

N:o 4

ORTODOKSIA

*Ἐπιπέσει ἔχει ἐγκρινόντων λόγων
ὧν καὶ ἐμοῦ ἤκουσας ἐν πίστει
καὶ ἀγάπῃ τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*

2 Tim. 1: 13.

Julkaisija:

Nuorten Ortodoksisten Pappien Liitto

ORTODOKSIA

Julkaisija: NUORTEN ORTODOKSISTEN PAPPIEN LIITTO

N:o 4	Toimitus: <i>Aleksanteri Ryttyläinen</i> (vastaava) <i>Paavo Saarikoski</i> (päätoimittaja)	1936 Huhtikuu
-------	--	------------------

KEIROTONIA-SANAN MERKITYKSESTÄ.

Kirj. rov. S. Okulov.

Ap. T. 14: 23 *χειροτονήσαντες* on suomalaisessa raamatussa käännetty: »kun he olivat valinneet». *Χειροτονέω* merkitsee oik.: »ojennan käden», sitten: »käden ojentamisella äänestän, — varsinkin vaalikokouksessa», edelleen: ylimalkaan »valitsen» (kuten esim. 2. Kor. 8: 19), mutta käytännössä tämä sana on saanut laajemmankin merkityksen. Niinpä Benselerin Schul-Wörterbuch selittää sen merkitsevän abstimmen — äänestää, mutta myöskin bestätigen — vahvistaa, Поспишил'in sanakirjan mukaan sana merkitsee голосовать, mutta myöskin: рѣшать, постановлять, утверждать. Latinaksi Ap. T. 14: 23:ssa on: cum constituissent — kun olivat asettaneet. Uusimmissa käännöksissä: saksalaisessa: sie ordneten, ranskalaisessa: ils établirent, puolalaisessa: postanowili, virolaisessa: said seadnud, siis: asettivat. Ruotsalaisessa vain on utvalde ja hebrealaisessa *בְּקָרָר* — jibkharu, siis samoin kuin suomalaisessa: valitsivat. Slaavilais-venäläisessä on kirjaimellinen käännös: рукоположили, jolla tarkoitetaan kättenpäällepanemisen kautta virkaan vihkimistä.

Kun vanhimpina (*πρεσβύτεροι*) ei tässä tapauksessa voinut pitää mitään tilapäisiä järjestysmiehiä, vaan miehiä,

jotka olisivat voineet apostolien poistuttua suorittaa heidän tehtäviään, nimittäin opettaa, kantaa esirukouksia, toimittaa jumalanpalveluksia ja sakramentteja, olla hengellisinä tuomareina y.m.s., niin selvää on, että niitten vanhimpien piti olla piispoja ja pappeja, joita apostolien aikoina nimitettiin yhteisellä nimellä »presbyterit», s.o. »vanhimmat». Näitä taas apostolit asettivat virkoihinsa kätten päällepanemisen (ἐπίθεσις χειρῶν) kautta, joka oli siis samaa kuin χειροτονία. Tämä kätten päällepaneminen taas ei ollut mikään pelkkä muotopuolisen virkaan asettamisen tai siunaamisen merkki, vaan semmoinen sakramentillinen toimitus, jossa mieheen johdettiin Pyhän Hengen armo (χάρισμα), jota ilman presbyterin toiminta seurakunnassa olisi ollut tehoton (1. Tim. 4: 14; 2. Tim. 1: 6).

Jacobus Goarin toimittamassa sangen arvokkaassa Itämaisen Kirkon Rukouskirjassa (Εὐχολόγιον, sive rituale Graecorum, ilmestynyt 2:sena painoksena v. 1730), joka on kokoonpantu, kuten sen nimilehdessä on sanottu, Regian, Barberinin, Crypta-Ferratan, Sanct-Marcuksen, Florensin, Tillianan, Alletianan, Coresianan y.m. kirjastoista valikoituista parhaista julkaisuista ja joka on varustettu laajoilla selityksillä ja täydellisellä latinankielisellä käännöksellä, on m.m. useita τάξις ἐπὶ χειροτονίᾳ (ordo eli ritus in ordinatione) διακόνου, πρεσβυτέρου, ἐπισκόπου, s.o. diakoniksi-, papiksi- ja piispaksivihkimiskaavoja, joitten mukaan esim. vihittäväksi valittu henkilö (ὑποψήφιός χειροτονούμενος) piispojen rukouksien ja kätten päällepanemisen kautta asetetaan (προχειρίζεται) piispan virkaan. — Näistä kaavoistakin selvästi näkee, missä merkityksessä itämainen kirkko on käsittänyt sanan χειροτονία.

LAKKAAMATON RUKOUS.

(Pappisseminaarilaisten esitelmistä.)

1. KAKSI MAAILMAA.

Ihminen on kahden maailman asukas. Jumala loi hänet maan tomusta, mutta samalla puhalsi häneen elävän hengen. Tämä luomus, ihminen, ei ole läheskään aina täysin tietoinen kuuluvaisuudestaan kahteen maailmaan. Hän saattaa tietoisesti tai tietämättään, tahallisesti tai ajattelemattomuudessaan, kadottaa osuutensa toiseen maailmaan, jopa kadottaa kyvyinkin tuntea sen olemassaolon. Tällaisia ihmistyypppejä ovat edustaneet m.m. kaikkien aikojen materialistit. Heidän maailmansa on ahdas ja maailmankatsomuksensa synkkä. Maailmankaikkeus on vain suuri koneisto, joka toimii järkähtämättömäin lakien mukaan ja jossa ihminen on vain pienenä rahtuna. Kaikki tosiolevainen sisältyy materiaan, mikä onkin heidän maailmansa, ja ulkopuolella sitä ei ole mitään, ei Jumalaa, ei sielua, ei kuolemattomuutta. Toisenlainen on kristillisissä ideaaleissa elävien ihmisten maailmankäsitys. Se on paljon laajempi ja valoisampi kuin edellisten. Materia on vain välikappale, jota korkeampi voima johtaa. Meren mahtavat aallot, tähtitaivaan avaruus — ja toiselta puolen pieninkin eliö todistaa toisen, rajattoman maailman olemassaolosta, maailman, jonka rajaton voima ja viisaus kaikkea johtaa. Ihminen — luomakunnan kruunu — Luojansa kuvana ja muotona on parhaimpana todistuksena toisen maailman olemassaolosta. Kristillisyyden kautta herkistynyt jumalankaipuu sanoo hänelle, että hän, ihminen, on täällä, mutta Isä on siellä — iankaikkisuudessa, rajattomuudessa ja täydellisyydessä. Kristitty uhraa koko elämänsä yhteen ainoaan päämäärään, nim. ikuiseen yhteyteen taivaallisen

Isänsä kanssa. Jos hän Jumalan avulla ja oman kilvoitukseensa kautta on saavuttanut tämän päämääränsä, niin hän ei enää ole vain tämän maailman asukas, sillä hengessään hän lakkaamatta on toisessa, hengen maailmassa, jossa hänelle avautuu kokonaan uusi, ihmeellinen elämä — onni. Joka on päässyt toisen maailman kansalaiseksi, tahtoisi tehdä toisetkin onnestaan osallisiksi, mutta ei voi — hengen maailman ilmiöt ovat olemukseltaan toisenlaiset kuin tämän maailman. Ihmiskielessä ei löydy vastaavia käsitteitä ja sanontatapoja, jotka voisivat ilmaista hengen maailman salaisuuksia, ja siksi hengenmaailmaan voidaan eläytyä vain omakohtaisen kokemuksen kautta.

Vaikka hengenmaailma onkin suurimmalle osalle ihmisistä vain käsittämätön arvoitus, niin on kuitenkin annettu kaikille mahdollisuus tunkeutua siihen, niinkuin Kristus sanookin: »Taivasten valtakuntaa vastaan hyökätään ja hyökkääjät tempaavat sen itselleen» (Matt. 11: 12).

Joskaan suuret kilvoittelijat eivät ole voineet hengellisiä kokemuksiaan kaikessa laajuudessaan toisille ilmaista, ovat he kuitenkin ilmaisseet sen asean, jolla jokainen omakohtaisesti voi tunkeutua taivasten valtakuntaan, toiseen maailmaan. Tämä ase on rukous. Yhteys kahden vastakkaisen maailman välillä on mahdollinen vain rukouksen kautta. Missä määrin ihminen kehittyy rukouksessa, siinä määrin hengen maailma lähestyy häntä ja hän sitä, ja muuttuu se vähitellen arvoituksesta eläväksi todellisuudeksi.

Rukous on keino, mutta samalla myös päämäärä, sillä hengellinen elämä on yhtämittaista rukouselämää. Hengellisen elämän olemuksena ja hengenmaailman ilmiönä rukouskin kuuluu siis niitten ilmiöitten joukkoon, jotka selviävät täydellisesti vain omakohtaisen kokemuksen kautta. Evankeiumin viittaukset ja kilvoittelijain kokemus (mikäli on ollut mahdollista se toiselle kuvata) viitoittavat suunnan, jota ihmisen tulee rukouselämässään noudattaa. Näitten suuntaviivojen, rukouselämän peruslakien, tunteminen on välttämätön ehto sille, joka tahtoo etsiä toista maailmaa kirkastaakseen Jumalan kuvan itsessään.

2. RUKOUKSEN MERKITYS PELASTUKSESSA.

Syntiinlankeemuksen kautta ihmisen luonto turmeltui, ja samalla katosi autuus, sillä siveellisesti turmeltunut olento ei voinut olla välittömässä yhteydessä Jumalan ja enkelimaailman kanssa. Lakkasi myös luonnollinen suhde ihmisen ja luonnon välillä; luomakunnan kruunusta tuli syy sen kiroamiseen. Vaikka ihmisen sielunvoimat: järki, sydän ja tahto syvästi turmeltuivat, niin jäi niihin pieni hyvän siemen. Sieluun jäi ikäänkuin muisto entisestä yhteydestä Luojan kanssa, mikä ilmenee lakkaamattomana hyvän kaipuuna, Jumalan etsimisenä ja kadotettuun jumalyhteyteen pyrkimisenä. — Kristus avasi paratiisin ovet ja antoi jokaiselle mahdollisuuden tyydyttää luonnollisen pyrkimyksen välittömään autuaalliseen jumalyhteyteen. —

»Jumalaa etsivä sielu» ryhtyy tutkimaan kristinuskkoa. Hänelle sanotaan, että pelastuksen ehtona on hurskas elämä, johon sisältyy elävä usko Kristukseen ja uskoa vastaavat hyvät teot. Hän saa kuulla monista kristillisistä hyveistä, jotka hänen tulee elämässään toteuttaa ja jotka yhtyneinä johtavat hänet pelastukseen, kuten auringonsäteet polttolasin koamina muodostavat polttopisteen. Mitä on pelastus? Se on hurskasta elämää seuraava palkkio tulevassa elämässä. Tämän vastakohtana on kadotus eli ikuiset kärsimykset helvetin tulessa. Tällaisen käsityksen saa alussa »etsivä sielu» kristinuskon vaatimuksista, pelastuksesta ja kadotuksesta. — Innokas yritys: »janoava sielu» ryhtyy koko tarmollaan elämänmuutokseen, uskon ja hyveitten kehittämiseen itsessään. Mutta pian pettymykset seuraavat toisiaan. Pyrkimystä hyvään on, mutta voimaa hyvän toteuttamiseen ei ole. Luonnon turmelus on syvälle juurtunut sieluun ja tukahduttaa hyvät alotteet. Järki sanoo: tee hyvää, sinua odottaa ikuinen autuus, mutta liha vastaa: älä tavoittele sitä, jota et näe, palvele itseäsi ja hyvinvointiasi. Mitä tehdä, miten on toteutettava pelastuksen vaatimukset? Hänelle annetaan neuvo: rukoile. Älä luota omiin voimiisi, vaan tunnusta kaiken hy-

vän antajaksi Jumala. Rukouksen kautta saat voimaa ja voit täyttää pelastuksen ehdot.

»Janoava sielu» alkaa tutkia rukousta. Paljon löytyy tietoja rukouksesta: se on ihmiselle tärkeä, se on voiman lähde, sitä tulee harjoittaa ahkerasti, oikea rukous vaatii tarkkaavaisuutta, sydämen lämpöä, hengellistä nöyryyttä j.n.e. Mitä on rukouksen olemus ja miten se voidaan oppia? Tämä on salaisuus. Monet tyytyvät yllämainittuihin tietoihin rukouksesta, ja heille rukous on kirkossa käymistä, silmien ristiä, kumarruksien tekoa, polvilleen lankeamista, psalmien, kanonien, akatistojen ja muitten rukousten lukemista. Mutta tätä »etsivää sielua» ei tämä tyydytä, hän tahtoo päästä selville itse rukouksen olemuksesta. Kirkkoisain ja suurten askeettien teoksista hänelle selviää rukouksen olemus semmoisena kuin inhimillinen olemus sen voi tajuta ja toisille kuvata. Rukous on järjen lakkaamatonta Jumalaan kohdistamista. Se on mieliala, jossa ihminen lakkaamatta tuntee Jumalan läsnäolon. Se on rakkauden korkein muoto, mikä kehittyy lakkaamattomasta Jumalan muistelemisesta. Rukous on hengen lakkaamatonta elämää, kuten hengitys tai sydämen sykintä on ruumiin elämää. Rukous on lakkaamattoman rukouksen, n.s. Jeesuksen rukouksen, harjoittamista.

Yhteenvetona kaikesta, mitä edellä on puhuttu rukouksen merkityksestä, saamme: — — »ilman uskoa on mahdoton olla otollinen» (Hebr. 11: 6). Pelastuksessa on usko välttämätön, mutta pelastava usko syntyy Jumalan armon vaikutuksesta, se on Jumalan lahja: »— — ja Herra avasi hänen sydämensä ottamaan vaarin siitä, mitä Paavali puhui.» (Ap. t. 16: 14). Mutta pelastavaa uskoa niinkuin muitakin Jumalan armolahjoja täytyy pyytää. »Anokaa, niin teille annetaan —» (Luuk. 11: 9). Apostolit rukoilivatkin: »Lisää meille uskoa» (Luuk. 17: 5). Siis oikean, pelastavan uskon voimme saada rukouksen kautta. — Edelleen: »Ihminen tulee vanhurskaaksi teoista eikä ainoastaan uskosta» (Jaak. 2: 24), mutta: »Tahtoa minulla kyllä on, mutta voimaa hyvän toteuttamiseen ei» (Room. 7: 18). Vaikka uskon todistami-

nen teoissa on välttämätön, niin hyvää ei ihminen omin voimin voi tehdä, vaan se on Jumalan armolahja: »Hengen hedelmä on rakkaus, ilo, rauha, pitkämielisyys, ystävällisyys, hyvyys, uskollisuus, sävyisyys, itsensähillitseminen» (Gal. 5: 22). Tämänkin Pyhän Hengen armolahjan saamme rukoilemalla: »Joka pysyy minussa ja jossa minä pysyn, se tuottaa paljon hedelmää, sillä ilman minua ette voi tehdä mitään» (Joh. 15: 4—5). Näin siis rukouksellisen yhteyden kautta Kristukseen saamme »rakkauden kautta vaikuttavan uskon» (Gal. 5: 6).

Pelastus on, kuten huomasimme, rukouksessa, sillä rukous elävöittää uskon ja tekee hyvät työt mahdollisiksi. Mutta rukoilla täytyy oikein: »Te anotte, ettekä saa, sentähden, että anotte kelvottomasti —» (Jaak. 4: 3). Rukous on oikea, kun se kannetaan puhtaasta sydäimestä, palavuudella, kaikella tarkkaavaisuudella. Mutta tässä ihminen osoittautuu jälleen heikoksi, sillä oikein hän ei kykene eikä jaksaa rukoilla. Miten siis ihminen pelastuu, kun uskoa ei voi, hyvää ei voi tehdä, eikä edes rukoilla oikein? Onko hän täydellisesti jätetty Jumalan armoille? Tähän vastaa Johannes Krysostomos: »Vaikkakin suurin osa ja melkeinpä kaikki riippuu Jumalasta, on hän kumminkin jonkun vähäisen osan antanut meillekin, jotta olisi olemassa hyvä syy meidän kruunaami-
seemme». Mikä on tämä »vähäinen osa», mikä meiltä vaaditaan? Se on se, että lakkaamatta tahdomme pelastua. Se ei ole tahtomista vain sanoilla, mutta todellista tahtomista, mikä ilmenee siinä, että me herkeämättä pakoitamme itseämme hyvään. Koska pelastus lähinnä on rukouksessa, niin siihen sovitettuna tämä »vähäinen osa» sisältyy seuraavaan ap. Paavalin käskyyn: »Rukoilkaa lakkaamatta» (1. Tessal. 5: 17).

Kaikella muulla on määrätty aikansa, mutta rukoilla tulee aina. Se onkin luonnollista, jos ottaa huomioon sen, että rukous on hengen elämä. Ruumis ei voi elää ilman yhtämittaista hengittämistä, samoin henki kuihtuu, jos se ei saa elää rukouksen kautta. Mutta kuinka heikko ihminen, joka ei voi lyhyttäkään tuokiota rukoilla oikealla rukouksella, saattaa lakkaamatta rukoilla? Mutta pääasia ei ole siinä,

että me rukoilemme oikealla sydämen rukouksella, mikä on vain päämäärä, mutta tärkeintä on, että toteutamme käskyn: lakkaamatta rukoilkaa. Ihmisen osalle on jätetty rukouksen lakkaamattomuus, kun taas sen palavuus on Jumalan annettavissa. Rukouksen kvantiteetti on ihmisestä riippuva, mutta kvaliteetti on Pyhän Hengen lahja. Makarios Suuri sanoo: »Rukoilla jotenkuten, mutta lakkaamatta, se on vallassamme, mutta rukoilla todellisella rukouksella on Jumalan lahja». Tämä ei edellytä sitä, että rukous on jotain koneellista toimintaa; päinvastoin lakkaamattoman rukouksen harjoittajan tulee kohdistaa kaikki voimansa siihen, että rukous tulee lausutuksi tarkkaavaisuudella ja sydämen ottaessa siihen osaa, mutta varsinaisen pysyvän tarkkaavaisuuden ja sydämen lämmön saa rukoilija vain Jumalan erikoisena armolahjana. Lakkaamaton rukous pelastaa siten, että se muuttuu vähitellen tottumukseksi, ihmisen luonnon ominaisuudeksi; se valtaa järjen ja sydämen ja aikaansaa ainaisen muiston Jumalan läsnäolosta ja lakkaamattoman rakkauden mielialan.

Pelastus on lapsellisen yksinkertainen Jeesuksen Kristuksen nimen lakkaamattomassa avuksihuutamisessa. Tällainen pelastuksen analyysi on syntynyt kilvoittelijain kokemusten pohjalla, kilvoittelijain, jotka juuri lakkaamattoman rukouksen kautta olivat kohonneet korkealle hengellisen elämän tasolle.

3. JEESUKSEN RUKOUS.

Jo kristillisyyden alkua ajoilta lähtien on koetettu ratkaista kysymys, miten ihminen voi olla Jumalan kanssa yhtämittäisessä rukouksellisessa yhteydessä. Kirkkorukoukset, laulut ja psalmit, vaikka ovatkin sisällöltään pyhiä, ovat kuitenkin monisanaisia ja siitä syystä hajoittavat huomion eri esineisiin ja eri ihmiselämän puoliin. Tästä syystä on alettu käyttää rukoillessa lyhyitä rukouksia, joita toistettaessa huomio pysyy vain Jumalassa. P. Kassianus todistaa, että hänen aikanaan Egyptissä yleisesti käytettiin tällaisena lyhyenä

rukouksena 70. psalmin 2. jaetta: »Jumala, riennä minua vapahtamaan, riennä avukseni, Herra!» Toisten kirkkoisien teoksista voi huomata, että lyhyitä rukouksia käytettiin myös Syyriassa ja Palestiinassa. Jo sangen varhain lyhyistä rukouksista alettiin eniten käyttää n.s. Jeesuksen rukousta joka kuuluu: Herra Jeesus Kristus, Jumalan Poika, armahda minua syntistä. Vähitellen tuli se yleiseen käytäntöön ja otettiin kirkkosääntöihin. Jumalanpalveluksessamme eniten käytetty rukous: »Herra armahda», on lyhennys Jeesuksen rukouksesta.

Jeesuksen rukouksen käyttäjät lausuvat sen eri tavalla. Nämä intonaatioeroavaisuudet ilmenevät siinä, että toinen painostaa enemmän sanaa »Herra», toinen sanoja »Jeesus Kristus» tai »Jumalan Poika» tai »armahda minua». Voitaisiin tietysti selittää, että tämä johtuu tottumuksesta tai esimerkiksi tai uskonnollisista katsantokannoista, mutta oikeampaa on huomata siinä Pyhän Hengen eri armolahjoja. »Henki itse esiintyy puolestamme rukoillen sanomattomin huokauksin», kirjoittaa ap. Paavali. Niinpä se, joka painostaa sanaa »Herra», on saanut jumalanpelon armolahjan. Jolla on rakkauden lahja, hän lausuu sanat »Jeesus Kristus» suuremmalla painolla. »Jumalan Poika» — sanojen korostaja omaa erikoisen uskon, ja »armahda minua syntistä» — sanoilla nöyryyden lahjan saanut tunnustaa mitättömyytensä ja heikkoutensa Jumalan edessä. Niin kukin saa oman armolahjan kykyjensä ja voimiensa mukaan.

4. JEESUKSEN RUKOUKSEN KOLME ASTETTA.

Jeesuksen rukouksen harjoittamisessa, kuten yleensäkin rukouksessa, on kolme astetta: sanallinen rukous, järjen rukous ja sydämen rukous. Vasta-alkaja sijoittaa Jeesuksen rukouksen jokapäiväiseen rukoussääntöönsä: rukoussääntönsä alkuun ja loppuun tai eri rukouksien väliin. Jeesuksen rukouksien lukumäärän hän määrää joko oman tai rippi-isänsä harkinnan mukaan. Jeesuksen rukous ei olisi lakkaamaton,

jos se sisältyisi vain aamu- ja iltarukouksiin. Sentähden tämän rukouksen käyttäjä pyrkii toistamaan tätä rukousta koko ajan, vapaa-aikoina ja työskentelyn aikana, jos ei ääneen, niin ainakin ajatuksissaan. Alussa lakkaamaton rukous tuntuu vaikealta ja raskaalta, ja vasta-alkajan täytyy pakottaa itsensä siihen, mutta jos hänellä on harras halu oppia rukoilemaan aina ja jos hän vähitellen oppii voittamaan rukousta estävät himot, niin vähitellen rukous alkaa tulla helpommaksi ja miellyttävämmäksi. Rukoilija on kuitenkin vielä ensimmäisellä, sanallisella asteella, sillä hänen täytyy rukouksen aikana huolehtia siitä, että ajatus pysyisi rukoussanoissa, lausua sanat hitaasti, seuraten omaa ajatuksen kulua, ja jos se menee rukouksesta syrjään, niin silloin hänen tulee hämmentymättä johtaa se jälleen rukoussanoihin ja niitten sisältöön. Tarkkaavaisuuden saavuttaminen ei riipu rukoilijan tahdosta, vaan se tulee Jumalan lahjana, kun rukoilija on oppinut nöyrytymään ja on lakkaamatta pakottanut itsensä rukoukseen. Tältä asteelta hän siirtyy vähitellen toiselle, järjen rukouksen asteelle, jolloin hän voi kohdistaa ajatuksensa pitemmäksi aikaa Jumalaan ja ajatuksillaan tuntea Jumalan läsnäolon. Kun huomion kohdistaminen Jumalaan muodostuu yhtämittäiseksi, niin se on Jumalan lahja ikäänkuin lohdutukseksi ahkerasta rukoilemisesta; omin voimin hankittu huomiokyky rukouksessa on aina pakoitettua eikä voi olla pysyvä.

Järjen rukouksesta pian siirrytään sydämen rukouksen asteelle, jolloin lakkaamaton Jumalan läsnäolon muisto säilyy ei vain ajatuksissa, vaan myös sydämessä. Tätä ilmiötä pyhät isät nimittävät järjen yhtymiseksi sydämeen. Tällä asteella kaikki ikäänkuin siirtyy päästä sydämeen, ja kaikki ajatukset ja teot tulevat valaistuiksi sisäisellä valolla. Ihminen huomaa tällöin, millaiset ajatukset hänessä vallitsevat ja millaisia haluja syntyy, ja tuolla sisäisellä valollaan, mikä syntyy lakkaamattomasta sydämen rukouksellisesta yhteydestä Jumalan kanssa, hän voi alistaa kaikki ajatuksensa, tunteensa ja halunsa kuuliaisiksi Jumalan tahdolle, ja jos hän jotenkin poikkeaa Jumalan tahdon täyttämisestä, niin

syvän katumuksen ja nöyryyden tuntein hän anoo apua heikkoudelleen, ja Jumalan armovoima vahvistaa ja puhdistaa hänet hänen suuren nöyryytensä tähden.

Kehitys lakkaamattomassa rukouksessa tapahtuu toisilla pian, toisilla taas se saattaa kestää useita vuosia. Erilainen on rukous silloin, kun ihminen taistelee himojensa kanssa, jolloin rukous on taisteluaseena, ja erilainen se on taas silloin, kun hän on voittanut himonsa, ja se on hänelle tällöin tulevan autuuden esimakua. Rukouksellinen yhteys Jumalan kanssa tulee silloin todella lakkaamattomaksi, ja sydän tottuu niin rukoukselliseen yhteyteen, että yhteys kestää silloinkin, kun ihminen ruumiillisesti nukkuu. Syystä on sanottu: minä nukun, mutta sydämeni valvoo. Täydellisimmällä ainaisen rukouksen asteella rukoilija ei enää tarvitse sanoja, vaan sydän itse muodostaa sanansa lakkaamattomasti tuntien Jumalan läsnäolon.

5. JEESUKSEN RUKOUS JA MAAILMA.

»Luonnollinen ihminen ei ota vastaan sitä, mikä Jumalan Hengen on, sillä se on hänelle hullutusta» (1. Kor. 2: 14). Tästä syystä Jeesuksen rukousta vastaan on esitetty vastaväitteitä, niin järkeen kuin raamattuunkin perustuvia. Mutta erikoisesti juuri rukouselämään nähden toteutuvat apostolin sanat: »Hengellinen ihminen arvostelee kaikkia, mutta häntä itseään ei kukaan kykene arvostelemaan. Sillä kuka on tullut tuntemaan Herran mielen, niin että voisi neuvoa häntä? Mutta meillä on Kristuksen mieli» (1. Kor. 2: 15—16). Maailma ei tahdo tunnustaa lakkaamatonta rukousta pelastuskeinoksi ja samalla päämääräksi pelastuksessa. Yleisimmin käytetty vastaväite on se, että parempi on lausua vaikkapa yksikin rukous sydämen pohjasta, kuin satoja jopa tuhansia kertoja samaa rukousta. Mutta tällöin ne, jotka näin väittävät, unohtavat sen, että rukouselämässä täytyy kasvaa, ja tämä kasvaminen on mahdollinen vain työn ja kilvoittelun kautta. Luonnollinen ihminen, t.s. sellainen, joka ei ole

oppinut tuntemaan, että pelastuksen ehtona on nöyryminen, itsensäkieltäminen, ylpeydessään ei tahdo alistua kulkemaan toisten ihmisten viitoittamaa pelastuksen tietä. Hän ei tahdo käyttää hyväkseen suurten kilvoittelijain jälkeenjättämiä kokemuksia, vaan on valmis järkeilemään siinä, missä itse ei omaa mitään kokemuksia.

Jeesuksen rukouksen voivat kieltää vain ne, jotka itse eivät ole kokeneet, kuinka alussa kylmä, pakoitettu ja vastenmielinen Jeesuksen Kristuksen nimen avuksihuutaminen »Herra Jeesus Kristus, Jumalan Poika, armahda minua syntistä» muuttuu vähitellen Jumalan armotoiminnan avulla todelliseksi sydämen ääneksi, tuottaa suurta sisäistä tyydytystä, muuttuu sielun luonnolliseksi ilmiöksi, uudistaa koko ihmisen luonnon, ravitsee sielun lakkaamattomalla yhteydellä Jumalan kanssa.

Jumala on rakkaus ja siis sen, joka tahtoo Häntä lähestyä, itsensä täytyy kasvaa rakkaudeksi. Rukous on rakkauden vuodatus ja rakkaudentoimintaa, ja ilman rukousta on ihminen hajoittavien voimien, nim. egoismin, maailman ja pimeyden voimien orjana. »Valvokaa ja rukoilkaa, ettette joutuisi kiusaukseen» (Matt. 26: 41). »Rukoilkaa lakkaamatta!» (1. Tessal. 5: 17).

KRISTILLINEN ASKETISMI USKONNONHISTORIALLISELTA KANNALTA KATSOTTUNA.

(Jatk. edell. numeroon.)

Pelkästään filosofinen askeesi syntyi luonnollisesti maassa, jossa filosofia on kukoistanut kauniimmin kuin missään muualla — nim. Kreikassa. Jo 6. vuosisadalla e. Kr. huomaamme Pytagoraassa askeettisia pyrkimyksiä. Sen jälkeen ovat karkeammassa muodossa kyynikot, ennen kaikkea Antisthenes ja Diogenes, ja sitten mitä ihastuttavimmalla tavalla Platon (427—347) askeesia kehittäneet ja tieteellisesti perustelleet. Platon antoi idealle niin suuren merkityksen, että piti sitä korkeimpana hyvänä ja että ainoastaan sitä kannatti tavoitella. Koska idea muodosti ilmeisen vastakohdan materialle, niin oli luonnollista, että hän tahtoi päästä pois materian kahleista; kun syntyi näin jyrkkä dualismi, niin Platonin mielestä ilman muuta oli valittava edellinen vaihtopuoli. Johtopäätös oli: askeesi on välttämätön korkeimman hyvän saavuttamiseksi. — Myöskin Kreikassa oli filosofisen askeesin lisäksi kulttiaskeesia (esim. oraakkelikulttiin liittyvä askeettinen valmistus). Kun vielä mainitsemme, että myöskin Roomassa oli käytännössä askeesi kultin yhteydessä ¹⁾, niin huomaamme, että se oli tunnettu koko silloisessa maailmassa.

Nyt vasta syntyi kristinusko. Sen oppia ei voi alunperin pitää jyrkän askeettisena, sellaisena, joka pitäisi ainetta ja yhteiskunnallista elämää sellaisenaan pahana tai joka antaisi sijaa luonnottomille itsekidutuksille, jotka ilmestyivät myöhemmin. Kuitenkin Jeesuksen ja apostolien selvä käsitys on

¹⁾ O. Zöckler: Askese und Mönchtum, ss. 101—103.

se, että hengen on hallittava materiaa. Kristinuskossa itsessään on siis askeesiin itu. Mutta sen lisäksi vaikuttivat kristilliseen askeesiin toisaalta idän pakanauskonnot, toisaalta hellenistinen filosofia.

Käymme nyt tarkastelemaan ensin hellenistisen, sittemmin kreikkalais-itämaisen filosofian syntyä. Hellenistisessä filosofiassa tapahtui omituista käymistä, joka oli alkanut jo useita vuosisatoja ennen Kristusta. Aleksanteri Suuren valloitusten johdosta 4. vuosisadalla e. Kr. alkoi kreikkalainen kulttuuri levitä yli koko silloisen maailman ja kohtasi Aleksandriassa, joka nyt tuli sivistyksen keskuksesi, itämaisen ja juutalaisen kulttuurin. Näiden sekoittuessa syntyi synkretismi. Samalla palataan Kreikan muinaisaikaan. Pytagoraan ja varsinkin Platonin oppi elpyy. Syntyvät uuspytagoralaisuus (1. v.-sadalla e. Kr.) ja uusplatonilaisuus (3. v.-sadalla j. Kr.), puoleksi filosofiset, puoleksi uskonnolliset opit. Mietiskelyn päähuomio kiinnitetään — ehkä osaksi stoalaisen apatia- ja epikurolaisen ataraksiaopin vaikutuksesta — Jumalan ja maailman, hengen ja materian väliseen suhteeseen. N.s. logosopilla koetetaan näitä sovittaa keskenään, mutta ei vaan voida päästä irti dualismista, samalla kun ollaan yksimielisiä siitä, että henkinen on jotain korkeampaa kuin aineellinen, että edellistä on pidettävä hyvänä ja tavoiteltavana, jälkimmäistä taas pahana. Taas joudutaan askeesiin, tästä maailmasta eristäytymiseen, vaikka esim. Filon (eli 1. vuosisadalla), kreikkalaisen ja juutalaisen kulttuurin yhdistäjä, samoin kuin uusplatonilaisuuden perustaja Plotinos eivät sitä kannattaneet.¹⁾

Huomattavin sija aleksandrialaisista koulukunnista on annettava uusplatonilaisuudelle. Se on kehittänyt huippuunsa sen dualistisen katsomuksen, jonka Platon oli hahmoitellut. Jumalan ja ihmisen, hengen ja materian välillä on auttamaton juopa. Ihmisen tehtävänä on palata henkiseen maailmaan vapautumalla ruumiin ja kaiken aistillisen kah-

¹⁾ Vorländer: Vanhan ja keskiajan filosofian historia, s. 219.

Karsten: Inledning till religionsvetenskapen, s. 236.

leista. Vapautuminen tapahtuu puhdistuksen (*καθαρσις*) avulla. Puhdistus merkitsee aistillisuuden kuolettamista ja siitä irtautumista. Plotinoksen oppilas Porfyrios sovitti tämän käytännölliseen elämään.

Kristillisessä seurakunnassa seurattiin pakanallisen filosofian kehitystä. Alettiinpa kristillisiä totuuksia selittää idän oppien ja helleenisen filosofian avulla. Näin oli jo kolmen ensimmäisen vuosisadan aikana syntynyt kristillisessä kirkossa suuri joukko n.s. gnostillisia lahkoja. Voimakkaammin kuin uuspythagoralaisuus ja uusplatonilaisuus ovat kristittyjen askeettiseen maailmankatsomukseen vaikuttaneet juuri gnostikot, ennen kaikkea manikealaiset.¹⁾ Toiselta puolen he yrittäessään luoda kristillistä teologiaa antoivat tahtomattaan sysäyksen kirkon maallistumiselle. Tämän johdosta kristinuskossa syntyi askeesia myöskin toisella tavalla. Kun huomattiin, minkä sekasorron gnostikkojen opit ja yleensä kaiken maallisen harrastus saivat aikaan seurakunnassa, miten kukin tahtoi levittää omaa oppiaan, synnyttäen kaikenlaisia oppiriitoja ja miten kirkko alkoi vähitellen maallistua, niin kristittyjen keskuudessa heräsi kysymys, onko tieteelle annettava mitään arvoa kristinuskossa, onko yleensä kristinuskon otettava yhteys ulkopuolelle seurakuntaa oleviin ihmisiin ja levitettävä oppiaan ympäri maailman vai onko eristäytyttävä kokonaan muusta maailmasta. Syntyi kaksi suuntaa. Toiset vaativat Opettajansa käskyn mukaan opin levittämistä kaikkeen maailmaan, toiset taas, peläten kirkon maallistumista, tahtoivat pysyä vain alkuseurakunnan puitteissa. Edelliset alkoivat toteuttaa kristinuskon maailmaan levittämisen suunnitelmaa, rohkeasti uskaltautuen keskusteluun pakanoidenkin kanssa. Jälkimmäiset taas lähtivät omaan suuntaansa. Joskin edelliset aivan oikein toteuttivat Kristuksen antamaa käskyä, eivät jälkimmäiset turhaan pelänneet näiden maailmallistumista.²⁾ Harnack väittää, että on

¹⁾ Karsten: M. t., s. 236.

Zöckler: M. t., s. 169.

²⁾ Harnack: Das Mönchtum, s. 14.

aivan väärin laskea kirkon maallistuminen Konstantinus Suuren ajoista lähtien (4. v.-sadalla j. Kr.), se oli jo 2. vuosisadan puolivälissä suuresti maallistunut (Das Mönchtum, s. 14). Jälkimmäinen suunta taas, vastapainoksi edelliselle, alkoi entistä tarkemmin pysytellä omissa oloissaan rukoukseen ja paastoiheen. Se alkoi fanaattisesti vastustaa kirkon osallistumista yhteiskunnalliseen elämään, maallista papistoa, jopa omaisuutta ja avioliittoakin. Näin oli syntynyt jo 2. vuosisadalla ensimmäinen kristillinen askeettinen yhdyskunta, montanistit.

Zöckler väittää, että kohta apostolisen ajan jälkeen oli kristillisiä askeetteja kumpaakin sukupuolta. Nämä eivät erikoisesti pyrkineet eristäytymään toisistaan ja vetäytymään yksinäisyyteen aina kolmannen vuosisadan puoliväliin asti. Kirkkoisä Tertullianus, joka oli myöhempinä elämänsä aikoina montanisti, huomauttaa, etteivät he ole metsässä asuvia bramaaneja eivätkä yhteiskunnasta erotettuja. Samoin Klemens Aleksandrialainen varoittaa kristittyjä Kristuksen sanojen liian kirjaimellisesta käsittämisestä.¹⁾

Tästä huolimatta askeesissa usein mentiin liian pitkälle, muodostaen fanaattisia askeettilahkoja. Tunnettuhän on esim. suuren kristillisen filosofin ja teologin Origeneen radikaalinen suunta, joka johti hänet itsensäkuohitsemiseen. Hänen oppilaansa Herakles, joka perusti askeettiyhdyskunnan, johon kuului myöskin naisia²⁾, noudatti opettajansa ankaraa askeettista elämäntapaa.

Varsinaisesta munkkilaisuudesta kristillisellä aikakaudella voidaan puhua vasta, kun Antonius Suuri 3. ja 4. vuosisadan vaihteessa alkaa toteuttaa askeettista elämänihannetta, pyrkien eristymään kokonaan ei ainoastaan muista ihmisistä, vaan omista uskonveljistäänkin. Hän ja hänen seuralaisensa asuivat erakkoina³⁾ Egyptin erämaassa, tavaten toisiaan vain erittäin pakottavissa tapauksissa. Sääntöjenmukaisen

1) Zöckler: M. t., ss. 174—175.

2) „ „ „ s. 176.

3) Ensimmäinen kristitty erakko oli Paavali Teebalainen.

askeettiyhdyskunnan eli luostarin perustajana pidetään Pakomiosta (4. v.-sadalla), joka itse on siis laatinut ensimmäiset luostarisäännöt. Ne sisältävät määräyksiä ruoasta, asumuksista, puvuista, vieraista ihmisistä eristäytymisestä, alokas- eli noviisikasvatuksesta, pöytätavoista ja jumalanpalveluksista ¹⁾. Ensimmäinen naisluostari Niilin suistomaassa on myöskin hänen perustamansa.

Ihmeellisen voimakkaasti kristillinen askeesi lähtee Niilin varsilta Ylä-Egyptistä levenemään Aasiaan ja Eurooppaan päin. Ensimmäin se kulkee Ala-Egyptiin, jossa se Antonioksen ja Pakomioksen kehittämänä saa nykyisen muotonsa. Siellä se leviää Nitrian vuoristoon, Sketin erämaahan ja Niilin suistomaahan. Ala-Egyptistä se kulkeutuu Palestiinaan, Vähään-Aasiaan ja Syyriaan, varsinkin Mesopotaamiaan. Siellä täällä havaitaan tosin jo luonnottomia ilmiöitä askeesissa, mutta suurin piirtein on noudatettu Pakomioksen luostarisääntöjä, jotka ovat muuten tärkeimpiä muinaiskristillisen kirjallisuuden muistomerkkejä. Näihin aikoihin syntyneistä askeettisista lahkoista mainittakoon Simeon Styliitan, akoimeettien, eustatiaanien, valesiaanien, sarabaitien ja messaliaanien eli euhiittien lahkot. Näistä styliittain lahko on säilynyt kauimmin, ollen tunnettu m.m. Venäjällä.

Nämä lahkot osoittavat, että harrastus askeesia kohtaan on kasvanut ja että sille aletaan antaa yhä suurempaa merkitystä. Aletaanpa sille antaa jo yksinomaista arvoa, pitäen sitä ihmiselämän ihanteena. Siksi maallikkopapistoakin aletaan pitää alhaisempana kuin munkki- eli mustaa papistoa.

Mitä enemmän aletaan pitää askeettista elämäntapaa ainoana oikeana kristillisenä elämäntapana, sitä enemmän askeesi saa voimaa. Lopulta se saattaa itse valtionkin ryhtymään toimenpiteisiin. Syntyi kolme toisistaan erillään olevaa yhteisöä: munkkisto, valtiokirkko ja valtio. Kaksi viimeksi mainittua ovat verraten hyvin sopineet keskenään ensimmäisen pyrkiessä jyrkästi eristäytymään. Valtiolle vaarallisena ilmiönä sitä keisari Valens 4. vuosisadalla ja keisari Jovianus

¹⁾ Zöckler: M. t., ss. 203—211.

5. vuosisadalla koettivat rajoittaa Egyptissä, mutta huonoin tuloksin. Toiset kristilliset keisarit taas, noudattaen piispojen antamia neuvoja ja nähden askeesissa hyvän aseenn paka nuutta vastaan, suosivat sitä. Välittäjänä munkkilaisuuden ja valtiovallan välillä oli kirkko. Se oli puoleksi yhteiskunnallinen, puoleksi hengellinen laitos. Valtion, kirkon ja munkkiyhdyksuntain välillä on havaittavissa suhde, joka vaihtelee eri aikoina. Erikoista huomiota herättää keskiajan munkkilaisuus suhteessa kirkkoon ja valtioon.

Luostarilaitoksen voimistuessa ja olosuhteiden muuttuessa kävi tarpeelliseksi uusien luostarisääntöjen laatiminen entisten sijalle. Oli välttämätöntä rakentaa jonkunlainen suhde muuhun maailmaan. Tämän suorittikin Basileios Suuri, Kapadokian Kesarean metropoliitta (k. v. 379), saavuttaen täten suuren maineen koko kristillisessä itämaisessä kirkossa, jossa hänen luostarisääntönsä suurin piirtein ovat vieläkin voimassa. Ne sisältävät kehoituksen elämään yhdessä eikä erakkona, rakastamaan veljiään, hillitsemään himojaan, lukemaan pyhiä kirjoja ja tekemään työtä, erittäinkin viljelemään maata. Vielä on eräitä sääntöjä paastosta ja pukeutumisesta. Eräät säännöt taas määrittelevät miesten ja naisten välisen kanssakäymisen. Basileios ei kokonaan kiellä eri sukupuolien välistä seurustelua, mutta sen tulee tapahtua vain sielunhoidollisista tai muista pakottavista syistä ja silloinkin ainakin naisluostarin johtajattaren läsnäollessa. Jotkut ovat tässä näkevinään alkujuret n.s. kaksoisluostareille eli yhdistetyille mies- ja naisluostareille, joita siihen aikaan esiintyi ja jotka 7. yleisessä kirkolliskokouksessa v. 787 lakautettiin itämailla. Basileios Suuri nimittää munkkilaiselämää enkelien elämäksi¹⁾. Hän on tuonut itämaiseen negatiiviseen ihanteeseen positiivista: työn ja konkreettisen hyväntekeväisyyden.²⁾ Hänen ansiokseen voidaan lukea myös se, että 5. vuosisadalla Kalkedonin kirkolliskokouksessa päätettiin alistaa luostarit hiippakunnan piispan valvonnan alai-

1) Fr. Heiler: *Katolizismus*, s. 437.

2) „ „ „ s. 441.

siksi. Basileioksen jälkeen on mainittava suuret kirkkoisät ja kilvoittelijat Johannes Krysostomos, Gregorios Teologi ja Johannes Damaskolainen.

Eräs huomattavimpia itämaisen kristillisen askeesin edustajia on Teodoros Studiitta, Studion luostarin perustaja (5. v. sadalla), jonka luostarisäännöt, Basileios Suuren sääntöjen pohjalle rakennetut, ovat myöskin kauan olleet voimassa varsinkin Venäjällä.

Itämaisen kristillisen askeesin tyyssija on munkki Atanaasioksen 10. vuosisadalla perustama Athos-vuoren luostari Kreikassa. Siellä oli asunut munkkeja jo 4. vuosisadalta asti¹⁾, mutta nyt se oli jo niin kehittynyt, että muodosti kokonaisen munkkitasavallan. Se on kokoonpantu pienemmistä luostareista, joiden johtajat määrää Konstantinopolin patriarkka. Pääluostarin Karyeen johtajan määräsi itse Bysantin keisari. Muista luostareista mainittakoon Watopedi²⁾, jossa toimii Athos-akatemiaksi kutsuttu hengellinen oppilaitos. Athos-luostaritasavallassa on kaikenlaisia askeettiasumuksia: erakkomajoja 1. kelloita, erakkomajastoja (tytär-luostareita, pienempiä asumusryhmiä) 1. skiiittoja ja suurempia asumusryhmiä (emäluostareita) 1. luostareita (lauroja). Athos-vuoren luostari(ryhmä) on tullut itämaisen luostarilaitoksen malliluostariksi. Sen munkit ovat perustaneet useita luostareita aina Suomeen asti³⁾.

Kirkolliskokousten aika — 4:nnestä 8:nteen vuosisataan —, joka oli dogmien kehityksen valtakausi, oli samalla itämaisen luostarilaitoksen kehityskausi. Sen koommin se ei ole liioin kehittynyt, vaan on uskollisesti noudattanut, ainakin pääpiirtein, mainittujen askeettijohtajien antamia luostarisääntöjä⁴⁾.

1) Павленковъ: Энциклопедическій словарь, s. 164.

2) Nykyään se ei ole enää varsinainen luostari, vaan luostaritasavallan hallintokeskus, jossa sijaitsevat lakiasäättävät ja toimeenpaneavat elimet (P. Saarikoski: Ateena—Saloniki—Athos).

3) Varmuudella tiedetään, että Konevitsan luostarin perustaja Arsenios (14. v. sadalla) oli entinen Athos-luostarin munkki.

4) Heiler: M. t., s. 96.

Itämaisen munkkilaisuuden luonteenomaisena piirteenä on mietiskely yksinäisyydessä. Itämainen kilvoittelija ei tyydy vain täyttämään n.s. evankelisia neuvoja: köyhyyttä, naimattomuutta ja kuuliaisuutta, vaan hän pyrkii korkeimman evankelisen täydellisyyden tilaan. Mietiskelytaipumuksesta huolimatta munkit ovat tehneet myös sosiaalista työtä. Varsinkin kristinuskon levittämisessä ja yleensä valistustyössä ja kirkon palveluksessa on itämaisillakin munkkeilla epäilemättä huomattava osuus. Vita contemplativa ja vita activa ovat tässä yhdistettynä. Vaikka itämainen munkkilaisuus onkin ulkonaisesti kangistunut vanhoihin sääntöihin, on se siitä huolimatta prof. Heilerin sanojen mukaan pysynyt henkevän mystiikan edustajana (M. t., s. 96). Sama henkilö vielä huomauttaa, että jo itämaisenkin kirkon munkit ovat tehneet paljon rakkaudentöitä köyhien, sairaiden ja avuttomien hyväksi (s. 460).

Uudemmissa itämaisista askeettisista lahkoista mainittakoon venäläiset staroveerien, molokaanien, stundistien, tolstolaisten ja perhovilaisten lahkot.

(Jatk. seuraavassa numerossa.)

ONKO KOLMAS YLEINEN KIRKOLLIS- KOKOUS TUNNUSTANUT ROOMAN PAAVIN PÄÄMIEHYDEN.

Kirjoittanut *Paavo Saarikoski.*

Rooman kirkon pyrkimys paavin tunnustamiseksi kristillisen kirkon päämieheksi eli Kristuksen sijaiseksi, kuten paavia on nimitetty, ei ole vielä päättynyt. Ortodoksinen kirkko on ollut kautta vuosisatojen sinä kenttänä, jolla roomalaiskatolisuus on pyrkinyt työskentelemään tämän päämääränsä saavuttamiseksi. Balkanin ja Keski-Euroopan ortodoksiset kansat tuntevat tämän Rooman työskentelyn parhaiten, sillä siellä elää ja vaikuttaa voimakas roomalaiskatolinen propaganda.

Rooman kirkko osaa määrätietoisen työskentelijän tavoin käyttää hyväkseen kaikkia historian ja olosuhteiden luomia tilaisuuksia. Niinpä esimerkiksi vuonna 1931, jolloin tuli kuluneeksi 1500 vuotta kolmannesta yleisestä kirkolliskokouksesta ja jolloin ortodoksisessa maailmassa laajalti juhlittiin tämän merkkivuoden johdosta, julkaisi Rooman paavi Pius XI kiertokirjeen nimellä »Lux veritatis» (Totuuden valo), jossa hän m.m. juhlallisesti vakuuttaa, että Rooman paavin päämiehyys oli yleisesti tunnustettu jo kolmannen yleisen kirkolliskokouksen aikana ja että kolmas yleinen kirkolliskokouskin sen myöskin tunnusti.

On tosin tunnustettava, että jokainen kansa tulkitsee historiaa oman katsantokantansa hengessä. Mutta Rooman kirkon historian tulkinta tuntuu tässä tapauksessa sikäli selvien asioiden ylösalaisin kääntämiseltä, että sitä ei voida ilman muuta sivuuttaa. Näinkin kaukana roomalaiskatolisista keskuksista kuin Suomessa, on syytä tämän kaltaisissa asioissa

vetää esiin nuo kaukaiset, 1500 vuoden takaiset tapaukset ja katsoa, onko asia todella niin kuin Rooman paavi väkkuuttaa.¹⁾

Rooman kirkolla on eräs historiallinen lähtökohta, johon se nojautuu väitteissään paavin päämiehydestä. Tämä lähtökohta on siinä, että ensimmäisessä yleisessä kirkolliskokouksessa Nikeassa vuonna 325 asetettiin Rooman piispa ensimmäiselle sijalle kaikkiin muihin piispoihin verraten. Tämän ensimmäiselle sijalle asettamisen Rooman kirkko on käsittänyt ja tulkinnut erittäinkin myöhempinä aikoina päämiehyden eli hierarkisen ylivallan mielessä, mutta sitä se todellisuudessa ei merkitse eikä voikaan merkitä, koska ketään apostoleista Jeesus Kristus ei ole asettanut erikoiseen asemaan valtaan ja oikeuksiin nähden. Ensimmäisessä yleisessä kirkolliskokouksessa määrättiin Rooma ensimmäiselle, Aleksandria toiselle ja Antiokia kolmannelle sijalle, mutta tämä ei merkinnyt sitä, että näiden kirkkojen piispoilla olisi korkeampi hierarkinen tai kanoninen valta kuin toisten autokefalisten kirkkojen piispoilla. Tämä merkitsi yksinkertaisesti sellaista arvojärjestystä, minkälaisen itämainen kirkko tuntee nykyäänkin.

»Lux veritatiksen» ensimmäisiä väitteitä on, että kolmannen yleisen kirkolliskokouksen aikana oli yleisesti tunnustettu Rooman piispa kirkon päämieheksi, ja myöskin Konstantinopolin patriarkka Nestorios, jonka levittämän harhaopin johdosta kolmas yleinen kirkolliskokous kutsuttiinkin kokoon, astuttuaan Konstantinopolin patriarkan istuimelle tunnusti Rooman piispan päämiehekseen. Mistään tällaisesta historia ei kuitenkaan tiedä kertoa. Nestorioksen ja silloisen Rooman piispan Celestinuksen keskinäiset suhteet olivat sangen vähäisiä. Edellinen astuttuaan piispan istuimelle ja noudattaen sen ajan hyvää tapaa lähetti tervehdyksensä Rooman piispalle, kuten toistenkin kirkkojen johtajille,

¹⁾ Seuraava esitys perustuu Ateenan nykyisen arkkipiispan Krysostomoksen laajaan kirjoitukseen, jonka hän julkaisi paavi Pius XI kiertokirjeen jälkeen kirkkonsa äänenkannattajassa »Ekklesiassa».

mutta tätä ei voitane pitää Rooman piispan tunnustamisena kirkon korkeimmaksi johtajaksi. Myöhemmin, tultuaan tunnetuksi uuden harhaopin esittäjänä, Nestorios kirjoitti piispa Celestinukselle lähettäen hänelle muutamia saarnojaan tutustumista varten ja tässä kirjeessään hän nimittää Celestinusta veljeksi. On luultavaa, että Nestorios ei olisi käyttänyt tällaista nimitystä, jos hän olisi pitänyt Rooman piispaa päämiehenään.

Toiseksi »*Lux veritatis*» väittää, että myöskin silloinen Aleksandrian piispa, nestorialaisen harhaopin innokkain vastataistelija Kyrillos oli tunnustanut Rooman piispan päämiehekseen. Tämä väite roomalaiskatolisen kirkon taholta ei ole mikään uusi, sillä jo kolmannellatoista vuosisadalla ilmestyi lännessä eräitä väärennettyjä kirkkoisien kirjoituksia, joissa väitettiin Kyrillos Aleksandrialaisen tunnustaneen Rooman paavin päämiehyden. Kuuluisa Tuomas Aquinolainen, pitäen näitä kirjoituksia alkuperäisinä, julkaisi ne yhtenäisenä teoksena nimellä »*Opusculum contra errores Graecorum*» (Kirjeitä kreikkalaisten erehdyksiä vastaan), mutta näiden kirjeiden väärennetty alkuperä on näytetty toteen jo länsimaillakin.

On hyvin ymmärrettävää, että Kyrillos Aleksandrialainen taistellessaan nestorialaista harhaoppia vastaan joutui kosketukseen Rooman paavin kanssa, vieläpä etsimään sieltä tukeakin itselleen. Tämä ei kuitenkaan tapahtunut heti, vaan vasta sitten, kun Kyrilloksen yksityiset kehoitukset Nestoriokselle olivat osoittautuneet turhiksi ja nestorialaisuus oli saanut uhkaavan jalansijan kristillisessä kirkossa. Kyrillos kirjoitti Rooman piispalle Celestinukselle ja nimittää Celestinusta isäksi. Roomalaiskatoliset teologit alleviivaavat erikoisesti sanan »isä» ja väittävät sen merkitsevän esimiehyyttä. On kuitenkin huomautettava, että »isä»-nimitys piispojen ja papiston keskuudessa noina aikoina, samoin kuin vielä nykyäänkään, ei ole mikään harvinaisuus. Historialliset asiakirjat todistavat, että tällainen nimitys ei ole kuulunut yksinomaan Rooman piispalle, vaan on sitä nimitystä käytetty muistakin piispoista. Niinpä esimerkiksi kolmannen yleisen

kirkolliskokouksen asiakirjoissa nimitetään isäksi Aleksandrian Kyrillosta. Kyrillos Aleksandrialaisen muu esiintyminen todistaa, että hän, nimittäessään Celestinusta isäksi, ei pitänyt häntä koko kirkon päämiehenä. Kyrillos tunnusti korkeimmaksi kirkon auktoriteetiksi yksinomaan yleisen kirkolliskokouksen, ja sen hän tahtoikin saada aikaan, jotta se tuomitsisi Nestorioksen harhaopin. Tätä hänen kantaansa todistaa sekin, että kun Markkinapolin piispa Dorotheos oli lausunut anahteman niille, jotka nimittivät Neitsyttä Mariaa Jumalansynnyttäjäksi, niin hän sanoi: »Kuka kieltäisi meitäkin julistamasta kirkonkiroukseen ne, jotka eivät tunnusta Neitsyttä Mariaa Jumalan Äidiksi, mutta me emme tahdo tätä tehdä yksin, ettei kukaan voisi sanoa, että tämän tuomion on lausunut yksinomaan Kyrillos ja Egyptin kirkko». Lisäksi on huomattava, että Kyrillos Aleksandrialainen, saadakseen aikaan yleisen kirkolliskokouksen ja saadakseen tuomituksi nestorialaisen harhaopin, ei kääntynyt yksinomaan Rooman piispan puoleen, vaan samalla myöskin Antiokian, Jerusalemin, Tessalonikan ja Filippiin piispojen puoleen.

Paavi Pius XI tahtoo siirtää kolmannen yleisen kirkolliskokouksen koko painopisteen Roomaan. Hän väittää, että taistelu nestorialaisuutta vastaan pantiin alulle Roomassa, ja siellä myöskin, sen kirkolliskokouksessa, lausuttiin ensiksi se päätös, joka myöhemmin vain vahvistettiin Efesossa vuonna 431. Tällainen nestorialaisuusvastaisen taistelun tulkinta tuntuu toisen työn hedelmien itselleen omistamiselta, sillä me olemme jo edellä sanoneet, että alun taistelulle Nestorioksen harhaoppia vastaan pani Kyrillos Aleksandrialainen eikä Rooman piispa Celestinus, jonka on sanottu olevan »homo simplex» (yksinkertainen ihminen).

Piispa Celestinus tosin oli saanut itse Nestoriokselta kirjeen ja saarnoja, kuten olemme maininneet, mutta ne eivät aiheuttaneet minkäänlaista reaktiota Roomassa. Vasta sitten, kun Roomaan oli saapunut Kyrillos Aleksandrialaisen kirje ja lähetystö, selveni piispa Celestinukselle Nestorioksen harhaopin vaarallisuus, ja hän kutsui elokuussa vuonna 430 paikallisen kirkolliskokouksen Roomaan lausumaan Rooman

kirkon kantaa nestorialaisessa riidassa. Tämän kirkolliskokouksen ei tarvinnut edes itsensä laatia päätöksen ponsia, sillä sen käytettävänä olivat Kyrillos Aleksandrialaisen n.s. »Kaksitoista väitettä Nestorioksen harhaoppia vastaan», ja kirkolliskokous ainoastaan yhtyi näihin väitteisiin.

Tällaisen asiankulun puolesta todistaa itse piispa Celestinuksen kirje Kyrillos Aleksandrialaiselle, jossa Celestinus suuresti ihmettelee sitä, mitä hän Kyrillokselta sai kuulla Nestorioksen harhaopin synnyttämistä levottomuuksista idässä. Samalla hän ylistää Kyrillos Aleksandrialaista erinomaiseksi Herran papiksi ja vakuuttaa, että Rooman paikallisella kirkolliskokouksella ei ole mitään huomautettavaa Kyrilloksen loistavaa oppia vastaan, vaan se täydellisesti yhtyy siihen.

Mitä tulee siihen väitteeseen, että kolmas yleinen kirkolliskokous olisi kokoontunut ainoastaan vahvistamaan Rooman paikallisen kirkolliskokouksen päätöstä, niin on huomautettava, että tuntuu vaikealta löytää edes aihetta tällaisen perättömän mielipiteen esittämiseen. Kolmannen yleisen kirkolliskokouksen kokoonkutsumisesta on ensiksi muistettava, että se tapahtui keisarin taholta. Tavaksi oli tullut, että keisari kutsui yleiset kirkolliskokoukset kokoon. Epäilemättä tämä tapahtui keisarin omasta halusta saada rauha palauteksi kirkkoon, mutta varmaan sitä toivoivat Kyrillos Aleksandrialainen sekä itse asianomainen Nestorioskin, jolla oli syytä toivoa, että kirkolliskokous saattaisi asettua hänen puolelleen, sillä luottihan hän keisarin vaikutusvaltaan sekä Antiokian piispaan Johannekseen, joka ei ollut taipuvainen hyväksymään Kyrillos Aleksandrialaisen oppia kaikissa kohdissaan. Kun piispa Celestinus oli saanut keisarin kutsun, niin hän vastasi siihen, mutta vastauksessaan hän ei puhu edes mitään Rooman kirkolliskokouksesta ja sen päätöksistä, mitä luonnollisesti edellyttäisi se ajatus, että kolmas yleinen kirkolliskokous kokoontui vahvistamaan Rooman paikallisen kirkolliskokouksen päätöksiä. Keisarin kutsun jälkeen Rooman piispa kirjoitti myöskin Aleksandrian piispalle, ja tässä kirjeessään hän ilmoittaa olevansa estetty pääsemästä ylei-

seen kirkolliskokoukseen sekä lähettävänsä sinne omat edustajansa, joita hän sanoo kehoittaneensa seuraamaan Kyrillos Aleksandrialaista.

Kirkolliskokouksen kulku osoittaa, ettei kirkolliskokous pitänyt tehtävänäään vahvistaa Rooman paikallisen kirkolliskokouksen päätöstä, vaan käsitellä nestorialaisen riidan alusta loppuun itsenäisesti ja lausua päätöksensä riippumatta mistään paikallisesta kirkolliskokouksesta. Kokouksen puheenjohtajana toimi Kyrillos Aleksandrialainen. Hän luki julki useiden paikallisten kirkolliskokousten kuten Aleksandrian, Rooman ja Kartagon, päätökset, ja niiden pohjalta aloitettiin keskustelu. Kirkolliskokoukseen pyydettiin kolme kertaa patriarkka Nestorios vastaamaan henkilökohtaisesti häntä vastaan esitettyihin syytöksiin, mutta kun hän ylimielisesti kieltäytyi noudattamasta kehoituksia, niin tuomio langetettiin: hänen oppinsa tuomittiin ja hänet eroitettiin Konstantinopolin patriarkan istuimelta. Kirkolliskokouksen päätöksissä samoin kuin sen kirjeessä keisarille nimenomaan sanotaan, että niin on kirkolliskokous päättänyt.

Kolmannen yleisen kirkolliskokouksen kestäessä sattui eräs tapaus, joka meille todistaa, että lännessä jo niihin aikoihin oli syntynyt oppi Rooman piispan päämiehyydestä. Rooman kirkon edustaja presbyteri Filippus oli pyytänyt kirkolliskokouksen jatkuessa saada lukea kirkolliskokoukselle piispa Celestinuksen kannan nestorialaisessa riidassa. Kun kuitenkin kirkolliskokous oli jo tietoinen tästä kannasta, niin se ainoastaan lausui julkisen tunnustuksensa piispa Celestinukselle ortodoksisen opin puoltajana. Presbyteri Filippus otti vastaan tämän tunnustuksen ja tulkitsi kiitospuheessaan sen siten, että kirkolliskokous tunnustaa Rooman piispan apostoli Pietarin seuraajaksi, jolle oli annettu erikoiset oikeudet Kristuksen kirkossa. Tällainen tulkinta kirkolliskokouksessa sivuutettiin täydellisellä vaitiololla. Tämä ei luonnollisesti tapahtunut siksi, että kirkolliskokous olisi ollut samaa mieltä presbyteri Filippuksen kanssa, vaan siksi, että Rooman piispan päämiehyyskysymyksen esilleottamisen tässä kokouk-

nessa pelättiin aikaansaavan jakaantumista yhteisessä nestorialaisvastaisessa rintamassa. Sen sijaan kirkolliskokouksessa oli esillä eräs toinen valtapyyteitä koskeva asia, ja kirkolliskokouksen kanta sen suhteen on ilmeisessä ristiriidassa paa-
vin päämiehyysopin kanssa. Antiokian kirkko oli nimittäin jo pitemmän aikaa pyrkinyt määräämään Kypron saaren kirkollisia asioita. Tästä Kypron kirkon edustajat vetosivat kolmanteen yleiseen kirkolliskokoukseen, missä tuomittiin kaikki valtapyyteet ja lausuttiin, ettei kukaan jumalaarakastavista piispoista tavoittelisi maallista valtaa pyhien velvollisuuksiensa täyttämisen nimessä. »Älkäämme», sanotaan edelleen kirkolliskokouksen päätöksessä, »kadottako vähän kerrallaan sitä vapautta, jonka Herramme Jeesus Kristus on lunastanut meille verellensä. Pyhä, yleinen kirkolliskokous katsoo hyväksi, että jokainen hiippakunta säilyisi puhtauudessa ja ilman ahdistusta, säilyttäen ne oikeudet, jotka kullekin kuuluvat entuudestaan.»

Lopuksi on syytä muistaa, että nestorialaista riitaa ei lopullisesti ratkaistu Efeson kokouksessa, vaan sitä täydensivät Kalkedonin ja Konstantinopolin kirkolliskokoukset. Nestorialaisen riidan loppuvaiheisiin ei ottanut ollenkaan osaa Rooman piispa Celestinus, vaan ne suoritettiin Aleksandrian ja Antiokian piispojen kesken. Vuonna 433, jolloin voidaan katsoa nestorialaisriita lopullisesti selvitetyksi, oli jo Rooman piispa Celestinus kuollut, ja hänen seuraajansa Xistus III antoi tunnustuksen Kyrillos Aleksandrialaiselle taistelussa nestorialaisuutta vastaan, sanoen, että Kyrilloksen vallan alaisena on koko kristillinen maailma, sillä hän on kaikkialla saavuttanut voiton. Asia olikin siten, mutta Kyrillos Aleksandrialaisen valta ei ollut hallinnollista, vaan moraalista laatua.

* * *

Kristillinen kirkko on nykyään heikommassa ja hajan-
tuneimmassa tilassa kuin mitä milloinkaan on ollut. Kristillis-
vastaiset voimat pyrkivät jatkuvasti ja entistä voimakkaam-
min repimään rikki sitä. Jos milloin, niin juuri nykyään tar-

vittaisiin kristillisen kirkon kesken yhtenäisyyttä ja yksimielisyyttä sekä voimakasta esiintymistä hajoittavia ja vihamielisiä voimia vastaan. Ymmärtääkö tämän yhtenäisyyden ja yksimielisyyden tarpeen itse kristillinen maailma ja onko sillä riittävästi rakkautta tätä yksimielisyyden kristillistä ihannetta kohtaan, vai onko Jumalan suurten mullistusten kautta se kirkastettava kristikunnalle? Näihin kysymyksiin tulee antamaan vastauksen elettävänämme oleva aikakausi. Yhtenäisyyden ja yksimielisyyden kaipuusta meillä on jo ilmauksia ekumeenisessa liikkeessä, mutta rakkautta yhtenäisyyden ihannetta kohtaan ei ole vielä ilmaantunut kaikissa piireissä. Juuri roomalaiskatolinen kirkko ennen muita on jyrkästi väistynyt siltä tieltä, mikä saattaisi maailman kristikansat lähenemään toisiaan, ja tämä väistyminen käsittääksemme johtuu ennenkaikkea siitä, että Rooman kirkko jyrkästi pysyy kiinni paavin päämiehyysvaatimuksissaan ja torjuu siten ekumeenisen periaatteen. Kolmas yleinen kirkolliskokous on velvoittava historiallinen esimerkki kristillisen kirkon ekumeenisesta periaatteesta, ja ortodoksisen kirkon vakaumus on, että kristillisten kirkkojen tulee kerran lähetä toisiaan ja yhtyä, tunnustaen tämän periaatteen kirkollisessa hallinnossa ja elämässä. Ortodoksinen kirkko ei luota mihinkään inhimillisiin voimiin ja yrityksiin tämän ekumeenisuuden periaatteen voittoon viemiseksi koko kristikunnan keskuudessa, vaan se luottaa Jumalaan, joka elämän kokemusten kautta on sen kirkastava kristikunnalle. »Rukoilkaamme Herralta koko maailmalle rauhaa, pyhille Jumalan seurakunnille hyvää tilaa ja kaikkien yhdistymistä.»

SISÄLLYS:

Keirotonia-sanan merkityksestä, kirj. rov. <i>S. Okulov</i>	sivu	1
Lakkaamaton rukous. (Pappisseminaarilaisten esitelmistä)	„	3
Kristillinen asketismi uskonnonhistorialliselta kannalta katsottuna, kirj. maist. <i>J. Suhola</i>	„	13
Onko kolmas yleinen kirkolliskokous tunnustanut Rooman paavin päämiehyden, kirj. <i>Paavo Saarikoski</i>	„	21
