

SISÄLLYSLUETTELO

	Sivu
PIISPA ALEKSANTERI Ateismi ja ortodoksi	5
NIILO KARJOMAA Pyhä Eukaristia	25
METROPOLIITTA CHRYSOSTOMOS KONSTANTINIDIS Dog- mit ja kirkko ortodoksisen ajattelun mukaan	11
VEIKKO TAJAKKA Piirteitä liturgisen kehityksen bysantti- laisesta synteisistä	38
YRJÖ LUOJOLA Kirkko ja sen funktiot Ignatios Antiokialai- sen teologiassa	50
JOHANNES SUHOLA Ortodoksinen dogmaattis-siveellinen hengenperintö patriarkka Sergein välittämänä II	60
U. V. J. SETÄLÄ Suomen ortodoksisen kirkkokunnan kan- sallistamiskysymykseen liittyvästä maidenvälisestä koske- tuksesta	71
HEIKKI KIRKINEN Kappale ortodoksisen kirkkokunnan suo- malaistumisprosessia. Helsingin ortodoksisen seurakunnan jäsenistön kielellinen jakaantuminen	82
KAUKO PIRINEN Geneven ja Vatikaanin välissä. Ortodok- sisten kirkkojen ekumeeniset yhteydet vuosina 1959 — 1962	98
W. R. RINNE Ortodoksisuuden sanoma ajassamme	165

TUTKIMUSTA JA KIRJALLISUUTTA

<i>Maria Widnäs</i> Uusi teos Klemens Ohridilaisesta (Kniga za Kliment Ohridski)	175
<i>Maria Widnäs</i> Tiivis esitys Venäjän ortodoksisesta kirkosta (Die russische orthodoxe Kirche in Lehre und Leben)	178
<i>Maria Widnäs</i> Pyhien elävä muisto (Pyhä muisto vuoden kullekin päivälle I)	179
<i>U. K. Ihatsu</i> »Valvokaa ja rukoilkaa» (Sisäinen Kauneus. Rukousta koskevia poimintoja Filokaliasta)	180
<i>Tuuli Reijonen</i> Arvokas ikonikirja (<i>Aune Jääskinen</i> Ikoni- taiteen Mestarteoksia)	181

<i>Maria Widnäs</i> Vanhauskoisten karjalaisten ikonitaidetta (<i>Aune Jääskinen</i> Megrin lucstarin ikonit Pohjois-Karja- lan museossa)	182
<i>Simo Härkönen</i> Tienviitta tulevaisuuteen (<i>U. U. J. Setälä</i> Kansallisen ortodoksisen kirkkokunnan perustamiskysy- mys Suomen politiikassa 1917—1925)	183
<i>Miette Mäkinen</i> Kristityt Neuvostoliitossa (<i>Nikita Struve</i> Les chrétiens en U.R.S.S.)	184

ATEISMI JA ORTODOKSI

Tieteellinen katsomustapa hylkää epävarmat, mietiskelemälä muodostetut arvelut asioista, jotka eivät ole konkreettisesti havaittavissa ja niin ollen jäävät vaille loogista kontrollia. Kun monien uskonnollisten totuuksien tietuollinen tarkkaileminen osoittautuu järkipäisesti mahdottomaksi, saattaa niiden hyväksyminen jäädä kyseenalaiseksi. Siksi kylmäverinen ateisti kieltäytyy kiinnittämästä huomiotaan yliluonnolliselta näyttävään ja kuulostavaan sivuuttaen yksinkertaisesti koko aihepiirin. Onko Jumala olemassa, ei liikuta häntä. Hän on tietävinään, ettei tarvitse Jumalaa eikä jumalia.

Tunnettuja ovat ns. eksistentialismiin perustuvat mietelmät, esim.: »Ihmisen on uudelleen löydettävä itsensä ja vakuutettava siitä, ettei mikään voi pelastaa häntä, ei edes Jumalan olemassaolon pätevä todistus». »Millaista olisi, jos todettaisiin, että Jumala on olemassa. . .» Mutta meillehän on tärkeätä se, miten ihmisen olemus paljastuu juuri Jumalan poissa ollessa.

Minulle kerrottiin, että Pariisissa olevaan kirkkoon, jossa toimitettiin pannikiidaa, tuli hyvin puettu nuori mies, joka jonkun ajan kuluttua poistui sieltä nauraen. Kysyttäessä, mistä johtui hänen naurunsa, tämä vastasi: »Minusta tuntui peräti oudolta, että läsnäolevien edessä seisovan papin selkää kumarrettiin.» Lienee kuitenkin niin, ettei tietoisesti sillä tavoin ajattelevien lukumäärä ole suuri.

Ateismi vakuuttaa toimivansa humanitäärisellä pohjalla. Sen aatteellinen näkemys perustuu huolenpitoon ihmisestä, jonka toiminnan aktiivisuutta nöyryydelle rakennettu uskonto muka heikentää ja lamauttaa. Eräessä radioesitelmässä mainittiin hiljattain, että humanismi edustaa hyvää elämää, aitoutta ja kehitys-

tä, mutta kristinusko sen sijaan epäitsekkyyttä, kehityksen pyhäytymistä ja auktoriteettiin sidottuna epäaitoutta.

Ateistinen suunta on meilläkin kehittynyt niin pitkälle, että julkisesta sanasta saamme lukea seuraavaa: »Uskonto on huumausainetta, henkistä ooppiumia, jota ihmiset nauttivat tunteakseen itsensä onnellisemmiksi vaikeuksissaan, vapautuakseen harmaasta, ikävästä, yksitoikkoisesta arkipäiväisestä puurtamisesta. Uskonnollinen tunne ja kuoleman jälkeen luvattu paratiisi jotenkin korvaa elämästä puuttuvan ilon... Naiselle uskonto antaa nähtävästi sen ilon, mitä kaikkea muuta kuin unelmien prinssiksi osoittautunut aviomies ei kykene antamaan. Michelle uskonto korvaa jollakin tavoin elämistä ihanan naisen kanssa ihanalla palmusaarella, jota yksitoinen eläminen kotiaskareiden tylsistyttämän ja iän vanhentaman vaimon kanssa ei missään nimessä ole.»¹

Näin asennoituneen on vaikea ymmärtää elämän menoa haittaavia perussyitä ja käsittää kärsimysten jalostavan merkityksen seuraamuksia. Jumalan kieltäminen sivuuttaa hengen hyvinvointia edistävän voimalähteen, josta toiminta-apu virtaa.

On ilmeistä, että evankeliumin auktoriteetti olisi jo aikoja sitten tullut horjutetuksi, jollei sen sisällön hyväksymisen puolesta puhuisi uskovan omakohtainen kokemus. Jos tuntuukin olevan helpommin löydettävissä tieteellinen perusta määrätynlaisista asioista vakuuttuakseen ja jos tuntuukin vaikealta uskoa jumalallisen sanan ilmoituksen sisältöä ja sen lupauksia, niin uskomisen vaikeus johtuu myös siitä, että seurataan tarkoin tiedostamisen lakia, mutta uskomisen suhteen sivuutetaan ne edellytykset, joiden avulla meissä usko vahvistuu. On sanottu: »Jos te pysytte minun sanassani, niin totisesti te olette minun opetuslapsiani, ja te tulette tuntemaan totuuden, ja totuus on tekevä teidät vapaiksi.» Uskossa kasvaminen olettaa mm. hyvää tahtoa siveylsain velvoitusten tunnustamisessa, omantunnon noudattamista ja Jumalalle antautumista. Siihen ihmiseltä puuttuu useimmiten rohkeutta ja kestävyyttä. Vain yksi Ihminen,

1. Ylioppilaslehti 29. 4. 1966

Jumalihminen toteutti nämä jumalalliset ihanteet maallisessa elämässä. Siitä lähtien on niiden vaikutusta julistettu historiasa, ja sen julistuksen avulla kristillisyyks vakiintui ihmiskunnassa.

On olemassa toinen ateismin muoto, joka, pystymättä kieltämään Korkeimman olemassaolon totuutta, vastustaa hänen kaitselmuksellista toimintaansa ihmiskunnassa. *Dostojevskin* teoksista löytyy mestarillisesti kuvattuna tämän kaltainen ateisti Ivan Karamasovin persoonassa, jonka rationalisoitunut järki ei pysty ymmärtämään, kuinka rakkauden Jumala sallii syyttömän lapsen kärsiä. Ylimielisesti hän syyttää Jumalaa ja, moittien Häntä ihmiselämän Kaitsijana, palauttaa Hänelle pääsylipunsa taivasten valtakuntaan. Hän pitää kiinni oikeudestaan tuomita Jumalan sellainen toiminta, mikä on muka ihmisen terveen järjen vastaista. Kieltäen käsityksen synnistä hän ei näe omaa eikä toistenkaan syyllisyyttä, josta ansaitsemattomilta tuntuvat kärsimykset ihmiselämässä johtuvat. Niin hän päätyy ajattelemaan, että elämän nurinkurisessa ympäristössä on paljon koettelemuksia, joskaan syyllisiä siihen ei ole olemassa. Otaksutaan, että Dostojevski itse kulki kuvaamansa sankarin tietä ja vapautui hengen ahdistavasta kriisistä hyvän ja totuuden voittoa valaisevien ihanteiden avulla ja uskomalla, että Kristus nousi kuolleista pahan voittamiseksi. Siitä puhuvat hänen teostensa useat muut kristillisessä hengessä esiintyvät, elämännäkemykseltään valoisat persoonallisuudet.

Ivan Karamasov taistelee enemmän niitä käsityksiä vastaan, jotka hän oli luonut Jumalasta, kuin itse Jumalaa vastaan. Esittämässään legendassa — Suuri Inkvisiittori — hän pyrkii oikaisemaan Vapahtajan suorittaman pelastustyön tuloksia oman mielensä mukaisesti. Hänessä puhuu itsekeskeinen henki, jonka vaikutus syntyy mielen syvyyksissä, mutta sen seuraukset saattavat vaurioittaa ihmisen koko toiminnan.

Meitä varoitetaan kasvamasta ylpeydessä. Vältä sokeata itserakkautta, sillä siitä versoavat kaikki syntiset himot, kuuluu viisaan neuvo. Toiset selittävät, että yhtä vahingoittava kuin kyykäärmeen myrky on ihmisen omahyväisen mielenvireen

vaikutus. Se synnyttää kaikki muut paheet. Ylpeyden synti on niistä pahin. Olemukseemme pesiytyneenä se sokaisee tietoisuutemme valppauden ja valmistaa meistä riippumatta pohjan alempien ihmisvaistojen toiminnalle.

Mainittakoon tässä yhteydessä eräitä aforismeja. »Egoismi on vaikutukseltaan rajaton, se hallitsee voitollisesti ihmiskuntaa.» (*Schopenhauer*) »Ihmisten massa näyttää olevan kokoelma olemukseltaan alhaisia egoisteja, jotka vain siltä osin ovat eläinkuntaa korkeammalla, että voivat ajatella tietoisemmin kuin eläimet.» (*Renan*) Myös muuan italialainen runoilija arvostelee armotta ylpeyden vaikutusta ihmisissä sanoen, että egoistit muodostavat petolauman, joka hyökkäilee hyviä ihmisiä vastaan.

Turhamainen ja mieleltään ylpeä ihminen pyrkii siihen, mikä voi asettaa hänet toisten yläpuolelle. Tuntien mielihyvää kuvittelemansa keskeisen aseman ja henkisen ylemmyyden vuoksi hän arvostelee elämän menoa ja suhteitaan toisiin etupäässä omakohtaisen näkemyksensä mukaan. Hänelle on totta ja oikeata se, minkä luulee niin olevan, ja se kannustaa häntä hankkimaan, jopa monella eri tavalla kerjäämään asennoitumisensa oikeaksi tunnustamista myös muiden taholta. Häntä kiinnostavat vähemmän olevaisen oikea meno ja siinä ilmenevät tapahtumat kuin hänen oma merkityksensä niissä. Tunnustusta vaille jääneenä ylpeä mieli synnyttää tyytymättömyyttä, toisten sadattelua, jopa syyttää Jumalaa kaiken elettäväkseen tulleen vastenmielisen johdosta. Lainaamme muutaman rivin kirjeestä, jonka eräs kirjailija oli ystävälleen kirjoittanut. Siinä hän sanoo: »Käsitätkö, kuinka kauhealta tuntuu aliarvioiduksi joutuminen? En soisi Sinun joutuvan sellaisen elämyksen uhriksi. Sen aiheuttaman helvetillisen tunteen kokeminen kutoutuu vihasta ja tuskasta. Tällöin olet valmis kiroamaan taivaat ja maan. Tällöin pienikin vihje nöyryyteen alistumisesta raivosuttaa . . .»

Metropoliitta *Antoni*, entinen Suomen arkkipiispa, huomautti aina puheen kääntyessä ylpeyteen ja turhamaisuuteen, ettei tule kiinnittää huomiota omahyväisiin houkutuksiin, vaan on

jatettava elämän kulkua Jumalan osoittamaa tietä. Monet elämän koulussa olevat, hän jatkoi, ovat jo alkuvaiheissa valmiit lukeutumaan kokeneiden tietäjien joukkoon ja odottavat itselleen tunnustusta toistenkin taholta, mutta älkää te pysähtykö ajattelemaan näin, vaan jatkakaa matkaanne ottamatta varteen, mitä kiusoittava ylpeä ajatus kulloinkin kuiskaa.

Palaamme Dostojevskin näkemykseen. »Katsokaa», hän kirjoittaa, »Jumalan yläpuolelle asettunutta maailmaa, eikö siinä ole Jumalan kuva ja Hänen totuutensa väärentynyt?» Ihmisillä on tiede, mutta tieteessä hyväksytään vain se, mikä riippuu tunteista. Sitä vastoin hengen maailma, ihmisolennon korkeampi puoli, kielletään, karkoitetaan jonkinlaisella voitonriemulla, vieläpä vihamielisyydellä. Maailma on varsinkin viime päivinä julistanut vapautta, mikä itse asiassa johdattaa orjuuteen. Maailma sanoo: Sinulla on haluja, sentähden tyydytä niitä, sillä sinulla on samat oikeudet kuin sinua ylemmillä. Älä pelkää tyydyttää niitä, vaan lisääkin niiden lukumäärää. Sellaiselta kuulostaa maailman nykyinen oppi. Seurauksena tästä halujen lisäämis-oikeudesta on luopuminen Korkeimman holhouksesta ja siirtyminen Hänen osoittamaltaan elämän tieltä sivupoluille.

Niin kauan kuin iäisyystoivo saa sijansa siveellisesti heikkenevän ihmiskunnan mielessä, saattaa sen herättävä voima virittää paremman kaipuuta henkisesti uupuneiden kesken. Emme tiedä, ovatko aikamme ihmisen kasvot rumentuneet siinä määrin, ettei niiden takana voi nähdä sisäisen terveyden kauneutta eikä pyrkimystä parempaan. On vaikea määritellä ihmisen mielen kulkua, mikä osoittaisi lopullisesti hänen hengellisen tilansa tason. Saattaahan olla niinkin, että ulkonäöltään vahingoittuneen sisällä elää ja kypsyy kauniita, ulospäin pyrkiviä mahdollisuuksia, joiden toteutuminen odottaa sopivaa sysäystä purkautuakseen ihmisten ilmoille.

Puhuen nöyrymielisestä suhtautumisesta Jumalaan muuan suuri rukoilija selittää, että jos uskon alalla saattaakin syntyä neuvottomuutta, meille on rukouksen avulla luvattu armon valaiseva ja vahvistava voima, jonka vaikutuksesta ne sanat, joi-

den välityksellä avun ja toivon pyyntö Jumalalle esitetään, voivat tuossa tuokiossa toteutua itse teossa. Ilmoitettu on: »Hän sanoi, ja tapahtui niin, hän käski, ja se oli tehty.» Myös: »Jumalalle ei mikään ole mahdotonta.» Hänessä sana ei eroa teosta.

Ihmisjärjen riippumattoman auktoriteetin yli kaiken korostaminen ei kannata rauhanomaista hedelmää. Loitontaen mielen Jumalasta sellainen asenne lähentää palvomaan monia »ismi»-päätteisiä jumalattaria, sellaisia kuin materialismi, naturalismi, okkultismi, hedonismi, egoismi, ateismi ym. Uskonto on Jumalan löytämistä ihmisessä ja ihmisen elämistä Jumalassa. Kieltämällä Jumalan ateismi kieltää myös ihmisen arvon jatkuvuuden kuolemattomana henkenä ja lukee ihmisen oleelliseksi »minäksi» vain hänen ruumiillisen olemuksensa, hänen aistimaailmansa, halunsa, myös liikunta- ja toimintamahdollisuutensa tässä maailmassa sekä vakuuttaa, että kaikella sillä on ainoastaan ajallinen merkitys ihmisen omakohtaisessa elämässä. Ateistinen elämäkatsomus liikkuu vain olevaisen pinnalla sekä hyväksyy yksistään näkyväisenä olevan, konkreettisesti ilmenevän todellisuuden, ja sivuuttaa kaiken sen, mikä on maallisen elämän yläpuolella. Eräs ajattelija sanoo, että uskonnoton humanismin ja luokkasolidarisuuden aatteellinen pyrkimys ei ole pystynyt varauksetta toteuttamaan retorista, kaunosanaista ohjelmaansa ihmisen hyväksi. Sen nimessä on tehty mitä suurinta mieli- ja väkivaltaa ihmiskunnan historiassa.

Summary

Bishop Alexander of Helsinki Atheism and the Orthodox. A Spiritual Treaty.

In spite of its humanitarian ideals, Atheism does not intend to take care of man nor does it understand man's real life, which is made up of suffering as a consequence of sin. The authority of the Gospels remains undisminished, the believer's own experience attesting the truth of it. The strength of Atheism lies in human pride and egoism. The Atheistical view of life accepts only what is visible and concrete and this is why it always remains on the surface of reality.

DOGMIT JA KIRKKO ORTODOKSISEN AJATTELUN MUKAAN

Kirjoittaessamme tätä artikkelia dogmeista ja kirkosta ortodoksisessa ajattelussa emme oleta esittävämme kaikkia yleisiä näkökohtia dogmeista emmekä tavoittele jonkinlaisen ortodoksisen kirkko-opin hahmottamista. Dogmien varsinainen merkityshän on löydettävissä mistä tahansa aiheen riittävän laajasta bibliografisesta esityksestä. Vaikka mainitsemmekin sanan »kirkko» tämän artikkelin otsikossa, ei esitettävänä ole mikään kirkko-opillinen tutkimus. Lisäksi dogmien ja kirkon välillä vallitsee niin läheinen yhteys (vaikka kirkon tunnustuksellisuus jätettäisiinkin vaille huomiota), ettei sitä voida mitenkään sivuuttaa. Mielestämme tämä yhteys ilmenee erikoisen selvästi meidän ortodoksisen kirkkomme dogmikäsitteissä. Juuri siksi korostamme tässä artikkelissa kyseistä yhteyttä ilmaistaksemme riittävän selvästi ortodoksisen näkemyksemme dogmien tutkimisesta »jumal-inhimillisenä todellisuutena», Jumalan ja kirkon totuutena, ja kehitelläksemme kaikkia teologian ja ekumenian kannalta käyttökelpoisia johtopäätöksiä.

1. Dogmien ja kirkon keskinäinen yhteys

Tuskin mitkään ortodoksisen teologian käsitteet ovat yhtä läheisessä yhteydessä keskenään kuin dogmi ja kirkko. Tämä ei johdu vain siitä, että kirkko on ainoa alue, jolla ortodoksinen dogmi esiintyy, jossa siihen uskotaan ja jossa se määritellään, vaan myös siitä, että kirkko ja dogmit ovat kaksi toisiaan täydentävää todellisuutta. On mahdotonta ajatella ortodoksista kirkkoa ilman sen dogmeja tai ortodoksisia dogmeja kirkolli-

sesta yhteydestään irroitettuina. Dogmien ja kirkon välillä valitsee siis molemminpuolinen yhteys, joka aiheutuu niiden yhteisistä ominaisuuksista.

(a) Ensimmäinen yhdysside niiden välillä johtuu niiden yhteisestä yliluonnollisesta lähtökohdasta: Jumalasta. Hän on ilmaissut sen totuuden, joka sisältyy dogmeihin ja Hän on myös perustanut kirkon, tuon jumalallis-inhimillisen laitoksen, jonka tehtävänä on säilyttää, tulkita ja välittää sille ilmaistut totuudet myöhemmille sukupolville.

(b) Tämä kirkon ja dogmien välinen korrelaatio ilmenee myös niiden yhteisessä historiassa. On yleisesti tunnettu tosiasia, että dogmien historia on ollut ja on yhä kytkeyty kirkon historiaan. Tunnettu tosiasia on toisaalta myös se, että kirkko merkitsee vain ilmoitetun dogmaattisen opin keskeytymätöntä, elävää historiaa. Ilman sitä oppia kirkon historia rajoittuisi vain yksinkertaiseksi, inhimillisten ja puhtaasti maallisten tapahtumain peräkkäiseksi sarjaksi.

(c) Dogmien ja kirkon välinen yhteys ilmenee myös niiden yhteisessä päämäärässä, joka on totuuden julistaminen maailmalle siten, että totuus voisi vapauttaa ja pelastaa ihmisen.

(d) Sama dogmien ja kirkon välinen yhteys havaitaan toisaalta dogmeihin sisältyvässä yliluonnollisessa aineksessa ja toisaalta kirkon opetuksessa. Tämä yhteinen yliluonnollinen tekijä on mitä lujin todiste Jumalan läsnäolosta niissä kummassakin. Mutta se on myös ainoa erehtymätön teologinen kriteeri tutkiessamme dogmeihin ja kirkon opetukseen sisältyvää uskon totuutta. Juuri tämä dogmeihin ja kirkon »kerygmaan» sisältyvä yhteinen tekijä muodostaa oleellisimman perustan meidän kirkkomme »ortodoksialle» ja ortodoksiselle uskollemme. Me uskomme kirkkomme olevan »yksi, pyhä, yhteinen ja apostolinen», koska sen oppi on sekä kokonaisuudessaan että yksityiskohdissa samaistettavissa ilmoitukseen pohjautuvaan dogmien sisältöön. *Pietari Mogilas* sanoo »Ortodoksisessa tunnustuksessaan», että ortodoksikristityn tulisi pitää yhtä varmoina ja luotettavina kaikkia uskonkappaleita, jotka yhteinen ortodok-

sinen kirkkomme uskoo Herramme Jeesuksen Kristuksen antaneen apostolien välityksellä kirkolle ja jotka ekumeeniset kirkolliskokoukset ovat muotoilleet ja hyväksyneet.¹

2. Dogmien pelastusopillinen näkökulma ja kirkko-opillinen luonne

Kaikki edellä mainittu osoittaa ortodoksisessa ajattelussa ilmenevää kirkon ja dogmien, noiden kahden suuren todellisuuden, välistä yhteyttä.

Mutta läheisin yhdysside dogmien ja kirkon välillä vallitsee siinä tavassa, millä dogmit ovat olemassa: ei sinänsä vain Jumalan ilmoittamana totuutena, vaan elävänä totuutena, joka on ilmoitettu ja pantu ihmisen pelastusta palvelemaan ja jonka Jumala itse on ilmoittanut maailmalle lopullisena päämääränä ihmiskunnan pelastaminen.

Dogmien kirkko-opillinen luonne johtuu tästä pelastusopillisesta näkökulmasta, koska pohjimmiltaan on ollut puhtaasti pelastusopillinen välttämättömyys, että olemme saaneet ilmoituksen tänne maan päälle ja että ilmoitus on muovattu sanoihin ja lauseisiin, joilla on täsmällinen teologinen merkitys. Kristinuskon dogmit vastaavat siis mitä kipeintä inhimillistä tarvetta. Ja koska ilmoitus on Jumalan pelastusanoma ja Jumalan lunastustyö, joka jatkuu kirkossa, on helppo ymmärtää, miksi dogmit ja kirkko kohtaavat ja koskettavat yliluonnollisella tavalla jokaisessa pelastusta etsivässä ihmissielussa.

3. Kristilliset dogmit sanan varsinaisessa mielessä

Juuri nämä pelastusopilliset näkökohdat antavat meille mahdollisuuden määritellä täydellisemmin dogmien aseman ortodoksisessa ajattelussamme.

1. *Kimmel, E. J.* Monumenta Fidei Ecclesiae Orientalis I (Jena 1850) s. 58—59

Aivan aluksi meidän on kuitenkin huomautettava, että dogmit voidaan erottaa toisistaan sanan yleisessä merkityksessä ja toisaalta tarkemmassa teologisessa merkityksessä, jotka rajoittavat historialliset tosiasiat.

Sanan yleisimmässä merkityksessä kristillisiä dogmeja ovat kaikki Jumalan ilmoittamat totuudet, periaatteet, jotka ovat korvaamattomia ihmisen pelastumiselle ja jotka jokaisen pelastusta toivovan pitää hyväksyä ja tunnustaa.

Tämä ensimmäinen merkitys ei ole kaukana sanan »dogmi» etymologisesta merkityksestä. Kuten tiedämme, kreikkalainen käsite »dogma» oikein tulkittuna tarkoittaa mitä tahansa korkeamman auktoriteetin antamaa, luonteeltaan valtiollista tai teoreettista päätöstä tahi määritelmää, joka kaikkien tuon auktoriteetin määräysvallassa olevien on hyväksyttävä. Sitä paitsi huomaamme sanan tässä merkityksessä myös tietyissä raamatunlauseissa (Dan. 2: 13; Lk. 2: 1; Apt. 16: 4 jne).

Tässä kristillisen dogmin ensimmäisessä merkityksessä on pääasiallisesti kysymys Jumalan ilmoituksesta, Jumalan, joka toimii dogmissa absoluuttisena, korkeampana auktoriteettina. Jumala paljastaa mysteeriensä syvyyksistä totuudet, jotka ovat tarpeellisia ihmisten pelastumiselle. Ihminen puolestaan ne hyväksyessään pelkästään alistaa elämänsä ja pelastuksensa Jumalan tahtoon, Hänen, joka pyhän Paavalin mukaan tahtoo, että kaikki ihmiset pelastuisivat ja tulisivat tuntemaan totuuden (1. Tim. 2: 4). Tämän dogmi-sanan ensimmäisen merkityksen mukaan siis Jumalan esiintyminen dogmien oleellisena ja hallitsevana lähteenä erottaa kristilliset dogmit kaikista muista dogmeista ja yleensä kaikista kristinopin ulkopuolisista totuuksista, esim. pakanauskontojen »hellenistisistä dogmeista»¹ sekä Ateenan filosofian »attikalaisista dogmeista»² jne. Vaikka kaikki tämänlaatuiset »dogmit» vastaisivatkin tiettyjä totuuksia, niitä ei voida rinnastaa kristinuskon dogmeihin syystä, että ne eivät periydy Jumalan ilmoituksen lähteestä, sillä Jumala on puhunut kristinuskon kautta.

1. *Sozomene* Hist. Eccles., V. 16

2. *Isidore de Peluse* Epist. II. 1.

4. Ortodoksiset kristilliset dogmit ja käsitteen teologinen merkitys

Sanan täsmällisemmässä merkityksessä ortodoksisia dogmeja ovat kaikki teoreettiset totuudet, jotka Jumala on ilmoittanut ja jotka Jeesus Kristus on Pyhässä Hengessä tuonut maailmaan. Ne koskevat ihmisen pelastustarkoitusta ja tästä syystä sisältyvät nimenomaan ja ehdottomasti pyhään raamattuun ja ovat riittävän selvästi ilmaistut ja lausutut pyhässä perimätiedossa. Niiden absoluuttinen kokonaisuus on säilytetty kirkossa, ja joko kirkon erehtymättömät auktoriteetit: yleiset ja paikalliset kirkolliskokoukset (joista jälkimmäiset ovat edellisten hyväksymiä) ovat pyhän Hengen avulla määritelleet tai kirkon yhteinen tajunta on ne yleisemmällä tavalla hyväksynyt ja niihin on aina sellaisinaan uskonut uskovaisten seurakunta ja kirkko on niitä sellaisinaan opettanut.

Tämä toinen merkitys selittää käsitteen »dogmi» koko sisällön ortodoksisuudessa.

Vaikka tämän määritelmän mukaisesti ilmoituksen olemus itsessään pysyy muuttumattomana (aina totuutena, Jumalan ylitäkylläisenä toimintana totuutta ja pelastusta etsivää ihmistä kohtaan), siinä kuitenkin on eräitä aineksia, jotka tietenkin ovat jumalalliseen toimintaan verrattuina alistetussa asemassa, mutta jotka vastaavat eräitä ihmisen tarpeita tyydyttäen hänen hengellisiä, sielullisia ja älyllisiäkin vaatimuksiaan. Näin on asianlaita esim. dogmaattisten määritelmien suhteen, jotka konkreettisesti tulkitsevat ilmoitetun totuuden erikoispiirteitä.

Määritellessämme näitä ilmoituksen lisäaineksia, jotka kuuluvat siihen sen täydellisyydessä, voimme todeta: Koska Jumalan sana dogmeissa on ylikuonnollinen tekijä, nämä juuri mainitsemamme muut, toimivaan ilmoitukseen ulkonaisesti lisättävät ainekset, jotka siten muuttavat sen uskon konkreettiseksi periaatteeksi ja jotka jokaisen uskovaisen tulee hyväksyä, ovat kirkollisia aineksia, kirkon toimesta ja kirkkoa varten tai paremmin sanoaksemme kirkon välttämättömäksi tarpeeksi.

5. Dogmien yliluonnollinen aines

Emme pysähdy erityisesti dogmien yliluonnolliseen puoleen. Kuten yleisesti tiedetään, tämä yliluonnollinen aines edustaa ilmoituksen jumalallista lähettä, itseään Jumalaa, jonka ilmoittamia ovat lunastavat totuudet ja joita omaksuessaan ihminen saa alistaa älyllisyytensä uskon vaikutukseen. Usko puolestaan ei ole puhtaasti inhimillistä toimintaa, vaan pikemminkin Pyhän Hengen yliluonnollinen lahja. Juuri tämän dogmeihin sisältyvän yliluonnollisen, jumalallisen aineksen johdosta ortodoksinen kirkko korostaa, että kaikkien sen opettamien ja ortodoksiuskvaisten tunnustamien totuuksien on sisällyttävä ilmoituksen ainoisiin lähteisiin: pyhään raamattuun ja pyhään perimätietoon. Ilman niiden todistusta ei kukaan voi omistaa ilmoitettuja dogmeja. Mikään oppi, jota esitetään pelkästään pyhän tradition pohjalla eikä siis perustu molempiin lähteisiin, ei ole dogmi, vaan jonkun henkilön tai joidenkin henkilöiden omaksuma ja ilmaisema mielipide. Eikä ole epätavallista, että tällainen yksilöllinen käsityskanta voi olla virheellinen kuten sen edustama totuuskin.

6. Dogmien kirkollinen aines

Tarkastelkaamme nyt lähemmin dogmien kirkollista puolta. Kuten olemme sanoneet, dogmeissa on kirkossa, kirkon toimesta ja kirkkoa varten saatuun yliluonnolliseen ilmoitukseen yhtyneinä aineksia, joiden tehtävänä on muokata ilmoitus kirkolliseksi ilmoitukseksi, so. jumalalliseksi, mutta samalla kirkon määrätelmäksi ja hyväksymäksi opiksi, kirkon, joka toimii erehtymättömänä ja pysyvänä laitoksena ihmisen pelastamiseksi. Tämä kirkollinen aines edustaa dogmien inhimillistä periaatetta, joka esiinyy niissä rinnan yliluonnollisen, jumalallisen periaatteen kanssa. Jos meidän olisi määriteltävä se tarkasti, voisimme luonnehtia sitä ulkonaiseksi kirkolliseksi muodoksi, johon Jumalan ilmoittama sana on kirkossa pukeutunut, jotta se

voitaisiin julistaa ihmisille paremmin käsitettävällä tavalla. Mutta sanoessamme tätä kirkollista ainesta jumalallisen aineksen lisäykseksi, tarkoitamme, että se on lisätty ilmoitukseen, jotta usko ja inhimillinen ymmärrys voisivat sen helpommin omaksua ja jotta vältettäisiin kaikenlaiset ilmoitetun totuuden väärinkäsitykset ja väärät tulkinnat.

Aina siitä lähtien, kun kirkko alkoi opettaa ja määritellä oppejaan, on tämä kirkollinen aines ollut olemassa ilmoitukseen kuuluvana osana. Kunkin ilmoitetun totuuden sisällön ja luonteen mukaan kirkko on edennyt historian asettamissa rajoissa — ja se voi tietysti edetä myös tulevaisuudessa — ilmoituksen dogmaattisessa muotoilussa, esittämisessä ja tulkinnassa tai pelkästään sen säilyttämisessä ja puolustamisessa erehdyksiä vastaan.

Kun nyt nämä dogmien kirkollista ainesta koskevat tosiasiat on esitetty, voimme vetää tiettyjä teologisia johtopäätöksiä.

7. Dogmien jumal-inhimilliset näkökohdat

Sanotusta jo seuraa, että dogmit ovat jumal-inhimillistä todellisuutta, siis Jumalan ilmoittamaa totuutta, jolla on ulkonainen kirkollinen muoto. Tässä jumal-inhimillisessä todellisuudessa yhtyvät, kuten olemme todenneet, jumalalliset ja inhimilliset ainekset täyteen sopusointuun.

Mutta meidän on muistettava, että se, mitä kutsumme dogmien inhimilliseksi aineksi, ei voi olla olemassa ilman ensimmäistä syytä, joka on Jumalan sana. Tämän Jumalan sanan täytyy omaksua tietty muoto kirkon kielessä, että uskovaisten seurakunta sen ymmärtäisi ja hyväksyisi. Siksi ei ole oikein sanoa, että tämä ulkonainen puoli on ilmoituksessa jokin »sine qua non»-aines, koska siinä tapauksessa ilmoitus voitaisiin käsitellä inhimillisten olosuhteiden rajoittamaksi ja siten myös Jumalan valta olisi rajoitusten alainen. Inhimillinen eli kirkollinen aines on sen tähden ilmoitukselle tarpeellinen, mutta ei välttämätön.

8. »dogmi» ja »Dogmi». Ilmoituksen historiallinen eroavuus

Äsken mainittu kirkollisen aineksen tarpeellisuutta koskeva toteamus johtaa meidät toiseenkin määritelmään. Jokaisessa ilmoitetussa totuudessa on kaksi eri osaa, joista kumpikin vastaa julkistamisen erilaista muotoa. Julkistamismuoto on suoranaisesti riippuvainen ajaksi kutsutusta tekijästä. Tarkoitustamme kuvaa parhaiten kaksi sanan »dogmi» erilaista kirjoitustapaa: dogmi (pienellä alkukirjaimella) ja Dogmi (isolla alkukirjaimella). Jokaista ilmoitettua totuutta varten on niin sanoaksemme kaksi vaihetta: Ensi vaiheessa dogmi ilmenee yksinkertaisesti »dogmina», so. yksinkertaisesti ilmoituksen lähteisiin sisältyvänä totuutena. Toisessa vaiheessa sama ilmoitettu totuus esiintyy (historiallisista syistä ja välttämättömyyksistä johtuen) »Dogmina». Tässä viime vaiheessa meillä on mukana kaikki ainekset — jumalallinen, inhimillinen ja kirkollinen — täysin ilmaistuina, julistettuina ja muotoiltuina. Kirkon historiassa on ollut aika, jolloin ei vielä ollut yhtään »Dogmia», mutta oli tiettyjä »dogmeja». Tämä pitkä kausi käsitti kolme ensimmäistä vuosisataa ja neljänneen vuosisadan ensimmäiset vuosikymmenet. Silloin koko ilmoitus täydessä yliluonnollisessa merkityksessään oli saatavissa, sisältyi ja ilmaistiin pyhissä kirjoissa ja kirkollisten kirjailijoiden teologisissa kirjoituksissa ja sisältyi myös kirkon suulliseen perimätietoon, sen »kerygmaan» sekä sakramenttien ja jumalanpalvelusten kieleen. Mutta tuona aikana ei kuitenkaan vielä ollut »Dogmia», so. kirkon määrittelemää ja julkisesti tunnustettua opetusta, joka olisi sisältänyt Jumalan lunastavan sanan selvässä, tarkassa muodossa, jotta inhimillinen usko olisi voinut sen tarkemmin käsittää.

Tämä historiallinen »dogmin» ja »Dogmin» välinen eroavuus ei välttämättä merkitse, että kaikki »dogmit» olisivat muuttuneet »Dogmeiksi» tai että mikään ilmoitettu totuus ei olisi uskonkappale, ennen kuin se olisi saanut konkreettisen »Dogmin» muodon. Päin vastoin, kirkon historian kahden pitkän vuosikymmenen aikana vain kaksi uskonkappaletta on omaksunut »Dogmin» määrätyn muodon. Ne ovat kristologian ja kolminaisuus-

opin totuudet. Ei mitään muita ilmoitettuja totuuksia voida kutsua »Dogmeiksi» äsken kuvaamassamme merkityksessä, vaikka ne ovatkin oikeita ortodoksisia kristillisiä dogmeja ja ehdottoman korvaamattomia uskovaisen pelastumiselle.

Lisäksi emme saa unohtaa tosiasiaa, että käsitettä »dogmi» käyttivät laajasti kaikki kirkon historian ensimmäisten vuosikatojen kirjalliset lähteet erottelematta kirkon myöhemmin määrittelmiä dogmeja sellaisista, jotka ovat aina pysyneet määrittelmättöminä, vaikka kirkko on niihin aina uskonut ja uskavaiset ovat ne aina tunnustaneet.¹ Jokainen ilmoitettu, pelastusta koskeva dogmi on aina uskon dogmi, mutta muuttuessaan »Dogmiksi» se saavuttaa lopullisen, muuttumattoman asunsa.

9. Dogmien muuttumattomuus

Käsitteellä »dogmien muuttumattomuus» tarkoitetaan sitä vakaata ja vaihtelematonta olotilaa, jonka uskonoppi saa Pyhän Hengen ohjauksen alaisena toimivan yleisen kirkolliskokouksen laatiman määritelmän avulla. Tässä muuttumattomuus merkitsee ilmoituksen korkeinta ilmentymää kirkon piirissä. Itse asiassa, kun dogmi muuttuu yksinkertaisesta alkumuodostaan kirkolliseen asuun, ei tapahdu muuttumista sen ylikuonnollisessa sisällössä, vaan pelkästään sen ulkonaisessa muodossa, ts. sanallisessa ilmaisussa tai teologisessa asussa, joiden kautta dogmi on saanut lopullisen määrittelynsä. Määritellessään jonkin dogminsa kirkko tekee vain sen, minkä katsoo välttämättömäksi toimiessaan Pyhän Hengen johdolla. Dogmin määrittely merkitsee siihen sisältyvän totuuden saattamista täydelliseen muotoonsa ja määrättyyn ilmaisuunsa. Kun kirkko on tietyissä olosuhteissa ja tiettyjen edellytysten vallitessa virallisesti määritellyt joitakin kristinuskon totuuksia, se ei ole merkinnyt minäkäänlaista kehitystä tai muutosta itse dogmeissa tai uskon ju-

1. *Ignatios Antiokialainen* Epist. ad. Magnes. 13, 1; *Origenes* De Principiis IV, 1, 2; Contra Celsum III, 76, vrt. De Principiis I, 7, 1; Contra Celsum II, 4, jne.

malallisessa, ilmoitetussa sisällössä. Kysymys on ollut vain edistymisestä ajattelussa, teologian käsitteenmuodostuksessa, opin ulkonaisessa ilmaisussa, ilman että mitään muutosta — toistamme sen — olisi tapahtunut ilmoitetun totuuden todellisessa olemuksessa. Mikään kirkon toimenpide tällä alalla ei ole uuden dogmin luomista, vaan jo olemassa olevien, ilmoitettujen totuuksien tuoretta julistusta.

10. Dogmien virallinen julistaminen

Ero »dogmien» ja »Dogmien» välillä näkyy selvimmin siinä, mitä me nimitämme dogmien viralliseksi ja yleistäväksi julistamiseksi ja minkä ansioista uskovaiset kykenevät tiedostamaan ne entistä selvemmin. Juuri niin tapahtui yleisten kirkolliskokousten suorittamisissa kaikissa määrittelyissä, sillä ne antoivat julkisen asiakirjan eli uskon symbolin muodossa kaikille kirkon jäsenille eräänlaisen uskon matkaoppaan näiden kirkolliskokousten tutkimiin ja määrittelemiin oppeihin.

Kirkolliseksi kutsumamme aines ei tietenkään koostu yksinomaan dogmien virallisesta julistamisesta. Tämä on yksinkertaisesti vain eräs ulkonaisista vaiheista, joiden kautta kirkon jokainen oppi voi kulkea — tosin epäilemättä viimeinen ja lopullinen vaihe. Mutta tämä julistaminen ei merkitse välttämättöntä vaihetta, jonka kautta kaiken ilmoitetun totuuden olisi kuljetettava tullakseen todelliseksi »Dogmiksi». On joitakin dogmeja, joita ei ole koskaan virallisesti julistettu, mutta jotka kirkko kuitenkin on hyväksynyt uskon todellisiksi dogmeiksi, koska ne perustuvat raamattuun ja ovat saadut perimätiedon kirjallisista lähteistä, perimätiedon, joka muodostaa ortodoksisen kirkon yhteisen tajunnan — moraalisisessa, ei aritmeettisessä mielessä.

11. Ortodoksisen kirkon yhteinen tajunta ja dogmit

Kirkon yhteinen tajunta on usein kyllä muotoilematon ja tiedostamaton sopimus siitä, mitä kirkko käsittää ajasta, pai-

kasta tai lukumäärästä riippumatta ilmoitettujen totuuksien kokonaisuudeksi. Se on kirkon sopimus, jota voidaan luonnehtia kuten *Vincentius Lerinumilainen* kuvatessaan pyhää perimätietoa: »In ipsa item catholica Ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est enim *vere proprieque* catholicum.»¹

Itse asiassa ei voida mitään pitää totena, elleivät kaikkialla ja kaikkina aikoina kaikki ole siihen uskoneet ja sitä tunnustaneet. Yleismaailmallisuus, vanhuus ja yhteinen sopimus ovat ne kolme tekijää, jotka todistavat kirkon opetusten todellisuuden. Emme halua nyt korostaa enempää tätä itsestään selvää teologista totuutta. Mutta haluamme painottaa toista seikkaa: Kirkon yhteinen tajunta sisältää kaikki opit, sekä niiden primitiivisessä, muotoilemattomassa asussa että niiden konkreettisuudessa asussa määriteltynä kirkon dogmeina. Eroa on vain siinä, että kun tämä tajunta viittaa uskon oppeihin, joita ekumeeninen synodi ei vielä ole muotoillut, se toimii uskovaisten uskon yhteisen suostumuksen ja kirkon elävän tradition pohjalla. Kun taas tämä tajunta viittaa yleisen kirkolliskokouksen muotoilemiin oppeihin, so. dogmeihin sanan varsinaisessa mielessä, niin kysymyksessä on vain dogmien sisällön ja kirkolliskokousten omaksumien kaavojen ja dogmaattisten määritelmien yleinen hyväksyminen.

Täten kristinuskon dogmeja ei voida pitää vain ihmisen keksiminä. Tällaiseen tulkintaan hairahtui *Marcellus Ankyralainen* (k. 376), joka väitti dogmeja inhimillisen mielipiteen ja ajattelun hedelmiksi.²

Kuten olemme jo lukuisia kertoja toistaneet, dogmit ovat kirkon huostaan uskottuja ilmoitettuja totuuksia ja ilmauksia sen yksimielisyydestä, mikä on vaikuttava voima uskon levittämiselle. *Gregorios Nyssalainen* sanoo: »Kaikille, jotka hyväk-

1. *Vincentius Lerinumilainen* Commonitorium, 2. PL 50, 642: »Tässä katolisessa kirkossa on pidettävä mitä tarkin huoli siitä, että pysymme siinä mitä kaikkialla ja aina kaikki ovat uskoneet, sillä tämä on todella ja varsinaisesti katolista.»

2. *Eusebios* Contra Marcellum, I, 4. PG 24, 756.

syvät inspiroidun sanan, ortodoksisen uskon sanoma tuo voimaa yksinkertaisuudessaan. Se ei pyri olemaan rikkiviisas tai älyllinen julistaessaan totuutta, joka on ollut ymmärrettävää ja selvää kirkon perinteen alusta lähtien.»¹

12. Ortodoksisten dogmien kiistämättömyys ja ekumeeniset keskustelut

Tämä näkemys dogmeista ortodoksisessa ajattelussa selvittää, kuinka oikeutettu on ortodoksien mielipide dogmiensa kiistämättömyydestä. Mitään keskustelua ortodoksisista uskonkappaleista ei sallita, sillä olkoon keskustelun tai kiistan suunta mikä tahansa, se pakostakin johtaa dogmien ylikuonnollisen sisällön ja niiden jumalallisen ja kirkollisen luonteen väheksymiseen, jotka molemmat ovat epäilyksen ja keskustelun yläpuolella olevia asioita.

Tältä kannalta katsoen on selvää, että ortodoksinen kirkko tahtoo ekumeenisissa keskusteluissa julistaa ja selittää dogmejaan ja oppejaan ei-ortodoksisille veljilleen, mutta vain selittää ja julistaa asettamatta niitä epäilyksen tai väittelyn kohteiksi. Sen menettely perustuu tähän täsmällisen selvään käsitykseen dogmeista Jumalan ilmoittamina ja kirkon säilyttäminä ja välittiminä totuuksina.

Eräs ortodoksisen kirkon kaikkein pyhimmistä velvollisuuksista onkin julistaa uskoarsa ja oppiansa pyydettäessä kaikille ortodoksisen kirkon ulkopuolella oleville. Tämä osoittaa sen ekumeenista vastuuntuntoa. Tyhjentävästi sanottuna ortodoksisen kirkon käsitys »lähetystyöstä» tai vielä enemmän, sen käsitys »dialogista» on tämä: Se tarkoittaa ortodoksisten dogmien ja opin avointa selittämistä, mikä ei suinkaan merkitse minäänlaista uskonnollista propagandaa tai vielä täsmennetymin »ortodoksista uskonnollista propagandaa», vaan juuri päin vastoin todellista ponnistelua avoimeen keskusteluun, joka tietysti edellyttää kaikenlaista molemminpuolista selvittelyä, mutta

1. Gregorios Nyssalainen Epistol. 24, PG 43. 1088.

ei välttämättä negatiivista keskustelua, luottamuksen ja suoruden hylkäämistä molemmin puolin ja suoranaista asettumista epäluuloiselle ja kiistelevälle kannalle.

Omassa eilispäivän historiassaan ja nykyisessä pankristillisessä toiminnassaan ortodoksinen kirkko pyrkii säilyttämään tämän ekumeenisen hengen peruseriaatteen. Se haluaa kehittää ja saada hyväksytyksi sellaisen peruskäsityksen termistä »dialogi», ettei kirkon omissa dogmeissa ja sen opetuksessa ilmenevä uskon kokonaisuus saa joutua negatiivisen käsittelyn tai väittelyn kohteeksi, mutta että kirkon on siitä huolimatta antauduttava kaikenlaiseen keskusteluun ja näkökohtien ja selitysten vaihtoon molemminpuoliseksi rikastumiseksi. Sillä siten voidaan saavuttaa lopullinen tavoite, joka ei voi olla muu kuin yksi totuus yhdessä kirkossa.

Tällainen on peruskäsityksemme edumeenisuudesta ja kirkkojen välisestä keskustelusta. Tämä käsitys liittyy opetukseemme dogmeista ja dogmaattisesta totuudesta kirkossa. Tässä asenteessamme olemme vakaita ja tinkimättömiä. Tämä on meille ortodokseille perustavaa laatua oleva periaatekysymys eikä pelkästään eri tunnustusten välisiä suhteita koskevaan kirkolliseen taktikointiin liittyvä ongelma.

Summary

Metropolitan Chrysostomos Konstantinidis Dogma and the Church according to Orthodox Thought.

In this article the writer does not aim to give all the general ideas concerning dogma, nor to draw up a sort of Orthodox ecclesiology. The general idea of dogma in theology may be found in any treatise of the vast bibliography on the subject. Moreover the fact that the writer mentions the Church in the title of this article does not by any means imply that this is an ecclesiological study. Furthermore, there is such a close connection between dogma and the Church (leaving out of account confessionalism within the Church) that the connection cannot be ignored. In his opinion, this connection seems much more evident in Orthodox conception of dogma. And it is precisely for this reason that the writer tries in this article

to emphasize this connection, in order to put forward Orthodox views about the study of dogma as a »theanthropic reality«, a divine and ecclesiastical truth, and in order to draw any possible conclusions for theology and ecumenism.

Niilo Karjomaa

PYHÄ EUKARISTIA

Pyhän Eukaristian eksegeettinen tausta

Pyhän Eukaristian raamatullisen näkemyksen me saamme pyhästä evankeliumista, jossa meille on säilytetty itsensä Herran ja Vapahtajan antama tulkinta siitä, mitä on pyhä Eukaristia. Pyhän Eukaristian mysteerion eli sakramentin Herra asetti kärsimyksensä edellä suurena torstaina Siionin yläsalissa sanoessaan pääsiäisateriaalla oltaessa sen lopussa opetuslapsilleen: »Ottakaa ja syökää, tämä on minun ruumiini . . . Juokaa tästä kaikki, sillä tämä on minun vereni . . . Tehkää tämä minun muistokseni . . .» Mutta jo paljon ennen tätä ehtoollisen asettamisen iltaa Vapahtaja paljasti opetuslapsilleen Eukaristian, Hänen Ruumiistaan ja Verestään osallistumisen, mystillisen merkityksen. Jeesus puhui Kapernaumin synagoogassa opetuslapsilleen taivaallisesta, iankaikkisesta leivästä, minkä puheen apostoli ja evankelista Johannes Teologi on säilyttänyt evankeliuminsa 6. luvun jakeissa 24—66. Vapahtaja puhui synagoogassa sen jälkeen, kun Hän oli ravinnut 5 000 ihmistä viidellä leivällä, mikä tapahtui ennen Hänen kirkastumistaan Taborin vuorella ja käyntiään Jerusalemiin, Hänen maallisen vaelluksensa I ja II juutalaisten pääsiäisen välillä.

Jeesuksen puhe jakaantuu kahteen osaan. Emsimmäiseen osaan kuuluvat Joh. 6. luvun jakeet 27—47 ja se sisältää Vanhassa Testamentissa¹ nähdyn Eukaristian kuvan. Toisessa osassa jakeissa 48—66 esitetään Vapahtajan oppi taivaasta alas tulleesta elämän leivästä. Tässä puheessaan Herra osoittaa, ettei man-

1. Vanha Testamentti lyhennetään jäljempänä kirjaimilla VT.

na, mikä annettiin taivaasta valitulle VT:n kansalle erämaavaelluksen aikana, ollut todellisen ja ikuisen elämän vakuutena, vaan ainoastaan kalpeasti symbolisista. Iankaikkinen on Hän, Kristus, leipä, joka on tullut alas taivaasta (Joh. 6:41).

Tässä Vapahtajan puheessa on kiinnitettävä huomio kolmeen ensiarvoisen tärkeään seikkaan, nimittäin: 1) Pyhästä Eukaristiasta, elämän leivästä, osallistuvat nousevat ylös kuolleista (Joh. 6:48—54), 2) Pyhästä Eukaristiasta osallistuvat tulevat sen ruumiin jäseniksi, jonka pää Hän, Kristus, on ja 3) Pyhä leipä on todella Hänen ruumiinsa.

VT:n kansalle annettu manna, ravitessaan erämaassa vaeltavan kansan fyysisiä tarpeita ja kuvatessaan uuden liiton Eukaristiaa, omasi vain ajallisen merkityksen, mistä on todisteena se, että sitä syöneet jäivät syntiinlankeemuksen jälkeen lausutun (I. Moos. 3:14—20) kirouksen lain alaisiksi. »Teidän isänne söivät mannaa erämaassa ja kuolivat» (6:49). Mutta todellinen Eukaristia omaa ikuisen, ajattoman merkityksen ja se on ylösnousemuksen ja iankaikkisen elämän lupaus. »Joka syö minun lihani ja juo minun vereni, sillä on iankaikkinen elämä, ja minä herätän» — alussa Jumalan lausuma kirous on ihmisen päältä poistettu — »hänet viimeisenä päivänä» (6:54).

Tässä Herra tuo esiin ajatuksen Pyhän Eukaristian pelastavasta ja kirkastavasta voimasta. Todennäköisesti tämä Herran sana tuolloin jäi opetuslapsille epäselväksi. Jopa eräät opetuslapsista, Herran elämän leivästä pitämän opetuspuheen jälkeen, jättivät Hänet, erosivat Hänestä (Joh. 6:66). Erikoisesti pantakoon tässä merkille se seikka, että apostoli Johannes tutkisteli sydämessään opetuspuhetta ja sen merkitystä ihmiselle. Rakastetuin opetuslapsi lienee jo tässä vaiheessa hämärästi tajunnut Herran sanan syvimmän tarkoituksen, sanan, jota toiset eivät ymmärtäneet. Mutta emme saata sulkea pois sitäkään ajatusta, että apostoli Johanneskin tajusi Herran puheen merkityksen »elämän leivästä» sen koko syvyydessä myöhemmin kokemansa ja näkemänsä perusteella.

Vapahtajan elämän leivästä pitämän puheen pääajatus on se (Joh. 6. 1.), että Jeesus itse on leipä, joka on tullut alas taivaasta

(jak. 35 a), ja sen tähden ei yksinomaan usko Häneen ole iankaikkisen elämän ja ylösnousemuksen ehto (jak. 36 b, 40, 47—48), vaan siihen erottamattomasti liittyy kiinteä *yhteys Häneen*, taivaasta tulleeseen elämän leipään, mikä on ymmärrettävä kirjaimellisesti Hänen pyhän Ruumiinsa syömisenä ja Verensä juomisena. Ihmisen Pojan Ruumiin syöminen ja Hänen Verensä juominen, joka perustuu puheena olevaan Herran opetukseen elävästä leivästä, on itse asiassa ajassa koettava uskontäyttymys (jak. 48—58). Kun evankeliumissa tässä kohden on käytetty kreikankielistä verbiä »trogo» (jak. 54, 56, 58) — kirjaimellisesti syödä ja niellä — se ei salli spiritualistista evankeliumin tämän kohdan tulkintaa, ja tämän vuoksi aiheutti jo Herran läheisimpien keskuudessa pahennusta ja Hänen sanojensa ankaraa arvostelua (jae 60). Eräitten opetuslasten närkästyminen siitä, että Herra puhui itsestään syötävänä elämän leipänä selittyy sillä, että Vanhassa Testamentissa oli veren syönti kielletty lailla. (3. Moos. 17:10—14.) »Kuka ikinä Israelin heimosta tai muukalaisista, jotka asuvat teidän keskellänne, syö verta, mitä tahansa, sitä ihmistä vastaan, joka verta syö, minä käännän kasvoni ja hävitän hänet kansastansa. *Sillä* lihan sielu on veressä, ja minä olen sen teille antanut alttarille, että *se tuottaisi teille sovituksen; sillä veri tuottaa sovituksen* koska sielu on siinä.» Tämä veren syöntiä koskeva kielto oli niin syvästi juurtunut juutalaisten elämään, että apostolien kokouksessa v. 49 tämä sääntö toistettiin pakanakristityille asetettuna vaatimuksena (Apt. 15:20, 29).

Ihmisen Pojan lihan ja veren syöminen, minkä evankelista Herran sanoja tulkitsemalla esittää uskon täyttymyksenä, on myös iankaikkisen elämän ja ylösnousemuksen ehto. Mutta tähän ei kuitenkaan rajoitu elämän leivän eukaristinen oppi. Elämän rinnalla ylösnousemus viimeisenä päivänä puhuu elämän täydellisyydestä iankaikkisuudessa. Vastatessaan sanojensa aiheuttamaan närkästykseen Herra esittää samassa yhteydessä uuden, »taivaaseen astumisen» ajatuksen. Jos läsnä olevia närkästytti puhe Hänen Ruumiistaan syötävänä elämän leipänä, niin mitä he sanovat, kun näkevät »Ihmisen Pojan nousevan sinne, missä hän oli ennen» (62 jae). Muistuttamalla »taivaaseen

astumisen» tapahtumasta, mikä on Ihmisen Pojan — ja Hänen kauttaan kaikkien Häneen uskovien ja Hänestä olevien — osalle tuleva ja jossa Kristuksen inhimillisyys osallistuu jumalalliseen kunniaan, antaa aiheen otaksua kysymyksen koskevan tulevaa autuutta, mikä avautuu meille jo ajassa pyhässä Eukaristiassa alkavana jumaloitumisena.

Kapernaumin opetuksen tässä kohden voimmekin jo puhua siirtymisestä pyhän Eukaristian ekklesiologiseen merkitykseen. Vapahtaja sanoo: »Joka syö minun lihani ja juo minun vereni, se pysyy minussa, ja minä hänessä.» (6:56) Näin ollen jokainen Herran pyhään ehtoolliseen osallistuva tulee Kristuksen mystillisen ruumiin, Kirkon, jäseneksi. Pyhä Eukaristia on Kristuksen ruumis, ja Pyhä Kirkko apostoli Paavalin sanojen mukaan on myös sen jäsenistä koostunut Kristuksen ruumis. (Ef. 4:15—16; Kol. 1:24) Näin voimmekin sanoa Pyhän Kirkon olevan luonteeltaan eukaristisen, sillä *pyhää Eukaristiaa ei ole Kirkon ulkopuolella*, samoin kuin ei voi olla jäsentä ruumiin ulkopuolella, ja Kirkko ei voi olla olemassa ilman Eukaristiaa. Näin Kirkon jäsenyys edellyttää jäseneltään eukaristista elämää — jumaloitumista jo ajassa — osallistumista Jumalan Pojan kärsimyksen ja ylösnousemuksen kunniaan.

Pyhä Eukaristia alkukirkon tietoisuudessa

Vähänkin Kirkon historiaa tunteva tietää, että Kirkko alusta alkaen rakentui pyhän ehtoollisen — Eukaristian — vieton ympärille. Kirkon alkuajan kristittyjen tietoisuudessa pyhään Eukaristiaan, Herran ehtoolliseen, osallistuminen oli heidän jokapäiväisen elämänsä perusta ja kohokohta. Apostolien tekojen kirja todistaa meille tästä. Siinä apostoli ja evankelista Luukas toisen luvun lopussa kertoessaan kristittyjen jokapäiväisestä elämästä, kirjoittaa tähän tapaan: »Ja he olivat alati joka päivä yksimielisesti pyhäkössä (ts. Jerusalemin tempelissä) ja mursivat kodeissa leipää.» (Apt. 2:46—47.) Herran läsnäolo ja Hänen pikaisen tulonsa odotus koettiin voimakkaana

alkuseurakunnan piirissä, sillä »Herramme tulee», »maran atha», kuului *doksologiana* vanhimpiin eukaristisiin rukouksiin. Tästä meille todistaa mm. Didakhe, »12 apostolin oppi», jonka esittämät asiat ja tiedot voivat hyvinkin olla apostolien ajan Jerusalemin kirkon elämästä otettuja.

Kirkastuneen Herran tulo uskoviensa tykö on, kuten tiedämme, tämänkin hetken koko pyhän liturgiamme keskeisin sanoma: »Ottaaksemme vastaan kaikkeuden Kuninkaan» ... »Katso, kunnian Kuningas tulee sisälle; katso, salaista uhria juhlaallisesti kannetaan». — Alkukristillisen parusian odotuksessa me kerubiveisussa toistamme rukouksen: Maran atha — Herramme tulee. — (1. Kor. 16:22) Tämän kirkon varhaisuudessa koetun elämme tänäkin hetkenä jokaisessa pyhässä liturgiasamme.

Mutta taivaaseen astunut ja kirkastunut Herra, Hän on myös kärsivä Vapahtajamme, Hän on »Jumalan Karitsa, joka ottaa pois maailman synnit». »Tämä on minun ruumiini, joka teidän edestänne annetaan», sanoo Herra uskoville, »Tämä malja on uusi liitto minun veressäni, joka teidän edestänne vuodatetaan». (Lk. 22:19—20) »Sillä niin usein kuin te syötte tätä leipää ja juotte tämän maljan, te julistatte Herran Kuolemaa, *siihen asti kun Hän tulee*» (1. Kor. 11:23—26), kirjoittaa apostoli Paavali. Samoin apologeettana tunnettu *Justinus*-marttyyri, filosofi, toisen vuosisadan puoliväliltä, todistaa, että pyhä Eukaristia toimitetaan »Herran kärsimyksen muistoksi». »Siinä me muistelemme», kirjoittaa hän eräässä apologiassaan, »sitä kärsimystä, jonka Jumalan Poika kärsi meidän tähtemme». Tämä »kärsimysten muisteleminen», jossa uudestaan eletään Jumalan Pojan kärsimys ja kuolema, ilmenee pääsanomana läpi koko pyhän liturgian — Eukaristian osan kaikkein vanhimmat tekstit mukaan luettuina. Eräästä kaikkein vanhimmasta, todennäköisesti jo kolmannen vuosisadan alkupuolelta peräisin olevasta liturgisesta »esiintuomisrukouksesta» luemme: »Tämän tähden, muistaen Hänen kärsimystään ja ylösnousemistaan, me esiintuomme Sinulle leivän ja maljan...» — Jo aiemmin mainittu *Justinus*-filosofi kirjoittaa: »Tätä ruo-

kaa me nimitämme Eukaristiaksi ja kenenkään muun ei sallita siitä osallistuvan kuin sen, joka uskoo *sen todellisuuteen* sillä tavoin kun me opetamme, ja joka on *pesnyt itsensä vedellä syntiensä anteeksisaamiseksi ja uudestisyntymisekseen*, ja joka elää niin kuin Kristus on määrännyt. Sillä me otamme sen vastaan, emme tavallisena leipänä ja viininä, vaan sen mukaan, kuin Jumalan sana opettaa, että Jeesus Kristus tuli lihaksi — ruumiiksi ja vereksi meidän pelastuksemme tähden — niin myös ehtoollisaineetkin tulevat Eukaristiaksi rukouksen sanan kautta, jonka ylennämme Hänelle, ja ne ovat tällöin *lihaksi tulleen Jeesuksen ruumista ja verta.*»

Kirkollisen elämän Eukaristia-keskeisyys

Pyhiltä isiltä ja Kirkon kirjailijoilta löydämme vaikka kuinka paljon viittauksia ja todisteita varhaisimman ajan kristittyjen elämän Eukaristia-(ehtoollis-)keskeisyydestä. Niinpä esim. *Pseudo-Dionysios* (De eccl. hierarch. III:1) nimittää Eukaristiaa »salaisuuksien salaisuudeksi» pitäen sitä kaiken inhimillisen elämän tavoitteena ja täyttymyksenä. Samaa asiaa käsittelevässä opetuspuheessaan *Maksimios Tunnustaja* sanoo, »ettei ilman Eukaristiaa mikään sakramentti ole täydellinen». Pyhä *Gregorios Palamas* kirjoittaa ortodoksisen uskon tunnuskirjassaan: »Kaikki me rakastamme kirkollista perimäoppia, kirjoitettua ja kirjoittamatonta, mutta etenkin salaista ja kaikkein pyhintä palvelusta, Herran Pyhän Ehtoollisen yhteistä rukoukokousta, jonka yhteydessä toimitetaan muutkin pyhät toimitukset.» Pyhä *Simeon Tessalonikalainen* opettaa: »Jokaisen pyhän toimituksen täydellisyys ja jokaisen jumalallisen sakramentin sinetti on Pyhä Eukaristia.»

Nikolaos Kabasilas, 1300-luvulla elänyt, eräs liturgisen elämän ja liturgiamme syvällisin tulkitsejä ja tuntija, yhtäläistää seurakunnan jäsenyyden Kristuksen mystillisen ruumiin jäsenyyteen. Hänen käsityksensä mukaan seurakunnan, Kirkon, suhde Kristukseen on »samanlainen kuin puun juurten suhde sen ok-

siin tai viinipuun suhde sen rypäleeseen». Hänen sanojensa mukaan tässä »ei ole kysymys vain nimityksen yleisyydestä tahi analogisuudesta, vaan reaalisesta yhtäläisyydestä, identtisuudesta». Viitatessaan 1. Kor. 12:27 jakeeseen: »Muta te olette Kristuksen ruumis ja kukin osaltanne Hänen jäseniänsä», hän tulkitsee tämän apostoli Paavalin sanan täysin konkreettisesti ja reaalisesti. Nikolaos Kabasilaksen mukaan tämä merkitsee sitä, »että uskovat jo nyt elävät Kristuksen ruumiin ja veren kautta Kristuksessa ja ovat täydellisesti riippuvaisia tämän ruumiin Päästä, sillä he ovat tämän Kristuksen ruumiin päällensä puke- neet».

Juutalainen pääsiäisstraditio ja Eukaristia

Teitojen ja materiaalin niukkuus on ollut esteenä siihen, ettei ole voitu täydellisesti selvittää apostolisen ajan eukaristiakousten järjestystä. Kuitenkin voidaan otaksua juutalaisen tradition vaikuttaneen alkuseurakunnan kristittyjen jumalanpalveluselämään. On muistettava, että Kirkon syntymisen jälkeenkin Jerusalemin temppeli säilytti paikkansa kristittyjen jokapäiväisessä elämässä. Niinpä temppeli- ja synagoogatraditiosta uskovien keskuudessa pidettiin edelleenkin kiinni. Tämä ilmenee jo mainitsemastani Apt. 2:6—47 kohdasta. Totta on, että näiden rinnalle kristityt Kirkon perustamisen jälkeen omaksuivat oman traditionsa, »leivän murtamisen kodeissa» (Apt. 2:46—47). Tämä rituaali »klasis tou artou», oli yksinkertaistettu hebrealaisten pääsiäisaterian järjestys, minkä mukaan Vapahtaja pyhän Eukaristian asetti. Selvästi voidaan havaita apostolisen Eukaristian prototyypinä olleen »Herran aterian», »kyriakon dipnon» (1. Kor. 11:20), joka luonnollisesti rakentui juutalaisen pääsiäisstradition pohjalle. Näin ollen on itsestään selvää, että apostoliseen anaforaan — pyhien lahjain ylentämisen palvelukseen — vaikutti ensisijaisesti juutalainen pääsiäisrituaali. Todennäköisesti Jerusalemin kirkko Eukaristiassaan toisti melkoisen täydellisenä hebrealaisten pääsiäisaterian rituaalin. Sii-

hen kuuluivat niin »siunauksen malja» kuin »leivän murtaminenkin». (1. Kor. 10:16) Apostoli Paavalin pyhän ehtoollisen vieton kuvauksesta (1. Kor. 10 ja 11 1:t) anglikaaninen piispa *W. H. Frere* tekee sen havainnon, että apostoli Paavali Jerusalemin juutalaisen tradition lisäksi tuo esille myös hajaannuksen — so. hellenistien — pakanain keskellä eäneiden juutalaisten vaikutuksen leivän murtamisen rituaaliin. Kristillisyyteen kääntyneet hellenistit, hajaannuksen juutalaiset, ja pakanakristityt toivat kristilliseen jumalanpalvelusrituaaliin omat kokemuksensa, totumuksensa ja katsomuksensa. Tästä seurasi: — 1) että kristillisen Eukaristia-uhrin esiin tuominen — ylentäminen — asetettiin pakanallisten uhrien vastapainoksi. Kummassakin tapauksessa kysymys oli reaalisesti uhriin osallistumisesta — joko Jumalaan tai pahaan henkeen. »Ette voi juoda Herran maljasta ja riivaa- jien maljasta, ette voi olla osalliset Herran pöydästä ja riivaa- jien pöydästä.» (1. Kor. 10:21) — 2) että leivän murtaminen tuli säännölliseksi Herran päivän jumalanpalvelusmenoksi. (1. Kor. 11:1.) Eukaristian asettamissanat »Ottakaa ja syökää . . . ja juo- kaa tästä kaikki» saivat erikoisen korostuksensa. Ne elettiin mys- tillisesti ja kaikki läsnä olevat osallistuivat esiin kannettuun uh- riin, joka oli Herran kärsimyksen, kuoleman ja ylösnousemuksen muistoksi ylennetty. Näin jokainen apostolinen Eukaristia muo- dostui ajassa koetun uskon täyttymisen ohella Vapahtajan läs- nä olon ja pikaisen jälleen tulemisen, »parusian», odotukseksi. Siitä rukous: »Maran atha» — »Herramme tulee».

Edellä esiin tuodun pohjalta voimme todeta seuraavaa: A) Kuten piispa *W. H. Frere* apostolisen ajan Eukaristiaa koskevas- sa tutkimuksessaan pani merkille, pakanallisen mysteerikultin vastapainoksi kristillisyyttä asetti Eukaristian jumalanpalveluksen salaisen uhrin esiin kantamisena. B) Vapahtajan sanojen: »Ottakaa ja syökää . . . ja juokaa tästä kaikki. . . » toistaminen Ehtool- lisessa osoittaa, että Eukaristia on Herran ateriaan eli Siionin yläsalissa ja Golgatalla tapahtuneeseen jatkuvaa osallistumista. *Se on uhri*. C) Eukaristia on lihaksi tulleen Herran todellinen ruumis ja veri. D) VT:n vertauskuvat puhuvat ehtoollisesta uutena *puhtaana* uhrina Jumalalle.

Vapahtaja itse opetti, että Eukaristia on uhri, joka ylennetään Jumalalle. Tämä ilmenee niin Hänen profeetallisesta puheestaan elämän leivästä kuin myös pyhän Eukaristian asettamisanoista. Ensin mainitussa tapauksessa Herra sanoi: »Se leipä, jonka minä annan, on minun lihani, maailman elämän puolesta.» (Joh. 6:51) Tässä lupauksessaan Vapahtaja jo osoitti, että Hänen ruumiinsa, joka leivän muodossa uskoville annetaan, itse asiassa on se sama ruumis, joka kärsi ja kuoli maailman elämän tähden, ja tämän tähden sillä tulee olemaan sovitusuhrin luonne.

Samoin myös pyhän ehtoollisen asettamisen yhteydessä Jeesus Kristus, antaessaan opetuslapsilleen siunatun leivän, sanoi: »Tämä on minun ruumiini» ja kehottaessaan heitä juomaan maljasta Hän sanoi: »Tämä on minun vereni», ja sillä, että Hän erotti ruumiin ja veren, Hän osoitti niiden yhteyden kärsimykseen ja verensä vuodattamiseen Golgatalla ja näin antoi opetuslastensa ymmärtää VT:n veriuhrien päättyneen Hänessä — mutta ei uhraamisen Jumalalle, — jona tuli siitä hetkestä alkaen olemaan Uuden Liiton veretön uhri, — »Eukaristia — Uusi Liitto minun veressäni», kuten Herra sanoo.

Pyhän apostoli Paavalin sanojen mukaan näin tuli ollakin, sillä Vanha Liitto oli myös uhriverellä vahvistettu. Pyhä apostoli kirjoittaa: »Missä on testamentti, siinä on sen tekijän kuolema toteen näytettävä. — Sen tähden ei myöskään ensimmäistä liittoa verettä vihitty.» (Hebr. 9: 16, 18) Niin myös profetta Mooses, puhuessaan uhriveren merkityksestä, sanoo: »Katso, tämä on sen liiton veri, jonka Herra on tehnyt teidän kanssanne kaikkien näiden sanojen perusteella» (2. Moos. 24:8), ja miltei samoin sanoin Vapahtaja ilmaisi vereksen muuttuneen viinin merkityksen sanoessaan: »Tämä on minun Vereni, se uuden liiton Veri.» Ja niin kuin Mooses vahvisti liiton Jumalan ja valitun kansan välillä uhriverellä, niin myös Jeesuksen sanat todistivat pyhän Eukaristian olevan todellisen uhrin Jumalalle. Tässä yhteydessä on syytä vielä muistaa apostoli Paavalin sana: »On siis välttämätöntä, että taivaalliset kuvat tällä tavalla puhdistetaan, mutta että taivaalliset itse puhdistetaan paremmilla *uhreilla* kuin nämä». (Hebr. 9:23) Vanhassa Liitossa uhrattiin härkiä, kau-

riita jne., mutta Uudessa Liitossa tuodaan uhriksi Jumalalle Hänen Poikansa ja meidän Herramme ja Vapahtajamme Ruumis ja Veri, Hänen, »joka on luonut taivaan ja maan». »Katso, Jumalan Karitsa», sanoi Vanhasta Liitosta Uuteen Liittoon siirtymisen todistaja Johannes Kastaja Herrastamme ja Vapahtajastamme. »Niin usein kuin te syötte tätä leipää ja juotte tämän maljan, te julistatte Herran kuolemaa, *siihen asti kun Hän tulee.*»

Pyhä Uhri koko maailman puolesta

Tämä uustestamentillinen uhri oli Jumalan ilmoituksena julistettu valitun kansan tietoisuuteen jo Vanhassa Testamentissa. Tällä hetkellä on syytä muistuttaa vielä siitä uhrista, mikä käsitti leivän ja viinin annin ja mikä kirkon isien opetuksen mukaan oli tulevan Ehtoollisen esikuva. Tämän Melkisedek, Jumalan, Korkeimman pappi toi Abrahamille. (1. Moos. 14:18; Ps. 109: 4, Hebr. 5: 4—6) On muistettava, että yksivuotinen pääsiäiskaritsa juutalaisten pääsiäisrituaalissa kuvasi iätöntä Karitsaa, Kristusta, maailma Vapahtajaa. Tähän liittyy myös profeetta Malakian (n. v:lta 430 e.Kr.) sana Eukaristiasta: »Jospa olisi teidän joukossanne joku, joka sulkisi ovet, ettette pitäisi tulta minun alttarillani turhaan! Ei ole minulla mielisuosiota teihin, sanoo Herra Sebaot, enkä minä mielisty teidän uhreihinne, jotka käsistänne tulevat. *Sillä* auringon noususta hamaan sen laskuun, on minun nimeni oleva suuri kansojen seassa, ja joka paikassa *uhrataan ja tuodaan* minun nimeni kunniaksi *puhdas uhri*. *Sillä* minun nimeni on oleva suuri kansojen seassa.» (Malak. 1:10, 11.)

Pyhien isien, esim. *Johannes Damaskolaisen* todistuksen mukaan tämä »puhdas uhri» on pyhä Eukaristia. Pyhä profeetta asettaa tämän »puhtaana uhrin» senaikuisten veriuhrien vastapainoksi, ja näin ollen ei voida hänen sanojaan ymmärtää hengellisen uhrin merkityksessä, vaan hän puhuu näkyvästä uhritoimituksesta, minkä kautta kansat kaikkialla tulevat ylistämään

ja kiittämään Jumalaa. Hän puhuu kiitosuhrista eli Eukaristiasta uhrina.

Yhteenvetona kaikesta edellä esitetystä voimmekin sanoa, että Eukaristia, jossa koetaan uskon täyttymys ja iankaikkisuuden osallisuus jo ajassa todellisena, on uhri koko maailman edestä. »Liturgia on siis yhdysside Jumalan ja maailman — luomakunnan välillä. Pyhä Liturgia l. Eukaristia on uhri ihmisen ja maailman edestä, ja voidaan sanoa, että maailma kestää niin kauan kuin liturgiaa toimitetaan. Jumalan Poika antoi itsensä uhriksi maailman elämän puolesta. (Joh. 3:16) Hän vuodatti synnin kautta turmeltuneen ihmisen ja maailman ylle elävöittävänsä voimansa. (Joh. 14:16, 17; 15:26) Ilman tätä uhria maailma sellaisenaan ei voisi kestää hetkeäkään. Siksi tämä uhri alkoi vaikuttaa siitä lähtien, kun esivanhempamme karkoitettiin paratiisista. Silloin annettiin lupaus tästä uhrista. (1. Moos. 3:15) Tämä lakkaa vaikuttamasta maan päällä Kristuksen toisen tulemuksen yhteydessä. Silloin kaikki ne, jotka ovat tulleet tämän uhrin kautta puhtaiksi, menevät Jumalan valtakuntaan, ja niin lakkaa maan päällä uhrin kantaminen, lakkaa liturgian toimittaminen.» Mutta pyhän Eukaristia-uhrin vaikutuksen edellytyksenä on usko. Siksi on tarpeen, että edes yksi ihminen uskoisi tämän uhrin voimaan. Tällaisena ihmisenä oli Aadam, sittemmin Nooa perhekuntineen, jonka aikana maailma pelastui tuholta, vaikka synnin turmelemat ihmiset hukkuivatkin vedenpaisumuksessa. Ristin luonakin säilyttivät uskonsa vain muutamat. Kristuksen Äiti ja apostoli Johannes uskoivat, ja niin heihin saattoi liittyä toinen pahantekijöistäkin. Lopun ajoista on sanottu, että kun Ihmisen Poika tulee, niin tuskin Hän löytää uskoa maan päältä. (Lk. 18:8) Uskon loppuessa koittaa myös maailman loppu. Usko ehtyy ja uhrin elävöittävä vaikutus päättyy — ei enää tule olemaan liturgian toimittajia — eikä siitä osallistuvia — ja niin maailma palaa Jumalan tulessa. Mutta niistä, jotka pyhään Eukaristia-uhriin osallistumisen kautta ovat syntisen olemuksensa puhdistaneet, sanotaan: »Nämä ovat ne, jotka siitä suuresta ahdistuksesta tulevat, ja he ovat pesseet vaatteensa ja valkaisseet ne

Kristuksen veressä. Ei heidän enää tule nälkä eikä enää jano eikä aurinko ole sattuva heihin eikä mikään helle, sillä Karitsa, joka on valtaistuimen keskellä, on kaitseva heitä ja johdattava heidät elämän vetten lähteille, ja Jumala on pyyhkivä pois kaikki kyneleet heidän silmistänsä». (Ilm. 7:9—17, 20:11—15)

KIRJALLISUUTTA

- Afanasjev, N.* Trapeza Gospodnja. Pariž 1952.
 Apostolisten Isien Kirjat. Jyväskylä 1928.
Arsenjev, N. O liturgii i tajnstve Evharistii. Pariž 1927.
Deboljskij, G. Popetšenie Pravoslavnoj Tserkvi o Spasenii Mira. S.-Peterburg 1894.
Eusebios (piispa): Besedy o sedmi spasitelnyh tajnstvah Pravoslavnyja Katolitšeskija Tserkvi. S.-Peterburg 1850.
Kiprian Kern (arkhimandr.) Evharistija. Pariž 1947.
Mirkovič, L. Pravoslavna liturgika. Beograd 1965.

Summary

Niilo Karjomaa The Holy Eucharist.

Niilo Karjomaa, Licentiate of Theology, approaches his subject, The Holy Eucharist, in his article from five different points of view. In the part dealing with «*The Exegetic Background of The Holy Eucharist*» the author concentrates before all on the explanation of the «Bread of Life» in John, Chapter 6, comparing this to the «Manna» idea of The Old Testament. The three following points in Jesus' sermon in the synagogue of Capernaum are significant: 1. Those, who participate in The Holy Eucharist, The Bread of Life, also participate in the resurrection from the dead, 2. Those, who participate in The Holy Eucharist become members of that Body, the Head of which is Christ Himself and 3. The Holy Bread is really the Body of Christ Himself. «The Holy Eucharist as understood in «the primitive Church» represents the centrality of Eucharist in parish life of the apostolic period of time. Every mention about this in The Acts, in Paul Cor. 1: 11, in The Didache and in what has been preserved of Justin Martyr, confirms, that bread and wine were

received by that time as the Blood and the Body of Christ. *Centricity of Eucharist in Ecclesiastical Life* reminds the reader of the ecclesiological Eucharistical explanations of The Church Fathers and of clerical writers such as for instance Pseudo-Dionysius, Maximus The Confessor, Gregory Palamas, Simeon of Thessalonica and Nicolas Cabasilas. »*The Jewish Passover and Eucharist*» is a comparison of the Jewish and the Hellenistic influences on the shaping of Eucharistic traditional celebration. The fact that the Saviour's words »Take, eat, drink all of ye of this» are repeated shows, that Eucharist is a simultaneous participation in the Offer brought to God in the highest hall of Sion and on the Mount of Golgatha. The last part of the article, »*The Holy Offer on behalf of the Whole World*» is a dogmatical research work footing on the foresayings found in The Old Testament, alluding to »the new, pure offer», which is the Eucharist. Faith has a most prominent significance for participating in the Eucharistic Offer.

Veikko Tajakka

PIIRTEITÄ LITURGISEN KEHITYKSEN
BYSANTTILAISESTA SYNTEESISTÄ

Liturgisen kehityksen historiassa on erotettavissa kaksi huomattavaa pääjaksoa. Tämän kehityksen lähtökohtana on ollut alkuseurakunnassa niin keskeisenä vallinnut »lex orandi — rukouksen laki», joka päättyi 3. vuosisadan lopussa. Varsinainen liturginen kehitys alkoi 4. vuosisadalta ja jatkui aina 9. vuosisataan saakka. Tänä aikajaksona kehittyi samanaikaisesti kaksi eri jumalanpalvelustyyppiä, toinen seurakunta- ja toinen luostarielämää varten, jotka saivat vaikutteita toisiltaan ja asteittain lähenivät toisiaan. Tunnetun liturgisten sääntöjen tutkijan, *M. Skaballanovitsin*, mukaan tämä aikajakso muodostui lopulliseksi jumalanpalvelussääntöjen kehityksessä, mutta siitä tiedetään kuitenkin melko vähän. Peruselementtinä liturgisen synteessin muodostumisessa voitaneen pitää alkuseurakunnan syvällistä periaatetta »lex orandi», joka on saanut vaikutteita synagooga-palveluksesta.¹ Toisena tekijänä on ollut jumalanpalveluksen kehitys *Konstantinos Suuren* ajasta lähtien kirkon saadessa ulkonaisen toimintavapauden. Ja vihdoin kolmantena tekijänä on luostarielämän syntyminen ja elpyminen omine erikoisine liturgisine piirteineen.

Alkkristillisen jumalanpalveluksen kerrostuma

Kristillisen jumalanpalveluksen alku on Herran pyhän Ehtoollisen sakramentin perustamisessa. Alkuseurakunnan elämäs-

1. *Arkkimandriitta Kiprian* Evharistija (Pariž 1947) s. 43—47

sä »leivän murtaminen — klasis tu artu» oli hyvin keskeisellä sijalla. Jo marttyyriajan kirkon jumalanpalveluksessa vuorokauden kiertoan kuului liturgian lisäksi kaksi muuta peruspalvelusta, nim. ehto- ja aamupalvelus, joiden perusaineiksina ovat olleet synagogapalveluksesta saatuina psalmien laulaminen, euhkologinen aines ja hymnit. Peruselementteihin kuuluvat lisäksi rukoukset. Nykyisessä jumalanpalvelusjärjestyksessä aamupalveluksen rukoukset pappi lukee salaisesti psalmien lukemisen aikana. Mutta jo näiden rukousten tekstien sisällöstä näkyy, että alun alkaen ne ovat kuuluneet jumalanpalveluksen eri kohtiin ja että ne vuorottelivat psalmien ja hymnien kanssa. Jo apostoli Paavalilla on maininta psalmeista, hymneistä ja hengellisistä lauluista, jotka kristillisessä jumalanpalveluksessa ovat myöhemmin saaneet tärkeän sijan. Ensimmäinen hymnien luettelo on säilynyt 5. vuosisadalta peräisin olevassa aleksandrialaisessa koodeksissa.² Tämä luettelo niistä hymneistä, joita kirkossa käytettiin, sisältää ne vanhatestamentilliset veisut, jotka ovat kanoenin veisujen perustana, sekä lisäksi suuren ylistysveisun ja vanhurskaan Simeonin rukouksen. Puhuttaessa ehto- ja aamupalveluksen sisällöstä on lisäksi otettava huomioon näiden palvelusten liturginen luonne. Didaskalia ja Apostoliset säännöt mainitsevat jumalanpalveluksen toimittajan, piispan tai papin, sekä kirkkokansan yhdessä muodostavan seurakunnan kokonaisuuden. Kirkon rukous ei ole yksityinen rukous, vaan nimenomaan liturginen akti Kirkon toimittamana ja Kirkon nimissä.³ Sekä ehto- että aamupalveluksella on rakenteellista yhteyttä eukaristia-jumalanpalveluksen ensimmäisen eli pre-anaforaosan kanssa,⁴ ja lisäksi näiden jumalanpalvelusten toimittaminen tapahtui Didaskalian ja Apostolisten sääntöjen mukaan »joka päivä aamulla ja illalla». Liturgisen kehityksen kannalta tässä on kysymys vuorokauden jumalanpalveluksen ensimmäisestä säännöstä.

2. *A. Schmemmann* Vvedenie v liturgičeskoe bogoslovie (Pariž 1961) s. 173

3. *N. Afanasjev* Trapeza Gospodnja (Pariž 1952) s. 19

4. *Arkkimandriitta Kiprian* s. 42

Varhaisen kirkon liturgisessa elämässä Eukaristian toimittaminen Herran päivänä on kiistaton. Mutta mielenkiintoinen on kysymys lauantapäivän liturgisesta luonteesta sekä uskovaisen osallistumisesta Herran pyhään Ehtoolliseen. Idän kirkossa Eukaristia toimitettiin 4. vuosisadan lopussa sunnuntapäivän lisäksi myös lauantaina, ja tällainen liturginen luonne on säilynyt nykyaikaan asti ortodoksisen kirkon jumalanpalvelussäännöissä. Tämän perinteen selittämisessä tutkijoiden mielipiteet ovat erilaiset. Esim. Skaballanovits on tulkinut, että lauantapäivän liturginen viettäminen sunnuntain rinnalla on peräisin 3. vuosisadan alusta ja tuloksena anti-juutalaisten ainesten heikentymisestä kristittyjen keskuudessa. Toisten mukaan siinä olisi nähtävissä juutalaiskristillinen perinne, sillä juutalaiskristityillä jatkui käsitys lauantapäivästä luomistyön päättymisen muistona. On ilmeistä, että Eukaristian toimittamisella lauantapäivänä on tahdottu korostaa lauantain kristillistä merkitystä, niin kuin eräässä Etiopian kirkossa säilyneessä kirjallisessa muistomerkissä on ilmaistu.

Alkukristillisen seurakunnan hengellisessä elämässä ovat keskiviikko ja perjantai olleet paastopäiviä. Mutta miksi juuri nämä viikonpäivät ja mikä on ollut paaston merkitys alkukristillisessä elämässä? Yleinen käsitys on ollut se, että keskiviikko ja perjantai määrättiin kristillisessä kirkossa paastopäiviksi vastapainona juutalaisuuden paastopäiville, jotka olivat maanantai ja torstai. Kuitenkin Qumranista tehtyjen löytöjen perusteella lähtökohta kristilliselle perinteelle on löydettävissä essealaisilla käytössä olleesta kalenterista,⁵ jossa nimenomaan keskiviikolla ja perjantailla oli erikoinen merkitys. Kristillinen kirkko omaksui nämä ja antoi näille päiville myöhemmin uuden sisällön: keskiviikkona oli paasto Kristuksen kavaltaamisen ja perjantaina kuoleman muistoksi. Onko sitten näiden päivien paasto ollut yhteydessä Pyhästä Ehtoollisesta osallistumiseen? Kirkkoisä *Basilios Suuren* mukaan näinä päivinä toimitettiin Eukaristia, johon valmistuttiin paastolla, mutta tunnetun kirkkohistorioitsijan

5. *A. Schmemmann* s. 177

Sokrateen mukaan Aleksandriassa kristityt pitivät näitä päiviä valmistuspäivinä, jolloin luettiin ja selitettiin Raamattua, mutta ei toimitettu Ehtoollisen sakramenttia. Varhaiskristillisen kirjallisen muistomerkin, Testamentum Domini, mukaan »Eukaristia tuli toimittaa sunnuntaina ja lauantaina sekä paastopäivinä». On ilmeistä, että tässä on viittaus paastopäivien kohdalla osallistumisesta ennen pyhitettyihin lahjoihin, ja sitten, kun tämä jäi pois liturgisesta elämästä, toimitettiin täydellinen liturgia, jota edelsi ehtoopalvelus. Näillä jumalanpalveluselämän muutoksilla on yhteyttä nykyiseen liturgiseen käytäntöön, jonka mukaan ennen pyhitettyjen lahjain liturgiaa toimitetaan suuressa paastossa keskiviikkoisin ja perjantaisin, ja ehtoopalvelus eräissä tapauksissa toimitetaan liturgian edellä.

Seurakunnallisen jumalanpalveluksen kehitys

Kun kristillinen kirkko oli saanut ulkonaisen toimintavapauden vuonna 313 annetun Milanon julistuksen jälkeen, alkoi liturgisen kehityksen voimakas kasvu. Liturgisen elämän luova kausi oli voimakkaimmillaan 4.—5. vuosisadoilla,⁶ jolloin syntyivät nykyisin käytössä olevat liturgian järjestykset. Tosin koko luovan kauden liturginen aineisto ei ole säilynyt. Ajateltaessa liturgisen kehityksen synteesiä on säilynyt muutamia tärkeitä dokumentteja,⁷ jotka ovat todisteina voimakkaasta liturgisesta kasvusta. Näistä jumalanpalvelussäännöistä on mainittava 10. vuosisadalta peräisin olevat Kristuksen Suuren Kirkon säännöt, jotka on tehty patmoslaisen käsikirjoituksen mukaan ja joita on tutkinut tunnettu venäläinen liturgisti *A. A. Dmitrievski*, ja toinen Kirkkolaulujen järjestys, joka on peräisin 15. vuosisadalta ja jota on selittänyt *Simeon Solynski*. Nämä molemmat jumalanpalvelussäännöt eivät ole välittömiä todistuksia liturgisen kasvun aikakaudesta, sillä niissä on paljon myöhempiä kerrostumia, joiden selvittämiseen tarvitaan paljon tutkimusta.

6. *Arkkimandriitta Kiprian* s. 69—77

7. *A. Schmemmann* s. 184

Mutta toisaalta ne antavat yleisen kuvan jumalanpalveluksesta, jota *Baumstark* nimittää »katedraaliseksi järjestykseksi». Niistä heijastuu paljon aikaisempi aikajakso kuin se, jolloin ne on kirjoitettu. Baumstark on osoittanut, että patmoslainen käsikirjoitus pääosissaan on tullut konstantinopolilaiseen tyfikoniin vuosina 802—806. Myöskään Kirkkolaulujen järjestys, niin kuin Simeon Solynski on huomauttanut, ei ole syntynyt Konstantinopolissa, vaan se on kehittynyt asteittain. Kiinnostava on myös käsitys siitä, ovatko Konstantinopolin Pyhän Sofian kirkon jumalanpalvelussäännöt muodostaneet jonkinlaisen poikkeuksen yleisistä säännöistä. Liturginen tutkimus on pystynyt osoittamaan, että patmoslainen tyfikoni ja Kirkkolaulujen järjestys eivät ole yksin pohjana konstantinopolilaiselle perinteelle. Kirkkolaulujen järjestyksen perustana, on tunnettu liturgisti *Mansvetov* päätellyt, ovat olleet yleiset palvelutyypit, jotka ovat ilmentyneet paikallisissa kirkkoissa jo aikaisemmin. Niissä on annettu ensimmäiset ja perustavat normit, jotka ovat tulleet käytäntöön ja muodostuneet myöhemmin uusien sääntöjen lähteiksi. Kristuksen Suuren Kirkon tyfikoni omaksui vanhojen sääntöjen arkaistisen muodon ja muotoili niitä uudelleen, mutta sääntöjen luomisen kunnia sille ei kuulu. On ilmeistä, että kirkkoveisujen luominen tapahtui pääasiassa luostareitten piirissä ja Kirkkolaulujen järjestyksen rukoukset ovat lähtöisin aina alkukristillisestä kirkosta. Näin me saamme kuvan tyfikonin muodostumisesta ja kehityksestä, jonka kautta alkukirkon jumalanpalvelussäännöt Konstantinoksen ajan jälkeen saivat uuden muodon.

Liturgisten sääntöjen kehitykseen on suuresti vaikuttanut kaksi tekijää: Toinen on kirkkolaulujen lisääntyminen jumalanpalveluksessa ja toinen lisääntynyt liturginen dramatismi. Psalmi, hymnit ja hengelliset laulut muodostivat kirkossa alusta alkaen jumalanpalveluksen tärkeän osan ja ne kirkko oli perinyt synagoogapalveluksesta. Mutta 4. vuosisadalta lähtien tapahtui muutos, joka koski pääasiassa kirkkolaulun funktiota,⁸ sen

8. *A. Schmemmann* s. 187

paikkaa jumalanpalveluksen yleisessä rakenteessa ja liturgista merkitystä. Vanhat säännöt ymmärtävät »laulamisella» koko palvelusta, joka on ajateltu kaikissa muodoissa Jumalan ylistämiseksi. Tällaisen käsityksen me saamme Ilmestyskirjasta, jonka mukaan pyhät laulavat uutta virttä Karitsan edessä. Jumalan ylistäminen »laulamalla» ei kuitenkaan merkitse sitä, että varhaiskirkon jumalanpalvelus ei olisi tehnyt eroa eri hymnien välillä, mutta niiden funktio on siinä, että rukoukset, psalmit ja anomukset, kaikki nämä ovat yhtäläisesti kirkon rukousta. Kehitys johti siihen, että kirkkolaulu sai entistä ahtaamman ja erityisen merkityksen. Troparit, kontakit, stikiirat ja kanonit saivat kukin oman erikoisluonteensa ja niillä tuli olemaan it-muihin elementteihin nähden. Kirkkolaulujen merkitys kasvoi senäinen merkitys ja samalla eroavaisuus jumalanpalveluksen ja säännöt määrittivät eri laulujen paikan riippuen esim. jumalanpalveluksen luonteesta tai juhlapäivän arvosta. Niinpä nykyisten jumalanpalvelussääntöjen mukaan suuri ylistysveisu usein lauletaan, mutta joskus luetaan. Laulamisen tuli ilmaista juhlavuutta.

Jumalanpalveluksen juhlavuutta edisti myös liturginen dramatismi. Alkuseurakunnan ulkonaisesti ehkä köyhästä, mutta sisäisesti dynaamisesta jumalanpalveluksesta kehitys johti ulkonaisesti juhlaviin ja loistaviin jumalanpalveluksiin. Liturgiseen käyttöön tulivat erilaiset tervehdykset ja pitkän iän toivotukset, jotka ovat käytössä nykyisessäkin jumalanpalveluksessa. Tämä kehitys sai suuren lisän nimenomaan Bysantissa ja erikoisesti hovielämän loistavuus löi leimansa jumalanpalveluksen juhlavuuteen. Vähitellen jumalanpalvelus saavutti vertauskuvallisen draaman merkityksen monine rituaalisine muotoineen.⁹ Pyrkimyksenä oli ilmaista liturgisissa muodoissa kirkon dogmaattista oppia ja kultti ymmärrettiin pyhittäväksi aktiksi. Myös kirkkorakennus, temppele, jossa draama toimitettiin, sai vertauskuvallisen selityksen. Jumalanpalveluksen painopiste keskittyi juuri

9. *A. Katanskij* Otšerk istorii liturgii našej pravoslavnoj tserkvi IX, (S.- Peterburg 1868) s. 355

kirkkorakennukseen (domus ecclesiae), kun se alkuseurakunnassa on ollut yhteen kokoontuneessa seurakunnassa. Kirkon alttari kuvasi paratiisia ja taivasta ja suljetut ovet paratiisin ovea. Vertauskuvallisuus tahdottiin nähdä koko liturgisessa elämässä ja jopa rukoilijan yksityistä liikettä myöten. Jumalanpalveluselämän saadessa uusia muotoja ja tulkintoja syntyi uusia kerrostumia liturgiseen kehitykseen.

Toisen liturgisen kehitysjakson tuomaa lisää voidaan nimittää jumalanpalveluussääntöjen »toiseksi kerrostumaksi», josta voidaan sanoa, että siihen kuuluu jo tarkka jumalanpalveluksen rakenne. Tämä kehitysjakso toi oman tärkeän lisänsä jumalanpalvelusten kehityksessä ja sen eräänä kirjallisena muistomerkinä on patmoslaisessa tyypikonissa säilynyt ehto- ja aamupalveluksen järjestys, jota käytettiin seurakunnallisessa jumalanpalveluksessa.

Oman merkittävän lisänsä ovat kehityksen kulkuun tuoneet uudet kirkolliset juhlapäivät. Tänä aikajaksona syntyi kirkossa uusi idea ajan pyhityksestä, joka alkuseurakunnassa oli vieras, sillä se eli eskatologisessa odotuksessa. Kirkossa aika tulee eteneväksi liikkeeksi Kristuksen valtakunnan täyteyteen ja sen kosmiseen juhlaan. Tässä merkityksessä juhlan vietto on uuden elämän täyttymystä kirkossa ja kristittyjen osallisuutta kirkon kautta uuteen aikaan.

Erikoisesti ylösnousemusjuhla, juhlista suurin, käsitettiin kohtamiseksi tämän maailman ajasta tulevan valtakunnan aikaan, kirkon ajan eskatologiseen täyttymykseen. Kirkolla ja sen ajalla on »uuden päivän» riemujuhla, joka on yläpuolella tämän maailman vanhan ja voitettun ajan.

Juhlapäivien viettämisen luonteessa tapahtui myös muutos. Juhlien eskatologinen luonne muuttui historiallis-dogmaattiseksi. Apostoli Paavalilla sana »salaisuus» (mysterion) merkitsee lähinnä koko Kristuksen lunastustyötä, koko pelastusta, mutta myöhemmin merkitys ikään kuin supistui ja käsitteellä »salaisuus» ilmaistiin erityisiä juhlapäiviä, pyhiä toimituksia ja menoja, joiden kautta uskovaistulle ilmoitetaan Vapahtajan pelastustyön syvin olemus. Tämä näkemys tuli vallitsevaksi myös

lännessä, jossa alettiin käyttää vastaavia ilmaisuja: sacramentum incarnationis, passionis, resurrectionis, redemptionis, ascensionis. . . Jokaisella juhlapäivällä oli oma pelastushistoriallinen ja dogmaattinen sanomansa.¹⁰ Juhlapäivät eivät ole vain muisto Kristuksen elämän määrätystä historiallisesta tapahtumasta, vaan ne ovat kirkon opin elävä ilmaisu. Dogmaattinen merkitys korostuu esim. siinä, että Herran kasteen juhlan epifania-nimitys saa muodon Theofania eli Jumalan ilmestys. Kristuksen syntymäjuhla siirretään pakanallisen natale invicti solis-juhlan paikalle Natale Christi-juhlan. Juhlapäivä tuli erotamattomasti kuulumaan liturgiseen nykyisyyteen, mikä on selvästi ilmaistu esim. kontakin sanoissa: »Tänä päivänä Neitsyt Yliolennollisen synnyttää. . .» Dogmaattisessa näkemyksessä juhlapäivän viettämisen merkitys tuli olemaan siinä, että sen kautta meille suodaan »ikuisen nykyhetken» kokemuksen mietiskely, yliajallinen ja ideaalinen olotila. Monilla suurilla juhlapäivillä, kuten Kristuksen syntymä-, kaste- ja ylösnousemusjuhalla, on ollut kiinteä paikka ja looginen yhteys kirkkovuoden kierrossa, mutta sen sijaan eräiden muiden juhlien paikkaa määriteltäessä tämä yhteys on kadonnut. Niinpä esim. Herran kirkastumisjuhla tuli vietettäväksi, niin kuin otaksutaan, elokuun 6. päivänä sen vuoksi, että tuona päivänä pyhitettiin kolme temppeleä Taaborin vuorella. Lännessä sen sijaan evankeliumin kertomus Kristuksen kirkastumisesta luetaan suuren paaston ensimmäisenä sunnuntaina. Myös Neitsyt Marian juhlien, kuten syntymän, temppeleihin tuomisen ja kuolinpäivän viettämisen paikka kirkkovuoden kierrossa selitetään tapahtuneeksi saman perusteen mukaan kuin Herran kirkastusjuhlan. Toinen liturginen kehitysjakso toi myös lisää uusia juhlapäiviä. Pyhien kunnioituksessa tapahtui tänä aikajaksona huomattavaa erikoistumista. Tutkimus on pystynyt osoittamaan, että pyhien kunnioitus on alkanut paikallisissa kirkoissa, joissa on kunnioitettu omia marttyyreita ja esipaimenia. Tällainen paikallinen pyhien kunnioitus säilyi aina 3. vuosisadan loppuun asti. Varhaiskristillisel-

10. A. Schmemmann s. 198

lä aikakaudella ei ollut tunnettu myöhemmin muodostunut käytäntö pyhien eriaisteisesta kanonisoimisesta. Pyhyys kuului kirkon olemukseen ja kaikki, jotka siihen kuuluivat, olivat pyhiä siksi, että he olivat pyhän kansan jäseniä. Varhaisessa kirkossa eli voimakkaana usko, että marttyyri oli Kristuksen todistaja, joka uskollaan toi ilmi sen voiman, mikä on kuoleman yläpuolella. Marttyyriudessa tuli todistetuksi Jumalan valtakunnan läsnäolo, se uusi elämä, joka on kuolemaa voimakkaampi. Marttyyrien kunnioitukseen sisältyi anomus »ora pro nobis» sekä myös pyhyiden kokeminen kosketuksessa marttyyrien jäännöksiin. Tämän lisäksi marttyyrien kunnioitus on ilmentänyt sakramenttaalis-eskatologista merkitystä, sakramentaalinen siinä merkityksessä, että marttyyrien ruumiissa ilmeni Kristuksen läsnäolo, ja eskatologinen siinä, että marttyyri omalla kuolemallaan osoitti uuden elämän voiman, joka on annettu Kirkon kautta. Marttyyrien kunnioituksen luonne muuttui 4. vuosisadalla siten, että marttyyrien reliikit käsitettiin pyhitystä välittäviksi ja siksi alettiin marttyyrien jäännöksiä sijoittaa kirkkojen pyhään pöytänsä. Alkuseurakunta kääntyi rukouksessa marttyyrien puoleen niin kuin rakkaan poismenneen, sillä rakkauden yhteyttä kuolema ei voinut katkaista, mutta 4. vuosisadalta alkaen tuli tavaksi kääntyä marttyyrien puoleen esirukouspyynnöin ja siinä korostui marttyyrien välittäjän asema Jumalan edessä.

Luostarijumalanpalveluksen kerrostuma

Askeettiseen kilvoitukseen ja luostarielämään ovat hyvin läheisesti kuuluneet rukoussäännöt (pravilo), joiden lähtökohta on alkuseurakunnan »rukouksen laissa». mutta erakot ovat antaneet niille kiteytyneen muodon. Tämä kehityksen prosessi on nähtävissä luostarilaitoksen järjestäjän, Pakomios Suuren, säännöissä. Jo niissä »säännöissä, jotka enkeli on antanut», on rukoussääntöjen perustana niiden sovittaminen kirkollisen rukouksen hetkiin. Pakomioksen sääntöjen mukaan¹¹, on Skaballano-

11. B. Altaner Patrologie, 5. Aufl. (Freiburg 1958) s. 234

vits lausunut, oli tapana kirkollisten palvelusten asemesta eräissä luostareissa, joissa ei ollut pappia, suorittaa erikoiset rukouspalvelukset, jotka olivat yksinkertaiset. Vähitellen rukoussäännöt tulivat jumalanpalveluksiksi, saivat oman muotonsa (modum) ja erikoisluonteensa, jolle on ollut ominaista lukemisen ja laulamisen runsaus. Erikoisesti luettiin psalmeja ja »Herra, armahda» lausuttiin neljäkymmentä kertaa.

Luostarijumalanpalvelukselle oli vierasta dramaattinen riituaalismi,¹² mutta sillä oli kuitenkin oma kultillinen leimansa, jonka tunnusmerkkinä ovat mm. kumarrukset. Jumalanpalveluksessa kumarrus Jumalan kunnioittamisena (adoratio, proskynēsis) on hengellisen nöyryyden ja katumuksen ilmaisu. Luostarielämä pyrki yleensä poistamaan liiallisen juhlallisuuden jumalanpalveluksesta, jonka tulee olla ensisijaisesti rukousta, kilvoitusta, katumusta ja hiljaista hengen kohoamista. Tässä korostuu voimakkaasti se sama näkemys, joka on ollut luonteenomaista alkuseurakunnan jumalanpalvelukselle.

Luostarisäännöissä paasto on saanut suuren merkityksen. Alkuseurakunnan kristillisessä elämässä paasto oli kiinteästi yhdistetty osallistumiseen pyhästä Ehtoollisesta, johon monet erakot ovat osallistuneet yksin ennen pyhitetyistä lahjoista.¹³ On myös ollut erakkoja, jotka papillisen arvon omaavina ovat toimittaneet yksin liturgian ja osallistuneet Ehtoollisesta omassa yksinäisyydessään. Kehitys on johtanut siihen, että alkuseurakunnan niin keskeisestä, koko seurakuntaa käsittävästä ykseydestä Ehtoollisessa, tuli osallisuus Ehtoolliseen uskovan persoonalliseksi, oman sydämen asiaksi. Tällainen ehtoollisyhteyden henkilökohtainen käsittäminen erosi suuresti kirkon liturgisesta rytmistä johtuen kilvoituksen myös luostareiden piirissä individuaaliseen ryhtiin. Liturgian toimittaminen päivittäin tuli normiksi luostareissa, mutta se ei merkinnyt jokapäiväistä ehtoollisosallisuutta, sillä se alistettiin ihmisen oman tahdon asiaksi. Ehtoollisyhteydessä koettava ykseys ja uusi elämä ja olotila jäivät näin täyttymättä myös luostarielämän piirissä.

12. A. Schmemmann s. 219

13. A. Schmemmann s. 222

Bysanttilainen synteesi

Bysanttilainen synteesi muodostui määrätyn liturgisen »polarisaation» kautta. Seurakunta- ja luostarielämän liturgiset erikoisuudet ajan mittaan eivät olleet vain riippuvaisia toisistaan, vaan saivat vaikutteita toisiltaan. Näiden kahden erilaisen jumalanpalvelustyyppin pyrkimyksistä oli tuloksena uusi jumalanpalvelustyyppi, jota voitaneen kutsua sekatyypiksi. Jumalanpalvelussääntöjen kehityksessä tapahtui molempien jumalanpalvelustyyppien keskinäinen sulautuminen siinä määrin, että tätä kehitysprosessia voidaan nimittää liturgisen kehityksen bysanttilaiseksi synteetiksi. Tämä ei merkitse sitä, että toinen olisi voittanut toisen. Liturgisen yhdenmukaistamisen ymmärtämiseksi on viitattu munkkilaisuuden paluusta maailmaan ja sen teologiseen kehitykseen. Yksi bysanttilaisen kauden syvimmistä paradokseista on juuri tämä luostarielämän sijoittuminen kaupunkeihin. Asketismin ideaali oli olla erossa maailmasta, mutta olla samalla maailman johdattajana ja omanatuntona sekä Kirkon hermona. Kun luostari sijaitsi esim. kaupungissa, tämä tehtävä oli ikään kuin käsien ulottuvilla.

Bysantissa luostarielämän paluu maailmaan saavutti huipunsa ikonoklasmin yhteydessä, mutta itse kehitys tähän suuntaan alkoi jo aikaisemmin, sillä 4. vuosisadasta lähtien luostareita alkoi syntyä Bysanttiin. Munkit pyrkivät olemaan hengellisiä opettajia ja ohjaajia sekä oikean opin puolustajia. Tästä oli luonnollisena seurauksena liturginen vaikutus ja tuloksena kahden liturgisen tradition synteesi.

Liturginen traditio on säilyttänyt jumalanpalvelusjärjestyksen kaksi päälähdettä¹⁴: palestiinalaiset pyhän Savvan lavran säännöt, ja konstantinopolilaiset Studios-luostarin säännöt. Nämä kaksi luostaria olivat ne paikat, joissa jumalanpalvelussäännöt saivat lopullisen muodon. Tunnetut jumalanpalvelussääntöjen tutkijat Mansvetov, Dmitrijevski ja Skaballanovits ovat osoittaneet, etteivät pyhän Savvan lavra ja Studios-luostari ole

14. A. Schmemmann s. 231

luoneet yksin tyypikonia eivätkä jumalanpalvelussäännöt ole kehittyneet riippumattomina toisistaan. Liturginen yhteys Jerusalemin ja Konstantinopolin välillä on ollut kiistaton, ja jerusalemilaiset säännöt ovat eräänlainen prototyyppi, joka tuli lähtökohdaksi konstantinopolilaisille säännöille. Studios-luostarin säännöt toivat oman merkittävän lisän jumalanpalveluksen hymnografiseen kehitykseen.

Jumalanpalvelussäännöillä on yhteinen lähtökohta, mutta ajan kuluessa syntyi eri muunnoksia rakenteeseen ja yksityisiin osiin nähden, ja tämän tulosta on mm. athoslainen jumalanpalvelusjärjestys. Perusta on sama sääntöjen yleiseen rakenteeseen ja määrättyjen palvelusten muotoon nähden. Tällä tavalla kehitys johti liturgiseen synteisiin, joka muodostui yhdeksännellä vuosisadalla.

Summary

Veikko Tajakka Some Thoughts on Liturgical Development into Byzantine Synthesis.

The development of liturgy has a history of its own, which is both long and interesting. The purpose of Liturgical Theology is to study different periods in worship and to explain the gradual making of liturgical regulations.

Christian worship began when the Lord installed Eucharisty. The oldest Church Community lived in an atmosphere of charismatic enthusiasm realizing the deep idea of faith that is »the law of prayer is indeed the law of faith» (lex orandi est lex credendi). Already during the time of the martyrs we find regular sequences: a morning service and an evening service, so that we are able to discern regulations for early worship. As the Christian Church was given social freedom of action the amount of divine services increased and they became strictly regulated at the same time as they were given a symbolical meaning. The ritual dramatism tried to emphasize solemnity in worship. But the monasteries endeavoured at the contrary to avoid superfluous pompousness, monastic life impressing its own ascetic character on the divine services. In Byzantium both currents met and gave birth to a synthesis of liturgy in the 9th century.

Yrjö Lwojola

KIRKKO JA SEN FUNKTIOT IGNATIOS ANTIOKIALAISEN TEOLOGIASSA

Alkukristillisen kirkon hallinnollisena perusyksikkönä oli seurakunta, jota oma piispa johti. Järjestelmä, jonka mukaan piispan apulaisina olivat presbyteerit ja diakonit, oli jo laajalti vakiintunut ensimmäisen vuosisadan lopulla. *Ignatioksen* kirjeet antavat tästä hyvin havainnollisen kuvan. Ekklesiologiassa hän painottaa nimenomaan kolmea asiaa: piispanviran, kasteen ja eukaristian merkitystä. Täten hän näkee kirkon sekä hierarkisena että sakramentaalisena instituutiona.

Ignatios uhrasi voimansa ja elämänsä palvelukseksi ja vahvistaakseen kirkkoa, koska hän oli vakuuttunut siitä, että ihminen saattaa pelastua vain kristillisessä kirkossa. Kun lukee hänen kirjeitään, toteaa yhä uudelleen, ettei hän johda kirkkoa alhaalta, ihmisistä käsin, vaan ylhäältä, Jumalasta. Kirkkoa ei ole siis pidettävä ihmisten perustamana yhdistyksenä, vaan Jumalan tahdosta maailmassa toimivana pelastusorganisaationa.

Jumalan tahdon korostaminen kirkon synnyn ja toiminnan tärkeimpänä motiivina on täysin Ignatioksen ajattelun mukaista. Samoin kirkon ja Kristuksen välinen identiteetti on hänen ekklesiologiansa johtavia näkökohtia. Hän ei vielä tarkoittanut kirkolla maailmanlaajaa organisaatiota, jossa jokainen paikallinen yksikkö on osa laajemmasta yhteisöstä. Hänen mukaansa paikallinen yhteisö on kirkko. Vaikkakaan kirkko ei hallinnollisena järjestelmänä ole maailmanlaajuinen, Ignatios huomauttaa kuitenkin, että se on sisimmältä olemukseltaan katolinen ja universaalinen. Tätä tarkoittavat hänen sanansa, että missä Kristus on, siellä on katolinen kirkko (ē katholikē ekklesia).¹ Uni-

1. Smyr. VIII, 2

versaalis-katolinen kirkko on Ignatioksen kirjeissä samassa merkityksessä kosminen kuin Uuden Testamentin pastoraalikirjeissä ja Ilmestyskirjassa.²

Ignatioksen eri seurakunnille lähettämien kirjeiden alkutervehdykset valaisevat useilta puolilta hänen kirkkomotiivejaan. Hän esittää, että Efeson seurakunta on »Isän Jumalan täyteen siunaama», valittu ja määrätty tehtävänsä jo ennen maailmanaikoja. Hän katselee kirkkoa ikään kuin marttyyriveren punaamana korostaessaan sen osaksi tulevia kärsimyksiä. Magneesian seurakunnasta hän sanoo, että se on »Isän Jumalan armon siunaama Kristuksessa Jeesuksessa, Vapahtajassamme». Tralleisin seurakunta on pyhä, Jeesuksen Kristuksen Isän rakastama, valittu ja Jumalalle otollinen. Ignatios viittaa tämänkin seurakunnan yhteydessä Kristuksen kärsimykseen, joihin kirkon olemassaolo ja tehtävät perustuvat. Rooman seurakunnalle osoitetussa tervehdyksessä huomio kohdistuu kiitosta ja tunnustusta ilmaisevien attribuuttien runsauteen. Rooman seurakunta on rakastettu ja valaistu, laupeuden saanut ja Jumalalle arvokas kristillinen yhteisö. Se ansaitsee kunnian, ylistyksen, kiitoksen ja menestyksen. Rooman seurakunta on pyhä, rakkauden etevin edustaja, Kristuksen lakia noudattava ja Isän Jumalan nimiin otettu. Ei sen vuoksi ole ihmeellistä, että tälle seurakunnalle kuuluu Ignatioksen mielestä ensimmäinen sija roomalaisten alueella. Filadelfian seurakunnasta todetaan, että se on armahdettu ja riemuitsee Kristuksen kärsimyksissä. Ignatios tervehti sitä Jeesuksen Kristuksen veressä. Luonnehtiessaan Smyrnan seurakuntaa hän muistuttaa siitä, että se on saanut Jumalan armosta runsaasti kaikkia karismaattisia lahjoja, varsinkin uskoa ja rakkautta sekä niihin perustuvia hyveitä.

Ignatioksen käyttämien attribuuttien superlatiivisuus varsinkin Rooman seurakunnalle osoitetussa tervehdyksessä voi tuntua liioittelulta. Kuitenkin on muistettava, että ne on lausuttu itse asiassa Kristuksesta, koska kirkon ja Kristuksen yhdistää

2. *Eino Sormunen* Kirkko — Kristuksen ruumis s. 79

toisiinsa identiteetti. Kirkko on Kristuksen ruumis.³ Ignatioksen tervehdyksistä kuuluu selvästi marttyyriteologinen aspekti. Kirkolla ei ole nykyisessä maailmanajassa rauhan ja levon päiviä, vaan se on taisteleva ja verta vuotava *ecclesia militans*. Kristuksen kirkko ei ole maailmassa sattumalta, vaan Jumalan tahdosta palvelemissa hänen pelastussuunnitelmaansa. Sillä on määrätty tehtävänsä ja tarkoituksensa, jolle sen on pysyttävä uskollisena lopun hetkeen asti. Ignatioksen ekklesiologiassa teleologinen ja marttyyriteologinen näkökohta yhtyvät. Hänen kirjeistään ilmenee vakuuttavasti, ettei kirkkoa ole lähetetty maailmaan ikään kuin tyhjin käsin, vaan Jumala on varustanut sen monilla Hengen lahjoilla. Täten kirkko ei ole pelkkä ulkonainen instituutio, vaan syvimmältään karismaattinen ja pneumaattinen Jumalan kansan yhteisö.

Marttyyrin kärsimys uhkasi Ignatioksen aikana joka hetki kirkkoa ja sen jäseniä, mutta paljon suuremmaksi vaaraksi kirkon tulevaisuudelle hän arvioi lahkot. Kun luemme hänen perustelujaan lahkojen turmiollisuudesta, on taustalle tietenkin asetettava ajan gnostilliset ja dokeettiset liikkeet, jotka pyrkivät häiritsemään seurakunnan rauhaa ja sen tervettä kehitystä. Ignatios suuntaa iskunsa kohti lahkoja todetessaan, että ne eivät hävitä vain kirkon järjestystä, vaan ennen kaikkea itse totuuden, jonka ilmentymä tietysti kirkollinen organisaatiokin on.⁴ Hän vertaa lahkolaisuutta sattuvasti vahingolliseen rikkaruuhon ja kuolettavaan hedelmään.⁵ Jokaisen kristityn on pysyttävä niistä erillään, koska Herra ei ole niitä istuttanut. Lakkaamatta toistuukin Ignatioksen kirjeissä kehoitus: Paetkaa lahkoja ja pitäytykää seurakunnan ykseyteen, joka on piispassa, presbyteerissä ja diakoneissa.⁶ Lahkohengellä on myös eettisessä mielessä arveluttavat seurauksensa, sillä se synnyttää vihaa, katkeruutta ja epäjärjestystä. Jumala ei voi olla siellä, missä lahkolaisuus

3. Smyr. I. 21

4. Ef. VI

5. Trall. VI. 1: XI, 1

6. Fil. II, 1, 2: VII

saa jalansijaa.⁷ Kaikkea tätä ajatellessaan Ignatios kohdistaa smyrnalaisille vakavan varoituksen, joka on hänen eettinen imperatiivinsa: »Lahkoja paetkaa niin kuin pahan alkua».⁸

Ignatios päätyi tältä pohjalta siihen, että lahkojen uhatessa nuoren kirkon yhtenäisyyttä oli ainoa keino lujittaa seurakunnallista organisaatiota ja nimenomaan piispanviran arvovaltaa.⁹ Yhä uudelleen kertautuvana teemana tapaammekin hänen kirjeissään isällisen huolehtivan neuvon, että seurakuntalaisten tulee pitäytyä piispaan, presbyteereihin ja diakoneihin. Piispa on kirkollisen järjestyksen ylin valvoja, mutta samalla puhtaan opin vaalija ja puolustaja. Hän on laumansa isä ja paimen, jonka on persoonallisesti uskallettava uhrautua jopa kuolemaan saakka seurakuntansa puolesta. Siinä tilanteessa, jossa Ignatios toimi, piispaus todella merkitsi marttyyriutta useille muillekin kuin hänelle itselleen. Tätä näkökohtaa on mahdoton poistaa siitä kuvasta, minkä hän antaa piispan persoonallisista ominaisuuksista ja tehtävistä.

Piispa on eräänlainen unitas multiplex, moniykseys, johon kaikki seurakuntaelämän langat johtavat ja joka pitää koossa koko kirkollista organisaatiota antaen sille hengen ja elämän. Hänen persoonassaan on läsnä koko seurakunta. Piispa on myös seurakunnallisen eetoksen pohja ja perusta. Hänen tulee olla vaelluksessaan seurakuntalaistensa esikuva. Mielenkiintoinen on Ignatioksen arvostelu piispa *Onesimoksesta*, jonka kaltaiseksi hän toivoo jokaisen efesolaisen tulevan uskossa ja elämässä.¹⁰ Kristillinen ja siveellinen moitteettomuus kaunisti myös piispa *Polybiosta*, jossa Ignatios näki koko Trallesin seurakunnan.¹¹ Piispanviran saaneen henkilön erityisen suuret si-

7. Fil. VIII, 1

8. Smyr. VII, 2

9. Ignatiosta on kirkon johtajana arvosteltu hyvin lojaaliksi, niin että hänet juuri siitä syystä on kutsuttu piispaksi. — S. L. Greenlade *Schism in the Early Church* (London 1964) s. 169

10. Ef. I, 3

11. Trall. I

veelliset vaatimukset korostuvat siitäkin, että hänen oli kartettava kaikkia syytöksiä kuin tulta.¹²

Kuvatessaan piispa Polybioksen luonnetta ja toimintaa Ignatios on esittänyt käsityksensä siitä, että piispan persoonasta voi säteillä hyvin laajalle kristillisesti ja eettisesti kannustavia voimia. Polybios oli seurakuntalaistensa rakkauden esikuva. Ignatiosta lämmitti erityisesti piispan arvokas käytös, johon liittyi suuri lempeys. Katsellessaan piispa Polybiosta hän vakuuttui siitä, ettei vain Trallesin piispa ollut Isän Jumalan kuva, vaan muutkin piispat olivat sitä. Piispanvirkaan kuuluu jumalallinen karisma, joka tekee vastaanottajansa soveliaaksi Jumalan seurakunnan palvelijaksi. Ignatios on oivaltanut, että piispan, presbyterien ja diakonien kristillinen ja eettinen vaellus herättää kunnioitusta niissäkin, jotka eivät usko. Seurakunnan kristillisen ja siveellisen elämän kannalta piispan ja hänen lähimpien avustajiensa uskonkilvoituksen taso ei siten ole merkitykseltään vähäinen.¹³

Kun piispan rinnalla mainitaan säännöllisesti presbyteerit ja diakonit tai piispan neuvosto, on *Corwin* oikeassa todetessaan, että käytäntö oli Antiokian seurakunnassa demokraattisempi kuin piispuuden johtoasemaa koskevista lausumista ensi katsannolta voisi päätellä. Hän viittaa kohtiin Pol. VII, 2 ja Fil. VIII, 1, joissa Ignatios kehoittaa pitämään seurakuntakokouksia ja mainitsee piispan neuvoston. Mutta vaikkakin demokratiaa oli olemassa, piispa oli kuitenkin ehdoton johtaja, niin että presbyterien ja diakonien tuli olla häneen alistetussa suhteessa.¹⁴

Kuten edellä on esitetty, Ignatios näkee kirkon sekä hierarkisena että sakramentaalisena yhteisönä. Kirkon hierarkkinen luonne, niin kuin jo sanotusta käy ilmi, rakentuu nimenomaan piispanviran pohjalle. Sakramentaaliselta olemukseltaan kirkko kuvastuu kasteen ja eukaristian pyhäissä toimituksissa. Puhues-

12. Trall. II, 3

13. Trall. III

14. Trall. XII, 2; Mag. III, 1; *Virginia Corwin* St. Ignatius and Christianity in Antioch (New Haven) 1960 s. 82

saan Jeesuksen kasteesta Ignatios mainitsee myös voitelun (myron): »Herra otti vastaan voitelun päänsä päälle, jotta hän vuodattaisi seurakuntaan kuolemattomuutta». ¹⁵ Kysymyksessä on varmaan juuri kaste, sillä Syyrian kirkko käytti pyhää öljyä kastetoimituksen osana myös Ignatioksen aikana. ¹⁶ Merkittävää on, että hän ajattelee kasteen ja voitelun sakramenttia yhteyden välittäjänä kuolemattomuuden voimiin. Kasteen pelastusmerkityksen hän johtaa siitä, että Jeesus otti kasteen Johannekselta. ¹⁷ Kristus »syntyi ja kastettiin, että hän kärsimisellään puhdistaisi veden». ¹⁸ Täten kasteen armon alkulähde on Jumalan Pojan inkarnaatio. Mutta se on toisaalta vain Herran kärsimysten pohjalta todellinen kaste. On johdonmukaista, kun Ignatios tuo voimakkaasti esille käsityksensä, ettei kastetta voi olla ilman piispaa. ¹⁹ Kasteen voima tukee uskovaa hänen jokapäiväisessä kilvoituksessaan ja on takeena lopullisesta voitosta. »Olkoon teillä yhä edelleen kasteenne aseena, usko kypäränä, rakkaus keihäänä, kärsivällisyys rintarautana.» ²⁰

Kristillinen kirkko toteuttaa todellista olemustaan vain silloin, kun se on koolla eukaristisena yhteisönä viettämässä Herran pyhää ehtoollista. Ignatios on kirkkaasti tajunnut sen, että eukaristia on toimitus, joka voi tapahtua vain, kun määrätyn seurakunnan jäsenet kerääntyvät piispansa ympärille ottaakseen vastaan Kristuksen ruumiin ja veren pyhässä sakramentissa. Hän on ns. reaali-presensin kannattaja: Jokaisessa ehtoollispöydässä on läsnä koko Kristus. »Rientäkää kaikki kokoon niin kuin yhteen Jumalan temppeliin, niin kuin yhden alttarin ääreen, niin kuin yhden Jeesuksen Kristuksen luo, joka yhdestä Isästä on lähtenyt ja on yhden Isän luona sinne palattuansa.» ²¹ Eukaristia on Jumalan ja hänen kansansa ykseyden havainnolli-

15. Ef. XVII, 1

16. *Corwin* m.t. s. 100, 206

17. Smyr. I, 1

18. Ef. XVIII, 2

19. Smyr. VIII, 2

20. Pol. VI, 2

21. Mag. VII, 2

nen tulkitsija. »Ahkeroikaa siis yhden ehtoollisen nauttimista, sillä Herramme Jeesuksen Kristuksen ruumis on yksi, yksi on hänen verensä yhteyden malja; yksi on alttari, kuten piispa on yksi yhdessä presbytereiden ja diakonien, minun palvelijakomppanieni, kanssa, jotta mitä hyvänsä teettekin, tekisitte Jumalan mukaan.»²²

Ignatios ei koskaan nimenomaan sano, että Kristuksen kuolema oli uhri. Kun hän puhuu Vapahtajan ristinkuolemasta ja ylösnousemuksesta, tämä motiivi on kuitenkin koko ajan hänen ajattelunsa taustana. Sen sijaan hän esittää rohkeasti oman marttyyrikuolemansa uhrina käyttämällä siitä nimitystä *thysia*.²³ Hänen henkilökohtainen uhrautumisensa Kristuksen puolesta on tärkeätä niin kauan kuin uhrialttari (*thysiastērion*) on valmiina.²⁴ Kun Ignatios kuvaa kirkkoa uhrialttarina, on tässä selvästi lausuttuna käsitys siitä, että jumalanpalveluksen keskus on eukaristia, joka on uhri. Altтарin sisäpuolella oleminen merkitsee eukaristiasta osalliseksi tulemistä piispan toimittaessa Herran ruumiin ja veren jakamisen.²⁵ Kun myös hereetikot viettivät pyhiä aterioita, Ignatios huomauttaa, että vain se on luotettava ehtoollinen, mikä tapahtuu piispan tai hänen määräämänsä valvonnassa.²⁶ Tästä syystä Jumalan kansan on kokoonnuttava piispan johdolla nauttimaan ainoata oikeata ravintoa, Herran ruumista ja verta, ja pysyttävä erillään hereetikkojen vieraasta rikkaruohosta. He näet tarjoavat tietämättömille hunajaviinissään kuolettavaa myrkkyä.²⁷

Doketisteille ja gnostikoille, jotka pitivät ruumiillisuutta ja aineellisuutta pahana, eukaristia oli ymmärrettävästi loukkaus. Lähinnä juuri heitä vastaan Ignatios sinkoaa sanansa, että kaikki, jotka eivät usko Kristuksen vereen, joutuvat tuomittaviksi.²⁸

22. Fil. IV

23. Room. IV, 2

24. Room. II, 2

25. Ef. II, 2; Trall. VII, 2

26. Smyr. VIII, 1

27. Trall. VI, 1, 2

28. Smyr. V, 1

He eivät tunnusta ehtoollisen olevan »syntiemme edestä kärsineen Vapahtajamme Jeesuksen Kristuksen lihaa, jonka Isä lempyydessään herätti.»²⁹ Ei voi olla epäilystäkään siitä, että Ignatiusin käsitys eukaristiasta on todella realistinen. Hän nauttii eukaristiassa »Jumalan leipää, se on Jeesuksen Kristuksen lihaa, hänen, joka on Daavidin siemenestä» ja käyttää juomanaan »hänen vertaan, se on kuihtumatonta rakkautta».³⁰ Sakramentaalisen realisminsa pohjalta Ignatios tervehtii Smyrnan piispaa ja kaikkia seurakuntalaisia »Jeesuksen Kristuksen nimessä, hänen lihassaan ja veressään sekä hänen kärsimisessään ja ylösnousemisessaan».³¹

Havaitsimme edellä, että Ignatios uskoi kasteen ja voitellun yhdistävän ihmisen kuolemattomuuden voimiin. Dynaamisimpana tämä motiivi ilmenee kuitenkin eukaristiassa, joka on »kuolemattomuuden lääke» (pharmakon athanasias), »vastamyrkky, ettemme kuolisi».³² Eukaristiassa vaikuttavat Jeesuksen kärsimysten ja ylösnousemuksen voimat. Kun ihminen on eukaristiassa kosketuksissa Jeesuksen lihaan ja henkeen, hän saa uskon. Silloin hän on valmis halveksimaan kuolemaa, eikä kuolema voi häntä saavuttaa.³³ Ignatios yhdistää täten jälleen eukaristian marttyyriteologiaansa. Eukaristia on myös väkevä ase demoneja vastaan. Sen tähden piispa kehoittaa efesolaisia kokoontumaan ahkerasti yhteen, niin saatanan henget kukistuvat.³⁴

Ignatios riistää ehtoollista viettäviltä heissä helposti heräävät ansiollisuuskuvitelmat, kun hän sanoo, että eukaristia on Jumalan lahja.³⁵ Ehtoollinen merkitsee sitä, että Jeesus itse on siinä läsnä ruumiillisesti. Evankeliumin sana ja ruumiillisesti

29. Smyr. VII, 1

30. Room. VII, 3

31. Smyr. XII, 2

32. Ef. XX, 2. — Farmakon athanasias tunnetaan jo varhain lääketieteellisen ammattisanaston terminus technicuksena. — *Th. Scherman Zur Erklärung der Stelle Epist. ad. Eph. 20, 2 des Ignatius von Antiocheia* (Theol. Quartalschrift 92, 1910) s. 6

33. Smyr. III, 2

34. Ef. XIII, 1

35. Smyr. VII, 1

saapuvilla oleva Herra ovat keskenään identtiset.³⁶ Tuskin voi vakuuttavammin ilmaista jo edellä mainittua reaali-presens-oppia, jonka Ignatios suuntaa doketismia vastaan. Eukaristian mystisinä ja ennen kaikkea karismaattisina nimityksinä esiintyvät hänen kirjeissään varsinkin usko ja rakkaus. Tämä ilmenee kehoituksesta, jonka hän osoittaa Trallesin seurakuntalaisille neuvoen heitä vahvistumaan »uskossa, joka on Herran liha, ja rakkaudessa, joka on Jeesuksen Kristuksen veri».³⁷

Summary

Yrjö Luojola The Church and Its Functions in the Theology of Ignatius Patriarch of Antioch.

The Parish with a bishop at its head was the chief administrative unit in Early Christian Church. The system with presbyters and deacons as assistants of the bishop had come into general and permanent use towards the end of first century. The theology of St. Ignatius gives a very clear idea of this. This Martyr-Bishop strongly emphasises in his ecclesiologic writings the great importance of three things: the bishop's office, Baptism and Communion. He considers Church both as a hierarchical and as a sacramental institution. The identity of Christ and Church belongs to the chief trends of his thinking. The introductory greetings of his epistles present different points of view on clerical things. The martyr's theological conception is translucent in the introductory greeting words. Church in his days is neither at peace nor rest. It must always be ready for suffering and even for death. Most dangerous for the Church are the dissenters. Ignatius concludes, that the only way to fight those dissenters, who endeavour to dissolve the unity of the Church is to strengthen all parish organisations and at this, before all, the authority of the bishop. The members of the congregation should stick to their bishop, their presbyters and deacons. The bishop himself is a kind of manifolded unit, representing the head of all parishes, handling the whole of Church organisation, which he endows with spirit and life. The sacramental nature of the Church appears best in baptism and in Holy Communion. When speaking of the baptism of Jesus, Ignatius also mentions the myrrh anointment. The source

36. Fil. V, 1

37. Trall. VIII, 1

of grace administered in baptism is engendered by the incarnation of Christ. There is, however, no baptism without a bishop. The Christian Church materializes its real being when meeting at The Lord's Supper. Ignatius is an adherent of the teaching about the so called Reality of Presence, which means, that Christ is personally present in every Lord's Supper. Anointment and Communion connect the believer with Immortality. The offices of the bishop, that of the presbyter and that of the deacon, as well as Baptism, Anointment and Communion are the functions in the frame of which the activities of the Christian Church proceed from year to year until the time when Our Lord will at last appear to the world in His Glory.

Johannes Suhola

ORTODOKSINEN DOGMAATTIS-SIVEELLINEN HEN-
GENPERINTÖ PATRIARKKA SERGEIN VÄLIT-
TÄMÄNÄ¹

II

Juridinen elämäkatsomus raamatun ja perimäopin valossa

Tekijä lähtee siitä käsityksestä, että vanhurskautettu, pyhitetty ja armon alla oleva ihminen ei tee hyviä tekoja pakosta, vaan vapaaehtoisesti. Tämä osoitetaan raamatun ja kirkkoisäin kirjoitusten perusteella. Perimäopin osalta tekijä rajoittuukin miltei yksinomaan kirkkoisäin opetukseen. Hyvät työt eivät ole vain pelastuksen hedelmiä, vaan myös niiden synnyttäjiä ja kasvattajia (Ef. 6: 8; 2 Piet. 1: 11). Ei myöskään kasteen armossa eläminen ole toimettomuuden autuutta yhtä vähän kuin se on pakotettua hyväntekeväisyyttä, vaan se on omatahtoista Kristuksen seuraamista (Kol. 3:1—14). Mutta pelastuksen ehtoina hyvät työt eivät saa olla vain ulkonaisia, vaan ennen kaikkea sisäisiä tekoja, joihin tahdon akti on kohdistunut. Siksi ihmisen onnettomuus ei ole kärsimyksissä, jotka ovat häntä hänen luontonsa turmeltuneisuuden tähden tai syystä tai toisesta pakonomaisesti kohdanneet, vaan synnissä, jossa ihmisen vapaa tahto on osallisena ja jossa ihminen itse tuntee syyllisyyttä. Kärsimykset ja synti eivät ole yhteismitallisia yhtä vähän kuin hyvät teot ja palkka. Pelastus ei ole vielä ihmisen maanpäällisessä menestyksessä eikä kadotus tämän maailman vastoinkäymisissä. Juridista käsitystä kuoleman jälkeisestä palkkiosta tai rangaistuksesta tämän elämän kilvoituksemme tai muun vaelluksemme jälkeen emme myöskään voi

1. Jatkoa Ortodoksia 16:ssa julkaistuun patriarkka Sergein väitöskirjaa »Ortodoksinen oppi ihmisen pelastuksesta» käsittelevään artikkeliin.

hyväksyä, vaikka ensi katsannolta sekä raamatun että isien kirjoitusten perusteella siltä näyttäisikin. Tällaisia kohtia ovat itse Kristuksen eräät sanat vuorisaarnasta (Matt. 6: 1—6) ja eräästä puheesta opetuslapsille (Matt. 10: 41—42) sekä apostolien Pietarin ja Paavalin lausumat (1 Kor. 9: 24—25; 1 Tess. 4: 3—6; 1 Piet. 5: 2—4). Samoin useat pyhät isät ovat antaneet ymmärtää ikään kuin he olisivat juridisen elämänsä katsomuksen kannattajia. Niinpä *Gregorios Nyssalainen* käyttää hyvien tekojen vertauskuvana kaupantekoa. Niin ikään vedotaan tahdon vapauteen juuri palkkion perusteena. Jyrkimmät mielipiteet näyttävät antavan aihetta jopa ylimääräisten hyvien tekojen ajatteluun (*Johannes Siinailainen*, *Gregorios Nyssalainen*, *Tertullianus*, *Kyprianus*). Mutta tämän vastapainoksi voimme löytää sekä raamatusta että kirkkoisiltä toisenlaisiakin käsityksiä (Ps. 103: 14; 144: 3—4; *Efraim Syyrialainen*: Opetuspuhe Kristuksessa kuolleista, *Johannes Krysostomos*: Puheita Antioikian kansalle). Näin ollen edellä mainitut juridista kantaa näennäisesti puoltavat ajatukset on otettava kokonaisuuden näkökulmasta, jotta ne oikein ymmärrettäisiin, ottaen huomioon kunkin sanoman ajankohtainen tilanne ja erikoistapaus. Itse asiassa voiko mitään juridista suhdetta olla Jumalan ja ihmisen, Luojan ja luodun välillä, ja jos onkin, ei se ole ainakaan inhimillisen järjen eikä siveellisen tunteen mukaista, vaan koko asia on arvosteltava korkeammalta tasolta. Jumala ei tarvitse ihmisen taholta mitään etua eikä hyvitystä, kuten juridinen käsitys edellyttää (Job 22: 2—3, *Augustinus*). Missä oikeus- ja hyvitysperiaate vallitsee, siellä ei ole sijaa armolle, joka puolestaan ei tunne syytä, ei aihetta eikä perusteita, mutta toisaalta ei myöskään oman voiton pyyntiä. Jumalan armoa meitä kohtaan emme millään voi korvata emmekä Hänen tuomioita arvostella (*Augustinus*). Vaikka olisimme synnittämiäkin, tämä lyhyt elämämme ei vastaisi iankaikkista autuutta. Ihmisten hyvät työt voivat olla arvokkaita toisen ihmisen mittapuun mukaan, mutta Jumalan edessä ne ovat sekä juridisesti että mittasuhteissa mitättömän pieniä ja arvottomia. Aika ja iankaikkisuus eivät ole yhteismitallisia määränsä eivätkä laatunsa

puolesta. Juridinen katsomus tulee epämielekkääksi siitakin syystä, että toinen, hyvitetävä osapuoli, Jumala, auttaa toista, hyvittävää osapuolta, ihmistä, velvoitustensa täyttämässä, joita ihminen ei voisi ilman Jumalaa mitenkään suorittaa (Matt. 20: 28). Ihmisen teot eivät siis voi olla ansioita Jumalan edessä. Jumalan ja ihmisen suhde ei voi olla juridinen, vaan jotain muuta. Se on armon suhde. Se on halua auttaa heikompaa. Kirkon isät ja opettajat käyttävät käsittepareja työ—palkka, kilvoitus—palkinto vain vertauskuvallisesti. Todellisuudessa hyvät työt eivät ole ansioita, vaan vihjeitä, joita Jumala odottaa meiltä auttaakseen meitä, pelkästä armosta. Mikään laki ja oikeus ei tässä tule kysymykseen, vaan rakkaus, joka on lain täyttymys (Room. 13: 10). Miten sitten on ymmärrettävä hyvien tekojen merkitys? — Ne osoittavat, että lainkuuliaisuus ja vanhurskaus on totuutta ja siis laittomuus eli synti valhetta. Totuudesta me iloitsemme ja vääryydestä kärsimme, edellinen pysyy ja voittaa, jälkimmäinen häviää. Job ei kärsinyt maan päällä saadakseen palkan taivaassa, vaan sen tähden, että hän uskoi Jumalaan, muuttumattomaan totuuteen. Vain ihmisten heikkouden tähden on aluksi vedottava hyvien töiden suureen, palkkionomaiseen merkitykseen, mutta kuta korkeammalle siveelliselle tasolle ihminen kohoaa, sitä ylevämmäksi tulee tekojen motiivi. *Kleemens Aleksandrialainen* sanoo: »Ensimmäinen askel Jumalan käskyn täyttämässä tehdä hyvää ja välttää paha on rangaistuksen pelko, toinen kehitysaste on palkkion toivo, jonka avulla pyrimme parempaan siveelliseen elämään, kolmas ja korkein aste on rakkaus, jossa olemme kasvaneet Jumalan tuntemiseen» (Stromata IV, VII). Juridinen pelastuskäsitys on vain tilapäinen, määrätylle siveelliselle kehitystasolle sovellettu ilmiö, mutta se ei vastaa kristillistä elämänkatsomusta sellaisena kuin se on esitetty pyhässä raamatussa ja perimäopissa.

Iankaikkinen elämä

Tekijän mukaan Kristuksen syntymisen eli Jumalan Pojan lihaksi tulemisen tarkoituksena on, kuten kaiken kaitselmuksen

tarkoituksena, ihmisen pelastuminen eli iankaikkinen elämä (Joh. 3: 15). Ihmisen kannalta katsoen eli kristillis-siveellisestä elämästä käsin nähtynä se on elämän tarkoitus ja päämäärä eli korkein siveellinen hyvä. Suurin paha on siten iankaikkinen kuolema. Edellinen päämäärä edellyttää hurskasta elämää. Jotta voisimme erottaa hurskaan kristillisen elämänsäityksen juridisesta, täytyy tarkastella iankaikkisen elämän olemusta ja määrittellä, mitkä ovat kristityn korkeimman hyvän tuntomerkit. Raamattu ja isien kirjoitukset ymmärtävät korkeimmalla hyvällä eli iankaikkisella elämällä Jumalan ja Hänen Poikansa Jeesuksen Kristuksen tuntemista (Joh. 17: 3; *Basileios Suuri*: Kirje Kesarean munkeille). Jumalan tunteminen ei tarkoita vain intellektuaalista toimintaa, vaan elämystä, Jumalan läsnäolon tuntemista. Järjellä ei opita Jumalaa tuntemaan, vaan sydämellä (1 Joh. 4: 7; Luuk. 17: 21). Jumalan näkeminen ihmisessä itsessään, sen tunteminen, että Jumala elää ihmisessä, minussa, on Jumalan tuntemista. Ihmisen puolelta se on myös itsensä saattamista Jumalan kaltaiseksi, pyrkimistä Jumalan muodon mukaiseksi. Tässä pyrkimyksessään hän ei koskaan saavuta päämääräänsä, mikäli hän pyrkii siihen yksin, omin voimin. Siksi ei vain ihmisen tule olla Jumalassa, vaan myös Jumalan on oltava ihmisessä (Joh. 14:23). Jumalan tunteminen toisaalta edellyttää Hänen käskyjensä ja tahtonsa täyttämistä. Jumalan kaltaisuus ja siveellinen elämä ovat näin ollen samaa tarkoittavia. Jumalan kuvana ja muotona ihminen on saanut jumalallisia ominaisuuksia, kuten pyrkimisen elämän ulkonaisista puolista elämän ikuisten arvoitusten syvimpiin ratkaisuihin, jotka lopulta löytyvät Jumalan tykönä. Näin ollen myöskään yhteys Jumalaan ei ole vain kristityn velvollisuus, vaan suoranainen välttämättömyys ihmisen täydellistä hengen elämää ajatellen. Jumalan etsiminen ja tunteminen on siis ihmiselle vain luonnollista eikä tarkoita mitään omahyväistä onnesta ja autuudesta nauttimista. Kirkkoisat torjuvat päättävästi kaikki egoistiset itsetyytyväisyyden ajatukset, jotka liittyvät jumalayhteystunteeseen. Hyveellinen elämä sinänsä on kristitylle korkein hyvä. Se vaatii itsensä kieltämistä ja Jumalan tahdolle alistumista. Itsekäs

ihminen ei voi tunnustaa korkeimmaksi hyväksi hurskasta elämää eikä autuudeksi yhteyttä Jumalan kanssa. Iankaikkinen elämäkin ja yhteys Jumalan kanssa voidaan käsittää juridisesti, mutta ortodoksisen käsityksen mukaan tämä voi tapahtua vain kehityksen ala-asteilla, jos siitä yleensä voimme puhua. Jumalan läheisyys heijastuu ihmisestä toiseen aivan itsestään ja luonnollisesti rakkautena lähimmäisiä kohtaan aina itsensä uhraamiseen asti. Mooses pyysi Jumalaa rakkaudesta kansaansa kohtaan pyyhkimään hänenkin nimensä elämän kirjasta, jos Hän ei anna sille anteeksi, ja apostoli Paavali toivoi olevansa erotettu Kristuksesta veljiensä hyväksi (2 Moos. 32:32; Room. 9:3). Jumala on rakkaus ja kristinusko, joka on jumalallisen luonnon seuraamista, perustaa elämän korkeimman arvon rakkauteen.

Hyvitysoppi (vastikekäsitys)

Edellä mainitusta ilmenee, että iankaikkinen elämä on siveelistä täydellisyyttä, joka taas on samaa kuin se, että ihminen tuntee itsessään jumalallisen hyvyyden todellisuuden. Koska iankaikkinen elämä ihmisen sielun tilana ei ole ulkonaisen ajan ja paikan sitoma, se ei ole sijoitettu vain haudantakaiseen elämään, vaan riippuu ainoastaan ihmisen siveellisestä kehityksestä ja voi alkaa siis jo tässä elämässä. Tässä joutuu jälleen juridinen katsumus vaikeuksiin, kun se pitää iankaikkista elämää ajallisen vastakohtana. Raamatun kohdista tämän ilmaisee parhaiten apostoli Johanneksen teksti. Iankaikkinen elämä on elämä Jumalassa. Se ei ole iankaikkinen ajallisen rajattomuutensa, vaan sisäisen rikkautensa vuoksi. Siksi se ei ole riippuvainen ajallisista eikä paikallisista ehdoista (Joh. 3:36; 6:54; 1 Joh. 3:14). Iankaikkisen elämän saaminen ei merkitse muuttumista elämästä toiseen elämän alueeseen, vaan tietyn hengellisen tilan saamista. Sitä ei oikeastaan saadakaan, vaan se kasvaa vähitellen. »Tulkoon minun sydämeni Sinun hyväksi maaksesi, joka ottaa vastaan hyvän siemenen, ja Sinun armosi antakoon minulle ian-

kaikkisen elämän kastetta» (Efraim Syyrialainen: Opetuspuhe katumuksesta). Pyhät isät käsittävät iankaikkisen elämän yhtämittaiseksi kehitykseksi, joka alkaa maan päällä ja jatkuu haudan takana. Ihminen voi jo tässä elämässä nauttia tulevaa autuutta. Johannes Krysostomos esim. sanoo, että lihan kuolettaminen on iankaikkista elämää, johon sisältyy lupaus ylönousemuksesta (Roomalaiskirjeen selitykset XIII, 8).

Jos iankaikkinen elämä on vain ihmisen maanpäällisen elämän suunta tai aste, kuinka lienee sitten ymmärrettävä haudantakainen tuomio ja palkitseminen? Haudantakainen palkitseminen tulee kysymykseen vain juridisen katsomuksen vallitessa, mutta ortodoksinen kirkko ei sitä hyväksy. Onhan haudantakainen palkitseminen eli sovitus (vastikkeen määrääminen) sidottu vain juridiseen elämäkatsomukseen, joka vaatii ulkonaista palkintoa eikä tyydy siihen, että hyvä elämä on jo palkinto sinänsä, ja joka etsii enemmän onnea kuin totuutta. Ajatus, että kuolemanjälkeinen »palkitseminen» ei ole varsinaista palkintoa tai korvausta maanpäällisistä teoistamme, näkyy myös sekä raamatun että isien kirjoituksista. Erikoisen selvästi tämän esittävät *Ireneus Lyonilainen* (»Contra haereses») ja Gregorios Nyssalainen (»Kastamattomina kuolleet lapset»). Edellisen mukaan Jumala ei rankaise syntisiä välittömästi eikä välittömästi palkitse vanhurskaita, vaan he itse sen luonnollisesti aiheuttavat omalla elämällään joko loitoten hyvästä tai sitä lähestyen. Jälkimmäinen kirkkoisä kysyy: »Jos palkio hyvistä teoista tulee juridisen oikeuskäsityksen mukaan, kumpaan ryhmään tulevat tuomiolle lapsina kuolleet, jotka eivät ole ehtineet tehdä hyvää eivätkä pahaa?» Eiköhän heidän kohtalonsa määräydy juuri sen mukaan, millainen heidän elämänsä on täällä ollut? On väärin sanoa palkkioksi sitä, mikä seuraa hyvää elämää luonnostaan. Myöskään kärsimykset haudan takana eivät ole syntiselle mitään uutta ja tuntematonta, koska ne saavat alkunsa hänen omasta sielustaan jo hänen eläessään maan päällä. Vain tällainen käsitys ihmisen »palkitsemisesta» kuoleman jälkeen on sopuisuudessa Jumalan rakkauden ominaisuuden kanssa. Jumalan van-

hurskaus ja rakkaus eivät ole vastakohtaisia käsitteitä, sillä vanhurskaus ei ole kostavaa vihaa, vaan Jumalan ominaisuus, jonka mukaan Jumala kullekin antaa hänen tekojensa perusteella sen mukaan kuin ihminen on itsensä määrännyt. Jumala ei tahdo ihmisen kuolemaa, vaan on valmis antamaan elämän kaikille erottamatta vanhurskaita vääristä. On tietenkin välttämätöntä, että kaikki ihmiset itse ottavat tämän lahjan vastaan. Jos he siitä kieltäytyvät, he jäävät ilman elämää, olivatpa syntisiä tai vanhurskaita, sillä Jumala ei tee kenellekään väkivaltaa.

Pelastusoppi

Jos ihmisen korkeimpana hyvänä on pidettävä pyhyttä ja jos sitä ei saavuteta tietyillä hyvillä töillä, vaan valmistumalla sen vastaanottamiseen, kysymys pelastuksesta saa ensisijaisesti siveellisen, sisäisen luonteen eikä ulkonaista. Pelastushan on vapautumista synnistä, kiouksesta ja kuolemasta, mutta kysymyksen ydin on siinä, mitä kukin käsityskanta pitää pelastuksessa tärkeimpänä asiana. Itserakas ihminen pitää tärkeimpänä kirousta ja kuolemaa, jotka ovat synnin seurauksia. Viimeksi mainitun hän pyrkii unohtamaan itsessään ja kääntää sen Jumalan vihaksi, joka vaatii rangaistusta. Pelastus on näin ollen vihan muuttumista armoksi eikä koske ihmisen omaa sielua. Ortodoksisen käsityksen mukaan synti sinänsä on paha riippumatta seurauksista. Mutta meidän on pelättävä sitä synnin seurausta, joka johtaa sisäiseen kuolemaan. Sillä jos Jumala Poikansa Kristuksen kautta pelastaisi meidät vain synnin seurauksesta, siis kuolemasta, mutta ei itse synnistä, niin Hänhän tällöin saattaisi meidät ikuisiin kärsimyksiin. On parempi kärsiä pyhänä kuin iloita syntisenä. Siksi ortodoksinen käsitys pitää pelastuksessa pääasiana juuri synnistä pelastumista, koska sen luonnollisena seurauksena tulee olemaan myös sen seurauksista kirouksesta ja kuolemasta pelastuminen. Tätä käsitystä tukevat sekä raamattu että perimäoppi. Itse Jeesus Kristus on enkelin ilmoituksen mukaan tullut maailmaan vapahtamaan kansansa heidän

synneistään (Matt. 1:21). Tärkeintä pelastuksessa ei ole synnin seuraus, vaan synti itse, kuten ihmisen tarkoituksena ei ole hänen henkilökohtainen onnellisuutensa eli autuutensa, vaan hänen pyhyytensä Pyhän Jumalan edessä, läheinen kuuliaisuussuhde Jumalaan ja Hänen valtakuntaansa. Efraim Syyrialaisen mukaan pelastus ei ole ulkonainen oikeudellinen tai maagillinen toimi, vaan kehitys, joka tapahtuu ihmisessä vähitellen Jumalan armosta, joten pelastus on asteittainen (Opetuspuhe 141:3). Tekijän mielestä ihmisen vanhurskauttaminen edellyttää juuri synnistä vapautumista, sillä ei ole yhdentekevää, onko ihminen vain kärsivä olento yliluonnollisten voimien kohteena vai osallistuuko hän omaan pelastukseensa. Sekä raamattu että perimäoppi ilmaisevat tämänkin asian (Matt. 11:12; Krysostomos: Uk estin anankee kalon einai — Ei voi olla hyvänä pakosta — Homiliasta II:3 1 Kor. johdosta). Jumalan armo toimii ihmisessä täydellisesti, mutta vain hänen tietoisuutensa ja vapaan tahtonsa puitteissa. Juridinen katsomus ei lue itse ihmisen syntiä hänen syykseen eikä saata siitä häntä vastuuseen, vaan julistaa hänet sellaisenaan vanhurskaaksi, ja ihmisen pelastuksen, oikeammin pyhityksen, se käsittää yliluonnolliseksi uudesti luomiseksi. Synti siis ei muka olekaan vanhurskautetulle vaaraksi, vaikka se onkin hänessä, vaan synti on menettänyt vain syntisyytensä. Itse asiassahan ei Jumala vihaa ihmistä, vaan ihminen Jumalaa (2 Kor. 5: 18—20 ja Johannes Krysostomoksen opetuspuhe tämän raamatunkohdan johdosta sekä 8. sävelmän sunnuntaikanonin 4. irtossi). Siksi entisten syntien muisteleminen ei herätä ihmisessä pelkoa Jumalan vihasta, vaan opettaa ymmärtämään Jumalan sanomattoman armon ja anteeksi antavan rakkauden. Vanhurskauttamisessa on tärkeintä ihmisen taholta se, että hän kääntyy synnistä elämään Jumalassa, että tapahtuu siveellinen kääntyminen. Tätä seuraa kasteen armon vastaanottaminen. Lapsen kastaminen perustuu tässä siihen ehdottomaan edellytykseen, että lapsi kasvatetaan kristinuskossa. Synnin paljous ei sinänsä ole määräävä, vaan se vaikutus, jonka jokainen teko saa aikaan ihmissydämessä, se jälki, jonka teko jättää sieluun. Tämän jälkeen teoksen kirjoittaja esittelee laa-

jalti kasteen sakramentin hengellis-siveellistä kysymystä. Ap. Paavali nimittää kastetta kuolemaksi synnille (Room. 6:2—4, 6). Sen vastakohtana on elämä Kristuksessa, jonka suorittama pelastustyö ei saa olla meille ulkokohtainen, uskostamme riippuva, vaan elävästi ja todellisesti Kristus-yhteydestämme riippuvainen, kuten viinipuun oksa on elävässä yhteydessä viinipuuhun (Joh. 14—16 l.). Kasteen sakramentissakin on vertauskuvia, mutta vertauskuvaa ei pidä käsittää maagillisesti eikä mekaanisesti. Sillä kaste ei ole vain Jumalan lahja ihmiselle, vaan myös ihmisen lupaus Jumalalle. Kasteen vanhurskauttaminen ei ole ihmisluonnon, vaan hänen elämänsä ja tahtonsa suunnan muuttumista Jumalan armon avulla. Tämä vanhurskauttava armo on tietyllä tavalla ajallinen ilmiö: Toisinaan se on täysin tunnettavissa, toisinaan piiloutunut alitajuntaan. — Olisiko parasta, jos kasteen armon saamisen jälkeen ihminen heti kuolisi? — Ei, sillä kasteessa saatu uudestisyntyminen on vasta uuden elämän alku, jota seuraa varsinainen uusi elämä. Ortodoksisen käsityksen kasteen merkityksestä on Gregorios Nyssalainen ilmaissut seuraavasti: Saatuasi armon älä luule olevasi jo vanhurskaiden joukossa, ellet ole jatkuvasti kestänyt monia vaikeuksia hyveellisen elämän puolesta etkä käynyt taistelua lihaa ja pahaa henkeä vastaan (Kasteesta: XLVI, 429). Ihmisen pelastus ei ole juridinen hyvitystoimi, jonka perusteella Jumala määrää ihmisen kohtalon riippumatta ihmisen omasta sisäisestä kasvusta eli siis ulkokohteisesti, ottaen huomioon vain joko Kristuksen ansiot tai ihmisen omat ulkonaiset ansiot.

Usko

Lopuksi tekijä esittelee opin pelastuksen edellytyksistä, uskosta ja hyvistä teoista, joita juridisen ajattelutavan on vaikea yhdistää toisiinsa. Kirjaimellisesti ja yksipuolisesti tulkiten sekä raamattu että perimäoppi näyttävät osoittavan kaksi erillistä pelastustietä: joko usko yksin tai teot yksin. Näitä molempia ko-

rostetaan: uskoa esim. Joh. 3:15—16, 18, 36, Room. 1:16—17, Gal. 2:16, Ef. 2:8, tekoja esim. Jaak. 2:24, 14—17, Matt. 7:21—23, 1 Kor. 13:2, Fil. 1:27, 1 Joh. 3:23. Samoin pyhien isien kirjoituksissa: Kleemens Aleksandrialainen (Paidagogos I, IV), Basileios Suuri (Puhe XX), toisaalta Johannes Krystostomos (Homilia Room. 5: 4 johdosta). Sekä raamatussa että perimäopissa on toisaalta esitetty sekä uskon että tekojen samanaikainen välttämättömyys pelastuksessa. Uskon kautta ihminen oppii tuntemaan Jumalan rakkauden, mutta usko ei ole itsenäinen voima. Se ei yksin saa aikaan armoa, se ei yksin ole armon vastaanottajan, vaan yhdessä ihmisen vapaan tahdon kanssa. Usko aukaisee ihmisen tahdon, mutta ei vapauta häntä ponnisteluista. Toisaalta ihminen ei yksin töillään ansaitse pelastusta.

Summary

Johannes Suhola The Orthodox Dogmatic and Moral Heritage as Transmitted to Us by Patriarch Sergius.

Sergius (1861—1944), who became Patriarch of The Russian Church in 1943—44, was, before his election, archbishop of The Finnish Orthodox Archbishopric during the years 1906—1917. Having taken his academic degree, he had been employed at missionary work and later on he had been a teacher at the Ecclesiastical Academy of Petersburg. His chief work was, however, done when he was a member of The Church Administration, during a period of time, which was perhaps one of the most difficult in the history of Russian Church. Notwithstanding all circumstances of that time, he strongly supported the parting of Church from State, at which he emphasized the Churches loyalty to Civil Government and the obedience of its members to every authority. His theological ideas of the dogmatic statements of the Church are before all to be found in his thesis »The Orthodox Teaching about the Salvation of Man» (in Russian 1896). The main sources used by him are before all The Bible and the writings of the Church Fathers, but he also shows to have been very well versed in classical languages and in literature and also in the trends of thoughts of The Western Church. This appears in the apologetical tune he makes use of when defending the Orthodox Synergetic Salvation dogma against the juridical point of view represented by the Western teaching. His starting

point is the general importance of the Salvation Dogma. At this the author compares the conceptions of salvation as represented by different religious congregations and proceeds to consider the juridical point, eternal life, compensation, salvation and faith. In all these points both Western Churches, The Roman-Catholic and The Protestant start from the same juridical point of view, but arrive to different results, which both are essentially alien to the attitude of The Orthodox Church.

U. U. J. Setälä

SUOMEN ORTODOKSISEN KIRKKOKUNNAN KANSAL-
LISTAMISKYSYMYKSEEN LIITTYVÄSTÄ MAIDEN-
VÄLISESTÄ KOSKETUKSESTA

**Väitöstilaisuudessa 17. 5. 1966 esitetty lectio praecursoria
viittein täydennettynä**

Tarkasteltavana oleva teos koskee Suomen ortodoksisen kirkkokunnan kansallistumista valtiovallan tuella.¹Kun myös muissa ensimmäisen maailmansodan jälkeen Venäjältä eronneissa valtioissa esiintyi samankaltaista ja samanaikaistakin toimintaa, oma mielenkiintonsa on kysymyksellä, missä määrin tässä asiassa ilmeni maidenvälistä kosketusta ja mikä oli sen merkitys. Tarkastelen suhdetta lähinnä Suomen kannalta.

I

Eräänlaista Suomen ortodoksisen kirkon tavoittelemaa kosketusta muihin ortodoksiin kirkkoihin voidaan havaita jo varsin varhain myös arkkipiispa *Serafimin* toimissa. Niiden perustana näyttää olleen Suomen kirkon esipaimenen tuntema huoli ja vastuu Moskovan-yhteyden katkeamisen aiheuttamasta turvattomuudesta ortodoksien parissa muuallakin kuin Suomessa. Arkkipiispa Serafimin toimintaa voitaneen tarkoitukseltaan pitää lähinnä yleisvenäläisenä: hajaannuksessa elävien Venäjän kirkon jäsenten koossapitona, kunnes esteetön yhteys Moskovan hengelliseen johtoon jälleen palautuisi.

Hänen vaikutuksensa jäi kuitenkin varsin vähäiseksi, kun hän lopulta sai kosketuksen Moskovaan vuosien 1921—1922 vaihteessa. Moskovan patriarkaatin mielestä arkkipiispa Sera-

1. U. U. J. Setälä Kansallisen ortodoksisen kirkkokunnan perustamiskysymys Suomen politiikassa 1917—1925 (Helsinki 1966). 230 sivua.

fimin puuttumista ei enää tarvittu, koska paikallinen kirkollinen hallinto Venäjältä eronneissa maissa oli jo partiarkka *Tihonin* toimesta saatettu kuntoon. Sen sijaan hänelle luovutettiin oikeus valmistaa ja vihkiä pyhää sakramenttivoidetta sekä toimittaa sitä tarvitseville kirkkoille Suomen rajojen ulkopuolellakin.²

II

Kansalliselta kirkolliselta ja itsenäistyneiden valtioiden poliittisen toiminnan pohjalta lähteneet kosketukset olivat merkittävämpiä. Lähdekatkelmista päätellen näyttää niin Suomessa kuin Virossakin vallinneen taustalla mielikuva ortodoksisen uskonnon yhdistävästä merkityksestä järjesteltäessä luhistuvaksi odotetun Venäjän valtiollisia oloja kansallisten näkökohtien mukaan.³ Vielä vuonna 1922 Rigasche Rundschau poliittinen huomioitsija esitti käsityksensä, että Suomen ortodoksisen kirkkokunnan täydellinen itsenäisyys tulisi merkitsemään sellaista uutta poliittista tekijää, mikä sitoisi Suomen Viroon ja nämä molemmat valtiot Venäjällä olevien sukukansojensa kanssa läheiseksi kulttuuriyhteisöksi.⁴ — Minun sallittaneen nimittää tätä utopiaa ortodoksiseksi Suur-Suomeksi.

Suomessa heimokirkkosuunnitelma käsitti vuonna 1917 syn-tyessään vain Suomen ja Itä-Karjalan ortodoksisten kirkkojen yhtymisen.⁵ Virossa tavoiteltiin liiton uudistamista Latvian ortodoksien kanssa kirkollisen perinteen mukaisesti: olivathan virolaiset seurakunnat vielä äsken kuuluneet Riian hiippakuntaan.

2. Venäjän Pyhitetyn Synodin ja Korkeamman Kirkkoneuvoston kirje n:o 706, 14/27. 5. 1921 arkkipiispa Serafimille (Aamun Koitto =AK n:o 24/1921); Venäjän kirkon Pyhitetyn Synodin kirje n:o 728, 20. 5./2. 6. 1921 arkkipiispa Serafimille (AK n:o 2/1922). Niiden mukaan arkkipiispan anomukset oli päivätty 9. 12. 1920 ja 5. 3. 1921. *N. Ualmo* Suomen ortodoksinen arkkipiispa (Helsinki 1935), s. 27
3. *U. U. J. Setälä* m.t. s. 204, viitteet 2—5
4. *K. T(iander)* Die Autocephalie der fenno-orthodoxen Kirche. Rigasche Rundschau n:o 193/5. 9. 1922
5. *U. U. J. Setälä* m.t. s. 59; jäljempänä v:n 1919 kirkolliskokouksen osalta ss. 66—67

Kun suomalaiset vuoden 1919 kirkolliskokouksessaan lisäsivät omaan suunnitelmaansa myös Viron ortodoksisen kirkon, aloite oli kuitenkin lähtenyt Virosta. Se pohjautui siellä voimakkaana esiintyneeseen, molempien veljeskansojen valtioliittoa ajaneeseen mielipiteeseen. Virossa pyrittiin jopa rinnastamaan toisiinsa valtioliitto ja maiden ortodoksisten kirkkojen yhdistyminen. Tällaisia ajatuksia esitti ainakin kristillisen kansanpuolueen johtomiehiin kuuluva koulunjohtaja *Nikolai Kann*.⁶

Kummassakin maassa valtiovalta suhtautui myötämielisesti heimokirkkosuunnitelmaan. Jo heinäkuussa 1919 Viron hallitus toimitti diplomaattiteitse — Helsingin-lähettiläänsä *Oskar Kallaksen* jättämänä — Suomen kirkollis- ja opetusministeriölle Viron ortodoksisen kirkon esityksen kirkkojen yhtymisestä. Suomen hallitus, jonka edustajana *E. N. Setälä* oli Suomen kirkon kirkolliskokouksessa hyväksynyt heimokirkkosuunnitelman, ryhtyikin asian hyväksi toimimaan. Valtiovallan tukemana kävi kirkolliskokouksen valitsema lähetyskunta, rovasti *Nikolai Uasiljev* ja notaari *Kusti Repo*, syksyllä 1919 neuvottelemassa Tallinnassa kirkkojen yhtymisasiasta. Kun tällöin yhtymissuunnitelmien pahimmaksi esteeksi todettiin piispojen riittämätön luku, Suomen hallituksen pyrkimykset keskittyivät tämän jälkeen pelkästään kummassakin maassa valittujen piispojen vihkimisen jouduttamiseen. Seuraavan vuoden joulukuussa, Viron arkkipiispan *Aleksanterin* vihkimisjuhlallisuuksien yhteydessä, Suo-

6. Kannin ja lähettiläs Reijosen keskustelu (Reijosen raportti n:o 981/17. 12. 1920, Suomen Ulkoministeriö = UM ryhmä 5, os. C 12, Valtionarkisto = VA). Suomen ja Viron valtiollisesta yhtymisestä Reijosen raportit UM:lle n:o 881/12. 11. 1920, n:o 948/3. 12. 1920, n:o 181 3. 3. 1921, n:o 364/3. 5. 1921, n:o 397/13. 5. 1921, n:o 404/17. 5. 1921, n:o 411/19. 5. 1921, n:o 494/20. 6. 1921, n:o 508/29. 6. 1921 (Koistinen), n:o 559/1. 8. 1921, n:o 600/12. 8. 1921, n:o 792/7. 10. 1921, n:o 917/11. 11. 1921 ja n:o 953/8. 11. 1922; kaikki UM ryhmä 5, os. C 12, VA. Vrt. *Carl Enckell* Poliittiset muistelmani II ss. 228—233 ja 360—362. Suomen ja Viron kirkollispoliittisesta suhteesta ks. *U. U. J. Setälä* Viron apostolisen oikeauskoisen kirkon syntyvaiheita (Ortodoksia 13/1962) viitteineen. Jäljempänä on merkitty vain uudet, siinä esiintymättömät viitteet.

men valtion ja kirkon edustajilla, hallitussihteeri *Antti Inki-sellä* ja rovasti *Sergei Schntsevilla*, oli jälleen tilaisuus päästä henkilökohtaiseen kosketukseen ja alustavaan neuvonpitoon yhteisistä ohjelmakysymyksistä Viron kirkon kansallisten piirien kanssa.⁷

Tämän jälkeen aloitteellisuus oli selvästi siirtymässä Viroon. Sieltä tavoiteltiin kosketusta sekä pohjoiseen että etelään. Viron kirkon kansallismieliset selvittivät Latvian Tallinnan-lähettiläälle kirkkojen yhtymisen tarpeellisuutta. Kuten Suomesta, niin Latviastakin pitäisi lähettää Konstantinopoliin lähetyskunta hoitamaan kirkon autokefaliakysymystä. Virossa myös syntyi vuoden 1921 lopulla käyttökelpoinen, suunniteltua kiinteätä liittoa ennakoiva ehdotus Suomen, Viron ja Latvian ortodoksisten kirkkojen yhteistoiminnasta. Helsingissä, Suomen hallituksen tuella, oli määrä pitää neuvottelukokous yhteisten pulmakysymysten ratkaisemiseksi. Niistä tärkeimpiä oli synodin tai piispainkokouksen mahdollinen muodostaminen. Tällöin voitaisiin hoitaa omin voimin hankaliksi osoittautuneet piispanvihkimykset. Kun kuitenkin Latvian kirkko jättäytyi syrjään arkkipiispa *Johanneksen* vaikutuksesta, arkkipiispa Serafimin vastahakoisuus asialle esti neuvottelukokouksen pitämisen Suomen ja Viron kirkkojen keskeisenäkin.⁸ — Kokouksen raukeneminen aiheutti Viron ja Latvian kirkkojen kansallismielisten kesken neuvotteluja arkkipiispa *Johanneksen* syrjäyttämistä ekumeenisen patriarkan avulla.⁹

Virolaiset jatkoivat edelleen kirkkojen yhtymistä koskevaa, »Pohjolan kirkoksi» (Põhjala kirikiksi) nimittämäänsä suunnitelmaa. Toiminnan keskuksena Virossa oli kolmimiehinen »sisärengas»: arkkipiispa Aleksanteri sekä rovastit *Nikolai Päts* ja *Aleksander Laar*. Suomessa vastaavan suunnitelman liikkeelle panevana voimana toimi rovasti Solntsev uskottunaan ja yhdysmiehenään valtiovaltaan vanhempi hallitussihteeri Inki-

7. *Antti Inkinen* Omaelämäkerta ss. 183—184 (käsikirjoitus, hallitusneuvos Antti Inkisen kokoelma, Helsinki = AIK)

8. Reijosen raportti n:o 1013/23. 12. 1921

9. *Ibid.* n:o 737/20. 9. 1922

nen. Kolmantena oli kirkollishallituksen sihteeri Repo. Neuvonantajina taustalla vaikuttivat professori Setälä ja rovasti *Sergei Okulov*.

Vastoinkäymiset olivat kuitenkin jo alkaneet. Suomen hallituksen tuntemaa mielenkiintoa laimensivat ulko-, Viron mielenkiintoa sisäpoliittiset syyt. Kun Suomen hallitus, ryhtyessään syksyllä toimimaan maansa ortodoksisen kirkon itsenäistämiskysymyksen ratkaisemiseksi ekumeenisen patriarkan avulla, jätti huomiotta suomalaisten ja virolaisten kansallismielisten toiveet yhteisestä kirkkokunnasta, pidättyvyyden liittyminen Suomen reunavaltiosuuntauksen samanaikaiseen raukenemiseen oli ilmeistä.¹⁰

Tästä huolimatta suomalainen diplomatia vaikutti merkittävästi Virossa sen ortodoksisen kirkon vaikeuksien huomioon ottamiseen ja arkkipiispa Aleksanterin osallistumiseen Suomen Konstantinopolin-lähetyskunnan matkaan. Vielä syksyllä 1922 riigivanem *Konstantin Pätsin* ja ulkoministeri *Ants Piipin* myötävaikutuksella — he olivat ortodokseja — näytti mahdolliselta, että Viron kirkon oman lähetyskunnan matka voisi tapahtua valtion kustannuksella tai ainakin huomattavalla avustuksella.¹¹ Mutta uuden hallituksen ulkoministeri *Aleksander Hellat* suhtautui jyrkän torjuvasti tällaiseen valtion varojen käyttöön. Maan ulkoasiainministeriössä vallitsi sellainen käsitys, että ortodoksisenkin kirkon tuli, valtion ja kirkon eron vallitessa, hoitaa kaikin puolin itse omat uskonnolliset asiansa. Ortodoksinen kirkko, kun se ministeri Hellatin mielestä ei enää ollut riippuvainen Moskovasta, voisi »matkoittakin» tulla itsenäiseksi.¹²

Lähteistä päätellen pikemmin omasta harrastuksestaan kuin maansa ulkoasiainhallinnon toimeksiannosta Suomen Tallinnan-lähettiläs *Erkki Reijonen* ryhtyi torjumaan tällaisia käsityksiä. Keskusteluissa Viron apulaisulkoministerin *Eduard Virgon* ja lopulta myös ministeri Hellatin kanssa hän osoitti, to-

10. *U. U. J. Setälä* Kansallisen ... s. 121

11. Reijosen raportti n:o 737/20. 9. 1922

12. Samoin n:o 64/17. 1. 1923

deten ortodoksisen kirkon kanonien vaatimukset, Konstantinopolin matkan välttämättömyyden Vironkin kirkon autokefaalisuuden saavuttamiseksi. Reijonen korosti erityisesti kirkon itsenäisyyden poliittista merkitystä: Moskovan patriarkaatin toimintakyvyttömyyden aikana olisi käytettävä tilaisuutta hyväksi, että päästäisiin eroon Venäjältä tulevasta vaikutuksesta myös uskonnollisella alalla. Poliittinen perustelu tehosikin ministeri Hellatiin. Hän ilmoitti ottavansa asian tarkemman pohdinnan alaiseksi myös matka-avustuksen osalta edellyttäen, että Konstantinopolista saataisiin ennakkotietoja kirkon itsenäisyyden järjestymisestä sieltä käsin. Hän pyysi lähettiläs Reijosta esittämään hallitukselleen, että asiaa tiedusteltaisiin Ruotsin Konstantinopolista sieltä käsin. Hän pyysi lähettiläs Reijosta esittäen kuitenkin välittäjäksi Suomen Bukarestin-lähetystä.¹³

III

Suomen ja muiden vasta itsenäistyneiden valtioiden hallitusten keskeinen kosketus kirkollispoliittisissa kysymyksissä oli vilkkainta silloin, kun ratkaisun hakeminen niiden ortodoksisten vähemmistökirkkojen itsenäistämisongelmaan Konstantinopolin suunnalta kiteytyi selväpiirteiseksi. Tämä koskee varsinkin Konstantinopolissa käyneitä Suomea ja Puolaa. — Suomen ja Viron hallitusten kesken ei tästä asiasta enää ollut kosketusta. — Mutta myös siellä käymättömien Latvian ja Liettuan yhteydestä Suomeen on olemassa selviä merkkejä; niiden hallitukset käyttivät omissa järjestelyissään mallina Suomen ortodoksisen kirkon saavuttamaa uutta asemaa.

Pohjan hallitusten kosketukselle näyttää luoneen lehdistö levittäessään uutisia ja kirjoituksia oman maansa ortodoksisen kirkon järjestämissuunnitelmista sekä julkaistessaan vastaavia tietoja muista maista. Suomessa Aamun Koitto seurasi tarkoin tällaisia ulkomaan uutisia, mutta niitä — samoin kuin ulkomaisissa lehdissä olleita Suomen-uutisia — oli myös päivälehdissä. Hallituksille tällaiset tiedot eivät suinkaan olleet tuntematto-

13. Em. Reijosen raportti

mia.¹⁴ Myös reunavaltioista saapuneet erilaiset kulttuuriretkikunnat, joiden vastaanotto Suomessa kuului opetusministeriön alaan, tavoittelivat joissakin tapauksissa kosketusta ao. suomalaisen virkamieheen, vanhempaan hallitussihteriin Inkiseen, neuvotellakseen samalla kirkollisista järjestelykysymyksistäänkin.⁵¹

Aloitteet yhteistoiminnasta lähtivät pääasiassa muualta kuin Suomesta. Syynä tähän on ilmeisesti pidettävä toisaalta Suomen hallituksen reunavaltio politiikkaa kaihtavaa toimintaa, toisaalta Suomessa vallitsevaa varmuudentuntoa oma-aloitteisesti avatusta yhteyskanavasta ekumeeniseen patriarkaattiin.¹⁶ Niinpä Suomen ja Puolan kosketuksessa vain jälkimmäinen toimi aktiivisesti. Vuoden 1923 alussa Puolan hallituksen kirkollis- ja opetusministeri *Mikulowski-Pomorski* pyysi Suomen Varsovan-lähettiläältä *Erik Ehrströmiltä* yksityiskohtaisia tietoja Suomen hallituksen Konstantinopolin patriarkaatin mukana aloittamista neuvotteluista. Vastapalvelukseksi luvattiin Suomen hallitukselle antaa »kaikki mahdolliset tiedot» Puolan hallituksen kutsusta saapuvan ekumeenisen patriarkaatin lähetyskunnan kanssa käytävistä neuvotteluista, varsinkin kun puolalaisen käsityksen mukaan lähetyskunnan oli määrä jatkaa matkaansa Helsinkiin. Asia katsottiin yhteiseksi: »Kuten Suomessa halutaan täälläkin päästä irti kaikesta yhteydestä Moskovan kreikkalais-katolisen patriarkaatin kanssa.»¹⁷ Vastausta ei Suomesta ainkaan välittömästi lähetetty. Puolan Helsingin-lähetystön uudistettua myöhemmin tiedustelun suullisesti se vasta silloin sai — aktimerkinnän mukaan — »kaikki asiata valaisevat tiedot».¹⁸

Suomen lähetyskunnan oleskellessa Konstantinopolissa Puo-

14. Mm. Puolan hallitus seurasi tarkoin Suomen lehtien kirkollispoliittisia uutisia (E. Ehrström UM:lle 26. 2. 1923, n:o 34/438 kirjediaari = kd Suomen opetusministeriö = OM 1923, VA; n:o 478/159 kd UM 1923, Ulkoministeriön arkisto = UMA). Latviassa Suomen kirkollispoliittisia uutisia mm. Rigasche Rundschaussa (Reijosen raportit)
15. Hallitusneuvos Inkisen antama tieto
16. *U. U. J. Setälä* Kansallisen . . . , ss. 80—82 ja IV osa: Tomos
17. Ehrström UM:lle (viite 14)
18. A. I(nkise)n reunahuomautus 2. 5. 1924 edellisessä aktissa

lan hallituksen epävirallinen edustaja *Stanislas Hempel* oli »suuresti» halunnut tavata Setälää, mutta tällä ei ollut tilaisuutta käydä Puolan sikäläisessä lähetystössä keskustelemassa, ennen kuin neuvottelut patriarkaatissa Suomen ja Viron osalta oli jo saatettu päätökseen. Mistään varsinaisesta yhteistoiminnasta ei silloinkaan ollut kysymys.¹⁹ — Ainoa Suomen hallituksen aktiivisuuden osoitus Puolaan päin oli sähkösanomatiedustelu Suomen Varsovan-lähetystöltä huhtikuussa 1923 siitä, milloin ekumeenisen patriarkan edustajien odotettiin saapuvan Varsovaan.²⁰

Myös Liettuan hallitus kaipasi vuoden 1923 alussa tietoja Suomen ortodoksisesta kirkosta. Sen Helsingin-lähetystö pyysi ulkoministeriön välityksellä lyhyen selonteon ortodoksisen kirkkokunnan asemasta Suomessa ja »etenkin sen hallinnosta ja suhteesta Moskovan patriarkkaan». Opetusministeriö toimittikin lähetystöön vuoden 1918 asetuksen ynnä vanhemman hallitussihteerin Inkisen laatimar toivotun selostuksen. Jälkimmäiseen Liettuan lähetystö kiinnitti erityistä huomiota ja lähetti sen nopeasti maansa hallitukselle.²¹

Latvian hallitus tunsii mielenkiintoa Suomen ortodoksisen kirkon aseman järjestelyä kohtaan vasta jonkin verran myöhemmin. Suomen opetusministeriö luovutti Latvian Helsingin-lähettiläälle Konstantinopolin patriarkaatissa syntyneet asiakirjat tutustumista varten.²² Lisäksi rovasti Solntsev laati vanhemman hallitussihteerin Inkisen pyynnöstä samaa tarkoitusta varten yksityiskohtaisen selostuksen Suomen kirkkokunnan siirtymisestä ekumeenisen patriarkan johdon alaiseksi. Piispa *Her-*

19. E. N. Setälän selonteko Konstantinopolin neuvotteluista (n:o 66/486 kd OM 1923, VA; n:o 123/73 kd UM 1923, UMA)

20. N:o 70/617 kd OM 1923, VA; n:o 123/73 kd UM 1923, UMA. Vrt. *U. U. J. Setälä Kansallisen...* s. 142

21. OM UM:lle n:o 273/3. 2. 1923 ynnä liite: Lyhyt selostus Suomen kreikkalais-katolisen kirkkokunnan asemasta 3. II. 1923 (n:o 9/432 kd OM 1923, VA; n:o 4/1990 kd UM 1923, UMA); Légation de Lithuanie OM:lle n:o 386/17. 2. 1923 (n:o 2/470 kd OM 1923, VA)

22. Reunamerkintä aktissa n:o 66/486 kd OM 1923: »18. II. 1924 lainattu Latvian ministerille.»

manilla ja rovasti Solntsevillä oli myös tilaisuus keskustella näistä asioista Latvian ministerin kanssa kesällä 1924.²³

IV

Fanarissa heinäkuussa 1923 käydyissä neuvotteluissa patriarkka *Meletios* oli antanut selvästi ymmärtää, että ekumeeninen patriarkaatti näkisi mielellään konkreettisia muotoja tavoittelevan yhteistoiminnan syntyvän Suomen, Viron, Latvian ja Liettuan ortodoksisten kirkkojen kesken. Nämä neljä kirkkokuntaa ja niiden piispat voisivat pitää yhteisiä kirkolliskoukousia ja käsitellä niissä yhteisiä asioitaan; päätöksensä ne olisivat velvolliset ilmoittamaan ekumeeniselle patriarkalle. Kirkkokunnat voisivat yhteisesti ylläpitää hengellistä akatemiaakin korkeampaa pappiskoulutusta varten. Pohjoisille kirkkoille hahmottelemaansa yhteistoimintamuotoa patriarkka *Meletios* nimitti — Setälän käännöksen mukaan — »kirkolliseksi liittokunnaksi». Hän otaksui olosuhteiden olleen kussakin maassa erittäin suotuisat: Maitten kesken vallitsivat ystävälliset suhteet, niiden asennoituminen entiseen emämaahan oli yhtenäinen ja ortodoksiset kirkot niissä nauttivat täyttä vapautta.²⁴

Liittymälle olisi hallitusten tuki ollut välttämätöntä, mutta edellytykset siihen kuitenkin puuttuivat. Ainakaan Suomessa valtiovallan kiinnostusta asiaa kohtaan ei ilmennyt, olihan läheisempi kirkollinen yhteys Viroonkin hiljalleen rauennut. Kun Virossa valtion ja kirkon ero esti valtiovallan toiminnan tällaisessa asiassa, tilanne siellä oli vastaavanlainen. Latviassa taas valtiovallan suosio oli suuntautunut jotensakin yksipuolisesti katoliseen kirkkoon. Puolan ja Liettuan välinen avoin valtiollinen ristiriita puolestaan näyttää haitanneen niiden kirk-

23. Solntsev Inkiselle 26. 6. 1924 (AIK); *S. Solntsev Dokladnaja zapiska o perehode Finljandskoj Pravoslavnoj Arhipiskopij pod kanonitšeskuju zavimost ot Konstantinopolskago Patriarha* (alkuperäinen käsikirjoitus, AIK)

24. E. N. Setälän selonteko... (n:o 66/486 kd OM 1923)

kojen osallistumista jopa ekumeeniseen liikkeeseenkin Itämerenmaiden piirissä.²⁵

Suomen ja Viron ortodoksisten kirkkojen ystävyys oli ilmennyt esipaimenten toistuneissa käynneissä toistensa luona joko virallisten piispainkokousten yhteydessä tai vierailuina. Mutta vasta vuonna 1937 — ekumeenisen patriarkan suositusta melko lailla suppeammassa muodossa — pidettiin Sortavalassa arkkipiispa Hermanin aloitteesta Suomen, Viron ja Latvian piispojen ensimmäinen neuvottelukokous. Alkamisajankohta viittaa siihen, että arkkipiispa Herman tarkoitti suunnitelmallaan jopa entistä laajemmassakin muodossa jatkaa sitä kirkkojen välistä kosketusta, josta Viron metropoliitan osallistuminen Suomen kirkkokunnan piispainkokouksiin aina vuoteen 1935 asti oli antanut hyviä kokemuksia.²⁶ Sortavalan kokouksessa piispat päättivät yhteistyön tehostamiseksi vaihtaa keskenään vuosikertomusselosteita, yhdenmukaistaa jumalanpalveluskaavoja sekä yhteyden merkiksi mainita pääpiispojen toimittamissa jumalanpalveluksissa sisarkirkkojen johtajat ekumeenisen patriarkan nimen jäljessä. Seuraava kokous pidettiin jo vuotta myöhemmin Virossa, Petserin luostarissa.²⁷ — Säännönmukaisiksi tarkoitetut kokoussuunnitelmat tyrehtyivät kuitenkin alkavaan uuteen maailmanpalloon.

Vastauksena alussa asettamaani kysymykseen voidaan todeta, että Suomen ja Viron kesken oli runsasta, ajankohtaisen merkittävää poliittista ja kirkollista kosketusta, mutta Suomen yhteys muihin uusiin valtioihin oli luonteeltaan lähinnä informoivaa, tietoja vaihtavaa. Pysyvää merkitystä — jos rajana pidetään toista maailmansotaa — oli ainoastaan lopussa selos-

25. Vrt. *Piispa Herman* Latvian Ortodoksisesta kirkkokunnasta (AK n:ot 14—15/1924) ja *Piispa Herman* Kansainvälisen ystävyuden edistämistä pohtiva Itämerenmaitten kirkollinen konferenssi (AK n:o 11/1924)

26. Vrt. *U. V. J. Setälä* Kansallisen... s. 173

27. *Yrjö Somer* Suomen itsenäinen ortodoksinen kirkkokunta toisen vuosikymmenensä kuluessa 1928—1938 (AK n:ot 47—48/1938); Arkkipiispa Herman 75-vuotias (Uusi Suomi 2. 9. 1953); *piispa Jüri* (Välbe) 20. 2. 1961 ja rovasti *Nikolai Raag* 25. 4. 1961 tekijälle

tetulla, puhtaasti kirkolliselle tasolle jääneiden neuvottelukousten muodostumisella.

Summary

U. V. J. Setälä About International Touches in Connection with the Nationalization Problem of the Finnish Orthodox Church.

We are publishing the Introductory Speech held by U. V. J. Setälä, Pol. D., »About International Touches in Connection with the Nationalization Problems of the Finnish Orthodox Church» with references belonging to it.

Setälä's thesis called »Kansallisen ortodoksisen kirkkokunnan perustamiskysymys Suomen politiikassa 1917—1925» (The Establishment of the National Orthodox Church in Finnish Politics during years 1917—1925) belongs to the realm of political history. It was defended by the author in public at the University of Helsinki on May 17th 1966. Opponent was Professor L. A. Puntila and Custodian Professor Heikki Waris.

This thesis is the very first one on the Orthodox Church in Finland. It describes the nationalization of the Finnish Church as supported by the power of the State. As there developed similar actions in different other new states at the same time, the defendant throws also some light on the general international background in his introductory speech.

The defendant depicts even foreign, activities outside of Finland of the Finnish Archbishop Seraphim, who at the beginning of the year 1924 had been put aside, as generally speaking Russian minded. As to the independant states, the connections between the Finnish State power and the nationalists within the Church were most important with Estonia. These connections were lively and manyfolded and forebode the unity of the Churches of the sister nations. The changements in the political situation stopped, however, all plans. The Finnish connections with Latvia, Lithuania and Poland were of a merely informatory character. During the Summer 1923 the Ecumenical Patriarch Meletios had proposed close co-operation between the Orthodox Churches of the four Scandinavian countries. No such co-operation did, however, arise then. But two years before World War II the Churches of Finland, Estonia and Latvia held, upon suggestion of the new Archbishop of Finland, Herman, several common bishops' conferences.

Heikki Kirkinen

KAPPALE ORTODOKSISEN KIRKKOKUNNAN SUOMALAISTUMISPROSESSIA

Helsingin ortodoksisen seurakunnan jäsenistön kielellinen jakaantuminen

Maamme ortodoksisen kirkkokunnan suomalaistuminen — tai ehkä pikemminkin jälleensuomalaistuminen, sillä keskiajan laajasti kansalliselta perinnepohjalta lähtien kirkkokunta oli uudella ajalla vähitellen suuresti venäläistynyt Venäjän poliittisen ja kirkollisen ylivallan seurauksena — oli polttava ongelma sortovuosien aikana, jolloin tsaarin hallitus ja tsaarillinen kirkko koettivat käyttää uskontoa Suomen venäläistämisvälineenä, sekä toisen kerran Suomen tultua itsenäiseksi ja sen ortodoksisen kirkon irtaannuttua Venäjän kirkon ylivallasta. Toisen maailmansodan tuomien mullistusten mukana laimeni myös aatteellinen kamppailu kirkkokunnan kansallistumiskehityksen ympärillä, sillä kehityslinja oli yleisesti tunnettu ja näkökannat eri osapuolten keskuudessa muuttuneet paljon entistä maltillisemmiksi ja asiallisemmiksi. Vain muutamissa kaupungeissa, missä oli huomattavan suuri venäjänkielinen seurakunnan osa, kieli- ja kansallisuusongelma pysyi ajankohtaisena, joskin niissäkin yleensä kulissien takana, hiljaisina, eri suuntiin kulkevinä pyrkimyksinä, jotka vain joskus kärjistyivät julkisiksi esim. seurakunnan hallintoelinten tai toimihenkilöiden vaaleissa. Ongelmaa ikään kuin arkailtiin uusissa oloissa ja oltiin hiukan hämillisen kiusaantuneita sen olemassa olosta. Tämä saattoi joskus johtaa jopa tiettyyn salamyhkäiseen toimintaan.

Erityisen merkittävä kirkkokunnan kokonaisuudenkin kannalta katsottuna on ollut kansallinen ja kielellinen kehitys maamme pääkaupungin, Helsingin, ortodoksisessa seurakunnassa. Siinä myös muutos on ollut kaikkein voimakkaimpia ellei voi-

makkain. Helsingin ortodoksinen seurakunta syntyi täysin venäläiseksi seurakunnaksi Venäjän vallattua Suomen 1808—1809. Helsinkiin asettui venäläistä sotaväkeä miehitysjoukoiksi ja sinne alkoi saapua venäläisiä kauppiaita ja käsityöläisiä ammatiaan harjoittamaan. Jo 1809 sijoitettiin venäläisiä varten tilapäinen ortodoksinen kirkko Helsingin triviaalikoululle, josta se koulun rehtorin valitusten johdosta siirrettiin muualle 1811. Jumalanpalveluksia toimitettiin tilapäisissä paikoissa, kunnes K. L. Engelin piirtämä Pyhän Kolminaisuuden kirkko vihittiin 1827. Samana vuonna Helsinki sai vakinaisen venäläisen papin ja tästä ajasta voi katsoa Helsingin ortodoksisen seurakunnan säännöllisen toiminnan alkaneen.¹

Aluksi Helsingin seurakunnan enemmistön muodosti miehityssotaväki perheineen, mutta vuosikymmenien kuluessa siviiliväestön osuus kasvoi suurimmaksi. Seurakunnan alue oli laaja, lähimmät muut seurakunnat olivat Turussa, Haminassa ja Lappeenrannassa sekä Tampereella. Helsinkiin ja sen ympäristöön alkoi muuttaa venäläisten ohella myös karjalaisia ortodokseja perheineen ja seurakunta näyttää saaneen jo viime vuosisadan loppupuolella pienen suomalaisen vähemmistön. Venäjän vallankumous vakiinnutti Helsinkiin joukon venäläisiä pakolaisia, ja maamme itsenäisyyden ajalla voimistui muuttoliike maaseudulta kaupunkiin, mikä toi Helsinkiin jatkuvasti lisää suomalaisia ortodokseja. Sinne asettui myös pieni joukko ortodoksiseen kirkkoon liittyneitä suomalaisia ja ruotsalaisia, jotka olivat tutustuneet ortodoksisuuteen lähinnä sen venäläisessä muodossa ja omaksuneet Venäjän keisarillisen kirkon perinteet.

Toinen maailmansota seurauksineen mullisti voimakkaasti Helsingin seurakunnan kielellisen ja kansallisen rakenteen. Seurakunnan alueelle asettui runsaasti siirtoväkeä, venäjänkielisiä ortodokseja etupäässä Viipurin ja Karjalan kannaksen seuduilta sekä suomenkielisiä siirtolaisia eri tahoilta. Yleinen maalta-

1. *H. Kirkinen*, Helsingin ortodoksisen seurakunnan väkiluku ja sen jäsenistön sosiaalinen jakaantuminen vv. 1830—1875. (Käsikirjoitus teki-jällä sekä Helsingin ortodoksisen seurakunnan arkistossa.) s. 3.

pako toi Helsinkiin yhä enemmän ortodoksista väestöä maaseutukaupungeista ja maaseudulta. Seurakunnan jäsenmäärä kasvoi, kun se useimmissa muissa seurakunnissa oli laskusuunnassa. Helsingin ortodoksinen seurakunta oli pian ylivoimaisesti suurin koko kirkkokunnassa ja käsitti noin yhden kuudesosan kirkkokunnan jäsenmäärästä. Vuoden 1960 väestönlaskun tilastojen perusteella Helsingin ortodoksinen seurakunnan jäsenistö oli 15,1 % kirkkokunnan koko jäsenistöstä. Sen merkitys kirkkokunnassa tuli siis erittäin suureksi ja sen ongelmat alkavat tuntua koko kirkossa. Siirtolaisuuden ja maaltapaon seurauksena sekä vähittäisen suomalaistumisen johdosta seurakunnan kieli- ja kansallisuussuhteetkin muuttuivat. Venäjänkielinen enemmistö muuttui vähitellen vähemmistöksi. Muutosprosessi toi mukanaan monia ongelmia ja sopeutumisvaikeuksia. Venäjänkielinen seurakunnan osa oli tottunut johtamaan seurakuntaa omien perinteidensä ja käsitystensä mukaan, kasvava suomalainen ja suomenkielinen väestö halusi omaa osuuttaan demokraattisessa seurakunnan hallinnossa ja toiminnassa. Entisen enemmistön oli vaikea luopua asemistaan seurakunnan monenlaisissa tehtävissä, mistä seurasi piilevää ja joskus purkautuvaa jännitystä eri osien välillä. Voimasuhteet seurakunnan hallintoelimissä vaihtelivat jyrkästikin. Suomalainen väestönosa katsoi, ettei sillä ollut oikeutettua osuutta seurakunnan hallinnossa ja muussa elämässä, venäjänkielinen osa väitti — joskus ehkä propagandistisesti liioitellen — että suomalaiset haluavat kokonaan lopettaa slaavinkieliset jumalanpalvelukset seurakunnassa. Vain hitaasti ollaan pääsemässä tasapainoa kohti niin, että tapahtuneet historialliset muutokset yleisesti tunnustetaan ja hyväksytään ja samalla turvataan eri perinteitä edustavien ryhmien oikeudet ja kohtuulliset tarpeet seurakunnan kokonaisuudessa. Kehitys on tässä suhteessa vieläkin kesken. Yhä yleisemmin aletaan kuitenkin korostaa sitä, että vaikka kielellisillä ja kansallisilla perinteillä on oma osuutensa ortodoksien uskonnollisessa elämässä, tärkeintä sittenkin on seurakunnan kokonaisuus, joka muodostaa ykseyden. Sitä kokonaisuutta pyritään rakentamaan kristillisen rakkauden hengessä, mahdollisimman

harmonisesti, tasapainoisesti, oikeudenmukaisesti ja demokraattisesti.

Helsingin ortodoksisen seurakunnan rakenteessa tapahtuneita suuria muutoksia kuvaavat ehkä parhaiten jäsenistön jakaantumistilastot. Valitettavasti käytettävissäni on tätä kirjoitettaessa luotettavia tilastotietoja vain seurakunnan alkutaipaleelta sekä aivan viime vuosilta eli tähänastisen kehityksen tuloksesta. Näin ollen emme tässä yhteydessä voi analysoida kehityksen eri vaiheita. Mutta toisaalta juuri lähtökohdan ja nykyisen tilanteen toisiinsa vertaileminen antaa korostetun havainnollisen kokonaiskuvan siitä valtavasta muutoksesta, mikä Helsingin seurakunnan väestörakenteessa on sen lyhyen historian aikana tapahtunut. Koska tilastot perustuvat virallisiin asiakirjoihin, ne ovat arvokkaita historiallisia lähteitä. Tärkeimpiä niistä ovat Helsingin seurakunnan kirkollisten toimitusten kirjat ja pääkirjat sekä Tilastollisen Päätoimiston väkilukutaulut.

Helsingin ortodoksisen eli venäläisen väestön lukumäärästä ei ole luotettavia tietoja ennen vuotta 1829, jolloin alkavat seurakunnan ehtoollisella käyneiden luettelot. Suomen valtauksen jälkeen Helsinkiin asettui venäläistä sotaväkeä, jonka määrä kohosi muutamaan sataan. Vuonna 1810 Helsingissä oli vain yksi venäläinen kauppias, mutta 1820 heitä oli 12 eli noin 34 % Helsingin kauppiaskunnasta, ja 1830 heitä oli ainakin 19 eli noin 22 % kauppiaskunnasta. Helsinkiin oli rakennettu mm. kauppias Makuschkinin tupakkatehdas, Nikolai Sinebrykoffin viinanpolttimo ja olutpanimo, Feodor Kiseleffin sokeritehdas ja tiilitehdas sekä Jegor Uschanoffin tiilitehdas. Ortodoksisen seurakunnan jäsenluettelon mukaan seurakunnassa oli 1830 yhteensä 626 jäsentä, joista sotaväkeä perheenjäsenineen 421 ja siviiliväestöä 205 henkeä.³ Ilman suurta erehtymisen vaaraa voi sanoa, että kaikki olivat venäläisiä tai ainakin venäjänkielisiä.

2. *H. Kirkinen*, Emt. s. 1.

3. *Ispovednaja rospis* (Synnintunnustuksella käyneiden kirja). Helsingin ort. seurakunnan jäsenluettelona, johon merkittiin seurakuntalaisten nimet.

Seuraava taulukko kuvastaa seurakunnan kasvua ja sen väestön sosiaalista rakennetta seurakunnan historian ensimmäisenä kautena 1830—1875. Näemme, että seurakunta muuttuu vähitellen miehitysvallan sotilasseurakunnasta paikalliseksi siviiliseurakunnaksi, jonka pääaineokset ovat sotaväki, virkamiehistö, kauppiaat ja porvarit sekä talonpojat. Seurakunnan väkiluku kasvaa melko hitaasti, 626:sta 1105:een. Varmaa tilastoa kielellisestä ja kansallisesti jakautumisesta on tietojen niukkuuden vuoksi nimien perusteella hyvin vaikea tehdä, mutta voimme päätellä yleisen kehityksen perusteella, että venäjänkielinen väestö muodosti edelleen seurakunnan ylivoimaisesti suurimman osan. Suomalaisten Helsinkiin ja sen ympäristöön muuttaneiden ortodoksien sekä käännynnäisten määrä on ollut hyvin pieni, enintään muutamia prosentteja. Uusi kehityssuunta alkaa 1870-luvulla uuden elinkeinolainsäädännön, uuden yhteiskunnallisen ja sosiaalisen kehityksen sekä sortovuosina voimistuneen suomalais-kansallisen herätyksen mukana.

Taulukko 1

Helsingin ortodoksisen seurakunnan jäsenistön sosiaalinen jakaantuminen vv. 1830—1875.⁴

	Papisto	Sotaväki	Virkam.	Kauppiaat ja porv.	Palv.väki	Talonp.	Muut	Yht.	Sotav. osuus %
1830	13	421	9	138	11	34	—	626	67,2
1840	24	321	98	255	16	56	—	770	41,7
1850	22	440	42	293	23	114	65	999	44,0
1860	18	452	45	362	4	164	27	1072	42,2
1870	32	404	52	470	—	163	—	1121	36,0
1875	34	291	216	407	—	157	—	1105	26,3

4. Ispovednaja rospis. Luvuissa ovat mukana myös asianomaisten perheenjäsenet.

Taulukko 2

Ortodoksien lukumäärä Suomessa tiettyinä vuosina 1830—1875 välillä.⁵

1830	25 202	1865	40 167
1851	45 227	1875	36 655

Huomaamme, että ortodoksit muodostivat Suomessa nykyistä vielä pienemmän vähemmistöryhmän ja että Helsingin seurakunta oli siinäkin melko vähäinen jäsenmäärältään. Se muodosti 1830 vain 2,4 % maan ortodoksien kokonaismäärästä ja 1875 vain hiukan enemmän, nimittäin 3,0 %. Vaikka esitetyt luvut eivät ole aivan tarkat eivätkä täysin vertailukelpoiset (Helsingin seurakunnassa oli myös Venäjän kansalaisia), ne antavat kuitenkin likimääräisen käsityksen kokonaistilanteesta. Kuten mainitsin edellä, lähes kaikki Helsingin seurakuntalaiset olivat venäjänkielisiä.

Kun hyppäämme tilastotiedoissa suoraan nykyaikaan, numerot antavat tosiaankin toisenlaisen kokonaiskuvan. Meillä on kuitenkin yhä vaikeuksia täsmällisten ja todellista tilannetta tarkasti vastaavien numerotietojen hankinnassa. Käytettävissä on kaksi lähtökohdasta: Tilastollisen Päätoimiston väkilukutaulut sekä seurakunnan jäsenluettelot. Kummassakin on virheellisyyttä aiheuttavia puutteellisuksia. Tilastollisen Päätoimiston väkilukutaulujen uusimmat tiedot pohjautuvat vuoden 1960 väestönlaskuun, jota varten koottiin maamme asukkailta tiedot myös uskonnosta ja pääkielestä. Termin äidinkieli tilalla, joka aiheutti tulkintavaikeuksia, on yleisesti käytetty termiä pääkieli, joka tarkoittaa asianomaisen henkilön yleisimmin käyttämää kieltä ja jonka hän ilmoittaa omaksi pääkielekseen. Mutta väkilukutauluihin ei ole koottu yhteen tietoja uskonnon ja kielen keski-

5. Ks. Suomenmaan virallinen tilasto, VI: Väkiluvun tilastoa 29. I. (Helsingfors 1899), s. 14. *O. Lundell*, Bidrag till den finska befolkningsstatistikens historia (Helsingfors 1913), s. 98 viite 1. sekä *J. M. Salenius*, Kreikanusko Suomessa (Porvoo 1873) s. 78 ja *H. Kirkinen*, Emt. s. 4. Luvut tarkoittanevat Suomen kansalaisia.

näisestä jakaantumisesta, vaan eri tilastoon uskonto ja eri tilastoon tiettyjen alueiden suomenkieliset, ruotsinkieliset, venäjänkieliset jne. asukkaat. Sain tiedon, että Tilastollisessa Päätoimistossa lasketaan tilaustyönä tietokoneella myös eri alueiden ortodoksien jakautuminen pääkielen mukaan, mutta työ maksaa noin 500—600 markkaa. Toivottavasti seurakunnan tai jonkun mesenaatin tiedonhalu riittää kyseisen tarkistuslaskelman teettämiseen ja maksamiseen. Allekirjoittanut joutui varojen puutteessa turvautumaan likiarvoihin.

Väestönlaskun tilastotiedot perustuvat v. 1960 alussa eri kunnissa läsnä olleiden henkilöiden antamiin tietoihin. Siten niissä on esim. Suomen ortodoksiseen kirkkoon kuuluvien lukumäärä jonkin verran pienempi kuin kirkkokunnan omissa tilastoissa, joissa on mukana mm. ulkomailla olevia ja ilmeisesti myös »kuolleita sieluja». Läsnä olleen ortodoksisen väestönosan alueellinen jakaantuminen kuvastuu tarkasti väestönlaskutilastoissa. Mitä tulee ilmoitettuun pääkieleen, on väitetty, että kaikki venäjänkieliset eivät ole ilmoittaneet venäjää pääkielekseen, mikä johtuu lähinnä psykologisista syistä: On pelätty tai arkailtu ilmoittautumista venäjänkieliseksi. Tämä on mahdollista ja pienessä määrin myös todennäköistä, mutta kun otamme huomioon maamme vapaat olot sekä poliittiset suhdanteet väestönlaskun aikaan, voimme päätellä, että mainittu virhetekijä ei ole merkittävän suuri. Mitään painostusta tai julkista huomiota ei tietojen keräämisessä yksilöiltä ole tapahtunut eikä reaalista perustetta pelolle ole ollut, korkeintaan joissakin tapauksissa lähimmän ympäristön asenteet, jotka taas eivät ole olleet riippuvaisia annetuista tilastotiedoista, vaan itse käytännön kontakteista. Näin ollen voimme päätellä, että väestönlaskussa venäjän pääkielekseen ilmoittaneiden määrä todellisuudessa on ehkä hiukan ilmoitettua suurempi, mutta että virheprosentti on pieni eikä sillä ole suurta asiallista merkitystä.

Mutta uskonnon ja kielen yhteyden kannalta väestönlaskutilastossa on virhetekijä myös päinvastaiseen suuntaan: Tilastossa ovat kaikki venäjänkieliset asukkaat Uudenmaan läänistä, ja laskemalla nämä saadaan tarkalleen myös Helsingin orto-

doksisen seurakunnan alueelta. Voimme päätellä, että venäjänkielisten joukossa on muitakin kuin Helsingin ortodoksisen seurakunnan jäseniä, joskin viimeksi mainitut muodostavat heistä ehkä suurimman ryhmän. Huomattava ryhmä on myös Moskovan patriarkaattiin kuuluva ortodoksinen seurakunta eli »Yksityinen kreikkalaiskatolinen yhdyskunta Viipurissa», jolla oli jäseniä Helsingin kaupungissa 723 ja Helsingin ortodoksisen seurakunnan muulla alueella 149 eli yhteensä 872 henkeä. Heistä suurin osa lienee ollut venäjänkielisiä, mikä oikeuttaisi arvioinnissa vähentämään suurimman osan heidän luvustaan, kun etsimme lukua, johon vertaamme suomenkielisten ortodoksien lukumäärää Helsingin ortodoksisessa seurakunnassa. Mutta jätämme tietoisesti lukumäärän ennalleen ja oletamme, että se täysin korvaa venäjänkielisten ortodoksien määrää vähentäneen psykologisen tekijän aiheuttaman virheen ja jopa mahdollisesti ylittääkin sen suurentaen venäjänkielisten seurakuntamme jäsenten todellista lukumäärää. Tällöin pääsemme vertailemaan väestönlaskennan tuottamia tilastoja ja saamme seuraavan taulukon:

Taulukko 3

Ortodoksit sekä venäjänkieliset asukkaat Helsingin ortodoksisen seurakunnan alueella v. 1960.⁶

Kunta	Suomen ort. kirkon jäs.	Yksit. kr.kat. yhdysk. jäs.	Ven.kielisiä kaikkiaan
Askola	8	—	—
Bromarv	1	—	—
Espoo	610	40	82
Hanko	35	—	—
Helsingin mlk	534	32	51
Inkoo	10	—	—

Järvenpää	360	49	132
Karjaa	18	—	1
Karjaan mlk	3	—	—
Karjalohja	7	—	2
Karkkila	17	—	1
Kauniainen	33	1	10
Kerava	87	5	1
Kirkkonummi	66	—	—
Lohja	35	—	—
Lohjan mlk	32	—	3
Nummi	16	—	1
Nurmijärvi	147	5	24
Pohja	14	—	5
Pornainen	5	—	1
Porvoo	24	—	4
Porvoon mlk	55	1	33
Pukkila	6	3	2
Pusula	15	—	1
Pyhäjärvi	13	—	1
Sammatti	1	—	—
Sipoo	51	1	7
Siuntio	19	—	1
Snappertuna	—	—	—
Tammisaari	15	—	—
Tammisaaren mlk	2	—	—
Tenhola	9	—	—
Tuusula	199	12	49
Vhti	54	—	3
»Maaseutu» yht.	2501	149	415
Helsingin kaup.	6781	723	1536
Summa	9282	872	1951

6. Tilastollinen Päätoimisto. Väestötilasto. Väestölaskenta 1960, taulut 4 ja 9.

Vuonna 1960 oli siis Helsingin ortodoksisen seurakunnan alueella läsnä yhteensä 9 282 Suomen ortodoksisen kirkon jäsentä sekä yhteensä 1951 henkilöä, jotka olivat ilmoittaneet pääkielekseen venäjän (joukossa siis muitakin kuin Helsingin ortodoksisen seurakunnan jäseniä). Venäjänkielisten asukkaiden suhteellinen määrä on 21,0 % Suomen ortodoksisen kirkkoon kuuluvien määrästä. Voimme katsoa, että luku kuvastaa karkeasti ottaen venäjänkielisen jäsenistön suhteellista määrää Helsingin ortodoksisessa seurakunnassa, tosin tilastollisesti venäjänkielisten osuutta liioitellen.

Venäjänkielisten asukkaiden joukossa ovat myös Moskovan patriarkaatin alaisen yksityisen seurakunnan venäjänkieliset jäsenet. Jos oletamme varovasti, että heitä on puolet kyseisen yksityisen seurakunnan koko jäsenmäärästä eli teoreettisesti ottaen 436, niin voimme vähentää tämän luvun venäjänkielisten asukkaiden kokonaismäärästä ja verrata näin saatua lukua Helsingin ortodoksisen seurakunnan koko jäsenmäärään. Tällöin saamme tuloksen, jonka mukaan venäjänkielisiä olisi 16,1 % seurakunnan jäsenistön kokonaismäärästä. Kun siis näiden tilastojen varassa päätellen varomme, ettemme arvioi venäjänkielisten määrää ainakaan liian pieneksi, vaan pikemminkin »yläkanttiin», saamme kokonaistuloksen, jonka mukaan venäjänkielisiä on noin yksi viidesosa tai yksi kuudesosa Helsingin ortodoksisen seurakunnan jäsenistöstä. Tieto ei ole tarkka, mutta virheprosentti ei sittenkään ole kovin korkea, ja lukumäärä antaa ainakin käsityksen siitä, mitä yleistä suuruusluokkaa venäjänkielinen seurakunnan osa on. Tämäkin tieto on hyödyllinen sen vuoksi, että on väitetty venäjänkielisten muodostavan yhä jopa enemmistön seurakunnassa. Väestötilastojen pohjalta katsoen on varmaa, että väite ei pidä paikkaansa.

Todettakoon, että seurakunnan jäsenistön jakaantumistaulukko ilmoittaa myös ortodoksisen väestön ryhmittymisen painopisteet: Helsingin kaupunki, Espoo, Helsingin mlk, Järvenpää, Tuusula, Nurmijärvi, Kerava, Porvoo maalaiskuntineen, Lohja maalaiskuntineen, Kirkkonummi, Sipoo ja Vihti.

On toinenkin ja edellistä käyttökelpoisempi tie vastauksen

löytämiseksi esittämäämme seurakunnan jäsenistön kielellistä jakautumista koskevaan ongelmaan, ja se on koota tarvittavat tilastotiedot seurakunnan omista virallisista lähteistä. Seurakunnan pääkirjoissa on henkilötiedot kaikista seurakunnan jäsenistä sekä lähes aina ilmoitus jäsenen äidinkielestä eli nykyisen terminologian mukaan pääkielestä. Pääkirjoista kootut tilastotiedot ovatkin käytettävissämme.⁷ Seurakunnan tilastotiedot jouduttiin kokoamaan vuoden 1965 lopusta, koska olisi ollut vaikea eritellä jälkikäteen vuoden 1960 alussa eli väestönlaskun aikana vallinnut tilanne. Näin ollen emme voi aivan suoraan verrata Tilastollisen Päätoimiston ja seurakunnan omien lähteiden antamia numeroita, mutta me voimme käyttää näin saatua aineistoa valaisemaan tapahtunutta kehitystä sekä varovasti myös lähteiden väliseen yleiseen vertailuun. Seurakunnan lähteistä saamme irti myös väestön rakennetta valaisevia luotettavia lisätietoja.

Seurakunnan pääkirjojen antamien kielitietojen luotettavuutta vastaan voidaan esittää sama väite kuin väestötilastojen kohdalla, nimittäin, että kaikki venäjänkieliset eivät ole uskaltaneet tai muuten halunneet ilmaista venäjänkielisyyttään. Seurakunnan kirjojen kohdalla tämä väite menettää osan siitäkin kantavuudestaan, mikä sillä on väestötilaston kohdalla, sillä kun muistaa Helsingin seurakunnan vahvan venäläisen perinteen sekä sen venäjänkielisen ryhmän voimakkaan kirkollisen aatteellisuuden, ei nykyoloissa voi mainittua psykologista tekijää pitää kovin merkityksellisenä. Missä venäjän kielen ilmoittamista pääkieleksi on kaihdettu, siellä se on useimmiten ollut merkki kielellisestä kehityksestä tiettyyn suuntaan. Voimme siis etukäteen päätellä, että seurakunnan pääkirjat antavat tarkemman kuvan jäsenistön kielellisestä jakautumisesta kuin väestötilastot. Vaikka venäjänkielisten seurakuntalaisten määrä lienee pää-

7. Kiitän rovasti M. Kasanko ystävällisestä luvasta saada käyttää kyseisiä tilastotietoja sekä kanttori P. Koukkusta tilastotietojen poimimisesta kyseisistä pääkirjoista. Vielä kiitän fil. lis. H. Koukkusta avusta tilastojen laatimisessa. Täysin persoonattomat tilastonumerot kokosi siis seurakunnan ja sen kanslian virkamies.

kirjoissa hiukan todellista pienempi, ei virheprosentti voi olla korkea. Se on kuitenkin otettava loppuarvioinnissa huomioon. Yhteenvedona seurakunnan jäsenistön kielellisestä jakaantumisesta saamme seuraavan tilaston:

Taulukko 4

Helsingin ort. seurakunnan kielellinen jakaantuminen ikäryhmittäin seurakunnan jäsenluettelon mukaan v. 1965.⁸

Taulukko on seuraavalla sivulla.

8. Helsingin ortodoksisen seurakunnan pääkirjat. Helsingin ort. seurakunnan kanslia.

Toteamme heti taulukosta, että vuoden 1965 lopussa Helsingin ortodoksisen seurakunnan jäsenmäärä oli tämän laskelman mukaan 11 266 henkeä. Tästä oli kuitenkin 713 poissa olevia, ja läsnä olevien reaalin lukumäärä oli 10 553 henkeä. Tämä sopii hyvin väestötilaston antamaan läsnä olleiden määrään v. 1960, kun otamme huomioon maalta muuton, joka on siis viidessä vuodessa tuonut Helsingin seurakuntaan 1271 uutta jäsentä eli noin 250 henkeä vuodessa. Vuoden 1965 lopussa asui seurakunnan jäsenistä 7 636 Helsingin kaupungissa ja 2 917 muissa kaupungeissa ja maaseudulla.

Kun tarkastelemme seurakunnan jäsenistön kielellistä jakaantumista, käytämme läsnä olleiden reaalisia lukumääriä. Poissa olevista suurin osa on vanhimmissa ikäryhmissä, ja heistä huomattava osa lienee tosiasiallisesti kuolleita tai kokonaan pois muuttaneita, joten heidän ryhmänsä ei vaikuta paljonkaan kieliryhmien todellisiin suhteisiin. Huomiota kiinnittää niiden melkoinen lukumäärä, joiden pääkieltä ei ole merkitty jäsenluetteloon. Heidä on kaikissa ikäryhmissä yhteensä 5,8 % läsnä olevista. Heidän kielellisestä jakaantumisestaan ei siis ole tietoa. Mutta jos oletamme varovasti heidän jakautuvan kahtia suomenkielisiin ja muihin, voimme todeta ryhmän aiheuttaman todennäköisen virheen jakaantumistilastossa olevan suhteellisesti katsoen sittenkin vähäisen, enintään vajaan kolmen prosentin luokkaa puoleen tai toiseen.

Voimme laskea seuraavan suhteellisen jakaantumistilaston:

Taulukko 5

Helsingin ortodoksisen seurakunnan jäsenistön suhteellinen jakaantuminen pääkielen mukaan.

Suomenkielisiä	78,3 %
Venäjänkielisiä	13,2 »
Ruotsinkielisiä	2,3 »
Muita	0,4 »
Ei mainintaa	5,8 »
	<hr/>
Yht.	100,0 %

Runsaat kolme neljäosaa seurakunnan jäsenistöstä on siis ilmoittanut pääkielekseen suomen. Venäjänkielisten suhteellisen lukumäärä on seurakunnan oman tilaston pohjalla pienempi kuin väestötilaston pohjalla arvioitu, ja voimme tässäkin todeta, että väestötilaston venäjänkielisten asukkaiden joukossa on melkoisesti muita kuin Helsingin ortodoksisen seurakunnan jäseniä, mikä sinänsä on täysin luonnollista. Kuten taulukosta 4 näkyy, venäjänkielisiä on suhteellisesti eniten vanhoissa ikäryhmissä, vanhusten joukossa jopa hiukan enemmän kuin suomenkielisiä. Ruotsinkielisiäkin on suhteellisesti eniten vanhoissa ikäluokissa. Heistä huomattava osa seurannee pääasiassa venäjänkielistä seurakuntaelämää, joten tämäkin on otettava kokonaisarvioinnissa huomioon. Kun muistamme vielä aikaisemmin mainitun psykologisen tekijän, voimme arvioida virallisten lähteiden perusteella, että venäjänkielisten seurakuntalaisten määrä on noin 1/7—1/5 seurakuntalaisten reaalista kokonaismäärästä.

Muutos seurakunnan alkuvuosikymmenistä lähtien on siis ollut valtava. Sen päätekijät ovat olleet alkuaan venäläisperäisten sukujen vähittäinen suomalaistuminen, siirtolaisuus ja maaltamuutto.

Summary

Heikki Kirkinen ABOUT LANGUAGE DIFFERENCES AMONGST THE MEMBERS OF THE HELSINKI ORTHODOX PARISH.

The national and social development of the Finnish Orthodox Church during the period of Finland's Autonomy and independence appears even in the history of the Orthodox Parish of Helsinki. This parish was to begin with a wholly Russian one when founded during the occupation of Finland by Russia in the years 1808—1809. Russian troops settled down in Finland and Russian merchants and artisans followed them. The Russian Orthodox people got an own church and an ordinary priest in 1827. During the year 1830 the parish had 626 members, who nearly all were Russians. The members of the parish were already 1105 in 1875 and at the same time the number of those, who belonged to the army had decreased from 67 % to

only 26 % (see table 1). During the end of 19th century Finnish Orthodox people began to join the parish, although the Russian members still were in majority.

During the period of independence still more Finnish Orthodox members joined the parish of Helsinki as people went on moving from the countryside into the towns. The parish of Helsinki included by that time 35 rural communities (see table 3). World War II changed the structure of the parish of Helsinki still more. Many refugees from Carelia joined the parish. The movement from the countryside into the towns gained in strength, a movement, which still is in progress and brings 250 members yearly to the Helsinki parish, amongst whom most are young Finnish people.

The census of the population of 1960 shew 9282 members in the Helsinki Orthodox parish. Amongst those 6781 lived in the town of Helsinki and 2501 in other towns or in the country. On the area of the parish there were 1951 persons, who had declared, that their native language was Russian. Amongst them there were even people, who did not belong to the Orthodox parish. As appeared of the statistics about 20 % of the members of the Helsinki parish were Russian speakers (see table 3).

According to the list of members made up by the end of the year 1965, the parish had in all 11266 members, amongst which 10553 were present. Amongst those present, 7636 lived in Helsinki and 2917 elsewhere. The number of those, who had declared, that their native language was Russian, was 1396 or 13,2 % (see tables 4 and 5). In fact their number might have been a little larger, perhaps 15—20 %.

Kauko Pirinen

GENEVEN JA VATIKAANIN VALISSA

**Ortodoksisten kirkkojen ekumeeniset yhteydet
vuosina 1959—1962**

1. Rooman konsiilisuunnitelman aiheuttama välitön reaktio

Ortodoksit olivat maailmansotien välisenä aikana tulleet entistä läheisempään kosketukseen lännen kirkkojen kanssa. Etupäässä tämä lähentyminen oli kuitenkin tapahtunut protestanttisiin, ekumeenisen liikkeen piirissä toimiviin kirkkoihin päin. Johdonmukaisena seurauksena tästä ortodoksit olivat tulleet mukaan Kirkkojen Maailmanneuvoston perustamispuuhiin, mutta toisen maailmansodan jälkeisen poliittisen ja kirkkopoliittisen tilanteen vaikutuksesta heidän osuutensa maailmanneuvostoa lopullisesti perustettaessa oli jäänyt vähäiseksi ja mukanaolonsa ehdolliseksi. Kuten aikaisemmassa kirjoituksessamme on selvitetty, tämä maailmanneuvoston sisäinen kriisi oli pääasiassa voitettu Evans-tonin yleiskokouksen jälkeisinä vuosina. Lisäksi ponnisteltiin innokkaasti Venäjän kirkon ja sen johdossa kulkevien muiden rautaverhon takaisten ortodoksisten kirkkojen saamiseksi mukaan Kirkkojen Maailmanneuvostoon. Lähentyminen olikin jo alkanut, ja v:sta 1958 se oli kehittynyt yhteistyöksi, jonka saattoi odottaa johtavan siihen, että Venäjän kirkko ja sen mukana muitakin ortodoksisia kirkkoja liittyisi KMN:n jäseniksi.

Ennen kuin tämä ehti tapahtua, ekumeeninen tilanne ratkaisevasti muuttui, kun roomalaiskatolinen kirkko, joka siihen asti oli suhtautunut viileästi ekumeenisiin pyrkimyksiin, uuden paa-
vin vaikutuksesta muuttui hyvin ekumeenishenkiseksi ja esitti oman kutsunsa, joka tähtäsi yhteyden etsimiseen osaksi toisin

keinoin ja joka tapauksessa toisessa ympäristössä kuin KMN:n jäsenpiirissä. Ortodoksit eivät voineet olla kuuntelematta tätä kutsua, joka tuntui houkuttavan toiselle, vaikka samaan päämäärään johtavalle tielle. Tämän johdosta viime vuosikymmenen vaihteen ekumeenisissa pyrkimyksissä näkyy uutta etsintää ja löytämisen toivoa, mutta myös hapuilua ja jännitystä.

Maailmansotien välisenä aikana olivat paavi *Pius XI*:n pyrkymykset ortodoksien ja Rooman kirkon lähentämiseen tuottaneet vain vähän tuloksia. Eräänä psykologisena syynä tähän oli se, että ortodoksit katsoivat Rooman pyrkivän käyttämään hyväkseen ortodoksien hädänalaista asemaa houkuttelemalla länteen siirtyneitä emigrantteja yhteyteensä ja elättelemällä kuvitelmia myös Venäjän ahdistetun kirkon siirtymisestä paavin kirkon helmaan. Roomaahan on sanottu ensimmäisen maailmansodan todelliseksi voittajaksi. Sen arvovalta oli suuresti noussut, kun taas suurin ortodoksinen kirkko oli maahan lyötynä ja ekumeeninen patriarkaattikin monissa vaikeuksissa. Toisen maailmansodan kynnyksellä virkaan astunut uusi paavi *Pius XII* (1939—1958) ei saanut toimia yhtä onnellisissa olosuhteissa kuin edeltäjänsä. Hän joutui luotsaamaan kirkkonsa läpi maailmansodan vaikeuksien, ja sen päätyttyä hän sai havaita, että katolinen kirkkokin oli hävinnyt sodassa erittäin paljon. Sellaiset suuret katoliset kansalliskirkot kuin Puolan, Unkarin ja Tšekkoslovakian joutuivat toimimaan kommunististen hallitusten valvonnan alaisina. Tämä vahvisti paavia käsityksessä, että kommunismi oli kirkon pahin vihollinen. Tämä vakaumus leimasi hänen sodanjälkeistä politiikkaansa. Sen johdosta paavi tunsu suurta mielenkiintoa Itä-Euroopan kirkollisten olojen kehitystä kohtaan. Hän ei kuitenkaan voinut nähdä näiden maiden ortodoksisissa kirkoissa liittolaisia, vaan piti niitä kommunistihallituksen varsin tahdottomina välikappaleina. Näillä kirkoilla taas oli jo omaa lojaalisuuttaan osoittaakseen täysi syy sanoutua irti Vatikaanin politiikasta, joka leimattiin amerikkalaismieliseksi imperialismiksi. Jännitystä lisäsi vielä se, että Venäjän kirkko sodan jälkeen nielaisi entisessä Puolan Länsi-Galitsiassa toimivan elinvoimaisen unioidun kirkon, minkä jälkeen esimerkkiä seurattiin

myös Romaniassa ja Unkarissa. Lännessä asuviin ortodokseihin nähden Pius XII seurasi edeltäjänsä politiikkaa.

Yrityksiä yhteyden luomiseen ei suinkaan puuttunut. Vielä sodan riehussa huhtikuussa 1944 paavi julkaisi kiertokirjeen »*Orientalis ecclesiae decus*», jossa kehoitettiin rukoilemaan erossa olevien ortodoksien puolesta. Itäisen kirkko-oikeuden kodifioimistyötä, jonka Pius XI oli pannut alulle 1929, jatkettiin ja sen julkaiseminen alkoi 1949. Tarkoituksena oli tehdä unioitu kirkko itsenäisemmäksi ja siten ortodokseille houkuttelevammaksi, mutta unioidut itsekään eivät ole olleet täysin tyytyväisiä tulokseen.

V. 1952 paavi kirjeessä »*Sacro vergente anno*» vihki Venäjän kansat Neitsyt Marian tahrattomalle sydämelle, ja v. 1954 hän kirjeessä »*Fulgens corona*» selitteli ortodoksisen ja katolisen mariologian samankaltaisuutta. Nämä toimenpiteet eivät kuitenkaan saaneet toivottua vastakaikua ortodoksien taholta. Osaksi tähän olivat syynä psykologiset virheet, kuten länsimaisten pyhimysten tyrkyttäminen ortodokseille, osaksi Rooman valtapyrkimykseen kohdistuva perinnäinen epäluulo. Uusia idän kirkkojen tutkimuskeskuksia syntyi, kuten Roomaan Unitas v. 1945 ja Jerusalemiin Pyhän maan vartioston orientaalin tutkimuskeskus. Tämäntapaisilla entisillä ja uusilla laitoksilla oli virallinen lupa ekumeenisten keskustelujen käymiseen ortodoksien kanssa. Parhaiten onnistui yhteyksien solmiminen Pariisissa olevaan Pyhän Sergein instituuttiin. Kun abbé *Paul Couturier* pani v:sta 1933 uudelleen vireille kristillisen yhteyden rukousviikon, hän sai asian puolelle monia huomattavia ortodoksisia teologeja, mm. *Alivisatoksen* ja *Zanderin*. Mutta ortodoksien varovaisuutta kuvaavaa on, etteivät he hyväksyneet rukousviikon ajankohtaa, tammikuun 18—25. päivien välistä aikaa, koska se oli sijoitettu roomalaisen kalenterin mukaisten Pietarin istuimen ja Paavalin kääntymisen juhlien väliin ja voitiin tulkita Rooman primaattikäsitystä propagoivaksi.¹

1. Herder-Korrespondenz (=HK) 13 (1958—59) s. 66. *P. Joannou* Orthodoxe Kirchen. Lexikon für Theologie und Kirche (LThK) 7,

Johannes XXIII:n tulo paaviksi lokakuussa 1958 toi täysin odottamattoman käänteen. Uusi paavi oli viettänyt lähes kaksi vuosikymmentä paavinistuimen lähettiläänä ortodoksisissa maissa, ensin v:sta 1925 Bulgariassa, sitten 1934—44 Turkissa ja Kreikassa. Hän tunsi siten ortodoksisen kirkon omakohtaisesti ja osasi Itä-Euroopassa puhuttuja kieliä.² Jotkut uumoilivat jopa, että hänen paavillisen nimen valintansakin osoitti erityistä kiinnostumista ortodokseihin. Rationaalisilla selityksillä ei kuitenkaan päästä kovin pitkälle. Paavi Johannes XIII oli karismaattinen persoonallisuus, joka yksinkertaisesti sai toiset uskomaan siihen, että hänen pyrkimyksensä olivat vilpittömiä ja lähtivät tosikristillisestä rakkaudesta. Hän pyrki näyttämään, ettei paavinistuin pyrkinyt herrana hallitsemaan, vaan johtamaan rakkaudessa, ja omalta osaltaan hän siinä hyvin pitkälle onnistui. Hänen esittämänsä kutsu yhteyteen ei alun alkaenkaan koskenut vain ortodokseja ja muita idän kirkkoja, vaan oli laajempi, mutta ortodoksit tunsivat sen erityisesti itseään puhuttelevaksi, ja niin oli tarkoituskin.

Jo ensimmäisessä paavina pitämässään radiopuheessaan Johannes XXIII vakuutti rakkauttaan myös niitä idän ja lännen kristittyjä kohtaan, jotka olivat erossa apostolisesta istuimesta ja kutsui näitä palaamaan yhteiseen isän kotiin. Käänteet olivat vielä jotenkin samantapaiset kuin oli kuultu *Leo XIII:sta* asti. Joulusanomassaan paavi varsin selvin sanoin viittasi ekumeenisen patriarkaatin aikoinaan kirkkoille esittämään yhteistyökutsuun ja valitti aloitteen epäonnistumista. Paluukutsun lähin osoite oli tässä jo selvempi. Ekumeeninen patriarkka *Athenagoras I* julkaisi ystävällisen vastauksen, jossa hän viittasi ortodok-

1962, p. 1247. *J. Rezáč*, Orientalisches Kirchenrecht. Ibid. s. 1288
L. Leiber Pius XII. LThK 8 (1963) p. 542—543. *Günter Gloede* Paul Couturier. Weltkirchenlexikon (Stuttgart 1960) s. 253. *Alberto Giovannetti* Der Papst spricht zur Kirche des Schwaigens (Recklinghausen 1959) s. 74—86. *Gaston Zananiri* Pape et patriarches (Paris 1962) s. 152—153. *Franz Xaver Seppelt* — *Georg Schwaiger* Geschichte der Päpste (München 1964) s. 516

2. *Gaston Zananiri* Histoire de l'Église Byzantine (Paris 1954) s. 305.
Seppelt — *Schwaiger* s. 521—523

sien ekumeeniseen toimintaan niissä järjestöissä, joihin he jo osallistuvat, siis ensi sijassa KMN:n piirissä, mutta ilmaisi halunsa yhteistyöhön myös »lännen ensimmäisen kirkon» kanssa.³

Todellisen sensaation aiheutti paavin suullisesti pienessä piirissä 25. 1. 1959, kristillisen yhteyden rukousviikon päätöspäivinä, esittämä konsiiliajatus, jolle Vatikaanin äänenkannattaja pian antoi julkisuuden. Sen mukaan tulevan kirkolliskokouksen toiseksi päätehtäväksi oli mainittu erossa olevien yhteisöjen kutsuminen yhteyteen. Vähän myöhemmin esitetyn paavin lausuman mukaan nyt ei ollut tarkoituksena esittää syyttelyjä, vaan »kun tulemme yhteen, tehkäämme hajaannuksesta loppu». Tällaiset lausunnot herättivät helposti ajatuksen, että tarkoituksena oli kutsua unionikonsiili, jonka välittömänä tehtävänä olisi kirkkojen yhteyden palauttaminen. Vatikaanin taholta ryhdyttiin kuitenkin hillitsemään liian pitkälle kurottuvia toiveita. Toukokuussa, jolloin asetettiin konsiilia valmisteleva komissio, kävi ilmeiseksi, että tuleva konsiili olisi ekumeeninen katolisen kirkko-oikeuden mielessä, so. Rooman kirkon sisäinen kirkolliskokous. Sen tarkoituksena oli panna toimeen kirkon ajanmukaistaminen, *aggiornamento*, ja vasta tähän uudistettuun kirkkoon oli kutsuttava eronneet veljet. Tässä mielessä konsiili tulisi koskemaan kaikkia kristittyjä.

Ensimmäisessä kiertokirjeessään »Ad Petri Cathedram» 29. 6. 1959 paavi määritteli konsiilin tehtävät. Vaikka lähitavoitteena olikin katolisen uskon kasvu ja kristittyjen elämän oikea uudistus, johon liittyi kirkon sopeuttaminen ajan tarpeisiin ja olosuhteisiin, tämä tähtäsi kaukaisempaan päämäärään, kristittyjen yhteyden palauttamiseen. Esittäessään kutsunsa ei-katolisille kristityille paavi oli varsin optimistinen. Erossa olevien kirkkojen muuttunut asennoituminen herätti hänessä

3. HK 13 s. 114, 241, 273—274. *Zenaniri* 1962 s. 163—164. *Hildegard Schaefer* Die Orthodoxe Kirche des Ostens. Kirchliches Jahrbuch (=KJ) 1962 s. 364—366

toivon, että voitaisiin päästä jonkinlaiseen yhteyteen, joka ei olisi epävarma eikä hauras.⁴

Jopa virallisissakin kommenteissa lausuttiin heti konsiiliajatuksen julkisuuteen tultua, että kutsu erikoisesti koski ortodokseja, joiden kanssa saavutettava yhteys oli uuden paavin sydämenasia. Ortodoksien reaktioista, jotka luonnollisesti suuresti kiinnostivat ulkopuolisiakin, saatiin ensimmäiset tiedot jo tammikuussa. Maltan metropoliitta *Jakovos (Koukouzis)*, ekumeenisen patriarkaatin edustaja KMN:n päämajassa, selitti ortodoksisten piispojen osanoton konsiiliin mahdolliseksi, mikäli kysymyksessä ei ollut kirkkojen välinen unioni, vaan neuvottelut. Yhtymisen pääesteiksi hän selitti Rooman kirkon primaattivaatimuksen ja kolminaisuusopissa olevan eron. Suhteiden kehittymistä ystävälliseen suuntaan osoittaa, että *Jakovos* vieraili paavin luona ennen siirtymistä uuteen tehtäväänsä Amerikkaan ja paavin Konstantinopolissa oleva edustaja *Giacomo Testa* vastasi tähän vierailemalla ekumeenisen patriarkan luona. Antiokian patriarkka *Theodosios VI* piti ortodoksien osallistumista mahdollisena, jos paavi kutsuu konsiilin ensimmäisenä vertaistensa joukossa keskustelemaan vanhan kirkon jakamattoman uskon ja tradition pohjalta. Ekumeeninen patriarkka puolestaan selitti konsiilikutsun hyväksymisen ehdoksi, että se olisi veljellinen eikä auktoritatiivinen. Maailmanneuvoston jäsenkirkkojen Amerikan konferenssissa huhtikuussa *Jakovos* saattoi ilmoittaa patriarkan kantana, että mikäli ortodoksinen kirkko kutsuttaisiin osallistumaan, se voisi osallistua vain jos koko kristillinen maailma olisi kutsuttu ja että muiden kirkkojen minimiedustuksena voitaisiin pitää näiden yhteisesti Kirkkojen Maailmanneuvoston välityksellä lähettämää edustusta. Samalla patriarkka oli lausunut, ettei mitään synodia voitu nimittää ekumeeniseksi, ellei se ollut yleiskristillinen.⁵

4. Irénikon (= Ir.) 32 (1959) s. 312—314. HK 13 s. 272—275. *Seppo A. Teinonen* Huomioita. Teologinen Aikakauskirja (= TA 1962) s. 14. *Zananiri* 1962 s. 154—155. *Seppelt — Schwaiger* s. 532—534

5. Ir. 32 s. 80, 210, 218. HK 13 s. 535. *Schaefer* s. 366. *Archbishop Iakovos* The Contribution of Eastern Orthodoxy to the Ecumenical Movement. Ecumenical Review (= ER) 11 (1959) s. 403

Ortodoksien periaatteellinen asennoituminen meni kaikkialla yhteen suuntaan, mutta käytännöllisessä sovellutuksessa voidaan havaita eroja. Amerikassa toimiva venäläinen emigrantiteologi *Alexander Schmemmann* halusi kannanotossaan välttää sekä perinnäistä Rooman vastaista asennoitumista että toista äärimmäisyyttä, jonka mukaan vain Rooman primaatti erottaa kirkot toisistaan. Hän korosti ortodoksien perinnäisen kannan mukaisesti, että yhteyden tuli rakentua opilliselle pohjalle ja että kaikki v:n 1054 jälkeen syntyneet erimielisyydet, ainakin Filioque, Neitsyt Marian tahraton sikiäminen, paavin erehtymättömyys, kiirastuli sekä armo- ja vanhurskauttamisoppi, oli otettava yhdessä pohdittaviksi. Uusi ekumeeninen henki näkyy hänenkin lausunnossaan siinä, että hän uskoo tämän pohdinnan nyt voivan tapahtua todellisessa teologisen dialogin hengessä, kun aikaisemmin oli harjoitettu vain monologia. Ekumeenisen patriarkan lausunnon tultua julkisuuteen Schmemmann pyysi siihen selitystä korostaen, ettei ortodoksien toimintavapautta saanut sitoa KMN:oon eikä antaa sellaista ennakkokäsitystä, että ortodoksit ovat lähempänä protestantteja kuin katolisia.⁶ Emigranttivenäläinen professori *Florovski* arvioi Rooman kirkon olevan teologisen ja liturgisen kukoistuksen vaiheessa. Hänen mielestään ortodoksit voisivat asiiantuntijoina osallistua ennen konsiilia pidettyihin keskusteluihin, mutta itse konsiliin osallistumisista vaikkapa vain tarkkailijoinakin hän piti vahingollisena. Ortodoksien olisi ensin omassa keskuudessaan selvitettävä v. 1054 tapahtuneen hajaannuksen merkitys. Siitä ei ollut nimitäin yksimielisyyttä, vaan toiset pitivät Rooman kirkkoa skismaattisena kirkkona, kuten Roomakin ortodokseja, toiset kielsivät siltä kokonaan kirkkoluonteen, kuten näkyi siitä, että ortodoksisuuteen siirtyviä roomalaiskatolisia kastettiin uudestaan.⁷ Kreikkalainen professori *Alivisatos* selitti, että ortodoksit silloi-

6. *Alexander Schmemmann* Rome, the Ecumenial Movement and the Orthodox Church. Saint Vladimir's Seminary Quarterly (= SVSQ) 3 (1959) s. 2—5. Sama, The Orthodox Church, the World Council of Churches and Rome. Ibid. s. 40

7. Ir. 32 s. 319—323

sessä tilanteessa voivat ajatella vain omaa panortodoksista synodia, mutta eivät voineet ilman ehtoja osallistua paavin kutsumaan ekumeeniseen kirkolliskokoukseen. Esteenä oli ennen muuta erilainen käsitys yleisestä kirkolliskokouksesta: ortodokseille se oli koko kirkon korkeinta auktoriteettia edustava elin, kun taas Rooman kirkossa se oli vain paaville neuvoa antava elin. Tarkkailijoiden lähettämistä hän sitä vastoin piti mahdollisena. Viimeksi mainittua ajatusta hän kehitteli vielä pitemmälle positiiviseen suuntaan artikkelissa, jonka hän syksyllä, konsiilin luonteen tultua selvemmäksi, julkaisi *Ecumenical Review*'ssa. Huolimatta siitä, että hänkin piti konsiilikutsun saamaa muotoa käsitteitä sekoittavana, hän suositteli sen hyväksymistä, vieläpä piti sen hylkäämistä edesvastuuttomana kristillisen yhteyden ajatusta kohtaan. Miksei yhteys voisikin toteutua toisella tavalla kuin sitä oli tähän asti ajateltu? Omasta puolestaan *Alivisatos* piti mahdollisena tavoitteena veljellistä rinnakkaiseloa, so. paluuta skisman edelliseen tilanteeseen, jolloin idän ja lännen kirkot tunnustivat erilaisuutensa ja tasa-arvoisuutensa. Tästä yhteydestä ei protestanttienkaan tarvinnut jäädä sivuun, koska niillä yhteisen pohjan vuoksi oli paljonkin yhteistä Rooman kirkon kanssa. Ekumeenisen liikkeen veteraani ei siis nähnyt uuden yhteyskutsun kilpailevan niiden yhteyksien kanssa, jotka jo olivat rakentuneet ekumeenisen liikkeen piirissä.⁸

Aivan oma ongelmansa oli Moskovan patriarkaatin suhtautuminen. Väitettiin, että Rooman edustajat olivat hakeneet kosketusta Moskovan alaisiin ortodokseihin Wienin kautta, mutta tämä tieto peruutettiin Venäjällä. Venäläisten taholla saattoi olla tähän aikaan sellaisiakin epäilyjä, että paavi puuhasi kommunisminvastaista rintamaa. Tämä ei ollut ihme, sillä vielä melkoista myöhemmin mainittiin kommunismin, ateismin ja muiden kirkonvastaisten oppien tuomitseminen konsiilin tehtävien joukossa. Tämäkin kehotti varovaisuuteen.⁹

8. Ibid. s. 93—98. HK 13 s. 404—405. *Hamilcar S. Alivisatos* The proposed Ecumenical Council and the Reunion. ER 12 (1959) s. 1—10

9. HK 13 s. 535—536. *Schaeder* s. 364—365

2. Rhodoksen välikohtaus

KMN:n taholla pantiin luonnollisestikin merkille, että uusi Rooman tarjoama yhteys alkoi vetää puoleensa ortodokseja juuri kun oli hyviä toiveita siitä, että nämä saataisiin entistä runsaslukuisempina ja kiinteämmin maailmanneuvoston yhteyteen. KMN päätti jäädä odottavalle kannalle ja korosti myös, ettei se sääntöjensä mukaan voinut puhua jäsenkirkkojensa puolesta. Pääsihteeri *Visser 't Hooft* lausui kuitenkin ortodoksien kannanottoihin liittyen, etteivät ortodoksitkaan voineet ajatella konsiiliin osallistumista, ellei Rooma kumoaisi v. 1870 tehtyjä paaviutta koskevia päätöksiä.¹

Kun maailmanneuvoston ortodoksisen jäsenpiirin odotettiin laajenevan, oli luonnollista, että maailmanneuvostossa pyrittiin entistä enemmän edistämään ortodoksian tuntemusta ja kehittämään ortodoksien ja protestanttien välisiä yhteyksiä. Kreikkalainen tohtori *Nikos A. Nissiotis* tuli jo 1958 Bosseyn ekumeenisen instituutin varajohtajaksi ja ryhtyi yhdessä pariisilaisen prof. Zanderin kanssa järjestämään kursseja, joissa länsimaisia opiskelijoita perehdytettiin ortodoksiaan. Jo samana vuonna järjestettiin Suomessakin ensimmäinen ortodoksien ja luterilaisten välinen teologinen konferenssi. Kansainvälistä merkitystä tämä toiminta sai seuraavana vuonna, jolloin Järvenpäässä järjestettyyn vastaavanlaiseen kokoukseen osallistui lännessä asuvien ortodoksien, mm. Nissiotiksen, ohella kaksi Neuvostoliitosta saapunutta teologia, prof. *Nikolai Uspenski* Leningradista ja tri *Uladimir Talyzin* Moskovasta.²

1. HK 13 s. 534. Ir 32 s. 87, 89

2. Evanston to New Delhi 1954—1961. Report of the Central Committee to the Third Assembly of the World Council of Churches (Geneva 1961) s. 100—102. CC/WCC, Minutes and Reports of the Twelfth Meeting of the Central Committee, Rhodos, Greece, August 19—27, 1959 (Geneva) s. 161. ER 11 s. 478. *Hans-Heinrich Wolf* Finland. Begegnung zwischen orthodoxen und lutherischen Christen. Lutherische Rundschau (=LR) 9 s. 224—225. Vartija 71 (1958) s. 97, 100. *Aarne Siirala* Ekumenian rintamalta, Vartija 72 (1959) s. 119—125

Uuden, rautaverhonkin taakse ulottuvan siteen protestanttien ja ortodoksien välille loi tammikuussa 1959, juuri konsiiliajatuk- sen julkitulon aattona, Nyborgissa pidetty ensimmäinen Euroopan kirkkojen konferenssi. Siellä keskusteltiin kysymyksestä, mitä lännen kirkot voisivat oppia ortodoksisilta kirkoilta sekularis- min uhan alaisessa tilanteessa. Erityisesti annettiin raportissa arvoa Venäjän kirkon kokemuksille. Tämän kirkon jäsenet oli- vat sen mukaan osoittaneet valmiutta marttyyriuteen, ja kirkko oli osoittanut kykenevänsä säilymään kotien avulla myös il- man minkäänlaista kouluissa annettavaa uskonnonopetusta.³

Syyskesällä 1959 KMN ensi kerran sijoitti useita työkokouk- siaan Kreikkaan. Pyrkimyksenä oli tutustuttaa läntisiä jäsenkirk- koja ortodoksiaan, mutta erityisesti saada ortodoksit mukaan entistä runsaslukuisempina ja ilman vähemmistöasemasta aiheu- tuvaa alemmuudentunnetta. Ateenassa kokoontui naisten ja miesten yhteistyötä kirkossa ja yhteiskunnassa pohtiva jaosto, Thessalonikassa nopeiden yhteiskunnallisten muutosten vaiku- tusta tutkiva jaosto. Nämä saivat samalla tutustua Kreikan kirk- koon, sen maallikkotyöhön ja sisälähetysjärjestöihin.⁴ Vieläkin tärkeämpi oli Faith and Order-komission Kifissiassa Ateenan lä- hellä järjestämä uusityyppinen teologinen konferenssi, johon ta- sapainon saavuttamiseksi oli kutsuttu yhtä monta ortodoksia ja ei-ortodoksia. Ortodoksien puolelta olivat pääalustajina kreikka- lainen prof. *Panagiotis P. Bratsiotis* ja vanha ekumeeninen vete- raani G. Florovski. Keskustelut kulminoituivat Rhodoksessa pi- dettyyn KMN:n keskustoimikunnan kokoukseen, jossa saksalai- nen luterilainen professori *Edmund Schlink* ja Halkin korkea- koulun prof. *Chrysostomos Konstantinidis* alustivat keskustelu- kysymyksen itäisten ja läntisten traditioiden merkityksestä kris- tilliselle kirkolle.⁵

3. What can Western Churches learn from Eastern Churches. ER 11 s. 321—322

4. CC/WCC, Minutes and Reports 13 s. 165—166. ER 12 s. 100

5. Molempien kokousten alustukset julkaistiin keskuskomitean päätöksen mukaan ensin ER 12 (1960) s. 133—205 ja sitten erillisenä niteenä, Orthodoxy, A Faith and Order Dialogue, Faith and Order Paper No.

Rhodoksessa kulminoituneille idän ja lännen kirkkojen kohtaamisille oli merkitystä sekä ekumeenisen teologian että kirkkopolitiikan kannalta. Teologinen vaikutus ei tietenkään voinut olla kertakaikkisesti käännteentekevää. Keskustelut osoittivat, että ekumeenista dialogia voitiin harjoittaa ortodoksien ja protestanttien kesken juuttumatta kiinni ennalta vakiintuneisiin asemiin. Keskustelussa todettiin, että idän ja lännen teologian metodologisiin ja terminologisiin eroihin oli kiinnitettävä huomiota, ja keskuskomitea päätti vastedeskin järjestää Kifissian kokouksen tapaisia keskusteluja.⁶ Mitä tulee alustusten sisältöön, osoittautui pääongelmaksi kysymys erilaisista traditioista. Tätä ongelmaa oli kaksi Faith and Orderin asettamaa teologista komissiota pohtinut jo Lundissa v. 1952 pidetystä kokouksesta saakka. Schlink sanoi tärkeämmäksi oppia ymmärtämään toisten traditioita ja esitteli ortodoksian johtavia ajatuksia ja kirkollista käytäntöä tavalla, jolle ortodoksit antoivat täyden tunnustuksen. Kaikki eivät kuitenkaan olleet valmiit yhtymään hänen loppupunkteensa, jonka mukaan oli löydettävä eri traditioissa piilevä hengellinen rikkaus ja kirkon yhteyttä etsittävä erilaisten traditioiden rinnakkaisuudesta eikä yhdenmukaisuudesta.⁷ Konstantinidissä taas esitti kaavion, jonka mukaan kirjoittamattomasta traditiosta (pienellä alkukirjaimella) syntyi Raamattu (Scripture), sen tulkitsemiseksi vuorostaan muita kirjoituksia (scriptures) ja vihdoin sitova Traditio (isolla alkukirjaimella), joka käsitti mm. ensi sijassa kirkolliskokouksessa hyväksytyt dogmit ja jatkui ortodoksisessa kirkossa elävänä ja katkeamattomana traditiona. Lännen kirkossakin oli omissa traditioissaan tämän alkuperäisen Tradition aineksia. Uskonpuhdistuksesta ny-

30 (Geneva 1960). Jälkimmäisessä on Faith and Order-komission pääsihteerin *Keith R. Bridstonin* alkulause, joka koskettelee keskustelujen taustaa ja tuloksia.

6. *Bridston* Introduction. Orthodoxy s. 3—6. WCC, Minutes and Reports 13 s. 11, 71

7. *Edmund Schlink* The Significance of the Eastern and Western Traditions for the Christian Church. Orthodoxy s. 52—61. WCC, Minutes and Reports 13 s. 12—13 (*Istakridis*)

kyäikaan asti oli jatkunut traditioiden riisumista (detraditioning), joka oli luonteeltaan negatiivista, koska kirkko ja Traditio kuuluvat yhteen. Kirkon yhteys voitiin saavuttaa Tradition palauttamisella (retraditioning). Tämä ajatus, jonka Florovski puolestaan ilmaisi suosittamalla lännen ja idän palaamista yhteiseen menneisyyteensä, herätti kysymyksiä. Tiedusteltiin, sisältääkö ortodoksinen traditio enemmän kuin Raamattu (Alivisatoksen mukaan se oli vain oikea Raamatun tulkinta) ja miksei uskonpuhdistajia voida pitää kirkkoisien veroisina.⁸ Joka tapauksessa alustukset ja keskustelu olivat antamassa vauhtia Faith and Order -komission piirissä harjoitetulle tutkimustyölle, jossa pyritään selvittämään sitä Traditiota, johon Raamattukin kuuluu.

Monia ekumeenisen kirkkopoliitiikan kannalta tärkeitä kysymyksiä oli esillä Rhodoksessa. Niihin kuului proselytismiä koskeva kysymys ja Kansainvälisen Lähetysneuvoston liittäminen KMN:oon, joka vieläkin herätti ortodoksien vastaväitteitä ja joutui edelleen tutkittavaksi.⁹ Kolmas yleiskokous, joka päätettiin pitää 1961 New Delhissä, askarrutti jo paljonkin keskuskomiteaa. Mm. tehtiin yleiskokouksen edustajanpaikkojen jakosuunnitelma. Ortodoksit olivat nyt kiinnostuneet mahdollisimman laajasta edustuksesta, ja heille varattiinkin 55 paikkaa 594:stä. Tässä yhteydessä prof. *Aimo T. Nikolainen* esitti yhden paikan varaamista Suomen ortodoksiselle kirkolle, ja ekumeenisen patriarkaatin edustaja lupasi esittää asian edelleen siinä mielessä, että paikka otettaisiin sen kiintiöstä.¹⁰ Tämä johtikin sittemmin tulokseen.

-
8. *C. Konstantinidis* The Significance of the Eastern and Western Traditions within Christendom, Orthodoxy s. 62—72. *Georges Florovsky* The Ethos of the Orthodox Church, ibidem s. 51. WCC, Minutes and Reports 13 s. 11 (*Florovsky, Konstantinidis, Westphal, Wagner, Bratsiotis*)
 9. CC/WCC, Minutes and Reports 13 s. 10, 22, 26, 77—78. San Franciscon piispa *John (Sahovskoi)* edusti lähetykseen nähden myönteisempää kantaa.
 10. ibid. s. 62, 200

KMN:n ortodoksisen siiven laajentamisen kannalta oli lupavaa, että Venäjän ortodoksinen kirkko oli lähettänyt Rhodoksen kokoukseen kaksi tarkkailijaa, dosentti (nytemmin professori) *Uitali M. Borovoin* ja maallikko *Viktor S. Aleksejevin*, jotka sitä ennen olivat olleet KMN:n Geneven päämajassa tutustumassa sen toimintaan. Metropoliitta *Nikolai* lähetti kokoukselle tervehdyksen, jossa hän toi julki Venäjän kirkon myötätunnon ekumeenista liikettä kohtaan. Sanomassa lausuttiin tunnustus maailmanneuvoston pyrkimyksille aikamme sosiaalisten probleemien ratkaisemiseen ja mainittiin niistä ajankohtaisimpina alikehittyneiden maiden avustaminen sekä siirtomaapolitiikan ja rotuerottelun tuomitseminen. Erityisesti yhdyttiin maailmanneuvoston pyrkimykseen ydinasekokeiden kieltämiseksi ja näiden aseiden täydelliseksi hävittämiseksi. Kuitenkin lausuttiin toivomus, etteivät nämä sosiaaliset tehtävät saattaisi varjoon ekumeenisen liikkeen päätehtävää, pyrkimystä uskon yhteyteen, jonka erilaiset tulkinnat ovat hajottaneet. Vaikka siis KMN:n sosiaalisia pyrkimyksiä oli alettu arvostaa, Venäjän kirkko sikäli pysyi uskollisena entiselle kannalleen, että piti dogmaattisten kysymysten selvittämistä ensiarvoisena. Keskuskomitea antoi täyden kannatuksensa siihenastisille lähentymispyrkimyksille ja otti mielihyvin vastaan tiedon, että KMN:n edustajat tulisivat tekemään joulukuussa vierailun Neuvostoliittoon.¹¹

Kaikkein suurinta huomiota Rhodoksen kokouksessa herätti kuitenkin eräs välikohtaus. Kokoukseen oli saapunut sanomalehtimiehinä (virallisia tarkkailijoita ei vielä tähän aikaan käytetty) viisi tunnettua roomalaiskatolista ekumeenista teologia, joista huomattavimmat olivat tutkimuskeskus Istinan johtaja, dominikaanipater *C. J. Dumont* ja hollantilainen prof. *J. G. M. Willebrands*. Nämä pitivät kokouksen aikana suljetun neuvottelun ortodoksisten osanottajien kanssa. Näitä oli läsnä viitisenkymmentä henkeä ekumeenista patriarkkaattia edustavan Filadelfian metropoliitan *Jakovoksen* johdolla. Tästä neuvottelusta sanomalehdistö päästi liikkeelle sensaatiomaisen tiedon, että ky-

11. *ibid.* s. 38, 87, 92, 208

symyksessä olivat katolisen ja ortodoksisen kirkon väliset viralliset neuvottelut, ja protestanttisella taholla epäiltiin, että tarkoituksena oli irroittaa ortodoksit KMN:n työyhteydestä. Myös keskuskomitean protestanttisten jäsenten epäluulo heräsi. Tämän johdosta metropoliitta Jakovos luki keskuskomitean kokouksessa omasta ja prof. *Basil Joannidiksen* puolesta selityksen, jonka mukaan neuvottelut eivät olleet olleet mitenkään virallisia eivätkä kirkkojenvälisiä, vaan yksityisiä epävirallisia kosketuksia, jollaisia aivan normaalisti esiintyy teologisten tiedekuntien kesken. Samaan suuntaan kävi prof. Willebrandsin myöhemmin antama selitys. Sen mukaan pater Dumont oli etukäteen esittänyt prof. Joannidikselle toivomuksen teologioiden välisen neuvottelun järjestämisestä, ja katolilaisille oli ollut yllätys, että ortodoksit kutsuivat heidät niin suureen seuraan. Neuvottelun aikana pitämässään puheessa Dumont oli esittänyt, että toisaalta katolisten, toisaalta kreikkalaisten ja ehkä muidenkin ortodoksisten teologioiden välinen konferenssi pidettäisiin jo seuraavana vuonna, ja sitä valmistelemaan olikin asetettu toimikunta. Ainoastaan yksityisenä toivomuksenaan Dumont oli lausunut, että myöhemmin myös hierarkkien väliset neuvottelut tulisivat mahdollisiksi. Eräät jopa puoliviralliset katoliset tiedonannot viittaavat kuitenkin siihen, että kysymyksessä oli vähän enemmän. Vatikaanin radio selitti, että Rhodoksessa käytyjen keskustelujen tuloksena oli sovittu seuraavana vuonna Venetsiassa pidettävästä katolisten ja ortodoksisten teologioiden konferenssista, joka merkitsi erossa olevan idän kirkon ja Rooman välisten keskustelujen uudelleen aloittamista laajemmalla ja edustavammalla pohjalla kuin aikaisemmin. Rhodoksen neuvottelun katolinen osanottaja pater *Antoine Wenger* mainitsi pater Dumontin esittäneen, että konferenssin kohteena olisivat jälleenyhtymisen edellytykset.¹²

Mitä Rhodoksen neuvotteluissa lieneekin hiljaisuudessa kypsytetty, niiden nostattama häly aiheutti sen, että tulokset jäivät

12. *ibid.* s. 85. *D. T. Strotmann* Le Conseil oecuménique des Églises en terre orthodoxe. *Ir.* 32 s. 455—458. *J. G. M. Willebrands* Zu den Vorgängen auf Rhodos. *Ökumenische Rundschau (= ÖR)* 9 (1960) s. 20—25

olemattomiksi. Ekumeeninen patriarkaatti piti tärkeänä torjua epäilyksenkin siihen suuntaan, että se haluaisi heikentää suhteitaan KMN:oon. Arkkipiispa Jakovos, joka Rhodoksessa oli valittu yhdeksi KMN:n presidenteistä, selitti, että kokous oli ollut kaikkien rohkaisevimpiä ortodoksien, protestanttien ja anglikaanien välisiä kohtaamisia. Lausunnon mukaan ortodoksit näkivät KMN:ssa jumalallisen kaitselmuksen välineen kirkkojen lähentämiseksi toisiinsa ja halusivat tehostaa työtään nimenomaan Faith and Order -toiminnan piirissä. Puhuessaan ekumeenisesta liikkeestä he tarkoittivat kaikkia kristittyjä, yhtä hyvin protestantteja, anglikaaneja, ortodokseja kuin roomalaiskattolisiakin. Sen vuoksi he eivät halunneet sulkea ketään pois ekumeenisesta keskustelusta. Hän kielsi roomalaiskatolisten kanssa käytyjen keskustelujen virallisen luonteen ja selitti, että ellei virallista kutsua tulisi ekumeeniselle patriarkalle, Venetsiaan ei lähetettäisi edustajia. Lausunto, jonka päätarkoituksena ilmeisesti oli rauhoittaa KMN:n piirissä syntynyttä levottomuutta, päättyi vakuutukseen, että ortodoksiset kirkot olivat aivan yksimielisiä sekä yhteistyöstään KMN:n piirissä että mahdollisista kosketuksistaan Roomaan.¹³

Ortodoksien arviointitapahtuneesta ovat jonkin verran eri suuntiin käyviä. Ranskalainen prof. *Olivier Clément* katsoi katolisten ekumeenikkojen syyllistyneen kömpelyyteen sen vuoksi, etteivät he todella tunne ortodoksiaa, vaan arvelevat katolisuuden ja ortodoksian välillä olevan vain vähäisiä ja helposti voitettavia kansallisia ja historiallisia eroja. Ortodoksia ei kuitenkaan ole »melkein samaa» kuin katolisuus, vaan sen mielestä on otettava vakavasti sekä 1000-luvun että 1500-luvun hajaannus ja niiden syyt; Pyhän Hengen vapaata vaikutusta koskevassa kysymyksessä ortodoksia voi arvostaa protestanttien reaktiota Roomaa vastaan. Sen vuoksi ekumeenista dialogia on käytävä kolmen osapuolen kesken. Ortodoksia pettäisi tehtävänsä yhdistäjänä, jos se vain olisi KMN:n osa helpottamatta sen lä-

13. CC/WCC, Minutes and Reports 13 s. 84. *Strotmann* s. 457—458. *Alexander Schmemmann* The Orthodox Church, the World Council and Rome II. SVSQ 3 (1959) s. 45—46. *Willebrands* s. 25

hestymistä Roomaan, mutta samoin se tekisi hyväksyessään yksipuolisen sopimuksen Rooman kanssa. Alexander Schmemmann saattoi ymmärtää tämänlaista sillanrakentajan pyrkimystä, mutta piti sitä käytännössä vaikeana. Hän protestoi edelleen sitä vastaan, että ennalta torjuttiin vain roomalaiskatolisten ja ortodoksien välinen jälleen yhtyminen, ja korosti, ettei jäsenyys KMN:ssa saa olla itsenäisen ekumeenisen toiminnan esteenä. KMN:n jäsenyys merkitsi ortodokseille ei-roomalaisen lännen kohtaamista, ja sen rinnalla tuli samanlaisen kohtaamisen Rooman kanssa olla mahdollista.¹⁵ Myös Alivisatos korosti, ettei ortodoksien läsnäoloa konsiilissa saanut mitenkään tehdä protestanteista riippuvaksi. Yhtä hyvin kuin ortodoksit olivat välittömissä kosketuksissa anglikaaneihin ja vanhakatolisiin, he voivat neuvotella suoraan roomalaiskatolisten kanssa. Eniten Rooman kutsuun päin kallistuvaa kantaa edusti Amerikan syyrialaisen (Antiokian patriarkaatin alaisen) ortodoksisen kirkon metropoliitta *Anthony Bashir*, jonka mielestä yhtymiskeskustelujen oli rajoitettava roomalaiskatolisten ja ortodoksien välisiksi, koska protestanttien osanotto suurten mielipide-eroavaisuuksien vuoksi niitä vain sekoittaisi. Hän kannatti ortodoksien osallistumista konsiiliin, mutta sen ohella myös teologiin ja kanonistien välistä kokousta, joka ei tähtäisi välittömään unioniin, vaan sen perustan valmisteleminen.¹⁶ Tämä lienee juuri sentapainen suunnitelma, jota Rhodoksen neuvotteluissa oli vilautettu, mutta joka sitten oli rauennut.

Mutta mikä oli katolisten perimmäinen tarkoitus? Pyrkivätkö he todella irrottamaan ortodoksit KMN:sta? Ainakaan pater Dumontilla, joka oli keskustelujen aloitteen tekijä ja johtava henkilö, ei näytä olleen tällaista tarkoitusta. Jo alkuvuodesta 1959 julkaisemassaan artikkelissa hän oli korostanut, että ortodoksit ja vanhakatoliset olivat kirkollisen rakenteensa puolesta lähimpänä katolista kirkkoa, kun niillä oli Rooman tunnustama

14. *Olivier Clément* Misunderstanding at Rhodes. ER 12 (1960) s. 223—230. Ilmestyi ranskaksi jo marrask. 1959.

15. Ks. n. 13.

16. Ir. 33 (1960) s. 76—78

vihkivalta sekä sakramentaalinen piispuus ja papisto, joista taas ehtoollisen todellisuus oli vuorostaan riippuvainen. Tällais-
ten kirkkojen kanssa käytäviä neuvotteluja varten oli mo-
lemmin puolin syytä asettaa samanlaisia elimiä. Neuvottelut
voisivat rajoittua pohimaan, miten voitaisiin poistaa opilliset
erimielisyydet, jotka eivät olleet kovin lukuisia. Nopea unioni
oli kuitenkin ajatuksena epärealistinen. Ei myöskään saanut olla
tarkoituksena repiä toisella kädellä rikki sitä, mitä toisella ra-
kennettiin. Ortodoksien erottaminen KMN:sta ei siis voisi olla
pyrkimyksenä. Konsiilikkaan ei voisi toimia unionin hyväksi
ottamatta huomioon tätä. Sen tehtävänä oli löytää sellainen
piispojen kollegialisuus, joka soveltui yhteen paavin primaatin
ja oikeuksien kanssa.¹⁷ Dumontin artikkeli viitoittaa suuntaa ka-
tolisen kirkon ortodokseihin päin suuntautuvalla politiikalla Va-
tikanin konsiilin aikakaudella. Siinä annettu vakuutus on syy-
tä ottaa täydestä. Ortodoksien irrottaminen KMN:sta ei ollut
Rooman tavoitteena, mutta se ei myöskään halunnut KMN:n
välitystä pyrkiessään suhteisiin ortodoksien kanssa. Vaikka KMN
periaatteessa myönsi jäsenkirkkojensa itsenäisyyden, sen johto
näyttää tässä vaiheessa toivoneen, että nämä esiintyisivät mah-
dollisimman yhtenäisenä ryhmänä ja joka tapauksessa painot-
taen jäsenyyttään KMN:ssa ja sen asettamia ekumeenisia vel-
voituksia. Ortodoksit horjuivat KMN:a kohtaan tuntemansa lo-
jaalisuuden ja uuden kutsun houkuttavien näköalojen välillä.
Se ortodoksien keskinäinen menettelytapaa koskeva yksimieli-
isyys, jota vakuuteltiin, oli tässä tilanteessa pikemmin ajankoh-
tainen tavoite kuin jo saavutettu todellisuus.

3. Ortodoksia hakee yhteistä menettelytapalinjaa

Ortodoksialla oli tähän aikaan kaksi poolia, Konstantinopo-
li ja Moskova. Jälkimmäisen ympärille keräytynyt ryhmä oli
ehkä kiinteämpi kuin edellisen. Varsinaisia väliryhmiä ei ollut

17. E. Behr-Sigel *Vers l'unité chrétienne*, Contacts 11 (1959) s. 123—
125. Willebrands s. 24—25

ehkä lukuun ottamatta Antiokian patriarkaattia, joka edellisinä vuosina oli myötäillyt Moskovaa, mutta jossa oli tapahtunut juuri patriarkan vaihdos. Ortodoksian yhtenäisyys ekumeenisiin kutsuihin vastattaessa riippui nyt siitä, miten kumpikin ryhmä suunnistautuisi ja syntyisikö niiden kesken yhteistoimintaa.

Konstantinopolilla oli jo vuosikymmenien kokemus ekumeenisesta yhteistyöstä ja sen asema KMN:n piirissä oli vakiintunut. Sillä oli vakinainen komitea, jonka tehtävänä oli tutkia kaikkia KMN:n työhön liittyviä kysymyksiä.¹ Rhodoksen kokous, jolle esittämässään raportissa pääsihteeri Visser 't Hooft oli diplomaattisen kohteliaasti ylistänyt ekumeenisen patriarkaatin 1920 tekemää aloitetta Kirkkojen liiton perustamiseksi,² oli edelleen lujittanut sen ja siihen läheisesti liittyvän Kreikan kirkon asemaa KMN:ssa. Se tapa, jolla edellä käsitelty välikohtaus oli ortodoksien taholta selvitetty, osoittaa myös, että ekumeeninen patriarkaatti arvosti jäsenyyttään KMN:ssa. Samaa viittaa, että arkkimandriitta *Emilianos Timiadis* (sittemmin piispa) vielä syksyllä 1959 nimitettiin ekumeenisen patriarkaatin vakinaiseksi edustajaksi KMN:oon arkkipiispa Jakovoksen jälkeen.³

Toisaalta olemme jo edellä todenneet, että patriarkka Athenagoras tunsi suurta mielenkiintoa Rooman taholta esitettyä yhteyden kutsua kohtaan ja että hänen ensi reaktionsa oli ollut myönteinen. Lehdistössä jopa väitettiin, että ekumeeninen patriarkka etsi yhteyttä Roomaan, koska Moskovan patriarkaatin aktiivisuus heikensi sen asemaa.⁴ Tätä käsitystä voidaan tuskin kuitenkaan pitää muuna kuin poliittisen lehdistön tapana nähdä kaikissa kirkkopoliittisissakin kannanotoissa kylmän sodan merkkejä.

Konstantinopoli tunsi asemansakin vuoksi tehtäväkseen ohjata ortodoksiset kirkot yhtenäiseen esiintymiseen uudessa ekumeenisessä tilanteessa. Ekumeenisen patriarkaatin synodi päätti

1. CC/WCC, Minutes and Reports 12 s. 10

2. *ibid.* s. 95—97

3. *Ir.* 33 (1960) s. 82

4. *E. Behr-Sigel* *Du Phanar au Vatican. Cont.* 11 (1959) s. 257—259

15. 10. 1959 kutsua Rhodokseen panortodoksisen konferenssin, jonka tehtävänä oli valmistella ortodoksisten kirkkojen prosynodia. Myös ei-khalkedonilaiset idän kirkot ja vanhakatoliset oli tarkoitus kutsua seuraamaan konferenssia. Arkkipiispa Jakovoksen antaman tiedon mukaan konferenssin päätehtävänä oli laatia selvitys niistä periaatteista, joista ortodoksiset kirkot pitivät kiinni kristittyjen yhteyteen pyrittäessä. Tämä selitys piti esittää sekä Vatikaanin konsiilille että ennen New Delhin yleiskokousta KMN:lle.⁵

Konstantinopoli oli siis ottanut johdon, ja lähin tehtävä oli saada muut mukaan. Tässä tarkoituksessa patriarkka Athenagoras teki joulukuussa 1959 vierailun muiden idän vanhojen ortodoksisten patriarkkojen luo ja esitti heille konferenssikutsumensa. Turkin hallitus esti vastaavan vierailun Kreikkaan. Matkallaan Athenagoras esitti erittäin ekumeenishenkisiä lausuntoja, joissa puhuttiin lämpimin sanoin myös paavi Johanneksen esittämästä kutsusta. Ekumeenisen patriarkan mielestä sitä oli kuultava, mutta dogmaattinen unioni ei vielä ollut mahdollinen, vaan oli rajoitettava käytännölliseen yhteistyöhön.⁶

Konstantinopolin ekumeenista politiikkaa tässä vaiheessa valaisee esitelmä, jonka arkkimandriitta Timiadis piti toisessa Euroopan kirkkojen konferenssissa Nyborgissa helmikuussa 1960. Sen henki oli hämmästyttävässä määrin samankaltainen kuin ekumeenisen patriarkaatin 40 vuotta aikaisemmin tekemässä kirkkoliittoaloitteessa. Euroopan valtioiden välinen yhteistyö kehotti myös Euroopan kirkkoja yhteyteen, sillä erillisinä ne eivät voisi kestää uuspakanuuden organisoitua voimaa ja pimeitä valtoja vastaan eivätkä vastustaa niitä sosiaalisia epäkohtia, jotka uhkasivat perheitä ja koko sukupolvea. Ortodoksien keskinäisestä yhteistyöstä Timiadis mainitsi, että ekumeeninen patriarkaatti pyrki kokoamaan yhteyteen eri diasporakirkot, jotka oli-

5. Ir. 33 s. 73

6. Ir. 33 s. 78. *Schaeder* s. 368—369

vat osaksi eri jurisdiktioiden alaisia, ja muodostamaan panortodoksisen yhteisön.⁷

Tämä ohjelma oli senluontoinen, ettei sille ollut odotettavissa jakamatonta kannatusta Moskovan taholta. Vanhan bulgarialaisen ekumeenikon, prof. *Stefan Zankovin* ääni, joka esitti pysyviin teologisiin komissioihin saakka ulottuvaa yhteistyötä ortodoksisten kirkkojen kesken, oli kaikua entisiltä ajoilta, vaikka sen pääsy julkisuuteen saattoi olla uuden käänteen enteenä.⁸ Vuodeksi 1960 kutsuttu panortodoksinen konferenssi jouduttiin peruuttamaan. Myöhemmin saatiin tietää tämän tapahtuneen siksi, ettei Moskova ollut hyväksynyt kutsua.⁹ Konstantinopolilla oli muutenkin näihin aikoihin vaikeuksia. Turkin hallituksen vaihdoksen vuoksi se ei voinut lähettää edustajiaan St. Andrewsissa 1960 pidettyyn KMN:n keskuskomitean kokoukseen. Ulkomailla vakinaisesti asuvia KMN:n edustajia samoin kuin kreikkalaisia oli kuitenkin paikalla. Kokous jatkoi Rhodoksessa edellisenä vuonna viitoitettua linjaa tekemällä monia ortodoksien kannalta myönteisiä päätöksiä. Proselytismiä ja Kansainvälisen Lähetysneuvoston KMN:oon sulattamista koskevat kysymykset saatiin nyt periaatteelliseen ratkaisuun. Erityinen ilon aihe ortodokseille oli, että KMN:n tunnustukselliseen baasikseen päätettiin esittää lisättäväksi ortodoksien toivoma trinitaarinen lisäys.¹⁰

Konstantinopolin linja muodostui näin ollen yhä selvemmin KMN:n piirissä tapahtuvaa kirkkojen yhteistyötä suosivaksi. Sen ohjelma voidaan ilmaista L. Zanderin kirjan nimellä »Yhteys ilman yhtymistä» (yhteys — *henotes, unity, jedinstvo*; yhtyminen — *henosis, union, jedinenie*). Tämän yhteyden tuli ilmetä käytännöllisessä yhteistyössä »kasvatuksen, perheen, valtion, työn, nälän, atomivarustelun ym. herättämien

7. *Emilien Timiadis* Die Kirchen angesichts der neuen Epoche in Europa. LR 9 (1960) s. 501—502

8. Ir. 33 s. 74

9. Ir. 34 (1961) s. 202. Piispa Emilianoksen haastattelutieto.

10. CC/WCC, Minutes and Reports 13 s. 26, 71—72, 91—93, 97—98, 212. *Schaeder* s. 369

probleemien ratkaisemiseksi». Tällaisia näkökohtia ekumeeninen patriarkka korosti myös Canterburyn arkkipiispan *Geoffrey Fisherin* Konstantinopoliin joulukuussa 1960 tekemän vierailun aikana. Eräässä seuraavana keväänä katoliselle lehdelle antamassaan haastattelussa hän lausui saman ajatuksen näin: »Katoliset, protestantit, ortodoksit — me olemme kaikki kristittyjä kasteen kautta ja uskon kautta Kristukseen, Vapahtajaan. Se on meidän yhteytemme. Kirkkojemme yhtyminen ei tällä hetkellä ole saavutettavissamme. Välillämme vallitsevat erot pitävät meitä siitä loitolla. Näiden voittaminen on teologien tehtävä. He tekevät työtä sen hyväksi. Antakaamme heidän tehdä sitä rauhassa. Mutta me haluamme löytää käytännöllisen yhteytemme Jumalan lapsina. Koskaan tämä yhteys ei ole ollut yhtä tarpeellista kuin nyt. Olkaamme yksimielisiä, ettemme joutuisi tuhoon. . . Kristillisten kirkkojen päämiesten vastuu ei ole koskaan ollut niin suuri kuin nyt. Kristittyjen välisiä eroja on ollut varhaisimmista ajoista saakka, jopa apostolien aikakaudella. Mutta niiden ei pitäisi olla nyt yhteytemme esteenä.»¹¹

Athenagoraan mielestä kaikkien kirkkojen oli osallistuttava ekumeeniseen yhteistyöhön puolustaakseen kristillistä kulttuuria materialismia ja ateismia vastaan. Useasti tuli ortodoksien taholta toivomus, että Roomakin osallistuisi tähän työhön KMN:n puitteissa. Ekumenian ortodoksisille arvostelijoille, joi- ta oli edelleen läntisessäkin maailmassa, Athenagoras vastasi, ettei osallistuminen ollut kanonien kieltämää kirkkoyhteyttä protestanttien kanssa, vaan oman uskon osoittamista toisille. Kreikan kirkkoa Konstantinopoli kehotti luopumaan jarrutuksestaan, joka salli vain maallikkoteologioiden lähettämisen ekumeenisiin kokouksiin, ja mieliala alkoikin Kreikassa kääntyä ekumenialle suopeammaksi.¹² Lähinnä Moskovan reaktioista riippuvaksi jäi

11. *Schaeder* s. 369—370. *Zanderin* teos, joka oli englanniksi ilmestynyt nimenään *Vision and Action*, sai ilmestyessään 1959 saksaksi tekijän valitseman nimen *Einheit ohne Vereinigung* (Stuttgart 1959). Ks. *Edmund Schlinkin* alkusanaa s. 7.

12. HK 15 (1960—61) s. 116—117. *Bishop Dorotheos of Principomisson* *The Ecumenical Patriarchate and the Ecumenical Movement*, ER 13 (1960) s. 96—99

kuitenkin, lähtisivätkö ortodoksiset kirkot yhdessä Athenagoraan viitoittamaan suuntaan.

Moskovan suunnalla oli tässä kuvattavana välikautena vilkkaampaa liikettä kuin Konstantinopolin. Joulukuussa 1959 tekivät KMN:n edustajat suunnittelemansa vierailun Venäjälle. Vieraita oli tulkkia lukuun ottamatta viisi; näistä ovat pääsihteeriksi Visser 't Hooft ja anglikaaninen past. *Francis House* julkisesti tilittäneet vaikutelmiaan. Ortodoksisena osanottajana oli tri Nissiotis. Vierailijat tapasivat mm. patriarkka *Aleksein*, metropoliitta Nikolain ym. kirkon johtajia sekä Moskovan ja Leningradin hengellisten akatemioiden professoreja. Erittäin myönteisen vaikutuksen teki se, että samalla tarjoutui tilaisuus vierailulla myös Neuvostoliiton ei-ortodoksisten kirkkojen luona. Vierailijat saivat sen vaikutelman, että Venäjän ortodoksinen kirkko oli erittäin elävä, eritoten kun otetaan huomioon, ettei nuorison kristillinen kasvatus ollut valtion lakien mukaan sallittua. He havaitsivat, että Venäjän kristityillä oli suuri halu muun maailman kristittyjen kohtaamiseen ja että poliittiset olosuhteet siihen olivat suotuisat. KMN:n ja Venäjän ortodoksisten kirkkojen yhteistyön kehittämisestä keskusteltiin ja tarkkailijoiden ja vieraiden vaihdosta päästiin sopimukseen.¹³ Ilmeisesti KMN:n taholta esitettiin kutsu jäsenyyteen. Siihen Venäjän kirkko ei ollut vielä valmis, mutta suhteet näyttivät kehittyvän suotuisaan suuntaan. Vierailijoiden raportit olivat ilmeisesti myös KMN:n taholla lisäämässä valmiutta rautaverhon takaisten kirkkojen vastaanottamiseen, vaikka perää lieneekin siinä sivulta tullessa tiedossa, että Schlinkin edellisenä vuonna tekemän matkan perusteella valmistamalla perinpohjaisella raportilla oli suurin vaikutus.

Tässä tilanteessa tapahtui Neuvostoliiton kirkollisissa oloissa käänne, joka yllättäen poisti näyttämöltä yhteyspyrkimysten ensimmäisen ajajan. Merkkejä kirkkopoliittisesta suunnanmuutoksesta esiintyi jo helmikuussa, ja 21. 6. 1960 erotettiin metropoliitta Nikolai patriarkaatin ulkoasianviraston johdosta. Hänen

13. ER 12 s. 356—357. *Francis House* Eindrücke vom kirchlichen Leben in der UdSSR, LR 9 (1960) s. 503, 508

paikkansa peri vasta 81-vuotias arkkimandriitta *Nikodim Rotov*, joka pian vihittiin piispaksi (nykyisin Leningradin metropoliitta). Nikolain kukistumisen syistä ei ole luotettavaa selvitystä. On esitetty sensuuntaisia arveluita, että hän olisi halunnut kehittää suhteita pikemmin katoliseen kirkkoon kuin KMN:oon päin, mutta tässä ei tarvitse olla muuta perää kuin että Nikolai kokeneena ulkomaiden kirkollisten olojen tuntijana oli ehtinyt muodostaa Vatikaanin pyrkimyksistä nyansoidumman kuvan kuin mikä uudella johdolla oli ensi alkuun.¹⁴

Joka tapauksessa kävi pian selväksi, ettei Moskovan patriarkaatin uusi johto halunnut supistaa Venäjän kirkon ulkomaisia yhteyksiä, vaan kehittää niitä edelleen. Selvin merkki siitä oli, että patriarkaatti elokuussa 1960 asetti erityisen kirkkojenvälisten suhteiden komission, jonka puheenjohtajaksi tuli Leningradin (pian Krutitsyn ja Kolomnan) metropoliitta, jo 73-vuotias *Pitirim* ja jäseniksi piispat *Nikodim* ja *Joann* (Wendland), dos. Borovoi ja prof. Uspenski. Pitirimin korkean iänkään vuoksi uusi elin ei näytä tuoneen muutosta todellisiin voimasuhteisiin, vaan ulkoasiain todellinen johto oli — lähinnä patriarkkaa — Nikodimin jäntevissä käsissä.¹⁵

Ulkoiset kosketukset jatkuivatkin vilkkaina. Moskova perusti erityisen Keski-Euroopan eksarkaan, sijaintipaikkana Itä-Berliini, ja sen johtaja, edellä mainittu piispa *Joann* (Wendland) osallistui syksyllä Nyborgissa pidettyyn toiseen Euroopan kirkkojen konferenssiin ja valittiin sen puheenjohtajistoon.¹⁶ Heinäkuussa osallistui venäläinen tarkkailijaryhmä Lausannessa pidettyyn Euroopan kirkkojen nuorisokonferenssiin.¹⁷ Elokuussa St. Andrewsissa pidettyyn KMN:n keskuskomitean kokoukseen osallistui taas kaksi tarkkailijaa, samat kuin Rhodoksessa. Heidän mukanaan oli kaksi muuta venäläistä kirkonmiestä, joista

14. HK 15 s. 68—69, 216. Ir. 34 (1961) s. 50—51. *Hildegard Schaefer* Patriarch Alexius zwischen Orient und Okumene, ÖR 10 (1961) s. 180—182

15. HK 15 s. 217. *Schaefer* ÖR 10 s. 181

16. *Schaefer* KJ 1962 s. 354—355

17. *Schaefer* KJ 1962 s. 389—390. CC/WCC, Minutes and Reports 13 s. 104

toinen osallistui Borovoin mukana Faith and Order-komission ja toinen Aleksejevin mukana Kirkkojen kansainvälisten asiain komission istuntoon. Keskuskomitealle esitettiin patriarkka Alekseihin tervehdys, jossa lausuttiin tunnustus KMN:n pyrkimyksille Kristuksen kirkon rikkoutuneen yhteyden palauttamiseksi ja ihmiskunnan ajankohtaisimman hädän poistamiseksi sekä erityisesti korostettiin kristittyjen velvollisuutta taistella sodan vaaraa ja ydinaseita vastaan. Kristittyjen osoittama yksimielisyys voisi sen mukaan tasoittaa maailman jakautuneisuutta.¹⁸

St. Andrewsissa käyneet tarkkailijat julkaisivat patriarkaatin äänenkannattajassa, joka juuri näihin aikoihin alkoi enemmän kiinnittää huomiota ulkomaisten kirkkoihin, laajan raportin kokouksesta ja siellä saamistaan vaikutelmista. Rhodoksen ja St. Andrewsien kokousten tärkeimpänä kokemuksena he korostivat, että kaikkien ortodoksisten kirkkojen oli mitä pikimmin yhdenmukaistettava toimintansa ja menettelytapansa, kun oli kysymyksessä suhteiden hoitaminen toisuskoiseen maailmaan, katolisuuteen ja protestanttisuuteen sekä niitä edustaviin kirkkoihin ja järjestöihin. Ihanteena oli pidettävä, että vieraat, ollessaan kosketuksessa yhteen ortodoksiseen paikalliskirkkoon, tuntisivat sen edustavan kaikkia muitakin. Sisään päin, ortodoksisten kirkkojen keskinäisissä suhteissa, tuli olla vallalla itsenäisten autokefaalisten paikalliskirkkojen välinen sisaryhteys, mutta ulos päin sai näkyä vain yksi ainoa ortodoksinen kirkko. Tarkkailijat vakuuttivat, että he toisten ortodoksisten kirkkojen edustajia kohdatessaan olivatkin huomanneet näitä yhdistävän saman hengen.¹⁹

Ortodoksien välisen yhteistoiminnan tarpeellisuudesta oltiin nyt yhtä mieltä Konstantinopolissa ja Moskovassa. Jäljellä oli yksi vaara. Yhteistoiminta voi kaatua riitaan siitä, kumman suuren patriarkaatin johdolla se toteutettaisiin.

Tässä tilanteessa patriarkka Aleksei otti käsiinsä aloitteen ja samalla ratkaisi ongelman antamalla periksi arvovaltakysymyk-

18. CC/WCC, Minutes and Reports 13 s. 99, 101—102. ER 13 s. 102—103
Schaeder KJ 1962 s. 382—384, 390

19. *Schaeder* KJ 1962 s. 385—386, jossa loppupponnet saksaksi.

sissä. Venäjän kirkko ei ilmeisestikään halunnut ratkaista kysymystä liittymisestään KMN:oon neuvottelematta muiden ortodoksisten kirkkojen kanssa. Marras—joulukuussa 1960, vuotta myöhemmin kuin patriarkka Athenagoras, hän teki matkan Lähi-idän maihin. Se ilmoitettiin tavan mukaan toivoretkeksi, mutta suuremmissa määrin se oli kirkkopoliittinen tarkkailu- ja neuvottelumatka, jolla tuli olemaan huomattava ekumeeninen merkitys. Matkalla olivat mukana metropoliitta Pitirim, piispa Nikodim ja prof. Uspenski. Vierailtuaan Aleksandrian, Antioikian ja Jerusalemin patriarkkojen luona Venäjän patriarkka tapasi ekumeenisen patriarkan Konstantinopolissa, minkä jälkeen vierailu vielä ulottui Ateenaan. Moskovan patriarkan esittämän ekumeenisen ohjelman herkeä kuvaa hänen Aleksandriassa esittämänsä lausunto: »On tullut aika, jolloin ortodoksia astuu näkyviin kaikkien autokefaalisten paikalliskirkkojen ekumeenisena yhteytenä ja kutsuu kaikki kristilliset kirkot yhteyteen rauhan rakentamisessa ihmisten ja kansojen kesken. On tullut aika, jolloin ortodoksiset paikalliskirkkomme astuvat paikallisten intressiensä piiristä ja jolloin niiden on julistettava täydellisen yhteyden hengessä Jumalan tahtoa maailmantapahutumista.» Patriarkka otti kaikkialla arabimaissa yhteyttä myös monofysiittisiin kirkkoihin. Vierailu näissä maissa oli hallitusten ja toisuskoisten kristittyjen korkealle vieraalle osoittaman huomion johdosta ulkonaisesti värikkään matkan osa, mutta Alekseihin ja Athenagoraan kohtaaminen Konstantinopolissa oli tulosten kannalta ratkaisevin. Molemmat korkeat hierarkit olivat sikäli ulkonaisesti samassa asemassa, että kumpikin eli ei-kristillisessä valtiossa ja kummankin vanha pääkirkko oli muutettu museoksi, mutta enempi Neuvostoliiton kuin Turkinkaan hallitus ei asettanut kohtaamiselle esteitä, vaan näytti sitä suosivan. Aleksei ratkaisi arvovaltariidan tervehtimällä ekumeenista patriarkkaa Venäjän kirkon vanhan emäkirkon päämiehenä, sen kirkon, josta Venäjä lähes 1000 vuotta sitten oli saanut kasteen ja noin 400 vuotta sitten kirkollisen itsenäisyyden. Piispa Nikodim lausui venäläisten käsityksen molempien patriarkattien suhteesta sanomalehtikonferenssissa sattuvasti seuraavaan

tapaan: Venäjän ortodoksinen kirkko kunnioitti Konstantinopolin patriarkan kunniaprimaattia, mutta se katsoi pystyvänsä puhumaan itse puolestaan.²⁰

Kunniaprimaatin tunnustaminen merkitsi, kuten pian käytännössä saatiin havaita, että esteet panortodoksisen konferenssin kutsumisen tieltä nyt olivat poistuneet. Moskova tunnusti Konstantinopolille tämän oikeuden. Toisaalta Konstantinopolinkin oli tehtävä kirkkopoliittisia myönnytyksiä. Tärkeänä edellytyksenä oli, että se jo aikaisemmin oli vihdoinkin luopunut Bulgarian kirkon autokefaliaa koskevasta vastustuksestaan. Nyt se käytännössä, mutta ilman virallista julistusta, tunnusti myös Puolan ortodoksisen kirkon venäläisperäisen hierarkian.²¹

Käynti Kreikassa ei voinut tarjota enää olennaisesti uutta. Voidaan kuitenkin panna merkille Kreikan kirkon johdon puolestaan korostaneen, että ortodoksian voimien kokoamisen tuli tapahtua ekumeenisen patriarkan johdolla. Prof. Alivisatoksella oli aihetta valittaa, että venäläisiä vieraita liiaksi katseltiin neuvostokansalaisina eikä täysin ymmärretty vierailun kirkollista merkitystä, sitä, että suurimman ortodoksisen kirkon päämies nyt vuosisatoja kestäneen ortodoksian sisäisen hajaannuksen jälkeen ensi kerran oli Konstantinopolin ekumeenisen patriarkaatin ja Kreikan kirkon vieraana. Patriarkka Aleksein aloitteesta solmiutuneet suhteet olivat hänen mielestään sitäkin arvokkaamat, kun kaikki neljä vanhaa idän patriarkaattia kieltämättä olivat kuolettavan heikkouden tilassa.²²

Patriarkka Aleksein vierailun ulkonaisesti näkymättömiin tuloksiin kuului ilmeisesti se, että hän sai tilaisuuden neuvotella vanhojen patriarkaattien ja Kreikan kirkon johdon kanssa Venäjän kirkon liittymisestä KMN:oon ja sai näiden kannatuksen ja yhteistyölupauksen tämän varalta. Lähinnä tähän viittaa Aleksein kotiin palattuaan antama lausunto matkan tarkoituksesta. Siksi mainittiin ortodoksisten kirkkojen yksimielisyyden vahvistaminen, joka samalla edistäisi suhteita läntiseen kristi-

20. *Schaeder* ÖR 10 s. 176—178. Sama, KJ 1962 s. 373—377

21. *Schaeder* KJ 1962 s. 375

22. *Schaeder* ÖR 16 s. 176—178. Sama, KJ 1962 s. 377—380

kuntaan.²³ Luonnollisesti on myös asennoituminen Vatikaanin konsiiliin ollut esillä. Matkan aikana annetuista lausunnoista on vaikeaa saada selvää kuvaa siitä, mikä Moskovan politiikka lännen kirkkoihin päin oli tarkemmin. Katolinen lehdistö oli kuitenkin panevinaan merkille, että Alekseis lausunnot yleensä olivat kaikkiin suuntiin ystävälliset, joskin tietyn ortodoksisen itsetunnon paisuttamia, kun taas Nikodim käytti verraten jyrkkää kieltä, kun oli puhe suhteista Roomaan. Katolinen reaktio oli vastaavasti verraten nyreää ja poliittisten näkökohtien värittämää.²⁴

Sen jälkeen kun arkkipiispaksi ylennyt Nikodim oli maaliskuussa 1961 jo toistamiseen käynyt Genevessä neuvottelemassa, kypsyi Venäjän kirkon liittyminen KMN:oon päätöksen asteelle. Kolmantena pääsiäispäivänä, 11. 4. 1961, osoitti patriarkka Aleksei pääsihteerin Visser 't Hooftille Venäjän kirkon jäseneksi liittymistä koskevan anomuksen.²⁵ Se jäi New Delhin yleiskokouksen käsiteltäväksi, mutta Geneven päämajan puolesta ryhdyttiin valmistelemaan mielialaa, että se saisi mahdollisimman yksimielisen hyväksymisen. Tähän oli sitäkin suurempi syy, kun Prahan kristillinen rauhanliike kesällä 1961 järjestäytyi uudelleen ja piti »ensimmäisen kristillisen rauhankonferenssin», jossa Nikodim valittiin liikkeen puhemiesjoukkoon. Mikäli jäsenanomus olisi saanut epäsuoitepuheen vastaanoton, olisi vaihtoehtona ollut Prahan liikkeen muodostuminen idän ekuumeeniseksi keskuksiksi ja Itä-Euroopan protestanttisten kirkkojen ero KMN:sta.²⁶

Venäjän kirkon omassa piirissä vastaava informaatio hoidettiin heinäkuussa pidetyssä piispojen synodissa. Patriarkka Aleksei perusteli Venäjän kirkon kannanmuutosta KMN:oon nähden mm. seuraavasti: »Etenkin nyt, kun Kirkosta eronneet itse etsivät yhteyttä sen kanssa, meidän tulee tulla heitä vastaan helpottaaksemme heidän etsimistään todistamalla ortodoksian

23. *Schaeder* OR 10 s. 179

24. *Ir.* 34 s. 69—70, 72, 75. *Schaeder* OR 10 s. 178—179

25. *Schaeder* KJ 1962 s. 381—382, 390

26. *HK* 15 s. 411—412, 501

totuudesta. — — — Kun Venäjän kirkko on otettu KMN:oon, siinä olevat edustajamme tulevat todistamaan totuudesta, joka on säilynyt ortodoksisessa kirkossa. Siellä he tulevat sanomaan lännen veljille, että oikea tie yhteyteen ja lunastukseen on nöyrässä, veljellisen rakkauden leimaamassa suhtautumisessa, joka kykenee poistamaan riidanhaluisen ylpeyden, vallantavoittelun, toisten kansojen kansallisen ja poliittisen heikkouden halveksimisen ja kaiken, mikä on aikoinaan johtanut kristikunnan jakautumiseen. Emme voi muuta kuin nähdä nykyisessä tilanteessa merkkejä siitä, että on välttämätöntä lujittaa kristillisen yhteyden tunnetta ja liittää idän ja lännen kristityt yhteen rakkauden ja rauhan yhdyssiteillä.» Myös toimintaa Prahan kristillisen rauhanliikkeen piirissä perusteltiin sillä, että Venäjän kirkon tehtävänä on näyttää lännen kristityille ortodoksian valo.²⁷

Puheesta henkii samanlainen voimakas ortodoksinen itsetietoisuus, joka leimasi myös eräitä patriarkan Lähi-idän matkalla antamia lausuntoja. Niiden perusteella voisi väittää, että Venäjän kirkko katsoi ekumeenisissa kosketuksissa olevansa yksinomaan antavana puolena. Tällainen johtopäätös olisi kuitenkin häतिकöity. Venäläisten voimakas pyrkimys yhteyksien solmimiseen viittaa siihen, että he katsoivat itsekin niitä tarvitsevansa. Mutta kirkkopoliittinen käänne oli niin suuri, että ekumenian oikeutus ja soveltuvuus ortodoksiin periaatteisiin oli tehtävä selväksi omille joukoille. Siihen soveltui erinomaisesti ortodoksian julistamisen ja tunnetuksi tekemisen motiivi, jota ekumeeninen patriarkkakin alleviivasi taivutelllessaan ortodoksisia ekumenian arvostelijoita.

Konstantinopoli ja Moskova olivat siis tulleet molemmat samaan tulokseen: kumpikin halusi osallistua ekumeeniseen yhteistyöhön KMN:n puitteissa. Motivointi oli jonkin verran erilaista. Konstantinopoli korosti käytännöllisluontoista yhteistyötä, kun taas Moskova näytti panevan enemmän painoa Faith and Order -linjalla tapahtuvaan dogmaattiseen keskusteluun ja ko-

27. *Schaeder* KJ 1962 s. 391—392

rosti voimakkaasti ortodoksian totuuden julistamista lännelle; tosin sillä oli käytännöllisenkin yhteistyön linjalla omat intressinsä, erityisesti rauhan edistäminen. Kumpikin puoli toivoi yhtenäistä esiintymistä. Tätä tarvittiin luonnollisesti myös suhtautumisessa katoliseen kirkkoon ja sen ekumeeniseen kutsuun.

Moskovan annettua myöten kunniaprimaattikysymyksessä olivat esteet panortodoksisen konferenssin tieltä poistuneet. Ekumeenisen patriarkan synodi vahvisti konferenssin ohjelman 4. 5. 1961, minkä jälkeen kutsut voitiin lähettää. Konferenssi kokountui Rhodoksessa 24. 9.—1. 10. 1961.²⁸ Läninä oli 12 autokefaalista ortodoksista kirkkoa, niihin luettuna Tšekkoslovakian kirkko, jonka autokefaalisuutta Konstantinopoli ei tosin virallisesti tunnustanut. Georgian kirkko oli edustettuna Venäjän kirkon välityksellä. Poissa olivat Albanian ja Suomen autonomiset kirkot. Sellaisia emigranttikirkkoja, jotka eivät olleet minkään patriarkaatin alaisia, ei ollut kutsuttu.

Konferenssin tehtävä, joka oli määritelty ekumeenisen patriarkaatin kutsussa, merkitsi samalla ortodoksien kannanottoa kysymykseen, mikä on oikea ekumeeninen kirkolliskokous. Panortodoksisen konferenssin tehtäväksi ilmoitettiin panortodoksisen prosynodin valmistelu. Prosynodia voisi seurata panortodoksinen synodi. Tyytymällä näihin nimityksiin ortodoksia ei halunnut — toisin kuin Rooma — pitää ekumeenista synodia yksinomaan omassa piirissään. Kahdeksas yleinen kirkolliskokous oli kyllä tähtäimessä, mutta se haluttiin säästää siihen onnelliseen hetkeen, jolloin kristikunnan yhteys olisi suurempi ja näkyvämpi kuin nyt. Tähän varovaisuuteen sisältyi epäsuorasti tunnustus, että Kristuksen kirkon rajat olivat laueammat kuin ortodoksian.²⁹

Panortodoksinen konferenssi oli merkkitapaus ortodoksian

28. Seur. esitys perustuu seur. kertomuksiin: *Werner Küppers* Die panorthodoxe Konferenz in Rhodos OR 10 (1961) s. 243—246. *N. A. Nissiotis* La conference pan-orthodoxe de Rhodes. Cont. 14 (1962) s. 54—57. *Emmanuel Jungclaussen* Ökumenisches Konzil der Orthodoxie? Una Sancta (= US) 17 (1962) s. 56—66. Ir. 34 s. 550—556. *Schaeder* KJ 1962 s. 393—400

29. *Schaeder* KJ 1962 s. 393

sisäisen lujittumisen kannalta. Voitiin esittää erilaisia tulkintoja, oliko tämä peräti ensimmäinen kerta vai ensimmäinen kerta vuosisatoihin (1672 pidetyn Jerusalemin synodin jälkeen) tai vuosikymmeneen (1936 Ateenassa pidetyn prosynodia valmistavan kokouksen jälkeen). Kun tilanne oli niin peräti toinen kuin vanhojen konsiilien aikakaudella, voidaan yhtyä käsitykseen, että useimmat kirkot nyt todella ensi kerran tapasivat toisensa yhteisessä neuvottelussa. Monet odottivat yhteentörmäystä Konstantinopolin ja Moskovan ryhmän, »kreikkalaisten» ja »slavien» kesken, mutta sitä ei tullut, vaikka jonkin verran jännitystä esiintyikin. Kunniaprimaattiratkaisun seurauksena katsottiin, että myös konferenssin puheenjohtajuus kuului ekumeenisen patriarkan edustajalle.

Ekumeenisten kysymysten kannalta oli oireellista, että pienemmistä idän kirkkokunnista oli kutsuttu edustajia ja viisi monofysiittistä kirkkoa oli lähettänytkin valtuuskunnan. Lisäksi oli tarkkailijoita anglikaanisesta ja vanhakatolisesta kirkosta sekä KMN:sta (mm. tri Nissiotis). Roomalaiskatolisesta kirkosta oli yksityishenkilöinä kutsuttuja tarkkailijoita.

Konferenssin työ tapahtui pääasiassa suljetuissa istunnoissa, joihin vain ortodoksisten kirkkojen virallisilla edustajilla oli pääsy. Kukin kuudesta komissiosta laati yksityiskohtaisen teemu luettelon sen tehtäväpiiriin kuuluvista, prosynodissa käsiteltävistä kysymyksistä, joita oli kunkin kirkon piirissä ryhdyttävä valmistelemaan. Ekumenian kannalta olivat tärkeimpiä viides ja kuudes komissio, jotka käsittelivät suhteita pienempiin idän kirkkoihin sekä suhteita lännen kirkkoihin ja kristilliseen maailmaan.

Kun kysymys osallistumisesta KMN:n työhön sen jäsenkirkkoina oli jo useimmille ortodoksisille kirkoille käytännössä tai periaatteessa ratkennut, se ei tuottanut enää erikoista ongelmaa konferenssissa.³⁰ Voitiin tyytyä korostamaan ekumeenisen liikkeen esille tuomien teologisten ja muiden kysymysten tutkimista ja ortodoksian täyden myötävaikutuksen merkitystä kai-

30. *Nissiotis Cont.* 1962 s. 393

killä ekumeenisen tutkimustyön ja toiminnan aloilla. Tämä edellytti tietenkin ortodoksien keskinäistä yhteistyötä. Myöhemmät tapahtumat ovat osoittaneet tällaisesta yhteistyöstä ja yhteisestä esiintymisestä sovitun ainakin edessä olevan New Delhin yleiskokouksen varalta.

Suhteessaan toisuskoiisiin konferenssi suoritti eräänlaisen porastuksen sen mukaan, miten lähellä nämä olivat ortodokseja. Aivan erikoisasemassa olivat pienemmät idän kirkot, kuten näkyy siitäkin, että erikoinen komissio käsitteli suhteita niihin. Hyväksytyin teemaluettelon mukaan³¹ oli niihin pidettävä yllä ystävällisiä suhteita sekä vierailuin että teologitasolla, harjoitettava niitä koskevaa tutkimustyötä ja ryhdyttävä yhteistoimintaan ekumeenisissa kokouksissa ja käytännöllisissä kysymyksissä. Seuraavana mainitaan roomalaiskatolinen kirkko. Oli tutkittava sekä positiivisia että negatiivisia kohtia, joilla oli vaikutusta molempien kirkkojen välisiin suhteisiin, kuten uskoa, hallintoa ja kirkollista toimintaa, erityisesti propagandaa, proselytismia ja unionia koskevia kysymyksiä. Uskonpuhdistuksesta syntyneet kirkot ja tunnustukset ryhmitellään ortodoksian kannalta läheisempiin ja kaukaisempiin. Edelliseen kuuluvat piispalliset kirkot yleensä ja erityisesti anglikaaninen kirkko, johon nähden oli tutkittava suhteiden laajentamista ja jatkuvaa lähentymistä. Kauempana olevat protestanttiset tunnustusryhmät luetellaan järjestyksessä luterilaiset, kalvinilaiset, metodistit ja muut protestanttiset tunnustukset, mutta niistä ei lausuta mitään erikoista. Vihdoin mainitaan vanhakatolinen kirkko, johon oli kehitettävä suhteita aikaisemmin käytyjen teologisten keskustelujen ja niissä ilmenneiden lähentymispyrkimysten hengessä.

Tällainen pitkän tähtäyksen ohjelma ei täysin paljasta ajan-kohtaisia pyrkimyksiä. Siitä voitaneen kuitenkin lukea, että suhteiden idän pienempiin kirkkoihin toivottiin kehittyvän jopa eroavien väliseinien katoamiseen asti³² ja että suhtautuminen vanhakatolisiin oli lähes yhtä positiivista sekä anglikaaneihin

31. Luettelo täydellisenä *Schaeder* EJ 1962 s. 394—397

32. Ir. 34 s. 555—556 väittää, että erot ei-khalkedonilaisiin päin havaittiin suuremmiksi kuin oli odotettu.

hyvin ystävällistä. Suhtautuminen Roomaan oli sen sijaan varovaista, vaikkei suinkaan torjuvaa. Sen kohdalla askarrutti konferenssia tietenkin ajankohtainen konsiilikutsu, johon palaamme myöhemmin.

Erityistä mielenkiintoa herätti, pääsisikö poliittisten valtaryhmiä välinen jännitys leimaamaan konferenssia, jossa rautaverhon takaiset ortodoksit nyt olivat mukana metropoliitta Nikodimin tarmokkaalla johdolla.

Nikodim luki kirjelmän, jossa hän esitti sosiaalisten kysymysten joukkoon kolme uutta teemaa, ortodoksien osallistumisesta maailmanrauhan ja aseistariisumisen edistämisen sekä rotuerottelun ja kolonialismin tuomitsemista. Nämä aiheet otettiin mukaan, mutta sanamuotoa siloitettiin niin, ettei sanaa kolonialismi käytetty ja puhuttiin kansojen välisen rauhan, vapauden, veljeyden ja rakkauden kristillisten ihanteiden toteuttamisesta, mitä ilmausta ei voida tulkita Prahan kristillisen rauhaliikkeen suoranaiseksi hyväksymiseksi. Vastaava myönnytys Moskovan ryhmälle oli, ettei ateismin vastustamista suoraan mainittu, vaan tyydyttiin puhumaan evankelisen opin levittämisestä maailmassa ortodoksisen perinteen mukaisesti.³³

Rhodoksen konferenssin tärkein merkitys oli siinä, että tällainen kokous oli yleensä saatu aikaan ja että Konstantinopolin ekumeenisen patriarkan oikeus kutsua ortodoksiset kirkot koolle ajankohtaisen tarpeen vaatiessa oli saanut vahvistuksen. Ortodoksia saattoi nyt ekumeenisissa yhteyksissä esiintyä paljon yhtenäisempänä ja voimakkaampana kuin ennen. Niimenomaan oli ollut hyvä tilaisuus valmistautua New Delhin yleiskokoukseen, jossa ortodoksian ensi kertaa piti näyttää koko voimansa. Myös suhtautumisesta Vatikaanin konsiiliin oli tilaisuus keskustella.

Jotkut huomioitsijat panivat painoa sille, että Rhodoksessa hyväksytty tulevan prosynodin teemaluettelo suuresti muistuttaa sitä ohjelmaa, mitä samaan aikaan valmisteltiin toiselle Vatikaanin konsiilille, ja tekivät tästä sen johtopäätöksen, että

33. *Schaeder* KJ 1962 s. 397—398

ortodoksia oli samanlaisessa uudistumisvaiheessa.³⁴ Ohjelma on kuitenkin jäänyt paperille. Panortodoksisilla konferensseilla ei toistaiseksi ole ollut muuta käytännöllistä merkitystä kuin että ortodoksiset kirkot ovat niissä voineet pyrkiä yhdenmukaistamaan suhtautumistaan ajankohtaisiin ekumeenisiin kysymyksiin. Ekumenian kannalta tämäkin on jo merkittävä saavutus.

4. Ortodoksit New Delhissä

KMN:n kolmannessa yleiskokouksessa, joka kokoontui marras—joulukuussa 1961 New Delhissä, ortodoksia oli edustettuna aivan toisella tavoin kuin kahdessa edellisessä. Tämä johtui ennen kaikkea Venäjän ja eräiden muiden Itä-Euroopan maiden ortodoksisten kirkkojen jäseniksi liittymisestä.

Huhtikuussa lähettämässään liittymisanomuksessa patriarkka Aleksei oli ilmoittanut, että Venäjän kirkko täytti autokefalian, vakiintuneen aseman, koon ja muiden ulkoisten suhteiden puolesta jäsenkirkkoille asetetut vaatimukset. Oheen liitetyn muistion mukaan sillä oli 73 hiippakuntaa Neuvostoliitossa, 22 erilaista laitosta sen rajojen ulkopuolella sekä lisäksi Neuvostoliitossa 20 000 seurakuntaa, 40 luostaria ja 8 pappiskasvatuslaitosta.¹ Tästä ilmoituksesta puuttui jäsenmäärä, jolla KMN:n sääntöjen mukaan on merkitystä sekä jäseneksi hyväksyttäessä että edustajapaikkoja jaettaessa.

Jo Venäjän kirkon jäseneksi liittymistä koskeva anomus herätti vilkasta huomiota. Tuskin paljoakaan liioiteltu on *Hildegard Schaederin* dramaattinen kuvaus: »Toisen maailmansodan aikaisissa pääsiäisjumalanpalveluksissa oli Venäjän ortodoksinen kirkko uutena Lasaruksena astunut melkein kaksi vuosikymmentä kestäneen katakombielämänsä jälkeen päivän valoon. Tänä pääsiäisenä 1961 on Venäjän Lasarus astunut en-

34. Y. Congar Comment l'Église sainte doit de renouveler sans cesse. *Ir.* 34 (1961) s. 325

1. ER 13 s. 514—515. *Schaeder* KJ 1962 s. 381—382

simmäiset päättävät askeleensa kristikunnan keskuuteen. Niinkuin ihmiset idän ikoneissa pitävät kättä suun edessä pelästyneinä kuolleeksi luullun elävänä näkemisestä, niin on tämä Venäjän Lasaruksen askel saanut monet piirit Geneveä myöten pidättämään henkeään.»²

Kun KMN:n piirissä oli jo vuosikausia määrätietoisesti työskennelty asian hyväksi, se ei enää voinut tulla täytenä yllätyksenä. Siitä huolimatta pidettiin vielä välttämättömänä muokata maaperää Venäjän kirkon vastaanottamiselle suotuisaksi. Ecumenical Review korosti, että idän ortodoksia vasta Venäjän kirkon jäseneksi liittymisen jälkeen voisi antaa täyden panoksen KMN:n työhön, jossa tämän jälkeen kristikunnan itäisen ja läntisen osan välinen dialogi tulisi erittäin tärkeäksi. Mutta yhtä merkittävänä oli pidettävä sitä muutosta, että tämän jälkeen huomattava osa KMN:n jäsenistä olisi kommunistisesta maailmasta. Tämä nimittäin osoittaisi, että kristittyjen väliset suhteet ovat ideologisten ja poliittisten konfliktien yläpuolella, ja olisi muistutuksena siitä, ettei kirkko enää suurimmassa osassa maailmaa hallinnut kulttuuria, vaan eli ei-kristillisten voimien painostamana.³ Sellainen Venäjän kirkon asiantuntija kuin edellä mainittu tri Schaefer korosti toisaalta Venäjän kirkon vilpittömyyttä yhteistoiminnan halua koko kristikunnan kanssa, toisaalta sen tekemän päätöksen uskonpuhdistuskirkoille asettamaa vastuuta. Jos tarjous torjuttaisiin, voisi seurauksena olla erillisen idän ekumeenisen keskuksen pystyttäminen — lähinnä kai Prahan rauhanliikkeen ympärille — ja ehkäpä suorastaan »Kolmannen Rooman» aatteen elvyttäminen uudessa muodossa. Tämä pelko ei ollut tuntematon KMN:n johdollekaan.⁴ Varoittaviakin ääniä kuului, mm. katoliselta taholta, jossa suhtautuminen Venäjän kirkon ratkaisuun oli hieman hapanta.⁵

Käsiteltäessä Venäjän ja eräiden muiden Itä-Euroopan ortodoksisten kirkkojen lähettämiä liittymisanomuksia yleiskokouk-

2. Schaefer OR 10 s. 180

3. ER 13 s. 518—519. Schaefer KJ 1962 s. 400—401

4. Schaefer OR 10 s. 180—182. HK 15 s. 411—412

5. HK 15 s. 474—475

sen aattona pidetyssä KMN:n keskustoimikunnan kokouksessa kiinnitettiin huomiota siihen, ettei Venäjän kirkon jäsenmäärää ollut mainittu. Pääsihteeri Visser 't Hooft ilmoitti tämän johduttavan virallisten tilastotietojen puutteesta; erilaisia jäsenmäärää koskevia arvioita ei taas voinut pitää luotettavina. Kysyttiin myös Venäjän kirkon ja neuvostohallituksen välisiä suhteita. Tämä kysymys oli tietenkin kiperä, koska se sisälsi epäilyksen, ettei Venäjän kirkko ehkä ollut vapaa päättämään asioistaan silloinkaan, kun oli kysymys sen ulkoisista suhteista. Pääsihteeri vastasi diplomaattisesti, että valtio ja kirkko lain mukaan olivat täydellisesti erossa, vaikka hallituksessa oli uskonnollisten asiain neuvosto helpottamassa kirkon ja valtion välisten asiain järjestelyä; käytännössä taas kirkon vapaus oli ajoittain suurempi, ajoittain pienempi.⁶

Venäjän kirkko oli lupauksensa mukaan pariinkin kertaan informoinut niitä kirkkoja, jotka Moskovan konferenssissa 1948 olivat yhdessä sen kanssa ottaneet torjuvan asenteen KMN:oon. Ne eivät olleet tarvinneet monta vihjausta, sillä halu yhteyksien solmimiseen oli niiden keskuudessa ymmärrettävästi ehkä vieläkin suurempi kuin Venäjällä. Niillähän oli jo kokemusta ekumeenisesta yhteistyöstä maailmansotien väliseltä ajalta. Ennen yleiskokousta olivat saapuneet jäsenanomukset myös kolmelta muulta ortodoksiselta kirkolta. Niistä Bulgarian kirkko ilmoitti jäsenmääräkseen 6 miljoonaa, Romanian kirkko yli 13 miljoonaa ja Puolan ortodoksinen kirkko 400 000.⁷

Liittymisanomukset saivat keskustoimikunnan puoltolauseen yleiskokoukselle. Sitä paitsi pääsihteeri Visser 't Hooft käsitteli asiaa yleiskokoukselle antamassaan kertomuksessa selittäen liittymisen suureksi tapaukseksi ekumeenisen liikkeen historiassa. Hän korosti samoja näkökohtia kuin mainitussa *Ecumenical Review*'n kirjoituksessa, toisaalta idän ja lännen kristikunnan välistä hengellistä dialogia, toisaalta sitä, että myös poliittisen idän ja poliittisen lännen väliset jännitykset nyt entistä sel-

6. CC/WCC, Minutes and Reports 14—15 s. 41

7. *ibid.* s. 54—55. *Schaefer* KJ 1962 s. 391

vemmin kuvastuisivat maailmanneuvoston työssä. Uusi tilanne ei varmaankaan tekisi ekumeenista työtä helpommaksi, mutta kylläkin rikkaammaksi.⁸

Liittymisanomukset hyväksyttiin yleiskokouksessa suurella äänten enemmistöllä. Venäjän kirkko sai 142 puoltoääntä, kun taas vain 3 äänesti vastaan ja 4 pidättyi äänestyksestä. Viimeksi mainittuihin kuului Amerikan venäläis-ortodoksisen kirkon edustaja, San Franciscon arkkipiispa *Joann*, joka lausui toivomuksen, että pidättäytymisen aiheuttaneet pelot pian osoittautuisivat aiheettomiksi. Sitä vastoin kreikkalainen prof. Alivisatos ja ekumeenisen patriarkaatin edustaja, Thyateiran metropoliitta *Athenagoras* sekä Antiokian patriarkaatin edustaja lausuvat kirkkojensa puolesta ilonsa neljän uuden ortodoksisen kirkon liittymisestä KMN:n piiriin.⁹ Patriarkka Aleksei oli lähettänyt yleiskokoukselle erityisen sanoman, jossa hän selitti kirkkonsa ekumeenista asennoitumista ja sen valmiutta osallistua KMN:n työhön. Aikaisempien kannanottojen mukaisesti asetettiin nytkin kaikkien kristittyjen yhteyden palauttaminen ensi sijalle ja mainittiin ensiksi Faith and Order -komission työ, mutta Venäjän kirkko selitti olevansa valmis osallistumaan kaikkeen muuhunkin KMN:n toimintaan kristittyjen aktiivisuuden osoittamiseksi nykyajan maailmassa ja korosti erityisesti maailmanrauhan lujittamisen tärkeyttä.¹⁰

Uudet jäsenkirkot pääsivät kohta täysivaltaisiksi edustajiksi. Näin ollen ortodoksien edustus yleiskokouksessa oli nyt 46 kaikkiaan 557:stä. Venäjän kirkko sai 16 edustajaa ja oli niin ollen suurin ortodoksinen ryhmä. Kreikan kirkolla oli 14 edustajaa. Se oli nyt luopunut aikaisemmasta jarrutuksestaan ja lähetti muiden ortodoksisten kirkkojen tavoin useita metropoliittoja edustajikseen. Ekumeenisen patriarkaatin 13 edustajan jou-

8. *W. A. Visser 't Hooft* The Calling of the World Council of Churches. ER 14 (1961—62) s. 221—222. Neu Delhi 1961, Dokumentarbericht über die dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hrsg. v. *Willem A. Visser 't Hooft* (Stuttgart 1962) s. 530

9. Neu Delhi 1961 s. 16—17, 71—76

10. ER 14 s. 232—234

kossa oli myös tri *Heikki Kirkinen* Suomesta. Lisäksi olivat edustettuina Aleksandrian ja Antiokian patriarkat, Kyproksen kirkko, Pohjois-Amerikan venäläis-ortodoksinen kreikkalaiskatolinen kirkko sekä Amerikan romanialainen ortodoksinen hiippakunta.¹¹

Jo etukäteen oli tiedetty, että eräs Venäjän kirkon ulkopoliitiikan päämääriä oli muihin jurisdiktioihin kuuluvien emigrantitivenäläisten tunkeminen syrjään. Schlink oli ennalta varoittanut, ettei sopimusta pitäisi tehdä vanhojen ystävien, etenkin Pariisiin tiedekunnan kustannuksella.¹² New Delhin edusajaluettelosta käy ilmi, että niin oli kuitenkin tapahtunut. Ainoa emigrantitivenäläinen, joka kuului ekumeenisen patriarkaatin valtuuskuntaan, oli prof. Florevski, joka Amerikkaan siirryttyään lukeutui sikäläiseen kreikkalais-ortodoksiseen kirkkoon.

Venäjän ja muiden Itä-Euroopan ortodoksisten kirkkojen liittyminen KMN:n jäseniksi oli koko New Delhin kokouksen huomiota herättävin tapaus. Se havaittiin ulkonaisestikin partojen ja mustien kaapujen lisääntymisenä. Mitä se tulisi sisäisesti merkitsemään KMN:n ekumeenisuudelle ja mihin suuntaan se tulisi sen työtä kääntämään, askarrutti sekä maailmanneuvoston johtomiehiä että laajempaa yleisöä.

KMN:n omassa piirissä vallinneita odotuksia edustanee varsin hyvin anglikaanisen Venäjän tuntijan *John Lawrencen* artikkeli, jonka *Ecumenical Review* julkaisi. Siinä korostettiin ensinnäkin, että syyt Venäjän kirkon liittymiseen olivat samantaisia kuin toistenkin kirkkojen, siis luonteeltaan kirkollisia. Venäjän kirkolla oli aikaisemmin ollut epäilyksensä, mutta ne olivat nyt hävinneet. — Toisaalta oli itsestään selvää, ettei Venäjän kirkko olisi voinut liittyä KMN:oon ilman neuvostohallituksen suostumusta. Sen motiivit taas olivat poliittisia. Silti oli syytä toivoa, että idän ja lännen kirkkojen kohtaaminen voisi olennaisesti edistää pysyvän rauhan aikaansaamista. Venäjän

11. Neu Delhi 1961 s. 35, 153, 400—416. *John Meyendorff* New Delhi — 1961. SVSQ 6 (1962) s. 44

12. *Edmund Schlink* Der ökumenische Beitrag der Russischen Orthodoxen Kirche. *Kerygma und Dogma* 4 (1958) s. 209. HK 15 s. 412

kristityillä ei tosin ollut omassa maassaan merkitystä poliittisena mielipideryhmänä, mutta epäilemättä neuvostohallitus tulisi vaatimaan tarkan raportin niiltä sen edustajilta, jotka päästetään kansainvälisiin kokouksiin. Tällä voisi olla merkitystä epäluulojen hälventäjänä. Venäläiset kirkonmiehet olivat erittäin innokkaita teologisiin keskusteluihin. Siinä saattaisi olla aluksi huomattavia vaikeuksia, koska venäläiset eivät lainkaan tunteet raamattukritiikin vaikutusta teologiaan, mutta voitiin odottaa heidän nopeasti kehittyvän jo senkin vuoksi, että heillä oli maailman nuorin kirkollinen johtajisto. Venäläisten vaikutusmahdollisuuksia länteen päin kirjoittaja arvioi positiivisesti samaan tapaan kuin Schlink oli tehnyt aikaisemmin.¹³

Poliittisessa lehdistössä esiintyi myös sellaisia kommentteja, jotka kulkivat ideologisia rajalinjoja pitkin ja varoittivat kommunistisesta solutuksesta kirkkojen piirissä.¹⁴ Sitä enemmän on syytä panna merkille, että suurissa maailmanneuvostoa lähellä olevissa piireissä Venäjän kirkon liittymistä pidettiin juuri poliittiseltakin kannalta voittona. Amerikkalainen presbyteriaani, tri *Eugene C. Blake* (KMN:n nykyinen pääsihteeri) selitti liittymisen osoittavan, ettei KMN ollut poliittinen, vaan uskonnollinen järjestö. Jos anomukset olisi hylätty, KMN olisi luopunut uskonnollisesta luonteestaan.¹⁵ Intialainen *M. M. Thomas* selitti, ettei KMN:a Venäjän kirkon liittymisen jälkeen voitaisi enää leimata lännen politiikan välineeksi. Joskin sen ehkä oli nyt vaikeampi toimia kansainvälisissä kysymyksissä, sen teoilla olisi nyt enemmän painoa.¹⁶ Eräillä tahoilla liittymistä varmaan oli toivottukin juuri amerikkalaisten ylivoimaisen vaikutuksen vähentämiseksi. Mutta reaktio oli useimmiten suopea sielläkin, missä asennoituminen ei ollut tämä. Saksalainen piispa *Hans Lilje* selitti, että vaikka Venäjän kirkon jäseneksi liittymistä tultaisiin käyttämään poliittisiin ja ideologisiin tarkoituksiin,

13. *John Lawrence East and West — the new Opportunity.* ER 14 s. 329—335

14. ER 14 s. 498—499

15. *ibid.* s. 389

16. *ibid.* s. 249—250

tämä riski oli kuitenkin otettava.¹⁷ Eräs amerikkalainen kommentaattori taas rohkeni toivoa, että vaikka venäläiset luonnollisesti olivat saaneet vaikutteita ympäristöstään, he osoittautuisivat ensiksi kristityiksi, toiseksi ortodokseiksi ja vasta kolmanneksi venäläisiksi.¹⁸

Venäläisten esiintyminen kokouksen aikana hälvensi epäluuloja. Venäjän kirkon valtuuskunnan puheenjohtaja, arkkipiispa Nikodim selittikin, että venäläiset olivat kiinnostuneet lähinnä dogmaattisista kysymyksistä, varsinkin Faith and Order -komission työstä, mutta eivät halunneet sekaantua politiikkaan. Tämän linjan he pitivätkin, lukuun ottamatta joitakin atomisodan vaaraa korostavia lausuntoja. Äänestettäessä itäsaksalaisten kirkonmiesten matkustuskieltoa koskevasta valittelusta he pidättäytyivät äänestyksestä, lukuun ottamatta Berliinin eksarkkia Joannia, joka äänesti vastaan. Toisaalta he vastalauseita yhtyivät uskonvapautta koskevaan julkilausumaan, jota voitiin pitää heidän kannaltaan arkaluontoisena.¹⁹

Ortodoksien laajemman osanoton vaikutus näkyi näin ollen ennen kaikkea dogmaattisissa kysymyksissä. Varsin yksimielinen vaikutelma on, että ortodoksit ensi kerran New Delhissä tunsivat olevansa kuin kotonaan ja innokkaasti osallistuiivat asiain käsittelyyn. He olivat jo Rhodoksessa sopineet yhteisestä esiintymisestä, mikä merkitsi sitä, että kunkin kysymyksen kohdalla edeltä käsin valitut puhujat esittivät kansallisuudesta ja paikalliskirkosta riippumatta ortodoksien yhteisen kannan. Aikaisemmasta tavasta esittää erillisiä julkilausumia oli nyt luovuttu. Ortodoksit pyrkivät vaikuttamaan yhteisen päätöksen sisältöön.²¹

New Delhin kokouksen yleisteemana oli »Yhteys — palvelu — todistus». Ekumeeniselta kannalta tärkein oli yhteyden jaoston raportti, koska se koski koko ekumeenisen toiminnan perusteita. Tästä kysymyksestä kuultiin kaksi toisistaan jonkin ver-

17. *ibid.* s. 391—392

18. ER 14 s. 495 (*George Beazley*)

19. Neu Delhi 1961 s. 341. *E. Beaudoin* La troisième Assemblée du Conseil œcuménique des Églises. Ir. 35 (1962) s. 41. *Meyendorff* SVSQ 6 s. 45

20. *Schaeder* KJ 1962 s. 404 (kat. tarkkailija *Le Guillou*)

ran poikkeavaa ortodoksista mielipidettä, joista toinen oli lähinnä ortodoksisen perinnäisen kannan mukainen, toinen meni pitemmälle ekumeeniseen suuntaan.

New Delhin kokouksen yhteyden jaoston raportti perustui Faith and Order -komission St. Andrewsissa edellisenä vuonna laatimaan raporttiin. Florovskin koulukunta oli jättänyt jälkensä siihenkin. Siinä oli nimenomaan todettu, että kirkon ja tunnustuksen välisen eron tekeminen oli ortodokseille mahdotonta, koska kirkko ymmärsi itsensä jakamattomaksi. Kun käsiteltiin opillisen yksimielisyyden saavuttamista ensimmäisenä tunnustustenvälisen rajojen kaatamiskeinona, lausuttiin, että alkuperäinen raamatullinen ilmoitus oli annettu apostoliselle kirkolle ja sen välityksellä sekä että siitä olivat kristikunnan yhteisen historian aikana jatkuvasti todistaneet yhteiset historialliset tunnustukset, eritoten apostolinen tunnustus ja nikealais-konstantinopolilainen tunnustus. Tällöin tuotiin esiin myös Florovskin mielitermi: »On olemassa, kuten on ennenkin ollut, 'ekumeenisuus ajassa', joka voidaan tehdä todelliseksi kiinnittämällä vakavaa huomiota sekä vanhoihin totuuksiin että niihin valon ja totuuden lahjoihin, jotka Henki on antanut eri aikoina ja eri traditioissa Jumalan kansan historiassa.»²¹ Vaikka siis ortodoksien näkökanta sai huomiota osakseen myös yhteisessä raportissa, ortodoksit pitivät tarpeellisena antaa jaostolle — ei siis yleiskokoukselle — erityisen selvityksen kannastaan. Se on lähinnä Florovskin näkemysten leimaama.

Ortodoksit toteavat ensinnäkin, että denominationalismin ongelma on raportissa käsitelty protestanttien näkemyksen mukaisesti. Sen mukaan kristittyjen yhtymisen ajatellaan tapahtuvan siten, että eri tunnustusryhmät, denominaatiot, pääsevät yksimielisyyteen ja sopimukseen keskenään. Ortodokseille taas keskeinen ekumeeninen ongelma on kysymys skismasta. Ortodoksit eivät voi hyväksyä lähtökohdaksi tunnustusten tasa-arvoisuutta, eikä ortodoksinen kirkko pidä itseään yhtenä tunnustuksena muiden joukossa. Ortodokseille ortodoksinen kirkko on ainoa

21. SVSQ 6 s. 33—34

kirkko. Tämä kirkko katsoo olevansa sisäisen rakenteensa ja opeuksensa puolesta yhtä apostolisen sanoman ja jakamattoman vanhan kirkon kanssa. Se katsoo sakramentaalisen viran, sakramentaalisen elämän ja uskon puolesta elävänsä katkeamattomassa ja jatkuvassa seuraannossa. Piispuuden ja sakramentaalisen papiston apostolinen seuraanto on ortodokseille kirkon tosi olemuksen olennainen, perustava ja sen vuoksi välttämätön aines. Näin ollen ortodoksinen kirkko katsoo olevansa kristikunnan piirissä aivan erityisessä asemassa, kun se pitää yllä vanhan jakamattoman kirkon traditiota ja todistaa tästä traditiosta, josta kaikki tunnustusryhmät ovat peräisin. Nykyinen ekumeeninen pyrkimys, »ekumeenisuus tilassa», joka pyrkii sovitteluun eri tunnustusryhmät keskenään, on sen kannalta aivan riittämätöntä. Kaikkien tunnustusryhmien yhteinen pohja ja tausta on etsittävä menneisyydestä, niiden yhteisestä historiasta, siitä yhteisestä vanhasta ja apostolisesta traditiosta, josta ne kaikki ovat lähtöisin. Tällainen ekumeeninen pyrkimys on »ekumeenisuutta ajassa». Tätä metodia, jolle Faith and Order -komission raportikin oli antanut tunnustuksen, ortodoksit suosittavat toivoen yhteyden löytyvän niin, että jakautuneet tunnustusryhmät palaisivat yhteiseen menneisyyteensä. Näin eri tunnustusryhmät löytäisivät toisensa yhteisen traditionsa luomassa yhteydessä. Ortodoksinen kirkko on valmis osallistumaan tähän työhön todistajana, joka on jatkuvasti säilyttänyt apostolisen uskon ja tradition perinnön. »Mitään vanhojen muotojen staattista palauttamista ei edellytetä, vaan pikemminkin sen ikuisen eetoksen dynaamista löytämistä, joka yksinään voi varmistaa 'kaikkia aikoja koskevan' todellisen yksimielisyyden. Ei myöskään tarvita jäykkää yhdenmukaisuutta, koska sama usko, joka on olemukseltaan mystistä ja inhimillisen järjen kaavoille täsmällisesti käsittämätöntä, voidaan oikein ilmaista eri tavoilla. Ekumeenisen pyrkimyksen välitön kohde on ortodoksisen käsityksen mukaan kristillisen hengen palauttaminen, apostolisen tradition jälleen löytäminen, kristillisen näkemyksen ja uskon täyteys, yksimielisyydessä kaikkien aikakausien kanssa.»²²

²² *ibid.* s. 40–41. *Schaeder* KJ 1962 s. 405–409

Vaikka lopussa esitetyt varaukset jonkin verran lieventävät lausuman vaikutusta, se oli jyrkkä sikäli, että siinä käytettiin sanontaa »paluu», jota näihin aikoihin alettiin karttaa ekumeenisessa keskustelussa. Esitelmä, jonka tri Nissiotis piti muutamia päiviä myöhemmin yleiskokoukselle aiheesta »Idän ortodoksin todistus ja palvelu yhden jakamattoman kirkon hyväksi», edusti huomattavasti pitemmälle menevää ekumeenisuutta.²³

Nissiotis lähtee, kuten ortodoksien yhteyden jaostolle antama selityskin, siitä, ettei yhteys ole jotakin sopimuksin aikaansaatavaa, vaan kirkon olemukseen kuuluvaa, jopa perusteiltaan trinitaarista. Kun elämme uskoen Kolminaisuuteen, elämämme kristittyinä ilmaisee, mitä yhteys on. Yhteyden luonnetta ei voida selvittää taitavin valeteologisin kaavoin, jotka ilmaisevat sen olemuksen poleemisin käsittein. Se löydetään historiallisten kirkkojen elämässä, joka on peräisin ensimmäisenä helluntaina avautuneesta lähteestä. Historiallisilla kirkoilla esitelmöitsijä tarkoittaa kirkkoja, jotka Nikaian tunnustuksen pohjalla tunnustavat komiyhteisen Jumalan koko armotalouden ilmestymisen kirkossa ja uskovat että tämä armotalous jatkuu Pyhän Hengen kautta kirkossa ja sen välityksellä erityisesti sanassa ja sakramenteissa, joita siihen erotetut henkilöt hoitavat. Mitä kirkot itse tekevät kirkkoina, on niin ollen tärkeämpää kuin sen yksityisten jäsenten teorit ja selitykset siitä, mitä kirkot tekevät. Ortodoksian erityinen tehtävä ekumeenisessa keskustelussa on yksinkertaisesti muistuttaa, että historiallisen kirkon elämän katkeamattomalla jatkuvuudella on paljon suurempi auktoriteetti kuin minkään paikalliskirkon tunnustuksella, joka pyrkii selittämään ja tekemään oikeutetuksi sen erillään oloa. Antamansa katolisen ja apostolisen todistuksen vaikutuksesta ja omalla yhteydellään se on jopa ekumeenisen liikkeen keskipiste. Ortodoksia tunnustaa siis pelkällä olemassaolollaan tarvitsematta monimutkaisia tunnustusasiakirjoja tai keskitettyä juridista auktoriteettia. Tämä todistus tuodaan julki vaikenemalla mart-

23. *Nikos Nissiotis* The Witness and the Service of Eastern Orthodoxy to the One Undivided Church. ER 14 s. 19—202. Saksaksi Neu Delhi 1961 s. 543—553

tyyriudessa, uhraamalla oma itseriittoaisuus, suvaitsevaisuudella vaikeissa tilanteissa, luopumalla etuoikeuksista ja jakamalla ne toisten kanssa. Ortodoksian omalaatuisuutta ei voida ilmaista tunnustuskirjoin. Niiden laatiminen olisi ortodoksian pettämistä ja sekoittaisi ortodoksit lännen kirkkojen riitaisuuksiin. Paikalliset tunnustukset eivät ole sinänsä tuomittavia, mutta on väärin käyttää niitä poleemisessa hengessä ja siten, että paikallista tunnustusta pidetään ainoana oikeana vastauksena siihen, mitä kirkon jumalallinen mysteeri oikeastaan on. Usein jokin kirkko haluaa pakottaa muut hyväksymään oman käsityksensä uudestisyntymisestä sallimatta kirkon elämän itsensä jakaa Pyhän Hengen lahjoja muille eronneille paikalliskirkkoille. Idän ortodoksia ei ole langennut tähän raskaaseen ekklesiologiseen erehdykseen. Mutta silläkin on ahdashenkkinen tunnustuksellinen poleeminen asennoituminen kiusauksena. Ortodoksia ei ole mikään yhtä paikalliskirkkoa luonnehtiva adjektiivi, vaan tarkoittaa katolista ja apostolista. Ortodoksi hyväksyy hiljaisesti ajatuksen, että pelastus on löydettävissä toisissakin kirkoissa sen rajojen ulkopuolella, jotka hajaannuksen luonnoton tilanne saa näyttämään liian ahtailta. Sen vuoksi ortodoksin olisi tultava tosi ortodoksiksi, niin että hän olisi valmis nöyrästi uhrautumaan, jotta ortodoksia todella pääsisi toteutumaan yleisen kirkon elämässä. Tämän ortodoksia-käsityksen mukaan, jota esitelmöitsijä nimittää dynaamiseksi, ei kirkon sisäisiä liikkeitä voida leimata luopumuksiksi ja sijoittaa riittä kirkon ulkopuolelle. Tämä koskee yhtä hyvin Rooman skismaa kuin uskonpuhdistusta. Tällä tavoin ortodoksia voi käytännössä voittaa puolustautuvan, tunnustuksellisen-apologeettisen asennoitumisensa ja tulla mahtavaksi elämän virraksi, joka täyttää kuilut, tasoittaa vastakohdat, voittaa vihamielisyydet ja vie jälleenyhtymistä kohti. Valekonservatiivinen asennoituminen, joka tuomitsee toisten tunnustusten menneisyyden, ei ole oikea ortodoksinen asenne. Mitä tämä asenteen muutos merkitsee käytännössä osoittaa seuraava sitaatti:

»Sellaisten iskusanon käyttäminen kuin 'Tulkaa takaisin meidän luoksemme' ja 'Palaakamme kahdeksaan ensimmäiseen

vuosisataan', ikään kuin vaatisimme toisia kieltämään omat traditionsa, on epäortodoksista. Sellainen asennoituminen kieltää Pyhän Hengen työn kastetuissa kristityissä pitkinä kirkon historian aikakausina. Ortodoksia lankeaisi väärään länsimaistyypiseen konservatiivisuuteen, joka kaipaa ihannoimaansa ensimmäistä vuosisataa, jos se vain tässä mielessä kutsuu toisia palaamaan entisyyteen. Oikeaa ortodoksian ilmausta olisi sanoa: 'Idän ortodoksisten kirkkojen läsnäolo ja todistus ja niiden todistus katkeamattomasta ortodoksisesta traditiosta voi auttaa kaikkia muita historiallisia kirkkoja löytämään oikean tosi elämänsä.' Idän kirkko voi täyttää tehtävänsä nykyisen yhtymisliikkeen keskipisteenä ortodoksian dynaamisella avonaisuudella ja avaruudella.»

Suhteessa Roomaan tämä asennoituminen esitelmöitsijän mukaan merkitsee sitä, että Rooman primaatti, jonka idän kirkot ovat aina tunnustaneet kunniaprimaattina, ymmärretään uudella tavalla niin, että se on ilmaus paikalliskirkkojen halusta tehdä mahdolliseksi aloitteen teko yleiskristillisten kirkolliskokousten koolle kutsumiseen ja toimii samanlaisena kirkkojen välisenä siteenä kuin ekumeeninen patriarkka idän kirkon piirissä nykyisin. Ortodoksien kirkon yhteyden hyväksi antamaan todistukseen tulee sisältyä psykologinen ja teologinen valmius palauttaa tämä jakamattoman kirkon funktio eräänä tärkeimmistä yhteyden säilyttämiskeinoista. Protestantteihin nähden uusi asennoituminen lähinnä merkitsee sitä, ettei ketään sanottu skismaatikoksi, vaan historialliset kirkot jakaantuneisuudessaan merkitsevät skismaattista tilannetta yhden jakamattoman kirkon piirissä. Ortodoksien kirkon oli autettava uskonpuhdistuksesta syntyneitä uusia kirkkoja näkemään itsensä yhden jakamattoman kirkon osiksi, so. tunnustamaan sen tosiasian, että ne elävät kirkkoina yleisen kirkon piirissä, jossa Pyhä Henki luo, pyhittää ja muovaa kirkkoinstituution historiallis-karismaattisen järjestyksen, joka ei ole ihmisten keksimä, vaan helluntain armon luomaa ja jossa todellinen vapaus koetaan katkeamattomassa yhteydessä. Vain tällä tavoin yhdessä annetun todistuksen voivat muut kirkot hyväksyä kirkkoja yhdistäväksi voimaksi.

Lopuksi esitelmöitsijä korostaa sitä yleisesti hyväksyttyä, mutta käytännössä vaikeaksi esittäytunutta näkökohtaa, ettei yhteys saa tarkoittaa yhdenmukaisuutta. Emme voi pakottaa omia kirkollisen elämän muotojamme toisille. Etsimämme yhteys ei ole keskitetyn auktoritatiivisen laitoksen harjoittaman kirkkokurin luomaa eikä se synny vain evankeliumin kerygmaattisesta julistamisesta maailmassa, vaan se perustuu Pyhän Hengen Jumalan kansalle historiallisessa kirkossa antamiin armolahjoihin ja pysyy voimassa niiden kautta.

Nissiotiksen esitelämä sivuuttaa ortodoksien yhteyden jaostolle antaman selityksen ennen kaikkea hylkäämällä käsityksen, että muut kirkot ovat lahkoja — elleivät peräti kerrettiläisliikkeitä —, vaan näkee kaikkien trinitaarisella tunnustuspohjalla olevien kirkollisten yhteisöjen olevan historiallisia kirkkoja, jotka ovat säilyttäneet jotakin jakamattoman kirkon perinnöstä. Silloin ei niiden kohdalla olekaan kysymyksessä paluu ortodoksiaan tai kahdeksaan ensimmäiseen vuosisataan, vaan niiden oman ortodoksisuuden löytäminen. Nissiotiksen esitelmä, jota on luonnehdittu vasemmistoradikaaliseksi verrattuna Florovskin ryhmän oikeistoradikaaliseen lausumaan, ei saavuttanutkaan kaikkien ortodoksien hyväksymistä. Arkkipiispa Jakovos koetti välittää selittämällä, että Nissiotis poikkesi ainoastaan metodin, mutta ei pyrkimystensä puolesta ortodoksien aikaisemmista kannanotoista. Omasta puolestaan hän korosti, etteivät käytännöllisiä päämääriä palvelevat laajemmat tai suppeammat yleisjärjestöt vielä merkinneet yhteyttä, vaan että sitä edistivät enemmän henkilökohtainen ratkaisu, puhdistuminen ja keskittyminen papilliseen palvelu- ja todistustehtävään. Näin hän liittyi Nissiotiksen ajatukseen, että yhteyden saavuttaminen vaatii parannusta. Ortodoksien perinnäisen kannan mukaisesti hän korosti, ettei yhteyttä tullut tavoitella keräämällä kaikki olemassa olevat kirkot yhdeksi eikä solmimalla kahden tai kolmen kirkon keskisiä yhteenliittymiä, jotka palvelevat käytännöllisiä päämääriä.²⁴ Ortodoksit olivat siis New Delhissäkin taipuvia ko-

24. *Schaeder* KJ 1962 s. 404—407. Käsittelystä yleiskokouksessa Neu Delhi 1961 s. 24, 29, 150—151

rostamaan, että tie yhteyteen oli pitkä ja vaivalloinen, mutta että siihen pyrittäessä oli osoitettava ekumeenista mielialaa ja viljeltävä käytännöllisluontoista yhteistoimintaa kirkkojen kesken.

Ortodokseilla oli syytä olla tyytyväisiä moniin New Delhin kokouksessa tehtyihin päätöksiin. Erityisesti heitä ilahdutti, että KMN:n laajennettu tunnustuksellinen baasis nyt lopullisesti hyväksyttiin. Prof. Alivisatos lausui, että se sisälsi kristinuskon oikean tulkinnan minimin, ja prof. *Konidaris* selitti Kreikan kirkon tulkitsevan sitä nikaialais-konstantinopolilaisen tunnustuksen hengessä. Rovasti Borovoi selitti trinitaarisella tunnustuksella olleen huomattava vaikutus siihen, että Venäjän kirkko oli päättänyt anoa KMN:n jäsenyyttä.²⁵ Kansainvälisen Lähetysneuvoston liittäminen KMN:oon ei sekään enää tuottanut arveluja. Ortodoksit arvelivat pikemminkin sen olevan hyödyksi, koska heillä siten oli mahdollisuus seurata protestanttista lähetystyötä ja koska lähetyksen kirkollisuus tuli siten korostetuksi.²⁶ Yleisesti arvioitiin, että hierarkkis-sakramentaalinen linja sai ortodoksien runsaamman osanoton vuoksi New Delhissä voimakkaamman korostuksen kuin aikaisemmissa yleiskokouksissa. Eräät sitä valittelivatkin, mutta esim. katolisten tarkkailijain taholla tämä pantiin positiivisena ilmiönä merkille, ja venäläisten liittymistä alettiin tarkastella uusin silmin.²⁷ Esimerkkeinä konservatiiviseen suuntaan käyvistä kannanotoista mainittakoon venäläisten jyrkkä reaktio naisten papiksi vihkimistä koskevaan ajatukseen.²⁸

Käytännöllisenä johtopäätöksenä siitä, että idän ja lännen traditioiden lähentäminen nyt tunnettiin ekumeeniselta kannalta tähdelliseksi, päätettiin edistää teologisten probeemien tutkimista ortodoksisten ja ei-ortodoksisten teologiain kesken paikallisella, kansallisella ja alueellisella tasolla samoin kuin jäsenkirkkojen piirissä. Samoin pidettiin Bosseyn ekumeenisen instituutin

25. Neu Delhi 1961 s. 173—177

26. *Meyendorff* SVSQ 6 s. 44

27. ER 14 s. 482—483, 494—495. *Beaudoin* s. 24

28. Neu Delhi 1961 s. 240

ohjelmassa tärkeänä ortodoksien kirkon kirkollisen elämän ja teologisten ajatusmuotojen selittämistä muille kirkkoille.²⁹

Ortodoksien voimistunut osanotto vaikutti luonnollisesti myös yleiskokouksessa suoritettuihin vaaleihin. Puheenjohtajistossa arkkipiispa Jakovos säilytti paikkansa ortodoksien edustajana. Keskustoimikuntaan, jossa nyt oli 100 jäsentä, ortodoksit saivat 17 edustajaa, joista Venäjän kirkko yksinään miehitti 5 paikkaa ekumeenisen patriarkaatin ja Kreikan kirkon saadessa kummankin 4.³⁰ Kun keskustoimikunta järjestäytyi, se valitsi johtokuntaan eli toimeenpanevaan komiteaan, johon puheenjohtajan ja varapuheenjohtajan lisäksi tuli 14 jäsentä, ortodokseista Filadelfian metropoliitan Jakovoksen ja arkkipiispa Nikodimin.³¹

Tärkeä yleiskokouksen suorittama vaali oli myös Faith and Order- komission vaali. Yleiskokous valitsi siihen 120 jäsentä. Joukkoon mahtui 12 ortodoksia, mm. professorit Florovski, *Meyendorff*, Alivisats, metropoliitta Chrysostomos ja rovasti Borovoi. Työvaliokuntaan näistä tulivat Florovski, Chrysostomos ja Borovoi.³²

Ortodoksien osuus kaikissa keskeisissä hallinto- ja tutkintoelimissä kasvoi siis huomattavasti, vaikka he edelleenkin jäivät niissä verraten pieneksi vähemmistöksi.

Ortodoksit astuivat New Delhin yleiskokouksessa entistä laajemmin rivein ja myös aivan uudella tavalla ekumeeniseen yhteistyöhön KMN:n puitteissa. Tapausta voi pitää suorastaan käännteentekevänä, kun on kysymys ortodoksisten kirkkojen suhteista muuhun ei-roomalaiseen kristikuntaan. Vaikutelmat olivat molemmin puolin pääasiassa myönteisiä. Tuoreimmin sen kokivat tietenkin ne, jotka olivat ensi kertaa mukana, ja toisaalta heihin kiinnitettiin myös eniten huomiota. Sen vuoksi on aiheellista siteerata sitä arviointia, jonka Tallinnan ja Viron

29. *ibid.* s. 193, 195—196, 242—243

30. *ibid.* s. 156—158, 432—435

31. CC/WCC 14—15 s. 6

32. Neu Delhi 1961 s. 158—160, 435—439. *Beaudoin* s. 45 ilmoittaa 14 ortodoksia, mutta on ilmeisesti laskenut mukaan pari ei-khalkedonilaista.

piispa *Aleksei* esitti venäläisten puolesta yleiskokouksen päätteeksi pidetyssä keskustoimikunnan kokouksessa:

»Tunsimme välittömästi kristillisen veljeyden ja ekumeenisuuden hengen, joka vallitsi tässä rakennuksessa. Tämän hyvän vaikutelman ja tämän veljeyden hengen viemme omaan maahan. Toivomme tehneemme hyvin osuutemme muiden KMN:n jäsenkirkkojen kanssa saavuttaaksemme yhteisen päämäärämme. Haluaisimme vakavasti saavuttaa tämän yhteyden Kristuksessa.»³³

5. Vatikaanin virallinen kutsu ja sen saama vastaus

Samaan aikaan kun ortodoksien osanotto KMN:n työhön laajeni ja tuli kiinteämmäksi, pysyi suhtautuminen Rooman taholta tulleeseen lähentymiskutsuun varovan odottavana. Tuleva Vatikaanin konsiili oli kuitenkin koko ajan ekumeeniseen kokonaistilanteeseen vaikuttavana taustatekijänä. Varsinainen kannanotto konsiilikutsuun tuli ajankohtaiseksi sinä lähes vuoden pituisena ajanjaksona, joka oli New Delhin yleiskokouksen ja toisen Vatikaanin konsiilin alkamisen välillä.

Syksyllä 1959 Rhodoksessa sattunut välikohtaus oli osoittanut, että Rooman lähimpänä päämääränä oli yhteyksien solmiminen ortodokseihin. Tämä linja jatkui, kun keväällä 1960 siirryttiin konsiilin esivalmistelukaudesta sen varsinaiseen valmisteluvaiheeseen. Keskuskomission lisäksi asetettujen kymmenen valmistelukomission joukkoon kuului idän kirkkojen komissio, jonka johtoon tuli idän kirkkojen kongregaation sihteeri, kardinaali *Amlato Giovanni Cicognani*.¹ Tämä oli kyllä sinänsä luonnollista, koska valmistelukomissiot vastasivat kuurian kongregatioita. Idän kirkkojen kongregatiokaan ei ollut käsittänyt tehtäväänsä vain Rooman yhteydessä olevien

33. CC/WCC 14—15 s. 21—22

1. Ir. 33 s. 59. *Heinrich Reuter* Das II. Vatikanische Konzil (2. Aufl. Köln 1966) s. 14. *Seppo A. Teinonen* Vaticanum secundum 2 s. 7

unioitujen kirkkojen hallintoelimeksi, vaan oli aina pitänyt silmällä myös ortodoksien ja muiden erossa olevien idän kristittyjen voittamista katolisen kirkon yhteyteen joko yksityisinä tai ryhminä. Tämä näkemys periytyi idän kirkkojen valmistelukomissiolle, kuitenkin niin, ettei nyt tähdätty yksityisten käynnäisten saamiseen, vaan kokonaisten kirkkojen unioniin. Tästä aiheutui konsiilivalmisteluissa jonkin verran päällekkäisyyttä, koska kardinaali *Augustin Bean* johdolla toimiva kristillisen yhteyden edistämisen sihteeristökään ei voinut jättää ortodokseja näköpiiristään. Mikäli työnjaosta voidaan puhua, se kuitenkin oli alkuaikoina sellainen, että ortodoksinen kirkko kuului idän kirkkojen komission tehtäväpiiriin.

Tästä seurasi, että unioitujen käsitykset pääsivät leimaamaan Rooman kirkon menettelytapaa, kun pyrittiin valmistelemaan pohjaa lähentymiselle. Unioidut eivät tosin olleet teologisesti yhtenäisiä. Heidän joukossaan oli hyvinkin vanhoillisia, jopa suorastaan latinalaishenkisiä. Idän kirkkojen kongregatio, joka antoi päämiehen myös vastaavalle valmistelukomissiolle, ei tässä suhteessa tehnyt poikkeusta muista kuurian osastoista. Mutta kuten paavi Johannes XXIII:n aikana uudistushenkiset voimat pyrkivät esiin kaikkialla Rooman kirkossa, niin kävi myös unioitujen piirissä. Kärkiryhmää edustivat Lähi-idän melkiitit, bysanttilaista rittiä noudattavat unioidut, jotka muita paremmin olivat osanneet vastustaa unioituja uhkaavaa latinalaistamista. Heidän patriarkkansa *Maksimos IV Saigh* nousi kirkkokuntansa pienuudesta huolimatta johtavien ekumeenikkojen joukkoon.²

Melkiittien ekumeenista ohjelmaa luonnehtii hyvin arkki-
mandriitta *Orest Kéramén* jo 1959 julkaisema artikkeli. Sen mukaan yhtymisen ensimmäinen vaikeus oli latinalaisissa. Heidän piti lakata pitämästä ortodoksista kirkkoa lännen kirkosta lohjenneena skismaattisena kirkkona ja opittava tunnustamaan, että sillä oli apostolinen alkuperä ja omat perinteensä, jotka olivat yhtä oikeutettuja kuin läntisetkin. Näihin perinteisiin

2. *Thomas E. Bird* Patriarch Maximos IV Saygh. (Hammond, Indiana 1964)

kuului myös idän patriarkaattien autonomia, joka merkitsi sitä, etteivät ne koskaan olleet kuuluneet Rooman paavin hallinnon alaisuuteen. Unioituja oli kohdeltu väärin, kun heidät oli koetettu taivuttaa paavin välittömään hallintovaltaan, ikään kuin hekin kuuluisivat paavin johtamaan Rooman patriarkaattiin. Siten oli annettu ortodokseille pelottava kuva paavin yliherruudesta. Erityisenä vaikeutena oli ensimmäisen Vatikaanin konsiilin päätöksen mukainen, jumalallista alkuperää oleva paavin erehtymätön opetusvirka, koska se oli idän kirkkoisien ekklesiologialle aivan tuntematon. Tästä kirjoittaja ei kuitenkaan vetänyt sitä johtopäätöstä, ettei ortodokseilta tullut tämän tunnustamista vaatiakaan, vaan oikea katolinen totuus voitiin hänen mielestään saavuttaa sovittamalla yhteen lännen ja idän kirkko-opit. Lännen oli idän kirkosta omaksuttava elävä apostolinen piispan valta, idän taas tunnustettava se vakavuus, jonka paavin johtoasema kirkolle antaa. Jos konsiili määrittelsi selvästi piispojen kollegion apostolisen vallan, kävisi ortodokseille helpommaksi tunnustaa paavin vallan tarpeellisuus. Tämä valta ei ole absoluuttista, mutta sitä ei kuitenkaan tule määritelmän rajoittaa, niin kuin perheen isän asema perheessäkään ei ole lakipykälän määritelty. Kuten kirkon oppi ei ole puristettavissa loogiseksi systeemiksi, vaan sisältää näköjään ristiriitaisia aineksia, niin kirkon johtokin: siinä on monarkkinen prinssiippi, Pietarin kallio, paavin primaatti ja sen rinnalla kollegiaalinen, piispallinen, katolinen prinssiippi, kahdentoista apostolin pylväät. Kirjoittajan mielestä lännen katolinen kirkko ja idän ortodoksinen kirkko voisivat päästä sopimukseen tältä pohjalta; sen sijaan hän piti mahdottomana ortodoksien usein esittämää väitettä, että lännen kirkkojen tulisi ensin sopia keskenään. Päin vastoin, ortodoksien ja katolisten välinen unioni kutsuisi myös protestantit yhteyteen. Yhtymispyrkimyksiä oli nimittäin kaikkialla, eikä mitään unionia ollut tavoiteltava niin, että se rikkoisi jo olemassa olevia yhteyksiä.³

3. Ir. 33 s. 87—95. *Orest Kéramé* Einheit mit der Orthodoxie. US 17 (1962) s. 197—224

Samalla tavoin patriarkka Maksimos pyrki esittämään oman melkiittisen kirkkonsa, joka oli herättänyt epäluuloa ja vieroksumista sekä lännen katolisella taholla että ortodoksien parissa, todelliseksi sillanrakentajakirkoksi, joka oli omasta puolestaan valmis kuolemaan tehtävänsä täytettyään. Katolisen kirkon piirissä se halusi korostaa, etteivät latinalaisuus ja katolisuus olleet samaa, vaan että katolisuuden tuli olla avointa jokaiselle kulttuurille, henkiselle erikoislaadulle ja järjestysmuodolle, joka on sopuosinnussa uskon yhteyden ja rakkauden periaatteiden kanssa. Ortodoksiaan päin sen taas tuli omalla esimerkillään olla osoittamassa, ettei yhteys lännen suureen kirkkoon eikä Pietarin istuimeen pakottanut luopumaan oikeauskaisuudesta eikä idän kirkon aina apostolien ja kirkkoisien ajoilta saakka periytyvistä henkisistä rikkauksista.⁴

Unioitujen varsin kapeasta pohjasta huolimatta nämä ajatukset herättivät katolisen kirkon piirissä laajalti hyväksyvää mielenkiintoa siksi, että ne tukivat lännessä ilmeneviä uudistuspyrkimyksiä. Ajatus, että toisen Vatikaanin konsiilin tuli päävin primaatin vastapainoksi määritellä oppi piispojen kollegiaalisuudesta, oli aivan yleinen reformivaatimus, mutta unioidut saattoivat antaa sille lisätukea viittaamalla siihen, että piispojen asema idän kirkossa oli aivan toinen kuin lännessä. Niinpä *Wilhelm de Vries* 1961 julkaisemassaan kirjasessa korosti, ettei idän kirkkoissa ilmenevää laillisen monimuotoisuuden periaatetta ollut rajoitettava itään, vaan että se voisi olla myös mallina, kun lännen kristittyjen jälleen yhtyminen tuli kysymykseen.⁵ Jo Kéramé oli viitannut siihen, että idälle luonteenomainen kansallisten kulttuurien kunnioittamisen ja erilaisten riittien periaate voisi olla hyödyllinen myös järjestettäessä mustan ja keltaisen rodun maihin ja kulttuuripiireihin syntyviä katolisen kirkon provinsseja. Kenties desentralisoitu patriarkaatijako pitäisi toteuttaa koko katolisessa kirkossa.

4. *Patriarck Maximos IV* Der katholische Orient und die christliche Einheit, US 16 (1961) s. 1—11

5. HK 15 s. 462—464

Nämä ajatukset vaikuttivat suuntaa antavasti idän kirkkojen valmistelukomission työhön, johon myös patriarkka Maksimos osallistui v:n 1962 alkupuolelta saakka. Komission esityksen suuntaviivat alkoivat näihin aikoihin muotoutua. Korostettiin kaikkien viiden unioidun riitin samanarvoisuutta, jokaisen oikeutta lähetystyön tekemiseen ja uusienkin riittien muodostamisen mahdollisuutta. Patriarkkojen asemaa haluttiin parantaa, niin että näiden tunnustettaisiin olevan kardinaalikollegion yläpuolella ja näillä olisi oikeus osallistua paavin vaaliin. Harkittiin, voitaisiinko erossa olevien idän kirkkojen kanssa ryhtyä rajoitettuun kulttiyhteyteen siten, että katolisille, joilla ei ollut mahdollisuutta osallistua oman kirkkonsa palveluksiin, suotaisiin oikeus käyttää näiden sakramenteja. Ortodoksien ja unioitujen välisten seka-avioliittojen todettiin vaativan järjestelyjä, jotka ilmeisesti veisivät ortodoksisen papin suorittaman vihkimisen tunnustamiseen. Kansankieliperiaatetta, joka koko katolisessa kirkossa pyrki voittamaan alaa, korostettiin erityisesti idän kirkkojen valmistelukomission piirissä.⁶

Idän kirkkojen valmistelukomission saamaa ekumeenista merkitystä osoittaa, että juuri tämä komissio sai laatia konsiilille annettavan esityksen eli skeeman kirkkojen yhteydestä. Se oli tarkoitettu koskemaan kaikkia kirkkoja, mutta epäilemättä taustalla oli ajatus, että tuloksia ensi sijassa oli odotettavissa ortodoksisen ja muiden erossa olevien idän kirkkojen taholla.⁷

Johto oli siis unioitujen ja unionia ajavien kuurian piirien käsissä. Näiden asennoitumisessa oli uutta se, että kun ennen oli korostettu myös katolisten ja ortodoksien välisiä opillisia eroja, nämä nyt selitettiin jokseenkin olemattomiksi. Ainoa este oli paavin primaatti, ja sitäkin koskeva erimielisyys voitaisiin voittaa, kunhan katolinen kirkko uudella piispojen kollegiaalisuutta koskevalla määrittelyllä ja sitä vastaavalla kirkollisen hallinnon uudistuksella osoittaisi, ettei se ollut luonteeltaan idän kirkkojen autokefaalisuutta sortavaa. Lisäksi tarvittiin uutta, en-

6. HK 16 s. 277—278. *Reuter* s. 17

7. HK 16 s. 515

tistä avarampaa katolisuutta, jonka piirissä tunnettaisiin ja tunnustettaisiin idän kirkon patristinen perintö ja kunnioitettaisiin sen riittejä ja kirkko-oikeudellisia erikoispiirteitä, jotka johtuvat idän kansojen erilaisesta luonteen laadusta ja erilaisesta kulttuuriperinteestä. Ortodoksinen kirkko oltiin nyt valmis hyväksymään sellaisenaan ja siltä pyydettiin vain yhtä, paavin primaatin tunnustamista. Taustalla oli ajatus, että molemmat kirkot muuten olivat olennaisesti yhtä ja että niiden ekklesiologiat olivat yhdistettävissä.

Kardinaali Bean johtama kristillisen yhteyden sihteeristö kosketteli, tarkastellessaan ekumeenista kenttää kokonaisuudessaan, silloin tällöin myös näköaloja ortodoksien taholla. Perusnäkemys oli sama. Kenties voidaan nähdä jonkin verran varovampaa asennoitumista Bean tammikuussa 1961 antamassa televisiohaastattelussa, jonka mukaan opillinen ero todettiin pääesteeksi ortodoksien taholla. Tällöin mainittiin paavin primaattia ja erehtymättömyyttä koskevan dogmin ohella myös muut lännen kirkossa v:n 1054 jälkeen määritellyt dogmit.⁸

Nämä uudet sävelet eivät suinkaan jääneet kokonaan vaille vastakaikua ortodoksien taholla. Ortodoksien perinnäisestä kannasta poikkeavaa oli, että sekä prof. Alivisatos että ekumeeninen patriarkka Athenagoras artoivat tunnustusta patriarkka Maksimoksen pyrkimyksille ja toivoivat, että hänen ääntään kuultaisiin lännen kirkkojen piirissä.⁹ Tämä ei kuitenkaan estänyt edelleen vaatimasta proselytismia ja unioitujen kirkkojen lopettamista todisteeksi Rooman kirkon ekumeenisten pyrkimysten vilpittömyydestä.¹⁰ Pariisin pyhän Sergein instituutin rehtori *Kassian* selitti helmikuussa 1961, että ekumeeninen tilanne oli aivan ratkaisevasti muuttunut ja että suhtautuminen Vatikaanin konsiiliin oli tullut positiiviseksi, joskin Moskova oli vielä varovainen.¹¹

Käytännöllinen suhtautuminen konsiilikutsuun, jota ei ollut

8. Ir. 34 s. 48—49

9. Ir. 33 s. 364, 35 s. 77

10. Ir. 35 s. 402

11. Ir. 34 s. 232—237

vielä virallisesti esitettykään, pysyi edelleen varovana, ja Rhodoksen välikohtauksen jälkeen varottiin ekumeenisen patriarkaatin taholta kaikkea sellaista lähentymistä Roomaan päin, joka voisi rikkoa suhteita KMN:oon. Arkkipiispa Fisherin vieraillessa joulukuussa 1960 Konstantinopolissa ekumeeninen patriarkka lausui ilomielin itse lähtevänsä Roomaan, jos hänet otetaan siellä vastaan tasa-arvoisena.¹² Ortodoksisen kirkon tasa-arvoisuuden tunnustaminen oli ekumeenisen patriarkan mielestä tärkeämpää kuin unionikeskusteluihin ryhtyminen, ja tämän asenteen johdonmukaisena seurauksena oli useasti ilmaistu toivomus, että katolinenkin kirkko yhtyisi KMN:oon, jossa kirkot juuri kohtasivat toisensa käytännössä tasa-arvoisina, vaikkakaan eivät olleet velvollisia pitämään toisiaan kirkko-opillisesti samanvertaisina kirkkoina.¹³ Kun kaksi idän kirkkojen valmistelukomission jäsentä kävi v:n 1961 lopulla jättämässä ekumeeniselle patriarkalle ensimmäisen niteen konsiilin valmisteluasiakirjoja, tämä uudelleen käytti tilaisuutta korostaakseen, että hänen kirkkonsa oli valmis yhteistyöhön Rooman kanssa muilla paitsi dogmaattisilla aloilla.¹⁴ Tästä saattoi vetää sen johtopäätöksen, että odotettavissa oleva konsiilikutsukin otettaisiin suopeasti vastaan, jos kutsulle ja ortodoksien osallistumiselle voitaisiin löytää sopiva muoto.

Vastareaktioitakin esiintyi silti. Ekumeeninen patriarkka reagoi varsin herkästi, kun paavi käytti paluu-sanaa, vaikkei tämäntapainen käsitys kirkon yhteyden palauttamisen keinoista ollut vierasta ortodokseille itselleenkaan. Huomiota herättävin paavin tämänsuuntainen lausunto oli 11. 11. 1961 paavi *Leo I:n* 1500-vuotismuiston johdosta julkaistu ensyklika »Aeterna Dei sapientia». Liittyen paavi Leon aikanaan yhtä hyvin idässä kuin lännessä nauttimaan arvonantoon siinä korostetaan, että Rooman piispa Pietarin seuraajana ja Kristuksen sijaisena maan päällä on näkyvän yhteyden pää ja pylväs, jolle kuuluu ylin ja erehtymätön opetusvalta. Paavi kutsuu kaikkia takaisin yh-

12. Ir. 34 s. 79—80

13. Ir. 34 s. 544 (arkkipiispa Jakovoksen lausunto 1961)

14. Ir. 34 s. 539

teyteen ja toivoo näkevänsä sen hetken, jolloin kaikki Kristuksen lunastamat taistelevat saman taistelevan kirkon lipun alle yhtyneinä yhdessä rintamassa ja pelottomina pahan valtaa vastaan, joka monissa osissa maailmaa mitä ankarimmin uhkaa kristinuskoa. Piispa Emilianos selitti, että kirje, korostaessaan paavin erehtymättömyyttä, unohti vanhojen kanonien Konstantinopolille myöntämän toisen kunniasijan, ja leimasi sen idän kirkkoon kohdistuvan polemiikin monologin eikä dialogin aikakauteen kuuluvaksi.¹⁵ Kritiikissä lienee sikäli perää, etteivät paavin ensyklikat ja muut julkilausumat suinkaan edustaneet yhtenäistä ekumeenista ekklesiologiaa, kun eri kuurian virastot ja arvohenkiöt pääsivät muovaamaan niiden sisältöä.

Kovin maaperä Rooman lähestymispyrkimyksille oli kuitenkin Moskovan taholla. Edellä on viitattu siihen, että metropoliitta Nikolai jo kenties oli hieman tarkistanut kantaansa, mutta että talvella 1960 ohjaksiin astunut uusi kirkon ulkoasiain johto edusti perinteellistä Vatikaanin vastaisuutta. Tämä tuli näkyviin patriarkka Aleksej v:n 1960 lopulla Lähi-itään tekemän matkan aikana. Patriarkka itse oli pidättyvä, mutta piispa Nikodim selitti lehtimiehille, ettei Venäjän kirkolla ollut aikomusta osallistua Vatikaanin konsiiliin. Yhtyminen kirkkojen kesken olisi mahdollista vain, jos Rooman kirkko luopuisi paavin erehtymättömyyden periaatteesta ja muista kirkkojen eron jälkeen hyväksymistään uusista dogmeista.¹⁶

Kaikkein jyrkin reaktio ilmaistiin Moskovan patriarkaatin aikakauskirjan toukokuun numerossa 1961, jossa annettiin selvä »Non possumus» vastaukseksi kardinaali Bea erään haastattelun yhteydessä tekemään tunnusteluun. Bea oli selittänyt, ettei toisin kuin ensimmäisen Vatikaanin konsiilin edellä 1869 nyt ollut tarkoituksena kutsua ortodoksisista kirkoista virallisia edustajia, ettei syntyisi luuloa, että Roma vaati näiltä alistumista. Jos sitä vastoin Moskova itse haluaisi lähettää edustajia, ne otettaisiin vastaan. Patriarkaatin äänenkannattaja torjuu luulta-

15. HK 16 s. 218—223. Ir. 35 s. 77—78. *Emilianos Timiades* Zwischen altem und neuem Rom. US 17 (1962) s. 26—139

vasti *A. Uedernikovin* kynällä tämän ajatuksen. Vatikaanin epäillään haluavan vain uusin keinoin lujittaa valtaansa. Kun konsiili ei Rooman kirkon omankaan käsityksen mukaan voisi olla ekumeeninen ilman ortodokseja, koetettiin saada nämä kiertoteitse mukaan. Kirjoitus sivuuttaa sen seikan, ettei ollut kysymys ortodoksien täysivaltaisista edustajista, vaan lähinnä passiivisista tarkkailijoista, joilla ei tietenkään voinut olla vaikutusta konsiilin ekklesiologiseen luonteeseen. Moskovan ehtona osallistumiseen oli vastavaatimus, että Rooman oli luovuttava ensimmäisessä Vatikaanin konsiilissa määritellyistä etuoikeuksistaan ja palattava skisman edelliseen tilanteeseen. Torjuvan asennoitumisen perimmäistä syytä valaisee epäily, että konsiili oli kutsuttu koolle poliittisista syistä ja asettuisi palvelemaan kristinuskon hengen vastaista politiikkaa. Ilmeisesti pelättiin, että konsiili lausuisi tuomionsa kommunismista.¹⁷

Rhodoksen panortodoksisen konferenssin yhteydessä syksyllä 1961 arkkipiispa Nikodim edusti vielä julkisissa lausunnoissa samanlaisia kannanottoja. Hän torjui osanoton Vatikaanin konsiiliin sillä perusteella, ettei paavin primaattivaatimusta voitu hyväksyä, mutta esitti myös poliittisen perusteen: Vatikaani käyttää kristittyjen yhteyden aatetta ideologisena aseena demokratian tiellä eteneviä kansoja vastaan. On kuitenkin tietoja, joiden mukaan venäläisten todellinen kanta ei ollut näin jyrkkä. Arkkipiispa Jakovoksen arvion mukaan Konstantinopolin avoin asenne oli tehnyt vaikutuksensa venäläisiinkin ja nämä olisivat valmiit lähettämään konsiiliin tarkkailijoita, ellei sen ohjelmassa olisi uusien dogmien julistamista eikä poliittisia kysymyksiä. Moskovan alainen Brysselin piispa *Uasili (Krivoshein)* väitti, ettei Moskova periaatteessa ollut Rooman vastainen, ei ainakaan siinä määrin kuin Kreikan kirkko ja Puolan ortodoksinen kirkko.¹⁸

Useiden lähteiden mukaan suhtautuminen Vatikaanin konsiiliin oli Rhodoksen ensimmäisen panortodoksisen konferenssin

16. HK 15 s. 218. Ir. 34 s. 72

17. HK 16 s. 23. Ir. 34 s. 50—51, 36 s. 246. *Schaeder* KJ 1962 s. 366

18. HK 16 s. 134, 17 s. 299. Ir. 34 s. 554—555

tärkein puheenaihe.¹⁹ Viralliset asiakirjat eivät sano tästä kuitenkaan mitään. Edellä selostettu teemaluettelo ei anna selvyyttä siitä, mitä käytännöllisistä kysymyksistä on päätetty. Kun virallisia kutsuja ei ollut vielä tullut, ei lopullisia päätöksiä ole voitukaan tehdä, mutta suuntaviivoista on varmaan keskusteltu. Kun Rhodoksessa yleensä korostettiin ortodoksien yhdenmukaisen ja yhteisen esiintymisen tärkeyttä ekumeenisissa kysymyksissä, on ilmeisesti toivottu, että niin voitaisiin menetellä Vatikaanin konsiiliinkin nähden. Konstantinopolin kunniaprimaatin tunnustaminen sai Rooman siihen käsitykseen, että koordinaatio hoidettaisiin sieltä käsin ja että kutsutkin olisi osoitettava sinne. Myöhempi kehitys viittaa siihen, ettei Rhodoksessa ollut yksityiskohdittain sovittu, miten yhteistoiminta hoidettaisiin käytännössä.

Arkkipiispa Nikodimin New Delhin yleiskokouksen aikana antamat lausunnot tekivät jo selvemmän eron poliittisen ja kirkollisen suhtautumisen välillä. Hän selitti, että konsiili oli Rooman kirkon sisäinen asia, ja vältti Venäjän kirkon osallistumista koskevat utelut vastaamalla, ettei ollut saatu kutsuakaan. Venäjän kirkolla oli hänen selityksensä mukaan ystävälliset tunteet roomalaiskatolisia kristittyjä kohtaan, mutta sen täytyi torjua Vatikaanin poliittinen toiminta, joka sisälsi hyökkäyksiä Neuvostoliittoa vastaan.²⁰ Saman epäluulon Vatikaania kohtaan Nikodim oli vähän aikaisemmin tuonut julki Prahan kristillisessä rauhankongressissa.²¹

Vuoden 1962 alkupuolella kysymys osanotosta Vatikaanin konsiiliin alkoi kypsyä ratkaisua kohti. Tällöin tuli lopullisesti selväksi, missä muodossa ei-roomalaisten kristittyjen osanotto tapahtuisi. KMN:ssa jo käytetyn järjestelmän tapaan ulkopuolisille kirkkoille annettiin oikeus lähettää tarkkailijoita, jotka olisivat kirkkojensa virallisesti valtuuttamia. Näillä olisi oikeus osallistua konsiilin julkisiin istuntoihin ja suljettuihin kenraalikonkregaatioihin — tietenkin ilman puhe- ja äänivaltaa —,

19. HK 16 s. 134. *Nissietis Contacts* 14 s. 56

20. HK 16 s. 281, 17 s. 299. *Schaeder* KJ 1962 s. 366

21. HK 15 s. 501

mutta vain poikkeustapauksissa komissioiden istuntoihin. Viimeksi mainittujen töistä he kuitenkin voisivat saada selkoa kristillisen yhteyden sihteeristön välityksellä. Lopullisesti tarkkailijain asema määriteltiin syyskuussa vahvistetussa konsiilijärjestyksessä.²²

Aikaisemmin konsiilivalmistelujen johtajat olivat viittailleet siihen suuntaan, että tarkkailijoita otettaisiin vastaan, jos ekkatoliset yhteisöt itse tekisivät aloitteita. Nyt oli käynyt selväksi, että virallisia kutsuja tarkkailijoiden lähettämiseksi tulitisiin esittämään. Helmikuussa 1962 tämä tehtävä uskottiin kokonaan kristillisen yhteyden sihteeristölle. Tämä oli psykologisesti oikea toimenpide ortodokseihin päin, sillä idän kirkkojen valmistelukomissio ei unionisminsa takia ollut heidän suosiossaan.²³

Ilmapiiri näytti nyt erittäin suotuisalta Konstantinopolin taholla. Optimistinen arkkipiispa Jakovos ei malttanut olla vihajaisematta, että hänet nähtäisiin lokakuussa Vatikaanissa. Mutta vaikeuksia oli jatkuvasti. Patriarkka Athenagoras piti edelleen esillä vanhaa ehdotustaan, että hän itse saapuisi Roomaan, mikäli hänet otettaisiin vastaan tasa-arvoisena. Tämä ei tietenkään sopinut tarkkailijain lähettämiskaavioon. Konsiiliteologiastaan tarkka Konstantinopoli joutui myös aprikoimaan tarkkailijain asemaa. Koska konsiili oli vain piispain konsiili, sopisi oikeastaan lähettää vain piispoja, mutta näiden asemaa loukkaavaa olisi taas, että he joutuisivat passiivisen tarkkailijan asemaan. Nämä vaikeudet olisi varmaan voitettu ainakin niin, että olisi lähetetty tarkkailijoita, joilla ei ollut piispan arvoa, ellei Kreikan kirkon vastustus olisi ollut ehdotonta. Kreikkalaisessa kirkollisessa lehdistössä esiintyi jopa suoranaisia hyökkäyksiä ekumeenista patriarkkaa vastaan, jota hänen unioniystävälliseksi leimatun politiikkansa vuoksi nimitettiin ortodoksien pettäjäksi ja uudeksi Bessarioniksi.²⁴ Autokefaalisena kirkkona Kreikan kirkko tietenkin päätti omasta puolestaan ja ekumeeninen pat-

22. Ir. 35 s. 238. *Teinonen* Vaticanum secundum 2 s. 9

23. *Thomas Sartory* Das Konzil — eine innerkatholische Angelegenheit? ÖR 9 (1960) s. 70—71

24. Ir. 35 s. 98—99, 254—255, 396—398

riarkaatti omastaan, mutta jo Rhodoksessa sovitun yhteistoiminnan vuoksikaan Konstantinopoli ei voinut olla ottamatta huomioon suurimman kreikkalaisen kirkon ehdottoman torjuvaa kantaa. Niin ekumeeninen patriarkka vastasi aivan konsiilin aattopäivinä 5. 10. 1962 kieltävästi tarkkailijoiden lähettämistä koskevaan kutsuun. Virallisena perusteluna patriarkka mainitsi paavin erehtymättömyysdogmin. Paavin pitäisi hänen mielestään tyytyä kunniaprimaattiin.²⁵ Tehdessään ratkaisunsa ekumeeninen patriarkaatti luuli, että tämä olisi ortodoksisten kirkkojen yhtenäinen menettelytapa. Pian saatiin yllätykseksi nähdä, ettei niin ollut asianlaita.

Venäjän kirkon suhtautumisessa Roomaan voitiin havaita muutos v:n 1962 alusta saakka. *Šiškin* siirtyi syrjään patriarkaatin aikakauskirjan päätoimittajan paikalta ja hyökkäykset Vatikaania vastaan päättyivät. Helmikuussa arkkipiispa Nikodim antoi ymmärtää, että Vatikaanin konsiiliin voitaisiin lähettää tarkkailijoita, jos niitä kutsuttaisiin. Heinäkuussa vieraili Moskovassa uusi Canterburyn arkkipiispa *A. M. Ramsay*, joka jo keväällä Konstantinopolissa käydessään oli työskennellyt piispallisten kirkkojen — roomalaiskatolisten, ortodoksien ja anglikaanien — keskinäisen lähentymisen hyväksi ja puoltanut tarkkailijain lähettämistä. Nähtävästi hän vaikutti samaan suuntaan Moskovon vierailunsa aikana ja palattuaan antoi Roomalle vihjeitä Moskovon kannan kääntymisestä. Uuden asennoitumisen merkkejä voitiin lukea siitäkin, että elokuussa 1962 Pariisissa pidetyssä KMN:n keskustoimikunnan kokouksessa ortodoksit yksimielisesti kannattivat KMN:n tarkkailijan lähettämistä Vatikaaniin.²⁶

Rooma näyttää mahdollisimman pitkälle kunnioittaneen Konstantinopolin kunniaprimaattiasemaa ja toimittaneen ortodoksisille kirkoille tarkoitetut kutsut sen välityksellä. Vastauksien viipyminen herätti hermostumista. Saatiin vihjeitä, että eräät kirkot, ennen muuta Moskova, toivoivat saavansa Rooman

25. HK 17 s. 157

26. HK 16 s. 366, 405, 544—545, 17 s. 107—108, 299—300. CC/WCC, Minutes and Reports 16 s. 26

kutsun suoraan. Aika alkoi loppua, varsinkin kun oli otettava huomioon, että Venäjän kirkon oli saatava neuvostohallituksen suostumus voidakseen lähettää tarkkailijoita. Tässä tilanteessa kristillisen yhteyden sihteeristö lähetti prof. Willebrandsin Moskovaan viemään paavin kutsua. Vastaus oli myönteinen, mutta Moskovan kaksi edustajaa lähtivät matkaan vasta konsiilin avajaisien jälkeen. Epäluuloinen ulkomaailma on selittänyt tämän aiheutuneen siitä, että Moskova halusi vielä ensin kuunnella radiosta konsiilin avajaispuheita ja tutkia, millainen niiden henki oli. Radiosta sai myös ekumeeninen patriarkka kuulla Moskovan päätöksestä, vaikka Moskovan ja Konstantinopolin kesken mainitaan vaihdetun joitakin sähkösanomia Willebrandin vierailun johdosta.²⁷

Yllätys oli suuri kahdeltakin kannalta. Ensimmäkin oli yllättävää, että Moskova lähetti edustajansa. Tämän suuntaisiin yllätyksiin oli jo totuttu New Delhin jälkeen ja arvioinnit noudattivat jo tuttuja linjoja. Myönnettiin yleisesti, että Venäjän kirkolla oli puhtaasti kirkolliset syyt hakea kosketusta toisiin kirkkoihin, myös Roomaan päin. Enemmän hämmästyttä herätti, että neuvostohallitus nyt halusi soveltaa rauhanomaisen rinnakkaiselon politiikkaa myös Rooman kirkon suuntaan sallimalla tämän yhteyden solmimisen. Tassin toimiston antaman kommentin mukaan konsiilin ei tosin suorastaan odotettu puuttuvan kansainvälisen politiikan kysymyksiin, mutta kun paavi Johannes XXIII oli jatkuvasti sanonut sanansa rauhan, atomivarustelujen vähentämisen ja kansainvälisten ongelmien rauhanomaisen ratkaisemisen hyväksi, voitiin jäädä odottamaan, tulisiko konsiilin taholta joitakin positiivisia tuloksia kylmän sodan lopettamista, varustelujen vähentämistä ja kansojen välistä rauhaa ja veljeyttä koskevissa asioissa. Ulkopuoliset tarkkailijat olivat yksimielisiä siitä, että Venäjän kirkko oli saanut mahdollisuuden tarkkailijain lähettämiseen sen vuoksi, että sen ja neuvostohallituksen pyrkimykset tilapäisesti yhtyivät, vaikkakin motiivit olivat erilaiset. Näin arvioivat myös ne katoli-

27. Ir. 35 s. 525—526

set piirit, jotka vielä varsin epäluuloisina olivat vainuneet poliittisia motiiveja Venäjän kirkon päätöksessä liittyä KMN:oon. Kommunismin Troijan puuhevonen oli unohdettu ja Venäjän kirkko selitettiin tunnustajakirkoksi, joka oli kestänyt taistelevan ateismin ja ankaran poliittisen paineen puristuksessa ja eli vieläkin monien rajoitusten alaisena. Yhteyksien solmiutuminen siihen koettiin katolisen kirkon voitoksi.²⁸

Toinen yllätys oli siinä, että Rooman kutsuille altis Konstantinopoli oli jäänyt ulkopuolelle ja niihin aikaisemmin ytimeästi suhtautunut Moskova mennyt mukaan. Ekumeenisesta patriarkasta täytyi tämä lopputulos tuntua erityisen katkeralta, eikä se voinut olla häiritsemättä ortodoksisten kirkkojen keskinäisiä suhteita. Moskovan patriarkaatin ekumeenisia yhteyksiä rakentavassa päätöksessä tämä seikka oli varjopuolena.²⁹

6. Teologinen vastaus Rooman haasteeseen

Aivan niin kuin ortodoksien toiminta KMN:n piirissä antoi virikkeitä ortodoksiselle teologialle, haastoi myös Rooman esittämä konsiilikutsu sitä perustellun vastauksen antamiseen. Ekumeeninen dialogi Rooman kirkon ja ortodoksien välillä tuli jo konsiilin valmisteluvuosina entistä vilkkaammaksi. Ortodoksisia teologisia aikakauskirjoja ilmestyy suurilla länsimaisilla kielillä verraten harvoja, mutta yhä tavallisemmaksi tuli, että ortodoksisten teologioiden artikkeleita ilmestyi katolisissa teologisissa julkaisuissa, eritoten sellaisissa, jotka pitivät ekumeenisten yhteyksien vaalimista silmämääränään. Ortodoksien ja roomalais-katolisten välinen keskustelu keskittyi pääasiassa kirkko-opillisiin kysymyksiin, joihin protestantit ovat viimeksi mainittujen mielestä osoittaneet liian vähäistä mielenkiintoa.

Merkittävin ortodoksien antama vastaus Rooman haasteeseen on Pietarin primaattia käsittelevä teos, jonka professorit N.

28. HK 17 s. 107—108, 300—301

29. Ir. 35 s. 524—528

Afanasiev, N. Kulomzin, J. Meyendorff ja A. Schmemmann julkaisivat 1960 ranskaksi ja pian myös saksaksi ja englanniksi.¹ Se käy käsiksi todella keskeiseen kirkko-opilliseen kysymykseen: onko primaatti tarpeen ja mitä se merkitsee kirkossa. Siinä yhteydessä tulee myös esille konsiilin aattona ajankohtainen kysymys, mikä on kirkolliskokousten asema ja tehtävä kirkossa.

Teosta ei ehkä voida pitää tämän hetken ortodoksista teologiaa kokonaisuudessaan edustavana, mutta sen takana on joka tapauksessa omaperäinen kirkko-oppi, joka pyrkii nousemaan suoraan ortodoksisuuden omista perusteista ja samalla olemaan avoin ekumeenisille yhteyksille. Tämän kirkko-opin kehittäjä on mainittu Afanasiev, joka kirjoittajista vanhimpana on koulukunnan luoja asemassa.²

Afanasievin mukaan voidaan erottaa kaksi kirkko-opin perustyyppiä, universaalinen ja eukaristinen ekklesiologia. Edellinen juontaa juurensa kirkkoisä *Cyprianuksesta*. Sen mukaan jokainen paikalliskirkko on yleiskirkon osa: *Una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa*. Katolinen eli ekumeeninen kirkko on silloin paikalliskirkkojen muodostama organismi ja tänä kokonaisuutena Kristuksen ruumis. Cyprianus ajatteli kirkon ykseyden ilmenevän ulkonaisesti piispojen yksimielisyydessä ja tunnusti vain yhden Pietarin istuimen, johon kaikki piispat ovat osallisia. Kuitenkin tällainen organismi edellyttää yhtenäistä johtoa eli päätä. Valtionkirkon aikana keisari asetui johtoon ja saattoi universaalisen ekklesiologian yksinomaan vallitsevaksi. Myöhemmin siitä on Rooman kirkossa kehitetty pontifikaalinen ekklesiologia, jonka mukaan paavi on ylipaime-
nena tavallisten paimenten eli piispojen yläpuolella.

Oikea apostoliseen aikaan palautuva kirkko-oppi on Afanasievin mukaan eukaristinen ekklesiologia, jonka mukaan kirkko ilmenee piispan ympärille kokoontuneessa ehtoollisseurakunnas-

1. Seuraavassa käytetty saksankielistä laitosta: Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche. Bibliothek für orthodoxe Theologie und Kirche I (Zürich 1961)
2. *N. Afanassieff* Das Hirtenamt in der Kirche: in der Liebe der Gemeinde vorstehen. Der Primat des Petrus s. 7—65

sa. Jokainen piispan johtama paikalliskirkko on tämän mukaan jo koko kirkko. Tämä ekklesiologia ei tunne yhden piispan johtoa-asemaa eikä mitään oikeuteen perustuvaa kirkollista valtaa. Siitä huolimatta sekin katsoo kirkon tarvitsevan yhtenäistä johtoa. Tämä johtoasema ilmenee yhden paikalliskirkon nauttimana etusijana, joka perustuu siihen, että juuri tämä kirkko on antanut muiden kohtaloihin erityisen vaikuttavan todistuksen Kristuksesta, siihen, että juuri tässä paikallisseurakunnassa Kristuksen kirkko on ilmennyt täyteläisenä. Universaalinen ja eukaristinen ekklesiologia pitävät siis molemmat yhtenäistä johtoa kirkossa tarpeellisena, mutta ymmärtävät sen eri tavoin, edellinen tietylle henkilölle kuuluvana juridisena oikeutena, jälkimmäinen tietylle paikalliskirkolle arnettuna erityisenä Jumalan armona, josta piispa vasta kirkkonsa välityksellä tulee osalliseksi. Tällainen johtoasema eli primaatti on *Ignatioksen* kirjeen (Ad Rom. 1,3) sanonnan mukaisesti »rakkaudessa johtava» (pro-kathemene en agape) ja ilmenee kirkon sisäpuolella eikä sen ulko- tai yläpuolella. Tämä johtoasema siirtyi Jumalan käsittämättömän johdatuksen vuoksi Jerusalemin kirkolta Rooman kirkolle.

Tällaisen »rakkaudessa johtavan» etusijan, jota voisi luonnehtia lähinnä kunriaprimaatiksi, eukaristisen ekklesiologian edustajat ovat siis valmiit tunnustamaan Rooman kirkolle. Nykyisen roomalaiskatolisen opin Rooman piispan primaatista he sen sijaan torjuvat. Argumentit ovat kuitenkin osittain toiset kuin perinnäisessä ortodoksisessa polemiikissa. Afanasievin mukaan eukaristinen ekklesiologia on nimittäin säilynyt ortodoksisessa kirkossa vain pohjavirtana, kun taas pinnalle on päässyt sielläkin universaalinen ekklesiologia. Sen ilmausta on ylenpalttinen autokefaalisuuden korostus. Ortodoksit eivät tunnusta Rooman paavin yleiskatolista primaattia, mutta ovat usein toteuttaneet samanlaisen katolisuuden käsityksen ja primaatin autokefaalisen paikalliskirkon puitteissa.

Autokefaaliset kirkot ovat taas toisistaan erillään. Niiden kesken on koetettu saada yhteistoimintaa mm. korostamalla Konstantinopolin patriarkan primaattia tavalla, joka tekee hä-

nestä miltei »idän kirkon paavin». Nämä virheellisestä ekklesiologiasta lähtevät pyrkimykset eivät ole onnistuneet. Ortodoksisen kirkon yhteys on kalvennut abstraktiseksi ihanteeksi, jonka toteuttamiseen ei ole löydetty tietä. Monet odottavat pelastusta panortodoksisesta tai ekumeenisesta kirkolliskokouksesta. Nämäkin lähtevät väärästä ekklesiologiasta, sillä panortodoksinen konsiili ei voi tätä yhteyttä luoda. Se voisi vain olla ilmaus jo olevasta yhteydestä.

Eukaristinen ekklesiologia pyrkii tarkistamaan myös ortodoksian omaa konsiiliteologiaa. Perinnäisessä polemiikissa ortodoksinen kirkko esittäytyy seitsemän konsiilin kirkkona ja vaatii kirkolle konsiliaarista johtoa Rooman paavikeskeisen johdon sijasta. Afanasievin koulukunnan mukaan yleinen kirkolliskokous ei voi käyttää korkeinta valtaa kirkossa, koska se ei ole lainkaan hallinto- tai johtoelin, vaan sen tehtävänä on antaa todistus kirkkojen samuudesta. Yleiset kirkolliskokoukset eivät siten ole säännöllisiä eivätkä välttämättömiä kirkon elimiä, vaan kokoontuvat silloin, kun tarvitaan erikoislaatuista ja yhteistä todistusta.

Yleisiä kirkolliskokouksia koskevassa keskustelussa on tärkeä osuus kysymyksellä, mistä konsiilit saavat auktoriteettinsa. Tästä on esitetty ortodoksisessakin teologiassa kaksi erilaista mielipidettä. Toisaalta on selitetty, että yleisellä kirkolliskokouksella kirkon korkeimpana elimenä on auktoriteettinsa itsessään. Tämä on universaalisen ekklesiologian mukainen vastaus. Se on vaikeasti sovitettavissa historialliseen todellisuuteen. Toisaalta on selitetty, että jälkeen päin tapahtuva hyväksyminen on antanut yleisille kirkolliskokouksille niiden arvovallan. Tätä katsomusta, jossa on jälkiä vanhemmasta ekklesiologiasta, korosti erityisesti *Homjakovin* alulle panema venäläinen sobornost-ajattelu, joka kirkkokansan osuutta korostaessaan meni lopulta niin pitkälle, ettei hyväksynyt enää sellaisia kirkolliskokouksia, joissa yksinomaan piispoilla oli päätösvalta. Afanasievin mielestä on tällöin tapahtunut käsitteiden sekaannus: on sekoitettu toisaalta piispojen synodi, toisaalta paikallisseurakunnan kirkonkokous, jossa maallikoillakin on sananvaltaa. Hänen

käsityksensä mukaan yksin piispat ovat täysivaltaisia jäseniä, joille päätösvalta kuuluu, mutta jälkepäin tapahtuva kirkkokansan hyväksyminen on eukaristisen ekklesiologian mukaista.³

Eukaristinen ekklesiologia merkitsee irtautumista vanhoista dogmaattisen kouluteologian ja kirkko-oikeuden aksio-meista. Vaikka se pyrkii olemaan aidosti ortodoksista, se tarjoaa mahdollisuuksia dialogille erityisesti roomalaiskatolisen kirkon kanssa. Se ei vaadi vain toisia puhdistamaan oppinsa ja käytäntönsä, vaan tunnustaa, että ortodoksisessa teologiassa ja kirkko-oikeudessa on vieraita kasvannaisia ja etteivät ortodoksisien paikalliskirkkojen oma kirkkojärjestys eivätkä niiden keskinäiset suhteet ole kirkko-opillisen ihanteen mukaiset, vaan vaativat nekin sekä ajattelutavan että käytännön uudistumista. Rooman kirkon teologiien taholta seurattiinkin kiinnostuneina näitä uusia suuntauksia. Samalla kuitenkin epäiltiin venäläisten emigranttiteologiien sobornost-ajattelun voivan viedä niin pitkälle maallikkovaltaisen kirkkokäsityksen suuntaan, että se loitontaisi ortodoksista teologiaa entistäkin enemmän Rooman kirkon hierarkkisesta systemistä. Vaikka konsiilin odotettiin helpottavan paaviin ja Rooman kuuriaan huipentuvaa vallankeskitystä, ei desentralisoinnissa voitu helposti ajatella mentävän piispoja pitemmälle.

Joka tapauksessa Vatikaanin konsiilin alku oli merkinä siitä, että sekä ortodoksiset kirkot että ortodoksinen teologia olivat entistä kiinteämmin mukana koko kristikunnan käsittävässä eku-meenisessä lähentymisessä.

3. A. Schmemmann *Der Begriff des Primates in der orthodoxen Ekklesio-logie. Der Primat des Petrus* s. 135—137

4. N. Afanassieff *La Concile dans la theologie orthodoxe russe. Ir. 35* (1962) s. 336—339

Summary

Kauko Pirinen Between Geneva and The Vatican. Orthodox Ecumenical Connections from 1959 to 1962.

The period described above is an extremely important one for the development of ecumenical connections with the Orthodox Church. The publication of the Vatican's Council plan in the year 1959 made it possible even for the Orthodox Church to make new connections. To begin with, this caused some confusion among those Orthodox Churches, who belonged to The World Council of Churches. The controversial pression appeared very clearly at the intermezzo in Rhodos in Autumn 1959, which caused the rumour, that Orthodox Churches would rather join Rome abandoning the World Council of Churches. However, it soon became obvious that the making of new connections did not mean to cut off the old ones. At the beginning there also was some rivalry between the Greek group headed by Constantinople and the Slav one conducted by Moscow as to who should stand at the head of the ecumenical activities. A compromise was, however, made. Moscow acknowledged the honorable rights due to Constantinople, which made it possible for the First Panorthodox Conference to meet in Rhodos in Autumn 1961. Before this Moscow had already sent in an application for joining to the World Council of Churches. In the Assembly of this lastmentioned, in December 1960, in New Delhi this Church participated as well as other East-European Orthodox Churches as a plenipotentiary member Church.

At the same time as so much attention was paid to these ecumenical events and many comments were made on them, things developed simultaneously on another, more secret, line. Very cautiously preparations were made for sending observers from the Orthodox Churches to the Second Vatican Council in Autumn 1962. Everything made believe that Constantinople was very anxious to establish connections, while Moscow rather seemed to shun the Vatican. Great was everybody's surprise when Moscow sent observers to the beginning of Council, although Constantinople had already given a negative answer in this matter.

Even Finland did play a small part in the ecumenical mutual approach now described. The very first attempts to get into touch between different Churches in East and West appeared at The Theological Conference, that was held in Järvenpää in 1959, where Orthodox representants met with those of the Lutheran Churches and even Doctor Nikos A. Nissiotis was present as a delegate from The World Council of Churches. From the USSR then arrived Professor Nikolai Uspenski from Leningrad and Doctor Vladimir Talyzin from Moscow. At the meeting of the Central Committee of the World Council of Churches in 1959 in Rhodos the representative of the

Finnish Evangelic-Lutheran Church, Professor Aimo T. Nikolainen, suggested, that even the Finnish Orthodox Church should get a seat at the next Assembly. The representative of the Ecumenical Patriarchate then promised to further this proposal suggesting that the seat needed should be chosen among those reserved for the Ecumenical Patriarchate. Doctor Heikki Kirkinen participated as a matter of fact in the Assembly in Delhi as the representative of the Finnish Orthodox Church.

W. R. Rinne

ORTODOKSISUUDEN SANOMA AJASSAMME

Seuraavien rivien tarkoituksena ei ole olla jonkinlaisena yhteenvetona siitä, mikä on ortodoksisuuden koko sanoma juuri nyt. Onhan sinänsä selvää, että ortodoksisuuden perussanoma ja -pyrkimys on aina ja muuttumattomasti sama niin kauan kuin Kirkko pysyy olemukselleen uskollisena eli säilyttää ja välittää annetun totuuden oikeana ja elää tästä totuudesta tai ehkä vielä paremmin elää tätä totuutta. Nimensä kaksinkertaisen merkityksen mukaisesti ortodoksisuus haluaa olla oikeata oppia ja oikeata palvomista, mikä syvemmin ymmärrettynä on yksi ja sama asia, kun totuus on elävä ja täynnä voimaa eikä vain teoreettista tietoa. Koska apostolisella ajalla kristinuskosta käytettiin usein nimitystä »tie» tai »se tie», voimme myös sanoa, että ortodoksisuus pyrkii aina olemaan oikea tie — ei siis pelkästään oppi oikeasta tiestä, vaan todella tämä tie valetuttuna ja elettyinä. Tähänkin liittyy pulma siitä, miten taataan annetun totuuden olemukseen sisältyvä muuttumattomuus niin, että sanoma todella tulee niin muuttumattomasti välitetyksi kuin vastaan otetuksi, sillä sanojen ja pyhien muotojen tulkinta ei välttämättä ilman muuta ole sama nyt kuin ammoin sitten. Tämän sinänsä huomiota ansaitsevan kysymyksen jätämme kumminkin sivuun tässä yhteydessä.

Mikä on sitten »oikean tien» sanoma ajassamme? Vastausta etsiessämme rajoitamme kysymyksemme tarkoittamaan lähinnä sitä, mikä ortodoksisuuden perinteessä on sellaista, jolla voidaan sanoa olevan erityisen keskeinen merkitys juuri tämän ajan kristikunnan polttavien pulmien ja ajankohtaisten tarpeitten kannalta. Tämä ei luonnollisestikaan merkitse sitä, etteikö käsittelyn ulkopuolelle tehtävää näin suuresi rajoitettaessa jää-

villä seikoilla voisi olla ortodoksisuuden kokonaisuuden kannalta suorastaan luovuttamaton arvo. Lähtökohdan ollessa mainitunlainen pyrimme joittenkir. teologisten lähteitten avulla kiinnittämään huomiota siihen, mitä ortodoksisuudella ja erityisesti juuri sillä on annettavana, kun on ensinnäkin puhe sosiaalietiikasta — voisimme myös puhua sosiaalifilosofiasta — ja toiseksi Kirkon ykseydestä käytännön pulmana.

Kun vastausta ryhdytään etsimään näihin kahteen koko kristikunnan kannalta varsin merkittävään kysymykseen, joihin nähden ortodoksisuuden sanoma on erittäin tärkeä, lienee syytä aluksi kiinnittää ohimennen huomiota erääseen seikkaan, joka suhteellisen helposti tuntuu unohtuvan, kun tämälantapaisia kysymyksiä yleensäkin pohditaan. Meidän tulisi tietyissä rajoissa ottaa varteen, että ortodoksisuutta edustavien kirkkojen osaksi on historian monessa vaiheessa tullut elää ulkonaisesti kahlehdituissa tai rajoitetusti vapaissa olosuhteissa huomattavasti suuremmassa määrin kuin useimpien muitten kirkkokuntien kohdalla yleensä on ollut asianlaita. Tässä ei tarvitse ajatella vain islamin vuosisataista iestä tai nykyaikojen tilannetta monen ortodoksisen kirkon taholla: Keisarillisella Venäjälläkin on ollut useissa yhteyksissä huomattavia kirkon olemuksen vastaisia vapauden rajoituksia. Todettakoon myös, että mm. jotkut nykyiset kreikkalaiset teologit korostavat, että Bysantin monesti ihannoitu järjestys hyvinkin usein merkitsi kirkolle varsin tuntuvaa sidonnaisuutta ja elämänmuotojen kaventamista suurenkin kunnioituksen ja loiston keskellä. Kaikki tämä tarkoittaa ennen kaikkea sitä, että ortodoksisuus ei läheskään yleisesti ole Kirkon historian aikana saanut vapaasti toteuttaa sisintä olemustaan ja »oikeata tietä». Ortodoksisuuden ulkonaisessa historiassa ei sen varsinainen olemus ole aina päässyt kehittymään eikä tullut selvästi havaittavalla tavalla näkyviin.

Kun siksi kysytään ortodoksisuuden sanomaa sosiaalifilosofian tai ykseyden suhteen, ei ole oikeutettua odottaa, että vastaus olisi suoraan ja helposti luettavissa siitä, mikä pintapuolisesti katsoen jollakin taholla on ollut ortodoksisuuden »tietä», vaan vastausta on useinkin etsittävä syvemmältä siitä totuudesta, jota

ortodoksisuus on opettanut ja jota se usein vaikeittenkin ulko-naisten taakkojen alaisena on tahtonut elää. Näillä näkökohdilla ei kielletä sitä, että toisaalta juuri taakat ja vaikeudet voivat kristillisissä seurakunnissa kasvattaa hyvyyttä ja jaloutta, joka ei muuten ehkä pääsisikään näkyviin. Ohimennen voi muuten todeta, että ortodoksisuus tämän päivän Suomessa, jossa sillä on vapauden rajoituksia perin vähän, saattaa antaa aihetta kysyä, onko se, mikä tšekäläisessä kehityksessä edustaa jotakin vanhemmasta ortodoksisuudesta näennäisesti poikkeavaa, mahdollisesti seurausta siitä, että ortodoksia täällä voi koettaa ilmaista olemustaan vapaammin kuin monella muulla taholla ja onko mahdollisten vaikutteiden vastaan ottaminen »oikean tien» yhä ehjemmäksi elämiseksi nähtävissä juuri tässä valossa.

Kun on kysymys sosiaalifilosofiasta, näkee usein väitettävän — etenkin lännen Kirkon teologien piirissä, mutta ei suinkaan vain sillä taholla —, ettei ortodoksisuudella muka ole sosiaalista luonnetta ja ettei sen traditio sisällä totuuksia, jotka olisivat vaikuttavassa suhteessa elämään ja olosuhteisiin täällä ajassa. On myös totta, että esim. jotkin ortodoksiset teologiset tiedekunnat, jotka ovat tahtoneet herättää kansallisen kirkkonsa sosiaalista omaatuntoa, ovat ainakin näennäisesti saaneet vaikutteita oman tradition ulkopuolelta ja *tältä* pohjalta lähtiessään ovat kenties joutuneet toteamaan, etteivät heidän pyrkimyksensä ole saavuttaneet vastakaikua ja menestystä. Siksi on tärkeätä kysyä, mihin ortodoksisuuden *oma* sosiaalinen sanoma perustuu. Kaikissa tilanteissa on muistettava, ettei mikään perusteiden lainaaminen ortodoksisuuden ulkopuolelta voi olla ajateltavissa. Jos tahdotaan saada aikaan jotain suurta ja arvokasta, on pohja ja vaikuttimet toiminnalle löydettävä ortodoksisuuden omasta piiristä, sillä apostolinen traditio ei kaipaa täydennystä perusteisiin nähden, vaikka työtapoja ja käytännön keinoja luonnollisesti voidaan saada muualtakin kuin oman perinteen piiristä.

Yleisesti ottaen voidaan sanoa, että ortodoksisuuden sosiaalinen merkitys on ymmärrettävissä profetismin taustaa vastaan. Jumalallinen pelastussanoma edellyttää, että usko ilmaistaan myös sydämen vilpittömyydellä ja elämän vanhurskaudella eikä

vain temppelin pyhillä jumalanpalvelusmenoilla. Profetismi korostaa uskon ilmentämistä yhteisessä elämässä. Kristinusko on eräässä mielessä profetismin uudelleen syntymistä ja syventymistä. Synoptisten evankeliumien ja apostoli Paavalin opetus Jumalan valtakunnasta on tätä profetismia, samoin omalla tavallaan apostoli Johanneksen sanoma iankaikkisesta elämästä. Ottaen huomioon sen merkittävän osan, jota viimeksi mainittu opetus on näytellyt ortodoksisuudessa, on erityisesti syytä todeta — kuten nykyään mm. kreikkalaisessa teologiassa voi havaita korostettavan —, että suuri mystikkoapostoli, joka on syvälinen jumalallisen tahdon ilmoittaja, tekee selväksi, että Jumalan pyhän tahdon tekeminen on teologisen tiedon ja mystiikan yläpuolella. («Jolla on minun käskyni ja joka pitää ne, hän on se, joka rakastaa minua.» Joh. 14:21). Totuus, jota tähdennetään, ei ole passiivista, teoreettista totuutta pelkästään, vaan toimintaa eli totuuden elämistä.

On kuitenkin oleellista huomata, että sanoma uusista ihmisten välisistä suhteista, oikeudesta ja Jumalan valtakunnasta ei ensisijaisesti rakennu näiden ajatusten omalle ylevyydelle eikä myöskään vain siihen, että Jumala on kaikesta tästä antanut käskynsä. Aatteiden ylevyyden yksipuolinen korostaminen kuuluu pikemminkin uskonnottomaan humanismiin tai perinteelliseen idealismiin. Perustana ovat ortodoksisuuden keskeiset opit inkarnaatiosta, ylösnousemuksesta, Kirkosta ja viimeisistä tapahtumista kaikkine seuraamuksineen.

Ensinnä muutama näkökohta inkarnaatiosta ja ylösnousemuksesta. Nämä totuudet merkitsevät, että sosiaalifilosofian voi sanoa perustuvan ihmisen jumalallistamisen ajatukseen. Sanottu opit edellyttävät uskoa ihmisen ja ihmiskunnan kokonaisuuden metamorfoosiin, mutta vain inkarnaatioon ja ylösnousemukseen perustuvan jumalallistamisen pohjalta, eikä jonkinlaisena ihmisen ihanteellisena saavutuksena. Ortodoksisuuden valossa ihmisen metamorfoosi, joka muuttaa koko ihmiskuntaa ja ihmisten yhteisöä, on Jumalan armon ja ihmisen yrityksen vuorovai- kutusta. Jumalallistaminenkin merkitsee ihmiselle Jumalan luomistyönä kuuluvan vapauden kunnioittamista, ei sen pakon

avulla tapahtuvaa kieltämistä tai tuhoamista, vaan sen taipumista Jumalan tahdon ja suunnitelman alaisuuteen ja *tässä* mielessä tapahtuvaa minän kieltämistä. — Keskeisistä opeista puhuttaessa on muistettava, että vaikka ortodoksisuus aina on kunnioittanut ja tulee kunnioittamaan opillista totuutta, se ei omalle olemukselleen uskollisena pysyessään hyväksy opillisen selvittelyn ja pohdinnan yksipuolista korostamista. Missä tätä korostamista on ollut hyvin vahvasti, siellä on yleisesti ottaen ollut kysymys vieraasta vaikutuksesta. Uskon totuus ei ole ensisijaisesti tarkoitettu ajatuksen tai järjen vaatimuksia palvelemaan. Missä on voimakkaasti menty tälle tielle, siellä on yleensä jouduttu harhaan. Uskon totuus on evankeliumiin sisältyvä uusi elämä, joka ei rikkautensa takia voi tulla täysin suljetuksi minkään ajatusjärjestelmän puitteisiin tyhjentävällä tavalla. Tältä kannalta totuus ja traditio ovat elämää. Eräs ortodoksinen teologi ilmaisee tämän sanomalla, että uskon totuus on Kristuksen elämän toteuttamista meissä ja meidän keskuudessamme.

Muita kirkkokuntia voimakkaammin on ortodoksisuus tähdentänyt inkarnaatiota ja ylösnousemusta niin liturgiassa kuin muissakin yhteyksissä. Nämä opit sisältävät näkemyksen ihmisen ja maailman metamorfoosin välttämättömyydestä. Samalla ne ilmaisevat selvästi ja voimakkaasti sen totuuden, ettei tämä tapahdu muutoin kuin siten, että Jumala itse toimii ja saa aikaan ihmisen uudistumisen. Metamorfoosi tehdään mahdolliseksi ja saavutettavaksi Kristuksen inkarnaation ja ylösnousemuksen kautta. Jumalallistaminen perustuu siihen, että Kristus tulee jumalallisen voiman tuojana ihmiskunnan orgaaniseen kokonaisuuteen sitä uudistavana ja Kirkossaan pyhittäväenä tekijänä.

Erityisen voimakkaasti tulee ortodoksisuuden sosiaalinen luonne ilmi myös opissa Kirkosta Jumalan perheväkenä. Tämä korostuu niin isien teologiassa kuin jumalanpalveluserinteessäkin. Kristillinen yhdyskunta on syvä ja suuri yhteys. Yhtenä — mutta vain yhtenä — syynä luostareidenkin syntyyn on ollut halu toteuttaa sanottu yhteys, vaikka se maailmassa kohtaisi vastustusta. Oppi viimeisistä tapahtumista porttina tulevaan ai-

kakauteen, jolla on oma asemansa mm. kultin aarteissa ja kirkkotaitteessa, on sekin sellaisenaan ilmausta ortodoksisuuden profetismista. Kristuksen toisen tulemisen toivon tähdentäminen on sinänsä tavallaan protesti maailman tilaa vastaan sellaisena kuin se nyt on, ja siinä mielessä muutoksen ja uudistuksen kannustaja.

Yllä mainittujen oppien keskeinen asema traditioissa on teologisten periaatteiden kannalta ensiarvoisen tärkeä seikka, sillä se merkitsee, että ortodoksinen sosiaalifilosofia — ortodoksisuuden omin opetus elämästä — rakentuu saumattomasti Kirkon suurimpiin opillisiin totuuksiin eikä vain joihinkin Uuden Testamentin erillisiin kohtiin, kuten joissakin muissa traditioissa on asianlaita. Tämä merkitsee myös, että kristinuskon opin kokonaisuus, eikä vain evankeliumien eettillinen opetus, on profetismin täyttymys: kristillisellä opilla sellaisenaan on profetaalinen luonne. Kaikki tämä on luovuttamattoman arvokasta siksi, että se liittää sosiaalisen opetuksen suoraan keskeiseen teologiseen yhteyteen ja estää sen sosiaalisen ajattelun sekularisoinnin, joka monella muulla taholla on kirkkokunnissa havaittavissa, joskus jopa hyvinkin pitkälle vietyä. Etenkin inkarnaation ja ylösnousemuksen korostaminen, mutta myös muut mainitsemamme tradition ydinseikat, takaavat sosiaalifilosofian säilymisen kristillisenä sanan varsinaisessa mielessä. Tällöin ymmärretään myös, ettei Kirkon tehtävänä ole tarjota teknisiä asiantuntijalausuntoja yhteiskunnan pulmiin, vaan että sen asia on antaa sosiaalisen ajattelun uskonnolliset perusteet. — Totdettakoor myös, että jotkut isät korostavat maailman ja ihmisen suhteen sisältävän sekä vuorovaikutusta että jännitystä: Ihmisen ratkaisu hyvän tai pahan puolesta vaikuttaa samalla koko muuhun maailmaan ja muu maailma vaikuttaa ratkaisuihin, jotka yksityinen ihminen tekee. Tällä tavoin Kristuksen aloittama metamorfoosi ihmiskunnassa riippuu sekä yksilöistä että kokonaisuudesta. Molempien uudistuminen ja pyhittyminen riippuu kummastakin. Uskonnon ja sosiaalinen elämä ovat orgaanisessa yhteydessä.

Yllä mainitut seikat osoittavat, että ortodoksisuuden olemuk-

seen sisältyy sellaisen sosiaalifilosofian perustus, joka aivan erityisessä mielessä on tarpeen niin kristikunnassa kuin koko maailmassa. Inkarnaation, ylösnousemuksen, kirkko-opin ja eskatologiansa kautta ortodoksisuus julistaa ihmisen ja maailman metamorfoosin mahdollisuutta ja välttämättömyyttä sekä tietä yksilön ja yhteisön jumallistamiseen ja siten tapahtuvaan uudistumiseen Jumalan työn pohjalta.

Kristillisen sosiaalifilosofian ohella on myös käytännön kysymys Kirkon ykseydestä ja kristillisestä yhteydestä sellainen alue, jolla ortodoksisuudella on oleellinen ja ajankohtainen sanoma koko kristikunnalle. Seuraavassa kiinnitämme vielä huomiota joihinkin tähän liittyviin periaatteisiin.

Ortodoksisuudelle on perustavan tärkeä näkemys Kirkosta kaikkien sitä palvelevien ja edustavien voimien ja virkojen täyteytenä. Tästä seuraa mm., ettei mikään tekijä yksinään, erillisenä ja itsessään ole Kirkon ehdoton väline tai ääni. Piispuudessa tulee tosin Kirkon täyteys näkyviin, mutta se ei merkitse, että piispuus olisi hengellistä itsevaltiutta. Piispuus on elämän yhteydessä papistoon ja kirkkokansaan, ja juuri tässä elämän yhteydessä olevassa ja toimivassa piispuudessa tulee Kirkon täyteys havaittavaksi rikkaana todellisuutena.

Luovuttamattomana osana ortodoksisuuden näkemyksessä Kirkon täyteydestä on ns. konsiiliperiaate eli ajatus yleisen kirkolliskokouksen merkityksestä ja tehtävästä. Sanotunlainen konsiili nähdään tässä periaatteessa kaikkien oikeata traditiota edustavien piispojen yhteisenä kokouksena. Tämä periaate sulkee pois mahdollisuuden hyväksyä ketään yksityistä piispaa Kirkon kokonaisuutta yksin määrääväksi hengelliseksi esivallaksi. Sellainen järjestys olisi ristiriidassa ortodoksisuuden sisäisen olemuksen kanssa. Tästä syystä on korostettava voimakkaasti, ettei ortodoksisuus saa eikä oikeastaan voikaan pyrkiä mihinkään läntisen paaviuden vastineeseen. Vaikka lyhyeen muotoon puetut määritelmänluontoiset selitykset ovat helposti haarhaan johtavia tai ainakin alttiita yksipuolisille tulkinnoille, lienee oikeuttettua toistaa tässä erään huomattavan ortodoksisen teologin näkemys: Ortodoksisuus on apostolien kaksitoistaluku eikä tätä

kumoa mikään Pietarin johtajuus; ortodoksisuus tuntee Johanneksen johtajuuden. Arvovaltajohtajuuden yläpuolella on rakkauden johtajuus. — Ekumeenisten kokousten ratkaisut ovat ohjeelliset Kirkolle. Pyhän Hengen vaikutuksesta johtuu, ettei Kirkko kokonaisuudessaan voi sortua erehdykseen ja apostolisen totuuden pettämiseen. Tämä on ortodoksisuuden näkemys Kirkon erehtymättömyydestä. Voidaan lisäksi todeta, että on teologeja, jotka niin voimakkaasti haluavat torjua mekaanisen ja maagisen erehtymättömyysoopin, että he sinänsä oikeutetun erehtymättömyystermin asemesta pitävät varovaisuussyistä kernaasti parempana puhua Kirkon voittamattomuudesta.

On tunnettua, että konsiiliperiaate on saanut voimakkaan korostuksen mm. venäläisessä teologiassa, ja usein tällöin nimenomaan Kirkon täyteyden ja kokonaisuusperiaatteen valossa tulkittuna, jolloin piispuuskin nimenomaan nähdään mainitsemassamme elämänyhteydessä kirkkokansaan. Tätä kokonaisuutta korostavaa näkemystä ovat hyvin selvästi alleviivanneet mm. myös ortodoksiset patriarkat, jotka esim. viime vuosisadan puolivälin paikkeilla yhteisessä kirjelmässään lännen patriarkalle tähdentävät ajatusta koko Jumalan kansasta totuuden vartijana, mikä tekee mahdottomaksi sen, että jokin yksityinen esipaimen lisääisi dogmeja tai että konsiili selittäisi jotakin apostolisesta totuudesta poikkeavasti. Konsiilinkaan tehtävänä ei oikeastaan syvemmin ymmärrettynä ole luoda uutta teologiaa, vaan todistaa alkuperäisestä uskosta ja varjella sitä. Sanontoja ja lausemia voi olla aiheellista kehitellä ja täsmentää, mutta totuudet ja asiasisällöt ovat muuttumattomat. Venäläisen teologian taholta on konsiiliperiaatteen suhteen sanottu mm., ettei konsiilin merkitys ole siinä, että se omaisi muusta täyteydestä irroitettuna ehdottoman arvovallan, vaan siinä, että se herättää ja ilmaisee kirkollista tietoisuutta. Konsiili ei saa olla jonkinlainen kollektiivipaavi, vaan se on Kirkon ykseyden juhlallinen ilmaisukeino, kuten muuan teologi lausuu. Konsiiliratkaisut tulkitsevat kokonaisuuden uskoa ja niiden velvoittavuus edellyttää, että niissä sekä kuullaan että tunnustetaan Kirkon ääni. Tältä kannalta on luonnollista ja johdonmukaista, että jokin suurista

ekumeenisista konsiileistakin tunnustettiin jälkeinpäin ekumeeniseksi, kun siinä tunnettiin Kirkon ääni, vaikkei sitä ollut kutsuttu alunperin koolle toimimaan nimenomaan ekumeenisena. Nämä näkemykset torjuvat läntisen mekaanisen ja juridisen arvovaltatulkinnan konsiiliperiaatteen kohdalla. Toisensuuntaiset korostukset nähdään meidän aikamme ortodoksisessa teologiassa yleensä sen vieraan vaikutuksen ilmentymiksi, jota uudella ajalla on latinalaisen dogmatiikan lainaamisen johdosta joissakin yhteyksissä esiintynyt ja joka joskus on saanut osittain ikään kuin peittää ortodoksisuuden oikeata perintöä.

Konsiiliperiaate, joka elimellisesti ja oleellisesti kuuluu ortodoksisuuteen, sulkee pois erillisten kirkkokuntien ja ryhmien »yksityisratkaisut» uskonkysymyksissä ja muissa vastaavissa yhteyksissä. Se sulkee pois niin periaatteessa kuin käytännössä yksipuoliset tulkinnat, jotka uudistuksina yleensä merkitsevät sitä, että yhtä totuutta korostetaan koko totuuden kustannuksella. Tällöin tehdään osasta pääasia, mikä aina ja auttamattomasti johtaa harhaan. Konsiiliperiaate on nykyisenä hajaannuksen aikana ainaisena muistutuksena siitä, mihin kristikunnan kokonaisuutena olisi pyrittävä. Se ei kuitenkaan ole vain taaksepäin osoittava tienviitta, vaan yhtä hyvin tätä hetkeä ja tulevaisuutta tarkoittava. Sen valossa tulisi tutkia, mikä kristikunnan elämäkokemuksissa menneinä aikoina, nyt ja vastaisuudessa on sellaista, mikä ilmentää alkuperäistä uskoa ja mikä siinä mielessä kuuluu uskon täyteyteen, sekä mikä toisaalta on harhaa tai yksipuolisuutta. Konsiiliperiaatteen tragiikka on meidän aikanamme siinä, että se perusolemuksensa takia ei vuosisatoihin ole voinut toimia ja että sen nykytilanteessakin toistaiseksi täytyy pysyä ihanteena, koska sen mukainen kokous ei tällä hetkellä ole mahdollinen. Tämä tragiikka on toisaalta velvoittava kehotus.

Ortodoksisuuden traditiossa on luonnollisesti monia muita rikkauksia, joista voisi puhua, kun on kysymys ortodoksisuuden sanomasta ajassamme: eukaristiasta Jumalan kansan keskuksena ja voimana, jumalanpalveluksesta yleensä, mystiikasta jne. Lisäksi on sanottava, että niin sosiaalifilosofia kuin näkemys Kir-

kon täyteydestä erottamattomasti liittyvät koko tähän muuhun perintöön. Toisaalta on kumminkin mahdollista nähdä juuri sosiaalifilosofia kokonaan teologiaan rakentuvana sekä konsiili-periaate Kirkon olemukseen kuuluvana ykseyden ilmaisuna ja tienä siinä määrin korostetusti ortodoksisuuden erityisenä ja korvaamattomana sanomana tässä ajassa tälle ajalle, että lienee oikeutettua näin rajoitetun esityksen puitteissa tyytyä lähinnä niiden käsittelyyn. Mainitut näkökohdat edustavat ortodoksisuuden arvokasta perintöä maailmalle ja kristikunnalle. Siksi ne ovat ortodoksisuuden sanomaa ei vain muille kristityille, vaan omalla tavallaan myös niille kirkkoille, joissa ortodoksisuus ilmentyy ja elää.

Summary

W. R. Rinne The Message of Orthodoxy in Our Time.

The author states, that the chief message and aim of Orthodoxy do not change as long as the Church remains faithful to its being and conveys the once given truth as correct further on, living of this truth and its fulfillment. During Apostolical times the name »Way» or »The Right Way» was often used when speaking of Christianity. Orthodoxy endeavours as a matter of fact always to be The Right Way itself and not only the theory of that Right Way. It aims to follow that way and to live accordingly to it.

The author examines in his article the message of that »Right Way» as applied to our own time, and before all, the matter of what in Orthodox tradition might be considered as specially important right now in respect to all burning problems and actual needs of Christianity. The author considers that Orthodox Social Ethics (Social Philosophy) and the Orthodox view of Church Unity are most important. He finds that Social Philosophy may as a whole foot on theology and that the idea of The Concilium as a manifestation of Unity is a way to bring the special and indispensable Orthodox message nearer to our time. Those ideas are the message of Orthodoxy not only to other Christians, but also to those Churches, where Orthodoxy is manifest and alive.

TUTKIMUSTA JA KIRJALLISUUTTA

UUSI TEOS KLEMENS OHRIDILAISESTA

Kniga za Kliment Ohridski. Kočo Racin. Skopje 1966. 206 s.

Yllä mainittu kirja julkaistiin syksyllä 1966 Klemens Ohridilaisen muistoksi. Heinäkuun 27. päivänä 1966 oli nimittäin kulunut 1050 vuotta Klemensin kuolemasta. Sen yhteydessä oli Ohridiin, jossa Klemens oli toiminut piispana vv. 887—916, järjestetty upeat juhlat, joihin osallistui paitsi eri maiden ortodokseja myös katolisen kirkon ja jopa muhamettilaisten edustajia. Klemens Ohridilainen oli nimittäin Makedonian ehkä suurin pyhittäjä ja kulttuurin uranuurtaja. Selostus juhlista ja niissä pidetyistä usean maan slavistien esitelmistä julkaistiin Uudessa Suomessa 4. 10. 66. Suomen edustajana juhliin osallistuneen prof. V. Kiparskyn kirjoitus Klemensistä oli myös samassa lehdessä.

Meillä ehkä vähemmän tunnettu Klemens Ohridilainen kuului slaavilaisten apostolien kantajoukkoon silloin, kun Kyrillos ja Methodios v. 886 lähtivät Moraviaan saarnaamaan slaavilaisille heidän omalla kielellään. Methodioksen kuoltua v. 887 hänen oppilaansa, jotka Kyrilloksen kanssa muodostivat »kuulun seitsikon», palasivat etelään, nähtävästi ensin Belgradiin, missä heidät otti suopein mielin vastaan Bulgarian ruhtinas Boris; Belgrad kuului silloin Bulgarian valtakuntaan. Moraviasta paenneet saarnaajat olivat Gorazd, Angellarius, Sabba, Laurentius, Naum ja Klemens. Etevin heistä oli ehdottomasti Klemens. Ruhtinas Boris piti häntä jonkin aikaa hovissaan ja keskusteli mielellään hänen kanssaan kirjallisista ja filosofisista kysymyksistä. Piakkoin Boris kuitenkin lähetti Klemensin Makedonian »Kutmičevitsan» alueelle asettaen Klemensin Makedonian opettajaksi ja antaen hänelle kaksi suurta maatilaa ja alueen Makedonian Ohridin järven (Valkojärven) pohjoispuolella. On vaikeata nyttemmin sanoa, missä Kutmičevitsan alue sijaitsi. Tutkijat (kuten esim. Tunitski) olettavat kuitenkin, että Kutmičevitsa käsitti suuren alueen nykyisen Makedonian itäisestä osasta ulottuen etelässä Pohjois-Albaniaan. Sen eteläkärjessä sijaitsi jo toisella vuosisadalla kreikkalaisten Lihnidoksi kutsuttu kaupunki, josta löytyy roomalaisajan linnoituksia, kreikkalaisia muistoesineitä ja slaavilaisten ensimmäisen legendaarisen kuninkaan Samuelin linnan muurit (vuodelta 1018). Neljännellä vuosisadalla kreikkalaiset käännyttivät Lihnidoksen väestöä kristinuskoon ja sivistyskieli oli Lihnidoksessa kreikka. Kansa puhui kuitenkin Makedonian slaavilaista murretta, samaa kieltä, jolle ensimmäiset slaavien apostolit olivat kääntäneet jumalanpalveluskirjoja lähtiessään Moraviaan.

Klemensin muistoksi nyt valmistunut teos, joka on kirjoitettu Makedonian kielellä, sisältää useiden nykyajan etevimpien makedo-

nialaisten turkijoiden kirjoituksia. Ensin siinä selostetaan Klemensin elämäkerta, sitten hänen perustamansa kirjallisen koulukunnan vaihteita. Sen jälkeen julkaistaan kaksi Klemensin tähän asti tuntemattomaksi jäänyttä saarnaa ja yksi hänen aikalaisensa Johannes Eksarkin tähän saakka myös tuntematon puhe. Siinä on lisätty artikkeli, jossa kuvataan tekstologian metodeja saarnojen tutkimisessa. Lopuksi annetaan yleiskatsaus niistä arkeologisista löydöistä, jotka viime vuosien kuluessa on tehty Ohridin läheisyydessä olevasta Klemensin asuin- ja opetuspaikasta, nykyisestä Imaretista.

P. Klemensin elämäkertoja on tähän asti tunnettu kolme: 1) kaikkein laajin piispa Theofilaktoksen, joka kuitenkin eli 200 vuotta myöhemmin kuin Klemens ja joka perusti tietonsa osaksi suullisiin kertomuksiin; 2) kreikkalainen versio, joka syntyi kreikkalaisessa luostarissa sen jälkeen kun hartaat Klemensin ihailijat olivat varastaneet Ohridista ja vieneet omaan Ohridin lähellä sijaitsevaan luostariinsa Klemensin pään (mistä heidän luostarinsa tuli kuuluisaksi) ja 3) lyhyt elämäkerta. Luotettavin on kai piispa Theofilaktoksen kertomus ja uusi Klemens-kirja perustaakin tietonsa Klemensin elämästä etupäässä siihen. Artikkelissa esitetään myös tiedemiesten mielipiteitä Klemensin kansallisuudesta. Klemensia on nimittäin eri vaiheissa väitetty bulgarialaiseksi, slaavilaiseksi (makedonialaiseksi) tai kreikkalaiseksi. Elämäkerrassa esitellään Klemens ensimmäisten slaavien apostolien, erikoisesti Konstantinokser (Kyrilloksen) työtoverina. Sittemmin kuvataan Klemensin tuloa Bulgariaan ja hänen suhteitaan Bulgarian ruhtinaaseen. Mm. esitetään oletus, että ruhtinas Boris olisi lähettänyt Klemensin Makedoniaan siksi, että tämä ajatustavaltaan vanhanaikaisena olisi kirjoituksissaan pysynyt slaavien ensimmäisten apostolien käyttämässä glagolitsassa ja vastustanut uudempaa (kreikkalaisiin kirjaimiin perustuvaa) kirjoitustapaa, »kirillitsaa». Voimme väittää, ettei tämä seikka ollut määrävänä tässä tapauksessa. Toiselta puolen tiedämme, että ensimmäiset slaavien apostolit jo alusta pitäen käyttivät keksimänsä glagolitsan rinnalla myös kreikkalaisia kirjaimia kirjoituksissaan, vaikka viimeksi mainituissa ei ollut kaikkia slaavilaisia äänneitä vastaavia merkkejä. Toiselta puolen tiedämme, että Boriksella ja myöhemmin Simeonilla oli Bulgarian hallitsijoina muita syitä lähettää Klemens valtakunnan länsiosaan, Makedoniaan. N. L. Tunitski on jo aikoinaan kirjassaan Sv. Kliment, episkop Slovenskij (Sergiev Posad 1913) kuvannut tilannetta Bulgarian pääkaupungissa Preslavissa Klemensin ja Boriksen sekä Simeonin aikana. Bulgaria oli siihen aikaan ainoastaan puoleksi kristitty maa. Toinen puoli kansasta eli varsinaiset turkkilaista sukuperää olevat bulgaarit olivat pakanoita. Pakanallinen aatelisto oli milloin tahansa valmis hyökkäämään kristittyjen slaavilaisten kimppuun. Siirtyihän ruhtinas Boriksen poika Vladimir takaisin pakanuuteen heti, kun astui valtaistuimelle. Boris, joka oli lopunut kruunusta, sokaisi Vladimirin ja asetti toisen poikansa Simeonin ruhtinaan valtaistuimelle. Sellaisissa

olosuhteissa oli vaarallista pitää Klemensia Bulgarian pääkaupungissa, koska slaavilaiset siellä helposti olisivat joutuneet katutaisteluihin pakanallisten bulgarialaisten kanssa. Tämä oli nähtävästi syynä siihen, miksi Boris lähetti Klemensin pois Makedoniaan, missä koko väestö jo oli kristittyjä ja slaavilaisia, joten kristillistä kulttuuria voitiin siellä kehittää vapaasti ja menestyksellisesti.

Joka tapauksessa Klemens asettui asumaan Ohridin järven pohjoispuolelle. Kymmenen vuotta myöhemmin saapui Ohridiin myös hänen ystävänsä ja ehkä veljensä Naum. Klemens rakensi entisen Panteleimon-kirkon päälle oman Panteleimonin kirkkonsa ja sen yhteyteen hän perusti korkeakoulun kirjallisuuden tutkimiseksi ja kirjojen kääntämiseksi, ns. Klemensin ensimmäisen »yliopiston» Klemens-luostarin lähelle. Klemensin kirjallista toimintaa kuvataan seikkaperäisesti seuraavassa artikkelissa. Koulussaan Klemens opetti kääntämistaitoa ja kirjallisuutta kiinnittäen suurta huomiota sen ajan kreikkalaisen kirjallisuuden kehitykseen. Hänellä oli jo heti alusta alkaen 3.500 oppilasta, jotka hän koulun päätyttyä lähetti Makedonian eri puolille toimimaan siellä pappeina ja diakoneina. P. Klemensin teoksia ei ole valitettavasti koskaan koottu ja julkaistu. Kuten Peter Ilevski huomauttaa kirjoituksessa »Dva slova na Kliment Ohridski i edno na Ioan Eksarh» (Kaksi Klemens Ohridilaisen ja yksi Johannes Eksarkin saarna), venäläinen tiedemies Undol'skij on yrittänyt jo v. 1843 painattaa Klemensin kootut teokset eräässä venäläisessä sarjassa. Jostain syystä ei tähän sarjaan painettu enempää kuin kaksi Klemensin saarnaa. Sen jälkeen on löytynyt uusia Klemensin kirjoittamia teoksia ja hänen saarnojensa lukumäärä on nyt 15, mihin tulevat lisäksi kaksi uutta kyseisessä kirjassa sivuilla 99—104 julkaistua saarnaa. Toinen on pidetty Johannes Kastajan ja Kristuksen kastamisen kunniaksi. Se lienee muunnos siitä saarnasta, jonka Undol'skij on julkaissut kirjassaan »Kliment episkop Ohridskij» (Moskva 1895) siv. XXIII ja Stojanovič kirjassaan Novye slova Klimenta Slovenskago (Sanktpeterburg 1895) siv. 93—95. Myöskin Andrej Popov on julkaissut saman saarnan teoksessaan Bibliografičeskija zamėtki (St. Peterburg 1864). Ilevski vertaa nyt löytämänsä, 15. vuosisadalta peräisin olevaa tekstiä aikaisempiin ja toteaa useampia eroavaisuuksia, jotka kuitenkin kaikki ovat morfologista laatua. Mielenkiintoisempi on toinen Lazarusta käsittelevä saarna »Pohvala na četverodnevnago Lazarja.» Tekijä vertaa sen tekstiä Stojanovičin (siv. 13—15) julkaisemaan. Paitsi tavallisia eroja, kuten esim. adjektiivin asema tai adverbien käyttö adjektiivin asemasta, siitä selviää myös fraseologisia variantteja (esim. Joh. 11: 9) ja leksikaalisia variantteja, kuten esim. sana *vlast'* käytettynä *oblast'*-sanan sijasta tai *vŭstania vŭskresenie*-sanan sijasta, jotka ovat esimerkkejä eri murteiden käytöstä slaavilaisella alueella.

Johannes Eksarkhoksen saarna, joka on julkaistu kirjan sivulla 105, koskee Kristuksen temppeleihin tuomista. Se on tähän asti ollut tuntematon, mut-

ta on tyyliltään ja sanankäyttösänsä luettava Johanneksen alkuperäisiin saaroihin, kuten prof. Blaže Konevski todistaa sivuilla 115—128.

Uusi kirja Klemens Ohridilaisesta tuo valoon tieteellisten tutkimusten viimeisiä saavutuksia slaavien ensimmäisiin apostoleihin kuuluvasta kaikkein lahjakkaimmasta ja etevimmästä kirjailijasta. Se kuvaa hänen työtään Makedoniassa, mihin Klemens lähti samanaikaisesti kun ruhtinas Simeon hovissaan loi puhtaasti slaavilaiselle maaperälle huomattavan uuden kulttuurikeskuksen, missä puhuttiin Methodioksen ja Kyrilloksen omaa kieltä. Klemens loi makedonialaisen kirjakielen, jota hän käytti saarnoissaan ja opetti muitakin lukuisia oppilaitaan käyttämään. Klemensin merkitys koko slaavilaisen maailman kulttuurikehitykselle on ratkaisevan tärkeä.

Maria Widnäs

TIIVIS ESITYS VENÄJÄN ORTODOKSISESTA KIRKOSTA

Die russische orthodoxe Kirche in Lehre und Leben.
Hrsg. von Robert Stupperich. Luther-Verlag. Witten 1966. 312 s.

Jo v. 1959 ilmestyi Saksassa ortodoksista kirkkoa kreikkalaisesta näkökulmasta tarkasteleva teos (*Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart 1959). Nyt on Münsterin yliopiston Ostkirchen-instituutin johtaja, professori Robert Stupperich julkaissut Venäjän ortodoksista kirkkoa käsittelevän kirjan, joka on yhdentoista kirjoittajan artikkeleista muodostuva kokoomateos. Tekijöistä mainittakoon Robert Stupperich, joka kirjoittaa Venäjän kirkon historiasta, Igor Smolitsch, jonka artikkeli käsittelee venäläistä kirkko-oikeutta, Heinz Skrobucha, jonka aiheena on venäläinen kirkkotaide, sekä meillä muutama vuosi sitten vierailut tohtori Peter Hauptmann, jonka artikkelissa käsitellään Moskovan patriarkaattia sekä muita Neuvostoliiton kirkkoja ja uskonnollisia yhdyskuntia. Ainoa venäläinen on kirjoittajien joukossa Pavel N. Evdokimov, jonka artikkelin aiheena on ortodoksisen kirkon dogmaatiikka.

Julkaisijan mukaan kokoomateoksen tarkoituksena on antaa Saksan evankelisille papeille jonkinmoinen käsitys Venäjän ortodoksisesta kirkosta, minkä tarkoituksen kirja epäilemättä hyvin täyttääkin, käsitelläänhän siinä mielenkiintoisesti ja asiantuntevasti sekä Venäjän kirkon menneitä vaiheita että Neuvostoliiton nykyisiä kirkollisia oloja. Teosta voi suositella näin ekumeenisena aikana toisuskaisille, mutta suppeudestaan huolimatta se tarjoaa mielenkiintoista luetavaa myös ortodoksille.

Maria Widnäs

PYHIEN ELÄVÄ MUISTO

Pyhä muisto vuoden kullekin päivälle. Synaksarionin lyhennetty ja osittain täydennetty laitos, suomentanut *Tapani Repo*. Pyhään Sergein ja Hermanin Veljeskunta. Pieksämäki 1960. Osa I. 240 siv.

Suomalaisille ortodokseille on erittäin tärkeitä, että muiden kirjojen ohella saadaan kansan kielelle käännettynä myös »lukemisto jokaiselle päivälle». Ennen viime sotia ilmestyivät pyhien elämäkerrat säännöllisesti Aamun Koitossa, mutta sodan aikana ja sen jälkeen niitä ei ole enää käännetty. Vuonna 1960 pastori Tapani Repo on suomentanut uudestaan synaksarionin pyhien elämäkerrat ja sen ensimmäinen osa on ilmestynyt Pyhään Sergein ja Hermanin Veljeskunnan kustannuksella. Se käsittää syys—joulukuun ajan, siis kirkkovuoden ensimmäisen neljänneksen.

Synaksarioneja on jo Kreikassa ollut olemassa erilaisia. Alussa synaksarion käsitti ainoastaan pyhien nimet. Se oli oikeastaan eräänlainen kalenteri, jossa oli nimiä jokaisen päivän ja myös saarnoja suurimpien pyhäpäivien kohdalla. Pyhien elämäkerrat olivat enimmäkseen martyriologioita.¹ Synaksarioneja oli kahta lajia: proosa- ja runomuotoinen. Myöhemmin ilmestyi myös sekamuoto. Venäläisiin synaksarioneihin lisätään jo varhain 1200-luvulla erakkoisien elämää kuvaavia kertomuksia ja niinpä esim. Makarioksen 1500-luvulla kirjoittamissa synaksarioneissa »Velikie Tšetii Minei» on myös kertomuksia venäläisistä pyhistä. Kreikan samoin kuin eteläslaavilaisten maiden synaksarionit ovat pysyneet entisellään, joten niistä löytyvät ainoastaan pyhien elämäkerrat.

Nyt käsillä oleva suomalainen käännöksen muistuttaa Makarioksen mineoita, koska siinä on sekä bysanttilaisia että venäläisiä pyhien elämäkertoja. Se on sekatyyppi, koska jokaista proosakertomusta seuraavat aina päivän tropari ja kontakki, jotka kreikankielisinä olivat runomuotoisia. Se eroaa venäläisistä »Prolog»-nimisinä tunnetuista synaksarioneista siinä, ettei se sisällä pyhien erakkoisien elämästä otettuja opettavia kertomuksia. Käsillä oleva teos on valikoima kreikankielisestä teoksesta »Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae» (Bryssel 1902), jossa on samoista elämäkerroista useampia variantteja. Kääntäjä on valinnut ne, jotka vähimmin poikkeavat modernista ajattelutavasta. Hän on myös hylännyt monet kertomuksissa toistuvat yksityiskohdat, jotka ovat varmasti elämäkertoihin myöhemmin liitettyä täydennystä. Synaksarionin kreikkalaista tekstiä on vaikeata kääntää, eroaahan

1. *Archiepiskop Sergij Polnyj mesjatseslov Vostoka* (Vladimir 1901) v. I s. 251—253; *Uladimir Mošin Slavenska redakcija prologa Konstantina Mokisijskog u svjetlosti vizantijsko-slavenskih odnosa XII—XIII vijeka*. Zbornik Historijskog Instituta Jugoslavenske Akademije Vol. 2 (Zagreb 1959) s. 20—22

kreikkalainen tai bysanttilainen ajattelutapa monissa kohdin uudenaikaisesta. Kääntäjä on kuitenkin onnistunut suuren ja vaivalloisen työn jälkeen löytämään teksteille oikean ja helposti ymmärrettävän suomenkielisen asun. Pyhä muisto on sekä tarpeellista lukemista että voi palvella hakuteoksena. Odotamme vain sen jatkoa.

Maria Widnäs

”VALVOKAA JA RUKOILKAA”

Sisäinen Kauneus. Rukousta koskevia poimintoja Filokaliasta, suomentanut *Irinja Nikkanen*. Pyhäin Sergein ja Hermanin Veljeskunta. Joensuu 1965. 140 s.

Varaosaari Irinja Nikkasen suomennos »Pienestä Filokaliasta» vähentää olennaisesti ortodoksisen kirkon syvähenkistä kilvoittelua käsittelevän suomenkielisen kirjallisuuden puutetta. Tätä ennenhän mystiseen askeesiin kirjallisesti opastaminen on rajoittunut lähinnä Valamon luostarin julkaiseman »Kilvoittelija»-lehtisen viiteen loppuun myytyyn numeroon, Ortodoksisen Veljestön jäsenilleen lähettämiin »Hehkuva Hiillos»-lehtisiin sekä pappismunkki Paavalin suomentamiin otteisiin muinaisten erakkoisien opetuksista, mikä kokoelma »Erämaan hedelmälliset puutarhat»-nimisenä ilmestyi v. 1952 WSOY:n kustantamana.

Suomennoksen pohjana oleva, Marthias Dietzin saksaksi kääntämä »Kleine Philokalie» käsittää tosin vain pienen murto-osan Korinthin piispan Makarioksen osoittamista teksteistä Athos-vuoren munkin Nikodemos Hagioriteen kooten toimittamasta, v. 1782 Venetsiassa ilmestyneestä alkuperäisestä Filokalia-laitoksesta, minkä painatuksen kustansi romanialainen mesenaattiruhtinas Ioan Mavrocordat. Otteiden valinnassa on kuitenkin onnistuttu saamaan mukaan olennaisin hengellinen opetus, joskir »länsimaisuus» heijastuu esim. muiden kuin kasteen ja ehtoollisen mysteerejä sivuavien kohtien johdonmukaisena pois jättämisenä. Samoin ihmetyttää, eikö esim. Maksimos Tunnustajan opetuksista, jotka käsittävät vertailuaineistona käytetystä viisicaisesta, prof. Dumitru Stanloae'n toimittamasta romaniankielisestä Filokaliasta kaksi nidettä, ole todellakaan löytynyt mitään länsimaisista lukijaa rukouksessa rakentavaa.

Suomennos on kauttaaltaan sujuvaa ja — sisällön vaikeusasteen huomioon ottaen — helppolukuisia kieltä. Sen tekijä on yleensä hyvin onnistunut myös luodessaan uutta suomenkielistä kristillisen askeesin terminologiaa. Vain sanan »askeetti» tulkitseminen »Jumalasta taistelijaksi» tuntuu tarkoituksenmukaisuudestaan huolimatta kömpelöltä ja haetulta, sillä sanalla »kilvoittelija» samaa tarkoittavana on jo ortodoksisessa kansallisessa sanastossamme perintöä.

Pastori Tapani Repo on kirjoittanut kirjaan johdannon, mikä lähes samanlaisena on julkaistu Ortodoksiassa no. 10/1956. Siinä hän esittelee asiantuntevasti ja melko seikkaperäisesti Filokalian historiaa ja vaikutusta ortodoksiseen kilvoitteluelämään sekä filokalia-käsitettä ja -praktiikkaa. Hänen huolestumisensa Filokalian lukemisen ohjauksen puutteesta saa häneltä myös kirjan hengessä annetun vastauksen: »Niinpä ei ole muuta neuvoa kuin lukea ja saada luetusta itselleen opas», mihin ei enää ole mitään lisättävää.

Teoksen painoasu on suomalaisittainkin ottaen tyylikkään huoliteltu ja edustava, ja sellaisena kirja soveltuu mitä parhaiten jokaisen syvähenkisytyteen pyrkivän ortodoksin hiljaisuuden hetkinä tutkittavaksi sekä toisuskoisillekin ystäville lahjana annettavaksi yöpöytälukemistoksi.

U. K. Ihatsu

ARVOKAS IKONIKIRJA

Aune Jääskinen Ikonitaiteen Mestarteoksia. Valistus. Helsinki 1966. 32 sivua, 12 väriliitettä, koko 21,5x30 cm.

On hämmästyttävää, kuinka vähän Suomessa, ikonien maassa, on kirjoitettu ikonitaiteesta. Vuosia sitten ilmestynyt pieni ja asiallinen rovasti Aari Surakan kirjoittama kirja on saanut nyt ilahduttavan lisän, kun lisensiaatti Aune Jääskinen on julkaissut Valistuksen kustannuksella »Ikonitaiteen Mestarteoksia», jossa lukija voi tutustua ikonien historiaan, tyyliuuntiin ja hengelliseen sisältöön. Kirjan kuvitus on ainoalaatuisen hieno, värikuvat klišeineen on saatu Saksasta, missä on myös niiden painopaikka. Eri värisävyt on syvyys- ja pintavivahteineen saatu kauniisti esiin. Jo sinänsä kukin näistä kahdestatoista painoasisesta kuvasta on taideteos.

Lisensiaatti Jääskinen johdattelee lukijan tieteen tarkkuudella historian, eri koulukuntien ja valmistusmenetelmien kautta ikonien mystillisesti kiehtovaan maailmaan ja näin avautuu tämä taidehaara maallikolle aivan uudella tavalla. Nekin, jotka jossakin määrin ovat harrastaneet ikonitaidetta, saavat teoksesta varmistavaa tietoutta. Kiinnostus ikoneihin niiden vähetessä näkyvistä tuntuu kasvaneen ja senkin vuoksi teos on hyvä opas harrastajille.

Toivoisi kuitenkin tällaisen perustietoja antavan kirjan lisäksi vielä laajempaa ja yksityiskohtaisempaa teosta, jossa myös meikäläinen vanha ikonitaide olisi edustettuna. »Ikonitaiteen Mestarteoksia» on yksinomaan ulkolaisten ikonien esittelyä. Onhan meillä oma arvokas ikoniarsteistomme luostareissa ja kirkoissa, Kuopion, Joensuun ja Ateneumin museoissa sekä yksityishenkilöiden hallussa, mikä arsteisto olisi myös syytä rekisteröidä. Toivottavasti Valistuksen ikonikirjasarja jatkuu.

Tuuli Reijonen

VANHAUSKOISTEN KARJALAISTEN IKONITAIDETTA

Aune Jääskinen Megrin luostarin ikonit Pohjois-Karjalan museossa. Joensuun kaupungin museot. Joensuu 1966. 20 s., 18 kuvaa.

Lisensiaatti Aune Jääskinen, joka joulukuksi julkaisi kauniin esikoiskirjansa »Ikonitaiteen Mestarteoksia», on vuoden vaihteessa saanut valmiiksi toisen kirjan, tällä kertaa Joensuun museon karjalaisista ikoneista. Nämä ikonit ovat peräisin Suomen ja Venäjän rajalla vielä viime vuosisadalla toimineesta Megrin vanhauskoisesta luostarista. Jääskisen nyt julkaisemat ikonit kiinnostavat meitä ennen kaikkea siksi, että niissä on säilynyt ikonimaalauksen vanhinta traditiota, ts. piirettä, jotka ovat ikonimaalaukselle luonteenomaisia ennen Venäjän patriarkan Nikonin 1600-luvun puolivälissä toimeen panemaa uskonpuhdistusta. Mutta näiden arkaististen piirteiden rinnalla tulevat karjalaisten ikonimestarien maalauksissa esille myös puhtaasti paikalliset ominaisuudet. Verrattaessa toisiinsa molempia Jeesus Emmanuelin kuvia (kuva 10, joka myös esiintyy kansikuvana, ja kuva 11) huomaa arkaistiset piirteet jälkimmäisessä erikoisesti lapsukaisen tukan käsittelystä, joka tuo mieleen klassisen kreikkalaisen kiharoiden kuvaamisen (narsissikiharat), kun taas kuvan 10 ikoni (tosin vuosisataa nuorempi) on näyte pehmeämmästä, vähemmän tyylitelystä käsittelytavasta. Samaa voidaan väittää myös kasvojen kuvaamisesta.

Karjalaisista ikoneista on tähän asti kirjoitettu hyvin vähän. Ainoastaan professori Lars Pettersson on kahdessa kirjoituksessaan Äänisniemäläinen ikonityöpaja (Helsinki 1944) ja Uikujoen luostarin ikonitaidetta (Pyhä Pääsiäinen I, Helsinki 1945) perusteellisesti kuvaillut niiden maalustekniikkaa. Toisaalta odotamme Leningradin venäläisen museon virkailijan, Angelina Smirnovan uutta Vienan Karjalan ikonien tutkimusta, jonka pitäisi ilmestyä vuoden 1967 alkupuolella.

Aune Jääskinen on nyt julkaisemassaan kirjassa koettanut antaa yleisen luokittelun näistä ikoneista seuraten siinä Herbert Rothmundin kirjassaan Ikonenkunst (München 1964) antamaa skeemaa, jonka mukaan karjalainen ikonitaidete jakeantuu kolmeen koulukuntaan: 1) Novgorodin pohjoiseen, 2) äänisentakaiseen ja 3) Karjalan ikonikouluun. Tämän ryhmittelyn perusteella kuuluu suurin osa Jääskisen nyt julkaisemista ikoneista Karjalan ikonikouluun ja ne ovat peräisin 1800-luvulta. Aiheet palautuvat vanhaan venäläiseen ja bysanttilaiseen ikonimaalaukseen. Karjalaiset maalarit tosin ovat käsitelleet aiheita omintakeisesti. Ainoastaan kahta ns. »tapahtumaikonia» voidaan sanoa puhtaasti karjalaisiksi, nimittäin ikonia 1 (kolme enkeliä ilmestyy Aleksanteri Syväriläiselle) ja ikonia 15 (profeetta Elia lentää tulisilla vaunuilla taivaaseen). Aleksanteri Syväriläisen ja kolmen enkelin kohtaaminen on omintakeinen karjalainen versio P.

Kolminaisuuden ilmestymisestä, joka on tunnettu mm. Rublevin ikonista ja muista Vanhan Testamentin Kolminaisuutta esittäivistä ikoneista. Enkelit ilmestyvät kuitenkin Aleksanterille karjalaisessa maisemassa, jossa taustana on Aleksanterin karjalainen maja. Arkaistisena piirteenä tässä ikonissa esiintyvät palmut, jotka kohoavat majan takana tumman kuusimetsän taustalla. Toisessa tapahtumaikonissa, Pyhän Eliaan taivaaseen menemisessä, havaitaan omalaatuisia yksityispiirteitä, kuten profeetta Elisan kuvauksessa. Elisa heiluttaa riemuissaan Eliaalta saamaansa viittaa. Voitaneen valittaa, että valokuva ei pysty antamaan selvää käsitystä tapahtuman muista yksityiskohdista.

Toivottavaa on, että Jääskinen lähitulevaisuudessa jatkaa Megrin ikoneja koskevaa julkaisutoimintaa ja että saamme nähdä ne väripainoksina ja lukea lisätietoja niiden erikoispiirteistä ja tekniikasta.

Maria Widnäs

TIENVIITTA TULEVAISUUTEEN

U. V. J. Setälä Kansallisen ortodoksisen kirkkokunnan perustamiskysymys Suomen politiikassa 1917—1925. WSOY. Porvoo 1966. 230 s.

Kansallisen kirkkokuntamme vaiheet ulottuvat vasta vajaan puolen vuosisadan taakse, mutta tämä aika on jo tarpeeksi pitkä, jotta voidaan tarkastella kirkkokunnan ensi askeleita riittäväällä objektiivisuudella. Kun sen tekee kirkkokuntaamme kuulumaton tutkija pelkäämättä ottaa kantaa kysymyksiin, jotka saattaisivat muodostua karikoiksi sellaiselle kirkkokunnan jäsenelle, joka omasta kokemuksestaan tai suullisten tietojen perusteella on ennakolta asennoitunut niihin milloin myönteisesti, milloin kielteisesti, on mahdollisuus oikeiden päätelmien tekoon varmempi.

Silmäillessäni jo ennen väitöstilaisuutta U. V. J. Setälän väitöskirjaa saatoin todeta, että hän oli perusteellisesti paneutunut tehtävänsä kooten käsiinsä ne langat, joista oli syntynyt erittäin ansiokas kirkkokuntamme alkuvaiheita valaiseva teos.

Myöhemmin olen lukenut kirjan läpikotaisin varmistuen tässä käsityksessäni. Setälän teoksen ansioksi on jo johdantoluvun kohdalta luettava, että hän on valottanut niitä lähtöasemia, joista ortodoksinen karjalainen väestö lähti tämän vuosisadan alussa murtautumaan sille henkisen ja aineellisen kehityksen tielle, minkä saavutuksia on pidetty eräänlaisina maailmanennätyksinä. Tutkija on osaltaan todistanut, että kansallistunnon he-

rääminen ja kansallisen ortodoksisen kirkon aikaansaaminen olivat tämän kehityksen eräitä perusedellytyksiä.

Otollisempaa aikaa Suomen ortodoksisen kirkkokunnan perustamiselle ei olisi voinut olla kuin vuodet 1917—25. Kirkkokuntamme uudesti luominen toi sille itsenäistyneessä Suomessa aseman, jota ei ole kyetty myöhemminkään horjuttamaan. Vahvana tukena kirkkokunnan rinnalla kampaileissa muukalaisuuden karistamiseksi seisoi professori Eemil Nestor Setälä, jonka suurmiehemme elämäntyöhön tämä teos antaa lisävalaistusta.

Ryhtymättä yksityiskohtaisemmin selostamaan väitöskirjaa totean, että U. V. J. Setälä on tehnyt tällä työllään kirkkokunnallemme ensiarvoisen palveluksen tallettaessaan mainittujen alkuvuosien tapahtumat ja ongelmat systemaattisesti, selkeästi ja puolueettomin päätelmin aikakirjoihin.

Tri Setälän teos on tärkeä osa kirkkokuntamme historiaa. Se on ajattelevalle lukijalle myös oppikirja, eräs tienviitta kirkkokuntamme tulevaisuuteen.

Simo Härkönen

KRISTITYT NEUVOSTOLIITOSSA

Nikita Struve Les chrétiens en U. R. S. S. Editions du Seuil. Paris 1963. 362 s.

— Tuttava: »Mikä oli ensi vaikutelmanne tämän kirjan luettuanne?»
— Lukija: »Järkyttävä, peräti järkyttävä. Mutta ennen kuin selostan reaktioitani, annan objektiivisia tietoja. Lähteet ovat hyvin lukuisat ja tarkasti ilmoitetut Noilla 284 tekstisivulla (362 sivua lisäykset mukaan luettuina) ei sanota mitään, mikä ei tukeudu varmoihin lähteisiin. Nämä ovat pääasiallisesti peräisin uskonnonvastaisista kirjoituksista, joita Neuvostoliitossa runsaasti ilmestyy, sitten myös dekreeteistä, lainsäädännöstä, virallisista ja yksityisistä kirjeistä, joskus myös suullisista kertomuksista.

Pääasiallisesti kirja käsittelee vuosien 1917—1962 tapahtumia, jotka ortodoksinen kirkko ja ortodoksinen ihminen Venäjällä ovat kokeneet. Kaksi asiakirjoihin hyvin tukeutuvaa lukua kertoo myös muista kristillisistä kirkkoista, seurakunnista ja lahkoista.»

— Tuttava: »Minua ilahduttaa, että kyseessä on vankasti rakennettu kirja. Sanokaapa nyt, miksi aivan ensimmäiseksi käytitte sanaa 'järkyttävä', kun kyselin vaikutelmiänne.»

— Lukija: »Se johtuu jälkivaikutelmasta kirjan suljettuani. Kuvittelen, että tekijä toivoikin sellaista reaktiota lukijalta. Kristinuskon ensimmäisten

vuosisatojen marttyyrien ajat ovat ilmeisesti uudenaikaisessa hahmossa palanneet tämän vuosisadan Venäjälle. Ja kirkkoa vastaan käytetyt keinot ovat kyllin systemaattiset, yksityiskohtiin tunkeutuvat ja kyllin ovelasti naamioidut, jotta syntyisi pelko, että kristinusko Venäjällä on vaarassa tuhoutua. Kristitty ulkomaailma tekee liian vähän, kuten tekijä sanoo, ja tämä on sitäkin valitettavampaa, kun hänen mielipiteensä mukaan Venäjän kansa on olemukseltaan ehdottomasti uskovainen, ja kristillisesti uskovainen. Oma-tuntoni, minun, penseän kristityn, tavallisen ihmisen omatunto, on herännyt — vaikka en tiedä, mitä olisi tehtävä.»

— »Mutta eikö Neuvostoliitossa ole ollut aikoja, jolloin ortodoksinen kirkko on ollut sallittu, vieläpä saanut tukea?»

Lukija: »Totta kyllä, joka tapauksessa suhteellisesti. N. Struve erottaa pääasiallisesti neljä uskonnonvastaista aaltoa ja niiden välillä kaksi siunattua suvaitsevaisuusperiodia.

Uskonvastaiset aallot:

1. Vallankumouksen kestäessä ja sen jälkeen, kausittaisia aaltoja.

2. V. 1929, ensimmäisen 5-vuotissuunnitelman aikana, jolloin maatalous kollektivisoitiin, pantiin toimeen jyrkkä aktio kirkkoa vastaan. »Ateisti» perustettiin v. 1922. V. 1925 perustettiin »jumalattomien komitea», joka teoreettisesti rakensi uskonvastaisen kaksi viisivuotiskautta käsittävän suunnitelman. Uskonvastaiset toimenpiteet saavuttivat sitten huippunsa vv. 1932—1933. Sen jälkeen voitiin taas hengittää. V. 1937 kansan yleisarvioinnissa väitettiin epävirallisesti, että 70 % niistä, joilta kysyttiin, vastasi olevansa uskovia.

3. Vv. 1937—1943 levisi jälleen uskonnonvastainen aalto. Tuhansia kirkkoja suljettiin, pappeja heitettiin vankiloihin tai likvidoitiin.

Rauhankaudet:

Ensimmäinen rauhankausi toisen maailmansodan aikana kesäkuusta 1941 alkaen. Syyskuun 4. päivänä tapasivat toisensa Stalin ja ortodoksisen kirkon kolme korkeinta arvohenkilöä, ja seuraavana päivänä »Izvestija» kertoi, että hallitus oli antanut kirkolliskokoukselle luvan toimittaa patriarkanvaalin (Sergei). Tämä oli hallituksen ensimmäinen virallinen kompromissi kirkon kanssa. Seurasi huomattava uskonnollisen elämän elpyminen Venäjällä (esim. Pihkovan lähetys). Sodan jälkeen Venäjällä ei käytännöllisesti katsoen ollut ainoatakaan luostaria, ja liitetyillä alueilla niitä oli 67.

Seminaari ja akatemia perustettiin Moskovaan v. 1946 (212 opiskelijaa v. 1960) sekä Leningradiin v. 1946 (74 opiskelijaa). Opinnot noudattavat perinnäistä tapaa. Niiden ensimmäinen tehtävä oli saada taas pappeja kouluteuiksi.

Vuodesta 1955 alkaen venäläiset teologit osallistuivat useihin kansainvälisiin ja ekumeenisiin kokouksiin, mutta teologisia kirjoituksia ei Venäjällä yleensä voinut julkaista, sillä kulttuuriministeriö ei antanut lupaa painatuspaperin saantiin.

Vuosina 1954—1958 oli uskonharjoituksen vapaus tosiasia. Vangittuja vapautettiin, raamattua saatiin painaa ensimmäisen kerran vallankumouksen jälkeen, tosin vain 25.000 kpl. Stalinin kuoleman jälkeen pantiin v. 1953 alulle voimakas uskonnonvastainen propaganda, mutta sitä ei kestänyt kauan.

4. Vuodesta 1958 lähtien voidaan puhua uudesta uskonnonvastaisesta aallosta. Tämä on hyvin systemaattinen ja kohdistuu mahdollisimman voimakkaasti nuorisoon: pieneereihin, 9—14-vuotiaisiin (18 milj. jäsentä) komsomoleihin, 14—25-vuotiaisiin (19 miljoonaa) ja lisäksi armeijassa palveleviin.

Pääasiallisesti käytetyt keinot:

— Lehdistö, kirjat («Paholaisesta», «Ihmeitä», 1959, »Jumala, Aadam ja yhteiskunta», »Menen uskovaisten parin», 1961), filmit, radio, TV, teatteri (Divina Comedian ivamukailu, »100 pirua ja nuori tyttö»).

— Uskonnonvastaisia museoita, joita ennen sotaa oli joka kaupungissa, ei ole enää muita kuin yksi Leningradissa. Nykyisin on ateismin taloja, jotka suunnilleen korvaavat entiset museot.

— Uskonnonvastaisen propagandan kyvykkäitä harjoittajia on vähän, vaikka paljon rahaa käytetään. Uskonnonvastaisen kirjallisuuden teemat kiertävät kahta pääasiasia: a) uskonnon ja tieteen välinen radikaalinen vastakohta, b) uskonnollisen ja kommunistisen moraalin yhtä radikaalinen vastakohtaisuus.

— Erilliset toimenpiteet:

Ulkonaisesti ei ryhdytty mitinkään lainvastaiseen. Mutta esim. eräs dekreetti kielsi pappia huolehtimasta useammasta kuin yhdestä seurakunnasta. Sitten korotettiin pappien veroja aina 83 %:iin tuloista. Kirkot tarkastetaan niiden entistämistarvetta silmällä pitäen. Niinpä vaadittiin, että entistäminen oli heti toimitettava. Ellei varoja tähän ollut, nämä kirkot suljettiin. (Valtio entistää kirkkoja vain, jos ne ovat museoita tai niitä käytetään muihin kuin uskonnollisiin tarkoituksiin.) Kirkkoja suljetaan myös, jos ne sijaitsevat liian lähellä kouluja (uskonnollisen propagandan vaara) tai jos läheisyydessä on liian vilkas liikenne (Permin katedraali) tai jos seurakunnan enemmistö äänestää sulkemisen puolesta. Vuosien 1960 ja 1962 välillä suljettiin 7000 kirkkoa (n. 50 % kaikista olemassa olevista). Uusien rakentaminen tai vanhojen kirkkojen laajentaminen on kielletty. Neljässä vuodessa laski luostareiden luku 67:stä 30:een, ja nämäkin tekevät kuolemaa. Pappien toiminta on tarkoin valvottua. Vuoden 1961 huhtikuun 18. päivästä lähtien pappi ei enää ole seurakunnan taloudellisista asioista päättävän elimen jäsen, vaan hoitaa vain jumalanpalvelukset. Kotikäynnit on kielletty uskonnollisena propagandana. Lisäksi on sisäistä korruptiota: pappien joukossa on mustia lampaita, jotka ovat luopioita. Suositut papit siirretään pois. Koetetaan välttää aikaansaamasta marttyyriutta, ja siinä menetellään hyvin systemaattisesti. Opiskelijat ja työläiset menettävät paikkansa uskonnon tähden.»

— Tuttava: »Sanokaahan minulle, miten kirja päättyy.»

— Lukija: »Tekijä sanoo, että kristitty länsi olisi voinut ja sen olisi pitänyt osoittaa solidaarisuutensa, sillä neuvostohallitus pelkää maailman mieli- pidettä enemmän kuin yleensä uskotaan. Venäjän ortodoksisen kirkon kansainvälisten uskonnollisten järjestöjen kanssa vuodesta 1955 ylläpitämät ulkomaiset suhteet ovat neutralisoinneet protestiäänet. Ulkomailla ei tunneta todellista tilannetta. Neuvostonuoriso elää älyllistä ja hengellistä kriisiä. Valtion- tai henkilöpalvontaa on harjoitettu jatkuvasti. Alkoholismi, itsemurhat, lyyriset liioittelut ovat viime vuosina lisääntyneet. Nuoriso kaipaa ihanteita.

Askettäin eräs lukija kirjoitti Krokodil-lehteen: 'Kaikki venäläiset ovat kristittyjä. He ovat olleet kristittyjä ja pysyvät sellaisina.' Tämä seikka, jota pidämme totuutena, antaa kaikesta huolimatta tilaa toivolle, näin päättää N. Struve kirjansa.

Tahtoisin mainita, että kirkko suunnilleen alusta alkaen on tukenut hallitusta eikä ole työskennellyt sitä vastaan, vaikkakin se kirjoitteli anomuksia ja kirjelmiä vainotoimenpiteitä vastaan.»

— Tuttava: »Nyt ymmärrän, miksi puhuitte järkytyksestä. Sillä minäkin olen järkyttynyt siitä vähästä, mitä olen kuullut. Positiivinen asia on, että Neuvostoliitossa vielä on kristittyjä ja että kristillistä mieltä löytyy. Miten paljon kristittyjä Venäjällä mahtaa olla, on todennäköisesti mahdotonta sanoa. Mutta sanokaahan minulle luvut, jotka kirjasta tapasitte. Tietenkin minua eniten kiinnostavat ortodoksit, koska itse kuulun tähän kirkkoon.»

— Lukija: »Kuten sanoitte, on aivan mahdotonta antaa totuudenmukaisia lukumääriä. Miten paljon on niitä, jotka vain salaa ovat uskovia? Venäläisen naisen ateismi — Struve sanoo — ei elä huomiseen. Esim. suuren Pavlovin vaimo sai v. 1947 kauniin uskonnollisen hautauksen. Muista kirkoista ja lahkoista en voi antaa mitään lukuja.

Viisimiljoonaisessa Moskovassa on nykyisin avoinna 40 kirkkoa jumalanpalveluksia varten ja 60 on suljettuna. Mainittakoon, että v. 1917 Moskovassa oli asukkaita 1,8 milj. ja käytössä olevia kirkkoja 657.

Leningradissa (Pietarissa) oli v. 1917 asukkaita 2,16 milj. ja käytössä olevia kirkkoja 462. Nykyisin on Leningradissa asukkaita 3,2 milj. ja käytössä olevia kirkkoja 17, joista ortodoksisia 12.

Valloitetujen raja-alueiden väestö mukaan luettuna laskettiin Neuvostoliitossa olevan v:n 1960 tienoilla 20 000 käytössä olevaa ortodoksista kirkkoa ja niissä kussakin keskimäärin 2 000 jäsentä, joten ortodoksien kokonais määrä olisi tällöin ollut noin 40 milj. Yleensä on tehty se havainto, että mitä kauemmaksi itään mennään, sitä vähemmän on kirkkoja ja uskovia.»

Miette Mäkinen

