoksisuus ja yhteiskunta. Pieksämäki.
- 1995a Patriarkka Fotios - bysanttilainen humanisti. – *Ajaton Bysantti II*. Ortodoksisen teologian laitoksen julkaisuja. N:o 16. Joensuu yliopisto.
- 1995b Paaviuden nousu ja bysanttilainen itä. – *Ajaton Bysantti II*. Ortodoksisen teologian laitoksen julkaisuja. N:o 16. Joensuun yliopisto. Joensuu.
- 2003 Bysantti ja latinalaiset: Konstantinopolin hävitys (1204). – *Veisuin ylistää*. Juhlakirja Hilikka Seppälän täyttäessä 60 vuotta. Ortodoksisen teologian julkaisuja. N:o 32. Joensuu.

*Haugh, R.*

- 1975 Photius and the Carolingians. The Trinitarian Controversy. Belmont.

*Hussey, J. M.*

- 1990 The Orthodox Church in the Byzantine Empire. Oxford.

*Kelly, J. N. D.*

- 1978 Early Christian Doctrine. New York.

*La Due, W.J.*

1999 *The Chair of Saint Peter: A History of the Papacy.* Maryknoll.

*Lossky, V.*

1974 *In the Image and Likeness of God.* Crestwood.

*Macrides, R.*

1978 *A Translation and Historical Commentary of George Akropolites' History.* London.

*Mantzarides, G.*

1988 *Spiritual Life in Palamism. – Christian Spirituality. High Middle Ages and Reformation.* Edited by J. Raitt. New York.

*Mantzaridis, G. I.*

1984 *The Deification of Man. St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition.* Crestwood.

*Manuel II Paleologos*

1984 *Funeral Oration on his Brother Theodore.* Trans. J. Chrysostomides. Association for Byzantine Research. Thessalonike.

*Meyendorff, J.*

1996 *Rome, Constantinople, Moscow. Historical and Theological Studies.* Crestwood.

*Meyer, Ph.*

1896 *Des Joseph Bryennios Schriften, Leben und Bildung. – Byzantinische Zeitschrift V.*

*Michel, A.*

1936 *Purgatoire: le Concile de Florence.* Dictionnaire de théologie catholique 13.



*Nicol, D.M.*

- 1971 The Byzantine Reaction to the Second Council of Lyons, 1274. – Studies in Church History VII. Ed. G.J. Cuming and D. Baker. Cambridge.
- 1972 The Last Centuries of Byzantium (1261–1453). London.
- 1992 The Immortal Emperor. Cambridge.

*Noonan, J. T.*

- 1979 Gratian slept her: The Changing Identity of the Father of the Systematic Study of Canon Law. *Traditio* 35.

*Oostroumoff, I.N.*

- 1971 The History of the Council of Florence. Transl. By B. Popoff. Boston.

*Ostrogorsky, G.*

- 1980 Geschichte des byzantinischen Staates. München.

*Panteleimon, metropolitan of Tyroloi and Serenton*

- 2007 An Overview of Orthodox Canon Law. Rollinsford.

*Papadakis, A.*

- 1994 The Christian East and the Rise of the Papacy. The Church 1071–1453 A.D. Crestwood.
- 1997 Crisis in Byzantium. The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283–1289). Crestwood.

*Patrinacos, N.D.*

- 1984 A Dictionary of Greek Orthodoxy. New York.

*Patsavos, L.J.*

- 1995 Primacy and Conciliarity: Studies in the Primacy of the See of Constantinople and the Synodal Structure of the Orthodox Church. Brookline.

*Pheidas, V.*

- 1989 “Primus inter pares”. – *Kanon* 9.

*Roberg, B.*

- 1964 Die Union zwischen der griechischen und lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon. Bonner historische Forschungen 24. Bonn.

*Romanides, J. S.*

- 1981 Franks, Romans, Feudalism and Doctrine: An Interplay Between Theology and Society. Brookline.
- 2002 The Ancestral Sin. A comparative study of the sin of our ancestors Adam and Eve according to the paradigms and doctrines of the first- and second-century Church and the Augustinian formulation of original sin. Ridgewood.
- 2004 An Outline of Orthodox Patristic Dogmatics. Ridgewood.

*Runciman, S.*

- 1965 The Fall of Constantinople 1453. Cambridge.
- 1994 The Kingdom of Acre and the Later Crusades. – A History of the Crusades. Vol. III. London.

*Schmemmann, A.*

- 1992 The Idea of Primacy In Orthodox Ecclesiology. - The Primacy of Peter. Essays in Ecclesiology and the Early Church. Edited by J. Meyendorff. Crestwood.

*Schmidt, M.A.*

- 1961 The Problem of Papal Primacy at the Council of Florence. – Church History. Vol. 30, No 1.

*Setton, K. M.*

- 1978 The Papacy and the Levant (1204–1571). Philadelphia.

*Southern, R.W.*

- 1970 Medieval Humanism. New York.

*Stratoudaki White, D. S.*

- 1980 Patriarch Photios – Christian Humanist. – The Greek Orthodox Theological Review. Vol. XXV. Number 2. 1980.

*Syropoulos, S.*

- 1660 Vera historia unionis non verae inter Graecos et Latinos, sive Concilii Florentini exactissima narratio. Haag.

*Tatakis, B.*

- 1949 La Philosophie Byzantine. Paris.

*The Lives of the Pillars of Orthodoxy*

- 1990 Saint Photius the Great, Patriarch of Constantinople, Saint Gregory Palamas, Archbishop of Thessalonica and Saint Mark Evgenikos, Metropolitan of Ephesus. Vol. 5 of hardbound series published by Holy Apostles Convent and Dormition Skete. Buena Vista.

*Tierney, B.*

- 1998 Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism. New York.

*Tsirpanlis, C.*

- 1974 Mark Eugenicus and the Council of Floronce. A historical reevaluation of his personality. Athens.

*Ullmann, W.*

- 1972 A Short History of the Papacy in the Middle Ages. London.

*Ware, K.*

- 1973 Scholasticism and Orthodoxy: theological method as a factor in the schism. – Eastern Churches Review 5.

*Yannaras, C.*

- 2006 Orthodoxy and the West. Hellenic Self-Identity in the Modern Age. Translated by P. Chamberas and N. Russell. Brookline.

*Zizioulas, J.D.*

- 1975 Apostolic Continuity and Orthodox Theology: Towards A Synthesis of two Perspectives. – St. Vladimir's Theological Quarterly. Vol. 19. Number 2.

## SUMMARY

Jarmo Hakkarainen

The council of Ferrara-Florence (1438–1439) and the problem of union between the Byzantine Church and Papacy.

The council of *Ferrara-Florence* (1438–1439) was the second major attempt, beyond the use of sheer force, to bridge the schism which separated Rome from Constantinople. The first, the council of Lyons in 1274, was important for ecclesiastical reforms it initiated.

At both councils, the Greeks hoped reunion would encourage the West to protect the empire from all who sought to destroy it. Even though both councils received the support of the emperor, the Byzantine populace did not accept them. They thought that what was agreed to in them was in error, and that the Orthodox faith had been betrayed.

To truly understand why Lyons and Florence failed, we must look at them in context of their pre-history. We must understand why there was a schism between the East and the West, and also what historical events helped strengthen the division between the churches.

While many history books place the start of the schism 1054, this is an oversimplification. Before then, there were many instances of schism between Rome and Constantinople.

The *council of Lyons* (1274) was not set up to allow formal debate between the Greeks and Latins. Byzantine emperor Michael VIII promised to the Pope that Greeks would accept whatever the council decreed. Thus it can be said the debates at the council were mostly focused upon internal Western concerns.

The Greeks did not place their heart into the union. Because they were told they were going to accept whatever was decreed at the council, the Greeks did not send a large delegation. Politicians might have obeyed the emperor's wishes and agreed to the dictates of the council, but only few Byzantines actually came to accept what the council taught.

After Lyons, there were few talks between Greek and Latins about ecclesiastical reunion. Very few were interested in such a council. The cultural and ecclesiastical realities made it impossible.

Seven years of diplomatic negotiation preceded the assembling of the council at Florence, during which the papacy, after centuries of refusal, finally accepted

the condition of the Greek people and clergy for the establishment of valid union -namely, the convocation of an ecumenical council.

The Byzantine Empire was weak and indeed, one could say, dying. John VIII, the emperor, saw the end was near unless something was done to stop the Turks once and for all. He needed Western aid.

On 24 November 1437 John VIII left Constantinople and journeyed to the West as his father had done some forty, and his grandfather some seventy, years before. He did not go merely to ask for help like Manuel, but like John V, he went to be received into the Roman Church and, moreover, to bring his people and the Greek clergy into union with Rome. His brother Demetrius, the Patriarch Joseph, several metropolitans and many bishops and abbots went with him, and early in 1438 they reached Ferrara where the council was opened on 9 April.

In view of the unfortunate position of the Greeks the outcome was a foregone conclusion, but in spite of this the debates in Ferrara, and then in Florence, were very prolonged, and were repeatedly accompanied by violent disputes, largely due to the bitter opposition which St. *Mark Eugenicus*, Metropolitan of Ephesus, displayed towards members of the Roman Church and the pro-union party in Byzantium.

It was not until 6 July 1439 that the union was proclaimed in the Greek and Latin tongues by the Metropolitan *Bessarion* of Nicaea and the Cardinal *Julian Cesarini* in the cathedral of Florence.

It is true that the statement about papal primacy was named in deliberately vague terms and that the Greeks were allowed to keep their own Church ritual, but all controversial questions were decided from the point of view of Rome.

On the surface the pro-union party seemed to have gained a still greater victory than in the days of the Council of Lyons, for this occasion the Emperor with the highest representatives of the Byzantine Church had openly professed the Roman faith. But in reality the decisions taken at the council of Florence were of no effect.

The Byzantine people protested against the decrees of Ferrara and Florence with passionate fanaticism, and, while all the exhortations of the pro-unionists were ignored, the fiery sermons of St. Mark Eugenicus found everywhere a most enthusiastic response.

## Juha Riikonen

### Paikalliskirkon kanoniset rajat

#### Suomen ortodoksisen arkkipiispakunnan kanoninen asema kanonistien arvion kohteena

Tässä kirkollisia jurisdiktio-rajajo käsittelevässä artikkelissa<sup>1</sup> arvioidaan venäläisen professori Sergei Troitskin kritiikkiä Konstantinopolin patriarkka Meletiosen (Metaxasis) nimeä kantavaa diasporateoriaa kohtaan. Samalla arvioidaan noiden kahden kanonistin näkemuserojen luonnetta. Troitskin kritiikki sai kirjallisen asun syksyllä 1947, kun se julkaistiin Moskovan patriarkaatin lehdessä *Zhurnal Moskovskoj Patriarhii* (ZhMP). Kritiikki kohdistui Suomen ja Konstantinopolin välille 1923 solmittuun kanoniseen riippuvuussuhteeseen.<sup>2</sup>

#### Konstantinopolin patriarkaatti vahvisti asemaansa 1920-luvulla

Balkanin sota 1912–1913, ensimmäinen maailmansota, ortodoksien joukko-muutto Venäjältä lokakuun 1917 vallankumouksen ja sisällissodan jälkeen, kreikkalaisortodoksien väestönsiirto Vähästä Aasiasta 1922, sekä poliittiset konfliktit Lähi-idässä muuttivat ortodoksisen kirkon yhteiskuntasuhteita maailmanlaajuisesti. Uusille alueille syntyneet kirkkohallinnot alkoivat hakeutua kansakuntien tavoin kohti mahdollisimman laajaa itsenäisyyttä. Erityisen voimakkaana tämä näkyi ottomaanivallasta vapautuneilla alueilla.<sup>3</sup>

Muuttoliikkeen seurauksena useat ortodoksiset ryhmät perustivat uusia hiippa- ja kirkkokuntia Länsi-Eurooppaan, Amerikkaan ja Australiaan. Koska kirkot ryhtyivät kansallisuuksittain, moniin maihin muodostui päällekkäisiä ortodoksia kirkkohallintoja.

Kirkko-opillisen ajattelun kannalta kansallisuuden vahvistuminen paikallisesti oli ongelmallista. Uusia kirkkoyhteisöjä ei perustettu eukaristisen elämän ja sen jatkuvuuden varmistamiseksi, mikä olisi ollut teologinen ja ainoa hyväksyttävä peruste, vaan tavoitteet olivat selvästi kansallispoliittisia. Konstantinopolissa kokoontunut kirkolliskokous oli todennut kirkon jakaantumisen kansallisuuksittain harhaopiksi, *fyletismiksi* (ἑθνοφυλετισμός, kr. fyle = heimo, kansa) jo 1872.

Fyletismissä oma kansallinen kirkollinen identiteetti tehdään yliveritaiseksi, ja muiden kansallisia perinteitä vähätellään. Fyletismiä kutsutaankin usein nimityksellä ”kirkkorasismi”. Vuoden 1872 kirkolliskokouksen päätöksen mukaan kirkko ei voinut jakaantua maallisten valtioiden tavoin kansallisuuksittain, vaan se oli ennen kaikkea ”yksi, pyhä, apostolinen ja katolinen”. Kirkko oli luonteeltaan ylikansallinen, eikä se saanut jakaantua väestöryhmittäin.<sup>4</sup>

Fyletismin tuomitseminen ei pysäyttänyt kehitystä. 1800-luvulla nopeasti vahvistuneet nationalistiset virtaukset olivat tulleet kirkkoon jäädäkseen. Kansallisuudesta tuli kirkkoa määrittävä tekijä ja jopa kansallisen identiteetin ylläpitäjä ortodoksien uusissa kotimaissa. Kehitys oli samanlainen myös niissä paikalliskirkkoissa, jotka tekivät eroa Moskovan patriarkaattiin lokakuun vallankumouksen ja bolshevistien valtaantumisen jälkeen.

Suomen ortodoksien ohella itsenäisyyteen pyrkivät muun muassa Viron, Latvian, Puolan ja Tšhekkoslovakian ortodoksiset vähemmistökirkot, jotka hakivat Konstantinopolin patriarkaatin itselleen ”kanonista suojaa” lunastaakseen paikkansa uudessa poliittisessa tilanteessa. Päämääränä useilla kirkkoilla oli niin kutsuttu täysi itsenäisyys eli *autokefalia*, mutta vain Puolan kirkon onnistui neuvotella sellainen Konstantinopolin patriarkaatin kanssa. Poliittiset syyt ohjailivat kanonisia muutospyrkimyksiä kussakin vastaitseenäistyneessä maassa. Moskovassa ei kirkkojen kanonisia muutoksia hyväksytty, sillä niiden katsottiin olleen Venäjän kirkon ja venäläisten kirkon jäsenten etujen vastaisia.<sup>5</sup>

Ekumeenisen patriarkaatti vahvisti johtoasemaansa patriarkka Meletoksen (Metaxasis) johtajakaudella (25.11.1921–21.10.1923). Patriarkaatti oli alkanut koordinoita kirkkojenvälistä palvelutehtävää jo vuosia tätä ennen. Tehtävä oli kuitenkin hankala toteuttaa, mihin vaikutti patriarkaatin yhteiskunnallisesti heikko asema Turkissa. Meletoksen merkittävällä johtajakaudella järjestettiin yleisortodoksinen kokous Konstantinopolissa toukokuussa 1923. Kokouksen mielenkiintoisella asialistalla olivat muun muassa kirkollisen ajanlaskun yhtenäistäminen, avioliiton solmimisen mahdollisuus pappisvihkimyksen jälkeen sekä arviointi myöntymisestä toisen avioliiton solmimiseen leskipapeille.<sup>6</sup>

Ekumeeninen patriarkaatti perusteli oikeuttaan toimia yleisortodoksisten tapaamisten kokoonkutsujana kanonisilla ja historiallisilla syillä. Se oli järjestänyt tapaamisia erilaisten teologisten kysymysten ratkaisemiseksi ja toiminut puheenjohtajakirkkona yleisortodoksisessa yhteydenpidossa ja kirkkojen välisissä neuvotteluissa 1450-luvulta lähtien.<sup>7</sup>

Konstantinopolin pyhä synodi eli metropoliittojen neuvosto katsoi, että uusien kirkollisten kokonaisuuksien syntyminen uhkasi hajaannuttaa kirkkoa. Sen

estämiseksi kaikkien ortodoksisten kirkkojen keskinäistä yhteyttä oli vahvistettava. Lausannen sopimuksen (1923) ja kreikkalaisten väestösiirto heikensi patriarkaatin kirkollista ja kansallista asemaa Turkissa, vaikka sopimus lupasi patriarkaatille toimintavapauden. Patriarkaatin mukaan sillä on kanoneihin perustuvan arvoasemansa vuoksi hyvät mahdollisuudet Kirkon konsiliaarisuuden ylläpitäjänä ja vaalijana.<sup>8</sup>

Patriarkaatti korostaa, ettei sen arvoasemaan liittyvää johtajuutta voi mitenkään verrata paavin asemaan roomalaiskatolisessa kirkossa. Se ei tarkoita opillista eikä autokefaalisten kirkkojen jurisdiktiorajat ylittävää johtajuutta, vaan on lähtökohdiltaan kirkon palvelutehtävä. Ekumeeninen patriarkaatti toimii sarkirkkojen välisen yhteistyön lujittajana ja tarvittaessa muuten ortodoksisten paikalliskirkkojen etujen puolustajana.<sup>9</sup>

## Meletoksen diasporateorian kanoniset periaatteet

Diasporateoria sai nimensä ortodoksien ”hajaantumisesta” ympäri maailmaa. Meletoksen nimeä kantavalla teorialla perustellaan Konstantinopolin oikeutta toimia ylimpänä kanonisena johtajana niille kirkkoille, hiippakunnille tai jopa yksittäisille seurakunnille, jotka sijaitsevat autokefaalisten kirkkojen ulkopuolella. 1920-luvulla oli käytäntönä, että Ekumeenisen patriarkaatin kanoniseen suojaan pääsemiseksi oli kunkin kirkon tai kirkollisen yhteisön oltava itse aloitteellinen.

Ensimmäistä kertaa diasporateoriaa sovellettiin käytäntöön, kun patriarkka Meletios liitti Yhdysvaltain kreikkalaisen kirkon Konstantinopolin patriarkaatin yhteyteen 11.5.1922. Yhdysvalloissa ei ollut ortodoksista autokefaalista kirkkoa.<sup>10</sup>

Niitä ekumeenisten synodien kanoneita, joiden katsotaan säätelevän kirkkojen välisiä jurisdiktiorajoja, on karkeasti arvioituna noin kymmenen. Ne liittyvät Konstantinopolin arvoaseman määrittelyyn Rooman keisarikunnan uutena pääkaupunkina sekä piispojen oikeuksien määrittelyyn alueellisesti. Näistä erityisesti seuraavaa kolmea kanonia käytettiin Meletoksen diasporateorian perusteissa:

– Toisen ekumeenisen synodin toisessa säännössä (2/2) määrätään, ettei piispa saanut toimia hänelle uskotun kirkollisen alueen ulkopuolella. Hän ei saanut mennä muun muassa toimittamaan jumalanpalveluksia alueensa ulkopuolelle ilman paikallisen piispan kutsua.<sup>11</sup>



– Kolmannen ekumeenisen synodin kahdeksannessa säännössä (8/3) toistetaan aiempi kielto, ettei piispa saanut ulottaa valtaansa sellaiseen hiippakuntaan, joka ei aiemmin ole ollut hänen tai hänen edeltäjänsä hallinnassa. Jos näin on kuitenkin tapahtunut, on piispan luovuttava valtaamastaan hiippakunnasta.<sup>12</sup>

– Neljännen ekumeenisen synodin 28. säännössä (28/4) vahvistetaan aiempi määräys, jonka mukaan Konstantinopolilla oli yhtäläiset etuoikeudet vanhan Rooman kanssa, sillä Konstantinopoli oli keisarikunnan hallituskaupunki. Tähän perustuen Konstantinopoli oli myös kirkollisena keskuksena arvovaltanaan vanhan Rooman veroinen ”ollen toisena tuon jälkeen”. Oleellisena lisäyksenä kanonissa on sen määräys, että Konstantinopolin arkkipiispalle annettiin oikeus vihkiä johtajapiispat kolmeen piirikuntaan Aasian, Pontoksen ja Traakian, sekä näiden piirikuntien ulkopuolella sijaitsevia ”barbaarialueita” varten.<sup>13</sup>

Näiden kolmen tärkeäksi pidetyn kanonin tekstisisällöt osoittavat, että kano-nien käyttö kirkollisten rajojen määrittelemiseksi on hankalaa. Ne kirjoitettiin kirjalliseen muotoon aikana, joka poikkesi tyystin 1900-luvun tarpeista. Niillä määriteltiin kirkollisia jurisdiktiorajoja periaatteellisella tasolla, mutta sittenkin niiden määritelmät autokefaalisten kirkkojen ulkopuolella olevista kirkoista ovat tulkinnanvaraisia. Kanonit ovat osaa kirkon Pyhää Traditiota, joten niillä on sakraali luonne. Ongelmana on se, teologista jurisdiktiokysymystä on yritetty ratkaista historiatieteestä, maantieteestä ja yhteiskuntaopista tutuin menetelmin.

Meletios tulkitsi kanoneita siten, että Konstantinopolin patriarkaattilla oli oikeus toimia kanonisena äitikirkkona niille kirkoille, jotka toimivat itsenäisissä valtioissa autokefaalisten kirkkojen ulkopuolella. Tällainen kirkko oli muun muassa Suomen *valtiollisen* alueen sisäpuolella toiminut ortodoksinen yhteisö. Ekumeenisella patriarkaattilla oli *oikeus ottaa suojelukseensa* Suomen ortodoksit, jotka olivat joutuneet Venäjän äitikirrkosta erilleen poliittisten muutosten johdosta, ja joilla oli valtiollisestikin tunnustettu asema Suomessa.<sup>14</sup>

Meletiosin teoriassa on kysymys kirkollisista rajoista. Ekumeeninen patriarkaatti perusti oikeutensa siihen, että Suomi itsenäistyessä valtiollisesti lakkasi olemasta osa Venäjän imperiumia. Samalla kirkkojen välinen yhteys katkesi. Suomen ortodoksinen kirkko ei ollut enää osa Venäjän kirkkoa, vaan toimi sellaisella *barbaarialueella*, joka ei ollut minkään autokefaalisen kirkon sisäpuolella ja jollaiseen neljännen ekumeenisen synodin säännössä 28 juuri viitataan. Diasporateorian mukaan kirkolliset rajat noudattavat siis valtiollisia rajoja. Tässä määritelmässään se tukeutuu neljännen ekumeenisen synodin 17. sääntöön. Siinä määritellään, että kun ”*jokin kaupunki uudestaan perustetaan, noudatetaan kirkollistenkin seurakuntien järjestys valtiollisia ja yhteiskunnallisia*

*asetuksia*". Sääntö juontuu ajalta, jolloin ekumeenisille kanceille tunnustettiin myös valtiollinen auktoriteetti.<sup>15</sup> Tällä määräyksellä voi perustella myös Konstantinopolin kirkon korkeaa asemaa, jolla oli siis poliittis-hallinnollinen lähtökohta. Konstantinopolista oli tullut Rooman keisarikunnan "uusi hallituskaupunki".

Diasporateoria mukautti keisarikunnan "maalliset asetukset" uuteen nykyaikaiseen kontekstiin sopiviksi. Ne rinnastettiin niiksi paikallisten valtioiden säännöksiksi, jotka mahdollisesti koskivat kirkkoa.<sup>16</sup> Tämä teorian tulkinta on mielenkiintoinen, sillä sen mukaan Ekumeeninen patriarkaatti ikään kuin tunnusti kansallisvaltioiden oikeuden säätää paikalliskirkon elämää. Valtio voi määritellä kirkkoa, mutta se ei voi säädellä kirkon sisäistä elämää ja oppia. Se, miten kanoneiden säätämisen aikoihin Rooman keisarikunnan laki velvoitti kirkkoa, oli nyt kansallisvaltioiden lain ulottamista paikallisen ortodoksisen kirkon järjestykseen. Patriarkaatin valtiomyönteisyyden edellytyksenä oli tietysti se, että valtiot kunnioittavat ortodoksista kirkkoa ja sen toimintaa alueillaan. Sama myönteisyys kansallisvaltiota kohtaan toistuu Suomen ortodoksisen arkkipiispakunnan kanonisesta muutoksesta käydyissä neuvotteluissa sekä sen jälkeen vuosikymmenien ajan patriarkaatin suhtautumisessa kirkon ja valtion suhteisiin Suomessa.<sup>17</sup>

Erityisesti neljännen ekumeenisen synodin 28. kanonin "barbaarialueet" tulkittiin tarkoittavan autokefaalisten kirkkojen ulkopuolella toimivaa maantieteellistä aluetta, jolla asuu ortodokseja diasporassa. Oleellista teorian Konstantinopolia palvelevan tehtävän kannalta oli, että diasporaortodoksien kansallisuudella ei ollut merkitystä, niin kuin valtioiden rajoilla. Suomen erimielisyys Meletoksen ja Troitskin välillä kiteytyy juuri tähän raja- ja kansallisuuskysymykseen. Konstantinopolin näkökulmasta sillä on ensisijainen oikeus ja velvollisuus toimia ylimpänä kirkollisena johtokirkkona autokefaalisten kirkkojen rajojen ulkopuolella.<sup>18</sup>

Tulkinta on helppo tulkita fyletisminvastaiseksi, sillä Konstantinopoli ei odottanutkaan, että ruo ortodoksiset kansat olisivat pelkästään "kreikkalaista alkuperää". Tämä tarkoittaa luonnollisesti myös etuoikeutta perustaa piispanistuuimia sinne, missä ortodoksit ovat diasporassa.



*Meletios (Mataxasis) toimi Ekumeenisena patriarkkana  
1921–1923*

## Troitskin kritiikki diasporateoriaa kohtaan

Professori Troitski piti diasporateoriaa osoituksen Konstantinopolin pyrkimisenä kohti asemaa, jota voi verrata paavin asemaan roomalaiskatolisessa kirkossa. Sille ei ollut mitään yksiselitteistä perustelua kanoneissa. Troitskin mukaan kanoneissa 2/2 ja 8/3 määrättyä kieltoa ei voitu tulkita niin kuin Meletios teki, koska se oli ristiriidassa Kristuksen antaman lähetyskäskyn kanssa. Kirkot olivat velvollisia viemään evankeliumia ”barbaarialueille”, jotka eivät vielä olleet minkään autokefaalisen kirkon aluetta. Meletios ei Troitskin mukaan voinut perustella vaatimuksiaan Suomen kirkkoa kohtaan viitaten rajoihin, sillä kanoneiden kirjoittamisen aikoihin ei ollut olemassakaan mitään kansallisvaltioiden rajoja. Jos rajoihin kuitenkin viitataan, ei Konstantinopolilla ollut oikeutta Suomen kirkkoon, sillä Konstantinopolikin sijaitsi Suomen rajojen ulkopuolella.<sup>19</sup>

Konstantinopoli oli Troitskin mukaan toiminut kanonimääräysten vastaisena, sillä kanonissa 8/3 kielletään piispaa liittämästä väkivaltaisesti piirikuntia yhteyteensä.

Sen sijaan Venäjän kirkolla oli oikeus johtaa Suomen kirkkoa, koska Suomen kirkko oli perustamisestaan asti kuulunut Venäjän kirkkoon ja tuo yhteys oli kestänyt vähintään 30 vuotta. Tässä Troitski viittaa neljännen synodin 17. kanonin vakiintumissääntöön.<sup>20</sup> Poliittisilla rajoilla ei ollut merkitystä, eikä ortodoksisen kirkon ja Suomen valtion yhteydestä Troitski katsonut olleen kirkolle mitään etua. Troitski torjui näkemykset, että paikalliskirkon oli mukauduttava sijaintimaansa poliittisiin muutoksiin.<sup>21</sup> Juuri suhtautumisessaan kansallisvaltioihin osapuolten näkemykset olivat kauimpana toisistaan. Troitskin lisäksi useat muutkin venäläiset kanonistit ja kirkonmiehet ovat suhtautuneet kielteisesti Suomen valtiovaltaan.<sup>22</sup>

Kanonistien kiistely kiteytyi mielenkiintoisella tavalla kanonin 28/4 sanasta ”barbaari” tehtyihin arvioihin. Meletios ja paljon hänen jälkeensä vaikuttanut Sardeksen metropoliitta Maximos tulkitsivat sanan tarkoittavan poliittis-maantieteellistä aluetta, jossa toimii ortodoksinen kirkko diasporassa. Troitskin mukaan termi tarkoitti tunnustuksellista vähemmistöä, eli kansaa tai kansanosaa, jolla on etninen ja historiallinen suhde äitikirkkoonsa voimassa. Troitski korostaa kansallista yhteyttä. Hän ei hyväksy Konstantinopolin näkemystä, jonka mukaan kaikki autokefaalisten kirkkojen ulkopuoliset alueet kuuluisivat Ekumeenisen patriarkaatin valtapiiriin, sillä kanonissakin puhutaan pelkästään kolmesta maakunnasta Pontoksesta, Aasiasta ja Traakiasta. Maakunnista pohjoisin ja ainoa Bosporin salmer. länsipuolella oli Traakia, jonka pohjoisraja 450-luvulla,

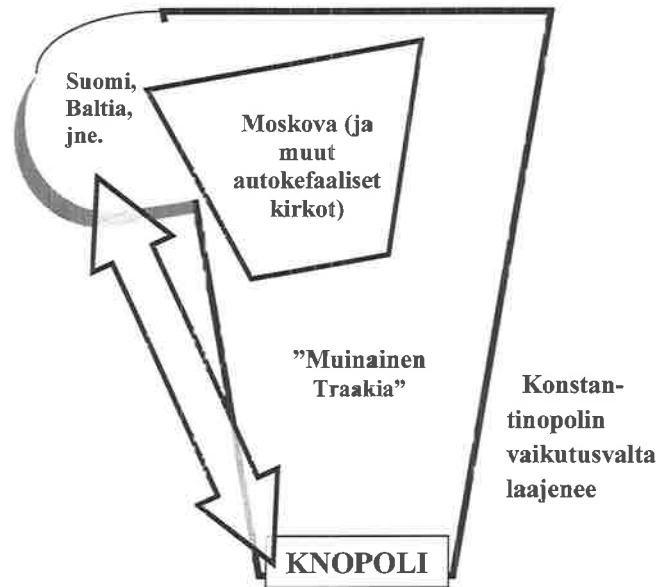
jolloin kanoni laadittiin, oli Tonava. Idässä Konstantinopolin jurisdiktio rajoittui Pontoksen maakunnan itärajaan Trebizondin kaupungin tienoille, Armenian länsirajalle (noin 40. pituuspiirille).<sup>23</sup>

Troitski viittaa kreikkalaiseen kanonikokoelma Pedalioniin (vuodelta 1800), joka hänen mukaansa nimenomaan rajoittaa Konstantinopolin valtaoikeuksia. Valtaoikeuksien rajoitukset ovat löydettävissä neljännen ekumeenisen synodin yhdeksännen säännön tulkinnasta, jonka mukaan Konstantinopolilla ei ollut etuoikeutta mihinkään oman kirkkonsa ulkopuoliseen alueeseen.<sup>24</sup>

Erityisen suurena vääryytenä Troitski ja muutkin venäläiset kanonistit pitivät sitä, että venäläisen piispan asettaminen Pariisiin emigranttivenäläisiä varten oli Konstantinopolin kanonitulkinnan mukaan laiton, sillä samalla alueella ei saanut toimia päällekkäistä kirkkohallintoa. Diaporateorian perusteella vain Ekumeenisella patriarkaattilla oli oikeus perustaa piispahallinnot Länsi-Euroopan, Amerikan ja Australian ortodokseja varten. Moskovan näkemys on ollut, että paikalliskirkot kehittyvät kohti autokefaalista asemaa, mutta ennen sitä kuuluivat sen äitikirkon alaisuuteen, jonka lähetystyön tuloksena ne ovat syntyneet.<sup>25</sup> Suomen kirkko kuului siten osaksi Venäjän kirkkoa. Vuonna 1957 Moskovan patriarkaatin pyhä synodi kuitenkin tunnusti Suomen ortodoksisen kirkon osaksi Konstantinopolin kirkkoa.<sup>26</sup>

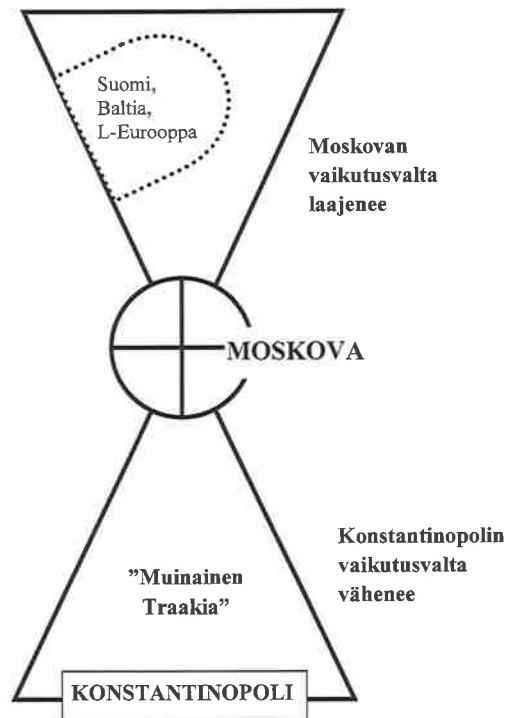
Kuvioissa 1 ja 2 on kuvattu yksinkertaista ja kaavamaisesti kanonisten näkemykset jurisdiktioiden määräytymisestä.

Kuvio 1: Meletoksen diasporateoria



Kuvio 1: Meletoksen diasporateoria tulkitsi Kalkedonin synodin 28. kanonia siten, että Konstantinopolilla oli oikeus kirkkoihin, jotka eivät vielä olleet autokefaalisia. Valtakunnan rajoilla oli merkitystä. Kuviossa Moskova ”kurkottaa” Suomen ja Baltian kirkkoihin, koska ne ovat sen lähetystyön tuloksena syntyneet. Moskovalla ei kuitenkaan ollut oikeutta näihin kirkkoihin, sillä ne olivat valtiollisten rajojen ulkopuolella ja niiden tulkittiin sijaitsevan Kalkedonin synodin 28. kanonin tarkoittamilla Traakian piirikuntaan kuuluvilla ”barbaarialuilla”. Näin ollen ne kuuluivat Konstantinopolille.

Kuvio 2: Kirkollisten jurisdiktioiden määräytyminen Troitskin mukaan



Kuvio 2: Moskovan näkemystä kirkollisista rajoista voidaan kuvata tiimalasi-  
maisella kuviolla. Troitskin mukaan Konstantinopolin jurisdiktio-oikeus oli ra-  
jallinen; pohjoisessa se rajoittui Kalkedonin synodin 28. kanonissa mainittuun  
Traakian piirikuntaan. Moskova oli Traakiasta itsenäistynyt kirkollinen kokonai-  
suus. Moskovan jurisdiktio sen sijaan kasvoi Moskovan saadessa autokefaalisen  
aseman, koska sillä oli oikeus sen lähetystyön tuloksena syntyneisiin kirkkoihin.  
Kalkedonin synodin kanonissa mainitut barbaarit tarkoittivat tunnustuksellisia  
vähemmistöjä, joiden yhteys äitikirkkoon oli edelleen voimassa.

## Meletuksen diasporateoria on fyletisminvastainen

Meletuksen diasporateoriaa kohtaan on osoitettu laajasti kritiikkiä. Sitä on pidetty Ekumeenisen patriarkaatin valtapyrkimyksiä suosivana ja paavilliseen asemaan tähtäävänä.<sup>27</sup> Kritiikki on peitonnut sen tosiasian, että teoria tukee koonaiskirkon etua korostaessaan kirkon paikallista ja ei-kansallista lähtökohtaa. On syytä huomata, että Ekumeeninen patriarkaatti ei perustanut Suomeen kansallista ortodoksista kirkkoa, niin kuin 1920-luvulta lähtien vuosikymmeniä Suomessa asia tulkittiin – ja tulkitaan monesti vieläkin – vaan patriarkaatin lähtökohtana oli saada ortodoksisen kirkon elämä paikallisesti järjestykseen itsenäisen Suomen alueella. Lisäksi patriarkaatti piti kiinni sovittelusta, vaikka Tomos ei asiaa suoranaisesti sanokaan. Asiasta voitiin sopia sitten, kun Venäjän kirkko toimi taas normaalisti.

Ekumeeninen patriarkaatti luopui sovittelumahdollisuudesta 19.5.1954 päivätyllä kirjeellään. Suomen ortodoksinen kirkko oli Suomen itsenäistyessä lakannut olemasta Moskovan patriarkaatin osa, samalla tavalla kuin Venäjän ja Suomen valtiot olivat siitä lähtien olleet erilliset. Patriarkka Athenagoras viittasi Kalkedonin synodin 28. sääntöön sekä vuosisataiseen käytäntöön.<sup>28</sup> Moskovan pyhä synodi tunnusti Suomen kirkon kanonisen aseman osana Konstantinopolin patriarkaattia 1957. On huomattava, että Suomen ortodoksiner. arkkipiispakunnan on noudatettava kanonisen äitikirkon kanonitulkintaa.

Kanonisten jurisdiktioerajojen arviointi saattaa tuntua kaukaiselta, teoreettiselta ja tavoitehakuiselta. Kanonit ovat erittäin tulkinnanvaraisia, mikä on osaltaan vähentänyt niiden arvovaltaa. Kanoneilla on kuitenkin tärkeä merkitys osana Kirkon Pyhää Traditiota. Ortodoksisissa kirkoissa kanonisten rajojen määrittämistä pidetään erittäin merkittävänä kysymyksenä. Onkin paradoksaalista, että juuri noita tulkinnanvaraisimpia jurisdiktioita sääteleviä kanoneita pidetään arvovaltaisimpina ja merkittävimpinä. Kanoninen rajarkäynti on vieläkin arkipäivää useiden ortodoksikirkkojen alueilla.



## VIITTEET

- <sup>1</sup> Tämä artikkeli on osa Suomen Akatemian rahoittamaa ja professori Tapio Hämyksen johtamaa projektia ”Rajalla halkaistu kansa. Karjalaisten kansallisdentiteetin, uskonnon ja kielen kehitys 1809–2009”.
- <sup>2</sup> Tässä artikkelissa jurisdiktiolla tarkoitetaan kirkollisten rajojen kirkkohallinnollista määräytymistä. Kukin ei-itsenäinen kirkollinen alueellinen kokonaisuus kuuluu jonkin autokefaalisen kirkon jurisdiktioon.
- <sup>3</sup> Clément 1997, 27–29.
- <sup>4</sup> Maximos 1976, 303–309; Clément 1997, 25–27; Viscuso 2006, lv–lviii.
- <sup>5</sup> Troitski 1947a, 42–43.
- <sup>6</sup> Viscuso 2006, xxvii–lii.
- <sup>7</sup> Maximos 1976, 272–300.
- <sup>8</sup> Clément 1997, 27–29.
- <sup>9</sup> Clément 1997, 29–32.
- <sup>10</sup> Stephanopoulos 2008.
- <sup>11</sup> OKKS 1980, 186–189.
- <sup>12</sup> OKKS 1980, 224–228.
- <sup>13</sup> ” – Määräämme ja päätämme samaa (kuin aiempi synodi) Konstantinopolin, Uuden Rooman pyhimmän kirkon etuoikeuksista. Sillä vanhemman Rooman istuimelle isät luonnollisesti ovat antaneet etusijan, syystä että tuo kaupunki oli hallituskaupunki. – – annettiin uuden Rooman pyhimmälle istuimelle yhtäläiset etuoikeudet, järkevästi päätellen että hallituksella ja senaatilla kunnoitetun kaupungin, joka nauttii yhtäläisistä etuoikeuksista kuin keisarillinen Rooma, kirkollisissakin asioissa tulee olla arvovaltainen, kuten tuokin, ollen toisena tuon jälkeen. Ja (päätettiin) että ainoastaan Pontoksen, Aasian ja Traakian piirikuntien metropoliitat sekä lisäksi vielä ennenmainittujen piirikuntien barbarialueilla olevat piispat vihkisi ennenmainittu Konstantinopolin pyhimmän kirkon istuin, kun taas ennenmainittujen piirikuntien kukin metropoliitta yhdessä maakunnan piispojen kanssa vihkisi maakunnan piispat, kuten jumalallisissa säännöissä selvästi on sanottu.” OKKS 1980, 286–312.
- <sup>14</sup> Patriarkka Meletoksen puhe suomalaiselle delegaatiolle 3.7.1923 sekä professori E.N. Setälän matka kertomus ulkoministeriölle 4.8.1923, Suomen kreikkalaiskato-lisen kirkon itsenäistyminen, 44 I, UMA; Tomos (asiakirja Suomen ortodoksisesta arkkipiispakunnasta), julkaistu teoksessa SOA 1935.
- <sup>15</sup> OKKS 1980, 271–273; Larikka 1994, 29–30.
- <sup>16</sup> Taustalla oli keisarikunnassa tapahtuneet poliittiset muutokset, joista ekumeenisissa synodeissa vedettiin johtopäätelmät.
- <sup>17</sup> Ekumeeninen patriarkaatti on suhtautunut myönteisesti Suomen autonomisen kirkon elämän järjestämiseen paikallisten olosuhteiden mukaan. Tämä on ymmärretty Suomessa siten, että kirkolla on käytännössä autokefaalinen asema. Ks. Riikonen 2007, 131–133, 275, 311. Tomoksen mukaan Suomen kirkolla oli oikeus ”vapaasti yksityiskohdissa järjestää Suomen Ortodoksisen Kirkon olot maansa lakien vaatimusten mukaan” sillä ehdolla, että muutokset ovat ortodoksisen opin, kanonien ja Ekumeenisen patriarkaatin tulkinnan mukaisia. Tosi asiassa Tomos rajoitti paikalliskirkon oikeuksia huomattavasti enemmän kuin 1920-luvulla tulkittiin. Ks. esim.

- Johannes 1982, 160–163. Mielenkiintoisena yksityiskohtana mainittakoon, että 1955 Ekumeenisen patriarkaatin edustaja metropoliitta Athenagoras kiitti Suomen valtiota siitä, että se oli maksanut sotakorvauksia Yhdysvalloille. Poliittinen tunnustus koski myös Suomen ortodoksisen kirkon valintoja osana Ekumeenista patriarkaattia. AK 10/1955, 90–92.
- <sup>18</sup> Ks. esim. patriarkka Maximoksen kirje arkkipiispa Hermanille 26.2.1947, Fa 3/1947, SOKHA; Maximos Hermanille 30.9.1948, Fa 3/1948, SOKHA; patriarkka Athenagoras Hermanille 19.5.1954, Fa 2/1954, SOKHA.
- <sup>19</sup> Troitski 1947a, 42–43.
- <sup>20</sup> ”Kussakin maakunnassa olevat maalais- ja kyläseurakunnat jääkööt horjumatta niitä hallitsevien piispojen huostaan, varsinkin jos nämä kolmenkymmenen vuoden ajan ovat niitä kiistattomasti hallinneet ja hoitaneet. Mutta jos kolmenkymmenen vuoden kuluessa niistä on syntynyt tai syntyy riitä, olkoon niillä, jotka väittävät vääryyttä kärsineensä, lupa niiden johdosta panna viereille oikeusjuttu maakunnan kokouksessa. Jos taas joku on kärsinyt vääryyttä oman metropoliittansa puolelta, tuomitkoon piirikunnan eksarkki tai Konstantinopolin vastaistuin, kuten edelle on sanottu...” OKKS 1980,271–273.
- <sup>21</sup> Troitski 1947a, 42–43.
- <sup>22</sup> Venäläiser-pakolaiskirkon johtajan metropoliitta Antonin (Khrapovitski) mukaan Suomen ortodoksisen kirkon liittyminen Ekumeeniseen patriarkaattiin johti Suomen ortodoksien luterilaistamiseen, jota johti avoimesti ortodokseja vainoava Suomen hallitus. Antoni kuvaa Suomen hallitusta kaikkia ”tyrannihallituksia pahemmaksi”. Antoniin artikkeli julkaistu: <http://www.orthodoxinfo.com/ecumenism/quovadis.aspx>
- <sup>23</sup> Troitski 1947a, 39–41. Alekski 2005.
- <sup>24</sup> Troitski 1947b, 36–42; Afonsky 2000. Tulkinta, joka liittyy tuomiovaltaoikeuteen, löytyy myös Milashin kokoamasta kommentaarista. Hänen mukaansa tulkinta on ongelmallinen, koska sen tarkoituksena on ollut rajoittaa ensisijaisesti vanhan Rooman yliherruutta muiden kirkkojen alueella, ks. OKKS 1980, 256–258.
- <sup>25</sup> Alekski 2005.
- <sup>26</sup> Moskovan pyhän synodin päätös 30.4.1957, Fa 9/1957, SOAKA.
- <sup>27</sup> Meletioksen teorian arvostelu on jatkunut, ks. esim. Skurat 1989; L’Huillier 1996, 279–281.
- <sup>28</sup> Patriarkka Athenagoras arkkipiispa Hermanille 19.5.1954, Fa 2/1954, SOKHA.

## LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

### Arkistolähteet

Ulkoministeriön arkisto (UMA), Helsinki  
Suomen kreikkalaiskatolista kirkkoa koskevat asiakirjat (44 I).

Suomen ortodoksisen kirkollishallituksen arkisto (SOKHA), Kuopio  
Aktit 1947, 1948, 1954 (Fa:)

Suomen ortodoksisen arkkipiispakunnan arkisto (SOAKA), Kuopio  
Aktit 1957 (Fa:)

### Lähdejulkaisut

*OKKS*  
1980 Ortodoksisen kirkon kanonit selityksineen. Pieksämäki.

*SOA*  
1935 Suomen ortodoksinen arkkipiispakunta. Kokoelma voimassaolevia säännöksiä Suomen ortodoksisesta arkkipiispakunnasta. Toim. Nikolai Valmo. Helsinki.

### Lehdet

Aamunkoitto (AK)  
Zhurnal Moskovskoj Patriarhii (ZhMp)

### Kirjallisuus

*Afonsky, Gregory*  
2000 The Canonical Status of the Patriarch of Constantinople in the Orthodox Church. Internetlähde: <http://www.holy-trinity.org/ecclesiology/afonsky-constantinople.html>. Luettu 12.11.2008.

*Aleksi, patriarch of Moscow and All Russia*

- 2005 A Letter To The Ecumenical Patriarch Concerning The Situation Of The Diaspora. – *Sourozh*, no 99, February 2005, pp. 1–11.

*Clement, Oliver*

- 1997 Conversations With Ecumenical Patriarch Batholomew I. St. Vladimir's Seminary Press, USA, 1997.

*Johannes, metropoliitta*

- 1982 Suomen ortodoksisen kirkon kanoninen asema. – Ortodoksinen kirkko Suomessa. Lieto.

*L'Huillier, Peter*

- 1996 The Church of the Ancient Councils. The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils. St. Vladimir's Seminary Press. New York.

*Maximos, Metropolitan of Sardes*

- 1976 The Oecumenical Patriarchate in the Orthodox Church. A Study in the History and Canons of the Church. Tessaloniki.

*Riikonen, Juha*

- 2007 Kirkko politiikan syleylyssä. Suomen ortodoksisen arkkipiispakunnan ja Moskovan patriarkaatin välinen kanoninen erimielisyys 1945–1957. Diss. Joensuu.

*Skurat, K.*

- 1989 The Constantinople Patriarchate and the Problem of Diaspora. Notes on the book by Metropolitan Maximos of Sardes "The Ecumenical Patriarchate in the Orthodox Church. A Historical and Canonical Study". – *Journal of the Moscow Patriarchate* 9/1989. Moscow.

*Stephanopoulos, Robert G.*

- 2008 The Greek (Eastern) Orthodox Church in America. Internetlähde: <http://www.goarch.org/archdiocese>. Luettu 12.11.2008.

*Troitski, Sergij*

1947a O granatsah rasprostraneniya prava vlasti Konstantinopoloskoi patriarii na "diasporu". – ZhMP 11/1947. Moscow.

1947b Gde i v tsem gravnaja opasnost? – ZhMP 12/1947. Moskva.

*Viscuso, Patrick*

2006 A Quest for Reform of the Orthodox Church. The 1923 Pan-Orthodox Congress. An Analysis and Translation of Its Acts and Decisions. Berkeley, CA.

## SUMMARY

Juha Riikonen Troitsky versus Meletios

Canonists Disagree on the Canonical Status of the Finnish Orthodox Church in 1947

The autonomous Archbishopric of Finland had separated from the Moscow Patriarchate in 1923 and affiliated itself to the Ecumenical Patriarchate in Constantinople. A statute called the *Tomos* was then issued to determine the canonical status of the Finnish Orthodox Church. The *Tomos* was founded upon the diaspora theory by Patriarch *Meletios (Metaxasis)* stating that the Ecumenical Patriarchate was canonically justified in taking under its jurisdiction churches fallen, for one reason or another, outside the autocephalous churches. The theory was essentially grounded on the 28<sup>th</sup> canon of the Ecumenical Council in Chalcedon in 430.

The theory by Meletios emphasized that, within each country, the local Orthodox church is to form one ecclesiastical entity, and it should not be split on national premises. Thus, Meletios' theory opposed poignantly phyletism (Gr. *ἔθνοφυλετισμός*, fellow tribesmen), a doctrine claiming that, within one country, a nationality should be served by its own independent ecclesiastical administration even on the territory of another church. The Council of Constantinople adjudged phyletism as heresy in 1872.

Starting in 1947, the Moscow Patriarchate claimed continuously that the Finnish Orthodox Church should revert to the Russian church. The Russian Professor *Sergii Troitsky* launched strong criticism on Meletios' diaspora theory in 1947. According to Troitsky, the Finnish Orthodox Church actually belonged to the Moscow Patriarchate, since it had been brought about by the missionary work of the Russian church. Thus, the two churches were connected by evident historical and national bonds.

Nationality plays a significant role in Troitsky's theory, which has gained approval in quite a few Orthodox churches. Immigrants to Western Europe, America and Australia have established, on national premises, a number of Orthodox churches in their new home-countries. In the multi-cultural societies of today, the diaspora still challenges the unity of the Orthodox Church in the world-wide context.

**Elina Kahla**

## **The New Martyrs of Russia – Regeneration of Archaic Forms or Revival?**

### **Introduction**

“In Russia, the past chases the present, and the past replaces the future,” said writer Vladimir Sorokin in an interview in *Spiegel* magazine in January 2007. “We live in a society created by Ivan the Terrible,” he continued.<sup>1</sup> Another Russian writer, Viktor Erofeev, described national feelings as follows: “Russia strives to regain its Empire and holds as its ideal a conservative and stable leader like Alexander III”.<sup>2</sup>

In this paper, my topic is the phenomenon of new national saints, the New Martyrs, in post-Soviet Russia, the context of their canonisation and its grounding in Russian cultural signification. My argument is that the new canonisations are rooted in the peculiar cultural model, and should therefore be analysed not only in a religious but in a broader political and cultural framework and from a diachronical perspective.

Many cultural scholars share the above-cited anecdotal views about “past chasing the future” and yearning after an autocratic leader and strong Empire. According to the famous “dual/binary model” elaborated by semiotic scholars Yuri Lotman and Boris Uspenskii, progress in Russia is revolutionary by nature and annuls the previous developmental phase.<sup>3</sup> The ‘revolutionariness by nature’ means that cultural signification is, as it were, forced to begin always from zero, to bypass evolutionary progress and modernisation, and instead, to regenerate archaic forms. In his last book of 1992, Lotman once more emphasises the idea of explosiveness: “Russian culture becomes conscious of itself in categories of explosion.”<sup>4</sup> I am inclined to think that the phenomenon of new canonisations can be framed as an example of “cultural explosion” and of cyclical regeneration of archaic forms, and my paper deals with it in this perspective.

Other researchers have used formulations in a similar vein. Vorontsova (2003) speaks of “spirit of romantic restoration”, which she sees has been

symbolic of the repossession of the recent past starting from the early 1990s. <sup>5</sup> Svetlana Boym talks about “restorative vs. reflective nostalgia”, of which the “restorative nostalgia” is more appropriate in applying to destroyed archaic cultural values and their regeneration by means of cultural production.<sup>6</sup> Both “regeneration of archaic forms” (Lotman et al.), “restoration” (Vorontsova) and “restorative nostalgia” (Boym) are conceptions involving collective memory. Collective memory has been worked on in order to make it correspond to post-Soviet societal situation, but at heart with familiar matter and according to a well-known formula: Russia has special values. An individual must be ready for extreme sacrifices for the good of the community. Russia is a fortress defending its essence, which means that it cannot be an open democratic and civil society. These postulates recur explicitly and implicitly in everyday political and cultural discourses. They underlie in organisation of the cults of the New Martyrs as well. In the next section, I will take some examples.



**“Romantic restoration” or “regeneration of archaic forms” as applied to the cults of the New Martyrs of Russia**

(Picture 1).

*Monks Peresvet and Osiablia in arms. Drawing by Viktor Vasnetsov, XX c.*



Quite often in the spirit of “romantic restoration” symbols referring to glorious past are evoked. One of such symbols is the battle of Kulikovo, which is used as a symbol and paragon of civic virtues. In the battle of Kulikovo in 1380, the schema-monks Peresvet and Osiablia, albeit already having been ordained to the highest level of monasticism, the schema, took up arms in order to fight for

Motherland. As a result, the troops of Mamai khan were defeated. The victory at Kulikovo not only glorifies a signpost towards emancipation from the Mongol rule, in today's mass cultural production it also symbolises revival of the Russian self-esteem and reminds of the need to raise up arms against potential enemies.<sup>7</sup> The example of the schema-monks (Picture 1) shows explicitly that when the situation calls for it, religious virtue (do not kill) must cede to civic virtue.

Like the medieval monks Peresvet and Oslabia, who took up arms, the clerics and monastics who lived in the Soviet Union had to submit to the demands and legislations imposed on them by atheistic authorities. They adapted to violence, oppression and betrayal, whereby tens of thousands lost their lives and an even greater number had to live in circumstances that have been likened to the persecution of Early Christians in the Roman Empire and their going underground to the catacombs. Suffice to say that in 1918 there were over 150,000 bishops and priests in the Russian Orthodox Church alone, but by the advent of the Second World War only approximately 20,000 remained. The new head of the Church, Metropolitan Sergius I, had given a declaration of loyalty to Soviet authorities in 1927. Those who opposed the declaration of Metropolitan Sergius went underground. "A long, arctic night set in", as Patriarch Tikhon of Moscow (Belavin) (1865–1925) two years earlier, shortly prior to his death, foretold.

Given the enormous human sacrifices, it is not surprising that the backlash has also been equally strong. It has not been enough that the reputation of the persecuted has been gradually restored by researching archives and scrutinising protocols of their cases. In the glasnost and post-glasnost period, quantum victims for faith have been canonised as saints. Since 1988, when the Millennium of Baptism of Russia was celebrated and the Church received its freedom of action, the Russian Orthodox Church (hereafter: the ROC) has canonised 1770 new martyrs, confessors and other sainted persons (up to 2009).<sup>8</sup> This work is still in progress. The new head of the ROC Patriarch Kirill has strongly supported the investigations. Among the glorified martyrs for faith are the above-mentioned Patriarch Tikhon of Moscow, other hierarchs, and the last autocrat, Tsar Nicholas II with his family.<sup>9</sup> It is noteworthy that the number of new national martyrs exceeds the overall number of those canonised in all the preceding centuries. In addition to these 1770 officially canonised, there are many more unofficially

and locally venerated saintly individuals, including those whose names have not come down to us. **(Picture 2).**

Picture 2. *The icon depicting the new Russian martyrs has the following ins-*



*ription on it: "Gathering of new martyrs and confessors of Russia, known and unknown, [who] suffered for Christ's sake (Sobor novykh muchenikov i ispovednikov rossiiskikh za Khrista postradavshikh iavlennykh i neiavlennykh)*

The icon of the Gathering of New Martyrs of Russia [...] deserves special attention. Its history dates back to 5/18 April 1918, when the Local Synod (*pomestnyi sobor*) held in Moscow decided to commemorate the victims of faith for Christ who died in 1918, each year on 25 January/7 February or the next Sunday. The date signifies the murder of the Kievan and Galitsian metropolitan Vladimir (Bogoiavlenskii), whom the Bolsheviks murdered and who therefore is regarded as the first Hieromartyr of the atheist yoke. Up to 1990s, many icons and paintings of the sufferers were painted and copied, but of course, only outside Russia or secretly. On many of these icons, there were the pictures of the Tsar family,

martyred bishops (like Metropolitan Veniamin of Petrograd and Gdov) and other sufferers. The pictures may have included St. Seraphim of Sarov who predicted, as the legend has it, the fall of the Russian autocracy.

In 1991, the Holy Synod decided to restore this commemoration day. Consequently, new versions of the icon and a liturgical service were produced. The icon became truly popular after the canonisation of the Tsar Nicholas II in 2000 and his inclusion in the icon. In 2001, Moscow authorities decided to open a historical memorial in Butovo shooting-range, which used to be a secret organs' place for mass killings up to Stalin's death. Only in 1937–1938, altogether 20 765 people were shot dead, of them 940 members of clergy and faithful lay people.<sup>10</sup> The martyrs of Butovo are represented in the side image (*kleimo*) number 9, bottom line left. The centre image depicts the rebuilt Church of Christ Saviour in Moscow, the killed metropolitans, hieromonks, tsar family, Grand Duchess Elisabeth etc.; in its very centre, there is the holy altar. In the upper part middle, there is Christ on the throne surrounded by angels, apostles and Russian national saints (Sergei of Radonezh, Boris and Gleb, other sainted bishops, Amvrosii Optinskii and Seraphim of Sarov). The side images 1-15 denoting new martyrs are (from left to right):<sup>11</sup>

1. Demolition of the Solovetsk monastery
2. Suffering and merciful death of Hieromartyr Petr (Polianskii), Metropolitan of Krutitsk, temporary holder of the Patriarch see.
3. Trial against Veniamin, Metropolitan of Petrograd and Gdov, and of his co-sufferers.
4. Exploit of two righteous martyrs, Hieromartyr Andronik, Archbishop of Perm and Solikamsk, and Hieromartyr Hermogen, Bishop of Tolbolsk and Siberia.
5. Demolition of Trinity and Sergius Lavra and plundering of the relics of St. Sergius of Radonezh.
6. Murder of victims of Alapaevsk (incl. Grand Duchess Elisabeth and other members of the Romanov family).
7. His holiness Patriarch Tikhon (Belavin) imprisoned in the Donskoi monastery.
8. Murder of the Tsar family in Ekaterinburg, in the cellar of Ipat'ev house 4(17) July 1918.
9. Mass killings of the victims at Butovo shooting range in 1937-1938.
10. Shooting at cross procession in Astrakhan.

11. Pious death of Kievan and Galitsian metropolitan Vladimir of Kiev, 25 January 1918.
12. Icon of an unknown holy woman with children.
13. Arrest of a priest in the church during the divine service.
14. Demolition of the Sarov *obitel'*, plundering of the relics of St. Seraphim.
15. Murder of the saintly Kirill, Metropolitan of Kazan 7(20) November 1937.

In 2002, a new divine service text dedicated to the New Martyrs (commemoration day 25 January) was written and taken in use.<sup>12</sup> The hymns and prayers commemorate the persons and their sufferings depicted in the icon. The long compilation, partly authored by saintly Afanasii (Sakharov, d. 1955), Bishop of Kovrov, concludes in a sublime prayer calling for intercession, asking the Lord's forgiveness for Cain's sin of fratricide, for demolition of shrines, godlessness and lawlessness. It prays for "restoration in our country of the spirit of sense and piety, spirit of holiness and fear of God, spirit of brotherly love and peace; that we would again be Tsar's shrine<sup>13</sup>, God's people, elected and holy, always with you magnifying Father and Son and the Holy Spirit for ages." (да возродит в земли нашей дух разума и благочестия, дух святости и страха Божия, дух братолюбия и мира;/ да паки будем мы царское священие,/ род Божий, избранный и святой,/ присно с вами славящий Отца и Сына и Святаго Духа во веки веков).

In my view, this service text manifests spirit not of "romantic restoration", but unmarkedly restoration and genuine revival of Orthodoxy in Russia, with Christian emphasis on union of brotherly love and mercy of God. Restoration, however, involves "regeneration of old forms", as the wording "Tsar's shrine" indicates. "Tsar's shrine" can be understood as a metaphor (Tsar as metaphor of God's anointed) but it also denotes "Tsar/imperial" in the mundane sense. In the spirit of restoration, does the ROC evoke autocracy back? There are many excellent works shedding light on the Moscow Patriarchate's current political and societal views. Laruelle notes that in 2000, the Patriarchate issued *Fundamentals of the Social Conception of the Russian Orthodox Church*. In this document, an obvious political hierarchy is put forward: "monarchy and theocracy are regarded as superior forms because they guarantee the Byzantine symphony of temporal and spiritual powers, whereas democracy is criticised for its incapacity to respond to the profound needs of people."<sup>14</sup>

What I am trying to say is that the example of the New Martyrs' commemoration illustrates as best an ongoing process of regeneration and revival in

society. The question is not about “restorative nostalgia” but about profound and dynamic revival that stands in focus of the ruling elite both of the Kremlin, the ROC, other institutions and communities of nationalist bent.<sup>15</sup> This process deserves a serious analysis not only by one specialty, but several. To understand this process with its underpinnings is vital both for Russians and for anyone willing to understand the revival of Russia today. To start with, we must acknowledge that we are researching a phenomenon in flux. The study materials are in flux: web sites emerge and disappear, book editions are sold out quickly, and copyrights are neglected. Independent research institutions are not yet established nor found forms of cooperation. The commemoration process itself it can be interpreted in many ways, by multiple agencies and for multiple purposes. One of the most frequent criticisms is that only Orthodox victims are being commemorated, and only Orthodox symbols prevail. In Butovo memorial, or in Solovetsk memorial graveyard (on the *Sekirnaia* hill), there are no symbolic signs of other religions or backgrounds. This indicates that so far, they have lacked both initiative to collaborate and forms of collaboration. The ROC is in control of major memorial sites, and is reluctant to share agency. The ROC has also been criticised for giving too much emphasis on victims among clergy.

Second, the commemorative materials are difficult to evaluate. The open questions concern authorship, genre, and hierarchy. There are professional, high standard productions as well as kitsch. There are magnificent liturgical texts like the above cited *Sluzhba novomuchenikam*, Service to the New Martyrs, or the akathist hymn *Slava Bogu za vse*, *Glory to God for All Things*,<sup>16</sup> written during the most severe years of Communist terror. There are patriarchal statements *ex officio*, but also lowbrow populist and politicised texts which use double speak and religious symbols for quasireligious purposes, in order to arouse nationalist-xenophobic sentiments exemplified earlier by the song *Kulikovo field*. Some of the kitschy materials are by anonymous authors. These examples illustrate a hierarchical vertical, as well as a wide horizontal dimension, which must be taken into account.

One is often reminded that since Christianity was late in arriving to Kievan Rus', that is in the 10<sup>th</sup> century, when Prince Vladimir was baptised together with his people, it had no early martyrs or confessors of its own. The harsh persecutions of the Communist era, as it were, compensated for this lack.<sup>17</sup> It is emphasised that the Church lives by the blood of its martyrs and the martyrs of the Modern Times have been perceived as strengthening the position of the ROC and its authority both in Russia as outside its borders. The argument holds

especially for the first part: According to polls, in the first half of the 1990s the church inspired greater trust among the Russian population than most other social and political institutions.<sup>18</sup>

As for researchers inclined to speak of the “binary model” (to which I belong), they point out to the ubiquitous mechanism of suffering and redemption which is now manifest in the New Martyrs’ cults. National identity in Russia is today being reconstructed through regeneration of archaic religious forms, but illustrated through real human destinies of our time. Even if “binary model” is based on cultural forms specific for Russia, it is an open-ended process. Therefore, a multilevel and multidisciplinary approach must be utilised in studying this process. The requirements of historiography, mythology and religion as well as the traditional cultural canon must be taken into account. The access to archives and other sources must be open to more specialists than to the ROC clergy and its adherents alone.

### **Reflecting on New Martyrs’ Lives**

Furthermore, each individual case study (biography, hagiographical life/cult narrative) must also be assessed in a diachronical and synchronical perspective, taking into account the traditional centuries-old forms. For example, it is customary that a cult narrative is formed in such a way that the individual saint’s life is constructed and modified to correspond to previous models, i.e. earlier hagiographies of similar typology of saints. By typology I mean clergy, hierarchs and monastics vs. lay people; tsar and elite vs. lower strata individuals; warriors-soldiers vs. civils. It must be taken into account that each new iconographic and hagiographic representation is never just a private case but illustrates on its part collective redemptive process, the aim of which is the glorification and restoration of the ideational concept of “Holy Russia”<sup>19</sup>.

What is “Holy Russia” in today’s perspective? According to sceptics, “Holy Russia” connotes the stamp of autocracy, State church and ‘orthodox Stalinism’. It evokes into mind the imperial doctrinal trinity of “autocracy, orthodoxy, and national character” launched by the 19<sup>th</sup> century political ideologist Aleksei Uvarov, as well as the new waves of Russian nationalism uniting both elite and those who define it as counter-culture.<sup>20</sup> According to some adherents, “Holy Russia” is a cosmic metaphor, a struggle towards spiritual completion and a culture of freedom.<sup>21</sup> When considering the significance of New Martyrs’ cults all strains must be taken into account. The rehabilitation and canonisation of

victims are simultaneously, sine qua non, both secular and religious processes. The saints' cults are organised and maintained by heterogeneous interest groups. We deal with old forms and new content, which result in a wide spectrum of new cultural production. These examples of cultural production represent more than one conception of "Holy Russia".

In reading different compilations of New Martyrs' lives (*zhitie, zhizneopisanie, skazanie o zhizni* etc.), one must ask on which principles they can be classified as such. The most simple principle is the *person* (who is glorified as a saint), *theme* (description of his/her exploits, *podvig*), and *purpose* (to demonstrate the person's holiness). If these characteristics can be identified, we may find the narratives fairly uniform. The narrative encloses highlights of the person's struggle, and the narration is equally formulaic with the iconographic visualisation. Selection of information and its stylisation may bring into mind a method similar with the method of Social Realism. Trademarks for Socialist realism were use of clichés and formulas, personified virtues and vices, black and white value system. Soviet writers were also bound by extra-literary provisions. The writer had to be continuously ready to revise the text in accordance with the changing directions by the censors. The writer was seldom in control of his/her text but rather a scribe, acting the role of "engineer of the human souls" and fulfilling the programme of the Communist Party in raising the new Socialist man with new consciousness and values. Literature was "good" if it was useful and if the protagonist had been presented rather as a personification of ideology than as a psychologically complex and rounded individual.<sup>22</sup> The most obvious task was to eradicate the "old" values. Based on anecdotal evidence Stalin noted that production of souls is more important than production of tanks,<sup>23</sup> when he wished to raise a toast to the Soviet writers in Maxim Gorky's house in October 1932. Already in 1929 all literature containing "old values" was prohibited, including all kind of religious literature. In my view, we speak here of the "regeneration of the archaic form", where new socialist texts with a new Perfect man replace old Christian texts with a saintly hero. I would like to quote Lotman and Uspenskii, who consider that each new cultural stage is constructed with the help of two alternative memory mechanisms, either:

1) The deep structure which evolved in the preceding period is preserved. But it is subjected to drastic renaming while still maintaining all the basic characteristics of the old structure. In this case *new texts* are created while the archaic cultural model is retained. 2) The deep structure of the culture itself is changed and in the process reveals its dependence on the previous cultural model since



it is constructed by turning the old culture “inside out”, by rearranging what previously existed through a change of signs.<sup>25</sup>

In my discussion, I find both mechanisms as having been active. The *new texts* produced by the Communists are represented by the canonic Socialist narratives which replaced the prohibited old Christian religious literature, while the archaic cultural model was retained by imitating the medieval method of producing lives of saints. Besides, the old culture was also turned “inside out”. Signs were changed from “Christian” to “Socialist”. The opposite move took place when the Soviet cultural hegemony was replaced (starting from 1988) by a new cultural stage, which we now often call as “New Russia” with its “New Martyrs” as signifiers of restoration and symbols of heroism. Formation of this new stage is in flux.

In my doctoral study,<sup>26</sup> I asked how the original literary and cultural activity of historical individuals corresponds to their biographies and hagiographies in terms of style and content, while taking into account the ongoing shift in cultural signs. Furthermore, I posed the question of how the profiles of *female* heroines (*podvizhnitsy*) in the Soviet period differ from the basic types of earlier sacred females, and how the representations of female saints differ from those of male saints.

My data comprised six individuals, whom I classified into three different types of heroines. The first type is personified by **Elisabeth Feodorovna** (1864–1918). (**Picture 3**). She represents a *modern, aristocratic benefactor*, Lutheran by birth, who converted to Orthodoxy upon marrying the Russian Grand Duke Sergei Alexandrovich. In Russia she founded a modern Orthodox, but ecumenical, charitable sisterhood, was active in artistic sponsorship as well as in medical and social work, stayed voluntarily in Russia after the October coup and became murdered by the Bolsheviks. She was canonised by the ROC in 1992 and is venerated as one of the major New Martyrs (represented in the Picture 2 on the right side of the Tsar family). The second type is represented by *socially marginal lower strata* women, so-called Fools for Christ’s sake, of which there is only disparate and adapted second-hand information. Although these women were original figures, and are venerated as national religious heroines (like Mother **Matrona of Moscow**, d. 1952,<sup>27</sup>), the accounts of their lives are formulaic and resemble one another to a great extent. The third type is represented by the *intellectual rebel*, Mother **Maria Skobtsova** (1891–1945), who was socially active both in Russia and later in emigration in France, and died in Ravensbrück, the German concentration camp. In Soviet socialist realism productions, Skobt-

sova was represented as an ambivalent figure, sort of an ideological penitent, due to her emigration. Skobtsova was canonised in 2004 by the Patriarchate of Constantinople, and called thereby Mother Maria of Paris, but not by the ROC. It is likely that the attitude of the ROC hierarchs to her as a confessor and martyr is still ambivalent.



*Picture 3. Statue of the Grand Duchess, Saintly Elisabeth Feodorovna (1854-1918) in front of the community of Martha and Mary in Moscow*

## Female saints – do they make a difference?

As said earlier, the ROC has glorified 1770 New Martyrs since 1988, the majority of which are hierarchs and other clerics. It comes therefore as no surprise that only 2% of the New Martyrs are women. At the same time, it is evident that women's contribution to maintaining Christian teachings and values and mediating them to new generations was crucial during the Soviet period, as it was before that period, and still is. Under atheist rule, when official church life was banned, non-official religious practices gained increased importance. My study demonstrated that the women represented in these narratives were venerated in the first place as benefactors, founders of charitable institutions, intercessors, healers and prophets. Thanks to this, the saintly women have often been called metaphorically under a collective designation of "myrrh-bearing women", alluding to the group of women who were the first witnesses of Christ's resurrection. "Myrrh-bearing women" is a laudatory metaphor for all kinds of feminine virtues, and it has been especially dealt with in the Soviet context by several authors.<sup>28</sup>

Another result from my study is that the narratives analysed emphasise the fact that the asceticism of these women was extreme, and the struggle of the soul and the body inseparable. Women's corporeal asceticism has been emphasised in the earlier studies as well, and my study results confirm these findings.<sup>29</sup> What deserves a special notion here is that asceticism is often described in masculine terms in the analysed narratives. When the woman sets out to lead ascetic life, her feminine weakness as if gives way. This narrative *topos* has long roots. To take an example: When Perpetua, a young mother of a newborn baby, was taken to face the lions in the Roman arena in 203, her milk secretion ceased. Perpetua is said to have intoned: "*facta sum masculus*, I have become a man." Another kind of example is the story of Mary of Egypt who struggled in the desert for 47 years, and even in whose iconography all signs referring to gender have been eroded. Coming closer to modern times, the life of the 19<sup>th</sup> century Saint Ksenia of St. Petersburg has the following note of giving way femininity: "Having taken a man's name she also renounced a woman's weakness" (*Imenem muzheskim nazvavshisia, nemoshtshi zhenskoi otreshilas'*)<sup>30</sup>. Ksenia's example hints that masculinity can be appropriated as a disguise, necessary for ascetic struggle and for greater scope. In my Soviet period material, two of the female ascetics have adopted the name of a male paragon, according to their heavenly intercessor. Mother Nila's intercessor was the 16<sup>th</sup> century hermit monk Nil Stolbenski,

while Mother Makaria's intercessor was the Egyptian St. Makarios the Great. I am not elaborating discussion on the profane Soviet heroine images, female tractor drivers etc., however, the renouncing of woman's weakness in them is explicit. Neither are the legends and images of the Reigning Mother of God (*Bogomater' Derzhavnai*)<sup>31</sup> dealt with here; suffice to say that the legend of the image emphasises God-maternal leadership which will rule until the Tsar is restored on the throne.

## Conclusion

A cultural researcher cannot have the last word on the questions of how the significance and value of the New Martyrs' lives should be assessed. Instead I aimed to show that even though cultural signs in the post-Soviet era have been reversed, and that the socialist hero has been replaced by the Orthodox national saint, adhering to an ideological guideline in official cultural production is as manifest as it ever was, and there has been no marked change to its "imperial" method.<sup>32</sup> In the New Martyrs' lives the focus is to represent the hero(ine) as a paragon and mediator figure, whereas his/her genuine activities and thinking may be sidestepped or manipulated according to interest groups' needs.

The results of my analysis point that Orthodox New Martyrs' cults in Russia are not innocent of nationalist and politicised connotations. In further studies, these questions deserve a more thorough analysis, also in the framework of clash of religions and civilisations. The New Martyrs' lives may be read as exotic fairy tales or tales of suffering and redemption, but a closer inspection also sheds light on the painful aspects of recent national history and reveals continuous use of apocalyptic visions and the of messianic role of Holy Russia. The official cultural production and New Martyrs' lives can be said to demonstrate "the chase after the past", but their religious-transcendental, ideational and political mission consolidating the collective sense of togetherness should not be underestimated

## NOTES

<sup>1</sup> <http://www.srkn.ru/interview/spiegel.shtml> (29.1. 2007) "И получится, что прошлое догонит Россию нынешнюю и что прошлое станет нашим будущим."

<sup>2</sup> Carlin Romano, 2007, *The Chronicle Review*, March 2.

<sup>3</sup> The idea of displacement and replacement can be aptly illustrated by Lotman's and Uspenskii's argument that "[...] change takes place as the radical rejection of the preceding stage. The natural result of this was that the new emerged not from the structurally 'unexploited' reserve, but because of the transformation of the old, as it

- were, of its being turned inside out. In this way repeated changes could in fact lead to the *regeneration* of archaic forms.” (1984, 5) J. Lotman, Iurii and Uspenskii, Boris. 1984. *The Role of Dual Models in the Dynamics of Russian Culture (Up to the End of the Eighteenth Century)*. Translated by N.F.C. Owen. In: *The Semiotics of Russian Culture*. Ed. by Ann Shukman. Ann Arbor: University of Michigan. Michigan Slavic Contributions 11. pp. 3–35.; On Lotman’s definition on Russian culture and binary model, see also Waldstein, Maxim, 2008, *The Soviet Empire of Signs, A History of the Tartu School of Semiotics*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller. pp. 150–155.
- <sup>4</sup> Yuri Lotman in his last book *Culture and Explosion, Kul’tura i vzryv*, once more refers to focality of “apocalyptic words” for Russian culture. “Апокалипсические слова о «новом небе» и «новой земле» зачаровывали на протяжении истории многие общественно-религиозные течения. Но на Западе это были, как правило, периферийные религиозные движения, периодически выплескивающиеся на поверхность, но никогда не становившиеся на долгое время доминантами великих исторических культур. Русская культура осознает себя в категориях взрыва.” (Lotman, 1992, 148). Cited in: <http://lib.socio.msu.ru/library>, 29.12.2009.
- <sup>5</sup> Vorontsova, L.N. 2003. *Pravoslavie i sovremennaia rossiiskaia kul’tura*. In: *Orthodox Christianity and Contemporary Europe*. Leuven. pp. 379-396.
- <sup>6</sup> Boym, Svetlana. 2001. *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books.
- <sup>7</sup> The chauvinist lyrics of Zhanna Bichevskaia’s song *Kulikovo Field (Kulikovo pole)* serve as a good example of using the symbol of Kulikovo in whipping up nationalistic sentiments in a contemporary setting (<http://www.zaycev.net/pages/1205/120597.shtml>) (visited 29.12.2009) In the lyrics, “new Europes, new Khazars, new Mamais” represent enemies of Orthodox Russia, whereas Kulikovo field stands as a metonymy for Holy Russia.
- <sup>8</sup> [www.st-nikolas.orthodoxy.ru/newmartyres.html](http://www.st-nikolas.orthodoxy.ru/newmartyres.html). (visited 28.12.2009)
- <sup>9</sup> Thon, Nikolaus. 2000. “Die Kanonisierung der russischen Neumartyrer und ihre Ikone.” *Hermeneia*, vol 16, pp. 7–28.
- <sup>10</sup> [www.st-nikolas.orthodoxy.ru/newmartyres/butovo.html](http://www.st-nikolas.orthodoxy.ru/newmartyres/butovo.html) (visited 30.12.2009)
- <sup>11</sup> [www.pstbi.ru/institut/mric/mr\\_ic.htm](http://www.pstbi.ru/institut/mric/mr_ic.htm) (visited 30.12.2009); Service for New Martyrs and Confessors, text by Father A. Saltykov (fragments transl. by E.K.)
- <sup>12</sup> [www.st-nikolas.orthodoxy.ru/newmartyres/service.html](http://www.st-nikolas.orthodoxy.ru/newmartyres/service.html). (visited 30.12.2009)
- <sup>13</sup> For Entry “sviashchenie” in Church Slavonic, see <http://www.slavdict.narod.ru/0585.htm>; in it, the term occurs in the phrase “sviashchenie preiavstvennoe” taken from the Kondak to St. Bonifacius and given the equivalent “svetloe sviatilishe”, that is, a bright shrine.
- <sup>14</sup> Laruelle, Marlène. 2009a. *In the Name of the Nation. Nationalism and Politics in Contemporary Russia*. Palgrave. p. 164. She quotes also Knox Z. “The Symphonic Ideal: The Moscow Patriarchate’s Post-Soviet Leadership”. *Europe-Asia Studies* Vol 55, no 4(2003), pp. 575–596.
- <sup>15</sup> See M. Laruelle’s (2009b) excellent report *Inside and Around the Kremlin’s Black Box: The New Nationalist Think Tanks in Russia*. Stockholm Paper October 2009. Institute for Security & Development Policy.

- <sup>16</sup> See text in English: [www.saintjonaf.org/services/thanksgiving.htm](http://www.saintjonaf.org/services/thanksgiving.htm). (Visited 31.12.2009). The hymn has been attributed to several alternative authors; however, according to all sources it was authored during the years of terror.
- <sup>17</sup> See e.g. Pol'ski, M. [1949], 1994, *Novye mucheniki rossiiskie*. Jordanville, Part I. – II. Reprint.
- <sup>18</sup> S. Filatov, R. Lunkin, “Statistika rossiiskoi religioznosti, magiia tsifr I neodnoznachnaia real'nost'. Sotsiologicheskie issledovaniia, no 4 (2005). pp. 35-45.
- <sup>19</sup> I use “ideational” referring to Pitirim Sorokin’s term, whereby it is meant that “[R]ather than stressing the manipulation of the empirical world to improve the quality of life the ideational culture emphasizes adjustment to the existing world. P. A. Sorokin, *Social & Cultural Dynamics* I. I. ii. 67 [1937]. In: Oxford English Dictionary, Entry Ideational.
- <sup>20</sup> Laruelle, 2009b, Inside and Around. . p. 7.
- <sup>21</sup> Vorontseva, *ibid*.
- <sup>22</sup> For method of Socialist realism, see Clark, Kaerina. 2000. 3<sup>rd</sup> edition. *The Soviet Novel: History as Ritual*. Indiana: Indiana University Press. [1<sup>st</sup> ed. 1981], and Dobrenko, Evgeny. 1997. *The Making of the State Reader: Social and Aesthetic Contexts of the Reception of Soviet Literature*. Trans. Jesse M. Savage. Stanford: Stanford University Press.
- <sup>23</sup> <http://bibliotekar.ru/encSlov/9/107.htm>. Entry: *inzhenerny chelovecheskikh dush*, engineers of the human soul. (Visited 2.1.2010)
- <sup>24</sup> For list of prohibited literature, see Ylikangas, Mikko. 2004. *Rivit suoriksi! Kauno-kirjallisuuden poliittinen vaivonta Neuvosio-Karjalassa 1917–1940*. Helsinki: Kikimora Publications. p.72-73.
- <sup>25</sup> Lotman, Iurii and Uspenskii, Boris. 1984. p. 7.
- <sup>26</sup> Kahla, Elina. 2007. *Life as Exploit: Representations of Twentieth-Century Saintly Women in Russia*. Helsinki: Kikimora Publications.
- <sup>27</sup> See Matrona’s icon with scenes from her life and more references at <http://full-of-grace-and-truth.blogspot.com/2009/05/st-matrona-of-moscow.html>. and [http://en.wikipedia.org/wiki/Matryona\\_Nikonova](http://en.wikipedia.org/wiki/Matryona_Nikonova) (Visited 2.1.2010).
- <sup>28</sup> Protsenko, Pavel. 2004. *Mironositsy v epokhu GULAGa*. Nizhni Novgorod: Izdvo Bratstva vo imia sv. Aleksandra Nevskogo, or *Khristianstvo. Entsiklopedicheskii slovar'*. 1993–1995. In 3 Vols. Moscow; entry *Zheny-mironositsy*.
- <sup>29</sup> Constantinou, Stavroula. 2005. *Female corporeal performances: reading the body in Byzantine passions and lives of holy women*. Uppsala: Acta Universitatis Upsalien-sis. Studia Byzantina Upsalien-sis.
- <sup>30</sup> Gorbacheva, Natalia. 2003. *Sviataia Kseniia i Diveevskie blazhemye*. Moscow: Palomnik. p. 99.
- <sup>31</sup> [http://www.ikona.ru/bm\\_dergh.html](http://www.ikona.ru/bm_dergh.html). (visited 4.1.2010) “Она приняла на Себя преемство власти державы Российской.” (She [the Mother of God] took over the inheritance of reigning of Russia).
- <sup>32</sup> I have dealt with the “imperial method” in Kahla, 2008. The Imperial Method Revisited – Stylising Images of New Russian Saints. In: *My Byzantium, far and near*. Ed. by Aune Jääskinen. Suomen Bysantti-omitea ry. pp. 77–83.

## KATSAUKSIA JA KIRJA-ARVOSTELUJA

**Jyrki Härkönen**

### **Moskovan patriarkaatti ja Kremlin ulkopolitiikka**

Ortodoksisuus on nykyään näkyvä osa Venäjän valtion ulko- ja turvallisuuspolitiikkaa. Moskovan patriarkaatti on Kremlille tärkeä kumppani Venäjän intressien edistämisessä maailmalla, mutta yhteistyö ei ole mutkatonta. Taustalla kummittelevat Stalinin ajan kipeät muistot kirkosta valtiopolitiikan renkinä.

Viimeisen tsaarin ja kirkon korkeimman laillisen hallitsijan luopuminen valtaistuimesta maaliskuussa 1917 muutti täysin Venäjän ortodoksisen kirkon suhteet maallisiin vallanpitäjiin. Kirkon ensimmäinen haaste valtion holhouksesta vapautuessa oli tulevaisuuden suunnittelu.

Ensimmäinen kirkolliskokous, sen jälkeen kun Pietari Suuren oli lakkauttanut patriarkan viran, päätti lokakuussa 1917 valita patriarkan uudelleen 217 vuoden tauon jälkeen. Patriarkaksi ennätettiin valita marraskuussa 1917 Moskovan metropoliitta Tiihon. Kirkolliskokouksen työ jäi kuitenkin kesken, koska pian patriarkan valinnan jälkeen valtaan päässeet bolshevikit aloittivat voimakkaan vainon kirkkoa kohtaan.

Samaan aikaan Neuvostoliiton salainen palvelu aloitti aktiivisen työn niin sanotun Elävän kirkon ja muiden ”uudistusliikkeiden” luomiseksi taistelussa kanonista kirkkoa vastaan. Bolshevikkien taktiikka onnistui aluksi. Elävän kirkon onnistui saada puolelleen puolet Neuvostoliittoon jääneistä piispoista. Monet heistä tosin palasivat kanonisen kirkon huomaan sen jälkeen, kun pidätettynä ollut sairas patriarkka vapautettiin ja hän pääsi hoitamaan tehtäviään. Bolshevikkien kampanja kuivui kokoon.

Vuonna 1939 hiippakunnissaan eli enää neljä piispaa ja koko Neuvostoliiton alueella oli auki vain sata kirkkoa. Valtaapitävät onnistuivat lamaannuttamaan kirkon hallinnon, mutta venäläisten uskonnollisuutta he eivät onnistuneet hävittämään. Vuonna 1937 tehdyn laskennan mukaan 41,6 miljoonaa, eli 42,3 prosenttia Neuvostoliiton suurimman tasavallan, Venäjän federaation, asukkaista tunnustautui avoimesti ortodokseiksi.

## Stalin loi kirkolle uuden hallintomallin

Stalin käsitti suorien uskontovainojen epäonnistuneen ja hän vaihtoi taktiikkaa. Stalin päätti luoda vainojen lamaanuttaman kirkon hallinnon paikalle uuden, joka sopisi valtiollisen ateismin hallinnon muottiin.

Stalin huomasi Neuvostoliiton ja Saksan välisen sodan sytyttyä, miten Hitler käytti uskontoa aseenaan. Wehrmachtin valloittamalla Neuvostoliiton alueilla avattiin Saksan hyökkäyksen aikana 3732 ortodoksista kirkkoa, mikä oli noin verroin enemmän kuin auki olevia kirkkojen määrä koko Neuvostoliiton alueella. Stalin halusi liittyä läntisten kumppaneiden kanssa Hitlerin vastaiseen liittoon, mutta tällaisen koalition tukeminen ei onnistuisi ilman, että Neuvostoliitossa vallitsisi edes näennäinen uskonnollinen elämä.

Uskontovainojen runtelema kirkko sai uuden mahdollisuuden yhteiskunnalliseen vaikuttamiseen. Stalin lupasi kuuluisalla audienssillaan syyskuussa 1943 Kremlissä pyhän synodin kolmelle piispalle kirkon asemaan elintärkeitä hepoituksia. Venäläisen tutkijan Aratoli Krassikovin mukaan arkistojen dokumentit antavat varsin tarkan kuvan Stalinin ja vapaana olevien piispojen tapaamisesta 4. syyskuuta 1943.

Stalin selitti kolmelle metropoliitalle, patriarkan varamiehistä ainoana elossa olevalle Sergei Stragorodskille sekä Aleksei Simanskille ja Nikolai Jarushevitsille uuden kurssinsa: kirkon vainot keskeytetään, mutta kirkon on toimittava ateistisen hallituksen rinnalla ja muututtava ”ortodoksiseksi Vatikaaniksi”. Viimeiset sanat lausuttiin viitsinä, mutta henkilöt, joiille ne oli osoitettu ymmärsivät hyvin niiden merkityksen.

Neljä päivää tapaamisen jälkeen kiireellä kokoon kutsuttu piispainkokous valitsi metropoliitta Sergein Moskovan ja koki Venäjän patriarkaksi. Muita kandidaatteja kirkon johtaja paikalle ei noissa olosuhteissa ollut eikä olisi voinutkaan olla. Kokoukseen osallistui 19 piispaa: kolme metropoliittaa, 11 arkkipiispaa ja viisi piispaa. Osa piispoista saapui kokoukseen suoraan vankilasta tai vankileiristä.

Patriarkka Sergei ei nähnyt sodan loppumista vaan kuoli 15. toukokuuta 1944. Uudeksi patriarkaksi valittiin kansojen johtajan suostumuksella metropoliitta Aleksei (Simanski), joka istui patriarkan istuimella seuraavat 25 vuotta.



## Moskovasta ortodoksinen Vatikaani?

Vuosina 1943–44 perustettiin Stalinin käskystä kirkon ja valtion yhteistoimintaa varten kaksi valvontaelintä. Sekä Venäjän ortodoksisen kirkon asioiden neuvosto että uskontoasiainneuvosto olivat muodollisesti hallituksen alaisia, mutta toimivat käytännössä salaisen palvelun osastoina. Yksi näiden hallituksen perustamien osastojen tärkeimmistä tehtävistä oli uuden papiston valmentaminen Stalinin vainoissa kadonneen papiston tilalle.

Kirkon johto ei unohtanut johtajan toivomusta Moskovan patriarkaatista ortodoksisena Vatikaanina. Anatoli Krassikovin mukaan arkistojen dokumenteista käy ilmi, että kirkko otti aktiivisesti osaa toimiin, joilla Moskovan kontrollia voitiin vahvistaa kaikissa Itä-Euroopan maissa. Stalinin henkilökohtaisen toimeksiannon mukaisesti tätä tehtävää johti G.G. Karpovin johtama Venäjän ortodoksisen kirkon asioiden neuvosto ja salainen palvelu. Osa tätä samaa operaatiota oli myös Ukrainan uniaattikirkon likvidointi vuonna 1946.

Kirkon suhteet kansainväliseen ekumeeniseen liikkeeseen pidettiin Stalinin vaatimuksesta viileinä. Moskovan patriarkaatti olisi halunnut liittyä Kirkkojen Maailmanneuvoston (KMN) jäseneksi jo sen perustamiskokouksessa Amsterdamissa vuonna 1948. Neuvostovalta ei kuitenkaan antanut kirkolle lupaa tähän ja Kremlin jopa kielsi vastaamasta kirjeeseen, jolla Venäjän ortodoksinen kirkko kutsuttiin mukaan osallistumaan Amsterdamin kokoukseen.

Tämän sijaan Moskovassa järjestettiin voimakkaasti katolisen kirkon ja protestanttisuuden vastainen konferenssi, jonka virallisena tarkoituksena oli Venäjän kirkon yksipuolisesti julistaman autokefalian 500-vuotisjuhla.

Stalinin kuoltua vuonna 1953 Nikita Hrustshev aloitti destalinisaation, julisti rauhallisen rinnakkaiselon politiikan alkaneeksi ja salli kirkolle suhteet länteen. Kirkolle tuli mahdollisuus vuonna 1961 liittyä KMN:n jäseneksi ja lähettää jopa edustajansa Vatikaanin II:n kirkolliskokoukseen.

Kolmen seuraavan Kremlin isännän, Brezhnevin, Andropovin ja Tshernenkon, aikana elettiin Hrustsevin aikaan verrattuna takatalvea ja Venäjän ortodoksinen kirkko ryhtyi hallituksen mukana koko ajan tiukentamaan suhdettaan ekumeenista liikettä kohtaan.

## Metropoliitta Nikodim luo suhteisiin sinfonian

1960-luvulla valtion sisällä pehmeämpää suhtautumista kirkon ulkomaansuhteita kohtaan osoittivat tavallisesti kommunistisen puolueen kansainvälinen osasto ja Neuvostoliiton ulkoministeriö. Kovempaa linjaa kannattivat kommunistisen puolueen propagandaosasto ja salainen palvelu KGB.

Vielä silloinkin, kun Venäjän ortodoksinen kirkko oli jo liittynyt KMN:n täysjäseneksi, KGB:n johtaja pelotteli useaan eri otteeseen puoluejohtoa siitä, että ”kansainvälinen ekumeeninen liike toteuttaa lännen tiedustelupalvelujen propagandaa ja haluaa vahvistaa Neuvostoliiton kansojen parissa vihamielistä suhtautumista valtiota kohtaan ja vahvistaa meille vierasta ideologiaa uskonnollisten ennakkoluulojen vahvistamiseksi”.

1960- ja 70-luvuilla Moskovan patriarkaatin ulkomaansuhteiden pääarkkitehti oli metropoliitta Nikodim Rotov. Hän pyrki tekemään Moskovan patriarkaatin sellaisen kansainvälisen vaikuttajan, joka pystyisi ulkomaansuhteittensa avulla lieventämään myös valtion uskontopoliitikkää.

Nikodim uskoi Stalinin visioon Moskovan patriarkaatin mahdollisuudesta kohota ortodoksisien kirkkojen Vatikaaniksi. Nikodim arvosti ja ihaili paavi Jean XXIII:a, josta hän myös kirjoitti väitöskirjansa. Arvostuksen syynä oli yhtäältä paavin teologinen ja kirkkopoliittinen ennakkoluulottomuus, mutta samalla myös vilpitön ihastus paavin auktoriteettiasemaa kohtaan.

Nikodim oli kirkon ja valtion suhteissa sinfonian kannattaja. Hän oli lojaali kommunistihallintoa kohtaan, mutta ei epäröinyt myöskään käyttää ulkomaisia suhteitaan, jos kirkko joutui intressiristiriitaan esimerkiksi aluehallinnon pikkuvirkamiesten kanssa. Tunnetuin Nikodimin voitoissa oli Leningradin hengellisen akatemian pelastaminen sulkemiselta 1960-luvulla. Puolue oli päättänyt sulkea teologisen koulun, mutta perui päätöksen, koska Nikodim uhkasi kutsua lännen kirkkojen edustajat todistamaan koulun alasajoa. Kommunistiselle puolueelle Nikodim oli kuitenkin liian riippumaton persoona, eikä hänen annettu asemaa ehdolle patriarkan vaalissa.

Patriarkka Aleksei I:n kuolema 1. huhtikuuta 1970 ja kirkolliskokouksen keuhakuun alussa 1971 tekemä päätös valita uudeksi patriarkaksi Pimen (Izvekov) oli viimeisen neuvostokirkon ajanjakson alku. Jakso alkoi päätöksellä myöntää autokefalia Amerikan ortodoksiselle kirkolle (OCA) ja 1600-luvulla vanhauskoisten kirkkoa kohtaan langetetun kirkonkirouksen purkamista.

Näiden historiallisten päätösten jälkeen kirkon johto keskittyi salaisen palvelun jyrkän linjan mukaan pääasiassa taisteluun kirkollisia ja poliittisia toisinajattelijoita vastaan. Pimenin valinnasta alkoi myös seurakuntien määrän väheneminen, jota jatkui aina vuoteen 1989 saakka.

## **Kirkko rimpuilee irti Kremlin otteesta**

Moskovan patriarkaatin tyytymättömyys rajoitettuja toimintamahdollisuuksia kohtaan kasvoi koko ajan. Patriarkaatin asiantuntija Tallinnan metropoliitta Aleksei (Rüdiger) kirjoitti 17. joulukuuta 1985 pääsihteeri Mihail Gorbatshoville kirjeen, jossa hän toi esille ”välttämättömän tarpeen laajentaa kirkon oikeuksia”. Kommunistisen puolueen keskuskomitean vastaus Alekseille oli päätös, jolla KGB:lle annettiin ohjeet ortodoksisen papiston tärkeiden virkojen täyttämiseksi lojaaleilla henkilöillä.

Vuonna 1988 kommunistivalta oli pakotettu liittämään Venäjän kasteen tuhatvuotismuistojuhlan yhteyteen julkilausuman kristillisyyden hyväksymisestä koko maan perinnöksi. Nämä juhlat olivat Venäjän demokraattisten uudistusten esinäytös ja ne johtivat parin vuoden päästä uskonnonvapauden hyväksymiseen.

Moskovan patriarkaatin asemaa Kremlin ulkopoliitiikan toteuttamisessa kontrolloi vuoteen 1990 saakka Neuvostoliiton uskontoasiainneuvosto. Sen viimeisen puheenjohtajan Konstantin Hartshevin mukaan uskontoasiainneuvosto ja politbyroo lakkautettiin mutta vanhan vallan rakenteista jäi jäljelle Moskovan patriarkaatin pyhä synodi.

Hartsevin mukaan kommunistiaikana opittu tapa toimia näkyi 1990-luvulla selvästi Kremlin ja pyhän synodin suhteissa. Kirkon ulkomaansuhteet seurasivat Jeltsinin kaudella tarkasti valtion ulkopoliitiikan intressejä. Samalla kirkon kommunistiaikana tekemistä virheistä vaiettiin.

Jeltsinin kaudella kirkon ulkopoliittisen toiminnan linjat määriteltiin yhdessä valtion kanssa. Putinin nousu presidentiksi merkitsi kuitenkin yhteistyölle tarkempia linjauksia. Kumppanuus vaihtui jälleen valtion kontrolliksi.

## **Neuvostoliiton perinteet palaavat kirkon ja valtion suhteisiin**

Moskovan patriarkaatin uusi ulkopoliittinen linja lausuttiin julki kesällä 2000 pidetyssä piispainkokouksessa. Ulkopoliittikka määriteltiin Venäjän ortodoksisen kirkon sosiaaliopissa, jonka laatijana pidettiin Moskovan patriarkaatin ul-

komaanosaston johtajaa ja metropoliitta Nikodimin opetuslasta metropoliitta Kirillia.

Metropoliitta Kirillin lähtökohtana kirkon ja valtion yhteistyössä oli kumppanuus, mutta kirkon oikeus myös tarpeen tullen sanoutua irti absoluuttisesta kuuliaisuudesta valtioita kohtaan. Tämän lauseen tiedetään ärsyttäneen presidentti Putinia, jonka suhteet voimakastahtoiseen ja itsenäiseen Kirilliin alkoivat viiletä. Vuosi piispaikokouksen jälkeen patriarkka Aleksei II vakuuttikin Venäjän ulkoministerille, että kirkko toteuttaa Venäjän etuja valtion kanssa käsi kädessä.

Putin on vienyt Kremlin ja Venäjän ortodoksisen kirkon suhteita takaisin Neuvostoliiton ajoille. Moskovan patriarkaatti ei ole Putinille kumppani, vaan hyvä renki. Vielä vuosikymmen sitten presidentti Jeltsin piti ortodoksista kirkkoa valtion partnerina. Kirkko kritisoi useasti valtion liberaalia talouspolitiikkaa ja tuomitsi avoimesti myös väkivallan Tshetsjeniassa.

Putin on laittanut kirkon tiukempaan valvontaan. Sen seurauksena kirkon johto on tukenut varauksetta valtion rinnalla terrorismin vastaista taistelua ja niin sanottua turvallista hengellisyyttä, eli ulkomaisten uskonnollisten liikkeiden toiminnan rajoittamista.

## Mikä on Moskovan kanoninen alue?

Yksi Kremlin ja patriarkaatin yhteistyön muoto on pyrkimys palauttaa entisen Neuvostoliiton alueiden lisäksi myös muilla alueilla toimivia hiippakuntia ja seurakuntia takaisin Moskovan patriarkaatin yhteyteen. Tsaarin aikana rakennettua ortodoksien omaisuutta on pyritty palauttamaan takaisin Moskovan vaikutuspiiriin muun muassa Israelissa, Saksassa, Ranskassa ja Virossa. Kirkot ja kiinteistöt ovat usein sekä äärimmäisen arvokkaita rakennuksia että sopivia keskuksia Venäjän näkyvyydelle katukuvassa.

Moskovan patriarkaatti on luvannut, että seurakunnat voivat toimia tiloissa omistusoikeuden siirtymisen jälkeenkin. Toisaalta patriarkaatin ohjesääntö kertoo selvästi, että sen omaisuuden käytöstä päättävät yksin patriarkaatin piispat Moskovassa.

Patriarkaatin ohjesääntö määrittää Moskovan patriarkaatin vaikutuspiirin eli kanonisen alueen puhumalla monikansallisesta paikalliskirkosta. Patriarkaatin EU-edustuston päällikön piispa Hilarionin (Alfejev) mukaan monikansallinen paikalliskirkko merkitsee sitä, että Moskovan patriarkaatin alue käsittää myös Euroopan Unionin, koska esimerkiksi Viro, Latvia ja Liettua ovat patriarkaa-

tin kanonista aluetta. Piispa Hilarionin mukaan monikansallisen patriarkaatin kanoninen alue ulottuu tulevaisuudessa myös niihin maihin, joihin suuntautuu muuttoliikettä patriarkaatin perinteiseltä alueelta.

Moskovan tulkinnat kanonisesta alueesta hiertävät suhteita sekä Konstantinopolin patriarkaattiin että Vatikaaniin. Ekumeenisista suhteista vastaavaan kardinaali Walter Kasper totesi maaliskuussa 2005, että Moskovan patriarkaatin kulttuuri- ja kansalliskriteereistä lähtevä kirkkokäsitys on harhaoppi.

Vatikaanin ohella myös Konstantinopoli pitää Moskovan modernia tulkintaa kanonisesta alueestaan Kremlin kansallismielisen ideologian läpitunkemana, koska Moskovan patriarkaatti vastustaa kiivaasti katolisen kirkon tai muiden ortodoksisten paikalliskirkkojen toimintaa entisen Neuvostoliiton alueella.

Konstantinopolin mahdollisuudet vastata Moskovan patriarkaatin aktiivisyyteen ovat tällä hetkellä pienet. Moskovan patriarkaatti saa osansa energiavienillä suurvallaksi nousseen Venäjän vauraudesta ja Konstantinopoli tarvitsee Moskovan tukea taistelussa asemastaan Turkin kansallismielisten puristuksissa.

## **Kirkon vaikutusvalta laajenee yhteiskunnassa**

Venäjän vuonna 1993 hyväksytty perustuslaki määrittää maan maallikkovaltioksi. Neljä vuotta myöhemmin hyväksytty uskontolaki luokittelee Venäjän perinteisiksi uskonnoiksi ortodoksisuuden lisäksi myös islamin, juutalaisuuden ja buddhalaisuuden. Laeista huolimatta Moskovan patriarkaatin asema Venäjän tärkeimpänä uskonnollisena yhteisönä on koko ajan kasvanut.

Moskovan patriarkaatti on myös viime vuosina laajentanut yhteistyöverkostoaan. Patriarkaatti on allekirjoittanut yhteistyösopimuksia muun muassa sisäministeriön, armeijan ja turvallisuusakatemiaan kanssa. Vaikutusvaltaiseen turvallisuusakatemiaan kuuluu yli 6 000 hallituksen nimeämää asiantuntijajäsentä, sotaveteraaneja, diplomaatteja ja lakimiehiä.

Kirkon johdon mukaan laajan viranomaisyhteistyön tarkoituksena on tarjota apua Venäjän turvallisuutta uhkaavien kysymysten pohdintaan ja etsiä keinoja hengellisten arvojen ja isänmaallisuuden tukemiseksi. Myös kansainväliseen terrorismin vastaiseen taisteluun sekä alkoholi- ja huumeongelmiin Venäjällä luvataan etsiä lääkkeitä yhdessä viranomaisten kanssa.

**LÄHTEET:**

Svjashennyij Sobor Pravoslavnoj Rossiskoj Tserkvi 1917-1918, Obzor Dejanii I, II, III, Moskva 2002

Krassikov, A., Tserkov, gosudarstvo i obshestvo pod kommunismom, julkaisematon artikkeli, 2005

Härkönen, J., L'Eglise au service du socialisme - Le Patriarcat de Moscou et le Conseil Œcuménique des Eglises de 1945 à 1984, Mémoire de maîtrise, Paris 2005.

Mendras, M. (ed.), La Russie de Poutine, Revue française d'études constitutionnelles et politiques, No 112, Paris 2005

## Péter Szentpétery

# Yhteiskunta, kirkot ja haasteet Unkarissa ensimmäisen maailmansodan jälkeen: luterilainen näkökulma

### 1 Yhteiskunnallinen kehitys

Ensimmäinen maailmansota syttyi, kun Itävalta-Unkarin kruununprinssi Frans Ferdinand ammuttiin Sarajevossa heinäkuussa 1914. Murhasta syytettiin Serbi-aa, jonka Itävalta-Unkari epäili pyrkivän laajentumaan hallitsemaansa Bosniaan. Maa julisti Serbialle sodan, joka laajeni käsittämään useimmat Euroopan maat. Sodan lopputulos oli Itävalta-Unkarille katastrofi, ei ehkä niinkään siksi, että Itävalta-Unkari kuului häviäjiin, vaan 31.10.1918 valtaan tulleen liberaalihallituksen politiikan vuoksi. Hallitus lakkautti armeijan, vaikka Unkari olisi tarvinnut puolustusjoukkoja. Naapureille tarjoutui näin tilaisuus vallata osia Unkarista. Lisäksi liberaalihallitus luovutti vallan kommunisteille maaliskuussa 1919. Unkarin niin kutsutun ensimmäisen neuvostovallan aikana kommunistihallitus harjoitti punaista terroria. Kommunisteja ei kutsuttu rauhanneuvotteluihin, mikä johdosta he joutuivat muutaman kuukauden vallassaolon jälkeen eroamaan.

Trianonin palatsissa Versailles'ssa 4.6.1920 solmitulla rauhansopimuksella Unkari menetti 70 prosenttia Itävalta-Unkarin aikaisesta pinta-alastaan ja 60 prosenttia väestöstään. Ennen sotaa maan pinta-ala oli Kroatia mukaan lukien 325 000 km<sup>2</sup> ja ilman Kroatiaa 282 000 km<sup>2</sup>. Rauhansopimuksen jälkeen pinta-ala oli 93 000 km<sup>2</sup>. Aluemenetysten myötä kolmannes Itävalta-Unkarissa asuneista unkarilaisista jäi Romanian, Jugoslavian ja Tšekkoslovakian alueelle.

Rauhansopimuksen mukaan Unkarin naapurimaiden, joiden alueilla asui unkarilaisia, tuli turvata näiden ja muiden vähemmistöjen oikeudet, mutta sitä ne eivät ole koskaan tehneet. Maat ovat aina yrittäneet sulauttaa vähemmistöt tai siirtää nämä maasta, joskus kovin ottein, joskus hyväksyttävien keinoin. Ne ovat tehneet myönnytyksiä, jos vähemmistöt ovat olleet riittävän päättäväisiä tai sinnikkäitä. Näin on myös nykyisin, jopa EU:ssa. Yksilöä koskevat kansalaisvapaudet eivät automaattisesti takaa kollektiivisia vähemmistöjen oikeuksia.

Rauhansopimuksen jälkeen Unkarista tuli kuningaskunta ilman kuningasta. Vara-amiraali Miklós Horthy (1868–1957), joka oli aiemmin toiminut keisari Frans Joosefin adjutanttina, valittiin valtionhoitajaksi. Näin Unkarista tuli käytännössä presidentin johtama tasavalta.

Maailmansotien välisenä aikana Unkarin talous koheni 1929 alkaneeseen kansainväliseen lamaan saakka. Yleisesti ottaen Unkarin teollisuus oli korkealla tasolla. Valuutta vahvistui. Tästä huolimatta sosiaalinen epätasa-arvo kasvoi. Unkarilaiset olivat myös tyytymättömiä Trianonin rauhansopimuksen rajanveitoihin ja esittivät niihin, turhaan, muutoksia.

Saksan ryhdyttyä laajentamaan alueitaan 1930-luvun puolivälissä – aluksi rauhanomaisin keinoin – Unkari alkoi lähettää Saksaa ja sen liittolaista, Italiaa. Saksan ja Italian avulla maasta tuli vuosina 1938–1944 pinta-alaltaan lähes kaksinkertainen verrattuna Trianonin sopimuksen Unkariin. Sodan aikana maa taisteli käytännössä vain Neuvostoliittoa vastaan vaikka se julistikin sodan myös Isolle-Britannialle ja Yhdysvalloille.

Vuonna 1943 Unkari aloitti salaiset neuvottelut liittoutuneiden kanssa vetäytyäkseen sodasta. Saksa sai tietää neuvotteluista ja saksalaiset joukot tunkeutuivat Unkariin maaliskuussa 1944. Saksalaismielisyksen jälkeen liittoutuneet pommittivat ankarasti Unkarin kaupunkeja. Osa maan juutalaisista pakotettiin ghettotoihin ja noin 600 000 maaseudulta kotoisin olevaa juutalaista vietiin keskitysleireihin (suurin osa Auschwitziin). Valtionhoitaja Horthy (vallassa lokakuuhun 1944) pystyi kuitenkin heinäkuussa 1944 estämään juutalaisten karkotuksen Budapestistä. Lokakuussa 1944 Horthy allekirjoitti tulitauon Neuvostoliiton kanssa. Fasistinen Nuoliristi-puolue kaappasi tällöin saksalaisten tuella vallan ja jatkoi taistelua. Budapestia piirrettiin lähes kaksi kuukautta. Virallisten aikakirjojen mukaan taistelut loppuivat 4. huhtikuuta 1945. Tästä päivästä tuli kommunistisessa Unkarissa vapautuksen päivä ja kansallinen vapaapäivä aina vuoteen 1989 asti. Vallattuaan Unkarin puna-armeija syyllistyi monenlaisiin julmuuksiin: ryöstöihin, raiskauksiin ja pakkosiirtoihin; 500 000–600 000 ihmistä kuljetettiin Neuvostoliittoon pakkotyöleireille (gulag). Puolet heistä ei koskaan palannut.

### *1.1 Kommunismin aika (1947–1989)*

Vuonna 1945 pidettiin vapaat vaalit, jotka porvarillis-demokraattiset puolueet voittivat ylivoimaisesti. Vaikka kommunistit saivat vain 17 prosenttia äänistä, heistä tuli hallituspuolue, joka sai sisäministerin paikan. Puna-armeijan tuella



ja vuoden 1947 vaalivilpin vuoksi sekä uhkailemalla ja hajottamalla tiettyjä puolueita kommunistit nousivat kuitenkin valtaan. He kansallistivat teollisuustuotannon ja kaupunkiasunnot, pakottivat maanviljelijät antamaan osan sadosta valtiolle sekä muodostamaan maatalouskolhooseja. He jäljittelivät Neuvostoliittoa kaikessa.

Monet vastustivat sosialistista politiikkaa, mikä johti lokakuussa 1956 kansannousuun. Pääministeri Imre Nagy sanoutui irti Varsovan sopimuksesta ja julisti Unkarin puolueettomaksi. Neuvostoliitto ei sallinut tätä, vaan kukisti kapinan verisesti. Useita tuhansia ihmisiä kuoli ja noin 200 000 pakeni maasta vuoden 1956 lopussa ja seuraavan vuoden alussa. Unkarin sosialistisen työväenpuolueen puheenjohtaja János Kádár (pääministerinä 1956–1988) lupasi ensin, ettei kansannousuun osallistuneita rangaistaisi. Näin ei kuitenkaan tapahtunut, vaan seuraavina vuosina pidätettiin ja teoloitettiin useita ihmisiä. Monet heistä olivat työläisiä, so. ”vallassa olevan luokan” jäseniä, mutta joukossa oli myös esimerkiksi reformoitu pappi. Pääministeri Imre Nagy hirtettiin vuonna 1958.

János Kádár ymmärsi, että ihmisten elintasoa tulee nostaa toisen kansannousun estämiseksi. Niinpä hän höllensi valtion valvontaa talouselämässä, antoi ihmisille enemmän vapautta kulttuurin ja uskonnon alalla sekä matkustamisessa sillä ehdolla, etteivät nämä kyseenalaistaisi ainoan puolueen yksinoikeutettua valtaa. Tämä politiikka sai kannatusta; Unkaria kutsuttiin tuolloin kommunistisen maailman ”iloisimmaksi parakiksi”.

Öljyn hinnan noustua räjähdysmäisesti 1970-luvun puolivälissä Unkari joutui ottamaan yhä enemmän lainaa Kansainväliseltä valuuttarahastolta, Maailmanpankilta ja teollisuusmailta, ennen muuta Japanilta, pitääkseen taloutensa toiminnassa. Lainat sijoitettiin monesti huonosti tuottaviin, mutta näyttäviin investointeihin. 1980-luvulla kävi yhä ilmeisemmäksi, ettei ”gulassikommunismilla” ollut pidemmän päälle tulevaisuutta. Yhteiskunnallisen keskustelun vapautuessa Neuvostoliitossa myös Unkarissa syntyi (1987–1988) virallisen järjestelmän rinnalle vaihtoehtoisia organisaatioita, jotka vaativat äänekkäästi muutosta. János Kádár syrjäytettiin pääministerin virasta toukokuussa 1988 ja hänestä tuli muodollisesti puolueen puheenjohtaja ilman todellista valtaa.

Muutenkin kommunistit alkoivat menettää valtaansa. Vielä Imre Nagyn kuoleman 30-vuotispäivänä 16. kesäkuuta 1988 pidetty mielenosoitus, johon osallistui 200 000 ihmistä, hajotettiin väkivaltaisesti, mutta pian sen jälkeen sosialistisen työväenpuolueen oli pakko alkaa neuvotella siirtymisestä monipuoluedemokratiaan. Unkarissa oli 100 000 neuvostosotilasta, mutta Neuvostoliiton presidentti Mihail Gorbatšov ilmoitti, etteivät nämä sekaantuisi Unkarin

tapahtumiin, kuten oli tapahtunut vuonna 1956. Myöhemmin kesällä Unkariin tuli Itä-Saksasta paljon ihmisiä, jotka eivät halunneet palata takaisin. Unkarin ja Itä-Saksan raja avattiin ja 60 000 kansalaista jätti ”työläisten ja talonpoikien paratiisiin” siirtyäkseen Unkarin ja Itävallan kautta Saksan liittotasavaltaan. 23. lokakuuta 1989 Unkarin kansantasavalta kumottiin ja maa julistettiin tasavallaksi.

### *1.2 Systeemi muuttuu, elämänlaatu ei*

Maaliskuussa 1990 pidetyt vapaat vaalit nostivat valtaan József Antallin (k. 1993) porvarihallituksen. Monella unkarilaisella oli barhakuvitelmia, että systeemin muuttuessa elintasokin paranisi. Näin ei tapahtunut, koska valtionvelka oli huomattava ja sen kattamiseksi myytiin paljon valtion omaisuutta lähes polkuhintaan. Niinpä moni unkarilainen alkoi kaivata Kádárin aikakautta. Muistettiin, miten kaikilla oli silloin työpaikka, ja vaikka elintaso ei ollutkaan korkea, kenenkään ei tarvinnut pelätä näkevänsä nälkää. Niinpä kommunististaustainen Unkarin sosialistinen puolue (USP) nousi valtaan, kun sen puheenjohtaja Gyula Horn valittiin pääministeriksi 1994 (virassa vuoteen 1998). Vaikka USP:llä olikin parlamentissa ehdoton enemmistö, se muodosti yhteishallituksen vapaiden demokraattien kanssa. Nämä olivat olleet äänekäimpiä kommunismin vastustajia.

USP:n ja vapaiden demokraattien muodostama hallitus myi energiateollisuuden, useita voimalaitoksia, sähkön ja kaasun jakeluyrityksiä väittäen, että valtio on huono omistaja. Ironista kyllä, uudet omistajat kuten Saksan toiseksi suurin energiayhtiö RWE ja Gaz de France olivat valtiolenemmistöisiä yrityksiä. Lisäksi Hornin hallitus esitti rajoituksia ja leikkasi sosiaalietuuksia säilyttääkseen talouden tasapainon ja pysäyttääkseen inflaation. Toimenpiteet tekivät siitä epäsuositun. Porvarispuolueet voittivat vuoden 1998 vaalit ja Viktor Orbánista tuli pääministeri (virassa vuoteen 2002).

Orbánin pääministerikaudella Unkarin talous alkoi hitaasti kohentua. Maa liittyi NATO:on (1999). Talouden kohentumisesta huolimatta porvaripuolueet hävisivät vuoden 2002 vaalit. Yhtenä syynä tähän on pidetty sitä, että lehdistö oli täysin voittajien, sosialistien ja liberaalipuolueen, käsissä. On lisäksi väitetty, että vaalitulosta peukaloitiin. USP voitti myös vuoden 2006 vaalit.

USP:n uudella valtakaudella Unkari liittyi (2004) Euroopan unioniin. Liittyminen ei toistaiseksi ole tuonut unkarilaisille suurtakaan etua, sillä he ovat vielä nettomaksajia, mutta he toivovat tilanteen paranevan tulevaisuudessa. Työttömyysaste on 7,5 prosenttia ja tulee nousemaan.<sup>1</sup> Taloudellinen kasvu on vain

1,4 prosenttia. Monikansallisten yhtiöiden voitot ovat kuitenkin kasvaneet vuosittain 23 prosenttia! Reaalipalkat ovat vuoden 1989 jälkeen nousseet vuosittain vain 0,7 prosenttia. Monikansalliset yritykset hyötyvät liian paljon nykyisestä tilanteesta ja riistävät unkarilaisia työntekijöitä niin paljon kuin mahdollista. Jos kaikki menee ”hyvin”, ensi vuonna [2008] saavutamme reaalipalkoissa vuoden 1978 tason!

Ulkomaiset yhtiöt vievät maasta vuosittain 5–6 miljardin voitot. Korruptio on laajaa ja taloudellisia väärinkäytöksiä esiintyy jonkin verran, julkisissa hankinnoissa ilmeisesti paljonkin. Kolmannes väestöstä elää toimeentulorajan (noin 220 euroa) alapuolella. Valtion velka oli vuonna 1989 noin 25 miljardia dollaria ja huolimatta siitä, että valtaosa valtion omaisuudesta, mukaan lukien strategisesti tärkeät kaasun ja sähkön tuotanto, myytiin, velka on kasvanut noin 80 miljardiin [2007]. Nykyinen [Ferenc Gyúrsányn] hallitus ei edusta maan väestön enemmistöä, vaan paremminkin kansainvälistä liike-elämää. Yksi osoitus tästä on ns. terveysuudistus. Hallitus haluaa liittää yksityiset vakuutusyhtiöt osaksi terveydenhoitojärjestelmää 49 prosentin omistuksella. Jos tai kun hallitus katsoo, että keskinäinen kilpailu parantaa palvelujen laatua, on vain ajan kysymys, milloin yksityinen sektori saa valta-aseman terveydenhoidossa. Kokemukset eri maista kuten Yhdysvalloista ja Hollannista osoittavat yksityistämisen ongelmat ja esimerkiksi Unkarin pohjoinen naapuri, Slovakia, haluaa palata julkiseen sairausvakuutusmalliin. Nykyisen kansallisen sairausvakuutuskassan ylläpito on unkarilaisille edullista. Yksityiset sairausvakuutukset eivät sitä ole.<sup>2</sup>

Unkarilla on muitakin kuin taloudellisia ongelmia. Yksi on naapurimaiden unkarilaisvähemmistön ja Unkarin yhteydenpito. Maan liittyminen Euroopan unioniin hankaloitti ulkounkarilaisten yhteydenpitoa ”emämaahan”. Slovakian ja Romanian liittyttyä jäseneksi (2007) ongelmat vähenivät näiden maiden osalta. Sen sijaan unkarilaiset, jotka ovat Ukrainan tai Serbian kansalaisia, tarvitsevat viisumin voidakseen vieraila Unkarissa, ja maan liittyttyä Schengenin sopimukseen sen saaminen on entistä vaikeampaa. Välttääkseen vaikeuksia ja yhteenkuulumisen eleenä Unkarilaisten maailmanliitto järjesti 5. joulukuuta 2004 kansanäänestyksen kaksoiskansalaisuuden myöntämiseksi ulkounkarilaisille. Vaikka äänestäneistä hieman yli puolet puolsi esitystä, äänestysprosentti oli niin alhainen, että todellisuudessa alle 25 prosenttia kaikista äänioikeutetuista kannatti kaksoiskansalaisuuden myöntämistä. Täten lain mukaan kansanäänestyksen tulos ei ollut sitova. Unkarin hallitus kampanjoi sitä vastaan pelotellen ihmisiä sillä, että kaksoiskansalaisuuden saaneet ulkounkarilaiset veisivät Unkarin unkarilaisilta työpaikat ja sosiaaliset edut. Tätä voi epäillä, sillä ne, jotka

ovat halunneet jättää synnyinmaansa, ovat tehneet sen huolimatta vaikeuksista. Maansa ulkopuolella asuville kroatialaisille, slovakialaisille ja romanialaisille kaksoiskansalaisuus on itsestään selvyyttä.

## 2 Unkarin kirkot ja uskonnot nykyään

Unkarin julkinen talous on kummallinen sekoitus ahnasta kapitalismista ja sosialismin huonoja vaikutuksia. Maa elää yhä muutoksen aikaa. Yksi asia on varma: vain pieni vähemmistö on tyytyväinen nykyiseen tilanteeseen. Tyytymättömyys johtuu siitä, että elämässä on liikaa epävarmuutta ja epäselvyyttä. Liian monet elävät vain päivästä toiseen ja useat pelkäävät menettävänsä työpaikkansa huomenna. Individualismi on liian vahva ja yhteisöllisyys – huolimatta joistain rohkaisevista merkeistä – on liian alhaisella asteella. Vieläkin moni jää vaille asiallista informaatiota; ihmisiä ohjailee kaksi suurinta julkista tv-kanavaa, jotka eivät tarjoa vaihtoehtoa nykyiselle suuntaukselle.

### 2.1 Uskonnot tilastojen valossa

Viimeisen kattavan väestölaskennan mukaan vuonna 2001 Unkarissa oli 10,2 miljoonaa asukasta. [Vuonna 2009 väkiluku oli arviolta 10,03 miljoonaa.] Asukasmäärä laskee vuosittain 20 000–30 000 alhaisen syntyvyyden ja 40–60-vuotiaiden miesten korkean kuolleisuuden takia. Lisäksi kolmannes lapsista syntyy avioliiton ulkopuolella, ja aborttien määrä on lähes puolet syntyvien lasten määrästä.

Väestölaskennan yhteydessä kysyttiin myös ihmisten kuulumista kirkkoon tai uskonnolliseen yhteisöön. Vastaaminen oli vapaaehtoista. Vastausten perusteella kirkkoihin tai uskonnollisiin yhteisöihin kuuluvia oli 2001 noin 7,6 miljoonaa. Katoitus kattoi unkarilaisten lisäksi myös maassa pitkään asuneet ulkomaalaiset.

Unkarissa oli vuoden 2005 lopussa yhteensä 255 kirkkoa ja yhteisöä, joista kaksi kolmasosaa oli pieniä. Kaikista yhteisöistä virallisesti rekisteröityjä oli vuoden 2005 lopussa 153.<sup>3</sup>

Suurimmat kirkot olivat roomalaiskatoliset (5,3 miljoonaa, 51,9 prosenttia väestöstä), reformoidut (1,6 miljoonaa, 15,9 prosenttia), unioidut (0,3 miljoonaa, 3 prosenttia), ja luterilaiset (0,3 miljoonaa, 3 prosenttia). Juutalaisia oli noin 12 000 (hiukan yli 0,1 prosenttia väestöstä). [Vuonna 1941, jolloin silloisen Unkarin väkiluku oli 14,7 miljoonaa, juutalaisia oli noin 139 000 eli 0,9 pro-

senttia väestöstä.] Suurimmat kirkot ovat siis Unkarissa pitkään vaikuttaneita tai historiallisia kirkkoja. Juutalaisten hyvin pieneen määrään on kaksi syytä: joko suuri enemmistö heistä ei ole kovin uskonnollista tai he eivät yksinkertaisesti ole vastanneet.<sup>4</sup> Aktiivisesti osallistuvia juutalaisia on 5 000–10 000.

Muiden kirkkojen ja uskonnollisten yhteisöjen jäsenmäärät ovat juutalaisten luokkaa tai pienempiä. Suurin näistä on tilastoissa baptistit (17 700). Adventisteja ja unitaareja on kumpiakin kuutisen tuhatta. Romanian ortodoksisen kirkon jäsenmäärä Unkarissa on samaa luokkaa. Venäjän ja Serbian ortodoksisen kirkon yhteyteen kuuluvia on kumpiakin joitakin tuhansia. Jehovan todistajien lukumäärä arvioidaan vaihtelevasti 20 000–40 000 välille.<sup>5</sup>

Länsimaissa uusien uskonnollisten liikkeiden kannattajista Unkarissa on vaihtelevia tilastotietoja. Hare Krishna -liikkeeseen kuuluvia on 7 000–9 000 väkivälikä. Liikkeen omista tilastoista kannattajamäärä on tosin 30 000–35 000. Luulen näiden lukujen olevan liioiteltuja. Jos laskisimme kirkkojen kaikki jäsenet ja uskonnolliset yhteisöt niiden omien tilastojen mukaan, kokonaislukumäärä olisi suurempi kuin Unkarin väkiluku. Unkarissa on myös joitakin buddhalaisia yhteisöjä, joihin kuuluu ehkä 3 000–5 000 jäsentä. Noin 18 000 muslimin joukossa on myös 3 000–4 000 unkarilaista. Islamilaiset ääriyhmät eivät ole edustettuina Unkarissa.<sup>6</sup>

Huolimatta muiden maailmanuskontojen saapumisesta maahan Unkari on jotakuinkin kristillinen valtio, koska lähes 80 prosenttia väestöstä tunnustaa kristillisen uskon jotain muotoa. Aktiivisten jäsenten tai säännöllisesti (vähintään kerran kuukaudessa) kirkossa käyvien osuus on 14–15 prosenttia.<sup>7</sup>

Muiden uskontojen jäseniä ja kannattajia on optimistisimpienkin arvioiden mukaan 100 000–200 000. Jotkut näistä etsivät kuitenkin aktiivisesti julkisuutta ja ovat siksi kannattajamääräänsä nähden laajasti esillä. Lisäksi lähinnä intellektuaalien keskuudessa esiintyy vaikeasti määriteltävää ”tilkkutäkki-” tai ”cocktailuskonnollisuutta”, jossa ei sitouduta mihinkään tiettyyn perinteeseen.

## *2.2 Uskonnollisten yhteisöjen juridinen asema*

Unkarin perustuslain 60 §:n mukaan maassa vallitsee ajatuksen, omantunnon ja uskonnonvapaus. Tämä vapaus koskee jokaista yksilöä ja yhteisöä: kaikilla on oikeus ”julkisesti tai yksityisesti julistaa tai pidätyä julistamasta uskontoaan tai vakaumustaan uskonnollisin menoin tai seremonioin tai muilla tavoin sekä harjoittaa että opettaa sitä. Unkarissa kirkon toiminta on erotettu valtiosta”.<sup>8</sup>

Kirkkojen ja uskonnollisten yhteisöjen asemaa määrittää myös vuoden 1990 säädös omantunnon ja uskonnon vapaudesta, joka oli viimeisen ei-vapailta vaaleilla valitun parlamentin ”jäähyväislahja”. Kommunistit aloittivat valtakautensa vainoamalla kirkkoja ja sen lopussa he antoivat vapaamielisen – liian vapaamielisen – lakialoitteen olennaisimmasta ihmisoikeudesta. Säädöksen mukaan ”[v]altio tunnustaa kirkot ja uskonnolliset yhteisöt (tuonnempana kirkot) instituutioiksi, joilla on itsenäisen oikeussubjektin laillinen status ja jotka noudattavat itse laatimiaan sääntöjä”. Saadakseen laillisen aseman kirkkojen on rekisteröidyttävä. Rekisteröityminen edellyttää muun muassa, että (1) kirkolla on vähintään 100 henkilöjäsentä; (2) se hyväksyy lain sille määrittelemän oikeushenkilön aseman; (3) se valitsee itselleen johtajan, joka on vastuussa kirkon sisäisistä asioista sekä tarvittavat elimet edustamaan kirkkoa; ja (4) sitoutuu harjoittamaan uskontoa ja toimimaan niin, ettei riko perustuslakia tai muita säädöksiä.<sup>9</sup>

Tämän lain hyväksymisen aikaan ehdotettiin myös, että kymmenen henkilön sallittaisiin perustaa kirkko tai uskonnollinen yhteisö. Ehdotuksesta luovuttiin, koska monet pitivät sitä epäasiallisena ja katsoivat sen aiheuttavan tarpeettomia käytännön ongelmia. Ongelmitta vuoden 1990 säädöstä ei silti kyetty panemaan täytäntöön. Kompastuskiveksi muodostui sanamuoto ”kirkot ja uskonnolliset yhteisöt (tuonnempana kirkot)”. Tähän tukeutuen kaikenlaiset uskonnolliset yhteisöt saattoivat kutsua itseään kirkoiksi. Esimerkkeinä mainittakoon ”Iankaikkisen elämän Ankh-kirkko”, ”keltiläisen wicca-tradition säilyttäjien kirkko”, ”Unkarin muslimikirkko”. Vielä on mainittava Yhdistymiskirkko (ns. moonilaiset) ja Skientologiakirkko, jotka ovat perustamisestaan lähtien käyttäneet kirkko-nimitystä tai oikeammin kaapanneet sen.

Kristilliset kirkot vastustivat kirkko-termin väljää käyttöä, mutta koska säädös on perustuslain luonteinen, sen muuttamiseen tarvitaan parlamentin kahden kolmasosan enemmistö, mitä on tällä hetkellä [2007] mahdotonta saada. Perinteisistä kirkoista oli loukkaava tulla sijoitetuksi samaan kategoriaan ”lahkojen” kanssa. Jotkut teologit vaativat suurille yhteisöille erillisstatusta yleiseen lakiin. Jotkut kansanedustajat esittivät lain muuttamista vuonna 1993 ja vuosina 1998–2000. Ehdotuksissa kirkon perustamiseen tarvittavien jäsenten minimimääräksi esitettiin 10 000 ja rekisteröimisen edoksi edellytettiin yhteisöltä ainakin 100 vuoden toimintaa Unkarissa. Lainmuutoksen esittäjät myös ehdottivat säädöksen lisäystä, jolla uskonnollisen yhteisön toiminta voidaan kieltää, mikäli se vahingoittaisi yleistä järjestystä, terveyttä, moraalialia ja toisten oikeuksia. Esitykset eivät kuitenkaan saaneet riittävää kannatusta eikä niistä sen vuoksi äänestetty.

Uskonnollisen yhteisön helposti saama ”kirkon” status on johtanut siihen, että kiistanalaiset ryhmät ja jopa kyseenalaiset kaupalliset hankkeet ovat saaneet tämän etuoikeutetun aseman, jota ne luultavasti tavoittelevat ennen kaikkea uskonnollisille yhteisöille myönnetyn verohelpotuksen vuoksi. Oikeistohallitus (1998–2002) yritti tämän vuoksi muuttaa lakia ja ehdotti uutta, johon olisi sisällynyt edellä mainitut muutokset. Lisäksi ehdotettiin, että rekisteröityvän uskonnollisen yhteisön tuli jättää viranomaisille myös yhteisön uskontunnustus. Esitetty muutos ei kuitenkaan toteutunut.<sup>10</sup>

### 2.3 Tulevaisuuden kirkot

Mitkä ovat kirkkojen päätehtävät nyky-Euroopassa? Vastaukseksi lainaan otteen Unkarin presidentin Ferenc Mádlin (virassa 2000–2005) avauspuheenvuorosta Euroopan protestanttisen kirkkojen yhteisön kokouksessa 12. syyskuuta 2006. Mádl on arvostettu oikeustieteen professori, Unkarin tiedeakatemian jäsen ja myös aktiivinen katolisen kirkon jäsen. Hän sanoi:

Meillä on [tänään] hyvä syy kysyä, mitä kristillisiä tosiasioita, periaatteita ja arvoja käytettiin Euroopan rakentamisessa ja yhdentymisessä. Varmuudella ainakin seuraavia: ihmisen käyttäytymisen muotoutuminen suhteessa Jumalaan, Luojaan ja jumalallisiin käskyihin; elämän, perheen ja ihmisarvon suojeleminen; solidaarisuus oman yhteisön piirissä ja laajemminkin; rakkaus ja rauhanomainen yhteistyö sekä paikallisesti ja kansallisesti että kansainvälisellä tasolla; sosiaalinen oikeudenmukaisuus, kulttuurin ja taideteiden tukeminen; kyky hallita ihmisen tekemää ja luonnollista ympäristöä.

Kaikki tämä on totta. Uskonto on rakentava voima siitäkin huolimatta, että uskontoa on usein käytetty väärin, ja uskonsodat ovat vaatineet suuren määrän uhreja; ja uskonnon ja kristinuskon vastaiset ideologiat ovat vaatineet vielä paljon enemmän.

Seuraavaksi Mádl kysyi, kuinka voimme olla tämän perinnön vaalijoita. Hän vastasi:

Voidaan kysyä, onko Euroopan yhtenäisyys Euroopan kristillisten arvojen ja kulttuurin perintöä vai onko se pikemminkin taloudellinen ja poliittinen välttämättömyys? Molemmat vaihtoehdot ovat varmasti oikeita. Kirkkojen on taisteltava yksilöiden ja heidän yhteisöjensä moraaliseksi uudistumisek-

si. Niiden on toimittava julkisessa ja talouselämässä sekä Euroopan unionin sisällä moraalisten arvojen vahvistamiseksi, elämän ja ihmisarvon suojelemiseksi ja auttamiseksi. Samoin niiden on toimittava yhteiskunnallisen vakauden vahvistamiseksi, elämän ja perheiden suojelemiseksi, poliittisen vapauden, demokratian ja perustuslaillisten valtioiden tunnustamiseksi, suuremman köyhille osoitettavan solidaarisuuden puolesta, työntekijöiden suojelemiseksi ja yhteistyön puolesta, jotta Euroopan unionin hyväksymät sosiaaliset periaatteet toteutuisivat. Kirkkojen on myös toimittava vähemmistöjen kunnioituksen ja kansallisen yhtenäisyyden edellytysten lisäämiseksi sekä kirkkojen laajemman toimintavapauden puolesta niin, että kirkot voisivat suorittaa kristillistä lähetystehtäväänsä sekä tehdä yhteistyötä koulutuksen, kulttuurin ja terveydenhuollon alalla.<sup>11</sup>

Presidentti Mádl ei maininnut erikseen ortodokseja, mutta he luonnollisesti täysin hyväksyisivät edellä mainitut tehtävät ja tavoitteet. Minä luterilaisena saatoin vain alleviivata [2006] hänen varoitukseensa: ”Kuudentoista parlamentaarisen demokratian vuoden jälkeen tahtoisimme nähdä maassamme nykyistä enemmän yhteistyötä ja molemminpuolista ymmärrystä [edellä mainituissa] kysymyksissä ja julkisessa elämässä.” Tämä on vielä ilmeisempää tänään.

### 3 Unkarin luterilainen kirkko, ekumenia ja nykypäivän haasteet

#### 3.1 Luterilaisuus Unkarissa ennen toista maailmansotaa

Unkarin kansalliskokous hyväksyi vuonna 1523 Budassa luterilaisen reformaation vastaisen lain. Kaikki luterilaiset ja heidän suojelijansa tuomittiin mestattaviksi ja menettämään omaisuutensa. Jokaista Rooman kirkon vastustajaa pidettiin luterilaisena, vaikkei hän olisi koskaan nähnytäkään Lutheria ja hänen kirjoituksiaan.

Kaksi vuotta myöhemmin Rákosissa (Pestissä) pidetyssä kokouksessa yläluokka ilmaisi näkemyksensä vieläkin ankarammin: ”Kaikki luterilaiset... tulee polttaa elävältä... ja valtion varainhoitajien tai maanomistajien tulee takavarikoida heidän omaisuutensa”. Tämä kuuluisa Lutherani omnes comburantur-säädös oli jopa lyhytkestoisempi kuin mestausta koskeva laki. Reformaatio toi henkisen uudistuksen maahan, jossa ihmiset olivat väsyneet Rooman kirkon johtoportaan ylläpitämiseen ja nautiskelemaan elämään. Reformaation nopea leviämi-



nen Unkarissa johtui kaupunkien älymystöstä, jotka valmistuivat ulkomaisista yliopistoista tai kuuluisista unkarilaisista kouluista.

Lutherilla ja Melanchthonilla oli useita unkarilaisia oppilaita, joista tunnetuin on Unkarin Lutheriksi kutsuttu Mátyás Biró (?–1545). Nämä kykenivät taivuttamaan joukon suurmaanomistajia liittymään reformaatioon ja vakuuttamaan heidät siitä, ettei kyseessä ollut pelkästään saksalainen ilmiö. Perusteluina käytettiin mm. Unkarin tappiota turkkilaisille Mochásin taistelussa (1526) ja sen jälkeistä Unkarin pääosan joutumista turkkilaisten valtaan; nämä olivat reformaation kannattajien mielestä Jumalan rangaistus aatelisten ja kaikkien muidenkin ihmisten rikkomuksista. Muutamassa vuosikymmenessä 75–80 prosenttia kansasta oli liittynyt reformaatioon.

Mochásin taistelun jälkeen unkarilaisten alueista vain Transilvania jäi edes muodollisesti itsenäiseksi. Vuonna 1568, ensimmäistä kertaa Euroopassa, Tordassa, Transilvaniassa, pidetty kansalliskokous julisti neljä kirkkoa – katolisen, reformoidun, luterilaisen ja unioidun – valtion sallimiksi uskonnoiksi. Transilvanian ortodokseja, jotka olivat romanialaisia, ei enää vainottu, mutta seka-avioliitoissa ortodoksisen puolison tuli siirtyä toisen puolison kirkkoon.

Roomalaiskatoliset Habsburgit, jotka pyrkivät saamaan Transilvanian valtaansa, eivät suvainneet maan vapaamielisiä uskontopolitiikkaa, vaan lähettivät hallitsemilleen Transilvanian alueille jesuiittoja toteuttamaan vastareformaatiota. Näiden joukossa oli korkeasti koulutettuja teologeja; protestantit eivät olleet samalla tasolla. Merkittävimpänä jesuiittana mainittakoon katolisten unkarilaisen esipaimen, Esztergomin arkkipiispa Péter Pázmány (1570–1632), joka oli myös unkarin kielen taituri.

Katolinen reformaatio johti toisinaan verisiin yhteenottoihin. Pahamaineimpiin kuuluu niin kutsuttu Csepregin verilöyly. Csepreg on kylä läntisessä Unkarissa. Sen luterilainen kirkko poltettiin vuonna 1621 ihmisten ollessa sisällä ja heitä estettiin pakenemasta. Välikohtauksessa sai surmansa 1 223 ihmistä. Toinen kuuluisa episodi sattui 1674. Tällöin Esztergomin arkkipiispa määräsi sekä Habsburgien hallitsemilla että Turkin valtaamilla alueilla toimineita luterilaisia pastoreita tulemaan Habsburgien hallitseman Unkarin pääkaupunkiin Pozsony'yn (nykyinen Slovakian pääkaupunki Bratislava) luopumaan vakaumuksestaan. Budan turkkilainen pašša kielsi vallatuilla alueilla asuneita lähtemästä. Kuitenkin 336 protestanttia, joista 284 luterilaista ja 52 kalvinistia, meni Pozsony'yn. Niille, jotka torjuivat piispan vaatimuksen, tarjottiin kaksi vaihtoehtoa: vankeus ja mahdollinen teloitus tai maastakarkoitus. Lopulta 90 saapuneista kieltäytyi. Heidät suljettiin eri vankiloihin, joissa moni kuoli vuoden

sisällä ja osa antoi periksi. Lopulta 42 ihmistä, 24 reformoittua ja 18 luterilaisista, myytiin Napolissa espanjalaisille kalteenorjiksi. Heidät vapautettiin vuonna 1675 osana Habsburgien ja Espanjan vallanperimyssotaa.

Habsburgien alaisen Unkarin protestantit onnistuivat asevoimin turvaamaan reformaation säilymisen. Habsburgit turvautuivat tämän jälkeen, 1700-luvulla, sosiaaliseen painostukseen, josta jo mainitsin esimerkkinä seka-avioliitot. Tavallisesti toinen osapuoli oli katolilainen. Tällöin protestanttisen puolison oli pakko kääntyä katolisuuteen.

Ratkaiseva käänne Unkarin protestanttisten kirkkojen elämässä tapahtui Habsburgien 1781 antaman suvaitsevaisuusjulistuksen myötä. Keisari Josef II (1780–1790) salli julkiset jumalanpalvelukset kaikissa valtakunnan kaupungeissa ja kylissä, joissa asui vähintään 100 protestanttista (tai ortodoksista) perhettä. Rajoituksista mainittakoon esimerkkinä se, että kirkot tuli rakentaa ilman torneja, jotteivät ne olisi olleet huomiota herättäviä. Luterilaiset olivat sittemmin aktiivisesti mukana rakentamassa Unkarin omaa identiteettiä ja heillä, mukaan lukien piispat ja papit, oli merkittävä rooli unkarilaisten kapinoidessa Habsburgeja vastaan 1848–1849. Luterilaisia oli tuolloisessa Unkarissa noin miljoona. Ensimmäisen maailmansodan Unkarin osalta päättännyt Trianonin rauhansopimus (1920) hajotti Unkarin luterilaisuutta. Romanialle, Jugoslavialle (silloiselle Serbien, kroaattien ja sloveenien kuningaskunnalle) sekä Tšekkoslovakialle tehtyjen alueluovutusten myötä kirkko menetti noin kaksi kolmannesta väestöstään. Toisen maailmansodan jälkeen kirkon tilannetta vaikeutti saksalaisperäisen väestön maastakarkoitus ja väestövaihdoksia koskenut sopimus Unkarin ja Tšekkoslovakiian välillä; Unkarissa slovakit ja Tšekkoslovakiassa unkarilaiset joutuivat jättämään kotinsa.<sup>12</sup>

### *3.2 Kommunistisesta vallankaappauksesta systeereinmuutokseen (1989)*

Tultuaan valtaan kommunistihallinto kansallisti kirkkojen omaisuuden. Samalla hallinto kuitenkin takasi papeille taloudellista tukea 20 vuodeksi. Tukea jatkettiin vielä useita kertoja aina systeemin muuttumiseen asti.

Luterilaisen kirkon ylläpitämät koulut kansallistettiin 1948. Toimenpidettä vastustanut piispa Lajos Ordass (virassa 1945–1978) pidätettiin vielä samana vuonna; hänen väitettiin syyllistyneen valuuttasäädösten rikkomiseen. Hänet tuomittiin kahdeksi vuodeksi vankeuteen. Hän pystyi palaamaan virkaansa vasta vuoden 1956 kansannousun aikana. Kansannousun kukistamisen jälkeen hän kieltäytyi vannomasta uskollisuudenvallaa kommunistihallinnolle. Niinpä hänet

erotettiin toistamiseen virasta vuonna 1958. Hän oli vuosia kotiaarestissa ja poliisivalvonnassa. Valtion viranomaiset varoittivat pappeja vieraillemasta hänen luonaan ja jopa kielsivät näitä osallistumasta hänen hautajaisiinsa vuonna 1978.

Ordassin vuoden 1948 pidätyksen jälkeen protestanttiset kirkot ja valtio solmivat sopimuksen, jolla valtio lupautui säilyttämään pakollisen uskonnonopetuksen. Valtio kuitenkin mitätöi sopimuksen seuraavana vuonna ja teki uskonnonopetuksesta koulujen vapaaehtoisen oppiaineen; vanhempien oli erikseen ilmoitettava lapsensa siihen. Opetukseen ilmoitettuja lapsia syrjittiin. Opettajat määrättiin taivuttelemaan vanhempia olemaan ilmoittamatta lapsiaan uskonnonopetukseen vetoamalla siihen, etteivät uskonnonopetusta saaneet lapset pääsisi oppikouluun ja sitä korkeampaan koulutukseen. Jos tämä ei tehonnut, uskonto-tunteja pitävillä papeille ei jostain syystä useinkaan löytynyt opetustiloja. Seurakunnissa järjestettävä konfirmaatio-opetus ja muu kristillinen kasvatus sekä lasten pyhäkoulut eivät olleet virallisesti kiellettyjä.<sup>13</sup>

Sekä luterilaisen kirkon että muiden kirkkojen valvomiseksi valtio perusti – Neuvostoliiton mallin mukaan – vuonna 1951 erityisen kirkollisten asioiden viraston. Sen taustalla todellista valvontaa harjoitti salainen poliisi. Stalinistisen aikakauden ja etenkin vuoden 1956 kansannousun jälkeen valvontakeinot muuttuivat vähemmän brutaaleiksi. Vainon sijasta turvauduttiin propagandaan: virallisissa yhteyksissä painotettiin toistuvasti uskonnon tarpeettomuutta ja sen katoamista sosialistisen yhteiskunnan kehittyessä kohti kommunismia. Kuvaava esimerkki tästä on lause puoluejohtaja János Kádárin tervehdyspuheesta hänen vieraillessaan Vatikaanissa 1977. Kádár sanoi: ”Me uskomme, että Unkarin kansantasavalta tulee säilymään monien, monien sukupolvien ajan ja että kirkotkin säilyvät sukupolvien ajan.” Ratkaiseva ero sosialistisen valtion ja kirkon välillä on noiden ”monien, monien sukupolvien” ja pelkän ”sukupolvien” välillä. Kansantasavalta kuoli pois puoli sukupolvea myöhemmin.

Katolisen kirkon Unkarin esipaimenen, Esztergomian arkkipiispan, kardinaali József Mindszentyn (virassa 1945–1975) kohtalo oli samankaltainen kuin Ordassin. Hänet pidätettiin jouluna 1948, häntä syytettiin maanpetoksesta ja hänet tuomittiin elinikäiseen vankeuteen. Kansannousun aikana hänet vapautettiin. Neuvostojoukkojen hyökättyä Unkariin tukahduttamaan kansannousua marraskuussa 1956 kardinaali pakeni Yhdysvaltain lähetystöön, jossa hän eli kuin arestissa seuraavat 15 vuotta. Vuonna 1971 hänen sallittiin siirtyä Itävaltaan. Kaksi vuotta myöhemmin paavi julisti hänen menettäneen kardinaalin arvonsa. Unkarin arkkipiispanvirkaa ei kuitenkaan täytetty ennen kuin Mindszentyn kuoleman (1975) jälkeen.

aikana valtion kirkollisten asioiden virasto lakkautettiin, koska siitä yksinkertaisesti tuli tarpeeton – jos sitä koskaan tarvittiinkaan.<sup>18</sup>

Oman haasteensa muodostivat 1980-luvun lopulla pakolaiset. Romanian diktaattorin Nicolae Ceaușescun ryhdyttyä ”uudistamaan” maaseutua mm. hävittämällä ”elinkelvottomia” kyliä – niiden tilalle oli määrä rakentaa moderneja maaseudun ja kaupungin yhdistelmiä – monet romanianunkarilaiset pakenivat maasta, tavallisesti Unkariin. Heidän auttamisestaan muodostui yksi kirkkojen haaste.

### 3.3 *Kirkot ja talous*

Syyskuussa 1989 Unkarissa avattiin uudelleen maailmankuulu luterilaisen kirkon koulu, Fasori gimnázium, josta on valmistunut useita sittemmin Nobel-palkittuja henkilöitä ja muita kuuluisia tieteenekijöitä. Seuraavina vuosina kirkoille palautettiin monia muita 1940-luvulla kansallistettuja kouluja. Kirkon kiinteän omaisuuden palauttamista koskeva laki hyväksyttiin 1991. Kirkot saattoivat (ja saattavat vuoteen 2011 saakka) vaatia takaisin kansallistettua kiinteistöjään, jotka palvelivat kirkkojen uskonnollista elämää tai yleishyödyllisiä päämääriä kuten koulutusta, terveydenhoitoa tai diakoniaa. Kirkoille myönnettiin myös periaatteellinen oikeus saada avustusta valtiolta samaan tapaan kuin julkinen koululaitos ja terveydenhoito. Käytännössä avustusten saaminen oli vaikeaa. Esimerkiksi katolisella kirkolla on 191 julkista ala- ja yläastetasoista koulua, joissa on [2007] noin 52 000 oppilasta. Reformoidun kirkon 109 oppilaitoksissa on 30 400 oppilasta. Luterilaisella kirkolla on 34 koulua, joissa on 11 000 oppilasta. Kun valtion avustuksia on leikattu jyrkästi vuosien ajan, kirkkojen on täytynyt kattaa yhä kasvavassa määrin menot. Jos kehitys jatkuu tällaisena, koulujen ylläpitäminen tulee varmaankin pian mahdottomaksi. Talousvaikeuksissa kamppailevat kunnat ovat 2000-luvulla jo joutuneet tekemään radikaaleja ratkaisuja: tuhansia opettajia on irtisanottu ja kouluja on lakkautettu tai yhdistetty. Myös kirkot ovat harkinneet samanlaisia toimenpiteitä.

Valtion tuen lisäksi kirkot voivat saada verotuloja. Palkansaaja voi maksaa henkilökohtaisista tuloistaan yhden prosentin rekisteröidylle uskonnolliselle yhdistykselle (kirkolle) ja samoin yhden prosentin rekisteröidylle kansalaisjärjestölle tai säätiölle.

Vasemmistolaisen hallituksen piirissä on toistuvasti ehdotettu valtion kirkoille myöntämän tuen lakkauttamista. Pienpuolue liberaalidemokraattien useampaan otteeseen tekemän esityksen mukaan kirkon jäsenten ja kannattajien tulisi

itse ylläpitää kirkkoja. Se olisikin ehkä paras ratkaisu. Ongelmana on kuitenkin se, että kommunistit riistivät kirkoilta niiden kaiken, myös tuottavan, omaisuuden; ja ainakin toistaiseksi kirkkoille on palautettu ainoastaan kuluja aiheuttava omaisuus. Ehdotus ei myöskään ota huomioon sitä jo mainittua tosiseikkaa, että kirkot hoitavat valtion tai kuntien puolesta monia julkisia palveluja kuten koulutusta ja terveydenhoitoa. Liberaalidemokraattien ajattelumallin mukaan vastaavasti myös poliittisten puolueiden jäsenten tulisi taloudellisesti ylläpitää puolueitaan.

Valtion kirkkoille myöntämän tuen lakkauttaminen nousee yleensä esille silloin, kun hallituspuolueet haluavat kääntää huomion pois itselleen kiusallisista asioista kuten sosiaaliturvan leikkauksista tai epämääräisistä valtiollisista liike-toimista. Talous on ylipäättänsäkin Unkarille suuri ongelma. Valtion velan vuotuinen korko on lähes yhtä suuri kuin koko tuloveron arvo (1,1 biljoonaa forinttia tai noin 4 miljardia euroa<sup>19</sup>) – suuruus johtuu pahenevasta korosta eikä velan kuolettamisesta ole puhuttakaan. Velka on kaksinkertaistunut vuodesta 2002.<sup>20</sup>

#### 4 Loppusanat: askelia ekumeniaan

Kommunismien kukistumisen jälkeen Unkarin kirkot ovat ottaneet askelia kohti ekumeniaa. Esimerkiksi Debrecenin reformoidussa kirkossa toimitettiin paavi Johannes Paavali II:n Unkarin-vierailun aikana, 18.8.1991, ekumeeninen jumalanpalvelus. Tällöin paavi laski seppeleen kirkon lähellä sijaitsevalle kaleerijien patsaalle<sup>21</sup>. Toinen ekumeeninen palvelus järjestettiin 20. tammikuuta 1993 Esztergomien arkkipiispan katedraalissa oli Kassan (Kosice, joka sijaitsee nykyisessä Slovakiassa) kolmen katolisen marttyyrin muistoksi. Transilvanian reformoitu ruhtinas murhautti heidät Habsburgeja vastaan käydyn sodan aikana vuonna 1623. Tammikuun 6. päivä 1996 Csepregin kirkossa pidettiin ekumeeninen palvelus edellä mainitun verilöylyn uhrien muistoksi.<sup>22</sup>

Toisaalta kirkot ovat olleet myös erimielisiä. Unkarin katolisten piispojen konferenssi julkaisi 1990-luvun lopulla kaksi sosiaalisia ongelmia koskevaa kiertokirjettä. Ensimmäisen otsikkona oli ”Oikeudenmukaisemman ja veljellisemmän maailman puolesta” ja toisen ”Onnellisemmän perheen puolesta”. Ensimmäinen kirje herätti laajaa vastakaikua, toinen ei. Kirjeiden aiheet ovat yhä erittäin ajankohtaisia. Protestantit vastustivat kirjeitä, koska niitä ei ollut laadittu yhteistyössä heidän kanssaan. Yhteistyölle on epäilemättä tarvetta: yhteiskuntaa tulee varoittaa vallitsevista vääryyksistä. Samalla tulee hahmottaa sopuisan yhteiselön, modus vivendin, periaatteita.

Loppusanoiksi haluan todeta, että Herra on säilyttänyt meidät, maamme, ihmiset ja kirkot vuosisatojen ajan. Olemme toimineet eri tavoin. Joskus olemme yrittäneet parhaamme, joskus taas pyrkineet oikeuttamaan sen, miksi emme ole tehneet mitään. Vain Kaikkivaltias tietää tarpeemme, toiveemme, vahvuutemme ja heikkoutemme. Me uskomme, että Hänellä on meille kaikilla jokin tarkoitus.

*Prof. Péter Szentpétery, Budapestin Luterilaisen teologisen yliopiston leh-  
torin vierailuluennot Joensuun yliopistossa 18.–21. syyskuuta 2007. Lyhentäen  
ja toimittaen suomentaneet Helena Hirvonen ja Teuvo Laitila. Hakasuluissa ole-  
vat ovat suomentajien lisäyksiä.*

## VIITTEET

- <sup>1</sup> [Tilastotiedot tässä ja jäljempänä vuodelta 2007.]
- <sup>2</sup> Ks. ”Nemet kell ondani a nemzetközi pénzvilágnak” [Kansainväliselle finanssimaa-ilmalle on sanottava ei]; ”Összefogás a Fennmaradásért Meczgalom” [Yhtenäisyysliike hengissä säilymisen puolesta]. Artikkelit ovat yhteenveto tunnettujen unkarilaisten ekonomistien näkemyksistä ja ehdotuksista uus-liberalismia vastaan. <sup>3</sup>www.fennmaradas.hu/miabaj3.htm, luettu 15. 6.2007.
- <sup>3</sup> Péter Török: És amikor destruktívak? – Az új vallási mozgalmak szociológiája és hazai helyzeté [Entä jos ne ovat tuhoisia? Sociologia ja uusien uskonnollisten yhteisöjen asema Unkerissa], Budapest, 2007, 242–245.
- <sup>4</sup> [Kolmas syy lienee toisen maailmansodan ajan juutalaispolitiikka.]
- <sup>5</sup> Ks. Magyarországi vallási statisztika – 2001-es adatok [Unkarin uskontotilasto – vuoden 2001 aineisto], www.apologia.hu. [Vrt. [http://www.nepszamlalas.hu/eng/volumes/18/tables/load1\\_26.html](http://www.nepszamlalas.hu/eng/volumes/18/tables/load1_26.html), luettu 8.2.2010.]
- <sup>6</sup> Világvallások válság előtt és után [Maailmanuskonnot ennen kriisiä ja sen jälkeen], www.szabadfold.hu, luettu 6.9.2007.
- <sup>7</sup> Ks. M. Tomka, Vallás és társadalom Magyarországon [Uskonto ja yhteiskunta Unkarissa], Budapest-Piliscsaba 2006.  
[<https://lectlaw2.securesites.net/files/int05.htm>, luettu 8.2.2010.]
- <sup>8</sup> Establishment of a Church, www.magyarorszag.hu/english/keyevents/a\_alpolg/a\_csalad/a\_vallas(a\_egyhazi20060627.html.
- <sup>10</sup> Balázs Schanda, Religious Freedom issues in Hungary (Former Department Head in the Ministry of Culture) 2002, [http://findarticles.com/p/articles/mi\\*qa3736/is\\*200201/ai\\_n9063489/print](http://findarticles.com/p/articles/mi*qa3736/is*200201/ai_n9063489/print) s. 4–7.
- <sup>11</sup> The Growing-together of Europe’s Peoples and Nations – with Respect to Hungary. Opening Address by Dr. Ferenc Mádl, President of the Republic of Hungary (2000–2005), Assembly of the Community of Protestant Churches in Europe, 12.9.2006.
- <sup>12</sup> Vrt. Tibor Fabiny, A short history of Lutheranism in Hungary, Budapest, 1997, 2–26.
- <sup>13</sup> Vrt. ibid. 30ss.
- <sup>14</sup> E. Horváth, ”History of the Hungarian Reformed Church Communist Era (1945–1989)”, teoksessa: Die ungarischen Kirchen. Ihre jüngste Geschichte und aktuelle

Probleme. Schriftenreihe des Instituts für vergleichende Staat-Kirche Forschung. Heft. 17. Berlin 2005. Vrt Gábor .Orosz, "An der Schwelle zweier Epochen: Zur Rolle der Evangelisch-Lutherischen Kirche in der postkommunistischen Zeit", ibid. 89–98.

<sup>15</sup> Ernö Ottlyk, *Der Weg einer evangelischen Kirche im Sozialismus*, Berlin 1982.

<sup>16</sup> Ottlyk 1982, 150.

<sup>17</sup> E. Horváth, ibid. 59ss.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> [Vuonna 2006 Unkarin valtionvelka oli hiukan alle 70 prosenttia bruttokansantuotteesta. Sen jälkeen tilanne on hiukan parantunut. Suomessa valtionvelka oli 2006 noin 35 prosenttia bruttokansantuotteesta.]

<sup>20</sup> [Virallisten tilastojen mukaan Unkarin valtionvelka oli vuonna 2002 noin 55 prosenttia bruttokansantuotteesta. Ks. <http://hsepubl.lib.hse.fi/pdf/hseother/b85.pdf>, luettu 11.2.2010.]

<sup>21</sup> [Ks. luku 3.1.]

<sup>22</sup> B. Harmati, "Az egyházak és vallások hozzájárulása az európai konfliktusok megoldásához" [Kirkkojen ja uskontojen panos Euroopan konfliktien ratkaisemisessa], julkaisussa *A Magyar egyházak és uniós csatlakozásunk* [Unkarin kirkot ja liittyminen EU:hun].(Ökumenikus Tanulmányi füzetek [Ekumenisia tutkielmia] 18), Budapest 2003, 28–35.

## Johannes Karhusaari

### Synaksarion: pyhien elämäkertoja

– Syyskuu, 2003, Lokakuu, 2004, Marraskuu, 2004, Joulukuu, 2005, Tammi-  
kuu, 2006, Helmikuu, 2007. Toimittanut munkki Serafim. Suomentajat munkki  
Serafim, nunna Kristoduli ja nunna Ksenia. OKJ – Gummerus Oy Jyväskylä

”Pyhyys on Jumalan ominaisuus [...] Pyhien historia ihmisen Jumalan puoleen  
ojentautumisen historiaa, ihmisen pyhittymisen historiaa [...] Pyhyys on Juma-  
lan läheisyyttä. Jokaisessa kristityssä on pyhyttä siinä määrin kuinka lähellä  
Jumalaa hän on. Ne, jotka seavat olla lähempänä, välittävät kauempana olevista  
ja rukoilevat heidän puolestaan” kirjoittaa munkki Serafim esipuheessa. Tähän  
on hyvä yhtyä – Jumala on ihmeellinen pyhissään.

Käsillä olevat kuusi erillistä Synaksarionin osaa, syyskuusta helmikuuhun,  
ovat jo sivumäärältään melkoinen järkäle, 2671 sivua! Tuhansien pyhien muis-  
tot aukeavat näillä sivuilla.

Vähän historiaa. Isä Tapani Repo kirjoittaa: ”Yli neljännes vuosisata kulunut  
sitä, kun PYHÄN MUISTON ensimmäinen osa ilmestyi (vuonna 1934). Se si-  
sälsi tammi-huhtikuun pyhien ihmisten elämäkerrat. Tasaisin väliajoin näkivät  
uusien kuukausien pyhät muistot päivänvalon: vuonna 1936 touko- ja kesäkuun,  
vuonna 1938 heinä- ja elokuun elämäkerrat. Syys-joulukuunkin tekstit saatiin  
lukea Aamun Koiton palstailta, mutta talvisota sai tässä meidän oloissamme  
huomattavassa julkaisutyössä aikaan kahdenkymmenen vuoden tauon.” Tapani  
Repo aloitti uuden toimitustyön ja vuonna 1960 Pyhäin Sergein ja Hermannin  
Veljeskunnan toimesta julkaistiin Pyhä muisto vuoden kullekin päivälle. Synak-  
sarionin lyhennetty ja osittain täydennetty laitos. I Syyskuu – Joulukuu. Pieksä-  
mäki. Isä Tapanin aloittama toimitustyö jäi kuitenkin keskeneräiseksi.

1947 ilmestyi pastori Erkki Piironen toimittama Karjalan pyhät kilvoittelijat  
ja kirjan toinen painos Ortodoksisen Veljestön kustantamana 1979. Itselleni ky-  
seinen kirja oli yli neljäkymmentä vuotta sitten merkittävä ja suhtaudun siihen  
edelleenkin nostalgisella kunnioituksella.

Vuonna 1979 ilmestyi OKJ:n toimesta Kirkkovuoden pyhä: I ja II. Tämän  
laitoksen toimittajana on rovasti Erkki Piironen. Esipuheessa hän palauttaa  
mieliin rovasti Revon laitoksen ja toteaa: ”tänä vuonna hän on jälleen ilmoit-



tanut jatkavansa työtään, jonka toivotaan valmistuvan ja aikanaan ilmestyvän kirjana.”

Kirkkovuoden pyhät perustuu Agnia Okulovin työhön, joka julkaistiin siis Aamun Koitossa 1930 – luvulla. ”Tässä uudessa painoksessa on säilytetty vain vähäisin lisäyksin ja muutoksin alkuperäinen teksti, jonka parhaita puolia ovat lapsenomainen hurskaus ja usko Jumalaan”, kirjoittaa rovasti Piironen. Kyseinen kaksiosainen teos on jo kauan sitten ollut loppuunmyyty ja kuuluu monien muiden kirkkokunnassa julkaistujen teosten kanssa bibliofiilisten kirjojen lukemattomaan joukkoon.

Joitakin yksittäisiä pyhien muistoja on julkaistu eri yhteyksissä ja eri lähteistä poimittuina, joista mainittakoon muun muassa Valamon luostarin julkaisemat Pyhä Aleksios Jumalanmies 1937, Kaikkein pyhimmän Jumalansynnyttäjän kuolinuuneen nukkuminen ja Pyhä Suurmartyyri Georgios Voittaja vuodelta 1938.

Tästä syystä on ilolla tervehdittävä uuden Synaksarionin tuleamista ja annettava heti tunnustus sen toimittajalle munkki Serafimille, käännöstyöhön osallistuville nunna Kristodulille ja nunna Ksenialle sekä Lintulan luostarille, joka antaa sisarille mahdollisuuden käännöstyöhön. Nunna Kristodulin aiemmista käännöstöistä merkittävin on Filokalian kääntäminen monien muiden teosten ohella. Munkki Serafimin viimeisin suurtyö Pyhä Iisak Nineveläinen odottaa lukuvuoroaan.

Synaksarion seuraa kirkkokalenteria ja kalenterimme alkulehdillä todetaan kirkkokunnassa noudatettavan äitikirkon, Konstantinopolin kirkon – Kristuksen Suuren kirkon – käytäntöä, olisi sitä myös noudatettava. Monien pyhien muistot ovat kalenterissa aivan ihmeellisellä paikalla verrattuna Konstantinopolilaiseen tai muiden paikalliskirkkojen kalentereihin.

Muutama esimerkki:

Pyhän Katariina Aleksandrialaisen muisto on kirkkokalenterissa 24 ja 25.11! Marraskuun Synaksarionissa s. 350 asiaa pohditaan ja muisto on merkitty 25. päivän kohdalle.

12.1 pyhä Savva Serbian arkipiispa, tämän muiston oikea päivä on 14.1. Tammikuun Synaksarionissa todetaan s. 191: ”Serbiassa ja Kreikassa pyhän Savvan muistoa vietetään tammikuun 14. päivänä. Venäjällä ja Suomessa hänen muistopäiväkseen on vakiintunut 12. tammikuuta.”

Kirkkokalenterissa on 20.3 martyyri Fotini (Fotine) Samarialainen po. 26.2, mutta nyt helmikuun Synaksarion toteaa 26.2 s. ”Venäjällä pyhä Fotine tun-

odetaan nimellä Svetlana, joka tarkoittaa valoisaa, ja venäläisessä kalenterissa tämän muistopäivänsä on 20.3.”

Muitakin esimerkkejä löytyisi. Kirkkokalenterimme kohdalla on monia muitakin ongelmia joista olen kaksi kertaa kirjoittanut *Analogi* lehdessä 1/2006 ja 1/2008. Liian usein meillä vedotaan Venäjän kirkon käytäntöön. Miksi? Samanlainen ongelma on se, että viitataan ns. slaavilaiseen käytäntöön tai perinteeseen. Slaavilaista perinnettä on hyvin monenlaista ja eri näköistä.

Joitakin havaintoja ja reunamerkintöjä: Syyskuun 26. vietetään patriarkka Tiihonin muistoa, tämän uudistusmielisen piispan toimesta käännettiin Amerikassa jumalanpalveluskirjoja englanniksi ja käännöstyön suoritti anglikaaniseen kirkkoon kuuluva nainen (sic!) Isabel F. Haggood. Syksyn 1917 kirkolliskokouksen asialistalla oli kalenteriuudistus ja kansankieleen siirtyminen, sivun 299 alaviitteestä saa helposti käsityksen, että tämä olisi ollut ns. elävän kirkon vaatimus. Todettakoon tässä, että Kreikan kirkon gregoriaaniseen kalenteriin siirtymisen perusteluina oli se tutkimustyö, jota Venäjän kirkon 1917 kirkolliskokousta varten oli valmisteltu. Toiseksi patriarkka Tiihon ja patriarkka Meletios IV olivat samaan aikaan Amerikassa piispoina ja tunsivat toisensa. Synaksarionin kertomus patriarkka Tiihonista on mielestäni hieman kaunisteltu, todellisuus oli vallankumouksen jälkeen paljon vaikeampi kuin teksti antaa ymmärtää.

Lokakuun Synaksarionista on ehkä epähuomiossa jäänyt pois VII ekumeenisen synodin muisto, jota vietetään lokakuun 11. jos se on sunnuntai tai 11. päivää seuraavana sunnuntaina.

Karjalain valistajain juhlan kohdalla marraskuun Synaksarionissa on ristiriitaista tietoa. Juhlan johdosta julkaisussa jumalanpalveluskirjassa todetaan: ”Vietetään Suomen ortodoksisen kirkkokunnan piispainkokouksen päättämänä ja Kristuksen Suuren Kirkon siunaamana...” Teksti hyväksyttiin piispainkokouksessa 6.6.1959, 2§. Synaksarionin mukaan päätöksen asiasta teki piispainkokous 1957 ja tekstin laati apulaispiispa Paavali. Kävin lävitse julkaisuneuvoston ja piispainkokouksen päätökset enkä saanut tukea tälle väitteelle. Minulla on taas sellainen tieto jo vuosien takaa, että tekstin laati julkaisuneuvoston jäsen Boris Sove, jonka tekstin käänsi kreikaksi toinen julkaisuneuvoston jäsen Fotios Erikson, hän hallitsi ainakin kahtakymmentä eri kieltä. Kreikankielinen teksti lähetettiin sitten Konstantinopoliin hyväksyttäväksi. Asia kaipaisi syvempää tutkimista. Julkaisuneuvoston asiakirjat eivät mainitse asiasta yhtään mitään! Tämä tutkimus olisi tärkeätä senkin vuoksi, että liian helposti muodostuu myyntejä edesmenneitten, tässä tapauksessa arkkipiispa Paavalin ympärille, joilla ei ole historiallisia perusteita.

Tammikuun 14. päivänä on marttyyripiispa Platonin muisto, mutta Synaksarionista puuttuu tieto hänen kanssakilvoittelijoistaan Nikolaista ja Mihailista jotka on myös luettu pyhien joukkoon. Synaksarionissa mainitaan piispa Platonin saaneen Viron kansallisvärein koristellun felonin, jota käytti 1.1.1918 toimittamassaan liturgiassa, s. 228, kyse on ilmeisesti piispan jumalanpalveluspuvusta.

Metropoliitta Johannes kirjoittaa kirjassaan Ykseyden ja yhdenmukaisuuden suhde kirkossa ekumeenisten synodien tradition valossa, OKJ. 1976: ”kielto, joka juhlallisesti velvoittaa hylkäämään kaikki väärät kertomukset marttyyrien kuolemasta ja taistelusta [...] Kaikesta, mikä liittyy synodien hyväksymään aineistoon pyhistä ja marttyyreista, heidän jäännöksistään, esirukouksistaan ja muistelemisestaan, käy ilmi ensiksikin, että näillä tekijöillä on ortodoksisen uskon laillisina ja johdonmukaisina ilmauksina Kirkon elämässä oleellinen asema; toiseksi on selvää, että näissäkin yhteyksissä on olemassa järjestys, joka asianmukaisesti suojelee ja vastaa uskon ykseyden ja uskonnollisen käyttäytymisen välistä oikeata suhdetta. Tämä näyttää myös selvästi, että kirkolliskokousten näkemyksen mukaan on mahdoton hyväksyä välinpitämättömyyttä tai ’puolueettomuutta’, kun kysymyksessä ovat Kirkon marttyyriin ja pyhiin liittyvät perinteelliset asenteet ja liturgiset käytännöt, koska tällaiset näkökannat merkitsisivät itse asiassa ratkaisevasti niiden vakaumusten kieltämistä, joita nämä pyhät ja hurskaat tavat osoittavat.”

Joidenkin paikan- ja henkilöiden nimien kohdalla on mielestäni valittu hie-man omituisia muotoja. Serbian kuninkaan Stefan Uroš II Milutinin on muuttunut muotoon Miljutin (30. lokakuu s. 398–, 11. marraskuuta s. 179 ja 20. joulukuuta s. 283). Marraskuun hakemistoon on ilmeisesti livahtanut s. 13 tarpeeton lisäys ”Utefan” ja Dečanin kirkko s.179 pitäisi olla Dečanin luostarin kirkon. Joulukuun 23. päivän kohdalla on omituinen nimi Nahum Ohridilainen Bulgarian valistaja. Olen vierailut Ohridin järven kaakkoiskulmassa sijaitsevassa pyhän Naumin luostarissa useita kertoja, mutta tällaiseen kirjoitusasuun en ole koskaan törmännyt. Pitäisi olla Naum Ohridilainen! Tämä Naum oli Kliment Ohridilaisen (27.7) työtoveri ja he loivat yhdessä ns. kyrillisen kirjaimiston slaaveille. Kirilloksen ja Methodioksen kirjoitusmerkistö oli ns. glagolitsaa.

Kreikkalaisten nimien kohdalla Synaksarionissa vaivaa epäjohdonmukaisuus. Liian orjallisesti seurataan ns. erasmialaista kirjoitusasua, jolle ei ole ortodoksisessa teologiassa perusteita. Valitettavasti nykyinen Raamatun käännös käyttää pohjoiskreikkalaisesta kaupungista Veria nimeä Veroia ja Korinto on muuttunut Korintiksi. Finnairin lentokoneet lentävät Heraklioniin vaikka kaupungin nimi on Iraklion. 1.11 on pyhittäjä Daavid Euboialainen, (s. 35) ja

tätä perinnettä, mutta ilmeisesti osan tämän kokoelman laulujen kiistanalainen "ortodoksinen" sisältö on saanut monet luopumaan niiden käytöstä. Se ei silti tarkoita sitä, ettemmekö tarvitsisi kerhoissamme, leireillämme, kouluissa, tiistaiseuroissa, seurakunnan tilaisuuksissa jne. mitään muuta hengellistä kuin liturgisia lauluja. Samalta tekijältä on tämän vuoden lopussa tulossa julkaisu nimeltä "Pyhiinvaeltajan lauluja". Jää nähtäväksi, mikälaisen paikan tämä tuleva laulukokoelma lunastaa itselleen tavallisen ortodoksikristityn juhlassa ja arjessa.

## Arkkimandriitta Andreas

### **Munkki Serafim: Tie ylösnousemukseen. Suuren paaston ja pääsiäisen sanoma.**

(Kirjapaja Oy. Helsinki 2006. 330 sivua.)

Filosofian tohtori, munkkidiakoni Serafim on julkaissut kirjan Tie ylösnousemukseen. Kirja esittelee suuren paaston ja pääsiäisen sanomaa. Kirjan avattua lukijan mielessä vertailukohdaksi tulee välittömästi Alexander Schmemannin aiheesta julkaisema klassikko Suuri paasto (Ortodoksinen Veljestö, Kuopio 1973). vaikutelmaksi muodostuu, että munkkidiakoni Serafim ikään kuin täydentää Schmemannin kirjaa muun muassa eksistentiaalisella pohdiskelulla. Hän myös laajentaa tarkastelun näkökulman paastosta ylösnousemukseen.

Peruseurakuntalaisen lukemistoksi, juuri laajoine eksistentiaalisine pohdiskeluineen, kirja lienee liian vaikea. Teologin silmin tulkittuna kirjan heikkous ja vahvuus sisältyy juuri pohdiskelemaan osuuteen. Pohdinnat ihmisen osasta ja moraalista kelvottomuudesta jäävät kirkon syvän Kristus-keskeisen uskon näkökulmasta irrallisiksi. Schmemannia jaksaa lukea vuodesta toiseen siksi, että siihen sisältyy vahva soteriologinen ja kristologinen näkökulma. Serafimin kirjassa ne jotenkin peittyvät eksistentiaalistien luotausten alle.

Onnistuneimpia ovat, kuinka ollakaan, kardinaali Joseph (ei Josef) Ratzingerin kirjasta Einführung in das Christentum nousevat havainnot. Nykyisen paavin syvä systemaattisen teologian oppineisuus ja kirkas mieli herättävät aina ihastuksen. Sama pätee Sergei Bulgakovin eskatologisia näkemyksiä koskeviin havaintoihin.

Kirjan sisältö olisi voittanut siitä, että tarkastelukulma olisi paremmin ja laajemmin sisältänyt myös suuren paaston eri viikkojen arkipäivien opetuksellisesti vahvan aineiston, jota suuren paaston jumalanpalveluskirja Triodion niin runsaasti tarjoaa.

Lukija jää kysymään, mikä onkaan kirjoittajan mielestä lopulta se kirkon uskonperinteen ilmaisema pelastuksen salaisuus, josta ihminen uskon mukaan on kutsuttu osalliseksi. Tämä ulottuvuus tulee kirjan lopulla esiin kirkkaan viikon pohdinnoissa välttämättä kuitenkin meille usein niin tuttua pietistissävyistä tunnelmointia ja käsitteistöä.

Maassamme on viime vuosikymmeninä ja vuosina julkaistu runsaasti askeettista kirjallisuutta. Tulemistaan odottavat vielä kirjat, joissa luostariväen omassa mitättömyydessään kieriskely kalpenee siihen rinnastettuna, mitä kristinuskon kannalta merkitsevät Jumalan loputtoman armeliaisuuden ihrettelyn ja Kristuksen pelastustyön kirkkauden ylistämisen universaalit näköalat.

**Kari M. Rantilä**

**Nunna Kristoduli:**  
*Rukouksen valaisema tie.*

(Kirjastudio, Helsinki 2005. 144 s.)

Nunna Kristodulin kirja rukouksesta, hengellisestä ohjauksesta, kirkkoisien ohjeista ja aktiivisesta antautumisesta Jumalan tahtoon on aihepiiriltään lupava. Ovathan nämä teemat keskeisiä niin ammattikristityn kuin hurskaan kilvoittelijankin elämässä.

Teoksessa on seitsemän eritasoista osaa. Ykkösjakso *Aktiivinen antautuminen Jumalan tahtoon* on kirjoittajan ominta puhetta. Vastaava pamfletti on toiseksi viimeinen kirjoitus *Jumalanäiti kristityn naisen esikuvana*, joka suomalaisessa kontekstissa on tietystä mielessä pohtimaan pakottava. Kummassakin kirjoittajan oma näkemys ja teologinen painottuneisuus ovat selvästi esillä. Ensimmäisen artikkelin jälkeen alkaa neljän tekstikokonaisuuden jakso, jossa kirjoittaja runsaasti referoi ja kommentoi Filokalia-teossarjan tekstejä. Sarjan suomentajana hän on hyvin perehtynyt sen ajatusmaailmaan. Viimeinen teksti kertoo isä Paisioksen opetuksista, joiden suomentajana hän on myöskin toiminut.

Pitkään Kreikassa asuneena nunna Kristoduli tuntee hyvin sikäläisen kirkon olot. Ehkä sen vuoksi hänelle on varsin ongelmatonta, että teoksessa Kreikan kirkon uskonnollinen elämä sivuuttaa alkuperäisyydessään juutalaisen ja juutalais-kristillisen uskonperinteen. Vaikka kirja varsin luonnollisella tavalla kehittää nimenomaan kreikkalaisia uskonnollisia teemoja, pidän ortodoksisen ammattikristityn perustavana teologisena ongelmana kirjassa juuri tätä henkisen maantieteen kysymystä. Vaikka kirkkomme ammentaakin kreikkalaisten isien runsaasta hengellisestä aarreatasta, niin Kreikka ei ole ilmoituksen kansaa, kun taas heprealaiset isät ovat sitä. Jäljet tästä jälkimmäisestä kuitenkin peittyvät kreikkalaiseen elämäntapaviisauteen arkipäivän hengellisistä pulmista.

Tästä ratkaisusta juontuu suoraan myös kirjan keskeinen tematiikka, nimittäin Filokalian runsas ja esteetön lainaaminen. Tuntuu jopa siltä, että Filokalialle lankeaa kuin luonnostaan tietynlainen kaikkietävyvyyden funktio: jokaiseen hengellisen elämän tilanteeseen sieltä on mahdollista saada vastaus, joka kaiken lisäksi on aina oikea.

Yleistäen voi sanoa, että laaja kirkon isien ja äitien sitaattien käyttö ja niiden kevyt kommentointi näyttää olevan tyypillistä ortodoksiselle uskonnolliselle kirjallisuudelle. On kuitenkin huomattava, että ilmiö on tarkalleen sama kuin protestanttisella puolella jatkuva raamattusitaattien viljely, joten mistään spiritualiteetin todellisesta syvällisyydestä ei tässäkään liene kyse. Mielestäni kumpikaan menetelmä ei varsinaisesti johda lukijassa hengellisen ymmärryksen lisääntymiseen. Lukijan on mahdotonta tietää, onko sitaatteihin liitetty tulkinta aidosti luotettava ja tekstiympäristö oikein rajattu. Olisinkin halunnut kuulla nunna Kristodulin oman puhtaan äänen käsitellyistä teemoista hänen omien kokemustensa valossa eri luostareissa, en kirkonmiesten bassoääntä takaamassa hänen tulkintojensa ortodoksisuutta.

Kuten alussa sanoin, on Kristodulin kirja kuitenkin paljon lupauksia herättävä. Varsinkin teologisen keskustelun kannalta kirjan pohdintaa Marian asemasta ja tehtävistä kannattaisi ehdottomasti jatkaa. Mielestäni on myös hyvin arvokasta, että joku luostariemme työtoimija kirjoittaa näinkin painokkaasti hengellisistä näkemyksistään.

Näkisin myös mielelläni, että ortodoksinen naiskirjallisuutemme kävisi oppinutta keskustelua katolisen kirkon naismystikoiden kanssa. Silloin meilläkin olisi mahdollista luoda korkeatasoista hengellistä kirjallisuutta solmimalla innostavia yhteyksiä myös muuhun mannermaiseen, ei vain kreikkalaiseen, spiritualiteettiin. Näin pystyisimme välttämään kotimaista kirjallisuuttamme usein vaivaavan ortodoksisen fundamentalismin pyörteen.



## Emilianos Timiadis in memoriam

Joensuun yliopistossa useaan otteeseen opettanut ortodoksiteologi ja ekumeenikko Emilianos Timiadis kuoli tammikuun 22 päivänä 2008 yhdeksänkymmenen kahden vuoden iässä. Kmmenkunta vuotta pienessä Egion-nimisessä kaupungissa lähellä Patrasta, Peloponnesoksella, viimeisiä vuosiaan viettänyt Emilianos haudattiin Egionin maihin maallisen ja hengellisen, paikallisen kirkon ja kirkkokuntien edustajien läsnä ollessa.

Emilianos Timiadis syntyi Konyassa (Ikonion), Turkissa, vuonna 1916. Menettyään jo pikkupoikana isänsä kreikkalaisten ja turkkilaisten vihamielisyyksissä seurasi hän äitiään sisarustensa kanssa Ateenaan, missä hän sittemmin opiskeli taloustiedettä. Teologian opinnot veivät hänen nuorena miehenä Halkin teologiseen kouluun ja Tessalonikiin, jossa hän väitteli.

Oxfordissa hän vielä täydensi opintojaan kirjallisuustieteen alalla. Saarivaltiossa oleskellessaan hänellä oli tapana käydä kuuntelemassa presbyteriaanien saarnoja, koska hän piti niitä laadukkaina ja halusi itsekin oppia saarnaamaan elämänläheisesti, kuulijoiden arkielämää koskettavasti. Seurakuntaelämän läheisyys ja ekumeeninen suhtautuminen jatkuivat Belgiassa, missä Timiadis toimi pappina merimiesten ja kaivostyöläisten keskuudessa. Käytännön ekumenia oli näissä tehtävissä välttämätöntä, teoreettiseksi ekumeenikoksi Timiadis tuli vasta myöhemmin. Belgiassa hän saattoi todeta, ettei hän tavoita raavaita seurakuntalaisiaan toivotulla tavalla. Kaivosmiesten lamppu kourassa hän siirtyi seurakuntansa perässä syvälle maan alle, tehden jonkin aikaa samaa ruumiillista työtä kuin hekin. Tämä painui niin syvästi ihmisten mieliin, että Emilianoksen kuoltua yli puoli vuosisataa myöhemmin asetettiin kaivostyöläisten lamppu (kuvassa) hänen viimeiseen leposijaansa.

Emilianos Timiadis oli Silivrian tituläärimetropoliitta, mutta mainitussa kaupungissa hän ei koskaan käynyt. Tässä Euroopan puolella sijaitsevassa turkkilaisessa kaupungissa kun ei ole ortodoksista seurakuntaa. Sen sijan Timiadis muistetaan ennen muuta Konstantinopolin patriarkaatin edustajana eri yhteyksissä, varsinkin Kirkkojen Maailmanneuvostossa. Kaksi ja puoli vuosikymmentä hän toimi Genevessä tässä tehtävässä, osallistuen sekä käytännön ekumeniaan että virallisiin oppineuvotteluihin. Tässä ominaisuudessa hän osallistui mm. Vatikaanin toiseen konsiiliin ja Kirkkojen Maailmanneuvoston yleiskokouksiin. Suomalaisten kannalta kiinnostavaa on mm. se, että hän johti ortodoksista valtuuskuntaa oppikeskusteluissa luterilaisten kirkkojen kanssa. Tässä yhteydessä ilmestyi hänen Augsburgin tunnustusta koskeva artikkelinsa ”Un texte inache-

vé”. Teksti on varsin suorasanaista ja kriittistä, mutta näin Timiadis esitti ajatuksensa yleensäkin, sekä suullisesti että kirjallisesti. Oma kirkkokuntakin ja Athoksen munkit saattoivat ajoittain kuulla kirpeitä kommentteja. Näin tapahtui erityisesti kahdessa tapauksessa: kun hengellinen elämä (”spiritaaliteetti”) ei ollut sitä mitä Timiadis toivci tai kun asenteet olivat juuttuneet vain oman piirin käsityksiä ja intressejä pönkittäviksi. Avoimuus oli Timiadikselle avainsana, mikä piti sisällään dialogisuuden ja tietyn valmiuden muutoksiin.

Ekumenia on parhaimmillaan dialogisuutta yhdistettynä yhteiseen Jumalanpalveluselämään. Kristityn perusasenne suhteessa muihin on Timiadiksen mukaan se, että kuuluessaan yhteen kirkkokuntaan hän kuuluu kaikkiin kirkkokuntiin. Sisarusten kanssa tulee keskustella ja yhdessä heidän kanssaan osallistua Jumalan palvomiseen – ja palvelemiseen. Puhtaasti teoreettinen ekumenia ei ole Timiadiksen mieleen. Ensinnäkään ne eivät loppu koskaan ja toisekseen jokaisen yksityiskohdan määrittelyinen on väingolista.

Pitää olla myös opillista vapautta tiettyjen rajojen puitteissa. Siksi kirjoitetut tunnustukset eivät saa hänen täyttä hyväksyntäänsä. Tietyissä historiallisissa tilanteissa niistä on hyötyä, mutta ajan mittaan ne muuttuvat kaikkeiksi. Teologien on syytä mennä vanhojen formulointien ”taakse” etsimään alkuperäistä intentiota, eikä takertua vanhaan terminologiaan. Timiadiksen ajatukset ovat rohkeita, käytännössä hän kuitenkin usui teologista sanastoa varsin varovasti.

Spiritualiteetti on se alue jolla kristityt varsinaisesti kohtaavat. Ekumenian piirissä elämäntyönsä tehnyt metropoliitta ei ole kirjoittanut kirjaa ekumeniasta, mutta spiritualiteetistä useitakin. Kyse on tietynlaisesta suhtautumisesta koko elämään Jumalan palvelemisena ja hartauselämään Jumalan edessä olemisena. Tällä alueella ortodoksisella kirkolla on valtavasti annettavaa kristikunnalle, jossa kuitenkin kaikki pohjimmiltaan tarvitsevat kaikkia. Länsimaat kärsivät spiritualiteetin alalla jonkinlaisesta anemiasta, jonka ortodoksisuuden holistinen ihmiskäsitys ja hengellisyyden ja mysteerin korostus voi parantaa. Timiadiksen ehkä mielenkiintoisimpia kirjoja on teos ”What the East owes to the West” (1958). Siinä esitetään laajasti näitä hengellisiä rikkauksia, joita ”lännen” pitäisi omaksua ”idältä” eli ortodoksisesta perinteestä.

Hengellisiin rikkauksiin kuuluvat nimenomaan kirkkoisät. Perimmiltään on kyse juuri kirkkoisien spiritualiteetin omaksumisesta, niin idässä kuin lännessä. Kirkkoisät ovat läsnä kaikissa Timiadiksen teoksissa, oli aihepiiri mikä tahansa. He edustavat juuri sitä, mitä metropoliitta toivoo kaikille kaikkina aikoina. Näin siksi, että isien viisaus on ”diakronista” eli aina yhtä ajankohtaista. Timiadis ei tyydy kirkkoisien kymmenen kärjessä -listaan, vaan lainaa suvereenisti tunnet-

tuja ja vähemmän tunnettuja isiä, unohtamatta latinankielisiääkään. He kuuluvat kaikille kirkkokunnille, mutta ortodoksinen kirkko on säilyttänyt ne parhaiten ja elää muun muassa liturgioissaan tiiviimmin isien hengessä kuin useimmat muut. Teoksessaan ”The Relevance of the Fathers” (Holy Cross 1994) esittää kootusti käsityksensä kirkkoisista.

Timiadiksen äidinkieli oli kreikka, näin ollen useat hänen kirjoistaan on kirjoitettu kreikaksi eikä niitä läheskään kaikkia ole käännetty muille kielille. Mutta kielitaitoisena Timiadis kirjoitti suoraan myös englanniksi ja ranskaksi, ja näiden teosten ja artikkeleiden kautta hän saavutti kuuluisuutensa ortodoksiteologina ympäri maailmaa, myös kirkkokuntansa rajojen ulkopuolella. Hänen monet matkansa ja toiminta vieraillevana luennoitsijana lukuisissa yliopistoissa

*Gunnar af Hällström*

## TIETOJA KIRJOITTAJISTA/NOTES ON CONTRIBUTORS

*Joensuun piispa Arseni*, TM, Kuopio. – Arseni, Bishop of Joensuu, Master of Theology, Kuopio.

*Nemanja Balcin*, TM, Tampere. – Nemanja Balcin, Master of Theology, Tampere.

*Jarmo Hakkarainen*, TM, käytännöllisen teologian lehtori, Itä-Suomen yliopisto. – Jarmo Hakkarainen, Master of Theology, Lecturer in Practical Theology, University of Eastern Finland.

*Isä Heikki Huttunen*, TM, seurakuntapastori, Espoo. – Fr. Heikki Huttunen, Master of Theology, Priest of Orthodox Parish of Espoo.

*Gunnar af Hällström*, systemaattisen teologian professori, Åbo Akademi, Turku. – Gunnar af Hällström, Professor of Systematic Theology, Åbo Akademi, Turku.

*Jyrki Härkönen*, arkkipiispan teologinen sihteeri, Kuopio. – Jyrki Härkönen, Theological secretary to the Archbishop, Kuopio.

*Elina Kahla*, FT, dosentti, Aleksanteri-instituutti, Helsingin yliopisto. – Elina Kahla, PhD, docent, Aleksanteri Institute, University of Helsinki.

*Johannes Karhusaari*, TM, Helsinki. – Johannes Karhusaari, Master of Theology, Helsinki.

*Matti Kotiranta*, kirkkohistorian professori, Itä-Suomen yliopisto. – Matti Kotiranta, Professor of Church History, University of Eastern Finland.

*Arkkimandriitta Andreas Larikka*, TM, Helsinki. – Archimandrite Andreas Larikka, Master of Theology, Helsinki.

*Viktor Maksimovskij*, Helsingin hiippakunnan venäjänkielinen pappi. – Viktor Maksimovskij, Priest of Orthodox Parish of Helsinki.

*Pekka Metso*, TT, Systemaattisen teologian ja patristiikan lehtori, Itä-Suomen yliopisto. – Pekka metso, Doctor of Theology, Lecturer in Systematic Theology and Patristics, University of Eastern Finland.

*Riikka Patrikainen*, TM, Ilomantsi. – Riikka Patrikainen, Master of Theology, Juha Riikonen, TT, Itä-Suomen yliopisto. – Juha Riikonen, Doctor of Theology, University of Eastern Finland.

*Esko Ryökäs*, TT, Systemaattisen teologian lehtori, Itä-Suomen yliopisto. – Esko Ryökäs, Doctor of Theology, Lecturer in Systematic Theology, University of Eastern Finland.

*Kari M. Rönttilä*, TM, päätoimittaja, Hämeenlinna. – Kari M. Rönttilä, Master of Theology, Chief Editor, Hämeenlinna.

*Aija Sailamäki*, TM, Joensuu. – Aija Sailamäki, Master of Theology, Joensuu.

*Serafim Seppälä*, TT, Systemaattisen teologian ja patristiikan professori (mvs.), Itä-Suomen yliopisto. – Serafim Seppälä, Doctor of Theology, Acting Professor of Systematic Theology and Patristics, University of Eastern Finland.

*Péter Szentpétery*, TT PS, dosentti, Luterilainen yliopisto, Budapest. – Dr., Docent, Péter Szentpétery, Lecturer, Lutheran Theological University (Church Seminary), Budapest.





