

ORTODOKSIA

27

Julkaisijat:

ORTODOKSISTEN PAPPIEN LIITTO

ja

HELSINGIN YLIOPISTON
ORTODOKSIAN LAITOS

Toimituskunta:

Metropoliitta Johannes (päätoimittaja)
Aune Jääskinen (toimitussihteeri)
Kauko Pirinen Veikko Purmonen
Matti Sidoroff Kalevi Toiviainen

Helsinki 1978

ISSN 0355-5690
Pohjois-Karjalan Kirjapaino Oy Joensuu 1978

SISÄLLYS

<i>Helsingin Metropoliitta Johannes</i>	MOSKOVAN PATRIARKAATIN HAL- LINNOLLINEN PERUSSÄÄNTÖ	5
<i>Päivi Huuhtanen</i>	PIIRTEITÄ BYSANTIN KUVAESTE- TIIKASTA	21
<i>Mikael Kasanko</i>	ARKKIPIISPA HERMAN 1878—1978 ..	40
<i>Heikki Koskenniemi</i>	EUHOLOGION HAKEUTUU LÄH- TEILLEEN	48
<i>Elisa Pispala</i>	SUOMEN ORTODOKSISEN KIRKON ITSENÄISTYMINEN	69
<i>Veikko Purmonen</i>	ORTODOKSISEN TEOLOGISEN KOU- LUTUKSEN NÄKYMIÄ	80
<i>Martti Voutilainen</i>	OIKEUDELLISEN AJATTELUN OSUUS JOHANNES DAMASKOLAI- SEN TEOLOGIASSA	88
<i>Helsingin Metropoliitta Johannes</i>	UUSI ASEMA AMERIKAN ORTO- DOKSISELLE ARKKIPIISPAKUNNAL- LE	119
 Katsauksia:		
	Kansainvälinen ortodoksiteologien kokous Uudessa Valamossa	133
<i>Veikko Purmonen</i>	Papiston opintopäivät Kuopiossa	142
<i>Kalevi Toiviainen</i>	Teologisessa tiedekunnassa tutkitaan orto- doksisuutta	147
	Tutkimusta ja kirjallisuutta	149

CONTENTS

Articles with Summaries:

<i>Metropolitan John of Helsinki</i>	THE ADMINISTRATIVE CONSTITUTION OF THE MOSCOW PATRIARCHATE	5
<i>Päivi Huuhtanen</i>	ASPECTS IN BYZANTINE PICTORIAL ART AND AESTHETICS	21
<i>Mikael Kasanko</i>	ARCHBISHOP GERMAN, 1878—1978 .	40
<i>Heikki Koskenniemi</i>	EUCHOLOGION KEHRT ZU SEINEN QUELLEN ZURÜCK	48
<i>Elisa Pispala</i>	BECOMING INDEPENDENT OF THE FINNISH ORTHODOX CHURCH	69
<i>Veikko Purmonen</i>	PROSPECTS FOR ORTHODOX THEOLOGICAL EDUCATION	80
<i>Martti Voutilainen</i>	THE ROLE AND THE LIMITS OF A JURIDICAL CONCEPTION OF SALVATION IN THE THEOLOGY OF SAINT JOHN DAMASCENE	88
<i>Metropolitan John of Helsinki</i>	THE ORTHODOX ARCHDIOCESE OF AMERICA RECEIVES A NEW STATUS	119

Reports with Summaries:

The Consultation of Orthodox Theologians in New Valamo	133
<i>Veikko Purmonen</i> Seminar for Clergy in Kuopio	143

Helsingin Metropoliitta Johannes

MOSKOVAN PATRIARKAATIN
HALLINNOLLINEN PERUSSÄÄNTÖ

Kun on puhe Neuvostoliiton kirkollisista oloista, ilmenee oloissamme varsin usein, ettei Moskovan patriarkaatin nykyään voimassa olevaa ja sen hallinnosta määrävää lainsäädäntöä juuri lainkaan tunneta. Vanhemmalla polvella on parhaassa tapauksessa tietoa siitä, miten asiat olivat Pyhimmän synodin hallitessa ennen vallankumousta, ja nuoremmat omaavat kenties havaintoja liturgisesta elämästä kirkkokansan täyttämässä temppeleissä ympäri Neuvostoliittoa. Kaikki muu onkin sitten enemmän tai vähemmän tuntematonta. Kuitenkin on niin, että kirkon lainsäädännön tunteminen varsin suuresti voi auttaa ymmärtämään myös kirkon elämää ja sen erityispiirteitä. Lisäksi on tälläkin kysymyksellä myös teoreettinen ja periaatteellinen mielenkiintonsa jo yksistään kanoniselta kannalta ja ortodoksisen tradition toteutumista ajatellen, ja tietenkin monessa muussakin suhteessa. Tämän vähäisen artikkelin tarkoituksena on toisaalta tehdä selkoa Moskovan patriarkaatin lainsäädännön keskeisistä periaatteista, toisaalta jossain määrin analysoida niitä yleisortodoksisten kانونisten perusnäkemysten valossa. Korostettakoon kuitenkin, että rajoitumme todella nimenomaan nykyään voimassa olevaan lainsäädäntöön, emmekä tässä yhteydessä käsittele asian vallankumouksen jälkeisiä aikaisempia vaihteita.

Moskovan patriarkaatin nykyinen konstituutio on pääasiassa vuodelta 1945, jolloin tammikuussa koolla ollut kirkon ns. paikallissynodi sen säännöt hyväksyi.¹ Sen pykälät ja-

1. Vuonna 1944 kokoontui huhtikuussa silloisen Leningradin Metropoliitan Aleksin kutsusta piispainsynodi mm. tätä kysymystä valmistelemaan ja käsittelemään sille esitettyä konstituutioehdotusta. Vrt. *Barnabas Tzordzatos, Hoi Baskoi Thesmoi dioikeseos ton Orthodoxon Patriarcheion*, s. 171. Teosta vastaa viitteissä lyhenne BT.

kaantuvat neljään ryhmään asiasisältönsä puolesta ja näiden otsikkoina ovat: a) patriarkka, b) pyhä synodi, c) hiippakunnat ja d) seurakunnat. Jo heti tässä on kuitenkin todettava, että seurakuntia käsittelevä jakso ei ole nykyisessä muodossaan enää vuoden 1945 paikallissynodin vahvistama, vaan se on oleellisesti muutettu vuoden 1961 heinäkuussa pidetyssä piispainsynodissa, jonka päätös sai muodollisen vahvistuksen myös vuoden 1971 paikallissynodilta.² Tapahtuneen tarkistuksenkin huomioonottaen voidaan mainitun neljän ryhmän tekstien kvantitatiivisessa vertailussa tehdä se omalla tavallaan mielenkiintoinen havainto, että käytettävissämme olevassa asiakirjassa on patriarkkaa koskevassa jaksossa kaksi sivua, pyhästä synodista on puoli sivua, hiippakuntia käsitellessään vajaan puolitoista sivua ja seurakuntien jakso on pituudeltaan suunnilleen kolme ja puoli sivua. — Mainitsemiemme neljän jakson edellä on perussäännössä ilman erityistä otsikkoa nelisen riviä, joitten sisältö on periaatteessa erittäin merkittävä. Siinä todetaan, että Venäjän ortodoksisessa kirkossa korkein valta kysymyksissä, jotka koskevat dogmaattista opetusta, kirkollista hallintoa ja kirkollisia tuomioistuimia, kuuluu aika ajoin koollekutsuttavalle Paikalliselle synodille, joka muodostuu piispoista, papeista ja maallikoista.³ Merkillepantavaa on, ettei tästä orgaanista kuitenkaan ole perussäännössä mitään yksityiskohtaisia säädöksiä ja että se on kutsuttu koolle vuoden 1945 jälkeen tähän mennessä itse asiassa vain yhden kerran.⁴

2. BT s. 178 ja 182.

3. BT s. 175.

4. Tämä tapahtui v. 1971, jolloin pääasiana oli uuden patriarkan valinta ja jolloin myös muodollisesti vahvistettiin jo aikaisemmin alustavasti hyväksytty seurakuntahallinnon muutos. Kyseisessä Paikallisessa synodissa oli varsinaisessa täysistunnossa äänioikeus vain hiippakuntapiispoilla, vaikka apulaispiispojen lisäksi todella oli mukana kustakin hiippakunnasta yksi papiston ja yksi maallikkojen edustaja. Venäjän v. 1917 kirkolliskokous oli aikoinaan päättänyt, että Paikallissynodi kokoontuisi vähintään kerran kolmessa vuodessa, mutta nykyinen perussääntö ei siis sisällä mitään tähän tähän liittyvää mainintaa. Vrt. BT s. 170.

Ennen perussäännön pääjaksoihin menemistä on aiheellista kiinnittää huomiota erääseen varsin erikoiseen seikkaan: perussäännön v. 1945 hyväksyty alkuperäinen teksti ei sisällä mitään kohtaa, joka määrittäisi Venäjän kirkon dogmaattisen kanonisen tradition, vaikka tätä koskevat säädökset tälläkin hetkellä yleisesti ottaen sisältyvät kaikkien ortodoksisten kirkkojen perussääntöihin. V. 1961 — lopullisesti v. 1971 — muutettuun seurakuntia koskevan jakson uuteen versioon on kuitenkin otettu tätä asiaa koskeva säädös, jonka mukaan seurakunta muodostaa osan Venäjän ortodoksista kirkkoa ja on yhdessä ko. kirkon kanssa osa 'Kristuksen katolista kirkkoa'.⁵ Tämän yksityiskohtaisemmin ei asiasta kumminkaan sielläkään puhuta.

I Säädöksiä patriarkasta

Kun tarkastelemme Venäjän ortodoksisen kirkon perussäännön ensimmäistä varsinaista pääjaksoa, joka käsittelee patriarkan asemaa ja tehtäviä, kiintyy huomio useassakin yhteydessä heti alkuun siihen, että patriarkan viralle annetaan keskeinen ja jopa suorastaan korostettu merkitys. Vaikkei liikaa ole annettava painoa yksityisille sanoille, lienee kuitenkin syytä todeta eräällä tavalla oireellisena piirteenä, että heti perussäännön ensimmäisessä pykälässä käytetään patriarkasta nimitystä Venäjän kirkon "pää",⁶ kun sen sijaan useitten muitten ortodoksisten kirkkojen konstituutiot vastaavassa yhteydessä puhuvat "esimiehestä" ja jossakin tapauksessa nimenomaan ensin korostavat, että kyseisen kirkon "pää" on Kristus. Toisaalta on kuitenkin huomattava se ortodoksiselta kannalta niin periaatteessa kuin käytännössä oleellinen seikka, että perussääntö mainitussa alkupykälässä joka tapauk-

5. BT s. 182.

6. BT s. 175.

nessä myös säätää, että patriarkka hoitaa hallintoa yhdessä Pyhän synodin kanssa. Yksityiskohtaisempi säädösten tarkastelu osoittaa kuitenkin, ettei painopiste niinkään ole ”yhdessä”-termillä kuin ”pää”-termillä. Niinpä perussääntö edellyttää, että patriarkan nimi mainitaan kaikissa jumalanpalveluksissa Venäjän kirkon kaikissa pyhäköissä niin Neuvostoliitossa kuin sen ulkopuolella. Ortodoksisen perinteen ja virkanäkemyksen kannalta on yllättävää, että patriarkalla on oikeus lähettää kirkollisia kysymyksiä käsitteleviä paimenkirjeitä koko Venäjän kirkolle eikä vain omalle hiippakunnalleen. Samansuuntainen korostus ilmenee tietyissä kysymyksissä esim. suhteessa toisiin piispoihin, mutta emme voi näissä puitteissa käsitellä kaikkia yksityiskohtia.⁷

Patriarkan oikeuksiin kuuluu myös tiettyjen laajempien organien koollekutsuminen. Koska perussääntö ei sisällä tarkempia määräyksiä tätä koskevista päätöksistä, voidaan katsoa patriarkalla olevan näissä seikoissa itsenäinen harkintavalta tai ratkaisovalta, joskin lienee oikeutettua edellyttää, että asianomaiset päätökset tapahtuvat Pyhässä synodissa, josta myöhemmin tulee puhe. Tässä tarkoitettu patriarkan oikeus koskee toisaalta Piispojen synodia, toisaalta Paikallista synodia. Piispojen synodi ei ole sama hallintoelin kuin vain muutaman henkilön muodostama Pyhä synodi, vaan sillä tarkoitetaan Venäjän kirkon kaikkien esipaimenten kokousta. Patriarkka voi kutsua sen koolle tärkeitten juoksevien kirkollisten asioiden ratkaisemiseksi. Tähän on kuitenkin ensin saatava hallituksen lupa. Paikallisen synodin suhteen perussääntö toteaa, että patriarkka kutsuu sen koolle, siinä määrin kuin tähän on mahdollisuutta, siinä tapauksessa että ”katsotaan välttämättömäksi kuulla papiston ja maallikkojen mieltä”.⁸ Käytetyt sanonnat ovat todella näin väljät ja antavat kokoonkutsujalle siten erittäin merkittävän aseman.

7. Vrt. BT s. 175.

8. BT s. 175.

Piispan ominaisuudessa on patriarkka Moskovan hiippakunnan esimiehen, mutta hänen ei itse asiassa edellytetä hoitavan tätä kirkollisesti katsoen ominta tehtäväänsä suoraan, vaan sitä varten on perussäännön mukaan pysyvä sijaisjärjestelmä, joka merkitsee, että Krutitsin metropoliitan arvonimeä kantava hierarkki hoitaa Moskovan hiippakunnan hallintoa patriarkan ”ohjeiden mukaan”.⁹ Vastaavaa järjestelmää on tuskin missään muualla kehitetty näin pitkälle, mitä tulee hiippakunnan esimiehen varsinaisten tehtävien hoidosta vapauttamiseen, mikä kenties sekin on omiaan korostamaan patriarkan asemaa kokonaiskirkon puitteissa ja vaimentamaan sitä näkemystä, että hän ”puheenjohtajuudestaan” huolimatta viraltaan oleellisesti on tietyn hiippakunnan piispa. Korostettakoon kuitenkin, että edellä esitetyt ajatukset syntyvät perussäännön tekstin valossa eli ”teorian” pohjalta.

Patriarkan vaikutusmahdollisuuksia vahvistaa merkittävä tavalla sekin seikka, että Zagorskissa toimiva Moskovan teologinen oppilaitos kuuluu hänen välittömän jurisdiktionsa piiriin. Perussäännön tätä seikkaa koskevasta pykälästä ei kuitenkaan millään tavoin ilmene yksityiskohtaisesti, miten kyseinen säädös on käytännössä tulkittava, mutta juuri periaatteen laajuus antaa oikeuden haltijalle huomattavan ratkaisuvallan, mikäli hän näkee hyväksi sitä käyttää.¹⁰

Patriarkan asema korostuu selvästi myös silloin, kun on kyse suhteista valtiovaltaan. Voimassa olevan järjestyksen mukaan hän hoitaa henkilökohtaisesti yhteydenpidon hallituksen alaiseen uskontoasiain neuvostoon, kun ovat kyseessä hallituksen hyväksymistä tarvitsevat kysymykset.¹¹ Säädöksen sanamuoto ei anna mitään mahdollisuutta esittää tarkempia tietoja kyseisen tehtävän konkreettisesta merkityksestä, mutta itse tehtävän kuulumisen patriarkalle korostaa tämän yhtey-

9. BT s. 176.

10. Perussääntö ei sisällä mitään mainintaa Leningradin ja Odessan teologisista oppilaitoksista.

11. BT s. 176.

denpidon periaatteellista tärkeyttä ja samalla sen edellyttämää arvovaltaa.

Koska patriarkan viralla on monin tavoin keskeinen merkitys Venäjän kirkon hallinnossa, on varsinkin luonnollista — ja epäsuoraan viran tärkeydestä todistavaa — että perussääntö sisältää selvät määräykset myös sitä tilannetta varten, jolloin patriarkka kuolee tai jostakin muusta syystä ei voi täyttää velvollisuuksiaan patriarkkana: tällöin määrätään virkaiältään vanhin Pyhän synodin jäsen viransijaiseksi. Lisäksi on olemassa yksityiskohtaisia säädöksiä viransijaisuuden järjestelyistä.¹² — Viran keskeisen merkityksen vuoksi on selvää, ettei uuden patriarkan valintaa saa siirtää pitkälle. Pyhän synodin velvollisuutena on hoitaa asian valmistelu ja huolehtia vaalisynodin kokoontumisesta viimeistään kuuden kuukauden kuluessa edellisen viranhaltijan kuolemasta.¹³

II Säädöksiä Pyhästä synodista

Venäjän kirkon kielenkäytössä tarkoitetaan Pyhällä synodilla hallintoelintä, joka joissakin muissa kirkoissa on tunnettu nimellä Pysyvä synodi, mikä sanonta ilmaisee sen luonteen erotukseksi koko hierarkian aika ajoin koollekutsuttavasta synodista. V. 1945 perussäännön mukaan Pyhään synodiin tuli patriarkan lisäksi kuulua kolme pysyvää ja kolme määräaikaista jäsentä, mutta v. 1961 Pyhä synodi muutti tämän säädöksen siten, että pysyvien jäsenten määrä nostettiin viiteen, ja hierarkian synodi hyväksyi kyseisen päätöksen samana vuonna.¹⁴ Pysyvä jäsenyys merkitsee sitä, että tiettyjen kirkollisten virkojen haltijat ovat ex officio Pyhän synodin jäseniä. Voimassa olevan järjestyksen mukaan ovat patriarkan ohella

12. Vrt. BT s. 176.

13. Tästä säädöksestä huolimatta tapahtui viimekertainen vaali suunnilleen vuoden kuluttua edellisen patriarkan kuoleman jälkeen.

14. BT s. 173.

pysyviä jäseniä Kievin, Leningradin ja Krutitsin metropoliitat sekä lisäksi patriarkaatin ulkomaansuhteiden osaston esimies ja patriarkaatin kansleri, jotka kumpikin viimeksimainitut aina ovat piispoja. Pyhä synodi valitsee määräaikaisjäsenet vuodeksi kerrallaan hiippakuntapiispojen joukosta virkaiän mukaisessa järjestyksessä sekä tietyn aluejaon huomioon ottaen. Perussääntö ei sisällä edellä mainitun ohella oikeastaan mitään määräyksiä Pyhän synodin työstä eikä sen oikeuksista tai velvollisuuksista, vaikka sen hallintoon kuuluvien asioiden ja sen toimivaltaan kuuluvien ratkaisujen määrä käytännössä on varsin huomattava, kuten sen kokouksia koskevat raportit säännöllisesti osoittavat.¹⁵ Tällaisia asioita ovat mm. piispanvaalit, erilaisten delegaatioitten kokoonpano, raportit konferensseista ja vierailuista jne. Itse asiassa perussääntökin tavallaan edellyttää ko. synodille laajaa ja monipuolista toimintakenttää, kun se Pyhää synodia koskevan jakson lopulla lyhyesti mainitsee, että synodin yhteyteen voidaan perustaa erityisiä osastoja patriarkaatin hallinnon eri alueita varten.¹⁶ Eräs merkittävimpiä näiden joukossa on edellä jo ohimennen mainittu Ulkomaansuhteiden osasto. — Jo tässä mainitsemamme seikat osoittavat, että Pyhä synodi on keskeisen tärkeä hallintoelin Venäjän kirkon asioiden ratkaisussa ja hoidossa. Sitä koskevien pykälien vähälukuisuus ja niukkuus itse asiassa tekevät sen toiminnan erittäin joustavaksi ja antavat erinomaiset mahdollisuudet kunkin tilanteen edellyttämään kenties uuteenkin ratkaisuun. Perussäännön valossa asioita katsottaessa vaikuttaa myös siltä, että tuo patriarkan puheenjohtolla toimiva hallintoelin on asemaltaan hyvinkin itsenäinen, normaalin ortodoksisen perinteen kannalta hieman oudollakin tavalla nimenomaan suhteessa Hierarkian synodiin. Pyhän synodin erityisluonne ja samalla sen aseman vahvuus

15. Vrt. esim. Moskovan patriarkaatin journalissa viime vuonna olleita raportteja Pyhän synodin istunnoista.

16. BT s. 177.

ilmenee varsinkin siinä, että siinä virkansa nojalla pysyväs-jäseninä olevat muodostavat selvän enemmistön ja että episkopaatin valinta ja sijoitus ovat Pyhän synodin käsissä. Toinen kysymys on sitten Hierarkian synodin joutuminen asemaan, joka ortodoksisen kirkkonäkemyksen kannalta on katsottava ongelmaksi. — Tämän vähäisen artikkelin puitteissa ei asian tarkempaan käsittelyyn kuitenkaan ole mahdollisuutta. On epäilemättä kumminkin ilmeistä, että kysymystä ei voida tarkastella kokonaan erillään niistä olosuhteista, joissa Venäjän kirkko elää ja hoitaa sille uskottua suurta palvelutehtävää.

III Säädöksiä hiippakunnista

Hiippakuntahallintoakin käsittelevä perussäännön jakso on varsin lyhyt ja harvoja säädöksiä sisältävä. Erikoista on, ettei tässäkään yhteydessä ole mitään mainintaa hiippakuntapiispojen vaaleista, mutta sen sijaan kylläkin pykälä, joka toteaa, että kunkin hiippakunnan esimiehenä on piispa, joka on patriarkan päätöksellä asetettu ko. paikalle ja jonka arvonimi perustuu hiippakuntakaupungin nimeen, kuten ortodoksinen perinne luonnollisesti edellyttääkin kirkollisesti vakiintuneissa olosuhteissa. (Pyhän synodin istunTORaportit tosin osoittavat, että tässä mainittu ”päätös” itse asiassa merkitsee ko. synodin yhteistä päätöstä patriarkan johdolla.) Mikäli siihen on tarvetta, voidaan asettaa myös apulaispiispoja, joiden tehtävät ja oikeudet riippuvat asianomaisen hiippakuntapiispan harkinnasta. Hiippakuntapiispoista sanotaan perussäännössä, että kukin heistä on haltuunsa uskotun hiippakunnan vastuunalainen hengellinen johtaja, joka hoitaa hiippakuntansa hallintoa joko yksin — paikallisen käytännön mukaan — tai hiippakuntaneuvoston avulla. Pykälän sanamuodosta päätellen riippuu hallintotavan valinta asianomaisesta hierarkista. Omalla tavallaan mielenkiintoinen on säädos, jonka mukaan

piispan viranhoidossaan käyttämän leimasimen ja sinetin tulee olla asianomaisen valtiollisen viranomaisen hyväksymiä. Perussääntö toteaa myös, että piispalla on palveluksessaan hiippakuntavirasto.¹⁷

Mikäli piispa näkee hyväksi asettaa avukseen hiippakunta-neuvoston, tulee siinä olla kolmesta viiteen pappia. Sen tehtävänä on valmistella asioita, jotka edellyttävät piispan ratkaisua ja jotka piispa antaa sen käsiteltäväksi. Tästä ilmenee samalla selvästi, ettei ko. neuvostolla ole mitään omaa ratkaisuvaltaa, vaan että sen tehtävä on luonteeltaan lähinnä tekninen ja neuvoa tai suosituksia antava, mikä toisaalta voi olla hyvinkin tärkeää vaikutusmahdollisuutta merkitsevä. — Vaikka piispan asemaa koskevat säädökset ovat hyvin harvalukuiset ja yleisluontoiset, sisältyy niihin kuitenkin maininta siitä, että piispalla on hiippakuntansa puitteissa oikeus paimenkirjeitten lähettämiseen. Tämän seikan erityisesti korostaminen — vaikka se tradition mukaan luonnollisesti ilman muuta kuuluu piispan oikeuksiin ja voisi jopa sanoa velvollisuuksiin — johtune siitä aikaisemmin toteamastamme ja tradition kannalta oudosta seikasta, että patriarkalla on oikeus yleisiin paimenkirjeisiin.¹⁸

Hiippakunnat jakaantuvat valvontapiireihin, joiden valvojat asianomainen piispa määrää. Piirinvalvojain tehtävistä on yksityiskohtaisia määräyksiä, ja valvojat ovat kaikesta päättäen varsin konkreettisesti mielessä yhdyssiteenä hiippakuntakeskuksen ja seurakuntien välillä. Heidän tulee mm. valvoa seurakuntapapiston toimintaa ja käyttäytymistä, käydä seurakunnissa vähintään kahdesti vuodessa, saattaa papiston tietoon piispan käskyt, antaa tarvittaessa vejellisiä ohjeita papeille, huolehtia tilapäisesti pappeja vailla olevien seurakuntien hengellisestä hoidosta, tehdä piispalle esityksiä kirkollisista palkinnoista ja antaa hänelle puolivuositain raport-

17. BT s. 177.

18. BT s. 177—178.

ti toiminnastaan valvontaansa uskotuissa seurakunnissa sekä toimia kaikissa erityistilanteissa asianmukaisella tavalla. Seurakuntien taloudellinen valvonta ei sen sijaan enää kuulu piirinvalvojille.¹⁹

Hiippakuntapiispojien velvollisuuksiin kuuluu jättää patriarkalle vuosittain tietyn kaavan mukainen raportti haltuunsa uskotuista hiippakunnista. Näin on mahdollista saada säännöllisesti monipuolinen kokonaiskuva maan kirkollisesta tilanteesta, joskin tämä aines ilmeisesti lähinnä on Pyhän synodin käytettävissä.

Erityinen mielenkiinto on sillä seikalla, että hiippakuntahallintoa koskevaan perussäännön jaksoon on otettu säädös, jonka mukaan niissä hiippakunnissa, missä se on mahdollista, voidaan asianomaisten virkamiesten luvalla järjestää pastoraaliteologisia piirejä, jotka tähtäävät pappiskandidaattien valmentamiseen patriarkan tätä tarkoitusta varten hyväksymien ohjelmien mukaan. Missä määrin näin tapahtuu ja onko viranomaisten asenne ehkä hyvinkin vaihteleva hallintoalueelta toiselle, ei tietenkään ole perussäännön nojalla selvitettävissä. — Muuan toinenkin merkittävä seikka mainitaan välittömästi edellä sanotun jälkeen, mutta merkittävyys liittyy nyt tietyllä tavalla materiaalisiin näkökohtiin. Säädösten mukaan on mahdollista, mikäli paikalliset valtion viranomaiset myöntävät siihen luvan, perustaa kuhunkin hiippakuntaan kynttilätehdas ja työpaja jumalanpalveluksissa ja eri yhteyksissä — mm. ruumiinsiunauksessa ja hautauksessa — tarvittavien kirkollisten esineitten valmistamiseksi. Teksti nimenomaan käyttää sanontaa ”kuhunkin hiippakuntaan”, mutta tässä on itse asiassa kyse oikeudesta tai mahdollisuudesta, jonka konkreettinen toteutuminen aina edellyttää viranomaisten kussakin ta-

19. V. 1945 perussääntö vielä edellytti piirinvalvojilta myös seurakuntien taloudenhoidon valvontaa, mutta v. 1961 suoritettujen seurakuntien rakennetta koskevien muutosten yhteydessä tämä oikeus poistettiin piirinvalvojilta. Vrt. BT s. 178.

pauksessa tekemää myönteistä ratkaisua ja jonka me niin olen voimme todeta vain periaatteessa.²⁰

Myös luostarit mainitaan nyt puheena olevassa perussäännön jaksossa, sen viimeisessä virkkeessä. Jos ensin kiinnitämme huomiomme siihen, mitä ko. virkkeeseen sisältyy, voimme todeta siinä säädettävän, että eri hiippakunnissa toiminnassa olevien luostareiden hallinto hoidetaan patriarkan vahvistaman säännön mukaan.²¹ Keskitetty näkemys vallitsee niin olen tässäkin suhteessa, ainakin periaatteessa, mutta pelkän perussäännön valossa on mahdoton sanoa mitään yksityiskohtaista luostareiden ja hiippakuntien suhteesta, vaikka se käytännössä sinänsä vaikuttaa läheiseltä ja välittömältä. Jos toisaalta kiinnitämme huomiota myös siihen, mitä käsillä oleva perussäännön kohta ei sano, on ennen kaikkea todettava, ettei siinä — eikä muuallakaan perussäännöissä — ole vähäisintäkään viittausta luostareiden perustamiseen, joten tämä kysymys jää ainakin keskeisten kirkkoa koskevien säädösten kannalta kokonaan avoimeksi.

IV Säädöksiä seurakunnista

Olemme edellä jo todenneet, että seurakuntien rakennetta ja asemaa koskevat säädökset on muutettu ja uusittu myöhemmin kuin perussäännön muut jaksot, paria yksityiskohtaa lukuunottamatta. V. 1961 Pyhä synodi sai käsiteltäväkseen seurakuntia koskevan perussäännön jakson periaatteessa varsin radikaalin muutoksen.²² Sen on sanottu heijastavan val-

20. Vrt. BT s. 178. Viranomaisten ratkaisuista riippuu luonnollisesti myös mahdollisuus tarvittavan materiaalin ostoon, koska ei toimita markkinatalouden puitteissa. Toisaalta on käytännössä kiistatonta, että tässä tarkoitettu mahdollisuus on myös käytännössä toimiva järjestelmä, joskin kaikesta päättäen varsin keskitetysti eikä hiippakunnittain.

21. BT s. 178.

22. Asian taustasta ja luonteesta on eri arvioita. Vrt. BT s. 172.

tiollisen v. 1929 vahvistetun uskontolainsäädännön näkemystä seurakuntien luonteesta. Alustavan hyväksymisen vahvisti myöhemmin samana vuonna Hierarkian synodi ja v. 1971 Paikallinen synodi, kuten on edelläkin mainittu. Näissä puitteissa ei ole mahdollista edes pintapuolisesti yrittää selvittää kysymyksen eri käsittelyvaiheita ja niihin liittyviä ongelmia, joskin asia on periaatteessa varsin tärkeä, koska tapahtunut uudistus *muodollisesti* katsoen loi tilanteen, josta on voitu sanoa, että se merkitsee epäkanonisen ja ortodoksiselle perinteelle vieraan periaatteen soveltamista.²³ Seurakunnan hallinto jaettiin kahteen toisistaan jyrkästi erotettuun sektoriin, aikaisempi ykseys ja kokonaisuus hajotettiin ja papisto suljettiin toisen sektorin ulkopuolelle. Tästä on lyhyesti sanottuna kysymys. Seuraavassa tarkastelemme asiaa hieman yksityiskohtaisemmin.

V. 1961 uusittujen säädösten mukaan tarvitaan Venäjän ortodoksisen kirkon tietyn seurakunnan muodostamiseen vähintään 20 ortodoksisen uskon tunnustajaa, jotka toimivat vapaan suostumuksensa nojalla. Seurakunta toimii asianomaisen esipaimenen jurisdiktioalalaisena ja sen tarkoituksena on uskonnollisten ja eettisten tarpeitten täyttäminen pappinsa hengellisen johdon alaisena. Papin edellytetään olevan seurakunnan valitsema ja piispan antaman luvan haltija. Seurakunta on paikallisen valtiollisen viranomaisen rekisteröimä ja saa tämän toimesta ilmaiseksi käyttöönsä sekä kirkon että tarvittavat kirkolliset esineet erityisen sopimuksen nojalla. Tästä omaisuudesta seurakunta on vastuunalainen neuvostolain edessä.

Seurakunnasta Venäjän kirkon ja laajemman ortodoksian osana on jo ennen ollut puhe. Tämän periaatteen ilmaiseva säädös korostaa toisaalta, että seurakunta on itsehallinnollinen, kun on kyseessä sen omaisuuden ja taloudellisten asiain hoito.

23. Ath. Angelopoulos, BT s. 173.

Seurakunnan käytännöllisen hallinnon hoitoa varten on kaksi elintä, joihin kumpaankaan pappi (papit) ei kuulu: kirkollinen seurakunnankokous, joka muodostuu kahdestakymmenestä perustajajäsenestä ja on hallintoasioista päättävä elin, ja kirkollinen seurakuntaneuvosto, joka on toimeenpaneva elin ja jonka muodostavat kirkonisännöitsijä, apulaisisännöitsijä ja kassanhoitaja, jotka kolme ovat seurakunnan valitsemia. Seurakunnan omaisuuden ja pääomien käytön jatkuvaa valvontaa, kolmen kuukauden väliajoin tapahtuvaa taloudellista tarkastusta ja suoritettujen maksujen laillisuuden varmistamista varten valitaan erityinen valvontavaliokunta. Tämäkin on kolmijäseninen ja se toimittaa kannanottonsa ja esityksensä seurakuntalaisten yleisen kokouksen hyväksyttäväksi. Mikäli valvontavaliokunta havaitsee väärinkäytöksiä talousasioissa, se laatii asiaa koskevan pöytäkirjan ja toimittaa sen kaupungin tai kylän paikallisneuvostolle eli niin ollen tämän säädöksen mukaan välittömästi kirkon ulkopuoliselle hallintoelimelle.

Kirkollinen seurakunnankokous on oikeutettu päättämään kaikista kysymyksistä, jotka koskevat seurakunnan hallintoa ja elämää, joskin on huomattava, ettei tällä tarkoiteta mitään jumalanpalveluksiin tai papilliseen toimintaan liittyvää, kuten vielä myöhemminkin uudelleen tulee ilmenemään. Erityisesti on myös pantava merkille, että kyseiset kokoukset voidaan pitää vain sillä edellytyksellä, että asianomaiset valtion paikallisneuvostot ovat kulloinkin antaneet siihen luvan. — Seurakunnanneuvosto hoitaa taloudellista hallintoa ja on valtion viranomaisten edessä vastuussa kirkkorakennuksesta ja sen omaisuudesta. Sen on myös vastattava kirkon ylläpidosta, lämmityksestä, valaistuksesta ja kaikista jumalanpalvelustarvikkeista sekä vastaavista muista hankinnoista. Neuvosto vastaa edelleen papiston ja kirkonpalvelijoitten palkoista, luovuttaa määräsunnan piispan ja hiippakuntahallinnon virkailijoitten palkkaukseen sekä vastaavasti patriarkaatin hallintomenoihin, joihin mm. sisältyy teologisten oppilaitos-

ten ylläpito. Edelleen seurakuntaneuvosto suorittaa säädetyt maksut eläkekassalle. Kaikkeen tähän tarvittavat varat saadaan kolehdeista, muista seurakuntalaisten suorittamista maksuista, kynttilänmyynneistä, lahjoista jne.²⁴ Kuten edellä sanotusta ilmenee, on seurakuntaneuvoston ja itse asiassa seurakuntalaisten taloudellinen vastuu erittäin suuri, eikä perussääntö näytä tuntevan sellaista mahdollisuutta, että keskushallinnolle kertyneillä varoilla tuettaisiin jotakin seurakuntaa, vaikka näin kenties jossakin erityistilanteessa voisikin olla asianlaita. Mainitsemamme esimerkit osoittavat myös, että seurakuntahallinnon alueella on hyvinkin yksityiskohtaisia ja tarkkoja määräyksiä, vaikka kirkon perussäännön muut pääjaksot ovat erittäin yleisluontoiset, kuten olemme useita kertoja voineet todeta. Taloushallinnon ohjeiden tarkkuutta kuvaa sekin, että jopa pankkiasioista ja shekkien allekirjoittamisesta on yksityiskohtaisesti säädetty.²⁵ Toimeenpanevana hallintoelimenä on seurakuntaneuvostolla sinetti ja leimasin, joitten tulee olla asianomaisen valtion viranomaisen hyväksymät.

Edellä seurakuntahallinnosta mainitut seikat ovat yleensä koskeneet maallikoista muodostuvia elimiä, niiden tehtäviä ja vastuuta. Papistoa koskevat säädökset ovat IV:n pääjakson jälkiosassa. Niitten mukaan seurakunnan esimies ja muut papit (mikäli heitä on) ovat seurakunnan paimenia, joitten hoidettavaksi asianomainen piispa antaa seurakunnan kirkossa julkisesti toimitettavat jumalanpalvelukset ja muut kirkolliset toimitukset kirkollisten sääntöjen mukaan sekä huolenpidon seurakunnan kristillisestä elämästä. Edelleen säädetään, että papit ovat Jumalan ja asianomaisen piispan edessä vastuussa seurakunnan menestyksestä, mitä tulee hurskauteen ja eettiseen edistymiseen. — Esimiehen tulee hengellisesti ohjata seurakuntalaisiaan, huolehtia jumalanpalvelusten toimittamis-

24. BT s. 183.

25. BT s. 185.

ta kirkossa säädetyllä tavalla ja uskovaisten hengellisten tarpeitten tyydyttämisestä. Esimiehen tehtävänä on valvoa muuta papistoa kirkkokurin kannalta sekä tehdä tarvittaessa piispalle esityksiä kirkollisista palkinnoista. Hänen tulee huolehtia hyvien tapojen edistymisestä seurakunnassaan ja olla omalla käytöksellään hyvänä esikuvana seurakunnassa. Esimiehen on valvottava, että jumalanpalvelusesineistö on mitä parhaimmassa kunnossa ja annettava toimeenpanevalle elimelle ajoissa tieto kaikista hankintatarpeista.²⁶

Perussääntö määrää nimenomaan, ettei seurakuntaneuvosto saa sekaantua jumalanpalvelussäännöstöön eikä papiston sisäisiin keskinäisiin asioihin. Milloin esiintyy jotain epä säännöllisyyttä näissä seikoissa, kääntyvät papit asianomaisen esipaimenen puoleen, joka yksin on oikeutettu hoitamaan näitä ongelmia. Kun on kyse kirkon palvelukseen otettavista laulajista tai mistä tahansa muusta henkilökunnasta, joka tavalla tai toisella osallistuu pyhien toimitusten suorittamiseen, seurakuntaneuvosto yhteistuumin kirkon esimiehen kanssa esittää ehdokkaat.²⁷

Seurakuntia koskevan säännösten viimeisessä pykälässä korostetaan niin papiston kuin seurakuntien velvollisuutta tarkoin noudattaa kirkkoa koskevaa valtion lainsäädäntöä — kirkkokuria kuitenkin laiminlyömättä. Perussäännön tekstin mukaan on tämä edellytyksenä Venäjän ortodoksisen kirkon ja erityisesti paikallisen seurakunnan menestykselle. Tästä yhteydestä samalla käy selville, että kirkon elämää ja toimintaa syvästikin säätelevää lainsäädäntöä on kirkon perussäännön ulkopuolella suoraan valtion taholta laadittuna ja vahvistettuna. Siksi perussääntö antaakin vain osittaisen kuvan kirkon olosuhteisiin vaikuttavista säädöksistä, mutta se on tästä huolimatta tradition ja kirkkonäkemyksen kannalta ratkaiseva ja merkittävin osa niitä puitteita, joissa Venäjän kirkko ulkonaisesti katsoen elää ja toimii.

26. BT s. 184.

27. BT s. 185.

SUMMARY

Metropolitan John of Helsinki, The Administrative Constitution of the Moscow Patriarchate

The author remarks, that the charter which regulates the administration of the Moscow Patriarchate seems to be comparatively unknown. The purpose of the article is to describe and to analyse the central principles of the present constitution of the Russian Church. — The constitution, which is now in force, was approved by the so-called local synod of the Moscow Patriarchate in 1945, although part of it has been basically modified later on. The paragraphs constitute four main sections: a) The Patriarch, b) The Holy Synod, c) The dioceses and, d) The parishes. It is the section dealing with the parishes which was thoroughly altered in 1961. It is interesting to notice that the charter has more to say of the Patriarch than of the things related to the synod and the dioceses. There is, furthermore, surprisingly little said about the dogmatic canonical tradition of the Church, although this is normally rather in detail described in the constitutions of the various Local Churches. Only in the section on the parishes it is stated that each parish is part of the Orthodox Church of Russia and that these together are part of the "Catholic Church of Christ". — A very characteristic feature is that the status and the powers of the Patriarch are strongly emphasised. In some respects his rights seem to go very far. His role is significant also as regards the relations between the Church and the State authorities. — A great deal of power is invested also in the Holy Synod, which includes five permanent and three temporary members, all of them hierarchs. Evidently the influence of this organ is considerable, as the elections of the bishops, e.g., are carried out by it. — Generally speaking, there is a clear concentration of power at various levels, which may be practically understandable in many ways. — The parochial organisation is somewhat problematic in principle, but seems to function well. — There are laws concerning the Church life also outside the constitution of the Patriarchate.

Päivi Huuhtanen

PIIRTEITÄ BYSANTIN KUVAESTETIIKASTA

Bysantin 1000-vuotinen kulttuuri (395—1453) muodostaa vastineen läntiselle keskiajalle. Antiikin perintöä kehiteltiin itsenäisesti kahdella taholla, Itä- ja Länsi-Rooman alueilla. Luonteenomaista kummallekin kehitysuunnalle oli jo antiikissa virinnee juutalais-kristillisen uskonnon hallitseva ote kaikessa kulttuurissa. Tosin uskontoa kanonisoivat kirkot erkanivat toisistaan siinä, missä idän ja lännen valtakunnat hallinnollisestikin olivat erilaiset. Länsi-Roomasta tuli katolinen, Itä-Roomasta ortodoksinen (lopullisesti 1054).

Tekemättä eroa idän ja lännen välillä aikakauden estetiikan ytimenä on kysymys, mitä antiikin esteettiselle ajattelulle tapahtui nyt uusissa leimallisesti kristillisissä yhteyksissä. Millaiseksi muotoutui antiikin jälkeinen kauneuden ja taiteen filosofia, joka sittemmin on tieteenä omaksunut itselleen estetiikan nimen?¹ Estetiikan perinteen kannalta kysymys on tärkeä; lasketaanhan tieteen historian aloitukseksi juuri antiikin filosofinen työ.

Kysymys on kuitenkin paljolti sivuutettu, olipa kyseessä Bysantin tai läntisen keskiajan tutkimus.² Renessanssin korostama ajatus tyhjästä tai pimeästä väliajasta uuden ajan ja antiikin välissä on kantanut pitkälle. Erityisen voimakkaiksi ennakkoluulot ovat kuitenkin osoittautuneet itäisen kulttuurin kohdalla. Aina 1800-luvun lopun historian tutkimuksiin asti Bysantti on saanut osakseen suoranaista kauhuromantii-

-
1. Estetiikan nimi vakiintui vasta 1700-luvulla (saks. *Baumgarten*) tarkoittamaan teoriaa "vapaista taiteista ja kauniista ajattelusta".
 2. Suomen Estetiikan Seura (SES) on osaltaan tiedostanut puutteen ja järjesti keväällä 1977 Helsingissä Keskiajan estetiikan esitelmäsarjan. Esitelmät julkaistaan kirjana. Kuitenkin Bysantin estetiikka rajautui käsittelyn ulkopuolelle.

kan väriä.³ Oireellista on, että samalla vuosisadalla juuri romantiikan merkeissä läntinen keskiaika nousee ensi kertaa arvostuksen ja tieteellisen tutkimuksen piiriin. Kontrastoinnilla ikäänkuin tuettiin oman länsimaisen kehityksen arvokkuutta. Aiempi totaalinen pimeyden käsitys lankesi nyt yksin itään. Itä ja länsi tulkittiin toisensa poissulkeviksi kulttuureiksi.⁴

Dikotominen musta—valkea -asetelma on nykyään osoitettu kestävämmäksi siinä, missä yleinen ”väliajan” näkemyskin on järkkynyt. On osoitettu kulttuurivaihtoa idän ja lännen välillä jopa siten, että läntinen maalaustaiteen renessanssi jää kiitollisuudenvelkaan Bysantin kuvataiteelle.⁵ Ennen muuta oppineisuus pysyi Bysantissa korkeammalla tasolla kuin lännessä vastaavaan aikaan. Kun kreikankielen taito hävisi vuosisatojen kuluessa lännessä kokonaan eikä ilman välikäsiä pystytty tutkimaan antiikin auktoriteetteja, bysanttilaiset pitivät yllä kielitaidon ja elävän kulttuuriyhteyden antiikkiin tutkimalla ja kopioimalla sen kirjallista perintöä. Jopa bysanttilaisen virkamiesuran pääehtoihin kuului perehtyneisyys antiikin kirjallisuuteen.⁶ On ilmeistä, että ilman Bysantin antikvaarista työtä suuret kreikankieliset kirjailijat Homeroksesta lähtien olisivat tuhoutuneet. Kun sama koskee kreikkalaisten filosofien tekstejä, läntisen estetiikan perinnekkin joutuu Bysantille velkaan perustansa.

Niin kiinnostava kuin historiallinen kysymys Bysantin välittäjän ja vaikuttajan roolista on läntisen estetiikan kehityksen kannalta, tästä lähtökohdasta tuskin silti avautuu antoisin näkymä Bysantin estetiikkaan. Asiallisinta on ensiksi kysyä,

3. Esim. Englannissa *Gibbon, Lecky* jne.

4. Kuuluksi tullut sanonta: ”Itä on itä ja länsi on länsi, eivätkä nämä kaksi milloinkaan kohta.” Kuvaava on myös ranskalainen termi ”basempire”, kirjaimellisesti alhainen valtakunta.

5. Esim. *J-C. Lambert* teoksessa *K. Papaioannou* Bysanttilainen ja venäläinen maalaustaide (Verona 1971), s. 7.

6. *G. Mathew* *Byzantine Aesthetics* (Norwich 1963), s. 53—4.

millaisen aseman taiteen ja kauneuden kysymysten käsittely sai sen omassa kulttuurikentässä, mitä taiteella ja kauneudella ymmärrettiin tuhatvuotisessa valtakunnassa, joka toisaalta kasvoi suoraan antiikista, toisaalta oli kaikilta elämänaloiltaan syvästi kristinuskon läpitunkema. Kun otetaan huomioon ajanjakson pituus, herää luonnollisesti vielä kysymys bysanttilaisen esteettisen ajattelun omasta perinteestä, kehityksestä ja muuntumisesta. Kristillisen teologian etuasema kaiken tiedon ja tieteen suhteen merkitsee sitä, että itsenäisiä esteettisiä tutkielmia ei Bysantin kulttuurista löydy. Estetiikkaan saa otteen eri tavoin uskontoon liittyvien kirjoitusten eräänlaisena sivutuotteena (esim. kirkolliskokousten päätökset ja julistukset).

Toinen mahdollisuus tavoittaa ajan esteettisiä näkemyksiä on tutkia antiikin auktoriteettien kopioita ja uudelleentulkintoja (esim. *Pappus Aleksandrialaisen* Astronomia, joka sisältää *Eukleideen* Optiikan, *Proclus Plotinoksen* oppien välittäjänä⁷). Kolmas ratkaisu etsii esteettistä ”ohjelmaa” itse taiteen käytännöstä. Tutkimalla säilyneiden taideteosten eri ratkaisuja (tai kuvauksia tuhoutuneiden teosten ratkaisuista) pyritään yleistämään yhtenäinen esteettinen normisto, jota taideteokset ilmeisesti toteuttavat. Lähestymistapaa sovelletaan paljon taidehistorioissa, mutta se vaatii tuekseen perusteltuja dokumentteja. Vaarana on tulkinnan liiallinen rakentuminen tulkitsijan omien esteettisten odotusten mukaisesti.⁸ Luotettavuuteen pyrkivä esteettinen tutkimus soveltaa rinnan eri ratkaisuja. Esteettisten normien poimintaa teoksista käsin saataan tukea myös tiedoin ajan taiteilijoille annetuista käytännön opeista ja teknisistä ohjeista (esim. maalaustaiteen käsikirja Athos-vuorelta).

7. E. R. Dodds *Proclus. The Elements of Theology* (Oxford 1933). M. A. Grabar *Plotin et les origines de l'esthétique médiévale* (Paris 1945).

8. *Mathew* (mt. s. 104) esim. oikoo tutkimuksessaan useita perustelemattomia väitteitä bysanttilaisen taiteen esteettisistä lähtökohdista (mm. magia).

Mikäli tutkimuksessa on rajoituttava Bysantin estetiikan suppeaan tarkasteluun, keskittyminen yhteen osa-alueeseen, kuvan estetiikkaan, on perusteltu ratkaisu. Ensinnä kuva sai Bysantin kulttuurissa erityisen korkean arvoaseman. Tämä ei merkinnyt, että Bysantin kuvantekijät olisivat olleet arvostettuja ja nimekkäitä taiteilijoita siinä merkityksessä, jossa länsimaissa renessanssi heidät ensi kertaa esittelee. Bysantin kuvantekijät olivat nimettömiä. Kuva itsessään keräsi kaiken arvon. Toisin kuin antiikissa se ymmärrettiin sanaakin mittavammaksi. Se oli yhteydessä aisteista tärkeimpänä pidettyyn, näköön. Edelleen siinä yhdistyi sekä *graphie* että *logos*, piirtäminen ja sana.⁹ Itse kuvataiteen piirissä eri muodot kuten arkkitehtuuri, tulkittiin myös kuviksi. Kuvan kaltaisuus, kuvan periaatteisiin suhteuttaminen oli näin esteettisiä keskeisperiaatteita.¹⁰ Toinen kuvaestetiikkaan keskittymistä puoltava seikka palaa Bysantin kulttuurihistoriaan. Sen selvästi kiihkein kulttuuripoliittinen kiista käytiin nimenomaan kuvataiteen ympärillä. Tarkoitin ikonoklasmin nimellä tunnettua Bysantin kuvariitaa (726—843). Vaikka kiistan lähtökohdat ovat paljolti muuta kuin esteettiset¹¹, sen merkitys oli ratkaiseva kuvaa koskevien normien vakiintumisessa lopulliseen muotoonsa jo näinkin varhaisessa vaiheessa, kiistan loppuselvityksen yhteydessä. Edelleen kuvakiistassa peilautuu erinomaisesti yleisempi estetiikan problematiikka: antiikin taidekäsitysten nivominen uuteen kristilliseen tulkintaan bysanttilaisessa ajattelussa. Kolmas kuvan tarkastelua kannustava tekijä on se, että Bysantin kulttuurilla on ollut eniten jatkuvuutta ohi 1000-vuotisen valtakuntansa rajojen juuri kuvan alueella, ortodoksisessa ikonitaiteessa. Tämän taiteen tarkoin vaalittu perinteisyys puolestaan pitää kuvakiistan selkiyttämää

9. Mathew mt. s. 115.

10. Papaioannou mt. s. 60. Mathew s. 105.

11. Tutkijat ovat yksimielisiä kiistan sekä teologisesta että poliittis-yhteiskunnallisesta taustasta. Esim. A. Hauser Sozialgeschichte der Kunst und Literatur. Sonderausgabe (Nördlingen 1967), s. 143—8.

kuvakäsitystä jatkuvasti ajankohtaisena esteettisenä teoriana.

Vaikka itse Bysantin kuvataiteen kehityksessä voidaan erottaa lukuisia eri kehitysperiodeja esimerkiksi eri hallitsijasukujen mukaan, kuvakäsityksen kanonisoituminen ikonoklasmin yhteydessä tiivistää estetiikan tarkastelun kolmeen päälukuun, mikäli halutaan noudattaa historiallista kronologiaa. Ensimmäiseksi erottuu ikonoklasmaa edeltänyt varhainen kehitysvaihe. Toisena on itse ikonoklasmin vedenjakaja ja kolmantena ikonoklasmaa seurannut seestymisvaihe.

I Varhaisbysanttilainen kuvakäsitys

Bysantin taiteen tutkijat korostavat poikkeuksetta eheän kehityksen jatkumista myöhäisantiikista varhaiskristillisine kulttuureineen varsinaisen Bysantin taiteeseen. Siinä missä tyypillisesti bysanttilainen kuva alkaa löytää muotonsa jo 100—200-luvuilla j.Kr., kuvakäsityksen juuret lienee aiheellista etsiä samalta ajalta. Ajoitus merkitsee sitä, että ”bysanttilaisen identiteetin” löytyminen nousee Rooman valtakunnan kriittisestä murrosvaiheesta, taloudellisten ja valtiollisten olojen levottomuudesta, mikä enteili perusteellista uudelleen orientoitumista lopulta Konstantinuksen hallituskaudella. Sama kriittinen tausta on soveltunut selittämään toisenkin huomattavan kulttuuritekijän nousua, uusplatonismin leviämistä ei vain filosofiana, vaan myös uskonnon ominaisuudessa!¹² Mielenkiintoista on lisäksi, että Plotinoksen estetiikka antaa mallin, jonka soveltaminen Bysantin taiteen tulkintaan tekisi sen luonteenomaisimmat ratkaisut eheän johdonmukaisiksi.¹³ Näin siitä huolimatta, että on varsin vähän todistetta Bysantin suorista kosketuksista Plotinoksen oppeihin tässä varhaisvai-

12. L. Routila Uusplatonisesta taiteen filosofiasta. Antiikin estetiikka, toim. *Kinnunen—Oksala* (Porvoo 1977), s. 153. Vrt. *Mathew* mt. s. 12—3.

13. Paljon siteerattu auktori *M. A. Grabar* mt. sekä saman kirjoittajan *La Peinture byzantine* (Geneve 1953).

heessa. Sen sijaan on osoitettavissa, että platonismi kulkeutui bysanttilaiseen ajatteluun ennen muuta stoistisen keskiplatonismin muodossa, jota Ateenassa opetti mm. Basileus Kesarealainen.¹⁴

Antiikin ja keskiajan murrosta kuvataiteessa tutkinut *L'Orange* tiivistää kuvan kehityksen muutaman pääperiaatteen ympärille.¹⁵ Havainnollisimmin ne ilmenevät ihmiskuvauksen kehityksessä. Lähtökohtana oli antiikin taiteen tekninen kehitys suoranaisen todellisuusilluusion aikaansaamiseen asti. Oli opittu tavoittamaan aistimellista todellisuutta sen kaikkein nopeimmin vaihtuvissa, eloisissa muodoissa. Plastinen muotoilu tunnusti yhä enenevästi optisen illuusion teknisiä vaatimuksia. Henkilökuvauksessa oli päädytty suorastaan ”impressionistiseen” realismiin, silmänräpäykselliseen persoonallisuuden paljastamiseen. Kuitenkin 200-luvulta lähtien alati voimistuen muotokuvaus torjuu impressionistisen realismin labiilit ihmisesitykset. Henkilökuvauksessa ikäänkuin rauhoituu, piirteet kivettyvät ilmaisulliseksi naamioksi, yksilöllisyys heikkenee, epäplastinen muotoilu valtaa sijaa. Uudessa muotokuvauksessa ovat luonteenomaisia piirteitä venytetyt suhteet (luonnottoman pitkä kaula) ja yliluonnollisen korosteiset silmät. Myös muussa kuvauksessa muotokuvien ohessa esiintyy vastaava antirealistinen kehitystendenssi: esim. kasviornaamentiikka loittonee luonnon naturalistisen elämän tavoittamisesta kohti elotonta abstraktisuutta. *L'Orangen* mukaan kuvataiteessa on kauttaaltaan kyse siitä, että uusi symbolinen todellisuus korvaa aiemman aistimellisen todellisuuden taiteen liikkuma-alana. Asiat menettävät luonnollisen substanssinsa ja saavat uuden ajatus- ja tunnevaltaisen realiteetin.¹⁶

Mitä varhaisbysantti asetti myöhäisantiikin optista illuusiota vastaan, voidaan kutsua pneumaattiseksi periaateiksi

14. Mathew mt. s. 20.

15. H. P. *L'Orange* Fra antikk til Middelalder: Fra legeme til symbol. (Oslo, s.a.).

16. Sama, s. 18, 34–45.

si.¹⁷ Tämä puolestaan saatetaan palauttaa Bysantin kiistatomaan filosofisuskonnolliseen taustaan, keskiplatonisen ajattelun ja raamatullisen (kristillisen) opin yhteensulautumiseen. Abstrahoiva, luonnosta etäistynyt kuvaote selittyisi hengen ja aineen maailmojen erottamisesta, ruumiillisen eksistenssin erottamisesta alempiarvoisena henkisestä, pneumasta. Luomiskertomuksen valossa kuitenkin ihminen yhdistää itsessään sekä ruumiin että hengen. Hänellä on siteet toisaalta aineellisuuteen, toisaalta yhteys korkeampaan puhtaan hengen todellisuuteen (1. Moos. 2: 7). Jumalan kruunattuna kuvana hän voi muokata, artikuloida materiaa Jumalan ylistykseksi.¹⁸ Tämä on itse asiassa hänen tehtävänsä ihmisenä: ilmituoda hengen yhteys taivaalliseen olemukseen. Taiteelle tulee tehtävä osoittaa asioiden sisin olemus, sisältö. Ruumiillinen kauneus ei ole arvo, kun luovutaan antiikin ruumiin ja sielun tasapainosta hengen sisäisten arvojen hyväksi. Aineellinen esine tulee kauniiksi välittämällä sisällään ajatuksen, joka on lähtöisin jumalaisesta. Tältä pohjalta bysanttilaiset maalarit ovat elävän todellisuuden esittäjiä (zoographos), mutta he eivät ole silminnähdyn aistitodellisuuden illusionisteja. Elävä periaate on elävä jumalyhteys.

Pneumaattinen periaate sanelee uuden kuvaratkaisun yksityiskohtia. Silmien korostuneisuus palaa ajatukseen silmistä sielun peilinä.¹⁹ Edelleen silmien saama arvo hengen näkökulmasta selittää visuaalisen taiteen voimakasta arvostusta Bysantissa. Toinen olennainen henkisyteen palaava kuvaperiaate on matemaattisten kaavojen tärkeys, mikä olennaisesti on rakentamassa kuvien epänaturalistista abstraktiutta. Bysantti uusii pythagoralaista teoriaa hengen maailmojen harmonioista lukusuhteina. Bysantin ajattelussa lukuteoria ja puhdas geometria ymmärrettiin kuuluviksi hengen maail-

17. Sama, s. 14. *Mathew mt. s. 15.*

18. *Mathew mt. s. 23–4.*

19. *L'Orange mt. s. 48.*

maan, sovellettu matematiikka taas aineen muokkaukseksi hergen lakien mukaan.²⁰ Näin taide soveltaessaan harmonisia lukusuhteita täyttää artikuloinnin tehtävänsä, saattaa aineen osaksi rytmiä, joka on kaikua hengen maailman harmonioista. Bysantin kristillisessä yhteydessä alkuperäinen lukujen mystisen merkityksen teoria sulautui luonnollisesti kristilliseen lukumystiikkaan, jonka lähtökohtana oli pyhien tekstien selitys. (*Mathew* väittää koko Bysantin kuvataideteosten pin-taestetiikan palautuvan lukuun 6 ja siitä rakennettuihin suhteisiin kuten 2: 3, 6: 1).²¹

Pneumaattisen kuvaratkaisun transsendenttinen ajattelu hengestä, jumalaisesta, joka on yläpuolella kaiken muun olevan, houkuttaa lopulta kiistanalaiseenkin viittaamiseen uusplatonisen estetiikan taholle. Aineen ja hengen yhteennivominen bysanttilaisessa ”artikuloinnissa” antaa paralleelin Plotinoksen monistiselle filosofialle. Taideteoksen merkitys ei yksin perustu sen sisältämiin viittauksiin ideoiden taholle. Teos on aineellinen esine, jonka tietyt aineelliset ominaisuudet vaikuttavat meihin silloin, kun koemme sen kauniina. Esineen kauneus tosin perustuu ideoihin, mutta siten, että esineen aineelliset ominaisuudet realisoivat tämän kauneuden.²² Edelleen Plotinos hylkää klassisen käsityksen kauniista osien ja kokonaisuuden suhteena (tasapaino, yhteensopivuus. *Routila* nimittää käsitystä symmetriaperiaatteeksi²³.) Kauneus ikäänkuin läpäisee symmetrian, säteilee siitä. Se tulee ilmi sen koavassa hahmossa. On samalla kyse visuaalisesta periaatteesta, eideettisestä hahmosta. Jakamaton idea tehdään näkyväksi²⁴. Ts. uusplatonilaisittain taiteessa ykseyden havainto on mielen antia, eräänlainen visio. Bysanttilaisella tahollaan ”oculus animaen” periaate, visuaalista tietä tapahtuva yhteys

20. *Mathew* mt. s. 24.

21. Sama, s. 25.

22. *Routila* mt. s. 166.

23. Sama, s. 158.

24. Sama, s. 159. Vrt. *Mathew* mt. s. 19.

henkeen tarjoaa ajatukselle vastineen. Lopuksi yhteyttä uusplatonilaisuuteen on nähtävissä bysanttilaisessa lukujen ja suhteiden opissa. Vaikka uusplatonisen ajattelun mukaan hahmo, muoto, oli kaunista, muodon ydin puolestaan oli suhteet ja suhteen ydin luku. Routila toteaa uusplatonisesta ajattelusta saman, mikä edellä on esitetty Bysantin matemaattiselle estetiikalle ominaiseksi: ”Kaikki matemaattinen, erityisesti geometrinen, on lähellä ideoita, samoin kuin kaikki taide, joka noudattaa matemaattisia lukusuhteita.”²⁵

II Ikonoklasmi — kuvakielteinen reaktio

Symbolisoiva, realismia vieroksuva taiteenkehitys havainnollistuu lähinnä Bysantin julkisessa taiteessa: hallitsijoitten muotokuvissa ja sakraaleissa esityksissä. On ilmeistä, ettei jo antiikin yleisöä kiehtonutta kuvien ”näköisyyden” periaatetta torjuttu yhtä voimakkaasti profaanista, epävirallisesta kuvakulttuurista. Tämän taiteen monumentteja ei juuri ole säilynyt, mutta kirjallisista kuvauksista on mahdollista päätellä, että hellenistinen traditio oli edelleen suosittu.²⁶ Jo varhaiskristillisessä kulttuurissa näköisten kuvien suosiosta kieltii se, että kirkko joutui sakon uhalla kieltämään hautausmailla muotokuvien ja veistosten käytön.²⁷ Pelättiin tältä pohjalta syntyvää epäjumalain palvontaa. Kristilliselle kuvakielteisyydelle löytyy raamatullinen lähtökohta Vanhan Testamentin torjuvasta asenteesta veistettyihin kuviin. Lähin paralleeli on tietysti juutalaisten kuvakielteisyys. Mutta varhaiskristillisen pelon kuvien suhteen tekee varsinaisesti ymmärrettäväksi

25. Routila mt. s. 171—2.

26. Mathew mt. s. 78. M. Chatzidakis ja A. Grabar Bysanti ja varhaiskeskiaika. Länsimainen maalaustaide. Suom. K. Kaila (Holland 1965), s. 8—9.

27. A. Jääskinen Ikonitaiteen mestariteoksia (Recklinghausen 1966). *Papaioannou* mt. s. 42—5.

ajankohtainen taiteen tausta: pakanallinen taide oli löytänyt optisen illuusion keinot, joilla katsoja erityisen tehokkaasti houkutettiin ottamaan kuva todesta.

Ennakkoluulo ei rajoitu vain varhaiskristilliseen kauteen. Virallinen taho joutui olemaan valppaana edelleen Bysantin oman kulttuurikehityksen puitteissa. Tästä kielii vuoden 754 kirkolliskokouksen päätös, joka toteaa: ”Syntinen maalaustaide on pilkkaa. Kristinuskko ei ole hylännyt vain pakanallisia uhritoimituksia. Se on hylännyt myös pakanalliset kuvat.”²⁸

Kokous tunnetaan ikonoklastisena kirkolliskokouksena. Päätöstä edelsi jo v. 726 jyrkkä kuvakielteinen laki, minkä sanelusta yleensä katsotaan Bysantin ikonoklastisen kauden alkaneen. Kun runsaat sata vuotta kestäneen kuvariidan poliittiset taustamotiivit jätetään sikseen, tärkein opillinen selityspöruusta on teologinen. Seemiläinen kuvapelko yhdistyi monofysistiseen periaatteeseen. Itse kiistahan koski nimenomaan kristillisiä kulttikuvia, kirkkojen koristelua kuvataideteoksin. Esteettiseltä kannalta kuitenkin reaktio kuvastaa mielenkiintoista kannanottoa antiikin filosofisiin lähtökohtiin. Jos varhaisbysanttilaista kuvakäsitystä pyritään rinnastamaan samanaikaiseen uusplatoniseen filosofiaan, sinänsä vanhakantaisella teologisella reaktiolla²⁹ on yhtymäkohtia vanhaan platoniseen kuvakäsitykseen.

Monofysistinen, yliaistillinen oppi, kielsi ruumiillistumisen ja näin myös sen, että Kristus olisi toiminut välittäjänä taivaan ja maan, näkymättömän ja näkyväisen välillä. Ymmärrettiin, että Kristuksella oli vain yksi luonto, jumalallinen. Sitä ei voitu kuvata näkymättömyytensä vuoksi.³⁰ Jälleen ikonoklastisen kirkolliskokouksen päätös on havainnollistava:

28. Papaioannoun teoksessa on asiakirja- ja artikkelililiteessä suennettuna joitakin havainnollisia näytteitä Bysantin virallisista kuvaopillisista kannanotoista kuten kirkolliskokousten päätöksistä ja julistuksista.

29. Monofysistien harhaoppi tuomittiin jo 451 neljännessä ekumeenisessä kirkolliskokouksessa Kalkhedonissa.

30. *Papaioannou* mt. s. 180—1.

”Jumalattomassa voitonhimossaan tietämätön taiteilija kuvaa sitä, mitä ei pitäisi kuvata ja haluaa tuhruisin käsin antaa muodon sille, mikä on uskottava vain sydämen avulla.”

Vastaavasti platonisessa filosofiassa ideatodellisuus on aistien tavoittamaton. *Platon* tuomitsee kuvataiteen teokset (maalaukset) ala-arvoisiksi, koska ne eivät voi yltää totuuteen. Ne jäävät aina kolmannen asteen todellisuudeksi, ideoiden aistimellisten heijastumien jäljitelmiksi. Kielteisyys kuvia kohtaan ei kuitenkaan perustu yksin tähän yleiseen taiteita koskevaan näkemykseen, vaan saa tuekseen erityisen moitteen kuvien vaarallisuudesta. Kuvilla on taipumus harhauttaa katsojaa pitämään niitä enempänä kuin ne ovat. Herkkäuskoinen katsoja voi ottaa kuvan todesta.³¹ Ajatus on päällisin puolin sama, josta ikonoklasmin kuvakielteisyys kertoo. Pelättiin, että kuva otetaan sen esittämänä pyhänä aiheena, aletaan palvoa kuvaa pyhänä. Platonin ennakkoluuloisuus koskee tosin ensisijaisesti optista illuusiota, jonka kuva voi tuottaa. Kuva sekoitetaan siihen, mitä se esittää aistimaailman puitteissa. Hän ei epäile, että ala-arvoista kuvaa sekoitettaisiin varsinaiseen todellisuuteen, ideoihin. Tästähän pikemmin ikonoklastisessa ajattelussa on kyse. Mutta varhaiskristilliset lähtökohdat antavat aiheen olettaa, että bysanttilaisessa kuvakielteisyydessäkin on illusionismin torjuntaa platonisessa mielessä. Optisen harhan ajatus tukee teologian idealistista harhautuksen pelkoa.

III Kuvakaanon, bysanttilaisen kuvakäsityksen lopullinen muoto

Voimakas kielteisyys ruokki kuvien puolustusta. Kun ikonoduulit, kuvain kannattajat, saivat lopulta voiton kuvakiistassa, laadittiin välittömästi kuvateologia, opillinen selvitys

31. *Platon Valtio*, X kirja. Ks. kuvakysymyksistä *Tudeerin* suomennoksen 2. painos, Helsinki 1972, etenkin s. 447—57.

siitä, mikä asema ja merkitys kuvalla oli. Luonnollisesti kuvaoppi koski uskonnollisia kulttikuvia, ikoneja, jotka olivat olleet juuri ikonoklasmin polttopisteessä. Ikoniteologian laati-joina olivat suuret ortodoksiset ajattelijat, patriarkka *Germanos*, *Johannes Damaskolainen* ja *Theodor Studioslainen*. Opin ydin tulee esiin v. 787 Nikean kirkolliskokouksen julistuksessa.³² Virallinen vahvistus tulkinnalle annettiin Konstantinopolissa 843 ikonikultin palauttamisen yhteydessä.

Teologinen lähtökohta oli, että Kristus tunnustettiin välittäjäksi taivaan ja maan välillä. Hän ei ole vain Jumalan Poika, vaan myös täydellinen ihminen.³³ Molempien luontojen yhdistyminen tapahtuu ”yhteensulautumatta ja sekoittumatta”.³⁴ Näin Kristus on myös kuvattavissa. Aisteilla havaittava kauneus johtaa mietiskelemään Jumalan pyhyyttä. Kuvan asemaa lujittaa se, että Kristus tulkitaan Jumalan kuvaksi. Kuvan ja pyhän aiheen välillä on sama suhde kuin isällä ja pojalla. Näkymätön tehdään näkyväksi, jolloin näkymätön itse on henkisesti läsnä kuvassaan. Edellytyksenä on kuitenkin, että kuva tehdään oikein. Bysanttilaisen kuvaopin mukaan kuvanteossa nojataan esikuviin. Esikuvien oikeellisuuden taas takaa perinne. Kaiken lähtökohtana on ollut alkuperäiskuva, joka on pyhän aiheensa otaksuttujen piirteiden näköinen. Jäljentämällä tarkkaan esikuvaa aiheen pyhyys ja armo siirtyy uuteen kuvaan näköisyyden perusteella.³⁵

Perinteisyys normina selittää ikonitaiteen eheän tradition jatkumista Bysantista nykyaikaan asti. Rinnan perinne-kunnioituksen kanssa muovautui myös maalausohjesääntö, ikonikaanon, joka tarkoittaa kirkon hyväksymiä ja dogmeihin sidottuja ilmaisumuotoja.³⁶ Säännöt kuljettivat ohessaan tai-

32. Seitsemäs ja viimeinen ortodoksisen kirkon tunnustama kirkolliskokous.

33. sit. *Kyriilos Aleksandrialainen*.

34. *Papaioannou* mt. s. 20.

35. *Ghazidakis — Grabar* mt. s. 9.

36. *Jääskinen* mt.

teen kaavoittumista. Skeemasta, kaavasta, tulee keskeinen se-
littäjä bysanttilaisen taiteen ratkaisuille.

Kaavan lähempi tarkastelu paljastaa jälleen bysanttilaisen
kuvaopin filosofisia yhteyksiä. Havainnollinen esimerkki on
ihmissuhteitten kaanonin muotoutuminen Bysantin taitees-
sa.³⁷ Kannonin lähtökohtana on antiikin periaate, että ihmis-
ruumis on kokonaisuus, organismi. Klassinen taide päätyi täs-
tä suhdelukujen varaiseen kuvateoriaan ja sovelluksiin, joissa
osien keskinäinen suhteutus on siinä määrin kehitelty, ettei
valmiista teoksista käsin voi juuri päätellä suhdejärjestelmää
yksityiskohdissaan. Sen sijaan Bysantin taiteessa päädyttiin
yksikkö- eli modulijärjestelmään, joka on helposti rekons-
truoitavissa kuva kuvalta. Siinä missä antiikin kaanon on kir-
jaimellisesti suhteellinen, Bysantin on taas joustamaton: tiet-
tyä matemaattista kaavaa noudatetaan jokseenkin mekaani-
sesti. Ihmissuhteissa tämä merkitsee sitä, että yksiköksi otet-
tiin ihmiskasvojen pituus. Eri vartalonosien pituus ilmoitet-
tiin tämän yksikön avulla. Maalaustaiteen käsikirja Athos-
vuorelta antaa lähemmän selvityksen yksikön soveltamisesta.³⁸
Luonnollisesti leveydet ilmoitettiin myös yksiköissä. Kas-
vovyksikkö sai rinnalleen pienempiä yksiköjä (nenänpituus),
joilla taas voitiin jäsentää pieniäkin yksityiskohtia, ennen
muuta kasvojen piirteet.

Vaaka- ja pystysuorien ulottuvuuksien palauttaminen yh-
teen ja samaan perusyksikköön johtaa mielenkiintoiseen ti-
lanteeseen. Muodoista hahmottuu geometrinen järjestelmä.
Kun esim. kasvojen sekä leveys että pituus määritellään pala
palalta yhden ja saman yksikön puitteissa lähtien mittauksissa
silmien välisestä pisteestä (nenänpituuden alkupiste), kasvot
saadaan noudattamaan kolmen sisäkkäisen ympyrän kaavaa.

37. Perusteellinen tutkimus aiheesta on *E. Panofsky Meaning in the Visual Arts: The History of the Theory of Human Proportions as a Reflection of the History of Styles* (Garden City, N.Y. 1955), s. 74—83.

38. *G. Schäfer* (Hrsg. u. Übers.), *Das Handbuch der Malerei vom Berge Athos* (Trier 1855).

Ympyröitten yhteinen keskipiste on mainittu nenän juuri. Sisimmässä ympyrässä on säteenä yksi nenänmitta, toisessa kaksi, kolmannessa kolme. Sisin ympyrä rajaa piiriinsä otsan ja posket, toinen pään ulommat osat: suun ja hiukset. Kolmas ympyrä kulkee kaulakuopan kautta ja muodostaa sädekehän pään ympärille.³⁹

Skeeman soveltaminen venyttää kasvojen piirteitä ikään kuin ne olisi hahmotettu alhaalta päin katsottuna. Frontaalisuhteissa ”vääristymä” ei kuitenkaan ole huomattava. Sen sijaan saman modulijärjestelmän mahdollisimman pitkälle viety toteuttaminen (myös geometrisen ympyräratkaisun osalta) esim. puoliprofiilikuvissa on tuottanut kokonaan tavanomaisesta perspektiiviopillisesti korrektista lyhennystekniikasta poikkeavia ratkaisuja. Tässä paljastuu Bysantin kaavaratkaisujen ydin. Aihe nähdään kaavan puitteissa eikä päinvastoin. Aihe yksilöllisine objektiivisine suhteineen ei sanele hahmoa. Lyhennyksiä ei tehdä sen mukaan, kuinka luonnollisilta ne näyttäisivät. Olennaista on tietyn kaavan toteuttaminen. Lähemmät säännöt johdetaan kaavasta käsin.

Nykyajan kuvateoreetikot ovat päätyneet korostamaan, että kaikessa kuvanteossa aina välttämättä edetään skeemoista. Kun lähdetään kuvaamaan aihetta, aihe luokitetaan aluksi yksinkertaisten perusmuotojen puitteissa. Tätä lähtökohtaskeemaa sitten kuvantekijä työssään jäsentää, tarkentaa.⁴⁰ Olennaista on se, minkä varassa tarkennus tapahtuu. Länsimaisen taiteen naturalistis-imitatiivinen kuvatraditio on edennyt optisen näköisyyden periaatteesta. Kaavaa on muokattu kohteen suhteita kunnioittaen ja siten pyritty siihen, että kuvan tuottama vaikutelma on sama kuin mallin tuottama vaikutelma luonnossa. Bysantissa sen sijaan hahmotus on ”käsitteellistä”, ei optista. Konkreettiset muodot tarkistetaan suhteessa abstraktiin kaavaan.

39. Vrt. *Panofsky* mt. s. 78—80.

40. *E. H. Gombrich* *Art and Illusion*. Third Edition (Leicester 1968).

Bysantin ”kaavamaisuus” palautuu luonnollisesti aiemmin mainittuun matematiikan kunnioittamiseen varsinaisena ”hengen tieteenä”. Mielenkiintoista on ehkä huomata, että länsimaisessa taiteenhistoriassa vastaavanlainen henkisyiden tavoittaminen abstraktein teknisin ratkaisuin nousee esiin 1900-luvun vaihteen modernismissa. Filosofisena ja esteettisenä taustana taas voi viitata uusidealismiin ja hengentieteelliseen suuntautumiseen. (Saksal. *Dilthey, Waltzel.*) Ennen muuta matemaattisten ”puhtaiden” arvojen asettaminen visuaalisten, aistimellisten totuuksien edelle tiivistyy kubistien taidepyrinnöissä, mutta muittenkin modernistien nonfiguraatiivisen, abstraktin taiteen taustana on vastaava puhtauden tavoite, puhtaan henkisyiden ideaali (esim. *Kandinsky, Mondrian*). Ei ehkä ole lainkaan sattumaa, että samanaikaisesti modernismin nousun kanssa tapahtui historiallinen käänne länsimaisessa ajattelussa: Bysantin perinne löydettiin arvostavan tutkimuksen piiriin. Jopa modernistien kuvatekniikassa on ratkaisuja, jotka kielisivät uudesta esteettisestä esikuvasta (värit, pintaestetiikka).

Ei kuitenkaan ole aiheellista painottaa yksin paralleelia. Bysantin taiteen ”henkisyudessa” on toki poikkeava lähtökohta modernismin ajattelusta, ja näin taiteelliset ”johtopäätöksetkin” ovat erilaiset. Siinä missä modernismi puhtaan hengen tavoitteestaan päätyi äärimmäisiin paradokseihin (*Mallarmén* sanoin paras runo on tyhjä sivu), taiteilija joutui kieltämään taiteen, vastaava lopputulos oli Bysantin ajattelussa outo. Päinvastoin se tunnustaa voimakkaan kuvain kunnioittamisen. Olkoonkin, että etsitään henkeä ja kunnioitetaan kaavoja, Bysantin taide ei ole abstraktia siten kuin modernistiset kokeilut. Ihmisesitys on sen keskeinen aihe. Ikonoklasmin tuloksia oli juuri, että ihmishahmon kiistaton oikeutus vakiinnutettiin. Kun ikonoklasmin kaudella haluttiin rajoittaa uskonnollinen kuvakulttuuri yksistään abstraktiin symboliikkaan (kasvi- ja eläinornamentiikka), sen jälkeen taas ihmisen kauneus löysi uudelleen sijansa taiteessa. On ky-

se sen esteettisen periaatteen ”renessanssista”, jota jo varhaisbysanttilaisessa taiteessa saattaa kutsua uusplatoniseksi ja jolla on luonnollisesti teologinen perustelunsa kirkkoisien opetuksissa: Bysantin taide ilmaisee puhtaan inhimillisyyden ja puhtaan jumalallisuuden ”sekoittumatonta ykseyttä”. On puhuttu Bysantin taiteen sakraalisesta humanismista⁴¹, joka viittaa ihmisyyden kunnioittamiseen hengen yhteydessä. Vaikka henkeä tavoittava kaava on keskeinen ja ihmistä suhteutetaan kaavaan kuvanteossa, ei ihmisen merkitystä kielletä, ei alenneta arvoa. Tämän periaatteen ansiosta Bysantin taide on välttänyt lopultakin kovin pitkälle viedyn tyyllittelyn. Sen ns. kaavamaisuudessa on henkisten kaavojen kunnioittamisen rinnalla omalaatuista, konkreettiselta pohjalta lähtevää seremoniallisuutta. Viitaan esikuvan periaatteeseen, perinteiden kunnioittamiseen kuvanteossa, jotta alkuperäiskuvan näköisyys välittyisi myöhempään kuviin ja näköisyydessä taas siirtyisi eteenpäin kuvatun pyhän aiheen armo.

Ikonoklasmin jälkeen vakiinnutettu kuvakäsitys korostaa kuvan kaksitahoisuutta. Kuvissa, joiden tarkoituksena on johdattaa katsoja hurskaksiin mietteisiin, olentojen ja esineitten muodot ovat sekä meidän maailmassamme tavattavien kaltaisia että eroavat niistä. Ne toimivat välittäjinä hengen ja aistien maailman välillä.⁴² Tähän palaa Johannes Damaskolaisen sana: ”Kuva toistaa aiheen piirteet, mutta hiukan erilaisina. Ikoni ei ole joka suhteessa mallin kaltainen.” Henkinen kaava ja näköisyys yhdessä tekevät vasta kuvan.

Olen tarkastellut tavallaan näköisyyden kysymystä Bysantin kuvaestetiikan kehityksen punaisena lankana. Varhaisbysantin pneumaattisissa ratkaisuihin loitonnuttiin kristillis-uusplatonilaisessa hengessä antiikin pakanallisesta aistimellisyydestä. Ikonoklasmin kiristyneessä idealismissa päädyttiin näköisyyden yhtä äärimmäiseen torjuntaan kuin konsanaan mo-

41. *Papaioannou* mt. s. 20.

42. *Chatzidakis—Grabar* mt. s. 9.

dernistimme pisimmälle vietyine puhtauden tavoitteineen. Molemmilla tahoilla yhtäläisesti päädyttiin umpikujaan. Jos taiteen tavoitteeksi asetetaan puhdas henkisyys, ei taide elä siitä: ei enempää modernismin tyhjiltä sivuilta kuin ikonoklastien tyhjiksi riistämiltä kirkkojen seiniltä. Platoninen enakkoluulo ei jaksanut elää Bysantin maaperässä, jossa kuvainpalvonnalla oli perinteensä jo varhaiskristillisistä lähtökohdista käsin. Päädyttiin kuvakäsitykseen, joka ottaa välimatkaa ikonoklasmin torjuvuudesta samassa suhteessa kuin uusplatoninen filosofia Platonin kuvakäsityksestä.

Puhe Bysantin kuvataiteen yhteyksistä uusplatoniseen filosofiaan on yleistä, joskaan ei usein lähemmin perusteltua. Suosittuja kysymyksiä juuri uusplatonilaisuuden näkökulmasta on valon ja sitä materialisoivan kullan keskeinen asema Bysantin kuvakulttuurissa, mukaanlukien myös kirkkotilat, kuvista suurimmat. Tähän liittyy kysymys bysanttilaisesta perspektiiviopista, jonka sovellutukset tuntuvat tähtävän juuri valon tehosteiseen tavoittamiseen: valo tavoitetaan jatkuvassa liikkeessä.⁴³ En tässä yhteydessä viittausta lähemmin puutu kysymykseen, jonka pohtiminen tuntuisi tärkeältä tavanomaisia väitteitä syvemältä. Häälyvälle perspektiiville voidaan osoittaa luja lähtökohta Eukleideen Optiikassa (Pappuksen välittämänä 400—1. j.Kr.). Sen olennaisia väittämiä on, ettei pysähtynyt silmä tavoita koko objektia. Silmien liike on välttämätön.⁴⁴ Miten käy uusplatonisen tulkinnan? Erityisen kiinnostavaksi kysymys näyttäytyy perspektiivin ja valon mittavimmassa sovellusalueessa, arkkitehtuurissa. Jos uusplatonisen filosofian viitetaustaa sovelletaan läntisen keskiajan arkkitehtuurin tulkintaan, kuten viime aikoina on esitetty, argumentit tuntuvat vievän pohjaa mahdollisuudelta tulkita Bysantin kirkkotaiteen juuria samalla periaatteella. Kun

43. Esim. O. Demus *Byzantine Mosaic Decoration* (London 1947). P. A. Michélis *Considerations esthétiques sur l'Art byzantin* (S.l. 1964).

44. *Mathew* mt. s. 30—6.

goottilaisen katedraalin läpikuultava, diafaani struktuuri⁴⁵ tulkitaan uusplatonisen valometafysiikan tuotteeksi,⁴⁶ on heti todettava Bysantin tila- ja valokäsityksen poikkeavuus. Sen mukaan mikään valoaukko ei korostu valonlähteenä, valo ei siivilöidy ikkunoiden läpi jostain ulkoisesta lähteestä eikä tila avaudu ulospäin. Kaikki tila on itse seinien sisällä. Valo on tilan sisäistä heijastusta: kynttilät, kulta jne. ”Aukottomuuteen” liittyy myös tilassa käytettyjen kuvien perspektiivi. Toisin kuin lännessä, jossa kuvat ovat ikäänkuin ikkunoita takanaan avautuvaan tilaan (renessanssista periytyvä teoria), bysanttilainen kuva avautuu edessään olevaan katsojaan päin.⁴⁷ Kirkkoratkaisun tukena on ennen muuta ortodoksinen oppi kirkosta maanpäällisenä taivaana. — Kysymys jää avoimeksi uusplatoniseen suuntaan.

45. H. Jartzen *Über den gotischen Kirchenraum und andere Aufsätze* (Berlin 1951), s. 9.

46. *Routile* mt. s. 176—7. Myös *Routilan* esitelmä gotiikan estetiikasta SES:n esitelmäsarjassa 11. 3. 1977 (Helsingin yliopisto).

47. *Mathew* mt. s. 31.

SUMMARY

Päivi Huuhtanen, Aspects in Byzantine Pictorial Art and Aesthetics

The basic question concerning the Byzantine aesthetics is common to the western tradition, too. What happened to the original antique philosophy of beauty and art under the new, fundamentally Christian circumstances? What about the inheritance of the great classic thinking of Plato, Aristotle and Plotin?

It is an assumed though not well studied fact that the Byzantine aesthetic ideas have much in common with the neoplatonic philosophy. The conviction finds easily positive documents especially if one stays within the limits of the pictorial art. Yet the picture, an "icon", is the focus of all the Byzantine art philosophy and the "limitation" is therefore justified. Starting with the historical chronology one can divide the whole dominance of Byzantine thinking in three main sections in connection with the pictorial aesthetics: 1. the early Christian era, 2. the iconoclastic era and 3. the final stage of an orthodox icon doctrine. The periods have an art historical relevance and concern official art in the first place, but one can suppose that the ideas of art follow tightly the development.

The early era favors a pictorial style which can be called pneumatic. Most important is that the things lose their natural substance in the representations and get a new emotional and conceptual impact. This means a radical opposition to the realism of classic painters who had found the technique of an optic illusion (perspective). The transcendent basis of the pneumatic style can be documented with the Biblical twofold idea of a man. One finds a parallel in the neoplatonic thinking, too. The main art principle within it is to visualize an undividable idea. The conclusions are also related. In both the traditions the mathematic relations, for instance, become of utmost importance.

The iconoclasm meant a severe disapproval of official religious art. It is distantly comparable with the Platonic dislike of pictorial paintings. Yet one has to see that the optic illusion isn't as crucial a point in the iconoclasm as in the Platonic reaction. The Byzantine authorities were afraid of a "spiritual illusion", confusion with a picture and its holy "model", though optic devices were counted to assist the error.

After the negative period, the Byzantine aesthetics of the "icon" got its final and positive mode as a doctrinal explanation of the meaning and value of the cult pictures. The doctrine demands obedience to "original pictures", pictorial authorities, tradition. One aspect is to follow some basic schemes and rules. Yet Byzantine icons are never abstract like western schematic paintings in this century, for instance. They are both material, human and spiritual, divine. The icon also visualizes the outlook of the originality in the schemes. The "aesthetic explanation" is throughout theological. As to the connection with the pagan philosophy one cannot any longer be so sure. One can just think of the greatest "icon" of all, the Byzantine church building and compare it with the gothic cathedral which has been interpreted to be a modification of the neoplatonic philosophy. The crucial principles are opposite. Where as the gothic cathedral has a transparent structure, the Byzantine cult building holds every detail within the interior, within the "picture", which represents heaven on earth as such.

Mikael Kasanko

ARKKIPIISPA HERMAN
1878—1978

Arkkipiispa Hermanin syntymästä tulee kuluneeksi tänä vuonna 100 vuotta. Hän syntyi Virossa, Muhusaaren Hellamaalla 2. p:nä syyskuuta 1878 perheen vanhimpana lapsena. Hänen isänsä, *Vassili Aav*, toimi lukkarina ja opettajana Hellamaan seurakunnassa. Tämän puoliso, opettajan tytär *Maria Ellik* oli kotoisin Saarenmaalta. Koska vaimo ei puhunut venäjää, perheen kielenä oli viro. Perhe asui pienessä, vain huoneen ja keittiön käsittävässä huonokuntoisessa asunnossa. Seurakunta oli köyhä eikä sillä ollut varoja papiston asuntojen kunnostamisiin. Hermanin lisäksi pariskunnalla oli vielä tytär ja poika; tytär kuitenkin kuoli jo syntymävuonna, poika sai nimekseen Nikolai.

Kun kaikissa keskikouluissa ja myös hengellisissä kouluissa siihen aikaan opetuskielenä oli venäjä, Hermanin vanhemmat päättivät lähettää poikansa Kuresaaren kaupunkiin Saarenmaalle venäjänkieliseen diakonin perheeseen opettelemaan venäjän kieltä. Tarkoituksena oli lähettää hänet myöhemmin Riian hengelliseen kouluun ja tämän jälkeen hengelliseen seminaariin. Kuresaaren tultaessa poika tuskin osasi sanoa ”da”, ”njet” (kyllä, ei). Kun myöhemmin isä tuli hakemaan hänet jouluksi kotiin ja puhutteli häntä virokseksi, sanoi poika: ”Ehkä puhumme mieluummin venäjää”. Poika halusi näyttää, mitä oli oppinut. Hermanin elämänuran valitseminen ei tuottanut hänen vanhemmilleen suuriakaan vaikeuksia. Kirkon ilmapiiri oli Hermanille tuttu, sillä pikkupojasta lähtien hän oli isänsä kanssa käynyt kaikissa Hellamaan seurakunnassa pidetyissä jumalanpalveluksissa. Niinpä 1. p:nä syyskuuta 1889 yksitoistavuotias Herman pääsi Riian hengelliseen kouluun ja v. 1894 Riian hengelliseen seminaariin. Seminaa-

rissa hän ryhtyi vapaaehtoisena harrastamaan myös piirustusta ja maalausta. Luokan 30 oppilaasta 16 ilmoittautui piirustusluokalle, mutta jo ensimmäisenä vuonna näistä keskeytti kahdeksan ja koulun viimeisellä luokalla oli Herman ainoa piirustusta harrastava oppilas. Piirustuksen ohella Hermanin erikoisena harrastuksena oli laulu. Hän kuului koulun kuoron koko koulussaolonsa ajan. Näitä molempia taidemuotoja kohtaan Herman tunsi sittemmin jatkuvaa mielenkiintoa.

Päätettyään pappiseminaarin hän v. 1900—1904 toimi lukkarina ja opettajana Haapsalun seurakunnassa. Juuri tänä aikana hänellä oli hyvä tilaisuus harrastaa maalaustaidetta. Suurin osa hänen maalauksistaan valmistui siellä. Vuonna 1904, solmittuaan avioliiton lapsuusajan ystävänsä, papin tyttären *Ljuba Bobkovskin* kanssa, hän sai nimityksen papin virkaan Lellen seurakuntaan Pärnun maakunnassa. Papiksi hänet vihki Riiassa arkkipiispa *Agafangel* 21. p:nä syyskuuta 1904. Kun vastaviihitty pastori ajoi raitiovaunussa majataloonsa, vihkimistoimitukseen osallistunut diakoni sanoi: ”Teillä on seuraavan kerran asiaa Riikaan vasta 25 vuoden kuluttua, jolloin tulette hakemaan kultaista ristiä.” Tämä ennustus meni vikaan, kuten ennustukset yleensä. 20 vuotta myöhemmin, v. 1924, Herman Aav oli Riiassa suomalaisena piispana ja kultaristin hän oli saanut jo kolme vuotta aikaisemmin itsenäisen Viron piispalta, metropoliitta *Aleksanterilta*. Lellen seurakunnasta pastori Herman Aav siirtyi v. 1907 Vana-Vändran (Pärnun maakunta) ja v. 1911 Pohjois-Saarenmaalla sijaitsevaan Mustjalan seurakuntaan, missä oli pappina Suomeen siirtymiseensä asti. Ollessaan Mustjalan seurakunnan pappina hänet valittiin myös piirinvalvojaksi ja kirkolliskokousten edustajaksi.

Vuodet 1917—1921 olivat raskaitten koettelemusten vuosia. V. 1917, ensimmäisen maailmansodan loppuvaiheessa, saksalaiset suorittivat maihinnousun Saarenmaalle. Saaren miehitys toi elämään monia vaikeuksia ja epävarmuutta. Mm. myös pastori Aavin kodissa saksalaiset suorittivat kotitarkas-

tuksia ja etsintöjä ja pastori itse joutui heidän kuulusteltavakseen. Karkoitusmääräyksen hän vältti ilmeisesti vain sen vuoksi, että hän oli paikkakunnalla pidetty henkilö ja mm. paikallisella komendantillakaan ei ollut mitään pahaa sanottavaa hänestä. Niihin aikoihin, juuri ennen syyskylvön alkua, perheeltä takavarikoitiin molemmat hevoset ja myös melkein koko karja. Vain yksi lehmä jätettiin 8-henkiselle perheelle.

Vuonna 1921 kohtasivat pastori Aavia ja hänen perhettään raskaimmat koettelemukset. Ensin kuoli tytär Muusa, 4 v., ja samassa kuussa myös vaimo. Perheessä oli tällöin kuusi lasta, joista vanhin 15-vuotias ja nuorin — Lucia — vajaan kuukauden ikäinen. Ankarien koettelemusten kautta Herra katsoi hyväksi valmistella palvelijaansa hänelle varaamaansa uuteen, entistä vastuullisempaan palvelukseen. Vuonna 1922 Suomen ortodoksisen kirkon kirkolliskokous valitsi hänet apulaispiispaksi ja v. 1923 heinäkuun 8. p:nä Konstantinopolin patriarkka Meletios kahdeksan metropoliitan avustamana vihki rovasti Aavin piispaksi. Vuonna 1925 hänestä tuli Suomen ortodoksisen kirkkokunnan arkkipiispa.

Ensimmäisen kerran tapasin uuden piispamme Viipurissa 1923 kesällä, hänen suorittaessaan ensimmäisen tervehdyskäyntinsä vanhempieni kodissa. Isäni oli silloin Viipurin seurakunnan protodiakonina. Olin silloin 15-vuotias. Olimme kaikki ihastuneita uuteen esipaimeneemme. Hän valloitti meidät sydämellisyydellään ja rakastettavalla olemuksellaan. Vaikka vierailu muodollisesti olikin virallinen, siltä puuttivat kuitenkin kaikki tällaisille vierailuille ominainen jäykkyys ja pingottuneisuus. Meitä lapsia oli kuusi ja kun uudella esipaimenellamme itselläänkin oli saman verran samanikäisiä lapsia, hän ilmeisesti tunsu olonsa luonamme kotoisaksi ja tutuksi.

Samana vuonna, 1923, isäni tuli valituksi Sortavalan seurakunnan toiseksi papiksi ja niin vanhempani muuttivat Sortavalaan. Piispa Herman vihki isäni papiksi 18. 11. 1923. Tämä oli ensimmäinen hänen suorittamansa papiksivihkiminen.

Viimeisen papiksivihkimisen hän suoritti 20. 5. 1956, jolloin hän vihki papiksi *Olavi Tajakan*, nykyisen Lieksan ortodoksisen seurakunnan kirkkoherran.

Sortavalassa piispa Herman sai aluksi tilapäisen yhden huoneen asunnon diakonialaitokselta, missä siihen aikaan sijaitsi myös pappisseminaari. Hänelle varattu, n. 4 km Sortavalan kaupungista Hympölän kylässä sijainnut piispan hovin talo, ent. arkkipiispa *Antonin* kesäasunto, oli vielä korjauksen alaisena. Hympölän piispantalossa oli toisessa päässä Jumalan Äidin Kasanilaisen ikonin muistolle pyhitetty kotikirkko. Kirkkoon oli suora yhteys piispan asunnosta, jossa oli 7 huonetta ja keittiö. Yhdessä näistä huoneista sijaitsi kirkkokunnan kirjasto. Makuuhuone, huoneista ehkä pienin, oli piispan toivomuksesta verhottu täysin mustin tapetein, joitten hankkiminen oli tuottanut urakoitsijalle melkoisia vaikeuksia. Talon eteläpuolella oli iso, avoin kuisti, josta kahdet portaat johtivat kauniiseen puutarhaan. Kuistilta avautui näköala Hympölän järvelle. Puutarhan erikoisuutena olivat vielä arkkipiispa Antonin ajoilta peräisin olevat pitkät käytävät, jotka muodostivat kaksi isoa A-kirjainta (Arkkipiispa Antonin). Arkkipiispa Antonin aikoina Valamon luostarin munkit olivat rakentaneet puiston yhteyteen kaksi kasvihuonetta, joissa kuulemma olivat kasvattaneet viinirypäleitäkin. Kesällä 1924, kun piispan omat lapset olivat vielä Virossa, hänen toivomuksestaan me veljekset hoidimme kasvitarhan. Piispa itse mielellään seurasi työtämme siellä ja tarvittaessa antoi meille hyviä neuvoja. Hänellähän oli alan kokemusta Viron ajoilta, Mustjalan seurakunnassa hänellä oli sekä puutarha- että maanviljelystä. Olihan maanviljelys perheen pääasiallinen tulonlähde v. 1917—1920, kun papisto oli jäänyt ilman säännöllistä palkkaa.

Piispantalonsa toisessa päässä oli piispan sihteeri-diakonin asunto. Myöhemmin kun Sortavalaan rakennettiin kirkkokunnan talo, siinä oli varattu arkkipiispalle ajanmukainen kaupunkiasunto. Hympölän talo jäi hänen käyttöönsä kesä-

asuntona.

Kirkollishallituksen ollessa vielä Viipurissa joutui arkkipiispa matkustamaan kirkollishallituksen istuntoihin Viipuriin. Siellä hänellä oli vakituinen majapaikka diakoni *Pietari Akimovin* kodissa. Tältä ajalta mieleeni jäi eräs tapaus, joka hyvin kuvaa arkkipiispan luonnetta. Itse silloin asuin samassa pappilatalossa. Myöhään illalla, arkkipiispan ollessa aterialla Akimovin kodissa, tultiin etsimään pappia sairaan luo antamaan tälle Herran pyhä Ehtoollinen. Ketään seurakunnan papeista ei heti tavoitettu. Arkkipiispa oli oitis valmis itse lähtemään sairaan luo, kunhan hänelle hankittaisiin pyhät lahjat ja tarvittavat apuvälineet. Näitä haettaessa löytyi kuitenkin pappikin, niin että arkkipiispan auttamisen ja palvelemisen alttius jäi sillä kertaa vain kauniiksi ja kannustavaksi esimerkiksi kirkon muille palvelijoille.

Valamon luostari oli luovuttanut arkkipiispan käyttöön erinomaisen hevosen ja nelipyöräiset vaunut. Vaikka arkkipiispa mielellään suoritti tuon 4 km:n matkan Hympölän ja Sortavalan välillä jalan, käytti hän tarvittaessa myös hevostyytiä. Vaunut ajettiin hyvissä ajoin talon eteen, milloin arkkipiispa oli lähdössä kaupunkiin. Kun hän laskeutui kuistin portaita, hevonen käänsi päänsä ikäänkuin tervehtiäkseen isäntäänsä. Arkkipiispalla oli näet tapana aina ennen matkalta lähtöään antaa sille palanen leipää.

Vuonna 1925 arkkipiispan lapsista vanhimmat kävivät ensimmäistä kertaa Suomessa isänsä luona. Kouluopintojensa vuoksi heidän oli jatkuvasti asuttava Virossa erossa isästään.

Koska kirkkokunnassa aina vuoteen 1935 ei ollut toista piispaa, joutui arkkipiispa yksin hoitamaan kirkkokunnan kaikki seurakunnat. Tämän vuoksi hän oli hyvin usein matkoilla. Milloin hän oli Sortavalassa, hän joko toimitti jumalanpalvelukset itse tai osallistui niihin laulajana kuorossa. Kirkkolaulu oli aina lähellä hänen sydäntään. Hänen aloitteestaan ryhdyttiin järjestämään Valamon luostarissa koko kirkkokuntaa käsittäviä laulujuhlia.

Vaikka hän oli tarkka muotojen ja muodollisuuksien suhteen, nämä eivät koskaan saaneet tulla pääasiaksi. Jumalanpalveluksen sisältö, sanoma, rukous, henki, olivat tärkeitä. Jumalanpalveluksen toimittamiselle ei ollut esim. esteenä diakonin tai ipodiakonien puuttuminen. Muistan erään liturgiapalveluksen Sortavalan tuomiokirkossa, jossa arkkipiispan lisäksi oli vain kaksi pappia, rovasti *Ortamo* ja minä. Suuren ektenian liturgian alussa arkkipiispa lausui itse keskellä kirkkoa. Pienessä saatossa toinen meistä papeista kantoi evankeliumikirjan, toinen piispan kynttilät. Piinaviikolla arkkipiispa toimitti aina itse kaikki palvelukset alkaen suuren keskiviikon ennenpyhitettyjen lahjain liturgiasta. Suuren paaston aikana hän myös toimitti neljä passiopalvelusta, joista seurakuntalaiset aivan erikoisesti pitivät. Kirkko näitä toimitettaessa oli aina täynnä. Arkkipiispan opetuspuheet olivat aina ajankohdasta elävää, palavaa julistusta. Vihkimilleen papeille pitämänsä puheet hän julkaisi ”Loistakoon valonne” -nimisenä kokoelmana.

Liikkuessaan ulkona hän yleensä käytti Sortavalassa viitaa. Vain poikkeustapauksissa, yksityisillä matkoilla ollessaan tai silloin kun suoritti Hympölän—Sortavalan välisen matkan jalan, hän käytti siviiliasua. Luonteeltaan arkkipiispa oli ystävällinen ja lempeä. Hänen oli jopa vaikeata ymmärtää kuinka voitiin esim. pujottaa elävä mato ongenkoukkuun. Itse hän vältti lihan syömistä, koska siihen liittyi tappaminen. Muistan tapauksen v:lta 1925 hänen Petsamon seurakuntaan ja luostariin suorittamaltaan ensimmäiseltä tarkastusmatkalta. Petsamon luostarilla oli oma sähkölaitoksensa, joka toimi vesivoimalla. Arkkipiispan kunniaksi munkit järjestivät sähkölaitoksen patoalueella siian kalastuksen. Pato suljettiin tilapäisesti ja annettiin veden virrata kuiviin. Isoja siikoja jäi virumaan paljastuneitten kivien väliin, mistä ne sitten suurin rautakoukuin vedettiin esille ja surmattiin. Arkkipiispalle näytelmä oli todellista kidutusta.

Sortavalassa liikkuessaan arkkipiispalla oli usein varattu-

na salkkuunsa sopivan kokoisia seteleitä, joita hän jakoi avun pyytäjille. Keneltäkään hän ei apuaan kieltänyt.

Kirkkokunnassa v:sta 1923 vallinnut ajanlaskuriita tuotti hänelle paljon murhetta. Eräiden Valamon luostarin munkkien karkottamista luostarista hän suri, joskaan ei voinut estää tehtyjen päätösten toimeenpanoa. Ryhmä munkkeja ei alistunut kirkkokunnan ja luostarin johdon ajanlaskua koskeviin päätöksiin ja aiheutti siten luostarissa hämminkiä ja epäjärjestystä, joka säteili jopa eräisiin seurakuntiinkin.

Arkkipiispan kodin ovet olivat avoinna kaikille. Tapaamiseen ei välttämättä tarvinnut pyytää lupaa edeltäpäin. Kaikki hän otti rakkaudella vastaan ja jokaiselle hänellä oli rohkaiseva sana tai hyvä neuvo.

Talvi- ja jatkosodan kärsimykset koettelivat esipaimenta erikoisen voimakkaasti. Ei ollut tällöin kysymys hänestä itseltään, vaan hänen kaittavistaan ja heidän kärsimyksistään. Sortavalan tuomiokirkossa suoritetuissa sankarivainajien siunaustilaisuuksissa hän oli usein mukana. Sortavalan pommitukset talvisodan aikana olivat järkyttäviä kokemuksia. 2. p:nä helmikuuta, Herramme temppeliintuomisen juhlan aikana sattuneessa pommituksessa sai osuman mm. kirkkokunnan talon pommisuoja, jossa arkkipiispakin oli. Siinä kuoli kirkollishallituksen sihteeri *Yrjö Somer*. Pommisuojan sisääntulokäytävän sortumisen vuoksi jouduttiin siellä olleet vetämään ulos pienestä aukosta. Talo oli syttynyt palamaan.

Kotiseutunsa jättämään ja sodan johdosta ahdinkoon joutuneiden kaittaviensa hengelliseksi tukemiseksi arkkipiispan toimesta jaettiin uskovaisille ilmaiseksi pieniä ikoneja. Ulkomailta saatujen raha-avustusten turvin arkkipiispa julkaisi kirkkovuoden juhlien jumalanpalvelusvihkoset, joita jaettiin niinikään ilmaiseksi kaikkiin seurakuntiin. Myös lohdutuksen ja rohkaisun sanoja hän julkaisi kansalle jaettavaksi. ("Ahdistuksessa kärsivällisinä I ja II".)

Raskaita olivat myös sotien jälkeiset vuodet. Kirkkokunnan asema oli vaakalaudalla. Peräsimen pitäminen myrskyn

jälkeisissä voimakkaissa ristituulissa oli henkisiä voimia ras-
kaasti koetteleva tehtävä.

Vuonna 1960 arkkipiispa Herman siirtyi eläkkeelle. Anka-
ra sairaus alkoi kuluttaa hänen voimiaan. Viimeiset elinpäi-
vänsä hän vietti Kuopiossa nuorimman tyttärensä kanssa. To-
dellisen levon hän kuitenkin sai vasta 14. 1. 1961, jolloin Her-
ra kutsui uskollisen palvelijansa kotiin.

Kuvaviite: ks. sivu 156

SUMMARY

Mikael Kasanko, Archbishop German, 1878—1978

German Aav, born on the 2nd of september, 1878, in Estonia, was the Archbis-
hop of Finnish Orthodox Church in 1925—1960. His father, *Vassili Aav*, served as a
chanter and a teacher in an Estonian parish, in Hellamaa.

At the age of eleven German was sent to ecclesiastical school in Riga, Latvia, whe-
re he received also his theological education. After the graduation from the Seminary
German first served as a chanter and a teacher and later on as a priest in different Es-
tonian parishes.

In 1922 German Aav was elected a vicar bishop for the Autonomous Finnish Or-
thodox Church. His ordination took place in Constantinople, in 1923. At the same ti-
me Finnish Orthodox Church was received into the jurisdiction of the Ecumenical
Patriarchate.

In 1925 German was elected Archbishop of Karelia and All Finland. He retired in
1960 and died on the 14th of January, in 1961.

In his article, *Fr. Mikael Kasanko*, son in law of German Aav, describes the late
archbishop with great appreciation. Archbishop German was an able musician, a vo-
luminous writer, a brilliant preacher and, first of all, a spiritual father and a good
shepherd of his flock.

EUHOLOGION HAKEUTUU LÄHTEILLEEN

On syytä tarkistaa sitä yleisesti vallitsevaa käsitystä, että ortodoksisista kirkkoa leimaa stereotyyppisyys. Ainakaan Suomen ortodoksisen kirkon käsikirjaperinteessä tämä piirre ei tule näkyviin. Tarkoitin nyt kirkollisten toimitusten kirjaa, jolla on kuvaavasti ollut yhtä monta toisistaan poikkeavaa nimeäkin kuin siitä on laitoksia ilmestynyt, Tarve-kirjasta (Tarve-kirja jalo-uskoisessa kirkossa. Pietarissa 1867, seuraavassa = Tk.) Papin käsikirjaan (Sortavalassa 1908, = Pk) ja Euhologioniin (Pieksämäellä 1974, = Euh.), joka nyt on poistanut edeltäjänsä käytännöstä. Kaikilla näillä kirjoilla on oma leimansa.

Kahden asian tulisi näkyä verrattaessa uutta Euhologia Papin käsikirjaan, jos toimittajat ovat hyvin onnistuneet Piispainkokouksen hyväksymää perusnäkemystä toteuttaessaan. Uuden käsikirjan tulisi ensinnäkin olla kieliasultaan nykysuomen mukainen ja sanonnaltaan virheetön. Toiseksi sen tulisi mahdollisimman uskollisesti noudattaa alkutekstejä, koska juuri alkuteksti ortodoksisen ajattelun kannalta on myös tekstin opillisena mittapuuna. Nämä suuntaviivathan on toimittajille heidän vaikeaan työhönsä annettu. Jo toimeksiannon muoto on eräässä mielessä merkillepantava. Siinä on lausuttu pyrkimys saattaa toimitusten sisällös selvällä kielellä niiden tajuntaan, jotka niihin osallistuvat — pyrkimys, joka ortodoksisessa kirkossa, jos muuallakin, on aikoinaan ja tahoiltaan jäänyt muiden tavoitteiden varjoon. Edelleen siinä on tietoisesti otettu kantaa normiin, minkä mukaan traditiota on vaalittava ja sanonnan muotoja oikaistava tarpeen vaatiessa. Onhan nämä asiat tajuttu ennenkin. Pk. s. 48 (rukous äidin edestä) sanotaan: ”Tämän rukouksen slaavinkielinen teksti ei ole yhtä pitävä kreikankielisen kanssa. Suomennos on tehty

kreikan kielestä.” Nyt on tätä menettelyä, vanhimpaan perinteeseen tukeutumista, seurattu entistä johdonmukaisemmin.

Kun minulle nyt tarjoutuu tilaisuus tarkastella ortodoksisen kirkkomme uutta pyhien toimitusten kirjaa, tahdon kiinnittää huomioni näihin kahteen mainitsemaani seikkaan ja esittää käsitykseni siitä, miten molemmat tässä mainitut periaatteet ovat käytännössä toteutuneet. Ovathan ne oikeita ja hyviä seurattaviksi missä tahansa kirkossa.

Joudun aluksi toteamaan, että oma tunnustukseni on toinen kuin se, jota Euh. palvelee. Ehkä tämä seikka ei sinänsä vähennä niitä edellytyksiä, joita minulla muuten saattaa olla Euh:n arvioimiseen. Tunnustusten välisiin eroihin en tule subjektiiviselta kannalta puuttumaan. Liturgia tarjoaa kirkkoon kuulumattomalle ikään kuin ikkunan, josta hän voi katsella sisälle kirkon elämään. Euhologionin kaltainen käsikirja johtaa syvemmälle: siinä liikutaan monenlaisten kirkon elämään kuuluvien tapahtumien piirissä, jotka suurelta osalta pysyvät ulkopuoliselta suljettuina. Kaikkea sitä, mitä tapahtuu paimenen ja paimennettavien välillä, ei voi seurata pelkän kirjoitetun tekstin avulla. Vaikea on tietää, mikä on olennaista, mikä teoreettista, millä on luja sijansa käytännössä ja mikä kulkee mukana vain korutavarana. Kun tunnen syvästi rajoitukseni, tahdon lukijan pitävän mielessä, että pyrin pääasiassa vain vertailemaan uuden kirjan tekstiä sen kreikankieliseen vastineeseen ja samalla tarkastelemaan, mitä muutoksia tässä suhteessa on tapahtunut tähänastiseen käsikirjaan verrattuna. Siinä mitä tulen kuitenkin lausuneeksi muutoksen taustasta, suunnasta tai motiiveista, liikun heikon asiantuntemuksen pohjalla ja voin erehtyä pahasti. Mielestäni muutamat yksityiskohdat saattavat kuitenkin olla sen arvoisia, että niihin kannattaa kiinnittää huomiota, vaikka niitä valottaessaan erehtyisikin.

Tietenkään Euhologionin ei ole tarkoitus olla kreikkalaisen esikuvansa kopio tai tarkka suomenkielinen vastine. Tämähän selviää jo kirjan johdannostakin, jossa mainitaan yh-

deksi perusnäkemykseksi pyrkimys mahdollisimman suureen uskollisuuteen alkutekstiä kohtaan, mutta sanotaan kuitenkin: ”Aivan täydelliseen johdonmukaisuuteen ei historiallisitakaan syistä nytkään ole pyritty”.

Suomalaisen käsikirjan toimittajien itsenäinen ote tehtävänsä näkyy jo siitäkin, että eri kohtien otsakkeita on uusittu etsimättä ohjetta kreikankielisestä käsikirjasta. Esim. Euh:n ”Avioliiton mysteeri” oli Pk:ssa ”Avioliittoon vihkimisen toimitus”, kreikkalaisessa käsikirjassa se on *Akolouthia tou stefanomatou etoi gamou* (seppelöimisen eli häiden palvelus). Euh. ”Katumuksen mysteeri” oli Pk. ”Synnintunnustuksen toimitus”, kr. *Akolouthia ton exomologoumenon* (palvelus syntinsä tunnustaville).

Pikainenkin silmäily osoittaa, että kreikkalainen *Eukhologion*, Euh. ja Pk. tarjoavat ainesta, paitsi eri järjestyksessä, myös paikka paikoin eri laajuudessa. Euh:ssa on tendenssinä ottaa mukaan entistä enemmän kreikkalaisen esikuvan tekstiä. Esimerkkinä tästä voisi olla rukous lapsivuoteessa olevan äidin puolesta. Pk. ei sisällä mitään päätössiunausta. Euh. lisää sellaisen s. 12, tosin aivan lyhyen: ”Kristus, totinen Jumalamme, puhtaimman Äitinsä, jumalankantajain pyhittäjäisiemme ja kaikkien pyhiensä esirukousten tähden olkoon meille armollinen ja pelastakoon meidät hyvydessään ja ihmisrakkautensa.” Kreikankielisissä, niin kuin lähempi tarkastelu osoittaa, rukoustekstit saattavat laajuudeltaan vaihdella. Käytössäni olleesta kappaleesta löydän seuraavan pitkähkön siunauksen, joka alkaa viittauksin toimituksen aiheeseen, suomeksi: ”Kunnia Sinulle Jumala, meidän toivomme, kunnia Sinulle. Kristus, totinen Jumalamme, joka on meidän pelastuksemme tähden luolassa syntynyt ja seimessä makuusijansa saanut, olkoon meille armollinen ja pelastakoon meidät kaikkipuhtaan ja tahrattoman Äitinsä esirukousten tähden, kunniallisen ja eläväksitekevän Ristinsä voimasta” jne. (käymällä läpi tavanomaiset maininnat) ”sillä Hän on hyvä ja ihmisäarakastava ja armahtavainen Jumala. Pyhien Isiemme ru-

kousten kautta, Herra Jeesus Kristus, meidän Jumalamme, armahda meitä ja pelasta meidät. Amen.” Kaikkea tätä ei Euh:ssa ole nyt siis otettu mukaan. Mutta toisaalla on taas kokonaisia pitkiä kappaleita tullut lisää, kuten Andreas Kreetalaisen kanoni Euh. s. 130—139, jota en löydä Pk:sta.

Eräiden muutosten taustalla lienee jumaluusopillinen ajattelu. Tämä koskee mm. toimituksista käytettäviä nimityksiä. Paitsi sitä, että ”toimituksen” sijaan on tullut ”mysteeri”, kuten yllä totesin, on ”mysteeri” sana nähdäkseni tunkenut tieltään myös ”sakramentti” sanan, jonka Pk. vielä tunsi kreikan *mysterion* sanan vastineena. Niinpä Pk. s. 8 sanotaan: ”Sinun Kristuksesi peljättävien sakramentein kautta”, mutta nyt Euh. s. 14: ”mysteerioitten kautta”. Kastetta suoritettaessa Pk:n teksti kuuluu öljyllä voitelemisen edellä s. 30: ”Edeltäpäin kuvasit sekä pelastusta vedenpaisumuksesta että armon sakramenttia”, mutta nyt Euh. s. 30: ”Teit vedenpaisumuksesta pelastuksen ja armon mysteeriolle esikuvan”. Pk:ssa ”mysteerio” sanan vastineena saattoi olla myös ”salaisuus” s. 30: ”olet antanut öljypuun hedelmän pyhien salaisuuksiesi toimittamista varten”. ”Salaisuus” oli myös Tk:n termi, s. 5: ”hirmuisilla salaisuuksilla”. Kielenkäytössä on siis tässä kohden, jollen erehdy, tapahtunut tai tapahtumassa merkittävä muutos kreikkalaisen ”mysteerio” sanan tultua latinalaisperäisen ”sakramentin” tilalle tämän sanan välillä tehtyä tuloa ortodoksiseen kirkkokieleen. Ehkä tässä kreikkalaisen esikuvan seuraamiseen liittyy pyrkimys vapautua sanasta, jota ei sittenkään pidetä sopivana ilmaisemaan asian luonetta.

Eräät toimitukset ja kirkolliset käsitteet näyttävät yhä odottavan suomenkielistä nimitystään. Näihin kuuluu se kastetoimitusta edeltävä osa, josta Tk. käytti sanaa ”kielto” ja Pk. sanaa ”manaus”. Kreikaksi se on *aphorkismos*. Läntinen kristikunta käyttää latinaan kreikasta saatua lainasanaa *exorcismus*, suomalaisessa muodossa ”eksorsismi”. Nyt Euh. tarjoaa ”manaukselle” länsimaista vastinetta, tosin sikäli krei-

kansävyyisessä muodossa, että on säilytetty k-äänne, joka lännessä muuttui s-äänteeksi jo lähes 1500 vuotta sitten. Eikö olisi ollut itsellisempää ottaa "aforkismi" sellaisenaan käyttäntöön, jos kerran "manauksesta" piti päästä?

Myös "epitimialle" toivoisi suomenkielistä vastinetta. Tarve-kirja aikoinaan horjui puhuen "rangaistuksesta" s. 72, mutta "kiellosta" s. 76. Tarve-kirjan "rukous, kiellosta päästettävän yli" s. 76 on sama kuin Pk:n "rukous sen puolesta, joka päästetään epitimiasta" s. 63. Kun nyt myös Euh. tuntee vain "epitimian", yritykset löytää suomalainen sana näyttävät lopullisesti rauenneen, vaikka ei kreikkalainen sana kreikantaitoisellekaan hevin ilmaise, mistä toimituksesta on kysymys.

Kreikan sanaa *stephanos* vastaamassa käytetään suomessa kahta eri sanaa, "kruunu" ja "seppel". Luterilaisessa kirkkoraamatussa (= KR) esiintyy kumpikin näistä, "kruunu" esim. Ilm. 2: 10, "seppel" esim. 2. Tim. 4: 8. Avioliittoon vihkimisen toimituksessa käytetään tietääkseni meidän maassamme morsiuskruunuja, käsittääkseni aina nimenomaan "kruunun" nimellä. Kreikassa kuuluu käytettävän seppeleitä. Eukhologionin taustalla olevat kansalliset tavat tekevät sen tekstin ymmärtämisen joka kohdassa vaivattomaksi. Suomessa tulisi *stephanos* sanan vastineeksi kaikei ottaa "kruunu", mutta se ei sovi joka kohtaan. Lisäksi Euh:n laatijat eivät tämän sanan käyttämisessä ole olleet johdonmukaisia. Euh. s. 95 on esitettyä kruunaamisen toimitus, mutta sitten tulee s. 105 s. "Rukous seppeleitä pois pantaessa kahdeksantena päivänä", jossa rukouksessa puhutaan sekä seppeleistä että kruunuista. Kysymys *stephanos* sanan suomenkielisestä vastineesta tulee tässä vielä mutkallisemmaksi, sillä rukouksen alussa kreikan sana saa vielä kolmannenkin merkityksen. Lauseessa: "Herra, meidän Jumalamme, joka siunaat vuoden kierron ja olet antanut nämä kruunut jne." on kruunaustoimitus esitetty Jumalan suurten toimintaperiaatteiden vertauskuvaksi, sillä "kierto" sanaa vastaa kreikassa juuri *stepha-*

nos. Pk. suoriutui mutkattomalla käännöksellä: ”Sinä olet siunannut vuoden kruunun ja olet säätänyt nämä kruunut” (s. 97), minkä on täytynyt jäädä käsittämättömäksi ilman selitystä. (Ei liioin vuoden kierron kruunauksen mainitseminen kastetoimituksessa Pk. s. 27, Euh. s. 27 anna riittävää apua tähän.) Uusi käännöskään ei ole onnistunut suorittamaan kytkentää ”kierron” ja ”seppeleen” välillä. ”Sepeleettä” käytettäessä ehkä olisi mahdollista sanoa ”joka olet siunannut (huom. tempus!) vuoden kierron ja antanut nämä nyt kierretyt sepeleet jne.” Mutta sitä varten täytyisi tehdä ratkaisu ”sepeleen” hyväksi.

Se joka lähtisi etsimällä etsimään vastaamattomuutta Euhologionin ja kreikankielisen käsikirjan välillä, voisi löytää näytteitä pienessä ja suuressa. Nämä ovat kuitenkin havaitakseni senlaatuaisia, että muodollisen tai kirjaimellisen vastavuuden puuttumiseen löytyy syy toimittajien saamasta toimeksiannosta. Näin ne ovat epäilemättä Euhologionin käyttäjien kannalta periaatteellisesti hyväksyttäviä. Muutamiiin yksityiskohtiin on lisäksi historiallinen tai jumaluusopillinen selityksensä. Otan joitakin esimerkkejä.

Monet toimitukset alkavat diakonin kehotuksella: ”Siunaa, isä.” Näin Euh. samoin kuin Pk. Kreikkalaisessa käsikirjassa tämä kuitenkin kuuluu: *eulogeson, despota*, mikä on suomeksi: ”Siunaa, valtiast”. Kreikankielisille ei ilmeisesti tuota hankaluutta saman *despotes* sanan käyttäminen toisaalta Jumalasta, toisaalta papista. Suomeksi tämä ei käy, se on myönnettävä.

Kastetoimituksen alussa kuuluu ektenian moniin alkavaa tapahtumaa koskeviin rukouksiin eräs, joka Pk. s. 24 on muodossa: ”Rukoilkaamme Herraa tämän edestä, joka tulee nyt pyhälle valistukselle, että hän saisi pelastuksen.” Euh. s. 25 vastaava rukous esiintyy seuraavanlaisena: ”Rukoilkaamme Herraa tässä pyhää kastetta lähestyvän ja hänen pelastuksensa puolesta.” Uusi muoto poikkeaa kreikkalaisesta, joka puhuu ”pyhälle valistukselle tulevasta”. Mutta ”valistus”

edellyttäisi tämän sanan sisällyttämistä kristinopin käsitteistöön ja opetukseen. Tältä kannalta toimittajien ratkaisu on ymmärrettävä, varsinkin kun ”valistus” yleiskielessä tarkoittaa vakiintuneessa merkityksessä aivan muuta.

Siitä, miten käsikirjan kieliasu nyt on muuttunut entiseen verrattuna, otan kutakuinkin sattumanvaraisesti valituksi esimerkiksi erään rukouksen avioliittoon vihkimisen toimituksesta Euh. s. 99: ”Herra meidän Jumalamme, joka pelastavassa armotaloudessasi läsnäolollasi Galilean Kaanassa katsoit oikeaksi osoittaa avioliitto kunnialliseksi, varjele nytkin rauhassa ja yksimielisyydessä palvelijasi, joiden olet sallinut yhdistyä keskenään. Tee heidän avioliittonsa kunnialliseksi, säilytä heidän avioelämänsä puhtaana ja yhteinen vaelluksensa tahrattomana ja suo heidän saavuttaa onnekas vanhuus puhtain sydämin käskyjäsi noudattaen. Sillä Sinä olet meidän Jumalamme . . . ”

Sama rukous, Pk. s. 91: ”Herra, meidän Jumalamme, Sinä pelastavaisesta huolenpidostasi katsoit soveliaaksi olla läsnä häissä Galilean Kanaassa ja osoittaa sillä avioliiton korkean arvon; Sinä Itse myös nytkin varjele rauhassa ja yksimielisyydessä nämät palvelijasi, jotka olet katsonut hyväksi yhdistää toisiinsa; tee heidän avioliittonsa kunnialliseksi, varjele heidän aviovuoteensa kaikesta saastutuksesta ja suo, että heidän yhteiselämänsä olisi aina puhdasta ja salli heidän saavuttaa hyvävarainen vanhuus, heidän täyttäessään puhtaalla sydämellä sinun käskyjäsi. Sillä Sinä olet meidän Jumalamme . . . ”

Aivan ilmeisiä kielellisiä parannuksia voi uutta entiseen verrattaessa todeta paljon: ”Pelastavassa armotaloudessasi” pro ”pelastavaisesta huolenpidostasi” on sellainen, ja lisäksi *oikonomia* on tässä käännöksessä saanut asiallisestikin osuvamman vastineen. Edelleen ”Kaanassa” pro ”Kanaassa”, ”puhtain sydämin” pro ”puhtaalla sydämellä”. ”Onnekas” on myös varmasti kielellisesti parempi kuin ”hyvävarainen”, mutta merkitykseltään liian yleisluontoisena sekään ei

satu kohdalle, kr. *pion*, oikeastaan ”pulska”, on kieltämättä tässä yhteydessä vaikea suomeksi tulkita. Pk:n vastine ja Tk:n ”rikas” yrittävät ilmaista sanan aineelliselle puolelle osuvaa pääpainoa.

Kielelliseltä kannalta tarkasteltuna rukous on nyt paljon entistä parempi. Se sopii myös näytteeksi siitä, miten hyvin Euhologionin laatijat yleensäkin ovat päässeet nykykieliseen ilmaisuun, joka on samalla kertaa sekä asiallinen että ylevä.

Alkukieleen vertailtaessa huomio kiintyy muutamaankin yksityiskohtaan. Sellainen on sana ”aviolämänsä”. Eikö kreikan *koite* sanaa, joka tarkoittaa nimenomaan vuodetta, olisi voinut edelleenkin kääntää ”aviovuoteensa”? Kreikkalaisen (*amianton auton ten koiten diatereson*) ja suomalaisenkin muodon sellaisena kuin Pk. sen esittää, tajuaa helposti UT:iin liittyväksi (Hebr. 13: 4 *timios ho gamos en pasin kai koite amiantos*, ”avioliitto pidettäköön kunniassa kaikkien kesken ja aviovuode saastuttamatonna”). Nyt ei tämän liittymän mahdollisuutta enää ole, vaan sen sijaan näyttää siltä, että samaa asiaa rukoillaan kahteen kertaan: ”aviolämänsä puhtaana” . . . ”yhteinen vaelluksensa tahrattomana”.

Toinen yksityiskohta, johon huomio kiintyy, on verbin vaihtaminen suomessa saman ilmaisun kertaantuessa. Kreikassa *timion anadeixai ton gamon . . . timion autois ton gamon anadeixon*, sanatarkasti: katsoit oikeaksi ”osoittaa avioliiton kunnialliseksi” (jos nyt tätä adjektiivia tahdotaan käyttää, palaan asiaan kohta) . . . ”osoita heille avioliittonsa kunnialliseksi”. Euh. tekee samoin kuin Pk. teki vaihtaessaan verbiä, lisäksi Pk:ssa vaihdettiin adjektiiviväkin. Mielestäni näin meneteltäessä ei käy selväksi se ajatus, joka rukoukseen ilmeisestikin sisältyy: vihittävien pitäisi nyt päästä samaan ymmärrykseen, mihin Kirkko uuden liiton alussa Vapahtajan käytöksestä Kaanassa, että nimittäin avioliitto, johon he nyt ryhtyvät, on sinänsä jotakin korkea-arvoista. ”Tee heidän avioliittonsa . . . ” viittaa käytännön sovellutukseen, ei periaatteelliseen pohjaan, josta kuitenkin lähinnä on kysymys.

Vielä voisi lisätä senkin huomion, että kreikan neljästä verbistä *anadeixon*, *diatereson*, *diameinai eudokeson*, *kataxioson katantesai* kolmas on jätetty turhanpäiten pois: ”salli heidän yhteisen vaelluksensa pysyä tahrattomana”. Mutta tämä ei suuria merkitse.

Palaan nyt sanaan *timios*, jolla ortodoksisessa kulttikielessä on tärkeä sijansa ja jonka yleiskielinen vastine olisi lähinnä ”arvokas” tai ”kallisarvoinen”. Perinteen mukaan sitä näyttää kuitenkin useimmiten vastaavan ”kunniallinen”, jolla adjektiivilla siis on näissä yhteyksissä yleiskielestä poikkeava erikoismerkitys. Tämä perinne on Euhologionissa säilytetty, mistä yllä esimerkiksi otettu avioliittoon vihkimiseen sisältyvä rukouskin on näytteenä. Muualla voi todeta saman seikan. Niinpä *ho timios kai zoopoiōs Stauros* suomennetaan, mikäli havaintoni on oikea, aina ”kunniallinen ja eläväksitekevä Risti”. Kuitenkaan *timios* adjektiivin vastine ei aina ole sama. Siten esim. Johannes Kastaja, jonka kiinteät epiteetit kreikkaksi kuuluvat *timios kai endoxos*, on Euh:ssa ”kunniakas ja ylistettävä”, Pk:ssa taas ”jalo ja kunniallinen”. *timios* adjektiivin rinnalla on tunnetusti runsaassa käytössä toinen, sitä merkitykseltään lähelle tuleva, nim. *endoxos*, ”kunniakas”. Sen vastineet vaihtelevat nyt Euh:ssa: milloin ”kunniakas”, milloin ”ylistettävä”, milloin taas ”kunniallinen”. Pk:n kielessä käännösvastine ”kunniallinen” oli tässäkin vallitsevana, siten että ”kunniallisen” epiteetillä varustettiin siinä esim. ylienkelit (Euh. ”ylistettävät arkkienkelit”), apostolit (Euh. ”ylistettävät”, joskus ”kunniakkaat”) ja ”omaa etuaan katsomattomat parantajat” (Euh. ”ylistettävät palkatta parantajat”). Mutta Valttiattaren, Jumalansynnyttäjän epiteettinä *endoxos* suomennetaan edelleen ”kunniallinen” sanalla, tässä on sekä Euh:n että Pk:n käytäntö sama ja perinne vahvana voimassa. Lopputulos tästä näiden kahden adjektiivin käännösvastineita koskevasta — varmaankin pinnallisesta ja epätäydellisestä — tarkastelusta on, että Euh. on, tosin jättäen perinteen tärkeimmiltä osiltaan voimaan, kuitenkin siirtynyt

käyttämään monipuolisempia vastineita ja nimenomaan rajoittanut ”kunniallisen” adjektiivin käyttöä paljosta entisestä.

Ottaessani puheeksi *timios* ja *endoxos* sanojen vastineet tulin jo yllä puuttuneeksi aihepiiriin, jossa on syytä vielä hie- man viipyä. Monet tavalliset kulttiin kuuluvat sanat on nyt korvattu uusilla. Euh. korjaa joka paikassa vanhan ”Sinulle me ylistystä edeskannamme” muotoon ”me ylistystä kohotamme”, mikä on huomattava parannus sekä suomen kielen kannalta että merkitystä ajatellen. Totean, että *Soi ten doxan anapempomen* on nyt saanut oikean ja hyvän käännösvastineen. Tk:sta tapaamani ”lähetämme” oli jo hyvä yritys oikeaan suuntaan, Pk:n heikko vastine on ollut valitettavan kauan käytössä. Hyvänä on edelleen pidettävä ”yksiolennollinen” adjektiivin pois jättämistä, sen tilalla on nyt ”olemukseltaan yksi”. Samanlainen on ”kaikkea olevaista ylempi”, *hyperousios*, ennen ”yliolennollinen”. Myös ”uskon ykseys” on oikea sana *henotes* käsitettä ilmaisemaan, esim. Euh. s. 100, Pk. s. 92 ”yhteys”. Onnistunut ilmaisu on niin ikään ”pyhät palkatta parantajat”, ennen ”oman voiton pyytämättömät parantajat”.

Perin yleisesti esiintyviin ja siten kulttia leimaaviin sanoihin kuuluu suuri ryhmä adjektiiveja, jotka kreikassa ovat *pan-(pant-)* alkuisia. Ne on vanhastaan tulkittu suomeksi eri tavoin, kuitenkin siten, että ”kaikki”-alkuiset, esim. ”kaikkihyvä”, ”kaikkiarmias” ym. ovat omalla tavallaan olleet ominaisia ortodoksiselle kirkkokielelle. Tavallisinta on kuitenkin ollut superlatiivin käyttö, esim. *panamomos* ”viattomin”, *panymnetos* ”ylistetyin”, ”ylistettävin”, *panakhrantos* ”puhtahin”. Nyt on Euh. melkoisesti lisännyt ”kaikki”-alkuisten lukumäärää. *pamponeros* on ”kaikkipaha”, Euh. s. 18, Pk. s. 15 ”paha”, *panagios* Euh. ”kaikkipyhä” (passim), Pk. ”kaikkein pyhin”; *panagnos* ”kaikkipuhdas”, samoin *panakhrantos*, Euh. s. 130. Silti myös Euh. käyttää usein superlatiivia tai vastaavaa ilmaisua: *panymnetos* ”suuresti ylis-

tetty”, ”ylistettävien”, *paneufemos* ”korkeasti kiitetty”, *panamomos* ”viattomin”. Kun näistä kaikista on mahdoton tarkkaa lukua pitää eikä uudessa sen paremmin kuin vanhasakaan käsikirjassa ole pyritty mitenkään konkordanssi-kääntämiseen, niin että samalla sanalla aina olisi sama vastine, havaintoni ovat voineet johtaa toteamuksiin, jotka kokonaisuuden kannalta eivät anna oikeaa kuvaa. Epäilemätöntä kuitenkin on, että ”kaikki”-alkuiset adjektiivit ovat tuntuvasti lisääntyneet ja sävyttävät Euh:n kieltä. Täten on samalla tyyllisestä päästy alkukieltä uudelleen lähemmäksi. Aikaisempi laaja superlatiivien käyttö on useissa tapauksissa ollut lisäksi suomen kielen rakenteen kannalta outo.

Lähinnä kieltä ja tyyliä koskee kysymys predikaattiverbin esiinpanemisesta tai poisjättämisestä erinäisissä hyvin tavallisissa lauseissa. Näitä ovat esim. ”Kunnia olkoon Sinulle, Herra, kunnia Sinulle”, ”Kiitetty on Jumalamme alati, nyt aina ja iankaikkisesta iankaikkiseen”, ”Siunattu on Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen valtakunta jne.”, samoin ”Rauha olkoon teille kaikille”. Kaikki näitä vastaavat lauseimat ovat kreikankielisinä vailla predikaattiverbiä, vaikka suomenkielisissä lauseissa onkin verbi. Tosin tällainen verbin poisjättäminen on kreikassa yleisempää kuin suomessa, mutta suomessakin se on mahdollinen ja huomioon otettava tyylikeino. Sillä saavutetaan lisäksi se etu, ettei lausetta ole pakosta ymmärrettävä johonkin tiettyyn aika- tai tapamuotoon sidotuksi. Esim. lauseessa *eulogetos he basileia ktl.* tulee ilmeisesti ajatella yhtä hyvin toteamusta (indikatiivi: ”on”, ”on ollut ja on”) kuin toivotusta tai kehotusta (imperatiivi: ”olkoon”). Lisäksi lause on yhtä hyvin presenttinen kuin futuurinen. Euh. on johdonmukaisesti predikaattiverbin esiinpanemisen kannalla. Mielestäni olisi syytä harkita, eivätkö sittenkin lauseimat tyyppiä: ”Kunnia Sinulle, Jumala” ja ”Rauha teille” olisi jo tyyliarvoltaan suositeltavampia. Predikaattiverbin muodon Euh. on muutamassa tapauksessa vaihtanut Pk:ssa käytetystä toiseen. Niinpä esim. Euh. s. 23: ”Kiitetty on Jumala,

joka tahtoo jne.”, mutta Pk. s. 21: ”Kiitetty olkoon Jumala, joka . . . ”, ja Euh. ”Kiitetty on Jumalamme alati, nyt ja aina jne.” (passim), Pk. taas: ”Kiitetty olkoon Jumalamme . . . ” Herää kysymys, olisiko näissä lauseissa predikaattiverbin poisjättäminen tarjonnut pääsyn pulmasta.

Kieliasun nykyaikaistamisessa Euhologionia laadittaessa on menetelty ennakkoluulottomasti ja radikaalistikin. Tämän yleisvaikutelman kirjasta saa. Mikä hyvänsä sivu voisi olla siitä näytteenä. Ymmärrän asian siten, että vain ortodoksiseen uskoon tavallista kiinteämmin liittyvät sanonnat ovat antaneet aihetta erityiseen harkintaan ja mahdolliseen poikkeamiseen yleiskielestä. Pelkän arkaismin tähden ei ole vanhoja sanoja tai sanontoja säästetty. Ehkä ainoa yksityiskohta, joka tältä kannalta herättää huomiota, on taivutusmuoto ”pelvossa” (esim. s. 27 ja sitten, mikäli on erehdy, vastaavasti kaikkialla). Muuten liikutaan yleiskielen puitteissa. Terve käsitys uskonnollisen kielenkäytön tarpeista ja vaatimuksesta saada pitää omia käsitteitä varten omat niitä ilmaisemaan tarpeelliset sanat on ohjannut säilyttämään esim. ”liha”, ”vanhurskaus”, ”vanhurskauttaa”, ”valistaa” sanat ja muut niihin verrattavat, vaikka niihin on alkanut kohdistua yleisessä mielipiteessä niiden poistamiseen suuntautuva paine.

Oman huomattavan muutoksensa toimitusten kulkuun tuo Raamatusta otettujen kohtien kieliasun vaihtuminen toiseksi. Ne ovat Euhologionissa nyt otetut voimassaolevasta luterilaisesta Kirkkoraamatusta, VT:n osalta 1933, UT:n 1936 hyväksytystä suomennoksesta. Poikkeuksiakin voi silti todeta. Niinpä Ps. 51, jolla kaikessa palveluksessa on varsin keskeinen sija, esiintyy muussa muodossa. Se on aikaisemmista yhteyksistä Euhologioniin sellaisenaan siirretty, eikä siis nyt käännetty. Jään ihmettelemään, mistä se on peräisin, koska se ei liioin noudata vanhan suomalaisen Kirkkoraamatun tekstiä. Muut katumuspsalmit, kuten esim. 70 ja 143, ovat sen sijaan tarkalleen vuoden 1933 käännöksen kieliasussa.

Uuteen käännökseen siirtymisen myötä ovat myös monet

raamatulliset erisnimet muuttuneet. Enää emme tapaa muotoja Jessei, Asnat, Zipora jne. Nyt ne kuuluvat Iisai, Aasenat, Sippora, mikä on merkittävä seikka yleistä sivistyselämääkin ajatellen.

Paljon raamatunkohtia sisältyy sitten myös käsikirjan muuhun tekstiin selvinä tai huomaamattomampina sitaatteina, kuten luonnollista on. Niiden kielimuoto saattaa kulkea omia teitään, kuten esim. Euh. s. 111 ”apostoli Paavalin kautta, joka sanoi meille heikoille: Parempi on Herran nimesä avioitua kuin palaa kiusauksissa”. Pk. s. 101 kohta kuuluu: ”Parempi on Herrassa naida kuin palaa”. Jo Tk:ssakin oli: ”parempi on Herrassa naia kuin palaa”. Kysymyksessä on ilmeisesti perinteenmukainen parafrasi, jota on edelleen kehitelty, sillä ei missään UT:n käsikirjoituksessa ole lisäystä, joka merkitsisi ”Herrassa” tai ”Herran nimessä” tai myöskään ”kiusauksissa”: *kreitton gar estin gamein e pyrousthai*.

Yksityiset Raamatusta otetut sanat saattavat helpostikin esiintyä muodossa, joka on käytössä olevalle raamatunkäännökselle vieras, kuten esim. Euh. s. 275 ”Sinä joka olet maa-seoksella elävöittänyt sokeana syntyneen silmät”. Kreikan *pelos* on Joh. 6 kuitenkin KR:ssa suomennettu sanalla ”tahas”. Kun kerran siihen viitataan, olisi parempi puhua ”tahtaalla parantamisesta”.

Tietysti on runsaasti yksityiskohtia, joihin luterilaisen Kirkkoraamatun kieli ei ole päässyt vaikuttamaan. Mainitsen eräästä, joka on varsin silmiinpistävä sekä poikkeamana suomalaisesta raamattupohjaisesta kielenkäytöstä yleensä että samalla myös ortodoksisen käsikirjan vanhasta perinteestä. Pahan hengen nimet on Euh:ssa, mikäli saatan huomata, järjestään korvattu vastineilla ”paha henki” ja ”kiusaaja”. Silmäni ei ole ainakaan sattunut missään sanoja ”perkele” ja ”saatana”. Euh. s. 11 rukoillaan lapsensynnyttäjän puolesta, että Herra varjelisi hänet ”kaikesta pahan hengen vallasta”. *apo pases tou Diabolou tyrannidos* sanoja vastasi Pk:ssa ”perkeleen väkivallasta”. Ensimmäisessä ja toisessa eksorsis-

missa (Euh. s. 17 ja 18) puhuttelut osoitetaan ”pahalle hengelle” (*Diabole*, entuudesta ”perkele”), kolmannessa eksorsismissa puhutaan ”pahasta hengestä” ja ”kiusaajasta” (s. 19, ennen ”perkele” ja ”saatana”). *Diabolos* sanan vastineena voi Euh:ssa yhtä hyvin kuin ”paha henki” esiintyä myös ”kiusaaja”, joka kyllä tavallisemmin on siinä *Satanas* sanan suomennoksena. ”Paha henki” voisi tietysti olla asialliselta kannalta sopiva vastine *diabolos* sanalle. ”Kiusaaja” ei kuitenkaan sananjohdon kannalta mitenkään kata *Satanas* sanan merkityskenttää. Nämä tuntuvat muutokset ja erinäiset muut niiden lisäksi saavat nyt esim. kastettavalle esitettävän kysymyksen kuulostamaan varsin erilaiselta kuin ennen:

Euh. s. 21: ”Luovutko kiusaajasta ja kaikista hänen toimistaan ja sanansaattajistaan, kaikesta hänen palvelemisistaan ja korskeudestaan?”

Pk. s. 18: ”Luovutkos saatana ja kaikista hänen töistensä sekä kaikista hänen enkeleistensä ja kaikesta palvelemisesta ja kuuliaisuudesta hänelle?”

Sananmukaisesti tulkittuna kreikkalaisen käsikirjan teksti kuuluisi seuraavasti: Luovutko Saatanasta? Ja kaikista hänen töistensä? Ja kaikista hänen palvelemisestansa? Ja kaikista hänen enkeleistensä? Ja kaikista hänen korskastansa?

Euh:n uudessa muodossa on, ohimennen sanottuna, ”korskeus” mielestäni parannus verrattuna entiseen ”kuuliaisuus” vastineeseen, joka on aivan liian ylimalkainen eikä johda ajatuksia siihen, mitä tarkoitetaan sanalla *pompe*: joutavaa ja hillitöntä maailman menoa huvituksineen ja loistoineen, niin kuin vanhan kirkon opettajat sen selittävät. Muut muutokset ovat sen sijaan pikemminkin huononnuksia, esim. ”sanansaattaja” ”enkelin” (*aggelos*) tilalla, minkä sanan käyttö pohjautuu siihen, mitä Raamattu puhuu Saatanasta ja muista langenneista enkeleistä. Käsittämättömäksi minulle jää, miksi sekä Pk. että Euh. mainitsevat enkelit eri kohdassa kuin kreikkalainen teksti. Kohta ei ole vähäpätöinen, sillä kysymyksessä on teksti, joka sanamuodoltaankin yhdistää idän

ja lännen kirkkoja, eikä ainoastaan vanhoja, vaan esim. myös luterilaista muihin. Näihin aikoihin asti eksorsismi on kasteen edellä ollut käytännössä luterilaisessa kirkossa, jonka perinteeseen se sisältyy — nykyään sitä tosin käyttänevät harvat.

Palaan kuitenkin asiaan, joka oli puheena. Otin eksorsismin tekstin tässä esiin lähinnä näytteeksi siitä, miten huomio-taherättävällä tavalla muutos pahan hengen nimitysvastineis-sa käsikirjassa tulee esiin. Kysymyksessä on kuitenkin suomen kielen kannalta perin vakiintuneista vastineista tutuille käsit-teille. Työnsä alkanut raamatunkäännöskomitea on työperi-aatteitaan selvitellessään ja jo käännösnäytteitensäkin varten puuttunut myös tähän yksityiskohtaan katsoen aiheelliseksi entisen käytännön jatkamisen. Onpa pidetty sopivana siirtyä kirjoittamaan sanat Perkele ja Saatana myös isolla alkukirjai-mella, koska ne kerran ovat erisnimiä yhtä hyvin kuin esim. Miikael (vrt. Ilm. 12: 9). Se seikka, että niitä käytetään kiro-sanoina, ei voi olla aiheena niiden asiallisesta käytöstä luopu-miseen. Käytetäänhän kaikkein pyhimpiäkin nimiä Jumalan, Jeesuksen ja Jumalan Äidin, vannomiseen ja kiroiluun. Ja jos niin kävisi, että uusien sanojen merkityssisällisyys täysin taju-taan, ts. jos Kirkko onnistuisi uusia vastineita käyttöön tarjo-tessaan, ollaan ehkä taas samassa tilanteessa, josta yritettiin päästä: ”kiusaaja” jne. esiintyisivät voimasanoina.

Olen aavistelevinani muutoksen taustalla karkeiden sano-jen väistelyn ja realististen kuvien verhoilun tendenssiä. Se johtaakin tässä toiseen asiaan. Esitän joitakin näytteitä, jotka kuuluvat otaksuttavasti samaan yhteyteen. Ne ovat ehkä si-nänsä vähämerkityksisiä ja harmittomia, mutta tulkoot mai-nituiksi puheena olevaa asiaa valaisevina.

Euh. s. 164: ”Kuinka annatkaan ravintoa äitinä, Neit-syt?” kuulostaa teennäiseltä ja saa jonkinverran täsmennystä vasta jatkosta: ”Kuinka ruokitkaan luomakunnan ruokki-jaa?” Pk. s. 146 oli selvempi: ”Kuinka Sinä, o Neitsyt, vuo-datat maitoa rinnoistasi? Kuinka ruokit luomakunnan Ruok-kijaa?” Se vastaa myös sanatarkasti alkutekstiä: *pos ek ma-*

zon sou gala bryeis, Parthene. Olisiko uuteen muotoiluun voinut antaa aihetta muu kuin pyrkimys verhota realistinen kuva?

Euh. s. 110, toiseen avioliittoon vihkimisen kaavassa sanotaan: ”Luoja ja Tekijä, joka tunnet ihmisluonnon heikkouden ja annoit Raahabille anteeksi ja hyväksyit publikaanin katumuksen” . . . jne. Pk. tarjoaa s. 100 tekstin: ”Sinähän annoit anteeksi portolle Raahabille ja otit vastaan publikaanin katumuksen.” Niin on myös kreikkalaisessa: *Ho Raab te porne syngkhoresas.* Luulenpa, että on monia toimituksen seuraajia, joiden raamatunhistorian tuntemus ei riitä ajatuksen täydentämiseen. Pelkkä Raahabin nimen mainitseminen ei tässä yhteydessä sano mitään.

Jos viimeksi mainitsemassani kohdassa voisikin ajatella sanan jäämistä pois suoranaisestä vahingosta, ei seuraavassa kuitenkaan voi olla kysymyksessä vastaavanlainen onnettomuus.

Kuolinhetken palveluksen menoihin sisältyvän Andreas Kreetalaisen kanonin 6. oodissa kuuluvat sanat Euhologionin käännöksenä seuraavasti s. 133s.:

”Katso, nyt erkanee sielu vaivalla kurjasta ruumisparastani: älkää haudatko minua maahan, vaan jättäkää ruumiini hautaamatta ja sydämeni tuhoutumaan.”

”Sillä mitä se minua hyödyttää, että sieluni vedetään vaikeaan vaivaan ja te laulatte ruumiilleni! Sillä ei se sitä ansaitse, vaan heittäkää se ulos tuhoutumaan.”

”Ehkä muukalaiset ohi kulkiessaan näkevät tuhoutuneet luut ja huutavat hartaasti sielustansa: Valtiatar, auta tämän ruumisparan sielua.”

Sanat herättävät kuulijassa kysymyksiä: Miten sydän tuhoutuu, kun ruumis jää hautaamatta? Miten ulos heitetyn ja hautaamatta jätetyn ruumiin luut tuhoutuvat? Nehän kaiketi vain jäävät näkyville maan pintaan muun ruumiin mädännytystä ja liuettua pois? Runon sanat ovat liian epämääräiset herättääkseen minkäänlaisia mielikuvia.

Todellisuudessa Euh:n käänös ei ilmaise runoilijan ajatusta. Sananmukaisesti tulkittuina lauseet kuuluisivat seuraavasti:

”Älkää haudatko ruumistani maahan, vaan jättäkää se hautaamatta, jotta koirat söisivät sydämeni.”

”Sillä mitä se minua hyödyttää, että sieluni raastetaan hirtittäviin vaivoihin, mutta te laulatte ruumiilleni. Ei se sitä ansaitse, vaan raastakaa se ulos ja heittäkää koirille!”

”Ehkäpä vieraat ihmiset kulkiessaan näkevät koirien raatelemat luut, tuntevat piston sydämessään ja huutavat hartaasti sielustansa: Valtiatar, auta tämän ruumisparan sielua!”

Suomennoksessa todettava konkreettisten kuvien väistely on hävittänyt oodista sen realistisen karmeuden. Tulos on, että runo tosin on sievempi, mutta myös etteivät sanat vaikuta kuulijaan suomalaisessa asussa yhtä tehokkaasti kuin kreikkalaisissa.

Lienee paikallaan, että vielä esitän joitakin havaintojeni joukosta poimimiani näytteitä osoitukseksi siitä, kuinka paljon Euh:n tekstissä on korjattu entisen käsikirjan vaikeasti käsitettäviä ja välistä virheellisiäkin sanontoja kreikkalaista esikuvaa paremmin vastaaviksi. Euh. s. 112: ”Sinä, joka synnittömästi vaelsit ihmisenä ja lahjoitit meille iankaikkisen vapauduksen halujen orjuudesta”, kun taas Pk. s. 102: ”Sinä olet ainoa, joka olet kantanut lihaa ilman syntiä ja olet lahjoittanut meille vapauden ijankaikkisista kärsimyksistä”, mikä ei vastannut kreikankielistäkään rukouksen kohtaa puhumattakaan kieliasun kömpelyydestä.

Toinen, puhuva esimerkki. Pienessä vedenpyhityksessä sanottiin ennen Pk. s. 205: ”Iloitse Sinä, vuori, iloitse orjantappurapensas, iloitse (Jaakobin näkemä) porraskäytävä jne.” En tiedä, kuuluiko sulkeissa olevat sanat myös lukea ääneen, mutta siltikin täytyi asian varmaan jäädä monelle hämäräksi, lisäksi ”iloitse” oli käänös virhe. Parempi on nyt Euh:n vastaava kohta s. 269: ”Terve, vuori ja pensas, terve portti ja tikapuut . . .” Sana ”porraskäytävä” olisi tullut muuttaa

myös öljyrukouspalveluksessa ”tikapuiksi”, ei ”suojapuuksi”. Nyt Euh:n uusi teksti kuuluu siinä kohdassa s. 206: ”Kaikkipyhä Jumalansynnyttäjä . . . satama ja turvamuuri, suojapuu ja varustus, armahda minua.” Pk:n muoto tälle rukoukselle oli s. 227: ”O Jumalan Äiti, . . . Sinä turvasatama ja muuri, taivaallinen porraskäytävä ja luja linna”. Samoja Jaakobin näkemiä tikapuita *klimax* tässäkin tarkoittaa.

Aivan pienissäkin yksityiskohdissa voi monin paikoin todeta parannuksia, jotka johtuvat kreikkalaisen tekstin huolellisesta seuraamisesta. Olkoon tästä esimerkkinä kihlauksen toimituksesta rukous, Euh. s. 84: ”Iankaikkinen Jumala, joka liität yhteen erillään olevat ja olet säätänyt pyrkimyksen erottamattomaan yhteyteen jne.” Pk:n vastaava kohta kuului s. 73: ”Ijankaikkinen Jumala, joka erillään olevat olet saattanut yhteen ja tunteitten siteillä olet heidät lujasti yhteen liittänyt . . . ” Kreikan verbimuoto *titheis* osoittaa, ettei tässä vielä ole kysymys kihlakumppaneista.

Valitsemalla sananmukainen käänös on monin kohdin päästy uuteen, sattuvaan sanontaan, kuten ”Karkeloi nyt, Jesaja” Euh. s. 102 entisen ”Iloitse, Jesaia” sijasta (Pk. 94). Valitettavasti tekstin laatijoilla ei aina ole ollut tarpeeksi rohkeutta kirjaimelliseen, konkreettiseen sanontaan, mistä yllä olen huomauttanut.

On todettava, että uusi muotoilu ei aina ole kuitenkaan johtanut tulokseen, jota voisi pitää täysin tyydyttävänä. Pk:n (s. 239) ”Kuka taitaa kuvailla suuret tekosi, o puhdas, avioton Johannes?” ei ollut hyvä, mutta kysymysmerkin voi panna myös Euh:n käännökseen s. 216: ”Oi neitseellinen, kuka kuvaisi sinun suuret tekosi!” ”Neitseellinen” miehenpuolesta sanottuna ei anna täysin oikeaa kuvaa. Ainakin minusta siihen liittyy feminiinisiä konnotaatioita, vrt. esim. ”naisellinen”. Eikö ”neitsyen kaltainen” olisi käynyt, jollei ”aviota tuntematon” kelvannut? Kreikan *parthenos* sanalla on laajempi käyttö kuin suomen sanalla ”neitsyt” ja ”neitseellinen”.

Yleiskuva, jonka suomalaisen ja kreikkalaisen tekstin vertailusta saa, on myönteinen. Muutamissa harvoissa paikoissa näyttää kuitenkin suomenkos pohjautuvan kyseenalaiseen tekstin tulkintaan. Sellainen kohta on esim. Euh. s. 11: ”Suo hänestä syntyneen pienokaisen säilyttää kunniassa maan tomusta valmistamasi temppele”. *axioson proskynesai ton epigeion naon* ei voine kuitenkaan puhua ihmisruumiista Pyhän Hengen temppeleinä ja sen kunniassa pitämisestä — sillä tavalahan Euh:n sanat vain voitaneen ymmärtää — sillä *proskynein* tarkoittaa palvovan kunnioituksen osoittamista eikä sovi tähän merkitykseen. Pk:n käännös oli ehkä liiankin vapaa, mutta perustuu tulkintaan, joka on mielestäni oikeampi (s. 5): ”kumartaa Sinua maallisessa temppeleissä”.

Varsin epävarmaan ja epätodennäköiseenkin käännösvas-tineeseen perustuu Euh. s. 172: ”lähestymättömän Auringon Äiti”. Kreikan *adytos* voi sinänsä merkitä myös ”lähestymätöntä”, mutta auringosta puhuttaessa se yhdistyy ilman muuta *dyo* verbiin, jolloin merkitys on ”mailleen menemätön”. (Katso Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s. v., missä vastaavaan esiintymäänkin on otettu kantaa.) Näin ollen olisi ollut turvallisempaa edelleenkin kääntää kuten Pk. s. 152: ”laskeutumattoman Auringon Äiti”.

Johannes Damaskolaisen hautausveisuissa, jotka muuten nyt on Pk:aan verrattuna otettu mukaan täydellisemmin, on muutamia kohtia, joita ei voi pitää onnistuneina. Euh. s. 160 sanotaan: ”Voi, miten sielu kamppaileekaan ruumiista erotuaan!” Tämä käännös ei ole kreikkalaisen tekstin mukainen, sillä *chorizomene* on preesensin muoto ja suomennettava ”erotessaan”, mistä merkitys asian kannalta muuttuu melkoisesti. Pk:n ”ruumiista erotessa” (s. 140) oli oikein. Edelleen Euh. s. 161 sanotaan: ”Missä nyt on kiintymys maailmaan? Missä nyt ajan tuokiot?” On vaikea käsittää, mihin tämä käännös perustuu. *he ton proskairon phantasia* on suomeksi ”ajallisten asioiden haavekuva (illuusio)”. Pk:n käännös s. 141: ”Missä ajallisten menojen pettävä loisto?” oli pa-

rempi. Vain niukasti vastaa alkutekstiä samassa veisujen sarjassa myös Euh. s. 162: ”Sinun kuolemasi, Herra, antoi kuolemattomuuden”; *proxenos* tarkoittaa ”edunvalvojaa, konsulia”, ”takuumiestä”; *gegone proxenos* on enemmän kuin ”antoi”, missä muuten tempuskaan ei ole oikea, ”on antanut meille takuun kuolemattomuudesta” tms. olisi lähempänä alkutekstiä.

Ne havainnot, joita yllä olen esittänyt, ovat reunamuistutuksia. Vaikka niitä on kertynyt useammankin sivun verran, on ne kuitenkin käsitettävä suhteellisesti. Kokonaisuutena katsoen Euhologion on selvästikin päässyt lähemmäs *Eukhologionia* kuin edeltäjänsä, se minun on todettava. Uskon myös käyneen selväksi, että uusi käsikirja täyttää suomen kielen kannalta kaikki kohtuulliset toivomukset: se on hyvää nykykieltä, vaikka säilyttää ja viljeleekin ortodoksista omaleimaisuutta.

Kreikka ja kirkkoslaavi ovat liturgisina kielinä ikään kuin paikoilleen jähmettyneet. Ei ole tarpeen eikä mahdollistakaan niitä muuttaa, koska elävä kieli on aikoja sitten etääntynyt liian pitkälle niistä. Suomen ortodoksisen kirkon rukouskieli on elävää kieltä. Ei ole — voisimme kai sanoa: onneksi — syntynyt mitään sellaista, mitä täytyisi sanoa ”kirkkosuomeksi”. Tästä syystä sellainen rukouskieli, joka on elävää, kaipaa aika ajoin tarkistusta. Tällaista tarkistusta palvelemaan Euhologion nyt on saatu aikaan omaa aikaamme ja lähivuosikymmeniä varten. Tässä suhteessa se merkitsee tavattoman suurta edistysaskelta. Paitsi sitä, että Papin käsikirja on ollut käytössä kolmatta miespolvea käsittävän ajanjakson, se oli arvioni mukaan ilmestyessään kielellisesti jonkin verran ajastaan jäljessä. Sitä suuremman työn ovat nyt Euhologionin toimittajat tehneet ja sitä suuremman tunnustuksen he myös ansaitsevat.

ZUSAMMENFASSUNG

Heikki Koskenniemi, Euhologion kehrt zu seinen Quellen zurück

Die für die finnische orthodoxe Kirche 1974 herausgegebene neue Agerde für Kasualien, *Euhologion*, wird mit ihrem Vorgänger von 1908 verglichen. Die Herausgeber des Buches haben nach einem doppelten Ziel bestrebt: Einerseits das Finnische des recht veralteten Textes zu modernisieren, andererseits den Ausdruck, wo möglich, an den griechischen Text des *Euchologion* der Mutterkirche näher anzuschliessen. Diese für das Unternehmen gegebenen Richtlinien bedeuten an sich schon eine bestimmte Ablehnung jeglichen Stereotypismus in der Denkweise und deuten auf Unbefangenheit hin.

Bei näherer Betrachtung des neuen *Euhologion* ergibt sich, dass bei der Durchführung des Unternehmens der lange Schritt — ja, geradezu Sprung — über zwei Generationen gelungen ist. Die Sprache passt sich dem modernen Gebrauch an, ohne an der Würdigkeit wesentlich einzubüssen. Die Herausgeber sind auch der Tendenz unserer Zeit, auf die altererbten Ausdrücke der geistlichen Lebenssphäre zugunsten modernerer Paraphrasen zu verzichten, nicht zum Opfer gefallen. Somit wird *dikaíosyne* mit "vanhurskaus" (Gerechtigkeit) übersetzt, *sarx* meistens mit "liha" (Fleisch), *photizein* mit "valistaa" (erleuchten), usw.

Man kann auch eine Bestrebung wahrnehmen, die sich bietende Gelegenheit zu benutzen, die eigentliche Kirchensprache weiter zu pflegen. Es ist u.a. zu merken, dass z.B. "sakramentti" zugunsten des Wortes "mysteerio" zurückgetreten ist, eine für die Richtlinien der Arbeit bezeichnende Einzelheit. In dem neuen *Euhologion* wurde bewusst danach gestrebt, die charakteristischen Züge und Ausdrücke des finnisch-orthodoxen Sprachgebrauchs weiterzuentwickeln. Was die Sprache des *Euhologion* betrifft, entsteht der Gesamteindruck, dass hier die Wässer des dem orthodoxen geistlichen Leben eigenen Sonderguts, in den Becken der moderner gepflegten Sprache ungekünstelt eingebettet, sorgfältig geführt weiterfliessen. Zum Glück ist das Finnische der griechisch-orthodoxen Kirche Finnlands nie so erstarrt, dass sie die Entwicklungsfähigkeit verloren hätte. Das *Euhologion* zeigt jetzt allen eine neue Phase einer lebendigen Gebetsprache.

Dass das Büchlein nach gelungener Arbeit in seinem Wortlaut auch dem griechischen Original näher steht als seine Vorgänger, entspricht einer regen Bewusstheit der finnischen orthodoxen Kirche über ihre Sonderstellung am Rande der orthodoxen Welt.

Elisa Pispala

SUOMEN ORTODOKSISEN KIRKON ITSENÄISTYMINEN

1. *Tilanne Suomen hiippakunnassa vuonna 1917*

Suomen ortodoksiset seurakunnat ja luostarit olivat vuonna 1917 osa Venäjän kirkkoa. Pietarin hiippakunnasta oli 24. 10. 1892 (vl) erotettu Suomessa sijaitsevat seurakunnat ja luostarit omaksi hiippakunnakseen.¹ Venäjän kirkon muiden hiippakuntien tavoin Suomen hiippakunta oli Venäjän kirkon korkeimman hallinnollisen elimen Pyhän Synodin alaisuudessa.² Väliportaana Suomen seurakuntien ja Venäjän kirkollisten hallintoelinten välillä oli Suomessa Pyhän synodin valvonnassa toimiva Viipurin hengellinen konsistori. Hiippakunnan arkkipiispanistuin sijaitsi Viipurissa ja apulaispiispanistuin Sortavalassa.³ Suomen suuriruhtinaskunnan autonominen erikoisasema heijastui myös ortodoksisen kirkon elämään. Venäjän kokonaiskirkkoa velvoittavien määräysten ohella säätelivät Suomen hiippakunnan toimintaa eräät erillissäädökset, jotka koskivat vain Suomen hiippakuntaa. Huomattavimmat näistä säädöksistä olivat vuoden 1883 asetus papistosta ja kirkkoista kreikkalaisvenäläisissä seurakunnissa, joka osittain oli vielä vuonna 1917 voimassa, vuoden 1895 asetus kreikkalaisvenäläisen hiippakunnan perustamisesta Suomen Suuriruhtinaskuntaan sekä siitä johtuvista toimenpiteistä, vuoden 1905 asetus kirkkoseurakunnankokouksesta ja kirkkoneuvostosta Suomenmaan kreikkalais-katolisissa seurakunnissa sekä edel-

1. As.kok. 1895 n:o 40.

2. *K. Merikoski* Taistelua Karjalasta. Piirteitä venäläistämistyöstä Raja-Karjalassa tsaarinvallan aikoina (Helsinki 1939), s. 27.

3. Suomen Valtiokalenteri 1917 (Helsinki 1916), s. 460.

lä mainittuun asetukseen liittyvä asetus eräistä säännöksistä Suomenmaan kreikkalais-katolisista seurakunnista.⁴ Kirkon ja valtion välisiä suhteita koskevissa kysymyksissä hiippakunta oli Suomen lakien alainen.⁵ Suomen senaatti tuki ortodoksisista hiippakuntaa taloudellisesti. Piispojen, hengellisen konsistorin virkamiesten ja matkapapiston palkat maksettiin Suomen yleisistä varoista. Senaatilla oli oikeus puuttua myös tiettyihin hiippakuntaa koskeviin hallinnollisiin ja taloudellisiin asioihin. Senaatille oli alistettava muun muassa kysymykset seurakunnan perustamisesta ja jakamisesta sekä hengellisten virkojen perustamisesta, muuttamisesta ja lakkauttamisesta.⁶

Suomen ortodoksinen hiippakunta jakaantui vuonna 1917 neljään valvontapiiriin, joihin kuului yhteensä 32 seurakuntaa. Virassa olevia pappeja oli 53.⁷ Ortodoksien lukumäärä Suomessa oli noin 54 700 eli runsas 16 promillea maan koko väestöstä.⁸ Hiippakunnan esipaimenena toimi arkkipiispa Sergei ja apulaispiispana Sortavalan piispa Serafim, joka hoiti kuitenkin pääasiallisesti Suomen hiippakuntaa, sillä arkkipiispa asui vakituisesti Pietarissa.⁹

Suomen seurakuntien papisto oli osa Venäjän kirkon papistoa. Koulutuksensa papisto sai Venäjällä ja Pyhä synodi määräsi kaikki sen jäsenet virkaan.¹⁰ Papistossa voitiin jo 1800-luvulta lähtien erottaa kaksi asenteiltaan ja pyrkimyksil-

-
4. As.kok. 1883 n:o 12. As.kok. 1895 n:o 40. As.kok. 1905 n:o 61.
 5. *H. Koukkunen* Kreikkalaiskatolinen papistorinne kansallisena ongelmana viime vuosisadan loppupuolella. — Historiallinen Aikakauskirja 1967, s. 88.
 6. As.kok. 1883 n:o 12, §§ 11—14, 18 sekä asetukseen sisältyvä palkkaussääntö. As.kok. 1895 n:o 40. As.kok. 1905 n:o 61 jälkimmäinen, §§ 2—3.
 7. Suomen Valtiokalenteri 1917, s. 460—466.
 8. Ortodoksien tarkkaa lukumäärää ei ole saatavissa vuodelta 1917, sillä virallinen tilasto eri uskontokuntiin kuuluvista on laadittu ainoastaan viiden vuoden välein. Suomessa oli vuonna 1915 54 723 ortodoksia ja vuonna 1920 54 791. Suomen Tilastollinen Vuosikirja 1922 (Helsinki 1922), s. 44.
 9. Suomen Valtiokalenteri 1917, s. 460. *U. V. J. Setälä* Kansallisen ortodoksisen kirkkokunnan perustamiskysymys Suomen politiikassa vuosina 1917—1925, Diss. (Helsinki 1966), s. 34.
 10. *Koukkunen* 1967, s. 87—89.

tään erilaista rintamaa: kansallismieliset ja venäläismieliset. Kansallismielisten eli suomalaiskansallisesti ajattelevien mielestä Suomen ortodoksisten seurakuntien tuli mukautua suomalaiseen maaperään, vaikkakin ne olivat osa Venäjän kirkkoa. Kansallismieliset pyrkivät kielellisesti seurakuntien suomalaistamiseen ja Suomen itsenäistyttyä myös hiippakunnan itsenäistämiseen Suomen valtiovoimien myötävaikutuksella. Venäläinen suunta puolestaan piti tiukasti kiinni siitä tosiasiasta, että Suomen seurakunnat kuuluivat kiinteästi oikea-uskoiseen Venäjän kirkkoon ja Suomen papisto osana Venäjän papistoon.¹¹

2. Venäjän vallankumous mahdollistaa kirkolliset uudistuspyrkimykset Suomessa

Venäjällä vuoden 1917 keväällä puhjennut vallankumous sekä sen myötä voimistuneet kirkolliset ja valtiolliset uudistuspyrkimykset heijastuivat myös Suomen hiippakunnan elämään. Raja-Karjalan suomalaisen ortodoksiväestön sortovuosien ajalta patoutunut katkeruus ja vastenmielisyys vieraskielistä kirkollista järjestelmää kohtaan purkautuivat heti sen jälkeen, kun tieto Venäjällä puhjenneesta vallankumouksesta oli levinnyt rajapitäjiin. Monilla paikkakunnilla pidettiin kansalaiskokouksia, joissa vaadittiin venäläisten koulujen sulkeamista sekä ”sortovallan käytyreinä” toimineiden venäläismielisimpien kirkonpalvelijoiden poistumista seurakunnista. Kansalaiskokousten päätöksestä eräillä paikkakunnilla jopa erotettiin pappeja, diakoneja sekä kanttoreita.¹² Osasyynä tähän äkkinäiseen venäläisyyden ankaraan vastustamiseen lieenee ollut Sortavalan Edistysseuran harjoittama agitaatiotoi-

11. K. Merikoski Sergei Okulov. Palanen Raja-Karjalan sivistyshistoriaa (Helsinki 1944), s. 42. *Setälä* 1966, s. 59.

12. *Merikoski* 1939, s. 338—342.

mintu, joka kaikessa pyrki venäläisyyden vastustamiseen ja suursuomalaisuusaatteen levittämiseen.¹³

Sortavalaan kokoontui huhtikuun 9.—10. päivänä 1917 Sortavalan Edistysseuran kutsusta joukko toimihenkilöitä — pääasiassa opettajia — Raja-Karjalan yleiseen sivistyskokoukseen neuvottelemaan valtiollisen muutoksen aiheuttamasta tilanteesta. Kokous, jossa kansallismieliset ortodoksit olivat runsaslukuisina mukana, oli saanut tiedon, että Suomen senaatti aikoo perustaa erityisen komitean ”kreikanuskoisen Karjalan kirkollisten, sivistyksellisten ja taloudellisten olojen järjestämiseksi”. Kokous hyväksyi 10. 4. esityksen, jossa ehdotettiin, että senaatti asettaisi kirkon jäsenistä muodostetun komitean, joka laatisi suunnitelman Suomen hiippakunnan kirkollisten olojen järjestämiseksi. Sortavalan kokouksen pöytäkirja lähetettiin Tokoin senaatin kirkollisasiain toimituskunnan päällikölle, professori *E. N. Setälälle* sekä koulutoimen ylihallitukselle.¹⁴

Raja-Karjalan yleisellä sivistyskokouksella oli osin vaikutusta senaatin myöhempiin toimenpiteisiin Suomen ortodoksisen hiippakunnan aseman järjestämiseksi. Muodollisen aiheen ryhtyä järjestämään hiippakunnan sekavia oloja senaatti sai niistä valituksista, joita hiippakunnan johto oli tehnyt Karjalan kansannousuja vastaan.¹⁵ Suomen hiippakunnassa puhjenneiden levottomuuksien johdosta tiedusteltiin yksityisesti myös Pyhän synodin yliprokuraattorin apulaiselta, professori *A. V. Kartaševilta*, aikoiko Pyhä synodi ryhtyä uudistustoimenpiteisiin Suomen hiippakunnan olojen parantamiseksi. Professori Kartašev ilmoitti, ettei Pyhä synodi toistaiseksi ryhdy minkäänlaisiin toimenpiteisiin Suomen hiippakunnan suhteen, koska käsiteltävänä oli paljon tärkeämpiä koko kirkkokuntaan liittyviä kysymyksiä. Kansallismielisten

13. *Setälä* 1966, s. 27.

14. *Helsingin Sanomat* 12. 4. 1917, s. 6. *Setälä* 1966, s. 27.

15. *Setälä* 1966, s. 28.

esittämään ajatukseen Suomen hiippakunnan saamiseksi autokefaaliseksi vastasi Kartašev, ettei se Venäjän kirkon kano-
nien mukaan ollut siinä tilanteessa mahdollista.¹⁶

3. Suomen valtiovalta ryhtyy järjestämään ortodoksisen hiippakunnan asemaa

Istunnossaan 13. 4. 1917 Tokoin senaatti asetti kaksi komiteaa ortodoksisten seurakunta- ja kouluolojen järjestämiseksi. Koulukomitean tehtävänä oli Raja-Karjalan kouluolojen sekä sivistyksellisten olojen järjestäminen. Kirkolliskomitean tehtäväksi tuli käsitellä Suomen hiippakunnan oloja kokonaisuudessaan sekä tehdä ehdotuksia kirkollisten olojen järjestämiseksi. Kirkolliskomitean jäseniksi senaatti nimitti suomalaiskansallisen suunnan johtomiehet: tuomiorovasti *Mikael Kasanskin*, rovasti *Sergei Okulovin* ja rovasti *Sergei Solntsevin* sekä opettaja *Jaakko Härkösen*. Sihteeriksi valittiin myöhemmin tarkastaja *Aleksanteri Sadovnikov*. Tarpeen mukaan komitea oli oikeutettu neuvottelemaan hengellisen konsistorin edustajien kanssa. Kirkolliskomitea kokoontui ensimmäiseen istuntoonsa 30. 4. 1917.¹⁷ Komitean työskente-
lyn perustana olivat rovastien Okulovin ja Solntsevin, pastori Sadovnikovin sekä opettaja Härkösen vuosina 1905—1907 esittämät lähinnä kirkkohallintoa käsittelevät uudistusehdotukset,¹⁸ vuoden 1905 asetus,¹⁹ luterilaisen kirkon kirkkolaki²⁰ sekä tiedot Venäjän kirkossa siihen mennessä esitetyistä uudistuspyrkimyksistä.²¹

16. Helsingin Sanomat 12. 4. 1917, s. 4.

17. *Setälä* 1966, s. 29—31.

18. Aamun Koitto 1905, s. 75—76, 1906, s. 94, 141—143, 1907, s. 7—9, 55—57. *Setälä* 1966, s. 16—17.

19. As.kok. 1905 n:o 61.

20. Kirkkolaki Suomen Suuriruhtinaanmaan evankelisluterilaiselle kirkolle. Toim. *K. J. Ståhlberg* (Helsinki 1908).

21. *N. Zernov* The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century (London 1963), s. 66—74.

Kesäkuussa ja lokakuussa Valamon luostariin kokoontuneelle papiston ja maallikoiden edustajista muodostetulle hiippakunnankokoukselle kirkolliskomitea esitti ensiksi valmistelemansa asetusehdotukset Suomen hiippakunnan suhteesta Venäjän kirkkoon, hiippakunnan esipaimenesta, kirkolliskokouksesta, kirkollishallituksesta, valvontapiireistä ja piirivalvojista sekä papiston jäsenten valinnasta virkoihin. Asetusehdotuksessa hiippakunnan suhteesta Venäjän kirkkoon on merkittävää komitean ehdottama varsin laaja autonomia. Sisäisissä asioissa hiippakunta olisi itsenäinen, taloudellisesti Suomen senaatista riippuvainen ja ainoastaan kanonisesti Venäjän kirkon alainen.²² Lokakuun hiippakunnankokous valtuutti arkkipiispa Sergein lähettämään asetusehdotukset sekä Suomen hiippakunnan autonomiapyyntön Moskovassa koollaolevalle yleisvenäläiselle kirkolliskokoukselle. Suomen hiippakunnan esityksiä ei Moskovassa kuitenkaan ehditty käsitellä.²³

Lokakuun vallankumous muutti Venäjän kirkon yhteiskunnallisen tilanteen täysin. Säännöllinen yhteydenpito Venäjän kirkollisiin viranomaisiin ei ollut enää mahdollista. Suomen itsenäistyttyä joutui kysymys Suomen ja Venäjän kirkon välisistä suhteista myös uuteen valoon. Ongelmaksi muodotui, miten suhtautua ortodoksiseen kirkkoon venäläisenä laitoksena itsenäisessä Suomessa. Kansalaissodan syttyminen viivästytti vielä kirkollisia järjestelytoimia ja kirkolliskomitea pääsi jatkamaan työskentelyään vasta kansalaissodan jälkeen. Heinäkuuhun 1918 mennessä komitea oli jo laatinut joukon erillisiä asetusehdotuksia. Lopullinen asetusehdotus jätettiin senaatille 10. 7. 1918.²⁴ Elokuussa kirkollisasiaintoimituskunnan esittelijäsihteeri Hj. Kahelin muodosti kaikista

22. Laatokka 7. 7. 1917, s. 2, 16. 8. 1917, s. 2—3, 6. 10. 1917, s. 4, 18. 10. 1917, 20. 10. 1917, s. 2.

23. *Setälä* 1956, s. 41.

24. Senaatin kirk. toim. 29/596 KD 1918 (VA). *Setälä* 1966, s. 45—46.

komitean laatimista ehdotuksista yhtenäisen asetusluonnoksen. Asetusehdotuksen hyväksyminen viivästyi kuitenkin jälleen, sillä kysymys Suomen hiippakunnan ja Venäjän kirkon välisistä suhteista osoittautui ongelmalliseksi. Asetusehdotuksesta päätettiin pyytää vielä piispa Serafimin ja hengellisen konsistorin lausunto.²⁵ Senaatin kirkollis- ja opetustoimikunta vastaanotti 22. 11. 1918 piispa Serafimin lähettämän kirjeen. Piispa ehdotti tiettyjä muutoksia asetusehdotukseen ja korosti, ettei hänen mielestään tarvittu mitään erillistä Suomen valtiovallan antamaa asetusta, vaan Venäjän kirkkoa koskevat määräykset sitoivat sellaisenaan myös Suomen hiippakuntaa.²⁶ Senaatille lähettämänsä kirjeen myötä piispa Serafim alkoi avoimesti vastustaa asetusehdotuksen hyväksymistä sekä vierasuskoiden valtiovallan puuttumista ortodoksisen kirkon asioihin. Piispan kantaa ei senaatti enää ottanut huomioon, vaan kiirehti asetusehdotuksen hyväksymistä ennen mahdollista hallituksen vaihtumista.

4. Senaatti antaa asetuksen Suomen ortodoksisesta kirkkokunnasta

Paasikiven senaatti antoi 26. 11. 1918, viimeisessä istunnossaan ennen eroamistaan, pitkään valmistellun asetuksen Suomen ortodoksisesta kirkkokunnasta nojautuen 14. 8. 1918 annettuun valtuuslakiin, joka oikeutti senaatin antamaan säädöksiä uskonnollisista yhdyskunnista.²⁷ Vuoden 1918 asetus jakaantuu seitsemään osaan, jotka sisältävät yhteensä 262 pykälää. Ensimmäisessä osassa käsitellään kirkkokunnan yleisiä säädöksiä, toisessa osassa ylintä hallinnollista ja lakiasäättävää elintä kirkolliskokousta ja kolmannessa osassa toimeen-

25. *Setälä* 1966, s. 46.

26. Senaatin kirk. toim. 30/420 KD 1918 (VA).

27. As.kok. 1918 n:o 185 (Helsinki 1919).

panevaa hallintoelintä kirkollishallitusta. Kolmanteen osaan sisältyvät myös määräykset valvontapiireistä ja piirivalvojista sekä kirkollisesta oikeudenkäytöstä.²⁸ Asetuksen neljäs osa käsittelee arkkipiispan, apulaispiispan ja papiston jäsenten valintaa. Viides osa on omistettu määräyksille piispan virasta ja kuudes osa vastaavasti papiston jäsenten virkamääräyksille. Kuudenteen osaan liittyvät määräykset kristillisestä kasvatuksesta ja opetuksesta, seurakunnan kirjanpidosta sekä kirkollishallituksen valvonnan alaisista matkapapeista. Viimeinen eli seitsemäs osa käsittelee seurakuntahallintoa: seurakunnan asioiden hoitoa, seurakunnankokousta, seurakunnanvaltuustoa ja seurakunnanneuvostoa.²⁹

Asetuksen lopussa, sen viimeisessä pykälässä, kumotaan kaikki siihen asti ortodoksisesta hiippakunnasta annetut asetukset eli vuosien 1883, 1895 ja 1905 asetukset sekä asetus vuodelta 1906, jolla oli peruutettu eräitä vuonna 1869 vahvistettuja keisarillisia säännöksiä.³⁰ Vuoden 1918 asetuksen voimaannantoasetus sekä kirkollishallituksen palkkaus- ja menosääntö annettiin myös 26. 11. 1918.³¹

5. Asetuksen synnyttämät ongelmat

Ratkaistessaan asetuksessa ortodoksisen kirkon ja Suomen valtion välisiä suhteita valtiovalta joutui sille täysin vierasteeseen tilanteeseen. Ongelmana oli toisaalta, miten suhtautua Suomen valtion rajojen sisällä olevaan kirkkoon, joka oli

28. As.kok. 1918 n:o 185, §§ 1—96.

29. As.kok. 1918 n:o 185, §§ 97—261.

30. As.kok. 1918 n:o 185, § 262.

31. Asetus Suomen kreikkalais-katolisen kirkkokunnasta annetun asetuksen voimaannamisesta sekä Suomen kreikkalais-katolisen kirkkokunnan kirkollishallituksen palkkaus- ja menosääntö sisältyvät viitteessä 27 mainittuun asetukseen.

osa Venäjän kirkosta, ja toisaalta, miten laajalti voitiin suvaita maan rajojen ulkopuolisten kirkollisten viranomaisten vaikutusvaltaa Suomessa olevan kirkkokunnan asioihin.³² Kaikkein helpoimmaksi kysymyksen ratkaiseminen ei suinkaan muodostunut Suomessa aikana, jolloin Venäjän kysymys yhä oli polttava sekä kansallisesti että poliittisesti.

Asetusta tarkasteltaessa on huomattava, että valtiovalta tunnusti kirkon kanonisen yhteyden kaikkien hiippakunnallisten hallintoelinten sekä valtiollisten elinten yläpuolelle. Rahallisesti valtio tuki kirkkoa. Kirkolla oli omaa omaisuutta, verotusoikeus, täsmällisesti organisoidut hallintoelimet sekä omat kirkolliset tuomioistuimet.³³ Maan hallitus piti itsellään kuitenkin oikeuden, vastaavasti kuin luterilaisessa kirkossa, toimia kirkkokunnan ylimpänä valtiollisena viranomaisena. Kirkolliskokous toimi ylimpänä hallinnollisena elimenä ainoastaan niitä asioita käsiteltäessä, jotka eivät vaatineet Suomen hallituksen tai kanonisessa suhteessa Venäjän kirkon korkeimpien hallintoelinten ratkaisua. Hallituksen ratkaisua vaativat muun muassa kysymykset seurakuntien, valvontapiirien ja hiippakuntien perustamisesta ja jakamisesta, hengellisen viran perustamisesta ja lakkauttamisesta sekä arkkipiispan ja apulaispiispan vaalin hyväksymisestä.³⁴ Juridisesti ortodoksinen hiippakunta oli jo pitkään Suomessa ollut julkisoikeudellisena laitoksena. Maan itsenäistyttyä sitä ei sen organisaation, alueellisen levinneisyyden ja jäsenmäärän perusteella voitu rinnastaa Suomessa oleviin ”vapaaehtoisuuden pohjalla syntyneisiin uskonnollisiin yhdyskuntiin”.³⁵ Valtiovalta ei myöskään hyväksynyt ortodoksista kirkkoa venäläisenä laitoksena itsenäisessä Suomessa ja siksi se asetuksessa tunnusti

-
32. *K. R. Brotherus* Valtio ja kirkko. Katsaus uskontolainsäädännön kehitykseen (Porvoo 1923), s. 307.
 33. *Brotherus* 1923, s. 309—311.
 34. As.kok. 1918 n:o 185, §§ 2, 6, 58, 104.
 35. *Brotherus* 1923, s. 315.

ortodoksisen kirkon aseman julkisoikeudellisena, itsehallinnollisena kirkkona — ”Suomen toisena kansankirkkona”.

Valtiovallan asetuksen hyväksyminen ja ”autonomiatunnustus” ei kuitenkaan kirkon johdon mielestä riittänyt asetuksen voimaantulomiseksi Suomen seurakunnissa, vaan siihen tarvittiin Venäjän kirkollisten viranomaisten vahvistus, koska Suomen seurakunnat edelleen muodostivat yhden Venäjän kirkon hiippakunnista. Asetuksen kanonisesta hyväksymisestä muodostuikin pitkällinen kiista Suomen valtiovalan ja kirkon johdon välille vuosina 1919—1920.³⁶ Valtiovalta, jota kansallismieliset papiston jäsenet ja maallikot tukivat, piti säädettyä asetusta täysin laillisena. Suomen itsenäistyttyä eivät maassa säädetyt lait eivätkä asetukset enää tarvinneet minkään vieraan vallan viranomaisten vahvistusta.³⁷ Venäläisen suunnan edustajat, joita johti piispa Serafim, katsoivat asetuksen olevan voimassa ainoastaan väliaikaisesti, kunnes patriarkka ja Pyhä synodi on sen vahvistanut. Heidän mielestään ei Suomessa edes tarvittu mitään erillistä asetusta, vaan Venäjän kirkossa voimassa olevat määräykset velvoittivat luonnollisesti myös äitikirkkoon kuuluvia Suomen seurakuntia.³⁸

Lokakuussa 1920 solmittu Tarton rauha mahdollisti jälleen yhteydenoton patriarkkaan. Kiistaa aiheuttanut kysymys Suomen ja Venäjän kirkon välisistä suhteista saatiin lopulta ratkaistuksi, kun Moskovan patriarkka *Tihon* 11. 2. 1921 tunnusti Suomen kirkon kanonisen itsenäisyyden.³⁹

36. Antti Inkinen Arkkipiispa Serafim — Historiallinen Aikakauskirja 1960, s. 434—439.

37. Senaatin kirk. toim. KK 27. 11. 1918 1129 (VA).

38. Senaatin kirk. toim. 34/421 KD 1913 (VA).

39. Inkinen 1960, s. 438—439.

SUMMARY

Elisa Pispala, Becoming Independent of the Finnish Orthodox Church

The Orthodox parishes and monasteries of Finland, which in 1892 had been separated from the Diocese of St. Petersburg and established as a diocese of its own, did in 1917 continuously belong to the Russian Orthodox Church. The revolution of Russia in Spring 1917 and the tendencies of renewal both in the State and in the Church found their reflection also in the life of the Finnish Orthodox diocese. The bitterness of the Finnish speaking Orthodox population of Karelia towards the Church using the language foreign to them caused some unrest. In many places Russian schools were closed and Russian clergymen expelled by the decision of people's meetings. The Finnish nationalistic Orthodox suggested that the diocese of Finland should be made independent from Russia.

In April 1917 the Senate of Finland set up a special committee to investigate the confused situation of the diocese. The Committee for Church Affairs prepared a detailed proposal for the statute in order to organize the diocesan, deanery and parish government. The proposal deals also with the relations of this diocese and the Russian Church. The Committee suggests a fairly wide autonomy. In her internal affairs the diocese of Finland would be rather independent, economically it would be dependent on the Senate of Finland and only canonically it would stay under the Russian Church. After Finland gained its independence on December 6, 1917 also the question of the relations between the Finnish and Russian Church came into a new light. The problem was how to accept an Orthodox diocese as a Russian institution in the independent Finland. The diocesan bishop *Seraphim* opposed the acceptance of the proposal for statutes and the interfering of state into the matters of the Orthodox Church. The bishop emphasized that there is no need for statutes confirmed by Finnish state authorities because the orders of the Russian Church as such are binding for the Finnish diocese, too, which is only one of the dioceses of the Russian Church. The position of Bishop *Seraphim*, however, was not taken into account. In its session on November 26, 1918, the Senate issued the statute of the Orthodox Church of Finland. The state authorities did not accept the Orthodox Church as a Russian institution in the independent Finland and, therefore, it confessed the position of this Church as a Russian institution in the independent Finland and, therefore, it confessed the position of this Church as a Church having its own right and self government.

The leadership of the Church did not, however, consider it as sufficient to have the confession of autonomy from the state authorities. The autonomy had to be confirmed also by the Church authorities of Russia. The struggle between the state authorities and the Church leadership about the canonical acceptance of the statute was to be rather long in 1919—1920. The question was finally solved when the Moscow Patriarch *Tikhon* confessed the canonical independence of the Finnish Orthodox Church on the 11th of February 1921.

Veikko Purmonen

ORTODOKSISEN TEOLOGISEN KOULUTUKSEN NÄKYMIÄ

Heinäkuun 14.—18. päivänä 1977 pidettiin ekumeenisen patriarkaatin keskuksessa Geneven lähetyvillä teologista koulutusta käsitellyt konsultaatio, johon oli kutsuttu opettajia ja opiskelijoita 22 ortodoksisesta teologisesta koulusta eri puolilta maailmaa. Useimmat kutsutuista kouluista olivat lähettäneet kokoukseen edustajiaan. Suomesta mukana olivat pappiseminaarin rehtori, rovasti *Niilo Karjomaa*, seminaarin oppilaat *Pekka Jyrkinen* ja *Rauno Pietarinen* sekä pastori *Veikko Purmonen*.

Kokouksen ohjelmaan sisältyi eri teologisten koulujen esittelyn lisäksi luentoja ja keskusteluja seuraavista aiheista: ”Ortodoksinen teologinen koulutus: nykytilanne ja tulevaisuuden näkymät”, ”Tieteen ja ideologioiden haasteet ortodoksiselle teologiselle koulutukselle”, ”Nykyajan pastoraalisten tehtävien haasteet ortodoksiselle teologiselle koulutukselle”, ”Ekumeenisen liikkeen haasteet ortodoksiselle teologiselle koulutukselle” ja ”Nykyajan haasteiden vaikutus ortodoksisen teologisen koulutuksen metodologiaan”.

Konsultaation alkupuolella kartoitettiin tämänhetkistä tilannetta: esiteltiin ortodoksisia teologisia kouluja ja niiden toimintaan liittyviä ongelmia erilaisissa tilanteissa. Professori *Nikos Nissiotis* Ateenan yliopistosta tarkasteli pitämässään johdantoluennossa teologisten koulujen nykytilaa ja tulevaisuuden näkymiä kreikkalaisesta näkökulmasta.

Nissiotiksen mukaan vaikea ongelma Ateenan teologisessa tiedekunnassa on se, että yhteisvalintamenettelystä johtuen suurin osa teologian opiskelijoista (viime vuonna 73 %) on sellaisia, joilla ei ole ollut aikomuksena opiskella teologiaa. He tulevat teologiseen tiedekuntaan, koska eivät ole päässeet

opiskelemaan mitään muuta ainetta. Tällaisten opiskelijoiden kohdalla saattaa kuitenkin opiskelun kuluessa ”muodostua kutsumus”.

Tämä on tyypillinen valtion ylläpitämän ja kirkon viranomaisten päätösvallasta riippumattoman yliopiston teologisen tiedekunnan ongelma. Teologinen koulutus on eristetty kirkon elämästä. Esimerkiksi opettajien joukossa Ateenan tiedekunnassa on vain yksi pappishenkilö: piispa *Anastasios Jannoulatos*.

Varsinaista ”post graduate” -tason opetusta ei toistaiseksi ole: Ateenan yliopistossa voidaan suorittaa vain teologian kandidaatin tutkintoa vastaava tutkinto. Niiden, jotka haluavat Ateenassa väitellä tohtoriksi, on yleensä opiskeltava ensin jossain ulkomaisessa yliopistossa tai teologisessa korkeakoulussa.

Nissiotiksen mielestä ortodoksisen teologian opetuksen heikkouksia ovat yksipuolinen ”sakraalinen” sävy, ylikorostunut akateemisuus, historismi, dogmatismi, konservatismi, skolastisismi ja esoteerisuus. Näistä kaikista pitäisi päästä vapautumaan. Nissiotis totesi, että teologisessa koulutuksessa voi olla erilaisia painotuksia. Pappiskoulutuksen ohella tärkeällä sijalla voivat olla maallikkoteologioiden koulutus, akateeminen tutkimus, hengellisen elämän ja yleensä kirkon uudistus sekä kristillinen todistus ja palvelus. Erityistä huomiota tulisi kiinnittää tutkimuksen tieteellisen tason kohottamiseen, luovuuteen ja autenttisuuteen. On päästävä vapautumaan vieraista elementeistä, läntisestä vaikutuksesta, joka vieläkin on nähtävissä ortodoksisessa teologiassa.

Nissiotis korosti voimakkaasti myös sitä, että ortodoksisen teologien pitäisi vapautua staattisesta legalistisesta ”kanonisesta” asenteesta. Sen sijaan heidän tulisi löytää uusi karismaattinen suhtautumistapa kirkolliseen järjestykseen ja kuriin liittyvissä kysymyksissä.

Moskovan akatemian professori *Vitali Borovoi* selvitteli tilannetta Neuvostoliiton teologisissa kouluissa. Hänen mu-

kaansa opiskelija-aines on niissä hyvin heterogeenista: samassa luokassa istuu opiskelijoita, joista toiset ovat peruskoulun käyneitä, toiset yliopiston loppututkinnon suorittaneita. Joukossa on opiskelijoita, jotka tulevat uskovista perheistä ja toisaalta niitä, joiden tausta on ateistinen ja jotka oma-aloitteisesti hakeutuvat teologiseen koulutukseen. Tällaiselle opiskelijalle kirkollinen ympäristö saattaa olla täysin vieras. On normaalia, että hän esimerkiksi on ollut Komsomolin jäsen. Usein itse perheessä se, että poika on uskova ja lähtee opiskelemaan teologiaa, merkitsee suurta skandaalia.

Teologisen kirjallisuuden puute on vaikea ongelma Neuvostoliitossa: tarvitaan kipeästi sekä yleisesityksiä että erityistutkimuksia varsinkin patristiikan, kirkkohistorian ja dogmatiikan alalta. Parhaillaan esimerkiksi Leningradin akatemiassa suunnitellaan uusien kurssikirjojen kirjoittamista.

Neuvostoliitossa on mahdollisuus myös ”post graduate”-tason opiskeluun Moskovan akatemiassa, jossa järjestetään kolme vuotta kestäviä kursseja. Monet lähtevät opiskelemaan myös ulkomaille: tällä hetkellä venäläisiä opiskelijoita on mm. Bosseyssä, Roomassa, Ateenassa ja Pariisissa. Vastavasti Neuvostoliiton teologisissa kouluissa on runsaasti ulkomaisia opiskelijoita.

Jugoslaviassa on yksi teologinen tiedekunta ja neljä seminaaria, joissa opiskelijoita on yhteensä noin 600. Belgradissa teologiaa opiskeleva *Dragon Vukich* kertoi, että vuonna 1942 teologinen tiedekunta erotettiin Belgradin yliopistosta. Siksi teologian ylioppilailla ei ole samoja etuoikeuksia kuin muilla opiskelijoilla. Tilannetta helpottaa kuitenkin se, että noin puolet teologisen tiedekunnan opiskelijoista opiskelee samanaikaisesti myös jossain yliopiston tiedekunnassa.

Johannes Damaskolaiselle omistettu teologinen koulu Libanonissa on nuorimpia ortodoksisia teologisia oppilaitoksia: se on toiminut vasta seitsemän vuotta. Sodan vuoksi koulu on jouduttu siirtämään Tessalonikaan. Piispa *Ignatios Hazimin* mukaan suurimpia ongelmia teologisessa koulutuksessa Liba-

nonissa on ollut se, että opiskelijat eivät puhu riittävästi vieraita kieliä. Ortodoksista teologista kirjallisuutta on taas hyvin rajoitetusti saatavissa omalla kielellä.

Pariisin akatemia, jossa tällä hetkellä on vain 29 opiskelijaa, on ollut suurissa vaikeuksissa, mutta uuden rakennuksen valmistuttua tulevaisuus näyttää lupaavalta. Ongelmana on se, että Pyhän Sergein akatemia valmistaa pappeja ja teologeja pääasiassa "vientiin", so. ulkomaisia kirkkoja varten, mutta taloudellista tukea muut kirkot eivät ole olleet kovin halukkaita antamaan. Tulevaisuudessa tähän pitäisi saada korjaus, sillä tällaista ekumeenista ja yleisortodoksista teologista keskusta tarvitaan.

Romaniassa, jossa on viisi seminaaria ja kaksi akatemiaa, teologisessa koulutuksessa diakoni *Vasile Axinian* mukaan korostetaan kolmea asiaa: teologiaa ei pidä eristää kirkon elämästä, teologian tulee olla avoin nykyajan maailman asettamille haasteille ja ortodoksisen teologian identiteetti tulee pyrkiä säilyttämään.

Samat asiat korostuivat myös amerikkalaisten teologisten koulujen esittelyssä. Suuri ongelma on kysymys siitä, mikä on ortodoksisen kirkon ja teologian paikka pluralistisessa yhteiskunnassa ja kulttuurissa, miten ortodoksinen teologia voi kohdata "amerikkalaisen siviiliuskonnon ja relativismin filosofian".

Suomen ortodoksisen pappisseminaarin esittelyn suoritti rehtori Niilo Karjomaa. Tunnusomaista Suomen ortodoksien kohdalla on vähemmistöasema voimakkaasti luterilaisessa ympäristössä.

Tieteen ja ideologioiden asettamista haasteista keskusteltaessa todettiin, että vakavimmat haasteet tulevat ideologioiden taholta, ei yksin teologista tutkimusta ja koulutusta, vaan yleensä kristillistä elämää ajatellen. Keskeisen ongelman muodostaa suhtautuminen marxilaisuuteen. Esimerkiksi välittömästi Venäjän vallankumouksen jälkeen kirkon suhtautuminen oli jyrkän kielteinen. Mutta hyvin pian huomattiin, että

asennetta oli muutettava: oli yritettävä sopeutua sosialistiseen yhteiskuntaan.

Käytännössä on voitu huomata, että ideologisella tasolla sovittelun mahdollisuutta kristinuskon ja marxilaisuuden välillä ei juuri ole. Mutta on olemassa monia yhteiskunnan elämään liittyviä tehtäviä, joiden suorittamisessa voidaan olla yhteistyössä. Esimerkkinä tästä on rauhantyö, johon sosialististen maiden kirkot ottavat aktiivisesti osaa.

Tieteen asettamista haasteista keskusteltaessa mm. todettiin, että tiede ei voi olla kenenkään monopoli, sen enempää kristittyjen kuin marxilaistenkaan. Kristinusko on tehnyt suuria palveluksia tieteelle. Esimerkiksi *Freud*, *Einstein* ja itse *Marx* ovat itse asiassa kristillisen kulttuurin tuotetta.

”Teologin on kuljettava pimeyden, kärsimyksen ja kuoleman lävitse”, sanoi professori *Boris Bobrinskoi* Pariisin akatemiasta esitelmöidessään pastoraalisten tehtävien asettamista haasteista pappiskoulutukselle. Tietty pastoraalinen asennoituminen pappiskoulutuksessa on tarpeen, jotta autettaisiin teologia pimeydestä valoon niin, että hän ei menettäisi uskoaan.

Teologisessa tutkimuksessa on kaksi aspektia: tieteellinen ja hengellinen. *Bobrinskoi* huomautti, että teologia on syvästi persoonallista. Se on eräänlainen biologinen prosessi, johon sisältyy syntymä, kasvu ja kuolema. Tässä valossa on nähtävä myös teologian pastoraalinen ulottuvuus. Vain jos teologia muodostuu persoonalliseksi, omakohtaisesti koetuksi asiaksi, se voi saavuttaa ihmiset ja vastata heidän tarpeisiinsa ja häntäänsä.

Yhtenä vaikeana ongelmana *Boris Bobrinskoi* piti teologista ”professionalismia”, joka saattaa tuhota jotain hyvin arvokasta. *Bobrinskoi* viittasi dogmaattiseen tai kanoniseen ”terrorismiin”, jota ammattiteologit usein harjoittavat. Koko kirkon elämä saatetaan nähdä ahtaasti tulkittujen dogmien ja kanonien valossa. Nissiotiksen tapaan isä *Boris* piti tärkeänä, että teologit omaksuvat karismaattisen suhtautumistavan

sekä yksityisten kristittyjen että koko kirkon tasolla. Keskustelussa Vitali Borovoi erityisesti korosti, että ”terrorismin” sijaan tulisi tunnustaa teologisen tutkimuksen, ajattelun, keskustelun ja mielipiteen ilmaisun vapaus. Vain sillä tavalla teologisessa tutkimuksessa voidaan päästä eteenpäin.

Pääongelma näyttää olevan siinä, miten teologiassa akateeminen tutkimus onnistutaan yhdistämään mystiseen ja hengelliseen puoleen niin, että ihmiset, joille teologit sanomansa suuntaavat, ymmärtävät, mitä on kristillinen usko ja omaksuvat sen henkilökohtaisesti.

Ekumeenisen liikkeen asettamista haasteista puhunut Vitali Borovoi korosti, että ortodoksisten kirkkojen tulee osallistua ekumeeniseen toimintaan tietoisesti ja aktiivisesti, koska työskentely kristittyjen ykseyden hyväksi on ”teologinen, historiallinen ja eksistentiaalinen välttämättömyys”. Ykseys on välttämätöntä, ei negatiivisia, vaan positiivisia tehtäviä varten, sitä varten, että kristityt yhdessä todistaisivat yhteisestä uskostaan, ja että he siten paremmin palvelisivat ihmiskuntaa.

Ekumeeniseen toimintaan osallistumisessa ortodokseilla näyttää olevan muitakin motiiveja. Ajatellaan, että ekumeeniset yhteydet ovat hyödyllisiä yleisen mielipiteen tai julkisten tiedotusvälineiden takia. Jotkut näkevät Kirkkojen maailmanneuvostossa foorumin, jonka avulla he voivat ajaa maansa, kansansa tai yhteiskunnallisen järjestelmänsä etuja. Joillakin on hurskas pietistinen asenne (”Kaikkihan me olemme veljiä . . .”), ja jotkut yksinkertaisesti vain haluavat edistää henkilökohtaisia ystävyysuhteita.

Borovoi korosti, että ainoa hyväksyttävä ja oikea lähtökohta ortodoksien osallistumiselle ekumeeniseen liikkeeseen on Kristuksen käskyn toteuttaminen, rukous siitä, että ”he yhtä olisivat”. Ortodoksien tulisi löytää oma yhteinen linjansa ja kyetä antamaan yhteinen ortodoksinen todistus. Tärkeintä on tiedostaa, että olemme mukana ekumeenisessa työssä, koska se on meille itsellemme tärkeää, koska se on meidän

tehtävämme ja koska me siten palvelemme parhaiten ortodoksisuutta, kirkkoa ja koko ihmiskuntaa. Tämän asian tiedostamista teologisen koulutuksen tulisi kaikin tavoin pyrkiä edistämään.

Konsultaation loppupuolella kiinnitettiin huomiota teologisen koulutuksen tavoitteisiin ja opetusohjelmissa tarvittaviin parannuksiin. Alustavaan raporttiin sisällytettiin mm. seuraavanlaisia ortodoksista teologista koulutusta koskevia ehdotuksia:

- Teorian ja käytännön tulisi rikastuttaa ja täydentää toisiaan.
- Entistä suurempaa huomiota tulisi kiinnittää teologisten koulujen opettajien ja opiskelijoiden liturgiseen elämään ja sakramentaaliseen osallistumiseen erityisesti yliopistojen teologisissa tiedekunnissa.
- Teologisesta koulusta tulisi pyrkiä muodostamaan todellinen kristillinen yhteisö.
- Eri alojen oppikirjoja ja yleensä teologista kirjallisuutta tulisi pyrkiä entistä enemmän julkaisemaan ja kääntämään eri kielille.
- Teologisten koulujen tulisi pyrkiä rakentamaan yhteyksiä paikalliseen seurakuntaan ja koko yhteiskuntaan.
- Yhteyksiä tulisi lisätä ja lujittaa erityisesti muihin oppilaitoksiin, tiedekuntiin, akateemiseen tutkimukseen ja yleensä intellektuaaliseen elämään.
- Papistolle tulisi järjestää mahdollisuus säännölliseen täydennyskoulutukseen.
- Eri maiden ortodoksisen teologisten oppilaitosten tulisi pyrkiä mahdollisimman läheiseen yhteistyöhön esimerkiksi materiaalin ja opiskelijoiden vaihdon kautta. Eri koulujen tulisi tunnustaa toisten myöntämät oppiarvot.
- Yleisortodoksisen teologisen tutkimuskeskuksen perustamista ja rakentamista eri ortodoksisen kirkkojen tulisi mahdollisuuksien mukaan tukea.

SUMMARY

Veikko Purmonen, Prospects for Orthodox Theological Education.

The author gives a report on the Consultation of Orthodox Theological schools, held in Chambésy, Switzerland, in July 14—18, 1977.

OIKEUDELLISEN AJATTELUN OSUUS
JOHANNES DAMASKOLAISEN TEOLOGIASSA

Johdanto

Raamatussa, etenkin Vanhassa mutta myös Uudessa testamentissa sekä toisaalta teologisessa perinteessä on Jumalan ja ihmisen välistä suhdetta luonnehtivilla, Jumalan oikeudenmukaisuuteen pohjautuvilla oikeudellisilla ilmaisuilla monin paikoin huomattava merkitys.¹ Useat teologit ovat ihmisen pelastusta käsitellessään olleet valmiit antamaan näille oikeudellisille ilmaisuille joko aivan kirjaimellisen tai muuten 'vahvan' merkityksen ja ovat vastaavasti rakentaneet omat teologiset systematisointinsa suurelta osalta näiden oikeudellisten ainesten varaan.² On kuitenkin sekä vanhempina aikoina että nykyisinkin esiintynyt teologeja, joiden ajattelussa oikeudellisilla näkökohdilla ei ole ollut keskeistä asemaa eikä heidän raamatuntulkinnassaan juridisille ilmaisuille ole annettu kirjaimellista merkitystä, vaan niitä on pidetty enemminkin vertauskuullisina. Tätä viimeksimainittua suuntausta tavataan

-
1. Vrt. mm. G. Greshake Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte, teoksessa: L. Scheffczyk (Hrsg.), Erlösung und Emanzipation (Herder 1973), s. 69—101. V. Lossky Rédemption et déification. Messenger de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale 5/1953 s. 161—170. J.-M. Aubert Justice. Dict. de spirit. 8 (1974) s. 1621—1640. P. Adnes Jugement. Dict. de spirit 8 (1974) s. 1571—1591.
 2. Eräs tunnetuimpia ja varmastikin vaikutusvaltaisimpia tällaisen oikeudellisen teologian edustajia on *Anselm Canterburylainen*. Hänen teologiastaan ks. G. Greshake Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury. Theologische Quartalschrift 153 (Tübingen 1973) s. 323—345. Ks. myös M. Voutilainen Oikeudellinen näkökulma Kristuksen pelastustekoon. Abu Qurra ja Anselm. Teologinen Aikakauskirja 5 (1977), s. 414—427.

nimenomaan kreikkalaisessa patristisessa kirjallisuudessa.³

Tässä tutkielmassa tarkastellaan oikeudellisen perspektiivin osuutta *Johannes Damaskolaisen* teologiassa. Suoranaisesti ei Johannes Damaskolainen ole tätä ongelmaa käsitellyt, mutta hänen tuotantonsa tarjoaa runsaasti materiaalia, joka osoittaa hänen suhdettaan oikeudelliseen teologiseen ajatteluun. Koska hänen kirjoitustensa suhde Raamatun tekstiin ja edeltävään teologiseen traditioon on jossakin määrin erilainen, meidän on otettava tämä huomioon arvioidessamme, mikä merkitys hänen eri lausumilleen on annettava.⁴

Lähtemättä oikeustieteellisiin tai oikeusfilosofisiin pohdintoihin on syytä kuitenkin lyhyesti hahmotella, mitä seuraavassa tarkoitetaan oikeudellisella näkökulmalla ja miten se eroaa muista mahdollisista näkökulmista.⁵

Raamatussa ja teologisessa kirjallisuudessa esiintyy ensinnäkin vanhaa sakraaliluonteista oikeudellisuutta, joka liittyy

-
3. Lossky mt. Esimerkinä läntisestä ei-juridisesta lunastusteologiasta ks. R. Pesch *Wie Jesus das Abendmahl hielt. Der Grund der Eucharistie* (Freiburg 1977). Jeesuksen lunastuskuolemasta ks. s. 83—86.
 4. Oikeudellista ajattelua valaisevaa aineistoa löytyy lähinnä seuraavista Johannes Damaskolaisen yleisesti aitoperäisinä pidetyistä teoksista. Teoksen nimen ja tekstilaitoksen jälkeen on sulkeissa siitä viitteissä käytetty lyhenne. *Dialectica. B. Kotter I* (Berlin 1969). (Dial.), *Expositio fidei. B. Kotter II* (Berlin 1973). (Expos.), *Contra imaginum calumniatores orationes tres. B. Kotter III* (Berlin 1975). (I—III Imag.), *Dialogus contra Manichaeos. Migne Patrologia graeca* (MG) 94. (Manich), *De duabus in Christo voluntatibus. MG 95. (Volunt.)*, *Expositio in Epistolas Pauli. MG 95. (Rom., Gal. I—II Cor., Col., II Thess., Hebr., I Tim.)*, *Homilia in ficum arefactum. MG 96. (Fic.)*, *Homilia in Sabbatum sanctum. MG 96. (Sabb.)*, *Homilia I in Dormitionem B. V. Mariae. MG 96. (I Dorm.)*, *Laudatio sancti Joannis Chrysostomi. MG 96. (Chrys.)*, *Laudatio sanctae Barbarae martyris. MG 96. (Barb.)*, *Fragmenta in s. Matthaum. MG 96. (Matth.)*, *Homilia in Hypapanten Domini. ms. Milano, Ambros. 1056f. (Hypapant.)*. Lainauksissa sulkeiden sisässä olevat sanat () ovat lisämiäni selvennyksiä.
 5. Käsillä oleva tutkielma on luonteeltaan pääasiassa kohdettaan kartoittava ja liikkuu siten oikeudellista aineistoa sisältävien lausumien kokoamisen ja vertailun tasolla. Tutkimuksen seuraavissa vaiheissa tulisi kiinnittää päähuomio lausumien tekstiyhteyksiin, alkuperään ja oppihistorialliseen taustaan sekä senaikaisiin oikeudellisiin instituutioihin.

Jumalan maailmanhallintaan, Jumalan liittosuhteeseen ja pelastavaan toimintaan.⁶ Jumala julistaa itsensä ja toimintansa vanhurskaaksi (oikeudenmukaiseksi), silloinkin kun tämä oikeudenmukaisuus jää ihmiselle salaperäiseksi. Vastaavasti ihmisen vanhurskaus (oikeudenmukaisuus) on kuulumista ja mukautumista Jumalan valtapiiriin ja toimintaan. Uhrin yhdessä kuuliaisuuden kanssa ilmaisevat ja toteuttavat tätä Jumalan ja ihmisen välistä arkaaista oikeudellista suhdetta. Sen negatiivista puolta ilmaisee Jumalaa vastaan rikkoneeseen ihmiseen kohdistuva Jumalan viha ja kirous. Myös ajatus, että Jumala ihmisen katumuksen tai Jumalalle kannettujen otolisten uhrien tähden 'katuu' ja muuttaa rankaisu- tai kostonpäättöstään, heijastaa tätä arkaaista, esirationaalista oikeudellista ajattelua.

Selittävää arvoa sanan varsinaisessa mielessä oikeudellinen näkökulma saa teologiassa kuitenkin vasta liittyessään yleiseen koko todellisuutta vallitsevaan, ainakin päälinjoittaan rationaaliseen ja eettiseen oikeusjärjestykseen ja sitä ilmaiseviin lakeihin.⁷ Tämä oikeusjärjestys perustuu syvimmitään sitä ylläpitävään jumalalliseen tahtoon ja toissijaisesti sen soveltamisessa käytettyihin voimakeinoin. Konkreettisesti taasen jokainen oikeusjärjestys saa sovellutuksensa lakien ja tuomarintehtävän kautta. Tuomarin on sanottava, mikä ihmisten teoissa ja heidän välisissä suhteissaan on lakien mukaan oikein tai väärin ja määrättävä rangaistus väärin tehneelle. Tähän oikeudelliseen näkökulmaan sisältyy yleisyyden lisäksi sekä järjenmukaisuuden että eettisyyden ajatus. Lisäksi oikeudellisuus edellyttää tietoisesti ja vapaasti toimivia, ainakin jossakin suhteessa toisiinsa verrannollisia oikeussubjek-

6. *Aubert* mt. s. 1621—1622. *Adnes* mt. s. 1571—1572, 1577—1578.

7. On tärkeä muistaa, ettei arkaaisen ja toisaalta rationaalis-eettisen oikeudellisuuden välinen ero ole teologian kannalta mikään arvoero. On mahdollista ja todennäköistäkin, että arkaisten termien kautta voidaan ilmaista jotakin syvempää ja tärkeämpää kuin rationaalis-eettisten. Mm. juuri tähän perustuu Raamatun oman tekstin korvaamaton ja aina pysyvä merkitys.

teja. Lakien kautta oikeusjärjestykselle on ominaista tietty yleisyys ja abstraktisuus: tuomarinviran kautta siihen sisältyy pakon ja voimakeinojen käyttöä.

Tämä summittainen luonnehdinta saa lisävaloa, jos vertaamme sitä joihinkin muihin ihmiselämän tarkastelutapoihin.

Ihmiselämää voidaan tarkastella myös sellaisenaan eräänä välittömänä fyysis-sosiaalisena realiteettina, joka toimii omina syiden ja vaikutusten kenttanaan. Kun esim. lääkäri hoidollaan parantaa sairaan, tämä tapahtuma kuuluu välittömään fyysis-sosiaaliseen todellisuuteen. Asianmukaisilla hoitokeinoilla on ollut oma fysiologis-kausallinen vaikutuksensa. Samoin kuin juridisella, myös fyysis-sosiaalisella tasolla esiintyy useasti pakkoa ja voimakeinoja, mutta ei juridisen pakon tavoin jälkikäteisenä oikeudellisen velvoitteen sovelluksena ja vain tietyille henkilöille (oikeusjärjestyksen edustajille) varattuna, vaan kenen tahansa tilanteeseen tuomana tosiasiallisena voimankäyttönä.

Edellisen fyysis-sosiaalisen tason lisäksi ihmiselämässä on vielä toinenkin ei-juridinen alue: ihmisen henkisyydelle rakentuvien persoonienvälisen vapaaehtoisten lähisuhteitten alue. Näille suhteille on ominaista voimakas partikulaarisuus ja niiden ymmärtäminen ja toteutuminen tapahtuu välittömästi, ilman yleisiä abstraktisia kategorioita. Niiden vapaaehtoisuus ja sisäisyys antaa niiden eettiselle sisällölle toisen luonteen kuin ulkonaisten fyysis-sosiaalisten tai sitten velvoitteita ja oikeuksia sisältävien juridisten suhteitten kohdalla on asian laita. Kun esim. joku ihminen vapaaehtoisesti hyväksyy toisen ihmisen läheiseksi ystäväkseen, ei tähän joskus asianomaisen ihmisen koko sisäisen elämänsä muuttavaan tapahtumaan tarvitse sellaisenaan sisältyä mitään enempää fyysis-sosiaalista kuin oikeudellistakaan piirrettä.

Ihmisyhteisön eettistä järjestystä ylläpitävien oikeudellisten suhteitten lisäksi meillä on siis ainakin kaksi muuta ihmiselämän tasoa: toisaalta yksilöiden ja yhteiskunnan elämään

havaittavasti vaikuttavien fyysis-sosiaalisten suhteitten taso ja toisaalta lähinnä yksilöiden (ja pienryhmien) elämään vaikuttavien vapaaehtoisten henkisten persoonienvälisen suhteiden taso.

Kun seuraavassa Johannes Damaskolaisen kohdalla tarkastellaan, missä määrin hän teologiassaan käyttää oikeudellista näkökulmaa ja oikeudellisia selityspäätteitä tai missä määrin hän pyrkii korvaamaan niitä muilla, ei-juridisilla näkökulmilla, niin tämä tarkastelu ei voi olla samalla myös valottamatta Johanneksen käsitystä Jumalasta ja ihmisestä yleensäkin.

Johannes Damaskolainen tunnetaan ennen muuta dogmaatikkona⁸ ja hänen pääteoksensa ”Oikean uskon esitys” on laaja yhteenveto edeltävästä teologisesta oppitraditiosta. Vaikka tähän teokseen sisältyy vain vähän Johanneksen omia ajatuskehittelyjä — niiden esittäminen ei tässä teoksessa ollutkaan hänen tavoitteenaan — sen rakenne ja käsittelytapa heijastavat monin tavoin Johanneksen persoonallisuutta. Toinen tämän tutkielman kannalta merkittävä teos on Johannes Damaskolaisen Paavalin kirjeiden kommentaari.⁹ Kommentaarissaan Johannes osittain ammentaa Krysostomokselta ja pysyy yleensäkin hyvin lähellä Paavalin omaa tekstiä ja kielenkäyttöä. On selvää, että molempiin näihin teoksiin sisältyy jo niiden kohteesta johtuen melkoisesti Raamatusta ja perinteestä lähtöisin olevaa oikeudellista näkökulmaa ilmaisevaa kielellistä ja ajatuksellista aineistoa.¹⁰

Omaperäisempi ja persoonallisempi Johannes Damasko-

-
8. Johanneksen hymnirunous jää jo sen luonteesta johtuen käytännöllisesti katsoen tarkastelun ulkopuolelle.
 9. Paavalin kirjeiden kommentaarista ks. *M. Voutilainen* Tuntematon Johannes Damaskolainen. Johannes Damaskolaisen elämään ja tuotantoon liittyviä ratkaisemattomia ongelmia. *Ortodoksia* 25 (1976), s. 123—125.
 10. Melkein kaksi kolmasosaa tämän tutkimuksen kannalta merkittävistä oikeudellista näkökulmaa positiivisesti valottavista tekstikohdista on peräisin näistä kahdesta teoksesta.

lainen on saarnoissaan ja kiistakirjoituksissaan.¹¹ Varsinkin dialogin muotoon kirjoitettu kiistakirjoitus manikealaisia vastaan, jota on pidetty Johanneksen syvällisimpänä teoksena,¹² avaa meille hyvin persoonallisella tavalla hänen ajatteluaan. Oikeudellisen terminologian ja argumentoinnin osuuteen tässä teoksessa tullaan siksi seuraavassa kiinnittämään erityistä huomiota. Edellä mainittujen teosten lisäksi on myös muista Johanneksen kirjoituksista koottu kaikki oikeudellista ajattelua valaiseva aineisto.

Tämä aineisto on ryhmitetty siten, että ensin esitellään sellaista tekstimateriaalia, jossa oikeudellinen ajattelu esiintyy sellaisenaan eli jossa sitä ei ole koetettu 'tulkita' tai sen asemaa muuten heikentää. Tutkielman jälkiosassa huomio kiinnitetään niihin teksteihin, joissa tai joiden kautta¹³ Johannes Damaskolainen pyrkii relativisoimaan tätä Raamatussa ja traditiossa ja hänen omassa teologiassaan esiintyvää oikeudellista näkökulmaa ja nimenomaan oikeudellisten termien sanatarkkaa tulkintaa.

Oikeudellinen ajattelu Johanneksen teologiassa

Tarkastelemme ensiksi sitä teologista terminologiaa ja ajattelua, jota johdannossa olemme luonnehtineet arkaaisen ja esirationaalisen oikeudellisuuden erääksi ilmaisumuodoksi.

Jumala asettuu oikeudelliseen suhteeseen ihmisen kanssa antamalla hänelle käskyn. Vaikka tätä käskyä joskus nimitetään laiksi, se eroaa laista siinä, että käsky on pikemminkin

11. *M. Jugie* Jean Damascene. Dict. de théol. cath. 8 (1924) 708.

12. Sama, s. 700.

13. On tunnettua, että Johannes asiasta huomauttamatta lainaa mielellään aikaisempaa patristista kirjallisuutta sulauttaen sen oman tekstinsä osaksi. Näiden lainausten valinta ja toisinaan myös muokkaus osoittavat Johanneksen suhtautuneen edeltäjiinsä varovan kriittisesti ja siksi lainausten voidaan katsoa ilmentävän hänen omaa ajatteluaan.

ainutkertainen tahdonilmaisu, joka kohdistuu yhteen tilanteeseen, kun taas laki koskee samalla tavoin kokonaista ihmis-kategoriaa ja normaalisti liittyy osana laajempaan lakikokonaisuuteen. Kummankin yhteydessä voi esiintyä perusteluja, mutta lain kohdalla ne ovat yleisempiä.

Jumalan antama ensimmäinen käsky on kielto syödä hyvän ja pahan tiedon puusta.¹⁴ Paholaisen viettelemänä ihminen rikkoi käskyn ja hänet tuomittiin oikeudenmukaisesti karkoitetuksi paratiisista.¹⁵ Hänen rangaistukseksi tuli kuoleman ja tuhoutumisen alaisuus,¹⁶ hiki ja vaivat,¹⁷ sellaiset ihmisen tahdosta riippumattomat tarvetilat kuten nälkä, jano, väsymys jne.¹⁸ sekä palaaminen maahan, josta hänet oli tehty.¹⁹ Adamin rikkomuksen seurauksena koko ihmisluonto oli kirouksen ja synnin tuomion alainen ja Jumalan hylkäämä.²⁰

Adamin saaman kirouksen lisäksi valittua kansaa painoi myös Mooseksen lakiin sisältyvä kirous jokaiselle, joka ei täyttänyt kaikkia lain käskyjä.²¹ Tästä kirouksesta taas oli

-
14. Luomiskertomuksen lisääntymiskäskyä voitaisiin pitää pikemminkin lakina. Paratiisissa Jumalan tahto ilmenee henkilökohtaisempana käskynä. "Koska Jumala varusti ihmisen luonnostaan vapaalla tahdolla, hän myös antoi tälle lain, joka kielsi häntä syömästä tiedon puusta . . . Tämän käskyn Jumala antoi hänelle luvaten, että jos hän pitää voimassa sielun johtoaseman ja antaa etusi-jan järjen äänelle tunnistaen Luojan ja pitää hänen määräyksensä, hän pääsee osalliseksi ikuisesta autuudesta ja elää ikuisesti kuolemaakin suuremmaksi tul-leena." Expos. 44, 39—40, 42—46.
15. "Pahan demonin houkutuksen kautta ihminen joutui turmioon, hän ei noudat-tanut Luojan käskyä ja menetti armon . . . ja tuli Jumalan oikeudenmukaisen tuomion mukaisesti karkotetuksi paratiisista ja tuomituksi kuoleman ja tuhou-tumisen alaisuuteen . . ." Expos. 45, 3—5, 8—10.
16. Ks. edellä viite 15, Expos. 82, 27—30.
17. Sabb. 96, 609, 54.
18. Expos. 64, 7—9.
19. I Dorm. 96, 756, 43—45.
20. II Imag. 10, 102—105, Expos. 91, 104—105. Vrt. Expos. 69, 8—9. Jumalan ki-rouk kohtasi ennen muuta myös pakanoiden epäjumalanpalvelusta. Ks. Expos. 89, 17—20.
21. Gal. 95, 792, 2—4. Ihmisen kykenemättömyys täyttää lakia, Gal. 95, 777, 41—48, *ibid.* 792, 2—4 ja 796, 8—10.

seurauksena, etteivät juutalaiset voineet päästä lupauksesta eikä perinnöstä osallisiksi.²² Edellisiin liittyi myös Jumalan oikeudenmukainen viha, jota laki ei saanut taukoamaan.²³

Tätä arkaaista oikeudellista taustaa vastaan piirtyy sitten Kristuksen lunastusteko saman arkaaisen tason termeillä kuvattuna. Kristus vanhurskauttaa veressään ja sovittaa kuolemallaan.²⁴ Hän maksaa meidän velkamme ja suorittaa kalliin lunastushinnan meidän edestämme.²⁵ Hän — ja hänessä siis meidän ihmisluontomme — voittaa rehdissä taistelussa (oikeudenmukaisesti) tyrannin.²⁶ Kristus täyttää lain, mutta sen lisäksi hän ottaa päälle kirouksen, ei kuitenkaan sitä kirousta, joka kuului lain rikkojille, koska hän oli kuuliainen ja viaton, vaan toisen kirouksen, jonka laki määräsi sille, joka riippuu puussa. Samoin kuin Kristus vaihtaa paikkaa kansamme kantaen meille tulevan rangaistuksen,²⁷ samoin hän

22. Rom. 95, 472, 1—3, 9—11.

23. Rom. 95, 557, 27—28, Expos. 92, 39—40, Gal. 95, 777, 42—45.

24. Sabb. 96, 621, 32—38.

25. Velan ja lunastushinnan maksu liittyy ajatukseen velkavankeudesta, josta ihmisen vapautetaan. ”Siitä lähtien kun Jumalan Poika, Jumala, jumaluudessaan koskematon, kärsi ottamassaan ihmisluonnossa ja maksoi meidän velkamme, suorittaen meidän puolestamme riittävän ja ihailtavan lunastushinnan — Isän lepyttävän ja kunnioitettavan verensä — siitä lähtien me olemme vapautetut.” I Imag. 21, 61—66. ”Hänen (Isän) piti vastaanottaa lunastushinta meidän edestämme ja meidän siten vapautua tuomion alaisuudesta.” Expos. 71, 9—10. ”Hänen verensä kautta” tarkoittaa lunastusta. Lunastussummana nimittäin annetaan Herran veri, joka tuo kuoleman vangeiksi joutuneet takaisin elämään.” Col. 95, 888, 9—12. Vrt. Volunt. 95, 185, 3—10.

26. ”Siinä näyttäytyi Jumalan oikeudenmukaisuus . . . sillä kun ihminen tuli voitoksi, Jumala ei halunnut jonkun muun voittavan tyrannia eikä väkivalloin riistänyt ihmistä kuolemalta, vaan sen saman, jonka kuolema oli ammoin synnin kautta alistanut orjakseen, hänet hyvä ja oikeudenmukainen Jumala teki nyt jälleen voittajaksi.” Expos. 45, 28—29, 31—35. Vrt. Sabb. 96, 617, 8—9, 12—15.

27. ”Niin kuin jos joku on tuomittu kuolemaan ja toinen, joka on syytön, mutta vapaaehtoisesti haluaa kuolla hänen sijastaan, pelastaa hänet rangaistuksesta, näin myös Kristus teki, niin että hän, joka oli syytön, omalla kuolemallaan pelasti kuolemaan joutuneet, ja samoin hän ottaen päälle kirouksen vapautti ihmiset kirouksesta.” Gal. 95, 796, 30—36.

vaihtaa yhden kirouksen toiseen ja sillä poistaa meihin kohdistuneen kirouksen.²⁸

Voidaan kysyä, miten selvinä edellä esitetyt oikeudelliset termit ovat säilyttäneet alkuperäisen merkityksensä? Seuraava tekstiote antaa aihetta ajatella, että useimmat näistä termeistä olivat ehtineet muuttua tai olivat muuttumassa harmaiksi vertauskuviksi, joita oli mahdollista rinnastaa ja vaihtaa toisiinsa mielin määrin, kuten esimerkistämme näemme. ”Oikean uskon esityksessä” Johannes kirjoittaa: ”Kristus kuolee nyt ottaen vastaan kuoleman meidän puolestamme ja kantaen itsensä Isälle uhriksi meidän edestämme. Isää vastaan me olimme rikkoneet ja hänen piti vastaanottaa lunastushinta meistä ja meidän siten tulla vapautetuiksi tuomiosta. Pois se, että Herran veri olisi kannettu tyrannille. Kuolema astuu esiin ja nielee syöttinä ruumiin, mutta joutuukin kiinni jumaluden kalakoukkuun ja syötyään synnitöntä ja eläväksitekevää ruumista tulee itse tuhotuksi ja ylenantaa kaikki muinoin nielimänsä ihmiset. Niin kuin valon tuominen hävittää pimeyden, niin elämän kosketus karkoittaa turmion ja siitä tulee kaikille elämä, mutta tuhoajalle tuho.”²⁹

Velka, uhri, sijaiskuolema, lunastushinta — kaikki nämä arkaaista oikeudellisuutta heijastavat termit sanovat varmasti jotakin aivan olennaista Kristuksen kuolemasta ja sille rakentuvasta pelastuksesta. Mutta varsinaista ajatuksellista selkeyttä ne eivät siihen suurestikaan tuo. Teologit ovatkin koettaneet etsiä tätä selkeyttä asettamalla Kristuksen kuoleman se-

28. ”Kansa oli sen kirouksen alla, joka lankesi jokaisen päälle, joka ei pysynyt kaikessa, mitä oli kirjoitettu lain kirjaan. Kristus vaihtoi tämän kirouksen toiseen, joka kuului: ’Kirottu olkoon jokainen, joka puussa riippuu.’ Koska puussa riippuva oli kirottu ja lain rikkoja myös kirottu, niin Kristus, joka tuli poistamaan jälkimmäisen kirouksen, ei saanut olla siihen syyllinen, ja hänen tuli ottaa sen kirouksen sijasta, joka tuomitsi yhdenkään käskyn rikkojan, päälleen edellinen, ollen vapaa jälkimmäisestä. ’Hänen suussa ei ollut petosta.’ Kristus otti päälleen sen kirouksen, joka lankesi puussa riippuvalle ja sen kautta teki tyhjäksi toisen kirouksen.” Gal. 95, 796, 16—30. Vrt. Rom. 95, 557, 32—35.

29. Expos. 71, 7—17.

litystaustaksi myöhempiä oikeudellista ajattelua.

Kreikkalaisessa maailmassa ajatus oikeudenmukaisuudesta liittyy ajatukseen yleisestä, ainakin periaatteessa rationaalis-eettisestä oikeusjärjestyksestä. Dialektiikka-teoksessaan Johannes esittää syllogistisesta päättelystä seuraavan esimerkin, jossa juuri heijastuu tällaista rationaalis-eettistä ajattelua: ”Onko sielu kuolematon? Tässä kysyttyä pidän varmasti tiedettynä ja sanon: Koska sielu on kuolematon, pahoilla ja hyvillä teoilla on palkkansa. Jos niillä on palkkansa, silloin on olemassa joku, jolle tuomio annetaan ja joku, joka antaa tuomion. Jos on tuomion saaja ja tuomion antaja, silloin on joku, joka ohjaa tapahtumia ja on kaitselmus. Päädymme siis kaitselmukseen, jonka olemassaolon kaikki pitävät varmana. Mutta toisaalta voin myös päätellä: Koska on kaitselmus ja tuomari, silloin teoilla on palkkansa. Ja koska niillä on palkkansa, niin on myös se, joka saa tuomion. Jos on tuomion saaja, silloin sielu on kuolematon.”³⁰

Oikeudenmukaisuuden Johannes määrittelee saman teoksen toisessa kohdassa seuraavasti: ”Oikeudenmukaisuus puolestaan on tasapuolista jakamista, tai sitä ettei tee eikä kärsi vääryyttä, eikä tuomitessa katso henkilöön, vaan antaa kullekin hänen tekojensa mukaan.”³¹

Oikeudenmukaisuuden käsitteeseen sisältyy ajatus vapaisista ja siten vastuullisista ihmisistä. Tämä ajatus näkyy mm. seuraavasta astrologiaa vastaan tähdätystä kohdasta: ”Jos tähtien liikkeet määräävät meidän kaiken toimintamme, me teemme silloin välttämättömyyden pakosta sen, minkä teemme. Mutta siinä, mikä tapahtuu välttämättömyydellä, ei ole hyvettä eikä pahaa. Jos meissä ei siis ole hyvettä eikä pahaa, me emme ole enempää kiitoksen ja laakereiden kuin moitteiden tai rangaistusten arvoisia. Jumala puolestaan osoittautuu epäoikeudenmukaiseksi jakaessaan toisille hyvää, toisille pa-

30. Dial. fus. 66, 51—58.

31. Dial. fus. 66, 5—9.

haa. Eikä Jumala myöskään ohjaa omia luontokappaleitaan kaitselmuksellaan, jos kaikkien toimet tapahtuvat välttämättömyyden pakottamina.”³²

Yleinen oikeudenmukaisuus — ja oikeusjärjestys — vallitsee, koska Jumala itse tahtoo sen olevan olemassa ja toteutuvan. Johannes kirjoittaa: ”Jumala on hyvä, mutta myös oikeudenmukainen. Koska hän on hyvä, hän on tehnyt kaikki ne hyvät asiat, jotka hän on luonut. Siksi oli oikeudenmukaista, että hänen hyväksi luomansa ihmiset ja myös myöhemmin tulevat eivät ainoastaan säilyttäisi heille annettua hyvää, vaan myös edistäisivät sitä ja siten tulisivat arvollisiksi saamaan täydellisen hyvän ja ikuisen autuuden. Vastaavasti oli oikeudenmukaista, että jos hänen hyväksi luomansa ja heidän jälkeensä tulevat ihmiset eivät säilytä heille annettua hyvää, vaan hyvät asiat hylkäämällä kääntyvät vapaaehtoisesti pahuuteen, he myös menettävät iankaikkisen autuuden.”³³

Tätä yleistä oikeudenmukaisuuden periaatetta ei maailmassa tosiasiallisesti vallitseva pahuus ja kiittämättömyys järkytä. Johannes korostaa tätä mm. sanoessaan: ”Ei ole oikeudenmukaista eikä hyvin, että jonkun haluttomuus ottaa vastaan estäisi sitä, joka on hyvä, tekemästä hyvää ja jakamasta hyvää toisille . . . On luonnostaan hyvää ja oikeudenmukaista, että se, joka on hyvä, tekee hyvää ja jakaa hyvää toisille.”³⁴

Tästä viimeksi mainitusta periaatteesta Johannes on valmis tekemään hyvin kauaskantoisia päätelmiä. Hän kirjoittaa: ”Osoitamme monin eri tavoin, että (Jumala) teki hyvin, kun hän loi paholaisen ja että hän siinä seurasi oikeudenmukaisuuden omaa olemusta. Sen mukaan on nimittäin parempi olla olemassa kuin olla olematta, ja siten ainakin olemisen

32. Expos. 21, 123—130. Vrt. ”Vastahakoisten vetäminen väkisin hyvyyteen merkitsisi vapauden poisottamista.” Rem. 95, 532, 17—18.

33. Manich. 94, 1548, 10—20.

34. Manich. 94, 1568, 49—1569, 2, 9—10.

kautta olla osallinen hyvyydestä.”³⁵

Olemme tässä jo filosofisen ajattelun kautta kulkeneiden oikeudenmukaisuuden ja hyvyyden käsitteiden tasolla. Siksi Johannes huomauttaakin, että Jumala tuomitsee, ei meidän arviomme vaan sen mukaan, ”mikä on todella hyvää ja oikeudenmukaista”.³⁶

Jumala toteuttaa oikeudenmukaisuuttaan tuomitsemalla ja tuomitseminen onkin perimmältään vain hänelle yksin kuuluva asia.³⁷ Oikeastaan Jumala on jo kaiken tuominnut, sillä hänen tuomionsa rakentuvat hänen ennaltatietämiselleen. ”Jumala tuomitsee, ei muuttaen mieltään eikä asioita (ensin) tarkasteltuaan, vaan ennaltatietämyksensä mukaan. Jumala, joka on tiennyt kaiken jo ennen kuin se on tapahtunutkaan, on säätänyt kaiken oikeudenmukaisesti ja huolta pitäen ja meidän hyväksemme, niin että kaikki se, mikä ei ole meidän tahdostamme riippuvaista (so. mikä meille tapahtuu), sopii yhteen sen kanssa, mikä riippuu meidän tahdostamme (so. mitä me itse teemme ja aiheutamme).”³⁸ Ja Johannes täsmentää ihmisen asemaa: ”Tulee muistaa, että Jumala tietää ennalta kaiken, mutta ei ennalta määrää kaikkea. Jumala tietää ennalta myös kaiken, mitä me tulemme vapaasti tekemään, mutta ei määrää sitä. Jumalahan ei tahdo pahan toteutuvan eikä toisaalta pakota ketään hyveeseen. Ennaltamääräys on siis Jumalan ennaltatietämykselle rakentuva käsky. Jumala ennaltatietämisensä pohjalta ennaltamäärää sen, mikä ei ole meidän vallassamme (sen, mikä meille tapahtuu). Ennaltatietämisensä perusteella hän on ennalta myös jo antanut tuomionsa kaikista asioista seuraten siinä hyvyyttään ja oikeudenmukaisuuttaan.”³⁹

Jumala ei vain tuomitse, vaan hän myös panee tuomionsa

35. Manich. 94, 1541, 22—25.

36. Manich. 94, 1544, 4—6.

37. Manich. 94, 1520, 36—38.

38. Manich. 94, 1576, 49—1577, 4. Vrt. Manich. 94, 1577, 48—1580, 13.

39. Expos. 44, 2—8. Vrt. Manich. 94, 1576, 38—44.

täytäntöön eli rankaisee synnintekijöitä oikeudenmukaisesti.⁴⁰

Jumalan ja ihmisen välinen oikeudellinen suhde saa lisää täsmennystä Jumalan antaman lain kautta. Puhuessaan Jumalan laista Johannes ei ole joko halunnut tai osannut välttää eräänlaista kehällisyyttä. Jumalan laki ilmaisee hänen tahtoaan, joka on hyvä. Mutta samassa lauseessa Johannes sanoo, että hyvää on se, mitä Jumala tahtoo.⁴¹ Jumalan hyvää tahtoa ja sitä ilmaisevaa lakia vastaa puolestaan ihmisessä hyveiden toteutuminen.⁴² Siksi laki edellyttää vapaita ihmisiä, jotka voivat hallita itseään. Johannes kirjoittaa: ”Jos tahto alistuu Jumalan lakiin, ja hänen lakiaan seuraten järki ohjaa sitä, mikä on sen alaista eli kaikkia mielenliikkeitä ja erityisesti aggressiivisuutta ja haluja, jotka nekin ovat järjelle alistettuja, silloin olemme saavuttaneet hyveen ja toteuttaneet oikeudenmukaisuuden. Sitä vartenhan meillä on tämä valta. Ja koska meillä on tämä valta, me olemme saaneet lain ja olemme lain alaisia. Eläimillä ei ole heitä johtavaa järkeä, joka vallitsisi aggressiivisuutta ja haluja ja siksi heillä ei ole lakiakaan. Koska me siis luonnostamme olemme Luojan palvelijoita ja meillä on vapaus — sillä pakonalainen ei ole hyvettä eikä mielihyvää tuottavaa — meillä on laki, jotta tietäisimme, että meillä on hallitsija ja jottemme pimeydessä vaeltaen putoaisi kuoppaan.”⁴³

Laki on siis vapaata ja itseään säätelemään kykenevää olentoa auttava ja ohjaava valo ja velvoitus. Tämän lain Jumala antoi Israelin kansalle ja kehotti sitä profeettojen suulla

40. Rom. 95, 460, 33—35. Vrt. Manich. 94, 1572, 35—36, Expos. 43, 69—70.

41. ”Jumala on äärettömän hyvä ja niin on myös hänen tahtonsa. Se nimittäin on hyvää, mitä Jumala tahtoo. Laki on käsky, joka tekee meille tiedäväksi tämän tahdon, jotta siinä pysyen olisimme valkeudessa. Käskyn rikkomisen on synti.” Expos. 95, 2—5.

42. Manich. 94, 1545, 41—49.

43. Volunt. 95, 149, 4—19.

noudattamaan sen käskyjä.⁴⁴

Lain antaminen ja sen voimassa pitäminen on siis eräs tapa, jolla Jumala on läsnä ja ilmoittaa itseään. Tämä tulee näkyviin syntiin langenneen ja rangaistuksen saavan ihmisen kohdalla, mutta Johannes huomauttaa Roomalaiskirjettä selittäessään, että ”se, joka noudattaa lakia, julistaa enemmän lainlaatijan suuruutta, kuin se, joka rikkoo sitä ja saa rangaistuksen.”⁴⁵

Lailla on alunperin ja olennaisesti positiivinen tehtävä. Johannes kirjoittaa: ”Ettei kukaan katsoisi lain olleen tarpeettoman (Paavali) panee tämänkin asian kohdalleen osoittaen, ettei sitä annettu turhaan, vaan suureksi hyödyksi, jotteivät juutalaiset voisi elää kokonaan ilman pelkoa ja sortua pahuuden äärimmäiseen asteeseen. Siksi laki pantiin heille suitsiksi kurittamaan, ohjaamaan ja estämään heitä rikkomasta, jos ei kaikkia niin ainakin muutamia käskyjä. Joten laista koitua hyöty ei ollut vähäinen.”⁴⁶

Edellä oleva teksti on ainoa laajempi kohta, jossa Johannes puhuu laista näin myönteisesti. Vaikka hän toteaaakin, että laki annettiin estämään ja vähentämään pahaa, hän miltei aina samalla toteaa, ettei laki tässä tehtävässään onnistunut.⁴⁷ Voimattomana estämään syntiä laki saattoi vain syyttää ja rangaista,⁴⁸ ja lain rikkomuksina pahat teot tulivat vielä pahemmiksi, ja kun käskyjä oli paljon, niin myös rikkomusten

44. ”(Jumala) nostatti sukupolvesta sukupolveen profeettoja, jotka kehottivat hyviin tekoihin ja vihasivat pahuutta ja vääryyttä, sekä itse omaksuivat ja toteuttivat kaikkea, mikä noudattaa lakia ja oikeudenmukaisuutta.” Chrys. 96, 776, 30—34.

45. Rom. 95, 460, 37—39.

46. Gal. 95, 797, 27—35. Vrt. Rom. 95, 496, 5—6 I Imag. 21, 82—84.

47. Rom. 95, 500, 8—10, 24—25. Ks. myös viitteissä 48—50 mainitut tekstit.

48. ”Laki annettiin, jotta he (juutalaiset) varoisivat pahaa. Koska he kuitenkin lankeasivat, se syyttää heitä synneistä.” Rom. 95, 464, 22—24, *ibid.* 464, 17—21, I Tim. 95, 1001, 8—10.

määrä lisääntyi.⁴⁹ Kiellettyä hedelmää oli runsaasti tarjolla ja ajatukset askartelivat siinä.⁵⁰

Jumalan laki ja hänen oikeudenmukaiset tuomionsa ja rangaistuksensa eivät siis tuottaneetkaan kokonaisuutena ottaen ihmiselle pelastusta, vaan perikatoa. Tässä tilanteessa tulee Jumalan lähettämän Pelastajan tehtävänä olemaan juuri tämän oikeudellisen tilanteen muuttaminen ihmiselle elämää antavaksi.

Tässä kohden emme siis nyt enää tarkastele lunastusta, si-
jaiskärsimystä ja sovitusta, sillä niistä on jo puhuttu arkaai-
sen oikeudellisuuden kohdalla. Ongelmana on nyt koko lain
hyödyllisyys, sen mahdollisuus auttaa ihmistä ja siinä mieles-
sä koko sen olemassaolon oikeutus. Johannes toteaa: ”Laki
ei kyennyt liittämään ihmistä Jumalaan. Kristus yksin saattoi
liittää Jumalaan, sillä ihmisten tähden hän tuli vanhurskau-
den täyteydeksi ja lahjoitti uskoville oman täyteytensä.”⁵¹
Eräässä toisessa tekstissä Johannes menee pidemmälle ja sa-
noo: ”Koska kaikki oli täytettävä, niin ennen muuta oli täy-
tettävä vanha laki, ja niinpä hän (Kristus) panee sen lepää-
mään ja tuo uuden lain. Varjon ja esihahmon sijasta kaikkeu-
den Luoja tuo armon ja totuuden.”⁵²

Laki lakkaa olemasta voimassa toisessakin mielessä. Us-
kon kautta eli persoonallisesti siis koko elämällään Kristuk-
seen liittynyt ihminen ei enää ole lain alla. Johannes kommentoi
Paavalin 1. Tim. 1: 9:n lausahdusta ’Vanhurskaalle ei ole
lakia’ seuraavasti: ”Välittömässä mielessä se merkitsee, että
vanhurskas on rangaistusten ulkopuolella. Hengellisesti ym-
märrettynä se merkitsee, että armon kautta vanhurskautettu

49. ”Miten synti lisääntyi suuresti? Laki antoi tuhansia käskyjä pyrkien kaikilta suunnilta tukemaan ihmistä. Mutta kun niitä kaikkia rikottiin, silloin tietenkkin synnit lisääntyivät suuresti.” Rom. 95, 481, 38—41. Ks. myös Rom. 95, 481, 24—28.

50. Rom. 95, 493, 1—5, *ibid.* 464, 17—21.

51. Col. 95, 885, 27—31.

52. Hypap. 197v. (Koll. s. 10).

ei ole lain vaivalloisten määräysten alainen, hän ei enää tarvitse maitoa, vaan käyttää jo vahvaa ravintoa.⁵³

Kristus on siis täyttänyt vanhan lain. Hän on pannut sen lepäämään ja on siirtänyt vanhurskaat pois sen alaisuudesta. Laki, jota kukaan sen alainen ei kyennyt täyttämään, ei siis enää ole esteenä ihmisen ja Jumalan pelastavalle kohtaamiselle. Ihmisen oikeudellinen tilanne on ratkaisevasti muuttunut Jumalan edessä.

Ihmisen ja Jumalan välisistä oikeudellisuontoisista suhteista ei vielä kuitenkaan kaikkea ole sanottu. Jumala on edelleenkin ihmisen tuomari, joskin tätä tuomiovaltaa käyttää nyt Kristus.⁵⁴ Myös Jumalan laki on edelleen voimassa ihmisiin nähden.⁵⁵ Vapauttaessaan meidät Kristus ”antoi meille jälleen käskyn ja osoitti meille tien.”⁵⁶ Jumalan käskyjen täyttäminen ei enää ole mahdotonta, ilman kärsivällisyyttä ja rukousta se ei kuitenkaan ole ihmiselle mahdollista.⁵⁷

Eikä Johannes epäröi seurata Hebrealaiskirjettä, joka korostaa sitä, että myös Kristuksen antama uusi laki on ankara. ”Koko edellä sanottu on vertausta, jonka tarkoituksena on säätää ankarammat rangaistukset niille, jotka rikkovat evankeliumeissa annettua lakia vastaan. Jos vähäarvoisempaa (vanhaa) lakia rikkovat eivät saaneet jäädä vaille rangaistusta, miten paljon ankaramman rangaistuksen alaisiksi joutuvat ne, jotka rikkovat parempaa lakia vastaan.”⁵⁸

Jos ne tekstit, joita tähän mennessä olemme tarkastelleet,

53. I Tim. 95, 1000, 53—1001, 2. Vrt. I Imag. 21, 76—81.

54. Expos. 100, 124—125. Kristus itse koituu tuomioksi. Expos. 86, 110—113.

55. ”Kun Jumalan laki tulee meidän ajatukseemme, se vetää sitä puoleensa ja kannustaa meidän omaatuntoamme.” Expos. 95, 8—9. ”Järjellisen olennon ei tule käyttäytyä järjettömien eläinten tavoin, vaan pikemminkin järjellisesti käyttää järjen alapuolella olevia impulsseja ja ohjata niitä järkevästi ja hallita niitä kuin suitsimilla. Ne pitää panna noudattamaan Jumalan lakia, eli käyttää niitä niin kuin Herra on säätänyt.” Volunt. 95, 149, 48—53.

56. Volunt. 95, 185, 17—21.

57. Expos. 95, 35—36.

58. Hebr. 95, 936, 31—36.

olisivat ainoat oikeudellista ajattelua valaisevat tekstit Johannes Damaskolaisen tuotannossa, voisimme todeta, että oikeudellisella ajattelulla on hänen teologiassaan suunnilleen sama asema ja merkitys kuin yleensäkin teologisessa traditiossa. Ihmisen ja Jumalan välinen suhde sekä Kristuksen pelastusteko tulevat esitetyiksi jokseenkin johdonmukaisesti ja suhteellisen monipuolisestikin. Erityisen valoisana ei kokonaiskuvaa ehkä voida pitää, mutta se, samoin kuin tietynlainen persoonattomuus kuuluu luonnostaan juridiseen näkökulmaan.

Johannes Damaskolainen on kuitenkin tarkastellut Jumalan ja ihmisen välisen suhteen juridista ilmaisua muutenkin kuin sitä omassa teologiassaan hyväksi käyttäen ja tässä mielessä sen myös omaksuen. Siellä missä aikaisempi oikeudellisen teologian perinne tai Raamatun teksti ei välittömästi ohjaa hänen ilmaisujaan, hänen tekstissään tulee esiin tietty kriittinen välimatka juridiseen ajatteluun ja tämän kriittisyyden tarkastelulle on omistettu käsillä olevan tutkielman jälkimmäinen osa.

*Oikeudellisen ajattelun syrjäytyminen
Johanneksen teologiassa*

Johannes Damaskolainen ei ole missään yhteydessä käsitellyt tai edes ottanut puheeksi kysymystä oikeudellisten termien tai oikeudellisen ajattelun soveltuvuudesta pyrittäessä ilmaisemaan ja selvittämään Jumalan ja ihmisen välistä suhdetta ja tämän suhteen muuttumista Kristuksessa. Hän ei yleensä näytä olleen kovin kiinnostunut teologian metodisista ongelmista⁵⁹ ja toisaalta hän haluaa seurata traditiota ja pysyä

59. Vain aivan muutaman kerran koko tuotannossaan Johannes kiinnittää huomiota mielestään vähemmän onnistuneen tai virheellisen teologisen päättelyn perusteisiin, kuten silloin, kun hän selittää monofysiittisten harhaoppisten erehdyksen perustuvan sille, että he samaistavat luonnon ja persoonan. Expos. 47, 39—40.

kaikessa raamatullisen ilmoituksen pohjalla.⁶⁰

Mutta niin kuin Johannes teologista perinnettä edelleen välittäessään ja Raamattua selittäessään aivan luontevasti käyttää niihin sisältyvää oikeudellista aineistoa, hän myös aivan käytännöllisellä ja luontevalla tavalla sisällyttää kirjoituksiinsa lausumia ja ajatuskehittelyjä, jotka viittaavat kokonaan toiseen suuntaan. Myös nämä oikeudellisesta näkökulmasta pois päin johtavat kohdat rakentuvat suurelta osalta varhaisempien Isien ajatuksille, mutta vaikkakaan asiaa ei vielä ole riittävästi tutkittu, näyttää siltä, että Johannes on valmis olemaan johdonmukaisempi ja menemään pitemmälle kuin useimmat edeltäjänsä.

Ensimmäinen luonteeltaan aivan yleinen tekijä, joka asettaa kyseenalaiseksi suhteellisen täsmällisiä asioita Jumalassa edellyttävän oikeudellisen ajattelun, on miltei kaikilla idän kirkkoisilla esiintyvä Jumalan käsittämättömyyden korostaminen.⁶¹ Monissa yhteyksissä Johannes mainitsee oikeudenmukaisuuden eräänä Jumalan ominaisuutena,⁶² Jumalan salattua olemusta ei oikeudenmukaisuus enempää kuin mikään muukaan meidän tuntemamme Jumalan ominaisuus kuitenkaan paljasta, vaan ne ainoastaan liittyvät siihen.⁶³

Niin kuin Jumalan olemus, niin myös hänen kaitselmuksensa ja tekonsa ovat meille käsittämättömiä.⁶⁴ Lukijoitaan

-
60. Vrt. Johanneksen vakuutusta uskollisuudestaan opettajilleen: Dial. prol. 60—63, II Imag. 10, 33—37, ibid. 12, 43—45, ja erityisesti Raamatulle, Expos. 1, 19—22, 26—28.
61. Erään poikkeuksen tästä säännöstä näyttää muodostavan Mesopotamiassa 700- ja 800-lukujen vaihteessa elänyt Abu Qurra. Ks. edellä alaviitta 2.
62. Oikeudenmukaisuus Jumalan ominaisuutena: Expos. 2, 13, ibid. 14, 2—3, 9, Manich. 94, 1576, 17—18. Kristuksen jumaluuteen liittyvänä: Volunt. 95, 141, 8, 16, 23—25. Ihmisessä Jumalan kaltaisuuutena: Expos. 77, 13—14.
63. Expos. 4, 32—36, ibid. 9, 25—26.
64. Manich. 94, 1573, 12—15, ibid. 1576, 38—44, Expos. 43, 62—63. Vain uskon valo voi tuoda jotakin selkeyttä Jumalan tekojen käsittämättömyyteen. Expos. 84, 10—13. Yleisestä eettisen järjestyksen evidenssistä vrt. alaviitta 30. Myös ylösnousemus auttaa ymmärtämään Jumalan kaitselmusta, vrt. Expos. 100, 15—20.

Johannes kehottaa ylistämään kaitselmuksen tekoja, ”vaikka ne näyttävät monista epäoikeudenmukaisilta, koska Jumalan kaitselmus on tuntematon ja käsittämätön.”⁶⁵

Jumala on myös täydellisen aineeton, hän on puhdas henki. Siksi kaikki hänestä lausutut inhimilliset ominaisuudet ovat vain vertauskuvallisia, ihmisille heidän oman kokemuksensa kautta asioita selventäviä, mutta sellaisinaan ei Jumalaan soveltuvia.⁶⁶

Koska kaikki antropomorfismit ovat siis vertauskuvallisia, Johannes muistuttaa, ettei Jumalassa ole vihaa. ”Vihalla ja suuttumuksella ymmärrämme (Jumalan) vastakohtaisuutta pahuuteen nähden ja siitä poiskääntymistä. Sillä myös me suutumme vihatessamme sitä, mikä on meidän tahtomme vastaista.”⁶⁷ ”Jumalassa ei ole vihaa, eikä hän rankaise, vaan kaikille hän runsaasti jakaa hyvää.”⁶⁸ Kun Paavali Roomalaiskirjeessä (Room. 2: 5) sanoo ihmisen kartuttavan vihaa päälleen vihan ja Jumalan vanhurskaan tuomion päiväksi, Johannes kommentoi sitä sanoen: ”Sinä itse keräät vihaa päällesi, ei Jumala sinun päällesi.”⁶⁹ Ja kun Paavali 2. Korinttolaiskirjeessä (2. Kor. 5: 20) pyytää: ’antakaa sovittaa itsenne Jumalan kanssa’, Johannes jatkaa: ”Hän ei sano: ’sovittakaa Jumala itsenne kanssa’, sillä Jumala ei pitänyt vihaa vaan me.”⁷⁰

65. Expos. 43, 21—24.

66. Expos. 2, 32—36, ibid. 4, 2—5, ibid. 4, 22—38. ”Koska Raamatussa löydämme monia symbolisesti Jumalasta lausuttuja ruumiillisuuteen liittyviä asioita, meidän tulee tietää, että meidän ruumiillisten ihmisten on mahdoton käsittää ja lausua jumalallisia, korkeita ja aineettomia Jumalan toimintaa koskevia asioita, ellei niitä ilmaista meidän elämänpiiristämme otetuilla kuvilla ja symboleilla. Se mitä siis Jumalasta sanotaan ruumiillisin kuvin, on symbolisesti tarkoitettu ja sillä on jokin korkeampi merkitys, sillä Jumala itsessään on jotakin yksinkertaista ja kuvaamatonta.” Expos. 11, 2—8. Vrt. Manich. 94, 1580, 14—26.

67. Expos. 11, 34—36. Jumalassa ei myöskään ole kateutta. Expos. 1, 22—23.

68. Manich. 94, 1573, 10—11.

69. Rom. 95, 453, 10—11.

70. II Cor. 95, 736, 45—46.

Vihan tavoin myös kirous on jotakin, joka ei voi sanan missään varsinaisessa mielessä liittyä Jumalaan. Kun Paavali varoittaen sanoo (1. Kor. 3: 17) 'Jos joku turmelee Jumalan temppelin, on Jumala turmeleva hänet', Johannes lisää: "Tätä ei sanota kirouksena vaan profetiana."⁷¹ Vastaavasti Johannes pitää selvänä, ettei Kristus todellisuudessa "enempää Jumalana kuin ihmisenäkään koskaan ollut Isän hylkäämä, eikä hän tullut synniksi eikä kiroukseksi".⁷² Ei liene sattuma, että Johannes ehtiessään Hebrealaiskirjeen selityksessään lauseeseen (Hebr. 10: 31) 'Hirmuista on langeta elävän Jumalan käsiin' tyytyy kirjoittamaan: "Kun se, joka osallistuu (Herran) sakramentteihin, kuitenkin sen jälkeen tekee syntiä, eikä hän silloin ole polkenut häntä jalkoihinsa ja halveksinut häntä."⁷³

Jumalan käsittämättömyyden ja puhtaan henkisyyden lisäksi Johanneksella on vielä eräs yleinen periaate, joka saa häntä etsimään ei-oikeudellista näkökulmaa Jumalan ja ihmisen välisiin suhteisiin. Monissa yhteyksissä Johannes nimitäin pyrkii käsittämään näitä suhteita eräänlaisina reaalisuhteina, todellisuuden omina rakenteina.

Tämä pyrkimys käsittää ihmisen Jumala-suhde reaalisuhteena näkyy jo niissä teksteissä, joissa Johannes kuvaa elämää paratiisissa ja syntiinlankeemusta. Kuuliaisuus ja Jumalan käskyn noudattaminen ilmentää ja toteuttaa ihmisen reaalista yhteyttä Jumalaan, tottelemattomuudessa tapahtuu ihmisen reaalinen eroaminen tästä Jumala-yhteydestä. Kaikki syntiinlankeemuksen seuraukset ovat sitten Jumala-yhteyden lakkaamisen vaikutuksia, eivät Jumalan erityisesti määräämiä asioita.⁷⁴ Tämä näkökulma tulee esille mm. seuraavassa tekstissä: "(Paratiisissa Jumala) asetti ihmisen yhteyteensä — Ju-

71. I Cor. 95, 596, 27—28.

72. Expos. 91, 98—100.

73. Hebr. 95, 977, 27—29.

74. Expos. 44, 21—23, 42—50, 62—65, Sabb. 96, 609, 47—612, 1.

mala näet loi hänet katoamattomuutta varten — ja yhteytensä kautta Jumala johdatti häntä katoamattomuutta kohti. Koska me käskyn rikkomisen kautta . . . ja pahuuteen langettuamme menetimme Jumalan yhteyden — sillä mitä yhteistä pimeydellä on valon kanssa — me elämän ulkopuolelle joutuneina sorruimme kuoleman turmioon.”⁷⁵ Johannes jopa täsmentää tätä suhdetta määrällisesti sanoessaan: ”Samassa määrin kuin he (Adam ja Eeva) kuuliaisuuden kautta liittyivät Jumalaan, samassa määrin heitä verhosi katoamattomuuden vaate. Rikottuaan käskyn he etääntyivät heitä suojanneesta armosta.”⁷⁶

Jumala-yhteyteen sisältyvään reaalisuhteeseen liittyy puolestaan myös ihmisen oman olemuksen perusrakenne. ”Ei Jumala ole tehnyt kuolemaa, vaan me olemme vetäneet kuoleman päällemme. Jokainen eri aineksista (sielu/ruumis) koostuva olento hajaantuu joskus luonnostaan. Mutta sikäli kuin Adam Jumalan näkemisen kautta yhdistyi häneen, Adamissa oli itsessään elämä, joka luonnon ylittävällä tavalla teki eläväksi hänen kuolevaisen luontonsa. Kun Adam vetäytyi pois elämän, so. Jumalan yhteydestä, hän menetti yliluonnollisen katoamattomuutensa ja palasi eri aineksista koostuvan luontonsa hajautuvaisuuteen eli kuolemaan.”⁷⁷ Vähemmän filosofisella ja pikemminkin kemiallisella tavalla Johannes eräässä toisessa tekstissä liittää Adamin kuolevaisuuden paratiisin puun hedelmän syömiseen: ”Näkyvä ravinto jo luonnostaan täyttää ihmisestä poistuneen (aineen) paikkaa ja itse puolestaan erkanee käymälään ja tuhoutuu. Siksi onkin mahdotonta, että se, joka on osallinen näkyvästä ravinnosta, voisi pysyä kuolemattomana.”⁷⁸

Koska kuitenkin kuolema ja ihmisen surkea tila useasti

75. Expos. 77, 14—20.

76. Fic. 96, 581, 2—6.

77. Manich. 94, 1569, 34—42.

78. Expos. 25, 84—87.

nähdään Jumalan rangaistuksena, Johannes monissa teksteissä siirtää rangaistuksen pois Jumalan tahdosta asioiden ja tapahtumien omaan eettiseen syy- ja seuraus-suhteeseen. ”(Synnintekijä) itse oli tullut oman valintansa kautta pahaksi ja niin oman rangaistuksensa aiheuttajaksi. Ja pikemminkin hän itse rankaisee itseään päästäessään olemattomuuden vallitsemaan itseään.”⁷⁹ Myöskään Adamin kohdalla paratiisissa ”ei puu hänelle kuolemaa tuottanut, sillä Jumala ei ole kuolemaa tehnyt, vaan rikkomus toi kuoleman mukanaan.”⁸⁰ Kokonaan ei Johannes kuitenkaan ole siirtänyt pahan ja sen seurausten ketjua pois Jumalan toiminnan piiristä. Jumala ei Johanneksen mukaan ole rangaistusten antaja, mutta kyllä tuomion lausuja, sillä sen kautta hän ylläpitää oikeudenmukaisuutta, joka on jotakin positiivista. ”Mutta eivät rangaistuksetkaan ole Jumalasta lähtöisin. Sillä ei tuomari ole pahan ihmisen rangaistuksen syy, vaikka hän suostuen tuomitseekin. Väärintekijä on itse oman rangaistuksensa aiheuttaja. Tuomarista on peräisin oikeudenmukaisuus ja oikeudenmukaisuus on hyvää. Vaikka Jumala siis suostuen tuomitsee, niin se ei tapahdu hänen perustahtonsa mukaan, vaan hänen asioita seuraavan tahtonsa mukaan. Perustahto on se, mitä joku itsestään käsin tahtoo, asioita seuraava tahto on se tahto, jonka tapahtumat aiheuttavat. Perustahdolla Jumala itsestään käsin tahtoo kaikkien ihmisten pelastuvan ja tulevan tuntemaan totuuden. Kun me teemme syntiä, hän tahtoo meidän saavan hyödyllistä kuritusta. Jumalan perustahto nousee hänen hyvyydestään, asioita seuraava tahto taas hänen oikeudenmukaisuudestaan.”⁸¹

Oikeusjärjestyksen varsinaisena tavoitteena voitaneen pitää itse oikeudenmukaisuuden ylläpitämistä ja sitä kautta elämän suojaamista vääryyden valtaamaisyltä. Tähän tähtäävät

79. Manich. 94, 1544, 19–22.

80. Sabb. 96, 612, 1–3.

81. Manich. 94, 1577, 32–47.

viime kädessä lait ja rangaistukset. Ne eivät katso vain yksilöä ja hänen tarpeitaan, vaan suojaavat ensi sijassa yhteisöä, jonka puitteissa yksilön elämä on sitten mahdollinen. Lakien ja rangaistuksien kohdalla esille tuleva huoli itse vääryyttä tehneestä yksilöstä, hänen parantamisestaan, kuuluu enemmän kasvatukselliseen kuin oikeudelliseen elämänpiiriin, vaikkei sitä jälkimmäisestääkään voida poissulkea.

Puhuessaan rangaistuksista Johannes Damaskolainen korostaa miltei aina niiden kasvatuksellista tai parantavaa tehtävää.⁸² ”Kun Jumala lähettää koettelemuksia, hän ei tee sitä rangaistukseksi, vaan kasvatukseksi ja parannukseksi pahasta, jotta oppisimme tuntemaan häntä, kääntyisimme ja tulisimme osallisiksi hänen pyhydestään.”⁸³ Vieläpä kuolemakin annettiin ihmiselle hänen pelastukseksi. ”Ei nimittäin ollut hyödyllistä, että ihminen, jota ei vielä oltu pantu koetukselle, tulisi osalliseksi katoamattomuudesta, sillä silloin hän olisi voinut tulla ylpeäksi ja joutua saman tuomion alaiseksi kuin paholainen, joka katoamattomuutensa takia sai itseensä vapaaehtoisen lankeemuksensa seurauksena katumattomuuden ja pysyvyyden pahassa.”⁸⁴ ”Kun me rikoimme hänen autuuttavaa käskyään vastaan, hän tuomitsi meidät kuolemaan, jottei paha tulisi kuolemattomaksi.”⁸⁵

Jos Jumala käyttää rangaistuksia synnintekijän kasvattamiseksi ja parantamiseksi, niin Johanneksen käsityksen mukaan Raamattu — ja erityisesti apostoli Paavali — sen lisäksi usein puhuu rangaistuksista ravistaakseen ihmisiä hereille ja herättääkseen heissä terveellistä pelkoa. Selittäessään 2. Korinttolaiskirjettä Johannes kirjoittaa: ”(Paavali) viittaa joihinkin, jotka sanovat — niin kuin nykyisin monet sanovat — ettei ihmisiä rakastava ja hyvä Jumala rankaise synnintekijöitä. Siksi hän sanoo: ’Älkää eksykö!’ Pahin eksytys ja hullutus

82. Manich. 94, 1580, 46—1581, 5, 7—10, Gal. 95, 800, 8—13.

83. Manich. 94, 1548, 3—6.

84. Expos. 44, 50—54. Vrt. Expos. 42, 5—6.

85. Expos. 82, 28—30.

on juuri siinä, että ihminen parasta itselleen toivoessaan saakin osakseen sen vastakohdan.”⁸⁶ Ja toisessa kohdassa hän sanoo: ”Koska kuulijaan vaikuttaa vähemmän hyvyyksien toivo kuin rangaistusten uhka, Paavalin on pakko päättää sillä puheensa. Ja samalla kun hän pelottelee, hän ei jätä huomiotta Kristusta. Puhuessaan hän rohkaisee toivolla uupunaita ja vaivattuja ja pelottelemalla hän kannustaa langenneita.”⁸⁷

Joskus rangaistuksista puhuminen saattaa myös olla lohdutus vääryyden alaisina eläville. 2. Tess. 1: 7 antaa Johannekselle aiheen kirjoittaa: ”Katso, kuinka hän (Paavali) tuo lohdutusta ja huojennusta heille luvaten, että (heidän puolestaan) kostetaan. Useimmat vääryyttä kärsivät nimittäin mielellään siitä kuulevat ja pyytävät saada nähdä sen.”⁸⁸

Etsittäessä niitä eri näkökulmia, joiden kautta ihmisen ja Jumalan välisen suhteen kohdalla oikeudellinen ajattelu tai ainakin sen johdonmukainen läpivieminen joutuu väistymään, me voimme mainita myös esirukoukset. Saarnassaan marttyyri Barbarasta Johannes kääntyy tämän puoleen pyytäen: ”että sinun puoltosi ja rukoustesi kautta saisin anteeksi lukemattomat syntini yhteiseltä ja pikemminkin armahtavalta tuomarilta, joka tuomitsee ja on jo tuominnut minun veltouteni . . .”⁸⁹

Uskon ja rakkauden hengellistä maailmaa vallitsevat Johanneksen mukaan toiset lait kuin sitä, joka tuntee vain maalliset asiat. Kolossalaisista hän kirjoittaa: ”Koska te olette nousseet uuteen taivaalliseen elämään, te olette kaikkien maanpäällisten säädösten yläpuolella. Kun kerran teidän elämänne on muualla, ei ole mahdollista, että sen lait olisivat pe-

86. I Cor. 95, 616, 6—10. Vrt. Rom. 95, 452, 52—55.

87. II Cor. 95, 732, 35—41. ”Paavali pelottelee tässä rangaistuksella. Mitäpä muuta voisikaan jäädä sen osaksi, joka lankeaa pois armosta, kuin aiheellinen rangaistus.” Gal. 95, 809, 27—29. Vrt. Rom. 95, 453, 3—5.

88. II Thess. 95, 920, 37—40.

89. Barb. 96, 813, 37—41.

räisin toisesta paikasta.”⁹⁰

Tämän tutkielman tarkoituksena oli esittää ensiksi, miten Johannes Damaskolainen Raamatun ja tradition kielelle ja ajattelulle uskollisena on runsaasti käyttänyt oikeudellisia ilmaisuja kuvatessaan Jumalan ja ihmisen välistä suhdetta ja Kristuksen pelastustekoa. Jälkimmäisessä osassa huomio kiinnitettiin sellaiseen tekstimateriaaliin, joka osoittaa Johanneksen oman ajattelun suuntautuneen pikemminkin pois päin oikeudellisesta ajattelusta. Täysin selvänä ja johdonmukaisena tätä Johanneksen epäjuridista suuntausta tuskin voidaan vielä edellä annetun aineiston perusteella pitää. Siksi lopuksi tarkastellaan kahta tapausta, joita voitaisiin pitää eräänlaisina testitapauksina: Johanneksen opetusta viimeisestä tuomiosta ja paholaisen kohtalosta.

Viimeisen tuomion olemassaolo on Johannekselle keskeinen ja itsestään selvä asia. Se, enempää kuin helvettikään, ei ole hänen mukaansa ristiriidassa Jumalan hyvyyden kanssa. ”Kun kerran monet eivät usko puheeseen helvetistä, koska se ei ole puhetta jostakin näkyvästä ja läsnäolevasta, Paavali edeltäneeseen vedoten osoittaa, että Jumala rankaisee synnintekijöitä, olkoonkin, että hän on äärettömän hyvä.”⁹¹ Piina- viikolla pitämässään saarnassa Johannes omin sanoin kuvaa viimeistä tuomiota: ”Silloin Herran pasuuna soi ja kuolleet nousevat ylös. Silloin annetaan tuomio, sinä päivänä, jona Jumala on päättänyt tuomita maailman oikeuden mukaan. Silloin kaikki asetetaan jälleen omalle kohdalleen, niin ettei mitään jälleen kohdalleen asettamista enää tarvita. Silloin kulluttamaton tuli kalvaa vastustajia ja vanhurskaille annetaan heille ennen aikojen alkua valmistetut asunnot.”⁹² Koska tuo-

90. Col. 95, 897, 25—29.

91. I Cor. 95, 645, 24—28.

92. Sabb. 96, 640, 6—14. ”Paholainen ja hänen demoninsa ja tuo ihminen, so. Antikristus ja kaikki jumalattomat syöstään ikuiseen tuleen, joka ei ole aineellinen niin kuin täällä maan päällä, vaan jonka luonteen Jumala tietää.” Expos. 100, 125—128.

mio tulee, on tästä ajasta otettava vaari. Johannes kirjoittaa: ”Jos nyt astut esille, saat armon ja laupeuden. Astut nimitäin esille oikeaan aikaan. Mutta jos vasta sinä päivänä astut, et enää astu oikeaan aikaan eikä odotuksesi enää tule otolliseen aikaan. Silloin ei enää ole armonistuinta vaan tuomioistuin.”⁹³

Tähän itse asiassa perinnäiseen kuvaan viimeisestä tuomiosta Johannes tuo kuitenkin merkittäviä lisähuomioita. Näkemykselleen uskollisena Johannes yksinkertaisesti toteaa: ”Meidän tulee tietää, ettei Jumala rankaise ketään tulevassa elämässä, vaan jokainen itse tekee itsensä kykeneväksi osallistumaan Jumalaan. Jumalaan osallistuminen on autuus, Jumalan pitkämielisyys on rangaistus.”⁹⁴

Ja jos Johannes on korostanut syyn ja seurauksen sisäistä yhteyttä tässä elämässä, hän korostaa sitä vielä voimakkaammin viimeisestä tuomiosta puhuessaan. ”Me sanomme, ettei tämä (lopullinen) rangaistus ole mitään muuta kuin pahuuden ja synnin halun tuli ja halun toteutumattomuuden tuli. Ne, jotka ovat jo pysyvästi asettuneet pahuuteen, eivät nimittäin halua Jumalaa vaan pahuutta. Pahuus ja synti eivät kuitenkaan voi siinä olotilassa toteutua, sillä me emme enää syö emmekä juo, emme vaateta itseämme, emme mene naimisiin emmekä rikastu. Kadehtimisella ei ole voimaa eikä millään muullakaan pahuuden lajilla. Haluten ja haluttua kuitenkaan saavuttamatta he kärsivät kuin liekkien tuskaa.”⁹⁵ Ja toisessa kohdassa: ”Sitten kun ’Jumala on kaikki kaikissa’ eikä enää ole syömistä, ei juomista eikä muutakaan ruumiillista nautintoa eikä mitään vääryyden tekoa, silloin ne, joilla ei ole mitään totuttua nautintoa ja jotka eivät kykene ottamaan vastaan Jumalaa, kärsivät suuresti, ei niin, että Jumala olisi tä-

93. Hebr. 95, 949, 36—39.

94. Manich. 94, 1545, 50—1548, 2. Vrt. Rom. 95, 456, 18—26, jossa Kristus ’tuomitsee’, osoittamalla ihmisille Uuden liiton totuuksien tien.

95. Manich. 94, 1541, 30—40.

män rangaistuksen aiheuttaja, vaan koska me itse olemme valmistaneet rangaistuksen itsellemme.”⁹⁶

Kuoleman jälkeinen tila on pysyvä. Tämä pysyvyys ei siinä ole erityisesti viimeiseen tuomioon liittyvä asia, vaan siinä ilmenee itse todellisuuden oma perusrakenne. ”Niin kuin demonit lankeemuksen jälkeen eivät kadu eivätkä enkelit (ratkaisunsa jälkeen) tee syntiä, samoin ihmisetkään eivät enää kuoleman jälkeen muutu.”⁹⁷ Tämä katumattomuus ilmentää ihmisen vapauden olemassaoloa ja Jumala kunnioittaa sitä. ”Kuoleman jälkeen ei enää ole muutosta eikä katumusta, ei niin, etteikö Jumala ottaisi katumusta vastaan, sillä hän ei voi kieltää itseään eikä voi tukahduttaa sääliään, vaan sielu ei enää muutu.”⁹⁸

Jumala, joka näyttää joskus hylkäävän ihmisen tässä elämässä, mutta joka sen kautta vain hetkellisesti antaa hänen kokea vaikeuksia toteuttaakseen sen kautta jotakin hyvää,⁹⁹ ei halua estää ihmistä vapaasti valitsemasta kohtaloaan. Pahin tämä kohtalo on silloin, kun ihminen hylkää täydellisesti kaiken hyvän ja sen kautta itse tulee lopullisesti hyljättyksi. ”Lopullinen hylkääminen on sitä, kun Jumala on tehnyt kaikkensa ihmisen pelastamiseksi, mutta tämä omasta tahdostaan haluaa pysyä paatuneena ja vailla hoitoa ja vieläpä parantumattomana, silloin hänen annetaan joutua lopulliseen tuhoon niin kuin Juudas.”¹⁰⁰

Viimeinen ratkaisu tapahtuu siis toisaalta hyvyyden ja Jumalan laupeuden ja toisaalta ihmisen vapauden välisenä tapahtumana. Ratkaisussa toteutuu oikeudenmukaisuus, sillä

96. Manich. 94, 1569, 28—34. Vrt. ”Synnintekijät himoitsevat pahaa, mutta kun heillä ei ole mitään, missä se voisi toteutua, he kärsivät ansaittua rangaistustaan kuin liekkien ja matojen jäytämistä. Mitä muuta rangaistus olisi kuin kaivatun puuttumista.” Manich. 94, 1573, 29—34.

97. Manich. 94, 1573, 24—28.

98. Manich. 94, 1573, 15—19.

99. Expos. 43, 35—40, 53—57.

100. Expos. 43, 57—60. Vrt. Matth. 96, 1412, 16—19, Barb. 96, 788, 47—51.

Jumala kunnioittaa ihmisen vapautta ja ihminen saa sen, mitä hän ansaitsee. Varsinaisesta oikeusjärjestyksestä lakeineen ja tuomioineen ei Johannes Damaskolaisen tässä lainattujen tekstien valossa enää varsinaisesti ole kysymys. Voitaisiin pikemminkin sanoa, että 'viimeisessä tuomiossa' eli ihmisen lopullisessa ratkaisussa oikeudellisuus lopullisesti lakkaa, vain välittömät realiteetit sellaisinaan jäävät jäljelle.

Toinen tekstitapauksemme on paholaisen kohtalo. Paholaisen alkuperää ja ratkaisua Johannes Damaskolainen kuvaa mm. seuraavasti: "Eräs näistä enkeleistä oli maan kaitsija ja oli saanut Jumalalta tehtäväkseen suojella maata. Luonnostaan hän ei ollut paha, vaan hyvä ja luotu hyvyyttä varten, eikä hänessä ollut vähäisintäkään merkkiä pahuudesta, joka olisi ollut Luojaasta peräisin. Hän ei kuitenkaan kestänyt Luojan hänelle lahjoittamaa kirkkautta ja kunniaa, vaan omasta tahdostaan kääntyi siitä, mikä oli hänen luontonsa mukaista, siihen, mikä oli luonnonvastaista. Hän nousi kapinaan Jumalaa Luojaansa vastaan ja ensimmäisenä luopuen hyvästä tuli pahaksi."¹⁰¹

Houkuteltuaan ihmisen pahaan ja käyttäen välikappaleina syntiä ja kuolemaa paholainen orjuutti ihmisen. Kun Jumala lähetti Poikansa pelastamaan ihmistä, hän samalla halusi menetellä oikeudenmukaisesti paholaista kohtaan. "(Jumala) tuli ihmiseksi, jotta voitetusta tulisi voittaja. Kaikkivaltiaalle Jumalalle ei ollut mahdotonta kaikkivoipaisella vallallaan ja voimallaan vapauttaa ihminen tyrannista, mutta silloin olisi tyrannilla, joka oli voittanut ihmisen, ollut aiheita syytökseen. Koska säälivä ja ihmisiä rakastava Jumala tahtoi, että juuri se, joka oli kaatunut, nyt voittaisi, hän tuli ihmiseksi ja samanlaisen kautta palautti samanlaisen ennalleen."¹⁰²

101. Expos. 18, 2—9. Vrt. Expos. 93, 35—39 sekä edellä alaviitta 35.

102. Expos. 62, 4—10. "Hyvä Paimen otti (ihmisluonnon), jolla hän hämäsi vastustajan ja sai hänestä voiton ristillä ja oikeudenmukaisesti syöksi vallasta tyrannin, joka epäoikeudenmukaisesti oli nostattanut kuoleman häntä vastaan, sillä Kristuksessa ei ollut syntiä, jonka tähden kuolema oli säädetty." Barb. 96, 788, 1—5.

Mutta mikä tulee olemaan paholaisen oma viimeinen kohtalo? Johannes kuvaa sitä panemalla Jumalan suuhun seuraavat sanat: ”Jumala sanoo: koska hän (paholainen) tulee muuttumaan pahaksi ja menettää kaikki ne hyvät asiat, jotka olen hänelle antanut, niin minäkin tyhjennän hänet kokonaan hyvästä ja teen hänestä olemattoman? Ei suinkaan. Sillä vaikka hänestä tuleeekin paha, minä en ota häneltä pois osallisuutta itseeni, vaan annan hänelle yhden hyvän asian, osallisuuden minuun olemassaolon muodossa, jotta hän, vaikka ei haluaakaan, olemassaolon kautta tulisi osalliseksi hyvyydestäni. Sillä yksin Jumala pitää ja säilyttää olioita olemassaolevina.”¹⁰³

Filosofisempaa kieltä käyttäen ja siksi täsmällisemmin kuin ihmisen kohdalla Johannes Damaskolainen näkee Jumalan ja vapaan luontokappaleen välisen suhteen viimeisen ja lopullisen muodon välittömänä reaalisuhteena, eli ontologisena pelkkään olemassaoloon rajoittuvana osallistumisena Jumalaan ja hänen hyvyyteensä. Tämä on se Jumalan pitkämielisyys,¹⁰⁴ joka on hänen laupeutensa viimeinen sana siellä, missä paha on onnistunut tekemään itsensä lopulliseksi ja sitä kautta ikuisiksi, luontokappaleen vapaan tahdon täydellisessä negatiivisessa itsensä toteuttamisessa.

Eräänlaisena yhteenvetona siitä ajattelutavasta, josta ilmeisestikin nousee Johannes Damaskolaisen reaktio oikeudellista teologiaa kohtaan, tarkastelemme lopuksi vielä kolmea tekstiotetta. Aiempana on ollut puhetta yleisestä oikeusjärjestyksestä ja siihen liittyen Johanneksen Dialektiikka-teoksessaan esittämästä oikeudenmukaisuuden määritelmästä.¹⁰⁵ Sa-

103. Manich. 94, 1540, 35—44. Vrt. Manich. 94, 1540, 5—13. ”Se, joka ei halua (vastaanottaa) hyvää, ei tahdo myöskään sitä hyvää, mikä hänellä on, eikä nauti siitä. Olemassaolo ei nimittäin riipu meidän tahdostamme vaan yksin Jumalasta. Sen sijaan se, että on hyvä, riippuu Jumalasta ja meistä.” Manich. 94, 1569, 12—15.

104. Ks. edellä alaviitassa 94 mainittu teksti.

105. Ks. edellä alaviitaa 31.

nottuaan, että ihminen oikeudenmukaisuuden kautta toteuttaa itsessään Jumalan kaltaisuutta ja selitettyään, mitä oikeudenmukaisuus on, Johannes jatkaa: ”Mutta hurskaus (jumalaisuus) tai myös hyvyys on oikeudenmukaisuutta korkeampi. (Se on sitä,) että kestää vääryyden kärsimistä ja antaa anteeksi vääryyden tekijöille ja pikemminkin tekee heille hyvää.”¹⁰⁶ Oikeudenmukaisuus sellaisena kuin me sen tunnemme ja sellaisena kuin se voi olla oikeudellisuuden ja oikeusjärjestyksen perusteena, ei Johanneksen mukaan voi olla viimeinen sana enempää Jumalasta kuin ihmisestäkään puhuttaessa.

Toisessa valitsemassamme tekstikohdassa Johannes yksinkertaisesti sanoo, mitä hän tarkoittaa Jumalan ja ihmisen välisellä yhteistyöllä. ”Hän (Jumala) itse on antanut meille voiman tehdä hyvää, hän nimittäin teki meidät vapaiksi, jotta hyvyys olisi lähtöisin hänestä ja meistä. Kun joku valitsee hyvän, Jumala vaikuttaa yhdessä hänen kanssaan hyvän toteutumisen, jotta me näin säilyttäisimme sen, mikä on luontomme mukaista ja siten saavuttaisimme sen, mikä on oman luontomme yläpuolella eli katoamattomuuden ja jumalallistumisen, jotka ovat seurausta tahtomme Jumalaan suuntautumisen kautta syntyvästä Jumala-yhteydestä.”¹⁰⁷ Jos oikeudellisuus edellyttää erillisyyttä, kasvokkain olemista, niin Johannes näkee ihmisen ja Jumalan perussuhteen yhdessä olemisena, ihmisen osallistumisena Jumalaan. Kasvokkain oleminen on sitten tämän yhdessä olemisen eräs tärkeä ja erityinen muoto.

Viimeisessä tekstissä Johannes sanoo, mitä sovitus on. ”Sovituksesta nimittäin ovat lähtöisin kaikki hyvät asiat, sillä ystävyys on sovitusta. Niinpä siis hän, joka teki meistä ystäviä, täytti meidät kaikilla muillakin hyvyyksillä.”¹⁰⁸

106. Dial. fus. 66, 9—11. Tämä teksti esiintyy Damaskolaisella kolmessa eri yhteydessä (Oxon. 8, 6—9, Dial. 3, 12—17, Dial. fus. 66, 5—11) joka kerran täsmätyen.

107. Volunt. 95, 149, 24—32. Vrt. Expos. 43, 48—51.

108. II Cor. 95, 736, 19—22.

Johannekselle Jumala on aina ollut ja pysyy aina ihmisen ystävänä. Tämä Jumalan ystävyys ei poista ihmisen elämästä syntiä eikä sen kohtalokkuutta, se eräässä mielessä tekee ne vielä selvemmin havaittaviksi ja syvemmin koetuiksi. Johannes ei ollut piispa eikä hänen tarvinnut kantaa välitöntä sielunpaimenen vastuuta laajoista, ehkäpä puutteellisesti kristinuskon omaksuneista ihmisjoukoista. Hänen ei tarvinnut korostaa omaa etuaan tavoitteleville Jumalan oikeudenmukaisuuden vaatimusta eikä himojensa vallassa valtaansa käyttäville mahtaville, että heidän yläpuolellaan on heitäkin mahtavampi tuomari, eikä hänen luostariympäristössään ollut pakko koettaa tehdä Kristuksen pelastusteon ainutlaatuista merkitystä jollakin tavoin tajuttavaksi ihmisille, joilla ei ollut persoonallista suhdetta Jumalaan. Siksi Johanneksen henkilökohtainen ja omin teologinen anti liikkuu ei-oikeudellisten suhteiden tasolla rohkeana ja johdonmukaisena Jumalan hyvyyden julistuksena.

SUMMARY

Martti Voutilainen, The Role and the Limits of a Juridical Conception of Salvation in the Theology of Saint John Damascene

An exhaustive scrutiny of all the texts in which *John Damascene* uses a juridical terminology allows of two conclusions: 1) Damascene makes copious use of this terminology to describe the relation between God and man, as well as the soteriological work of Christ, 2) in many texts of Damascene this juridical way of thinking is replaced by a different one, which bases the relation between God and man solely on God's goodness and man's freedom and responsibility. The limitations and negative effects of man's action are recognized, but not considered to form part of a juridical order. They are rather interpreted as belonging to the very structure of creation.

Helsingin Metropoliitta Johannes

UUSI ASEMA AMERIKAN
ORTODOKSISELLE ARKKIPIISPAKUNNALLE

Jo pitkän aikaa on Amerikan mantereen suurimman ortodoksisen kirkon — kreikkalais-ortodoksisen arkkipiispakunnan — asemaan ja hallintojärjestelmään toivottu ja suunniteltu muutoksia, jotka vastaisivat sen nykyistä tilannetta ja sitä tosiasiaa, että se on kauan sitten lakannut olemasta tilapäisoloissa toimiva siirtolaiskirkko ja että se vastaavasti on muuttunut vakiintuneeksi, Amerikan elämään kiinteästi liittyväksi paikalliseksi kirkoksi. Nämä pyrkimykset ovat nyt johtaneet tulokseen, jota voidaan pitää varsin merkittävänä askeleena tiellä, joka aikoinaan epäilemättä tulee viemään tästäkin eteenpäin. Seuraavassa tarkastelemme tiettyjä keskeisiä tai muuten mielenkiintoisia piirteitä siinä uudessa konstituutiossa, jonka ekumeenisen patriarkaatin synodi on joitakin aikoja sitten vahvistanut amerikkalaiselle kirkolle.¹

Konstituution johdannossa kiintyy huomio eräaseen ulkoisesti vähäiseen, mutta periaatteessa erittäin merkittävään seikkaan: heti sen alussa esiintyy sanonta ”Pohjois- ja Etelä-Amerikan Pyhä Arkkipiispakunta”, josta nimestä puuttuu adjektiivi ”kreikkalainen”, vaikkakin jatkossa todetaan myös ennestään rekisteröity juridinen nimi, jossa on mukana termi ”kreikkalais-ortodoksinen”. Ei ole kuitenkaan mikään sattuma, että alussa esiintyvä sanonta on sisällöltään entistä periaatteessa laajempi, sillä johdannon lopulla todetaan selkeästi ja yksinkertaisesti, että Pohjois- ja Etelä-Amerikan

1. Tarkastelun pohjana on konstituution virallinen englanninkielinen versio, joka on julkaistu ”Orthodox Observer” -lehdessä 26. 4. 1978, vuosikerta 44, n:o 789, s. 20 ja 21. Alaviitteissä esiintyvät maininnat tarkoittavat ko. konstituution pykälää.

Arkkipiispakunta palvelee kaikkia läntisellä pallonpuoliskolla eläviä ortodokseja.² Näin ekumeeninen istuin korostaa, että Amerikassa tulisi olla yhtenäinen jurisdiktio ja näin on periaatteessa avattu mahdollisuus amerikkalaisen ortodoksian yhdistymiselle arkkipiispakunnan puitteissa.

Johdantoon liittyy toisaalta myös Konstantinopolin aseman vahva korostaminen parissakin mielessä. Ensinnäkin siten, että arkkipiispakunnan nimenomaan todetaan olevan ekumeenisen istuimen jurisdiktioon kuuluva provinssi, ja toiseksi siten, että johdanto alleviivaa Konstantinopolin asemaa ortodoksisen maailman arvoasemaltaan ensimmäisenä istuimena. Huomionarvoista on tässä sekin, että johdanto aidon ortodoksisen kirkkonäkemyksen hengessä ilmaisee myös sen periaatteen, että Pyhän Katolisen ja Apostolisen Idän Kirkon pää on Kristus. Vaikkakin ekumeenista istuinta koskevat maininnat sinänsä jo määrittelevät arkkipiispakunnan kirkollisen ja uskonnollisen tradition luonteen, on konstituutiossa vielä erikseen ilmaistu, että arkkipiispakuntaa hallitaan pyhien kaanonien, konstituution ja sen perusteella annettujen säädösten sekä, mikäli tietyt seikat eivät ole konstituutiossa mainitut, ekumeenisen patriarkaatin kyseisiä asioita koskevien ratkaisujen mukaan.³ Varmuuden vuoksi on nämä vastaavat periaatteet esitetty vielä tarkemmin ja yksityiskohtaisemmin konstituution toisessa pykälässä.⁴

Konstituutio pyrkii selvästi eri tavoin turvaamaan sen, että arkkipiispakunta ei syystä tai toisesta joutuisi omille erityis-teilleen ulospäin suuntautuvissa yhteyksissään. Näin lienee positiivisesti ymmärrettävä säädös, jonka mukaan arkkipiispakunnan niin kirkkojen kuin yleensäkin uskontojen välisissä ekumeenisissa suhteissaan tulee seurata ekumeenisen patriarkaatin ottamaa asennetta ja antamia suuntaviivoja. Täten on

2. 1 §.

3. *ibid.*

4. Vrt. 2 §.

jo teoriassa vältetty kaikki epäselvyys, varsinkin kun konstituutio vielä toteaa, että arkkipiispakunta niin kanonisen kuin historiallisen oikeuden nojalla on ekumeenisen patriarkaatin ylimmän ”hengellisen, kirkollisen ja kanonisen jurisdiktion” alainen.⁵

Olemme edellä jo viitanneet siihen, että konstituution johdannon mukaan arkkipiispakunta periaatteessa palvelee Amerikan kaikkia ortodokseja. Sama näkemys heijastuu konstituution tietyissä muissakin yhteyksissä varsin selvästi. Niinpä arkkipiispakunnan tarkoituksena sanotaan olevan ” ’Amerikkojen kirkon elämän hoito’ ortodoksisen uskon ja tradition mukaan”, mihin sanontaan ei sisälly mitään kansallista eikä kielellistä rajoitusta. Erityisen merkittävää on, että konstituutio aivan konkreettisesti avaa ovia laajempaan ortodoksisen yhteyteen. Lueteltuaan ne hiippakunnat — yhdeksän luvultaan — jotka alkuvaiheessa kuuluvat arkkipiispakuntaan, konstituutio nimenomaan mainitsee, että arkkipiispakunta sulkee hengelliseen johtoonsa ja hallintoonsa muitakin sen jurisdiktioon vapaaehtoisesti ja ekumeenisen patriarkaatin hyväksyminä tulevia ortodoksisia ryhmiä, seurakuntia ja hiippakuntia. Tämän mahdollisuuden perustelu on syytä aivan erityisesti tarkoin huomata: tällainen liittyminen rakentuu sille traditiolle, jonka mukaan diasporassa elävät ortodoksit kuuluvat kanonisesti ja historiallisesti ekumeenisen patriarkaatin kirkollisen auktoriteetin ja jurisdiktion alaisuuteen.⁶

Vahvojen siteitten säilyminen ekumeeniseen istuimeen ilmenee niistäkin konstituution jaksoista, jotka käsittelevät piispainsynodia ja niin arkkipiispan kuin piispojen oikeuksia ja velvoitteita. Samalla kuitenkin juuri näissä jaksoissa tulee näkyviin hallintojärjestelmän uudistuminen ja selvä itsenäistyminen monessa tärkeässä suhteessa. Erityisen oleellista on

5. 2 ja 3 §.

6. 2 ja 4 §.

tietenkin kanonisesti itsenäisten hiippakuntien muodostaminen, johon jo olemme viitanneet. Aikaisemmin on arkkipiispakunta ollut yhtenä hallintoalueena, jonka ainoana vastuunalaisena hierarkkina on ollut arkkipiispa, kun sen sijaan kaikki muut piispat ovat poikkeuksetta olleet apulaispiispoja ja niin ollen vailla itsenäistä ratkaisuvaltaa siitäkin huolimatta, että arkkipiispakunnan alue on ollut alueellisesti jaettuna tietynlaisiin piireihin. Yksityiskohtaisemmin asioita tarkasteltaessa kiintyy huomio aluksi siihen, että nimenomaan piispojen asemasta ja tehtävistä puhuttaessa on ratkaisevan paljon jätetty sen periaatteessa hyvinkin selvän ja tradition kannalta luonnollisen, mutta täsmällisen sisällön kannalta väljän säädöksen varaan, joka toteaa kullakin piispalla hiippakunnassaan olevan ”piispan oikeudet ja velvollisuudet pyhien kano-
nien ja kirkon muinaisen käytännön mukaisesti”⁷ arkkipiispakunnan konstituution puitteissa. Tämän yleisen periaatteen sisältävä pykälä mainitsee joitakin harvoja konkreettisia esimerkkejä piispojen tehtävistä, joihin mm. kuuluu avioliittolupien myöntäminen, mutta pääosa asioista on todella jätetty kanonisen tradition varaan. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että ko. periaatetta tässä konstituutiossa tietyin kohdin toteutetaan ”varovaisesti” eli ettei siirtyminen normaaliin hiippakuntahallintoon tapahdu vielä rajoituksitta. Tästä voidaan pitää osoituksena muun muassa sitä, että joskin diakonien ja pappien vihkiminen luonnollisesti on hiippakuntapiispojen asia, edellytetään kuitenkin Kirkon kanonisesta käytännöstä poiketen, että vihittävien hyväksyminen ensin tapahtuu piispojen synodissa, jolle ehdokkaiden asian käsittely on alistettu. Synodin istuntojen välikausina tarvitaan vastaavasti arkkipiispan hyväksyminen, mikä tietenkin yhtä selvästi merkitsee erikoista poikkeusta normaalista ortodoksisesta menettelystä.⁸ Kirkon tradition ja normaalin ortodoksisen hiippakun-

7. 7 §.

8. *ibid.*

tahallinnon kannalta yhtä hyvin luonnollisena ja tärkeänä on pidettävä sitä konstituutioon sisältyvää erillistä pykälää, jonka mukaan pappien määrääminen tehtävään ja vastaavasti heidän siirtämisensä on hiippakunnan puitteissa alueen oman piispan oikeus. Hiippakuntien väliset siirrot sen sijaan on käsiteltävä piispainsynodissa tai tietyissä poikkeustapauksissa jätettävä arkkipiispan ratkaistavaksi ao. piispojen kanssa käydyn neuvottelun pohjalta.⁹ Arkkipiispan asemaan palaamme hieman myöhemmin.

Arkkipiispakunnan piispainsynodin muodostavat arkkipiispa ja piispat. Kanonisiin määräyksiin viitaten on säädetty, että synodin tulee kokoontua vähintään kahdesti vuodessa ja muulloinkin, mikäli arkkipiispa tai ekumeeninen patriarkaatti pitävät sitä tarpeellisena. Tämän hallintoelimen suhteen todetaan piispojen aseman määrittelyä muistuttavalla tavalla, että sillä konstituution puitteissa on kaikki se valta ja vastuu, jonka pyhät kanonit säätävät maakuntasynodille. Arkkipiispakunnan kanonisen aseman kannalta on merkillepantavaa, että synodin nimenomaan selitetään olevan ekumeeniselle patriarkaatille vastuussa ”Idän Ortodoksisen Kirkon jumalallisten oppien ja pyhien kanonien tarkasta noudattamisesta ja säilyttämisestä”.¹⁰ Tarkempia säädöksiä ei ole.

Ortodoksisen kanonisen perinteen kannalta katsottuna on vaikea välttyä siltä vaikutelmalta, että arkkipiispan virkaan liittyy uudessa konstituutiossa joitakin piirteitä, jotka tavallaan edustavat siirtymävaihetta arkkipiispan ratkaisuvaltaan keskitetystä paikallishallinnosta varsinaiseen ortodoksiseseen hiippakuntahallintoon. Häntä koskevissa säädöksissä toisaalta korostuu hyvin vahvasti myös yhteys ekumeeniseen istuimeen. Näistä mainitsemistamme periaatteista jälkimmäinen heijastuu mm. siinä, että konstituutio ensinnäkin nimenomaan luonnehtii arkkipiispaa ekumeenisen patriarkan ek-

9. 20 §.

10. 6 §.

sarkiksi, joka on vastuussa ko. instanssille arkkipiispakunnan hallinnosta. Hänen tulee vuosittain esittää patriarkaatile se-lonteko arkkipiispakunnan tilasta ja hänen velvollisuutenaan mainitaan erikseen nimenomaan arkkipiispakunnan ja patri-arkaatin välisen ykseyden siteen vaaliminen ja vahvistaminen. Edellinen periaate puolestaan ilmenee mm. siinä, että arkki-piispan edellytetään valvovan muitten piispojen toimintaa ja vieläkin yllättävämällä tavalla siinä, että hänen liturginen muistelunsa ulottuu koko arkkipiispakuntaan. Tämä tosin saattaa selittyä tietyllä tavalla eräästä vielä oudommasta piir-teestä: konstituution sanamuoto antaa sen kuvan, ettei arkki-piispalla itse asiassa olisi omaa hiippakuntaa, vaan että hän pelkästään toimisi keskushallinnon esimiehenä ja synodin pu-heenjohtajana: kun konstituutio luettelee ne hiippakunnat, jotka aluksi muodostavat arkkipiispakunnan, ei niihin lain-kaan sisälly New Yorkia, joka kuitenkin muuten mainitaan arkkipiispakunnan keskuksena. Mikäli näin todella on tarkoi-tuksena järjestää asiat, on sitä periaatteessa pidettävä erittäin outona koko ortodoksisen piispuuden kannalta, koska tässä loppujen lopuksi olisi kysymys vailla varsinaista omaa papis-toa ja laumaa olevasta esipaimenesta, joskin järjestely käy-tännön kannalta monin tavoin voisi olla suositeltavakin, mi-käli asioita katsotaan ikäänkuin ulkoapäin eikä piispuuden oman luonteen valossa.

Kirkollisen oikeudenkäytön alueella tuntee konstituutio kaksi hengellisen tuomioistuimen astetta: ensimmäisen asteen hengellisen tuomioistuimen, joka on hiippakunnallinen, ja toisen asteen hengellisen vetoomustuomioistuimen, joka pal-velee koko arkkipiispakuntaa. Edellisen jäseniksi valitsee piis-pa pappejaan ja toimii itse sen puheenjohtajana. Sen käsitel-täviin kysymyksiin kuuluvat perheongelmat, avioerot ja niin papiston kuin maallikkojen moraaliset ja kirkkokuriin liitty-vät rikkomukset.¹¹ On erityisesti syytä panna merkille, ettei

11. 10 §.

kirkollinen tuomiovalta näin ollen rajoitu vain papistoon, vaan että se perinteen ja yleisortodoksisen käytännön mukaisesti koskee kaikkia. Toisen asteen tuomioistuimen muodostaa arkkipiispa piispainsynodin jäsenten kanssa, arkkipiispakunnan kanslerin toimiessa sihteerinä. Sen istunnot pidetään kahdesti vuodessa synodin muutenkin kokoontuessa konstituution säädöksen mukaan. Tehtävänä on käsitellä ne vetoomukset, jotka tehdään hiippakuntien tuomioistuinten päätösten johdosta. Konstituutio ei sisällä yksityiskohtaisia määräyksiä kummankaan tuomioistuimen työjärjestyksestä, vaan jättää tämän seikan myöhemmin julkaistavien säädösten varaan.¹² Tradition kannalta on vetoomustuomioistuin varsinainen kanoninen kirkollinen oikeusistuin, koska sen jäsenenä on pelkästään piispoja, kuten kanonit edellyttävät kirkollisen oikeudenkäytön alalla. Tradition kanssa on täysin sopusoinnussa myös se, ettei kyseisiin tuomioistuihin jäsenenä lainkaan kuulu maallikoita kuten ei muuallakaan ortodoksisissa autokefaalisissa kirkoissa. — Piispoja koskevissa oikeusasioissa on asioitten käsittelijänä piispainsynodi, joka konstituution mukaan tällöin toimii hengellisenä tuomioistuimena.¹³ Vetoomustuomioistuimen sihteerinä toimivasta kanslerista ei konstituutio sisällä mitään muuta mainintaa, mutta nykyisen käytännön mukaan on kyseessä pappismies, mikä selvästi ilmenee myös siitä, että konstituution kreikankielinen versio käyttää hänestä nimitystä ”protosyngellos”.¹⁴ Konstituutio ei mainitse mitään piispojen oikeudesta vedota patriarkaattiin, mutta lienee otaksuttava, että tämä kanoninen oikeus katsotaan muutenkin selväksi, etenkin arkkipiispakunnan kiinteää yhteyttä Konstantinopoliin ajatellen.

Hierarkian vaalit ovat nekin voimakkaasti korostamassa äitikirkon ja arkkipiispakunnan keskinäistä yhteyttä. Näin on

12. *ibid.*

13. *ibid.*

14. Vrt. 10 § konstituution kreikkalaisessa tekstissä.

sekä yleensä että aivan erityisesti arkkipiispan suhteen. Hänen kohdallaan sanotaan konstituutiossa nimenomaan, että ko. vaali on ”Ekumeenisen Patriarkaatin Pyhän Synodin yksinomainen etuoikeus ja oikeus”¹⁵. Tietyissä määrin tätä säädöstä modifioi sanonta, jonka mukaan sekä piispainsynodilla että arkkipiispakunnan neuvostolla on oikeus neuvoa-antavaan ääneen valittavan arkkipiispan henkilön suhteen. Sanamuoto tekee kuitenkin kiistattoman selväksi, ettei ole kyse mistään varsinaisesta ehdokkaitten nimeämisestä. Oma mielenkiintonsa on niillä konstituution maininnoilla, jotka koskevat valittavalle asetettavia keskeisiä vaatimuksia. Hänen tulee olla kreikkalais-ortodoksinen ja omata hyväksytyyn ortodoksisen teologisen tiedekunnan loppututkinto. Häneltä edellytetään sujuvaa englannin taitoa ja hänen on oltava syvän uskon omaava pappismies, joka myös on osoittanut hallintokykyä. Valittavan on täysin tunnettava Yhdysvaltain kirkolliset olot ja hänen on oltava kokonaan uskollinen ekumeeniselle patriarkaatille.¹⁶ Tässä mainittujen säädösten valossa on ilmeistä, että hallintoelinten neuvoa-antavaa ääntä huomattavasti voimakkaammalla tavalla puhuu Konstantinopolin synodille konstituutio itse. Säädökset estävät vastaisuudessa sen mahdollisuuden, että arkkipiispakunnan johtavalle paikalle tulisi mies, joka ei jo useita vuosia olisi elänyt ja toiminut Amerikassa, vaikka tähän asti on asianlaita ollut aivan toisin. Käytännössä on Amerikan ortodoksia saanut päteviä, vastuuntuntoisia johtajia sinne Konstantinopolista tai Kreikasta lähetetyistä miehistä, mutta Amerikan kirkollisen nykytilanteen ja vielä enemmän sen tulevaisuuden kannalta on pidettävä keskeisen tärkeänä sitä huomiota, jota konstituutio kiinnittää Amerikan olojen tuntemukseen ja englannin taitoon.

Muitten piispojen suhteen on omat määräyksensä. Konstituutio edellyttää ensinnäkin, että on oltava olemassa naimat-

15. 13 §.

16. *ibid.*

tomien piispaehdokkaitten luettelo, josta valittavat otetaan. Tässäkin tapauksessa todetaan aivan samoin sanoin kuin arkkipiispan kohdalla, että varsinainen vaali on patriarkaatin synodin asia, joskin paikalliset vaikutusmahdollisuudet ovat suuremmat etenkin siitä syystä, että Amerikan Piispainsynodilla on oikeus — neuvoteltuaan arkkipiispakunnan neuvoston kanssa — nimetä kolme ehdokasta, joista Konstantinopolin synodi sitten valitsee yhden. Ehdokasluetteloon otettavien suhteen edellytetään samaa teologista koulutuksen vähimmäisvaatimusta ja samaa englannin taitoa, mutta tämän lisäksi sujuvaa taitoa muissa kielissä, joita puhutaan heidän toimialueillaan muualla kuin Yhdysvalloissa. Ilmeisesti tässä ajatellaan mm. Etelä-Amerikkaa. Kyseisen huomion kiinnittäminen muihinkin kieliin kuin oleellisen tärkeään englantiin viittää kaikesta päätellen siihen aikaisemmin mainitsemaamme seikkaan, että arkkipiispakunta periaatteessa on kaikkia läntisen pallonpuoliskon kreikkalaisia varten. Ehdokkaitten on oltava palvellut arkkipiispakuntaa yli viisi vuotta ja iältään heidän on oltava 35 ja 55 välillä.¹⁷ Todettakoon tässä, että konstituutio säättää tarkoin, miten on meneteltävä piispainistuinten ollessa tyhjinä, ja täten on turvattu asioitten joustava ja kitkaton hoito kyseisinäkin poikkeuksellisina ajanjaksoina. Muihin yksityiskohtiin puuttumatta on kuitenkin todettava, että arkkipiispan suhteen on Konstantinopolin asema tässäkin asiassa otettu erityisesti huomioon. Kun kyseinen istuin jää vapaaksi, tulee virkaiältään vanhin piispa tosin automaattisesti tilapäiseksi viransijaiseksi, mutta kuitenkin vain siihen saakka, että patriarkaatin synodi määrää varsinaisen viransijaisen.¹⁸

Konstituutio sisältää myös tiettyjä kokouksia ja neuvostoja koskevia pykäläiä. Näitä ovat arkkipiispakunnan papiston ja maallikkojen kokous, hiippakunnalliset papiston ja maal-

17. 14 §.

18. 17 §.

likkojen kokoukset, arkkipiispakunnan neuvosto ja hiippakuntaneuvostot.¹⁹ Näistä ensiksimmäinen kokoontuu joka toinen vuosi arkkipiispan puheenjohtajalla. Sen tehtäväkentän ulkopuolelle jäävät opilliset ja kanoniset kysymykset, mutta muuten se käsittelee kaikkia kirkon elämään vaikuttavia seikkoja. Todettakoon kuitenkin, että sen päätökset ovat hyväksymistä ja vahvistamista varten alistettava ekumeeniselle patriarkaatille, jolla täten on todellinen ja asiallinen mahdollisuus valvoa arkkipiispakunnan pysymistä kanonisessa perinteessä yllä mainitsemallamme konstituution edellyttämällä tavalla. Amerikan olosuhteiden valossa tulee erityisen ymmärrettäväksi sen seikan alleviivaaminen, että patriarkaatin hyväksymiä päätöksiä on sitten uskollisesti noudatettava kaikissa seurakunnissa siitä riippumatta, ovatko ne edustajiensa välityksellä olleet ko. päätöksiä alunperin laatimassa vai ei.²⁰ — Hiippakunnallisten papiston ja maallikkojen kokousten edellytetään kokoontuvan vuosittain piispojen johdolla. Niiden jäsenistön muodostavat kunkin seurakunnan pappi ja maallikkoedustaja tai näiden sijaiset. Kyseisten kokousten tehtäväksi todetaan seurakunnallisten toimintojen parempi organisaatio ja tuloksellisuus kirkollisen käytännön puitteissa. Tämä on sinänsä niin ylimalkaista, että hyvin saatamme ymmärtää konstituution maininnan siitä, että vastedes julkaistavat säädökset tulevat tarkemmin määrittelemään näiden kokousten toimintatavan.²¹

Arkkipiispakunnan neuvoston puheenjohtajana toimii arkkipiispa ja sen muina jäseninä ovat piispojen ohella myöhemmin annettavien ohjeitten mukaan valittavat papiston ja maallikkojen edustajat. Neuvoston tulee kokoontua vähintään puolivuositin, mutta muutenkin arkkipiispan kutsusta. Sen tulee käsitellä ”kirkon elämää ja kasvua koskevia kysy-

19. Vrt. 11, 12, 15 ja 16 §.

20. 11 §.

21. 12 §.

myksiä ja ongelmia” sekä tehdä näihin seikkoihin liittyviä päätöksiä. Arkkipiispakunnan papiston ja maallikkojen kokousten väliaikoina voi neuvosto laatia kirkollisia säädöksiäkin, mikäli arkkipiispa kutsuu sen koolle tätä varten ja osoittaa ko. tehtävän välttämättömyyden. Myös tämän neuvoston kohdalla luvataan tarkempia työskentelymääräyksiä ja -ohjeita vastaisuudessa.²²

Hiippakuntaneuvoston muodostavat kunkin hiippakunnan piispa yhdessä myöhemmin julkaistavien säädösten mukaan valittujen pappis- ja maallikkoedustajien kanssa. Sen tulee kokoontua vuosittain ja lisäksi piispan harkinnan mukaan. Tämän neuvoston tehtävänä on olla neuvottelevana ja neuvoa-antavana työryhmänä piispalle avuksi. Senkin toimintaa ohjaavat säädökset tulevat myöhemmin julkaistaviksi.²³

Nyt käsittelemämme kirkollista hallintoa käsittelevien säädösten ohella konstituutio sisältää joitakin pykälä tietyistä erilliskysymyksistä. Eräs näistä koskee kirkollista opetustoimintaa. Sen mukaan arkkipiispakunnan tulee perustaa ja ylläpitää tarpeellisia opetuslaitoksia niin korkeampaa opetusta kuin seurakunnallisia iltapäivä- ja päiväkouluja varten. Tähän liittyy velvoite julkaista niin opetustoimen kuin uskovaisien tarpeitten edellyttämää kirjallisuutta ja muuta materiaalia.²⁴ Arkkipiispakunnassa nyt olevien ja vastaisuudessa perustettavien instituutioiden selitetään olevan arkkipiispakunnan yhteinen asia. Mikäli uusia laitoksia perustetaan, edellyttää se sekä piispainsynodin että arkkipiispakunnan neuvoston hyväksymistä.²⁵ Tämä säädös sinänsä merkitsee, että kyseiset instituutiot suuremmassa määrin kuin tähän asti todella tulevat olemaan yhteistä mielenkiintoa ja yhteisvastuuta omaava tekijä.

22. 15 §.

23. 16 §.

24. 18 §.

25. 19 §.

Useassa yhteydessä on todettu, että tietyt konstituution kohdat ja perussäännökset edellyttävät tarkempia yksityiskohtaisia ohjeita ja säädöksiä. Näiden aikaansaaminen voi konstituution mukaan tapahtua siten, että ehdotukset tarvittaessa tekee arkkipiispa aluksi arkkipiispakunnan neuvostolle. Tämän tehtävänä on sitten harkita ja käsitellä niitä ja esittää ne seuraavan arkkipiispakunnan papiston ja maallikkojen kokouksen hyväksyttäväksi. Laadittavien säädösten tulee olla sopusoinnussa konstituution kanssa ja ne on sittemmin vielä alistettava patriarkaatin synodin hyväksyttäväksi ja vahvistettavaksi, kuten olemme aikaisemmassakin yhteydessä todenneet. Konstantinopolin osuus tuodaan täten uudelleen ja uudelleen esiin konstituution eri pykälissä.²⁶

Konstituution periaatteessa yleisortodoksinen luonne on jo edellä ollut pariinkin kertaan puheena. Erityispykälää tarkatessamme kiintyy tältä kannalta huomio erityisesti siihen, että vaikka konstituutio todetaan laaditun ja julkaistun sekä kreikaksi että englanniksi, on samalla kuitenkin nimenomaan sanottu, että tulkintaerimielisyyksissä on englantilaista versiota pidettävä virallisena ja laillisena tekstinä.²⁷ Periaatteessa on tätä pidettävä oleellisen tärkeänä kannanottona. Käytännössä se on ilmeisesti lisäksi hyvinkin tarpeen heti alkuun, koska pieniä eroja on useissa tapauksissa todella olemassa kreikkalaisen ja englantilaisen version välillä.²⁸

Uudesta konstituutiosta käy ilmi mm. se seikka, että se on laadittu arkkipiispakunnan neuvoston toimesta papiston ja maallikkojen kokousten välivuosina ja että se sittemmin alistettiin ekumeeniselle patriarkaatille, joka siihen tekemiensä muutosten ja tarkistusten jälkeen vahvisti sen arkkipiispakuntaa varten. Mikäli konstituutiota halutaan tarpeen vaatiessa muuttaa, voi arkkipiispakunnan papiston ja maallikkojen ko-

26. 21 §.

27. 22 §.

28. Vrt. esim. 13 ja 14 §.

kous pyytää tätä ja tehdä asiaan liittyviä ehdotuksia. Tullakseen voimaan edellyttävät nämäkin patriarkaatin hyväksymistä ja vahvistamista.²⁹

Edellä olemme kohta kohdalta tehneet selkoa Amerikan kreikkalaisen arkkipiispakunnan uudesta konstituutiosta sekä tietyssä määrin analysoineet ja kommentoineet sen keskeisiä periaatteita. Konstituutio antaa arkkipiispakunnalle monin tavoin uusia mahdollisuuksia amerikkalaiseen kehitykseen ja hiippakuntarakenteen normaaliin muotoutumiseen sekä vähitellen myös eri kansallisuuksia edustavien ortodoksien liittymiseen yhteen jurisdiktioon ekumeenisen istuimen turvin, joskin tämä viimeksimainittu päämäärä vielä voi olla varsin kaukana. Laajenevan yhteyden edellytykset ovat kuitenkin entistä paremmin olemassa. Toisaalta on ilmiselvää, että uusi konstituutio kaikessa oleellisessa säilyttää yhteyden Konstantinopoliin ja monin tavoin korostaa ja varjelee tätä yhteyttä. Ainakin asioitten nykyvaiheessa on kaikesta päätellen siten, että tässäkin on ilmaus ekumeenisen istuimen syvästä viisaudesta ja suuresta huolenpidosta. Diasporan piirissä on monia esimerkkejä vieraan, ei-ortodoksisen ympäristön yllättävästä vaikutuksesta ortodoksiin seurakuntiin ja niiden jäseniin. Amerikan tapauksessa on ekumeeninen istuin uudessa konstituutiosta olevien säädösten välityksellä pyrkinyt konkreettisesti turvaamaan sen, että ortodoksisen tradition aitous ja elävyys voidaan säilyttää myös läntisellä pallonpuoliskolla, jonka yleiset perinteet ja ajattelutapa perin suuresti poikkeavat monin paikoin ortodoksian hengestä ja tiestä.

Konstituution todellinen merkitys voi tulla vasta vähitellen näkyviin, sillä se antaa vain ne peruspuitteet, joitten varassa toiminnan tulee tapahtua. Se vaatii soveltamista ja täydennystä yksityiskohdissa. Lähtökohta on kuitenkin monessa suhteessa hyvä ja myönteinen. Kenties Amerikan arkkipiispakunnan konstituutio voi tarjota esikuvia ja osoittaa tietä yleisem-

29. 23 ja 24 §.

mässäkin mielessä sille ortodoksialle, joka elää vanhojen ortodoksisten kansalliskirkkojen historiallisen alueen ulkopuolella, alttiina vieraille vaikutteille ja kuitenkin valmiina uskollisuuteen aitoa ortodoksista traditiota kohtaan. Monessa suhteessa uusi konstituutio edustaa vastuunalaista vapautta apostolisen perinteen rajoissa ja osallistumista Kirkon ykseyttä ja apostolista paimenvirkaa kunnioittaen.

SUMMARY

Metropolitan John of Helsinki, The Orthodox Archdiocese of America Receives a New Status

The article deals with the new charter, which recently was granted by the Ecumenical Patriarchate to the Greek-Orthodox Archdiocese of North and South America. This very event indicates that the Archdiocese now is seen as a Church, which has established its position in the New World. It is now, in its own way, an American Church. There are elements in the charter, which show that the Archdiocese is meant to be the Church of all the Orthodox in the Western Hemisphere. For the time being this is perhaps more a goal than a reality, but it is of utmost importance that the charter here expresses a new principle, which is wholly in harmony with Orthodox ecclesiology. It should be made quite clear, however, that the new charter does not mean the creation of an independent Church: the Archdiocese is in a very concrete and real way still part of the Ecumenical Patriarchate, whose final approval is needed for various important decisions. The Patriarchate also retains the right to elect the Archbishop and likewise the diocesan bishops, although in the latter case among three candidates given by the American Church authorities. The most significant new trait is the creation of normal dioceses with their own hierarchs and likewise the constituting of a canonical synod of bishops. There are many details which are left open and where new rules will be needed, but the charter gives a good start to a more independent Orthodox Church life in America and opens the door to greater unity, too. In the present situation the ties with Constantinople are likely to constitute a modifying and balancing factor.

KATSAUKSIA

KANSAINVÄLINEN ORTODOKSITEOLOGIEN KO-
KOUS
UUDESSA VALAMOSSA

Kirkkojen Maailmanneuvoston yhteydessä toimiva ns. Ortodoksinen Työryhmä järjesti 24.—30. 9. 1977 ortodoksisten teologien konsultaation Uuden Valamon luostarissa Heinävedellä. Osanottajia oli varsin monista ortodoksisista paikallis-kirkoista ja Kirkkojen Maailmanneuvoston kutsusta myös joistakin ei-kalkedonisista kirkoista, lähinnä Intiasta ja Egyptistä. Paikalliset järjestelyt oli uskottu Helsingin metropolii-tan kanslialle, joka toimi yhteistyössä luostarin edustajien kanssa. Konsultaatio oli laatuaan ensimmäinen Kirkkojen Maailmanneuvoston toimesta Suomessa pidetty kokous. Puheenjohtajana toimi *Helsingin Metropolii*ta, joka Konstantinopolin pyhän synodin päätöksellä oli määrätty ekumeenisen patriarkaatin edustajaksi tähän konsultaatioon yhdessä professori *John Zizioulaksen* kanssa. Suomen ortodoksista kirkkoa edustivat pastori *Matti Sidoroff*, diakoni *Timo Lehmuskoski* ja veli *Kristoforos*. Konsultaation työn tulokset ovat saaneet poikkeuksellisen myönteistä huomiota osakseen jälkeinpäin mm. Kirkkojen Maailmanneuvoston johdon ja sen teologisten asiantuntijain taholta, joskaan ei sen merkitystä pidä liioitella. Sen arvo riippuu lopulta oleellisesti siitä, miten sen varaan rakennetaan eteenpäin ja miten sen saavutuksia käytetään myönteisesti hyväksi. Oman maamme ja kirkkomme kannalta voidaan konsultaatiota joka tapauksessa pitää huomattavana tapahtumana ja toisaalta myös niin Maailmanneuvoston kuin Ortodoksisen työryhmän meille antamana tunnustuksena. Uuden Valamon konsultaation päätteeksi laa-

dittiin ja hyväksyttiin julkilausuma kokouksen temasta eli ortodoksisen todistuksen ekumeenisesta luonteesta. Seuraavassa julkaisemme kyseisen raportin käännöksen kokonaisuudessaan:

Ortodoksisen todistuksen ekumeeninen luonne

Kirkkojen Maailmanneuvoston ortodoksinen yhteistyöelin Ortodoksinen Työryhmä järjesti Uuden Valamon luostarissa 24.—30. 9. 1977 ortodoksiteologiien konsultaation ortodoksisen todistuksen ekumeenisesta luonteesta. Konsultaation isäntänä toimi Suomen ortodoksinen kirkko.

Konsultaation tarkoituksena oli ottaa kantaa tiettyihin Nairobissa pidetyn KMN:n viidennen yleiskokouksen jälkeen ilmaantuneisiin tärkeisiin ekumeenisiin kysymyksiin sekä soveltaa joitakin ortodoksisia näkemyksiä kysymyksiin ja ohjelmiin, jotka vaikuttavat sekä Kirkkojen maailmanneuvoston että kirkkojen itsensä elämään ja toimintoihin.

Konsultaatiossa käsiteltiin kolmea tämän päivän ekumeenisen keskustelun erityiskysymystä: a) Paikalliskirkko, b) Uskomme julistaminen ja ilmaiseminen, c) Kirkkojen vastuu tämän päivän maailmassa.

Esillä olevan työasiakirjan sisältö heijastaa kokouksessa esitettyjen erilaisten mielipiteiden moninaisuutta. Niitä olisi pidettävä näkökohtina, joita olisi edelleen pohdittava sekä KMN:n eri alajaostoissa että ortodoksisissa kirkoissa. Konsultaation pääteemasta keskusteltaessa katsoimme välttämättömäksi tutkia ekumeenisen osallistumisemme ekklesiologista perustaa, nimittäin eukaristista kirkkonäkemystämme.

Ortodoksit ymmärtävät Kirkon Eukaristian valossa. Kirkon koko elämä, sana ja sakramentit, saavat alkunsa ja täyttymyksensä Pyhästä Eukaristiasta. Täten Eukaristia ei ole vain eräs sakramentti, vaan suuri mysteeri, jossa me osallistumme Pyhän Kolminaisuuden elämään, koko pelastushisto-

riaan Kristuksessa ja tunnemme tulevan taivaan valtakunnan esimakua. Eukaristiassa Kirkko asetetaan historian keskipisteeksi, joka pyhittää ja uudistaa maailman olemalla itse uusi luomus ja luomalla uuden elämäntavan. Samalla se asetetaan Jumalan valtakunnan merkiksi historian päätepisteeseen: Kirkko tuomitsee maailman (1 Kr 5—6) Eukaristian ilmaismien eskatologisten tosiasiaain valossa (vrt. Didahe 10).

Kirkko, jolla on tämä eukaristinen luonne, ei ole mikään abstrakti tai spekulatiivinen aate, vaan konkreettinen todellisuus. Milloin tahansa Jumalan kansa kokoontuu yhteen määrättyyn paikkaan (*epi to auto*, katso 1 Kr 11: 20) muodostaakseen eukaristisen Kristuksen ruumiin, Kirkosta tulee todellisuutta. Siksi Kirkko on ensisijaisesti itse kussakin paikassa oleva paikallinen eukaristinen yhteisö. Tulemalla liitetyksi tähän konkreettiseen paikalliseen eukaristiseen yhteisöön me pelastumme ja julistamme maailman pelastusta Kristuksessa ”siihen asti kun hän tulee”.

Ollakseen sellainen pelastava yhteisö paikalliskirkon on voitettava synnin ja kuoleman aiheuttama hajaannus maailmassa. Paikallinen yhteisö on Jumalan Kirkon todellinen ja autenttinen ilmaus ainoastaan silloin, kun se on luonteeltaan ja rakenteeltaan katolinen. Sen perustana eivät voi olla esimerkiksi luonnolliset jaottelut ja erottelut, sellaiset kuten rotu, kansallisuus, kieli, ikä, sukupuoli, fyysinen vamma jne. eivät mitkään sosiaaliset erot ja erottelut kuten esim. yhteiskuntaluokka, ammatti jne.

Jopa ajan ja paikan luomat erot on voitettava tässä yhteisössä. Siksi eukaristinen yhteisö sulkee piiriinsä myös kuolleet Kirkon jäsenet, ja vaikka se on itse asiassa *paikallinen* yhteisö, niin se uhraa Eukaristian koko ”oikumenen” puolesta ja näin saavuttaa todella ekumeeniset mittasuhteet, joissa myös paikan aiheuttamat erot voitetaan.

Piispan virka turvaa tämän Kirkon katolisen luonteen, jota Eukaristia ilmentää. Piispan erityisenä tehtävänä on omassa persoonassaan voittaa kaikki tietyllä alueella esiintyvät erot

ja hajaannukset ja liittää paikalliskirkko sekä paikallisesti et-
tä ajallisesti toisiin paikalliskirkkoihin. Synodaalisesti tapah-
tuva piispojen vihkiminen ilmaisee sakramentaalisesti tätä yh-
teyttä. Episkopaatin luonteen vuoksi on olennaista, että kul-
lakin alueella olisi vain yksi piispa ja että kaikkien eukaristis-
ten yhteisöjen pitäisi saada kirkollinen autenttisuutensa hänen
virkansa kautta. Sen vuoksi paikalliskirkko ei välttämättä ole
läsnä jokaisessa eukaristisessa kokoontumisessa, vaan se on
piispaallisessa hiippakunnassa, jonka kautta jokainen eukaris-
tinen kokoontuminen saa katolisen luonteensa.

Ortodoksiselle traditiolle on aina ollut ominaista tällainen
paikalliskirkkonäkemys. Historian kuluessa olosuhteet ovat
usein vaatineet suurempien kirkollisten yksiköiden, metropo-
liittakuntien, patriarkaattien, autokefaalisten kirkkojen jne.
luomista. Kuitenkaan näiden yksikköjen toiminnassa ei luon-
nollisten, sosiaalisten tai kulttuuri- ja rotuerojen pitäisi rik-
koa alkuperäistä eukaristista kirkkonäkemyä. Ortodoksisen
Kirkon kanoninen rakenne sellaisena, miksi se muotoutui var-
haisina vuosisatoina, on auttanut ja voi yhä auttaa varjele-
maan ortodoksiaa joutumasta sellaisiin vaaroihin.

Yhden uskon tunnustaminen yhdistää kirkkoyhteisön. Tä-
mä usko on olennaisesti sama kuin apostolinen opetus ja ”se
usko, joka kerran annettiin pyhille”. Se on ilmaistu Kirkon
koko elävässä traditiossa ja varsinkin ekumeenisen Kirkon
hyväksymissä uskontunnustuksissa ja ekumeenisten synodien
päätöksissä. Ortodoksinen Kirkko pitää ekumeenisten syno-
dien päätöksiä yhden apostolisen uskon uskollisina ilmauksi-
na ja siksi kaikkia Kirkon jäseniä velvoittavina.

Kuitenkin tämä uskollisuus jo pidettyjä synodeja kohtaan
on aina ymmärrettävä elävänä jatkuvuutena. Elävälle jatku-
vuudelle ovat ominaisia seuraavat kaksi näkökohtaa: uskollis-
uus ja uudistuminen, jotka molemmat ovat ortodoksisen elä-
män ja ortodoksisen todistuksen elimellisiä osia. Uskollisuus
ei ole koskaan pelkästään kerran sanottujen asioiden muodol-
lista toistamista, vaan pohjimmiltaan se on uskollisuutta al-

kuperäiselle apostoliselle totuudelle luovan kuuliaisuuden hengessä. Täten uudistaminen merkitsee ensisijaisesti uusiin, muuttuviin tilanteisiin vastaamista kerran annetun totuuden pohjalta. Sen vuoksi voidaan myös sanoa, että uudistus tässä mielessä tarkoittaa apostolisen tradition soveltamista tämän ajan kysymyksiin ja tarpeisiin. Tämä periaate ilmaisee ensiksikin sen, ettei uskollisuus muodostu steriiliksi, staattiseksi asenteeksi, jolla ei ole mitään yhteyttä vallitseviin inhimillisiin ja historiallisiin realiteetteihin, toiseksi sen, ettei uudistus ole päämäärä sinänsä eikä mikään sellainen tapahtuma, joka voi ottaa itselleen minkä suunnan tahansa, vaan se aina perustuu apostolisen tradition alkuperäiseen totuuteen.

Apostolisen uskon uusiin historiallisiin olosuhteisiin soveltamisen prosessi selittää, mitä tietyn synodin ”vastaanottaminen” merkitsee. Vastaanottaminen ei tarkoita synodin ”muodollista hyväksymistä”. Synodin ilmaisema usko tunnustetaan ja tulee käytännössä totuudeksi, kun kirkkoyhteisö uudelleen ja uudelleen ottaa sen vastaan Pyhässä Hengessä. Jokainen uskon tunnustamisen muoto ilmenee viime kädessä osallistumisena paikalliseen eukaristiseen yhteisöön. Usko pelastaa ainoastaan silloin, kun se on elämää kirkkoyhteisössä.

Tämä nostaa esille tunnustuksellisuuskysymyksen. Ortodoksisella Kirkolla on omat ”tunnustuksensa” vanhojen synodien ja varsinkin ekumeenisten synodien uskontunnustusten ja päätösten muodossa. Tämä saa sen näyttämään vain eräältä ”tunnustukselliselta yhteisöltä tai perheeltä” ja sellaisena ei-ortodoksit sitä usein pitävätkin. Kuitenkin tällainen ortodoksian ymmärtäminen, jota ortodoksit itse toisinaan rohkaisevat, olisi ristiriidassa sen ekklesiologian perusluonteen kanssa.

Jos ortodoksit ovat uskollisia omalle ekklesiologialleen, heidän täytyy kieltää tällainen Kirkon samaistaminen johonkin tiettyyn tunnustukseen. Kirkko, joka viime kädessä määrittelee itsensä ”tunnustuksillaan”, on tunnustuksellinen yhteisö mutta ei Kirkko.

Ortodoksit ovat osallistuneet aktiivisesti ekumeeniseen liikkeeseen ja ovat olleet Kirkkojen Maailmanneuvoston jäseniä aina sen perustamisesta lähtien. Miten heidän edellä kuvattunlainen ekklesiologiansa sopii tämän liikkeen yhteyteen ja KMN:n laatimiin ohjelmiin ja toimintoihin?

Aivan erityisesti on korostettava sitä, että ortodoksien osallistuminen ekumeeniseen liikkeeseen nykyään ei ole periaatteessa mitenkään vallankumouksellista ortodoksian historiassa, vaan se on luonnollinen seuraus Kirkon jatkuvasta rukouksesta ”kaikkien yhdistymisen puolesta”. Sekin on yritys, kuten aikoinaan patristisenkin kauden yritykset soveltaa apostolista uskoa uusiin historiallisiin tilanteisiin ja olemassaoloa koskeviin vaatimuksiin. Se, mikä on eräässä mielessä uutta nykyään, on se tosiasia, että tämä yritys tehdään nyt yhdessä toisten kristillisten yhteisöjen kanssa, joiden kanssa ei ole täyttä yhteyttä. Juuri tässä yhteydessä vaikeudet syntyvätkin, mutta samoin juuri tässä kohden on myös näkyvissä monia todellisen toivon merkkejä yhteyden, ymmärtämyksen ja yhteistyön lisääntymisestä.

Kirkkojen Maailmanneuvosto koostuu enimmäkseen selvaisista kirkoista, jotka ovat perusidentiteetiltään tunnustuksellisia siinä mielessä kuin juuri määrittelimme tämän sanan. Tästä johtuen ne eivät tavallisesti näe mitään syytä, miksi jäsenkirkkojen ei pitäisi toteuttaa käytännössä eukaristista yhteyttä.

Ortodoksien kieltäytyminen ”interkommuunion” harjoittamisesta nähdään heidän taholtaan osoitetuksi ylimielisyydeksi juuri siksi, että oletetaan, että hekin ovat vain eräs tunnustuksellinen yhteisö, joka pitää itseään muita parempana. Tässä tilanteessa ortodoksien on vaikea viitata ekklesiologiansa, joka täysin eroaa muiden KMN:n jäsenkirkkojen ekklesiologiasta. Tässä yhteydessä on vaikeaa osoittaa, ettei tunnustukselliseen yhteisöön kuuluminen ole tärkein asia Kirkossa ja että ortodoksinen Kirkko pitää itseään Kirkkona ei tunnustuksellisella pohjalla, vaan siksi, että se samaistaa it-

sensä eukaristiseen yhteisöön, jota se pitää aitona ja pelastavana muotona. Vasta sitten, kun tämä on tehty selväksi, voidaan "interkommuunio"-kysymyksestä kasvava frustraatio poistaa. Silloin ymmärretään, miksi ortodoksien on luonnollisempaa puhua "kommuuniosta" kuin "interkommuuniosta" tai "jaetusta eukaristiasta".

Mutta tämä johtaa meidät muihinkin seuraamuksiin, jotka liittyvät ortodoksien mukanaoloon ekumeenisessa liikkeessä. Se merkitsee koko ekumeenisen problematiikan uudelleenarviointia. Pohjimmiltaan tämä merkitsee sitä, että se ykseys, jota me ekumeenisessa liikkeessä etsimme, ei voi olla teologisten sopimusten tulos, kuten esim. uskontunnustuksen yhteinen allekirjoittaminen. Teologista työskentelyä varmaankin tarvitaan ja sen pitäisi luonteeltaan olla vakavaa ja korkeatasoista. Mutta sen päämääränä tulisi olla kirkkoyhteisön olemassaolollemme tärkeän merkityksen ja varsinkin sen näkyvän rakenteen ymmärtäminen, rakenteen, joka antaa ihmiselle mahdollisuuden päästä uuteen ja pelastavaan suhteeseen Jumalan ja maailman kanssa.

Liturgisen todellisuuden (eukaristisen yhteisön) dynamiikka sellaisena kuin se on tässä esitetty kasvaa Kolminaisuuden elämän kokemisesta Kristuksessa, joka jatkuvasti pelastaa ja valistaa ihmisen ja historian. Kirkon jäsenet, jotka elävät tässä eukaristisessa kokemuksessa, harjoittavat sitä ja todistavat siitä, luovat myös uuden elämäntyylin. Tämä elämäntyyli toteutui apostolien, marttyyrien ja kaikkien niiden pyhien elämässä, jotka kautta historian ovat kieltäytyneet vaihtamasta "taivaallista maalliseen". Tämä katoavainen elämä ilmenee tänään aikamme synneissä, erityisesti kulttuurissa, jolle on ominaista individualismi, rationalismi ja kulutuksen väärä korostus, rasismi, militarismi, riisto ja hyväksikäyttö. Kussakin kulttuurissa eukaristinen dynamiikka johtaa "liturgiaan liturgian jälkeen" eli aineellisen maailman liturgiseen käyttöön, yhteiskunnassa olevan ihmisyyhteisön muuttumiseen koinoniaksi (yhteydeksi), kulutuspalvonnasta askeettiseen

asenteeseen luomakuntaa kohtaan ja ihmisarvon palauttamiseen.

”Liturgia liturgian jälkeen” -käsitteen dynamiikka on nähtävissä useissa KMN:n ohjelmissa ja toiminnoissa, jotka ovat syntyneet Nairobin yleiskokouksen jälkeen ja joille ortodoksiset kirkot ovat ekumeenisen solidaarisuutensa perusteella antaneet tukensa. Kirkkojemme pitäisi erityisesti kiinnittää huomiota ”kaikkein köyhimpien” auttamiseen, rauhan ja oikeudenmukaisuuden aikaansaamiseen valtioiden välillä, nälkähädän lieventämiseen, köyhyyden ja sairauden poistamiseen, ihmisoikeuksien edistämiseen, jännityksen lieventämiseen, oikeudenmukaisen ja vastuullisen yhteiskunnan rakentamiseen sekä tieteen suuntaamiseen luoville linjoille, atomi- ja muiden energialähteitten rauhanomaiseen ja turvalliseen käyttöön, koska nämä asiat ovat osa niiden kristillistä vastuuta ja niiden yhteiskunnallisen todistuksen olennainen osa.

Pelastuksen todellisuus ei ole kapea-alainen uskonnollinen kokemus, vaan siihen sisältyy dynamiikkaa, joka Jumalan ja ihmisen välisen synergian (yhteistyön) kautta muuttaa ihmisyksilöt inkarnaatiossa ilmoitetun Jumalan kuvan kaltaisiksi persooniksi, yhteisöt historian kautta koinoniaksi, Kolminaisuuden eläväksi kuvaksi.

Täten eukaristinen yhteys on Kirkko ja kaikki, mitä siihen liittyy. Kuten pyhät ovat sanoneet: ”Pelasta itsesi ja niin pelastat myös ympärillä olevat ihmiset.”

Nairobin yleiskokous on määritellyt, että KMN on perustettu ” . . . kutsumaan kirkkoja näkyvän ykseyden päämäärään yhdessä uskossa ja yhdessä eukaristisessa yhteydessä, jota jumalanpalvelus ja yhteinen elämä Kristuksessa ilmentää ja etenemään tuota ykseyttä kohti, että maailma uskoisi.” Konsultaatio ilmaisi tyydytyksensä siitä, että KMN oli jo pannut alulle keskustelun paikalliskirkosta, ja se ilmaisi toivomukseensa, että KMN tekisi enemmän jäsentensä huomion ohjaimiseksi paikalliskirkon eukaristisen ymmärtämisen tärkeyteen sekä siihen, että eukaristinen yhteisö, jossa on apostoli-

sen uskon jatkuvuus, on sen ykseyden perusta, jota me etsimme. Se toivoi myös, että KMN tekisi enemmän poistaakseen konstituutioistaan eräitä aineksia ja mahdollisesti joitakin rakenteita, jotka tekevät kirkoille ykseyden tien löytämisen hyvin vaikeaksi. Tällöin ortodoksien olisi helpompaa osallistua täysipainoisemmin ja luovalla tavalla ekumeeniseen liikkeeseen. Tässä yhteydessä konsultaatio ilmaisi tyydytyksensä myös siitä, että ensimmäisen esisynodaalisen panortodoksisen konferenssin päätös pyytää ortodoksien täydellisempää ja kiinteämpää osallistumista KMN:ssa on otettu siellä huomioon ja että neuvottelut on aloitettu päätöksen toteuttamiseksi.

SUMMARY

The Consultation of Orthodox Theologians in New Valamo

The Orthodox Task-Force of the World Council of Churches arranged a consultation of Orthodox theologians on the ecumenical nature of the Orthodox witness at the New Valamo monastery in Finland, from the 24th to the 30th of September, 1977. The purpose of the consultation was to respond to certain ecumenical priorities, which have emerged since the 5th General assembly of the WCC in Nairobi, and to deal with them from the Orthodox point of view. The main theme is examined especially from an ecclesiological point and thus in the light of an eucharistic understanding of the Church.

Veikko Purmonen

PAPISTON OPINTOPÄIVÄT KUOPIOSSA

Ortodoksisen papiston perinteiset opintopäivät järjestettiin Ortodoksisten Pappien Liiton toimesta Kuopiossa 24.—25. syyskuuta 1977. Papiston lisäksi mukana oli kirkon muita työntekijöitä ja mm. Ortodoksisen ylioppilasliiton jäseniä. Yhteensä osanottajia päivillä oli noin sata henkeä.

Opintopäivien pääluennoitsijaksi oli kutsuttu Pyhän Vladimirin teologisen instituutin kirkkohistorian ja patristiikan professori *John Meyendorff* New Yorkista. Hänen luentojensa aiheina olivat avioliitto ja munkkilaisuus, ekumeenisten kirkolliskokousten merkitys ja tehtävät sekä kirkollisen autokefalian ja autonomian merkitys.

Avajaistilaisuudessa, jossa puhuivat *Arkkipiispa Paavali* ja pastori *Veikko Purmonen*, todettiin, että luentojen aiheita ei ole valittu sattumanvaraisesti, vaan mukaan on otettu asioita, jotka ovat tärkeitä ja ajankohtaisia yhtä hyvin meille suomalaisille kuin muillekin ortodokseille. Seka-avioliitot ja kysymys luostariperinteen jatkuvuudesta ovat olleet suurien huolen aiheita. Kirkon hallinnolliseen rakenteeseen liittyvät kysymykset taas ovat aivan erityisen huomionarvoisia ja huolellista pohdiskelua vaativia juuri nyt, kun valmistaudutaan viettämään Suomen ortodoksisen kirkon itsenäisyyden kuusikymmenvuotisjuhlaa.

Nämä asiat ovat hyvin ajankohtaisia myös koko kirkon kannalta ajatellen: parhaillaanhan valmistellaan Pyhää ja Suurta Synodia, yhteistä kirkolliskokousta, jonka asialistalla muodossa tai toisessa opintopäivien luentoja ja keskustelujen aiheiksi otetut kysymykset ovat.

Puhuessaan kristillisen elämän kahdesta muodosta, avioliitosta ja munkkilaisuudesta, prof. Meyendorff totesi, että seksuaalisuudella on nykyaikana tärkeä sija ihmisten elämäs-

sä ja yhteiskunnassa. Kulttuuriamme hallitsee sekulaari seksuaalisuus, joka on erotettu muusta inhimillisestä elämästä omaksi alueekseen. Monien mielestä tämä on merkinnyt eräänlaista ”freudilaista vallankumousta”.

Avioliitto ja munkkilaisuus ovat kirkon vastauksia inhimilliseen seksuaalisuuteen. Nämä kristillisen elämän kaksi muotoa ovat, niin paradoksaaliselta kuin se kuulostaakin, merkitykseltään suuressa määrin identtisiä: molemmissa niissä lopullisena päämääränä on ihmisluonnon kirkastaminen ja Jumalan Valtakunnan toteutuminen täällä ja nyt, tässä maailmassa. Askeettinen kirjallisuus puhuu munkkilaisuudesta ”hengellisenä avioliittona”.

Meyendorff huomautti, että ortodoksisen kirkon historiassa luostareilla on ollut tärkeä rooli. Ne ovat julistaneet kristittyjen vapautta kaikista maallisista huolista. Niillä on ollut profeettallinen tehtävä kirkon elämässä. Siksi meidän pitäisi pyrkiä luostareita kaikin tavoin tukemaan.

Puhuessaan ekumeenisten kirkolliskokousten merkityksestä ja tehtävistä Meyendorff korosti sitä, että kokouksia ei ole automaattisesti hyväksytty ekumeenisiksi ja erehtymättömiksi: kirkolliskokouksia hyväksyttäessä koko kirkon ääni on ollut lopullinen auktoriteetti.

Tämä on otettava huomioon myös nyt, kun ortodoksisen kirkon Suurta ja Pyhää Synodi valmistellaan. Meyendorff totesi, että synodin koollekutsumiseen liittyy tiettyjä poliittisia ja muitakin vaikeuksia, mutta aina on olemassa myös onnistumisen mahdollisuus. ”Jumala on voimakkaampi kuin meidän inhimilliset heikkoutemme. Jos Jumala niin tahtoo, synodi tullaan kutsumaan koolle”, isä Meyendorff sanoi.

Puhuessaan kirkollisen autokefalian ja autonomian merkityksestä John Meyendorff totesi, että menneinä aikoina autokefalia-termillä on ollut erilainen merkitys kuin nykyään. Bysantissa tämä termi viittasi arkkiepiispaan, joka ei ollut minäkään metropoliitan, vaan suoraan patriarkan alainen. Myöhemmin autokefaaliseksi ruvettiin kutsumaan itsenäisiä kan-

salisia kirkkoja. Tämä johti usein äärimmäiseen nationalismiin, kansallisten perinteiden liialliseen korostamiseen. Kirkkoa ruvettiin myös käyttämään hyväksi nationalististen aatteiden levittämisessä. ”Tämä on ollut todellinen myrkky ortodoksisten kirkkojen historiassa”, isä Meyendorff sanoi.

Kuitenkin paikallisessa kirkolliskokouksessa Konstantinopolissa vuonna 1872 tuomittiin tällainen äärimmäinen nationalismi, fyletismi, harhaoppina: ortodoksinen piispa ei ole vain jonkin kansan, vaan tietyn maantieteellisen alueen piispa. Kansalliskirkko-periaate ei sovellu ortodoksiseen ajatteluun. Tämä ei kuitenkaan merkitse kansallisten kulttuurien hylkäämistä.

Kirkollinen autonomia merkitsee itsenäisyyttä sisäisissä hallinnollisissa asioissa. Tällainen kirkollisen hallinnon muoto on omaksuttu Suomen lisäksi Japanin, Kreetan ja Siinain kirkossa. Suomen kirkolle professori Meyendorff suositteli autonomian laajentamista. Se on mahdollista siten, että lisätään hiippakuntien ja vastaavasti myös piispojen lukumäärää. Se tekee mahdolliseksi täysivaltaisen piispojen synodin muodostamisen.

Seminar of Clergy in Kuopio

Seminar for Orthodox clergy was held in September 24—25, 1977, in Kuopio, at the center of the Finnish Orthodox Church. The seminar was organized by Finnish Orthodox Clergy Association. Fr. *John Meyendorff*, professor of Church History and Patristics at St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary, New York, was the main speaker at the seminar.

The themes of Fr. Meyendorff's lectures were: "Two forms of Christian Life: Marriage and Monasticism", "Meaning and Tasks of the Ecumenical Councils" and "Meaning of Ecclesiastical Autocephaly and Autonomy". These themes, as it was pointed out at the opening session of the seminar, are very important ones for Finnish Orthodox Church as well as for the rest of the Orthodox world. They all are on the agenda of the Great and Holy Synod, which is in the process of preparation.

In speaking on marriage and monasticism, Fr. Meyendorff stated that sexuality has today an important place in our life and society. Our culture is dominated by secular sexuality which is separated from the rest of human life as an independent area. There has taken place a kind of "Freudian revolution".

Marriage and monasticism are the Church's responses to human sexuality. These two forms of Christian life are, paradoxically, identical in meaning: in both of them the final goal is transfiguration of human nature and realization of the Kingdom of God here and now, in this world. Ascetical literature speaks of monasticism as a 'spiritual marriage'.

Fr. Meyendorff emphasized the fact that in the history of the Church monasteries have had an important role. They have proclaimed freedom of Christians from all worldly cares. They have had a prophetic task in the life of the Church. "Therefore, we should support the existing monasteries by all possible means", Fr. Meyendorff said.

In speaking on meaning and tasks of the ecumenical councils, Fr. Meyendorff pointed out that councils have not been accepted automatically as ecumenical and infallible: the voice of the whole Church, of all the people of God, has been the final authority in the process of acceptance of the councils.

This is to be taken into consideration also now, when the Great and Holy Synod of the Orthodox Church is in the

process of preparation. Despite certain political and other difficulties, there always exists a possibility of success. "God is more powerful than our human weaknesses. If God so wills, the synod will be convoked", Fr. Meyendorff said.

"In the past the term autocephaly had a different meaning from the one it has today", Fr. Meyendorff said in his lecture on ecclesiastical autocephaly and autonomy. In Byzantium the term referred to an archbishop who was not under any metropolitan but directly under the patriarch. Later on independent national churches were known as autocephalous. This often led to an extreme nationalism: national traditions were combined with religion. "This has been a real poison in the history of Orthodoxy", Fr. Meyendorff said.

However, in a council at Constantinople in 1872, this extreme nationalism, or 'phyletism', was condemned as a heresy. An Orthodox bishop is not a bishop for a certain nation, but for an area. "The principle of a national Church is not acceptable in the Orthodox tradition. This does not mean, however, total rejection of national cultures", Fr. Meyendorff continued.

Ecclesiastical autonomy means independence in internal affairs. This form of Church government has been adopted in the Orthodox Churches of Finland, Crete, Sinai and Japan. To the Orthodox Church of Finland, Fr. Meyendorff recommended an increase in the number of its dioceses and bishops in order to have a full Synod of Bishops.

Kalevi Toiviainen

TEOLOGISESSA TIEDEKUNNASSA TUTKITAAN ORTODOKSISUUTTA

Ortodoksinen kirkko ja teologia on parhaillaan Helsingin yliopiston teologisessa tiedekunnassa vilkkaan tutkimuksen kohteena. Kiinnostus on kohdistunut sekä vanhempaan että moderniin ortodoksiseen teologiaan. Mukana on myös kirkkohistoriallisia tutkimuksia, joiden aiheina niin ikään on sekä viime vuosikymmenien että varhaiskirkon aika.

Fil. kand. *Merja Merras* on saanut valmiiksi pro gradu -tutkielmansa ”Efraim Syyrialaisen Genesis-kommentaarit”. Tämä sekä itämaiden kirjallisuuteen että Vanhan testamentin eksegetiikkaan liittyvä tutkimus valaisee kirkon varhaisvaiheita. Se on samalla huomattava tieteellinen aluevaltaus, sillä kirkon varhaisia opettajia ei Suomessa ole liiemmästi tutkittu. Aihe vaatii tutkijaltaan myös huomattavaa kielitaitoa, mm. syyrian hallintaa.

Uskontotieteessä on tutkimuskohteena hesykasmi, jota selvittelee *Eira Tiilikainen*. Tutkimus on tätä kirjoitettaessa vielä kesken.

Suomen ortodoksisen kirkon historiaa selvitellään useissa töissä. *Soili Kinnunen* on saanut valmiiksi pro gradu -työn, jonka aiheena on ”Ortodoksiset pyhäkoulut”. *Ritva Saraste* on valinnut aiheekseen ”Pyhän Sergein ja Hermanin veljekunnan”¹ ja *Olavi Merras* ”Ajanlaskuriidan Salmissa ja Suojärvellä”.

Systemaattisen teologian laitoksella tutkitaan useita ortodoksisia aiheita. Erityisen kiinnostuksen kohteena tuntuvat olevan muutamat ortodoksiset teologit tai kirkonmiehet. Tekeillä on dogmatiikan pro gradu -tutkielma ”Anthony Bloo-

1. Ritva Sarasteen työ valmistui keväällä 1978.

min rukouskäsitys”, jota tutkii *Matti Poutiainen*. Teologiseen etiikkaan ja uskonnonfilosofiaan liittyvät *Sisko Mäkisen* työ ”Georg Florovskyn uskonyhteydestä” ja *Pekka Mustosen* ”Nikolai Berdjajevin valtiokäsitys”. Alexander Schmemann, joka vieraili suhteellisen äsken Suomessa, on siitä lähtien askarruttanut nuoria tutkijoita. Hänestä tehdään kaksikin työtä. *Kyösti Finérin* työn aiheena on ”Alexander Schmemannin kirkkokäsitys”, kun taas *Jarmo Kökkö* on valmistanut tutkielmansa ”Alexander Schmemannin sakramenttikäsityksestä”. Viimeksi mainittu esitettiin opinnäytteenä dogmatiikassa, ensiksi mainittu Schmemann-työ kuuluu ekumeniikkaan. Ekumeniikassa on tekeillä myös tutkimus, jonka tarkoituksena on selvittää ortodoksisten kirkkojen roolia ekumeenisessa liikkeessä. Tekijänä on *Simo Reinikainen* ja työn aiheena on ”Ortodoksisten kirkkojen kritiikki Kirkkojen maailmanneuvostoa kohtaan 1972—1975”.

Monet töistä ovat olleet tekeillä jo vuosia, toiset taas vasta vuoden päivät. Niiden valmistuminen riippuu mitä erilaisimmista seikoista, mm. tekijän mahdollisuuksista keskittyä tutkimusaiheeseensa, taloudellisesta tilanteesta jne. Näin ollen on vaikeaa arvioida, koska kaikki työt ovat valmiita. Monet kuitenkin ovat odotettavissa jo kuluvana vuonna. Valmistuessaan työt sijoitetaan Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan kirjastoon, missä ne ovat halukkaiden luettavissa.

TUTKIMUSTA JA KIRJALLISUUTTA

Tito Colliander, Ihmisen ääni — Aiheita (Motiv). WSOY Porvoo 1977.

Pro gradu -tutkielmaani varten (keväällä 1968) tutustuin kahdeksaantoista Collianderin teokseen ja lienen lukenut kaikki sen jälkeen ilmestyneet hänen teoksensa — en kriittikkona, koska en sitä missään mielessä ole —, vaan tavatakseni yhä uudelleen lähikuvassa lämpimän ihmisen, joka on innottanut itseni lisäksi monia muita monin eri tavoin. Tässä mielessä lähdin tutkimusmatkalle myös "Aiheita"-teoksen maailmaan. Pikemminkin voisi sanoa maailmoihin, sillä tunnetussa teossarjassa 'Ihmisen ääni' ilmestynyt Collianderin teos 'Aiheita' (Motiv) sisältää seuraavien väliotsikkoina nimettyjen aiheiden lisäksi monia muita: Kirjailijasta itsestään ja kirjailijan työstä, Kauneudesta ja luonnosta, Ajasta ja vanhuudesta, Surusta, kärsimyksestä ja kivusta, Kuolemasta, Ilosta ja rakkaudesta, Vapaudesta ja taiteesta, Ihmisestä ja maailmasta, Uskosta ja uskonnosta.

Aikaisemmista Collianderin teoksista tällainen väliotsikointi puuttuu. Silti useita hänen teoksiaan lukeneelle on tullut selkeä mielikuva juuri noista aihepiireistä. Niiden nimeäminen on ollutkin kenties vain kustantajan teossarjaan kohdistuva vaade: on valittava tietyt nimikkeet, alaotsikot, joihin keskittyy, sanotaanhan kirjan takakannen esittelyssäkin: "Colliander on valinnut aiheista vaativimmat." Jostakin aikaisemmasta teoksesta muistan kirjailijan suhtautumisen nimiin: nimet eivät ole tärkeitä, ne ovat vain liimattuja etikettejä. Sama tulee esiin myös 'Aiheita'-teoksessa: "Nimiä. Maanantai, tiistai. Helmikuu, elokuu. Kulttuurimme on synnyttänyt nämä nimet. Meidän kulttuurimme on sellainen, että se tarvitsee järjestystä. Sen täytyy luokitella, määritellä, rakentaa teitä, pystyttää siltoja ja rajoja, esittää numeroita. Todellisuudessa tällaisia rajoituksia ei ole. Ne vain palvelevat kulttuuri-ihmistä välttämättömänä apuna. Mutta me antaudumme niiden orjiksi (ss. 159—160)."

Merkkiäkään nimien orjuudesta ei Aiheita-teoksessa esiinny. Päinvastoin tuntuu siltä, että tämä uusin teos avaa vielä laajemmat näkymät kuin aikaisemmat teokset ja liikkuu vielä elävämmiin ja nopeammin paikasta toiseen, aikakaudesta toiseen, edestakaisin nykyisestä menneeseen ja menneestä ohi nykyisyyden tulevaan ja ikuisuuteen asti. Fragmentaarinen, lyhyin lausein, jopa sanaluetteloin etenevä kerronta on tuttua Colliandera, lukuisat aiheet ja ajatukset kiteytyvät hyvin lyhyeen sanontaan, välähdyksenomaisesti, mutta elävästi, edetään ulkoa sisällepäin, julkisivusta rakennuksen sisään, sen ihmisiin ja asukkaisiin ja heidän ulkoisesta olemuksestaan, lähinnä kasvoistaan sielun syvyyksiin, heidän taustastaan salamannopeasti ohi nykyhetken tulevaisen mietiskelyyn. Kirjailijan omat mielenliikahduksetkaan eivät jää kuvauksen ulkopuolelle. Verhon heilunta tuulessa, hytтын liikuminen kukan varressa, kärpästen liikehdintä ja siipien värinä imeskelyjen kananluiden päällä ulkoilmaravintolan lattialla — mikään ei tunnu jäävän kirjailijalta huomaamatta, ja kun hän kuvaa näkemänsä ja kokemansa lukijoilleen, voi suorastaan elää ja nähdä tuon tilanteen. Siksi jääkin ihmettelemään kirjailijan lausahdusta, vaikkakin vain kerran esiintyvää: "Miksi vangita se, mikä lakkaamatta liikkuu, naulata se kitumaan kirjainmerkkeihin?" (s. 32)

Liike ja liikkuvuus, elämän syke ja rytmi, kirjailijan havainnon nopeus ja liikkuvuus sekä liikettä kuvaavat symbolit ovat tuttuja lukijalle muista Collianderin teoksista. Luontoa ja luonnontieteitä lähellä olevat vertaukset ja kuvaukset ovat mielestäni runsaslukuisempia kuin ennen, väreistä sininen tuntuu saneen pysyvän sijan, valon ja värien leikki luo iloa teokseen. ” . . . puut kasvavat jatkuvasti, ne kuuluvat yhtä paljon menneeseen kuin tulevaan aikamuotoon. Ne elävät ja liikahtelevat lakkaamatta, me vain emme huomaa sitä jähmeillä aisteillamme. Mikään ei koskaan ole ”valmista”. Valmius on harhakuvitelma.” (s. 160) — ”Taiteeseen ei kuulu täydellisyys, vaan täydellistyminen, jatkuva liike. Itsetyytyväinen taiteilija on tuomittu kuolemaan. ”Olkaa täydelliset”, iankaikkisuuden merkki: saavuttamattomuus, rajattomuus. Liikettä, joka ei lakkaa koskaan. Kristitylle: todistus kuolemattomuudesta” (s. 169).

Vertausten käytöstä tapaamme myös kirjailijan oman mielipiteen: ” . . . silmille si aukenee, mikä ilo on olla ihminen, jolla on kyky käyttää symboleja, vertauksia ja muistoja tunkeutuakseen sisimpien tarpeittensa syvyysiin, kyky kuunnella ja tutkia ympäristönsä ja sielunsa ilmiöitä eri puolilta, ja olla kiitollinen” (s. 125). Tämän kiitollisen ihmisen sydämessä sirittää pohjoismainen kotisirikka tai laulaa etelän kaskas. ”Mutta jos sirkan ymmärtää oikein, se on ilontuoja sekin: sydämessä lämmin kolkka, johon pääsy on aina vapaa.” — ”Ei ollut helppo oppia sitä ja ymmärtää: kaskas laulaa minussa aina, sisimmässäni, niin, itsekunkin sisimmässä, minkään melun sitä häiritsemättä” (s. 124).

Aikaisemmissa teoksissa kuului miltei poikkeuksetta läpi teosten tuskan parhaidus: ”Päästäkää minut vapaaksi! (Släpp ut mig!)” Se oli osoitettu milloin kivulle, tuskalle, surulle, milloin kahleeksi todetulle aineelle, omalle kuolevaiselle ruumiillekin, kun sielu pyrki vapaaksi. Aiheita-teoksesta hakee turhaan tuota tuskan parhaidusta, voisipa sanoa, että tilalle on tullut ilo, tavalla, jollaisella Colliander ei ole sitä ennen maininnut tai kuvannut. Lainaan katkelmia kirjailijan omasta tekstistä: ”Oli aika, jolloin uskoin mahdolliseksi käydä keskustelua kivun kanssa. Julkaisin sennimisen kirjankin. Tätä nykyä tiedän, ettei kivun kanssa voi keskustella. Sekä sielun että ruumiin on pakko vaieta ja vajota. Siinä kaikki. (s. 99) — Kipu on valmistautumista suurimpaan, mikä meille on mahdollista: luopumiseen. Kipu opettaa, mitä on olla täydelleen vailla nimeä ja mainetta, arvokkuutta, tahtoa, toiveita . . . Piinatulta vietään kaikki. Nimi. Jäljellä on vain kivun nimettömyys. Oma nimi on hukkunut tuskiin. (s. 100) — Uskallanko siis väittää, että ilman kivun kokemusta ihmiseltä puuttuu tietoisuus omasta olemassaolostaan? Että sellainen ihminen elää tyhjiössä? Uskallan, epäröimättä” (s. 101).

Kirjailija ei valita. Hänestä, hänen tuotannostaan kuvastuu sama nöyryys elämän suurien ja, mikä parasta, elämän p i e n i e n tosiasioiden edessä, elämän ihmeiden edessä, kuin aikaisemmissakin teoksissa. Vieläkin seesteisempi nöyryys. Sitä kirkastavat lisäksi kuvaukset ilosta, kaskaan ja kotisirkan laulusta, perhosien leikistä, mutta kuten aina Collianderin tuotannossa, niistä päästään syvällisemmän ilon kuvaukseen, sisälle ihmisen sieluun. Luvussa ’Matka iloon’ Colliander luonnehtii sitä, miksi hän haluaa kirjoittaa ilosta: ”Ihmisen kaikinpuolista surkeutta on kuvailtu kyllästyksiin asti. Hänen pahuuttaan ja kärsimystään, hänen julmuuttaan ja tuskaa, jota hän tuottaa itselleen ja muille. Elämännälkää ja kulemanpelkoa niiden kaikissa mahdollisissa valepuvuissa, ja seksuaalispuhjaisia kouristuksia, jotka eivät johda mihinkään. Sitä samaa märehditään, sitä samaa ulvotaan ja uikutetaan kaikkialla, minne

kääntyykin, mitä katsoo, kuuntelee ja maisteleekin. — Siksi haluan nyt puhua muusta. — Ajatuksissani ei ole se ilo, joka on pakoa kaikesta sekasotkusta" (s. 127).

"On iloa, jonka kokee ja ymmärtää vain kaikkein suurimman paineen alla. Se ilo ei avaudu millekään muulle elämänmuodolle kuin ihmisen sielulle. Ja sillekin vasta kun hän on murheeseen puettu (s. 129). — Tuska näyttää olevan suurimman ja kestävimmän ilon ehto" (s. 130).

Kirjailija Collianderin laaja elämäkokemus, hänen taiteilijantiensä, tie täydellistymiseen (s. 169), "liike, joka ei lakkaa", voitaneen kiteyttää hänen omiin sanoihinsa, kun hän kuvaa kohteitaan — sekä aiheitaan että lukijoitaan — ymmärtäen ja rakastaen, lämmöllä, joka tarttuu lukijaan: "Matkani päämäärä pysyy samana: että oppisin rakastamaan. Ja mitä muuta rakastaminen on kuin iloa? Ja missä muualla iloa voi olla kuin rakkaudessa? (s. 130). — Välitön elämys ei tarvitse välittäjäkseen muuta kuin rakkauden. Silloin, kun ihminen ei lähesty asioita tutkien ja tarkkaillen, vaan rakastaen. Silloin hän näkee syvälle näkemänsä lävitse ja kuulee syvältä kuulemansa lävitse. — Jäljelle jää välittömän katselemisen kirkkaus" (s. 63).

Sinikka Silonummi

VENÄLÄISEN USKONTOFILOSOFIN TUTKIMUKSIA

Bogoslovskie trudy 17. Izdanie Moskovskoi Patriarhii, 1977. 248 s.

Moskovan patriarkaatin teologisen aikakauskirjan seitsemäntoista jäsentä käsittävä toimituskunta koostuu pääasiallisesti Moskovan ja Leningradin hengellisten akatemioiden professoreista ja opettajista. Toimituskunnan johdossa on Minskin ja Valkovenäjän metropoliitta *Antoni*. Aikakauskirja on viime vuosina ilmestynyt pari kertaa vuodessa. Teoksen painosmäärää ei vastoin yleistä neuvostoliittolaista käytäntöä ole ilmoitettu.

Bogolovskie trudyn 17. numero sisältää kaksi laajaa tutkimusta. Pähkinälinnan piispan *Grigorin* tutkielma on nimeltään "Kokoelma mietelmiä p. evankelista Markuksen evankeliumiin". Alkuosa tutkielmaa on julkaistu saman aikakauskirjan edellisessä numerossa.

Pääosan teoksesta muodostavat kuuluisan venäläisen teologin, pastori *Pavel Florenskin* (9. 1. 1882—15. 12. 1943) tutkimukset. Teoksen esipuheen mukaan nyt julkaistavat Florenskin tutkimukset luonnehtivat hyvin tekijänsä luovaa lahjakkuutta. Samalla julkaistu aineisto antaa mahdollisuuden vastata muutamiin ajankohtaisiin ns. laajemman ekumenian mukanaan tuomiin kysymyksiin. Tässä laajemmalla ekumenialla tarkoitetaan Venäjän ortodoksisen kirkon viime vuosina eri uskonnollisten yhteisöjen kanssa "rauhan, aseistariisunnan ja kansojen keskinäisen oikeudenmukaisuuden hyväksi" käymää toimintaa.

Isä Pavel Florenskin kulttia ja filosofiaa käsittelevät luennot ovat syntyneet v. 1918—22. Osa niistä on pidetty Moskovan Akatemiassa touko—kesäkuussa v. 1918. Luentoja on kaikkiaan kahdeksan: I. Jumalan pelko, II. Kultti, uskonto ja kulttuuri,

III. Kultti ja filosofia, IV. Sakramentit ja kirkolliset toimitukset, V. Seitsemän sakramentin deduktio, VI. Reaalisuuden pyhittyminen, VII. Todistajat ja VIII. Kultin filosofia.

Työssään esiintyville yleistyksille tekijä ei ole tavoitellut yleiskirkollista hyväksyntää. Kuitenkin ne hänen mielestään todistavat yhdestä ainoasta teologisesta perustasta, jolle kulttia käsittelevän filosofian tutkimuksen laskeminen vain on mahdollista. Florenskin mielestä nimittäin kaikilla uskonnollisilla ja filosofisilla opeilla on yhteinen perusidea, jolle kulttia käsittelevän filosofian tutkimuksen perustaminen on mahdollista.

Ei uskontojen keskinäisen yhteyden korostaminen sopii hyvin isä Pavel Florenskin uskontofilosofisten luentojen julkaisemiseen. Vielä v. 1917 Florenski nimittäin käsittelee julkisuudessa teemaa ”Suunnitelma uskontofilosofisen akatemian perustamiseksi Moskovaan”. Luonnoksessaan hän osoitti kaikkien eri uskontojen suuret yhteistyömahdollisuudet.

Nyt julkaistuille tutkimuksille tekijä on antanut vaatimattomia nimiä, esimerkiksi ”joitakin teemoja mietiskelyä varten” tai ”kulttia koskevan filosofian tutkimuksen harjoituksia”. Tekijän omasta vaatimattomuudesta huolimatta voi sanoa, että vuosien myötä Florenskin tutkimuksista on muodostunut omalla alallaan täydellinen ja loppuun saatettu kulttitutkimus.

Uskontofilosofian harrastaminen ja ymmärtäminen ei ole joka ortodoksin mahdollisuuksien rajoissa. Tutkimuksen ja opetustoimen kannalta olisi kuitenkin hyvin arvokasta julkaista nämä isä Pavel Florenskin syvän ortodoksisen hengen täyttämät luennot suomeksi. Neuvostoliitossa Bogoslovskie trudyn numerot kohoavat pienen painosmäärän vuoksi korkeisiin hintoihin. Mustassa pörssissä teoksen hinta riippuu myös kirjan sisällön painavuudesta. On odotettavissa, että isä Pavel Florenskin luentojen ansiosta Bogoslovskie trudy 17. muodostuu halutuksi, mutta samalla myös hyvin vaikeasti saatavaksi harvinaisuudeksi.

Pappismunkki Panteleimon

UUSI KANSAINVÄLINEN ORTODOKSINEN KALENTERI

Yearbook of the Orthodox Church 1978 Edition, Alex Proc, München 1978.

Münchenissä toimiva Verlag Alex Proc on tänä vuonna julkaissut uuden ortodoksisen kansainvälisen kalenterin, tällä kertaa englanninkielisenä nimellä *Yearbook of the Orthodox Church 1978 Edition*. Sama kustantamo toimitti pari vuotta sitten vastaavan teoksen saksan kielellä. Kalenteri käsittää tiedot kaikista keskenään rukousyhteydessä olevista ortodoksisista paikalliskirkoista, niin autokefaalisista kuin autonomisista sekä lisäksi eri syistä skismaattisista ortodoksisista kirkoista. Näihin tietoihin kuuluu yleensä kulloinkin kyseessä olevan kirkon lyhyt historia, selonteko piispainsynodista ja muista hallintoelimistä, piispojen nimet ja osoitteet ja jotkin muut henkilötiedot, hiippakunnat ja seurakunnat pappi- ja jäsenlukumäärineen. Edelleen

on tietoja pappiskasvatuksesta ja teologisesta koulutuksesta, luostareista ja muista kirkollisista laitoksista sekä kirkollisista julkaisuista. Suomen Ortodoksinen kirkko on kyseisessä kalenterissa omalla kanonisella paikallaan Ekumeenisen patriarkaatin yhteydessä ja se on saanut osalleen lähes 3,5 sivua tekstiä. Tällaisen kalenterin julkaisemista nimenomaan englannin kielellä voidaan pitää erittäin merkittävänä palveluna koko ortodoksiselle maailmalle mm. kirje yhteyden hoitamisen kannalta, informaatio-mielessä ja monella muullakin tavalla. Toisaalta se on ilmeisen hyödyllinen laajemminkin ekumeenisesta ja kirkkojen välisestä näkökulmasta katsoen. Pistokokeitten valossa vaikuttaa siltä, että niin henkilö- kuin osoitetiedot yleensä ovat ajan tasalla, vaikka jokin vanhentunutkin maininta on jäänyt mukaan. Kustantaja ilmoittaa julkaisevansa teoksesta tarkistetun ranskankielisen laitoksen vuonna 1979 ja vastavasti uuden saksankielisen laitoksen vuotta myöhemmin.

Helsingin Metropoliitta Johannes

VIITTEITÄ KIRJALLISUUDESTA JA ARTIKKELEISTA

Viime aikoina on meille saapunut yhä enemmän läntisillä kielillä ilmestynyttä ortodoksista — ja joissakin tapauksissa muuten ortodoksiaa käsittelevää — tekstiä, usein yksityisten ja toisinaan laitosten hankkimana. Koska aikakauskirjassamme emme voi laajemmin selostaa emmekä arvioida läheskään kaikkea tälle alueelle kuuluvaa materiaalia, mainitsemme seuraavassa lyhyesti joistakin tällaisista teoksista ja artikkeleista, jotta niistä kiinnostuneet voisivat saada asiasta viitteitä ja kenties myöhemmin tutustua kyseiseen ainekseen.

Evangelos Theodorou ja Savvas Agourides (toim.), Ateenan teologisen tiedekunnan tieteellinen vuosikirja (kreikaksi), osa 21. Ateena 1974.

Kreikkalaisten artikkelien joukossa on erityisen mielenkiintoinen *Markos A. Sioteksen* tutkielma Uuden testamentin kielestä ja kreikan uskonnollisesta arvosta. Helpommin luettavissa on monelle saksankielinen artikkeli paavin primaatista ortodoksiselta kannalta. Kirjoittaja on *Megas Farantos. Savvas Agourides* kirjoittaa englanniksi Raamatusta ortodoksinen perinteen yhteydessä ja *Nikos A. Nissiotis* selvittää ranskaksi piispuuden karismaattista luonnetta.

Nicholas Cabasilas, The Life in Christ, Crestwood 1974.

Uusi, hyvä käännös 1300-luvun merkittävimpien ortodoksiteologioiden joukkoon kuuluneen kirjoittajan klassisesta teoksesta. Pääkysymyksenä on kristillisen kokemuksen selvittely — kokemuksen, jolle sakramentaalinen elämä on oleellista, mutta johon samalla voimakkaasti liittyy rukous ja rukouksellinen mietiskely.

C. C. Walters, Monastic Archaeology in Egypt. Warminster 1974.

Runsaasti monipuolista asiantietoa antava teos munkkilaisuuden ja luostarien vaiheista Egyptissä, varsinkin edelleen toimivista koptilaisista luostareista mutta myös raunioituneista. Mielenkiintoista taustaa ja vertailukohdetta ortodoksiselta kannalta.

George H. Forsyth ja Kurt Weitzmann (toim.) Ihor Ševčenko ja Fred Andregg'in avustamina, *The Church and Fortress of Justinian*. Ann Arbor 1975.

Ensimmäinen teos moniosaiseksi suunnitellusta sarjasta, joka on omistettu Siinailla sijaitsevan Pyhän Katariinan luostarin historialle, rakennushistorialle ja kirkolliselle taiteelle. Tämä osa käsittää etupäässä vain kuvamateriaalia itse rakennuksista ja niiden mosaiikeista ja seinämaalauksista. Kuvat ovat loistavan korkeatasoisia ja selviä.

Anonymi toimituskunta, *Juhlakirja Kalkedonin Metropoliitan Melitonin kunniaksi* (kreikaksi ym.). Thessaloniki 1977.

Tulevana vuonna 65 vuotta täyttävän Metropoliitta Melitonin kunniaksi ovat "Kirkon lapset, kunnioitetun Esipaimenen ystävät ja ihailijat" toimittaneet lukuisain kirjoittajien avulla laajan kokoomateoksen. Asianomaiseen henkilöön ja henkilökohtaisiin vaiheihin välittömästi liittyvän materiaalin ohella teos sisältää useita varsin merkittäviä kirjoitelmia mm. sellaisista aiheista kuin "Tuleva Suuri Synodi", "Uuden Testamentin selityksen perusedellytyksistä", "Kristuksen ruumiillinen ylösnousus", "Kristittyjen ykseyden palauttamista kohti dialogin avulla", "Ihmisen vanhurskauttaminen Kristuksessa apostoli Paavalin mukaan", "Nikaia tänään", "Ruotsin Kirkko", "Kreikan perustuslaki ja Kreikan Kirkko" jne. Teoksessa on myös runsaasti mielenkiintoista kuvamateriaalia.

Helsingin Metropoliitta Johannes



Pappisseminaarin rehtori, rovasti Nikolai Valmo 25. 5. 1936. Kuva omistettu ylidiakoni L. Kasangolle.



Arkkipiispa Herman puhumassa Ortodoksisten Nuorten Liiton 15-vuotisjuhlassa Helsingissä 1958.

