

# ORTODOKSIA

60



# ORTODOKSIA 60

## **Julkaisijat**

ORTODOKSISTEN PAPIEN LIITTO

ja

ITÄ-SUOMEN YLIOPISTON  
FILOSOFISEN TIEDEKUNNAN  
ORTODOKSISEN TEOLOGIAN KOULUTUSOHJELMA

## **Toimituskunta**

Maria Takala-Roszczenko, toimituskunnan puheenjohtaja

Pekka Metso, toimittaja

Johan Bastubacka

Ari Koponen

Grant White

## **Verkkosivu**

<http://ortodoksia.fi>

## **Taitto**

Pasi Kattelus

ISSN 0355-5690

Lightpress

Kaarina 2020

# ORTODOKSIA

# 60

**Published by**

FINNISH ORTHODOX CLERGY ASSOCIATION

together with

DEPARTMENT OF ORTHODOXY  
PHILOSOPHICAL FACULTY  
UNIVERSITY OF EASTERN FINLAND

## **Editorial Board**

Maria Takala-Roszczenko, Chair of the editorial board

Pekka Metso, Editor-in-chief

Johan Bastubacka

Ari Koponen

Mikael Sundkvist

Grant White

## **Website**

<http://ortodoksia.fi>

## **Layout**

Pasi Kattelus

ISSN 0355-5690

Lightpress

Kaarina 2020

## SISÄLLYLUETTELO / CONTENTS

Teema: Kanonit ja nykypäivä

Theme: Canons and the Contemporary

### ESIPUHE/ PREFACE ..... 5

### VERTAISARVIOIDUT ARTIKKELIT / ARTICLES (PEER-REVIEWED)

<i>Jelisei Heikkilä</i>	✚ Kysymys papiston toisen avioliiton mahdollisuudesta Venäjän ortodoksisen kirkon kirkolliskokouksessa 1917–1918 ..... 7
<i>Serafim Seppälä</i>	✚ Islam idän kirkkojen kanonisessa kirjallisuudessa ..... 34

### PUHEENVUOROT JA KATSAUKSET / REVIEW ARTICLES

<i>Risto Ikkäheimo</i>	Kanonisen oikeuden ja yleisen työlainsäädännön rajamailla ..... 61
<i>Talvikki Ahonen</i>	Ortodoksian vanhat numerot avoimesti verkkoon saataville ..... 74
<i>Päivi Gynther</i>	Ajankohtauskatsaus Ruotsin uskontopoliittikkaan ..... 77
<i>Mikael Sundkvist</i>	”Prokimeni!” Ajatuksia kontekstin merkityksestä ..... 89

### KIRJALLISUUTTA / BOOK REVIEWS

<i>Helena Kupari ja Elina Vuola (toim.)</i>	Orthodox Christianity and Gender. Dynamics of Tradition, Culture and Lived Practice (Johan Bastubacka) ..... 94
<i>Elina Kahla</i>	Petsamon marttyyri ja maailman pohjoisin luostari (Pekka Metso) ..... 97
<i>Paula Tuomikoski</i>	Pietarilaispakolaisesta piispaksi (Pekka Metso) ..... 99

## **IN MEMORIAM**

Rovasti Unto Päivinen 1938–2019..... 101

## **TIETOA KIRJOITTAJISTA/**

**NOTE ON THE CONTRIBUTORS.....103**

# Esipuhe

Tämän 60. vuosikirjan myötä *Ortodoksia* siirtyy uudelle kymmenluvulle. Virsantähtämyksen saavuttaminen ajoittuu uudelleenlaiseen vaiheeseen: tänä vuonna on käynnistynyt digitointiprojekti, joka tähtää *Ortodoksian* kaikkien numeroitten vapaaseen saatavuuteen verkossa. Näin vuosikirjamme on osaltaan edistämässä tieteen avoimuutta sekä palvelemaan aiempaa paremmin tutkijoita ja ortodoksisuudesta kiinnostuneita muita lukijoita. Digitointityöstä vastaava Talvikki Ahonen kertoo katsauksessaan projektin tavoitteista ja etenemisestä.

Tämänkertainen teemamme, *kanonit ja nykypäivä*, näkyy kolmessa artikkelissa. Jelisei Heikkilä paneutuu tutkimusartikkelissaan sadan vuoden takaiseen keskusteluun papiston uudelleenavioitumisesta. Historiallisena ilmiönä kysymys liittyy Venäjän ortodoksisen kirkon silloiseen tilanteeseen, jolle oli luonteenomaista luova ja kriittinen kirkon perinteen ja sen tulkintaan pohjautuvien käytänteiden pohdinta. Kysymys kanonien luonteesta ja painoarvosta yleensä sekä papiston uudelleenavioitumisesta erityisesti ovat teemoja, jotka koskettavat myös nykypäivän ortodoksista kirkkoa Suomessa.

Serafim Seppälän artikkeli on toinen pääteemaan liittyvistä tutkimuksista. Artikkelit käsittelee islamin näkymistä idän kirkkojen kanonisessa perinteessä. Seppälän artikkeli johdattaa pohtimaan kirkon ajassa olemisen suhdetta kirkon järjestystä ilmentäviin periaatteisiin. Kirjoittaja itse päätyy tutkimuksensa lopuksi pohtimaan, millä tavoin nykypäivässä voitaisiin soveltaa kanoniseen perinteeseen jääneitä merkkejä islamiin reagoimisesta.

Kolmas teemaan liittyvä kirjoitus on Risto Ikäheimon katsaus kansalliseen kontekstiimme. Ikäheimo hahmottelee kirjoituksessaan kanonisen perinteen ja maallisen lainsäädännön yhteensovittamisen ongelmakohtia. Aihe on viime vuosina osoittautunut seurakuntien käytännön elämässä ajankohtaiseksi etenkin työlainsäädännön osalta. Kanonien ja lain yhteensovittamisen haasteita liittyy myös piispan valtaoikeuksiin.

Muihin kirjoituksiin lukeutuu Päivi Gyntherin katsaus Ruotsissa käytävästä poliittisesta keskustelusta uskonnollisten vähemmistöjen asemasta. Gynther nostaa esiin teemoja, jotka resonoiivat monikulttuuristuvan suomalaisen todellisuuden kanssa. Mikael Sundkvist puolestaan käsittelee kysymystä raamatunkäännösten oikeasta liturgisesta käytöstä. Hän nostaa esille

ongelman liturgiseen kontekstiin upotettujen raamatunjakeiden merkityksen vääristymisestä. Kirjallisuus-osiossa esitellään kolme suomalaiselle lukijalle kiinnostavaa uutuusteosta, joiden aiheina ovat sukupuolentutkimus, arkkipiispa Paavali sekä pappismunkki Paisi ja Petsamon luostari.

*Maria Takala-Roszczenko*

Toimituskunnan puheenjohtaja

*Pekka Metso*

Päätoimittaja

Jelisei Heikkilä

# Kysymys papiston toisen avioliiton mahdollisuudesta Venäjän ortodoksisen kirkon kirkolliskouksessa 1917–1918



## Avioliittoinstituutio ja papisto Venäjällä 1900-luvun alussa

Venäjän keisarikunnan oikeusjärjestelmä pyrki vuoden 1721 Pietari Suuren reformin myötä ylläpitämään uskonnollisia ja moraalisia arvoja myös oikeudellisen normiston avulla. Reformin myötä Venäjällä vallitsi – ainakin näennäisesti – moraalinen ja uskonnollinen aatesuuntaus, jota säädeltiin absoluuttisia arvoja noudattavalla lainsäädännöllä. Valtio puuttui kirkkoa koskevien säännöstensä avulla ei ainoastaan valtion ja kirkon suhteisiin vaan myös kirkon sisäiseen elämään. Kanonisen ja valtiollisen lain normiston tulkinnat nostattivatkin monia ongelmakohtia, jotka liittyivät yleisen lainsäädännön vaikutusalueen rajaamiseen.

Oikeusnäkökohdasta tarkastellen tämän päämääränä oli turvata yhteiskuntaelämän tiukempi kontrolli, joka oli pitkään mielletty kuuluvaksi kristinuskolle. Pyrkimys kontrollijärjestelmän luomiseen yhdistelemällä yleistä ja kirkollista lainsäädäntöä valtiollisella tasolla aiheutti ristiriitaisia seurauksia. Yhtäältä valtiolla oli nyt pääsy niille yhteiskuntaelämän alueille, jotka olivat aiemmin olleet kirkon vastuulla ja joita oli pidetty puhtaasti kirkollisina instituutioina, toisaalta kirkko menetti autonomian ja kontrollin tietyissä tärkeissä asioissa, mikä aiheutti erinäisiä uusia ongelmia. Suuri osa säätelyvälineistöä tukeutui Venäjän ortodoksisen kirkon omaan kirkko-oikeudelliseen normistoon. Näin ollen valtiollinen lainsäädäntö tosiasiallisesti noudatti myös uskonnollisia dogmeja ja kanonista lakia. Toisaalta kirkollisessa lainsäädän-



nössä osoitettiin myös, että yksi kirkollisen hallinnon perusta oli valtiollisen lain normisto, joka ei ollut ristiriidassa kristillisen uskon perusperiaatteiden kanssa.<sup>1</sup>

Tällainen normi oli esimerkiksi papiston avio-oikeus, josta tarkasteltavana aikana oli säädetty Venäjän keisarikunnan laissa ja hengellisten konsistorien ohjesäännössä.<sup>2</sup> Niissä todettiin, että yksi avioliiton esteistä oli papillinen vihkimys. Avioliitto oli solmittava ennen pappetta. Vastaavasti leskeytymisen myötä tällaisen henkilön sallittiin avioitua vasta maallikoksi siirtymisen jälkeen.<sup>3</sup>

Itse avioliittoinstituutio koki myös käännteitä 1900-luvun alun Venäjällä. Avioliiton luonne muuttui kaupungeissa, sillä niissä naimattomien ihmisten määrä nousi. Nyt kaupungeissa asui myös ryhmä, jota ei lainkaan aiemmin tunnettu, nimittäin naimattomat naiset. Tästä huolimatta tiukat avioerolait johtivat siihen, että vaikka avioerojen määrä nousi tasaisesti koko maassa, pysyi se edelleen häviävän pienenä verrattuna avioliittojen kokonaismäärään. Esimerkiksi vuonna 1913 lähes 100 miljoonaa ortodoksia kohden myönnettiin 3791 laillista avioeroa (0.038%). Perheet kärsivät erityisen voimakkaasti ensimmäisessä maailmansodassa, kun aviomiehet lähtivät rintamalle. Tämä johti leskien määrän voimakkaaseen kasvuun. Kylät siis kohtasivat paitsi taloudellisia, myös demografisia kriisejä. Esimerkiksi vuonna 1917 Venäjällä solmittiin 65% vähemmän avioliittoja kuin vuonna 1913.<sup>4</sup> Avioliiton ulkopuolella syntyneiden lasten määrä myös lisääntyi huomattavasti 1900-luvun alussa.<sup>5</sup>

Myös naisten yhteiskunnallisen<sup>6</sup> ja kirkollisen aseman kysymykset omana ilmiönään nostettiin puheenaiheeksi heti 23.10.1917 alkaneen kirkolliskoukousen ensimmäisissä istunnoissa Moskovassa.<sup>7</sup> Kirkolliskoukousen jäsenen

<sup>1</sup> Aiheesta lisää ks. Heikkilä 2015.

<sup>2</sup> Устав духовных консисторий 1900, 92–95 (§205). Hengellisten konsistorien ohjesääntö oli joukko lakeja, jotka säätelivät Venäjän ortodoksisen kirkon hiippakuntahallintoa. Православная энциклопедия 2007, 392.

<sup>3</sup> Свод законов Российской Империи 1912, Т. 10, Ч. 1, 1 (§ 2); Щегловитов 1915, 565 (§ 1015).

<sup>4</sup> Население России 2000, 34, 50, 73.

<sup>5</sup> Vuonna 1867 Pietarissa syntyi 19342 lasta, joista 4305 avioliiton ulkopuolella. Vuonna 1906 Moskovassa 43801 lapsesta 13466 syntyi avioliiton ulkopuolella, kun taas Pietarissa 43153 lapsesta 11927 syntyi avioliiton ulkopuolella. Урлианс 1968, 77.

<sup>6</sup> Naisten oikeuksia ajava liike oli laajan keskustelun aihe ja ilmiö jo ennen Venäjän vallankumousta vuonna 1917. Aiheesta lisää, ks. Ruthchild 2010.

<sup>7</sup> Venäjäksi ”Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.”

I. I. Galahovin mukaan naiset eivät olleet kiinnostuneita naisten oikeusliikkeestä omasta tahdostaan, eivätkä he vapaaehtoisesti tahtoneet jättää perhettään, äitiyttä tai kodissa asuvan vaimon asemaa. Sitä vastoin heidän oli pakko toimia niin johtuen olosuhteista, joita he eivät ollenkaan hallinneet. Galahovin mielestä naisen asema olisi täysin erilainen ainakin suhteessa avioliittoon ja perheeseen, jos hänellä olisi täydellinen taloudellinen itsenäisyys suhteessa miehiin. Hän voisi olla täysin vapaa valitsemaan avioliiton tai naimattomuuden välillä, mikä sijoittaisi hänet ainakin lähemmäksi samaa viivaa miesten kanssa, kun keskustellaan perheinstituution vastuista ja ongelmista.<sup>8</sup>

Jos edellä kuvattujen ilmiöiden uskotaan vaikuttaneen ainakin välillisesti avioliittoinstituutioon Venäjällä 1900-luvun alussa, niin ortodoksisen papiston avioliiton ja naimattomuuden aiheen tutkiminen tänä aikana puolestaan luo omat haasteensa, joista yksi liittyy aikalaiskirjallisuuden sekä tilastoinnin vähyteen. Voidaan jopa sanoa, että Venäjän keisarikunnan säätyluokista papisto oli itsenäisenä kokonaisuutenaan vähiten tutkittu. Papistoon keskittynyt tutkimus alkoi käytännössä vasta Kazanin hengellisen akatemian professorin P. V. Znamenskin toimesta vuonna 1867.<sup>9</sup>

Tilastojen mukaan vuonna 1912 Venäjän keisarikunnassa palveli 50275 pappia, 14601 diakonia ja 45596 alempaan papistoon kuuluvaa.<sup>10</sup> Jos taas tarkastellaan papiston siviilisäätytilastoja vuotta myöhemmin Jekaterinoslavin hiippakunnassa, hiippakunnan 921 papista 96 oli leskiä (10,42%), 350 diakonista 27 (7,71%) ja 660 lukijasta 23 (3,48%). Mitä tulee lukijoihin, heille ei ollut kanonisia esteitä solmia toista avioliittoa. Tosin lukijoista 161 (24,39%) oli naimattomia, mikä osoittaa heidän joukossaan olleen merkittävän määrän nuoria, joilla ei ollut taloudellisia edellytyksiä perustaa perhettä. Naimattomien siviilisäätymuodon täydellinen puuttuminen papistosta puolestaan merkitsee, ettei käytäntö ollut yleinen.<sup>11</sup>

Tarkasteltavaan aihepiiriin liittyviä kirjoituksia julkaistiin Venäjällä pääasiassa hiippakuntien ja hengellisten oppilaitosten lehdissä 1860-luvulta läh-

<sup>8</sup> Белякова 2004, 435.

<sup>9</sup> Кс. Знаменский 1867 ja 1873.

<sup>10</sup> Всеподданнейший отчет 1913, 45 (приложение).

<sup>11</sup> Справочная книга 1914.

tien aina vuoteen 1913 saakka.<sup>12</sup> Vuosina 1905–1907 papiston toista avioliittoa puoltavia kirjoituksia ilmestyi esimerkiksi Jekaterinoslavin ja Tobolskin hiip-pakuntalehdissä.<sup>13</sup> Toista avioliittoa puolestaan vastustettiin Volynian, Donin, Jekaterinoslavin, Kalugan, Minskin, Orenburgin, Smolenskin ja Tšernigovin lehdissä.<sup>14</sup>

Kysymyksen hankaluus Venäjän kirkossa ei liittynyt ainoastaan leskipappien kokemuksiin sosiaaliisiin ja psykologisiin haasteisiin<sup>15</sup>, vaan myös siihen, että heidät oli konkreettisesti sidottu normatiiviseen vastuuseen<sup>16</sup> – papin työ oli edelleen tehtävä pienten lasten heitteillejätön uhallakin.<sup>17</sup> Yksi pakotie kärsimyksistä oli vapaaehtoinen pappudesta luopuminen. Tämä kuitenkin eväsi kymmeneksi vuodeksi mahdollisuuden työskennellä valtion viroissa. Vapaaehtoisen pappudesta luopumisen (laillinen) ongelma olikin tiiviisti si-

<sup>12</sup> Esimerkiksi *Kiovan muinaisuus* -lehdessä vuonna 1883 ilmestyneessä kirjoituksessa papiston toisien avioliittojen olemassaolo todettiin historiallisena tosiasiana. Se mainittiin yleiseksi ilmiöksi Kiovan, Volynian ja Podolskin maakunnissa, joissa kreikkalais-katoliset papit liittyivät ortodoksiseen kirkkoon 1700-luvun lopulla. Heidän aikaisemmin solmima toinen avioliitto aiheutti kuitenkin kirkkokansassa hämmennystä ortodoksiseen kirkkoon liittymisen jälkeen. Pyhä Synodi lopulta päätti, että oli parempi hyväksyä näiden uudelleenavioituneiden kirkollinen asema, jonka heidän aikaisemmat katoliset piispansa olivat jo kerran sallineet. Vaikka artikkelin tarkoituksena oli tarkastella 1800-luvun olosuhteita, antoi se loppukehityksessään suunnan seuraavan vuosisadan alun keskusteluille: ”Kirkko voisi erityistapauksissa sallia Trullon kirkolliskokouksen säännöistä poikkeamisen tietyissä määrin [...] etenkin kun Trullon kirkolliskokous myönsi [itsekin] poikkeuksen tähän sääntöön papistolle, jotka pysyivät tuolloin toisessa avioliitossaan.” *Второбрачие* 1883, 430–431, 443.

<sup>13</sup> *Портанский* 1906; *Цариненко* 1906; *Пепескул* 1906; *Филиппов* 1906.

<sup>14</sup> *Один из постоянных добровольных вдовцов* 1906; *С. А. Л.* 1906; *Серафим* 1906; *Крещановский* 1906; *Никольский* 1905; *С. Л.* 1906, 322; *Н.* 1906; *Иеромонах Серафим* 1906; *Л.* 1905.

<sup>15</sup> *Л.* 1905, 762.

<sup>16</sup> *A. Lavrovin* laajassa historiallisessa katsauksessa 1870–1871 valotetaan leskipapiston asemaa Venäjällä, mutta myös Pietarissa toimineen Pyhän Synodin päätöksiä vuodesta 1723 alkaen. Lähtökohtaisesti ennen vuotta 1723 leskeksi jäänyt papisto joutui jopa vasten tahtoaan luostariin. Tämä käytäntö kumottiin Pyhän synodin 11.1.1723 päätöksellä, ja jo 1729 heitä kiellettiin toimittamasta jumalanpalveluksia naisluostareissa. Päätös todettiin uudemman kerran synodissa vuonna 1735, mutta samassa yhteydessä myös huomautettiin, ettei sitä noudatettu tunnollisesti. Leskipapit näyttävätkin olleen Lavrovin mukaan ainakin 1700-luvulla erityisen valvonnan alla. Erään vuoden 1723 päätöksen perusteella leskipappien oli osoitettava oma nuhteettomuus, josta heille myönnettiin erityinen todistus (епитрахильная грамота), joka toimi samalla lupana, jota ilman palvelemisesta langetettiin rahallinen sakko. Vuoteen 1869 saakka leskeksi jääneitä diakoneja ei myöskään vihitty papputeen, elleivät he antaneet luostarilupausta. *Полное собрание постановлений* 1875, 11; *Лавров* 1870–1871, 355–358, 379.

<sup>17</sup> *Портанский* 1906, 281–282.

dottu toista avioliittoa puolustaneiden kirjoittajien mielipiteisiin.<sup>18</sup>

Venäjän ortodoksisen kirkon Pyhä Synodi velvoitti 27.7.1905 piispat ottamaan kantaa asioihin, joita heidän mielestään tuli tarkastella suunnitellussa Moskovan kirkolliskokouksessa. *Hiippakuntapiispojen lausunnoissa* kanonisten normien soveltamista nykyaikaan ei esitetty omana erillisenä asianaan. Eräät myös vastustivat voimakkaasti koko kysymyksenasettelua.

On epätodennäköistä, että kirkolliskokouksen jäsenet kajoaisivat ekumeenisten kirkolliskokousten lakeihin ja asetuksiin, mihin ilmeisesti meidän näennäisliberaalimme – jotka saarnaavat jopa hengellisten lehtien sivuilla naimisissa olevista piispoista, papiston toisista avioliitoista jne. – rohkaisevat [...] Puuttuisiko [Moskovan] kirkolliskokous tosiaan tähän?”

Näin kysyi Smolenskin piispa Petr.<sup>19</sup> Leskipappien osalle löytyi myös ymmärrystä. Suomen arkkipiispa Sergii totesi välttämättömäksi myöntää leskipapeille oikeus astua toiseen avioliittoon, mikäli he leskeytyivät ennen 45. ikävuotta.<sup>20</sup>

Aihe nousi esiin myös eri hiippakuntakokouksissa, kuten Omskissa, Stavropolissa, Tšernigovissa, Arkangelin hiippakunnan Holmogorin kolmannen valvontapiiriin kokouksessa sekä Kišinjovin lähetystyöntekijöiden kokouksessa.<sup>21</sup> Moskovan kirkolliskokouksen alla Pihkovassa 28.5.1917 koontunut papiston ja maallikoiden hiippakuntakokous käsitteli ehdotuksia, joissa yhdessä esitettiin, että kanoneiden sisältöjä tulisi tarkistaa. Ne säännöt, joilla ei ollut käytännön elämän näkökulmasta enää mitään tarkoitusta, tuli poistaa käytöstä. Koskien papiston toista avioliittoa huomautettiin, että papiksi vihittyjen häät voivat aiheuttaa pahennusta, sillä pappien tulisi käyttää viittaa. Mutta kuten kokouksen puhemies Leonid Ratkovski huomautti, sama kokous oli aiemmin päättänyt, että papit voisivat pukeutua viitan sijasta johonkin muuhun erityiseen asuun kyseisissä tilaisuuksissa.<sup>22</sup>

Vuonna 1907 *Teologisessa sanansaattajassa* julkaistu kanonistin ja piispan Nikodimin (Milaš) artikkeli voidaan kysymyksenasettelultaan nostaa mer-

<sup>18</sup> Филиппов 1906, 225.

<sup>19</sup> Отзывы епархиальных архиереев 2004, Т. 2. 196. Käännökset kirjoittajan omia, ellei toisin mainita.

<sup>20</sup> Отзывы епархиальных архиереев 2004, Т. 2. 598.

<sup>21</sup> Троицкий 1912, 7; Отзывы епархиальных архиереев 2004, Т. 1, 250, 441.

<sup>22</sup> ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 336, Л. 148–149.

kittävimmäksi kanonisen oikeuden kirjoitukseksi Venäjällä ennen Moskovan kirkolliskokousta.<sup>23</sup> Kirjoituksen mukaan ortodoksisten pappien toinen avioliitto voi toteutua vain, jos säädöksen kumoaa sama taho, joka on sen antanutkin, eli tässä tapauksessa ekumeeninen kirkolliskokous. Koska 1900-luvun alun kirkkopoliittinen tilanne ei mahdollistanut ekumeenisen kirkolliskokouksen pitämistä, piispa Nikodim ehdotti, että asia voitaisiin ratkaista autokefaalisten kirkkojen välisellä kirjeenvaihdolla. Hän myös totesi, että kirkkohistoria tunsii aiempia saman tyyppisiä menettelyjä. Esimerkiksi *Pietari Mogilan katolisen ja apostolisen idän kirkon oikeauskoinen uskontunnustus* hyväksyttiin ensin Konstantinopolin patriarkaatin synodissa 1600-luvulla. Sen myötä eräät ainoastaan paikallisina pidetyt tavat saivat myöhemmin yleisortodoksisen tunnustuksen. Nikodimin mukaan vastaava metodi oli oikea tapa muuttaa papiston toisen avioliiton kieltävä käytäntö. Myös autokefaalisen kirkon synodi oli hänen mukaansa oikeutettu sallimaan tämä menettelytapa. Sillä ei kuitenkaan ole valtuuksia mitätöidä kanonista lakia, mutta se voi antaa hiipakuntapiispalle poikkeusluvan olla panematta täytäntöön tätä lakia ja näin ollen sallia toinen avioliitto silloin, kun se katsotaan tarpeelliseksi.<sup>24</sup>

Venäjän ortodoksisen kirkon viralliseksi kannaksi ennen Moskovan kirkolliskokousta jäi lopulta Pyhän Synodin tulkinta, jonka se laati vastauksessaan Karlovcin arkkipiispalle Lukijanille 6.7.1911.<sup>25</sup> Synodi huomautti, ettei asia ollut virallisesti noussut Venäjän kirkossa eikä näin ollen sitä voitu käsitellä korkeimmassa kirkollisessa instanssissa. Vastauksessaan Synodi päätyi kuitenkin vastustamaan papiston toisen avioliiton mahdollisuutta. Sen mukaan edes osittainen dispensaatio paikalliskirkkojen tasolla olisi ekumeenisten kirkolliskokouksen säädösten vastainen ja loisi kirkon yhtenäisyyttä häjöttävän ilmapiirin.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Yleisesti aihetta on tutkittu varsin laajasti kanonisen oikeuden ja kirkkohistorian saralla. Ks. esim. Hunter 2015; Τσιβίτης 2008; Erickson 1995; Cholij 1989; Zhisman 1912.

<sup>24</sup> Никодим 1907, 454–455, 459.

<sup>25</sup> Arkkipiispa Lukijan lähestyi Venäjän ortodoksisen kirkon Pyhää Synodia asiaa tiedustelevalla kirjeellä 1.5.1910. Троицкий 1912, 265.

<sup>26</sup> Троицкий 1912, 268.

## Papiston uudelleenavioitumisen kysymys kirkolliskokouksessa: diskurssi, kanoniset premissit ja päätökset

Moskovan kirkolliskokousta voidaan hyvällä syyllä pitää Venäjän ortodoksisen kirkon sisäisen, vuonna 1905 alkaneen uudistusliikkeen kulminoitumana. Sitä voisi luonnehtia vertaamalla kokousta Vatikaanin II kirkolliskokoukseen, mikä osaltaan alleviivaa kyseisen kokouksen tekemiä lukuisia kirkollista elämää koskevia uudistuksia: liturgisia, pastoraalisia ja kirkkojärjestyksellisiä. Kirkolliskokouksen päätöksiä varten käytiin usein perustavia keskusteluja niin työryhmissä kuin istunnoissakin. Lopulliset päätökset ja asetukset muotoiltiin – usein kompromissien tuloksena – hämmästyttävän tasapainoisella tavalla.<sup>27</sup> Itse kokous valmisteli esimerkiksi joustavampaa näkemystä avioliittolakiin suhteessa aikansa ankariin käytäntöihin. Kokouksen kirkko-oikeudellisessa jaostossa käytiin laaja keskustelu avioeroja koskevien kysymysten hyväksyttävistä määritelmistä. Merkittävää on, että kokouksen akateemikot, piispat, lakiasiantuntijat, Pyhän Synodin prokuraattori ja suurin osa papistosta antoivat tukensa sille, että esimerkiksi avioeron laillisesti hyväksyttävien syiden listaa laajennettiin. Samaan aikaan he kannattivat avioeroprosessin käsittelyn osittaista siirtämistä maallisten oikeusistuinten vastuulle. Kokouksen maallikot ja maaseutupapisto vastustivat näitä uudistuksia hyvin voimakkaasti.<sup>28</sup>

Jos Pyhän Synodin tulkinta 6.7.1911 papiston uudelleen avioitumiseen oli yksinomaan kielteinen, kuinka naimattomuuden ja papiston toisen avioliiton mahdollisuutta käsiteltiin kuusi vuotta myöhemmin itse Moskovan kirkolliskokouksen kirkkokurijaostossa? Päätöksen tueksi *Yleisvenäläisessä kirkollisyhteisöllisessä sanansaattajassa* (Всероссийский церковно-общественный вестник) julkaistiin 18.7.1917 ennen kirkolliskokouksen alkua kysely, jonka tarkoituksena oli koota tilastoja ja tietoa kirkolliskokoukselle leskipapiston suhtautumisesta toisen avioliiton mahdollisuuteen. Siinä kysyttiin vastaajien ikää ja sitä, kuinka kauan he olivat eläneet leskenä, paljonko heillä oli perheenjäseniä, oliko vastaajilla halua solmia toista avioliittoa, sekä vastaajien omia näkemyksiä asiasta.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Aiheesta lisää: Destivelle 2015; Балашов 2000; Белякова 2004; Кривошеева-Мраморнов 2012; Савва 2011.

<sup>28</sup> Heikkilä 2015, 17.

<sup>29</sup> ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 316, Л. 181.

Kysely keräsi yli 150 vastausta, joista suurin osa oli käsin kirjoitettuja kirjeitä. Arkistolähteiden mukaan vastaukset annettiin saman vuoden kesä- ja elokuun välisenä aikana. Valitettavasti tarkempia tietoja ei koskaan julkaistu, saatiikka sen tuloksia käsitelty kirkolliskokouksen jaostoissa. Ilja Gromoglasov tosin mainitsi kyselystä kirkkokurijaoston kokouksessa 16.10.1917.<sup>30</sup>

Lähteet paljastavat, että vastaajista arviolta 20 ei halunnut solmia uutta avioliittoa. Heidän perustelunsa olivat selkeitä ja ytimekkäitä. Niiden tärkein motiivi oli suojella lasten etuja, joiden tilanne annettujen vastausten mukaan olisi huonompi kasvattiäidin hoidossa. Muita syitä olivat esimerkiksi se, ettei haluttu aiheuttavan seurakuntalaisille kiusauksia. Pastorin tulee olla paimen myös omalle seurakunnalleen. On mielenkiintoista, että vain yksi vastaaja perusti kielteisen kantansa selkeästi tunnistettavalle, raamatulliselle avioliiton ikuisuuden motiiville: uskollisuudelle edesmennyttä puolisoa kohtaan ja hänen muistonsa vaalimiselle. Vastaajien selvä enemmistö kuitenkin kannatti toista avioliittoa. Huomionarvoista on myös, ettei vastaajien iän, leskeyden ajan ja siviilisäädyn välillä ollut selkeää yhteyttä.<sup>31</sup>

Annettujen vastausten perusteella toisen avioliiton kannattajat voitiin jakaa kahteen ryhmään. Ensimmäiseen ryhmään kuuluivat ne, jotka lähesyivät kysymystä perustavanlaatuisista teologisista ja historiallis-kanonisista näkökulmista. Heidän argumenttinsa olivat pääasiassa seuraavat:

1. Papiston toisen avioliiton kiellon katsottiin olevan luonnollisen lain vastainen, sillä se oli myös jumalallinen laki (Божий Закон), jonka noudattamista veloitetaan kaikilta, myös papeilta.
2. Se ei vastannut kristillistä näkökulmaa avioliitosta. Sitä ei tukenut
  1. Tim. 3:2. Se ei ollut *ius divina* normi, ja siten se oli vieras sekä Raamatun sanomalle että kanoniselle järjestykselle ja käytännölle.
  3. Kieltoa ei ollut myöskään noudatettu kirkon historiassa tarkasti, mistä todistavat esimerkiksi Irenaeus Lyonilainen ym.

Vastaajien mukaan toisen avioliiton kieltämisellä katsottiin olevan tuskalliset moraaliset seuraukset leskeksi jääneen papin kannalta. Ilman elinikäistä ystävää leski oli tuomittu yksinäisyyteen, mikä saattoi aiheuttaa vahinkoa myös hänen pastoraaliselle työlleen. Leskeksi jääneet papit eivät olleet ainoastaan yksinäisiä, vaan heidän lapsensa jäivät pakostakin heitteille, mikäli

<sup>30</sup> *ibid.*

<sup>31</sup> ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 334, 103–104, 113; ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 316, л. 181.

papit työskentelivät seurakunnassa, jossa oli useita kirkkoja tai rukoushuoneita laajalla säteellä. Näin ollen papin lapsilla ei ollut kunnollista kotia ja itse leskipapin osaksi jäi lopulta yksinäinen vanhuus.<sup>32</sup> Aihe siis liittyi oleellisesti jo aikaisemmin mainittuun, kirkollisen lehdistönkin 1900-luvun alussa nostaamaan ongelmakysymykseen vapaaehtoisesta pappeudesta luopumisesta.

Kun asiasta keskusteltiin kirkkokurijaoston tapaamisessa 16.10.1917, professori Gromoglasov tiivistä näkemyksensä siten, että papiston yksiavioisuus oli kurinpidollinen kysymys, eikä *ius divina*. Toisaalta hän myönsi, että se oli vankka käytäntö, jota muinaisessa kirkossa noudatettiin ehdottomasti ja jonka Trullon kirkolliskokouksen 3. ja 6. kanoni olivat vahvistaneet. Lopulta Gromoglasov totesi, että pappien tilanne Venäjällä muistutti olosuhteiltaan Trullon aikaa. Hän mainitsikin kokouksen lopussa:

Kuten nykyäänkin, sääntö peräänkuuluttaa vakautta, mutta elämä vaatii myönnytyksiä, joten saman yhteentörmäyksen edessä seisoivat myös Trullon kirkolliskokouksen isät [...] Jos toisen kerran naimisissa olleet papit [Trullon 3. kanonin mukaan] tulivat vaimojensa hylkäämiksi, tai jos toinen vaimo oli jo kuollut, heitä vaadittiin olemaan toimituskielossa tietyn aikaa. Tässä kaikki. Kirkolliskokous ei mennyt asiassa tämän pidemmälle, jotta ne, joiden tehtävä on parantaa toisia, olisivat ensin kykeneviä parantamaan itsensä.<sup>33</sup>

Kanonisen oikeuden professori Mihail Krasnožen huomioi samaisen jaoston kokouksessa, etteivät kirkon säännöt itse asiassa edellyttäneet ehdotonta avioitumista ennen pappeuteen vihkimystä, vaan antavat sitä harkitseville vapauden valita avioliiton ja naimattomuuden välillä. Krasnožen viittasi Apostolien 26. kanoniin ja Trullon 3., 6., 13. kanoneihin – eli osittain samoihin, joihin Gromoglasovkin viittasi – jotka hänen mukaansa vaativat vain sitä, että päätös avioelämästä tuli tehdä ennen pappisvihkimystä. Vastaavasti samainen päätös oli tehtävä myös naimattomuuden suhteen. Venäjän ortodoksinen kirkko totesi edellä sanotun 16.4.1869 säätämässään säännössään, joka mahdollisti leskien tai naimattomien henkilöiden pappisvihkimykset.<sup>34</sup> Venäjän kirkollisessa kurinpitokäytännössä tämä kuitenkin tarkoitti, että vain neljäkymmentä vuotta täyttäneet naimattomat henkilöt voitiin vihkiä pappeuteen.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 316, Л. 183.

<sup>33</sup> ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 316, Л. 186.

<sup>34</sup> ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 316, Л. 95.

<sup>35</sup> ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 316, Л. 96.



Kuudennen ekumeenisen kirkolliskokouksen eli Trullon kanoneilla näyttää siis olleen merkittävä rooli Moskovassa pappeutta pohtineen kirkkokurijaoston itseymmärrykselle. Kuten Gromoglasov huomautti eräässä istunnossa: ”Edessämme ovat yhtäältä elämän suunnalta kuuluvat surunhuokaukset ja toisaalta muinaisen kanonisen perinteen tietyt vaatimukset.”<sup>36</sup> Gromoglasovin toteamus kielii osaltaan siitä, kuinka kanoniseen perinteeseen Moskovassa suhtauduttiin ja minkä laatuista haasteita kirkolliskokous koh-tasi vedotessaan varhaisimpiin normeihin ja käytäntöihin päättäessään ajan-kohtaisista kurinpidollisista toimista papiston suhteen.

Kanoniteksteille annettu sakraalistatus ortodoksisessa kirkossa saattaa selittää ainakin sen, että pyhäksi muodostuneessa laillisessa perinteessä peri-mätiedon säilyttäminen muodostuu tärkeimmäksi huolenaiheeksi. Tästä nä-kökulmasta on ehkä ymmärrettävääkin, että monimuotoinen lakikirjallisuus, jolla olisi valtaa ylitse näiden sääntöjen tai joka voisi luoda niitä korvaavan järjestelmän tai muuten muokkasi niitä aktiivisesti – kuten kävi lännessä Gratianuksen kohdalla – puuttuu itäisestä perinteestä lähes kokonaan ja olisi muutenkin ennenkuulumaton. Kirjoitetun lain näkökulmasta kanonit joutu-vatkin jatkuvasti keskittymään sisäiseen vuorovaikutukseen ydinsääntöjensä kanssa, eivätkä pyrkimään edistymään sääntöjen ”ohi” tai rakentamaan tyy-dyttävämpää ja loogisempaa järjestelmää.<sup>37</sup> Kanonisen lain tulkitsijalle jääkin tästä syystä ainoaksi vaihtoehdoksi toimia perinteen marginaaleissa, joissa sääntöjen mahdolliset ristiriidat pikemmin vahvistavat perinteen perinteellis-tä luonnetta.

Jos tarkastellaan lähemmin Krasnoženin ja Gromoglasovin mainitsemia kanoneja, huomataan, etteivät ne ainakaan edellytä naimattomuuden valin-neen henkilön pappisvihkimykselle tiettyä vähimmäisikää. Periaatteellinen avioitumiskielto sen sijaan ei koskenut alemmaa papistoa kuten lukijoita ja laulajia. Alidiakonius ei myöskään näyttänyt toimineen esteenä avioliiton solmimiselle palvelustehtävään vihkiytymisen jälkeen, ainakaan neljännel-le vuosisadalle tultaessa, kuten Apostolien 26. kanoni asiasta todistaa.<sup>38</sup> Sen

<sup>36</sup> ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 316. Л, 184.

<sup>37</sup> Ks. Wagschal 2015, 85.

<sup>38</sup> Ράλλη-Ποτλή 1852, T. II, 33. Alidiakonin palvelustehtävä vaihteli alueittain, mutta pääasiassa heidän tehtävänsä oli diakonien avustaminen. Alidiakonin tärkein tehtävä jumalanpalveluksen aikana oli vahtia kirkon ulko-ovia, kun katekumeenit poistuivat kirkosta. Ennen eukaristian viettämistä heidän vastuullaan oli valmistella sakraaliastiat jumalanpalvelusta varten, syyttää pyhäkön öljylamput ja auttaa pappia pukeutumaan. Oxford Dictionary of Byzantium 1991, 1972.

sijaan Trullon kirkolliskokous mainitsee jo selväsanaisesti 3. ja 6. kanoneis-  
saan myös alidiakonit, joilta kiellettiin avioituminen vihkimyksen jälkeen.  
Säännön rikkojia uhkasi papistosta erottaminen. Ilmaisui ”ἀπό τοῦ νῦν – tästä  
eteenpäin” näyttää vahvistavan aikaisemman 3. kanonin maininnan siitä, että  
aikana ennen kirkolliskokousta tämä sääntö oli ehkä jäänyt unohduksiin.<sup>39</sup>  
Todennäköisesti Trullon isien tarve säätää asiasta liittyi alidiakonien lisäänty-  
neisiin liturgiisiin vastuutehtäviin. Balsamon määrittelee Trullon 77. kanonin  
kommentaarissaan alidiakonit kuuluviksi alttarissa palveleviin: ”papistoa  
ovat alttarin sisällä palvelevat ja ne, jotka ovat vastaanottaneet kheirotoni-  
an (οἱ χειροτονούμενοι): piispat selvästikin, papit, diakonit ja ipodiakonit.”<sup>40</sup>  
Myös Zonaras ymmärtää papistoon kuuluviksi ne, jotka palvelevat alttarissa.  
Hän ei kuitenkaan luettele Balsamonin tapaan papiston eri asteita edellä mai-  
nitun kanonin selityksessä.<sup>41</sup>

Samainen kirkolliskokous vahvisti papiston normaalit avio-oikeudet 13.  
kanonissaan, mutta vaati samalla pidättäytymistä ennen pyhiä toimituksia,  
viitaten Karthagon synodin aikaisempaan sääntöön.<sup>42</sup> Trulloon kokoontunut  
kirkolliskokous – joka piti itseään ekumeenisena ja katsoi säätävänsä kano-  
neja koko kristikunnalle – kritisoi mainitun kanonin alussa Rooman kirkkoa  
siitä, että se olisi evännyt papeilta aviolliset oikeudet. Konstantinopolin kirk-  
ko (kanonissa ἡμεῖς – me) puolestaan väitti seuraavansa asiassa muinaista  
apostolista traditiota: ”τὸ διὰ τῶν ἀποστόλων παραδοθὲν καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς  
ἀρχαιότητος κρατηθὲν.”<sup>43</sup>

Asiaa lähemmin tarkasteltaessa kanonin viittauksessa länsimaisiin käy-  
täntöihin ilmenee tekstikriittinen ongelma. Siinä viitataan nimittäin 3. ja 25.  
Karthagon synodin kanonifragmentteihin, jotka on otettu afrikkalaisten ka-  
noneiden kokoelmasta *Codex Apiarii causae*.<sup>44</sup> Trullon isät tukeutuivat Kart-  
hagon kanoneiden virheelliseen kreikankieliseen käännökseen alkuperäisen

<sup>39</sup> Ohme 2013, 25–27.

<sup>40</sup> Ράλλη–Ποτλή 1852, T. II, 485.

<sup>41</sup> Ράλλη–Ποτλή 1852, T. II, 484.

<sup>42</sup> Trullon kirkolliskokous täsmensi kuitenkin 30. kanonissaan, että kreikankielisten alueiden ulkopuolella eläneiden pappien voitiin sallia erota vaimoistaan, mikäli he halusivat elää selibaatissa. Kanoni edellytti, että pariskunnat, jotka hyväksyivät pidättyvyyden, eivät enää saisi elää yhdessä. Kirkolliskokous myönsi samaan hengenvetoon, että tämä mukautuminen (länsimaiseen) kurinalaisuuteen oli ristiriidassa Apostolien 5. kanonin kanssa, mutta se salli tämän tavan ”ulkomaalaisten” mielenkapeuden ja käytösten outouden ja epävakauden vuoksi. Ohme 2013, 36.

<sup>43</sup> Ohme 2013, 30.

<sup>44</sup> Hunter 2015, 129.

latinankielisen sijaan ja tämän takia näyttävät tulkinneen väärin myös sen alkuperäistä tarkoituspää. 13. kanonin ongelmallisin lause ovat kursivoitu alla:

Tiedämme kuitenkin, että Karthagoon kokoontuneet, ollen huolissaan kirkonpalvelijoiden elämän vilpittömyydestä, säätivät, että alidiakonien, jotka käsittelevät Pyhiä Mysteerioita, sekä diakonien ja pappien tulisi pidättäytyä vaimoistaan *heidän omien säästönsä mukaan* [...] Sillä on sopivaa, että ne, jotka avustavat alttarilla, olisivat täysin pidättäytyneet käsitellessään Pyhiä Asioita, jotta he saisivat Jumalalta sen, mitä he vilpittömästi pyytävät.<sup>45</sup>

Edellä viitattu kanoni on ristiriitainen ensinnäkin siksi, että sitä voidaan soveltaa vain alidiakoneihin, diakoneihin ja pappeihin; piispat, jotka nimenomaisesti oli luettu mukaan Karthagon 25. kanonissa, oli Trullossa jätetty pois.<sup>46</sup> Toiseksi, *heidän omien säästönsä mukaan* (κατὰ τοὺς ἰδίους ὄρους) merkitsee alkuperäisemmän lukutavan mukaan *aikaisempien säästöjen mukaan* (secundum priora statuta). Trullon isät tulkitsivat siis Karthagonin kanonien – erityisesti *omien säästöjen* (secundum propria<sup>47</sup>) – viittauksen ainoastaan papiston väliaikaiseen seksuaaliseen pidättäytymiseen ennen liturgian toimittamista, kun taas alkuperäisempi tekstivariaatio *aiemmat säädökset* viittasivat varhaisempien Pohjois-Afrikan synodioiden<sup>48</sup> määräyksiin pysyvistä seksuaalisesta pidättäytymisestä. Toisin sanoen *secundum priora* oli Trullossa muuttunut muotoon *secundum easdem*.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Ohme 2013, 30.

<sup>46</sup> Ks. Karthagon 25. kanonin arvioitu alkuperäinen tekstimuoto: Concilia Africae 1974, 108–109.

<sup>47</sup> Joannou 1962b, 241.

<sup>48</sup> Niin kutsutut *materies Africana* tai *codex canonum ecclesiae Africanae* (byzanttilaisessa traditiossa tunnetaan Karthagon synodina) on ontuvasti käännetty kokoelma, joka koostuu Afrikassa pidetyistä synodeista (materiaali on vuosilta 345–419) jota Dionysios Exiguus hyödynsi, käytti, ja mahdollisesti toimitti ja viimeisteli. Hamilton Hess on sitä mieltä, että kokoelmassa afrikkalaisia kanoneita, *registri carthaginensis excerpta*, jotka Dionysios Exiguus otti afrikkalaisista lähteistä, ei otettu huomioon lainkaan kanonien tarkkoja ilmaisumuotoja vaan niihin ainoastaan liitettiin peräkkäin Karthagon arkistosta löytyvä materiaali kronologisessa järjestyksessä. Dionysios sekä Karthagon tuntemattomat arkistonhoitajat eivät kiinnittäneet huomiota siihen, miten tärkeä merkitys kanonien ilmaisumuodoilla myöhemmin oli, varsinkaan koskien niiden historiallista asiayhteyttä. Hess 2002, 88; Wagschal 2015, 40. Ks. myös Барсов 1876; Cross 1961.

<sup>49</sup> Joannou 1962a, 142.

Trullon synodi otti kantaa muihinkin pappeja ja heidän avioliittojaan koskeviin asioihin. Jotkin vahvistivat tai tunnustivat aiemmin säädetyt kirkolliset tai maalliset säännöt, kun taas toisten tarkoitus oli korjata aikalaisväärinkäytökset. Viimeksi mainituissa tapauksissa kirkolliskokous osoitti sekä myötätuntoa että ankaruutta. Tämä puolestaan antaa tilaa tulkinnalle, että ankarimmatkin säädökset oli tarkoitettu erityistapauksia varten, mikä puolestaan merkitsi, ettei niiden pohjalta voida tehdä yleistä sääntöä. Jokaisen piispan oli tulkittava niitä paikallisen perinteen mukaan, joka saattoi olla yleisestä käytännöstä poikkeava.<sup>50</sup>

Moskovassa kirkkokurijaosto päätti papiston selibaattikysymyksen lokakuussa istunnossaan käydyn keskustelun ja äänestyksen jälkeen seuraavasti: "[Kirkkokuri]jaosto, viitaten Jumalan sanaan ja löytämättä kanoneista papeille pakollista siviilisäädyn velvoitetta, pitää mahdollisena hyväksyä Venäjän kirkon käytäntöön pappisvihkimyksen vastaanottamisen naimattomassa ja saavutetussa kolmenkymmenen vuoden iässä."<sup>51</sup> Laadittu päätös siirtyi sittemmin piispainkokouksen käsiteltäväksi, joka puolestaan 5.8.1918 istunnossaan hyväksyi ja siirsi sen Venäjän ortodoksisen kirkon Pyhälle Synodille. Vasta tämän jälkeen Moskovan kirkolliskokous sääti lopullisesti 13. elokuuta:

Venäjän kirkossa voimassaolevan järjestyksen – jonka mukaan naimattomia ja luostariveljestöön kuulumattomia diakoneja ja pappeja voidaan vihkiä vain saavutetussa neljänkymmenen vuoden iässä – muutoksen myötä sallitaan naimattomien, kolmekymmenen vuoden iän saavuttaneiden vihkiminen diakoniksi ja papiksi vihkimisen suorittavan piispan erillisen kuulustelun jälkeen.<sup>52</sup>

Jos päätös luostariveljestöön kuulumattoman papiston vihkimyksestä näytti selvältä, oli papiston toisen avioliiton sallimisen kysymys monimutkaisempi. Mainitun avio-oikeuden sallimisella oli vastustajansa ja kannattajansa jo ennen Moskovan kirkolliskokousta, sillä aihe liittyi vahvasti yhteen kirkolliskokouksen kiivaimmin keskustelemista aiheista, nimittäin kirkollisen avioerolain uudistuksesta. Toiset viittasivat perusteluissaan siihen, että kun jotakin laillista instituutiota oli tarpeen kehittää, koska se sitten julkishallintoa tai yksityisoikeutta, oli tapana kääntyä näiden instituutioiden menneisiin sää-

<sup>50</sup> Ks. Basileios Suuren 1. kanoni. Πάλλη-Ποτλή 1854, T. IV, 89.

<sup>51</sup> ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 316, л. 85, 99.

<sup>52</sup> ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 324, л. 22, 24.

döksiin, jotta niiden laillinen merkitys ja historiallinen kehityskulku voitiin selvittää.<sup>53</sup> Toisten mielestä varhaisen kirkon säännöt ja Bysantin keisarien lait olivat jo vanhentuneet, eivätkä olleet enää käyttökelpoisia nykyisen elämänmuodon ohjeiksi.<sup>54</sup>

Kirkolliskokouksen eräissä kanoneja koskevissa keskusteluissa pyrittiin osoittamaan, että papiston avioliiton rajaaminen yhteen liittoon oli laadultaan erilainen kysymys kuin se, ettei pappi saa avioitua enää vihkimyksensä jälkeen. Jälkimmäiseen otti kantaa I. I. Znamirovski 2.3.1918 pidetyssä kirkkokurijaoston tapaamisessa, jossa keskityttiin niin kyselyssä ilmenneisiin kuin professori Gromoglasovin esittämiin huomioihin. Znamirovski viittasi Ankyran synodin 10. ja Neokesarean synodin 1. kanoniin, jotka kielsivät henkilöä pappisvihkimyksen jälkeen solmimasta avioliittoa.

Mikäli Znamirovskin mainitsemia kanoneja tarkastellaan kirjoitetun lain näkökulmasta, näyttää siltä, ettei löytynyt yksiselitteistä vastausta, saattoiko henkilö mennä naimisiin papiksi vihkimyksen jälkeen. Esimerkiksi bysanttilainen kanonien kommentoija Theodoros Balsamon valottaa Trullon 30. kanonin kommentaarissaan aikalaistilannetta vielä 12. vuosisadalla seuraavasti: ”Kysyttyäni tästä aiheesta useilta piispoilta, Rhossian sekä Alanian metropoliitan luo saapuneilta, sain selville, että tätä kanonia koskevilla asioilla ei ole vaikutusta näissä maissa, vaikka he ovatkin ulkomaalaisia (βαρβαρικάς); mutta kuten meidän papeillamme, myös siellä olevilla on omia vaimoja (τάς οικείας γυναῖκας) vihkimyksen jälkeen.”<sup>55</sup>

Varhaisin asiakirja, joka käsittelee pappien avioitumista vihkimyksen jälkeen ylipäätään ja johon Znamirovskikin viittaa, on Neokesarean 1. kanoni.<sup>56</sup> Tämän kanonin selityksessä Zonaras toteaa, että ”mikäli pappi menee naimisiin, se on kenties laillista, [mutta sen seurauksena] hänet poistetaan papistosta sen sijaan että erotetaan siitä.” Balsamonkin puhuu laillisesta avioliitosta samassa yhteydessä.<sup>57</sup> Blastares puolestaan siteeraa aikalaislakia, 79. novellaa, jonka mukaan kaksiaivoisia (τούς διγαμοῦντας) pappeja ei tule erottaa asteestaan (τοῦ σχήματος). Novella määräsi heidät kuitenkin alennettaviksi siihen asteeseen, joka heillä oli ennen avioitumista, minkä jälkeen he olivat vapaita osallistumaan muuhun kirkolliseen toimintaan.<sup>58</sup> Kommentoi-

<sup>53</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 445. Д. 417. Л. 17.

<sup>54</sup> Суворов 1908, 16, 18, 49.

<sup>55</sup> Ράλλη-Ποτλή 1852, T. II, 370.

<sup>56</sup> Ράλλη-Ποτλή 1853, T. III, 70.

<sup>57</sup> Ράλλη-Ποτλή 1853, T. III, 71.

<sup>58</sup> Ράλλη-Ποτλή 1859, T. VI, 156.

jat ovat siis tulkinneet kanonin säätäjien tarkoituksen niin, että papin avioliiton vihkimyksenkin jälkeen on laillinen, mutta sillä on vastaavasti seurauksia sen suhteen, miten hän voi jatkossa toimittaa virkaansa.

Zonarasin, Balsamonin ja Blastaresin eksegeesien valossa ”laillisuus” näyttää siis olevan eri asia kuin kanonisuus. Kirjoitetun kanonisen lain näkökulmasta näyttääkin selvältä, että jotkin poikkeamat poistuivat tai muuttuivat harvinaisiksi.<sup>59</sup> Samaten kirjoitetun lain kehityksen myöhäisessä vaiheessa tukeuduttiin kahteen toisiinsa kietoutuneeseen kriteeriin. Ensimmäinen oli lainopillinen periaate, jonka mukaan myöhemmin säädetty laki korvaa aiemman. Toisen kriteeri oli, että ekumeenisen kirkolliskokouksen antama päätös on vallitseva normi. Näihin periaatteisiin viittaa esimerkiksi Ioannes Zonaras Ankyran 10. kanonin kommentaarissa: ”Joten, koska näiden kanonien ollessa ilmeisellä tavalla toistensa vastaisia, kuudetta synodia on [pidettävä] vallitsevana, sillä [se] on myöhemmin syntynyt ja sopusoinnussa apostolien kanonin kanssa.”<sup>60</sup> Mathaios Blastares puolestaan toteaa 1300-luvulla lakien ja kanonien kokoelmassaan (Σύνταγμα κατὰ στοιχείον), ettei Ankyran 10. kanoniin tulisi kiinnittää mitään huomiota.<sup>61</sup>

Huolimatta kirkollisen lainsäädännön johdonmukaisuudesta liittyen papiston avioitumismahdollisuuteen vihkimykseen jälkeen, nykyajan kanonisen oikeuden tuntijoista arkkipiispa Peter (L’Huillier) esittää, että tämä periaate ohitettiin ensimmäisen vuosituhaten aikana useasti ja toistuvasti, eikä vain satunnaisesti.<sup>62</sup>

Kirkkokurijaoston tapaamisessa todettiin, että papiston toisen avioliiton kysymys oli ratkaistava kokouksessa kanonien mukaan, vaikka itse kanonit eivät välttämättä toista avioliittoa sallisikaan. Nuorille leskipapeille oli kuitenkin osoitettava tie ulos ahdingosta. Eivätkä kirkon periaatteet olleet aina samoja tässä, saati muissa kysymyksissä. Jos Trullon kirkolliskokouksen isille oli mahdollista sallia maallikkojen uudelleen avioituminen, niin miksei myös papeille tämä olisi mahdollista, kysyi kirkolliskokousedustaja Marin.<sup>63</sup>

S. V. Troitski puolestaan pitäytyi puolestaan jo ennen kirkolliskokousta muodostamassaan kannassa, jonka mukaan pyhät kirjoitukset, perinne ja his-

<sup>59</sup> Blastares lainaa Ankyran 10. kanonin selityksessään aikalaislakia. Sen mukaan, vaikka aiemmin oli kirjoittamattoman lain tähden sallittu kymmenen vuoden sisällä pappisvihkimyksen jälkeen päättää naimisiinmenosta, tuli tästä tavasta luopua, koska se oli kanonien vastainen. Ράλλη-Ποτλή 1859, T. VI, 153.

<sup>60</sup> Ράλλη-Ποτλή 1853, T. III, 40.

<sup>61</sup> Ράλλη-Ποτλή 1859, T. VI, 153.

<sup>62</sup> Peter 2001, 50.

<sup>63</sup> ΓΑΡΦ. Φ. 3431. Οπ. 1. Δ. 316, λ. 192.

toriallisten todisteiden analysointi mahdollistaa vain yhden lopputuleman: kirkossa, kaikkialla ja kaikkien toimesta on aina kielletty papiston toinen avioliitto. Se sallittiin vain ortodoksisen kirkon perinteen ulkopuolella.<sup>64</sup> Jaoston toiminnan aikana hän huomautti kirkossa olevan kahdenlaista pappeutta – kuninkaallista ja hierarkkista. Jälkimmäinen erottuu ensin mainitusta objektiivisesti, kätten päällepanemisen kautta. Mutta siihen liittyy myös subjektiivinen tekijä – hierarkkinen papisto valitaan kuninkaallisen papiston keskuudesta ja tämä valinta perustuu ehdokkaan moraaliseen hyvämaineisuuteen. Troitskin mielestä papiston toinen avioliitto oli perusteeton siitäkin syystä, koska pappisvihkimys on avioliittoon verrattavissa oleva liitto papin ja kirkon välillä.<sup>65</sup> Tämän tulkinnan vuoksi naimatonkaan piispa ei voi vaihtaa hiippakuntaa (omasta tahdostaan). Troitskille (aikaisempien kirjoitusten ja) kirkolliskokouksessa esitettyjen näkemysten perusteella papiston yksiavioisuuden velvoite näyttytyy vahvasti opillisena eikä kurinpidollisena kysymyksenä. Huolimatta kannastaan hän myös palautti kokouksessa mieliin muinaisen venäläisen kirkollisen tavan, joka sittemmin päättyi aina päätöstekstiin: toisen avioliiton vuoksi pappeudesta luopuneelle tarjottiin alemman papiston tehtäviä toisessa seurakunnassa tai opetustehtäviä valtion leivissä.<sup>66</sup> Kokouksen puheenjohtaja yhtyi edellä mainittuun huomioon ja ehdotti, että Moskovan vuoden 1667 kirkolliskokouksen päätös asiasta voisi toimia myös 1917–1918 kokouksen perustana. Vuoden 1667 päätöksen mukaan toisia avioliittoja ei kanonisesti sallittu, mutta papistoa ei myöskään kielletty solmimasta niitä, jotta he eivät olisi joutuneet luopumaan itse pappeudesta. Heitä kannustettiin hoitamaan alemman papiston tehtäviä.<sup>67</sup>

Papiston uudelleenavioitumista kannattavaa mielipidettä perusteltiin

<sup>64</sup> Троицкий 1912, 74. Kanonisti Troitskin kirjoituksissa on vaikea olla huomaamatta hänen terävää poleemisuuhtaan; kuten sitä, että ongelma alkuperä oli pappeuteen vihittävien kanonisen iän laiminlyömisessä; tai sitä, että tarkasteltavan aiheen kannattajat seurasivat luokkayhteiskunnan egoistisia päämääriä tarkoituksenaan hyökätä ortodoksista oppia vastaan. Троицкий 1907, 1172; Троицкий 1913, 436.

<sup>65</sup> Vertaa esim. kirkkoisä Tertullianuksen opetukseen, jonka mukaan yksiavioisuus ei ole pelkästään alkuperäinen luomijärjestyksen mukainen säädös avioliiton luonteesta, vaan se osoittaa sen lisäksi taivaallisen totuuden siitä, että Kristus Ylkä ei ole moniavioinen. Hänellä on yksi morsian, kirkko, johon hän liittyy iankaikkisesti. Tertullianus kirjoittaa: ”Minun pappini eivät saa solmia monia avioliittoja [...] Ne, jotka on valittu papilliseen järjestykseen, on oltava yhden avioliiton miehiä. Ja tätä sääntöä noudatetaan niin tarkkaan, että muistan, miten jotkut on poistettu virastaan kaksiavioisuuden takia.” Ante-Nicene Fathers 1885, 62–63, 54.

<sup>66</sup> ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 316, л. 193–194, 197.

<sup>67</sup> ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 316, л. 221.

Moskovan kirkolliskokouksessa leskien heikentyneellä sosiaalisella asemalla ja taloudellisella tilanteella sekä yksinäisyyden aiheuttamilla psykologisilla tekijöillä. Kirkolliskokouksen arkistomateriaalista voidaan nostaa kaksi huomionarvoista vetoomusta tähän liittyen. Ensimmäisessä eräs leskeksi jäänyt pappi, kahdeksan lapsen isä, kuvaa leskeyden aiheuttamaa masentunutta tilaansa. Mutta samalla hän myös kertoo, mikä häntä auttoi:

Työ suuressa seurakunnassa ja kahdessa koulussa säästi minut. Syrjäseudulla leskeksi jääneen papin elämä on sietämätöntä. Toivon, että [Moskovan] kirkolliskokous kiinnittäisi erityistä huomiota leskeksi jääneisiin pappeihin ja antaisi heille kunnollisia tehtäviä ja asettaisi heidät toimimaan älykkäiden ihmisten keskuuteen. Kumpi on siis papille vaikeampaa: avioitua toisen kerran, vai asettaa pappeus kokonaan sivuun? Minun mielestäni jälkimmäinen.”<sup>68</sup>

Toisessa, kirkolliskokoukselle osoitetussa kirjeessä diakoni Rizovatovon kylästä pyytää antamaan hänelle luvan avioitua. Hän ilmoittaa:

Jos pyyntöäni ei voida täyttää, solmin avioliiton siviililakien mukaan. Tällä tavoin kirkollisuuden periaate tulee tuhotuksi itse kirkon edustajien toimesta, sillä tällä hetkellä leskipappien ei ole sallittua elää keittiöapulaisten kanssa. Jos [Moskovan] kirkolliskokous katsoisi elämän merelle, niin sen tulisi ehdottomasti sallia papistolle toinen avioliitto 45 ja 50 ikävuoteen asti. Se olisi erittäin moraalista ja arvovaltaista.<sup>69</sup>

Jälkimmäisestä kirjeestä ei käy kuitenkaan ilmi henkilön sen hetkinen aviollinen status. Mikäli kirjeen kirjoittajan avioliitto on ollut vielä voimassa, on kysymys selkeämpi kanonisen oikeuden näkökulmasta. Kanonit tuntevat kaksi poikkeusta, jolloin papin on laillisesti mahdollista erota vaimostaan. Ensimmäinen on Neokesarean synodin 8. kanoni, jonka mukaan papin oli erottava aviorikoksen tehneestä vaimostaan vihkimyksensä jälkeen. Jos hän jatkoi yhteiselämää, joutui hän erotetuksi uskotusta palvelutehtävästään. Zonaras, Balsamon ja Aristenos selittävät omissa kommentaareissaan aatteellisen perusteen tälle säännölle: aviorikoksen tehneen vaimon kanssa elävä mies on

<sup>68</sup> ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 316, л. 219.

<sup>69</sup> ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 334, л. 59.



samalla osallinen tämän häväistyksen tilasta.<sup>70</sup>

Kirkkokurijaostossa käytyjen keskustelujen pohjalta professori Gromoglasov määritteli 19.3.1918 toimet, joilla leskipapiston asemaa tulisi parantaa. Samainen istunto päätti antaa hänelle ja rovasti Štšukinille tehtäväksi laatia kirkolliskokoukselle esityksen aiheesta.<sup>71</sup> Esityksen valmistuttua se lähetettiin kirkolliskokoukselle hyväksyttäväksi 26.3. Asian käsittely päätettiin Moskovan kirkolliskokouksessa seuraavaan ohjeistukseen, joka on päivätty 1.8.1918:

1. Leskeksi jääneiden ja eronneiden papiston jäsenten astuminen toiseen avioliittoon perustuu apostolien antamiin säädöksiin (1. Tim. 3:2, Tiit. 1:6), kirkon kanoneihin (Trullon kirkolliskokouksen 3. kanoniin ja muihin), kristillisen avioliiton ihanteeseen sekä papillisen palvelemisen moraaliseen esimerkkiin, joita on muuttamatta noudatettava.
2. Kutsumukselleen uskollisten leskipappien surun kokonaisvaltainen helpottaminen tulee olla niin kirkollisen esivallan – jolla on käytössään tähän erilaisia keinoja (sopivien seurakuntien tarjoaminen tai mahdollisuus jatkokoulutukseen, osallistaminen erityyppiseen elävään kirkolliseen toimintaan) – kuin kanssapalvelijoiden erityisen huomion ja toimien tavoitteena.

<sup>70</sup> Ράλλη–Ποτλή 1853, T. III, 82–84. Papilta vaadittiin avioliiton purkamista myös aivan toisenlaisessa tilanteessa. Jos naimisissa oleva pappi valittiin piispaksi, täytyi hänen lopettaa aviollinen elämä ottaakseen vastaan pappeuden asteessa yleneminen. Tämä ero tuli olla laillinen, hyväksyttävästi vahvistettu avioero. Trullon 48. kanonin mukaan ”Piispuuden arvoon korotetun vaimo tulee erota miehestään heidän yhteisellä sopimuksellaan. Piispaksi vihkimyksen jälkeen vaimon tulee mennä piispantalosta kauaksi sijoitettuun luostariin; huolehtikoon piispa hänestä. Ja jos hän osoittautuu arvolliseksi, hänet voidaan ylentää diakonissan arvoon.” Ohme 2013, 44. On mahdotonta tietää, olivatko mainitut tapaukset yleisiä. Oletettavasti ne eivät olleet, mikäli otetaan huomioon Justinianoksen säätämät lait koskien naimisissa olevan papin valitsemista piispaksi. Laki nimittäin sulki pois ehdokkaat, joilla oli elossa olevia lapsia tai lapsenlapsia. Blastares sanoo olevan mahdollista, että tapailevat entiset avioparit syöttäisivät toisissaan himon entistä elämää kohtaan. Tästä syystä piispan entisen vaimon oli asuttava luostarissa ja oli välttämätöntä, että hänet myös vihittiin nunnaksi. Oli näet mahdollista, ettei nainen eroaisikaan aviomiehestään ennen vihkimystä, mikä aiheuttaisi esteen niin miehen kuin naisen kirkollisille vihkimyksille. Tämä näkökulma lujittui vasta keisari Isaak II aikana, jolloin vuoden 1186 Konstantinopolin synodi yhdessä Antiokian ja Jerusalemin patriarkkojen, sekä neljäkymmenen metropoliitan kanssa käsittelivät aihetta. He päättivät, että kun vaimo hyväksyy miehensä vihkimisen piispaksi, on välttämätöntä, että heidän avioeronsa vahvistetaan vihkimällä vaimo nunnaksi. Tämä päätös vahvistettiin kirkolliskokouksen lähettämällä kirjeellä. Peter 2001, 55; Ράλλη–Ποτλή 1859, T. VI, 190–191; Ράλλη–Ποτλή 1852, T. II, 421.

<sup>71</sup> ΓΑΡΦ. Φ. 3431. Οπ. 1. Δ, 316, Λ. 238.

3. Papit, jotka eivät kykene elämään yksinäisyydessä leskeydestä tai avioerosta johtuen, eivät menetä oikeuttaan hoitaa alemman papiston, kirkollisen valistuksen, opetuksen, kirkollisten instituutioiden hallinnon ja talouspalvelun tehtäviä, lukuun ottamatta niitä, joista on korkeimman kirkollisen viranomaisen erityinen asetus tai jotka velvoittavat johtajuuteen pastoraalisessa työssä.<sup>72</sup>

Kahden viikon kuluttua, 13.8.1918, patriarkka yhdessä Pyhän Synodin ja korkeimman kirkollisneuvoston kanssa hyväksyi ohjeen istunnossaan.<sup>73</sup>

## Loppupohdinta

Moskovan kirkolliskokouksen arkistomateriaalista nousee selkeästi esiin, että enemmistö kirkkokurijaoston keskusteluun osallistuneista oli pääosin yhtä mieltä siitä, että kirkollisen elämän tuli rakentua kanonisten mallien mukaan. Tästä huolimatta tämä asenne tuotti myös ongelmia, sillä papiston avioelämän ihanteita voitiin teoriassa ja perinteestä käsin perustella niin toisen avioliiton sallimisen puolesta kuin vaatimuksena pidättäytyä yksiavioisuudessa. Toisen avioliiton oikeutusta argumentoitiin ennen kaikkea sosiaaliisiin ja pastoraaliisiin syihin vedoten: leskien heikentyneellä sosiaalisella asemalla, taloudellisella tilanteella, sekä yksinäisyyden aiheuttamilla psykologisilla tekijöillä. Kuten Moskovassa tehty lopullinen päätös osoittaa, leskipappien sosiaaliset ja pastoraaliset tekijät otettiin huomioon: heidän surunsa kokonaisvaltaisen helpottamisen tuli olla erityisen huomion ja toimien tavoitteena. Avioituesaan he eivät menettäneet oikeuttaan hoitaa alemman papiston, kirkollisen valistuksen ja opetuksen tehtäviä.

Moskovan kirkolliskokouksen konsiliaarinen lähestymistapa avasi tärkeitä ulottuvuuksia, joiden avulla voitiin etsiä tarpeellisia, uskon kanssa yhteensopivia periaatteita papiston avioelämään. Se, että kanonisen lain merkitystä painotettiin ensi sijassa osana mennyttä mutta edelleen tärkeää traditiota, auttaa selittämään yleisestikin erään ortodoksisen kanonisen lain puutteista: sen viralliset tulkitsevat selitykset, joihin nojata aikakaudesta toiseen, ovat lähes olemattomat. Tässä mielessä Moskovan kirkolliskokouksen

<sup>72</sup> РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 115, л. 13–14.

<sup>73</sup> РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 115, л. 11.

kanonisen oikeuden tuntijoiden näkemykset kiertyivät vahvasti vanhempien kirkolliskokousten muodostaman ytimen eli kanonisten ydintekstien ympärille.

Voidaan hyvällä syyllä olettaa, että Moskovan kirkolliskokousedustajat tunsivat kanonisen auktoriteetin merkityksen ja täten pyrkivät dialogia hyödyntäen vahvistamaan jo olemassa olevan tradition raamit, eli tunnistamaan ne päätösvaltaiset ratkaisut, joita jo aiemmat ekumeeniset kirkolliskokoukset olivat tehneet. Tässä valossa kanoninen traditio näyttäytyy toimineen Moskovassa perinteen rajoissa. Siksi ei ehkä ollutkaan yllätys, että lopullinen ohjeistus papiston toisen avioliiton periaatteellisesta kiellosta oli laadittu muotoon, jossa se oli helppo tunnistaa osaksi laajempaa kirkko-oikeudellista perinnettä viittaamalla apostolien antamiin säädöksiin sekä Trullon 3. kanoniin. Näitä ihanteita oli Moskovan mukaan muuttamatta noudatettava.

Kokonaisuudessa pysyminen nähtiin kenties tärkeämmäksi kuin ekumeenisten normien haastaminen. Vaikka ortodoksinen kanoninen traditio sallii uusien sääntöjen laatimisen, voidaan Trullon esimerkkiin viitaten todeta, että uusien sääntöjen auktoriteetin on lopulta nojattava aiempien sääntöjen vahvistamiselle ja osoittaa niille uskollisuutta. Toisin sanoen uudet säännöt ajavat vahvasti samaa päämäärää kuin vanhatkin, vaikka edellisten sääntöjen epäselviä reunoja siistittäisiinkin. Näin myös Moskovassa kanoninen perinne näytettiin ymmärrettävän, kun huomioon otetaan sen päätöslauselmat: sääntöjen oli oltava olemassa nimenomaan perinteisinä sääntöinä.

Nykyaikana ortodoksisessa kirkossa käydään edelleen keskustelua siitä, olisiko papin mahdollista solmia toinen avioliitto siten, ettei häntä kielletä toimimasta sen jälkeen pappina. Haaste on täsmälleen sama kuin sata vuotta sitten. Myös katolisessa kirkossa naimisissa olevien pappien joukko kasvaa esimerkiksi itäisen riituksen katolisissa, mutta myös latinalaisessa kirkossa. Moskovan kirkolliskokouksen perinne tarjoaa näin ollen kanonisen oikeuden tutkijoille yhä tuoreita näkökulmia siihen, miten kirkon sisällä voidaan ymmärtää mennyt ja sen pohjalta etsiä ja löytää ratkaisuja ajankohtaisiin kysymyksiin.

## Lyhenteet

ГАРФ	ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АРХИВ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
РГИА	РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ АРХИВ
Д	ДЕЯНИЕ
Л	ЛИСТ
ОП	ОПИСЬ
Ф	ФОНД

## Painamattomat lähteet

### ГАРФ

- Ф. 3431. ОП. 1. Д. 316. Протоколы заседаний Отдела о церковном суде.
- Ф. 3431. Оп. 1. Д. 324. Проект положения об условиях принятия священства в безбрачном состоянии и постановления Собора по проекту.
- Ф. 3431. Оп. 1. Д. 334. Докладные записки отдела, исторические справки по вопросу о второбрачии священников, о разрешении на второй брак, проекты, справки и др. материалы по разработке положения "О второбрачии духовенства."
- Ф. 3431. Оп. 1. Д. 336. Собрания Псковского Епархиального Съезда духовенства и мирян состоявшегося 28-го мая 1917 года.

### РГИА

- Ф. 831. ОП. 1. Д. 115. О разрешении священнослужителям вступать во второй брак.
- Ф. 796. ОП. 445. Д. 417. Журналы заседаний Совецания по выработке законопроекта о поводах к разводу и материалы к нему.

## Painetut lähteet

### Второбрачие

- 1883 Второбрачие южнорусских священников в XVIII в. и его исторические прецеденты. – Киевская старина. Т. V. No. 2. Киев. 429–444.

### Иеромонах Серафим

- 1906 По поводу некоторых пожеланий об улучшении нашего церковного быта. – Смоленские епархиальные ведомости. No. 1. Смоленск. 22–29.

Крещановский, Л.

- 1906 Как понимает 2-й ст. 3-й гл. 1 посл. к Тимофею и 6-й ст. 1-й гл. к Титу. – Екатеринбургская епархиальная ведомости. No. 8. Екатеринбург. 171–176.

Л.

- 1905 Почему вдовым священнослужителям не дозволяется вступать во второй брак? – Черниговская епархиальная известия. No. 23. Чернигов. 762–768.

Лавров, А.

- 1870–1871 Вдовы священнослужители. – Христианское чтение. No. 12; 2; 7. С.–Петербург. 1019–1056, 343–382, 75–125.

Н.

- 1906 Допустимо ли второбрачие священнослужителей православной церкви? – Оренбургская епархиальная ведомости. No. 5. Оренбург. 196–203.

Никодим, епископ

- 1907 Рукоположение как препятствие к браку. – Богословский вестник. Т. 1. No. 2–3. Сергиев Посад. Москва. 371–385, 429–459

Никольский, В.

- 1905 О второбрации священнослужителей. – Калужская епархиальная ведомости. No. 23. Калуга. 848–853.

Один из постоянных добровольных вдовцов

- 1906 К "больному вопросу" о второбрации священников. – Волынская епархиальная ведомости. No. 7. Волынь. 216–222.

Отзывы епархиальных архиереев

- 2004 Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Материалы по истории церкви. Т. 1–2. Издательство Крутицкого подворья. Москва.

Пепескул, И.

- 1906 Заметка по вопросу о второбрации для священнослужителей. – Екатеринбургская епархиальная ведомости. No. 13. Екатеринбург. 326–328.

Портанский, И.

- 1906 О второбрации духовенства. – Екатеринбургская епархиальная ведомости. No. 12. Екатеринбург. 281–284.

С. А. Л.

1906 Второбрачие вдовых священников. – Волинския епархиальныя ведомости. No. 9–10. Волынь. 331–335.

С. Л.

1906 По поводу заметок в “Мин. Епарх. Ведомостях”. – Минския епархиальныя ведомости. No. 11. Минск. 322.

Серафим, Иером.

1906 По поводу некоторых пожеланий об улучшении нашего церковного быта. – Волинския епархиальныя ведомости. Волынь. No. 7. 185–191.

Троицкий, С.

1907 Сербская литература по вопросу о втором браке духовенства. – Прибавления к Церковным Ведомостям. No. 29. С.–Петербург. 1162–1172.

1912 Второбрачие клириков. С.–Петербург.

1913 К вопросу о второбрачии клириков. – Труды императорской Киевской Духовной Академии. Ноябрь. Киев.

Филиппов, С.

1906 О второбрачии священнослужителей. – Тобольския епархиальныя ведомости. No. 10. Тобольск. 221–226.

Цариненко, И.

1906 О второбрачии священников. Екатеринославския епархиальныя ведомости. No. 17. Екатеринослав. 439–443.

## Kirjallisuus

Ante-Nicene Fathers

1885 Ed. by Philip Schaff. Vol. 4. Grand Rapids, Mich. Hendrickson.

Concilia Africae

1974 Concilia Africae, A. 345 – A. 525. Ed. by Charles Munier. – Corpus Christianorum: Series Latina 149. Turnholti. Typographi Brepols Editores Pontificii.

Heikkilä, J.

2015 Canonical Development Through Dialogue: Marriage and Divorce in the Pre-Conciliar Period and in the All-Russian Church Council of 1917–1918. Väitöskirja, Helsingin yliopisto.

Hunter, D.

- 2015 Married Clergy in Eastern and Western Christianity. – A Companion to Priesthood and Holy Orders in the Middle Ages. Ed. by Greg Peters & C. Colt Anderson. Leiden & Boston. Brill. 96–139.

Cholij, R.

- 1989 Clerical Celibacy in East and West. Leominster. Herefordshire Gracewing.

Cross, F.

- 1961 History and Fiction in the African Canons. – Journal of Theological Studies. No 12. Oxford. Oxford University Press. 227–247.

Destivelle, H.

- 2015 The Moscow Council (1917–1918). The Creation of the Conciliar Institutions of the Russian Orthodox Church. Ed. by Plekon, Michael and Permiakov, Vitaly. Transl. by Ryan, Jerry. Notre Dame, Indiana. University of Notre Dame Press.

Erickson, J.

- 1995 The Council in Trullo: Issues Relating to the Marriage of Clergy. – The Greek Orthodox Theological Review. Vol. 40, Nos. 1–2. Brookline, Mass. Greek Orthodox Theological Institute Press. 183–199.

Hess, H.

- 2002 The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica. Oxford Early Christian Studies. Oxford. Oxford University Press.

Joannou, P.

- 1962a Fonti. Discipline Générale Antique (IIe–IXe s.). T. I, 1. Grottaferrata (Roma). Tipografia Italo-Orientale “S. Nilo”.
- 1962b Fonti. Discipline Générale Antique (IVe–IXe s.). Les canons des Synodes Particuliers. T. I, 2. Grottaferrata (Roma). Tipografia Italo-Orientale “S. Nilo”.

Ohme, H.

- 2013 Concilium Constantinopolitanum A. 691/2 In Trullo Habitum. Ed. Heinz Ohme. Berlin/Boston. De Gruyter.

Peter, Archbishop

- 2001 The First Millenium: Marriage, Sexuality, and Priesthood. – Vested in Grace. Priesthood and Marriage in the Christian East. Ed. by Joseph J. Allen. Brookline, Mass. Holy Cross Orthodox Press. 23–67.

Ruthchild, R.

- 2010 Equality & Revolution: Women's Rights in the Russian Empire, 1905–1917. Pittsburgh, Pennsylvania. University of Pittsburgh Press.  
The Oxford Dictionary of Byzantium  
1991 Ed. by Alexander P. Kazhdan. New York. Oxford University Press.

Wagschal, D.

- 2015 Law and Legality in the Greek East. The Byzantine Canonical Tradition, 381–883. Oxford. Oxford University Press.

### **Kreikankielinen**

Zhisman, J.

- 1912 Το δίκαιον του γάμου της ανατολικής ορθοδόξου εκκλησίας.  
Μτφρ. Μ. Αποστολόπουλου. Αθήνα.

Ράλλη, Γ. & Ποτλή, Μ.

- 1852–1859 *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφήμων Ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων Πατέρων, ἐκδοθέν, σὺν πλείσταις ἄλλαις τὴν ἐκκλησιαστικὴν κατάστασιν διεπούσαις διατάξεσι, μετὰ τῶν ἀρχαίων ἐξηγητῶν, καὶ διαφόρων ἀναγνωσμάτων. Τ. I–VI.*  
Αθήνησιν.

Τσιβίκης, Η.

- 2008 *Γάμος και αγαμία των επισκόπων κατά το Κανονικό Δίκαιο της Ορθόδοξου Εκκλησίας.* Θεσσαλονίκη.

### **Venäjänkielinen**

Балашов, Н.

- 2000 На пути к литургическому возрождению. Духовная библиотека.  
Москва.

Барсов, Т.

- 1876 О правилах Карфагенского собора. Христианское чтение. No 9–10. С.–Петербург. 405–439.

Белякова, Е.

- 2004 Церковный суд и проблемы церковной жизни. Духовная библиотека.  
Москва.



## Всеподданнейший отчет

- 1913 Всеподданнейший отчет Обер-прокурора Святейшего синода по ведомству православного исповедания за 1911–1912 годы. Санктпетербург.

## Знаменский, П.

- 1867 Приходское духовенство на Руси. Москва.  
1873 Приходское духовенство в России со времени реформы Петра. Казань.

## Кривошеева, Н. &amp; Мраморнов, А.

- 2012 Подготовка Всероссийского Церковного Собора в апреле–середине августа 1917 года и документы о предсоборных трудах. – Документы священного собора православной российской церкви 1917–1918 года. Том 1. Книга 1. Москва. Издательство Новоспасского монастыря.

## Население России

- 2000 Население России в XX веке. Исторические очерки. 1900–1939 гг. Том. 1. Ред. В. Б. Жиромская. Москва. РОССПЭН.

## Полное собрание постановлений

- 1875 Полное Собрание Постановлений и Распоряжений по Ведомству Православного Исповедания Российской Империи. Том. III. 1723. Санктпетербург.

## Православная энциклопедия

- 2007 Православная энциклопедия. Т. XVI. Москва. Церковно-научный центр “Православная энциклопедия.”

## Савва, игумен

- 2011 Епархиальные реформы. Духовная библиотека. Москва.  
Свод законов Российской Империи  
1912 Свод законов Российской Империи. Т. 10. С.–Петербург.  
Справочная книга  
1914 Справочная книга Екатеринославской епархии за 1913 год.  
Екатеринослав.

## Суворов, Н.

- 1908 Замечания на проект положения о поводах к разводу. Москва.

## Урланис, Б. Ц.

- 1968 История одного поколения. Москва. Мысль. Устав духовных консисторий

1900 Устав духовных консисторий с дополнениями и разъяснениями Святейшаго Синода и Правительствующаго Сената. Сост. М. Н. Палибин. С.–Петербург.

Щегловитов, С.

1915 Судебные уставы Императора Александра II. По юбилейному изданию 1914 года с законодательными к ним мотивами. Петроград.

## **Abstract**

### *Jelisei Heikkilä*, The Question of Second Marriages for Orthodox Priests in the Moscow Council 1917–1918

This article studies the discussion and decrees on the marital norms of the Orthodox clergy, especially the possibility of second marriages, at the Local Council of the Orthodox Church of Russia, which assembled in Moscow in 1917–1918. The purpose of this article is to look at the subject from the premises of Orthodox canon law. The sources of the article are mainly based on the minutes, protocols and documents collected from the Russian Federation State Archive in Moscow and the Russian Historical State Archive in St. Petersburg.

The conclusions emerging from the research material suggest that the views of canon law scholars at the Moscow Council revolved strongly around the core formed by the previous Councils of the Orthodox Church, which in turn played a decisive role in the conclusions of the 1917-1918 Moscow Council.

Serafim Seppälä

# Islam idän kirkkojen kanonisessa kirjallisuudessa



Ortodoksisen kirkon elämään ja historiaan eniten vaikuttanut ulkopuolinen tekijä on selkeästi islam. Vanhat patriarkaattit Aleksandria, Antiokia ja Jerusalemi joutuivat islamilaisen hallinnon alaisuuteen jo vuosina 637–641 ja Konstantinopoli 1453, mutta monet Konstantinopolin patriarkaatin alueista Vähässä-Aasiassa ja Kaakkois-Euroopassa olivat kokeneet vallanvaihdon jo vuosisatoja aiemmin. Kussakin tapauksessa kirkon ja kristittyjen asema muuttui perusteellisesti vallanvaihdon jälkeen. Islamilainen järjestelmä muutti kristittyjen aseman juridisessa ja yhteiskunnallisessa mielessä, mikä hitaasti mutta varmasti johti joukkokääntymisiin ja kristittyjen määrän vähenemiseen; tästä taas seurasi kirkon ulkonaisten resurssien niukkeneminen sekä oppineisuuden määrän ja laadun kääntyminen laskuun.<sup>1</sup> Keskeisin tekijä tässä prosessissa oli islamilaisen lain mukainen ei-muslimien lisävero (*džizja*), joka lähteiden perusteella oli tärkein peruste uskonnon vaihtamiseen.<sup>2</sup>

Arkielämä muslimien kanssa sujui yleensä rauhanomaisesti, mutta oikeusjärjestelmän, avioliittolainsäädännön, uskonnonvapauden sekä taloudellisten oikeuksien ja velvollisuuksien suhteen kristityt joutuivat muslimien heikompaan asemaan.<sup>3</sup> Kristittyjen asema islamilaisen lain edessä oli juridisesti vähempiarvoinen, mutta tämä koski vain julkisia asioita sekä kristittyjen ja muslimien välisiä oikeusprosesseja. Yhteisönsä sisäisissä oikeusasioissa kristityillä oli laaja itsehallinnon mahdollisuus. Islamilaisessa järjestelmässä piispoista ja patriarkoista tuli kristittyjen yhteisön johtohahmoja myös yhteis-

<sup>1</sup> Ensi vaiheessa kristityt oppineet toki olivat avainasemassa arabialaisen sivistyksen luomisessa, mutta pitkällä tähtäimellä vaikutus oli ilmeinen.

<sup>2</sup> Tästä erityisen värikkäästi ja seikkaperäisesti kirjoitti Pohjois-Mesopotamian (nykyisen Kaakkois-Turkin alueella) vaikuttanut ortodoksi-piispa Theodoros Abu Qurra. Kyseiset kirjoitukset on suomennettu nimellä Theodoros Abu Qurra: *Kirjoituksia islamista ja kristinuskosta* (Studia Patristica Fennica 10, Suomen patristinen seura 2020).

<sup>3</sup> Islamilaisen lain ei-muslimien asemaa koskevan osan (*dhimma*) muodostumisen ja kehittymisen tarkastelua teoksessa Levy-Rubin 2011. Islamilaisen lain linjaukset löytyvät tiivistä koottuna artikkelista Cahen 1965a, Cahen 1965b ja Heffening 1993.

kunnallisessa mielessä, koska maallista poliittista johtoa ei enää ollut.

Tässä artikkelissa tarkastellaan sitä, miten islam uskontona ja yhteiskuntajärjestelmänä sekä muslimit toimijoina ja kristittyjen yhteiskunnallisena kontekstina näkyvät itäisen kristikunnan kanonisessa kirjallisuudessa. Termiä ”kanoninen kirjallisuus” käytetään väljässä mielessä tarkoittamaan paikallisten kirkolliskokousten ja yksittäisten patriarkkojen tai piispojen antamia kanonislouhteisia ohjeita ja säädöksiä. Ekumeeniset synodit rajautuvat keskustelun ulkopuolelle, koska niistä viisi pidettiin ennen islamin syntyä ja kaksi viimeistä eivät suoranaisesti islamia kommentoineet – mikä on tietysti itsessään merkillepantavaa. Ajallisesti rajaudutaan islamin viiteen ensimmäiseen vuosisataan eli 600-luvulta 1100-luvulle.<sup>4</sup> Selkeyden vuoksi kukin kirkollis-kielellinen traditio käsitellään omana kokonaisuutenaan.

Historiallinen asetelma on kaiken kaikkiaan sellainen, että idän kirkkojen kanonisen kirjallisuuden voisi olettaa sisältävän runsaasti islamiin ja muslimien kanssa elämiseen liittyviä säädöksiä. Erityisesti (kreikkalais-)ortodoksisen kirkon kanoneissa esiintyy kuitenkin äärimmäisen vähän islamiin liittyviä seikkoja. Tätä ei voi täysin selittää edes millään kanonisen kirjallisuuden luonteeseen liittyvällä piirteellä, sillä kyseessä on kreikkalainen erikoisuus: saman aikakauden syyrialaisen, armenialaisen ja jopa latinalaisen kirkon kanonisessa kirjallisuudessa islamia tai muslimeita käsitellään huomattavasti enemmän. Asetelma kertoo ehkä jotain ortodoksisen kirkon (johdottomien) sisäänpäin kääntyneestä ja äärimmäisen konservatiivisesta luonteesta: kirkko pyrki enemmänkin säilyttämään menneen loiston rippeitä ja vetäytymään kontemplatiiviseen hengellisyyteen kuin suuntautumaan ulospäin ja kohtaamaan uusia haasteita. Kanonien luonne alkoi painottua siten, että niistä tuli enemmänkin säilytettävää ja ylläpidettävää perintöä kuin ajan-kohtaisten kysymysten työstämistä. Toisaalta näiden kahden raja on pitkälti katsojan silmissä.

Vaikka kreikankielisen ortodoksisen kirkon kanonisia lähteitä on niukalti, käsittelen niitä suhteellisen tarkasti ja painokkaasti, koska ne edustavat sitä kanonista traditiota, johon Suomenkin ortodoksinen kirkko on sitoutunut. Tässä suhteessa erityistapauksen muodostaa latinankielisen lännen kirkon kanoninen materiaali 600–900-luvuilta, joka periaatteellisessa mielessä on osa ortodoksisenkin kirkon perintöä, vaikka harva kanonisti idän kirkossa

---

<sup>4</sup> Islamin ja kristinuskon suhteita säätelevät periaatteet ja käytännöt näyttävät muotoutuneen ja vakiintuneen hyvin varhaisessa vaiheessa, vaikka yksityiskohtia hiottiin vuosisatojen ajan.

on sitä noteerannutkaan, liittyhän se käytännössä enemmänkin paavin valan kasvuun ja kirkkojen erilleen kasvamiseen kuin ortodoksiseen traditioon. Luon tähänkin materiaaliin lyhyen katsauksen.

Paljon relevanttia materiaalia on peräisin orientaalisista kirkoista (Armenia, syyrialaisortodoksit, itäsyrialaiset). Nämä lähteet eivät ole missään mielessä sitovia tai auktoritatiivisia Bysantin tai Suomen ortodoksisen kirkon kannalta, mutta tarkastelen myös syyrian- ja armeniankielistä kanonista kirjallisuutta, sillä se on historiallisesti poikkeuksellisen kiintoisaa. Erityisesti syyrialainen materiaali on osin hyvin varhaista ja peräisin islamilaisen valta-  
piirin ydinalueilta. Lisäksi se avaa perspektiiviä tematiikan hahmottamiseen myös Bysantin ortodoksisen kirkon osalta.

Kanonisen genren erikoisuuksiin kuuluu, että sen rajat ja luonteen ratkaisee reseptio. Joskus ekumeeniseksi synodiksi tarkoitettu kokous on jäänyt tulevien sukupolvien silmissä vaille statusta ja käyttöarvoa. Joskus taas yksittäisen piispan antamilla ohjeilla on ollut valtaisa vaikutus ja niitä on luettu ja käytetty vuosisatoja kirkon normatiivisena kantana. Tässä artikkelissa tarkasteltavana oleva materiaali on varsin monentyyppistä ja sisältää niin ekumeeniseksi tarkoitettun suurellisen kokouksen pöytäkirjoja kuin yksittäisen piispan vastauksia kanonisiin kysymyksiin.

Islamista kanonisessa kirjallisuudessa on varsin niukalti tutkimusta.<sup>5</sup> Kanonien pääintressien kannalta islam on marginaalinen teema eikä materiaali ole erityisen hedelmällistä. Kanonisen kirjallisuuden sisällöllisistä painotuksista johtuen islam ja muslimit nousevat esiin lähinnä aiheuttaessaan ongelmia kristilliselle järjestykselle tai klerikkojen kirkollisille rutineille. Toisaalta genrellä on huomattava painoarvo siksi, että kaikessa juridisuudessaan se edustaa normatiivista ajattelua ja on tyyllilajiltaan varsin tarkkuushaukuista: runollisia, symbolisia tai metaforisia ilmaisuja ei kanonisessa kielessä juuri käytetä ja hyperbolatkin ovat harvinaisia. Sillä vähällä, mitä sanotaan, on paljon painoarvoa.

---

<sup>5</sup> Tärkeimmät ja ajantasaisimmat tutkimukset ovat Freidenreich 2009 ja 2010. Hän kuitenkin on jättänyt huomiotta muun muassa Bysantin tärkeimmän kanonistin Theodoros Balsamonin.

## Trullon synodi

Arvovaltaisin ortodoksinen kokous, jossa on käsitelty islamiin liittyviä seikkoja, on Trullon synodi (692). Kokouksen status on ”lähes ekumeeninen”, sillä se on eräänlainen Konstantinopolin vuoden 680–681 ekumeenisen kirkolliskokouksen jälkiseissio. Kokouksessa tuomittiin monia läntisen kirkon käytäntöjä, mikä luonnollisesti herätti Roomassa epäluottamusta, eikä kokous saanut ekumeenista eli yleismaailmallista arvovaltaa. Konstantinopolin ekumeenisen synodin pöytäkirjat kertovat paljon kirkon tuolloisen itseymmärryksen luonteesta ja toiminnan painopisteistä: islam oli vallannut suurimman osan kirkon ydinalueista pysyvästi, mutta kokouksessa keskityttiin jatkamaan 200–400-lukujen antiokialaisten ja aleksandrialaisten opettajien tuomitsemisia entistä pedanttimmin. Justinianos II:n motiivit kokouksen koollekutsumiseen ja asialistan muovaamiseen saattoivat olla teologisia, mutta laaja-alaisina tai syvällisinä hänen näkemyksiään ei voi pitää – edes teologisen diskurssin sisäpuolella.

Trullon kokouksen aikaan Lähi-itä oli ollut muslimien hallussa jo yli puoli vuosisataa, ja kokouksessa reagoitiin islamilaisiin valloituksiin useammassa yhteydessä, mutta kiinnostus kohdistui ainoastaan piispoihin ja heidän kokouksiensa järjestämiseen islamilaisen vallan alla. Muslimeista käytetään termejä ”barbaarit” (βάρβαροι) ja ”jumalattomat”, kirjaimellisesti ”laittomat” (ἄνομοι), termi jolla viitataan karkeamielisyyteen, sivistymättömyyteen ja moraaliseen piittaamattomuuteen.<sup>6</sup> Tässä vaiheessa ei osattu ajatella, että heillä olisi vakavasti otettava oma uskontonsa. Asialistalla oli kirkon järjestyksen palauttaminen kaoottisten tilanteiden jälkeen. Kleerikkoja, jotka olivat jättäneet kirkkonsa ja paenneet valloitusten alta, vaadittiin palaamaan takaisin seurakuntiinsa tilanteen rauhoituttua.<sup>7</sup> Piispoja vaadittiin kokoontumaan vuosittain alueittain, joskin samalla tunnustettiin, että barbaarien valloitusten takia tämä oli maksimi.<sup>8</sup> Yksittäistapauksena käsiteltiin Kyproksen piispa Johanneksen toimintaa: esipaimen oli paennut kaittaviensa kanssa barbaarien hyökkäyksien alta kristittyjen alueelle. Toiminta sai kehuja: hänen johdollaan kristittyjen todettiin ”vapautuneen kansojen orjuudesta” (τὸ τῆς ἐθνικῆς ἐλευθερωθῆναι δουλείας).<sup>9</sup> Kehut lienevät eräänlainen myönnytys kyseisel-

<sup>6</sup> Trullo § 18, 37.

<sup>7</sup> Trullo § 18.

<sup>8</sup> Trullo § 18.

<sup>9</sup> Trullo § 39.

le piispalle, koska ei ole ajateltavissa, että hänen toimintamallistaan olisi ollut yleiseksi periaatteeksi.

Lisäksi jotkut Trullon synodin aiheet todennäköisesti liittyvät islamiin epäsuorasti. Yksi niistä kristittyjen käytännöistä, joihin muslimit alkoivat suunnata kritiikkiä jo varhain, oli ristin kunnioittaminen. 700-luvulta alkaen on paljon syyrian- ja arabiankielistä kirjallisuutta, jossa kristityt selittävät ja puolustavat ristin kunnioittamista muslimien syytöksiä vastaan.<sup>10</sup> Niinpä ei liene sattumaa, että teema nousi esiin Trullon synodissa, jossa todettiin, ettei ristiä saa polkea jalkoihinsa. Tästä syystä lattiaan tai maahan ei voi tehdä riskoristelua.<sup>11</sup>

Trullon synodin kanonit samoin kuin niiden kanoniset kommentaarit itse asiassa osoittavat, että ”kanoninen suhtautuminen islamiin” tarkoittaa käytännössä lähinnä asennetta, jossa islamin ja islamilaisen vallan olemassaoloon kiinnitetään mahdollisimman vähän huomiota – kirkollista elämää pyritään jatkamaan ikään kuin islamia ei olisi olemassakaan. Ainoastaan silloin, kun islamilainen valta tai valloitus aiheuttaa kirkollisen järjestyksen säöröilemistä tai sortumista, se mainitaan eräänlaisena taustarakenteena kirkon omalle toiminnalle.

Mainittakoon, että 800-luvun tienoilla ortodoksinen kirkko otti käyttöön oman riitin islamista kristinuskoon palaamista tai kääntymistä varten. Otsikon perusteella on kyse nimenomaan palaamisesta eli ihmisistä, jotka ovat kääntyneet tai pakkokäännytetty islamiin; tällaisia oli kosolti sotavankien joukossa ja joskus myös takaisin valloitetuilla alueilla. Jotkut piirteet tekstissä sopisivat kuitenkin myös sellaisten käännynnäisten tapaukseen, jotka eivät ole ex-kristittyjä. Riittiin sisältyy anateema eli irti sanoutuminen islamista, Muhammadista, tämän vaimoista ja jälkeläisistä sekä varhaisista seuraajista, joita luetellaan melkoinen joukko. Edelleen irtisanoudutaan Koraanista, Mekasta ja kaikesta mitä Muhammad opetti Kristuksesta, rukoilemisesta, ihmisen luomisesta sekä paratiisista naisineen ja viineineen. Ja lopulta: ”ennen kaikkea sanoudun irti (ἀναθεματίζω, ”langetan anateeman”) Muhammadin

<sup>10</sup> Muslimien näkökulmasta ristin kunnioittaminen oli jonkun muun kuin Jumalan palvomista eli varsin raskauttava erehdys. Varhaisimpia teeman perusteellisia käsittelyitä edustaa *Bet Hālēn munkin ja muslimin dialogi* (§46–50), jonka tapahtumat sijoittuvat 720-luvulle mutta tekstiedition julkaissut Taylor (2015, 227) ajoittaa kirjoituksen synnyn 780-luvulle tai pian sen jälkeen. Mainittakoon, että samaan kysymykseen joutui vastaamaan myös Jakob Edessalainen (Harvard Syr. 93, fol. 33b); Penn 2015, 167.

<sup>11</sup> Trullo § 73.

Jumalasta”.<sup>12</sup> Viimeksi mainittu lause aiheutti myös erimielisyyksiä, sillä joidenkin mielestä Jumalan asettaminen anateemaan osoitti huonoa makua!

## Theodoros Balsamonin kanoniset linjaukset

Theodoros Balsamonia voi pitää keskibysanttilaisen ajan tärkeimpänä kano-nistina. Hänet tunnetaan erityisesti kanonien selityksistään, jotka jäivät osaksi klassista *Pedalion*-kokoelmaa. Theodoros Balsamon vihittiin vuonna 1193 Antiokian patriarkaksi, mutta hän pysytteli Konstantinopolissa johtaen hiip-pakuntaansa *in absentia*. Vuonna 1195 Theodoros sai Aleksandrian patriarka Markukselta 66 kanonista kysymystä, joihin hänen laatimiaan vastauksia seuraavassa tarkastellaan.

Ajan kirkollisesta ilmapiiristä ja tilanteesta kertoo jotain se, että Theo-doros itse pysytteli kaukana islamilaisen vallan alaisuudesta, mutta siel-lä eläville kristityille hän laati äärimmäisen tiukkoja ohjeita, joissa hän pyrki säilyttämään kaikki kanoniset linjaukset ja kiristämään niitä entises-tään. Yleisesti ottaen Theodoros ei pyrkinyt löytämään varhaisemmasta kano-nisesta perinteestä porsaanreikiä, joiden avulla voisi antaa ”ekonomisempia” vastauksia vedoten kirjaimen takaisiin periaatteisiin, vaan hän paremminkin pyrkii jatkamaan ja terävöittämään kanonien linjaa, olipa se kuinka tiukka ta-hansa. Hän esimerkiksi kielsi pappeja ja diakoneja toimimasta rahanvaihtajan tai vaatekauppiaan tapaisissa ammateissa ja suhtautui hyvin varauksellisesti myös lääkärin toimen harjoittamiseen.<sup>13</sup> Siihen nähden on merkillepantavaa, että Theodoros ei pitänyt pappeuden esteenä sitä, että kirkkoon liittyneellä käännynnäisellä on puoliso tai lapsia, jotka eivät ole ortodokseja,<sup>14</sup> vaan kuu-luvat muihin kirkkoihin.

Islamilainen konteksti nousee esiin kysymyksessä, voiko ”sarasee-nin” kanssa naimisiin mennyt (nainen) saada ehtoollista. Theodoros vetoaa Trullon synodin (§ 72) päätökseen, jonka perusteella ortodoksimies ei voi mennä naimisiin toisuskosen (ἀίθετης) naisen kanssa; mikäli avioliitto on

<sup>12</sup> Teksti: PG 140, col. 124–136. Kriittinen editio: Montet 1906, 145–163. Ks. Hoyland 1997, 517–518; Meyendorff 1964, 123–125. Sahas 1991, 57–69.

<sup>13</sup> Viscuso § 27; PG 138, § 24.

<sup>14</sup> Viscuso § 34; PG 138, § 31. Tämä koskee siis ainoastaan niitä, jotka olivat menneet naimisiin edellisessä kirkkokunnassaan. Käytännössä kyseessä olivat koptilaiseen kirkkoon kuuluvat perheenjäsenet; on sangen epätodennäköistä, että Theodoros olisi linjannut tällä tavoin protestanttisten kirkkokuntien tapaisen liikkeen osalta.



jo solmittu, se yksinkertaisesti ei ole pätevä. Toisin sanoen kirkon kannalta muslimin kanssa eläminen oli haureuden harjoittamista eikä sitä voinut pyhittää millään keinolla. Theodoros kiristää ja selkiyttää aiempien kanonien linjausta toteamalla, että ehtoollista ei pidä antaa, jollei henkilö luovu väärästä elämäntavastaan ja palaa ”kanonisten katumusrangaistusten oikaisemana” (κανονικοῖς ἐπιτιμίοις διορθωθῆ) kirkon yhteyteen.<sup>15</sup> Voidaan panna merkille, että Theodoros ei mitenkään pyri erottelemaan muslimeita muista ei-kristityistä.

Toinen kysymys koski ortodoksia, jonka muslimit olivat ottaneet kiinni ja pakottaneet kääntymään islamiin. Mies oli ympärileikattu, mutta katui katkerasti tilaansa, kävi salaa tapaamassa ortodokseja ja halusi osallistua ehtoolliseen. Kysymys koski tarkkaan ottaen sitä, voiko hänelle antaa ehtoollista, mutta taustalla oli laajempi ongelma, joka koski salakristillisyyden mahdollisuutta: voiko ehtoollisyhteydessä olla sellainen, joka salaa uskonsa ja esiintyy muslimina? Toisin ilmaisten: voiko kristitty esiintyä ei-kristittynä? Theodoroksen vastauksessa on sekä selkeä että implisiittinen puoli. Selkeää on, että tällainen voi osallistua pyhästä ehtoollisesta, kun hän on ”puhdistautunut epäjumalanpalveluksen saastasta” ja läpikäynyt katumusajan.<sup>16</sup> Mutta mitä tämä puhdistautuminen tarkoittaa? Theodoros viittaa Kristuksen sanoihin: ”Joka tunnustautuu minun omakseni ihmisten edessä, sen minäkin tunnustan omakseni Isäni edessä taivaissa.”<sup>17</sup> Toisin sanoen Theodoros epäsuorasti vaati lopettamaan julkisen muslimiksi tunnustautumisen. Tämä oli kuitenkin ongelmallista siksi, että islamilaisessa yhteiskunnassa islamin hylkääminen oli kaikkien lakikoulukuntien mukaan kuolemanrangaistuksen vaativa teko. Theodoroksen vaatimus oli sinänsä looginen ja kristillisen perinteen mukainen, mutta sen eettistä tasoa kyseenalaistaa se, että hän *de facto* vaati Egyptissä asuvilta salakristityiltä marttyyrikuolemaa vaikka itse eli Konstantinopolissa islamilaisen yhteiskunnan ulkopuolella.

Kolmas kysymys koski ortodoksista miestä, joka on langennut haureuteen musliminaisen (tai juutalaisen) kanssa: täytyykö tällainen kastaa uudelleen vai riittääkö katumus? Theodoros vastaa tunnustamalla, että ”pyhien ja ylistettyjen apostolien kanoneita”<sup>18</sup> olisi ehkä mahdollista tulkita niin, että

<sup>15</sup> Viscuso § 36; PG 138, § 33.

<sup>16</sup> Viscuso § 60; PG 138, § 58.

<sup>17</sup> Matt. 10:32.

<sup>18</sup> Balsamon viittaa *Apostolisten kanonien* pykälään 47: ”Jos piispa tai pappi kastaa uudelleen sellaisen, joka on saanut totuudenmukaisen kasteen, tai jättää kastamatta jumalattomien saastuttaman, hänet erotettakoon”.

mies pitäisi kastaa uudelleen, mutta näin ei kuitenkaan ole syytä tehdä. Mies ansaitsee tavallista ankaramman katumusrangaistuksen, koska on langennut sekä haureuteen että ”saatanalliseen yhteyteen” ei-uskovien kanssa, mutta kastaa häntä ei pidä.<sup>19</sup>

## Syyriankielinen kanoninen kirjallisuus

Syyriankielinen kristikunta ulottui 600-luvulla Välimereltä Bukharaan ja Anatoliasta Qatariin. Kaikki nämä alueet – siis syyriankielinen kristillisuus kokonaisuudessaan lukuun ottamatta joitain hiippakuntia Keski-Aasiassa – jäivät islamilaisen vallan alle hyvin nopeasti. Muuttunut tilanne näkyikin syyriankielisessä kanonisessa materiaalissa jo hyvin varhaisessa vaiheessa paljon seikkaperäisemmin kuin kreikankielisessä.

Itäsyrialaisella (nykytermein assyrialaisella) kirkolla oli ennen islamia vahva läsnäolo Arabian niemimaan itärannikoilla, ja sieltä on peräisin myös varhaisin syyriankielisen kanonisen kirjallisuuden islamia perusteellisemmin käsittelevä keskustelu. Kanonit on laadittu katolikos Georgios I:n Bahrainissa vuonna 676 johtamassa kirkolliskokouksessa.<sup>20</sup> Niissä käsitellään avioliittoon ja kääntymyksiin sekä juridiikkaan laajemmin liittyviä seikkoja. Kanonissa 6 todetaan, että kristittyjen välisten juridisten prosessien täytyisi tapahtua kirkon sisällä. Tämä oli ollut ideaali apostolisista ajoista saakka,<sup>21</sup> mutta islamilaisena aikana se tuli uudella tavalla ajankohtaiseksi, kun islamilainen laki jätti kristityille mahdollisuuden sisäiseen asioiden käsittelyyn; islamilaiseen oikeusistuimeen mentäessä oli lisäksi huomattava riski, että *molemmat* ei-muslimit häviäisivät tapauksen. Väorien todistajien käyttö kristittyjä vastaan oli näet islamilaisessa oikeudessa helppoa, koska ei-muslimien todistus ei ollut oikeudessa samanarvoinen kuin muslimien.<sup>22</sup> Juutalaisilla puolestaan oli sofistikoitunut rabbien johtama tuomio- ja ratkaisuvallan käyttöperinne,<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Viscuso § 49; PG 138, § 47.

<sup>20</sup> Editio: Chabot 1902, 215–226.

<sup>21</sup> 1. Kor. 6:1–7. Kanoni näyttäisi osoittavan myös sen, että islamilainen oikeusjärjestelmä – varmastikin hioutumattomana – oli olemassa jo 670-luvulla, mitä radikaaleimmat islam-tutkijat ovat epäilleet.

<sup>22</sup> Kanonisista lähteistä tähän viittasi Mekhitar Goš (Thomson 2000, 100).

<sup>23</sup> Rabbien oikeusistuimen (*bet din*) repertuaariin kuuluivat erityisesti uskonnolliset *kosher*-asiat mutta myös avioliitto-, avioero- ja perintötapaukset monine taloudellisine kysymyksineen. Rabbit myös sovittelivat erilaisia rikosasioita.

mutta kristityillä ei ollut vastaavaa kaikenkattavaa uskonnollista lakia. Itä-syyrialainen kanoni kehottaa asettamaan oikeusprosessien johtajiksi henki-  
löitä, jotka piispa nimittää ja yhteisö hyväksyy, jotta kristittyjen ei tarvitsisi  
mennä ”pakanoiden tai uskottomien” tuomittavaksi.<sup>24</sup>

Kanoni 14 taas kieltää kristittyjä naisia ”sekoittumasta” (*ethallat*) pa-  
kanoiden (*hanpē*) kanssa, jotka eivät tunne ”jumalanpelkoa”. Jälkimmäinen  
termi syyriassa toimii ”uskonnon”<sup>25</sup> vastineena. Termi *hanpē* viittaa lähtökoh-  
taisesti kaikkiin niihin, jotka eivät ole kristittyjä eivätkä juutalaisia; aiemmin  
nämä olivat polyteistejä, mutta kun muslimit luettiin samaan kategoriaan ja  
polyteistit vähitellen katosivat, sanasta tuli käytännössä muslimien nimitys.  
Kiellolle esitetään yksi perustelu, jota voi pitää osin yllättävänä: muslimi-  
ta naidessaan naiset tottuvat kristinuskolle vieraisiin tapoihin ja heille tulee  
”heikko tahto”.<sup>26</sup> Ilmaisu voisi viitata siihen, että tuohon aikaan kyse oli vau-  
raiden muslimien ottamista vaimoista, jotka tottuivat ylellisempään elämään  
kuin mitä kristinusko piti hyvänä. Moderneista tutkijoista Freidenreich on  
ymmärtänyt koko kohdan koskevan ”seksuaalista yhdyntää”,<sup>27</sup> mikä on il-  
meinen anakronismi, sillä kyseessä on selvästi avioliittoa koskeva keskustelu.  
(Avioliiton ulkopuoliset ja esiaviolliset suhteet olivat kauhistus kummassa-  
kin uskonnossa ja melkoinen tabu Lähi-idässä.) Voidaan panna merkilli, että  
toisensuuntaista ongelmaa ei ollut, koska muslimit ottivat kristittyjä vaimoja  
mutta kristityt eivät voineet ottaa muslimivaimoa – tästä yksikään islami-  
lainen lakikoulukunta ei tehnyt poikkeuksia. Kirkollisesti huomionarvoista  
on, että rangaistuksesta ei puhuta mitään: muslimin naivan teko ikään kuin  
on rangaistus itsessään, sillä se vieraannuttaa kirkosta, eikä kirkolla ole käy-  
tössään suurempaa rangaistusta kuin yhteydestään etäännyttäminen. Mus-  
limin kanssa avioituvan todetaan olevan ”kaukana kirkosta ja kristillisestä  
kunniasta”.<sup>28</sup>

Vastaavia ongelmia ja samantapaisia linjauksia löytyy myös saman ai-  
kakauden länsisyyrialaisista lähteistä. Antiokian patriarkkana kolme ja puoli  
vuotta palvellut Athanasios Baldaya (683–687) tunnetaan lähinnä kreikkalai-

<sup>24</sup> Chabot 1902, 219–220; Penn 2015, 74.

<sup>25</sup> Sanavalintaan voisi ajatella kätkeytyvän sen ajatuksen, että uskonnon ydin ei ole  
totena pitäminen vaan tietynlaatuinen (pyhyudentuntainen) asennoituminen Jumalaan.

<sup>26</sup> Chabot 1902, 224; Penn 2015, 75.

<sup>27</sup> Freidenreich 2009, 92–93.

<sup>28</sup> Kanoni 14. Käännös: Penn 2015, 75.

sen kirjallisuuden kääntäjänä.<sup>29</sup> Häneltä on säilynyt kanonislouenteinen kirje (683) peräti yhdeksänä käsikirjoituksena, joista kaksi vanhinta 700-luvulta,<sup>30</sup> mikä kertoo kirjeen vaikutuksesta ja auktoriteetista. Toisin sanoen hänen kirjeitse antamansa ohjeet *de facto* muuttuivat syyrialaisortodoksisessa kirkossa kanoniseksi kirjallisuudeksi. Athanasios linjaa, että kristittyjen ei tule syödä ”muslimien (*mhaggrāyē*) uhreja”. Näkemys perustuu Apostolien tekojen linjaukseen,<sup>31</sup> mikä näyttäisi merkitsevän, että patriarkka näki islamilaisen teurastuksen tai heidän uskonnolliset juhlansa olevan rinnastettavissa pakanallisiin uhriempeihin ja islamilaisen jumalan polyteistien jumaliin.

Meidän alhaisuutemme kuuluville on tullut, että jotkut tolkkumattomat kristityt, nimittäin vatsaa palvelevat ahnehtijat, ajattelemattomasti ja mielettömästi aterioilla sekaantuvat pakanoiden (*hanpē*) kanssa. Eräät surkuteltavat naiset taas tavalla tai toisella laittomasti ja sopimattomasti naivat pakanallisia miehiä. Joskus kaikki he syövät heidän uhreistaan vailla harkintaa.<sup>32</sup>

Jotkut tutkijat<sup>33</sup> ovat esittäneet, että tässä puhuttaisiin *polyteistisistä* pakanoista, mutta väite on epätodennäköinen kahdestakin syystä. Ensinnäkin kirjeen kontekstin kokonaisuus viittaa mitä ilmeisimmin muslimeihin, ja toiseksi ei ole mitään syytä olettaa, että polyteistiset juhlat ja avioliitot polyteistien kanssa olisivat yhtäkkiä muuttuneet ongelmaksi kristityille 600-luvun lopulla Syyriassa, joka oli varsin kristillistä aluetta. Tulokinnassa lienee kyse akateemisen tutkimuksessa esiintyvistä tendenssistä pyrkiä vähättelemään kristittyjen ja muslimien välisiä jännitteitä. Oikea kysymys olisi paremminkin se, miksi muslimien kanssa juhliminen muodostui kirkolle vakavammaksi ongelmaksi kuin vastaava yhteydenpito polyteistien kanssa oli ollut, ja vastaus on ilmeinen. Yhteiset juhlat saattoivat johtaa avioliittoihin muslimien kanssa ja tie oli yksisuuntainen, sillä islamista ei voinut palata kristinuskoon ja lapsista tuli muslimeita. 600-luvun lopulla joukkokääntymisiä ei vielä ollut, mutta vaikka kristinuskosta luopumiset olivat lähinnä yksittäistapauksia, määrä oli silti ennennäkemätön. Yleensä historian historiassa kristinuskosta pois kääntyminen oli

<sup>29</sup> Athanasios käänsi syyriaksi Porfyrioksen Aristoteles-kommentaarin *Eisagōgē*, Pseudo-Dionysioksen korpuksen, Gregorios Teologin homilioita sekä Severos Antiokialaisen kirjeitä.

<sup>30</sup> Tekstistä on kaksi editiota: Nau 1909 ja Ebied 2013.

<sup>31</sup> Ap. t. 15:20, 15:29, 21:25.

<sup>32</sup> Athanasiosin kirje (128–129); käännös teoksessa Penn 2015, 83.

<sup>33</sup> Penn 2015, 80.

ollut äärimmäisen harvinaista, vainojen jälkeen käytännössä olematonta.

Asetelmaa selventää saman kirjeen toinen akuutti kysymys: voiko muslimin vaimoksi vapaaehtoisesti mennyt kristitty nainen saada ehtoollista? Samaan kysymykseen joutui vastaamaan muutamia vuosia myöhemmin myös piispa Jaakob Edessalainen (k. 708), jonka kirjeet ovat vastauksia hänelle esitettyihin kysymyksiin, mutta niistä tuli käytännössä syyrialaisortodoksisen kirkon kanonista kirjallisuutta.<sup>34</sup> (Jaakobilta kysyttiin sitäkin, miten kanonien mukaan pitäisi suhtautua muslimimieheen, joka uhkaa tappaa papin, jolle tämä anna ehtoollista hänen kristitylle vaimolleen!) Peruskysymykseen molemmat vastasivat myöntävästi. Jaakob jopa huomautti, että ehtoollisen antaminen olisi oikein, vaikka se olisi kiellettyäkin(!), mutta mitään kieltoa tai periaatetta asiassa ei edes rikottu.<sup>35</sup> Muotoilu osoittaa, että Jaakob ei välttämättä pitänyt kanoneita absoluuttisina hyvän ja oikean kriteereinä. Oli tietysti parempi että nainen pysyi kristittynä, mutta jo kysymyksen esittämisen taustalla ollut epätietoisuus kertoo, kuinka jyrkkä rajalinja uskontojen ja yhteisöjen välillä oli. Islamista mahdollisesti palaavia ei kuitenkaan tullut kastaa uudelleen, niin kuin ei muistakaan uskonnoista palaavia.

Seka-avioliitto oli vakava ongelma ennen kaikkea siksi, että se ratkaisi tulevien sukupolvien kohtalon. Lasten uskonto oli oleellinen kysymys myös islamin tulevaisuuden kannalta, ja jyrkkä lainsäädäntö oli keskeinen keino muuttaa Lähi-itää vähitellen kohti muslimienemmistöisyyttä. Patriarkka Athanasios kehotti tekemään kaiken mahdollisen, jotta seka-avioliittojen lapsia kastettaisiin kristityiksi, mutta historia osoitti toiveen turhaksi. 600-luvun lopulla tällainen toive oli vielä mahdollista esittää; se ei kerro siitä, että näin olisi tapahtunut, vaan ainoastaan siitä, ettei patriarkka voinut uskoa, ettei näin enää koskaan tapahtuisi.

Yhteisöjen välisestä jyrkästä juovasta kertoo myös kysymys siitä, mitä tehdä sellaiselle, joka on ”kääntynyt muslimiksi ja pakanaksi” (*haggar w-ahnef*)<sup>36</sup> mutta elämänsä lopulla haluaakin ehtoollista. Islamilaisen lain mukaan muslimi ei voinut palata kristinuskoon, mutta myös monet kristityt vastustivat luopion oikeutta paluuseen – tässä suhteessa tilanne oli siis saman-

<sup>34</sup> Kirjeiden käsikirjoitustraditio on monimutkainen, sillä ne esiintyvät erilaisina kokoelmina. Lisätietoa Jakob Edessalaisen kanonisesta ajattelusta: Teule 2008, 83–100 ja Jenner 2008, 101–111.

<sup>35</sup> Jakob Edessalaisen kirje Addaille (§ 75). Alkuteksti: *Harvard Syr.* 93, fols. 26b–27a (vrt. Mingana 8 & Cambridge 2023). Käännös: Penn 2015, 164–165.

<sup>36</sup> Vööbus (1975) käänsi ilmaisun ”Muslim or pagan” mutta kirjaimellinenkin käännös toimii hyvin, koska muslimit ja pakanat muodostivat yhden kategorian.

kaltainen kuin alkukirkon aikana (Karthago). Patriarkka Jaakobin vastaus on paljonpuhuva: tapaus kuuluu piispan ratkaistavaksi, mutta jos piispaa ei ole lähimailla, pappi voi antaa ehtoollisen ja hoitaa hänen hautaamisensa.<sup>37</sup> Hautaamisen mainitseminen osoittaa, että ehtoollisen saattoi antaa, mikäli ihminen tosiaan halusi palata kristityksi ja toimia sen mukaisesti loppuun saakka. Jos taas henkilö ei ollut kuolemaisillaan, kirkkoon palaamista varten oli olemassa perinteiset ohjeet pitkin katumusaikoinen, joiden pituudet piispa päättäisi.<sup>38</sup> Oliko näillä ohjeilla käyttöä, siitä ei ole tietoa säilynyt. Islamilaisen lain mukaan luopiolla ei ole oikeutta saada islamilaista hautausta,<sup>39</sup> joten tässä kohdin uskontojen intressit kävivät yksiin.

Jakob Edessalainen antaa kanonisissa kirjeissään vastauksia mitä erilaisimpiin ja erikoisimpiin kysymyksiin, joita 600-luvun viimeisinä vuosina oli noussut. Jos muslimit olivat häpäisseet kirkon alttaripöydän syömällä sen päällä islamilaisittain teurastettua lihaa, mitä pöydälle tulisi tehdä? Jakobin mukaan pöytää ei voi enää pyhittää uudelleen käytettäväksi, vaan se on pestävä ja haudattava maahan, mutta mikäli se on suurikokoinen (ja kallis), sitä voidaan käyttää jossain muussa tarkoituksessa. Jakob ei pitänyt sopivana edes sitä, että luostarinjohtaja söisi islamilaisen johtajan (*amīr*) kanssa, mutta tämä asia ei ollut sen arvoinen, että siitä olisi kannattanut tehdä konfliktin aihe kieltämällä ateriyhteys. Pappien toimimisen muslimilasten opettajina hän sen sijaan salli käytännöllisellä ja loogisella perusteella: siitä ei ollut mitään haittaa mutta siitä saattoi olla jotain hyötyä.<sup>40</sup> Samoin hän salli muslimien parantamisen voitelemalla heidät pyhitetystä vedestä ja marttyyriin haudalta otetun maan sekoituksella<sup>41</sup> – menetelmä, jota Lähi-idän kristityt yleisesti käyttivät.

Athanasios ja Jakob Edessalainen ovat kiintoisia lähteitä, koska he kirjoittivat varhaisislamilaishaudella, vain viitisenkymmentä vuotta valloittusten jälkeen, aikana jolloin islamilainen kirjallisuuskaan (Koraania lukuun ottamatta) ei ollut vielä syntynyt. Myöhempien vuosisatojen lähteissä syyrialaisien kirkkojen kanoniset linjaukset vakiintuvat. Yksi keskeinen päämäärä on kirkon mysteerien eli sakramenttien suojeleminen – siis ihmisten suojele-

<sup>37</sup> Jakob Edessalaisen kirje Addaille (§ 116). Alkuteksti: Vööbus 1975, 261. Käännös: Penn 2015, 167.

<sup>38</sup> Jakob Edessalaisen kirje Addaille (§ 116). Alkuteksti: Vööbus 1975, 261. Käännös: Penn 2015, 167.

<sup>39</sup> Yksityiskohtia: Heffening 1993, 636.

<sup>40</sup> Käännökset näistä ohjeista: Penn 2015, 162–164.

<sup>41</sup> Syyrialainen alkuteksti on käsikirjoitus Harvard Syr. 93, fol. 40a. Käännös: Penn 2015, 167–168.

minen sakramenttien pilkkaamiselta. Ei-kristitty eli käytännössä muslimi ei saa tulla kirkkoon edes lastenhoitajan ominaisuudessa, ettei hän vain pilkkaisi eukaristiaa, mikä saattaisi tapahtua ilman pahaä tarkoituskin, mikäli ei ymmärrä asian vakavuutta ja pyhyttä. Näin linjasi jo Jakob Edessalainen, ja myöhemmät lähteet jatkoivat samoilla linjoilla.<sup>42</sup> Vastaava linjaus koskee alttaria ja liturgisia astioita. Eukaristian toimittamisessa ei voi käyttää ei-kristittyjen astioita eikä varsinkaan sellaisia, jotka on koristeltu ”islamilaisten uskon” (*tāwditā hāgārāytā*) tunnustuksella.<sup>43</sup>

Islamilaisessa yhteiskunnassa kristityt saivat ratkaista sisäiset oikeusasiansa itsenäisesti, mutta jo pelkkä tietoisuus korkeamman instanssin olemassaolosta vaikutti kristittyjen välisiin prosesseihin oleellisesti: miksipä hävinnyt osapuoli *ei* vetoaisi islamilaiseen tuomioistuimeen? Oletettavasti tämä mahdollisuus lisäsi painetta tasapäistää ratkaisuja ja maltillistaa hävinneen osapuolten tappioita kautta linjan. Oikeusprosessien aikana puolestaan oli kiusaus pyrkiä vaikuttamaan asioihin ylhäältä päin. Syyrialaisortodoksinen metropoliitta Johannes Mardalainen (k. 1164) joutuikin erikseen kieltämään kristittyjä pyytämästä toisuskoisia hallitsijoita painostamaan piispoja ja näin vaikuttamaan heidän päätöksiinsä. Samalla hän vahvisti, etteivät kristityt saa puhua pahaä toisuskoisista (lue: islamilaisista) hallitsijoista tai kapinoida heitä vastaan.<sup>44</sup> Tämä ei ollut ainoastaan reaalipoliittinen ohje, sillä kanonisten linjausten perustarkoitushan oli määritellä kristinuskon mukaisia toimintatapoja ja soveltaa ideaaleja käytäntöön.

## Armenian kirkon kanoninen traditio

Vastaavat teemat nousevat esiin myös syyrialaisortodoksien sisarkirkon, Armenian apostolisen kirkon kanonisessa kirjallisuudessa. Tärkeimmät lähteet ovat Partawin kirkolliskokous (768) ja Mekhitar Gošin lakikirja 1100-luvun lopulta. Partaw sijaitsee Artsakhin eli Vuoristo-Karabahin itäreunalla mutta nykykartalla Azerbaidžanin puolella, jossa kaupungin nimi on muuttunut muotoon Barda.

<sup>42</sup> Syyr. teksti Vööbus 1975, 237. Käännös: Penn 2015, 169. ‘Abdisho’: *Nomocanon* (5:13) teoksessa Perczel 2009, 198–199.

<sup>43</sup> Tieto on patriarkka Barhebraeuksen (k. 1286) kanonisesta teoksesta *Nomocanon* (§ 1.5–6): Bedjan 1898, 11–14.

<sup>44</sup> Johannes Mardalaisen kanoni (§ 32) teoksessa Vööbus 1975 (*Synodicon* 2:1–2), 250 (ed.), 263 (käännös). Johannes myös tuomitsi kristityt, jotka puhuvat pahaä, vastustavat tai nousevat vastarintaan maallisia johtajia vastaan.

Armenialaisissa lähteissä muslimeihin viitataan hyvin samanlaisilla termeillä kuin kreikkalaisissa ja syyrialaisissa lähteissä. Varsinaista ”muslimi”-termiä ei käytetä; sen sijaan heistä puhutaan ”hagarilaisina”, ”saraseeneinä”, ”ei-uskovina” tai ”pakanoina”. Armenialainen erikoisuus on vierasmaalaista ja muukalaista tarkoittava *ailazgi* (”erikansainen”), jota Mekhitar Goš ja muut armenialaiset lähteet käyttävät usein muslimeihin viitattaessaan. Tarkin termi oli ”muhammettilainen” (*mahmetakank’*), mutta sitä käytettiin varsin harvoin.<sup>45</sup>

Partawin kirkolliskokouksessa käsiteltiin sellaisen kristityn tapausta, joka oli jäänyt toisuskoisten vangiksi ja joutunut vahingossa tai olosuhteiden pakosta syömään lihaa, joka on ”epäpuhdasta”. Tämä lähes varmasti viittaa islamilaisittain teurastettuun *halal*-lihaan. Vastaus on sinänsä armontäyteinen mutta osoittaa, miten vakavaksi rikkomus nähtiin: kun kyseinen henkilö on palannut kotiin ja harjoittanut katumusta sydämestään ja kyyneliä vuodattaen vuoden ajan rukoillen ja paastoten kirkkosalin ulkopuolella – siis osallistunut jumalanpalveluksiin narteksissa – hän voi palata ehtoollisyhteyteen.<sup>46</sup> Jos jo pelkkä islamilaisittain teurastetun lihan syöminen johti näin vakaviin linjaksiin, ei ole yllättävää, että Partawin kirkolliskokous tuomitsi avioliitot ja muut suhteet ei-kristittyjen (lue: muslimien) kanssa jyrkästi.<sup>47</sup>

Noin neljä vuosisataa myöhempi Mekhitar Goš on armenialaisen kirjallisuuden suuria nimiä. Hänet muistetaan erityisesti Gošin luostarin<sup>48</sup> isähahmona sekä monipuolisena kirjoittajana, jonka repertuaari ulottui eläintarinoista juridiikkaan. Mekhitar Gošin lakikirja *Datastanagirk* on poikkeuksellisen laaja ja monipuolinen siviililain koodeksi, joka käsittelee mitä erilaisimpia teemoja varsin spesifisti. Armenialaiset yhteisöt eri puolella maailmaa käyttivät sitä sisäisiin asioihinsa jopa moderneihin aikoihin saakka.

Mekhitarin lakikirjassa on ammennettu kosolti vaikutteita Toorasta eli Mooseksen laista, mikä kanonisessa kirjallisuudessa on poikkeuksellista. Hän esimerkiksi sovelsi tiettyjä Mooseksen lain viittauksia muukalaisiin eli ”ulko-maalaisiin” nimenomaan muslimeihin. Toorasta hän omaksui myös kiellon vahingoittaa toisuskoisten puutarhoja: muslimin(kin) puiden kaatamisesta ja istutusten leikkaamisesta olisi maksettava korvausta.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Keskustelua: Freidenreich 2010, 48.

<sup>46</sup> Partaw § 22 teoksessa Mardirossian 1998–2000, 126.

<sup>47</sup> Partaw § 11 teoksessa Mardirossian 1998–2000, 124.

<sup>48</sup> Luostari sijaitsee nyky-Armenian pohjoisosissa ja on yhä suosittu vierailukohde.

<sup>49</sup> 5. Moos. 20:19. Thomson 2000, 30, 56.



Mekhitar asettuu monessa yhteydessä tietoisesti poikkiteloin islamilaisen lain kanssa pyrkien osoittamaan kristinuskon eettisen paremmuuden. Tämä koskee esimerkiksi asioiden vahvistamista valantekemisellä, mikä oli jo Kristuksen oman sanan perusteella kiellettyä, sekä perintökysymyksiä: islamilaisen lain puitteissa muslimien tyttäret eivät voineet saada perintöä yhtä tasa-arvoisesti kuin armenialaiset naiset. Kuriositeettina mainittakoon, että pyrkiessään nousemaan islamilaisen lain yläpuolelle Mekhitar tuomitsi lakimiesten palkkaamisen – hän piti sitä moraalittomana yrityksenä ostaa oikeutta.<sup>50</sup> Hänellä oli siis vahva luottamus tapauksia ratkaisevien kristittyjen hyvyyteen ja viisauteen. Mekhitar myös esitteli laajasti muslimien uskon ja käytäntöjen ongelma-kohtia.

Mekhitar Gošin lakikirjassa pyritään korostamaan kristittyjen autonomisuutta. Hän kehottaa kristittyjä olemaan menemättä islamilaisen oikeuden eteen.<sup>51</sup> Mekhitar toteaa myös, että mikäli piispa tai pappi on saanut asemansa muslimeilta, hänet on erotettava.<sup>52</sup>

Mekhitar joutui ratkaisemaan myös ongelman, joka kertoo jotain itäisen Anatolian ja Kaukasuksen vuoriston karuista elinolosuhteista: jos pappi matkalla ollessaan joutuu rosvojoukon hyökkäyksen kohteeksi, saako hän tappaa itsepuolustukseksi? Käytännössä tämä koski nimenomaan muslimeita, sillä 1100-luvulla ja sen jälkeen kristittyjä pappeja eivät muunlaiset rosvot uhanneet. Mekhitar itse asiassa vastaa lakikirjassaan samaan kysymykseen kahteenkin otteeseen ja kahdella eri tavalla: myöntävästi ja kieltävästi. Ristiriita näyttäisi selittyvän sillä, että lähtökohtaisesti pappi ei saa tappaa ketään, ja siksi vastaus on yleisesti ottaen kielteinen. Tappaminen voi kuitenkin olla hyväksyttävää siinä tapauksessa, että hän on tappanut muslimihyökkääjän puolustaakseen seuralaisiaan – kenties pelastaen heidän henkensä. Yleisesti ottaen Mekhitar tekee selkeän eron vahingossa ja tahallaan tehtyjen surmien välillä, mutta esittää tähän yhden erikoisen poikkeuksen: kun muslimi tappaa kristityn vahingossa, tätä voidaan pitää lain kannalta lähtökohtaisesti tahallisenä, ”koska heille on luonnollista iloita meidän kuolemastamme”.<sup>53</sup> Perustelu on juridisesti erikoinen, mutta kertoo jotain armenialaisten ja muslimien suhteista ja asenteista 1100-luvulla.

Seka-avioliittojen suhteen Mekhitar oli äärimmäisen tiukka: edes sellaiselle, joka antaa tyttärensä vaimoksi muslimille, ei saa enää antaa ehtoollis-

<sup>50</sup> Thomson 2000, 53.

<sup>51</sup> Thomson 2000, 52, 102.

<sup>52</sup> Thomson 2000, 56.

<sup>53</sup> Thomson 2000, 55.

ta. Muslimiksi kääntyvä puoliso taas on jätettävä. Seksuaaliset rikkomukset muslimien kanssa saavat myös kovemman rangaistuksen kuin kristittyjen kesken tapahtuneet. Mekhitar rinnastaa muslimiin yhtymisen ”sodomiaan ja eläimellisyyteen”, ja sen takia vaimo saa jättää miehensä saman tien, jos tällä on ollut suhde muslimin kanssa. Ero on uskonnollinen eikä etninen tai ”rodullinen”, sillä Mekhitar alleviivaa erikseen, että mikäli ulkomaalainen nainen ottaa kasteen ja menee naimisiin kristityn miehen kanssa, hänellä on samat täydet oikeudet kuin kaikilla kristityillä naisilla, vaikka olisi sotavan-  
ki.<sup>54</sup>

Mekhitar Gošin lakikirjan yksi erikoisuus on eräiden islamilaisen *dhimma*-lainsäädännön piirteiden omaksuminen – siis kristillinen versio islamilaisen lain linjauksista. Esimerkiksi siinä tapauksessa, että saataisiin muodostettua kristillinen armenialainen yhteiskunta, siinä asuvien ”ulkomaalaisten” eli toisuskoisten tulisi maksaa ylimääräinen vero. Mekhitar jopa säättää, että kristityn ruhtinaan ei sovi ottaa lainkaan veroja toisilta kristityiltä, mikä on tietysti melkoisen idealistista ajattelua. Kristillisissä oikeusistuimissa taas toisuskoiset eivät saisi todistaa kristittyjä koskevista tapauksista.<sup>55</sup> Näissä kohdissa Mekhitarin inspiraationa toimi islamilainen laki, mikä on varsin harvinainen ilmiö. Vaikutteet sinänsä ovat periaatteessa luonnollisia ja odotettavia. Yleisesti ottaen kristityt eivät kuitenkaan halunneet *shariasta* ammentaa, ainakaan tietoisesti.

## Latinankielinen kanoninen traditio

Vanhin yksittäinen kanonisen tekstimateriaalin sisältämä maininta islamilaisesta vallasta ei tule kreikkalaisesta, syyrialaisesta tai armenialaisesta traditiosta vaan yllättäen Roomasta. Läntisen kristikunnan kanonisen kirjallisuuden varhaisin viittaus islamilaiseen valtaan on näet vuodelta 649, Rooman lateraanikokouksesta,<sup>56</sup> joka tunnetaan monoteletismin kumoamisesta. Kokouksessa viitattiin Jerusalemin patriarkka Sofronioksen kirjeeseen, joka oli lähetetty Pyhän maan jouduttua muslimien vallan alle; kolmannen session päätösrukouksessa pyydettiin pelastusta persialaisten häikäilemättömyydel-

<sup>54</sup> Thomson 2000, 53, 139.

<sup>55</sup> Thomson 2000, 87, 116, 119.

<sup>56</sup> Uusi käännös: *Acts of the Lateran Synod* 2014.

tä ja ”erityisesti saraseenien röyhkeydeltä”.<sup>57</sup> Tämä jää kuitenkin irralliseksi kuriositeetiksi; kokouksen vihollinen oli idän kirkossa virinnyt monoteletistinen kristologian tulkinta. Muotoilu kuitenkin osoittaa, että arabivalloitusten oletettiin olevan vain samanlainen ohimenevä vastoinkäyminen kuin persialaisten tuhoisa hyökkäys Jerusalemiin (614) oli ollut. Vielä 600-luvun puolivälissä kaikki pitivät varsinaisena vihollisena Persiaa ja arabeja lähinnä ryöstelijöinä.

Espanja eli Andalusia joutui muslimien vallan alla vuonna 711, ja tämän seurauksena latinankielinenkin kristikunta joutui reagoimaan islamin haasteeseen. Tapahtumien aikalainen pyhä Bonifatius (k. 754) piti Espanjan kohdalla syynä alueen kristittyjen löysää sukupuolimoraalia.<sup>58</sup> Tulkinta omalta osaltaan ilmentää lännessä korostunutta tendenssiä arvioida ja arvottaa mitä erilaisimpia asioita seksuaalisuuden pohjalta.

Latinankieliselle Rooman kirkolle varhainen keskiaika oli kanonisen kirjallisuuden kulta-aikaa. Uusia dokumentteja tehtiin monin verroin enemmän kuin idässä. Niiden keskeinen kokoelma *Decretum Gratiani* kodihoitiin 1100-luvun puolivälissä, ja se on keskiajan tärkein läntisen kanonisen lain lähde. Koska paavin valta ja painoarvo yhteiskunnallisissa asioissa oli tuolloin merkittävä ja yhä voimistumassa, paavit ottivat kantaa ja ohjeistivat myös monissa muslimien kanssa toimimiseen liittyvissä asioissa. On jonkinasteinen määrittelykysymys, mitkä paavien antamista ohjeista ja säädöksistä lasketaan kanoniseksi kirjallisuudeksi.

Yksi islamilaisen vallan nousun seurauksista oli orjakaupan voimakas kasvu. Se suuntautui erityisesti Afrikasta Lähi-itään, mutta ilmiö vaikutti myös muualla. Tämän seurauksena paavit antoivat kiellon myydä kristittyjä orjiksi muslimeille. 740-luvulla paavi Sakarias (741–752) esti venetsialaisia kauppiaita myymästä ”Kristuksen kasteen pesemiä” kristittyjä orjuuteen ”Afrikan pakanakansoille”. Ilmaisuuksista kertoo, että islamin uskonnosta ei juuri ollut tietoa tai sitä ei otettu vakavasti. Hieman myöhemmin paavi Hadrianus I (772–795) kielsi myymästä kristittyjä ”saraseenien” orjuuteen. Nämä ohjeet ilmeisesti eivät päätyneet varsinaiseen kanoniseen kirjallisuuteen.<sup>59</sup> Sen sijaan joitain vähemmän spesifejä ja vähemmän juridisia seikkoja samalta ajalta päätyi *Decretum Gratiani* -kokoelmaan. Näin tapahtui kertomukselle paavi Leosta (846–855) evakuoimassa Roomaa muslimijoukkojen piirityksen uhan alla

<sup>57</sup> Riedinger 1984, 40, 172.

<sup>58</sup> Kirje teoksessa Tangl 1916, 146–155. Käännös: Emerton 1940, 128.

<sup>59</sup> Duchesne 1886, 433; Davis 1992, 47. Keskustelua: Freidenreich 2009, 96–97.

vuonna 846. *Decretum Gratianissa* se esitetään esimerkkinä siitä, miten papisto voi aseettomanakin toimia vaikuttavasti.<sup>60</sup>

Realiteetit kovenivat ajan myötä, ja moniin ideaaleihin sallittiin poikkeuksia muslimien hyökkäyksen uhan takia. Esimerkiksi niille, joilta aseiden kantaminen oli kielletty rangaistuksena (murhasta), paavi Nikolas (858–867) salli poikkeuksena tarttua aseisiin muslimeita vastaan. Nikolas myös osoitti armollisuutta kleeerikolle, joka itsepuolustuksena oli surmannut kimppuunsa käyneen muslimin. Paavi Stefanus V (885–891) puolestaan myönsi anteeksiannon kristitylle, joka muslimien vankeudessa ollessaan oli itsepuolustuksena surmannut muslimin.<sup>61</sup> (Islamilaisessa laissa vastaavista teoista ei edes asetettu rangaistuksia.)

Varsinaista muslimi-termiä ei siis käytetty lännessä sen enempiä kuin idässäkään. Paavi Nikolas puhui ”pakanoista” ja paavit Hadrianus ja Stefanus ”saraseeneista”.

Etelä-Italiassa vuoden 900 tienoilla kokoontunut synodi kieltäessään papistoa harjoittamasta haureutta orjattarien kanssa huomautti, että orjattarien kanssa pelehtivät ”noudattavat hagarilaisten lakia ja tapaa”. Tässä yhteydessä synodin teksti toteaa, että muslimien ”pseudoprofeetta Muamethin, jota kutsutaan virheellisellä nimellä Machameta, sanotaan opettaneen, että naispuolisista palvelijoista saa nauttia laillisesti, olipa hänet hankittu miten tahansa”.<sup>62</sup> Ilmaisut kertovat asenteista, joilla eurooppalaiset suhtautuivat monivaimoisuuteen, sekä siitä, miten islamkuvassa korostui tietynlainen muslimimiesten yliseksuaalisuus.

Läntisten dokumenttien määrästä huolimatta muslimeita ja islamia koskeva anti jää itäisiä dokumentteja heikommaksi. Roomassa ei ollut samanlaista tarvetta käsitellä uskosta luopumista, islamilaisia oikeusistuimia tai islamilaisen vallan alla elämiseen ja kristinuskon säilymiseen liittyviä seikkoja. Niinpä läntisissä lähteissä muslimeita käsiteltiin eri näkökulmasta. He olivat etäinen vaaran aiheuttaja ja aktiivinen vihollinen; kanoniset linjaukset koskivat kristittyjä, eivät arkista kanssakäymistä muslimien kanssa. Islamilainen laki ei myöskään koskaan vaikuttanut latinankieliseen kanoniseen oikeuteen

<sup>60</sup> *Decretum Gratiani* C23/Q8, 959. [https://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/seite/bsb00009126\\_00532](https://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/seite/bsb00009126_00532)

<sup>61</sup> Freidenreich 2009, 88.

<sup>62</sup> *Capitula Casinensia*, c. 9 teoksessa P. Brommer, R. Pokorny and M. Stratmann (eds), *Capitula episcoporum*, 4 vols, Hannover, 1995 (MGH), iii, 326. Siteerattu artikkelissa Freidenreich 2010, 94.

toisin kuin joihinkin itäisiin kirjoittajiin (Mekhitar Goš). Freidenreichin arvion mukaan itäiset tekstit käsittelevät muslimeita ”ei-kristittyinä” mutta läntiset tekstit enemmän ”anti-kristittyinä”.<sup>63</sup> Jonkinlainen painotusero on havaittavissa, mutta se johtuu etäisyyksistä ja olosuhteista, ei uskonnon erilaisesta arvottamisesta sinänsä.

## Yhteenvetoa ja yleisiä huomioita

Käsitelty kanoninen materiaali on luonteeltaan jotakuinkin sekalaista ja läh- töisin monenlaisilta kirjoittajilta mitä erilaisimmista maailmankolkista. Toi- saalta ongelmat ja tilanteet ovat monissa tapauksissa varsin samanlaisia ja ratkaisutkin oleellisesti samansuuntaisia. Vaikka materiaali on sporadista, sitä kuitenkin kaiken kaikkiaan on niin paljon, että siitä on mahdollista tehdä eritasoisia kokoavia huomioita.

Ensimmäinen huomio voidaan tehdä tekstien rakenteesta. Islamiin ja muslimeihin liittyviä kanoneita ei missään traditiossa koottu omaksi kirjak- seen tai edes luvukseen, vaan asiat esiintyvät hajallaan ja enemmän tai vä- hemmän irrallisina.

Toinen yleisluonteinen huomio koskee ”rivien välejä” eli tekstien pää- määriä, aiheita ja linjauksia yleisessä mielessä. Itäisten kirkkojen kanoninen kirjallisuus toisen vuosituhannen alkupuolella alkoi käydä yhä pysähtyneem- mäksi ja uudistumattommaksi. Tämä kehitys – siis kehityksen puute – il- menee niin kreikkalaisissa kuin syyrialaisissakin teksteissä. Jälkimmäisissä tämä korostuu erityisesti tarkastelemamme ajanjakson jälkeisinä vuosisatoi- na, jolloin niin länsi- (*Synodicon*, Bar Hebraeus) kuin itäsyrialaisetkin (Abū al-Faraj, ‘Abdīsho‘ bar Brikhā) kanonisen lain kokoelmat lähinnä ainoastaan koostavat ja varioivat varhaisten vuosisatojen kanonisia säädöksiä. Niissä ei edes mainita eksplisiittisesti muslimeita tai muitakaan ei-kristittyjä.<sup>64</sup> Tämä kertoo paljon ajan kirkollisten kirjoittajien tietynlaisesta sisäänpäin käänty- neisyydestä ja taaksepäin haikailevasta mentaliteetista. Armenialainen Me- khitar Goš näyttäisi olevan jotakuinkin ainoa idän kirkkojen kanonisti, jota voi pitää luovana ajattelijana.

<sup>63</sup> *Decretum Gratiani* D50/C5–6, 179; D50/C38, 194. Freidenreich 2010, 56–57.

<sup>64</sup> Keskustelua: Freidenreich 2010, 46–47.

Islamista ja muslimeista puhuttaessa teksteissä nousee esiin kaksi hie-  
man erilaista näkökulmaa. Osa säädöksistä liittyy islamilaisen vallan leviä-  
miseen ja sen seurauksiin muualla eläville kristityille, toiset taas kristittyjen  
ja muslimien yhteiselämään. Islamilaisen vallan alueella yhteiselo tapahtui  
tietysti islamilaisen lain ehdoilla ja kanoninen kirjallisuus saattoi ainoastaan  
reagoida tähän; kristittyjen hallitsemilla alueilla taas muslimeita pääsääntöi-  
sesti ei elänyt, joten vastaavalle reagoinnille ei ollut tarvetta.

Islamista itsestään ei esitetä mitään arvioita, mikä on itsessään relevantti  
seikka. Kanonithan käsittelevät perusteellisesti kristillisiä harhaopeja, mutta  
kristinuskon ulkopuolisista uskonnoista ei yleensä esitetty arvioita. Varhai-  
nen kanoninen traditio oli jo ruotanut kristinuskon sisäiset opintulkinat niin  
tarkkaan ja niin ankarasti, että ei-kristillisistä uskonnoista ja niiden opetuksis-  
ta oli tavallaan turha lähteä sanomaan mitään.

Mitä islamista ylipäätään ajateltiin? Tähän kanonit antavat vain epä-  
suoria näkemyksiä ja ikään kuin implisiittisten periaatteiden sovellutuksia  
yksittäistapaukseen. Muista lähteistä tiedämme, että varhaisislamilaisen ajan  
kristityt teologit pitivät islamin jumalakuvaa ja arvomaailmaa varsin *juuta-  
laismaisena*, millä viitattiin poleemisesti tiettyyn ”vanhatestamentilliseen”  
karkeuteen, primitiivisyyteen ja jumalakuvan yksinkertaisuuteen. Sikäli voi  
vaikuttaa yllättävältä, että kanonisessa kirjallisuudessa ei juuri koskaan rin-  
nasteta juutalaisia ja muslimeita vaan näitä päinvastoin käsitellään eri tavalla  
ja eri kategorioina. Tähän on löydettävissä ainakin kaksi syytä. Ensinnäkin  
polemiikissa harjoitettu islamin esittäminen ”juutalaisena” uskontona edusti  
lähinnä analogista ja poleemista puhetapaa eikä eksaktia määrittelyä, ja toi-  
sekseen muslimien asema hallitsevana luokkana oli tismalleen päinvastainen  
kuin juutalaisten. Näyttää siltä, että muslimeihin ei myöskään ole sovellettu  
sellaisia kanonisia lauselmia, jotka on alun perin kirjoitettu juutalaisia koski-  
en.<sup>65</sup> Sen sijaan muslimeita käsiteltiin kuin mitä tahansa ei-kristittyjä: he yh-  
täältä eivät saaneet osakseen teologis-diplomaattista kohteliaisuutta aseman-  
sa ja painoarvonsa takia, mutta toisaalta heitä ei myöskään demonisoitu sen  
takia, että he olivat ottaneet haltuunsa perinteisiä kristillisiä alueita Lähi-idäs-  
sä, Afrikassa ja Espanjassa. Periaatteessa islamista kristinuskoon kääntyviä  
tai palaavia kohdeltiin samalla tavalla kuin vaikkapa zarathustralaisuudesta  
tulevia – siitä huolimatta, että islam itse suhtautui luopumiseen eli uskonnon  
vaihtamiseen ankarammin kuin uskonnot yleensä, olivathan kaikki lakikou-

<sup>65</sup> Keskustelua: Freidenreich 2009, 97; vrt. Freidenreich 2010, 56–57.

lukunnat yksimielisiä siitä, että rangaistus on kuolemantuomio.<sup>66</sup> Tässä kohdin merkillepantavaa on, että edes kuolemanrangaistus ei saanut kirkkojen kanonisteja muuttamaan perinteisiä kristillisiä linjauksia.

## Kirkollinen sovellettavuus?

Lopuksi on vielä esitettävä kysymys, joka avautuu kokonaan eri suuntaan kuin tekstimateriaalin historiallisen ja synkronisen ymmärtämisen problemaatiikka mutta joka kuitenkin kristillisen juridistyyppisen kirjallisuudenlajin tapauksessa on mitä oleellisin: mitä tämän kanonisen materiaalin sovellettavuudesta nykyaikaan voisi sanoa?

Vastaus riippuu tietysti ennen kaikkea siitä, mikä rooli kanoniselle kirjallisuudelle ylipäätään annetaan. On sanomattakin selvää, että uudempien kirkkokuntien keskusteluissa arkaaisella kanonisella traditiolla ei ole mitään roolia. Mutta myös ne ortodoksit, joiden näkemys uskonnosta painottuu juridisesti, organisatorisesti ja historiallisesti tai kenties mustavalkoistavasti, vastaavat eri tavalla kuin ne, joiden näkemys kirkosta on käytännöllislähtöinen tai painottuu voimakkaasti mystiikkaan, estetiikkaan tai sakramentaalis-liturgiseen elämään. Koska edellä tarkasteltu tekstimateriaali ei ole ekumeenisten kirkolliskokousten perintöä eikä enimmäkseen edes kreikkalais-ortodoksisen kirkon traditiota, sitä ei sinänsä tarvitse pitää sitovana missään *de jure* mielessä. Theodoros Balsamonin linjaukset sen sijaan olisi periaatteessa otettava vakavasti.

Kanoninen materiaali on lähtöisin hyvin erilaisesta maailmasta, aikakaudesta ja olosuhteista kuin 2020-luvun suomalainen elämänmeno. Toisaalta Suomessa alkanut muslimien määrän kasvu johtaa osittain samojen kysymysten äärelle: mitä pitäisi ajatella esimerkiksi muslimin ja ortodoksikristityn avioliitosta?

Normatiivisesta luonteestaan huolimatta kanoninen tekstimateriaali on hajanaista ja äärimmäisen kontekstisidonnaista. Osa islamiin liittyvistä kano-neista on pelkkää reagointia yksittäisiin tapauksiin ja ohimenneisiin histori-

<sup>66</sup> Joitain eroavaisuuksia islamilaisten koulukuntien välillä oli siinä, millä tavoin tätä sovelletaan naisiin, lapsiin ja mielisairaisiin; annetaanko heille esimerkiksi katumusaikaa. Usein tosin tällaisten erojen soveltamisen suhteen paikallisen tuomarin sana painoi enemmän kuin koulukuntien juridiset linjaukset. Joka tapauksessa suuret linjat islamista luopumisen suhteen olivat selkeät.

allisiin tilanteisiin (Trullo). Osa taas edustaa niin jyrkkiä asenteita, että niiden mielekkyyden voi kyseenalaistaa (armenialainen kanoni islamilaisen lihan syömisestä). Tämä huomio tosin koskee mitä suurimmassa määrin kanoneita kokonaisuudessaan, sillä muslimien käsittelyhän ei itse asiassa ole mitenkään erityisen tyyliä verrattuna vaikkapa siihen, millaisilla perusteilla ja millaisella tyyllillä muutamia aleksandrialaisia ja antiokialaisia elinaikanaan kunnioitettuja kirkon ajattelijoita tuomittiin takautuvasti vuoden 553 ekumeenisessa kirkolliskokouksessa.<sup>67</sup>

Toisaalta selvää on sekin, että mikäli nykykirkko haluaa identifioitua saman kristinuskon edustajaksi kuin 600–1100-lukujen idän kirkko – tai kirkkojen yhteinen todistus – tiettyjen periaatteiden voisi olettaa olevan voimassa. Näiden periaatteiden määrittelemine ei kuitenkaan ole helppoa. Tässä suhteessa keskeisenä huomiona voisi nostaa esiin sen, että Theodoros Balsamonin tapaiset kirjoittajat eivät pyrkineet erottelemaan muslimeita muista ei-kristityistä. Toisin sanoen: islamille ja muslimille ei kuulu erityiskohtelua tai periaatteellista erityishuomiota sen takia, että heitä on paljon, tai koska he hallitsevat ortodoksisten patriarkaattien alueita tai koska heidän pyhissä kirjoituksissaan vilahtelee paljon raamatullisia aineksia. Toisin sanoen islam nähtiin lähtökohtaisesti *tavallisena* ei-kristillisenä uskontona. Positiivisesti ilmaisten juuri tästä syystä sitä ei ole myöskään tarpeen demonisoida. Tosin on syytä vielä korostaa sitäkin painavaa seikkaa, että *islamista* ei puhuta juuri mitään, vaan kanoninen huomio kohdistuu *muslimeihin* ja heidän vallankäyttöön – joka kylläkin perustui islamilaiseen lakiin ja viime kädessä Koraa-niin.

Kristityn ja muslimin ero kanonisessa mielessä on niin suuri kuin ihmisryhmien välinen ero ylipäätään voi olla. Mutta mitä tämä käytännössä merkitsee, on monimutkaisempi kysymys. On selvää, että kristinuskon näkökulmasta kristityn ei *pitäisi* mennä naimisiin muslimin kanssa – mutta islamilaisessa Lähi-idässä muslimimiehille menemistä ja lasten islamilaistumista ei voitu minkäänlaisilla kanoneilla estääkään, joten jäljelle jäi vain keskustelu siitä, voiko vaimo pysyä kirkon yhteydessä. Länsisyyrialaiset Athanasios Baldaya ja Jaakob Edessalainen vastasivat tähän myöntävästi – mutta Theodoros Balsamon kieltävästi. Seka-avioliittojen lasten uskonnon puolestaan päätti islamilainen laki. Islamilaisissa maissa tilanne on käytännössä sama edelleenkin. Nyky-Euroopassa vastaavat liitot ovat tietysti siviililain alaisuudessa,

<sup>67</sup> Tästä aiheesta tarkemmin: Seppälä 2019.



mikä toisinaan aiheuttaa jännitteitä ja konflikteja. Lisäksi nykyään saattaa ilmaantua myös sellaisia tapauksia, joilla ei ole historiallista edeltäjää Lähi-idässä ja joita ei siksi tarkastella kanonisessa kirjallisuudessa lainkaan. Tällaisia tapauksia edustaisivat ortodoksimiehen ja muslimivaimon avioliitto tai muslimimiehen ja kristityn vaimon lapsen kastaminen.

Nykyisenä suvaitsevaisuuden ja uskonnollisten johtajien välisen diplomatian aikana monille voi olla yllätys, kuinka jyrkät rajalinjat uskonnollisten yhteisöjen välillä on ollut. Jopa pelkkä islamilaisittain teurastetun lihan syöminen saattoi merkitä pitkää katumusaikaa ennen palaamista kirkon yhteyteen. Varmasti ekonomiaa on sovellettu ennenkin, ja jossain määrin kanoninen laki ylipäättään pyrkii tavoittelemaan ja määrittelemään sellaista ihannetta, joka ei täysin vastaa käytännön todellisuutta. Moderni länsimainen lukija voikin epäillä, onko esimerkiksi islamilaisen lihan syömiskieltoa koskaan edes noudatettu. Onko kyseessä norsunluutorniteologia tai normatiivoina narratiivi, joka pyrki luomaan eroja sinne missä niitä ei todellisuudessa ollut? Kysymys on postmodernismia parhaimmillaan. Vastaesimerkkinä voisi huomauttaa, että armenialaisten sisarkirkossa Etiopiassa käytäntö on tänäkin päivänä arkitodellisuutta: kristityt eivät syö islamilaisittain teurastettua lihaa ja päinvastoin.

Joka tapauksessa kanonisen kirjallisuuden peruslinjaus on selvä: ”heidän” ja ”meidän” välillä on jyrkkä raja, jonka olemassaolo ja perusteet ovat sanomattakin selvät. Tämän takana taas on kokonainen maailmankuva, joka rakentuu hengellisen todellisuuden realiteettien varaan. Nykyajan suurin ”kanoninen ongelma” yleisesti ottaen lieneekin se, että kyseisen maailmankuvan tuntemus ja kokemus on länsimaiden kristittyjen keskuudessa heikkoa, joten sen yksittäiset sovellutukset tuntuvat irrallisilta ja kaukaa haetuilta.

Toisaalta kanonisen kirjallisuuden aikakaudella asenteiden kovenemiseen vaikuttivat sellaiset käytännön ilmiöt, joita suomalaisessa nykytodellisuudessa ei ole: kristittyjen alueiden valtaamiset, islamilainen avioliittolainsäädäntö ja kristittyjä diskriminoiva veropolitiikka. Itse asiassa meidän aikamme runsaista lieveilmiöistään huolimatta tarjoaakin poikkeuksellisen hyvät mahdollisuudet asenteiden pehmentämiseen ja ymmärryksen lisäämiseen puolin ja toisin.

## Lähteet ja kirjallisuus

Acts of the Lateran Synod

- 2014 The Acts of the Lateran Synod of 649 translated with notes by Richard Price with contributions by Phil Booth and Catherine Cubitt. Liverpool. Liverpool University Press.

Bedjan, Paulus (ed.)

- 1898 Nomocanon Grigorii Barhebraei. Paris & Leipzig. Otto Harrassowitz.

Cahen, Cl.

- 1965a "Dhimma." – Encyclopaedia of Islam. Vol II. London. Brill. 227–231.  
1965b "Djizya." – Encyclopaedia of Islam. Vol II. London. Brill. 559–564.

Chabot, J. B.

- 1902 Synodicon orientale. Paris. Imprimerie Nationale.

Davis, R. (tr.)

- 1992 The lives of the eighth-century popes. Translated Texts for Historians 13. Liverpool. Liverpool University Press.

Decretum Gratiani

- 1879 Corpus iuris canonici. Editio Lipsiensis secunda. Leipzig. Bernhard Tauschnitz. <https://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/online/angebot>

Duchesne, L. (ed.)

- 1886 Le Liber pontificalis. Paris. Ernest Thorin.

Ebied, Rifaat

- 2013 The Syriac Encyclical Letter of Athanasius II, Patriarch of Antioch, which forbids the Partaking of the Sacrifices of the Muslims. – *Orientalia Christiana: Festschrift für Hubert Kaufhold zum 70. Geburtstag*. Ed. Peter Bruns & Heinz Otto Luthé. Wiesbaden. Harrassowitz Verlag. 145–150 (169–174).

Emerton, Ephraim

- 1940 The Letters of Saint Boniface. Records of Civilization Sources and studies 31. New York. Columbia University Press.

Freidenreich, David M.

- 2009 Muslims in Eastern Canon Law, 650–1000. – *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*. Volume 1 (600–900). Edited by David Thomas et al. Leiden. Brill. 83–98.

2010 Muslims in Eastern Canon Law, 1000–1500. – Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 4 (1200–1350). Ed. David Thomas & Alexander Mallett. Leiden. Brill. 45–57.

Heffening, W.

1993 "Murtadd." *Encyclopaedia of Islam*. Vol VII. London. Brill. 635–636.

Hoyland, Robert G.

1997 *Seeing Islam as Others Saw It: a Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton. Darwin Press 1997.

Jenner, Konrad D.

2008 The Canons of Jacob of Edessa in the Perspective of Christian Identity of His Day. – *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*. Ed. Bas ter Haar Romeny. Leiden. Brill. 101–111.

Levy-Rubin, Milka

2011 *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: from surrender to coexistence*. Cambridge. Cambridge University Press.

Mardirossian, Aram

1998–2000 Les canons du Synode de Partaw (768). – *Revue des Études Arméniennes* 27. 117–134.

Meyendorff, John

1964 *Byzantine Views of Islam*. – *Dumbarton Oaks Papers* 18. 123–125. [Uusintapainos teoksessa *Arab-Byzantine relations in early Islamic times*. Ed. Michael Bonner. Aldershot. Ashgate 2004. 225–227.]

Montet, E.

1906 Un rituel d'abjuration des musulmans dans l'église grecque. – *Revue de l'histoire des religions* 53. 145–163.

Nau, François

1909 *Littérature canonique syriaque inédite*. – *Revue de l'Orient chrétien*. Tome IV, vol. 14. No 2. 128–130.

Penn, Michael Philip

2015 *When Christians First Met Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam*. Oakland. University of California Press.

Perczel, István

2009 *The Nomocanon of Abdisho of Nisibis: A Facsimile Edition of MS 64 from the Collection of the Church of the East in Trissur*. Piscataway. Gorgias Press.

Riedinger, R. (ed.)

1984 Concilium Lateranense a. 649 celebratum. Acta conciliorum oecumenicorum, series 2, I. Berlin. De Gruyter.

Sahas, D.J.

1991 Ritual of conversion from Islam to the Byzantine Church. – Greek Orthodox Theological Review 36. 57–69.

Seppälä, Serafim

2019 Anathematized Church fathers – a gateway to ecumenism? – Review of Ecumenical Studies, volume 11, issue 1. DOI: <http://10.0.9.174/ress-2019-0002>

Tangl, M. (ed.)

1916 Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus. Monumenta Germaniae historica. Epistolae selectae 1. Berlin. Weidmannsche Buchhandlung.

Taylor, David G. K.

2015 The Disputation between a Muslim and a Monk of Bēt ʿĪlālē: Syriac Text and Annotated English Translation. – Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag. Ed. Sidney Harrison Griffith & Sven Grebenstein. Wiesbaden. Harrassowitz Verlag. 187–242.

Teule, Herman

2008 Jacob of Edessa and the Canon Law. – Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day. Ed. Bas ter Haar Romeny. Leiden. Brill. 83–100.

Theodōros Balsamōn

1865 Responsa ad interrogationes Marci patriarchae Alexandriae. PG 138. 951–1012.

Thomson, Robert W.

2000 The Lawcode (Datastanagirkʿ) of Mxitʿar Goš. Dutch Studies in Armenian Language & Literature 6. Amsterdam & Atlanta. Brill Rodopi.

Trullo

Synodum Constantinopolitanum Canones. [www.documentacatholicaomnia.eu](http://www.documentacatholicaomnia.eu)

Viscuso, Patrick

2014 Guide for a church under Islām: the sixty-six canonical questions attributed to Theodōros Balsamōn: a translation of the Ecumenical Patriarchate’s twelfth-century guidance to the Patriarchate of Alexandria. Brookline. Holy Cross Orthodox Press.

Vööbus, Arthur

1975 The Synodicon in the West Syrian Tradition. CSCO 367–368. Leuven.

## Abstract

### *Serafim Seppälä, Islam in the Canonical Literature of the Eastern Christian Churches*

Considerable parts of Christendom were subjugated to Islamic rule from the seventh century onwards. In the canonical literature of the seventh through the eleventh centuries, however, this shows only sporadically. In Latin and Greek canonical sources, the references to Islamic rule and Muslims deal with the “distant other” whose rule affects Christians living outside Christian rule. Islam receives more attention in Armenian and especially Syriac (both Western and Eastern) canonical sources, in which the problem is the coexistence of Christians and Muslims under Islamic law, the main questions being marriage and apostasy. In modern eyes, the Christian policy was remarkably strict: for example, it was not allowed to consume meat slaughtered in a manner according to Islamic law.

No canonical ruling, however, aims to define Islam in any way. The essential difference between Islam and Christianity was taken for granted. As a rule, Muslims were treated just like any other non-Christians: no diplomatic politeness was expressed due to their powerful position, nor were they demonized because of the difficulties caused to Churches and Christians. Even the death penalties of Islamic law did not oblige the Christian canonists to make changes in the traditional Christian positions. It is also noteworthy that the canonical literature does not equate Muslims and Jews, but rather treats them as people belonging to separate categories.

# PUHEENVUOROT JA KATSAUKSET / REVIEW ARTICLES

Risto Ikäheimo

## Kanonisen oikeuden ja yleisen työ- lainsäädännön rajamailla

Suomen ortodoksinen kirkko perustuu Raamatun, perimätiedon, ortodoksisen kirkon dogmien ja kanonien ja muiden kirkollisten sääntöjen varaan.<sup>1</sup> Ortodoksisen kirkon dogmien ja kanonien perusteet pohjautuvat kirkon kaksituhatuotoiseen katkeamattomaan perinteeseen. Kanoneilla tarkoitetaan kirkolliseen järjestykseen, etiikkaan ja tapoihin liittyviä sääntöjä. Ne käsittävät pyhien apostolien säännöt, seitsemän ekumeenisen kirkolliskokouksen kanonit, kolmentoista pyhän isän säädökset sekä lisäksi eräät muut kanoniset teokset. Kirkossamme sovellettava kanoninen oikeus koostuu kaikista tässä edellä mainituista.

Kanonisesta oikeudesta ei Suomen ortodoksisessa kirkossa juuri käydyä keskustelua. Tilanne on siinä mielessä outo, että kanoninen oikeus on elävää todellisuutta.

Hiippakunnan piispa määrää jokaisen papiksi ja diakoniksi vihityn kuulumaan jonkin tietyn kirkon papistoon.<sup>2</sup> Papin tai diakonin siirtyminen kirkosta toiseen edellyttää piispan päätöstä. Tämä perustuu siihen, että papit ja diakonit kuuluvat hiippakuntansa piispan kanoniseen alaisuuteen. Papin tai diakonin muuttaessa hiippakunnasta toiseen piispa luovuttaa hänet kanonisesti vastaanottavan hiippakunnan piispalle, joka taas ilmoittaa ottavansa hänet kanoniseen alaisuuteensa ja liittää hänet hiippakunnassaan tietyn kir-

---

<sup>1</sup> OrtL 1.1 §.

<sup>2</sup> KJ 69.1 §.

kon papistoon.<sup>3</sup> Nimeäminen tiettyyn kirkkoon ei perustu työoikeudellisiin periaatteisiin, vaan se on piispan kanoninen toimi.

Ortodoksisesta kirkosta annetun lain (985/2006) 109 §:n mukaan papiston jäsenet ja kanttorit eivät saa opettaa, liittää saarnaansa tai levittää sellaisia mielipiteitä, jotka eivät vastaa kirkon tunnustusta tai kanonista rakennetta. Lisäksi papiston jäseneltä ja kanttorilta edellytetään asemansa mukaista käytöstä sekä työtehtävissään että niiden ulkopuolella. Yksityiselämää koskeva vaatimus on perusteltua, koska tehtävät ovat luonteeltaan hengellisiä.<sup>4</sup>

Perusteellisesti uudistettu laki ortodoksisesta kirkosta (OrtL) ja ortodoksisen kirkon kirkkojärjestys (KJ) tulivat voimaan 1.1.2007. Kirkon tavoitteena oli aikaansaada vanhentuneen, hajanaisen sekä epäjohdonmukaisen lainsäädännön tilalle sellainen kirkon kanonista oikeutta kunnioittava laki, että kirkkoa voitiin pitää nimenomaan ”ortodoksisena kirkkona”. Tätä periaatetta silloin jo eläkkeellä ollut arkkipiispa, Nikean metropoliitta Johannes, korosti monessa yhteydessä.<sup>5</sup>

Ortodoksisen kirkon uskon ja opetuksen perusteet nojaavat kirkon perinteeseen. Hallituksen esityksen mukaan kirkon usko ja opetus ovat sinänsä kirkon sisäisiä asioita.<sup>6</sup> Kirkon olemuksen määrittelemiseksi on katsottu tarpeelliseksi myös laissa ilmaista, mihin kirkko yhteisönä on sitoutunut. Siinä määritellään myös kirkon kanoninen yhteys Konstantinopolin ekumeeniseen patriarkaattiin. Tämän yhteyden osalta viitataan 6. heinäkuuta 1923 päivättyyn patriarkan päätökseen eli Tomos-asiakirjaan.

Vanhan ja 35 vuotta voimassa olleen lain (521/1969) ydin eli määritelmä kirkon perinteestä ja yhteys ekumeeniseen patriarkaattiin säilyi vuonna 2006 säädetyssä kirkkolaisissa samansisältöisenä. Periaatteellisesti ja myös käytäntöä ajatellen tärkeä uudistus oli siirtyminen työehtosopimusjärjestelmään. Papiston ja kanttoreiden työsuhteisiin sovelletaan lähtökohtaisesti yleistä työläinsäädäntöä, kuten työsopimuslakia ja työehtosopimuslakia, joiden – ja työehtosopimuksen – pohjalta ratkaistaan myös mahdolliset työsuhdetta koskevat riitaisuudet. Pappi, diakoni ja kanttori ovat samalla luonnollisesti myös hiippakunnan piispan kanonisen määräysvallan alaisia.

<sup>3</sup> KJ 69.2 §.

<sup>4</sup> HE 2006, 54.

<sup>5</sup> Perola 2015, 118.

<sup>6</sup> HE 2006, 16.

## Piispainkokous tulkitsee ja soveltaa kanonista oikeutta

Suomen ortodoksisen arkkipiispakunnan piispainkokous tulkitsee kanonista oikeutta ja ylipäätään käsittelee hengellisiä asioita. Kirkkolaisissa asioissa on ilmaistu ytimekkäästi:

1. Piispainkokous käsittelee kirkon hengellisiä asioita 1 §:ssä säädetyissä raajoissa<sup>7</sup> ja
2. Piispainkokous valvoo, että kirkolliskokouksen ja kirkollishallituksen päätökset ovat kirkon dogmien ja kanonien mukaisia.<sup>8</sup>

Ketkä voivat sitten tulkita ja soveltaa kanonista oikeutta Suomessa? Tämä on yksinomaisesti piispainkokouksen tehtävä. Edellä sanotusta seuraa, ettei suomalaisen tuomioistuimen voi tulkita kanonista oikeutta, koska tämä tehtävä on uskottu vain piispainkokoukselle. Jos tuomioistuimen käsiteltävänä olevassa asiassa on sovellettava kanonista oikeutta, tuomioistuimen toteaa tämän kuten korkein hallinto-oikeus päätöksessään 14.12. 2009:

Revon toimituskieltoon asettamisen perusteissa ja siihen liittyen ortodoksisesta kirkosta annetun lain 109 ja 111 §:n soveltamisessa on kysymys ortodoksisen kirkon sisäistä autonomiaa koskevasta oikeudesta tulkita kirkon oppia. Tämä asiaratkaisuun liittyvä tulkinta kuuluu piispainkokouksen toimivaltaan [ - - ].<sup>9</sup>

Helsingin hovioikeus taas linjasi tuoreessa ratkaisussaan 20.12.2019 kanonisen oikeuden ja yleisen lainsäädännön välistä rajaa toteamalla, ettei piispan kanoninen päätäntävalta vapauta seurakuntaa noudattamasta työoikeudellista sääntelyä.<sup>10</sup>

Hiippakunnan piispalla on silti laajahko työnantaja-asema seurakunnan kirkkoherraan sekä rajoitettu esimiehisyys seurakunnan muuhun papiin ja kanttoreihin. Piispan tarkasti rajattua työnantaja-asemaa on perusteltu sillä, että erityisesti papiston ja kanttorien palvelussuhteen ehtoihin liittyy yk-

<sup>7</sup> OrtL 26.1 §.

<sup>8</sup> OrtL 26.3 §.

<sup>9</sup> KHO 2009.

<sup>10</sup> HHO 2019.



sityiskohtia, ”jotka edellyttävät piispan asiantuntemusta ja toimivaltaa”.<sup>11</sup>

Suomen ortodoksinen kirkko on samalla kertaa suomalainen julkisyhteisö ja osa maailmanlaajuisista ortodoksista kirkkoja. Julkisyhteisönä kirkkoomme sovelletaan perustuslain lisäksi muun muassa hallintolakia (434/2006), jossa säädetään hallintoasiain käsittelystä. Ortodoksisesta kirkosta annetun lain 9 lukuun on koottu keskeisimmät hallintomenettelyä koskevat säännökset, joita sovelletaan perustuslain ja hallintolain ohella ortodoksisen kirkon (eli kirkon keskushallinnon ja hiippakuntien), seurakunnan ja luostarin viranomaisen hallintomenettelyssä. Kuten jo aiemmin mainituista esimerkeistä käy ilmi, kanoninen oikeus on vahvasti mukana kirkon jokapäiväisessä elämässä.

## Korkein hallinto-oikeus tunnusti kanonisen oikeuden merkityksen

Ensimmäinen ja samalla toistaiseksi ainoa relevantti ennakkotapaus kanonisen oikeuden alalta voimassa olevan kirkkolain aikana on edellä mainittu korkeimman hallinto-oikeuden päätös vuodelta 2009. Piispainkokous oli määrännyt Mitro Revon toimituskieltoon hänen EU-parlamenttivaaliehdokkuutensa ja mahdollisen parlamenttijäsenyytensä ajaksi. Toimituskiellon aikana Mitro Repo ei saanut toimittaa kirkon pyhiä toimituksia eikä käyttää papin viittaa, ristiä eikä muita papillista arvoa osoittavia tunnusmerkkejä. Piispainkokous katsoi, että Revon päätös poliittiseen toimintaan osallistumisesta oli vastoin ortodoksisen kirkon kanonista perinnettä. Papin asema edellyttää käyttäytymistä työtehtävissä ja niiden ulkopuolella hänen asemansa edellyttämällä tavalla.

Piispainkokous perusteli päätöstään myös toteamalla, että ortodoksisen kirkon perinne suhtautuu yksiselitteisen kielteisesti papiston jäsenten poliittikkaan osallistumiseen. Ortodoksisen perinteen mukaisesti papiston jäsen on vihitty vain Kristuksen palvelijaksi. Nämä periaatteet on kirjattu kahteen 400-luvulla koottujen Pyhien apostolien sääntöön.

Korkein hallinto-oikeus hylkäsi Mitro Revon kantelun ja purkuhakemuksen. Päätöksen perusteluissa todetaan muun muassa, että Revon toimituskieltoon asettamisen perusteissa ja siihen liittyen ortodoksisesta kirkosta

<sup>11</sup> Ehdotus kirkkojärjestykseksi 2006, 31.

annetun lain 109 ja 111 §:n soveltamisessa on siis kysymys ortodoksisen kirkon sisäistä autonomiaa koskevasta oikeudesta tulkita kirkon oppia.

KHO totesi myös, ettei kirkon piispainkokouksen päätöksellä asettaa Mitro Repo toimituskieltoon ole rajattu tämän oikeutta asettua ehdokkaaksi Euroopan unionin parlamenttivaaleissa tai toimia Suomen edustajana Euroopan parlamentissa.

## Toimituskielto ja muutoksenhakurajoitukset

Eduskunnan perustuslakivaliokunnan lausunnossa hallituksen esityksestä kirkkolaisiksi<sup>12</sup> viitataan myös papiston ja kantoreiden yleisiin velvollisuuksiin<sup>13</sup>. Valiokunta totesi, että kysymys on perustuslain 11 §:ään liittyvästä kirkon sisäistä autonomiaa koskevasta oikeudesta määrätä kirkon opista, mikä edellyttää myös sen papeilta, diakoneilta ja kanttoreilta sitoutumista tunnustukseen ja kanoneihin.

Toimituskieltoon määräämisen edellytykset ovat joko vakava tai toistuva papistoa koskevien yleisten velvollisuuksien vastainen menettely.<sup>14</sup> Ensi vaiheessa piispa nuhtelee tai varoittaa pappia, diakonia tai kanttoria ja kehoittaa häntä vastaisuudessa toimimaan velvollisuuksiensa mukaisesti. Jos tämä ei auta, piispa voi määrätä asianomaisen papin tai diakonin enintään kuuden kuukauden mittaiseen toimituskieltoon. Kuutta kuukautta pitemmästä toimituskiellosta päättää piispainkokous. Jos papin tai diakonin toiminta tai velvollisuuksien vastainen toiminta osoittaa hänet sopimattomaksi pappeuteen, piispainkokous voi määrätä pappeuden menetetyksi. On syytä huomauttaa, että kanonit eivät pelkästään rankaise, vaan myös suojelevat papistoa.

Piispainkokouksen päätöksestä ei saa tehdä oikaisuvaatimusta tai valitusta.<sup>15</sup> Muutoksenhakukielto toimituskieltoa ja pappeuden menettämistä koskevissa asioissa on piispainkokouksen mielestä ymmärrettävää sitä taustaa vasten, että vain piispat tulkitsevat päätöstä tehdessään kanonista oikeutta.<sup>16</sup> Eduskunnan perustuslakivaliokunta totesi ortodoksisen kirkkoa koskevan hallituksen lakiesityksen muutoksenhakurajoituksista seuraavaa:

---

<sup>12</sup> PeVL 2006.

<sup>13</sup> OrtL 109 §.

<sup>14</sup> OrtL 111 §.

<sup>15</sup> OrtL 106.1 §.

<sup>16</sup> Piispainkokous 2009.

Perustuslakivaliokunta on evankelisluterilaisen kirkon vastaavia muutoksenhakurajoituksia käsitellessään painottanut perustuslain 11 §:n uskonnonvapaussäännöksiin pohjautuvaa kirkon sisäistä autonomiaa. Uskontunustukseen samoin kuin uskonnon harjoittamiseen ja opetukseen tai kirkon muuhun hengelliseen toimintaan liittyvissä asioissa ei lähtökohtaisesti ole kysymys yksilön sellaisista oikeuksista tai velvollisuuksista, joita koskevat päätökset tulisi perustuslain 21 §:n takia voida saattaa tuomioistuimen tutkittaviksi.<sup>17</sup>

Perustuslakivaliokunta katsoi myös, etteivät kirkolliskokous ja piispainkokous lakiehdotuksen mukaan päättä asioista, jotka varsinaisesti koskisivat yksilön oikeuksia. Kantaansa valiokunta perusteli kirkon kanoneihin kytkeytyvällä piispan kirkon työntekijöihin kohdistuvalla valvonnalla. Perustuslakivaliokunta ei pitänyt sääntelyä perustuslain 21 §:n kannalta ongelmallisena, koska työsuhteen irtisanomis- tai purkuperuste sekä mahdollinen vahingonkorvauskanne voidaan saattaa tuomioistuimen käsiteltäväksi.

Piispainkokous päättää papille tai diakonille määrätyn yli kuuden kuukauden mittaisesta toimituskiellosta sekä pappeuden menettämisestä ja palauttamisesta. Kyseessä on ortodoksisen kirkon kanoneihin perustuva päätös, joka liittyy piispan papistoon kohdistuvaan valvontaan. Piispainkokouksen päätös tässä edellä mainituissa tapauksissa – samoin kuin piispan päätös määrätä pappi tai diakoni enintään kuuden kuukauden toimituskieltoon – on rajattu oikaisuvaatimus- ja valitusmenettelyn ulkopuolelle. Sama koskee myös piispan päätöstä papin, kanttorin tai diakonin vaalin ehdokasasettelusta tai päätöstä lisäehdokkaan hyväksymisestä tai hylkäämisestä kirkkoherran vaalissa. Kirkkolain esitöissä tätä linjausta on perusteltu sillä, että muutoksenhakumahdollisuus maalliseen tuomioistuimeen olisi näissä tilanteissa ristiriidassa ortodoksisen kirkon kanonien kanssa.<sup>18</sup>

## Kanoninen oikeus ja kirkon työsuhteet

Kirkossa ei ole enää virkasuhteisia työntekijöitä, kuten niin sanotun vanhan lain aikana, jolloin työntekijä oli joko virka- tai työsuhteessa. Ortodoksisesta

<sup>17</sup> PeVL 2006.

<sup>18</sup> HE 2006, 61.

kirkosta annetun lain tullessa voimaan 1.1.2007 virkasuhteet lakkasivat yhdessä yössä. Näin ollen kaikki kirkon työntekijät arkkipiispasta seurakuntamestariin ovat työsuhteessa joko kirkkoon (keskushallinto ja hiippakunnat) tai seurakuntaan. Uudistus oli tervetullut, sillä aiempi virkaehtosopimusjärjestelmä oli raskas ja kankea. Kirkolla on oma työehtosopimuksensa, jonka käytännön soveltamista työnantajan eli kirkollishallituksen puolesta ja apuna hoitaa Palvelualojen työnantajayhdistys PALTA ry. Työntekijöiden asiaa ajaa Kirkon alat ry, johon huomattava osa kirkon työntekijöistä kuuluu.

Työehtosopimusjärjestelmä lienee toiminut pääasiassa hyvin. Työntekijät saavat äänensä aiempaa paremmin kuuluville, ja kirkkoyönantaja voi toimia itsenäisesti ja joustavasti – tietenkin taloudellisten reaali-teettien määrittämässä rajoissa.

Työsopimuksia koskevia erimielisyyksiä ei ratkota kirkon hallintoelimiissä. Tämä johtuu siitä, että niissä on kyse yksityisoikeudellisista riitaisuuksista eikä julkisen vallan käytöstä. Työsuhteensa päättämisehtoihin tyytymättömän työntekijä joutuu punnitsemaan, lähteekö hän peräämään oikeuksiaan paikallisessa käräjäoikeudessa vai pyrkiikö hän neuvotteluratkaisuuun työnantajansa kanssa. Kirkon työsuhteisiin sovelletaan pääasiassa yleistä työlainsäädäntöä, muun muassa työsopimuslakia ja työehtosopimuslakia. Kanoninen oikeus on taustalla, muttei suinkaan merkityksellisenä.

Ongelmia saattaa syntyä silloin, kun piispa päättää papin toimen määräämisestä täyttämistä nimittämällä toimeen harkintansa mukaan soveliaimman ja pätevimmän sitä hakeneista ehdokkaista, seurakunta tekee valitun kanssa työsopimuksen, ja pappi ja seurakunta alkavat jossakin vaiheessa riidellä jostakin asianomaisen papin työsuhteeseen liittyvästä asiasta. Tästä tuore esimerkki löytyy Helsingin hovioikeuden tuomiosta 20.12.2019. Tapaus on selkeästi työsuheriita. Oikeuden päätöksessä on viittauksia kanoniseen oikeuteen – ja ennen muuta siihen, ettei sitä sovelleta. Tuomion perusteluissa tuomioistuimien linjasi kanonisen oikeuden ja yleisen lainsäädännön soveltamisen välistä rajaa seuraavasti:

Hovioikeus toteaa, että piispan päätävältä ei kuitenkaan vapauta seurakuntaa työoikeudellisen sääntelyn noudattamisesta. Seurakunnan työhönoton lainmukaisuutta arvioitaessa merkitystä ei ole myöskään kanonisella oikeudella, joka säätelee uskonnonharjoittamista. [ - - ] Hovioikeus toteaa, että päätös toimituskiellosta koskee suoranaisesti vain papin kanonista asemaa eikä sillä ole tarkoitettu rajoittaa papeille kirkon työntekijöinä työsopi-

mus-, yhdenvertaisuus- tai tasa-arvolaisissa kuvattuja oikeuksia. Hovioikeus katsoo, ettei edellä mainitusta ortodoksisen kirkon papistoa koskevasta erityissääntelystä voida tehdä sellaista tulkintaa, etteivät yhdenvertaisuuslaki ja tasa-arvolaki tulisi sovellettaviksi, kun arvioidaan ortodoksisen seurakunnan menettelyä työnantajana.<sup>19</sup>

Hovioikeuden tuomion perusteluista käy selkeästi ilmi ensinnäkin se, että kanoninen oikeus ei käy yleisen työlainsäädännön edellä. Viime mainittua on sovellettava työsuhteissa. Hovioikeus ei sovelle itse kanonista oikeutta, vaan toteaa, ettei se sitä sovelleta esillä olevassa työsuhderiidassa. Itse asiassa on absurdi ajatus kuvitella, että yleinen oikeusistuin voisi lähteä soveltamaan kanonista oikeutta, jonka tulkinta on uskottu nimenomaisesti ortodoksisen kirkon piispainkokoukselle.

Ortodoksisesta kirkosta annetussa laissa määritellään hiippakunnan piispan tehtävät. Piispa johtaa hiippakuntaansa kirkon perinteen ja ortodoksisen kirkon muiden sääntöjen sekä tämän lain ja kirkkojärjestyksen mukaan.<sup>20</sup> Piispan tehtävänä on ohjata ja valvoa hiippakuntansa seurakuntien, luostarien sekä papiston ja kanttorien toimintaa siten kuin kirkkojärjestyksessä tarkemmin säädetään. ”Piispa päättää kirkkojärjestyksessä säädettyistä seurakuntien papiston ja kanttorien suhteita koskevista asioista.”<sup>21</sup>

Ortodoksisen kirkon kirkkojärjestyksen 63 §:ssä luetellaan yksityiskohtaisesti hiippakunnan piispan tehtävät, joihin kuuluu ensinnäkin vaalia kirkon ykseyttä ja valvoa, että kirkon oppia esitetään puhtaasti ja väärentämättä sekä edistää kirkon tehtävän toteutumista. Piispa valvoo, että papiston jäsenet ja kanttorit täyttävät OrtL109 §:n mukaiset velvollisuutensa. Nämä velvollisuudet ovat myös kanonisoikeudellisia. Lisäksi työsopimuslaissa on perussäännöt työnantajan ja työntekijän oikeuksista ja velvollisuuksista.<sup>22</sup> Piispan työnantajatehtäviin kuuluvat KJ 63 §:n mukaan:

- toimia kirkkoherrojen, pappien ja kanttorien esimiehenä vuosilomiin ja työvapaisiin liittyvissä asioissa;
- toimia kirkkoherrojen esimiehenä palkkausjärjestelmään ja vapaa-aikaan liittyvissä asioissa sekä työterveyshuoltolain (1383/2001) tarkoittamaan ter-

<sup>19</sup> HHO 2019.

<sup>20</sup> OrtL 39.1 §.

<sup>21</sup> OrtL 39.2 §.

<sup>22</sup> KJ 63 §.

- veystarkastuksen ohjaamisessa;
- huolehtia kirkkoherran, papin, diakonin ja kanttorin tehtävien väliaikaisesta hoitamisesta.

Näistä kolmesta viimeksi mainitusta tehtävästä kaksi ensimmäistä ovat työoikeudellisia, kolmas myös kanonisen oikeuden alaan kuuluva, sillä piispa ei voi tehdä päätöstä papin, diakonin ja kanttorin sijaisesta huomioimatta tämän kanonista kelpoisuutta.

Piispan kanoninen määräysvalta on laaja. Hän tekee ehdollepanon kirkkoherran valinnassa ja muun papiston sekä kanttorin vaalissa. Piispa vahvistaa mainitut valinnat. Piispan kanoninen hyväksyntä on työsopimuksen tekemisen pakollinen ennakkoehto. Vahvistustoimi ei ole määrämuotoinen. Pääasia on, että se on dokumentoitu. Tämän jälkeen seurakunta voi tehdä työsopimuksen asianomaisen työntekijän kanssa.

Piispa toimii siis kirkkoherrojen, pappien, diakonien ja kanttorien esmiehenä vuosilomiin ja työvapaisiin liittyvissä asioissa. Lisäksi piispan tehtäviin kuuluu huolehtia papin, diakonin ja kanttorin tehtävien väliaikaisesta hoitamisesta vuosilomien ja työvapaiden aikana. Käytännössä piispa päättää ensinnäkin kanonisin perustein, kuka hoitaa avoimena olevaa tehtävää väliaikaisesti. Lisäksi valinnassa tulee huomioida tehtävän edellyttämät muodolliset pätevyysvaatimukset.<sup>23</sup> Tehtävän väliaikainen hoitaminen aktualisoituu usein myös siinä tilanteessa, kun toistaiseksi täytettävään toimeen ei ole olleet vaatimukset täyttävää hakijaa. Tällöin piispa joutuu ratkaisemaan, nimittääkö hän itse sijaisen vai järjestetäänkö uusi hakukierros. Piispan tekemät sijaisnimitykset tointa haettavaksi julistamatta ovat olleet kirjoittajan tietojen mukaan vv. 2007–2012 enimmillään vuoden mittaisia.

Jos kyse on kirkkoherran, papin, diakonin tai kanttorin toimen väliaikaisesta täyttämisestä, seurakunta voi olla ja sen pitää ollakin aktiivinen hiippakunnan piispan suuntaan erityisesti silloin kun kyse on lyhytaikaisesta ja mahdollisesti myös äkillisesti syntyneestä sijaistarpeesta. Myös tällöin noudatetaan luonnollisesti edellä kuvattua menettelyä eli seurakunta ei allekirjoita työsopimusta ennen kuin piispa on antanut kanonisen hyväksyntänsä sijaisen palkkaamiselle.

Mahdollista on, että seurakunnan ja hiippakunnan piispan välille syntyy jännite, jos piispa nimittää sijaiseksi henkilön, joka ei ole seurakunnan

---

<sup>23</sup> KJ 132 §.

mielestä paras ajateltavissa olevista ehdokkaista. Piispa tekee päätöksensä, ja seurakunnan on tehtävä työsopimus. Tiedossani ei ole tapauksia, joissa seurakunta olisi kieltäytynyt tekemästä työsopimusta piispan nimittämän sijaisen kanssa. Jos tällainen tilanne syntyisi, se on ratkaistava erityisesti lyhytaikaisissa sijaisuuksissa vieläpä nopeasti. On vaikea kuvitella, että seurakunta voisi niskuroida menestyksellisesti, sillä sijaisesta päättää lopulta piispa.

## Ongelmia ja niiden ratkaisuja edistäviä keinoja

Kirkossamme on käynnissä hallinnonuudistus, ja yksi osa tätä kokonaisuutta on lainsäädännön osittaisuudistus. Vuoden 2018 kirkolliskokous asetti lakityöryhmän valmistelemaan kirkkolakiin ja kirkkojärjestykseen tarvittavat muutokset.

Kirkollishallitus julkaisi kesäkuussa 2020 kirkon verkkosivuilla Veijo Tarukanteleen laatiman perinpohjaisen selvityksen papiston ja kanttoreiden työoikeudellisesta asemasta. Tämän asiantuntijakirjoituksen ydinviesti on: jos työnteko täyttää työsuhteen tunnusmerkistön, siihen sovelletaan lähtökohtaisesti kaikkea työlainsäädäntöä. Tarukannel alleviivaa, että kirkko ja sen seurakunnat ovat työnantajan asemassa, kun puhutaan kirkon työntekijöiden oikeuksista ja velvollisuuksista, ja tätä oikeussuhdetta säätelee yleinen työoikeus. Sitä tulee noudattaa eikä kanoninen oikeus tai perinne vapauta tästä velvollisuudesta kirkkoa tai sen seurakuntia. Koska ortodoksinen kirkko on julkisyhteisö, siltä voidaan edellyttää vielä tavanomaista esimerkillisempää toimintaa työnantajana ja yleisen työlainsäädännön noudattamisessa, Tarukannel muistuttaa.<sup>24</sup>

Nykyinen kirkkolakimme on ollut voimassa runsaat 13 vuotta hyvin pienin muutoksin. Oikeustapauksia sen soveltamisesta on vähän. Tästä huolimatta on syytä pysähtyä miettimään, olisiko parempi, jos työoikeudelliset riidat ainakin ensi vaiheessa voidaan nykyistä perusteellisemmin käsitellä kirkon sisällä. Tähän ei välttämättä tarvita erillisiä – ja samalla uusia – sovittelemiä. Kirkon sisältä löytyy sovitteluun kokemusta ja asiantuntijoita. Ortodoksinen kirkon työehtosopimuksessa on määräykset neuvottelumekanismista. Parempi on, jos yhteisymmärryksen päästään jo tätä ennen.

Tarukannel toteaa yleisten oikeuksien vetävän työsopimuskiistoissa

---

<sup>24</sup> Tarukannel 2020.

käytännössä rajaa siihen, mikä on uskonnonharjoittamista. Jatkan tästä: mikä ei ole uskonnonharjoittamista, on yleisen työolainsäädännön soveltamista, ja siinä kirkon kanonit ja perinne eivät paljon paina.

Ennen muuta papiston valintoja silmällä pitäen kirkon sisällä on kehitettävä piispan ja seurakunnan välille jonkinlainen uusi *modus vivendi*. Tarkoitetaan tällä työoikeudellisen otteen terävöittämistä. Tehtävä on haasteellinen ja vaativa. Käytännön tarpeita ajatellen piispa on se taho, jolta edellytetään nykyistä enemmän. Tällä hetkellä hiippakunnan piispa tekee papiston valintaan liittyvät ratkaisunsa ensisijaisesti kanonisoikeudellisin perustein. Työsopimuksen allekirjoituksen jälkeen oikeudellisen vastuun kantaa taas yksinomaan seurakunta. Näin ollen on kohtuullista, että piispa huomioi ehdollepanossa ja sijaisten valinnassa entistä enemmän myös työoikeudelliset näkökohdat. Nämä taas seurakunnan on tunnettava hyvin ja tarpeen tullen kerrottava piispalle nykyistä perusteellisemmin omat näkemyksensä ennen kuin piispa tekee ehdollepanon.

Kanoninen oikeus on edelleen ortodoksisen kirkon kulmakivi myös Suomessa. Kirkkomme autonomiaa kanonisten sääntöjen tulkitsijana ei kyseenalaisteta. Kirkkomme velvollisuus on huolehtia siitä, ettemme vaaranna omaa asemaamme. On kysytty, onko kirkon itsenäisyys omaan (kanoniseen) perinteeseen nähden muodostunut yhteiskunnalliseksi ongelmaksi. Heikkilä ehdottaa, että kanonisia normeja sisällytetään suoraan lakiin tai kirkkojärjestykseen ortodoksisesta kirkosta.<sup>25</sup> Toivottavasti lakityöryhmä on lukenut myös tämän huolella ja pohtii asiaa.

---

25 Heikkilä 2020, 11.



## Lähteet ja kirjallisuus

### Ehdotus kirkkojärjestykseksi

2006 Ehdotus ortodoksisen kirkon kirkkojärjestykseksi. Kuopio. Suomen ortodoksinen kirkollishallitus.

### HE

2006 Hallituksen esitys laiksi ortodoksisesta kirkosta HE 59/2006 vp. Finlex.fi [https://www.finlex.fi/fi/esitykset/he/2006/20060059]. Luettu 17.8.2020

### Heikkilä, Jelisei

2020 Kanonisia havaintoja Suomen ortodoksisen kirkollishallituksen 19.2.2020 tekemän päätöksen edellyttämään asiantuntijaselvitykseen Ort.fi 8.6.2020 [https://ort.fi/sites/default/files/2020-06/Kanonisia%20havaintoja%20asiantuntijalausuntoon%2C%20Heikkil%C3%A4%20Jelisei.pdf]. Luettu 17.8.2020

### HHO

2019 Helsingin hovioikeuden tuomio 20.12.2019. HHO 2019:1586.

### KH

2009 Korkeimman hallinto-oikeuden päätös 14.12.2009. KHO 2009:3559.

### KJ

2007 Ortodoksisen kirkon kirkkojärjestys 174/2007. Finlex.fi [https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/2007/20070174]. Luettu 18.8.2020

### OrtL

2006 Laki ortodoksisesta kirkosta 985/2006 ja siihen tehdyt muutokset 885/2017. Finlex.fi [https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/2006/20060985]. Luettu 17.8.2020

### Perola, Paavo

2013 Mitro Repoa koskevan korkeimman hallinto-oikeuden päätöksen arviointia. – Ortodoksia 53. 117–124

### PeVL

2006 Eduskunnan perustuslakivaliokunnan lausunto hallituksen esityksetä laiksi ortodoksisesta kirkosta PeVL 28 – HE 59/2006 vp. Eduskunta.fi [https://www.eduskunta.fi/FI/vaski/Lausunto/Documents/pevl\_28+2006.pdf]. Luettu 18.8.2020

Piispainkokous

2009 Suomen ortodoksisen kirkon piispainkokouksen lausunto 3.7.2009. Tekijän hallussa.

Tarukannel, Veijo

2020 Suomen ortodoksisen kirkollishallituksen 19.2.2020 tekemän päätöksen edellyttämä asiantuntijaselvitys papiston ja kanttorien työoikeudelliseen asemaan liittyvistä oikeudellisista kysymyksistä Suomen lainsäädännön ja kanonisen oikeuden säännösten perusteella. Ort.fi. 8.6.2020 [<https://ort.fi/sites/default/files/2020-06/Asiantuntijalausunto%2C%20Tarukannel%20Veijo.pdf>]. Luettu 17.8.2020

Talvikki Ahonen

## Ortodoksian vanhat numerot avoimesti verkkoon saataville

Vuoden 2020 aikana on käynnistynyt Ortodoksia-aikakauskirjan digitointi-projekti.<sup>1</sup> Digitoinnin tarkoitus on saattaa Ortodoksian vanhat numerot verkkoon avoimesti luettaviksi. Aineiston digitoinnin ohessa olen tuottanut siitä bibliografian<sup>2</sup>, joka julkaistaan aikanaan Ortodoksian verkkosivuilla. Bibliografia sisältää kaikkien Ortodoksioiden artikkeli- ja kirjoittajatiedot sekä artikkelien avainsanat.

Yhtäältä vuodesta 1933 julkaistulla Ortodoksialla on Suomen ainoana tieteellisenä ortodoksisen teologian alan julkaisuna merkittävä ja vakiintunut asema tieteen- ja tutkimusalan historian ylläpitäjänä. Digitoidulla aineistolla voidaan nähdä kolmenlainen merkitys:

Toisaalta Ortodoksioiden kokonaisuus toimii ortodoksisen teologian ja kulttuurin kattavana lähdekirjallisuuskokoelmana. Ortodoksioiden numeroissa on tavallisesti esitelty kulloinkin ajankohtaista ortodoksisen teologian alan kirjallisuutta ja tutkimusta.

Kolmanneksi Ortodoksiat muodostavat tutkimusaineiston, jonka kautta voidaan lähestyä monenlaisia suomalaisen ortodoksisuuden historiaan liittyviä kysymyksiä. Julkaistut artikkelit ovat paitsi itsessään tutkimusartikleita myös aikalaiskuvauksia. Niiden kautta voidaan tarkastella sitä, mistä näkökulmista ortodoksisen kirkon elämää Suomessa on tarkasteltu ja mitkä asiat ovat tarkastelussa nousseet keskeisiksi. Ortodoksisen teologian akatemisoituminen ja liittyminen nykyiseen tieteenalojen väliseen asemaansa heijastuu Ortodoksian julkaisuhistoriaan.

<sup>1</sup> Projektia on taloudellisesti tukenut Suomen tiedekustantajien liitto.

<sup>2</sup> Bibliografia täydentää Johannes Karhusaaren vuonna 1988 julkaisemaa Ortodoksia-hakemistoa, joka kattaa numerot 1–37. Näiden hakemistojen rinnalla ortodoksisen teologian suomalaisia lähdekokoelmia ovat mm. vuodelta 1983 Helsingin yliopiston Ortodoksian laitoksella vuosina 1970–81 luetteloitua kirjallisuutta (Ortodoksia nro. 33), vuodelta 1965 *Orthodoxica*, joka sisältää kansainvälisen ortodoksisen kirjallisuuden luettelon (Ortodoksia nro. 10) sekä Rauno Pietarisen vuonna 1987 julkaisema *A bibliography of major Orthodox periodicals in English*.

Ortodoksiat muodostavat osaltaan Suomen ortodoksisen kirkon kollektiivista muistia. Tämän muistin varjeleminen ja esiin nostaminen ovat keskeisiä tehtäviä suomalaisen ortodoksisen identiteetin ja kulttuuriperinnön kannalta. Avoimen julkaisemisen tarkoituksena on, että Ortodoksian tekstit ovat avoimesti saatavilla kenelle tahansa kiinnostuneelle, ei ainoastaan tutkijoille ja kirkon työntekijöille.

## **Julkaisuluvat ovat julkaisun edellytys**

Artikkelien julkaisu vaatii tekstin kirjoittajalta sähköisen julkaisuluvan allekirjoittamisen. Tekijänoikeuksien haltijoiden selvittäminen voi olla haastavaa, mikäli tekijä on kuollut ja tekijänoikeudet ovat siirtyneet perikunnalle. Kaikkein varhaisimpien numeroiden artikkelien digitointi on ollut mahdollista, mikäli artikkeleiden tekijänoikeudet ovat rauenneet. Tekijänoikeuden kesto on 70 vuotta tekijän kuolinvuoden päättymisestä. Osa Ortodoksiassa julkaistuista teksteistä ovat julkisuuslain perusteella sellaisia, että niiden avoin julkaisu on mahdollista ilman erillistä verkkojulkaisusopimusta (esimerkiksi Ortodoksisen piispainkokouksen kannanotot).

Kaikkia ennen vuotta 2013 Ortodoksiaan kirjoittaneita tai muuten tekstien tekijänoikeuksien haltijoita pyydetään allekirjoittamaan verkkojulkaisulupa, jotta Ortodoksioiden artikkelit saadaan julkaistua avoimesti mahdollisen laajasti. Julkaisusopimuksen voi allekirjoittaa sähköisesti tai perinteiseen tapaan paperilla. Julkaisusopimuksen allekirjoittamisella ei ole vaikutusta tekijänoikeuksiin.

## **Tekstilajien muutokset**

Ortodoksioiden kokonaisuus tuo esille pitkän linjan muutoksia siitä, millaisia tekstejä aikakauskirjan historiassa on julkaistu. Varhaisimmista numeroista lähtien on julkaistu raportteja bilateraalista ja multilateraalista oppineuvotteluista, ekumeenisista kokouksista ja erilaisista konferensseista. Ekumeenisten kysymysten nouseminen esille läpi Ortodoksian historian kuvanee sitä, kuinka Suomen ortodoksit ovat vähemmistöasemansa vuoksi joutuneet tekemään tiivistä yhteistyötä muiden paikallisten kirkkojen kanssa.

Myös kansainväliset yhteydet niin Konstantinopolin äitikirkkoon, ortodoksiin sisarkirkkoihin kuin muihin tunnustuskuntiinkin ovat olleet tiiviit.

Harmillinen huomio oppineuvotteluraporteista liittyy siihen, että niiden julkaiseminen Ortodoksioissa on hiipunut kahden edellisen vuosikymmenen aikana. Esimerkiksi vuoden 2016 Suuren ja Pyhän Synodin valmistelukokouksista on Ortodoksioissa julkaistu kattavat raportit, mutta pitkän valmistelun jälkeen toteutuneen synodin osallistumisraportteja ei ole julkaistu. Tämä puute on valitettava, koska kokousten vaikuttavuus syntyy vasta niiden reseption kautta. Vaikka Synodin päätösten viestinnässä käytettiin luonnollisesti useita kanavia ja Synodin verkkosivut ovat toimivat ja monikieliset, olisi analyttinen ja teologinen havainnointi kokousraporttien muodossa tarpeen.

Kyse on myös tämän ajan tapahtumien dokumentoinnista tuleville sukupolville. Kuinka Suomessa Synodin kulku, päätökset ja poisjäännit koettiin ja tulkittiin? Mitkä teemat ovat olleet Suomen paikalliskirkolle tärkeitä? Näihin kysymyksiin tulevat sukupolvet eivät välttämättä löydä vastauksia. Informaatioajassa saattaa syntyä illuusio siitä, että kaikki tieto on rajattomasti ja ikuisesti saatavilla. Informaation keskeltä pitäisi kuitenkin pyrkiä hahmotamaan ja analysoimaan kaikkein oleellisin, ja kyetä sitten dokumentoimaan ja viestimään tieto oikeissa kanavissa. Ortodoksia puolustaa edelleen paikkaansa suomalaisen ortodoksisuuden keskeisenä julkaisuna, ja myös sen arkistoinnista huolehditaan.

Toinen Ortodoksioista poisjäänyt tekstikategoria on piispojen julkaisemat artikkelit ja katsaukset. Jotta Ortodoksia voisi tulevaisuudessa heijastaa laajasti ja monipuolisesti kirkon ajankohtaisia kysymyksiä, sen kokonaisuuteen pitäisi kuulua akateemisen tutkimuksen lisäksi kirkon toiminnan raportointi. Kyseessä ei ole ainoastaan tiedon välitys, vaan myös viesti vastuullisesta toiminnasta. Ortodoksia tarjoaa laadukkaasti toimitetun kirkollisen viestintäkanavan, jonka hyödyntäminen rakentaa myös akateemisen tutkimuksen ja kirkollisen elämän välistä vuorovaikutusta.

Päivi Gynther

# Ajankohtaiskatsaus Ruotsin uskontopolitiikkaan

## Johdanto

Tämän katsauksen kimmokkeena oli halu selvittää miten ortodoksinen kirkko voisi edistää maahanmuuttajien integroitumista yhteiskuntaan ja millainen tutkimustieto voisi tukea kirkkoa kyseisessä tehtävässä. Ruotsi on vuosikymmenien saatossa monissa asioissa edustanut yhteiskunnallista esikuvaa, jota Suomi on pyrkinyt kirmään kiinni. Maahanmuuttajien integroituminen ja uskontojen asema eivät välttämättä kuulu näihin asioihin; julkisessa keskustelussa kuulee pikemminkin, että Suomen olisi yritettävä välttää Ruotsin virheet. Ajankohtaiskatsaus länsinaapurin uskontopolitiikkaan ei pyri sen enempää esikuvien kuin erheidenkään esittelyyn. Tavoitteena on ensi sijassa kannustaa ortodoksisuuden tutkijoita asemoimaan tutkimustaan suhteessa monikulttuuriseen, moniuskontoiseen yhteiskuntaan, jollainen Suomikin enenevässä määrin on.

Tarkoitukseni on herättää keskustelua vähemmistökirkon piirissä koetun tutkimuksen tarpeesta. Siksi kiinnitin myös lähteiden valinnassa huomiota mahdollisuuteen kuulla valtavirrasta poikkeavia näkökulmia. Ruotsissa kuten Suomessakin luterilaisuus on kristillisistä kirkkoperheistä suurin. Muiden kolmen kirkkoperheen – ortodoksien, katolisten ja vapaiden suuntien – yhteenlaskettu jäsenmäärä on alle 10 % maiden kristityistä. Haastattelin syyskuussa 2019 kahdeksaa tutkijaa, joista yksi työskenteli Ruotsin kirkon tutkimuskeskuksessa, yksi uskonnollisten yhteisöjen valtiollisesta tuesta vastaavassa virastossa ja loput kuusi ortodoksisen, katolisen ja vapaiden suuntien instituuteissa ja ajatuspajoissa.

Haastatteluista poimin niissä kertautuvasti esiintyvät teemat, joiden avulla hain Ruotsin valtiopäivien sivuilta kyseisiin teemoihin liittyvät aloitteet ja välikysymykset vuosina 2018–2019.<sup>1</sup> Eduskunta-aloitteiden informa-

---

<sup>1</sup> Alaviitteissä eduskunta-aloitteet on merkitty numerosarjana, uusin ensimmäisenä. Välikysymykset on merkitty tunnuksella vk.

tiivisuus piilee niiden ajantasaisuudessa ja mahdollisuudessa kuulla niin hallituspuolueiden kuin oppositionkin ääntä. Katsaukseen ei sisälly tutkimuskirjallisuutta eikä lehtien palstoilla tai sähköisissä medioissa käytyä keskustelua, vaikka median rooli luonnollisesti onkin tärkeä siinä, miksi jotkut asiat herättävät niin voimakkaita reaktioita.

## Mistä kiistellään?

Päivänpolttaviksi uskontopoliittisiksi kysymyksiksi osoittautuneet kymmenen teemaa ovat: 1) kristityksi kääntyneen turvapaikanhakijan uskon aitouden arviointi, 2) lasten integriteetti, 3) omantunnonvapaus, 4) polarisoituminen, 5) rukouskutsut, 6) suvaitsemattomuus ja syrjintä, 7) tunnustukselliset vapaakoulut, 8) uskonnollinen lukutaidottomuus, 9) valtionavustusten demokraatiakriteerit, 10) yksilökeskeisyys. Näiden teemojen lyhyillä kuvauksilla pyrin antamaan lukijalle tuntumaa Ruotsin ajankohtaiseen uskontopoliittiseen ilmastoon.

### Kristityksi kääntyneen turvapaikanhakijan uskon aitouden arviointi

Uskon aitouden arviointi nousi puheenaiheeksi Ruotsissa sen jälkeen, kun kävi ilmi, että kristinuskoon kääntyneitä turvapaikanhakijoita karkotetaan maihin, joissa kristittyjä vainotaan ja tapetaan. Viranomaisia kritisoidaan siitä, että he yrittävät selvittää turvapaikanhakijan uskon aitoutta kysymyksillä joihin ruotsalaisetkaan kristityt eivät osaa vastata. Maahanmuuttoviraston oikeudellinen osasto julkaisi kohun hälventämiseksi lausunnon uskonnollisen vakaumuksen arviointiin käyttämistään tutkimusmenetelmistä.<sup>2</sup> Karkotuspäätösten nähtiin kuitenkin perustuvan pikemminkin poliittiseen ideologiaan kuin oikeudellisiin perusteisiin. Vapaiden suuntien kirkkokunnat teettivät yhteisvoimin tätä näkemystä vahvistavan laadullisen tutkimuksen.<sup>3</sup> Asian parlamentissa esiin nostaneessa aloitteessa edellytetään, että maahanmuuttoviraston ymmärrystä uskonnon merkityksestä ja käännynnäisten erityisestä haavoittuvuudesta viranomaiskohtamisissa tulee lisätä.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Migrationsverket 2018.

<sup>3</sup> Konvertitutredningen 2019.

<sup>4</sup> 2018/19:174

## Kysymys lasten integriteetistä

Lapsen integriteetin suojasta keskustellaan haastateltavien mukaan erityisen kiihkeästi tilanteissa, joissa konkreettisilla toimenpiteillä on peruuttamattomia vaikutuksia. Tyttöjen sukupuolielinten silpominen on Ruotsissa kielletty lailla vuodesta 1982. Uskonnollisin perustein suoritettavasta poikalasten ympärileikkauksesta puolestaan säädettiin laki vuonna 2001. Toimenpiteen sallittavuutta perusteltiin tuolloin monituhatvuotisen uskonnollisen perinteen kunnioittamisella. Laki ei velvoita julkisen terveydenhuollon henkilöstöä suorittamaan toimenpidettä, ja monissa maakunnissa sitä toteutetaan korkeintaan maksullisena palveluna. Muun muassa Ruotsin lastenlääkäriliiton mukaan kyseessä on perinnäistapa, josta tulisi päästä eroon. Toimenpiteen katsotaan loukkaavan lapsen koskemattomuutta ja itsemääräämisoikeutta sekä oman kehonsa että tulevan katsomuksellisen suuntautumisen suhteen. Eduskunta-aloitteissa vaaditaan ei-lääketieteellisten ympärileikkausten totaalikieltoa kunnes lapsi on täyttänyt 18 vuotta ja voi itse päättää asiasta.<sup>5</sup>

Mainittakoon että Islannissa hallitus veti takaisin lakiesityksensä ei-lääketieteellisten ympärileikkausten kriminalisoinnista keväällä 2018, sen jälkeen kun esitykseen oli reagoitu voimakkaan kielteisesti kansainvälisillä foorumeilla. Kriminalisoinnin katsottiin loukkaavan juutalaisia ja muslimeja, joille ympärileikkaus merkitsee Jumalan ja Abrahamin välisen liiton sinettiä ja on uskonnollisena rituaalina rinnastettavissa kristilliseen kasteen sakramenttiin. Ympärileikkauksen, kuten kasteenkin, katsotaan osoittavan osallisuutta ja liiton jäsenyyttä. Kysyttiin eikö maallisen lainsäätäjän tuolloin tulisi tarkastella myös kristillistä kastetta peruuttamattomana toimenpiteenä, joka tulisi suorittaa vain täysi-ikäiselle hänen itsensä vapaaehtoisesti valitsemana.

## Omantunnonvapaus

Omantunnonvapaus työelämässä on noussut puheenaiheeksi erityisesti kiistelyssä kätilöiden oikeudesta olla osallistumatta raskaudenkeskeytyksiin. Asian riitauttaneet kätilöt ovat hävinneet jutun kaikissa kotimaisissa oikeusasteissa. Euroopan ihmisoikeustuomioistuin harkitsi, ottaako se moraalisesti ja uskonnollisesti arkaluontoisen jutun käsiteltäväkseen, vai jättääkö asian jäsenvaltion harkintavaltaan. Euroopan ihmisoikeustuomioistuin päätti 12.3.2020, että se ei ota ruotsalaisikätilöiden valitusta tutkittavaksi.

<sup>5</sup> 2019/20:3290, 2019/20:2686, 2018/19:855, 2018/19:1821, 2018/19:35



Terveydenhuollon henkilökunnan laajemminkin on todettu kohtaavan vaikeita eettisiä ongelmia työtehtävissään. Omatuntokysymyksiksi voivat muodostua esimerkiksi avustettuun hedelmöitykseen tai elinsiirtoihin osallistuminen tai iänmääritystutkimuksen tekeminen turvapaikkaa hakevalle nuorelle. Länsi-Euroopan maista vain Suomi ja Ruotsi ovat vailla lakia, jonka nojalla terveydenhuollon henkilöstöön kuuluva voisi pidättäytyä omatuntonsa vastaisista työtehtävistä. Lauseke, jonka mukaan papeilla ei ole vihkipakkoa sen sijaan kirjattiin lakiin jo Ruotsin salliessa samaa sukupuolta olevien avioliitot vuonna 2009.

Valtiopäivillä tehdyssä aloitteessa terveydenhuoltohenkilöstön oman tunnonvapauden turvaamiseksi viitataan Euroopan neuvoston päätöslauselmaan (1763/2010) jonka mukaan terveydenhuollon henkilökunnalla on oltava oikeus ilman rangaistusta tai syrjintää kieltäytyä osallistumasta raskaudenkeskeytyksiin tai kuolinavun antamiseen. Toisessa samaa asiaa koskevassa aloitteessa esitetään, että omatuntokysymyksiin liittyvät ristiriitatilanteet tulisi ratkaista työpaikoilla työntäjän aktiivisella myötävaikutuksella, mutta ilman sitovaa lainsäädäntöä.<sup>6</sup>

## Polarisaatio

Haastateltavien keskuudessa vallitsi laaja yksimielisyys siitä, että kristillisillä yhteisöillä on merkittävä rooli omien seurakuntiansa jäsenistön tukena. Mahdollisuudet tavoittaa haavoittuvia väestönosia oman kirkon ulkopuolella sen sijaan vaihtelevat kirkkokunnasta toiseen. Periaatteessa kaikkien yhteisöjen on mahdollista hakea valtiolta rahallista tukea sosiaalisiin ja integraatiota edistäviin toimintoihin.

Ongelmallisena pidettiin joidenkin maahanmuuttajakirkkojen varsin polarisoitunutta näkemystä sekä ekumeenisesta toiminnasta että maallisesta Ruotsista ja sen esillä pitämistä ihmisoikeusperiaatteista. Maahanmuuttajaryhmien tendenssi perustaa omia, ekumeenisen toiminnan ulkopuolelle jättäytyviä seurakuntiaan arveltiin johtuvan juuri siitä, että Ruotsin kirkon koetaan olevan tiukasti liian liberaalin valtion poliittisessa ohjauksessa.

Hallitus antoi vuonna 2016 uskonnollisten yhteisöjen tukiviranomaiselle (SST) tehtäväksi vahvistaa tukeaan niille kunnille, jotka haluavat panostaa kirkkokuntien ja uskontojen väliseen yhteistyöhön. Tätä nykyä katsomusten-

<sup>6</sup> 2019/20:3293, 2018/19:2989, 2018/19:2478

välisiä toimintamuotoja on useita erilaisia. Neuvostoissa, verkostoissa, ajatuspajoissa tai muissa toimintamuodoissa on mukana tutkijoita, opiskelijoita, yhteisöjohtajia, kuntien edustajia ja tavallista kansaa. Eduskunta-aloitteessa 2018 korostetaan, että julkisen vallan tulee edelleen tukea näitä toimintoja arvokkaana kontribuutiona yhteiskunnan polarisoitumista vastaan.<sup>7</sup>

## Rukouskutsut

Vakiintunutta käsitystä uskontojen ja julkisen tilan välisestä suhteesta haastavat voimakkaimmin moskeijoista ulkona kaiuttimilla lähetettävät rukouskutsut. Perjantaisin keskipäivän aikaan annettavien rukouskutsujen kesto ja äänenvoimakkuus määritellään poliisin paikallistasolla tapauskohtaisesti antamissa luvissa. Lupia koskevat valitukset on hylätty muun muassa argumenteilla uskonnonvapaudesta, yhteiskunnan avoimuudesta ja tasa-arvosta. Ruotsin kirkon johto on asettunut tukemaan kaiuttimista kuuluvien rukouskutsujen sallimista.

Lupien myöntämistä kuitenkin myös vastustetaan peräänantamattomasti. Tuoreimmissa eduskunta-aloitteissa vaaditaan joko rukouskutsujen kansallista totaaliikieltoa tai kuntatason lupamenettelyä koskevien säädösten uusimista.<sup>8</sup> Perusteluina esitetään muun muassa, että rukouskutsut – toisin kuin kirkonkellojen ja jäätelöautojen sanattomat äänisignaalit – sisältävät sanallisen uskontopropagandistien viestin, jolta ihmiset sen kuulumisalueella eivät voi välttyä sen enempää päiväkodeissa, kouluissa, hoitolaitoksissa kuin työpaikoilla tai omissa kodeissaan. Vaihtoehtoisena ratkaisuna esitetään rukouskutsujen lähettämistä esimerkiksi mobiilisovellusten avulla.

Eräs minareettikeskusteluun osallistuva taho on elokuussa 2019 perustettu Nyans-puolue, joka ohjelmajulistuksensa mukaan nostaa islamfobian yhdeksi keskeisistä teemoistaan ja muun muassa vaatii muslimeille perustuslaissa turvattua vähemmistöasemaa. Tätä nykyä Ruotsin kansallisen vähemmistöstatuksen ovat saaneet ruotsinsuomalaiset, romanit, tornionlaaksolaiset, juutalaiset ja saamelaiset (viimeksi mainittu myös alkuperäiskansana). Vastaavan aseman myöntäminen muslimeille nostaisi aiempaa voimakkaammin esiin myös keskustelun oikeudesta kovaäänisillä kaiutettuihin rukouskutsuihin. Haastatellut eivät pitäneet todennäköisenä muslimipuolueen mahdoli-

<sup>7</sup> 2018/19:411

<sup>8</sup> 2019/20:734, 2019/20:521, 2019/20:211, 2018/19:1751

suuksia nousta vahvaksi yhteiskunnalliseksi toimijaksi. Tulokkaan arvioitiin saavan kannatusta korkeintaan yksittäisissä kunnissa, mutta ei valtakunnallisissa vaaleissa.

## Suvaitsemattomuus ja arkisyrjintä

Tuoreiden selvitysten mukaan antisemitismien ja islamofobian ohella myös kristofobiksi luokiteltavat viharikokset erityisesti käännyttäviä kohtaan ovat lisääntyneet. Uskontoihin liittyvää syrjintää ja suvaitsemattomuutta esiintyy sekä työpaikoilla että kouluissa. Uskonnollisen vaatetuksen, erityisesti huivien käytön, on todettu korreloivan työttömyyden kanssa. Uskonnollisia ja elämäntavoihin liittyviä rajoitteita kouluruokailussa ei välttämättä kunnioiteta. Kouluissa käytetään vaatetuksessa sekä huntuja että hakaristejä. Opettajilla on lakisääteinen valtuus poistaa oppilailta vaarallisia esineitä ja aineita, mutta uskonnollisten tai ideologisten symbolien käyttöön osana vaatetusta tämä valtuus ei ulotu. Eduskunta-aloitteissa on vaadittu, että kaikki tunnustukselliset symbolit tulisi jättää kaikkien esikoulujen ja koulujen ulkopuolelle.<sup>9</sup> Maassa, jossa ilmaisuvapaus on vahvasti ankkuroitu perustuslakiin, voi oppilaille kuitenkin asettaa pukeutumiseen liittyviä rajoituksia vain perusoikeudet huomioiden.

Uusin lisä syrjimättömyysdiskursseihin on vaatimus oikeudesta negatiiviseen uskonnonvapauteen, toisin sanoen käsitys jonka mukaan niidenkin oikeudet tulee turvata jotka eivät halua nähdä eivätkä kuulla uskontojen ilmentymiä julkisessa tilassa.<sup>10</sup> Haastatteluissa pohdittiin myös ”sekulaaria suvaitsemattomuutta”, valtion poliittista ohjausta erityisesti luterilaisen enemmistökirkkoon ja sieltä edelleen pienempiin kirkkoperheisiin kohdistuvia mukautumisvaatimuksia.

## Tunnustuksellisten vapaakoulujen asema

Hallitus käynnisti selvitystyön tunnustuksellisten vapaakoulujen asemasta vuoden 2018 alussa. Alun perin tavoitteena oli vain olemassa olevien koulujen johtajille asetettujen pätevyysvaatimusten tiukentaminen. Reformitarvet-

<sup>9</sup> 2019/20: 3374, 2019/20:3124, 2019/20: 987,vk 2018/19:255

<sup>10</sup> 2019/20:3360

ta perusteltiin muun muassa sillä, että oppilaita oli jaoteltu ryhmiin sukupuolen mukaan ilman pedagogisia perusteita sekä laiminlyöty evoluutio-opin ja seksuaalikasvatuksen opettamista. Sittenkin selvitystehtävää laajennettiin koskemaan uusien tunnustuksellisten vapaakoulujen perustamiskielto.

Yksi selvityksen kynnyskysymyksistä on, rikotaanko perustamiskielolla Euroopan ihmisoikeussopimusta, jonka mukaan ”valtion tulee kunnioittaa vanhempien oikeutta varmistaa lapsilleen heidän omien uskonnollisten ja aatteellisten vakaumustensa mukainen kasvatus ja opetus”. Kyse on myös kansainvälisten ihmisoikeusstandardien toistaan poikkeavien painotusten tulkinnasta. Euroopan ihmisoikeussopimuksen tavoin myös YK:n kansalaisoikeuksia ja poliittisia oikeuksia koskevassa yleissopimuksessa tunnustetaan vanhempien oikeus varmistaa lapsilleen omien vakaumustensa mukainen kasvatus ja opetus. YK:n lapsen oikeuksien yleissopimuksessa lapsi sen sijaan on osittain irrotettu perheestään ja nähdään oikeussubjektina, jota vanhempien tulee ohjata ja tukea kunnes hän kasvaa ottamaan täyden vastuun omista oikeuksistaan.

Vapaakoulujen asema liittyy myös edellä kuvattuun kysymykseen lapsen integriteetin kunnioittamisesta. Toisaalla tunnustuksellisia kouluja pidetään lasten uskonnonvapauden turvaajina, koska ne tarjoavat heille ympäristön, jossa uskonnonharjoittamista ei pidetä kummallisuutena. Toisaalla näiden koulujen katsotaan indoktrinoivan lapsia ja siten loukkaavan heidän uskonnonvapauttaan sen sijaan, että kukin saisi aikuistuuksaan itse valita uskoako ja mitä.

Selvityshenkilö luovutti raporttinsa Ruotsin opetusministerille 8.1.2020. Raportissa todetaan, että uusien tunnustuksellisten koulujen perustamiskieltoon liittyy useita ongelmia sekä Euroopan ihmisoikeussopimuksen että EU-lainsäädännön valossa.<sup>11</sup> Kompleksiseen kokonaisuuteen liittyy kysymys oikeudesta elinkeinon harjoittamiseen. Monet vapaakouluista ovat osakeyhtiöiden omistuksessa. Perustelujen löytäminen sille, miksi vanhojen yhtiöiden annettaisiin jatkaa toimintaansa mutta uusia ei saisi perustaa, voi olla vaikeaa. Valtiopäiväedustajien uusimpina avauksina esitetään kaikkien tunnustuksellisten vapaakoulujen lakkauttamista ja kaikkien po. koulutuksen järjestämislupien epäämistä uskonnollisilta yhteisöiltä.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> 2019:64

<sup>12</sup> 2019/20:3169, 2019/20:987, 2018/19:438, vk2018/19:292

## Uskonnollinen lukutaidottomuus

Uskontojen lukutaitoa, uskonnollisen kielen tuntemista ja ymmärtämistä pidetään yhä tärkeämpänä virkamiestaitona yli hallinnonalarajojen. Ruotsi on useissa tutkimuksissa arvioitu maailman sekularisoituneimmaksi maaksi, mutta samanaikaisesti yhteiskunnan moniuskontoisuus haastaa vastavuoroiseen oppimiseen uskoon ja järkeen perustuvien näkemysten välillä.

Uskontojen lukutaidon vahvistamisesta puhutaan sekä osana yhteiskunnallista yleissivistystä että maahanmuuttajien kotouttamista. Ruotsissa kunnilla on lakisääteinen velvollisuus tarjota turvanpaikanhakijoille ja pakolaisille kansallisesti yhdenmukainen yhteiskuntaan orientoiva kurssi ja turvapaikanhakijoilla puolestaan velvollisuus osallistua kyseiselle kurssille. Eduskunta-aloitteissa vaaditaan kurssin tuntimäärän lisäämisen ja loppukokeen käyttöönoton ohella osiota, jossa kurssilaisia informoidaan maassa vallitsevasta uskonnonvapaudesta.<sup>13</sup> Myös Ruotsin kansalaisuutta hakevien kokeeseen esitetään uskonnonvapautteen liittyvää osiota.<sup>14</sup>

Yhteiskunnallista lukutaitoa sivuavat eduskunta-aloitteet, joissa esitetään vahvistettavaksi viranomaisten ja ammattilaisten osaamista kunniaan liittyvän väkivallan erityispiirteistä ja siihen puuttumisesta.<sup>15</sup> Ruotsissa on jo vuosia laadittu kansallisia strategioita ja eri ammattiryhmille kohdennettuja oppaita kunniaan liittyvän väkivallan ehkäisemiseksi. Tuoreimmissa aloitteissa esitetään, että myös maan etnisille ja uskonnollisille yhdistyksille pitäisi suunnata tiedotuskampanja, jossa käsitellään demokraattisia ja ihmisoikeuksia, painotetaan erityisesti naisten, lasten ja homoseksuaalien oikeuksia, sekä selvennetään mistä kunniaan liittyvässä väkivallassa on kyse.<sup>16</sup>

## Valtionavustusten demokratiakriteerit

Ruotsin valtio huolehtii organisatorisesti riittävän kehittyneiden uskonnollisten yhteisöjen jäsenmaksujen keräämisestä. Uskonnolliset yhteisöt voivat saada valtiolta toiminta-avustusta rekisteröidyn jäsenmäärän mukaan. Perus-

<sup>13</sup> 2019/20:2988, 2018/19:2932, 2018/19:2819, 2018/19:2918, 2018/19:1436, 2018/19:174

<sup>14</sup> 2019/20:3052

<sup>15</sup> 2019/20:405

<sup>16</sup> 2019/20:3277, 2018/19:2865, 2018/19:2861, 2018/19:248

teluna on, että näin kaikille tunnustuksellisille yhteisöille turvataan yhtäläiset edellytykset uskonnolliseen toimintaan ja kaikille yksilöille yhtäläinen mahdollisuus harjoittaa uskontoaan ja nauttia uskonnonvapaudesta. Valtioavustusten uskotaan myös edistävän demokraattista osallistumista kannustamalla uskonnollisia yhteisöjä järjestäytymään yhdistyslainsäädännön mukaisesti.

Tuoreissa eduskunta-aloitteissa kuitenkin esitetään myös, että sekä kunnallisten avustusten että valtioavustusten maksaminen uskonnollisille yhteisöille tulisi lopettaa ja että avustusten jakamisesta vastaava valtion virasto tulisi lakkauttaa. Aloitteentekijöiden mukaan niillä uskonnollisilla yhteisöillä, jotka eivät kykene rahoittamaan toimintaansa jäsenmaksuilla tuskin on mitään arvokasta tarjottavaa jäsenilleen, jolloin valtiollakaan ei ole mitään syytä rahoittaa yhteisön toimintaa.<sup>17</sup>

Valtionavustuksilla on jo pitkään ohjattu yhteisöjä kunnioittamaan demokratiaa ja tasa-arvoa. Valmisteilla on säädösuudistus, jonka mukaan avustusta eivät voisi saada yhteisöt, joissa ei sanouduta irti perheväkivallasta, pakkoavioliitoista, väkivaltaisista ääriilikkeistä, tai joissa suhtaudutaan epäkunnioittavasti kanssaihmiisiin sukupuolen, etnisen alkuperän, vakaumuksen tai seksuaalisen suuntautumisen vuoksi.<sup>18</sup>

Uskonnollisten yhteisöjen keskuudessa säädösuudistuksen pelätään välineellistävän avustusten saajat valtion yhdenmukaistamispolitiikan toimeenpanijoiksi. Erityisesti valtionavun kieltämisen perusteiden selkeyteen vaaditaan kiinnitettävän erityistä huomiota. Vertailukohtena mainitaan poliittiset puolueet jotka eivät menetä puoluetukeaan yksittäisen puolueen edustajan antaman kiistanalaisen lausunnon tai tekemän rikoksen takia. Avustuksille vaihtoehtoisina ja samalla myös valtionkontrollia vähentävinä malleina uskonnollisten yhteisöjen talouden vahvistamiseen ehdotetaan muun muassa vapautusta arvonlisäverotuksesta, työnantajamaksujen alentamista ja lahjoitusten vähennysoikeutta henkilöverotuksessa. Yhteisöt voivat vastaanottaa taloudellista tukea myös ulkomailta. Valtiopäivillä yhteisöjen ulkomaista rahoitusta koskevaa lainsäädäntöä on esitetty tarkistettavaksi.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> 2019/20:2874, 2019/20:2845, 2018/19:1332, 2018/19:1008, 2018/19:735, 2018/19:443, 2018/19:440, vk2018/19:319

<sup>18</sup> 2019/20:3277, 2019/20:3046

<sup>19</sup> 2019/20:2723

## Yksilökeskeisyys

Ruotsin sekulaari valtionhallinto painottaa individualistista näkökulmaan, mutta post-sekulaari tila vaatii ottamaan huomioon myös näkökulman lasten asemasta osana perheitään, joiden oikeutta kasvattaa lapsiaan valtion ei tule loukata. Haastateltavat kiinnittivät huomiota siihen, kuinka yksilöoikeuksia painottava valtioindividualismi on vähä vähältä syrjäyttänyt ydinperheen. Erityisesti tunnustuksellisiin vapaakouluihin liittyvässä julkisessa keskustelussa on havaittu yhteiskunnallisten vaikuttajien puhuvan perheestä ”toisena” jonka hallussa ovat ”meidän lapsemme”.

Valtiopäiväaineistosta 2018–2019 löytyi tätä teemaa sivuava maininta aloitteesta otsikolla Venäjä. Aloitteessa todetaan, että Venäjän ortodoksiselle kirkolle on annettu säädöksin turvattu erityinen rooli ja että kirkko on viime vuosina saavuttanut yhä vahvemman aseman maassa läheisten suhteidensa avulla valtiovaltaan. Samassa aloitteessa todetaan LGBTQ-ihmisten oikeuksia loukkaavan erityisesti Putinin vuonna 2013 allekirjoittama laki, jonka perustana on ”perinteisten perhearvojen suojeleminen”.<sup>20</sup>

## Päätelmät

Katsaus Ruotsin uskontopolitiikan ajankohtaisteemoihin vahvistaa käsitystä siitä, että ortodoksisuuden tutkimuskentällä tarvitaan liturgiseen elämään, kirkkomusiikkiin, kirkkohistoriaan ja ikonografiaan keskittyvien tutkimusten ohella myös yhteiskuntatieteellistä aikalaistutkimusta. Kyse ei ole vain siitä, kuinka kirkko saisi paremmin tavoitettua ortodoksitauksia maahanmuuttajia. Loppupäätelmänä nostan esiin tutkimusavauksen, joka edellä käsitellyistä liittyy valtionavustusten demokratiakriteereihin, mutta mahdollistaa myös muiden teemojen tarkastelun ortodoksisuuden näkökulmasta.

Demokratiakriteereillä pyritään tarjoamaan objektiivista ja epäpoliittista ohjausta uskonnollisille yhteisöille. Hyvää uudistuksessa on, että se osaltaan mahdollistaa abstraktien ihmisoikeusnormien konkretisointia. Demokratia- ja ihmisoikeusdiskurssit sisältävät kuitenkin paljon avoimia ja ristiriitaisia käsitteitä. Samalla kun ihmisoikeuksien kieli tarjoaa emansipatorisen sanaston monille ihmisryhmille, se on myös luonut oman instituutionsa, jol-

<sup>20</sup> 2019/20: 3357

la on oma ylikansallinen eliittinsä ja joka vaikuttaa keskeisesti siihen, kenen oikeuksia edistetään, mistä asioista puhutaan ihmisoikeusloukkauksina, ja miten ihmisoikeussanastoa kehitetään. Demokratiakriteerien kehittämisessä ja seurannassa ei tule olla kyse vain siitä, kuinka uskonnolliset yhteisöt suositutellaan sisäistämään tämä sanasto, omaksumaan ihmisoikeuksien kieli, jota myös maailmanlaajuisesti sieluttomaksi *sekulaariksi uskonnoksi* sanotaan.

Käsitys todellisuudesta rakentuu diskursiivisesti. Keskustelua tulee voida käydä siitäkin, missä kohdin demokratiakriteerijä olisi arvioitava kriittisesti. Uskonnollisten yhteisöjen ei tule olla vain arvioinnin kohteita vaan myös prosessin arvioitsijoita. On kysyttävä, millaisilla indikaattoreilla demokratian kunnioittamista arvioidaan ja minkä tahojen tehtäväksi arviointi määritellään. On arvioitava myös valtionhallinnon ja kirkkojen välisen vuorovaikutuksen mahdollisia ongelmia. Pohjoismaisen ortodoksisuuden ainakin toivoisi olevan keskustelevaa, sekä kirkon arvoja esillä pitävää että muiden arvoja kuuntelevaa.

Huomiota tulisi kiinnittää siihen, kuinka monilla toisistaan poikkeavilla tavoilla oikeus uskonnonvapauden voidaan käsittää. Se voidaan toki nähdä yksilön oikeutena valita elämäntatemuksensa kognitiivisin perustein tai negatiivisena oikeutena jonka mukaan muiden uskonnonharjoittamista julkisessa tilassa ei tarvitse sietää, mutta se tulee huomioida myös oikeutena osallistua oman perheen ja oman yhteisön perinteeseen. Kirkon on myös kysyttävä miten diskursseissa huomioidaan kodittomat, nälkäiset ja janoiset, ja erityisesti mikä arvo annetaan juuriltaan revittyjen ihmisten sieluntarpeiden tyydyttämiselle.

Mielestäni sekä Suomi ja Ruotsi tarvitsevat analyysiä siitä, kuinka keskenään ristiriitaisilta vaikuttavia näkökulmia voidaan tehdä ymmärrettävämmäksi, ja kuinka vähemmistökirkojen näkökulmat tulevat huomioiduksi. Postsekulaari demokraattinen yhteiskunta ei ole ainoastaan tietoisuutta uskonnollisten yhteisöjen läsnäolosta. Se on myös yhteisöjen aitoa kohtaamista keskustelukumppaneina, niin että kaikki alakulttuurit, olivatpa uskonnollisia tai eivät, tunnustavat toisensa yhden ja saman poliittisen yhteisön jäseniksi. Yhteiskunnallisen koheesion kannalta on tärkeää kiinnittää huomiota siihen, millaisilla ja kenen määrittelemillä käsitteillä todellisuutta hahmotetaan. Erilaisten käsitysten ei tarvitse olla vastakkaisia, vaan ne voivat olla myös toisiaan täydentäviä. Tutkimuksellinen haaste olisikin kehittää malleja joissa huomioidaan eri näkökannat ja haetaan kosketuspintoja niiden välillä.



## Lähteet

### Konvertitutredningen

2019 Gustin Bergström, M., Josefsson, U., Lindqvist, M., Nordström, R., Ahlstrand, R. & Svensson, J., Konvertitutredningen: Rapport om Migrationsverkets hantering av konvertiters asylprocess. [<http://manniskorattsjuristerna.se/wp-content/uploads/2019/03/konvertitutredningen.pdf>]. Luettu 18.8.2020

### Migrationsverket

2018 Rättsligt ställningstagande angående metod för prövningen då religion, inklusive konversion och ateism m.m. åberopas som asylskäl. – SR 46/2018, 2018-12-13[<https://lifos.migrationsverket.se/dokument?documentSummaryId=42454>]. Luettu 18.8.2020.

### SOU 2018:18

Statens stöd till trossamfund i ett mångreligiöst samhälle.

### SOU 2019:64

Nya regler för skolor med konfessionell inriktning.

Mikael Sundkvist

## ”Prokimeni!” Ajatuksia kontekstin merkityksestä

Ortodoksisen kirkon jumalanpalveluksissa vilisee viittauksia Raamattuun. Millaisia käännöksiä näissä viittauksissa tulisi käyttää? Suora kopioiminen Raamatun käännöksestä ei aina ole viisasta. Liturginen käyttökonteksti voi nimittäin edellyttää tiettyä tapaa tulkita Raamatusta lainattua tekstiä. Näin ollen Raamatusta otettu lainaus on käännettävä tavalla, joka sopii käyttökontekstiin.

Konteksti antaa lainaukselle merkityksen. ”Auta, Herra! Sinun palvelijasi ovat käyneet vähiin.” Kyse on Psalmin 12 jakeesta 2, joka joskus kuuluu epävirallisesti alttarista tai kanttorin paikalta, kun jumalanpalvelukseen on saapunut yllättävän vähän ihmisiä. Tätä seuraavat hymyt osoittavat sen, että psalmijakeen kontekstualisointi oli onnistunut.

Mitä tietty raamatunkohta tarkoittaa? Tilanteesta riippuen se saattaa tarkoittaa montaakin asiaa. Yksittäisen raamatunkohdan merkitys löytyy monella tasolla. Raamatuntutkimuksessa etsitään perinteisesti alkuperäistä merkitystä. Tämä voi olla raamatuntekstin kirjoittajan aikoma merkitys, mutta myös se merkitys, joka syntyy tekstin vastaanottajien puolella – se ei välttämättä ole sama kuin mitä kirjoittajalla oli mielessä. Vastaanottajat ymmärtävät tekstin omasta kontekstistaan käsin.

Tekstin reseptio luo sille uusia merkityksiä. Reseptiossa syntyneet merkitykset ovat oma tutkimusalansakin nykyään. Joskus myöhempi tulkitsija ei edes yritä käyttää tiettyä kohtaa sen oletetusta alkuperäisestä kontekstista käsin. Osuvaa ilmaisua käytetään sen sijaan irrallaan sen taustasta osana uutta viestintää. Tämän ilmiön kohtaamme muun muassa kirkkoisillä – emme toki pelkästään heillä. Myös jumalanpalveluksissa tämä on havaittavissa.

Ortodoksisen kirkon jumalanpalveluksissa esiintyvät prokimenit ovat oma lukunsa. Prokimenit eli johdantolausekset on yleensä otettu Psalmien kirjasta. Käytössä olevissa jumalanpalvelusten suomennoksissa uuden kontekstin huomioiminen ei ole aina onnistunut yhtä hyvin kuin Psalmin 12 toisen jakeen epävirallinen käyttö jumalanpalvelusten toimittajien kesken.

Tarkastelen seuraavassa yksittäisen raamatunkohdan yhteyttä liturgiseen kontekstiin ottamalla esimerkiksi Psalmin 77 käytön suurena prokimena.

Suurina juhlina juhlapäivän ehtoopalveluksessa lauletaan niin sanottuja suuria prokimeneja, jotka ovat tavanomaisia prokimeneja pidempiä. Yksi tällainen on Psalmi 77 ja sen jakeet 14a–16a, 11–12. Kyseinen suuri prokimeni on valitettavan hyvä esimerkki siitä, kuinka jumalanpalveluskirjojen toimitajat eivät ole tarpeeksi huomioineet jumalanpalveluksen uuden kontekstin vaatimaa tulkintaa suhteessa psalmin alkuperäiseen merkitykseen.

Psalmia 77 lauletaan ortodoksisissa kirkkoissa suurena prokimena Kristuksen syntymäjuhlanä, ensimmäisenä ja toisena sunnuntaina pääsiäises-tä sekä helluntaina, ja seuraavalla tavalla 1992 raamatunkäännöksen mukaan:

Ei ole sinun vertaistasi jumalaa. Sinä olet Jumala, sinä teet ihmeitä, (Ps 77:14b–15a)

Liitelauselma: Olet osoittanut voimasi kansojen vaiheissa. Kätesi voimalla sinä vapautit oman kansasi. (Ps 77:15b–16a)

Liitelauselma: Minä ajattelen: ”Siinä on tuskani syy, että Korkeimman teot ovat toiset kuin ennen.” (Ps 77:11)

Liitelauselma: Minä muistelen tekojasi, Herra, muistan ihmeitä, joita muinoin teit. (Ps 77:12)

Jumalanpalveluksen kontekstissa kiitetään Jumalaa hänen tekemistään ihmeistä: Kristuksen syntymästä, ylösnousemuksesta sekä – niiden seurauksena – Pyhän Hengen vuodattamisesta. Prokimenin toinen liitelauselma tulee sen takia yllätyksenä. Miksi vastaisimme näihin Jumalan ihmeisiin tuskalla ja pettymyksellä: ”Minä ajattelen: ’Siinä on tuskani syy, että Korkeimman teot ovat toiset kuin ennen’” (Ps 77:11)?

Omassa alkuperäisessä kontekstissään Psalmi 77 kertoo pettymyksestä sen vuoksi, ettei Jumala ole tullut kansansa avuksi: ”Onko Herra hylännyt meidät ainiaaksi, eikö hän enää välitä meistä?”, kysytään jakeessa 8. Jae 11 päättää tämän valituksen: ”Minä ajattelen: ’Siinä on tuskani syy’”, ja niin edelleen.

Psalmin toisessa osassa rukoilija kuitenkin rohkaistuu, kun hän muistaa ”ihmeitä, joita muinoin teit” (jake 12). Sitä seuraa osio, jossa rukoilija muistelee Jumalan tekemiä ihmeitä kansansa hyväksi, ennen kaikkea kansan kuljettamista Kaislameren halki (2. Moos. 14). Psalmista 77 otettu suuri prokimeni käyttää juuri tähän toiseen osioon kuuluvia jakeita 12–16, jotta kirkko voisi

kiittää Jumalaa Kristuksen kautta tapahtuneista ihmeistä.

Jae 11 jää kuitenkin arvoitukselliseksi. Se päättää psalmin ensimmäisen puoliskon valituksen. Hepreaksi jae kuuluu seuraavasti: ”Ja siten sanon, ’tämä on suruni: Korkeimman oikean käden muutos.’”<sup>1</sup> Vuoden 1992 raamatunkäännös kääntää sanat ”Korkeimman oikea käsi” ilmaisulla ”Korkeimman teot”, mikä tekee jakeen liturgisen kontekstualisoinnin vaikeammaksi. Kohta selviää miksi. Vanha kirkkoraamattu vuodelta 1933 käänsi sanatarkasti ”Korkeimman oikea käsi”, mikä versio löytyy papiston käyttämästä ortodoksisesta vigiliakäsikirjasta.

Psalmijakeen kontekstualisoinnin kannalta varsinainen ongelma on kuitenkin muualla. Jumalanpalvelusten laatijat ovat käyttäneet Vanhan testamentin kreikkankielistä käännöstä Septuagintaa eivätkä hepreankielistä alkutekstiä. Septuaginta-käännöksessä on ilmeisesti virhe juuri jakeen 11 kohdalla, mikä selittää kohtaamamme liturgisen vaikeuden. Septuagintan kääntäjät ovat olettaneet, että tekstissä on verbi ”aloittaa” siinä kohdassa, jossa hepreaksi puhutaan heikkoudesta tai surusta (> ”tuskaa”).<sup>2</sup> Kreikaksi jae 11 kuuluu sen takia näin: ”Ja sanoin: ’Nyt olen aloittanut: tämä [on/oli] Korkeimman oikean käden muutos’.”<sup>3</sup>

Näin kreikaksi Ps 77:11 ei puhu tuskasta ja pettymyksestä vaan ”Korkeimman käden muutoksesta”, joka on lähtökohtaisesti neutraali ilmaisu – käsi on voinut muuttua hyvällä tavalla! Näin juuri jaetta käytetäänkin käsillä olevassa suuressa prokimenissa: se kuuluu psalmin toiseen puoliskoon, jossa kiitetään Jumalan ihmeistä.

Tämän Ps 77:11 tulkinnan sinetöi lopulta useiden kirkkoisien tapa lukea ilmaisu ”Korkeimman oikea käsi” viittauksena Kristukseen Jumalan ”oikeana kätenä”, jonka kautta pelastus on tullut maailmaan. Origenes (k. n. 254) ja Gregorios Nyssalainen (k. 394) selittävät ”oikean käden muutoksen” niin, että siinä puhutaan Kolminaisuuden toisen persoonan ihmiseksi tulemisesta. Silloin Poika tavallaan koki muutoksen, mutta samalla hän pysyi Jumalana muuttumattomana.<sup>4</sup> Joka tapauksessa viittaus koskee myönteistä asiaa, Kris-

<sup>1</sup> נָחַתְּ. Tate 1998, 268: ”lit., ‘to sicken me is this’.”

<sup>2</sup> Tate 1998, 268.

<sup>3</sup> Καὶ εἶπα· Νῦν ἠρξάμην· αὐτὴ ἢ ἀλλοίωσις τῆς δεξιᾶς τοῦ Ὑψίστου. Rahlfs 1979, 81 (= Ps 76.) Jae esiintyy samassa muodossa kreikkalaisissa jumalanpalveluskirjoissa.

<sup>4</sup> Origenes, Hom. in Ps. 15.2; Gregorios Nyssalainen, v. Mos. 2.28–30. Vertaa myös Athanasios Suuri: διὰ τὴν τοῦ Ὑψίστου δεξιάν. Ὡς εἰ σαφέστερον ἔλεγεν· Διὰ τὰ κατὰ τοῦ Σωτήρος Χριστοῦ πεπραγμένα, ὅς ἐστι δεξιὰ τοῦ Πατρὸς. Athanasios, exp. Ps. 27.348.4–10.

tusta, ja sopii sen takia kiitollisuudella lausuttavaksi hänen syntymäjuhlaan, jolloin suuri prokimeni, kuten edellä todettiin, otetaan Psalmista 77. Psalmi 77:11–16 suurena prokimenina on siis osa patristista tulkintaperinnettä.<sup>5</sup> Tämä olisi pitänyt ottaa huomioon jumalanpalveluksen suomennoksessa sen sijaan, että vain otettiin Psalmin käännös sellaisenaan vuoden 1992 raamatunkäännöksestä.<sup>6</sup> Septuagintan Psalmien kirjan suomennos olisi tarjonnut paremman lähtökohdan: ”Minä sanon: ’Nyt pääsen alkuun: tämä muutos tulee Korkeimman oikeasta kädestä.’”<sup>7</sup> Tuska ja pettymys eivät sen sijaan sovi juhlapäivänä.

Jumalanpalvelusten raamattuaineiston kääntämisessä olisi aina lähdetävä liikkeelle lähteiden käyttämästä kreikasta ja liturgisen kontekstin huomiomisesta. Jumalanpalvelustekstien laatijat ovat käyttäneet Raamatun aineistoa harkiten. Kääntäjän tulee olla yhtä harkitseva!

---

<sup>5</sup> Tämä tulkinta näyttää olevan voimissaan. Athoksen Vatopedi-luostarin igumeni Efraim totesi pari vuotta sitten: “The Light of Christ, which is a Person, the Lord Himself, comes into the heart of those who desire God and is the good change of the right hand of the Most High [Ps. 76, 10 {sic}]. The whole of our struggle is summed up in our change. The passions aren’t mortified, but are transformed and the whole of our being is drenched in the Uncreated Light of the Divinity.” Efraim 2017.

<sup>6</sup> Esim. Pentekostarion 1999, 86, [puuttuu sivulta 154], 525. Ennen vanhaan ei ollut paremmin, sillä myös entisissä laitoksissa prokimenin jakeet oli otettu suoraan vuoden 1933 käännöksestä, jossa jae 11 kuuluu: ”Minä sanoin: tämä on minun kärsimykseni, että Korkeimman oikea käsi on muuttunut.”

<sup>7</sup> Psalmi 2010, 146. Sen sijaan vastaava kirja ruotsiksi ei sellaisenaan kelvannut prokimenin ruotsinnokseen: ”Jag sade: ’Nu har jag börjat, den Högstes hand är inte sig lik.’” Psaltaren 2008, 114. Ruotsinkielisessä papin käsikirjassa on käännetty näin: ”Och jag sade: ’Nu har jag börjat. Denna förändring har skett genom den Högstes högra hand.’” Hieratikon 2019, 215.

## Lähteet ja kirjallisuus

Athanasios Suuri

1857–1866 Expositiones in Psalmos. J.-P. Migne, MPG 27. Paris.

Efraim Vatopaidinos

2017 They aren't mortified but are transformed. Pemptousia.com [https://pemptousia.com/2017/08/they-arent-mortified-but-are-transformed/] luettu 17.8.2020

Gregorios Nyssalainen

1968 De vita Mosis. J. Danielou, Grégoire de Nysse. La vie de Moïse, 3rd edn. Sources chrétiennes 1 ter. Paris: Éditions du Cerf.

Hieratikon

2019 Hieratikon. Gudstjänstbok för präst och diakon. Red. Mikael Sundkvist. Tallinna. Suomen ortodoksisen kulttuurikeskuksen säätiö.

Origenes

2015 Origenes, Homiliae in Psalmos. Ed. by L. Perrone, M., Molin Pradel, E., Prinzivalli, A., Cacciari. Origenes Werke, vol. 13, Die neuen Psalmenhomilien. Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge 19. Berlin-Munich-Boston: De Gruyter.

Pentekostarion

1999 Pääsiäisen ja helluntain välisen viidenkymmenen päivän juhlakauden ajalla ehto- ja aamupalveluksessa luettavien ja laulettavien rukouksien ja veisujen kirja. Jyväskylä. Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto.

Psalmit

2010 Psalmit Septuagintan mukaan. Helsinki. Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto & Suomen Piipiaseura.

Psaltaren

2008 Psaltaren enligt Septuaginta. Skellefteå. Artos.

Rahlf's

1979 Septuaginta. Ed. Alfred Rahlfs. Stuttgart. Deutsche Bibelgesellschaft.

Tate, Marvin E.

1998 Psalms 51–100. Word Biblical Commentary 20. Dallas. Word.

# KIRJALLISUUTTA / BOOK REVIEWS

## Avaus ortodoksisuudesta ja sukupuolesta

Orthodox Christianity and Gender. Dynamics of Tradition, Culture and Lived Practice. Toim. Helena Kupari ja Elina Vuola. London: Routledge 2020, 214 s.

*Routledge Studies in Religion* -sarjassa on julkaistu otsikolla *Orthodox Christianity and Gender* kokoelma tutkimusartikkeleita, jotka käsittelevät ortodoksisuuden erilaisia ilmiöitä ja ihmisen sosiaalista sukupuolta. Kokoelman toimittajina ovat Helena Kupari ja Elina Vuola, kumpikin tunnettuja tieteellisiä kirjoittajia, ja artikkelien tekijöinä joukko suomalaisia ja kansainvälisiä tutkijoita. Kirjoittajia teoksella on toimittajien lisäksi kaikkiaan kaksitoista.

Artikkeleiden teemat käsittelevät laajaa kirjoa ortodoksisen uskonnon ja sukupuolen ilmiöitä. Teoksessa liikutaan Yhdysvalloista Suomen ja Viron kautta Ukrainaan, Kreikkaan ja Venäjälle. Erityisiä kiinnostuksen kohteita avautuu muun muassa ekumeenisista keskusteluista vanhakatolisten kanssa, Ukrainan sodasta sekä ikonimaalauksesta.

Sosiaalisen sukupuolen, *gender*, käsite rajautuu kirjassa lähinnä naiseuden, naisten sosiaalisten asemien, kokemusten ja toimijuuden tarkasteluun. Nykyajan kysymyksenasettelut sukupuolen moninaisuudesta jäävät kirjassa lähes kokonaan sivuun. Miesten tai muunsukupuolisten (*non-binary*) kokemuksia sukupuolesta ja elettyä ortodoksisuutta kirja ei siis juurikaan käsittele. Asetelma oikeastaan toistaa näin ortodoksisuudessa vallitsevaa käsitystä sukupuolen kaksijakoisuudesta. Bysantin yhteiskunnassa niin usein tärkeissä asemissa esiintyneiden eunukkien merkittävä yhteiskunnallinen, kirkollinen ja historiallinen merkitys jää harmillisesti mainitsematta kokonaan.

Syvimmälle sukupuolen käsitteen teologiaan ja teologiseen antropologiaan sukellaan Brian A. Butcherin artikkelissa, joka tarkastelee ja vertailee erilaisia ortodoksia teologisen antropologian hahmotelmia. Onko inhimillinen ja biologinen sukupuolisuus jollakin oleellisella tavalla suhteessa

luomattoman jumaluuden, Pyhän Kolminaisuuden, olemukseen tai ikonista heijastusta Kolminaisuuden hypostaaseista, vai ovatko naiseus ja mieheys pelkästään jotakin luotua, ajallista ja inhimillistä? Artikkelin ei päästä lukijaa helpolla eikä anna vastauksia, mutta piirtää kuvaa kysymyksenasettelujen monimutkaisuudesta ja vaikeasti hahmotettavasta luonteesta. Artikkelin on myös ainoa, joka käsittelee muutamalla kappaleella HLBQTIA-kysymyksiä ortodoksisista näkökulmista.

Kirja on kolmijakoinen. ”Tradition neuvottelemisen”, ”eletty ortodoksisuus” ja ”kriisit ja sukupuoli” muodostavat jaon, joka ei ole aivan helppo lukijalle. Läpikulkeva teema on kirjassa kuitenkin uskonnollisen kokemuksen ja uskonnollisen instituution ja institutionalisoitumisen aina läsnä oleva jännite. On sinänsä kiintoisa kysymys, missä määrin koettu ja eletty uskonnollisuus asettuu institutionalisoituneen uskonnon vastapooliksi, ja missä määrin nämä ulottuvuudet leikkaavat ja läpäisevät toisiaan. Voiko institutionaalinen olla samalla myös elettyä ja koettua?

Kirjan artikkeleissa kuvataan naisten asemia ja aktiivista toimintaa ortodoksisessa kirkossa sekä naisten kohtaamia rajoituksia tai syrjiviä käytäntöjä. Usean artikkelin lopussa todetaan, miten naisten aktiviteetti haastaa tai uudistaa hierarkkista kirkkoa. Nämä havainnot ovat paikallaan. Toisaalta voidaan kuitenkin kysyä, eikö kaikki maallikoiden aktiivisuus kirkossa aina eri tavoin eri historiallisissa tilanteissa haasta, täydennä, elävöitä ja muodosta toisinaan myös tarpeellista vastavoimaa papiston toiminnalle? Pohdinnat olisivat voineet syventyä teoksessa vielä laajemmin tarkastelemaan ortodoksisia *koinonia-* ja *sobornost-*käsitteitä sekä maallikoiden sukupuolittuneita paikkoja ja asemia kirkollisessa traditiossa ja sen muovautumisessa.

Itäistä kanonista oikeutta sivutaan vain keveästi muutamassa artikkelissa, mikä tuottaa tietynlaista ohuutta joidenkin artikkeleiden pohdintoihin. Olisi lisäksi ollut kiinnostavaa lukea ainakin yksi artikkeli niistä idän kirkon pyhistä naisista ja naishallitsijoista, jotka ovat toiminnallaan ja ajattelullaan voimakkaasti muokanneet ortodoksisuutta. Ajattelen tässä vaikkapa *Irene Ateenalaista* tai hymnografi *pyhää Kassiaa*. Jo näiden kahden naisen vaikutus ortodoksisuuteen on ollut historiallisesti huomattava. Erityinen harmi on artikkelikokoelman lopussa kiintoisa ikoniartikkeli ilman kuvia kaikista artikkelissa tarkemmin käsitellyistä maalauksista.

Ongelmakohdista huolimatta kirja on merkittävä. Kuten toimittajat toteavat, se täyttää tutkimuksellista aukkoa ortodoksimaalikkoja käsittelevässä akateemisessa tutkimuksessa erityisesti gender-näkökulmien osalta. Nimen-



omaan suomalaisen ortodoksisuuden tutkimukseen teos tarjoaa kaksi kiintoisaa artikkelia. Niissä tarkastellaan naisia ikonimaalareina sekä Helsingin Jumalanäidin syntymän yhteisöä. Tärkeä on myös Kreikan taloudellista ja yhteiskunnallista kriisiä sekä kriisin uskonnollisia ulottuvuuksia käsittelevä artikkeli.

Onkin toivottavaa, että ortodoksimaalikoiden ja heidän elämänpiirinsä ja kokemustensa tutkimus saa arvoistaan jatkoa. Kirja on tärkeää lukemistoa akateemisessa ympäristössä, ja kaikille ortodoksisuudesta kiinnostuneille se antaa uutta tietoa eletyn ortodoksisuuden monista vivahteista ja jännitteistä.

*Johan Bastubacka*

# Petsamon tuntematon pappismarttyyri

Elina Kahla, Petsamon marttyyri ja maailman pohjoisin luostari. Helsinki: SKS 2020, 319 s.

Suomen ortodoksisen kirkon historia on kiitollinen tutkimuskohde. Tutkimattomia aiheita ja ajanjaksoja riittää, jolloin uuden tiedon tuottamiselle on hyvät lähtökohdat. Entuudestaan tuntematon aihe ei välttämättä takaa tutkimuksen kiinnostavuutta. Tätä ongelmaa ei ole Elina Kahlan tietokirjassa Petsamon luostarin vaiheista ja sen viimeisestä johtajasta pappismunkki Paisista. Teos kartoittaa Petsamon luostarin historiaa laajalla ajallisella haarukalla ja valaisee uuden lähdeaineiston varassa luostarin viimeisenä johtajana toimineen Paisin vaiheita Neuvostoliiton valtioneuvoston uhrina. Luostarin vaiheista Suomen ortodoksisen kirkon yhteydessä ei ole aiemmin tästä näkökulmasta kirjoitettu.

Teoksen juonellisenä taitekohtana on joulukuun 3. päivänä 1939 käynnistynyt tapahtumasarja. Tuolloin puna-armeija valtasi Petsamon luostarin. Valloittajia odottanut veljestö pidätettiin. Pari viikkoa myöhemmin luostarinjohtaja Pasi kyyditettiin pois Petsamosta. Varajohtaja Isaaki ja kirjurimunkki Mefodi raportoivat kirkolliselle johdolle tapahtuneesta vuonna 1941 seuraavasti: ”Johtaja pukeutui ja seurasi autoon. Tämän jälkeen emme enää ole häntä nähneet, emmekä tiedä mitään varmaa hänen kohtalostaan.” Kuvausta kirjoitettaessa Pasi oli jo kuollut. Hänet teloitettiin 28.12.1940 Leningradissa ja haudattiin Levašovon joukkohautaan.

Kahla dokumentoi tarkasti reilun vuoden mittaisen jakson, jonka aikana Paisia kuulusteltiin, kidutettiin ja lopulta tuomittiin kuolemaan harjoittamastaan ”neuvostovihamielisestä avunannosta suomalaisille porvareille ja valkokaartilaisille”. Pasi oli Suomen kansalainen ja henkilönä epäpoliittinen. Tuomion taustalla oleva toiminta liittyi Paisin asemaan luostarinjohtajana, kuten heinien antamiseen suomalaisten sotilaiden hevosille ja rajanylittäjien majoittamiseen. Todellinen kuolemantuomion syy oli kuuluminen kirkolliseen säätyyn.

Vuoden 1939 ja 1940 tapahtumien taustaksi Kahla on kirjoittanut Petsamon luostarin historiikin. Maantieteellisestä sijainnista johtuen historiallista tarkastelua ohjaa näkemys Petsamosta poliittisten ja kulttuuristen valtapiiri-

en sekä muuttuvien rajojen puristuksessa. Suomen ortodoksisen kirkon itseymmärryksen kannalta tärkeänä nousee esiin aika Suomen itsenäistymisen jälkeen. Kirkon johdossa luostareihin suhtauduttiin epäillen: venäläisten kilvoittelijoiden asuttamat luostarit eivät soveltuneet osaksi suomalaiskansallista kirkkoa. Epämodernit luostarit kuuluivat menneisyyteen. Kahla tuo esille arkkipiispa Hermanin kylmäkiskoisuuden Petsamon luostaria ja veljestöä kohtaan. Pyynnöistä huolimatta Petsamon munkit eivät saaneet Suomen ortodoksiselta kirkolta sen enempää aineellista kuin hengellistäkään tukea, vain nuhteita. Luostarin omaisuuden takavarikointi Suomen valtion toimesta tai munkkien kohtalo sodan jaloissa ei antanut kirkon johdossa aihetta kyyneliin.

Kirjan ote ei ole selväpiirteisen tutkimuksellinen, vaan aika ajoin Kahla esittää arvioitaan tapahtumien moraalisisista ja hengellisistä merkityksistä. Huomiot nousevat teoksen taustavireen muodostavista askeettisen perinteen ihanteista. Mielestäni Kahla peilaa onnistuneesti historiaa luostarielämän eskatologista orientaatiota vasten. Tämän ansiosta Petsamon luostarin vaiheet eri aikoina sekä etenkin pappismunkki Paisin ja pyhittäjä Trifonin elämät liittyyvät ylihistoriallisesti toisiinsa.

Pappismunkki Paisin kohtalo ei Suomen ortodoksisen kirkon piirissä ole ollut laajasti tiedossa. Tuskin moni on kuullutkaan Petsamon luostarin viimeisestä johtajasta (jolle arkkipiispa Herman syystä tai toisesta ei antanut igumenin arvoa). Väistämättä herää kysymys, missä määrin Paisin marttyyrikuolema on tiedetty toimikunnassa, joka valmisteli pyhittäjä Johannes Valamolaisen ja tunnustaja Johannes Sonkajanrantalaisen vuoden 2019 kanonisaatiot. Pappismunkki Paisin pyhyiden tunnustamiselle tuskin löytyisi esteitä. Venäjän kirkko on ollut asiassa varovainen poliittisista syistä. Suomen ortodoksisen kirkon piirissä ei pitäisi olla minkäänlaista painoarvoa sillä, että Paisia pidettiin Neuvostoliitossa pappisvakoilijana. Ehkä jo pian koittaa aika, jolloin kirkossa anotaan joulukuun 28. päivänä ”Pyhä Paisi, rukoile Jumalaa meidän puolestamme!”

*Pekka Metso*

# Kaivattu ja monipuolinen elämäkerta

Paula Tuomikoski, Pietarilaispakolaisesta piispaksi. Arkkipiispa Paavalin (1914–1988) historiallinen elämäkerta. Osa I: vaiheet vuoteen 1955 saakka. Heinävesi: Valamo kustannus 2019, 464 s.

Aiemmin muun muassa rukousta käsitteleviä teoksia kirjoittanut vapaa tutkija FT Paula Tuomikoski on viime vuodet omistautunut arkkipiispa Paavalin (1914–1988) vaiheitten tutkimiseen. Työn tuloksena on Valamon luostarin kustantamana ilmestynyt Paavalin historiallisen elämäkerran ensimmäinen osa. Teos alkaa pietarilaisen Georgi Guseffin (sittemmin Yrjö Olmari) lapsuudesta ja päättyy pappismunkki Paavalin vihkimisen apulaispiispaksi marraskuussa 1955.

Tuomikosken tutkimus täyttää merkittävän aukon. Käsitykset ja kuva Suomen ortodoksisen kirkon 1900-luvun keskeisimpiin vaikuttajiin kuuluneesta arkkipiispa Paavalista suodattuvat pitkälti hänen vuosiin 1960–1987 ajoittuneen arkkipiispakautensa läpi. Hänet tunnetaan kirkonjohtajana, joka 1960-luvun lopulla toi Suomen ortodoksisen kirkon aiempaa kiinteämmin osaksi yhteiskuntaa ja suomalaista kulttuuria. Kirkon elämän alueilla hänet muistetaan kirkkomusiikin kehittäjänä, eukaristisen ajattelun syventäjänä ja jatkuvan rukouksen opettajana. Hän myös osallistui yleisortodoksiseen keskusteluun autokefaliasta tavalla, joka toi hänelle poikkeuksellista kansainvälistä tunnettuutta.

Kuinka arkkipiispa Paavalista tuli arkkipiispa Paavali? Missä ovat arkkipiispana toimiessa näkyneiden pyrkimysten juuret? Nämä ovat kysymyksiä, joita on luonteva pitää mielessä Tuomikosken teosta lukiessa. Arkkipiispa Paavali itse on eri yhteyksissä muistellut sekä lapsuuttaan että myöhempiä vaiheitaan. Tuomikosken tutkimus tuo kuitenkin aivan uudenlaista syvyyttä ja leveyttä Paavalin persoonasta ja ajattelusta syntyvään kuvaan.

Tuomikosken teoksessa Paavalin ajattelun kehitystä on mahdollista seurata alkaen pappisseminaarista 1930-luvulla. Sittemmin Valamossa kilvoittelamisen ja hengellisen kirjallisuuden suomentamisen myötä kypsynyt hengellinen visio syveni 1940- ja 1950-luvuilla, jolloin Paavali alkoi muun muassa puhua usein toistuvan ehtoollisella käymisen puolesta. Tuomikoski nostaa

tässä esille Boris Soven merkittävänä teologisena taustavaikuttajana. Eukaristisen ajattelun syveneminen on yhteydessä kokonaisvaltaiseen hengellisen elämän edistämisyrkimykseen. Sen yhtenä seurauksena Paavali oli vuonna 1944 perustamassa Ortodoksista veljestöä ja myöhemmin teki suomalaiselle lukijakunnalle tunnetuksi Tito Collianderin tuotantoa.

Mielenkiintoisimpiin vaiheisiin lukeutuu Valamon veljestöön vuodesta 1938 kuuluneen Paavalin välirikko luostarin kanssa 1940-luvun puolivälissä ja sitä seurannut siirtyminen ”siviilitehtäviin” kirkkomuusikoksi. Kirkon piirissä tunnetaan tähän elämänvaiheeseen liittyen erilaisia kertomuksia siitä, miten Paavali olisi pohtinut jopa luostarielämän hylkäämistä. Tuomikosken käyttämässä lähteissä ei käsitellä kertomusperinteessä tunnettuja teemoja, joten luostarin ulkopuolella vietettyjä vuosia kuvataan niihin ajoittuneita tehtäviä ja toimintaa raporttoimalla.

Itsessään tarkkaan ja perinpohjaiseen tutkimukseen sisältyy yksi valittava puute: tekijä ei ole dokumentoinut lähteitään kuin yleisellä tasolla. Esipuheessa käy ilmi, että reitit teoksessa käytetyn arkistomateriaalin äärelle sisältyvät, onneksi, digitoituun versioon. Sen saatavuus suodattunee ajan myötä osaksi tutkijayhteisön piirissä jaettavaa hiljaista tietoa.

*Pekka Metso*

# IN MEMORIAM

## Rovasti Unto Päivinen 1938–2019

Rovasti Unto Päivinen siirtyi Jyväskylässä 31.12.2019 tuonilmaisiin 81 vuoden iässä. Hänen hautaan siunauksensa toimitettiin perjantaina 10. tammi-kuuta 2020 Jyväskylän Kristuksen ylösnousemuksen kirkossa KP metropoliitta Arsenin johdolla. Liturgian ja hautauspalveluksen jälkeen vietettiin kaikille avoin, lämminhenkinen muistotilaisuus seurakunnan juhlasalissa runsaslukuisen papiston ja kirkkokansan läsnä ollessa.

Kirkkomme piirissä papillisesta palveluksestaan tunnetuksi tullut Unto Olavi Päivinen syntyi Raja-Karjalan Soanlahdella 14.7.1938. Hän sai lapsuudessaan kokea sota- ja evakkovuosien raskaat vaiheet. Unton kohdalla elämäntie kulki kuitenkin hyvään suuntaan: Solmittuaan avioliiton puolisonsa Kaijan kanssa vuonna 1962 he muuttivat Osloon, jossa Unto viimeisteli Helsingissä aloittamansa eläinlääketieteen lisensiaatin tutkinnon. Koulutuksesta valmistuttuaan hän työskenteli työuransa alkuvuodet eläinlääkärin tehtävissä eri puolilla Suomea, asettuen vuonna 1970 perheineen Jyväskylään.

Perhearjen ja ansiotyön ohessa isä Unto osoitti alusta alkaen erityistä kiinnostusta ja sitoutumista kirkon palvelemiseen. Hän suoritti arkkipiispa Paavalin siunauksella ja kirkkoherra Heikki Makkosen kannustamana teologian opintoja Kuopion pappisseminaariin tenttien. Samalla hän toimi aktiivisesti monissa Jyväskylän ortodoksisen seurakunnan luottamustehtävissä, muun muassa vuosikymmenen ajan kirkon isännöitsijänä. Vuonna 1986 isä Unto vihittiin papiksi palvelemaan oman toimensa ohella Jyväskylän seurakuntaa. Pappisseminaarissa alkaneita teologisia opintojaan hän jatkoi edelleen Joensuun yliopistossa, valmistuen viisi vuotta myöhemmin teologian kandidaatiksi.

Jäätyään vuonna 1993 eläkkeelle Keski-Suomen läänineläinlääkärin virasta, isä Unto siirtyi kokoaikaisesti kirkon palvelukseen. Hänet valittiin Helsingin ortodoksisen seurakunnan neljänneksi papiksi Länsi-Uudellemaalle. Noin viisi vuotta Lohjalla palveltuaan isä Unto puolisoineen muutti takaisin entiseen kotikaupunkiinsa Jyväskylään. Eläkkeellä ollessaankin isä Unto jatkoi papillista palvelustaan Jyväskylässä, muun muassa kirkkoherran sijaisena ja osa-aikaisena pappina toimien. Hiippakun-

nan piispa myönsi hänelle vuonna 2003 rovastin arvon ja vuonna 2018 koruristin työstään kirkon hyväksi.

Isä Untolle tärkeimpiä asioita elämässä olivat perhe ja kirkon jumalanpalvelukset. Vaimonsa, neljän lapsensa ja kahdeksan lapsenlapsensa kanssa hän sai viettää rakasta yhteistä aikaa viimeisiin päiviinsä saakka. Seurakuntalaiset ja kanssapalvelijat tunsivat isä Unton väsymättömänä jumalanpalveluksiin osallistujana ja hartaana rukoilijana. Niin kauan kuin voimat sallivat, hän oli mukana toimittamassa lähes kaikissa oman kirkon jumalanpalveluksissa. Kirkkoon ja ehtoolliselle pääsy olivat hänelle erityisen tärkeitä loppuun asti. Viimeiset päivänsä sairauden väsyttämä isä Unto sai viettää puolisonsa Kaijan hoitamana omassa kodissaan, jossa hän myös nukkui rauhassa pois vuoden viimeisen päivän aamuna.

*Anna, Herra, ikuinen rauha autuaalliseen kuolonuneen nukkuneelle palvelijallesi, rovasti Untolle, ja suo hänelle iankaikkinen muisto!*

*Kaarlo Saarento*

# TIETOA KIRJOITTAJISTA / NOTE ON THE CONTRIBUTORS

*Talvikki Ahonen*, YTT, tutkija, Itä-Suomen yliopisto. – Talvikki Ahonen, Ph.D.,  
Researcher, University of Eastern Finland.

*Johan Bastubacka*, TT, dosentti, yliopistonlehtori, Helsingin yliopisto. – Johan  
Bastubacka, Doctor of Theology, Docent, Senior University Lecturer,  
University of Helsinki.

*Päivi Gynther*, VTT, vapaa tutkija, Jyväskylä. – Päivi Gynther, Dr. Pol. Sc.,  
Freelance Researcher, Jyväskylä.

*Jelisei Heikkilä*, TT, Helsinki. – Jelisei Heikkilä, Doctor of Theology, Helsinki.

*Diakoni Risto Ikäheimo*, varatuomari, Vantaa. – Deacon Risto Ikäheimo, LL.M.  
trained on the bench, Vantaa.

*Pekka Metso*, TT, käytännöllisen teologian apulaisprofessori (tenure track), Itä-  
Suomen yliopisto. – Pekka Metso, Doctor of Theology, Associate Professor of  
Practical Theology, University of Eastern Finland.

*Pastori Kaarlo Saarento*, TM, Jyväskylä. – Rev. Kaarlo Saarento, Master of  
Theology, Jyväskylä.

*Pappismunkki Serafim Seppälä*, FT, systemaattisen teologian ja patristiikan  
professori, Itä-Suomen yliopisto. – Hieromonk Serafim Seppälä, Doctor of  
Philosophy, Professor in Systematic Theology and Patristics, University of  
Eastern Finland.

*Pastori Mikael Sundkvist*, TT, Vantaa. – Rev. Mikael Sundkvist, Doctor of  
Theology, Vantaa.



*Ἐποτύπωσιν ἔχε ὑγαινόντων λόγων  
ᾧ παρ' ἐμοῦ ἤκουσας ἐν πίστει καὶ  
ἀγάπῃ τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*

*2 Tim. 1:13.*

---

# ORTODOKSIA 60

**Julkaisijat**

**ORTODOKSISTEN PAPIEN LIITTO**

**ja**

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

---