

ORTODOKSIA

28

Julkaisijat

ORTODOKSISTEN PAPPIEN LIITTO

ja

HELSINGIN YLIOPISTON
ORTODOKSIAN LAITOS

Toimituskunta

Matti Sidoroff, päätoimittaja

Metropoliitta Johannes

Aune Jääskinen

Kauko Pirinen

Veikko Purmonen

Viktor Railas

Kuopio 1979

ISSN 0355-5690

Pieksämäki 1979 Sisälähetysseuran kirjapaino Raamattutalo

SISÄLLYS

ARTIKKELIT

| | | |
|-------------------------------|--|-----|
| <i>Heikki Kirkinen</i> | IDÄN JA LÄNNEN YHDESSÄELOA SUOMESSA Juhlapuhe Suomen ortodoksisen kirkkokunnan 60-vuotisjuhlassa Kuopiossa 26.11.1978 | 5 |
| <i>Arkipiispa Paavali</i> | ORTODOKSISEN DIASPORAN RATKAISU- MALLEJA | 17 |
| <i>Metropoliitta Johannes</i> | KIRKOLLISTEN TEKSTIEN KÄÄNTÄMI- SESTÄ | 41 |
| <i>Matti Jeskanen</i> | LITURGIASUOMENNOSTEN KIELESTÄ | 52 |
| <i>Hannu T. Kamppuri</i> | AUTOKEFALIAN ONGELMA YHDYSVAL- TAIN ORTODOKSIASSA | 89 |
| <i>Merja Merras</i> | TORINON KÄÄRINLIINA – JÄLLEENLÖY- DETTY MANDYLION | 113 |
| <i>John Meyendorff</i> | ORTODOKSISEN KANONISEN LAIN TÄMÄN HETKEN ONGELMIA | 131 |
| <i>Arvi Karpov</i> | VALAMON POIKAKODIN SYNTYVAIHEET | 150 |
| <i>Maria Iltola</i> | LÄHETYSTYÖSSÄ KENIASSA | 163 |
| RAPORTTI | Ensimmäinen yhteisortodoksinen valmisteleva ko- kous luterilaisten kanssa käytävää teologista dialo- gia varten, Sigtuna 4–9. marraskuuta 1978 | 177 |
| KIRJALLISUUTTA | | 182 |
| IN MEMORIAM | Nicholas S. Arseniev 18.12.1977 | 190 |

CONTENTS

ARTICLES WITH ENGLISH SUMMARIES

| | | |
|---------------------------|--|-----|
| <i>Heikki Kirkinen</i> | COEXISTENCE OF EAST AND WEST IN FINLAND Festival oration delivered at the occasion of the 60th Anniversary of the Orthodox Church of Finland, November 26, 1978 | 5 |
| <i>Archbishop Paavali</i> | MODELS FOR SOLVING THE DIASPORA PROBLEM | 17 |
| <i>Metropolitan John</i> | ABOUT THE TRANSLATION OF LITURGICAL TEXTS | 41 |
| <i>Matti Jeskanen</i> | ON THE FINNISH TRANSLATIONS OF LITURGICAL TEXTS | 52 |
| <i>Hanna T. Kamppuri</i> | THE PROBLEM OF AUTOCEPHALY IN THE ORTHODOXY OF THE UNITED STATES | 89 |
| <i>Merja Merras</i> | THE TURIN SHROUD - MANDYLION FOUND AGAIN? | 113 |
| <i>John Meyendorff</i> | CONTEMPORARY PROBLEMS OF ORTHODOX CANON LAW | 131 |
| <i>Arvi Karpov</i> | THE FOUNDING OF THE ORPHANAGE FOR BOYS IN THE MONASTERY OF VALAMO .. | 150 |
| <i>Maria Iltola</i> | MISSIONWORK IN KENYA | 163 |
| REPORT | The First Panorthodox Preparatory Meeting for the Dialogue with the Lutherans, Sigtuna, November 4-9, 1978 | 177 |
| BOOK REVIEWS | | 182 |
| IN MEMORIAM | Nicholas S. Arseniev 18.12.1977 | 190 |

Heikki Kirkinen

IDÄN JA LÄNNEN YHDESSÄELOA SUOMESSA

Juhlapuhe Suomen ortodoksisen kirkkokunnan 60-vuotisjuhlassa Kuopiossa 26.11.1978.

Herra Tasavallan Presidentti, Korkeasti Pyhitetty Herra Arkkipiispa, Arvoisa Juhlayleisö

Suomen sisäisesti itsenäinen eli autonominen ortodoksinen kirkkokunta viettää 60-vuotisjuhlaa. Ortodoksinen kristillinen usko suomalaisten keskuudessa on kuitenkin paljon vanhempi. Tieteellisin perustein voidaan väittää, että ensimmäiset vaikutteet kristinuskosta on Suomessa omaksuttu idän kirkon taholta. Sellaiset kristinuskon peruskäsitteet kuin risti, pappi, pakana ja raamattu ovat kielitieteen arvovaltaisten edustajien mukaan lainatut slaavilaisista kielistä. Vakiintuneempaa kristillistä järjestelmää ilmaisevat käsitteet, kuten kirkko ja luostari, ovat sen sijaan läntistä alkuperää. Historian tutkimus näyttää tukevan kielitieteen johtopäätöksiä, sillä sen avulla voidaan osoittaa ne historialliset edellytykset, joiden pohjalta voi johdonmukaisesti päätellä kristillisten vaikutteiden kulkeutuneen yli 1000 vuotta sitten Bysantista Venäjän halki Suomeen. Tämän historiallisen taustan muodostavat Kiovan ja Novgorodin valtioiden synty Venäjän suurten jokireittien varsille 800-luvulla, suomensukuisten heimojen osallistuminen Novgorodin valtion hallinnolliseen, poliittiseen ja taloudelliseen elämään sekä kauppaliikenteen ja viikinkiretkeilyn jatkuminen Suomenlahden ja Laatokan rannoilta Novgorodin ja Kiovan kautta Bysanttiin. Nuoren Novgorodon kauppaisretkikunnissa ja jopa neuvotteluvaltuuskunnissa matkusti Konstantinopoliin myös suomensukuisia henkilöitä. Tuollainen kauppaisretkikunta saattoi käsitellä satamäärin kauppiaita ja se saattoi talvehtia keisarin

luvalla Konstantinopolin lähistöllä. Russien lähetystöille ja kauppiaille opetettiin Konstantinopolissa »oikeata uskoa», kuten vanha venäläinen kronikka asian ilmaisee. Suomensukuisia kauppiaita ja sotilaita saattoi jäädä myös keisarin armeijaan palkkasotureina ajan yleisen tavan mukaan. Voidaankin sanoa, että ensimmäiset kristinuskon vaikutteet Bytantista Suomeen kulkivat kauppiaiden ja sotilaiden mukana.

Kristillinen vaikutus eteni Suomeen suunnilleen samanaikaisesti idän ja lännen tahoilta. Uusimman tutkimuksen valossa Valamon luostarin perustaminen tapahtui lähes samoihin aikoihin kuin Rooman kirkon ensimmäinen ristiretki Aurajoen suulle. Molempien kirkkojen vaikutuspiirit kohtasivat toisensa 1200-luvulla suunnilleen Kymijoen ja Päijänteen välisellä linjalla ja kirkkojen taustalla Suomeen levittäytyi Ruotsin ja Novgorodin vaikutusvalta. Suomi joutui siis jo keskiajalla idän ja lännen väliin. Lännen aktiivinen kirkko ja Ruotsin valtio pääsivät vähitellen voitolle. Ortodoksisen kirkon seurakunnat eli pogostat on organisoitu Karjalaan viimeistään 1200-luvulla. Tällöin on syntynyt myös Savilahden eli Savon ortodoksinen pogosta nykyisen Mikkelin lähistölle. Läntisen Karjalan sekä Savon pogostan Venäjä luovutti Ruotsille Pähkinäsaaren rauhassa 1323, mutta Suomen nykyisen Pohjois-Karjalan vasta Stolbovan rauhassa 1617.

Ruotsin vallan alaisuudessa 1600-luvulla Karjalan ortodoksinen väestö sai kärsiä raskaasti painostuksesta ja jopa sorrosta. Sodat, ankara verotus, lääninherrojen ja heidän apulaistensa mielivalta sekä puhtasoppisuuden ajan välistä häikäilemättömiäkin keinoja käyttänyt käännytystyö aiheuttivat sen, että suuri osa Karjalan alkuperäisestä väestä pakeni Venäjälle, minne muodostui ns. Tverin Karjala. Uudenkaupungin rauhassa Suomen itäraja asettui ensi kerran suunnilleen nykyisille linjoille. Varsinkin Suomen autonomian ajalla Karjalan ortodoksinen kirkko pääsi voimakkaasti elpymään. Suomen kansallinen herätys ulottui myös Karjalaan ja ortodoksinen kirkko alkoi suomalaistua. Suomenkielisiä jumalanpalveluksia alettiin toimittaa 1860-luvulla ja Suomen orto-

doksinen hiippakunta perustettiin 1892. Ortodoksinen kirkko joutui vielä venäläistytämispolitiikan kohteeksi tsaarin hallituksen taholta, mutta se torjui venäläistämisyrittämykset.

Kun Suomi julistautui itsenäiseksi 1917, katkesivat ortodoksinen väestömme yhteydet hengelliseen esivaltaan Moskovan patriarkaattiin. Itsenäisen Suomen senaatti asetti komitean tekemään ehdotuksia ortodoksinen kirkon olojen järjestämisestä, ja marraskuun 26. päivänä 1918 senaatti antoi asetuksen Suomen kreikkalaiskatolisesta kirkkokunnasta. Tämä asetus loi perustan itsenäisen Suomen ortodoksinen kirkkokunnan rakenteelle ja hallinnolle. Tätä 60-vuotisjuhlan päivämäärää voidaan täydellä syyllä pitää ortodoksinen kirkkokuntamme syntymäpäivänä.

Perustamisasetuksella Suomen ortodoksinen kirkkokunta sai muuhun ortodoksisen maailmaan verrattuna sangen uudenaikaisen ja kansanvaltaisen hallinnon, joka pääosiltaan on rinnastettavissa luterilaisen kirkon järjestelmään mutta joka silti säilyttää ortodoksiselle kirkolle kuuluvan olemassaolon. Perustamisasetuksen mukaan ortodoksinen kirkkokunnan ylin hallinto kuuluu maan hallitukselle, siis tasavallan presidentille ja valtioneuvostolle. Ortodoksista kirkkoa koskevat asiat kuuluvat opetusministeriön hallinnonalaan. Kirkon omina ylimpinä hallintoeliminä ovat kirkolliskokous, piispainkokous, piispat sekä toimeenpaneva hallintovirasto eli kirkollishallitus. Kirkolliskokous luo kirkkokunnan hallinnon yleislinjat 5-vuotiskausittain ja mm. valitsee piispat sekä kirkollishallituksen jäsenet.

Suomen ortodoksisella kirkkokunnalla ei ollut kanonisia edellytyksiä täydelliseen itsenäisyyteen eli autokefaliaan. Silmä oli vain yksi piispa, mutta se anoi heti sisäistä itsenäisyyttä eli autonomiaa Moskovan ja koko Venäjän patriarkalta Tihonilta, joka myönsi Suomen ortodoksiselle kirkkokunnalle autonomian vuonna 1921. Yhteydet hengelliseen esivaltaan katkesivat, kun patriarkka vangittiin 1922 ja Venäjän kirkon johtava elin synodi hajotettiin. Tällöin Suomen hallitus ja ortodoksinen kirkollishallitus kääntyivät Konstantinopolin

ekumeenisen patriarkan puoleen pyytäen päästä autonomisena kirkkokuntana ekumeenisen istuimen alaisuuteen. Heinäkuun 6. päivänä 1923 Konstantinopolin ekumeeninen patriarkka Meletios IV antoi Tomos-nimisen asiakirjan, jossa hän Suomesta saapuneen lähetyskunnan pyynnöstä ottaa Suomen ortodoksisen kirkkokunnan ekumeenisen istuimen hengelliseen alaisuuteen ja myöntää näin syntyneelle Suomen ortodoksiselle arkkipiispakunnalle laajan sisäisen itsenäisyyden eli autonomian. Patriarkka Meletios vihki lähetystön mukana saapuneen rovasti Herman Aavin piispaksi Suomeen. Seuraavana vuonna kirkkokunta jaettiin kahteen hiippakuntaa, jotka olivat Karjalan hiippakunta ja Viipurin hiippakunta ja vuonna 1925 valittiin piispa Herman Karjalan ja koko Suomen arkkipiispaksi.

Suomen ortodoksinen arkkipiispakunta on käynyt läpi voimakkaita ja vaikeitakin kehitysvaiheita kuluneen 60 kehitysvuoden aikana. Maailmansotien välisenä aikana tunnusomaista oli voimakas kansallinen kehityskausi erityisesti Laatokan Karjalassa. Toisen maailmansodan seurauksena ortodoksinen kirkkokunta kärsi erittäin raskaat menetykset. Kirkkokunnan jäsenmäärä oli noin 80 000 henkeä, joista 70 % hajautui siirtolaisina eri puolille Suomea. Kirkkokunta menetti 92 % omaisuudestaan, mihin kuului mm. toistasataa kirkkoa ja saman verran rukoushuoneita sekä runsaasti maomaisuutta. Useat asiantuntijat ennustivat, että kirkkokunta tulee kuolemaan parinkymmenen vuoden kuluessa. Näin ei kuitenkaan käynyt, vaan kirkkokunta elpyi ja toipui. Valtiovallan myönteisellä tuella rakennettiin jälleenrakennuslain perusteella kaikkiaan 13 uutta ortodoksista kirkkoa, 44 rukoushuonetta sekä 19 pappilaa ja hautausmaata ortodoksien sielunhoidon järjestämistä varten. Kirkon omassa keskuudessa ryhdyttiin voimakkaaseen hengelliseen jälleenrakennustyöhön, jossa papiston apuna toimivat vapaaehtoiset järjestöt. Näistä merkittävin oli sisälähetysjärjestö Pyhain Sergein ja Hermanin veljeskunta, joka sai nimensä Valamon luostarin perustajien mukaan, sekä uudet järjestöt kuten Or-

todoksisten nuorten liitto, Ortodoksinen ylioppilasliitto, Ortodoksinen opettajien liitto ja Ortodoksinen veljestö. Arkkipiispanistuvin siirtyi Sortavalasta Kuopioon, jonne myös Suomen ortodoksinen pappisseminaari myöhemmin siirrettiin sen toimittua jonkin aikaa Helsingissä ja Porkkalassa. Näin muodostui Savon pääkaupungista Kuopiosta Karjalan ortodoksisen kirkkokunnan keskus.

Eläminen diasporassa oli aluksi vaikeaa. Vielä kohdattiin ennakkoluuloja luterilaisen väestön taholta, mutta vähitellen tilanteeseen on sopeuduttu ja kirkkokuntien välit ovat kehittyneet ystävällisiksi ekumeenisen yhteistyön pohjalta. Kirkkokunnan jäsenmäärä väheni asteittain noin 60 000:een, jonka vaiheille se on vakiintumassa. Jäsenistön hajallaan asuminen on kirkkokunnan suurimpia toiminnan ongelmia, mutta vaikeuksista huolimatta kirkon työ on saatu vakiinnutetuksi kaikilla tasoilla. Arkkipiispa Hermanin jälkeen valittiin nykyinen esipaimenemme arkkipiispa Paavali kirkkokunnan johtajaksi vuonna 1960. Helsingin hiippakunnan johdossa on toiminut Aleksanteri Karpinin jälkeen metropoliitta Johannes Rinne vuodesta 1969. Kirkon 25 seurakuntaa toimivat vakiintuneesti, sisälähetys- ja nuorisotyö on aktiivista, onpa kirkkokunta herännyt ulkolähetykseen saakka nuoren Ugandan ortodoksisen kirkon tukemiseksi, joskin tämä työ on nykyään erittäin vaikeaa ja tapahtuu lähinnä Keniassa.

Kun olemme lyhyesti tarkastelleet Suomen ortodoksisen kirkkokunnan kaukaisia juuria sekä sen kansallisen autonomian syntyä, kannattaa kysyä, mikä on ortodoksisen kirkkokunnan merkitys Suomessa ja mitkä ovat kirkkokunnan suuret ajankohtaiset ongelmat.

Ensimmäiseen kysymykseen yritän vastata lyhyesti näin: Suomen ortodoksinen kirkkokunta kaikkine perinteineen edustaa koko Suomen kansan yhteistä historiaa siinä mielessä, että se on elävä jäännös idän ja lännen ikimuistoisesta kohtaamisesta ja yhdessä elämisestä Suomen kamaralla. Tässä mielessä se on elimellinen ja korvaamaton osa koko Suomen kansan yhteistä menneisyyttä ja nykyisyyttä. Kun

Suomessa läntinen usko, läntiset aatteet ja läntinen kulttuuri asteittain tulivat hallitseviksi, esiintyi monta kertaa pyrkimystä hävittää pois muistot itäisen perinteen esiintymisestä ja vaikutuksesta Suomessa. Vasta vähitellen on opittu tajuamaan, että yhteistä historiaa ei voi eikä pidä tuhota. Koko olemassaolonsa ajan Suomen kansa ja Suomen maa ovat saaneet kulttuurivaikutteita sekä lännestä että idästä. Vasta historiallisen tajumme syveneminen ja avartuminen on opettanut, että myös itäiset kulttuurivaikutteet ja -perinteet ovat osa kansallisen kulttuurimme rikkaudesta ja monipuolisuudesta. Sellaisena ortodoksisen vähemmistön hengellinen ja henkinen perinne on yhtä arvokas kuin esim. suomenruotsalaisen vähemmistömme kulttuuriperinne. Kun me opimme tämän tajuamaan, huomaamme miten sekä läntisen että itäisen kulttuurivähemmistömme olemassaolo avaa meille yhä uusia mahdollisuuksia kansallisen kulttuurimme ja kansallisen identiteettimme kehittymiseen, avartumiseen ja syventymiseen.

Ortodoksinen kirkkokunta on myös osa sitä siltaa, joka Suomessa yhdistää itää ja länttä. Kuulun vielä siihen sukupolveen, joka muistaa, miten ortodoksista uskoa ennen vieroksuttiin venäläisyytenä. Sotien jälkeen asenteet muuttuivat nopeasti ja rohkenen jopa väittää, että Suomen ortodoksisen kirkkokunnan hyväksyminen on ollut osa sitä prosessia, jolla Suomen kansa on oppinut hyväksymään Venäjän kansat ja kulttuurit ystävinä eikä vihollisina. Se on ollut sitäkin helpompaa, kun valtaosa Suomen ortodoksisen kirkkokunnan jäsenistä on kansallisuudeltaan ja kieleltään suomalaisia. Ortodoksinen kirkkokunta on ollut ja on yhä myönteinen osatekijä idän ja lännen ystävällisten suhteiden ja yhteistyön kehittämisessä kulttuurin alalla. Tässä Suomella on eräänlainen privilegio läntisen Euroopan muihin maihin verrattuna, sillä meillä on ainoa itsenäinen kansallinen ortodoksinen kirkkokunta aktiivisena osapuolena idän ja lännen henkisten perinteiden kohtaamisessa ja yhdessä elämisessä.

Ortodoksinen kirkkokunta merkitsee kulttuurillista rik-

kautta Suomelle. Sillä on vanha, syvälinen, kaunis ja monipuolinen hengellinen perinne, joka sisältää aidon kristillisen sanoman. Siihen kuuluvat juhlavan kauniit jumalanpalvelukset, nykyaikaan säilytetty askeesin perinne, laaja ja korkeatasoinen kirkkorunous eli hymnografia, runsas kertovan kirjallisuuden perinne etenkin pyhien elämänkerroissa eli hagiografiassa, korkeatasoinen, monivivahteinen ja omalaatuinen maalaustaide ikonitaiteessa, freskoissa ja mosaiikeissa sekä omaleimainen, korkeatasoinen arkkitehtuurin perinne, joka Karjalassa sai aivan omat kansalliset tyylipiirteensä. Ortodoksisessa kirkossa ja kulttuurissa meillä on siis rikas kansallinen aarre kehitettävämme.

Mitkä sitten ovat kirkkokuntamme suuret ajankohtaiset ongelmat? En tietenkään voi suorittaa yksityiskohtaista analyysia, mutta otan esiin pari mielestäni tärkeää ja ajankohtaista kysymystä. Ensimmäinen on teologisen koulutuksen ja tutkimuksen kehittäminen Suomen ortodoksisessa kirkkokunnassa. Meillä toimii 6-vuotinen pappiseminaari, jossa voidaan ylioppilaspohjalta suorittaa pappiskandidaatin tutkinto neljässä vuodessa. Maamme ortodokseilla ei kuitenkaan ole mahdollisuutta harjoittaa omia jatko-opintoja Suomessa, vaan kaikki akateemiset jatkotutkinnot on tähän saakka täytynyt suorittaa ulkomailla. Siten ei myöskään ortodoksisen kirkkomme tarvitsema tieteellinen tutkimustyö ole päässyt kehittymään. Tässä on syvä epäkohta, joka käsitykseni mukaan on kansallista ja valtakunnallista luokkaa. On tullut aika poistaa tämä paha puute ja epäkohta Suomen ortodoksisen kirkkokunnan elämästä. Ortodoksinen akateeminen koulutus ja tutkimus on organisoitava Suomessa lähitulevaisuudessa.

Viime vuosina on keskusteltu Helsingin teologisen tiedekunnan jakamisesta kahtia. Tiedekunta itse on valmis tukemaan toisen koulutus- ja tutkimuspisteen perustamista. Sijointipaikasta ovat kilpailleet Jyväskylä, Oulu ja Joensuu. Suomen luterilaisen kirkon kirkolliskokous on äskettäin tehnyt aloitteen toisen teologisen tiedekunnan perustamisesta

Oulun yliopistoon. On luonnollista, että eri yliopistot ja maan eri alueet kilpailevat keskenään tiedekunnista, mutta tämä kysymys on ratkaistava laajemmasta näkökulmasta katsoen kuin mitä tähän astisissa lausunnoissa ja esityksissä on tehty. On otettava huomioon kaikki erilaiset näkökohdat niiden merkitystä painottaen. Rohkenen väittää, että kysymyksessä ei enää ole pelkästään aluepoliittinen eikä korkeakoulupoliittinen ongelma, vaan kysymys on ortodoksisen väestönosan perusoikeuksista. Suomen keskiajalta peräisin oleva ortodoksinen kansanosaa on niin monesti ja raskaasti saanut kärsiä sodista sekä Ruotsin alaisuudessa myös valtiiovallan ja enemmistökirkon painostuksesta, että sillä on nyt vapaassa isänmaassaan perustavanlaatuinen oikeus saada nauttia myös korkeimman teologisen koulutuksen ja tutkimuksen hyödystä oman uskonsa perinteiden pohjalta lähtien. Tähän ovat kaikki reaaliset edellytykset syntymässä, jos ne vain halutaan kehittää oikeaan mittaansa.

Keskusteltaessa uuden teologisen tiedekunnan sijoituspai- kasta näyttää Helsingin yliopisto väheksyneen maamme ortodoksisen kirkon merkitystä ekumeenisen yhteistyön kan- nalta uudessa teologisessa tiedekunnassa. Olen kuitenkin sitä mieltä, että tieteellisessä yhteistyössä ei ortodoksisuuden merkitystä voida arvioida suhteellisen satunnaisella luku- määrrien suhteella, joka Suomessa vallitsee luterilaisen ja or- todoksisen väestön välillä. Tieteellisellä tasolla asia tulisi nähdä laajemmasta näkökulmasta katsottuna idän ja lännen hengellisten perinteiden kohtaamisen ja yhteistyön haasteena omalla kansallisella pohjallamme. Suomen ortodoksinen kirkko tarjoaa tähän aivan ainutlaatuisen mahdollisuuden. Voi jopa valittaa sitä, että Helsingin yliopisto ja Suomen luterilaisen kirkon kirkolliskokous eivät näytä antaneen riit- tävää merkitystä tälle ekumeeniselle näkökohdalle eikä myöskään Suomen ortodoksisen väestön osan perus- oikeudelle saada omaa akateemista koulutusta ja tutkimusta kehitystensä tukemaan. Uuden tiedekunnan tulee olla uuden- lainen ekumeeninen tiedekunta, jossa ortodoksinen teologia

saa oman sille kuuluvan paikkansa.

Helsingin yliopiston lausunnon perusteella uuden teologisen tiedekunnan tärkeimmät tehtävät ovat uskonnon opettajien kouluttaminen ja teologien koulutus. Joensuun korkeakoulu on ainoa korkeakoulu, jossa jo koulutetaan ortodoksisen uskonnon opettajia, Ortodoksinen uskontotieto on erikoistumisaineena opettajankoulutuksessa. Ei voida ajatella tällaista riistämistä pois Joensuun korkeakoulusta. Todettakoon, että vastaavasti luterilainen teologia on yhtenä erikoistumisaineena luterilaisille opettajiksi valmistuville. Tässä on siis idullaan toinen uuden tiedekunnan tärkeimmistä päätehtävistä. Ortodoksista papistoa koulutetaan pappisseminaarissa, joka näyttää olevan sopiva tähän tehtävään, mutta meidän on järjestettävä myös jatko- ja täydennyskoulutus ortodoksista papistoa, opettajia ja tiedemiehiä varten. Uuden tiedekunnan tärkeimpiä tehtäviä onkin suunnitella ja toteuttaa koulutusohjelmat akateemisten loppututkintojen suorittamista varten ortodoksisen teologian aloilta sekä hoitaa ortodoksisen papiston ja uskonnonopettajakunnan säännöllistä täydennys- ja jatkokoulutusta. Samalla se kasvattaa tutkijoita rikkaan ortodoksisen perinteemme tiedolliseen hyödyntämiseen. Joensuun korkeakoulun uusi tiedekunta saa oman identiteettinsä ja tehtäväkenttensä. Se toteuttaa ortodoksisen väestönosan perusoikeuksia, ja se avaa Suomen kansalle uusia mahdollisuuksia idän ja lännen henkisten perinteiden kohtaamisesta hyötymiseen ja rikastumiseen.

Toinen ajankohtainen ja paljon keskusteltu ongelma on Suomen ortodoksisen kirkkokunnan mahdollinen kehitys täysin itsenäiseksi eli autokefaaliseksi kirkkokunnaksi. Tosin kirkkokunta on jo nyt erittäin itsenäinen. Kirkolliskokouksen valitsevat piispat nimittää virkoihinsa tasavallan presidentti ja vain arkkipiispan vaalin vahvistaa Konstantinopolin ekumeeninen patriarkka. Piispojen kokouksen ja piispojen tuomitsemisen kysymyksissä saattaa kirkkokunta joskus tarvita ekumeenisen patriarkaatin apua ja kansainvälisten kirkkopiirittisten suhteiden alalla kuulumisen ekumeenisen patriar-

kaatin yhteyteen saattaa asettaa joitakin rajoituksia. Käytännössä yhteys ekumeeniseen patriarkaattiin ei ole haitannut esim. ystävällisten suhteiden kehittämistä Moskovan patriarkaatin kanssa. Toisaalta yhteydet ekumeeniseen patriarkaattiin ovat osaltaan monipuolistaneet ja rikastuttaneet ortodoksiemme perinnetaustaa. Olemme voineet hyödyntää sekä Bysantin että Venäjän perinteitä kansallisessa kirkossamme.

On ymmärrettävää, että kansallinen kirkkokunta pyrkii täyteen itsenäisyyteen, sillä itsenäisyys antaa paitsi tarpeellista itsetuntoa myös kaikkein suurimman vapauden itsensä toteuttamiseen.

Autokefaliaa on kuitenkin tarkasteltavaa kaukonäköisesti sukupolvien jopa vuosisatojen tähtäimellä eteenpäin. Kirkkokunnan on varmistettava olemassaolonsa ja kehityksensä riittävä laajuus, voima ja taso pitkällä tähtäyksellä katsottuna. On oltava luotettavat perusteet kirkkokunnan säilymistä hengellisesti ja aineellisesti niin elinvoimaisena, että se kykenee hoitamaan kaikki autokefaliaan kuuluvat velvoitteet. Sen on kyettävä jatkuvasti turvaamaan täysi kansallinen jumalanpalveluselämä, pappiskoulutus, akateeminen koulutus ja tutkimus, luostarilaitos, riittävä papiston ja piispojen rekrytointi muistaen, että piispojen tulee olla naimattomia ja henkisesti korkeatasoisia kirkon johtajia. On kyettävä turvaamaan myös riittävä väestöpohja sekä koko jäsenistön sielunhoito.

Käsitykseni mukaan on siis ensin huolellisesti selvitettävä kaikki autokefalian edellytykset ja arvioitava kyvyt niiden täyttämässä. Mikäli tulokset ovat myönteiset, on mahdollista pyytää autokefaliaa kanoniselta esivallaltamme Konstantinopolin ekumeeniselta patriarkaatilta. Yleisortodoksisen synodin valmisteluissa lienee alustavasti sovittu, että kaikki autokefaliakysymykset tarvittaessa otetaan ortodoksisten kirkkojen välisen yhteisen synodin käsiteltäviksi. Missään tapauksessa autokefalialla ei pitäisi lähteä spekuloidaan eikä pidä ottaa riskiä mahdollisesta skismaattisesta tilasta. Siihen

kirkkokuntamme on käsitykseni mukaan liian pieni ja heikko, eikä kirkkokansan enemmistökään sellaista halunne. Täydellisen itsenäisyyden valmistelussa on siis edettävä rauhallisesti, asiallisesti ja realistisesti.

Koska piispoista tulisi aina olla koottavissa tarpeellinen kokous, näyttäisi autokefalia edellyttävän vähintään kolmen hiippakunnan toimintaa. Koska ortodoksinen väestö on hajallaan ympäri laajaa maatamme, olisi jo ortodoksisen sielunhoidon järjestämisen kannalta tarpeen, että maa jaettaisiin nykyisen kahden asemesta kolmeen hiippakuntaan. Hiippakuntien rajoja sekä uuden hiippakuntakeskuksen sijaintia tulisi kuitenkin vielä kokonaisvaltaisesti harkita ottaen huomioon kirkon perinteiset painopistealueet, ortodoksisen väestön alueellisen jakautuman sekä kirkon erityistarpeet. Tärkeää on myös varmistaa kaikkien hiippakuntien jatkuvuus.

Suomen ortodoksisessa kirkossa on muitakin ajankohtaisia ongelmia. Sangen kipeitä ovat esimerkiksi kysymykset seksa-avioliittojen sielunhoidosta sekä ortodoksisen lasten uskonnonopetuksesta. Nykyään peruskoulun ylläpitäjä kustantaa ortodoksisen uskonnonopetuksen, mikäli koulussa on vähintään viisi ortodoksista oppilasta. Lukiossa koulu kustantaa uskonnonopetuksen kaikille ortodokseille lukumäärään katsomatta. Mutta on vielä runsaasti peruskouluja, joissa ortodoksien määrä on pienempi kuin viisi. Siitä huolimatta olisi ortodoksisen uskonnonopetuksen varmistaminen heille erittäin tärkeää. Jos kirkko menettää lapsensa peruskoulussa uskonnonopetuksen yksipuolisen puuttumisen vuoksi, ei tämän opetuksen turvaamiselle lukiossakaan jää käytännön edellytyksiä. Meidän tulisi päästä siihen, että kaikille toisen kansankirkkomme jäsenille turvattaisiin peruskoulussa oman uskonsa opetus lukumäärään katsomatta. Se merkitsisi erittäin pientä menojen lisäystä koulujen ylläpitäjille, mutta erittäin suurta henkistä tukea ortodoksiselle kirkkokunnalle. Lapsissa ja nuorissa on sekä kirkkojemme että koko kansakuntamme tulevaisuus. Kun me huolehdimme kansamme hengellisen elämän tukemisesta, meidän tulisi ajatella kauas

tulevaisuuteen. Antakaamme sekä luterilaisen että ortodoksisen nuorisomme päästä osalliseksi siitä hengellisestä ja henkisestä rikkaudesta, jota molempien kansankirkkojemme yhdessä eläminen yhteisessä isänmaassamme tarjoaa.

SUMMARY

Heikki Kirkinen, Coexistence of East and West in Finland

Festival oration delivered at the occasion of the 60th Anniversary of the Orthodox Church of Finland, November 26, 1978

The first Christian influences came to Finland from the East through merchants and soldiers. The western and eastern Christianity met here in the 13th century. The active Church of the West and the state of Sweden got gradually the upper hand. The Orthodox population of Karelia suffered from oppression under the Swedish rule, and many refugees had to find a new home in Tver, Russia.

In the 19th century, when Finland belonged to Russia as an autonomous land, the national awakening was strong also in Karelia, and the Orthodox Church started to look for her Finnish identity. The Finnish liturgical services were started in 1860's and the Orthodox diocese of Finland was founded in 1892.

As Finland proclaimed itself independent in 1917, the senate issued a new statute concerning the Orthodox Church of Finland on the 26th of November in 1918. This day is considered to be the birth day of the Orthodox Church of Finland.

As the result of the World War II the Orthodox Church of Finland lost 92 % of her properties and 70 % of her 80 000 members had to find new homes in different parts of the country. With the support of the state 13 new churches and 44 chapels were build for the new-established parishes. The number of the faithful has decreased by the present day down to 60 000 and it seems to be established on that level.

The Orthodox Church in today's Finland is a living remnant from the age-old encounter between East and West. It is part of the bridge, which still unites East and West. This means also great cultural richness for Finland.

There are also problems in the life of this Church. The academic Orthodox theological education has not yet found its proper place in the Finnish universities. Autocephaly, which would give to the Church freedom to full self-realization, has not yet been achieved. It is also difficult for the minority to arrange the religious instruction at schools in proper way, but it is very important, because the children and the youth are the future of the Church.

Arkkipiispa Paavali

ORTODOKSISEN DIASPORAONGELMAN RATKAISUMALLEJA

Ortodoksinen diaspora

Kuten tunnettua perinteellinen nimitys Idän Ortodoksinen Kirkko ei enää sananmukaisesti vastaa todellisuutta, sillä ortodokseja on siirtynyt varsinkin kuluvalle vuosisadalla kaikkiin maanosiin. Erikoisesti Länsi-Eurooppaan ja Amerikkaan on syntynyt lukuisia seurakuntia, hiippakuntia ja kirkkokuntia, jotka ovat alkuperäisten historiallisten ortodoksisten paikalliskirkkojen alueiden ulkopuolella.

Ortodoksinen kirkko on tämän kautta tullut tunnetuksi entistä paremmin läntisen kulttuuripiirin maissa. Ortodoksista todistusta on kuitenkin vakavasti heikentänyt se seikka, että ortodoksit uusilla asuinseuduillaan ovat toisin paikoin jo sukupolvien ajan eläneet jakaantuneina eri kansallisuuksien ja jurisdiktioiden mukaisesti ryhmiin, joilta on useimmiten puuttunut ortodoksinen ykseyden edellyttämä yhteys puhumattaakaan määrätietoisesta yhteistoiminnasta. Tämä on vuorostaan heijastunut Euroopassa ja Lähi-Idässä olevien äitikirkojen keskinäisiin suhteisiin. Näin »hajallaan asuvat» (Jh 7:35) ortodoksit eli ortodoksinen diaspora on tullut itselleen, omille kansallisille äitikirkoilleen ja koko ortodoksisuudelle ongelmaksi, kokonaiseksi ongelmien vyyhdiksi, joka herättää ihmettelyä toisuskoisissa, hidastaa ortodoksisuuden apostolisen sanoman juurtumista uusiin maihin ja tuottaa syvää surua kirkkooan rakastaville ortodokseille heidän nähdessään miten ortodoksien hajanaisuus vieroittaa varsinkin nuorisoa ortodoksisista perinteistä ja saa heidät uskonnollisesti vieraille vaikutuksille alttiiksi.

Diasporakysymys konsiilin ratkaistavaksi

Diasporakysymyksen tärkeyttä osoittaa se, että se on otettu ensimmäiseksi sille asioiden listalle, jossa luetellaan ne kymmenen asiaa, jotka on sovittu tulevassa yleisortodoksisessa konsiilissa eli ns. Pyhässä ja Suuressa Synodissa ratkaistaviksi. Tämän kysymyksen tutkiminen ja selvittäminen on uskottu viidelle paikalliskirkolle, jotka ovat Konstantinopolin, Antiokian, Moskovan ja Romanian patriarkaattit sekä Kreikan kirkko (Episkepsis, n:o 163 – 1.3.1977).

Mainituista kirkoista Antiokian, Moskovan ja Romanian patriarkaattit ovat valmistaneet heiltä pyydetty selvitykset ja ilmaisseet siten kantansa. Näiden lisäksi on valmistanut asiakirjan samasta aiheesta myös Aleksandrian patriarkaatti.

Koska kysymys diasporasta on tärkein ja vaikein konsiilin käsiteltäväksi tulevista kysymyksistä, on tärkeätä, että sitä koskeva valmisteleva aineisto tulee yleisesti tunnetuksi myös itse diasporalle, jota asia nimenomaan koskee. Odottaessamme sitä aikaa, jolloin konsiilia valmisteleva aineisto saadaan kokonaisuudessaan julkaistuksi, saamme diasporakysymyksessä tyytyä vain referaattiin, jonka aineistona ovat ortodoksisesta diasporasta edellä mainittujen paikalliskirkkojen valmistamat asiakirjat.

Siteerattaessa tai selostettaessa käsillä olevia asiakirjoja käytetään tässä referaatissa vain patriarkaattien nimiä: Antiokia (AN), Moskova (M), Romania (R) ja Aleksandria (AL).*

Kaikki diasporakysymystä käsittelevät asiakirjat tunnustavat, että diaspora on tällä hetkellä ortodoksisen kirkon

* Asiakirjoista lyhin on Antiokian – vain 2 sivua; Aleksandrian – 5 sivua; Romanian – 7 sivua ja Moskovan – 40 sivua. Aleksandrian tekstin laatijana on Aksumin metropoliitta Methodios, päivätty Addis-Abebassa 6.2.1978. Antiokian lausunnon antajana on Laodikean metropoliitta Ignatios, päivätty Syyriassa 16.11.1977. Romanian asiakirjasta ei ilmene, kenen laatima se on ja milloin se on laadittu. Moskovan tekstin laatijaksi ilmoitetaan »Moskovan Patriarkaatin P. Synodin kristillisen ykseyden ja kirkkojen välisten suhteiden komissio» ja allekirjoittajana on komission puheenjohtaja Krutitsan ja Kolomnan metropoliitta Juvenali.

tärkein ongelma, joka vaatii ratkaisua, sillä se »on uhka ortodoksiselle ykseydelle ja himmentää jopa ortodoksisen ekklesiologian perusteita» (M).

Aleksandria ja Moskova esittävät katsauksen diasporan kehitykseen, edellinen vuodesta 1453 ja jälkimmäinen 1920-luvulta lähtien. Romania, kajoamatta diasporan konkreettisiin historiallisiin tilanteisiin ja vaiheisiin, esittää diasporaan liittyviä periaatteellisia näkökohtia kanoniselta ja organisatoriselta kannalta. Kaikkien patriarkaattien asiakirjoissa on myös enemmän tai vähemmän konkreettisia ehdotuksia ortodoksisen diasporaongelman ratkaisemiseksi.

Ensin tarkastelemme Antiokian, Romanian ja Aleksandrian patriarkaattien laatimien asiakirjojen sisältöä ja viimeksi tutustumme Moskovan patriarkaatin ehdotukseen diasporan ratkaisumalleiksi.

Antiokian kirjelmä

Antiokian asiakirja on laadittu kirjelmän muotoon, joka on osoitettu Pyhän ja Suuren Yleisortodoksisen Konsiilin Valmistavan Konferenssin Pääsihteerille, K.P. Damaskinokselle. Se sopii kokonaisuudessaan julkaistavaksi tämän referaatin johdantona:

Teille on tunnettua, että Antiokian Istuin otti velvollisuudekseen esittää ajatuksia ja ehdotuksia diasporaongelman suhteen. Suokaa minun esittää Teille ne ajatukset ja ehdotukset, jotka saatoin koota meidän synodaalisesta piiristämme.

Me olemme tutustuneet tätä ongelmaa koskeviin ja joitakin vuosia sitten ilmestyneisiin kirjoituksiin. Olemme niinkään tutustuneet diasporaa koskeviin eri ortodoksisten istuinten väliseen kirjeenvaihtoon. Keskustelu ortodoksisen diasporan vastuullisten henkilöiden kanssa on suuresti selvittänyt meille näkökohdat, jotka siihen saakka olivat näyttäneet meistä käsittämät-

tömiltä. Tämä kaikki kuin myös lukuiset selostukset Ortodoksisuuden tilasta Euroopassa, Amerikassa, Australiassa ja muualla antoivat meille aiheen seuraavien vakaumusten muodostumiseen:

1) Ortodoksinen Diaspora on saavuttanut sellaisen kypsyyden, että on välttämätöntä tarkastella sitä uudesta näkökulmasta ja niin, että se johtaa toimintaan.

2) Ortodoksisen Diasporan kutsumukseksi on katsottava ei vain menneisyyden säilyttämistä nykyhetkeen, vaan diasporan on tultava dynaamiseksi ja luovaksi elementiksi siihen ympäristöön, jossa se on.

3) Kirkon puhtauden varjelemiseksi ja ortodoksisen todistuksen vahvistamiseksi on välttämätöntä saavuttaa Ortodoksisuuden Ykseys diasporan eri alueilla.

Näiden näkemysten perusteella me päädyimme seuraaviin johtopäätöksiin:

1) Olisi toivottavaa, että Synodi tunnustaisi kaikki Diasporan Ortodoksiset Kirkot, ellei siihen ole painavaa estettä.

2) Suotavaa olisi, että luotaisiin paikallisia synodeja, jäsenenään näiden alueiden Ortodoksisten Kirkkojen piispat. Tämä olisi toteutettavissa varsinkin Euroopassa, Amerikassa ja Australiassa sekä muuallakin, mikäli se katsottaisiin tarpeelliseksi.

3) Kaikille edellämainittujen maiden Kirkoille tulee myöntää autokefalia. Paikallisten synodien kuuluu tehdä siitä päätös ja määritellä sen rajat.

4) On tarkoin noudatettava niitä Ortodoksisen Kirkon apostolisia ja yleisiä sääntöjä, joiden mukaan yhdessä kaupungissa voi olla vain yksi piispa ja yhdessä maakunnassa vain yksi metropoliitta.

5) Äitikirkojen ja Diasporakirkkojen suhteet tulee säilyttää ortodoksisen hengen edellyttämällä tavalla veljellisinä ja sydämellisinä, niin että jokainen on kaikkien puolesta ja kaikki yhden puolesta.

6) Seurakuntien puitteissa säilyvät tarpeen mukaan niiden kansalliset, kielelliset ja muut elementit, mikäli ne eivät riko paikallisen kirkon ykseyttä tai paikallisen piispakunnan kokonaisuutta.

7) Autokefaliaa toteutettaessa olisi toivottavaa, että otettaisiin kunnioittavasti huomioon paikkakunnan toiset Kristilliset Kirkot, jotta meidän Diasporakirkkomme eivät unohtaisi omassa olemassaolossaan korkeinta päämääräänsä, koko Kirkon ykseyttä, ja jotta ne eivät muodostuisi esteeksi tälle ykseydelle.

Antiokian asiakirja on lyhykäisyydessään selkeä. Sen 4. kohdassa esitetty vaatimus yhdestä piispasta yhdessä kaupungissa ei liene semmoisenaan sovellettavissa nykyajan kaupunkeihin, joista eräät ovat asukasluvultaan suurempia kuin koko Bysantin imperiumi aikanaan. Mutta Antiokian pääperiaatteet ovat selvät: diaspora on kypsynyt kehitettäväksi paikallisten piispojen synodin alaisiksi paikallisiksi uusiksi kirkoiksi, jotka tunnustetaan autokefalisiksi. Tämä luonnollisesti riippuu kypsymisen määrästä kussakin tapauksessa.

Romanian kanta

Romanian patriarkaatin asiakirja korostaa kunkin autokefalisen kirkon oikeutta huolehtia omasta diasporastaan ja selittää, että yleensäkin kansallisten kirkkojen olemassaolo on sopuoinnussa ortodoksisuuden katolisuuden kanssa. Sen vastakohtana Romania näkee ylikorostetun nationalismin, joka rikkoo ortodoksisuuden ykseyttä. Tällä se tarkoittaa yhden jurisdiktion pyrkimystä hallita toisten autokefalisten kirkkojen diasporaa.

Edelleen Romania korostaa, että yhteydenpito äitikirkkoon ja muihin diasporaryhmiin vahvistaa ortodoksiaa yleensä. Puhuen diasporan riippuvuudesta äitikirkosta ja välttämättömyydestä pitää siihen yhteyttä Romania asettaa erikoiseen asemaan lähetystyön seurauksena syntyneen diasporan.

On erikseen mainittava ne ortodoksiset diasporat, jotka ovat syntyneet jonkin Autokefalisen Kirkon lähetys-

työn seurauksena, kuin myös ne ortodoksiset yhteisöt, jotka ovat muodostuneet sellaisen valtakunnan alueelle, jolla ei ole kansallista ortodoksista kirkkoa:

a) Lähetystyön tuloksena syntyneet diasporat ylläpitävät kiinteätä yhteyttä siihen autokefaliseen Ortodoksisen Kirkkoon, joka on ne synnyttänyt.

Se seikka, että tällaisen diasporan jäsenet ovat eri kansallisuutta kuin lähetystyötä tehnyt Kirkko, luonnomukaisesti antaa niille aiheen mahdollisimman pian hankkia oikeuden autonomian ja varsinkin autokefalian muodostamiseen.

Lähetystyötä tekevät kansalliset autokefaliset Ortodoksiset Kirkot suhtautuvat myönteisesti tällaiseen luonnolliseen pyrkimykseen ja kannattavat sitä, sitä mukaa kuin ne ovat vakuuttuneita siitä, että ko. diasporakirkko on saavuttanut asianmukaisen kypsyyden ja kykenee itsehallintoon.

b) Ortodoksiset yhteisöt, jotka ovat sellaisessa valtakunnassa, jossa ei ole kansallista autokefalista Ortodoksista Kirkkoa, voivat kääntyä paremmin järjestetyn autokefalian Ortodoksisen Kirkon puoleen (ko. valtakunnan ulkopuolella) pyynnöllä, että ne otettaisiin sen hengelliseen johtoon, jolloin tarkoituksena on, että näin helpotettaisiin niiden pääseminen Yhteisen Kirkon helmaan.

Vastauksena tällaisten diasporain hartaaseen pyyntöön kansallisten Ortodoksisten Kirkkojen kuuluu yhteisen uskon ja veljesrakkauden nimessä osoittaa näille kaikki mahdollinen apu.

Aleksandrian ratkaisu

Romanian jälkeen siirrymme tarkastelemaan Aleksandrian patriarkaatin laatimaa asiakirjaa. Siinä ortodoksisen diasporan ongelmien ratkaisuna esitetään yksinkertainen ja suoraviivainen toteamus: kaikki maantieteelliset alueet, jotka ovat autokefalisten kirkkojen rajojen ulkopuolella, kuuluvat

Konstantinopolin Istuimen hallintaan, ja näin koko maanpiirin diaspora, ollen Ekumeenisen patriarkaatin alueella, kuuluu Konstantinopolin patriarkan kanoniseen johtoon. Poikkeuksena ohimennen mainitaan, että lähetystyön seurauksena syntynyt diaspora kuuluu lähetystyötä tehneen kirkon johtoon. Se tosiasia, että diasporakirkot ovat olleet ja ovat edelleen niiden autokefalisten kirkkojen johdettavina, joista diasporan jäsenet ovat lähteneet, on ollut Aleksandrian mielestä »olotila, joka on epäkanoninen joskin käytännössä mahdollinen».

Sitten Aleksandria kysyy: »Millä perusteella ortodoksinen diaspora on hallinnollisesti alistettu Ekumeeniselle Patriarkaatille?» Ja vastaa:

Neljännän Ekumeenisen Konsiilin 28. kanoni antaa Ekumeeniselle Istuimelle oikeuden kaita vierasheimosten barbaarialueiden kristittyjä ja vihkiä piispoja »vierasheimoisille».

Yleisen tulkinnan mukaan »barbaariksi» katsottiin jokainen, joka ei puhunut kreikkaa, ja jokainen, joka ei asunut Bysantin Imperiumin rajojen sisällä. Samaa sääntää myös Kuudennen Ekumeenisen Konsiilin 30. kanoni, käsittäen »barbaarikirkkoilla» vierasheimosten Kirkkoja.

Rooman Kirkon skisman jälkeen Ekumeeninen Patriarkaatti sisällytti omaan hallintaansa ne maat, jotka aikaisemmin kuuluivat Roomalle.

Edelleen Aleksandria selittää:

Kirkon hallintoa koskevat säännöt tarkoittavat maantieteellisiä rajoja eivätkä hajaannuksessa asuvia usko-
vaisia. Näin ollen tässä mielessä diasporalla ymmärretään maantieteellistä ulottuvuutta, jolla on autokefalisten Kirkkojen rajojen ulkopuolella asuvia ortodokseja.

Aleksandria perustelee esittämänsä teoriaa kysymällä:

»Mitä mieltä olivat tästä ortodoksisen diasporan ongelmasta arvovaltaiset ortodoksiset hierarkit ja teologit?«

Todistukseksi tuodaan esille kolmen venäläisen diasporaan joutuneen piispan lausunnot. Otamme niistä ensimmäisen:

Amerikassa vaikuttanut kunnianarvoisa Venäläisen Ortodoksisen Kirkon Metropoliitta Platon, kärsien Ortodoksisuuden tilasta Amerikassa, ilmaisi mielipiteensä seuraavasti: »Siihen nähden, että autokefalisten Kirkkojen keskinäisistä suhteista puuttuu läheinen yhdistävä henki, olen jo kauan ajatellut, että Ekumeenisen Patriarkaatin tulisi saada sellaiset oikeudet, että siitä tulisi Ortodoksisuuden Vatikaani.«

Kun on kysymyksessä tulevan Pyhän ja Suuren Synodin valmisteluun tarkoitettu asiakirja, ei siinä esitetyllä yksityisen hierarkin poikkeuksellisissa olosuhteissa (vuonna 1919) esittämällä ajatuksella – joka tuodaan esille todistamaan Aleksandrian teoriaa koko maanpiirin kuulumisesta Konstantinopolin alaisuuteen – voi olla todellista merkitystä sen rinnalla, mitä samasta asiasta sanovat tänä päivänä muut ortodoksiset paikalliskirkot virallisissa lausunnoissaan.

Kuitenkin, ennen kuin tarkastelemme, mitä mieltä Aleksandrian teoriasta ovat toiset autokefaliset kirkot, katsomme, mitä muuta Aleksandrian asiakirja sisältää.

Nojautuen esittämäänsä käsitykseen Aleksandria on sitä mieltä, että kaikkien Euroopassa olevien diasporaryhmien, olivatpa ne mitä kansallisuutta tahansa, tulee siirtyä hyvin organisoidun Ekumeenisen Patriarkaatin hierarkian alaisuuteen. Amerikassa voisi olla itsenäisiä piispakuntia, jotka tunnustaisivat päämiehekseen Ekumeenisen Patriarkan Eksarkin. Näiden käsitysten tueksi mainitaan sekin seikka, etteivät välimatkat nykyisin merkitse miljoakaan, joten ei ole mitään syytä herättää kysymystä uusista autokefalisista kirkoista.

Aleksandrian patriarkaatin asiakirja on arvoituksellinen sen vuoksi, että Aleksandria ei kuulunut niiden kirkkojen

joukkoon, joille oli uskottu diasporakysymyksen selvittely. Kun vastaavasti Konstantinopolin patriarkaatin ja Kreikan kirkon lausunnot toistaiseksi puuttuvat, jää epäselväksi, onko Aleksandrian katsottava esiintyvän näiden kirkkojen äänenä.

Aleksandrian teoria muiden kirkkojen näkökulmasta

Sitten on aika tarkastella, mitä mieltä Antiokian, Romanian ja Venäjän kirkot ovat Aleksandrian esittämästä teoriasta, jonka mukaan Konstantinopolin Istuimen valta ulottuu kaikkien diasporaan.

Kuten Antiokian lausunnosta huomasimme, siinä ei ole vähäisintäkään viittausta Ekumeenisen Patriarkaatin etuoikeuksiin koko maailman diasporaan nähden. Päinvastoin siinä katsotaan, että diasporakirkkojen yhteys niiden omiin äitikirkkoihin on luonnollinen, kunnes diasporoille myönnetään autokefalia, täydellinen itsenäisyys.

Romanian ja Moskovan patriarkaattien asiakirjoissa on runsaasti aineistoa ja viittauksia ortodoksisen kirkon kanoniseen rakenteeseen, millä osoitetaan, että »määrättyyn kansakuntaan kuulumisen periaate, jota kirkko toteuttaa kanonisen olemassaolonsa alkupäivistä ja joka on autokefalian kulmakivenä, on myös luonnollinen perusta sille, että kullekin Autokefaliselle Ortodoksiselle Kirkolle kuuluu oikeus rakentaa ja johtaa omaa diasporaansa» (R:4).

Tässä jokaiselle Ortodoksiselle Autokefaliselle Kirkolle kuuluvassa oikeudessa huolehtia omasta diasporastaan ilmenee kaikkien Ortodoksisten Autokefalisten Kirkkojen oikeudellinen tasa-arvo riippumatta niiden suuruudesta, vanhemmuudesta tai niiden istuinten kunniasijasta. Tämä oikeus perustuu evankeliumin henkeen ja Ortodoksisen Kirkon kanoniseen traditioon. Tämä traditio on vahvistettu seuraavissa säädöksissä:

Ensimmäisen Ekumeenisen Konsiilin 6. säädös edellyttää kaikkien Autokefalisten Kirkkojen samanarvoisuutta. Toisen Ekumeenisen Konsiilin 2. säädös päättää, että diasporaa tulee hallita vakiintuneen tavan mukaan (eli niiden piispojen toimesta, jotka ovat johtaneet niitä alusta saakka). Neljännen Ekumeenisen Konsiilin 28. säädös suo poikkeuksellisesti ja rajoitetusti Konstantinopolin Istuimelle oikeuden asettaa piispoja Pontoksen, Aasian ja Traakian maakuntiin, mistä ilmenee, että mainittu säädös ei koske koko maanpiiriä eikä ulotu kaikkiin diasporoihin (R:2).

Moskovan patriarkaatin asiakirja tulkitsee Romanian kanssa yhtäpitävästi, että ko. konsiilin 28. säädös tarkoittaa vain kolmea Konstantinopolin valta-alueeseen kuulunutta maakuntaa ja niihin liittyneitä vierasheimoisten barbaarien alueita, joita varten Konstantinopolin arkkipiispalle annettiin oikeus vihkiä maakunnan metropoliittoja. Tämä on aivan muuta kuin koko maanpiirin diasporan hallinta. Lisäksi Venäjän kirkon asiakirja koskettelee laajasti muidenkin kano-nien tulkintaa, jolla Ekumeeninen Istuin vaatii itselleen etuoikeuksia muihin autokefalisiin kirkkoihin nähden ohi sen kunnia-aseman, joka sille vanhastaan kuuluu »ensimmäisenä vertaistensa joukossa».

Romanian kirkko näkee Ortodoksisuuden ykseyden hengen heikentymisen syyksi sen, että

eräillä ortodoksisilla Kirkoilla on tendenssi hallita muita, jolloin tekosyynä on kansallisuuksiin perustuvan kirkollisen järjestyksen väheksyminen. Mutta juuri tässä pyrkimyksessä piilee ylikorostunut nationalismi, ts. fyletismi, joka niin turmiollisesti vaikuttaa Ortodoksisuuteen. Aivan muuta on jokaisen Autokefalisen Kirkon omaleimaisuuden ja kansallisen vapauden puolustaminen Ortodoksisen yhteisyyden järjestelmässä.

Syynä Ortodoksisuudessa ilmenevään yhteisyyden heikkenemiseen on kansallinen šovinismi, joka pyrki kristillisen universaalisuuden tekosyillä kajoamaan

muiden kirkkojen yhdenarvoiseen oikeuteen hoitaa niiden omia diasporoitaa (R:7).

Näistä lausunnoista huomaamme, että Antiokian, Moskovan ja Romanian patriarkaattit jyrkästi vastustavat Aleksandrian esittämää teoriaa Konstantinopolin kaikkeen diasporaan ulottuvasta vallasta, ja tuo teoria jää anakronistisuudessaan yhtä kauaksi nykyajasta kuin neljännen konsiilin vuosi 451 on kaukana 20. vuosisadasta.

Moskovan ratkaisumallit

Viimeisenä tarkastelemme Moskovan patriarkaatin asiakirjaa, jonka ansioksi voi katsoa sen, että siinä on periaatteellisten kannanottojen lisäksi myös käytännöllisiä ja yksilöityjä ehdotuksia diasporaongelmien ratkaisemiseksi.

Yleiseksi periaatteeksi Moskova ehdottaa mm. seuraavaa:

Pyhän ortodoksisuuden edun vuoksi ja ykseyden nimessä Kirkot eivät saa ajatella sitä, mikä niille itselleen on tarpeen ja hyödyksi, vaan sitä, mikä on kokonaisuuden kannalta hyväksi Pyhälle Ortodoksisuudelle diasporamaissa.

Diasporassa olevien Ortodoksisten Kirkkojen, jotka ovat syntyneet joko erillisten Paikallisten Ortodoksisten Kirkkojen lähetystyön tuloksena tai lukuisten maahan muuttaneiden siirtolaisten kautta, tulee vähitellen muuttua uusiksi Paikallisiksi Kirkoiksi ja saada autokefalia (tai aluksi autonomia) omilta Äitikirkoiltaan ja sen tunnustaminen muilta Sisarkirkoilta (M:70).

Moskovan patriarkaatti edelleen ehdottaa, että konsiili eli Pyhä ja Suuri Synodi loisi diasporakysymysten käytännölliseksi ratkaisuksi yleisten suuntaviivojen lisäksi myös eräänlaisen ohjelman, jota kirkot sitten noudattaisivat oman diasporansa suhteen (M:71).

Tällaista menettelytapaa noudattaen suunnitelma ortodoksisuuden vaiheiksi diasporassa voisi yksityiskohdiltaan käsittää kolme aluetta: 1) Ortodoksisuus ja Ortodoksinen Diaspora Amerikassa; 2) Ortodoksisuus ja Ortodoksinen diaspora Länsi-Euroopassa; sekä 3) Ortodoksisuus ja Ortodoksinen Diaspora Aasian, Afrikan ja Latinalaisen Amerikan maissa (M:72).

Tarkastelemme kutakin aluetta erikseen:

1. Ortodoksisuus Amerikassa

Asiakirja selostaa ensin, miten ortodoksisuus sai alkunsa Venäjän kirkon lähetystyön seurauksena 1700-luvun lopulta lähtien, niin että 1900-luvun alkuun mennessä Amerikassa oli jo paikallinen kirkko, joka käsitti 4 hiippakuntaa, yli 50 kirkkoa, runsaat 500 kappelia, hengellisen seminaarin ja ortodoksisuuteen kääntyneitä uskovaisia aleuteista, eskimoista ja intiaaneista sekä lisäksi eri kansallisuuksia edustavia uskovaisia, kuten venäläisiä, valkovenäläisiä, kreikkalaisia, serbejä, bulgaareja, romanialaisia, ukrainalaisia, albaaneja, Syyrian arabeja ja entisiä uniaatteja.

Jo vuonna 1905 arkkipiispa Tiihon oli esittänyt Venäjän kirkolle, että Amerikan kirkon tulisi olla autokefalinen. Tällanne muuttui Amerikassa, kun vuonna 1922 Konstantinopolin patriarkaatti perusti Amerikkaan kreikkalaisen arkkipiispakunnan.

Edelleen todetaan, että vuonna 1970 Venäjän kirkko myönsi omalle amerikkalaiselle tytärkirkolleen autokefalian. Siitä sanotaan:

Tämän aktin kautta Venäjän kirkko toimi oman kanonisen jurisdiktionsa puitteissa puuttumatta sillä muiden Sisarkirkkojen asioihin, joilla kirkoilla on niistä riippuvaiset omat diasporansa (hiippakunnat ja seurakunnat). Tällä Venäjän Kirkko ei millään kaventanut muiden

oikeuksia eikä uhannut niiden jurisdiktioita, koska sillä oli näköpiirissään tuleva yleisortodoksinen päätös Yhden Paikallisen Ortodoksisen Kirkon perustamisesta Amerikkaan (M:74).

Moskovan asiakirja esittää kolme vaihtoehtoa siihen, miten kysymys Ortodoksisuudesta ja Ortodoksisesta Diasporasta Amerikassa voitaisiin hoitaa.

Vaihtoehto I

a) Kaikki Paikalliskirkot tunnustavat »Amerikan Ortodoksisen Kirkon» autokefalian sen nykyisessä muodossaan ottaen huomioon sen tosiasian, että tämä on Amerikan yhden osan autokefalia, sen, jota aiemmin kutsuttiin »Metropoliaksi».

b) Muut Amerikan Ortodoksian osat eivät ole autokefalisia, sillä ne joko ovat kanonisesti riippuvaisia Euroopassa tai Lähi-Idässä olevista Äitikirkoistaan tai ovat olemassa mistään riippumattomina omavaltaisesti julistetun riippumattomuuden tilassa, mikä ei ole autokefaliaa.

c) Edistysaskelena olisi se, että Konstantinopolin Istuin tunnustaisi autokefaliseksi oman kreikkalaisen Arkkipiispakunnan, joka on laaja ortodoksinen kirkollinen organisaatio Pohjois-Amerikassa.

d) Vaikka historiassa on esiintynyt tapauksia, että saman maan sisällä on ollut kaksi Autokefalista Kirkkoa, niin Ortodoksisuuden etu vaatisi, että nämä kaksi Amerikan Autokefalista Kirkkoa yhtyisivät yhdeksi kirkoksi, jossa kansallinen moninaisuus antaisi tilaa yhdelle mudostuvalle kansallisuudelle. Näiden Kirkkojen keskinäiset neuvottelut ja yhtyminen tulisi jättää yksinomaan niiden oman aloitteellisuuden ja kompetenssin varaan, ilman että muut Kirkot puuttuisivat siihen ulkopuolelta. Tämän tulee olla Amerikan Ortodoksian omana asiana.

e) Kun tällainen yhdistynyt Amerikan Autokefalinen Kirkko tulisi luoduksi, muiden Ortodoksisten Autokefalisten Kirkkojen asiana olisi tunnustaa tällainen yhty-

minen, jolla kahdesta samalla tavalla kanonisesta Amerikan Autokefalisesta Kirkosta on tullut yksi yhteinen Autokefalinen Kirkko. Tämä ei olisi enää autokefalian myöntämistä tai tunnustamista – autokefalian antaminen Venäjän ja Konstantinopolin Äitikirkojen taholta olisi jo aikaisemmin tapahtunut – vaan se olisi vain sen tosiasian tiedoksi saamista, että ne ovat yhtyneet, niin että kahden sijaan on yksi Autokefalinen Kirkko.

f) Tähän Autokefaliseen Kirkkoon yhtyisivät vähitellen muut kansalliset kirkolliset yhteisöt, luonnollisesti omien Äitikirkojensa suostumuksesta tai – siellä, missä on omavaltainen riippumattomuus – tämä tapahtuisi kirkkokansan päätöksestä.

g) Kun tällainen Amerikan kaikkien ortodoksien tai enemmistön yhtyminen ja yhdistyminen yhdeksi Autokefaliseksi Kirkoksi toteutuisi, sen päämies voisi saada patriarkan arvon.

h) Tämän jälkeen kysymys Ortodoksiasta Amerikassa ja Ortodoksisesta Diasporasta tässä maanosassa olisi luonnollisessa järjestyksessä, ja vuosisadan ensimmäisen puoliskon surulliset tapahtumat katoaisivat Amerikan ortodoksien elämästä ja Sisarkirkkojen keskinäisistä suhteista – ja tämä koituisi vain koko Ortodoksisen Kirkon hyväksi ja ortodoksisen todistuksen hyödyksi Läntisellä pallonpuoliskolla (M:75).

Vaihtoehto II

Toisena menettelytapana, jolla Amerikan Ortodoksisuuden ja sen Diasporan ongelmat ratkaistaisiin, olisi se, että Suuren ja Pyhän Synodin valmisteluna muodostettaisiin erityinen yleisortodoksinen komissio käsittelemään diasporakysymyksiä. Tähän komissioon osallistuisivat kaikkien paikallisten kirkkojen edustajat sekä itse diasporan edustajat kaikista eri juridiktio- ja kansallisuusryhmistä ja kirkollisista muodostelmista.

Tällainen komissio neuvottelisi kokonaisuudessaan tai työryhmissä, jotka edustaisivat eri maanosia ja maita, joissa on diasporayhteisöjä.

Komissio käsittelee työryhmien esitykset ja hankkisi lausunnot kaikilta, joita asia koskee. Kun yksimielisyys olisi saavutettu, asia saatettaisiin valmistelevalle Esisynodin kautta Synodiin lopullista päätöstä ja vahvistusta varten (M:76).

Tällaisen prosessin edellytyksenä olisi, että kaikki Kirkot ja jurisdiktiot toisivat komission käsiteltäviksi kaikki diasporaansa sidotut kysymykset ja että niillä kaikilla olisi näitä kysymyksiä käsiteltäessä samalla tavalla yhtäläiset oikeudet ja että ne olisivat valmiit hyväksymään tällaisen yleisortodoksisen neuvottelun tulokset. Käytännössä tämä merkitsisi, että kaikkien Ortodoksisten Kirkkojen toiminta diasporaan ja toisiinsa nähden saatettaisiin kriittillisen tarkastelun ja neuvonpidon piiriin (M:77).

Vaihtoehto III

Kolmantena vaihtoehtona Amerikan Ortodoksisuuden ongelmien ratkaisemiseksi Moskovan patriarkaatti mainitsee sen mahdollisuuden, että diasporakysymykset tulisivat tarkastelluiksi välittömästi Suuressa ja Pyhässä Synodissa. Mutta tähän liittyy erittäin vakava huomautus:

Ortodoksista diasporaa koskevan kysymyksen tarkasteltavaksi ottaminen yksimielisyyden saavuttamiseksi suoraan Synodissa, ilman että se olisi ensin ollut tutkittavana erityisessä yleisortodoksisessa komissiossa tai Esisynodin valmistavissa kokouksissa, merkitsisi tästä kysymyksestä päättämisen kuin myös itse Synodin saattamista alttiiksi epäonnistumiselle.

Tällainen menettelytapa on epätarkoituksenmukainen ei ainoastaan Amerikan ortodoksisen diasporaongelman ratkaisemiseksi, vaan sitä se on diasporaongelmien ratkaisemiseksi muissakin maailman osissa. Suuren ja Pyhän Synodin asiana on – ottaen huomioon maailman eri osissa vallitsevat erilaiset tilanteet – juhlallisesti julistaa Ortodoksista Diasporaa koskeva päätös, jonka tulee sitä ennen olla huolellisesti valmisteltu.

Muussa tapauksessa tämän kysymyksen yksityiskohdainen pohdiskelu vaatisi itse Synodilta pitkän ajan (M:78).

2. Ortodoksisuus Länsi-Euroopassa

»Länsi-Eurooppa on Ortodoksisen Diasporan klassillista aluetta», näin alkaa Moskovan patriarkaatin asiakirjassa ko. alueen diasporaongelman käsittely.

Länsi-Euroopan diasporan historiallisena lähtökohtana on se tosiasia, että ensimmäinen venäläinen diasporakirkko perustettiin vuonna 1616 Lontooseen, 1617 Ruotsiin, 1718 Berliiniin, 1720 Pariisiin ja 1764 Wieniin. Tämä lähtökohta on kuitenkin käytännössä menettänyt merkityksensä sen kautta, että meidän vuosisadallamme on ortodokseja eri kansallisuuksista muuttanut kymmenin ja sadoin tuhansin läntisiin teollisuusmaihin. Näin puuttumatta historialliseen kehitykseen voidaan yksinkertaisesti todeta, että eri paikalliskirkkojen jurisdiktiot eksarkaatteina, metropoliitta- ja piispaakuntina peittävät sekavana verkkona koko Länsi-Euroopan Skandinaviasta Välimeren saakka kunkin autokefalisen kirkon pyrkiessä luonnollisen oikeutensa perusteella huolehtimaan omasta diasporastaan.

Tässä yhteydessä historian tarkastelua tärkeämpää on kertoa, mitä käytännön toimenpiteitä Moskova ehdottaa Länsi-Euroopan diasporavyöhydän selvittämiseksi. Todettuaan, että tilanne on tulehtunut ja vaatii kanonista ratkaisua, asiakirja jatkaa:

Kysymyksen oikean ratkaisemisen alkuna tulisi olla Länsi-Euroopan Ortodoksisten Piispojen konferenssin perustaminen. Jurisdiktiosuhteet ja yhteydet Äitikirkkoihin säilyisivät, mutta kaikissa puhtaasti sisäisissä asioissa, joita olisivat valistus, opetus, diakonia, ortodoksinen todistus, ekumeeniset suhteet paikallisella tasolla, pastoraalinen käytäntö yms. Piispojen Konfe-

renssi toimisi yhteisvoimin yhtenä kokonaisuutena ja autonomisena Äitikirkkoihin nähden. Äitikirkot tunnustaisivat tällaisen Piispojen Konferenssin sisäisen itsenäisyyden ja Konferenssin autonomisen yhteistoiminnan kanonisen oikeutuksen. Tällainen konferenssi valitsisi itselleen puheenjohtajan (esimiehen) ja välttämättömät yhteiset toimeenpanoelimet. Valinta tapahtuisi joko vuorojärjestyksessä tai henkilövaalina määrääjäksi. Nämä »sisäistä palvelua» tarkoittavat vaalit eivät vaatisi mitään vahvistuksia Äitikirkojen osalta.

Aikaa myöten voisivat tulla luoduiksi ja kypsyä ne olosuhteet, jotka ovat tarpeelliset tällaisen Piispojen Konferenssin muuttamiseksi Länsi-Euroopan Paikallisen Ortodoksisen Kirkon Piispojen Synodiksi (M:87).

Edelleen korostetaan sitä, että Paikallisen Kirkon jurisdiktio ulottuisi vain ortodokseihin eikä saisi tehdä epäilyksen alaisiksi niiden paikallisten ei-ortodoksisten Kirkkojen oikeuksia, joiden alueella ortodoksit asuvat.

Länsi-Euroopassa ortodoksien tulee aina tuntea olevansa toisuskoisten historiallisella maaperällä. Ja jos tapahtuisi kristittyjen yhtyminen yhdeksi, pyhäksi, yhteiseksi ja apostoliseksi Kirkoksi, silloin Idän Ortodoksisuus Länsi-Euroopassa tulisi tähän Yhteen Kirkkoon ortodoksisen riituksen seurakuntina, jotka muodostaisivat yhden kanonisen kokonaisuuden yhdessä niiden veljiensä kanssa, joilla on läntisten paikallisten Kirkkojen läntinen riitus (M:87).

3. Diaspora muualla maailmassa

Diasporasta muualla maailmassa Moskovon patriarkaatin asiakirja esittää seuraavia ajatuksia:

Niissä maailman muissa osissa, joissa ortodoksisen Diasporan tilanne ei ole vielä kypsynyt Paikallisen Kirkon

tasolle, on välttämätöntä säilyttää olemassa olevat jurisdiktiot, ilman että mikään Kirkko yrittäisi ulottaa valtaansa toisen Kirkon Diasporaan (M:88).

Jotta näissäkin maanosissa tulisi tulevaisuudessa luoduksi normaalit Paikalliskirkot, olisi siihen valmistettava maaperä toimimalla jo nyt siihen suuntaan, että paikkakunnan kaikkien jurisdiktioiden kesken tapahtuisi lähentymistä ja yhteistoimintaa (M:89).

Lopuksi toivotaan, että mahdollisesti perustettava diasporakysymystä pohtiva yleisortodoksinen komissio kehittäisi konkreettisia ehdotuksia maailman eri osien diasporaa varten.

Moskovan patriarkaatin asiakirja päättyy seuraavasti:

Kussakin paikassa on tärkeällä sijalla paikkakunnan kielen käyttö jumalanpalveluksissa, saarnoissa, kirkollisessa opetuksessa, kasvatuksessa ja virallisissa kirkollisissa julkaisuissa. On luonnollista, että vanhempaa polvea ja vain väliaikaisesti diasporassa eläviä varten on säilytettävä jumalanpalveluksissa heidän oma kansallinen kieltensä. Näin on meneteltävä kuitenkin vain pastoraalisista syistä. Varsinaiseksi tavoitteeksi sen sijaan tulee asettaa asteittainen siirtyminen oman paikallisen kielen ja kulttuurin omaavan paikalliskirkon asemaan (M:90).

Miltä diasporan yleistilanne näyttää?

Millaisia ajatuksia tässä selostetut neljän paikalliskirkon ortodoksisesta diasporasta esittämät selvitykset ja ratkaisuehdotukset herättävät?

Merkillisimmäksi havainnoksi tulee se, että kolmen patriarkaatin Antiokian, Moskovan ja Romanian esitykset ovat hengeltään yhtäpitävät, kun taas Aleksandrian patriarkaatin edustama käsitys on muitten käsityksistä siinä määrin poikkeava, että nuo muut kolme katsovat aiheelliseksi aivan kuin

jo etukäteen sen torjua ortodoksisen perinteen vastaisena. Tämä panee uskomaan, ettei Aleksandrian teoria Konstantinopolin erikoisoikeudesta hallita koko diasporaa, ole vain teoriaa tai akateeminen kiistakysymys kanoneista, vaan itse käytännössä jo koettu erimielisyyden aihe.

Vaikka Konstantinopoli ei olekaan tässä vaiheessa itse esittänyt vaatimusta etuoikeuksistaan, niin ilmeinen tosiasia on, että käytännössä Konstantinopolin hierarkit näyttävät toimivan, niin kuin tuo teoria olisi jo kaikkien tunnustama ja Aleksandrian ihannoima »Ortodoksisuuden Vatikaani» perustettu.

Tämän saatoin omakohtaisesti todeta käynnilläni Ruotsissa 5.5.1979. Ruotsi on tyypillinen läntiseen kulttuuripiiriin kuuluva skandinaavinen diasporamaa, joka nykyisin on sa-toihin tuhansiin nousevan siirtoväen asuinpaikka. Ortodokseista on eniten serbejä, 26.000, sitten kreikkalaisia 18.000, edelleen suomalaisia 6.000, romanialaisia 2.000 jne. yhteensä n. 60.000 henkeä. Varsinkin serbialaisilla, kreikkalaisilla, romanialaisilla ja suomalaisilla on oma kirkollinen toimintansa.

Tulin Ruotsiin Eskilstunassa toimivan Pyhän Annan seurakunnan kutsumana. Tämä seurakunta toimii Serbian patriarkan alaisena, joten minulla oli vastaavan serbialaisen piispan siunaus toimittaa jumalanpalvelus tuossa seurakunnassa. Koska matkani kulki Tukholman kautta, kävin tervehtimässä siellä asuvaa kreikkalaisen diasporan metropoliittaa. Vastauksena tervehdyskäyntiini hän katsoi asiakseen huomauttaa minulle, että tullessani Ruotsiin tulin hänen hiippakuntansa alueelle häneltä lupaa kysymättä.

Näin jouduin siis käytännössä kohtaamaan Aleksandrian teorian. Ruotsista »vierasheimoisten barbaarimaana» oli tehty Konstantinopolin alainen kreikkalainen hiippakunta!

Mualla Länsi-Euroopassa, jossa on vanhastaan eri autokefalisten kirkkojen laaja-alueisia diasporayhteisöjä, on ilmeisesti ollut vaikeampaa »perustaa» kreikkalaisia hiippakuntia.

Mitä »kreikkalaisiin hiippakuntiin» tulee, niin Romanian patriarkaatin asiakirjassa sanotaan, että Konstantinopolin patriarkaatti oli vuonna 1908 antamallaan Tomoksella tunnustanut Kreikan autokefalisen kirkon jurisdiktio-oikeuden kaikkiin diasporassa oleviin kreikkalaisiin yhteisöihin, mutta vuonna 1922 Konstantinopolin ja Kreikan kirkon synodin välisellä sopimuksella kaikki kreikkalaiset diasporat oli uudelleen saatettu Konstantinopolin hallintaan. Vaikka tämä tapahtui keskinäisestä sopimuksesta, oli se periaatteessa autokefalisen kirkon luonnollisten oikeuksien kaventamista. Onkin valitettavaa, että diasporamaissa, kuten esim. Ruotissa, Kreikan kansa ja kreikkalainen kansallisuus joutuu konstantinopolilaisen hierarkian harjoittaman fyletismin välikappaleeksi ja tunnuskuvaksi.

Synodi ja diaspora

Entä mitä toiveita voidaan kohdistaa yleisortodoksiseen konsiiliin eli ns. Suureen ja Pyhään Synodiin diasporaongelmien ratkaisijana?

Kaikki näyttävät olevan yhtä mieltä siitä, että kysymys diasporasta on konsiilin ratkaistavista ongelmista tärkein, koska ratkaisemattomana se rikkoo ortodoksista ykseyttä ja yhteyttä. Mutta sopii kysyä: Millä tavoin tämän ongelman ratkaisua on valmisteltu?

On kyllä perustettu yleisortodoksisia komissioita valmistelemaan ja käydään dialogeja toisten kristillisten kirkkojen kanssa. Mutta missä viipyy Ortodoksisen Kirkon sisällä käytävien dialogien valmistelu ja pitäminen, sellaisten kokousten, joissa ortodoksiset paikalliskirkot neuvottelisivat nimenomaan diasporaan liittyvistä periaatteellisista ja käytännön ongelmista ja etsisivät niihin oikeita ratkaisuja? Ja milloin aloitetaan dialogi historiallisten vanhojen kirkkojen ja itse diasporakirkkojen ja -yhteisöjen välillä?

Jos kerran tulehtuneen diasporakysymyksen ottaminen

esille itse konsiilissa ilman sitä ennen neuvotteluissa saavutettua yksimielisyyttä merkitsisi – kaiken järjen mukaan – koko konsiilin epäonnistumista, niin joutuu kysymään, onko yleensä todellista aikomustakaan pitää konsiili, kun sen tärkeimpään kysymykseen ei näy muita valmistautumisen merkkejä kuin edellä selostetut neljän paikalliskirkon mielipiteet. Uskommeko todella, että kysymys diasporasta ratkeaa samalla tavalla »akateemisessa järjestyksessä» kuten esim. kysymys kalenterista tai paastoista? Eikö kysymys ole kokonaan toisella tavalla elämänläheinen, olkoonkin, että siitä on tullut jo kroonillinen sairaus tila Kristuksen Kirkon ruumiiseen!

Jos jo olemassaolevien ja tässä selostettujen asiakirjojen mukaan kolme arvovaltaista autokefalista kirkkoa vastustaa tietoisesti Aleksandrian ilmaisemaa teoriaa Konstantinopolin ylivoimasta kaikkeen diasporaan, niin voidaanko itse konsiililta odottaa muuta, kuin että kaikki toisetkin autokefaliset kirkot tulevat tuomitsemaan sen fyletisminä?

Tätäkö odotamme – ehkä vielä toiset tuhat vuotta!

Tilanne normalisoitava jo ennen synodia

Kaiken edellä sanotun huomioon ottaen pitäisi löytyä menettelytapoja ja toimenpiteitä – lääkkeitä, joilla kirkon ruumista vaivaava sairaus saadaan vähitellen voitettua. Konstantinopolin Istuimella on tässä, kuten konsiilin muussakin valmistelussa, tärkeä aloitteen tekijän osa. Seuraavat toimenpiteet voisivat johtaa toivottuun ortodoksisen ykseyden vahvistumiseen, rauhaan ja rakkauteen:

– Konstantinopoli torjuisi virallisesti Aleksandrian esittämän teorian Ekumeenisen Istuimen vallasta koko diasporaan ja jättäisi anakronistiseen arvoonsa puheet »vierasheimoisten barbaarialueista».

– Konstantinopoli palauttaisi ainakin muodollisesti auto-

kefaliselle Kreikan kirkolle jurisdiktio-oikeuden kreikkalaisiin diasporaryhmiin.

– Tällöin Ekumeenisen Istuimen primus inter pares arvoasema perustuisi oikean ja puhtaan uskon todistukseen eikä alueiden valtaamiseen ja Kirkon toisten osien alistamiseen.

– Luovuttaessaan kreikkalaisen diasporan Kreikan kirkon hallintaan Ekumeeninen Istuin yhdessä Kreikan kirkon kanssa ensimmäisenä toimenpiteenään myöntäisi Amerikan kreikkalaiselle arkkipiispakunnalle autokefalian, sillä voiko kukaan vakavasti väittää, etteikö tuo miljoonan uskovaisia käsittävä monipiispainen kirkko olisi kypsä autokefalisien kirkon asemaan.

– Ekumeenisen Istuimen poistaessa näin itse teoilla siihen kohdistuvat epäilykset ja antaessa ensimmäisenä nöyryyden esikuvan syntyisi Länsi-Eurooppaan ja muuante tasa-arvoisia diasporaryhmiä, mikä palauttaisi niiden välille rauhan ja rakkauden ilmapiirin ja siten loisi mahdollisuuden piispalliseen yhteistoimintaan ja sitä tietä vähitellen paikalliskirkkojen syntyyn.

Tämä kaikki olisi Suuren ja Pyhän Synodin todellista valmistamista – ennakkotoimenpiteitä, tilanteen normalisointia ja saattamista kanonisen järjestyksen mukaiseksi. Silloin kävisi myös mahdolliseksi kivuttomasti neuvotella vielä avoinna olevista kysymyksistä sillä tavoin, ettei kukaan tavoittelisi omaa etuaan, vaan sitä, mikä olisi Kristuksen Kirkolle ja sen sanoman uskottavuudelle hyödyksi.

Tähän suuntaan toimiminen toisi toivoa myös itse diasporaan, jonka monet paikalliset ongelmat kyllä olisivat ratkaistavissa, kunhan diasporaryhmien välille syntyisi rakkauden yhteys. Tuhansien ihmisten sydämiin palautuisi usko ja luottamus Ortodoksisen Kirkon elinvoimaan ja apostoliseen tehtävään koko kristikunnassa.

Ortodoksisuuden sunnuntain ikonissa, joka esittää viimeksi pidettyä Ekumeenista Konsilia, puheenjohtajan paikalla ei ole Rooma – ei Ensimmäinen, ei Toinen eikä Kolmas – vaan Kristuksen evankeliumi, muistuttamassa meidänkin ajal-

lemme siitä, että Kirkkoa johtaa Kristus ja hänen pyhä sanansa.

Pyhä ja Suuri Synodi, ortodoksisen kirkon ekumeeninen konsiili, tulee mahdolliseksi pitää vasta sitten, kun olemme »uudistuneet mieleemme hengeltä» (Ef 4:23) eli syntimme tunnustaen tulleet kyllin nöyrtyneiksi lausumaan: »Pyhä Henki ja me olemme nähneet hyväksi . . .» (Ap 15:28).

*Ruotsissa Eskilstunassa 5.5.1979
pidetty esitelmä*

SUMMARY

Archbishop Paavali, Models for Solving the Diaspora Problem

The question of diaspora has been placed first among the themes to be discussed in the coming Great and Holy Synod of the Orthodox Church. The preparation of this issue has been entrusted to the patriarchates of Constantinople, Antiochia, Moscow and Rumania and the Church of Greece. The reports of the patriarchates of Antioch, Moscow and Rumania have been published. The Ecumenical Patriarchate and the Church of Greece have not yet expressed their opinions, but the patriarchate of Alexandria has stated its position.

The Antiochian position is clear. Time has come to recognize the various diasporas of the West as new local Churches. Rumania emphasizes that each autocephalous Church has the right to take care of its own national diaspora, provided that it will not lead to over-emphasized nationalism which breaks the unity of the Church. The ties between a mother Church and a Church established through its mission are natural and necessary.

The report of the Russian Church is most extensive and thorough. The general principle of the Moscow Patriarchate is that the diaspora Churches which have come about through mission or emigration, should gradually become new local Churches with autocephaly. There should not be several autocephalous Churches in one geographical area.

The position of Alexandria is radically different from the three others. According to the Patriarchate of Alexandria, all Churches outside the boundaries of the existing autocephalous Churches belong to the jurisdiction of the Ecumenical Throne. This view is based on the canon 28 of the Fourth Ecumenical Council. This seems to be, in practice, the position of the Ecumenical Patriarchate, too, although it has not yet expressed its opinions officially to this matter.

The author states that diaspora is a urgent question. The preparation of this issue should be more effective. Panorthodox preparatory meetings for dialogues with other Christians are held, but it would be more urgent to start inter-Orthodox discussion about diaspora. The issue is not an academic one, it is very practical and existential.

The situation should be normalized before the Great and Holy Synod. The Ecumenical Throne has the important role of the initiator. The following actions by the Ecumenical Patriarchate could lead to the strengthening Orthodox unity: Constantinople should officially condemn the theory expressed by Alexandria that the Ecumenical Throne has jurisdiction over all diaspora Churches.

Constantinople should, at least formally, return to the autocephalous Church of Greece the jurisdiction over the Greek diaspora groups. After this the Ecumenical Throne could more easily exercise its primacy which can only be based on the witness of pure Orthodox faith and not on juridical power.

It will be possible to convene the Great and Holy Synod of the Orthodox Church only after we are renewed by the spirit of our minds (Ephesians 4:23) or after we have become humble enough to say: »It has seemed good to the Holy Spirit and to us . . . » (Acts 15:28).

The full English text of this article is available from *Valamo Monastery Publications*, 79850 UUSI VALAMO, Finland.

KIRKOLLISTEN TEKSTIEN KÄÄNTÄMISESTÄ

Jokainen, joka on joutunut tekemisiin käännöstyön kanssa, ymmärtää ja myöntää, että kyseinen työ on huomattavasti vaikeampi ja ongelmallisempi kuin mitä tulosten arvostelijat yleensä edes aavistavat. Eri aikoina ja erilaisia käänösperiaatteita noudattavien koulukuntien toimesta on asiat ratkaistu hyvinkin monin eri tavoin, joskin kysymyksenasettelua hie-man yksinkertaistaen voidaan sanoa, että aikaisemmin on melko yleisesti harjoitettu sanojen ja sanontojen yksityiskoh-taisen tarkkaa kääntämistä ja että vasta suhteellisen äskettäin on tämän rinnalle tullut kokonaisten lauseiden ja virkkeiden sisällön tulkinta, siten kuin kääntäjä on asian ymmärtänyt. Kumpaankin päälinjaan liittyy ongelmia, jotka ovat osittain keskenään hyvin erilaisia. Mitä tässä on sanottu käännöstyöstä yleensä, se pätee kaksinkertaisesti, kun on kyse kir-kollisten tekstien kääntämisestä, koska silloin on sisällön uskollinen säilyminen keskeisen tärkeä näkökohta: lähtökoh-tana on opillisesti määrätyn sanoman omaava ja ilmaiseva teksti, joka tulee pukea toisen kielen asuun sanomaa ja sisäl-töä teologisesti muuttamatta. Kirkollisten tekstien kääntämi-sestä puhuttaessa on näin ollen erityisesti alleviivattava, että teologinen näkökohta ehdottomasti ja erottamattomasti kuu-luu varteenotettaviin tekijöihin. Tämä pitää paikkansa ylei-sestikin, mutta vielä selvemmin silloin, kun on kyse ortodok-sisen perinteen liturgisista ja muista kirkollisista teksteistä, kuten jäljempänä vielä pyrimme tarkemmin osoittamaan.

Ortodoksisessa Kirkossa on Piispainkokous se elin, joka lopullisesti vahvistaa ja hyväksyy mm. jumalanpalveluskaa-vojen ja muitten vastaavien tekstien käännökset. Tämä sisäl-tyy eräänä osana heidän velvollisuuteensa huolehtia ja vasta-ta siitä, että kirkko uskollisesti pysyy apostolisessa opetuk-sessa ja muuttumattomassa opissa. Tästä syystä on luonnol-

lista, että Piispainkokous on myös antanut periaatteelliset tavoitteet sille kirkolliselle käännöstyölle, jota mm. viimeksi kuluneella kymmenvuotiskaudella on kirkkomme piirissä tehty. Piispainkokouksen mukaan on käännöstyössä pyrittävä mahdollisimman suureen uskollisuuteen varsinaisia alkutekstejä kohtaan. »Varsinaisilla alkuteksteillä» tarkoitetaan kreikankielisiä kirkollisia tekstejä, mikä onkin luonnollista, koska kaikki muut – kirkkoslaavinkieliset niihin luettuina – edustavat jo vähintään kerran käännettyä ainesta. Tätä mainitsemaamme uskollisuutta alkutekstejä kohtaan voidaan pitää koko ortodoksisen käännöstyön varsinaisena pääperiaatteena. Piispainkokouksen toinen ohje, jonka mukaan uusissa käännöksissä on oikaistava vanhentuneet ja osittain niin kielellisesti kuin toisinaan sisällöllisestikin virheelliset sanonnat, on sellaisenaan vain eräs tuon päätavoitteen johdonmukaisista seurauksista. Joku kenties kysyy, miksi Piispainkokous on asettanut keskeiseksi kriteeriksi tuon kyseisen uskollisuuden kreikkalaista alkutekstiä kohtaan – joskin jokainen ortodoksian luonnetta ymmärtävä sinänsä käsittää asian kysymyksiä tekemättäkin. Tuohon kysymykseen vastattaessa on viitattava siihen, että koko ortodoksista kristikuntaa velvoittavat kaanonit säätävät, että kaikkialla on käytettävä yhteisiä, yleisen tradition mukaisia rukouksia. Näin on siitä syystä, että kirkon rukoukset edustavat kirkon uskoa, ja koska kirkolla on kaikkialla yksi ja sama usko, tulee sen kaikkialla ilmaista tämä mm. yhden ja saman rukousperinteen välityksellä. Kreikkalainen alkuteksti on tämän rukousten ilmaiseman uskon ohjeellinen muoto, jonka avulla kirkko rukoillessaan myös opettaa ortodoksisesti eli oikean uskon mukaan. Tästä syystä eli aidon ortodoksian tähden olemme velvolliset seuraamaan tunnollisesti ja huolella alkutekstiä, kuten Piispainkokouskin asian ilmaisee. Periaate on näin ollen varsin selvä ja kiistaton, mutta sen noudattaminen käytännössä ei ole eikä ole ollut ongelmaton, kuten joittenkin yksityiskohtien suhteen vielä koetamme osoittaa. – Todettakoon tässä ohimennen, että edellä mainitsemamme pääta-

voite oli keskeisenä vaikuttimena mm. patriarkka Nikonin toiminnassa 1600-luvun Venäjällä, kun hän kreikkalaisen tekstin pohjalta korjautti ja tarkistutti aikaisemmat slaavinkieliset käännökset, joissa oli monin paikoin virheellisyyksiä. Ongelman psykologista vaikeutta osoittaa juuri tuossa yhteydessä se, että teologisesti välttämättömien tarkistusten seurauksena syntyy ns. vanhauskoisten lahkoja, koska joillekin oli tuttu virheellinen muoto tärkeämpi kuin alkutekstien mukaan tarkistettu sanan varsinaisessa mielessä ortodoksinen muoto.

Pohtiessamme ortodoksisten kirkollisten tekstien muotoa ja muotoilua on ehkä syytä vielä tässäkin alleviivata erityisen voimakkaasti erästä seikkaa, johon olemme kylläkin jo viittanneet ja joka on sinänsä ilmeinen tosiasia, mutta joka varsinkin työn tuloksia arvosteltaessa hämmästyttävän helposti tuntuu unohtuvan: kyseessä on nimenomaan *käännös*. Tehtävänä ei siis ole vain oman kielen luonteen tai sen määrätyn koulukunnan näkemyksen pohjalta lähtevä »vapaa» kielellinen luominen, vaan jo olemassa olevan sisällön uskollinen ilmaiseminen. Tältä kannalta on ehkä paikallaan pieni vertailu vastaavaan ongelmaan luterilaisella taholla: siellä ei jumalanpalvelus- ja käsikirjoilla ole mitään meidän kreikkalaiseen alkutekstiimme verrattavaa esikuvaa – paitsi mm. uskontunnustuksen suhteen – ja vaikka myös opillisiin näkökohtiin kiinnitetään huomiota, on tekstien kielellisillä muotoilijoilla hyvinkin vapaat kädet ja he ovatkin itse asiassa tekstien kielellisiä luojia ja laatijoita aivan toisessa mielessä kuin yksikään ortodoksisen tekstin kääntäjä milloinkaan voi olla. Periaatteessa tämä ero on varsin merkittävä. Kun tässä valossa tarkkaillaan ns. uusiin eli eläviin nykykieliin tehtyjä ortodoksisten liturgisten ja raamatullisten tekstien käännöksiä, on helppo havaita ortodoksisten käännösten panevan yleensä enemmän painoa alkutekstin teologisen sisällön toistamiselle kuin käännöskielen »vapaalle» viljelylle. Toisinaan tämä näkyy johtavan myös ns. selittäviin, alkutekstin sanontaa laveampiin lauselmiin ja ilmauksiin, mutta virkkeitten

sanoman kokonaisvaltaiseen, kielellisesti vapaaseen käännökseen ei ortodoksisilla tahoilla kuitenkaan ole menty eikä ymmärrettävistä syistä ole voitu mennä. Mainitun kokonaisvaltaisen käännöksen kohdalla on muuten aina olemassa se ongelma, että käännöksestä tulee hyvin subjektiivinen alkutekstin tulkinta. Mikäli tuon tulkinnan takana ei ole vankka teologinen asiantuntemus, voi etupäässä kielellisiä näkökohtia palveleva muotoilu olla enemmän tai vähemmän harhaanjohtava teologiselta kannalta. Asian ongelmallisuutta osoittaa sekin, että jos tuollaisen kokonaisvaltaisen, muodollisesti vapaan ja kielellisesti ehkä hyvinkin »kauniin» käännöksen pohjalta yritetään kääntää edelleen muihin kieliin – tai takaisin alkukieleen! – joudutaan helposti yhä kauemmas alkutekstistä, mikä ratkaisevasti johtuu ko. käännöstulkinnan subjektiivisuudesta eikä sinänsä tietenkään siitä, että se käytetyn kielen »omalta» kannalta on kielellisesti sujuva ja onnistunut.

Ortodoksisten tekstien kääntämisessä tulee luonnollisesti esiin muitakin kysymyksiä kuin jo käsittelemämme ortodoksisen uskollisuuden näkökohta. Koska juuri ortodoksisesti ajatellen on nimenomaan kyse myös määrätyn teologisen sisällön välittämisestä, liittyy ymmärrettävyys läheisesti uskollisuuteen. Tämän ohella tai ehkä pikemminkin näissä puitteissa on samalla kyse käytettävän kielen tyyllilajista. Yleisesti lienee tiedossa, että kirkolliset tekstit ovat mitä erilaisimpien perinteiden piirissä edustaneet ja edustavat tänäkin päivänä juhlavaa kieltä – missä enemmän, missä vähemmän. Tähän kuuluu myös se piirre, että liturginen kieli ainakin jossain määrin ja usein jopa suuresti on säilyttänyt ominaisuuksia ja sanontoja, jotka eivät enää esiinny arkisemmissa yhteyksissä käytetyssä kielessä, saati sitten varsinaisessa puhekielessä. Miten on tässä suhteessa ohjeellisen alkutekstimme eli liturgisen kreikan laita? Tämän päivän kannalta katsottuna on tietenkin selvää, että se edustaa juhlavaa ja arkaistista kielimuotoa, koska se on etäällä elävän kielen kaikista muodoista ja erityisen etäällä puhutusta kielestä.

Pitemmälläkin tähtäimellä asiaa tarkkailtaessa voidaan todeta, että kyseinen liturginen kieli on jo heti alkuun ollut kirjoitettuun asuun tullessaan omankin aikansa kannalta kirjallista ja juhlavaa kieltä. Ohimennen voidaan mainita, että monet Uuden testamentin kirjoitukset sen sijaan edustavat yksinkertaista kansankieltä, mikä niiden syntytavasta ja käyttötarkoituksesta käsin on ymmärrettävääkin: alunperin niillä on paljon selvemmin kuin myöhemmissä vaiheissa elävän julistuksen eli puhutun sanan leima. Tästä poiketen liturginen kieli siis on varsin kirjallista. Koska näin on ollut ja on asianlaita, on jossain määrin ilmeisesti juuri tässä valossa käsitettävä sekin seikka, ettei tuota kieltä myöhemminkään ole pyritty lähentämään muuttuneeseen elävään kieleen, vaikka siihen jo ymmärtämisenkin kannalta olisi ollut aihetta. Kysymys siitä, miksi esim. liturginen kreikka – kuten kirkkoslaavikin – on saanut pysyä vanhalta ajalta periytyvässä asussaan ja siten tulla yhä pienemmässä määrin ymmärretyksi, on mielenkiintoinen ongelma sinänsä, mutta emme tässä voi siihen syventyä. Todettakoon kuitenkin, että ongelman tekee *teologisesti* vakavaksi se seikka, että periaatteessa halutaan käyttää kansan ymmärtämää kieltä, koska liturgisella kielellä on *myös* opettava ja julistava funktio. – Kun tarkataan alkukielestä uusiin kieliin tehtyjä käännöksiä, voidaan helposti havaita niiden edustavan juhlavan kirjallisen kielen linjaa – ja tässä suhteessa alkutekstin tyyliä – mutta samalla niiden kieli on nykyajan kannalta ymmärrettävää. Teknisesti on tietenkin mahdollista tehdä käännöskielestä myös liturgisissa yhteyksissä puhutun kielen kaltaista tai ainakin sen sävyä lähestyvää rakenteen ja sanavalinnan kannalta, mutta silloin valitaan tietoisesti alkutekstin ja muitten nykyisten ortodoksisten tekstien tyylistä poikkeava linja.

Kielen ymmärrettävyydestä puhuttaessa lienee paikallaan kiinnittää huomiota erääseen mielenkiintoiseen pikkuseikkaan, joka koskee nimenomaan liturgista suomea. Nykyistä *Pyhien toimitusten käsikirjaa* edeltänyt *Papin käsikirja* ehti olla niin pitkään käytössä, että elävän kirjallisenkin kielen

kehitys monin paikoin jätti sen taakseen varsin suuresti. Tätä oli kasvavassa määrin seurauksena, että papisto hyvinkin yksilöllisellä tavalla »modernisoi» ja »tarkisti» suuresti vanhentunutta ja paikka paikoin kielellisesti ilmeisen virheellistä tekstiä. Tässäkin aineksessa olisi tarjolla pieni tutkimustehävä. Kyseinen yksilöllinen korjailu ei tietenkään periaatteessa ole paikallaan, mutta se on ilmiönä mielenkiintoinen. Asialla on toinenkin puolensa. Juuri molempien kyseisten käsikirjojen tapauksessa on todettavissa, että kielen kannalta aivan kiistattoman virheellisinkin sanontoihin voidaan siinä määrin tottua, että oudoksutaan niiden tilalle tullutta oikeakielistä sanontaa. On muistettava, että vaikka jokin yleiskielestä poikkeava sanonta tai rakenne onkin ehkä voinut saada ortodoksisen liturgisen kielen aseman, ei suoranaisia virheellisyyksiä yleensä tule puolustaa eikä säilyttää tähän vedoten, vaikka monet olisivat niihin hyvinkin tottuneet. Jotkut vanhemman polven papit ovat näistä asioista keskusteltaessa kiinnittäneet huomiota myös siihen seikkaan, että niillä Laatokan Karjalan alueilla, joilla puhuttiin varsinaista karjalaa, oli mikä tahansa kirkollinen suomi siinä määrin »vieras kieli», etteivät oikeakielisyysongelmat tulleet ajankohtaisiksi kansan parissa. Samaan suntaan esim. papiston kohdalla ovat aikoinaan vaikuttaneet muut tekijät.

Edellä on ollut puhe yleisistä ongelmista ja periaatteellisista kysymyksistä. Seuraavassa pyrimme joillakin yksityisillä esimerkeillä valaisemaan muutamia ongelmia, jotka erityisesti ortodoksisen perinteen ja ajattelutavan piirissä liittyvät liturgisten tekstien kääntämiseen.

Heti liturgian alkupuolella luettavassa ns. suuressa ekteniassa on muuan kohta, joka kielellisen rakenteensa erikoisuuden vuoksi toisinaan saa jonkun miettimään, mistä on kysymys. Kun on ensin rukoiltu kirkollisen esivallan ja pappien puolesta, rukoillaan Herraa »Kristuksessa diakonien . . . puolesta». Mitä tarkoittaa sanonta »Kristuksessa diakonit»? Kukaan ei voine kieltää sen outoutta. Alkutekstissä on tässä diakonien paikalla sana »diakonia», jonka perusmerkitys on

»palveleminen». Tältä kannalta katsoen siis rukoillaan »Kristuksessa tapahtuvan palvelemisen puolesta». Toisaalta on tuo sana »diakonia» saanut suhteellisen varhain myös palvelijoitten kollektiivin merkityksen. Koska sanontaa »Kristuksessa diakonit» on joka tapauksessa pidettävä luontevan oikeakielisyyden kannalta outona, on se tarkistetussa käännöksessä korvattu sanonnalla »Kristuksessa palvelevat», joka on kielen kannalta luonnollisempi, vaikka parempikin ratkaisu saattaa joskus löytyä.

Uskontunnustuksessa on useitakin tarkistusta kaipaavia kohtia ja juuri sen käännöksen tulisi luonnollisesti olla mahdollisimman tarkka ja luotettava, koska on kyse kirkon kaikkein keskeisimmästä opillisesta ilmauksesta. Siellä on vanhastaan mm. sanonta, joka kuuluu »Yhteen pyhään, yhteiseen ja apostoliseen seurakuntaan». Tämä sanamuoto on otettu maamme luterilaisen kirkon käyttämästä suomenkielisestä uskontunnustuksen käännöksestä, johon se on tullut melko varhain, osittain jo Mikael Agricolan aikana. Alkukieli ei puhu »yhteisestä» vaan »katolisesta», joka lähinnä voitaisiin korvata suomalaisella sanalla »yleinen», vaikka tämäkin vain hieman epätyytyvästi vastaa alkukielen sanaa. Alkuperäisen sanan syvyydelle ja rikkaudelle on kuvaavaa, että lännen kirkkokin on sen alunperin vain lainannut kreikasta eikä koettanut korvata sitä jollakin omalla latinalaisella vastineella. 1500-luvun ns. reformaation seurauksena syntyneet kirkot – sekä vastaavasti niiden piirissä myöhemmin muodostuneet uudet ryhmät – ovat yleensä kaikki »Rooman pelosta» ainakin aluksi karttaneet mm. uskontunnustuksessa sanaa »katolinen» ja korvanneet sen jokseenkin poikkeuksetta sanoilla »yleinen» tai »kristillinen». Vasta viime vuosikymmeninä on tapahtunut tietyillä tahoilla käänne, kun on uudelleen ilmennyt rohkeutta myöntää katolinen-sanana teologinen arvo ja samalla palauttaa se omalle paikalleen uskontunnustukseen. »Katolinen» on kaikki käsittävä, kaikkialle ulottuva ja koko totuuden piiriinsä sulkeva. »Yhteinen» sijoittaa virheellisesti painopisteen muihin näkökohtiin. On-

gelman vaikeutta osoittaa omalla tavallaan sekin, että kirkkoslaaviin on alunperin tullut kreikkalaisten teologien näemyksen mukaan alkukielen kannalta harhaanjohtava käännös, joka on varsin suuresti sitten vaikuttanut jopa kirkonäkemyksen luonteeseen. Suomalainen luterilainen raamatunkäännös on muista poiketen tehnyt »kirkosta» tietyssä vaiheessa »seurakunnan» ja vastaavasti on ko. taholla menetelty uskontunnustuksessa, vaikka muut protestanttiset kirkot ovat säilyttäneet kirkko-sanat. Kuriositeettina mainittakoon, että Suomen luterilainen kirkko ruotsinkielisissä teksteissään itsekin tunnustaa uskonsa »yhteen, pyhään, yleiseen ja apostoliseen kirkkoon». Oman ortodoksisen uskontunnustuskäännöksemme alustavassa tarkistuksessa on päädytty muotoon »Yhteen pyhään, katoliseen ja apostoliseen Kirkkoon». On tietenkin totta, että tarvitaan opetusta ja työtä, jotta sana »katolinen» meilläkin ymmärrettäisiin oikein, mutta tämä ei liene ylivoimainen tehtävä. Tässä olemme sitäpaitsi samassa asemassa kuin suuri osa muuta kristikuntaa. »Katolinen» on sana, joka muuten esiintyy erittäin usein vanhan ajan yleisten kirkolliskokousten pöytäkirjoissa ja silloin aivan erityisesti juuri kirkon luonnetta ilmaisevana adjektiivina.

Tiettyä vaikeutta aiheuttaa useissakin yhteyksissä se seikka, että kreikka etenkin adjektiivien suhteen viljelee ilmaisuja, jotka sana- ja muototarkasti käännettyinä voivat suomessa herättää liioittelun vaikutelman. Tällainen tapaus on mm. useita kreikkalaisia adjektiiveja vahvistava etuliite »pan». Rukousteksteissä se esiintyy varsin monessa yhteydessä. Kielellisesti se sinänsä lähinnä vastaa ilmaisuja »kaikki-», »ylen», »suuresti», »kokonaan», »aivan», »moni-», »täysin» jne. (Kirkkoslaavi kääntää sen adjektiivin merkitystä korostavalla etuliitteellä.) Suomen kielen luonteen kannalta ehkä pitäisi useimmiten tyytyä pelkkään adjektiivin perusmuotoon, taikka sitten käyttää vahvistavia adverbeja. Tarkistetuissa käännöksissä on myös entistä enemmän käytetty kreikan sanontaa kirjaimellisesti vastaavaa etuliitettä »kaikki», mutta täten helposti päädytään ehkä liiankin oudontuntuisiin

uusiin ratkaisuihin. Kyseinen menettely ei sinänsä kuitenkaan ole uusi, vaan vastaavien sanontojen runsas viljely pohjautuu etupäässä 1920- ja 1930-luvuilla Sortavalassa julkaistuihin liturgisiin rukousteksteihin, joissa tapaamme sellaisia muotoja kuin »kaikkihyvä», »kaikkilaupias», »kaikkinäkevä», »kaikkivaltias», »kaikkiviisas» jne. Oleellista tässä yhteydessä on lähinnä se, ettei ko. vahvistavaa etuliitettä tulisi tulkita superlatiiviksi, kuten vanhemmissa käännöksissämme on tietyissä tapauksissa varsin usein menetelty: »Ylen pyhä» *ei* ole sama kuin »Kaikkein pyhin». Jo kielen kannalta tämä on selvää. Vielä tärkeämpi seikka se on opillisesti, vaikkei tätä aina tunnu tajuttavan.

Sitten eräs pieni esimerkki, joka on tyypillinen kokonaiselle ongelmapaljoudelle. Kieliä vähänkin tuntevat ovat varsin hyvin perillä siitä seikasta, että on olemassa sanoja, jotka on eri yhteyksissä käännettävä muihin kieliin eri tavoin. Jokin merkitys on kuitenkin hyvin usein soveltuva. Käännöksissä siitä syystä helposti turvaudutaan juuri kyseiseen merkitykseen. Tietyissä liturgisissa lauselmissa pyydetään Jumalaa siunaamaan »perintöään». Mutta mikä on Jumalan perintö? Mitä Hän on voinut periä? Eikö ajatuskin ole mahdoton, koska Hän on aluton ja ollut ennen kaikkea? Vastaava kreikkalainen sana tosin hyvin usein voidaan kääntää sanalla »perintö», mutta se tarkoittaa varsinaisesti »osaksi tullutta» ja »omaisuutta». Kyse on siis siitä, että Jumala siunaisi omansa eli omistamansa. Tästä on tarkistetuissa käännöksessä lähdetty. Vastaavia tapauksia on monia muitakin. – Toinen esimerkki, joka osoittaa sanamuodon teologista tärkeyttä: Vanhojen rukoustekstien »uskon yhteys» on tarkistettu muotoon »uskon ykseys». Jonkun mielestä se on pedanttisuutta. Onko se sitä? Ensinnäkin alkutekstissä on sana, joka nimenomaan tarkoittaa »ykseyttä». Toiseksi on siten, että uskon yhteyttä voi monin tavoin olla sielläkin, missä ei vielä (tai enää) lainkaan voida puhua uskon ykseydestä eli joka suhteessa yhdestä uskosta. Opillisesti ero on oleellinen, vaikkei moni sitä kenties tule ajatelleeksi. Teologisen näkökohdan huomioon-

ottamisen tärkeyttä kuvaa pieni episodi parin vuoden takaa. Muuan suomen kielen hyvän viljelyn asiantuntija sai viimeisteltäväksi erään laajahkon liturgisen tekstin. On mahdollista, että hänen tekemänsä muutokset tekivistä kauniimman ja sujuvamman, mutta tosiasia on, että koska asianomainen operoi vain suomeen liittyvillä näkökohdilla, hänen muutoksensa toivat useaan kohtaan uuden, alkutekstille vieraan opillisen sisällön. Asia ei ole niin yksinkertainen, kuin ehkä toivoisimme.

Kieli elää ja muuttuu. Tämä pätee korkeaankin tyyliin nähden. Jo pelkästään tämän vuoksi tarvitaan myös liturgisten tekstien tarkistusta tietyin väliajoin. Tehtävä ei koskaan ole helppo. Sen tekee vaikeaksi mm. se tosiasia, että näihin kysymyksiin liittyy ymmärrettävistä syistä voimakkaan tunteenomaisia asenteita – paradoksaalista kylläkin yleensä sitä enemmän kuta kauempana joku elää säännöllisestä seurakuntayhteydestä. Vielä vaikeammaksi tulee asia toisinaan siksi, että kiivain arvostelu viittaa puutteeksi ja heikoudeksi näkemiinsä seikkoihin, mutta ei yleensä tarjoa uusia rakentavia ratkaisuja. Ja kaikkein ongelmallisinta on, jos ja kun unohdetaan, ettei ole kyse pelkästään yhden kielen hyvään viljelyyn liittyvästä tehtävästä, vaan että koko ajan ollaan tekemisissä teologian kanssa. Oikealle uskolle on pyrittävä kreikkalaisten esitekstien pohjalta löytämään sisällöltään oikeat ja kielellisesti oikein ymmärrettävät ilmaisut. Liturgisen tekstin käännös ei tämän tähden ole milloinkaan valmis ja kaikkein vähiten lopullisen pysyvä kaikiksi ajoiksi, joskin sen sanoma ja sisältö on uskollisesti säilytettävä.

SUMMARY*Metropolitan John of Helsinki, On the Translation of Liturgical Texts*

The author discusses various problems connected with the translations of liturgical texts and points out that the task, from the Orthodox point of view, is not merely philological, but basically theological. Every new rendering of such a text must take into account the Greek original: every translation must express the theological message of the Greek text, as exactly and as faithfully as possible. While the translation should be as understandable and natural as possible, from the linguistic point of view, the high literary character of the original Greek text should somehow be preserved.

Matti Jeskanen

LITURGIANSUOMENNOSTEN¹ KIELESTÄ

Vietämme parhaillaan ortodoksisen uskon Suomeen tulon 800-vuotismuistoa.² Aivan kohta voitaisiin viettää *ortodoksi-an kirjasuomeen* (= suomen kirjakieleen) *tulon 200-vuotismuistoa*: 1780 ilmestyi »Lyhykäinen Katekismus – Käännetty Wenäjän kielestä suomexi, grekan uskon hyödytyxexi suomen maalla», suomenkielisen ortodoksisen kirjallisuuden esikoinen (Härkönen 1936 s. 3–4).

Esikoinen oli kauan ainokainen. Varsinaisia jumalanpalvelustekstejä saatiin odottaa jopa kahdeksisen vuosikymmentä. Pyhä synodi oli tosin jo 1815 antanut määräyksen, että suomenkielisissä »kr.kat.» seurakunnissa oli evankeliumi luettava suomeksi ja jumalanpalveluskirjoja oli ryhdyttävä suomentamaan (Piiroinen 1948 s. 3). Tuloksia alkoi kuitenkin näkyä vasta 1800-luvun puolivälissä: »Ripinsääntö keskenkasvuisille Jalouskoisesta tunnustuksesta» (18 sivua; 1849) ja »PALVELU-KIRJA JALO-USKOISESSA KIRKOSSA» (1862). Palvelu-Kirjaan sisältyy myös »Kultasuun Jumalallinen liturgia» ja »Vasileo Suuren Jumalallinen liturgia» – ensimmäiset liturgiansuomennokset ilmestyivät siis 1862. »Palvelu-Kirja» oli tavallaan esityö, jota seurasi 1867 »Jalouuskoinen Jumalan palvelus sunnuntaina». Nämä jumalanpalvelustekstit oli käännetty kirkkoslaavista. Suomentaja oli Pietarin pappiseminaarin suomen kielen opettaja, jaakkimailaissyntyinen Th. (= Thomas I. Tuomas) Friman. (Härkönen mts. 6–11.)

Uuden vaiheen liturgisten tekstiemme suomennoksissa alkaa v. 1881 julkaistu »Pyhän isämme Johannes Krysostomon

1. *Liturgia* on tässä ymmärretty laajasti: ehtoollisjumalanpalvelus (kokonaisuutena).

2. Artikkelin on kirjoitettu keuhällä 1978. Siihen on sen jälkeen tehty vain vähäisiä muutoksia.

Jumalanpalvelus. Liturgia.» Sen suomentaja, karjalaisen pappissuvun jäsen Sergei Okulov, oli tuolloin vasta 27-vuotias. (Härkönen mts. 7, 16–17; Merikoski 1944 s. 15.) Tästä Liturgia-kirjasta ilmestyi v. 1910 uusi, korjattu laitos. Sen julkaisi »Pyhimmän Hallitsevaisen Synoodin luvalla jumalanpalveluskirjain Suomennos-Komitea». Myös tämän laitoksen oli toimittanut Sergei Okulov (Saarikoski 1942 s. 30–31). Osassa painosta on slaavinkielinen rinnakkaisteksti.

Kolmisenkymmentä vuotta oli Okulovin korjattu suomennos ollut käytössä, kun Suomennos- ja toimituskomitea sai tehtäväkseen »valmistaa kirkolliskokousta varten ehdotuksen suomenkielisen liturgian tekstin korjaukseksi ja virallistuttamiseksi» (Saarikoski mts. 5). Komitean ehdotus selityksineen julkaistiin 1942; selitykset ja liturgian historiaa käsittelevän osan oli kirjoittanut pastori Paavo Saarikoski. Korjaus ehdotuksesta käytiin keskustelua, jossa kuultiin jopa kieli-miehiäkin (Saarikoski 1943 s. 58). Asiaa kysyttiin kymmenkunta vuotta: 1954 ilmestyi Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvoston kustantama *Jumalallinen liturgia. Pyhään isäimme JOHANNES KRYSTOMOKSEN ja Basileios Suuren JUMALALLINEN LITURGIA* (hyväksytty piispainkokouksessa 12.8.1953).

1970-luvulla on ilmestynyt varsin tiuhaan tahtiin jumalanpalveluskirjoja, joissa »tekstin suomennos on kauttaaltaan tarkistettu» (1971) tai käännöksiä on muuten uusittu (esim. 1974, 1977). Joukossa on myös ENNENPYHITETTYJEN LAHJAIN LITURGIA (1971) rinnakkaisjulkaisuineen (1971a ja 1976). Kun Krysostomoksenkin liturgiassa käytettäviä rukouksia ja veisuja sisältyy 1970-luvun (teksti)julkaisuihin, voi hajapöimintoina tarkastella liturgiansuomennosten uusintakin vaihetta.³

3. Varsinainen Johannes Krysostomoksen liturgian tarkistettu suomennos on vasta »luonnosasteella» (tieto saatu metropoliitta Johannekselta). – Eräiden ektenoiden, rukousten ja veisujen uusia tekstiasuja kuulee jonkin verran käytettävän myös Krysostomoksen liturgiassa.

Liturgiansuomennoksia tarkastellessamme voimme siis seurata kehitystä, joka on tapahtunut lähes 120 vuoden aikana. Tarvetta uuden painoksen ottamiseen ja samalla suomennoksen korjailemiseen näyttää yleensä ilmenneen noin 30 vuoden välein – sukupolven välein (elämän rytmi!): 1862, 1881, 1910, 1942–54, 1970–. Liturgiansuomennosten historiassa voidaan erottaa neljä vaihetta, suomennosten (ja suomentajien) neljä sukupolvea: 1) 1860-luvun l. Th. Frimanin suomennokset, 2) Okulovin suomennokset (1881 ja 1910; oikeastaan kaksi »polvea»), 3) sodanjälkeinen suomennos (1942–54) ja 4) 1970-luvun suomennokset.

Saadaksemme aluksi jonkinlaisen yleiskuvan suomennosten kielestä ja sen kehityksestä tarkastelkaamme rinnan eräitä, lähinnä ekteniaain lauselmien ja anomusten, eriaikaisia käännöksiä.⁴

4. Oikeinkirjoitusseikat (esim. kauttaaltaan *w* pro *v*, *Jesus* pro *Jeesus*) jätän tässä huomiotta. – Taulukossa esitetyt lauseimat ovat eri vuosien julkaisuista seuraavasti: 1862 s. 73–74, 85–86, 100–102, 113, 117 ja 127; 1867 s. 1, 122, 136–137, 148, 152 ja 157; 1881 s. 2, 12–13, 28–30, 43, 47 ja 57; 1910 s. 2, 18–19, 41–44, 62, 68 ja 84; 1942 s. 64, 75, 88–90, 100, 104 ja 114; 1954 s. 38, 52–53, 74–75, 77–78, 110, 118 ja 132. – 1970-luvun sarakkeessa lähdeviitteet onkin annettu.

| 1862/1867 | 1881/1910 | 1942/1954 | 1970– |
|--|--|---|--|
| 1. Pyhimmäisestä Hallitsevaisesta Synodista (ja Mitropoliistamme, nimi), kunnallisimmasta presbyteristöstä, Kristuksessa diakonistosta, kaikesta kirkon palveliastosta ja kansasta, Herraa rukoilkaamme. | Rukoilkaamme. Herraa pyhimmän Hallitsevan Synodin ja Metropolitamme (nimi), kunnallisten pappien, Kristuksessa diakonein, kaikkien kirkonpalvelijain ja kansan edestä / – – synoodin ja arkkipiispamme (nimi), arvoisten pappien, Kristuksessa diakonien – –. ⁵ | – – pyhimmän patriarkkamme (nimi), arkkipiispamme – –, (piispamme – – / Rukoilkaamme Herraa patriarkkamme – – arvoisain pappien, Kristuksessa diakonien – – ja kirkkokansan puolesta. | Vrt. 1974: – – arvoisain pappien, Kristuksessa palvelevien, kaikkien kirkonpalvelijain ja kansan puolesta (s. 254, 273). |
| 2. Toimitamme rukouksemme Herralle. | Täyttäkäämme – –. / Toimittakaamme – – Herran tykö! | Täyttäkäämme – – Herra [? Herralle – MJ]. / Kantakaamme – – Herralle. | Jatkakaamme rukouksemme – –. |
| 3. Pääsemistämme kaikesta surusta, vihasta ja tarpeesta, Herraa rukoilkaamme | Rukoilkaamme Herraa päästämään meitä kaikenlaisesta surusta, vihasta ja puutteesta. / – – että Hän päästäisi meidät kaikesta vaivasta, vihasta (, vaarasta) ja hädästä. | – – kaikkinaisesta – – / – – kaikesta – – | Vrt. 1974: – – päästämään meidät – – (esim. s. 83, 90) / – – että Hän päästäisi meidät – – (esim. s. 256, 274). |
| 4. Päivää kaikkea täyellistä, pyhää, | Anokaamme Herralta, että koko päivä | = ⁶ | = |

5. Kukin lauselma on esitetty kronologisesti siten, että 1) korjatuista käännösuista on otettu taulukkoon vain kulloinkin muutetut kohdat (ennallaan säilyneet kohdat on tällöin korvattu kahdella viivalla: – –); 2) joissakin kohdin on myös ennallaan säilytettyä tekstiä otettu mukaan ja muutos on osoitettu kursivoinnilla (ks. esim. 4. 1910). Vinoviivalla (/) on erotettu samaan sarakkeeseen sijoitetut eri vuosien tekstiasut toisistaan. Esim. 2. lauseلمان merkintä sarakkeessa 1881/1910 tarkoittaa: 1881: Täyttäkäämme rukouksemme Herralle; 1910: Toimittakaamme rukouksemme Herran tykö!

6. Yhtäläisyysmerkillä on osoitettu, että kyseinen lauselma on säilytetty samanlaisena kuin aiemmassa julkaisussa. Esim. »rauhan enkeliä» koskeva anomus (5.) sai jo 1881 asun, joka säilyi muutositta 1910, 1942, 1954 ja vieläpä vuoden 1971 julkaisussa, vaikka siinä »tekstin suomenos on kauttaaltaan tarkistettu» (1971 s. 5); sen sijaan vuoden 1974 tekstijulkaisussa on joko (1) muutos, jonka on aiheuttanut pyrkimys »mahdollisimman suureen uskollisuuteen varsinaisia alkutekstejä kohtaan» tai (2) »vanhentunut» ja/tai »kielellisesti virheellinen» ja/tai »sisällöllisesti virheellinen» *sielujemme ja ruumiittemme suojelijaa* on »oikaistu» asuun *sielumme ja ruumiimme vartijaa* (ks. 1974 s. 5).

rauhallista ja synnitöintä, Herralta anomme.

5. Rauhan enkeliä, uskollista opettajaa, sielujemme ja ruumiimme varjelijaa, Herralta anomme.

6. Hyvää ja hyödyllistä sieluillemme ja rauhaa maailmalle, Herralta anomme.

7. Jällelle jääneen elämämme ajan rauhassa ja katumuksessa lopettaa, Herralta anomme.

8. Elämämme ristillistä, kivutointa, häviämääröintä, rauhallista loppua ja hyvää vastausta Kristuksen hirmuisella tuomiolla, anomme.

9. Kaikki-viisaus, suoristu'omme, kuulkaamme pyhää evankelia. Rauha kaikille.

olisi täydellinen, pyhä, rauhallinen ja synnitön. / -- että koko tämä päivä olisi meille --.

Anokaamme Herralta -- uskollista johdattajaa, -- ruumittemme suojelijaa.

Anokaamme Herralta hyvyyttä ja menestystä sieluillemme ja --.

Anokaamme Herralta (, että Här sallisi meidän) viettää elämämme viimeisen ajan rauhassa ja (syntein) katumuksessa. / -- elämämme jällelle jääneen ajan -- ja synninkatumuksessa.

Anokaamme elämämme kristillistä, kivutonta, kunniallista, rauhallista loppua ja -- peljättävällä tuomiolla. / -- peljättävän tuomioistuimen edessä.

(Se on) viisautta! Olkaamme vakaat; kuulkaamme pyhää evankeliumia! Rauha (olkoon teille) kaikille. / 1910: sama ilman sulkeita.⁷

Vrt. 1971: = (s. 67). / 1974: -- sielumme ja ruumiimme vartijaa (s. 100)

Vrt. 1971: = (s. 67). 1974: -- sitä mikä on hyvää ja hyödyllistä sieluillemme ja -- (s. 100).

-- jällelle jääneen / -- jäljellä olevan

= / Anokaamme elämällemme --.

7. Sulkeiden käyttöä Okulov on itse selittänyt seuraavasti: »Sanat, joihin vastaawia ei ole alkupe- räisessä kreikkalaisessa eikä kirkollis-slawilaisessa liturgiassa, waan owat käytetyt tässä tekstin selwittämiseksi, owat pantu aina sulkuumerkkeihin» (1881 s. 3).

10. Pyhän, nimi, evankelin lukeminen. *Lukekaamme pyhän (nimi) evankeliumia. / -- evankeliumista.* = / *Lukekaamme (nimi) pyhästä evankeliumista.* 1974: -- pyhää evankeliumia (s. 272).
11. Kaikki lausumme kaikesta sielustamme, ja kaikesta mielestämme lausumme. *Lausukaamme kaikki täydestä sydäme-stämme ja täydestä ymmärryksestämme, lausukaamme.* = / -- ja täydellä ymmärryksellämme --. Vrt. 1971: = (s. 53) / 1974: -- koko sielustamme ja koko ymmärryksellämme -- (s. 98).
12. Että ihmis-rakastaja Jumalamme, otettuansa ne pyhälle ja ylitaivaalliselle ja hengelliselle uhri-alttarillensa hengellisen hyvän hajun lemuksi (1867: kuin hengellisen hyvän hajun), lähettäisi meille Jumalallisen armonsa ja Pyhän Hengen lahjan, rukoilkaamme. *Rukoilkaamme, että ihmisiä rakastava Jumalamme, otettuansa ne vastaan ylitaivaalliselle (1910: pyhälle ylitaiv.) ja hengelliselle uhri-alttarillensa (1910: alttarillensa) hengelliseksi hyväksi hajuksi, alas lähettäisi meille Jumalallisen armonsa ja --.* -- hengelliseksi hyväksi tuoksuksi, lähettäisi alas meille --. / -- suloisena hengellisenä tuoksuna -- lähettäisi meille --. 1971: -- ottaen ne vastaan pyhälle taivaalliselle ja näky-mättömälle uhrialtarillensa hengelliseksi hyväksi tuoksuksi lähettäisi meille jumalallisen armon⁸ ja -- (s. 64).
13. Ainoa Pyhä, Ainoa Herra, Jesus Kristus, Isän Jumalan kunniaksi, amen. *Ainoa on Pyhä, ainoa Herra, Jeesus Kristus --.* = *Yksi Pyhä, yksi Herra, Jeesus Kristus, -- (1971 s. 71, 1976 s. 85).⁹*
14. Rauhassa meidän käämme. *Rauhassa lähtekäämme pois. / Lähtekäämme pois rauhassa!* = *1971: Rauhassa tehkäämme lähtöä (s. 80).¹⁰*

8. Ø osoittaa, että jotakin on jätetty pois; tässä omistusliite *nsa*.

9. 1977 (s. 30) kuitenkin jälleen: »Ainoa on pyhä. [p.o.] ainoa Herra --.»

10. 1976 (s. 90) on palattu asuun »Lähtekäämme pois rauhassa.»

Vertailutaulukosta käy selvästi ilmi, että ratkaisevimmin on teksti muuttunut siirryttäessä Frimanin käännöksistä Okulovin käännöksiin. Syynä ei niinkään ole ollut suomen kielen kehittyminen vaan käännösperiaatteiden muutos. Frimanin suomennokset oli tarkastanut Sortavalan kirkkoherra Feodor Ljvov, ja hän oli vaatinut käännösten ankaran kirjaimellista tarkkuutta (Härkönen mts. 9). Käännösten kirjaimellisuus tuntuu esim. epäsuomalaisena sanajärjestyksenä («pääsemistämme – – Herraa rukoilkaamme»; «rauhan enkeliä – – Herralta anomme») ja ns. kopulan (*olla*-verbin) puuttumisena («ainoa pyhä» pro «ainoa on pyhä»). – Osaltaan ensimmäisten liturgiansuomennosten outous selittyy myös siitä, että Friman edusti ns. gottlundilaista suuntaa, ts. käytti kieltä, joka oli itäsuomalaisempaa kuin silloinen kirjasuomi (esim. *d:ttömyys: hyöyllistä, täyellistä; jälelle*).

Jo Okulovin liturgiansuomennoksen ensimmäisessä laitoksessa (1881) on havaittavissa vapautuminen kirjaimellisesta kääntämisestä. Niinpä tuloksena olikin tekstiä, joka paljolti on vieläkin moitteetonta suomea. Huomio kiintyy paitsi sanajärjestyksen muutoksiin myös analyttisen ilmaisun suosimiseen: infinitiivirakenteiden asemesta Okulov on käyttänyt sivulauseita, esim. Herralta *anomme – – lopettaa* → *anokaamme – – että Hän sallisi meidän viettää – – viimeisen ajan – –*. Synteettisiä nominaali-ilmauksia on muutenkin korvattu analyttisemmilla (ks. 3, 4 ja 9)¹¹: *päivää – – anomme* → *anokaamme, että – – päivä olisi; pääsemistämme – – rukoilkaamme* → *rukoilkaamme – – päästämään meidät; rauha olkoon teille kaikille*. Näin teksti on saatu puhekielenomaiseksi – sujuvammaksi, keveämmäksi ja väljemmäksi – ja samalla myös havainnollisemmaksi: puhekieli suosii sivulauseita infinitiivirakenteiden asemesta ja on muutenkin analyttisempää ja väljempää kuin kirjoitettu kieli (ks. Saukkonen 1970 s. 3–6).

Kaarlo Merikoski on kuvannut (s. 174) Sergei Okulovin

11. Numerot viittaavat taulukun lauselmiin.

kirjallista työskentelyä mm. seuraavasti: »Okulov kuului niihin kynänkäyttäjiin, jotka paljon korjailevat, muuttelevat ja viimeistelevät kirjoituksiaan.» Tämä korjailu ja viimeistely käy ilmi myös Okulovin toisesta, korjatusta liturgiansuomennoksesta (ks. myös Saarikoski 1942 s. 31). Ensimmäiseen laitokseen jääneitä nominaali-ilmauksia on hajotettu (rukoilk. Herraa päästämään meitä → että Hän päästäisi meidät); demonstratiivi- ja persoonapronomineja lisäämällä sanonta on saatu puhekielisemmäksi (ks. Saukkonen mp.) ja havainnollisemmaksi (Rainio 1968 s. 60): että koko tämä päivä olisi meille – –. Konkreettisuutta on saatu myös korvaamalla kollektiivijohdoksia monikkomuodoilla (presbyteristö → papit, diakonisto → diakonit jne.) tai lisäämällä jokin konkreettinen yksityiskohta (tuomio → tuomioistuin, menkäämme → lähtekäämme pois).

Muoto-opilliselta kannalta Okulovin suomennoksissa kiintyy huomio ensinnäkin imperatiivimuotojen suosimiseen (täyttäkäämme, toimittakaamme, anokaamme, lausukaamme, lukekaamme). Tässä saattaisi sinänsä olla luterilaisen liturgisen kielenkäytön vaikutusta (»kiittäkäämme ja kunnioittakaamme – –», »tunnustakaamme – –»); imperatiivimuotoon on kuitenkin voinut johtaa myös kreikkalainen teksti.¹² Muista muoto-opillisista piirteistä todettakoon seuraavat: -aise-/äise- tyyppin lyheneminen (pyhimmän, hallitsevan); ns. karitiivijadjektiivit ovat jo nykykielen tapaan i:ttömiä (synnitön, kivutonta); monikon genetiivistä on sekä länsi- että itämurteiden suosimia muototyyppisiä (diakonein, syntein, palvelijain; kunniallisien, kaikkien, diakonien). – Näytteissämme on pari äänneopillistakin piirrettä: itämurteiden jällellejäneen ja länsimurteiden tapaan peljättävän.

12. Esim. loppusiunauksissa on slaavilaisen tekstin mukaan preesens: »Kristus totinen Jumalamme – – armahtaa ja pelastaa meitä – –.» Okulov on kuitenkin huomauttanut alaviitteessä: »Kreikan-kielisen tekstin mukaan näissä, kuin myöskin kaikissa muissa päästösanoissa, olisi käytettävä muoto: armahtakoon ja pelastakoon.» (1881 s. 66.)

Esitellessään suomennos- ja toimituskomitean ehdotusta Paavo Saarikoski (1942 s. 32) jaotteli muutosehdotukset kolmeen ryhmään: korjaukset, jotka aiheutuvat 1) kirkkohistoriallisista syistä, 2) tekstin vertailusta kreikkalaiseen tekstiin ja 3) suomen kielen »nykyisistä vaatimuksista».

Historiallisista ja kirkkohistoriallisista syistä aiheutuvat korjaukset ovat luonnollisia ja väistämättömiä (ks. näytettä 1). Tämän ryhmän korjauksista tarkemmin ks. Saarikoski mts. 32–36.

Vertailu kreikkalaiseen tekstiin ja ns. oikeakielisyys aiheuttivat vain vähäisiä muutoksia: *toimittakaamme* → *täytäkäämme* (2), *kaikesta* → *kaikkinaisesta* (3), *hajuksi* → *tuoksuksi* ja *alas lähettäisi* → *lähettäisi alas* (12).

Vuoden 1942 ehdotusta viimeisteltiin ja korjattiin jonkin verran. Osa vuoden 1954 käsikirjan korjauksista on puhtaasti kielenhuollollisia: *arvoisten* (vrt. valkoinen : valkoisten) korjattiin aivan oikein asuun *arvoisain*; *täydellä ymmärryksellämme* (11); *lähettäisi alas* meille – *lähettäisi* \emptyset^{13} *meille* (12). Muutamia korjauksista ovat osittain tyyllisiä, jopa makuasioita, osittain sisällöllisiäkin. Pienellä lisäyksellä (1: *kirkkokansan puolesta*) on sanonta saatu havainnollisemmaksi. Sijamuotoa vaihtamalla (8: *elämällemme*) taas on saatu raskas attribuuttirakenne vähän kevyemmäksi ja yhtenäisemmäksi sekä teksti puhekielenomaisemmaksi (ks. Saukkonen 1970 s. 6).

Korjauksella »jäljellä *olevan*» (7) on poistettu ainakin muodollinen ristiriita: *jääneen* on menneen ajan partisiippi, *sallisi viettää* taas futuurinen ilmaus. Semanttisesti selvempiäkin¹⁴ ratkaisuja olisi (ollut) – esim. »anokaamme – – että Hän sallisi meidän *elää koko loppuelämämme* | *elämämme loppuajan* (vrt. 1881: *elämämme viimeisen ajan*) | *lopun ikäämme* | *lopun elämäämme* jne. – mutta olisivatko nämä

13. \emptyset = jotain (tässä: *alas*) on jätetty pois.

14. Merkitykseltään (semanttisesti) myös *jäljellä oleva* on kaksiselitteinen: 1. 'jo jäljellä oleva', 2. 'vielä jäljellä oleva'

tyylisävyltään, rytmiltään ja muilta ominaisuuksiltaan yhtä käyttökelpoisia kuin *elämämme jäljellä olevan ajan?*

Attribuutin *pyhä* liittäminen *evankeliumiin* (10) voi ilmaista jopa tiettyä teologista korostusta: on vain yksi (Kristuksen) evankeliumi, jonka evankelistat ovat omina toisintoinaan välittäneet. Tämän ajatuksen ilmaisisi selvästi sanamuoto (muistelen sitä kuulleenikin): lukekaamme *pyhää evankeliumia* (esim. Johanneksen *mukaan*. Tämä muoto vastanee ainakin slaavinkielistä alkutekstiä *ot Ioanna svjatago Evangelia čtenie*.

Kaikkienensa muutokset taulukkomme sarakkeessa 1942/1954 ovat vähäisiä ja lähinnä stilistisiä tai kielenhuollollisia. Se viittaa siihen, että tekstit (näiltä osin) olivat vuosikymmenien myötä käytössä hioutuneet, ne täyttivät tehtävänsä.

Vertailutaulukkomme 1970-luvun sarake kuitenkin näyttää enteilevän perinpohjaista »remonttia»: 14 lauselmasta vain 4 on säästynyt muutoksilta. Havainnon oirearvoa lisää vielä se, että taulukon lauseimat ovat yhtä (n:o 12) lukuun ottamatta lyhyitä ja rakenteeltaan perin yksinkertaisia. Voisi jopa puhua ortodoksisen liturgiasuomen murroksesta.

Murros on alkanut vähin äänin, kuin varkain: suomennosehdotuksia ei ole julkaistu, niistä ei ole julkisesti keskusteltu. Uusien tekstijulkaisujen alkulehdillä on saattanut olla maininta suomennosten tarkistamisesta (esim. 1971 s. 5), aina ei sitäkään (esim. 1971a).¹⁵ Julkaisuneuvoston jumalanpalveluskirjojen jaosto on noudattanut seuraavaa periaatetta: (1) »on pyrittävä mahdollisimman suureen uskollisuuteen alkutekstejä kohtaan» ja (2) »vanhentuneet ja osittain niin kielellisesti kuin toisinaan sisällöllisestikin virheelliset sanonnat on oikaistava» (1974 s. 5).

15. Muutoksia ei ole kirkkokansalle selitelty eikä perusteltu. Kuvaavaa on, että Taipaleen seurakunnan luottamusmiehet esittivät piispantarkastuksen yhteydessä 8.4.1978 huolestumisensa sen hämmennyksen johdosta, jonka »oikaistut» tekstit ovat aiheuttaneet (tiedon varmentanut maist. Pentti Härkönen).

Tarkastelen 1970-luvun tekstien uutta ilmettä aluksi vertailutaulukkomme valossa: Mitä on muutettu? Miten on muutettu? Millaisia ovat oikastut ja entisiä uskollisemmat lauseimat?

Pyrkimys mahdollisimman suureen uskollisuuteen alkutekstiä kohtaan heijastunee esim. muutoksessa (1) »Kristuksessa *diakonien*» → »Kristuksessa *palvelevien*» (vrt. kr. *dia'konos* 'palvelija'). Mutta jos käännöslainan tielle lähdetään, eikö nykysuomen kannalta pitäisi silloin sanoa *apulaisten* (ks. Vesikansa 1978 s. 85)?¹⁶ Kuitenkin *dia'konos* lienee jo kreikassa kehittynyt termiksi: 'tiettyyn papilliseen tehtävään vihitty henkilö' (vrt. Ap.t. 6:1–6). Terminä se lainattiin kirkkoslaaviin, ja lainaterminä se on jo vanhastaan omaksuttu myös suomeen: *diakoni* (Frimanilla: *diakon*). On näin ollen outoa, että kieleen kotiutunut ja vakiintunut lainatermi yhtäkkiä korvataankin käännöslainalla, joka pikemmin hämmentää kuin selventää. On syytä ottaa huomioon myös lauserakenteen vaatimukset: »Kristuksessa *palvelevien*» kuuluu luetteloon, jonka muut rinnastetut sanat (*patriarkamme*, *arkkipiispamme*, *pappien* jne.) ovat substantiiveja; *palvelevien* on partisiippi ja rikkoo luettelon harmonian – sitä paitsi sen verbin luonne yleensä edellyttäisi myös palvel-tavan tms. ilmaisemista (ks. Vuoriniemi 1973 s. 49).

Muutos *diakonien* → *palvelevien* saa kysymään: eikö »arvoisain *pappien*» ole alkutekstille uskoton? Eikö uskollisuus alkutekstiä kohtaan vaatisi muutosta *pappien* → *vanhempien* / *vanhimpien* (kr. *presby'teros* 'vanhempi')? Toisaalta ihmetyttää aivan päinvastainen muutos – uskontunnustuksessa käännöslainat onkin korvattu lainasanoilla: (yhteen, pyhään,) *yhteiseen ja apostoliseen seurakuntaan* – *katoliseen* – – *Kirkkoon* (esim. 1977 s. 28–29). Teoriassa katolinen on tarkempi, mutta vain teoriassa. Käytännössä suomen kiel-*len katolinen* on kehittynyt merkitsemään aivan muuta kuin

16. Viitteessä mainitussa kohdassa Vesikansa mainitsee »tapaukset, joissa sana arvostussyistä vaihdetaan uuteen (mm. *palvelija* > *apulainen* – -)».

uskontunnustuksen syntyajan *katholiko*'s: 1970-luvun suomalainen kielitaju ja 300-luvun kreikkalainen kielitaju ovat kaksi eri asiaa. Kielitajuun taas eivät mahtikäskyt tehoa, se on kielenhuollossakin moneen kertaan todettu (ks. esim. Itkonen 1975 s. 32–33). Muutoksia *diakonit* → *palvelevat*, *yhteinen seurakunta* → *katolinen kirkko* voisi verrata siihen, että *television* asemesta alettaisiinkin puhua *näköradiosta* ja päinvastoin: hylättäisiin *puhelin* ja otettaisiin sijaan vanha *telehvooni*.

Suuren saaton jälkeisen ektenian alku näyttää tuottaneen päänvaivaa suomentajille: tämä pieni lauselmä (2) on aina uuden tekstilaitoksen ilmestyessä saanut edellisestä poikkeavan asun. Kirjaimelliseen käännökseen pyrkinyt Friman käänsi slaavista: *Toimitamme (ispolnim)* rukouksemme Herralle. Okulov kokeili (1881) verbiä *täyttää*, mutta palasi korjatussa laitoksessaan (1910) *toimittaa*-verbiin. Saarikoski (1942) kannatti Okulovin varhempaa valintaa (*täyttäkäämme* rukouksemme), mutta hyväksytyksi tulikin »*kantakaamme* rukouksemme» (1954). 1970-luvulla meitä kehoitetaan: »*Jatkakaamme* rukoustamme Herralle.» Kirjavuuden takana kaiketi kummittelee lähdetekstien verbi (slaav. *ispolnit'*). Käännöksessä »*täyttäkäämme* – –» heijastunee pyrkimys johdokseen, jonka kantasana vastaisi lähdetekstin johdoksen kantasanaa (*polnyj* 'täysi'). Sama pyrkimys lienee johtanut myös asuun »*jatkakaamme* rukoustamme – –» (vrt. jatkaa täyteen mittaan, täydentää).

Koska ongelma näyttää sanasanaisen (»sanasta sanaan») kääntämisen aiheuttamalta harhalta, poikkean hetkeksi merkitysopin (semantiikan) ja käännösteorian puolelle. Kielellisen elementin (esim. sanan) »merkitys on aina lujimmin sidoksissa kunkinkertaiseen esiintymiskontekstiin [= esiintymisyhteyteen]» (Hakanen 1973 s. 31). Toisin sanoen: sanojen merkitykset määräytyvät vasta syntaksin (lauserakenteen), semotaksin (semanttisen ympäristön) sekä koko viestintätilanteen ja kulttuurikontekstin pohjalta (Nida 1969 s. 56). Siksi sanasanainen kääntäminen vie helposti harhaan:

»kaikki sanat on käännetty oikein, mutta virkkeen ajatus jää epäselväksi» (Ojanen 1975 s. 40). Enemmänkin: »käännetyt sanat valehtelevat aina, käännetyt tekstit vain silloin kun ne on huonosti käännetty» (lainattu Ingrid Schellbach-Kopran mukaan).

Otan esimerkin *täyttää*-verbin esiintymiskonteksteista. Voimme *täyttää* esim. *kuoran* / erilaisia lomakkeita / lasin / vatsamme / kukkaron ja *kukkaromme* (mutta myös: *puuttuvan määrän* omasta *kukkaro s t amme*), voimme *täyttää* vuosia / velvollisuutemme / lupauksemme, mutta meidän *rukoustemme täyttäminen* on Jumalan asia. Jos nämä erilaiset »täyttämiset» pitäisi kääntää esim. kreikkaan, kääntäjä tuskin selviäisi yhdellä ainoalla kreikan kielen verbillä. Tämä pätee tietysti myös toisin päin käännettäessä: esim. verbi *zēteîn* on suomalaisessa raamatussa saanut 12 erilaista käännösilmausta (Rintala 1972 s. 166).

Palaan ektenian alkulauselman (2) käännösongelmaan ja tarkastelen sitä slaavinkielisen tekstin pohjalta. Evankeliumin edellä pappi siunaa diakonia »evankeliumin *julistamiseen*» – vo *ispolnenie* evangelia (1910 s. 17). Kun ektenian alussa taas lausutaan »*ispolnim* molitvu našu», emme tietenkään voi suomeksi sanoa *»*julista(kaa)mme* rukouksemme Herralle». *Evankeliumia luetaan* / *saarnataan* / *julistetaan* jne. aina kulloinkin tilanteen mukaan. *Rukouksia* taas voidaan *lukea* / *lausua* / (*edes*)*kantaa*, jopa *toimittaa* / *saattaa* (*Herran tietoon*) tms., mutta ei juuri *jatkaa*.¹⁷ »*Kantakaamme* rukouksemme Herralle» näyttää siis slaavilaisen tekstin perusteella asiallisesti oikealta, jopa alkutekstille uskolliselta. Toinen asia on, että suomalaisemmin sanottaisiin: *rukoilkaamme* Herraa.

Kuitenkin rukoussarjan alkulauselmaksi »*rukoilkaamme* Herraa» saattaisi olla töksähtävän tuntuinen. Pulasta päättäisiin pienellä lisäyksellä: *rauhassa*. Toisella pikku lisäyksel-

17. Voimme kyllä *jatkaa* (tiettyä) *rukousta*, joka on jäänyt kesken; samoin voimme *jatkaa* *rukoilemista*.

lä saisimme mukaan kreikkalaisen alkutekstin ajatuksen 'jatkamisesta'¹⁸: *taas*. »Rukoilkaamme taas rauhassa Herraa» ontuisi rytmillisesti. Koska ekteniain toistaminen on olennainen osa liturgiaa, voisimme ilmaista em. jatkamisajatuksen myös lauserakenteen keinoin: *taas ja taaskin*. Päättyisimme siis asuun »*taas ja taaskin rukoilkaamme rauhassa Herraa*». Näin slaavin (ja ilmeisesti kreikankin) kaksi erilaista aloituslauselmaa (slaav. *ispolnim* – – ja *paki i paki* – –; 1910 s. 5 ja 41) saisivat samanlaisen suomennoksen. Kielen rakenne asettaa tässä tapauksessa omat rajoituksensa ilmaisun vaihtelulle: suomen kielessä substantiiveihin on vaikeampi liittää määritteitä kuin verbeihin; erityisesti paikallissija-attribuutteja (rukous *Herralle*) kieleemme vieroksuu (Vuoriniemi 1975 s. 144 ja 148). – Yksi mahdollisuus olisi tietysti edelleenkin »*kantaa rukouksia Herralle*» (vrt. *kantakaamme* – – *Herralle* | *jatkakaamme* – – *Herralle*) – eikä se loppujen lopuksi kovin huono mahdollisuus olisikaan.

»Jatkakaamme rukoustamme» -kehotusta muistuttaa rakenteeltaan uusi lähtökehotus (14): Rauhassa *tehkäämme lähtöä*. Epäsuomalainen sanajärjestys (vrt. edellä s. 58) on varmaankin uskollisuutta alkutekstille. Silti väittäisin, että *tehkäämme lähtöä* on uskonon alkutekstille: ainakin slaavissa on futuuri (*izydem*; viittaa siihen, että myös kreikkalaisessa alkutekstissä olisi futuuri) – *tehkäämme lähtöä* on kuitenkin eräänlainen »progressiivi», se ilmaisee parhaillaan tapahtuvaa toimintaa (ks. NS s.v. *tehdä* A.II.6.Erik.b.). *Tehdä lähtöä* -ilmauksen rasitteena on lisäksi se, että *lähtö*-sanaa (usein vieläpä *tehdä*-verbin yhteydessä) käytetään varsinkin kuolemasta (NS s.v. *lähtö* 1.Erik.b.).

Uudet suomennokset »*jatkakaamme rukoustamme*» ja »*tehkäämme lähtöä*» nähdäkseni kielivät kreikkalaisen alkutekstin ja nyky-suomen ilmaisujärjestelmän periaatteellisista eroista: kreikka suosii substantiiveja ja yleensä nominaalista

18. Ajatus 'jatkamisesta' saattaa kaikkienensa olla harhakuvitelma: »kuvittelemme jokainen jos jonkinlaisia tulkintoja alkutekstille» (Seppälä 1977 s. 20).

ilmaisua (lähteminen, teen lähtöä) – nykysuomi taas verbejä ja niistäkin erityisesti finiittimuotoisia (lähden, lähder jne.). – Uuden testamentin »nykysuomentajat» ovatkin ottaneet ilmaisujärjestelmien erilaisuuden huomioon: »kreikalle tyyppillisiä nominikasaumia on purettu verbejä viljelemällä» (Räisänen 1972 s. 75).

Alkutekstin nominaalisuus on ilmeisesti säilytetty myös näytteen 13 uudessa suomennoksessa: *Yksi pyhä, yksi Herra* – –. Tällaista lauserakennetta on vanhastaan käytetty sananparsissa, nykykielessä se kuuluu otsikoihin (esim. »oma maa mansikka – –»; Synti kuin neutronipommi – Eukaristia lääke sirpalemielisyyteen AK). Normaalikieleen (kyseessä hän on kirkkokansan vastaus) kuuluu toki verbi *on*. – Lievästä uskottomuudestakin saattaisi »yksi pyhä, yksi Herra»-käännöstä epäillä: *yksi* voi olla 'yksi monista', *ainoa* on 'absoluuttisesti yksi (lajiaan)'; vrt. *yksi syy on – – / ainoa syy on – –*.

Pyrkimys nominaaliseen ilmaisuun näkyy myös seuraavan tyyppisissä »oikaisuissa»: (rukoilkaamme Herraa) *että Hän päästäisi → päästämään* (3). Sekä vanha että uusi käännös ovat moitteetonta suomea: edellinen on sujuvaa ja luontevaa puhekieltä, jälkimmäinen tiivistä kirjasuomea (ks. ed. s. 58). Kun siis pappi/diakoni kehottaa suullisesti, olisi Okulovin (1910) *että Hän päästäisi* suorastaan kielenhuollon nykysuosituksen mukainen (esim. Itkonen 1975 s. 12 ja 47).¹⁹ Vrt. Jeesuksen kehotukseen: »*Rukoilkaa* siis elon Herraa, *että Hän lähettäisi* työmiehiä elonkorjuuseensa» (Luuk. 10:2; Matt. 9:38).

Kun ilmaisu muutetaan nominaaliseksi, se menettää veyyyttään: tehoa ja havainnollisuutta. Näin on käynyt esim. (liturgiankin) alkurukouksissa: »*Taivaallinen Kuningas – – tule ja asu* meissä ja puhdistu – – → *tule asumaan* meihin,

19. Jos pappi/diakoni kehottaisi kirjallisesti (alttariapulainen jakelisi kirjelappusia), hän voisi aivan hyvin kirjoittaa: *Rukoilkaamme Herraa päästämään* – –.

Ø²⁰ puhdistista – –» (1971a s. 7); »– – Pyhä, tule ja paranna heikkoutemme → Pyhä, saavu parantamaan heikkoutemme – –» (mp.). »Taivaallinen Kuningas» on saatu kirjallissävyisemmäksi myös muuttamalla rinnastus asyndeettiseksi (ts. on poistettu *ja*-sana; ks. Saukkonen 1970 s. 5); jälkimmäisessä on paperin makua saatu lisää sananvalinnan keinoin: *tule* → *saavu*. Ei Jeesuskaan sanonut sadanpäämiehelle »minä saavun parantamaan» vaan: »minä tulen ja parannan hänet [= palvelijasi]» (Matt. 8:7). Vrt. myös »Tulin, näin, voitin» / *Saavuin näkemään ja voittamaan*; »mene (ja) myy kaikki – – ja anna köyhille ja *tule ja seuraa minua*» (Mark. 10:21) / *mene myymään kaikki – – antamaan köyhille ja saavu seuraamaan minua*.²¹

Taulukossamme on myös esimerkki nominaalimuodon korvaamisesta toisella nominaalimuodolla (12): *otettuansa* → *ottaen*. »Rukoilkaamme, että – – Jumala otettuansa ne vastaan lähettäisi – –» on tosin kirjallissävyinen ja raskas, mutta sinänsä virheetön. »Oikaistu» asu sen sijaan saa kielenhuoltajan näkemään punaista (vrt. Itkonen 1975 s. 37) ja saattaa rukoilijan ymmälle: *kuinka voi lähettää ottaen vastaan?* Vrt.* Toivokaamme, että pääministeri *palaten* Ruotsista lähtisi Norjaan. – Tällaisia »oikaisuja» on 1970-luvulla tehty runsaasti. Oman infinitiivirykelmänsä on saanut esim. »uuteen uskoon» muokattu Ehtooveisu (siksikö lie nimikin muutettu *-hymniksi?*): *Auringon laskiessa ehtoovalon*²² *nähtyämme me veisaten ylistämme Jumalaa*. – – (1971a s. 46). (Vrt.* *Koneen noustessa katuvalot nähtyämme me ihmetellen ylistämme tekniikan saavutuksia*.)

Liturgiasuomemme uudistajat eivät toki ole ryteikössä yksin: »lauseenvastikkeiden ja yleensä verbin nominaalimuoto-

20. Merkintä Ø osoittaa, että jotakin (tässä: *ja*-sana) on jätetty pois.

21. Suomenkielisessä *virsirunoude*ssa *saava*-verbiä on käytetty puhuttelussakin; esim. »Saavu, Jeesus, suuri armon tuoja – –» (VK n:o 357).

22. Mikä on auringon laskiessa nähtävä »ehtoovalo»: onko se ehtoosatelliitti/ilta-sputnik vai iltatähti I. Venus vai kenties valovoimainen ufo?

jen käyttö on niitä lauseopin aloja, joissa kirjasuomi ei tunnu vielä päässeen oikein selville vesille» (Itkonen 1975 s. 36). Olisikohan Okulov – tietäen tai tietämättään – ottanut mallia kirjakielettömästä karjalan kielestä, kun hän korvasi nominaalirakenteita sivulauseilla (ks. ed. s. 58). Joka tapauksessa »Okulovin linja» on myös (1960- ja 1970-luvun kielenhuollon linja:

»ilmaisun luontevuuden nimessä kannattaa palata lähelle puhekielen mukaisia alkutyyppejä ja välttää nominaalimuotoihin perustuvia rakenteita aina kun ne uhkaavat tuoda sanontaan paperin maun» (Itkonen mts. 38).

Sovellan ohjetta lauselmaan 12:

Rukoilkaamme, että ihmisiä rakastava Jumalamme ottaisi ne vastaan – – ja lähettäisi meille jumalallisen armonsa ja Pyhän Hengen lahjan.

Lukija päätelkään, kannattaisiko palata puhekielen mukaisiin alkutyyppeihin.

Yli yhdeksän vuosikymmentä ehtivät suomenkieliset ortodoksit anoa »rauhan enkeliä – – sielujemme ja ruumiittemme suojelijaa» (5). 1970-luvulla olemme kuitenkin alkaneet anoa »sielumme ja ruumiimme vartijaa». – Sananvalinnan osalta muutos selittyy vertailusta kreikkalaiseen lähdetekstiin. Kuitenkin: missä suhteessa *vartija* on uskollisempi alkutekstille kuin *suojelija*? *Vartija* ja *suojelija* ovat paljolta samaa merkitseviä (synonyymisisia), mutta niillä on omat vakiintuneet käyttöyhteytensä. On esim. *henki-*, *raja-* ja *rata-vartija*, *kirkon-*, *metsän-*, *portin-*, *vangin-* ja jopa *moraalin-vartija*; myös *veljen* (*veljeni*) ja *kaalimaan vartija* tunnetaan (NS s.v.) – mutta »sielun ja ruumiin vartija» on perin outo yhdistelmä. Kun meillä jo vanhastaan on nimenomaan *suojelusenkeli* – puhumme myös *Jumalan suojeluksesta ja varjeluksesta* mutta emme *vartioinnista* – näyttäytyy »sielun ja ruumiin vartija» -enkeli suomalaiselle rukoilijalle pikemminkin rauhattomuuden kuin rauhan enkelinä.

Monikon vaihtaminen yksikköön (»sielun ja ruumiin») lie-nee kielellisiä »oikaisuja» (ainakin slaavinkielisessä tekstissä

on monikko; esim. 1910 s. 64). Vastaavan lainen muutos on myös lauselmassa 6: *sieluillemme* → *sielullemme*. Olisiko myös muistopalveluksessa siirryttävä yksikkömuotoon: »Saata, Herra, lepoon nukkuneiden palvelijaisi *sielu*»? – Kielenoppaissa on toki ohje: »yksikköä käytetään – – tavallisesti puhuttaessa esineistä tai asioista, joita kullakin on vain yksi» (esim. Ikola 1971 s. 25). Mutta samassa yhteydessä on myös huomautettu: »sääntö ei ole poikkeukseton». Niinpä voidaan sanoa »Hänen sanansa painuivat kuulijain mieleen ~ mieliin». Monikkomuoto on joissakin tapauksissa jopa ainoa mahdollinen: Miehet nousivat *hevosten* selkään (Ikola mp.).

Mainitut yksikkömuotoon muuttamiset vaikuttavat mieli-valtaisilta. Miksi rukoilemme »hyvää ja hyödyllistä *sielullemme*» mutta silti edelleenkin »*sielujemme pelastusta*» (esim. 1974 s. 273), jopa vieläpä: »valaise *sielujemme silmät*» (!; 1971 s. 43)? Miksi »rauhan enkeli» on »*sielumme ja ruumiimme vartija*» mutta Herra Kristus on »meidän *sielujemme ja ruumiittemme varjelija*» | »valkeus» (1977 s. 9–10, 12)?

Lauselmassa 6 on toinenkin muutos: *hyvyyttä ja menestystä* → *sitä, mikä on hyvää ja hyödyllistä*. Silmäys Frimanin sarakkeeseen osoittaa, että tässäkin lienee pyritty lähemmäksi alkutekstin sanontaa (slaavinkielinen teksti noudattelee yleensä varsin tarkkaan kreikkalaista, mutta ovathan kielikin sukua toisilleen). *Hyvyyttä ja menestystä sieluillemme* on kieltämättä abstrakti, mutta eipä voi *hyvää ja hyödyllistä* -sanontaakaan konkreettiseksi kehua. Relatiivilause (*sitä, mikä on* – –) on lähinnä hämäystä: se ei tee ilmausta yhtään havainnollisemmaksi – sen sijaan se kyllä saa rinnastetut lauseenosat entistä epäsuhtaisemmiksi (*sitä, mikä on* – –, ja *rauhaa* – –). – Jos tämän anomuksen sisältönä on esim. 'sydämen puhtaus' ja 'sisäinen hyvinvointi' (vrt. Ikkuna iäisytyteen s. 231), niin *hyvyyttä ja menestystä sieluillemme* on vähintäänkin yhtä hyvä kuin *hyvää ja hyödyllistä sielullemme*.

Kun »hyvyyttä ja menestystä sieluillemme» on jo vuoden 1881 tekstissä, saattaisi *hyvyyttä* sisältää myös karjalaisen vivahteen. *Hyvyys*-sanon karjalankielisellä vastineella (*hyvys*) nimittäin on myös merkitykset 'hyöty, etu, apu, parannus'; esim. *sinus hyvys tul'i, sinä kibien kohendid* 'sinusta tuli apu (parannus), sinä »kipeän» paransit' (KKS 1 s.v. *hyvys*). Karjalan kielessä johdosta *hyvys* käytetään myös kantasanan *hyvä* rinnalla ja asemesta, esim. *hyvänloajinta* ja *hyvyönloajinta, -asunta* 'hyvä työ, auttaminen' (KKS 1).

Viittaukseni karjalaiseen »kielikorvaan» ei ole umpimähkäinen ja katteeton. Vuoden 1881 tekstissä (s. 51) Okulov itse on kohtaan »enkä suutele Sinua niinkuin Juudas» (rukous ehtoollisen edellä) liittänyt huomautuksen: »Karjalan kielimurteella: *enkä anna suuta Sinulle*». Karjalankieliseen käytäntöön ja karjalaiseen kielitajuun on »Pyhät pyhille» -lauselman yhteydessä viitannut myös Paavo Saarikoski (1943 s. 74).

Pariin seikkaan taulukossamme voi vielä kiinnittää huomiota. On outoa, että moitteeton (ks. esim. NS) *täydestä sydämestämme ja täydellä ymmärryksellämme* on muutettu muotoon *koko sielustamme ja koko ymmärryksellämme* (11); vrt. Friman: »kaikesta sielustamme — —». Esimerkiksi evankeliumiteksteissä kehoitetaan rakastamaan Jumalaa *kaikesta sydäimestä | sielusta | voimasta | mielestä | jopa ymmärryksestä* (Matt. 22:37, Luuk. 10:27, Mark. 12:33). »Täydestä sydäimestä» saisi tukea sekä pyhistä kirjoituksista että kirkon ja sen opettajien opetuksesta: »Vedoten jumalalliseen ilmoitukseen kirkko opettaa, että sana ajatuksen ilmaisijana tulee ihmisen sydäimestä» (Uskon portilla s. 202); »Rukouminen on sydämen avautumista Jumalalle» (Ikkuna iäisytyteen s. 156). Sydän ja järki (ymmärrys) ovat sielun eri puolia (Uskon portilla s. 79, Ikkuna iäisytyteen s. 174): *täydestä sydämestämme ja täydellä ymmärryksellämme* merkitsee siis 'koko sielustamme'.

Sijamuodon muutos lauselmassa 12 (hengelliseksi — —) on vain v. 1955 tehdyn korjauksen korjaamista aiemman käy-

tännön mukaisesti: jo Friman (1862) käytti translatiivimuotoa. Toisaalta tämäkään »oikaisu» ei olisi ollut välttämätön; vrt. NS: Ota jokainen päivä sellaisena kuin se on (s.v. ottaa II.3.b.); ks. myös 1 Tess. 2:13. – Aivan yhtä hyvin kuin voidaan lukea esim. Luukkaan *evankeliumia*, voidaan lukea myös Luukkaan *evankeliumista* (10). Jälkimmäinen on jopa parempi: 'lukekaamme (tietty jakso) Luukkaan pyhästä evankeliumista' (vrt. kuitenkin ed. s. 61).

Omistusliitteen poisjätö (12: – – että – – Jumalamme – – lähettäisi – – jumalallisen) *armon* pro *armonsa* ei ainakaan paranna tekstiä, päinvastoin. Osittain tässäkin on kyse rinnastettavien »samantasoisuudesta» (*lahjaa* määrittää genetiivi: *Pyhän Hengen*; *armonsa*-muodossa genetiiviä vastaa omistusliite *-nsa*), osittain taas erityisesti puhkeielelle ominaisesta toistosta (redundanssi) ja väljyydestä (ks. ed. s. 58). Vrt. »Liisa ei avannut *suuta/suutaan* koko aikana.»

Lauselmassa 12 on vielä kolme sanastollista muutosta. Niissä on osittain palattu varhempaan, osittain päädytty uuteen. *ylitaivaallinen* → *taivaallinen* on sikäli ymmärrettävissä, että jo Frimanin käyttämää *ylitaivaallista* ei esim. Nykysuomen sanakirja tunne. Kyseenalaisempaa sen sijaan on palaaminen »*uhrialttariin*», josta jo Okulov (1910) luopui: *alttari* sellaisenaankin on nimenomaan 'uhripöytä' (NS). Kun sitten on kyse »taivaallisesta alttarista», tuntuu muutos *hengellinen* → *näkymätön* arveluttavalta (myös slaavinkielen tekstin perusteella). Taivaalliset asiat kai yleensäkin ovat niin sanotusti näkymättömiä, mutta niitäkin lienee mahdollista nähdä »hengen silmin». Eikö siis *hengellinen alttari* olisi sittenkin jopa parempi, varsinkin kun se on myös *taivaallinen*? – Muutoksesta *kirkkokansan* → *kansan* (lauselma 1) ks. ed. s. 60.

Taulukkomme lauselmista vain 4 on säilynyt 1970-luvun tekstinuudistuksessa muutoksilta; 10 lauselmaan on tehty yh-

teensä 22 erilaista »oikaisua».²³ Kun muutokset eivät juuri vaikuta sisältöön ja kun muutosten suunta on nykyisen kielihuoltomme suositusten vastainen, on tilanne perin kummallinen. – Taulukossamme on kuitenkin vain lyhyitä ja yksinkertaisia lausemia. Onko samansuuntaista kehitystä havaittavissa myös yhtenäisissä teksteissä? Otan näytteeksi neljä rukousta.

Näyte 15

a) Jumalansynnyttäjä, Sinä olet *totinen* (1955: *tosi*) viinipuu, joka olet kasvattanut (1955: *kantanut*) meille elämän hedelmän. Me rukoilemme Sinua, oi Valtiatar, kanna apostolein (1955: *apostolien*) ja kaikkien pyhien ihmisten (1955: *kaikkien pyhien* Ø) kanssa *esirukouksesi* meidän puolestamme, että Herrä armahtaisi sielujamme (1942a s. 241; 1955 s. 14.)

b) Jumalansynnyttäjä, Sinä olet *totisena* viinipuuna tuottanut Ø elämän hedelmän ja [!] me rukoilemme Sinua, Valtatar, ano apostolien ja kaikkien pyhien kanssa *armahdusta* sieluillemme. (1971a, s. 12.)

Näyte 16

a) Siunattu olet, Kriste Jumalamme, joka teit viisaiksi kalamiehet, *alas lähetettyis* heille Pyhän Hengen ja heidän kauttansa kokosit yhteen maailman, kunnia Sinulle, *Ihmiskastaja*. (1881a s. 187.)

b) Kiitetty olet *Sinä*, Kristus, meidän Jumalamme, joka teit viisaiksi kalamiehet, *kun heidän päällensä* Pyhän Hengen *vuodatit* ja heidän kauttansa *sait* verkkoon kaiken maailman. Kunnia olkoon Sinulle, ihmisiä rakastava Jumala. (1942a s. 81.)

c) – – joka *saatoit* kaikkiviisaiksi kalamiehet *vuodattamalla* *neihin* Pyhän Hengen ja heidän kauttaan *pyydystit* verkkoon maailman. *Ihmisiä rakastava, kunnia olkoon Sinulle* [sanajärj.!] (1971a s. 13–14.)

d) – – joka *teit* viisaiksi kalamiehet *lähettäessäsi* heille Pyhän Hengen ja heidän *työllään* *sait* verkkoon *koko* maailman. Kunnia olkoon Sinulle, ihmisiä rakastava. (1977 s. 40.)

Näyte 17

a) Oi Kristus Jumala, jota *kaikkina aikoina* ja joka hetki taivaassa sekä maan päällä kumarretaan ja kunnioitetaan. Sinä pitkämielinen, ylen armollinen, ylen laupias, joka hurskaita rakastat ja syntisiä armahdat, (1955: *ja*) joka kaikkia kutsut pelastukseen *lupaamalla* (1955: *luvaten*) heille tulevaisia lahjoja, – Sinä itse, Herra, ota tällä hetkellä meidänkin rukouksemme vastaan ja ohjaa meidän elämämme Sinun käskyjesi tielle, pyhitä *meidän* sielumme, puhdista *meidän* ruumiimme, ojenna *meidän* aivoituksemme, puhdista *meidän* mielemme ja päästä meidät kaikesta murheesta, *pahuudesta* ja vaivasta. Piiritä meidät (1955: *meitä*) pyhällä enkeleilläsi, että me heidän *joukkojensa* suojelemina ja johdattamina (1955: *varjeluksessa ja johda-*

23. Lauserakenteen, samoin kuin luvun tai sijamuodon muutos on kussakin lauselmassa laskettu yhdeksi muutokseksi; esim. lauselmassa 13 on kaksi muutosta: *ainoa* → *yksi* ja *on* → Ø.

tuksessa) uskon yhteyteen tulisimme (1955: *uskon yhteyden saavuttaisimme*) ja lähestymättömän kunniasi käsittäisimme, sillä kiitetty olet Sinä iankaikkisesti. Amen. (1942a s. 233–234; 1955 s. 15.)

b) *Joka aika* ja joka hetki taivaassa ja maan päällä *kumarrettava* ja *kunnioitettava* Kristus Jumala, \emptyset pitkämielinen, ylen armollinen, ylen laupias, *vanhurskaita rakastava* ja syntisiä *armahtava*, kaikkia tulevaisten hyvyksien *lupauksella* pelastukseen *kutsuva Herra*, ota vastaan tällä hetkellä [sanajärj.!] meidänkin rukouksemme ja ohjaa \emptyset elämämme Sinun käskyjesi tielle, pyhitä \emptyset sielumme, puhdistä \emptyset ruumiimme, *oikaise* \emptyset ajatuksemme, puhdistä \emptyset mielemme ja päästä meidät kaikesta murheesta, *pahasta* ja *ahdistuksesta*. *Ympäröi* meidät pyhillä enkeleilläsi, että *me heidän varjeleminaan ja johdattaminaan tulisimme uskon ykseyteen ja lähestymättömästi kunniasi täyteen tietoon*. Kiitetty olet Sinä iankaikkisesti. Amen. (1971a s. 14.)

Näyte 18

a) Me ylistämme *Sinua, joka olet kerubimeja* (1942a: *kerubeja*) kunnioitettavampi ja *serafimeja* (1942a: *serafeja*) verrattomasti jalompi, Sinua, puhdas Neitsyt, Sanan synnyttäjä, Sinua, totinen Jumalansynnyttäjä. (1910 s. 58; 1942a s. 234.)

b) Sinua, kerubeja kunnioitettavampaa ja serafeja verrattomasti *korkeampaa*, Jumalan, Sanan, turmeltumatta synnyttänyttä, totista Jumalansynnyttäjä, *me kunniasasi* ylistämme. (1971a s. 23.)

Kiinnitin jo lauselmien tarkastelussa huomiota 1970-luvun tiiviiseen ja synteettiseen ilmaisuun (ks. ed. s. 66). Erittäin selvästi tämä piirre näkyy yhtenäisten tekstien virkerakenteesta: lauseiden, jopa virkkeidenkin, lukumäärä on vähentynyt.²⁴ Samalla ovat virkkeet ja lauseetkin tulleet pitemmiksi: teksti on tullut raskaaksi ja kömpelöksi (vrt. Itkonen 1975 s. 36).

Virkkeiden pituus ei sinänsä ole tekstin raskauden ja vaikeaselkoisuuden syy. Kielentutkijat ovat eri yhteyksissä todenneet, että kuulijan ja puhujankin (myös esilukijan) on vaikea hallita mutkikkaita »vasemmalle haarovia» rakenteita. Niissä »substantiivi saa eteensä [= vasemmalle puolelleen] määritteen (esim. partisiippisen attribuutin), tämä taas toisen määritteen (esim. adverbiaalinen), tämä jälleen määrit-

24. Esim. näytteessä 15b on 2 virkkeen asemesta vain 1 ja 5 lauseen asemesta vain 3. Yhteen virkkeeseen on päästy käyttämällä *ja*-sanaa, jolla yleensäkin saadaan ns. lapamatovirkkeitä (ks. esim. Rainio 1968 s. 27). Kovin kaukana ei ole rinnastusvirhekkään: *Sinä olet – – tuottanut* elämän hedelmän ja *me rukoilemme* Sinua, – – ano – –. Näytteessä 16 lauseiden lukumäärä on vähentynyt viidestä neljään. – Kuvaavaa on, että »oikaisuperiaatteet» (1974 s. 5) on esitelty 54 sanan virkkeessä.

teen – –.» (Itkonen 1975 s. 41–42; ks. myös Vuoriniemi 1975 s. 149.) Pelkistetty esimerkki: *aina ylistettävä Jumala* (vrt. *Jumala, jota ylistetään aina*).

Näytteessä 17b on heti alussa kaksi malliesimerkkiä ras-kaista ja vaikeaselkoisista »vasemmalle haarovista» raken-teista. Ensimmäisessä on 4 sanaa, toisessa peräti 17. Kum-massakin on partisiippeja attribuuttina, jälkimmäisessä jopa kolme partisiippia (*kumarrettava, kunnioitettava; rakastava, armahtava, kutsuva*). *Kumarrettava* ja *kunnioitettava* saavat sekä ajan että paikan adverbiaalin, jotka puolestaan koostu-vat rinnasteisista osista (*joka aika ja joka hetki; taivaassa ja maan päällä*). *Rakastava* ja *armahtava* saavat kumpikin vain objektin (*vanhurskaita; syntisiä*). Sen sijaan *kutsuva* saa objektin (*kaikkia*) lisäksi kaksi adverbiaalia (*lupauksella; pe-lastukseen*); näistä toinen saa genetiiviattribuutin (*hyvyyk-sien*), jolla puolestaan on partisiippinen attribuutti (*tulevais-ten*). Partisiippisten attribuuttien lisäksi on substantiiville *Herra* vielä säilytetty attribuutiksi kolme adjektiivia (*pitkä-mielinen, armollinen, laupias*), joista kahdella on vielä ad-verbiaali (*ylen*)²⁵.

–Kaikkienensa *Herra*-sanalla on siis 6 attribuuttia; niistä vain 1 on ilman määritteitä, 4:llä on 1 oma määrite ja 1:llä on peräti 3 omaa määritettä; näistä kolmesta 1:llä on vielä oma määrite, jolla puolestaan on vielä 1 oma määrite. Tällainen rukouksen alku, jossa *Herra*-sanalla on 15 määritettä – näis-tä yksi (*tulevaisten*) peräti määritteenmääritteenmääritteen-määrite – on kielenhuoltajan (ja rukoilijankin) painajainen.

Näytteen 17b loppuosa (»että me heidän varjeleminaan – –») taas on esimerkki abstraktityylistä, joka on sekä subs-tantiivivaltaista että nominaalista (ks. Itkonen 1975 s. 36–39). Yhtä vierasta kuin ortodoksille on puhe *uskoon tulemisestaan* (veli Kristoforos Ortodoksia-seminaarissa 6.5.1978), on suomalaiselle puhe *tietoon tulemisestaan*;

25. K:n ajatukset tällaisen alun jälkeen ovat kiertyneet korkkiruuviksi, on todella aiheellista rukoilla: »oikaise ajatuksemme – –».

mahdollistahan se tietysti on mutta ei luontevaa (vrt. *meidän tietoomme on tullut asioita: me tulemme täyteen tietoon*).

Näyte 17b on niin raskas ja kankea, että se ilmeisesti on kirjaimellisen uskollinen alkutekstille.²⁶ Kun sitä ruvetaan työstämään, muokkaamaan käyttökelpoiseksi, on otettava huomioon mm. tekstilaji ja käyttötarkoitus: kyseessä on (1) ääneen luettava (2) rukous. Näin ollen olisi käytettävä auditiivin kielen, ts. puhesuomen ilmaisukeinoja, olisi otettava huomioon puhutun kielen luonne ja puhekielen sanamuoto, että kuulija voisi vaivatta seurata rukousta, rukoilla mukana.

Keinoista, joilla kahiseva ja kankea paperikieli saadaan luontevammaksi, on jo edellä (s. 59 ja 68) ollut jonkin verran puhetta. Toisaalta kielenhuoltajatkin tunnustavat, ettei attributtikasaumien korvaaminen sujuvammilla ilmauksilla aina ole helppoa (Itkonen 1975 s. 42). Näin ollen voi vain ihaila, kuinka hyvin tekstin luonne, ymmärrettävyys ja käyttökelpoisuus on otettu huomioon varhemmassa käännösasussa (17a). On käytetty keventäviä sivulauseita ja havainnollisia verbin finiittimuotoja (*jota* – – *kumarretaan*; *joka* – – *rakastat ja* – – *armahdat*; *joka* – – *kutsut pelastukseen*; *käsittäisimme* jne.). Raskaat agenttirakenteet on korvattu kevyemmällä teonnimillä (*varjeluksessa ja johdatuksessa*), havainnollisuutta on saatu – tyyliopin kannalta aivan oikeaoppisesti (ks. Rainio 1968 s. 50–51) – pikku lisäyksellä: *heidän* [= enkelien] *joukkojensa*; samalla on »varjelus» ja »johdatus» saatu kevyemmiksi, kun omistusliite seuraa »joukkoja» (vrt. *varjeleminaan* : *varjeluksessa*). Kannattaa

26. Vrt. esim. »Ja Annan kuukaudet tulivat täyteen ja hän synnytti yhdeksännessä kuussa ja sanoi kättilölle: 'Mitä minä synnytin?' Tämä sanoi: 'Tytön.'» (Seppälä 1978 s. 8.) Kuinkahan moni suomalainen kättilö on kuullut äidin kysyvän »Mitä minä synnytin?»! Eiköhän tuossa tilanteessa (konteksti!) tavallisimmin kysytään: »Kumpi?» / »Kumpi se on?» tms. Tässä on jälleen kyse kielten rakenteista: suomen kielessä ei ole kieliopillista sukua; siksi voidaankin kysyä »kumpi (-)»? – Toinen esimerkki: »Ja Jaakobin kerätessä oksia kyykäarme puri Jaakobin kättä» (Seppälä mts. 31). Vrt. käärmepuri Jaakobia kätteen.

myös panna merkille se tehonlisäys, joka on saatu transitiivi-verbillä: *uskon yhteyden*²⁷ *saavuttaisimme*. Toiminnan jatkuvuus on saatu ilmi sijamuodolla: *piiritä meitä*. Verbi *piirittää* taas on toiminnallisempi ja havainnollisempi kuin *ympäröidä* (ks. NS).

Erityisesti huomattakoon, kuinka näppärästi rukouksen alun raskaat attribuuttirakenteet on hajotettu kevyiksi ja tehokkaiksi puhutteluiksi: *Sinä pitkämielinen, [sinä] ylen armollinen, – – [sinä,]joka – –rakastat, Sinä itse, Herra, ota – –*. Alkupuhuttelu on jopa erotettu omaksi virkkeeseen – tämä tosin ei (ääneen) luettaessa paljonkaan tunnu, mutta kuitenkin helpottaa ehkä luettavan jaksottelemista ja siten edistää myös sanoman perillemeno: kuulija pystyy seuraamaan ajatusta.

Tilannetta havainnollistaa oheinen kaavakuva (huomaa, miten määritteet tulevat vasemmalta).



27. »Uskon yhteys» sinänsä voi sisältää myös 'uskon ykseyden'. Toisaalta muutos *yhteys* → *ykseys* kävisi helposti päinsä: se ei vaikuttaisi lauserakenteeseen eikä tekstin rytmisiin ominaisuuksiin.

Alkuosien rakenteellinen ero käy havainnollisesti ilmi lausejaksojen²⁸ määrän ja koostumuksen (sanaluku) vertailusta.

17a: 10 jaksoa = 3 + 13²⁹ + 2 + 2 + 2 + 3 + 3 + 8 + 2 + 1 sanaa (= yht. 39 sanaa)

17b: 2 jaksoa = 14 + 17 sanaa (= yht. 31 sanaa)

Varhemman tekstiasun murkkaajat ovat herkästi vaistonneet sen, minkä kielentutkijat ovat 1960- ja 1970-luvulla tieteellisesti osoittaneet: »Puhekieli osittuu useampaan rakenteeseen ja on nimenomaan lauseopillisella tasolla hienojakoisempaa kuin kirjakieli» (Saukkonen 1970 s. 8). – Miksi varhempi tekstiasu oli aikaansa edellä: onko sen puhekielenomaisuus peräisin kirjakielettömästä karjalan kielestä (vrt. ed. s. 59, 68 ja 70)? Asia olisi tutkimisen arvoinen.

Tuloksen (17a) arvoa lisää vielä se, että suomen kielestä puuttuu erityinen puhuttelumuoto, vokatiivi³⁰ (vrt. 16a: *Kriste Jumalamme*). Paitsi tehokasta *sinä*-sanaa (ks. ed.) on puhuttelun osoittamiseen käytetty – aivan oikein – pientä *oi*-sanaa: interjektiothan nimenomaan ilmaisevat tunteita ja tahtoa ja niitä käytetään erityisesti puhutteluissa (ks. esim. NS s.v. *oi*).

Tunteisiin vaikuttaminen on yksi rukoustekstin keskeisiä tehtäviä: »Ortodoksisen Kirkon jumalanpalvelus on rukoustunteiden ilmaisemista Kirkon määräämissä ulkoisissa muodoissa» (Liturgiikka s. 5). Näytteessä 17a on rukoustekstin emotiivi (tunteisiin vaikuttava) tehtävä otettu huomioon suorastaan suurenmoisesti. Näytteessä 17b tekstin emotiivi tehtävä hautautuu alkuosan raskaiden attribuuttirakenteiden alle ja hukkuu »oikaistujen» ajatusten ympäröimään ja (täpö)täyteen »tietoon»: liian puristeisen kirjakieli-

28. lausejakso = (tässä:) subjektiosa, predikaattiosa t. muu suhteellinen itsenäinen jakso (eril. lauseenisäkkeet, esim. puhuttelut)

29. Tämäkin jakautuu rytmisesti kahtia: 6 + 7.

30. Niinpä tekstissä 17b vasta 32. sana (*ota*) osoittaa, että *Kristus Jumala* ja *Herra* ovat puhuttelua.

sellä tyylillä ei saa kontaktia kuulijoihin (Saukkonen 1966 s. 52).

Näyte 18b taas on esimerkki siitä, kuinka »vasemmalle haaroviksi» on saatu muitakin kuin attribuuttirakenteita (*me ylistämme Sinua* → *Sinua* – – *me* – – *ylistämme*). Tämän virkkeen tekevät raskaaksi attribuutin luonteiset *kunnioitettavampaa ja* – – *korkeampaa*, – – *synnyttänyttä, Jumalan-synnyttäjää* omine määritteineen. – Huomattakoon tässäkin, kuinka varhemmassa tekstissä on päästy kevyempään ilmaisuun käyttämällä sivulausetta ja puhutteluja (*Sinua, joka olet* – –; *Sinua, puhdas Neitsyt* – –, *Sinua, toinen Jumalansynnyttäjä*).

Sanajärjestyksen lisäksi kirjaimellisen käännöksen airuita on myös erikoinen inessiivin käyttö: *Sinua* – – *me kunniasasi ylistämme*; vrt. »Sinun Kristuksesi lahjassa Sinä kiitetty olet – –» (1971 s. 61). Mitä on »jonkun kunniaansa ylistäminen»? Epäsuomalaisesta sijamuotojen käytöstä (kaasusyntaksin muukalaisuuksista) voi tulla jopa kielenhuollon kiusa: »Yksittäisinä tällaiset onnahdukset [= kaasusyntaksin erikoisuudet] eivät tietysti suuria haittaa, mutta kasapäiksi kertyessään ne alkavat vaikuttaa tekstin ilmeeseen: on kuin lukisi huonoa käännöstä» (Itkonen 1975 s. 36). – Yhdessä »erikoisen» sanajärjestyksen kanssa yksittäisetkin onnahdukset alkavat vaikuttaa tekstin ilmeeseen.

Olen edellä jo ohimennen kiinnittänyt huomiota myös sananvalintaan (*tule/saavu, suojelija/vartija, sydän/sielu, illan koitto/ehtoovalo, piirittää/lympäröidä* jne.). Voimme todeta: myös sananvalinnassa on 1970-luvulla suosittu abstraktia ilmaisua. Muutama lisäesimerkki näytteestä 16: *teit viisaiksi* → *saatoit kaikkiviisaiksi*; kun *heidän päällensä* – – *vuodatit* → *lähettäessäsi heille*; *heidän kauttaan* – *heidän työllään*. Kun 1970-luvulla on suosittu kirjallissävyyisiä ja abstrakteja ilmauksia, on samalla siinä sivussa suosittu myös länsimurteita, on »pyydystetty saapuvaa ehtoovaloa».

Yhteen rakenteelliseen sanastoseikkaan kiinnitän vielä huomiota. Alkutekstille uskolliset tekstintekijät ovat

1970-luvulla herättäneet henkiin *kaikkipyhän* ja *kaikkiviisaan* (esim. 1971 s. 45; näyte 16c).³¹ Tällä sanatyypillä on pyritty suomentamaan 'uskollisesti' alkutekstin prefiksillisiä adjektiiveja (vrt. slaav. *presvjatyj*, *prečistyj*, *premudryj* jne.). On kuitenkin huomattava, että suomessa *kaikki*-alkuiset adjektiivit ovat yleensä tyyppiä *kaikkinäkevä*, *kaikkitietävä* tai rinnastuvat tähän tyyppiin, esim. *kaikkivoimallinen* (vrt. *kaikki-voipa*). *Kaikkipyhä* ei ole tätä tyyppiä eikä sillä ole vastaavaa rinnastuskohtaa (vrt. *kaikkiviisas* : *kaikkitietävä*).

Indoeurooppalaisten kielten superlatiivista prefiksiä vastaa suomessa toisinaan ns. reduplikaatiopartikkeli: *upo*uusi, *ty-pöty*hjä, *vihoviime*inen jne. Mutta *pyhä*-sanan yhteydessä ei tällaista vahviketta ole käytetty (sen sijaan meillä on kyllä *putipuhdas*!). Jo vanhastaan on suomennoksissamme käytetty luontevasti superlatiivivia, tilanteen mukaan *kaikkein*-sanalla vahvistettuna. Näin rinnasteiset attribuutit ovat olleet muodollisestikin »samantasoisia», esim.: Muisteltuamme *pyhintä*, *puhtainta*, *siunatuinta* – –/ vrt. – – *kaikkipyhää*, *puhdasta*, *siunatuinta* – – (1971 s. 45).

Superlatiivi lienee pelästyttänyt 1970-luvun »kaikkiuskollisia» tekstinuudistajia, esim. *kaikkein pyhin* → *kaikkipyhä* (Jumalansynnyttäjä). Kuitenkin puhuttuun kieleen nimenomaan kuuluu toisaalta tehostava liioittelu, toisaalta lieventävä vähättely (Saukkonen 1966 s. 46–47). Toisin sanoen: puhekielen ilmauksia ei tarvitse, eikä saakaan, käsittää ankaran kirjaimellisesti. Rakenteellisen väljyyden lisäksi puhutulle kielelle on ominaista myös tietty sisällöllinen väljyys. Professori Pauli Saukkonen on todennut (mts. 52):

Puhekielen struktuurissa jokin elementti voi osoittautua aivan muuksi, kuin mitä se on kirjakielisen kielioppimme mukaan.

Niinpä superlatiiveilla ja vahvikesanoillakin on puhutussa

31. Sanatyypin esiintyminen jo Frimanin suomennoksissa (esim. 1862 s. 35–36; ks. myös lauselma 9).

kielessä ja vastaavasti myös rukousteksteissä ilmeisesti oma emotiivi tehtävänsä (vrt. ed. s. 77).

Kielenhuollon ja käännöstieteen kannalta 1970-luvun tekstinuudistus näyttää siis joutuvan varsin outoon valoon – sen omaa kieltä mukaillen voisi sanoa: »kaikkioutoon ehtoo-valoon». Nurinkurinen tilanne johtuu nähdäkseni kahdesta seikasta: on luultu, että 1) tarkka käännös on sanatarkka³² ja 2) »oikeaa»³³ suomea on vain kirjallissävyinen, mahdollisimman tiivis kieli. Tässäkin pätee vanha totuus: luulo ei ole tiedon väärä.

Sanatarkkaa käännöstä opetettiin vanhastaan koulussa. Kuitenkin nykyään jo kouluopetuksessakin korostetaan: tarkka käännös on asiatarkka (Ojanen 1975 s. 40). Nykyisessä kielenhuollossa taas on yhä enemmän luovuttu lajittelimesta ilmauksia pelkästään »oikeisiin» ja »väriin». Samalla on otettu ilmausten ja koko tekstin käyttökelpoisuus tarkasteltavaksi entistä vaihtelevammista näkökulmista. (Itkonen 1975 s. 12.)

Nykyisessä kielenhuollossa otetaan huomioon myös uudistusten haitat (esim. lyhenteiden ja päivämäärien merkintä, ks. Itkonen mts. 16 ja 185–188). Mainitsen tässä vain yleisperiaatteen (Itkonen mts. 188):

ei pidä ruveta järkyttämään yleistä kielenkäyttöä alalla, jossa vanhat ilmaisukaavat toimivat hyvin.

Kuten edellä on käynyt ilmi, ortodoksisen liturgiasuomen alalla kielenkäyttöä on järkytetty, vaikka »vanhat ilmaisukaavat» ovat toimineet hyvin – jopa huomattavasti paremmin kuin uudet. Haittoja on ilmennyt, kuten Taipaleen seurakunnan luottamusmiehetkin ovat piispantarkastuksessa todenneet (AK 9/1978 s. 176).

32. Ks. Seppälä 1977 s. 20. Vrt. »Mitä minä synnytin?» ja »käärme puri hänen kättään» -esimerkkeihin (edellä s. 75 alaviite).

33. Tekstinuudistuksen alkutahteja perusteltiin mm. näin (1970 s. 5): »tähän [= tekstin tarkistamiseen] on ollut aihetta kielen oikean rakenteen ja tyylin vahvistamiseksi.»

»Oikaisujen» haitat tuntuvat myös opetuksessa. Koululaiselle, joka aloitti koulunsa 1970, opetettiin toisella luokalla helluntain tropari asussa 16b. Neljännellä luokalla hän opeteli »°kaikkiviisaat» (kalamiehet), »vuodattamalla», »pyydystit» jne (16c). Kahdeksannen luokan keväällä hän sai uuden »Ortodoksisen hartauskirjan» ja huomasi: kalamiehet oli lamasta huolimatta työllistetty (*heidän työllään*), mutta vastapainoksi heidät oli riisuttu »kaikkiviisaudesta» (*teit viisaiksi*), eikä Pyhää Henkeäkään enää ollut riittänyt vuodatettavaksi – hyvä kun lähetettäväksi jne. (16d). – Mitä opettaja vastaa, kun oppilas ihmetellen kysyy: »Miksi?»³⁴ Tai: mitä opettaja vastaa, kun oppilas kysyy: »Mikä on auringonlaskun aikaan näkyvä *ehtoovalo*?» (ks. ed. s. 67)? Entä vakavammat haitat ja vastuu: **kuka on vastuussa siitä, että »oikaistujen» tekstien abstrakti ja näivettyntä ilmaisu turruttaa oppilaan kielitajun? Ortodoksinen uskonnonopettajako?**

Olen käsitellyt 1970-luvun tekstinuudistusta varsin seikkaeräisesti olmesta syytä:

1) Uudistuksessa on harhaanjohtavasti vedottu kielihuollollisiin ja käännösteoreettisiin syihin.

2) Uudistuksessa on katkaistu ortodoksisen liturgiasuomen lupaavasti alkanut kehitys: sujuva ja käyttökelpoinen, moitteettomasti toimiva teksti on korvattu kömpelöllä ja heikosti toimivalla, paikoin aivan kelvottomalla tekstillä.

3) Uudistus on vielä kesken: suuntaa voisi tarkistaa.

Nykytilanteen voisi tiivistää toteamukseen: uudistus on pahasti tuuliajolla. Onko syy vähissä ja/tai yksipuolisissa eväissä, kuten edellä (s. 80) oletin? Nälkähän tunnetusti jopa haittaa näköä: se mikä eilen näytti 'oikealta' ja 'uskolliselta', saattaa tänään näyttää 'väärältä' ja 'uskottomalta' – ja päinvastoin (*tehkäämme lähtöä; yksi pyhä – –; näyte 16 c ja*

34. Alkutekstihän ei ole muuttunut. Oliko siis esim. *teit viisaiksi* 1971 vanhentunut mutta heräsi nuortuneena henkiin 1977? Olisiko *saatit kaikkiviisaiksi* lakastunut vajaassa kuudessa vuodessa (vai oliko se jo 1971 valmiiksi »pystyyn kuol-lut»)? Vai onko niin että uudistajat »eivät tiedä, mitä tekevät»?

d).³⁵ – On tilanteen toivottomuudessa pieni toivonpilkahduskin: »oikaisujen oikaiseminen» saattaa olla merkki siitä, että suuntaa on jo alettu tarkistaa.

Kääntäminen on vaikeaa (ja vakavaa) työtä – sitä ei kukaan kieltäne. On luonnollista, että tekevälle sattuu – myös virheitä. Alkutekstitkin saattavat turruttaa korvan. Viittaaan kokeneen suomentajan ajatuksiin: tyylikorvansa varmistamiseksi kääntäjä tarvitsee opastavaa kritiikkiä; »kääntäjissä ei ole vain hyviä ja huonoja, heissä on myös kehityskelpoisia» (Marja Itkonen-Kaila 1972 s. 336). Uskon, että näitä kehityskelpoisia on myös julkaisuneuvostossa (OKJ), kun se luotsaa »oikaistun» liturgiasuomemme abstraktin tyylin usvista ja (partisiippisten) attribuuttien sekä infinitiivien ja lauseenvasikkeiden karikoista elävän kielen selville ja syville vesille.

Olen edellä jo monesti viitannut kielenhuoltomme asiantuntijaraadin, suomen kielen lautakunnan, puheenjohtajan professori Terho Itkosen kannanottoihin. Varmemmaksi vakuudeksi lainaan vielä professori Itkosen tekstiä (1975 s. 42):

Sanontaa vesittävä ja ymmärtämistä vaikeuttava abstraktityyli on viimeaikaisessa kielenhuollossamme ollut puheena useasti, ja puheenaiheena sen soisi pysyvän; siksi pahasti se jäytää kielen ilmaisukykyä. Ymmärtämistä vaikeuttavista lauserakenteista on puhuttu vähemmän, vaikka niitä varmasti on tuskitellut mielessään moni lukija.

Tuskitellut on ortodoksinen kirkkokansakin, jopa papistokin – sekä mielessään että ääneen – 1970-luvun uusia abstraktityylisiä tekstejä ja niiden raskaita lauserakenteita: miksi on vesitetty? miksi on jälleenrakenneltu »kaikkipyhiä» ja »kaik-

35. Jos Julkaisuneuvostossa (OKJ) olisi ollut myös kielellistä asiantuntemusta tai jos se edes olisi käyttänyt ajantasaista kielentarkastusta, olisi sinne tänne -hoiperteuilta, soutamisilta ja huopaaemisilta, »vastaanottaen lähettämisiltä» ja monilta onnettomilta »oikaisuilta» vältytty. – Kannattaa palauttaa mieleen Sergei Okulovin menettely: »Myöhemminä vuosina hän antoi kaikki vaativat julkaisut pätevän kielimiehen tarkastettavaksi» (Merikoski 1944 s. 174). Niinpä ei tekstejä tarvinnut korjailla vuoden parin perästä.

kiviisaita» ja viritelty kaikkioutoja »ehtoaloja»? miksi on kasattu attribuutti- ja infinitiiviröykkiöitä? Lyhyesti: miksi on turmeltu tekstejä jopa käyttökelttomiksi?

Näihin kysymyksiin ottanee aikanaan kantaa myös kirkolliskokous – onhan sen lakimääräisistä tehtävistä (A 179/6.3.1970, 171 §) ensimmäisenä nimenomaan »lausunnon antaminen kirkkokunnan kirkollisissa menoissa käytettävistä kirjoista ja raamatunkäännöksestä».

Paavo Saarikoski pohti aikoinaan (1943 s. 58–59), mikä kolmesta asiantuntemuksesta – suomen kielen, kreikan vai ortodoksisen teologian – on tärkein liturgiaa suomennettaessa, »sillä tuntuu siltä, että kaikki nämä ovat yhtä painavia seikkoja». 1970-luvulla olisi syytä liittää luetteloon neljänneksi *käännöstieteen*, käännöksen teorian, tuntemus.

Käännöstieteessä korostetaan, että ihminen pystyy kääntämään kunnolla vain äidinkieleensä (Schellbach–Kopra). »Ensimmäinen ja tärkein kääntäjälle asetettava vaatimus on kyky käyttää omaa äidinkieltä; vieraan kielen taito on vasta toisella sijalla» (Fritz Güttinger; lainattu Marja Itkonen–Kailan mukaan: 1972 s. 337). Hyvän kääntäjän on siis oltava syntyperäinen kohdekielen kieliyhteisön jäsen.

Uskonnollinen kieli on oma sosiaalinen kielimuotonsa ja siinä on omat alalajinsa. Yksi näistä alalajeista on 'ortodoksian suomi'. Myös tämä kielimuoto olisi hallittava syntyperäisen tavoin, kun suomennetaan rukous- ja jumalanpalvelustekstejä. Toisin sanoen: ortodoksisen teologian tuntemuksen lisäksi tarvitaan myös ortodoksiassa elämistä ja siihen kasvamista; tarvitaan nimenomaan suomenkieliseen ortodoksiseen perinteeseen kasvamista, 'ortodoksian suomen' hallitsemista syntyperäisen tavoin. – Tässä ehkä yksi lisäselitys myös Frimanin käännösten outouteen.³⁶ Täs-

36. Friman oli ulkopuolinen paitsi uskonnoltaan myös murrepohjaltaan: Jaakkiman murre on suomen kielen kaakkoismurteita; valtaosa Suomen ortodokseista oli 1800-luvun jälkipuoliskolla karjalankielisiä.

sä ehkä yksi syy myös siihen, että Okulov puolestaan onnistui.

Ortodoksinen Kirkko on perinteen kirkko. Ortodoksisen kirkon suojissa säilyi myös kalevalainen ja karjalainen perinne. Perinnettä on myös kielellinen perinne. **Karjalainen kieli-perinne on elänyt myös rukous- ja jumalanpalvelusteksteissä. Vaalitaanko sitä vai uhrataanko se uudistusten alttarille?** Eikö ainakin ensiksi pitäisi tutkia, mikä liturgisissa teksteissämme on karjalan kielen perintöä, minkä verran sitä on ja mikä siinä olisi yhä käyttökelpoista?

Olen tarkastellut vain muutamia keskeisiä liturgiansuomennosten kohtia ja niitäkin vain kielelliseltä kannalta.³⁷ Laajempi tutkimus (laajempi aineisto, enemmän ns. vaihtuvia ja harvinaisempia tekstejä jne.) antaisi varmaan hienojakoisemman kuvan kehityksestä. Tarkastelussa olisi myös otettava huomioon kirjasuomen yleinen kehitys sekä erityisesti raamattusuomen perinne ja kehitys, toisaalta myös evankeliumien ja rukousten karjalankieliset käännökset.

Kaksi seikkaa olen kokenut »löytöinä»: 1) Okulovin yllättävän nykyaikainen »linja»; 2) karjalan kielen vaikutus suomennoksiin. Ne voisivat olla myös kulttuuri- ja tutkimuspoliittisia haasteita.

Tarkastelun tulokset pähkinänkuoressa:

Ortodoksisen liturgiasuomen pohja laskettiin varsinaisesti 1860-luvulla. Kehitykseen vaikutti ratkaisevasti Sergei Okulov. Pääosin Okulovin viitoittamaa linjaa jatkettiin 1940- ja 1950-luvulla. Nämä suomennokset, aina Okulovista alkaen, olivat havainnollisen sanontansa sekä yksinkertaisen ja kansanomaisen virkerakenteensa vuoksi edellä ajastaan. Puhekielenomaisissa rakenteissa heijastunee myös kirjakiellettömän karjalan kielen vaikutus.

1970-luvun myötä on tullut tekstinuudistus, joka perustuu vanhentuneisiin käännösteoreettisiin ja oikeakielisyyskäsi-

37. Osa teksteistä on sekä luettavia että laulettavia (veisuja). Niiden käyttökelpoisuutta olisi arvioitava myös musiikilliselta kannalta.

tyksiin. Tekstejä uusittaessa ei ole otettu huomioon niiden käyttötarkoitusta: kuulijoille tarkoitetut tekstit on puristettu ankaran tiiviiseen kirjallissävyyiseen muottiin. On siirrytty abstraktiyyliin ja vesitetty sanoma. Kärjistäen: uusitut tekstit eivät ole kansankielisiä sanan täydessä merkityksessä.

Voimme myös nähdä, kuinka historia toistaa itseään: Taipaleen seurakunta oli ensimmäinen, joka vaati suomenkielisiä jumalanpalveluksia (Kirkinen – Railas s. 197); Taipaleen seurakunnassa on jälleen puhuttu kansankielisten rukous- ja jumalanpalvelustekstien puolesta.

Jälkihuomautus

Edellä olevan artikkelin kirjoittamisen jälkeen on tapahtunut käänne: tekstinuudistus on joutunut ilmeiseen vastatuuleen. Pappiseminaarissa palattiin lukuvuoden 1978–1979 alusta vanhoihin teksteihin; samoin Kuopion seurakunnassa ja Valamon luostarissa.³⁸ Vuoden 1978 lopulla kirkollishallitus puolestaan uusi julkaisuneuvostoa (OKJ), erityisesti sen pääjaostoa, jolle jumalanpalvelustekstit kuuluvat. Maaliskuussa 1979 kirkollishallitus pyysi julkaisuneuvostolta esitystä siitä, miten päästäisiin eroon häiritsevistä tekstikirjavuuksista. Julkaisuneuvosto esitti 31.3.1979 yksimielisenä kantanaan pohjaksi vanhoja (= »oikaisemattomia») tekstejä, joiden »selvät kielivirheet» korjataan uusia painoksia otettaessa. (AK 8/1979.)

38. Eri henkilöiltä saatuja suullisia tietoja ja omakohtaisia havaintoja.

LÄHTEET JA LYHENTEET

A. Tekstilähteet

- 1862 = Palvelu-kirja Jalouskoisessa Kirkossa. Suomennos. Pietari 1862.
 1867 = Jalouskoinen Jumalan palvelus sunnuntaina. Liturgia. Suomennos. Pietari 1867.
 1881 = Pyhän Isämme Johannes Krysostomon Jumalanpalvelus. Liturgia. Suomensi S.O. [= Sergei Okulov]. Pietari 1881.
 1881a = Kristin opin alkeet Kreikkalais-Wenäläisen Seurakunnan Oikeassa uskossa. Suomennos. Pietari 1881.
 1910 = Pyhän isämme Johannes Krysostomon jumalallinen liturgia./ Božestvennaja liturgija iže vo svjatyh otca našego Ioanna Zlatoustago. Sortavala 1910.
 1942 = Saarikoski 1942 (ks. Muut lähteet.)
 1942a = Rukous- ja Hartauskirja. Kuopio 1942.
 1954 = Jumalallinen liturgia. Pieksämäki 1954.
 1955 = Hetkipalvelus. Lukijan käsikirja. Pieksämäki 1955.
 1970 = Ehtoo- ja aamupalvelus. Kuopio 1970.
 1971 = Ennenpyhitettyjen lahjain jumalallinen liturgia. Kuopio 1971.
 1971a = Pyhä ja suuri paasto II. Kuopio 1971.
 1974 = Euhologion. Pyhien toimitusten käsikirja. Pieksämäki 1974.
 1976 = Pyhä ja suuri paasto III. Kuopio 1976.
 1977 = Ortodoksinen hartauskirja. Seitsemäs painos. Joensuu 1977.

B. Muut lähteet ja lyhenteet

- A. 179/6.3.1970 = Asetus ortodoksisesta kirkkokunnasta Agape. Suomen Ortodoksisen Pappisseminaarin Oppilasyhdistyksen pääsiäisjulkaisu.
 AK = Aamun Koitto
 Hakanen 1973 = HAKANEN, AIMO Adjektiivien vastakohtasuhteet suomen kielessä. Forssa 1973.
 Härkönen 1936 = HÄRKÖNEN, IIVO Suomenkielisen kr.-kat. kirjallisuuden alkuvaiheet. (Ylipainos Viena-Aunuksen 1-6 nro:sta 1936.) Helsinki 1936.
 Ikkuna iäisyyteen = PIISPA ALEKSANTERI KARPIN Ikkuna iäisyyteen. Tapiola 1970.
 Ikola 1971 = Nykysuomen käsikirja. Toimittanut Osmo Ikola. Toinen, uudistettu painos. Tapiola 1971.
 Itkonen 1975 = ITKONEN, TERHO Näillä näkymin. Kirjoituksia nykysuomesta ja sen huollosta. Helsinki 1975.
 Itkonen-Kaila 1972 = ITKONEN-KAILA, MARJA Kääntämisen käytäntöä. - Virittäjä 3/1972.
 Kirkinen - Railas = KIRKINEN, H. - RAILAS, V. Ortodoksinen kirkon historia seminaareja ja lukioita varten. Kuopio 1963.
 KKS = Karjalan kielen sanakirja 1-. Helsinki 1968-.

- Liturgiikka = Ortodoksisen kirkon liturgiikka eli jumalanpalveluksen selitys. Neljäs korjailtu painos. Kuopio 1943.
- Merikoski 1944 = MERIKOSKI, K. Sergei Okulov. Palanen Raja-Karjalan sivistys-historiaa. Helsinki 1944.
- Nida 1969 = NIDA, EUGENE A. The theory and Practice of Translation. Leiden 1969.
- NS = Nykysuomen sanakirja
- Ojanen 1975 = OJANEN, SIRKKA-LIISA Asiatarkka käännös. – Aspekt [Suomen Venäjänkielen Opettajien Yhdistyksen julkaisu] 1975 (13).
- OKJ = Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto
- Piironen 1948 = PIIRONEN, ERKKI Suomenkielinen ortodoksinen kirjallisuus. Kuopio 1948.
- Rainio 1968 = RAINIO, RITVA Asiatyö ja viestintä. [Tietolipas 56.] Helsinki 1968.
- Rintala 1972 = RINTALA, ESKO Uuden testamentin suomennoksen käännösperiaatteista. – Virittäjä 2/1972.
- Räisänen 1972 = RÄISÄNEN, HEIKKI »Uusi testamentti nykysuomeksi.» Piirteitä käännöstavasta. – Virittäjä 2/1972.
- Saarikoski 1942 = Pyhän isämme Johannes Krysostomoksen jumalallinen liturgia. Historiallisen osan ja selitykset ehdotukseen kirjoittanut Paavo SVAARIKOSKI. Helsinki 1942.
- 1943 = SAARIKOSKI, PAAVO Liturgian uuden korjausehdotuksen johdosta. Ortodoksia 6 (1943).
- Saukkonen 1966 = SAUKKONEN, PAULI Kokeellisia havaintoja puhekielen ja kirjakielen tyylieroista. – Virittäjä 1/1966.
- 1970 = Puhekielen luonteesta. – Kielikello [Kielitoimiston tiedotuslehti] 3. Helsinki 1970.
- SHELLBACH-KOPRA, INGRID Fennougristiikka ja käännöstiede. (Esitelmä Suomalais-ugrilaisessa Seurassa 20.1.1978. – Kirjoittajan muistiinpanot.)
- Seppälä 1977 = SEPPÄLÄ, JOHANNES Esiteoriaa pyhien tekstien kääntämiselle. – Agape 6–7 (1977).
- 1978 = Jaakobin, Nikodemuksen ja Tuomaan apokryfiset evankeliumit. Suomentanut Johannes Seppälä. Joensuu 1978.
- Slovar' cercovnoslavjanskago i ruskago jazyka I–IV. Sanktpeterburg 1867–1868.
- Uskon portilla = PIISPA ALEKSANTERI KARPIN Uskon portilla. Tapiola 1968.
- Vesikansa 1968 = VESIKANSA, JOUKO Miljoona sanaa. Porvoo – Helsinki – Juva 1978.
- Virittäjä. Kotikielen Seuran aikakauslehti.
- VK = Suomen evankelis-luterilaisen kirkon virsikirja. Kuudes painos. Jyväskylä 1963.
- Vuoriniemi 1973 = VUORINIEMI, JORMA Ollin kieli nykysuomen kuvastimena. Vammala 1973.
- 1975 = Teonnimet viestinnässä. – Virittäjä 2/1975.

SUMMARY

Matti Jeskanen, On the Finnish translations of liturgical texts

The foundation for the liturgical language of the Orthodox Church in Finland was laid in 1860's. Sergei Okulov had a decisive influence on the development of the liturgical language. The line marked by him has been followed in the main through 1940's and 50's. The translations of Okulov have been ahead of their time due to their clear mode of expression as well as to their simple and popular structure of sentences, following the structure of spoken language. Here is seen also the influence of the unliterary Karelian language.

Along with the 1970's a revision of liturgical texts has come about. This is based, however, on out of date translational theories and misconceptions about the correct language. Enough attention has not been paid to the function of liturgical texts; the texts which are meant to be heard have been pressed into a mold of strict literary language. The style has become abstract and the message has been watered down. In a word: the new texts are not vernacular in the full meaning of the word.

Hannu T. Kamppuri

AUTOKEFALIAN ONGELMA YHDYSVALTAIN ORTODOKSIASSA

I AUTOKEFALIA KANONISENA KYSYMYKSENÄ

Autokefaalisten ortodoksisten kirkkojen lukumäärän lisääntyminen 1800- ja 1900-lukujen aikana on tehnyt kysymyksen autokefaliasta erääksi keskeimmistä ortodoksisten kirkkojen välisiin suhteisiin vaikuttavista tekijöistä. Tästä syystä kysymys autokefaliasta on tullut toistuvasti esille panortodoksisissa kokouksissa. Uuden autokefaalisen kirkon perustamista voidaan pitää ortodoksisen kanonisen lain tulkinnan tämänhetkisenä perusongelmana. Kysymyksessä esiintyy erilaisia näkemyksiä kirkkojen keskuudessa. Niinpä kirkkojen kesken ei ole täyttä yksimielisyyttä myöskään autokefaalisten kirkkojen lukumäärästä. Näiden kirkkojen luettelot tunnetaan ns. diptyykeinä, niiden kirkkojen luetteloina, joita muistellaan jumalanpalveluksissa. Eri patriarkaattien diptyykit eroavat jonkin verran toisistaan.¹

Erään usein keskusteluissa esille tulevan määritelmän mukaan kirkkoa nimitetään autokefaaliseksi, jos sillä on 1) oikeus

1. Autokefalian käsitteestä ja sen erilaisista tulkinnoista ks. esim. *Joseph Olšr & Joseph Gill* The Twenty-eight Canon of Chalcedon in Dispute between Constantinople and Moscow, Das Konzil von Chalcedon III (Würzburg 1954), s. 765–783. *Alexander A. Bogolepov* Toward an American Orthodox Church (Clinton, Mass. 1963), s. 9–47. Metropoliitta *Emilianos* Autokefalian myöntäminen, Ortodoksia 1971, 20, s. 6–11. *Alexander Schmemmann* A Meaningful Storm, Some Reflections on Autocephaly, Tradition and Ecclesiology, St. Vladimir's Theological Quarterly 1971, 15, 1–2, s. 3–27. *John H. Erickson* Autocephaly in Orthodox Canonical Literature to the Thirteenth Century, St. Vladimir's Theological Quarterly 1971, 15, 1–2, s. 28–41. *Ch. K. Papastathis* Aspects of the Problem of Autocephaly within the Orthodox Church. Diakonia 1971, 6, s. 267–271. *Panagiotes N. Trempelas* The Autocephaly of the Metropolia in America (Brookline, Mass. 1973), s. 29–50. Kanonisesta yhdenmukaisuudesta yleensä ks. metropoliitta *Johannes* Ykseyden ja yhdenmukaisuuden suhde kirkossa ekumeenisten synodiin tradition valossa (Kuopio 1976), s. 177–208.

itse ratkaista sisäiset kysymyksensä, 2) oikeus itse nimittää piispansa, myös esimiespiispansa.² Termillä on ollut eri merkityksiä eri aikakausina. Sitä käyttivät bysanttilaiset historioitsijat aika-ajoin merkityksessä »poliittisesti itsenäinen». Tavallisempi oli termin kirkollinen käyttö sellaisen piispan yhteydessä, joka oli suoraan patriarkan alainen, erotukseksi provinsiaalisen metropoliitan alaisesta piispasta. Lisäksi termiä joskus käytettiin nykyisessä merkityksessä kuvaamassa itsehallinnon omaavaa itsenäistä paikallista kirkkoa. Varhaisin tämänkaltainen termin käyttö esiintyy noin 540 kuvaamassa Kyproksen metropoliittakuntaa autokefaalisena, eikä enää Antiokian kirkkoon kuuluvana.³ Kun ortodoksia ensimmäisen vuosituhannen lopussa levisi pohjoiseen slaavien keskuudessa tehdyn lähetystyön johdosta, autokefalian periaate varsinaisesti kehitettiin. Nykyajan ortodoksiasa autokefalian periaate on normatiivinen. Sitä pidetään kirkon katolisuuden ja ykseyden todellisena ilmauksena ekuumeenisten kirkolliskokousten hengessä. Autokefalia ei siis ole separaatiota, vaan se suo kirkolle mahdollisuuden paikallisten olosuhteiden huomioimiseen samalla kun sama apostolinen usko ja sakramentaalinen yhteys takaavat kirkon ykseyden.

Autokefalian käsitteen käyttö ortodoksisen kanonisen lain yhteydessä on vaikeaa, koska itse sana ei esiinny lainkaan kanonisessa traditiossa.⁴ Kanonien uusien kirkkojen perustamista koskevia määräyksiä on pyritty soveltamaan autokefalian käsitteeseen, joka on pakosta tullut esille uusien autokefaalisten kirkkojen perustamisen yhteydessä. Venäjän kirkko julistautui autokefaaliseksi 1448 valitessaan metropoliitan ilman Konstantinopolin patriarkan hyväksymistä.

2. *Bogolepov* mt. s. 15.

3. *Erickson* mt. s. 28–29.

4. *Schmemmann* mt. s. 7. *Trempelas* huomauttaa *Schmemmannille*, että autokefalia termin puuttuminen ei tarkoita, etteikö varhaisessa kirkossa olisi ollut paikalliskirkkojen välistä hierarkiaa. *Trempelas* mt. s. 30.

Moskovan metropoliitan arvo korotettiin 1589 patriarkaksi Konstantinopolin patriarkan hyväksymänä toimenpiteenä. Kreikan kirkosta tuli autokefaalinen 1850, hieman sen jälkeen kun Kreikka oli saavuttanut valtiollisen itsenäisyyden. Serbian kirkko tuli autokefaaliseksi 1879, Romanian kirkko 1885, Puolan kirkko 1922 (1924, 1948), Tšekkoslovakian kirkko 1923 (1951), Albanian kirkko 1937 (1938) ja Bulgarian kirkko 1945 (1946). Moskovan patriarkaatti myönsi 1970 autokefalian Yhdysvaltain ns. Metropoliakirkolle.⁵

Ensimmäisinä vuosisatoina universaalinen kirkko käsitettiin yhteisönä, jonka muodostivat piispansa johdolla eukaris-tiaa viettävät paikalliset kirkot. Vaikka piispan aseman määrittely kirkon struktuurissa hieman vaihtelee ortodoksisessa ekklesiologiassa, on piispaa yleensä pidetty yhtenä paikalliskirkon kanonisuuden merkinä ja takeena. Nikaian kirkolliskokouksen (325) 4. kanoni määrää, että uutta piispaa hyväksymässä ja vihkimässä tulee olla vähintään kolme provinsiaalisen piispojensynodin piispaa. Saman kirkolliskokouksen 8. kanoni rajoittaa piispojen lukumäärän yhdeksi samalla paikkakunnalla.⁶ Efesoksen kirkolliskokouksen (431) 8. kanonin mukaan vain kyseisen kirkollisen alueen piispoilla on oikeus hyväksyä ja vihkiä uusia piispoja tälle alueelle.⁷ Khalkedonin kirkolliskokouksen (451) 17. kanonin mukaan nämä kirkolliset alueet noudattavat poliittisia ja kaupunkihallinnon esiku-

5. Autokefalian myöntämisvuosi vaihtelee sen mukaan, kuka tiedon esittää. Nämä erot johtuvat autokefalian myöntämisen kanonisuutta koskevista tulkintoeroista. Ks. esim. *John Meyendorff* *The Orthodox Church. Its Past and its Role in the World Today* (New York 1962), s. 143–189. *Timothy Ware* *The Orthodox Church* (London 1963), s. 174–179. Moskovan patriarkka *Aleksein* kirje patriarkka Athenagorasille 17.3.1970. Kirjeen englanninkielinen käännös on julkaistu esim. *St. Vladimir's Theological Quaterly* 1971, 15, 1–2, s. 58–62. Konstantinopolin patriarkka *Athenagorasin* kirje metropoliitta Pimenille 24.6.1970. Kirjeen englanninkielinen käännös on julkaistu esim. *St. Vladimir's Theological Quaterly* 1971, 15, 1–2, s. 63–70. *Emilianos* mt. s. 6–9.

6. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bologna 1972), s. 7–10. Teoksesta käytetään lyhennystä COD.

7. COD s. 69.

via.⁸ Konstantinopolin kirkolliskokouksen (381) 3. kanoni⁹ ja Khalkedonin 9.¹⁰ ja 28. kanoni¹¹ määräävät Konstantinopolin piispan niiden kristittyjen esipaimeneksi, jotka elävät »barbaarien» keskuudessa, siis Rooman valtakunnan rajojen ulkopuolella. Muunmuassa näiden kanonien pohjalta on esitetty erilaisia tulkintoja autokefaalisesta asemesta ja erityisesti autokefalian myöntämismenettelystä. Keskeiseen asemaan on tällöin noussut erityisesti Khalkedonin 28. kanonin tulkinta.¹²

Yhdysvaltojen ortodoksian kannalta kysymys autokefaliasta ei ole noussut esiin yhtäkkiä, autokefaalisen kirkon perustamisen myötä, vaan koko ongelma liittyy läheisesti ortodoksian historiallisiin vaiheisiin Yhdysvalloissa. Kirkollinen kehitys on nimittäin johtanut mitä suurimpaan kirjavuu-teen ja pirstoutumiseen. Tilanteen vaikeutta kuvaa, että vuoden 1977 *Yearbook of American and Canadian Churches* luettelee 20 erilaista ortodoksista jurisdiktiota Yhdysvalloissa.¹³ Eri jurisdiktioit ovat yleensä syntyneet siirtolaisuuden myötä kansalliselta pohjalta, mutta kehityksen tulos ja kokonaistilanne ovat ilmeisesti vastoin ortodoksisten kanonien henkeä. Yleensä alueellista ykseyttä pidetään tärkeänä ortodoksisessa kirkko-opissa. Tätä ykseyttä vastaan nouseva nationalismi on tuomittu »fyletismi» -nimisenä hereksiana Konstantinopolissa 1872 pidetyssä synodissa.¹⁴

Seuraavassa pyritään valottamaan kysymystä autokefaliasta Yhdysvaltojen ortodoksiassa tarkastelemalla ortodoksi-an historiaa Yhdysvalloissa nykypäiviin asti. Ortodoksia Yhdysvalloissa ei ole mikään irrallinen ilmiö, ja niinpä yleismaailmalliset murrokset, erityisesti I ja II maailmansota, ovat

8. COD s. 95.

9. COD s. 32.

10. COD s. 91.

11. COD s. 99–100.

12. *Olšr & Gill* mt. s. 770.

13. *Yearbook of American and Canadian Churches* 1977 (Nashville 1977), s. 115.

14. *Meyendorff* mt. s. 169.

voimakkaasti vaikuttaneet myös Yhdysvaltojen ortodoksian kehitykseen. Kolmas, erityisesti käsillä olevan aiheen kannalta, tärkeä murrosaika on vuosi 1970, jolloin Moskovan patriarkaatin toimesta myönnettiin autokefalia ns. Metropoliakirkolle, joka on sen jälkeen käyttänyt itsestään nimeä The Autocephalous Orthodox Church in America (AOCA).

II ALASKAN LÄHETYKSESTÄ ENSIMMÄISEEN MAAILMANSOTAAN

Ortodoksinen usko tuli Pohjois-Amerikkaan Venäjän kirkon lähetystyön välityksellä 1794.¹⁵ Syyskuun 24. päivänä mainittuna vuonna arkkimandriitta *Joasaf Bolotov* kahdeksan munkin avustamana perusti lähetysaseman Kodiakin saarelle Aleuteilla. Joasaf vihittiin Irkutskissa Siperiassa Kodiakin piispaksi 1799, mutta paluumatkalla hän ja useat munkeista hukkuivat. Kodiakin lähetysasema suljettiin 1811, kun Venäläis-amerikkalainen kauppakomppania siirtyi Sitkaan Alaskassa. Kodiakin saarelle jäi yksi pappi ja yksi munkki, jotka kuuluivat Irkutskin arkkipiispan alaisuuteen.¹⁶

Alaskan lähetys jaettiin 1820-luvulla kahteen alueeseen, ja itäisen alueen hoitaja *Ioann Venjaminov* kehitti alueen lähetystyötä merkittävästi. Hänet vihittiin Kamtšatkan, Alaskan ja Kuriilien piispaksi 1840 nimellä *Innokenti*. Venäjän Pyhä Synodi organisoi 1858 Kamtšatkan, Alaskan ja Kuriilit suo-

15. Ensimmäinen ortodoksinen liturgia vietettiin profeetta Elian päivänä 1741 Sitkan lahdella Vitus Beringin, Alaskan löytäjän, laivalla. *Orthodox America 1794–1976* (New York 1975), s. 15. Teoksesta käytetään lyhennystä OA.

16. *Dimitry Grigorieff* *The Historical Background of Orthodoxy in America*, *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 1961, 5, 1–2, s. 4–5. *Vsevolod Rochcau* *Innocent Venianinov and the Russian Mission to Alaska 1820–1840*, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 1971, 15, 3, s. 106. OA s. 15–18. Kodiakin saarelle jäänyt munkki Herman kanonisoiitiin AOCA:n autokefalian julistamiseen liittyneiden juhallsuuksien yhteydessä 8.–9.8.1970. Pyhittäjä Herman Alaskalainen oli lähtöisin Valamon luostarista ja toimi Aleuteilla kuolemaansa asti 1837. Samoin piispa Joasaf oli Valamosta.

raan Synodin alaiseksi hiippakunnaksi, jonka hiippakuntakeskuksena oli Sitka. Lopulta piispa Innokenti nimitettiin Moskovan metropoliitaksi 1868.¹⁷

Kun Venäjä myi Alaskan Yhdysvalloille 1867, kauppa- ja kirkon sisältyi kohta, jossa Yhdysvallat tunnusti Venäjän kirkon omaisuuden ja oikeudet Alaskassa. Metropoliitta Innokentin ehdotuksesta Pyhä Synodi perusti 1870 oman hiippakunnan Yhdysvalloille tulleesta osasta aikaisempaa Kamtšatkan hiippakuntaa. Piispa *Ioann (Mitropolski)* nimitettiin tämän Alaskan ja Aleuttien saarten hiippakunnan piispaksi. Muuten Venäjän kirkko omaksui melko passiivisen asenteen amerikkalaisen lähetyshiippakunnan toimintaan Alaskan myynnin jälkeen. Työtä rajoitti myös se seikka, että harvat venäläiset papit osasivat englantia, joten kirkollinen työ rajoittui venäjänkielisen väestön pariin.¹⁸

Ensimmäiset kolme ortodoksista seurakuntaa syntyivät Yhdysvaltoihin 1860-luvun alussa; kreikkalainen seurakunta New Orleansiin ja venäläiset seurakunnat San Fransiscoon ja New Yorkiin. Nämä seurakunnat selvästi kuuluivat Venäjän kirkon alaisuuteen koska venäläinen piispa tarkasti ne. Toisaalta tässä vaiheessa ei vielä voida puhua selvästi kreikkalaisista tai venäläisistä seurakunnista, koska seurakuntalaiset edustivat useita eri kansallisuuksia. Seurakuntien kansalliseen luonteeseen vaikutti vähitellen papiston kansallisuus ja kieli, sen mukaan pidettiinkö jumalanpalvelukset slaaviksi, kreikaksi tai muilla kielillä. Yleiskielenä seurakunnissa käytettiin englantia, jolla esim. kokouspöytäkirjat kirjoitettiin. Piispa Ioannin aikana 1872 hiippakuntakeskus muutettiin epävirallisesti Sitkasta San Fransiscoon. Hänen seuraajansa piispa *Nestorin* aikana Venäjän kirkon johto virallisesti hyväksyi siirron.¹⁹

17. *Rochau* mt. s. 105–120. OA s 18–19.

18. *Grigorieff* mt. s. 6–7.

19. Alexander Doumouras *Greek Orthodox Communities in America Before World War I*. St. Vladimir's Seminary Quarterly 1967, 11, 4, s. 173–185. OA s. 32–42.

Yhdysvalloissa olevan hiippakunnan kasvu alkoi varsinaisesti, kun vuodesta 1891 lähtien roomalaiskatoliseen kirkon unioituja Itävalta-Unkarista tulleita bysanttilaista riitusta noudattavia siirtolaisia liittyi hiippakuntaan. Suunnilleen samaan aikaan Venäjältä ja Kreikasta tulleet siirtolaiset alkoivat lisätä huomattavasti ortodoksien määrää. Siirtolaiset asettuivat pääasiassa Yhdysvaltojen itäosien teollisuusseuduille. Siirtolaiset olivat aluksi etupäässä köyhää maalaisväestöä, joka tuli Yhdysvaltoihin vaurastuakseen ja palatakseen myöhemmin takaisin kotimaahansa. Vuoden 1905 Venäjän poliittisten levottomuuksien jälkeen poliittisten pakolaisten määrä lisääntyi venäläisväestössä. Jo 1893 New Yorkissa oli kaksi erillistä kreikkalaista seurakuntaa; toisen papit olivat Ateenasta, toisen Konstantinopolista.²⁰

Amerikan hiippakunnan johdossa oli piispa *Tihon (Bellavin)* 1898–1907. Hänen pyynnöstään Venäjän kirkon Pyhä Synodi muutti 1899 hiippakunnan nimen Aleuttien ja Pohjois-Amerikan hiippakunnaksi. Piispanistuimen siirtyminen San Fransiscosta New Yorkiin vahvistettiin 1903. Samana vuonna Nikolai II vahvisti Pyhän Synodin päätöksen nimetä apulaispiispa Alaskaan. Apulaispiispaksi valittiin *Innokenti Pustynski*. Seuraavana vuonna arkkimandriitta *Raphael Hawaweeny* nimitettiin Brooklynin apulaispiispaksi huolehtimaan syyrialaisista ja muista arabiaa puhuvista siirtolaisista. Ensimmäinen kirkko syyrialaisille ortodokseille oli rakennettu jo 1895 New Yorkiin. Chicagon serbialaiset siirtolaiset saivat 1905 oman papin, jolle myönnettiin arkkimandriitan arvo. Samana vuonna Tihon nimitettiin arkkipiispaksi.²¹

Pyhän Synodin prekonsiliaarisessa komissiossa Pietarissa 1905 Tihon esitti suunnitelman Amerikan hiippakunnan ke-

20. *Dimitry Grigorieff* The Orthodox Church in America from the Alaska Mission to Autocephaly. *St. Vladimir's Theological Quarterly* 1970, 14, 4, s. 201–203. OA s. 51. Samoin Kanadassa ryhmä uniaatteja liittyi 1897 ortodoksiseen hiippakuntaan. OA s. 69.

21. *Leonid Kishkovsky* Archbishop Tikhon in America. *St. Vladimir's Theological Quarterly* 1975, 19, 1, s. 9–31. OA s. 83–101.

hittämiseksi. Sen mukaan hiippakunnalle tulisi myöntää suurempi autonominen tai mahdollisesti autokefaalinen tila. Tässä Amerikan eparkiassa tulisi olla arkkihiippakunta New Yorkissa, hiippakunta Alaskassa, hiippakunta Brooklynissa (syyrialainen), hiippakunta Chicagossa (serbialainen) sekä kreikkalainen hiippakunta.²² Hiippakunnan nimi muutettiin 1907 muotoon »Venäläinen ortodoksinen kreikkalais-katolinen kirkko Pohjois-Amerikassa». Kreikkalainen hiippakunta toteutui vasta 1918.

Kaikki vanhemmat seurakunnat Yhdysvalloissa olivat selvästi venäläisen piispan alaisuudessa. Kuitenkin 1900-luvun alussa syntyi siirtolaisuuden myötä kreikkalaisia seurakuntia, joilla ei ollut mitään käytännön yhteyksiä venäläiseen piispaan. Käytännöllisissä asioissa ne olivat autonomisia ja hankkivat itse papistonsa Kreikasta. Lisäksi jotkut seurakunnat tietoisesti välttivät venäläisen piispan johtoa. Tällainen oli mm. New Yorkin Pyhän Kolminaisuuden seurakunta, joka 1903–1904 tuli maallisen oikeuden päätöksellä kolmen kreikkalaisen yksityisomaisuudeksi. Siitä muodostettiin 1905 »Helleeninen itäinen kristillinen ortodoksinen kirkko» erotukseksi Venäjän kirkon hiippakunnasta, joka oli New Yorkissa rekisteröity nimellä »Kreikkalainen ortodoksinen kirkko».²³

Jo 1890-luvun alussa sekä Kreikan kirkon Pyhä Synodi että ekumeeninen patriarkaatti lähettivät pappeja kreikkalaisiin seurakuntiin. Kumpikaan ei julkisesti esittänyt Yhdysvaltoja koskevia jurisdiktiovaatimuksia ennenkuin 1908, jolloin ekumeeninen patriarkaatti julisti, että Amerikan kreikkalaiset seurakunnat kuuluivat Kreikan kirkon Pyhän Synodin

22. Arkkipiispa *Tihon* Projected Unity and Independence for America. Opinions of Diocesan Bishops Concerning Church Reforms, submitted to the Preconciliar Commission of the Holy Synod, St. Petersburg 1905. Tämä englanninkielinen käännös on julkaistu *St. Vladimir's Theological Quarterly* 1975, 19, 1, s. 49–50.

23. *Doumouras* mt. s. 185. OA s. 143. Tosin joissakin tapauksissa seurakunnat saattoivat kääntyä venäläisen piispan puoleen, esim. hankkiessaan antiminsion kirkkoonsa. OA s. 144.

hoitoon. Venäjän kirkko ei tunnustanut ekumeenisen patriarkaatin julistusta, jonka taustalla olivat poliittiset vaikeudet Turkissa. Käytännössä kreikkalaiset seurakunnat olivat 1908–1918 Kreikan kirkon alaisuudessa, mutta kreikkalaista hiippakuntahallintoa Amerikassa ei vielä tuolloin luotu.²⁴

III ENSIMMÄISESTÄ MAAILMANSODASTA TOISEEN MAAILMANSOTAAN

New Yorkin arkkipiispa *Eudokim (Miskerski)* osallistui 1917–18 Yleisvenäläiseen kirkolliskokoukseen Moskovassa. Lokakuun vallankumouksen jälkeen kaikki normaalit yhteydet Amerikan hiippakunnan ja uudelleen perustetun Moskovan patriarkaatin välillä katkesivat. Arkkipiispa Eudokim ei enää palannut hiippakuntaansa, vaan liittyi Moskovassa »Elävä kirkko» nimiseen liikkeeseen. Amerikan hiippakunnan hallintoa hoiti tämän johdosta Kanadan piispa *Aleksei (Nemolovski)*. Clevelandissa kokoontunut Yleisamerikkalainen kirkolliskokous valitsi 1919 piispa Aleksein Amerikan hiippakunnan primakseksi, ja patriarkka Tihon nimitti hänet arkkipiispaksi 1920. Venäjän vallankumouksen johdosta hiippakunta kuitenkin jakautui erilaisiin ryhmittymiin, ja mm. »Elävä kirkko» liike sai kannattajia myös Yhdysvalloissa. Näiden ristiriitojen ja hiippakunnan taloudellisten vaikeuksien vuoksi arkkipiispa Aleksei luopui virastaan ja muutti Eurooppaan.²⁵

Metropoliitta *Platon (Roždestvenski)*, joka oli ollut Amerikassa piispana 1907–1914, palasi 1922 Yhdysvaltoihin. Hänen onnistui lieventää niitä ristiriitoja, joita mm. arkkipiispa Eudokimin liittyminen »Elävä kirkko» -liikkeeseen oli aiheuttanut. Tästä syystä arkkihiippakunnan edustajat pyysivät

24. OA s. 143–144.

25. *M. Schrank* Problems of Orthodoxy in America: The Russian Church. St. Vladimir's Seminary Quarterly 1962, 6, 4, s. 187–188. OA s. 175–181.

patriarkka Tihonia nimittämään Platonin arkkihiippakunnan johtoon. Patriarkka Tihonin antama nimitys saatiin suullisena 1922, ja vankilasta vapauduttuaan hän vahvisti nimityksen 29.9.1923 päivätyllä julistuksella. Vuoden 1925 alussa patriarkan nimissä julkaistussa kirjoituksessa Platonia syytettiin vastavallankumouksellisuudesta ja edellytettiin, että hänen tilalleen valitaan uusi arkkipiispa.²⁶

Amerikan arkkihiippakunnan ja Venäjän kirkon suhteet katkesivat näiden tapahtumien yhteydessä. Hiippakunnan asemaa pyrittiin normalisoimaan neljännessä Yleisamerikkalaisessa kirkolliskokouksessa 1924 Detroitissa. Patriarkka Tihon oli 20.11.1920 antamassaan julistuksessa määrännyt, että jos patriarkaatin ja hiippakuntien välit vallankumouksen johdosta mahdollisesti katkeavat, hiippakuntapiispat voisivat järjestää hiippakuntiansa hallinnon olosuhteiden mukaan.²⁷ Vedoten tähän julistukseen ja vuosien 1917–18 Yleisvenäläisen kirkolliskokouksen suosituksiin Amerikan hiippakuntahallinnon järjestämiseksi sekä Tihonin paimenkirjeisiin vuosilta 1918 ja 1919²⁸ Detroitin kokous julisti Amerikan hiippakunnan väliaikaisesti autonomiseksi kirkoksi. Sen johtoon päätettiin valita arkkipiispametropoliitta, piispojen kokous, papistosta ja maallikoista muodostettu kokous sekä määräajoin kokoontuva Yleisamerikkalainen kirkolliskokous. Autonomiseksi julistautunut kirkko otti nimen Russian Orthodox Greek Catholic Church in America, mutta yleisesti sitä on kutsuttu nimellä Metropoliakirkko. Uusi kirkko ei asettanut kyseenalaiseksi Venäjän kirkon kanonista alkuperäisyyttä vallankumouksenkaan jälkeen. Mutta se vaati itselleen administratiivista itsenäisyyttä vallitsevien olosuhteiden perusteella.²⁹

Metropoliitta Platon oli paluumatkalla Yhdysvaltoihin ollut

26. Grigorieff mt. s. 207–208.

27. Tästä julistuksesta ks. *Bogclepov* mt. s. 55–63.

28. Patriarkka Tihonin Kirjeet on julkaistu englanninkielisinä käännöksinä St. Vladimir's Theological Quarterly 1975, 19, 1, s. 52–56.

29. Grigorieff mt. s. 208. OA s. 184–185.

perustamassa ns. Sremski-Karlovtsin Synodia, joka sittemmin väitti yksin edustavansa kanonista Venäjän kirkkoa ulkomailla.³⁰ Platon osallistui Karlovtsin Synodin kokoukseen viimeisen kerran 1926. Kun Synodin vaatimukset olivat ristiriidassa Detroitin kokouksen julistaman autonomisen aseman kanssa, johti tämä välirikoon Platonin ja Synodin välillä. Karlovtsin Synodi erotti 1927 Platonin ja nimitti piispa *Apolinariksen* Amerikan arkkipiispaksi.³¹ Näin syntyi ns. Synodaalikirkko Pohjois-Amerikkaan. Siitä tuli rinnakkainen venäläinen kirkko Metropoliakirkon lisäksi, kun siihen liittyi lukuisia seurakuntia ja varsinkin Venäjän vallankumouksen pakolaisia. Molemmat kirkot perustelivat asemansa patriarkka Tihonin antamalla vuoden 1920 julistuksella. Synodaalikirkko vaati itselleen korkeinta venäläisiä kirkkoja koskevaa auktoriteettia Neuvostoliiton ulkopuolella ja vakuutti olevansa näiden kanonisuuuden lähde.³² Metropoliakirkko katsoi asemansa olevan historiallisen jatkuvuuden perusteella kanoninen, vaikka yhteydet Moskovan patriarkaattiin olivatkin poikki.

Moskovan patriarkaatti vaati 1933, että metropoliitta Platon ja hänen papistonsa allekirjoittaisivat kuuliaisuuden vakuutuksen myös Neuvostoliiton maalliselle esivallalle. Platon vahvisti Amerikan uskovaisille osoitetussa 3.6.1933 päivätyssä kirjeessään vuoden 1924 Detroitin kokouksen periaatteen, jonka mukaan Amerikan hiippakunta ei myönnä olevansa hallinnollisesti alistettu Moskovan patriarkaatille niin kauan kuin tämä oli riippuvainen kommunistisesta hallituk-

30. Karlovtsin synodin taustasta ks. esim. *Nicolas Zernov* The Schism within the Russian Church in the Diaspora: its Causes and the Hopes of a Reconciliation. *Eastern Churches Review* 1975, 7, 1, 59–65. *Nicolas Zernov* The First Council of the Russian Church Aboard in Sremski Karlovtsi (21 November – 2 December 1921). *Eastern Church Review* 1975, 7, 2, s. 164–185.

31. *Schrank* mt. s. 190–191. OA s. 187.

32. Patriarkka Tihon oli lakkauttanut Karlovtsin Synodin 1922. Julistuksen englanninkielinen käännös on esim. *St. Vladimir's Theological Quarterly* 1975, 19, 1, s. 53–56. Siitä lähtien Synodin suhteet Moskovan patriarkaattiin ovat olleet poikki.

sesta. Kun Platon oli kieltäytynyt, patriarkaatin edustaja arkkipiispa *Venjamin (Fedtsenkov)* julistautui Pohjois-Amerikan venäläisen arkkihiippakunnan uudeksi arkkipiispaksi ja kehotti uskovaisia kokoontumaan hänen johtonsa alaisuuteen. Samana vuonna patriarkaatin Pyhä Synodi tuomitsi Platonin ja hänen kannattajansa, sekä nimitti Venjaminin arkkihiippakunnan johtoon patriarkaalisen eksarkkina. Kun suurin osa seurakunnista pysyi uskollisena metropoliitta Platonille, oli seurauksena kolmannen rinnakkaisen venäläisen jurisdiktion syntyminen. Metropoliitta Platon kuoli 1934, ja samana vuonna Yleisamerikkalainen kirkolliskokous valitsi San Fransiscon piispa *Feofilin* hänen seuraajakseen.³³

Serbian patriarkan *Varnavan* aloitteesta Neuvostoliiton rajojen ulkopuolella olevien tärkeimpien ortodoksiryhmien johtajat ja edustajat kokoontuivat Sremski-Karlovtsiin löytääkseen ratkaisun hajaannukseen. Metropoliitta Feofil osallistui kokoukseen. Tässä kokouksessa hyväksyttiin »Ulkomailla olevan Venäjän kirkon» asetus. Sen mukaan Amerikan venäläinen metropoliittakunta (Metropoliakirkko) astui yhteyteen kolmen muun Neuvostoliiton ulkopuolisen venäläisen metropoliittakunnan kanssa. Piispa Apollinariksen johtama Synodaalikirkko hyväksyi metropoliitta Feofilin auktoriteetin. Lokakuussa 1937 kuudes Yleisamerikkalainen kirkolliskokous vahvisti asiaa koskevan asetuksen, ja Metropoliakirkko ja Synodaalikirkko yhdessä muodostivat Pohjois-Amerikassa Karlovtsin Synodin yhteyteen kuuluvan metropoliittakunnan.³⁴

Ennen ensimmäistä maailmansotaa Venäjän kirkko edusti symbolista, mutta ei aina käytännöllistä, kanonista auktoriteettia erilaisista kansallisista lähtökohdista Yhdysvaltoihin tulleiden ortodoksien keskuudessa. Ensimmäisen maailmansodan ja Venäjän vallankumouksen jälkeen ortodoksisen kirkon elämä Yhdysvalloissa muuttui ratkaisevasti. Erilaiset

33. *Grigorieff* mt. s. 211–212. OA s. 199–200.

34. *Schrank* mt. s. OA s. 199.

ei-venäläiset kansalliset kirkot lähettivät piispansa Amerikkaan toisistaan riippumatta ja perustivat näin omat jurisdiktionsa huolehtimaan siirtolaisista. Jo 1908 kreikkalaiset seurakunnat liitettiin Kreikan kirkon alaisuuteen, mutta kreikkalaista hiippakuntahallintoa Amerikassa ei vielä silloin luotu.³⁵ Nämä maailmansodan jälkeen syntyneet jurisdiktiot yleensä perustelivat asemansa sillä, etteivät pitäneet Moskovan patriarkaattia enää kanonisesti pätevänä, tai käytännössä kykenevänä hoitamaan Amerikan ortodokseja.

Arkkipiispa *Meletios* organisoi 1918–1920 Yhdysvaltoihin kreikkalaisen hiippakunnan vanhemmista kreikkalaisista seurakunnista ja vasta maahan muuttaneista siirtolaisista. Hänet valittiin 1921 ekumeeniseksi patriarkaksi nimellä *Meletios IV*. Vuodesta 1922 kreikkalainen hiippakunta kuului ekumeenisen patriarkaatin alaisuuteen. Vedoten Khalkedonin kirkolliskokouksen kanoniin 28 hän halusi liittää kaikki diasporan ortodoksit ekumeeniseen patriarkaattiin.³⁶ Patriarka antoi 1922 määräyksen, jonka mukaan kaikki Amerikan ortodoksit tuli yhdistää ekumeeniseen patriarkaattiin kuuluvaksi arkkhiippakunnaksi. Kun tämä ei toteutunut, vuonna 1930 annetut uudet säännökset määrittelivät arkkhiippakunnan muodostuvan niistä ortodokseista Amerikassa, jotka käyttävät kreikkaa liturgisena kielenään. Nämä määräykset siis epäsuorasti poissulkivat muut amerikkalaiset ortodoksit hiippakunnasta.³⁷

Syyrialaiset ortodoksit kuuluivat yleensä venäläiseen hiippakuntaan ennen ensimmäistä maailmansotaa. Vuodesta 1917 heidän piispanaan oli *Aftimos Ofeish*, joka oli venäläiseen hiippakuntaan kuuluva. Metropoliitta *Germanos Shehadi* Libanonista oli tullut 1914 Yhdysvaltoihin, ja hänen alaisuuteensa syntyi 1924 syyrialainen hiippakunta. Kun 1933 piispa *Aftimos* solmiessaan avioliiton erosi virastaan ja met-

35. *Bogolepov* mt. s. 48. OA s. 143–144.

36. *Olšr & Gill* mt. s. 766.

37. *Grigorieff* mt. s. 205–206.

ropoliitta Germanos palasi Beirutiin, suurin osa kummankin osapuolen seurakunnista tunnusti Antiokian patriarkaattia edustavan piispa *Victor Abu-Assaleyn* auktoriteetin.³⁸

Lukuisia muitakin kansallisia hiippakuntia organisoitiin ensimmäisen maailmansodan jälkeen. Vaikka niiden jäsenmäärät jäivät pieniksi, olivat ne kuitenkin lisäämässä kanonista hajaannusta Amerikassa. Ukrainalainen hiippakunta organisoitiin 1932 ja 1937 se liitettiin ekumeenisen patriarkaatin alaisuuteen. Romanianlainen hiippakunta perustettiin jo 1929. Pääasiassa aikaisemmista uniaattiryhmistä muodostettiin 1937 karpaatialais-venäläinen hiippakunta, joka myöhemmin liitettiin ekumeenisen patriarkaatin alaisuuteen. Muita ortodoksiryhmiä olivat lisäksi serbialainen, bulgarialainen sekä albanialainen hiippakunta, jotka kukin edustivat omaa kansallista autokefaalista äitikirkkooan Yhdysvalloissa.³⁹

IV TOISESTA MAAILMANSODASTA AUTOKEFAALISEN KIRKON PERUSTAMISEEN

Toinen maailmansota vaikutti suuresti Yhdysvaltojen ortodoksiseen kirkolliseen elämään. Suhtautumisessa Saksan ja Neuvostoliiton väliseen sotaan oli eroja varsinkin venäläisten ryhmien välillä. Lähinnä Karlovtsin liikkeeseen lukeutuvat yrittivät vaikuuttaa Yhdysvaltojen presidenttiin, jotta Neuvostoliitolle ei annettaisi sota-apua. Arkkipiispa Venjamin edusti toista linjaa. Kun Neuvostoliiton hallitus salli Moskovan patriarkanistuimen uudelleentäyttämisen syyskuussa 1943, tämä lisäsi myötätuntoa Neuvostoliittoa kohtaan. Vain Karlovtsin liike kieltäytyi tunnustamasta patriarkka *Sergein* valintaa. Metropoliakirkon piispat päättivät lokakuussa 1943, että uuden patriarkan nimi mainitaan jumalanpalveluksissa.⁴⁰

38. *Grigorieff* mt. s. 206–207. OA s. 144, s. 194–195.

39. *Bogolepov* mt. s. 50–52. OA s. 191–195.

40. *Schrank* mt. s. 192–194.

Maailmansodan poliittiset vaikutukset aiheuttivat ongelmia muidenkin kansallisten jurisdiktioitten keskuudessa. Romanian kirkon nimettyä uuden piispan Amerikkaan maallikkojen ja papiston kokous kieltäytyi hyväksymästä häntä Romanian kirkon ja valtion välisten suhteiden vuoksi. Erimielisyydet aiheuttivat kahden rinnakkaisen romanialaisen jurisdiktio-
on syntymisen Yhdysvaltoihin. Tällaisia rinnakkaisia ryhmiä syntyi myös ukrainalaisille ja albanialaisille.⁴¹

Toisen maailmansodan jälkeen Moskovan patriarkaatti pyrki palauttamaan kaikki Venäjän kirkosta eronneet ryhmät takaisin patriarkaattiin. Metropoliakirkon edustajia kutsuttiin tammikuussa 1945 Moskovassa pidettyyn kirkolliskokoukseen, mutta amerikkalaiset edustajat myöhästyivät varsinaisesta kokouksesta viisumivaikkeuksien vuoksi. Patriarkan edustaja arkkipiispa *Aleksei (Segrev)* matkusti samana vuonna Yhdysvaltoihin neuvottelemaan patriarkaatin ja Metropoliakirkon välisistä suhteista, mutta neuvottelut eivät johtaneet tulokseen. Marraskuussa 1946 Metropoliakirkon kirkolliskokous hyväksyi Moskovan patriarkan hengellisen auktoriteetin, mutta ei hallinnollista valtaa. Samassa kokouksessa päätettiin, että Metropoliakirkko vetäytyy Karlovitsin Synodin yhteydestä.⁴²

Syksyllä 1947 patriarkan edustaja Leningradin metropoliitta *Gregori (Tšukov)* saapui New Yorkiin jatkamaan neuvotteluja. Patriarkaatti oli valmis myöntämään autonomisen tilan Metropoliakirkolle, mutta vaati hyväksymisoikeuden piispojen valinnassa. Metropoliakirkon edustajat puolestaan vaativat täydellistä itsenäisyyttä myöntäen patriarkaatille vain hengellisen auktoriteetin. Marraskuussa 1947 Metropoliakirkon piispat päättivät keskeyttää neuvottelut. Moskovan kirkkopolitiikassa nähtiin kirkollisen imperialismin pyrkimystä, mutta sen itsensä kannalta kysymyksessä oli kanonisen järjestyksen palauttaminen. Joulukuussa 1947 tuli Mos-

41. *Bogolepov* mt. s. 51.

42. *Grigorieff* mt. s. 214–215. OA s. 199–201.

kovasta tieto, että Metropoliakirkon piispat olivat kanonisen oikeudenkäynnin kohteena Venäjän kirkon piispojen kokouksessa. Arkkipiispa Makari nimitettiin Moskovan patriarkaanin eksarkiksi Yhdysvaltoihin. Hänen alaisuuteensa siirtyi osa Yhdysvaltojen venäläisistä seurakunnista.⁴³

Helmikuussa 1947 Synodaalikirkon piispojen kokous kieltäytyi tunnustamasta Metropoliakirkon kirkolliskokouksen itsenäisyysjulistusta vuodelta 1946. Sama piispojen kokous nimitti viisi piispaa, jotka olivat kieltäytyneet tunnustamasta itsenäisyysjulistusta, Yhdysvaltojen venäläisten ortodoksien johtajiksi. Näiden ristiriitojen johdosta 1940-luvun lopussa Synodaalikirkon ja Metropoliakirkon kanonisten suhteiden selvittämiseksi eräiden osavaltioiden tuomioistuimissa käytiin oikeudenkäyntejä, jotka epäsuorasti vahvistivat kirkkojen eron. »Ulkomailla olevien venäläisten piispojen synodin» päämaja siirrettiin 1950 Münchenistä New Yorkiin. Maailemansodan jälkeisenä aikana Synodaalikirkko kehittyi eksklusiiviseen suuntaan suhteessa muihin ortodoksikirkkoihin.⁴⁴

Kesäkuussa 1960 perustettiin »Amerikan kanonisten ortodoksiipiispojen pysyvä konferenssi» (SCOBA), joka toimii yhteistyöelimenä eri jurisdiktioitten välillä. Siihen kuului 1968 piispoja albanialaisesta, bulgarialaisesta, karpaato-venäläisestä, kreikkalaisesta, romanialaisesta, serbialaisesta, syyrialaisesta, kahdesta ukrainalaisesta ja kahdesta venäläisestä jurisdiktiosta. Kaikki SCOBA:aan kuuluvat jurisdiktiot eivät tosin tunnusta toistensa kanonisuutta. SCOBA:aan kuulumattomista jurisdiktioista Synodaalikirkko on merkittävin.⁴⁵

Keskustelut Metropoliakirkon ja Moskovan patriarkaanin välillä alkoivat 1963, kun arkkipiispa *Nikodim (Rotov)* vieraili Yhdysvalloissa ja tapasi mm. metropoliitta *Leontin*. Tällöin keskusteltiin ensimmäistä kertaa mahdollisista käytännölli-

43. *Grigorieff* mt. s. 42–45.

44. *Bogolepov* mt. s. 69–70.

45. *Kallistos Timothy Ware* *Orthodoxy in America: Some Statistics*. *Eastern Churches Review* 1968, 2, 1, s. 72. OA s. 242–244.

sistä toimenpiteistä kanonisen ongelman ratkaisemiseksi, tosin mitään päätöstä ei vielä tehty ja keskustelut olivat epävirallisia. Kirkkojen Maailmanneuvoston Upsalan yleiskokouksen yhteydessä 1968 Metropoliakirkon edustajat tapasivat metropoliitta Nikodimin uudelleen. Tässä yhteydessä ensimmäistä kertaa oli esillä autokefalian myöntäminen. Tammiukuussa 1969 metropoliitta Nikodim oli uudestaan New Yorkissa ja tällöin ensimmäiset viralliset neuvottelut käytiin. Metropoliakirkkoa edustivat arkkipiispa *Kiprian (Borisevic)* sekä *Joseph Pishtey*, *John Meyendorff*, *Alexander Schmemmann* ja *John Skvir*. Myöhemmin samana vuonna neuvottelut jatkuivat Genevessä ja Tokiossa. Päätökseen ne saatiin New Yorkissa maaliskuussa 1970.⁴⁶

Kun tieto neuvotteluista oli tullut julkiseksi, Synodaalikirkon edustajat asettivat kyseenalaiseksi autokefalian myöntämisen mahdollisuuden. Ensinnäkin väitettiin, että Metropolia-kirkko joutuu näin Neuvostoliiton solutuksen ja painostuksen kohteeksi. Toiseksi kysyttiin, kuinka Metropoliakirkko voisi olla paikallinen autokefaalinen kirkko, kun se edustaa vain vähemmistöä Yhdysvaltojen ja Kanadan ortodoksien keskuudessa.⁴⁷ Myös ekumeeninen patriarkaatti reagoi neuvotteluihin. Patriarkka *Athenagoras* lähetti 8.1.1970 patriarkka Alekseille kirjeen, jossa hän vastusti Moskovan patriarkaatin omaksumaa kantaa. Athenagoraksen mukaan ortodoksisen diasporan kysymys olisi jätettävä ekumeenisen kirkolliskokouksen ratkaistavaksi. Kirjeeseen sisältyi huomautus, että mikäli autokefalia myönnetään, patriarkaatti ei tunnusta tätä, eikä sisällytä uutta kirkkoa diptyykeihinsä. Ekumeenisen patriarkaatin toimesta kopio kirjeestä lähetettiin myös muiden ortodoksisten kirkkojen johtajille.⁴⁸ Patri-

46. *Grigorieff* mt. s. 216–218. *Ware USA. Eastern Churches Review* 1970, 3, 1, s. 95. OA s. 262–264.

47. *Ware* nootissa 46 mainittu artikkeli s. 96–97.

48. Konstantinopolin patriarkka *Athenagorasin* kirje patriarkka Alekseille 8.1.1970. Kirjeen englanninkielinen käännös on julkaistu esim. *St. Vladimir's Theological Quarterly* 1971, 15, 1–2, s. 55–57.

arkka Aleksei vastasi kirjeeseen 17.3.1970. Hänen mukaansa Moskovan patriarkaattilla on äitikirkkona kanoninen oikeus julistaa autokefalia Amerikassa historiallisen jatkuvuuden perusteella. Patriarkka Aleksei perusteli autokefalian myöntämistä ajatuksella, että se auttaa Amerikan eri jurisdiktioitten yhdistymistä. Kun ekumeenisen kirkolliskokouksen ajankohta on epävarma, patriarkaatti pitää menettelyään oikeana.⁴⁹

V AUTOKEFALISEN KIRKON PERUSTAMISEN JÄLKEINEN AIKA

Autokefaliaa koskeva sopimus allekirjoitettiin 31.3.1970. Moskovan patriarkaatin puolesta sen allekirjoitti ulkoasiain osaston puheenjohtaja Leningradin metropoliitta *Nikodim* ja Metropoliakirkon edustajana arkipiispa *Irenei*.⁵⁰ Patriarkka Aleksei allekirjoitti 10.4.1970 asiaa koskevan tomoksen. Siinä autokefalian myöntämistä perustellaan ajatuksella, että se palvelee Amerikan eri jurisdiktioitten välisten suhteitten normalisoitumista. Hallinnollisesti autokefalia tarkoittaa asiakirjan mukaan itsenäisyyttä ja itsehallintoa, ja siihen kuuluu oikeus yksin valita ja vahvistaa kirkon primus. Tomoksen mukaan autokefalia koskee vain Metropoliakirkkoa, ja esim. Moskovan patriarkaatin eksarkaan seurakunnat saavat itse päättää liittymisestään autokefaliseen kirkkoon. Asiakirjaan sisältyy kohta, jonka mukaan Metropoliakirkko tunnustaa Japanin kirkon kuuluvan Moskovan patriarkaatin jurisdiktioon. Keski- ja Etelä-Amerikan suhteen status quo jatkuu niin, että Metropoliakirkko ja patriarkaatti huolehtivat omista seurakunnistaan.⁵¹ Patriarkka Aleksein 13.4.1970 lähettä-

49. Patriarkka *Aleksein* em. kirje 17.3.1970.

50. *Ware USA. Eastern Churches Review* 1970, 3, 2, s. 199. OA s. 264.

51. Tomoksen englanninkielinen käännös on julkaistu mm. *St. Vladimir's Theological Quarterly* 1971, 15, 1-2, s. 45-48.

mässä sähkössä ilmoitettiin, että Moskovan Pyhä Synodi oli vahvistanut sopimuksen. Patriarkka Aleksei kuoli neljä päivää myöhemmin, ja patriarkaatin edustaja metropoliitta Pimen antoi autokefalian muodollisen julistuksen 18.5.1970 Moskovassa. Moskovan patriarkaatin Pohjois-Amerikan eksarkaatin 4:n piispan asemaa Tomos ei määritellyt, mutta tämä ongelma ratkaistiin siten, että piispat siirtyivät muihin tehtäviin.⁵²

Patriarkka Athenagoras lähetti metropoliitta *Pimenille* 24.6.1970 kirjeen, jossa kielletään Moskovan tomoksen pätevyys. Kirjeen mukaan koko ortodoksisen diasporan kysymys olisi jätettävä tulevaisuuteen yleisortodoksisen synodin ratkaistavaksi. Kirjeessä patriarkka Athenagoras erotti autokefaliassa kaksi mahdollista astetta: 1) lopullinen autokefalia, jonka vain ekumeeninen kirkolliskokous voi myöntää, ja 2) väliaikainen ja alueellinen autokefalian myöntäminen ilman ekumeenista kirkolliskokousta. Kun joku tietty alue vaatii autokefaliaa, on äitikirkon tutkittava asiaa ja päätettävä suostuuko se vaatimukseen. Mutta ennenkuin lopullinen päätös voidaan tehdä, se on alistettava ekumeeniselle kirkolliskokoukselle. Tällaisen kokouksen puuttuessa ekumeeninen patriarkaatti voi myöntää autokefalian. Tämän se tekee paikallisten ortodoksisten kirkkojen äitinä ja ensimmäisenä niiden joukossa, niiden sisäisen yhteyden keskuksena ja niiden suojelijana vaikeuksissa. Mutta tällainen Konstantinopolin myöntämä autokefalia on vain väliaikainen. Patriarkka huomautti myös, että Amerikka ei ole koskaan ollut kokonaisuudessaan Venäjään kuuluva alue, ja siksi Moskovan perustelut ja vaatimukset eivät ole päteviä.⁵³

Vastauksessaan 11.8.1970 metropoliitta Pimen kielsi ekumeenisen patriarkaatin aseman sellaisena, kuin patriarkka Athenagoras oli sen tulkinnut. Pimenin mukaan Konstantinopolilla on vain kunniaprimaatti, johon ei sisälly valtaa mui-

52. Ware nootissa 50 mainittu artikkeli s. 202–203.

53. Nootissa 5 mainittu *Athenagorasin* kirje.

hin kirkkoihin nähden. Ainoastaan Jerusalem on universaali äitikirrko. Kun ekumeeninen kirkolliskokous ei ole kokoon-
tunut lähes 1200:aan vuoteen, niin Venäjän kirkolla on ollut
oikeus äitikirrkona myöntää autokefalia AOCA:lle.⁵⁴ Syys-
kuun 24. päivänä Konstantinopolin patriarkaatti lähetti viral-
liset kirjeet muille autokefaalisille kirkkoille selittäen patriar-
kaatin kantaa. Samassa yhteydessä patriarkaatti huomautti,
että Yhdysvalloissa autokefalian myöntämistä edeltänyt sta-
tus quo on yhä voimassa, mikä merkitsi, että Konstantinopoli
ei katkaissut sakramentaalista yhteyttä uuteen kirkkoon.⁵⁵
Moskovan ja Konstantinopolin välinen kirjeenvaihto osoittaa
osapuolten näkemysten eroavaisuuden kahdessa perusky-
symyksessä: 1) kysymys yleisestä kanonisesta periaatteesta:
kuka on oikeutettu myöntämään autokefalian, 2) ortodoksi-
sen diasporan, erityisesti Amerikan mantereiden, kanoninen
tilanne: kenellä on oikeudet Amerikan jurisdiktioon.

Moskovan eksarkaanin Yhdysvalloissa olevista seurakun-
nista 34 sekä kaikki Kanadassa olevat seurakunnat kieltäy-
tyivät liittymästä AOCA:aan. Näitä seurakuntia hoitamaan
Moskovan patriarkaatti nimitti piispa Makarin. Sensijaan
Yhdysvaltojen romanialainen episkopaatti sekä albanialainen
arkkipiispakunta, joilla kummallakaan ei ollut yhteyksiä äiti-
kirkkoihinsa, liittyivät AOCA:aan. Syksyllä 1970 vain Bulga-
rian, Puolan ja Tšekkoslovakian kirkot olivat tunnustaneet
autokefalian. Kreikkaa puhuvat kirkot ovat seuranneet
Konstantinopolin patriarkaatin esimerkkiä ja ovat kieltäyty-
neet tunnustamasta Moskovan myöntämää autokefaliaa.
Muodollisesti sen ovat kieltäneet Konstantinopolin patriar-
kaatin lisäksi Aleksandrian patriarkaatti 4.12.1970, Kreikan
kirkko 19.2.1971, Jerusalemin patriarkaatti 17.3.1971 sekä
Kyproksen kirkko 29.–31.3.1971. Puolueettomamman kan-
nan ovat omaksuneet Antiokian patriarkaatti sekä Romanian

54. Krutitsan ja Kolomnan metropoliitta *Pimenin* kirje. Englanninkielinen käännös
on julkaistu esim. *St. Vladimir's Theological Quarterly* 1971, 15, 1–2, s. 71–80.

55. *Ware USA. Eastern Churches Review* 1971, 3, 3, s. 312.

ja Serbian kirkot, vaikka nekin KMN:n keskuskomitean kokouksessa Addis Abebassa 1971 osallistuivat edellä lueteltujen kirkkojen kanssa protestiin AOCA:aa vastaan.⁵⁶

Yhdysvaltojen kreikkalainen arkkipiispakunta omaksui ennen AOCA:n perustamista kannan, että autokefalian myöntäminen ei vaikuta amerikkalaisten jurisdiktioitten väliin suhteisiin, vaan ennenkaikkea Metropoliakirkon ja Moskovan patriarkaatin suhteisiin. Kreikkalainen arkkipiispakunta ei omalla kohdallaan ole pyrkinyt saamaan autokefaliaa vaan käytännöllistä autonomiaa.⁵⁷ Autokefalian myöntämisen jälkeen arkkipiispakunnan ja AOCA:n suhteisiin heijastui hyvin nopeasti Konstantinopolin ja Moskovan patriarkaattien erimielisyydet. Syyskuun 11. päivänä 1970 arkkipiispa *Iakovosille* lähettämässään kirjeessä patriarkka Athenagoras korosti, että arkkipiispakunta on kirkollisesti ja hallinnollisesti täysin riippuvainen ekumeenisesta patriarkaattista. Samoin hän vahvisti periaatteen, että hiippakunta on kreikankielinen.⁵⁸ Lokakuussa 1970 arkkipiispa Iakovos erosi Amerikan kanonisten ortodoksipiispojen pysyvän konferenssin (SCOBA) puheenjohtajuudesta, koska hän katsoi AOCA:n muuttaneen koko elimen aseman ja merkityksen. Monet amerikkalaiset ortodoksit olivat toivoneet nimenomaan SCOBA:sta kehittyvän kanonista ykseyttä ja auktoriteettia edustavan episkopaalisen konsiilin. Toukokuussa 1971 päivätyssä kirjeessä arkkipiispa Iakovos kehotti piispojaan ja papistoaan välttämään toistaiseksi kaikkea yhteyttä AOCA:n piispoihin ja papistoon. Tämän syynä oli todennäköisesti kahden Yhdysvaltojen kreikkalaisen seurakunnan

56. Ware nootissa 55 mainittu artikkeli s. 314–315. Ware USA. Eastern Churches Review 1971, 3, 4, s. 456.

57. New Yorkin arkkipiispa *Iakovosin* puhe 27.6.1970. Puhe julkaistu Eastern Churches News Letter 1970/71, 58, s. 5–8. Nootissa 50 mainittu artikkeli s. 204. Ks. myös metropoliitta *Johannes* Uusi asema Amerikan ortodoksille arkkipiispakunnalle. Ortodoksia 1978, 27, s. 119–132.

58. Ware nootissa 55 mainittu artikkeli s. 315–317. Tästä huolimatta englanninkielen käyttö jumalanpalveluksissa on lisääntynyt 1970-luvulla. Ware USA. Eastern Churches Review 1976, 8, 1, s. 85.

hyväksyminen AOCA:n jurisdiktioon. Myöhemmin selvisi, että tämä määräys ei koskenut sakramentaalista yhteyttä.⁵⁹

Myöskään Synodaalikirkko ei ole hyväksynyt AOCA:n perustamista. Juuri ennen Synodaalikirkon syyskuussa 1974 pitämää kirkolliskokousta patriarkka Pimen lähetti viestin, jossa hän kehotti Synodaalikirkkoa solmimaan suhteet johonkin autokefaliseen ortodoksiseen kirkkoon. Tähän Synodaalikirkko ei kokouksessaan ryhtynyt, mutta eräät kommentaattorit ovat sanoneet, että kirkolliskokous heijasteli eksklusiivisen asenteen väistymistä suhteessa toisiin ortodoksikirkkoihin.⁶⁰

Tilanne on yleisesti ottaen jatkunut muuttumattomana 1970-luvun alun jälkeen, tosin keskustelu Amerikan ortodoksin jurisdiktio-ongelmista on asenteellisesti rauhoittunut ja selkiintynyt. AOCA:n perustaminen ei ole vähentänyt Yhdysvaltojen venäläisten jurisdiktioitten määrää, vaan niitä on edelleen kolme. Sensijaan autokefalian myöntäminen normalisoi entisen Metropoliakirkon ja Moskovan patriarkaatin välit, jotka olivat olleet poikki 1920-luvulta. Myöskään muita kansallisuuksia edustavien jurisdiktioitten yhdistymistä autokefalian myöntäminen ei juuri ole auttanut.

VI LOPPUKATSAUS

Autokefaalisten kirkkojen perustaminen on ollut ortodoksisen kirkkojen keskinäisiä suhteita rasittava ongelma 1900-luvulla. Varsinkin Moskovan ja Konstantinopolin patriarkaattien välisten suhteitten kannalta erityisesti Puolan ja Amerikan kirkkojen kohdalla autokefalian myöntämiseen liittyneet erimielisyydet asiaa koskevien kanonien tulkinnassa ovat osoittautuneet vaikeiksi. Amerikan kohdalla kysymykseen on kytkeytynyt ortodoksisen diasporan ongelma, joka tällä

59. Ware USA. Eastern Churches Review 1971, 3, 4, s. 457–458.

60. Ware USA. Eastern Churches Review 1975, 7, 1, s. 77–81.

vuosisadalla on siirtolaisuuden myötä tullut yhä näkyvämmäksi.

Jo 1900-luvun alussa, kanonisen hajaannuksen vasta kehityessä diasporassa, arkkipiispa Tihon esitti Yhdysvaltain ortodoksien kohdalla autonomiaa tai autokefaliaa ratkaisuna ongelmaan. Tällöin diasporan kysymys olisi ratkaistu amerikkalaisella ortodoksisella kirkolla. Amerikkalaisuus olisi ollut se kansallisuus, johon eri maista tulevat siirtolaiset olisivat voineet myös ortodokseina samaistua. Tätä näkemystä on ensimmäisen maailmansodan jälkeen pyrkinyt toteuttamaan lähinnä Metropoliakirkko, sittemmin AOCA. Vastavasti jo 1920-luvun alussa Meletios IV ekumeenisenä patriarkkana esitti näkemyksen, että Amerikka diasporana kuuluu nimenomaan ekumeenisen patriarkaatin jurisdiktioon. Tästä linjasta ekumeeninen patriarkaatti on myöhemminkin johdonmukaisesti pitänyt kiinni perustellen kantansa pääasiassa Khalkedonin kirkolliskokouksen kanonilla 28. Näyttää siltä, että ekumeeninen patriarkaatti ei ole toistaiseksi nähnyt mahdollisena ratkaista Yhdysvaltain ortodoksien ongelmia amerikkalaisella kirkolla.

AOCA:n perustamisen pääsyynä lienee ollut Metropoliakirkon kykenemättömyys muulla tavalla normalisoida suhteitaan äitiirkkoonsa. Metropoliakirkolle, joka on edustanut selvimmin amerikkalaisen ortodoksian näkemystä, olisi autonomian kaltainen hallinnollinen riippuvuus Venäjän kirkosta ja sen kautta Neuvostoliitosta ollut mahdoton. Autonomia olisi merkinnyt myös itsehallinnon kaventumista, sillä Metropoliakirkkoa oli vuoden 1924 Detroitin kokouksesta lähtien ollut käytännössä autokefaalinen. Moskovan patriarkaatin kannalta autokefalian myöntäminen 1970 oli kanonisen järjestyksen palauttamista. Samalla ilmeisesti toivottiin, että autokefalian myöntäminen olisi palvellut Yhdysvaltain ortodoksien yhdistymistä. Mutta samoin kuin Puolan kohdalla 1949, ekumeeninen patriarkaatti ei nytkään katsonut, että Moskovan patriarkaatilla olisi ollut oikeus yksin myöntää autokefalia. Samoin ekumeeninen patriarkaatti edusti kan-

taa, että autokefalian myöntäminen ei kyennyt poistamaan Yhdysvaltojen ja yleensä amerikkalaisten jurisdiktioitten välisiä ongelmia. AOCA:n perustamisen jälkeen ei tapahtunut merkittävää siihen liittymistä. Tähän vaikutti patriarkaattien omaksuma asenne, sekä se, että AOCA edusti vain vähemmistöä Yhdysvaltain ortodoksien keskuudessa.

Ortodoksisen diasporan ongelma ja siihen liittyvä autokefalian kysymys eivät ilmeisesti ratkea Yhdysvalloissa ennenkuin autokefaaliset kirkot, ennenkaikkea Moskovan ja Konstantinopolin patriarkaattit, ovat päässeet yksimielisyyteen kahdessa peruskysymyksessä: 1) kenen jurisdiktioon diaspora kuuluu, 2) kuka voi myöntää autokefalian (väliaikaisen tai lopullisen). Yleensä näiden kysymysten ratkaisua pidetään Suuren ja Pyhän Synodin asiana, mutta sen kokoontumisen ajankohta ei toistaiseksi ole saanut lopullista vahvistusta.

SUMMARY

Hannu T. Kamppuri, The Problem of Autocephaly in the Orthodoxy in the United States

The Orthodoxy in the United States of America is canonically disunited. In the present study it is described how the disorganization has developed from the days of the coming of Orthodoxy to America up to the present day. The main reason to this disorganization is the large immigration of the Orthodox from different nationalities and, in connection with this, the influence of universal crises like the revolution of Russia and the world wars to the mutual relations of the Orthodox peoples. It has been considered in the United States that the solution to these problems is to found an autocephalous Church. The study describes the development of this tendency in the 20th century. The establishment of an autocephalous Church in 1970 did not, however, bring the canonical disunity in the United States to an end. The study shows that the main reason to this failure is in the disagreements between the old autocephalous Churches, first of all between the patriarchates of Constantinople and Moscow. These disagreements concern mainly the question: to whom the Orthodox diaspora belongs? The problem of autocephaly in the United States can be solved only when all autocephalous Churches will reach unanimity concerning the Orthodox diaspora and the interpretation of the canons concerning the establishment of an autocephalous Church.

Merja Merras

TORINON KÄÄRINLIINA – JÄLLEENLÖYDETTY MÄNDYLION?

*Torinon käärinliina*¹

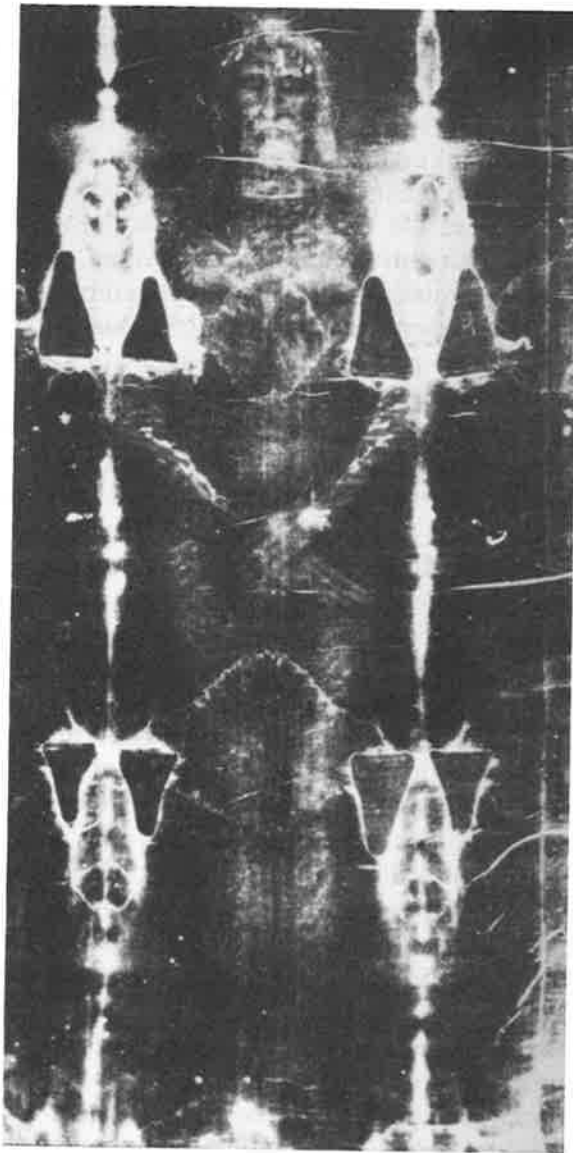
Viime vuosina maailmaa on hätkähdyttänyt tieto siitä, että vain yhtenä monista tarjolla olevista reliikeistä pidetty Torinon käärinliina on tarkoissa tieteellisissä tutkimuksissa osoittautunut lähes varmasti aidoksi Kristuksen käärinliinaksi. Tämä Lähi-Idästä peräisin oleva yli neljä metriä pitkä pellavan ja puuvillan sekoitteinen liina on peittänyt ristiinnaulitsemalla kuollutta 181 cm pitkää miestä, jonka päässä on ollut piikkikruunu ja jonka oikeassa kyljessä on suuri veritahra. Vaikka ranteiden, nilkkojen, kyljen ja pään tahrat näyttävätkin ensi silmäyksellä vereltä, tutkimuksissa on kuitenkin todettu, että kankaalle muodostunut kuva miehestä ei ole syntynyt veren, hien, mirhan ja aloen imeytymisestä liinaan. Sitä ei myöskään taitavinkaan väärentäjä ole voinut saada aikaan. Jäljelle jää vain käsitys, että sen on täytynyt muodostua jollain tuntemattomalla kuvaa muodostavalla prosessilla. Tällainen prosessi on löydetty Hiroshimasta atomipommin aiheuttamasta säteilystä. Eräät esineet, jotka ovat sijainneet vaaleaa taustaa vasten, ovat säteilyn vaikutuksesta heittäneet taustalle varjon, joka on kiinnittynyt pysyvästi seinään. Evankeliumit kertovat Jeesuksen olleen voimallisen miehen, joka teki ihmeitä ja jonka kerrotaan myös nousseen kuolleista. Fyysiset muutokset ruumiissa sen ylösnousemuksessa ovat ehkä hetkeksi vapauttaneet voimakasta säteilyä, joka »poltti» liinaan kuvan. Näin ei meillä olisikaan nähtävissämme Kristuksen hautauskuvaa, vaan hänen ylösnousemuskuvansa.

1. Tämä luku perustuu tieteellisiin tutkimustuloksiin, jotka on julkaistu *Ian Wilsonin* kirjassa *The Turin Shroud*, Lontoo 1978. Kust. Victor Gollancz Ltd. (ilmentynyt suomeksi kev. 1979 nimellä *Käärinliinan arvoitus*. Kust. WSOY)

Torinon käärinliinan historia on kiistatonta vuodesta 1357 lähtien, jolloin aatelisnainen Jeanne de Vergy esitteli sitä julkisesti Ranskassa. Aikalaiset eivät kuitenkaan uskoneet sen aitouteen, varsinkaan kun ei ollut mitään tietoa sen aiemmasta historiasta. Missä tämä liina sitten on viettänyt historiansa ensimmäisen vuosituhannen, on ollut se arvoitus, joka on pannut tutkijat pohtimaan, onko tämä liina kenties ollut tunnettu aikaisemmin jossain muussa muodossa. Tällöin on havaittu, että samalla kuin perimätiedon kuuluisa käsintekemätön Kristus-kuva katoaa historian näyttämöltä, ilmestyy kohta näkyviin liina, jossa ei ole pelkkä kasvokuva, vaan koko ruumiin ääriiviivat. Olisiko mahdollista, että kyseessä on sama liina? Tähän tulokseen on tullut englantilainen lehtimies Ian Wilson, joka on perehtynyt sekä Torinon käärinliinan että käsintekemättömän Kristus-kuvan eli mandylionin historiaan. Kaikki tuntuu sopivan hyvin yhteen. Kaikki tuntuu jopa liian täydelliseltä ollakseen totta. Odotellessamme taidehistorioitsijoiden mielipidettä voimme tarkastella tämän merkillisen liinan historiallisia vaiheita, jos se todella on yksi ja sama esine kuin ortodoksisen kirkon Kristus-ikonin prototyypinä pitämä mandylion.

Käsintekemättömän Kristus-ikonin alkuperä

Kristus-ikonien esikuva, Kristus käsintekemätön, on ortodoksisen kirkon vaaliman tradition mukaan kotoisin Edessan kaupungista Syyriasta. Edessan kaupungin maine perustui suurelta osalta legendaan ihmeellisestä Kristus-kuvasta, jota 500–1000-luvuilla käytiin kaukaakin Edessassa kunnioittamassa. Traditio kertoo, että Kristus olisi painanut kasvonsa liinaan ja lähettänyt liinan, johon jäi hänen kasvojensa jälki, Syyrian kuninkaalle Abgarille, joka sen saatuaan parani taudistaan. Toinen versio tästä legendasta kertoo, että kasvokuva olisi jäänyt liinaan, jonka ristintien varrella seisonut Veronika-niminen nainen olisi ojentanut Kristukselle kasvo-



Kuva 1.
Torinon käärinliina,
kokovartalonegatiivi

jen pyyhkimistä varten. Nämä molemmat versiot ovat jäljittävissä hyvinkin tarkasti historiallisiin lähteisiin. Veronika-legenda on monien erilaisten kertomusten yhteensulautuma, jolla ei ole havaittu olevan mitään todellisuuspohjaa. Sen sijaan kuningas Abgariin liittyvä kertomus voidaan ainakin jossain määrin havaita historialliseksi.

Meillä ei ole mitään kiistatonta dokumenttia siitä, miten kristinusko tuli Rooman valtakunnan itärajalta sijaitsevaan Syyria -nimiseen partilaisten suojelemaan itsenäiseen valtioon. Varhaisin tieto tästä on kirkkohistorioitsija Eusebiokselä ja se on peräisin 300-luvun alusta. Eusebios kirjoittaa²: »Kun kuningas Abgar, kuuluisa Eufratin toisella puolella asuvien kansojen hallitsija, jota kidutti ankara ruumiillinen kipu, joka ei ollut ihmisvoimalla parannettavissa, kuuli Jeesuksen paljon mainitusta nimestä ja hänen voimallisista teoistaan, joista kaikki yksimielisesti todistivat, niin hän, apua anoen, lähetti miehen viemään kirjeen ja pyysi päästä taudistaan. Jeesus ei silloin noudattanut hänen kutsuaan, mutta kunnioitti häntä itse kirjoittamallaan kirjeellä, jossa hän lupasi lähettää yhden opetuslapsistaan parantamaan hänen tautinsa ja samalla pelastamaan hänet ja hänen omaisensa. Ei kestänyt kauan, ennenkuin lupaus täytettiin. Sillä Jeesuksen kuolleista ylösnousemuksen ja hänen taivaaseenastumisensa jälkeen Tuomas, yksi niistä kahdestatoista, lähetti Taddeuksen, joka laskettiin Jeesuksen 70 oppilaan joukkoon kuuluvaksi, jumalallisesta kehotuksesta Edessaan julistamaan ja saarnaamaan Kristuksen oppia, ja hänen kauttaan kaikki Vapahtajamme lupaukset kävivät toteen. Tästä on olemassa kirjallinen Edessan arkistosta saatu todistus.» Eusebios jäljentää myös kirjaansa kirjeet, jotka Abgar ja Jeesus lähettivät toisilleen sekä vanhan kertomuksen, jota kutsutaan Addain opiksi ja jossa kerrotaan tarkemmin apostoli Taddeuksen matkasta Syyriaan. Kristuksen kuvasta ei tässä kertomuksessa ole mitään mainintaa. Kuningas Abgar on historian

2. Eusebioksen kirkkohistoria, suom. Ivar A. Heikel, Helsinki 1937.

tuntema Syyrian hallitsija Abgar V Ukama bar Manu, joka hallitsi maataan vv. 13–50 jKr. On mahdollista, että kirjeet todella olivat olemassa. Eusebios sanoo itse nähneensä ne. Kuitenkin on sanottu, että olisi uskomatonta, että mitään Kristuksen kirjoittamaa, joka olisi ollut muulle maailmalle tuntematonta, olisi säilynyt Eusebioksen aikaan saakka.³ Muissa 200–300-luvun lähteissä ei ole mitään mainintaa mistään Jeesuksen kirjoittamasta. Mutta voidaan myös kysyä, miksi Taddeus olisi lähtenyt juuri Syyriaan mukanaan hyvin ainutlaatuinen Kristuksen käsittätehty kuva, jonka hän hyvin tiesi voivan parantaa Edessan sairaan kuninkaan, ellei hän olisi tiennyt kuninkaan odottavan luvattua paranemistaan. Olivathan opetuslapset Jeesuksen eläessä useasti joutuneet todistamaan, miten Jeesuksesta lähtevä voima paransi sairaita pelkästä kosketuksesta. Miksei häntä verhonnut käärinliina sitten voisi tehdä samoja ihmeitä?

Kronologisesti seuraava tieto Edessan kristikunnan varhaishistoriasta on 300-luvulta peräisin oleva käsikirjoitus Addain oppi, joka on säilynyt meille eri aikakausina tehdyissä toisistaan hieman poikkeavissa muodoissa. Vanhimmassa 300-luvulta peräisin olevassa versiossa mainitaan Jeesuksen kuva ensimmäisen kerran, mutta kyseessä on tavallinen ihmiskäsin aikaansaatu maalaus. Tässä tarinassa kerrotaan kuningas Abgarin lähettäneen palvelijansa Hannaan Jeesuksen luo, »ja hän otti ja maalasi Jeesuksen kuvan valituin värein ja toi mukanaan herralleen kuningas Abgarille. Ja kun kuningas Abgar näki kuvan, hän otti sen vastaan suurella ilolla ja asetti sen suurella kunnioituksella palatsiinsa.»⁴

Myöhemmin tehdyt versiot Addain opista ovat 500-luvulta ja sitä myöhemmältä ajalta ja ne puhuvat Jeesuksen kuvasta aivan toisessa sävyssä. 500-luku siis tuntuu olevan eräänlainen taitekohta kuvan historiassa. Sitä vanhemmat tiedot pu-

3. *Lardner-Neander History of the Church*, vol. I, p. 109.

4. *Codex St. Petersburg*, transl. and publ. Phillips and Wright, 1867, ja *codex Nitrianus*, Brit. Mus. Add. 14644, publ. Cureton 1864.

huvat kirjeestä, kun taas kuvamotiivi tulee vain kerran esille sivuseikkana. 500-luvulta lähtien yhtäkkiä esiintyy kuva pääasiana ja kirjetraditio siirtyy toiselle tilalle. 500-luvulta lähtien alkaa myös kristillisessä ikonitaiteessa esiintyä Kristuksen ikoneja, joissa on havaittavissa Torinon käärinliinan kasvoja muistuttava parrakas hahmo, joka poikkeaa täysin aikaisemmista esityksistä, joissa Kristus esiintyy apollomaisena parrattomana nuorukaisena.

Edessassa saattoi siis kuningas Abgarin aikana olla ollut Kristuksen kuva tai sitten kuvan liittäminen kuningas Abgarin kristinuskoon kääntymiseen ja apostoli Taddeuksen Syyriassa käyntiin on kokonaan myöhempää keksintöä. Jos Abgarilla oli kuva, se ei montakaan vuotta saanut olla näkyvässä kuin valtaistuimelle nousi v. 57 Abgarin pojanpoika Manu, joka palautti pakanakultin Edessaan. Ihmeellinen kuva on saatettu silloin kätkeä. Kuva unohtui ja vain kalpea aavistus säilyi edessalaisten keskuudessa, että kaupungin muurin länsiportissa on jotain merkittävää⁵. Ensimmäiset tiedot tästä kuvasta jälleenlöydettyinä voimme lukea historioitsija Evagriokselta, joka eli 527–600. Hän kuvailee, miten persialaisten piirittäessä Edessaa v. 544 kaupunkilaiset »nouitivat Jumalan tekemän kuvan, jota ei ihmiskäsi ole tehnyt, vaan jonka Kristus, Jumala, lähetti Abgarille, kun tämä halusi nähdä hänet.»⁶ Evagrios siis olettaa kuvan tunnetuksi. Sen on täytynyt löytyä jo ennen tätä sotaa. Sen löytämisestä ei kuitenkaan ole säilynyt aikalaisten tekemiä muistiinpanoja. Sen sijaan n. v. 945 pidetyssä juhlasaarnassa kerrotaan, miten persialaisten piirityksen aikana kaupungin piispalle ilmes-tyksessä kerrottiin, että »hänen pitää ottaa käsittätehty Kristuskuva ja tehdä sen kanssa ristisaatto, silloin Herra osoittai-

5. Tämä käy ilmi mm. 400-luvun puolivälissä kirjoitetusta pyhiinvaeltajan kertomuksesta Edessan pyhistä paikoista. Kts. *John Wilkinson* *Egeria's travels*, London SPCK 1972.

6. *E. von Dobschütz* *Christusbilder. Untersuchungen zur Christlichen Legende*. Leipzig 1899, Beilage II B 38, s. 70.

si ihmeensä. Kyseinen kuva on kätkeyty kaupungin portin yläpuolelle siellä ja siellä paikassa sillä ja sillä tavalla.» Piispa teki niinkuin oli neuvottu, kaivoi osoitetusta kohdasta ja löysi kuvan ja sen edessä lampun vielä palavana. Kuvan edessä oli sen suojaksi asetettu tiili, johon Kristuksen kasvokuva oli ihmeellisesti monistunut. Saarnassa kerrotaan edelleen, että tämä on se kuva, jonka Kristus ihmeellisesti valmisti painamalla kasvonsa liinaan, ja jonka hän sitten lähetti kuningas Abgarille. Tämä piti sitä suuressa arvossa ja asetti sen pakanakuvan sijaan kaupungin portille. Mutta Abgarin pojanpoika vainosi kristittyjä ja palautti epäjumalanpalveluksen, joten kaupungin piispan piti kätkeä kuva. Hän pani sen piiloon asettaen tiilen sen suojaksi ja lampun sen eteen palamaan. Siitä lähtien kuva oli kadonnut ja myös unohdettu.⁷

Tästä kertomuksesta on peräisin ortodoksisen kirkon traditio käsittätehdystä Kristus-ikonista, ja siinä saattaa olla hyvinkin totuudenmukaisia yksityiskohtia. Edessan kaupungissa aiheuttivat suuret tulvat paljon tuhoa v. 525 ja sen jälkeen kaupungin muuria jouduttiin purkamaan ja siirtämään toiseen paikkaan. On mahdollista, että näiden korjaustöiden aikana kuva on saattanut löytyä länsiportin luota. Tällöin kuva olisi ollut jo v. 544 piirityksen aikana tunnettu asia kaupungissa. 400 vuotta myöhemmin kirjoitetulta historialta ei voida odottaa tarkkuutta yksityiskohdissa. Wilson arvelee, että tiili, joka oli pantu kuvan suojaksi, saattaa olla kuningas Abgarin aikoinaan kuvan mukaan veistättämä korkokuva, jollaisia pidettiin kaupungin portin päällä osoituksena siitä, mitä Jumalaa kaupungissa palveltiin.⁸ Tätä tiiltä, johon Kristuksen kuvan sanottiin monistuneen, kutsutaan keramioniksi ja sillä on aivan oma myöhempi historiansa.

Mutta v. 544 kuvan avulla sodasta saatu voitto vakiinnutti ihmeellisen kuvan aseman ja maineen Edessassa. Kuvasta

7. *Narratio de imagine Edessena*. Migne, *Patrologia cursus completus, series graeca*, vol. CXIII, cols. 423–54. Paris 1857–66.

8. *Ian Wilson*, mts. 112–114.



Kuva 2. Torinon käärinliina, kasvokuvan negatiivi

tehtiin kopioita ja parrakkaat Kristuksen piirteet alkavat levi-
tä ympäri Bysantin valtakuntaa ja saapuvat Roomaankin.

Edessan aarre ja Konstantinopolin palladion

500-luvulla kirjoitettu versio apostoli Taddeuksen teoista ker-
too Addain opista hieman poikkeavan alkuhistorian tuolle
merkillisellä liinalla: »Ananias (= Hannan) antoi Jeesukselle
(Abgarin) kirjeen. Hän katseli tarkkaan Kristusta, muttei
voinut painaa häntä mieleensä. Ja Jeesus tiesi tämän sydä-
men tuntijana, ja pyysi saada pestä itsensä ja hänelle ojennet-
tiin 'neljään osaan taitettu' (kreik. tetradiplon).⁹ Ja kun hän
oli pessyt itsensä hän pyyhki kasvonsa siihen. Ja hänen kas-

9. Käännetty yleensä vapaasti pyyheliinaksi.

vojensa jälki oli jäänyt liinaan.»¹⁰ Todennäköisenä syynä tähän kertomuksen muutteluun voitaneen pitää sitä, että kun liina tuli esille 500-luvulla, havaittiin heti, ettei sitä ole maalattu »valuin värein» ihmiskädellä, vaan se on syntynyt ikäänkuin hieromisen tuloksena. Tästä kertomuksesta voi myös päätellä, että liina oli löydettyessä 500-luvulla taitettu neljään osaan siten, että kasvokuva tuli näkyviin päällimmäisessä osassa. (Katso kuva 3.) Ehkä liina oli jo siten kehystetty kuin v. 945 saarna kertoo: » – kiinnitettynä laudalle ja peitettyä kullalla, joka on nyt nähtävissä.»¹¹ Kuvassa näemme Wilsonin rekonstruktion siitä, miten hän arvelee liinan olleen taitetun ja kullan päällystäneen liinaa. Kultra olisi ollut ristikon muodossa liinaa suojaamassa jättäen kuitenkin kasvokuvan ympyrän sisässä nähtäväksi. Aiheen tähän Wilson on saanut 1000- ja 1100-luvuilta peräisin olevista käsittätehdyn Kristus-ikonin kopioista, joissa Kristuksen kasvokuva ei ole maalattu vapaasti riippuvalle liinalle, vaan ristikkoaiheiselle taustalevyille.¹² Spas Nereditsan ikonissa (katso kuva 4) on lisäksi sivuilla havaittavissa kankaan alustalle pingoittamisessa käytettyjen naulojen kuvat. Taidehistoriasa tämä taustakuviointi on selitetty yrityksenä tyylitellä kankaan kudontamalla.¹³ Wilson taas mainitsee ristikkoaiheen tyyppilliseksi parttilaisvaltakunnan koristeluksi toiselta vuosisadalta.¹⁴

Ihmeellinen käsittätehty Kristuksen kuva oli siis edessa-laisten hallussa eivätkä nämä salanneet iloaan sen johdosta. He rakensivat kuvalle kirkon, josta piti tuleman valtakunnan pääpyhäkön, Konstantinopolin Hagia Sofian vertainen. Ja hyvin kaunis ja kuuluisa tästä Edessan Hagia Sofia -kirkosta tulikin. Mutta Edessassa vallitsi kirkkojen kesken kilpailuti-

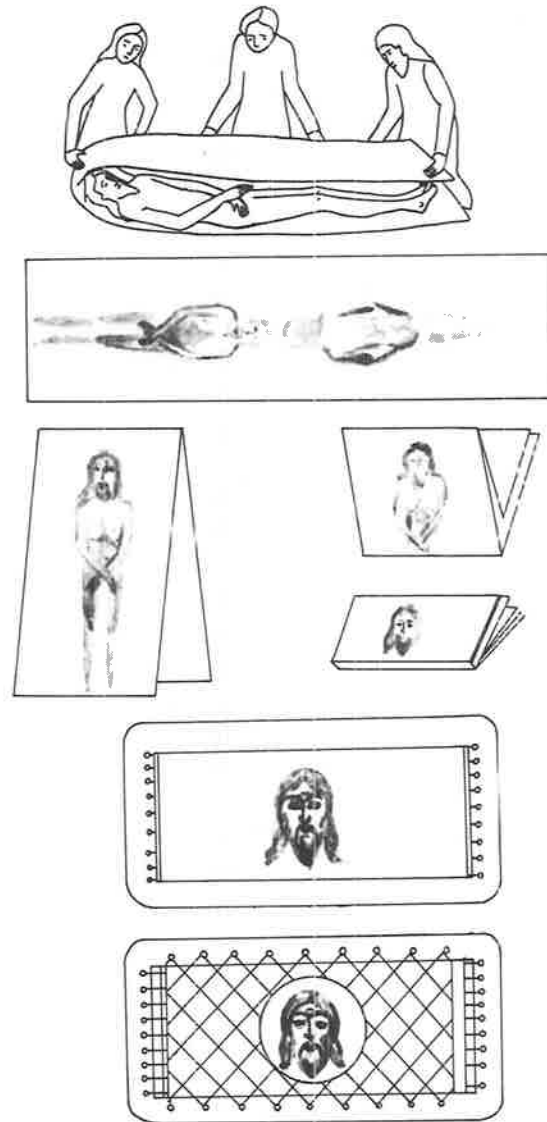
10. The Anti-Nicene Fathers. Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325, vol. VIII. Grand Rapids. Michigan 1951. Reprint. 1974.

11. Narratio de imagine Edessena.

12. Ian Wilson, mts. 100.

13. A. Grabar Wilsonin mukaan, Ian Wilson mts. 101.

14. Ian Wilson mts. 113.



Kuva 3. Piirros siitä, miten Ian Wilson arvelee kääriinliinan taitetun ja kehystetyn. Kultaristikko suojelee liinaa jättäen kasvokuvan ympyrän sisässä nähtäväksi.

la, sillä kristologisten riitojen seurauksena siellä oli 600-luvulla kolme seurakuntaa: melkiittien, nestoriolaisten ja jakobiittien. Kukin näistä halusi itselleen kunnian omistaa alkuperäinen kuva, jota alettiin kutsua mandylioniksi.¹⁵ Todennäköisesti kuva säilyi melkiiteillä, jotka olivat valtakunnan uskonnon vartijoita Edessassa. Nestoriolaisilla ja jakobiiteilla oli kuvasta omat, taidolla tehdyt kopionsa.

Mandylionin merkitys sen Edessassa oloaikana perustuu paljolti siihen, että se inspiroi tekemään uusia Kristus-ikoneja. Erityyppisiä Kristus-ikoneja alkaa esiintyä Bysantin valtakunnassa 500-luvulta lähtien. Mandylion siis luovutti Kristuksen piirteet moniin uusiin Kristus-hahmoihin, mutta samalla kuitenkin myös sen prototyyppiä kopioitiin. Bysantin ikonoklasmin aiheuttaman tuhon tähden ei näin vanhoja ikoneja kuitenkaan ole juuri säilynyt. Kuitenkin tällä vuosisadalla on Gruusiasta löytynyt 500–600-luvuilta peräisin olevaksi ajoitettu mandylion, joka epäilemättä on vanhin tämän tyyppin edustaja.¹⁶ 500-luvulta peräisin on myös Syyriasta löytynyt hopeamalja, jossa olevasta Kristus korkokuvasta voi selvästi nähdä yhdennäköisyyden Torinon käärinliinan hahmolle. (Katso kuva 5.)

Edessa joutui v. 639 muslimien käsiin, mutta mandylion ei siitä huolimatta joutunut vaaraan. Muslimit havaitsivat pian, mikä tulonlähde kaupungille oli tämä kuuluisa kuva, jota pyhiinvaeltajat kaukaakin saapuivat kunnioittamaan ja jota ikonoklasmiaan ei ollut kyennyt hävittämään. Bysantin keisari Romanos (920–944) päätti kuitenkin, että noin kuuluisan ikonin piti sijaita pääkaupungissa. Hän lähetti joukkonsa taitavan sotapäällikkönsä Johannes Kurkuuksen johdolla sotaretkelle itään. Tämän sotaretken syistä on esitetty monia

15. Syyriankielinen sana mandil tarkoittaa pyyheliinaa. Mandylion on tämän sanan kreikkalainen muunnelmä.

16. Ikoni on löytynyt Gruusian Mzchethan Pyhän Ristin kirkon kaivauksissa ja sijaitsee nyt Tblisin museossa. Kts. *Rothemund Handbuch der Ikonkunst*, München 1966, s. 205 ja *S. Amiranashvili Istorija gruzinskogo iskustva*, Moskova 1963, s. 117.



Kuva 4. Spas Nere-
ditsa, 1100-luvun
loppu, Novgorodin
läheltä.

teorioita, mutta varmaa on se, että Edessan muurien eteen tämä voittoa sotajoukko seisahtui pyytäen vain yhtä asiaa – mandylionin luovuttamista. Maksuna tästä Kurkuas tarjosi Edessalle 200 korkea-arvoista muslimivankia, 12 000 hopearahaa ja takuun, ettei Bysantin keisari enää koskaan ahdistaisi kaupunkia. Edessan kristityt vastustivat kaikin voimin kuvan luovuttamista, mutta emiiri katsoi 200 muslimivangin palauttamisen olevan yhden kuvan arvoisen asian. Mandylionin siis päätettiin luovuttaa, mutta mikä niistä? Kaupungissa oli useita taidokkaita kopioita, ja kopio yritettiin ensiksi tarjota Kurkuakselle. Mutta Kurkuas oli viisas mies ja kutsutti kuvaa arvioimaan Samosatan piispan Abramioksen, jonka hän tiesi tuntevan oikean kuvan. Kolmas tarjotuista kuvista vasta osoittautui oikeaksi ja tämä vahvistui vielä ihmeteolla.¹⁷ Juhlallisessa saatossa mandylion kuljetettiin Konstantinopoliin, jonne se saapui 15.8.944 illalla. Samana iltana Pyhän Maria Blachernaen kirkkoon oli kokoontunut joukko hovin sisäpiiriin kuuluvia henkilöitä katsomaan tuota

17. Kertomukset mandylionin luovuttamisesta ovat peräisin kahdesta lähteestä: *Narratio de imagine Edessena* sekä *H. C. Bowen Ali ibn Iza*, Cambridge 1928.

ihmeellistä kuvaa. Läsna oli mm. kaksi keisarin poikaa keisarin itsensä ollessa heikkouden vuoksi estynyt saapumasta. Kerrotaan, että mandylion oli heille pettymys, sillä he eivät kyenneet erottamaan selvästi Kristuksen piirteitä, koska kuva oli niin tuhrutunut.¹⁸ Seuraavana päivänä kannettiin mandylion juhlasaatossa kaupungin ympäri ja toimitettiin jumalanpalvelus Hagia Sophian kirkossa mandylionin ollessa alttaripöydällä. Sitten kuva vietiin keisarin palatsiin, jossa »se asetettiin keisarin valtaistuimelle, josta käsin tehdään tärkeimpiä valtakuntaa koskevia päätöksiä. Syyttä ei ajateltu, että tällä tavoin keisarin valtaistuin myös täysin pyhitetään ja kaikki, jotka istuvat sillä, tulevat osallisiksi oikeudesta ja hyvyydestä.» Lopuksi pyhä kuva vietiin palatsin pääkappeliiin, Faros-temppeliin, josta tuli sen pysyvä sijaintipaikka Konstantinopolissa.¹⁹ Näiden pääkaupunkilaisiin kovasti vaikuttaneiden juhlallisuuksien johdosta ortodoksinen kirkko viettää vieläkin käsittätehdyin Kristus-ikonin juhlapäivää 16.8. Kuvan kunniaksi kirjoitettiin liturgisia tekstejä ja sitä pidettiin yleisesti Konstantinopolin reliikkien joukossa ensimmäisellä sijalla, sillä mandylionin omistuksen uskottiin takaavan koko kaupungille Kristuksen suojelevan läsnäolon. Romanoksen jälkeen nousi valtaistuimelle v. 945 Konstantinos Porfyrogennetos, joka uskoi, että juuri mandylion oli auttanut häntä pääsemään valtaan, joka kuului hänelle, mutta joka Bysantin ainaisten valtataistelujen takia oli joutunut häneltä pois. Hän suosi erityisesti taiteita ja seremonioita ja järjesti mandylionin kultin. Hän myös kirjoitutti kuvan historian, jonka tunnemme nimellä *Narratio de imagine Edessena*. Tämä historiikki tai juhlasaarna luettiin luultavasti kirkossa mandylionin Konstantinopoliin tulon ensimmäisenä vuospäivänä.²⁰

18. *Symeon Magister De Const. Porph. et Romano Lecapeno*, sec. 50, p. 491 of Ms. and 748 of *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn 1878.

19. *Narratio de imagine Edessena*.

20. *Dobschütz* mts. 160–161.

Mandylion tuli siis Bysantin valtakunnan suojelusikoniksi, palladioniksi, aina siihen saakka, kunnes ristiretket koituivat sen kohtaloksi.

Kokovartalokuvan arvoitus

Jossain vaiheessa on mandylion Konstantinopolissa irroitettu kehyksestään ja tarkasteltu hyvinkin perusteellisesti, sillä 1000-luvulta alkaen alkaa kirjallisuudessa esiintyä mainintoja Edessan liinasta, jossa ei ole pelkästään kasvokuva, vaan Kristuksen koko vartalon kuva.²¹ Missä yhteydessä tämä avaaminen on suoritettu, on jäänyt aikakirjoihin merkitsemättä. Näin ollen meiltä puuttuu tärkein todistuskappale mandylionin ja Torinon käärinliinan välisestä yhteydestä. Olisiko sitten mahdollista, että tässä pisteessä yhtyy kaksi kokonaan erilaista traditiota, kasvokuva mandylion ja kokovartalokäärinliina? Varsinaista käärinliinatraditiota ei oikeastaan ole olemassakaan, sillä vanhat lähteet, jotka mainitsevat käärinliinan, sanovat, etteivät tiedä sen kohtalosta apostolien ajan jälkeen mitään. Käärinliinoja on kuitenkin esiintynyt silloin tällöin eri paikoissa, mutta niissä ei ole mainittu olleen minkäänlaista kuvaa.²²

Mutta vanhat kuvat kertovat jälleen jotain. 1100-luvulta lähtien havaitaan taidehistoriassa uudenlainen näkemys Kristuksen hautaamisesta, ns. lamentatio (valitus). Näissä kuvissa esiintyy pitkä pään yli vedettävä käärinliina. Hyvä esimerkki tästä on v:lta 1164 peräisin oleva Jugoslavian Nezerin lähellä olevan Pyhän Panteleimonin kirkon fresko.²³ Ennen

21. Katso tarkemmin esim. *Dobschütz*, s. 181 ja *Beilage* s. 133–39. *Orderis Vitalis, Historia Ecclesiastica*, part. III, bk IX, 8. *Robert de Clari The Conquest of Constantinople*, transl. McNeal. New York 1936.

22. *Maurus Green* Enshrouded in Silence, *Ampleforth Journal* LXXIV, 1969, pp. 319–345.

23. *Oto Bihalji-Merin* Byzantine Frescoes and Icons in Yugoslavia, London 1960. Kuva 26.



Kuva 5. Kristuksen korkokuva Syyriasta löytyneessä hopeamaljassa 500-luvulta.

Lamentatio-aihetta Kristuksen hautaaminen on taidehistoriassa kuvattu tapahtuneeksi muumio-tyyppisesti liinansuikaleisiin kääriin. Tästä ajankohdasta lähtien alkaa myös ortodoksisessa ikonitaiteessa esiintyä uudenlainen Kristus-ikoni, jonka tunnemme nimellä Basileios tes dokses, kunnian kuningas. Tässä ikonissa Kristus esitetään puolivartalokuvana nousemassa hautaa kuvaavasta arkusta ja hänen kätensä ovat asetettu eteen ristiin samalla tavalla kuin käärinliinassa. Kärsimyshaavat ovat myös nähtävissä, joskin selvästi tyylitetyinä.

Näihin aikoihin tehtiin myös ensimmäiset ortodoksisen kirkon pitkänäperjantaina käyttämät epitafit, Kristuksen hautauskuvat. Suurena lauantaina aamupalveluksen lopussa oli tapana toimittaa saatto evankeliumin kanssa, jolloin evankeliumi papin olkapäällä oli kiedottu »ilmaan», suureen

ehtoollispeitteeseen. Tämä kuvasi Kristuksen hautaan panemista. Myöhemmin alettiin »ilman» sijaan käyttää kangasta, johon kirjailtiin Kristuksen kuva. 1200-luvun lopussa tehdyssä vanhimmassa meille säilyneessä tällaisessa liinassa näemme vielä »ilman» peittämässä Kristusta käärinliinan tavoin. Sitten »ilma» katoaa kokonaan ja käytännöksi jäi valmistaa kangaskatos, jossa on kuvattuna Kristus hautaan laskettaessa²⁴. Tämä katos kannetaan sitten pitkänäperjantaina ehtoopalveluksessa juhlallisessa saatossa keskelle kirkkoa. Ennen pääsiäistä epitafi siirretään alttari-pöydälle, johon se jää helatorstaihin asti. Kun tarkastelemme tätä vanhaa hyvin säilynyttä epitafia, huomaamme sinä selvän yhtäläisyyden Torinon käärinliinan vartalokuvaan. Kädet ovat ristissä lanteilla oikea käsi vasemman päällä, rinnassa oleva suuri kuvio toistuu yhtä keskeisenä kuin se on Torinon käärinliinassakin, kasvot muistuttavat piirteiltään Torinon liinan kasvoja. Ainoastaan naulojen jäljet ovat epitafissa klassisesti kämmenissä, ei ranteissa, kuten Torinon liinassa.

Seuraava kohtalokas vaihe mandylionin historiassa oli vuosi 1204, jolloin frankkien ristiretkeläisjoukot ryöstivät Konstantinopolia. Näissä mellakoissa mandylion salaperäisesti katosi »eikä kukaan sen enempää kreikkalainen kuin ranskalainenkaan, koskaan tiedä, minne tämä käärinliina katosi.»²⁵ Wilsonilla on kuitenkin tähänkin tarjolla selitys. Viitaten Jerusalemin temppeliherrain ritarikunnan salaperäiseen »päähän», jota nämä aikalaisten todistuksen mukaan palvoivat, hän olettaa mandylionin joutuneen ristiretkeläisten mukana Acreen, jossa temppeliherran ritarikunnan päämaja sijaitti. Mahdotonta tämä ei ole, sillä putkahtaessaan jälleen julkisuuteen 1300-luvulla, käärinliina oli viimeisen ranskalaisen temppeliherran Geoffrey de Charnyn sukulaisen hallussa.²⁶

24. *Gabriel Millet* Broderies religieuses de Style Byzantin, Paris 1947, s. 86 et plate CLXXVI/1.

25. *Robert de Clari* mt.

26. *Ian Wilson* mt. s. 148–165.

Ylläolevasta käy ilmi, että jos mandylion onkin vaikuttanut runsaasti ikonitaiteeseen, on ortodoksisessa traditiossa selvästi havaittavissa myös Torinon käärinliinan vaikutusta. Kun vuosisatamme alussa Secondo Pia otti käärinliinasta ensimmäiset koko maailmaa hätkähdyttäneet valokuvat, huomioitiin tämä heti Venäjän kirkollisessa lehdistössä ja valokuvia liinasta julkaistiin. Ranskassa tehtyjä tutkimuksia, joissa todistetaan tällaisen liinan väärentäminen mahdottomaksi, selostettiin laajalti lehdissä.²⁷ Mitään yhteyttä mandylioniin ei tuolloin osattu aavistaa ja tämä väite onkin suuri haaste meidän aikamme ortodoksiselle ikonitaiteelle. Edellä esitetyt näkökohdat perustuvat niin vankkoihin lähteisiin, ettei asiaa voi sivuuttaa pelkällä olankohautuksella. Siksi olisikin toivottavaa, että saisimme pian lukea tarkempia tutkimuksia tästä aiheesta.

Vaikka myöhemmin todistettaisiinkin vääräksi Wilsonin teoria mandylionin ja Torinon käärinliinan yhteydestä toisiinsa, jää meille kuitenkin tieteen antama todistus liinan aitoudesta. Sen perusteella tiedämme, että ortodoksisen kirkon vaalima Kristus-ikoniperinne perustuu aitoihin Kristuksen piirteisiin, oli ne sitten kopioitu Torinon käärinliinasta, kadonneesta mandylionista tai jostain tuntemattomasta lähteestä.

27. Tserkovnija Vedomosti, n:ot 27 ja 45. 1902.

SUMMARY

Merja Merras, The Turin Shroud – Mandylion found again?

In the last years it has almost indisputably been shown that the so-called Turin shroud is really the cloth in which Christ was wrapped when He was buried. The history of this shroud is known with certainty since 1357. An English writer, Ian Wilson, suggests that this shroud was formerly in the East known as the Mandylion, which is the prototype of the well known icon of Christ, »made without hands».

According to the tradition of the Church this cloth with the Holy Face was preserved in Edessa, Syria, until the Byzantine Emperor Romanus acquired it to Constantinople in 944.

Soon after this a new type of icon appeared: epitaphion or the burial icon of Christ, which is used in the liturgical services of Holy Friday. The shroud, if it be identical with the Mandylion, may have given rise to this icon type. There are also some other iconographic indications to that there may be connection between these two famous miraculous depictions of Christ.

John Meyendorff

ORTODOKSISEN KANONISEN LAIN NYKYONGELMIA*

Jos tämänhetkisen ortodoksisen ajattelun voi sanoa olevan kriisissä jollakin alueella, se alue on varmasti kanoninen laki. Kriisi on ilmeinen sekä itsellemme että meitä ympäröivälle maailmalle. Kaikki turvautuvat kanoneihin: konservatiivit ja liberaalit, ekumenian kannattajat ja vastustajat, *status quon* puolustajat ja uudistusmieliset. Mutta tosiasiaa kukaan ei näytä tekevän kaikkein tärkeintä kysymystä. Millaisia ovat *luonteeltaan* ne tekstit, joihin kaikki vetoavat? Ovatko ne *laillisesti* sitovia? Miksi sitten jotkut niistä ovat vajonneet täydelliseen unohdukseen, vaikka niitä ei olekaan muodollisesti kumottu? Jos ne eivät ole laillisesti sitovia, miksi me turvaudumme niistä *joihinkin* niin usein? Mikä on valinnan peruste? Eikö ole ilmeistä, että ortodoksisessa kirkossamme, missä käytännön kysymyksiin ja asenteisiin nähden on niin paljon erimielisyyttä, kukin ryhmä löytää kanoneita, jotka näyttävät tekevän omat näkemykset oikeutetuiksi, mutta samalla unohdetaan muut tekstit ja – mikä on vielä tärkeämpää – unohdetaan kaiken *pohjana oleva* ja *johdonmukainen* kirkon traditio? Jälkimmäinen asia on paljon tärkeämpi kuin yksittäiset kanoniset tekstit asiayhteydestään irrotettuna. Teologiien olennainen tehtävä on selvittää, mikä tämä perustraditio on. Siitä syystä, että he liian usein jättävät tämän tehtävän huomiotta, keskuudessamme kehittyy polarisaatio niiden välillä, jotka absolutisoivat kanonien *kirjaimen* (kukaan ei näytä absolutisoivan *kaikkia* kanoneita) ja niiden, jotka kokonaan kieltävät ortodoksisen kanonisen lain-

* Suomennettu John Meyendorffin artikkeleja sisältävästä kokoomateoksesta *Living Tradition* (New York 1978). Tarkistettu ja laajennettu versio artikkelista, joka ensi kerran julkaistiin aikakauskirjassa *The Greek Orthodox Theological Review* Vol 17:1 (1972), ss. 41–50.

säädännön sellaisena, kuin se tänä päivänä on. Vakaumukse-
ni on, että nämä molemmat ryhmät ovat väärässä.

Virallisella tasolla eri autokefaaliset kirkot ovat tunnusta-
neet, että tilanne on häiritsevä. Kanonisen lain uudelleen
kodifiointi on yhtenä kohtana kaikissa suunnitelmissa ja oh-
jelmissa, joita on valmisteltu ensimmäisestä maailmansodas-
ta lähtien silmälläpitäen ortodoksisen kirkon tulevaa eku-
meenista tai »suurta ja pyhää» kirkolliskokousta. Joitakin
valmisteluja on käynnissä nytkin, ja niissä on otettu käsitel-
täväksi asioita, joista puhumme tässä artikkelissa. Menestys
näissä kysymyksissä ei kuitenkaan ole luultavaa, ellei ensin
saavuteta yksimielisyyttä siitä, mikä on kanonisen lain
luonne.

I. Kanonisen lain luonne

Olemme kaikki selvillä apostoli Paavalin asenteesta Vanhan
testamentin lakiin: »Ennenkuin usko tuli, vartioitiin meitä
lain alle suljettuina uskoa varten, joka oli vastedes ilmestyvä.
Niinmuodoin on laista tullut meille *kasvattaja* Kristukseen,
että me uskosta vanhurskaiksi tulisimme. Mutta uskon tultua
me emme enää ole kasvattajan alaisia» (Gal 3: 23–25). Ero
Vanhassa testamentissa vallinneen tilanteen ja »uskon ajan»
välillä on siinä, että ihmiskunta ei enää tarvitse kasvattajan
(paidagogos) välitystä ja että *pelastus* tulee uskon kautta,
sillä jos pelastus olisi tullut lain kautta, Kristus olisi kuollut
turhaan.

Kun Henki tuli, pelastus annettiin kokemuksena. Se on
välitöntä Jumalan tuntemista, elämää »Kristuksessa», jonka
jokainen uskovainen henkilökohtaisesti kokee.

Me kaikki kuitenkin tiedämme, että Uusi testamentti käy-
tännöllisesti katsoen kaikissa osissaan sisältää kurinpidollisia
ja moraalia koskevia säädöksiä, joiden täyttäminen nähdään
ehtona pelastuksen saavuttamiseen ja sen toteutumiseen.
Kristuksen kirkon jäsenet eivät täysin toteuta itsessään uu-

den Aadamin elämää, joka heille sakramenteissa on annettu. Jollakin tavalla he vielä kuuluvat vanhalle Aadamille, ja siksi he tarvitsevat vielä »kasvattajaa». Kuitenkin he tietävät, että lain määräykset eivät ole enää itsetarkoitus, koska pelastus tulee »uskon kautta». Laki on vain välikappale, jota sovelletaan konkreettisiin ja muuttuviin tilanteisiin, jotta tosi elämä Kristuksessa toteutuisi. »Kasvattaja» suojelee pelastuksen ja uskon päämäärän muuttumatonta sisältöä historian erilaisissa ja vaihtelevissa tilanteissa, jotka kuuluvat »vanhan Aadamin» elämään.

Uuden testamentin esimerkkiä seuraten kirkko on säätänyt järjestykseen liittyviä sääntöjä ja »kanoneita» (itse asiassa »malleja»), joita ilman ei mikään järjestäytynyt yhteisö tässä maailmanajassa voi olla. Me itse yksilöinä ja yhteisöinä erehtyisimme suuresti, jos uskoisimme, että ihminen saavuttaa puhtaasti hengellisen eskatologisen kokemuksen Jumalan valtakunnasta ilman »kasvattajan» ohjausta. Tämä »kasvattaja», jonka tehtävänä – toistan sen – ei ole antaa pelastusta vaan rajata ne ehdot, jotka tekevät pelastuksen mahdolliseksi saavuttaa, on edelleen keskuudessamme apostolien, kirkolliskokousten ja kirkkoisien kanonien muodossa. Näitä taas tulkitaan ja sovelletaan yksittäisten kirkkojen, hiippakuntien ja seurakuntien erityiskysymyksissä.

Keskiajalla, jolloin ortodoksinen kirkko eli Bysantin keisarikunnan tiukassa kehyksessä tai muissa ortodoksisissa imperiumeissa – Bulgariassa, Serbiassa ja Venäjällä – käytännön välttämättömyys johti siihen, että kirkon kanonit kodifioitiin rinnan niiden valtiollisten säädösten kanssa, jotka koskivat uskonnollisia asioita. Näiden kodifiointien tulokset ovat hyvin tunnettuja: Bysantin *Nomokanonien* eri versiot, slaavilainen *Kormtshaja Kniga*, samoin useat muut kanonisten tekstien kodifioidut kokoelmat. Kukaan ei väitä, että nämä eri kokoelmat vastaisivat tämän päivän kirkon tarpeita. Muinaiset kanonit voivat kyllä jäädä kirkollisen hallinnon kriteerioiksi, mutta keskiaikaisten keisarien asetukset ovat varmasti menettäneet sitovan luonteensa. Tämä tosiasia tun-

nustettiin jo 1700- ja 1800-luvuilla. Kreikan kirkko omaksui standardikäsitteiseksi ns. *Pedalionin*, uuden kanonisten tekstien kokoelman. Venäjän kirkko julkaisi kirjan nimeltä *Kniga pravil*, joka on vanhojen (apostolien, kirkolliskokousten ja kirkkoisien) kanonien kokoelma varustettuna kommentaareilla, joita ovat kirjoittaneet *Aristenos*, *Zonaras* ja *Balsamon*. Molemmat mainitut kokoelmat sisältävät vain kirkolliset kanonit, ei keisarillisia asetuksia.

Voidaan siis sanoa, että ortodoksisella kirkolla ei missään historiansa vaiheessa ole ollut kanonisen lain kokoelmaa, jota voitaisiin verrata Rooman kirkon *Corpus juris canonici*-kokoelmaan. Kristillisen idän keskiaikaiset lakikokoelmat sisälsivät sekä siviili- että kirkkolain, kun taas uudet kokoelmat (*Pedalion*, *Kniga pravil*) eivät ole lakikokoelmia vaan vanhojen kanonien kommentoituja kokoomateoksia. Tosi-asiassa jokainen autokefaalinen kirkko noudattaa nykyään omaa ohjesääntöään, jossa vanhojen kanonien periaatteita sovelletaan kirkon elämän konkreettisiin vaatimuksiin maailman eri osissa.

Ongelma, joka tulevalla yleisellä kirkolliskokouksella on edessään, on siinä, että ensiksi vastataan seuraaviin kysymyksiin: Onko mahdollista tai edes toivottavaa, että vanhoista kanoneista laadittaisiin sellainen kokoelma, joka velvoittaisi ortodoksisia kirkkoja koko maailmassa? Koska tällainen kodifiointi edellyttäisi valintaa, mitä valintaperusteita tällöin olisi käytettävä?

On ilmeistä, että valintaperusteiden tulee olla kahtalaisia:

(1) Kuten olemme edellä nähneet, Uusi testamentti pitää laillisia normeja oikeutettuina niiden »kasvatuksellisen» arvon vuoksi. Siksi ne kanonit, joiden tarkoituksena on johtaa ihmisiä ymmärtämään evankeliumin sisältö yhä täydellisemmin ja suojella kirkon luonnetta, on pidettävä edelleen voimassa ja vahvistettava ne uudelleen (vrt. tuonnempana seuraavia esimerkkejä).

(2) Koska kanonien tarkoituksena on soveltaa kristillisen uskon sisältöä konkreettisiin tilanteisiin, voivat pätevyytensä

säilyttää vain ne kanonit, joiden voi sanoa suoraan tai epäsuorasti liittyvän *tämän päivän* konkreettisiin tilanteisiin. Ja varmasti kirkon on säädettävä myös uusia käytännöllisiä ohjeita uusiin tilanteisiin. Esimerkkinä voin viitata muinaisiin kanoneihin, jotka koskevat menneisyyden harhaoppisia ja skismaatikkoja. Oman aikamme harhaoppiset saattavat olla kirkolle enemmän tai vähemmän vaarallisia, mutta he eivät ole samoja kuin entisajan harhaoppiset. Ja ainakin se mahdollisuus on otettava huomioon, että kanonien määräämä suhtautumistapa heihin voisi olla erilainen (lievempi tai ankarampi) kuin ennen. Tietenkin edellytetään, että suhtautuminen pysyy täysin johdonmukaisena yhden kirkon muuttumattoman luonteen kanssa.

Kahta juuri mainittua arvosteluperustetta ei voida määrätä täsmällisesti puhtain *lainopin* käsittein. Perusteet ovat *teologia*. Vain teologia – Raamatun ja Tradition mukainen teologia, joka on täysin sopusoinnussa kirkolliskokousten ja kirkkoisien teologian kanssa – voi antaa meille välttämättömän arvoasteikon, sillä se tekee meille mahdolliseksi erottaa ne pysyvät totuudet, joita vanhat kanoniset tekstit pyrkivät säilyttämään.

Sitä, että on mahdotonta soveltaa puhtaasti *lainopillisia* kategorioita, voidaan havainnollistaa koko joukolla tapauksia, joissa ekumeenisten kirkolliskokousten säätämät kanonit, joita ei kukaan koskaan ole asettanutkaan kyseenalaiseksi, ovat käytännöllisesti katsoen jääneet kokonaan vaille huomiota (ks. Quinisexta, 14. kanoni pappisvihkimysistä),¹ kun taas jotkut toiset paikallisten kirkolliskokousten tai yksityisten kirkkoisien mielipiteinä syntyneet kanonit ovat saavuttaneet yleismaailmallisen arvovallan. Tämän hetken sekava tilanne kanonisessa ajattelussamme johtuu suoraan siitä, että kanonisen tradition luonne on ymmärretty jatkuvasti väärin. Tämä traditio ilmaisee kirkon käsityksen omasta

1. Alle kolmenkymmenen ikäisten miesten papiksi vihkimistä pidetään pätemättömänä, vaikka kandidaatti olisikin »erinomaisen kelvollinen».

olemuksestaan käsittein, joita ei voi rajoittaa täysin lainopillisiin kategorioihin. Ne, jotka yrittävät tähdentää kaikkien kanonien olevan lainopillisesti ehdottomia, joutuvat sen tosiasian eteen, että kirkko on unohtanut joitakin niistä jo vuosisatoja sitten. Toiselta puolen ne, jotka haluavat kieltää kanonien perinteen arvon kokonaan, sanovat näin hyvästit koko kirkolle. *Molemmat*, sekä kanoniset fundamentalistit että liberaalit, ovat periaatteessa väärässä jo suhtautumisavassaan kanoneihin. Näiden kahden ryhmän asettuminen vastakkaisiin leireihin kuvastaa tällä hetkellä vallitsevaa teologian kipeää kriisiä.

Kun kutakin kanonista tekstiä tulkitaan tai uusia säädetään, ortodoksinen kirkko kussakin tapauksessa puntaroi ensin kristillistä uskoaan ja toiseksi, millä tavalla se tänä päivänä sen parhaiten säilyttää. Usko on säilytettävä ja sitä on julistettava. Tämän kahtalaisen *uskon* kriteerin mukaisesti kanonit on ymmärrettävä, tällä perusteella niitä voidaan lopulta tarkistaa ja mahdollisesti uudistaa.

II. *Ekonomia ja akribia*

Olen jo maininnut sen tosiasian, että ortodoksisessa kirkossa kanonisen lain perustana ei ole mikään kiinteä lakikokoelma vaan kokoelma vanhoja tekstejä, jotka on säädetty täysin erilaisissa olosuhteissa kuin meidän, mutta ne ovat päteviä sikäli, kuin ne heijastavat kristillisen uskon opillista *sisältöä* tai sen sovellutuksia. Tämä tilanne tekee erittäin tärkeäksi sen, mitä me nimitämme *ekonomiaksi*. Tämä käsite oli aivan tavanomainen patristisessä ajattelussa, ja sillä tarkoitettiin Jumalan suunnitelmaa ihmisen pelastamiseksi. Juuri tässä soteriologisessa yhteydessä P. Basileios Suuri on määritellyt kanonisen ekonomiakäsitteen kuuluisassa kirjeessään Amphilokiokselle. Hän sallii novatiaanien kasteen

tunnustamisen, jotta ei pantaisi »estettä yleiselle pelastussuunnitelmalle».²

Aivan virheellisesti annetaan mielestäni ekonomiakäsitteelle joskus suppea lainopillinen merkitys »erivapaus» (dispensaatio), ja näin se asetetaan vastakohtaksi käsitteelle »tarkkuus» (akribia). Termin käyttö tässä merkityksessä on oikea joissakin tapauksissa, jolloin »ekonomia», so. huolenpito ihmisen pelastuksesta, vaatii sellaisia toimenpiteitä, jotka ovat vastoin lain kirjainta. Mutta on myös tapauksia, jolloin ekonomia, so. huolenpito ihmisen pelastuksesta vaatii ehdotonta ankaruutta (vieläpä lain kirjaimen vaatimusten ylikin). Esimerkkitapauksia sattui, kun kirkko 1600-luvulla päätti ottaa käytännöksi kastaa lännen kirkkoon kastetut kristityt uudelleen, tai vielä myöhemmin, kun ei tunnustettu niiden piispojen ja pappien apostolista seuraantoa, jotka oli vihitty Venäjällä »uudistetussa kirkossa». Toisaalta ekonomia voi olla osa itse kanonia, kuten esim. I Nikean synodin 8. kanonissa, joka sallii, että kirkkoon palaavat novatianipiispat otettaisiin vastaan piispoina, milloin kirkko piispoja tarvitsee, mutta pappeina silloin, kun piispojen tarvetta ei ole.

Ekonomia ei siis ole *mielivaltainen* käsite. Ekonomian perusteella ei esim. voi tunnustaa kastetuksi sellaista ihmistä, jota ei ole kastettu (esim. joku ei-kristitty). Myönteisen hyväksymisen määrää kirkolle parhaaksi. Kun kirkko ekonomian perusteella tunnustaa ortodoksisen kirkon ulkopuolella toimitettuja sakramenteja, se ei varmastikaan »ekonomian perusteella» anna olemassaoloa jollekin sellaiselle, mitä ennen ei ollut, vaan se tutkii, onko kirkon normaalien kanonisten rajojen ulkopuolella annettu sakramentaalinen armo todellista. Se, että kirkko näin tutkii asian, on ekonomian toteuttamista, so. huolenpitoa kaikkien pelastuksesta. Näin tunnustetaan, että Jumala edelleenkin toimii ihmiskunnan pelastamiseksi – käyttäen joskus sellaisia keinoja, jotka eivät

2. P. Basileios Suuri, Kirje 188, toim. R. J. Deferrari (Loeb Classical Library), vol. 3, s. 18 (engl.)

noudata kanonien osoittamia muotoja. Kirkolla ei ole vain oikeutta vaan myös velvollisuus tunnustaa Jumalan tällainen toiminta, samoin kuin sillä on velvollisuus kieltää Jumalan armon mahdollisuuskin sellaisissa ryhmissä, joiden tarkoituksena on tuhota Jumalan kirkko tai katkaista sen Traditio, jota Pyhä Henki ohjaa.

III. Uutta kanonista lainsäädäntöä tarvitaan

On useita alueita, joilla uudet kanoniset ja kirkkojärjestykseen liittyvät määritelmät auttaisivat ortodoksista kirkkoa kohtaamaan oman aikamme maailman. Yksi kysymys vaatii kuitenkin toimenpiteitä kiireellisemmin kuin mikään muu: kirkon elämän ja hallinnon alueellinen eli »territoriaalinen» periaate. Ei voi olla olemassa mitään opillista, kirkkojärjestykseen, lähetystyöhön tai kanoneihin liittyvää perustetta sille kanonisen kaaoksen tilalle, missä ortodoksinen kirkko esim. Amerikassa elää. Tilanteen tekee sitäkin dramaattisemmaksi se, että ei kukaan, eivät edes sisarkirkot, piispat tai teologit – tavallisista papeista ja maallikoista puhumattakaan – näytä havaitsevan, että Jumalan ilmoittama ja asettama kirkon ykseyden *normi* unohdetaan ja tietoisesti hylätään, kun sallitaan normaalina useiden »jurisdiktioitten» rinnakkaisuus samassa paikassa. Olen toisessa yhteydessä³ käsitellyt tähän kysymykseen liittyviä ekklesiologisia, kanonisia ja käytännöllisiä kysymyksiä, ja toiset ovat tehneet sen vieläkin paremmin. On ilmeistä, että territoriaalisen normin muodollinen hylkääminen eli käsitys, että jokaisella autokefaalisella tai kansallisella kirkolla olisi *de jure* yleismaailmallinen jurisdiktio kaikkiin tietyn kansallisen ryhmittymän jäseniin, olipa heitä missä tahansa (so. Venäjän kirkolla kaikkiin venäläisiin, Konstantinopolin kirkolla kaikkiin kreikkalaisiin jne.) ei ole vain epäkäytännöllinen, koska usein on

3. Orthodoxy and Catholicity (New York, Sheed and Ward 1966) ss. 107–118.

mahdotonta määritellä kansallisuutta, vaan muodollisestikin rasistinen ja itse asiassa harhaoppinen. Kristus tuli perustamaan maan päälle uuden ja pyhän kansakunnan, kolmannen suvun (*tertium genus*), valtakunnan, joka ei ole tästä maailmasta. Kirkko, jonka ainoana tehtävänä on pitää yllä etnistä identiteettiä, ei ole enää luonteeltaan todellinen »Jumalan kirkko». Se ei kykene täyttämään tehtävänsä, sillä se jo muodollisesti sulkee keskuudestaan pois ne, jotka eivät kuulu sen edustamaan kansallisuuteen. Jos väitetään, kuten usein tehdäänkin, että kansalliset jakautumamme eivät estä meitä olemasta eukaristisessa yhteydessä toinen toisemme kanssa ja että me sen tähden pysymme »hengellisessä» yhteydessä, tyydytään ilmeisesti liian vähään (ja se on usein tekopyhääkin), koska ortodoksisen ekklesiologian mukaan Eukaristia on kirkon elämän ja rakenteen *malli*. Jos me toimitamme eukaristiaa noudattamatta sen edellyttämää mallia – »yksi kirkko, yksi piispa kussakin paikassa» – me itse asiassa olemme uskottomia sen tarkoitukselle, ja luultavasti osallistumme Kristuksen Ruumiiseen ja Vereen tuomioksemme.

Territoriaalista periaatetta sovellettiin yleisesti ortodoksisessa kirkossa vuoteen 1921 asti, jolloin sitä muodollisesti rikottiin ensi kerran Amerikassa. Konstantinopolin kirkolliskokous tuomitsi vuonna 1872 bulgarialaiset »fyletismiksi» nimitetystä harhaopista, mikä oli juuri sitä, että kansallisuusperiaate koetettiin asettaa etusijalle kirkon hallinnossa. On ilmeistä, että kreikkalaisten ja bulgarialaisten väliseen kiistaan viime vuosisadalla olivat syypäitä molemmat osapuolet, mutta kirkolliskokouksen *muodollinen* päätös, joka hylkäsi »fyletistisenä» suunnitelman, jonka mukaan olisi hyväksytty samalla alueella sekä kreikkalaisen että bulgarialaisen kirkon rinnakkainen olemassaolo, oli muodollisesti täysin perusteltu, ja sen ovat sellaisenaan hyväksyneet kaikki autokefaaliset kirkot. On todella pelottavaa ajatella, miten pitkälle noista ajoista olemme Amerikassa ajautuneet. Eikö Amerikassa pidetä itsestään selvänä sitä, että siellä on nyt »kreikkalainen

kirkko», »ukrainalainen kirkko», »serbialainen kirkko»? Meillä on juuri se tilanne, jonka apostoli Paavali tuomitsee ja jota Pyhä Traditio ei tunne ja minkä Konstantinopolin patriarkaatti lopulta muodollisesti tuomitsi v. 1872.

Tietenkään ei ole kysymystäkään siitä, etteivätkö eri ortodoksisten kansojen kansalliset traditiot olisi läheisesti sidoksissa kirkkoon. Juuri kirkko on perinteisesti pitänyt yllä niiden kulttuuri-identiteettiä. Tämän tradition voima ei ole itessään kielteinen. Ns. Kyrilloksen ja Metodioksen perintöä, joka on sallinut kansankielen käytön liturgiassa ja suosinut sitä ja josta on ollut seurauksena kansallisten ortodoksisten kulttuurien kasvu slaavilaisissa maissa, on säilytettävä ja se voidaan säilyttää. Eri kansallisuuksiin kuuluvien ryhmien ennenkuulumattoman voimakas siirtolaisuus Amerikkaan, näiden siirtolaisten noudattamat erikoiset sosiaaliset lait, Amerikan yhteiskunnan avoin luonne, joka rohkaisee kansallisen identiteetin säilyttämistä – kaikki tämä pitää ottaa huomioon. Miksi ei erilaisia kansallisia perinteitä voisi säilyttää yhdistyneessä kirkossa? Onko irlantilainen, puolalainen, italialainen tai jokin muu identiteetti »liuennut» yhtenäiseen roomalaiskatoliseen kirkkoon? Kanonisesti yhtenäinen ortodoksinen kirkko voi todella antaa takeet siitä, että hiippakunta- ja seurakuntatasolla jokaisen omaleimaisuutta ja identiteettiä kunnioitetaan, missä siihen on tarvetta. Mutta kirkon on osoitettava näkyvä ja Jumalan asettama ykseytensä. Se on nähtävä Jumalan valtakuntana, lähetysyhteisönä, joka on avoin kaikille ja joka nostaa kaikki inhimillisen kulttuurin arvot uuteen tasoon (eikä suinkaan tukahduta niitä). Sillä jos näitä arvoja ei näin nosteta, ne tulevat epäjumaliksi ja sellaisina ovat kauhistus Jumalan silmissä.

Me tarvitsisimme käytännössä uuden ekumeenisen synodin virallisesti vahvistaman kanonin, jossa julistettaisiin ja vaadittaisiin seuraavaa: »Alueilla ja maissa, joihin kaksi tai useampia ortodoksisia autokefaalisia kirkkoja lähettää papi-
toa toimimaan pysyväisluonteisesti, kanoninen järjestys vaatii yhdistetyn kirkon perustamista. Noudatettavista menette-

lytavoista on sovittava kaikkien asianosaisten yhteisessä neuvottelussa joko maailmanlaajuisella tai paikallisella tasolla. Kielten ja perinteiden moninaisuus säilytetään ja – missä se on välttämätöntä – taataan se perustamalla asianmukaisia rakenteita väliaikaisella pohjalla.»

IV. Olemassaolevan kanonisen lainsäädännön mahdollinen tarkistus

Skismaattinen ns. »uudistettu» kirkko Venäjällä (1922–44) pani alulle sarjan radikaaleja kanonisia uudistuksia, jotka aivan ilmeisesti eivät kuuluneet yhden ainoan paikalliskirkon toimivaltaan ja joihin ryhdyttiin ilman, että olisi vakavasti otettu huomioon Pyhän Tradition perusopit. »Uudistetun» kirkon epäonnistuminen ja tuomitseminen saattoi monien silmissä koko ajatuksen kanonisesta reformista huonoon valoon. Itse asiassa tämä ei ollut ensimmäinen kerta historiasa, kun lahkoliike sai aikaan konservatiivisen reaktion, joka hylkäsi ehdotetun reformin hyvätkin puolet vain siksi, että niitä olivat ehdottaneet skismaatikot.

»Uudistettu» kirkko oli, kuten professori S. V. Troitski on selvästi osoittanut,⁴ naimisissa olevien ja »oikeuksiensa» puolesta taistelevien pappien kapina »despoottista» selibaatissa elävää piispakuntaa ja skeptisiä maallikoita vastaan. »Uudistetun» kirkon papiston »ammattilliset» vaatimukset sisälsivät avioliitossa elävän episkopaatin uudelleen perustamisen ja sen, että papiston oli sallittava mennä avioliittoon – vaikka toisenkin kerran – vihkimyksen jälkeen.

»Uudistetun» kirkon skisma on nyt kuollut, mutta on hyvin tunnettua, että jotkut sen herättämistä kysymyksistä ovat jääneet vaille selvää vastausta niissä toimenpiteissä, joilla

4. Alkuperäinen venäjänkielinen S. V. Troitskin kirjan teksti on käännetty englanniksi W. C. Emhardtin teoksessa *Religion in Soviet Russia* Lontoo, Mowbrays, 1929.

kirkko tuomitsi skismaatikot. Monissa ortodoksisissa piireissä kysymys pappeuden ja avioliiton suhteesta on avoimen keskustelun alaisena, ja hierarkit ja teologit ovat esittäneet kysymykseen niin »liberaaleja» kuin »konservatiivisiakin» kannanottoja. Tähän liittyviä kysymyksiä kuitenkin hyvin harvoin nähdään tai ei haluta nähdä koko laajuudessaan. Valitsen tämän kysymyksen tarkasteltavaksi esimerkkitapauksena tietien tahtoen ja ymmärtäen, että kanoniset tarkistukset ovat mahdollisia muillakin alueilla edellyttäen, että pidetään mielessä ne perustavaa laatua olevat olettamukset, jotka liittyvät itse uskoon.

Olemme hyväksyneet sen periaatteen, että kirkkojärjestykseen liittyvät kanonit voivat muuttua kaikissa niissä suhteissa, jotka eivät kosketa uskon olemusta. Tämä on ekonomia-periaatteen perusta, kuten sen ovat määritelleet Basileios Suuri ja Patriarkka Photios. Miten tämä periaate pätee kolmeen seuraavassa esitettyyn kysymykseen:

1. avioliitossa olevien miesten valitseminen episkopaattiin;
2. avioliitto papiksi vihkimisen jälkeen;
3. sellaisten miesten vihkiminen pappeuteen, jotka ovat olleet naimisissa useammin kuin kerran tai joiden vaimo on ollut avioliitossa aikaisemmin, ja leskeksi jääneiden pappien uudelleen avioituminen.

Ensimmäisessä kohdassa vanhan kirkon traditio, joka tuntee avioliitossa olleita piispoja, on kyllin selväpuheinen. Asiaan ei liity mitään opillista kysymystä, ja uusi ekumeeninen kirkolliskokous voi muuttaa sen kanonin (VI yleinen kirkolliskokous, 48), joka edellyttää piispakandidaattien olevan joko selibaatissa tai eroavan vaimostaan piispaksi vihkimisensä hetkellä. Tällaista uudistusta vastaan voidaan esittää ainoastaan se varoitus, että se ei mitenkään takaisi sitä, että sittenkään parhaat ehdokkaat tulisivat näin valituksi piispan virkaan.

Toista ja kolmatta kohtaa käsiteltäessä on ennen kaikkea välttämätöntä nähdä, että niissä on kysymys selvästi eri ongelmasta. Ensimmäisenä on kysymys avioliitosta pappisvih-

kimyksen jälkeen. Ei näyttäisi liittyvän mitään teologista kysymystä siihen, että tämä sakramentti toimitettaisiin miehelle, joka on jo pappeteen vihitty. Mutta kanoninen lainsäädäntö, joka tämän kieltää (26. apostolinen kanoni, VI yleisen kirkolliskokouksen 6. kanoni jne.), perustuu vakaviin pastoraalisiin ja käytännöllisiin näkökohtiin. Papin pitäisi olla kypsä ihminen, joka on elämässään saavuttanut täyden vakavuuden. Mutta mikä on epävakaisempi kuin vaimoa etsivä mies? Mitä seurakuntalaiset ajattelisivat, jos heidän paimensa ja »isänsä Kristuksessa» etsiskelisi morsianta heidän keskuudestaan? Tämä ongelmien pastoraalinen puoli on hyvin painava, ja henkilökohtaisesti olen sitä mieltä, että nykyisten kanonisten vaatimusten muuttaminen ei ole todella toivottavaa.

Mutta kysymys on vielä paljon vakavampi kolmannessa tapauksessa. Oppi – Uuden testamentin oppi avioliitosta – liittyy tähän selvästi. Paitsi että 1 Tm 3:2, 12 ja Tt 1:6 sisältävät selvät vaatimukset, on myös välttämätöntä muistaa, että kirkko sallii toisen avioliiton yksinomaan myönnytyksenä, ei koskaan sääntönä. Uuden testamentin avioliiton normi on ainutkertainen ja ikuinen side kahden olennon välillä Jumalan ja Israelin, Kristuksen ja seurakunnan (Ef 5) liiton esikuvan mukaan. Toista avioliittoa ei 10. vuosisataan asti koskaan siunattu kirkossa, ja sellaisen solmineilta edellytettiin pitkää katumusaikaa.⁵ Maallikoille tällaiset avioliitot sallittiin ekonomia-periaatteen perusteella pienempänä pahana (1 Kr 7:8–9) tai uutena mahdollisuutena elämän rakentamiseen. Miten papit voisivat saarnata tällaista avioliittooppia, jos he itse eivät noudattaisi sitä? Se kanoninen lainsäädäntö, joka kieltää kahdesti avioituneita miehiä pääsemästä pappeteen tai pappeja menemästä uudelleen naimisiin, ei varjele pelkästään pappetta vaan myös kirkon oppia avioliitosta.

5. Tätä aihetta olen käsitellyt yksityiskohtaisemmin kirjassani *Avioliitto: Ortodoksin näkökulma* Pieksämäki 1978.

Me kaikki tiedämme, että nämä säännökset saattavat olla myötävaikuttamassa henkilökohtaisten murhenäytelmien syntyyn – erityisesti sellaisissa tapauksissa, kun nuoret papit, joilla on pieniä lapsia, menettävät vaimonsa. Mutta eikö tällaisia onnettomia tapauksia ollut paljon enemmän aikaisemmin, kun nuorten naisten kuolleisuusluvut olivat suurempia? Estivätkö ne kirkkoa pitämästä kiinni avioliitto-opistaan, joka perustuu rakkauden siteen eskatologiseen tulkintaan? Tätä sidettä ei kuolemakaan katkaise. Eikö kirkko voisi lieventää joitakin murhenäytelmän seurauksia – esim. auttamalla lapsista huolehtimisessa – niin, että avioliiton pyhyys ainakin pappien henkilössä voitaisiin säilyttää koskemattomana?

V. Konstantinopolin primaatti ja autokefaaliset kirkot

Ortodoksisessa kirkossa ei vallitse mitään ristiriitaa sen suhteen, mistä on saanut alkunsa Konstantinopolin ekumeenisen patriarkaatin »kunniaprimaatti» ja sen »etuoikeudet» ja millainen on niiden luonne. Varhaiskristillinen ja tämän päivän ortodoksinen ekklesiologia sulkee pois ajatuksen primaatista »jumalallisen säätämysten» perusteella. Se hyväksyy ja itse asiassa edellyttääkin, että paikalliskirkkojen kesken vallitsee tietty »arvojärjestys», minkä tekevät välttämättömäksi kirkon elinehdot nykyisessä maailmanajassa. Jos yksi kirkko haluaa todistuksessaan ja toiminnassaan pysyä todella yhtenäisenä, siinä täytyy myös vallita järjestys. Konstantinopolilla on tässä »järjestyksessä» ensimmäinen sija, koska Rooma, aikaisempi »N:o 1», katkaisi yhteytensä ortodoksiin patriarkaalisiin istuimiin ja niin menetti primaatti- asemansa niiden joukossa.

»Arvojärjestyksessä toisen» asemaa ei annettu Konstantinopolille mistään teologisesta vaan puhtaasti käytännön

syystä; se oli keisarikunnan uusi pääkaupunki.⁶ Vaikkakaan sitä poliittista syytä, joka aikanaan motivoi tunnustamaan Konstantinopolille tällaisen kanonisen aseman, ei enää ole, vallitsee ortodoksisessa kirkossa yhä yksimielisyys siitä, että nämä kanonit pätevät edelleen nykyisissäkin historiallisissa olosuhteissa. Kirkon konservatiivinen vaisto suosii tätä yhteistä mielipidettä, ja on varmasti myös etua siitä, että priimas asuu sellaisessa maassa, jonka hallitus ei ole suoranaisesti sekaantunut ortodoksisen kirkon asioihin. Konstantinopolin (eli Istanbulin) primaattia voidaan nyt perustella päinvastaisilla argumenteilla kuin sitä luotaessa. Istanbulissa *ei ole* ortodoksista keisaria, ja tästä syystä Konstantinopolin piispa voisi kaikkien hyödyksi ja täysin itsenäisesti toimia koordinoijana ja sovittelijana, jos hänelle suotaisiin siihen mahdollisuudet.

Konstantinopolin patriarkan varsinaiset oikeudet ovat normaalia seurausta siitä, että hän on »ensimmäinen» ortodoksisten piispojen joukossa. Hän on puheenjohtaja pan-ortodoksisissa kokouksissa, ja hänellä on tietty vastuu (vaikkakaan ei yksinoikeus) panna alulle yhteisiä toimenpiteitä. Lisäksi Kalkedonissa pidetyn neljännen yleisen kirkolliskokouksen 9. ja 17. kanoni suovat hänelle oikeuden käsitellä valituksia, jotka on tehty paikallisten provinssinsynodiin päätöksiä vastaan. Ennen Konstantinopolin kukistumista (1453) tämän kaupungin patriarkalla oli *de facto* paljon suurempi valta ja vaikutus koko ortodoksiseen maailmaan.⁷ Vuoden 1453 jälkeen, kun ottomaanien imperiumin hallinto sulki piiriinsä Balkanin ja koko Keski-Idän, hänet asetettiin

6. Vrt. Konstantinopolin toisen yleisen kirkolliskokouksen 3. kanoni (381) ja Kalkedonin yleisen kirkolliskokouksen 28. kanoni (451).

7. Tästä Konstantinopolin erikoisaseman historiallisesta taustasta keskiajalla olen kirjoittanut kahdessa artikkelissani: »Society and Culture in the Fourteenth Century: Religious Problems», *Actes du XIVe Congrès International des Etudes Byzantines I* (Bukarest, 1974), ss. 111–124, ja »Byzantium from 1071 to 1261: Ideological Crises», *Actes du XVe Congrès International des Etudes Byzantines* (Ateena, 1976).

lisäksi hallinnolliseen vastuuseen koko Turkin imperiumin alueella asuvasta ortodoksisesta väestöstä.⁸

Nämä kiistattomat historialliset tosiasiat on välttämättä tunnettava, jotta voisi ymmärtää nykyisen tilanteen, jossa ekumeenisen patriarkan tosiasiallinen asema maailman ortodoksiassa on tullut kiistanalaiseksi.⁹ Kiistanalaista ei ole primaatin alkuperä eikä myöskään sen olemassaolo vaan se, miten sitä käytännössä pitäisi soveltaa nyt, kun on kulunut viisi vuosisataa Bysantin kukistumisesta ja sata vuotta ottomaanien hallinnon päättymisestä Balkanilla ja Keski-Idässä. Kiistaa ei yksinkertaisesti voi saattaa hedelmälliseen päätökseen, ellei jokainen tunnusta sitä melko ilmeistä tosiasiaa, että Bysanttia enempää kuin ottomaani-imperiumiakaan ei enää ole ja että maailmaa, jolle ortodoksien pitäisi tehdä todistuksensa ymmärrettäväksi, hallitsevat kokonaan toiset mahdit ja tosiasiat.

Se tosiasia, joka on erityisen vahingollinen ortodoksiselle todistukselle nykymaailmassa ja joka myös estää ortodokseja ilmentämästä omaa ekklesiologiaansa aidosti, on jo edellä mainittu. Se on etninen nationalismi (mikä on eri asia kuin terve ja oikeutettu kulttuuripatriotismi), joka on peritty 1800-luvulta. Tästä syystä ortodoksisuus näyttää tällä hetkellä pikemminkin kansallisten kirkkojen löysältä liitolta, jonka jäsenet usein riitelevät keskenään, eikä suinkaan yhdeltä, katoliselta Kristuksen kirkolta. Opillisesti Konstantinopolin ortodoksinen kirkko tuomitsi tämän etnisen nationalismin virallisesti v. 1872, mutta käytännössä se vielä hallitsee melko voimakkaasti ortodoksisten autokefaalisten kirkkojen suhteita. Esim. Amerikassa se on hyväksytty jopa ainoana kirkko-organisaation käytännön periaatteena, niin että sellai-

8. Tästä aikakaudesta katso *S. Runciman, The Great Church in Captivity* (Cambridge 1968).

9. Katso esim. Konstantinopolin ja Moskovan patriarkaattien välistä Amerikan kirkon autokefaliaa koskevaa kirjeenvaihtoa. Kaikki dokumentit täydellisinä on englanninkielisenä aikakauskirjassa *St. Vladimir's Theological Quarterly* vol. 15 (1971).

sen »Amerikan Ortodoksisen Kirkon» perustaminen, joka ei ole kreikkalainen eikä venäläinen eikä arabialainen vaan joka toivottaa tervetulleiksi kaikki, jopa pelkät amerikkalaisetkin, on herättänyt melkoisen vastustuksen myrskyn.

Nämä ovat niitä tosiasioita, jotka vaativat uutta, suoraa ja selvää kanonista lainsäädäntöä, jos kerran – kuten kaikki ortodoksit myöntävät – kanonien tarkoitus on määritellä ortodoksisen opin vaatimukset käytännössä. Jos olemassa-olevissa kanoneissa on jotakin säilytettävää ja uudelleen vahvistettavaa, niin sellainen asia on ainakin jonkin ylikansallisen keskuksen primaatti, joka kykenisi toimimaan sovittelijana ja koollekutsujana ja joka tuntisi vastuuta ortodoksisen kirkon ykseydestä ja järjestyksestä ja joka olisi riippumaton eri kansallisista autokefaalisista kirkoista.

Mieluummin olisimme palaamatta niihin surullisiin seikkoihin, jotka ovat estäneet Konstantinopolia viime aikoina esittämästä tätä osaa – erityisesti sen suhteessa Amerikan tilanteeseen. Pikemminkin ehdottaisimme, että Konstantinopoli tunnustetun primaattinsa perusteella velvoitettaisiin saamaan aikaan sellainen kanoninen lainsäädäntö, jossa ei olisi tulkinnan varaa, jollaista esitimme tämän artikkelin kolmannessa osassa. Tämä tapahtuisi järjestämällä, tukemalla ja ohjaamalla välttämättömiä autokefaalisten kirkkojen välisiä konsultaatioita. Samanlaisia konsultaatioita, joissa päädyttäisiin yhteisiin ratkaisuihin, tarvittaisiin tietenkin välttämättä myös siksi, että voitaisiin yhteisesti sopia siitä, mikä on ortodoksinen kanta esim. ekumeenisiin, yhteiskunnallisiin ja lähetystyötä yms. koskeviin kysymyksiin. Menestyäkseen ekumeenisen patriarkan pitäisi luultavasti järjestäytyä todella kansainväliseksi keskuksiksi, jonka henkilökuntaan kaikki kirkot nimittäisivät jäseniä.

Tällaiset selvät velvollisuudet, jotka olisi muodollisesti määritelty ja joissa ekumeeniselle patriarkaatille ei annettaisi mitään valtaa paikalliskirkkoihin nähden, tekisivät siitä ortodoksisen kirkolliskokousperiaatteen todellisen keskuksen (vaikka sen jonakin päivänä olisikin pakko lähteä Turkin

Istanbulista, missä kansainväliselle toiminnalle välttämättömiä edellytyksiä ei ole). On todella virkistävä, että eräässä hiljattain ilmestyneessä ekumeenisista patriarkaattia käsittelevässä kirjassa Sardesin metropoliitta Maximos määrittelee Konstantinopolin primaatin käsitteellä palvelus (diakonia) kaikille kirkkoille. Tämä on todella se teologinen ja ekklesiologinen kategoria, joka tekee primaattiajatuksen hyväksyttäväksi ja vanhat kanonit täysin ymmärrettäviksi, samalla kun nämä pysyvät täysin sen uuden historiallisen tilanteen vaatimusten mukaisina, jossa me elämme. Ekumeeninen patriarka ei saa tämän päivän ortodoksisia kirkkoja vakuuttuneiksi primaatistaan, jos se yksinkertaisesti vain koettaa saada nämä uskomaan, että niillä »barbaarimailla», jotka mainitaan Kalkedonin kirkolliskokouksen 28. kanonissa ja joihin Konstantinopolin patriarkaatin edellytettiin nimittävän piispat By-santin aikoina, tarkoitetaan itse asiassa Länsi-Eurooppaa, Amerikkaa tai Japania. Patriarkan tehtävänä on pikemminkin omaksua moraalisen ja kanonisen johtajan asema ja myöntää oikeiksi ortodoksisen ekklesiologian eittämättömät periaatteet, erityisesti se, että yhdellä maantieteellisellä alueella asuvat ortodoksit muodostavat ykseyden, ja että ortodoksien yhteisen todistuksen ei-ortodoksiselle ja ei-kristilliselle maailmalle tulisi olla yhdenmukainen.

Nämä ovat kysymyksiä, joista on keskusteltava tulevassa ortodoksisessa yleisessä kirkolliskokouksessa, jos sen istunnoissa herätetään kysymys uudesta kanonisesta lainsäädännöstä näiden asioiden yhteydessä. Ei halpa liberalismi eikä pintapuolinen modernismi enempää kuin sokea kanoninen fundamentalismikaan auta silloin kirkolliskokouksen isää pysymään edeltäjiensä tavoin Pyhän Hengen elävinä välikappaleina. Varmasti vain evankeliumin Henki sekä valistunut teologinen uskollisuus Pyhälle Traditiolle tulevat olemaan ainoana hyväksyttävänä kriteeriona, kun ikivanhoja kanonisia sääntöjä tarkistetaan.

SUMMARY

John Meyendorff, Contemporary Problems of Orthodox Canon Law

Translated with the author's permission from John Meyendorff's book **LIVING TRADITION – Orthodox Witness in the Contemporary World**, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY 10707, 1978, pp. 99–114.

Arvi Karpov

VALAMON POIKAKODIN SYNTYVAIHEET

Jo kaksikymmentäluvun puolivälistä lähtien näytään kirkkokuntamme piirissä ja varsinkin sen papiston keskuudessa tunnetun erikoista huolta luostariemme tulevaisuudesta. Tämä käy ilmi mm. v. 1926 papiston veljeskokoukselle Valamossa rovasti A. Rasumovin tekemästä ehdotuksesta, että Valamoon ja Konevitsaan perustettaisiin karjalaissuomalaisen ortodoksisen väestön orpoja ja köyhiä varten lastenkodit sekä lepokodit maamme papiston vanhoja jäseniä ja heidän leskiänsä ja orpojansa varten.¹ Kokouksen osanottajien tiedetään tällöin saaneen tyydytyksekseen kuulla, että Valamon luostarin piirissä oli jo ryhdytty pohtimaan kysymystä lastenkodin perustamisesta.

Sittemmin asia näyttää nousseen esille seuraavassa papiston veljeskokouksessa, joka niinkään pidettiin Valamossa v. 1929. Tässä kokouksessa rovasti M. Fiilin Joensuusta esitti tiedustelun, eikö Valamon luostari ryhtyisi perustamaan joko orpolasten kasvatuskotia tahi tarkoitusta vastaavaa laitosta, jossa valmistettaisiin tulevaisuuden varalle luostarin elämän jatkajia.²

Tällä kertaa veljeskokous näyttää valinnan valiokunnan pohtimaan luostarien säilyttämiskeinoja. Valiokuntaan tulivat, paitsi itseoikeutettua puheenjohtajaa, arkipiispa Hermania, rovastit Sergei Okulov, Sergei Solntsev ja Mikael Fiilin sekä kolme Valamon luostarin valitsemaa munkki-edustajaa: igumeni Pavlin, varajohtaja Hariton ja valvoja Andrei.

Seuraavana vuonna kokoontunut kolmas varsinainen kirkolliskokous, kuultuaan myös maallikkoedustajien taholta voi-

1. Aamun Koitto (lyh. jäljempänä AK) 16/1926 s. 150–151.

2. AK 18/1928 s. 203–205.

makkaasti esitetyn toivomuksen luostariemme säilyttämisestä, yksimielisesti päätti perustaa luostarien säilyttämiskomitean hyväksyen samalla sen kokoonpanon ajemmin papiston veljeskokouksessa suoritetun valinnan pohjalta sillä poikkeuksella, että rovasti S. Solntsevin kieltäytyttyä jäsenyydestä hänen tilalleen valittiin pappiseminaarin v.t. rehtori pastori Nikolai Varfolomejev, sekä lisäksi arkkipiispan ehdotuksesta maallikkojen edustajaksi kansakoulunopettaja K. Kalervo Pitkärannasta.³

Mainittu komitea kokoontui ensimmäiseen istuntoonsa 17.11.1930 Sortavalassa. Komitean jäsenet jakoivat heti alkuun yhteisenä vakavan huolensa luostariemme tulevaisuudesta. Laajassa yleiskeskustelussa tuotiin ilmi mm. se toivomus, että luostarin piirissä pyrittäisiin virittämään sitä todellisen kilvoittelun henkeä, joka oli vallinnut igumeni Damaskinin aikoina ja että luostari ottaisi pyhäksi tehtäväkseen ortodoksisuuden kehittämisen sisälähetystyön muodossa karjalaisen väestön keskuudessa. Luostarin taholta ilmaistiin halu palvelella ortodoksisen väestön uskonnollissiveellisiä tarpeita.

Etsittäessä ratkaisua keskeiseen kysymykseen siitä, millä tavoin luostariin saataisiin uutta voimaa, päädyttiin mm. seuraavanlaisiin ehdotuksiin: Aineellisella puolella luostariin tulisi kehittää erilaisia ammattialoja uusien tulijoiden määrän lisääntymiseksi. Luostarielämän järjestystä tulisi niinkään kehittää paikallista väestöä puoleensavetäväksi. Luostarin tulisi omata suomenkielistä henkilöstöä rakentamaan yhdysidettä luostarin ja karjalaisen ortodoksisen väestön välille. Niinkään olisi järjestettävä säännöllinen orpojen ja köyhien lasten vastaanottaminen kaikista ortodoksisista seurakunnista ja erikoisesti ottaa huoleksi näiden lasten uskonnollinen kasvatus luostarihengessä. Samoin tulisi kiinnittää huomiota siihen, että tulevien kasvattien ohjaajina tulisivat olemaan ortodoksisella mielenlaadulla varustetut kunnan ihmiset.

Luostarin edustajat vakuuttivat olevansa halukkaat toteut-

3. Kirkkokuntamme uutisia. AK 47/1930 s. 383.

tamaan esitettyjä ehdotuksia edellytyksellä, että luostariin saadaan kasvattajia sanotunlaisessa hengessä.

Keskustelun lopputuloksena olivat seuraavat ponnet:

Valamon luostaria on ehdottomasti täydennettävä uusilla elävillä voimilla, jotka on hankittava Suomen ortodoksisen kirkkokunnan keskuudesta. Tässä tarkoituksessa on luostariissa viimeistään v. 1931 syyskuun alussa avattava erikoinen kasvatuslaitos lastenkotityyppisenä vähintään 30 hengelle. Siihen otetaan kouluikäisiä olevia köyhien vanhempien lapsia ja orpoja, miessukupuolta, Suomen ortodoksisen kirkkokunnan kaikista seurakunnista. Lastenkodissa on annettava täydellinen kansakoulusivistys ja sitäpaitsi kullekin hoidokille on opetettava perusteellisesti jokin ammatti. Ottaen huomioon, että lastenkodin perustamisen päätarkoituksena on sellaisten henkilöitten kasvattaminen, jotka tulevaisuudessa voisivat täyttää munkkikunnan harvennevat rivit, lastenkodissa on erikoisesti kiinnitettävä huomio hoidokkien uskonnollisiveelliseen kasvatukseen, herätettävä heissä rakkaus ortodoksisuuteen ja luostariin. Tätä tarkoituksiperää varten lastenkodissa on oltava, paitsi opettajaa, myöskin erikoinen kaitsija ja tämä tehtävä on annettava jollekin aatteen henkilölle, joka haluaa ja kykenee istuttamaan hoidokkeihin rakkauden hengen ortodoksista kirkkoa ja luostaria kohtaan ja joka täysin vapaana muista tehtävistä, voisi kokonaan antautua lasten uskonnollisiveelliseen kasvatukseen. Tulevan lastenkodin toiminnan käynnistämiseen liittyviä kysymyksiä selvittämään asetettiin valiokunta, johon jäseniksi tulivat: pastori N. Varfolomejev, pappismunkki Hariton ja opettaja K. Kalervo.⁴

Luostarien säilyttämiskomitean seuraavassa kokouksessa 16.2.1931 yllämainitun valiokunnan valmiustöitten perusteella päätettiin seuraavaa:

1. Valamon luostariissa avataan tulevan lukuvuoden alussa erikoinen lastenkodin yhteydessä toimiva koulu siinä tarkoi-

4. Kirkkokuntamme uutisia. AK 12/1931 s. 102–103.

tuksessa, että sanotun opinahjon avulla valmistetaan sellaisia henkilöitä, jotka tulevaisuudessa voisivat täyttää luostariveljestön harvenevat rivit. Tämän päätarkoituksensa mukaisesti, joka liittyy koulun perustamiseen, viimemainitussa on kiinnitettävä erikoista huomiota oppilaiden uskonnollisiveelliseen kasvatukseen sekä rakkauden kehittämiseen heissä ortodoksista uskontoa ja luostaria kohtaan.

2. Oppikurssi koulussa tulee olemaan kahdeksanvuotinen. Mainitun ajan kuluessa oppilaiden tulee: a) käydä läpi täydellinen ala- ja yläkansakoulun oppimäärä, b) perusteellisesti oppia jokin ammatti, riippuen sen valinta kunkin oppilaan luonnonlahjoista ja taipumuksista sekä c) perehtyä täydellisesti puutarhan- ja kasvitarhanhoitoon, kuin myöskin metsä- ja maatalouteen.

3. Kouluun otetaan miessukupuolta olevia, ortodoksista uskontoa tunnustavia, 0–9 vuoden ikäisiä orpoja ja varattomien vanhempien lapsia enintään 30 henkeä kerrallaan.

4. Kaikki oppilaat kouluvuosinaan asuvat ja nauttivat opetusta Valamossa, erikoisessa rakennuksessa täydellä ylöspidolla luostarin puolesta, erikoisen johtajattaren valvonnan alla.

5. Valamon luostari voi – jos sitä haluaa – pyytää maan hallitukselta vuotuista avustusta opettajan palkkaamiseen koulua varten niiden perusteiden mukaan, joita sovelletaan kuntien vastaaviin kouluihin ja samalla myös kertakaikkista määrärahaa alussa kouluun tarvittavien opetusvälineiden, koulukaluston y.m. hankkimiseen.

Kuitenkin, riippumatta tästä anomuksesta, luostari jo nyt ryhtyy kaikkiin valmistaviin toimenpiteisiin, jotka ovat tarpeellisia lastenkodin ja koulun perustamiselle.

6. Koulu, internaatti, kuin myös opettajan ja johtajattaren asunnot sijoitetaan Ylösnousemisen skiittaan (Niikkanassa.)

7. Sisäoppilaitoksen johtajattareksi kutsutaan neiti N. Konstantinov ehdolla, että hän astuu toimeensa luostarissa jo kuluvan vuoden 1 p:nä, voidakseen siten ottaa läheisesti osaa koulun ja lastenkodin perustamistoimiin. Neiti Konstantinov

tulee saamaan luostarilta palkkaa 1500 mk. kk:ssa, vapaan asunnon, lämmön ja valon sekä täyden oikeuden sisäoppilaitoksen ruokaan.⁵

Asian jäätyä nyt luostarin toteutettavaksi ryhdyttiin välittömästi tarmokkaihin toimiin. Luostarin igumeni pyysi luostarien säilytyskomiteasta avuksi muutamia henkilöitä lastenkodin ja koulun perustamista koskevien päätöksiensä käytännölliseen toteuttamiseen. Siihen suostuivat pastori Varfolomejev ja opettaja Kalervo, jotka sitten yhdessä luostarin johtajan kanssa kävivät Helsingissä neuvottelemassa Opetusministeriössä ja Kouluhallituksessa lastenkodin ja koulun perustamisesta. Lähetystö jätti Valtioneuvostolle seuraavasisältöisen anomuksen: »Sen johdosta, että Valamon luostari on päättänyt perustaa luostarin yhteyteen täydellistä kunnallista kansakoulua vastaavan yksityisen suomenkielisen kansakoulun, jossa noudatetaan kunnallisille kouluille vahvistettua työsuunnitelmaa ja oppiennätyksiä, kuitenkin sellaisin poikkeuksin, että koulun oppilaat saavat koulun ylläpitäjien puolesta vapaan asunnon, ruuan ja hoidon, Valamon luostari kunnioittaen anoo Valtioneuvostolta lupaa tämän koulun perustamiseen ja sitoutuu luostari koulun hoidossa noudattamaan niitä säännöksiä, joita yksityisistä kansakouluista on annettu tai annetaan.»⁶ Luostarien säilyttämiskomitea piti seuraavan kokouksensa 16.3.1931. Tällöin päätettiin käydä Valamossa valitsemassa huoneisto orpokotia varten sekä valita tälle kodille ja kansakoululle johtokunnat.

25. p:nä maaliskuuta arkkipiispa Herman, igumeni Pavlin, pastori Varfolomejev ja opettaja Kalervo kävivät Niikkanas-
sa katsomassa skiitan rakennuksien sopivuutta lastenkodin ja koulun tarkoituksiin. Kävi ilmi, että skiitan kaksikerroksinen päärakennus sekä kaksi muuta yksikerroksista punatiilestä tehtyä rakennusta, jotka olivat vasta kaksikymmentä vuotta

5. Huomattava käänne luostariemme elämässä. AK 14–15/1931 s. 117–122.

6. Kirkkokuntamme uutisia. AK 12/1931 s. 102–103.

aikaisemmin valmistuneet, olivat täysin uuden veroiset ja vaativat vain pieniä muutoskorjauksia. Skiitan kauniine kak-sikerroksisine kirkkoineen ja miellyttävine ympäristönäky-mineen todettiin mitä parhaimmalla tavalla soveltuvan tar-koitukseen.

Kun jo ensimmäisessä luostarien säilyttämiskomitean is-tunnossa oli todettu suomenkielisen pappishenkilön tarve Valamon luostarissa ja sopivan henkilön kutsuminen tähän toimeen samoinkuin hänen palkkaus- y.m. etujen määräämi-nen oli jätetty luostarin johtokunnan valmistettavaksi yhdes-sä arkkipiispan kanssa, päätti luostarin johtokunta kokouk- sessaan 21.12.1930 pyytää arkkipiispaa määräämään sisä-lähetystyötä, luostarissa toimitettavia suomenkielisiä juma-lanpalveluksia suorittamaan ja Valamossa avattavaksi aio-tussa lastenkoulussa uskonnonopetusta varten Valamon luostarin palkkaamaksi papiksi pappiskokelas Lauri Mitro-sen sekä määrätä hänen palkakseen vapaan asunnon ja läm-mön ohessa 24000 mk vuodessa.⁷

Pappiskokelas L. Mitronen suostui ottamaan vastaan ky-seisen paikan ja täysin päteväenä papin toimeen arkkipiispa vihki hänet 2.2.1931 Sortavalan tuomiokirkossa diakoniksi ja 8. p:nä helmikuuta samassa kirkossa papiksi. Suoritettuaan aluksi sisälähetystyötä Suojärvellä hän siirtyi saman vuoden syksystä Valamossa toimintansa aloittaneen poikakodin joh-tajaksi.

Opettajaksi kansakouluun koulun johtokunta valitsi 7 haki-jasta kansakoulunopettaja Dimitri Kuusamon Salmista.

Heinäkuussa ilmoitti lastenkodin johtokunta haettavaksi paikat laitoksessa. Halukkaiden tuli toimittaa seurakuntansa esimiehen kautta luostarin johtajalle anomukset, joihin tuli oheistaa papintodistus koulunkäyntiä varten, lääkärintodis-tus sekä vanhempain tai holhoojan sitoumus siitä, että jos lapsi otetaan lastenkodista pois ennen lukuvuoden loppua,

7. Kirkkokuntamme uutisia. AK 10/1931 s. 81.

sitoutuu holhooja suorittamaan luostarille 300 mk kultakin kuukaudelta, minkä lapsi on ollut lastenkodissa.⁸

Sitten olikin kansakoulun johtokunnalla elokuun 2. pnä pidetyssä kokouksessa tehtävänä oppilaiden valinta. Näille kolmellekymmenelle valituksi tullee ilmoitettiin, että heidän tulee kokoontua Valamon luostarin taloon Sortavalassa syyskuun 7. pnä kello 10 ja ilmottautua lastenkodin hoitajatarelle. Oli toivottavaa, että lapset saatettaisiin kokoontumispaikalle. Varsinaisen koulutyön oli tarkoitus alkaa syysk. 9. pnä ja lastenkodin vihkiäiset oli suunniteltu pidettäväksi saman kuun 20. päivänä. Kutsuvieraista tähän tilaisuuteen mainittakoon mm. opetusministeri Paavo Virkkunen, kouluhallituksen ylijohdaja K. Mantere, maaherra A. Manner, hallitussiht. A. Inkinen, kirkollishallituksen, kirkolliskokouksen ja Sergein ja Hermanin veljeskunnan jäsenet.⁹

Otteina sitten 19–20. pnä syyskuuta suoritetuista vihkiäisjuhlallisuuksista mainittakoon seuraavaa:

19.9. klo 14.30 lähtö Sortavalasta »Valamon luostari»-laivala.

Klo 18 vigiliajumalanpalvelus ylösnousemisen skiitan yläkirkossa, toimittajana arkkipiispa Herman papiston avustamana, saarnajana pastori L. Mitronen, kuorona luostarin munkkikuoro.

Klo 21 paluu luostariin ja illallinen luostarin ruokahuoneessa.

Syyskuun 20 päivänä:

Klo 8.30 lähtö ylösnousemisen skiittaaan.

Klo 9 liturgiapalvelus skiitan yläkirkossa, toimittajana ja saarnaajana arkkipiispa Herman, kuorona Sortavalan tuomiokirkon kuoro.

Klo 12 ristisaatto lastenkodin rakennukseen sekä lastenkodin ja koulun vihkimistoimitus, toimittajana arkkipiispa papiston avustamana.

8. Kirkkokuntamme uutisia. AK 28/1931 s. 227–228.

9. Kirkkokuntamme uutisia. AK 32/1931 s. 254.

Klo 13 luostarin johtajan tervehdys vieraille, tee- ja kahvitarjoilu.

Klo 14 vihkiäisjuhla, jossa tervehdyspuhe johtajattarella N. Sundellilla, musiikkiohjelmaa Valamon munkkikuorolla ja Sortavalan tuomiokirkon kuorolla, juhlaruno pappisk. A. Surakalta, juhlapuhe reht. N. Varfolomejevilta sekä arkkipiispa Hermanin esittämät loppusanat.

Klo 16 paluu luostariin ja juhlapäivällinen luostarin ruokasalissa.¹⁰

Rikkaaksi ja monipuoliseksi muodostui juhlan anti niin sanelin kuin musiikillisen puolen välittämänä. Syvää kiitollisuutta luostarin suurenmoista hanketta kohtaan sisälsivät niin puheet kuin myös runsaat juhlaonnittelut, joita arkkipiispan ohella esittivät mm. hallitussihteeri A. Inkinen opetusministeriön puolesta, opettaja J. Härkönen kirkolliskouksen nimissä, sihteeri Y. Somer kirkollishallituksen nimissä sekä lukuisat kirkon ja koululaitoksen edustajat.¹¹

Näihin kirkkokuntamme ja sen tosi ystävien kohottamiin ilon säveliin liittyi – ihme kyllä – kuitenkin eräs kovin kuuluva soraääni: runsas kuukausi vihkiäisten jälkeen ilmestyi näet Uuden Suomen palstoille artikkeli, joka oli otsikoitu sanoilla: Suomalaista munkkilaisuuttako? Tämä artikkeli ei ollut kenen tahansa kynästä lähtenyt, vaan sen kirjoittaja oli itse luterilaisen kirkon arkkipiispa Lauri Ingman – siitä näin kaukainenkin huomio asiaan.

Kirjoituksen on aiheuttanut luostarin perustaman orpokodin ja kansakoulun juhlallinen vihkiminen ja tässä tilaisuudessa pidetyt myötätuntoiset puheet. Todettuaan kirjoituksensa alussa luostarin veljestön harvenemisen ja tästä syntyneen huolestuneisuuden sekä tältä pohjalta kasvaneen hankkeen luostarien säilyttämiskomitean perustamiseksi kirjoittaja huomauttaa, että munkkilaisuus on tähän mennessä ollut jokseenkin vierasta Suomen ortodoksiselle kirkolle. Suuren,

10. Kirkkokuntamme uutisia. AK 36/1931 s. 287–288.

11. Valamon luostarin lastenkodin ja kansakoulun vihkiäiset. AK 39/1931.

rikkaan ja mahtavan Valamon, samoin kuin muidenkin luostarien johto, asujamisto ja henki on ollut jokseenkin puhtaasti venäläinen ja suomalaisten asukkaiden lukumäärä kohonnut tuskin 1 %:iin munkkien kokonaismäärästä. Munkkilaisuus ei siis ole menestynyt Suomen ortodoksisessa kirkossa. Arkkipiispa epäilee sitä, tokko kansallemme ja sen ortodoksiselle kirkolle olisi onnellista koettaa keinotekoisella tavalla, jollaisena turvakodin perustaminen on nähtävä, istuttaa kirkkoon munkkilaisuutta, jota eivät luonnolliset olot eikä kirkon oma tarve ole saaneet siihen istutetuksi.

Asiaan osallistuneiden suomalaisten piirien tarkoitus on tietenkin saada luostari muuttumaan suomalaishenkiseksi, mutta millä voimalla – huudahtaa kirjoittaja – se on tapahduttava, näyttää jokseenkin käsittämättömältä, kun varsinaisen luostarin väestö igumenista alkaen puhuu venäjää, ajattelee venäläisesti ja tietenkin hartaasti haluaa itselleen oman henkensä mukaista jatkoa. Näin ollen käynee, varsinkin alussa, vaikeaksi suojata lastenkodin pieniä asukkeja siitä venäläisestä hengestä, joka tunnetusti on ollut vallalla luostarissa vielä Suomen itsenäiseksi tultuakin. Suomen kansalle ei tehdä mitään palvelusta sillä, että tällainen Suomen kansan hengelle tuiki vieras istutus koetetaan saada juurtumaan suomalaiseen maaperään. Luostarielämällä ei voi nykyään havaita maamme ortodoksisessa kirkossa olevan mitään sellaista tehtävää, joka ei ilmeisesti olisi suoritettavissa. Eihän sisälähetystyön suorittamiseen, jota Valamon luostarilta niin odotetaan, tarvittane nimenomaan munkkeja. Parasta olisi sen vuoksi – kirjoittajan mielestä – kokonaan luopua ajatuksesta koettaa aikaansaada suomalaista munkkikuntaa ja antaa Valamon luostarin elää rauhassa ikänsä eläneen vanhuksen elämää siksi kunnes se itsestään vaipuu hiljaiseen ja kivuttomaan kuolemaan. Annettakoon sitten luostari juridisesti kirkolle kuuluvana säätiönä kaikkine omaisuuksineen Suomen ortodoksisen kirkollishallituksen hallituun ja käytettäväksi. Sisälähetystyöhön osaa kyllä kirkollishallitus, käyttäen hyväksi luostarin perintöä, kasvattaa saar-

naajia tarvitsematta tehdä heitä munkeiksi. Luostarilaitos ei nykyaikana edusta mitään sellaista arvokasta, joka ei muullakin tavoin olisi saavutettavissa.¹²

Näin perin vähäiseksi näkee kirjoittaja luostarien merkityksen ja peräti olemattomiksi niiden elinmahdollisuudet. Voi kuvitella, kuinka saattoikaan raastaa tämänlaatuinen »kuolinkellojen soitto» luostarejamme arvostavien kirkkomme jäsenten mieltä, ei vähimmin kunnianarvoisan rovasti Sergei Okulovin, joka välittömästi kiiruhti antamaan kyseiseen artikkeliin vastauksen Aamun Koitossa. Käytyään ensin pääkohdittain läpi arkkipiispa Ingmanin kirjoitukseen, hän toteaa kirjoittajan ulkonaisten tosiasiajn rinnalla unohtaneen ne sisäiset tosiasiat, jotka ulkopuoliselta suljettuina saattavat merkitä asianomaisille keskeisimpiä arvoja. Ja näitä ovat ennen kaikkea harras kunnioitus Valamon luostaria kohtaan ja tosi levottomuus sen tulevaisuuden puolesta.

Tämän jälkeen kirjoittaja pohtii kysymystä siitä, kuinka on selitettävissä luostarin korkea arvo, suorastaan pyhyys ortodoksisen väestön silmissä? Laatokan ympäristö oli aikanaan hyvin laajalti yksinomaan ortodoksisen väestön asuttama. Siellä täällä olleet vähäiset luostarit (Sakkolassa, Kurkijoella, Heinisemässä, Möntsölässä, Kuhasalossa ja Orusjärvellä) olivat Valamon aikaansaamia. Ja koko kristinuskokin täällä oli saanut alkunsa Valamon luostarista. Ortodoksisten karjalaisten uskonnollinen elämä oli kiteytynyt yhteen munkkien uskonnollisen elämän kanssa. Munkit sytyttivät karjalaisiin ortodoksista uskoa ja ylläpitivät sitä heissä. Luostareista väestö sai uskonnolliselle elämälleen rakkauden tukea ja sotien ja muiden kärsimysten aikana lohdutusta, usein aineellistakin apua. Luostarien munkit jakoivat yhdessä väestön kanssa monet veriset kärsimykset aina luostarien kuten muunkin asutuksen tuhoon asti.

Tähän toteaa kirjoittaja perustuvan ortodoksisen väestön suuren kunnioituksen ja rakkauden sen omia luostarejaan

12. Suomalaista munkkilaisuuttako? Uusi Suomi/AK 43/1931 s. 344–345.

kohtaan. Pyhiinvaeltajia Karjalasta on ollut kaikkina aikoina. Kuinka lukuisat karjalaiset ovatkaan sen suojissa saaneet tilaisuuden irtautua muutamiksi päiviksi tavallisesta maailman hyöriinistä ja käydä luostarin pyhässä ilmapiirissä syntintunnustuksella ja Herran pyhällä ehtoollisella ja saada voimakasta uskonnollista virvoitusta. Nyt, kun luostarin veljien luku on ruvennut arveluttavasti hupenemaan, on luostarin veljestö, muistaen luostarin perustajien, pyhittäjien Sergein ja Hermanin hengellisen testamentin kääntänyt kasvonsa Karjalaan päin ja ryhtynyt mielihyvällä työskentelemään luostarien säilyttämiskomiteassa. Tämän toimikunnan työn tuloksena onkin mm. orpokodin ja suomalaisen kansakoulun perustaminen sekä sisälähetyspapin palkkaaminen Valamoon.

Onko nyt tarkoituksena kasvattaa orpokodissa munkkeja luostarin veljestön täydentämiseksi? Huomattavaa on, että pakkoa jäädä luostariin ei orpokodin kasvateille aseteta. Orpokoti on samalla suomalainen kansakoulu, jossa on suomalainen opettaja ja suomalainen kouluohjelma. Se on suomalaisen kansakouluntarkastan ohjattavissa. Sen opetusohjelmaan ei oteta tietenkään mitään, mikä tarkoittaisi nimenomaan munkiksi valmistautumista. Sen tarkoituksena on vain kasvattaa kunnollisia ortodoksisia Suomen kansalaisia. Luulen – arvelee kirjoittaja – että sen kasvateista vain aivan harva laitoksesta päästyään jää luostariin. Mahdollista on, ettei jää yksikään.

Mikä merkitys on sitten orpokodilla luostarin säilyttämiseen nähden? – Sillä on sängen suuri merkitys. Sen kautta luostari ennen kaikkea osoittaa tahtovansa pitää ortodoksisia suomalaisia hengenheimolaisinaan ja siinä tarkoituksessa tahtoo kasvattaa heidän lapsistaan kunnan kansalaisia. Suomen ortodoksisessa väestössä elävöityy tämän takia kunnioitus ja rakkaus luostaria kohtaan. Koulun kasvatit päästyään laitoksesta vievät mukanaan maailmaan ortodoksisen kasvatuksensa ja tulevat olemaan Karjalan seurakunnissa tervetulleena »maan suolana» ja tietenkin tulevat vaikuttamaan ter-

veellisenä vetovoimana luostarin puoleen. Tämä kohdaltaan tulee epäilemättäkin vaikuttamaan luostarin kehittymiseen umpimielisestä venäläisestä laitoksesta todelliseksi Karjalan luostariksi, – semmoiseksi, minkälaisena se oli aikanaan pyhittäjäin Sergein ja Hermanin perustamana.¹³

Jo lähes puolen vuosisadan aikaperspektiivi on todistanut noiden ajatusten lausujan realistisen kaukonäköisyyden. Sen johdosta, että poikakodin toiminta yllättävien historiallisten tapahtumien johdosta rajoittui vain hieman yli kahdeksaan vuoteen ja myös luostari joutui jättämään ikimuistoiset olinsijansa, jää avoimeksi kysymys siitä, mikä vaikutus olisi poikakodin perustamisella ollut luostarin tulevaisuuteen nähden silloisissa olosuhteissa. Olettaa kuitenkin voi, että mahdollisesti useatkin kasvateista olisivat myöhemmin saattaneet jäädä pysyvästi luostariin – tulihan näistä ainakin kaksi pysyvästi kirkon palvelukseen. Joka tapauksessa on varmaa, että nuo muutamatkin luostarin siunatussa ilmapiirissä vietyt vuodet merkitsivät siellä olleille evästystä rikassisältöisempään elämään ja säilyvät kiitoksen aiheena heidän muistossaan.

13. Jatkoa edelliseen. S.O. AK 43/1931 s. 345–347.

SUMMARY

Arvi Karpov, The founding of the orphanage for boys in the Monastery of Valamo

The care for the continuity of the monasteries in Finland gave rise to the idea of founding an orphanage for Karelian Orthodox orphans and poor families' children already in the middle of 1920's.

According to the rules established for the orphanage special attention was to be paid to religious and ethical education of the boys. In the course of eight years the boys had to complete the full course of the elementary school, to learn thoroughly some profession depending on each one's special talents and to get acquainted with gardening as well as agriculture and forestry.

The accommodation for the orphanage of 30 boys was provided in the Skete of Resurrection. The orphanage was officially started in September 1931. Unfortunately it could function only for eight years, until the Winter War 1939. The orphanage could not have the intended significance for the continuity of the monastery, but for those who could spend at least some years in the blessed atmosphere of the monastery, that time remains in thankful memory. Two of the foster-sons of Valamo orphanage have dedicated their lives to the service of the Church.

Maria Iltola

LÄHETYSTYÖSSÄ KENIASSA

Kenian sanotaan olevan Afrikan kristityin maa. Vuoden 1972 tilaston mukaan kristittyjä oli maan kahdestatoista miljoonasta asukkaasta kahdeksan miljoonaa eli 66 %. Roomalaiskatonlinen kirkko on jäsenmäärältään suurin, 3,4 miljoonaa, ja sen lähetystyö alkoi varsinaisesti vuonna 1889, joskin jo vuonna 1498 useita roomalaiskatolisia lähetyssaarnaajia tuli Kenian Malindin rannikolle Vasco da Gaman mukana. Protestantteja on 1,7 miljoonaa ja anglikaaneja 800 000. Ortodoksien lukumääräksi Kenian kirkkojen käsikirja ilmoittaa 250 000¹. Tätä arviota kritikoி paikallinen ortodoksinen hierarkki metropoliitta *Fruментios*, joka sanoi ortodoksien luvun olevan vain 70 000. Kaiken kaikkiaan Keniassa on rekisteröity 210 erilaista uskontokuntaa tai uskonnollista ryhmittymää. Maassa on perustuslain suoma täydellinen uskonnonvapaus.

Saman Kirkkojen käsikirjan mukaan joka vuosi kastetaan ortodokseiksi 15 000 aikuista ja 10 000 lasta. Vuoteen 2000 mennessä ortodoksien luvun arvellaan nousevan 900 000:een. Erikoisen loistokkaana mainitaan vuosi 1971, jolloin Kyproksen edesmennyt presidentti arkkipiispa Makarios vieraili Keniassa ja kastoi afrikkalaisten pappien avustamana kahdessa taivasalla pidetyssä palveluksessa 5 000 ihmistä kolmen kuukauden ikäisestä yhdeksänkymmenvuotiaaseen. Samalla matkalla hän myös laski uuden pappisseminaarin peruskiven. Tämä kaunis Kyproksen varoin rakennettu valkoinen rakennuskompleksi sijaitsee noin kymmenen kilometrin päässä Nairobista kauniiden kukkaistutusten keskellä taustanaan Ngong-vuoret. Rakennukset ovat olleet

1. Kenya Churches Handbook, toim. Department of Biblical Study and research, National Christian Council of Kenya, 1973,

valmiina tyhjiillään ja käyttämättöminä useita vuosia. Ikonitoman kirkon sisällä voi nähdä sadeveden jo tehneen vahinkoja. Seminaarissa on uudenaikaiset tilat kalustettuine opetushuoneineen, oppilasasuntoloineen ja keittiöineen. Myös metropoliitalle ja rehtorille on varattu omat residenssinsä. Vuoden aikana on seminaariin murtauduttu kaksi kertaa ja viety sieltä kuorma-autoittain irtainta omaisuutta. Afrikan ortodoksit odottavat tämän seminaarin avaamista kuin auringonnousua, sillä avaisihan se samalla heille kokonaan uudet valoisimmat tulevaisuudennäkymät.

HISTORIAA

Ortodoksisuudella on Keniassa aivan erikoinen historiansa, sillä sitä eivät ole tänne tuoneet lähetyssaarnaajat. Se sai alkunsa kikujuheimosta lähtöisin olevista anglikaanikäännäisistä, jotka olivat vuodesta 1928 lähtien suurin joukoin jättäneet lähetyskirkkonsa oltuaan tyytymättömiä lähetyssaarnaajien ja hallituksen heille suomiin koulutusmahdollisuuksiin. Heihin yritettiin pakolla soveltaa kulttuurin muutosta, joka kielsi mm. moniavioisuuden ja ennen kaikkea tyttöjen ympärileikkauksen. Viimeksimainittua kieltä tottelemattomien vanhempien tyttäriltä suljettiin pääsy lähetykouluihin. Vastalauseeksi tälle kikujut perustivat vuosina 1928 ja 1929 kaksi järjestöä: »Kikuyu Karinga Educational Association» ja »Kikuyu Independent Schools Association.» Kikujujen itsenäisten koulujen järjestö perusti kirkon, joka otti nimekseen African Independent Pentecostal Church. Sen kilpailevaksi kirkoksi Kikujujen Karinga-kasvatusjärjestön piirissä syntyi African Orthodox Church, joka myöskin syntyi vastalauseena lähetyssaarnaajien vaatimukselle tyttöjen ympärileikkauksen kieltämisestä. Anglikaanisen kirkon pirstoutuminen tänä aikana oli samalla kapina Euroopasta tulleiden lähetyssaarnaajien ylivaltaa vastaan. Nämä eivät anta-

neet alkuperäisille afrikkalaisille mitään johtotehtävistä kirkossa vaan pitivät heitä alistetussa asemassa.²

Aluksi ortodoksinen kirkko oli eräänlainen sekakirkko, joka etsi itselleen oikeaa paikkaa ja selkiintymistä. Apua tässä se sai Ugandasta, jonne ortodoksisuus oli juurtunut aikaisemmin. Sielläkin se sai alkunsa anglikaanien *Reuben Sebanja Mukasa Spartaksen* ja *Obadiah Basajjakitalon* omatoimista ortodoksisuuden etsinnästä mm. kirjallisuuden välityksellä. 1920-luvulla he saivat amerikkalaisen lehden »Negro World» kautta kosketuksen Afrikan ortodoksiseen kirkkoon Amerikassa³ ja ottivat siihen yhteyttä. Itse asiassa tällä kirkolla ei ollut mitään tekemistä todellisen historiallisen ortodoksisen kirkon kanssa. Vuonna 1932 Etelä-Afrikasta lähtöisin ollut tämän kirkon arkkipiispa *Daniel William Alexander* vihki Spartaksen ja Obadiaan papeiksi Ugandassa.⁴ Kuvissa tämä »ortodoksinen» arkkipiispa esiintyy tyypillisessä anglikaanisen piispan spuvussa.⁵

Samainen arkkipiispa Alexander tuli myös Keniaan ja vihki papiksi vuonna 1936 mm. *Arthur Gatungu wa Gathunan*, nykyisen Nitrian piispan George Gathunan, josta tuli Kenian ortodoksien johtaja meidän päiviimme saakka.

Pian kuitenkin Ugandassa ja Keniassa huomattiin, että kirkko, johon tukeuduttiin, ei ollut todellinen ortodoksinen kirkko, ja siksi etsittiin yhteyksiä Aleksandrian patriarkaattiin. Monien yritysten jälkeen, vasta vuonna 1946 Aleksandria otti Afrikan ortodoksit helmaansa. Vuonna 1959 muodostettiin Irinoupoliksen arkkihiippakunta, jonka alueeseen kuuluvat Uganda, Kenia ja Tansania ja sen mukana Itä-Afrikan ortodoksien hengellinen huolto. Ensimmäisenä metropoliittana toimi nykyinen Aleksandrian patriarkka *Nikolaos*,

2. *Erasto Muga* African response to Western Christian Religion, East African Literature Bureau, Kampala, Nairobi, Dar Es Salem, 1975, ss. 145–146.

3. *Muga* s. 153.

4. *Timothy Ware* The Orthodox Church, Great Britain 1967 s. 197.

5. Ks. Neljännesvuosijulkaisu Orthodox Mission Abroad (kreik.) Thessaloniki heinä–syyskuu 1977. Obadiah Basajjakitalon omaelämäkerta. Kuva s. 92.

jonka istuin oli Kampalassa, mutta jossa hän harvoin kävi. Seuraava metropoliitta *Nikodemos* asettui asumaan Nairobiin v. 1969.

Afrikkalaisilla oli kunnianhimoiset ajatukset ortodoksisuuden levittämisestä. Spartas mm. sanoi: »Ei mene aikaakaan, kun tämä kirkko sulkee sisäänsä kaikki afrikkalaiset ja tulee yhdeksi johtavaksi kirkoksi Afrikassa.»⁶ Mutta miten kävikään? Ortodoksit Keniassa joutuivat itsenäisyystaistelun syövereihin, Ugandassa samoin, jossa lisäksi kirkko kamppailee muslimien ylivaltaa vastaan. Tansaniasta on ortodoksisuus melkein kokonaan kadonnut, ja tällä hetkellä siellä ei ole ainoatakaan syntyperäistä pappia tai ulkomailta tullutta lähetyssaarnaajaa.

Kun Kenian itsenäisyystaistelu alkoi, edellämäinitut kaksi kasvatusjärjestöä samaistettiin itsenäisyyttä ajavaan mau-mau-liikkeeseen, joka toimi Brittien siirtomaahallitusta vastaan. Myös ortodoksinen kirkko Karinga-järjestön mukana joutui suuren vainon kohteeksi ja se julistettiin pannaan vuonna 1952. Sen 309 kirkkoa tuhottiin melkein täydelleen ja sen 28 koulua suljettiin.⁷ Gathuna itse oli vankeudessa ja keskitysleireillä lähes kymmenen vuotta. Kenian ortodokseista kävi tänä aikana huolehtimassa isä Obadiah Ugandasta käsin. Vasta Kenian itsenäistymisen jälkeen v. 1963 kirkon asema alkoi normalisoitua. Maan ensimmäinen presidentti *Jomo Kenyatta*, joka itsekin oli kikuju, oli suopea ortodoksille kirkolle.

Vuodesta 1965 alkoi Kenian ortodoksisella kirkolla kehityksen nousukausi kreikkalaisen lähetyksen myötä. Arkki-*mandriitta Krysostomos Papasarandopoulos*, joka oli lähtöisin Ateenan Moni Petrakin luostarista, saapui Ugandasta Nairobiin ja hänen myötävaikutuksellaan useita muita lähetystyöntekijöitä Kreikasta. Kenian papisto muistelee lämöllä arkki-*mandriitta Krysostomosta* pitäen häntä pyhimyk-

6. *F. B. Welbourn East-African Rebels*, London 1961, s. 83.

7. *Muga*, s. 147.

senä. Matkustaessaan provinssista toiseen ja opettaessaan pappeja ja valistaessaan kansaa hän voitti kaikkien rakkau-
den. Uuden metropoliitan Nikodeoksen mukana kuitenkin
(1970–1973) kääntyi historian lehti ja lähetystyöntekijät yksi
toisensa jälkeen saivat lähteä maasta. Isä Krysostomos siirtyi
Zaireen, jossa hän kuoli 29.12.1972. Tuntematon roomalais-
katolinen pappi hautasi hänet siellä. Toinen pidetty lähetys-
saarnaajapappi *Athanasios Anthides* toimii nykyisin Etiopi-
assa Dire-Dawassa, josta käsin hän julkaisee vuosittain kirk-
kokalenterin swahiliksi entiselle lähetysmaalleen.

Tilanne on vuosi vuodelta pahentunut ja etenkin viimei-
simmän metropoliitan *Frumentioksen* (1973–) aikana. Orto-
doksisia lähetystyöntekijöitä ei suosita ja tällä hetkellä heitä
suomalaisten lisäksi on amerikkalais-kreikkalainen rouva
Stavritsa Zachariou, joka on keskittynyt pääasiassa kirkko-
jen rakentamiseen, ja kaksi elokuussa 1978 maahan tullutta
New Yorkin P. Vladimirin seminaarin päättänyttä teologian
kandidaattia *Theodore Bobosch* ja *Steven Keaschuk*, jälkim-
mäinen vaimoineen, jotka kuitenkin joutuivat pian poistu-
maan. Lähetystyöntekijäin maassaolo on muutenkin koko
ajan ollut vaakalaudalla niin metropoliitta Frumentioksen
kuin Aleksandrian patriarkaatin vastustuksen vuoksi. Li-
säksi afrikkalainen piispa Gathuna itsenäisyystaistelujen ai-
kana Brittien taholta paljon kärsineenä tuntee epäluuloa val-
koisia lähetystyöntekijöitä kohtaan. Keniassa on roomalais-
katolisella kirkolla 7 000 työntekijää, mutta ortodokseilla vii-
dessäkin on jo liikaa.

PAPISTO JA SEURAKUNNAT

Keniassa on tällä hetkellä vain 36 ortodoksista pappia luku-
määrän jatkuvasti vähetessä, sillä uusia pappeja ei ole vihitty
vuosiin ja kuolema korjaa satoaan. Papeilla ei ole takanaan
kunnollista peruskoulutusta. Useimmat heistä ovat käyneet
metropoliitta Nikodemuksen aikana järjestetyn lyhyen kate-

keettaseminaarin, jonka opettajana yksinään toimi Kreikassa koulutuksen saanut *Emmanuel Mulunga*.

Papisto on köyhää ja heillä on vaikeuksia jopa lastensa koulumaksujen maksamisessa. Metropoliitta Frumentioksen antama vuotuinen avustus on ollut 500 shillinkiä eli noin 270 Smk. Pappien toimeentulon turvana on maatilkkku, josta tavallisimmin papin vaimo eli papadhia kuokkii perheelleen toimeentuloa.

Koska pappien koulutus on ollut vaillinaista eikä tekstejä ole käännetty Kenian eri kielille, on seurakuntien hengellisessä elämässä suuria puutteita. Vain Johannes Krysostomoksen liturgia, aamu- ja ehtoopalvelus, kaste- ja hautaus-toimitus sekä avioliittoon vihkiminen on saatavissa monistekirjasina. Ei mitään juhlien aiheuttamia muutoksia voi havaita palveluksissa. Kun pappeja on vähän ja seurakuntia 163, pappi hyvin harvoin ennättää seurakuntiin liturgiaa toimittamaan. Omassa P. Kolminaisuuden seurakunnassamme tämä väli oli puoli vuotta, Gilgilin P. Nikolaoksen seurakunnassa kahdeksan kuukautta. Kaikkein valitettavinta on, että kansa ei edes kaipaa liturgiaa ja Ehtoollista. Kirkot täyttyvät sunnuntaisin joka tapauksessa ja maallikkokatekeetta johtaa aamupalveluksen kansan laulaessa antaumuksella palveluksen ulkoa alusta loppuun mukaanlukien pitkän psalmin 51 ja suuren ylistysveisun. Tämän taidon osaavat lapsetkin, jotka koontuvat kirkkoon sunnuntaisin ennen palvelusta pyhäkouluun, joka näyttää enimmäkseen olevan laulujen opettamista. Laulut ovat yleiskristillisiä, eivät puhtaasti ortodoksisia. Ortodoksisia hengellisiä lauluja ei ole olemassa.

Keski-Keniassa on useita pääasiassa harambee-varoin rakennettuja kivikirkkoja, joista monet ovat keskentekoisia. Länsi-Keniaan rakennetaan parhaillaan ensimmäistä kivikirkkoa amerikkalaisten lähetysvaroin. Useimmat kirkot ovat pelti- tai olkikattoisia savimajoja tai lautarakenteisiä vajoja, joissa on maalattia. Seurakuntalaiset ovat paljasjal-kaisia, etenkin maakylissä. Papeilla on vähän pyhyden tajua ja siksi alttarit ovat huonossa järjestyksessä. Olemme järky-

tykseksemme nähneet papin kuljeksivan kirkossa järjestetyn juhlatilaisuuden aikana arkipuvussa kuninkaanovista sisään ja ulos ja käyttävän istuimenaan tyhjiä alttaripöytiä. Myös pappien viitat ja jumalanpalveluspuvut ovat heikot ja huonossa kunnossa ja hoidossa. Ehtoollisleipänä käytetään tavallista kaupasta ostettavaa valkoista leipää. Kirkollisista esineistä, tekstiileistä ja ikoneista on suuri puute. Suitsutusastiana syrjäisimmissä kylissä toimii peltinen läkkötölkki.

Maallikoilla on suhteettoman suuri valta seurakuntien johdossa. Onpa monia tapauksia, että kirkon ovet on suljettu papilta, joka ei seurakuntaa miellytä. Seurakunnan puheenjohtajana on aina maallikko. Papeilla ei ole juuri sananvaltaa seurakunnan asioissa.

SAKRAMENTTIELÄMÄ

Papiston vähälukuisuudesta johtuen sakramentteja toimitetaan seurakunnissa harvoin ja siksi niiden merkitys ihmisen elämässä on himmentynyt. Ihmisillä on monista asioista hyvinkin erheellisiä käsityksiä. Kysyessämme mm. miksi polvistutaan Ehtoollisen nauttimisen jälkeen, vastattiin, että he rukoilevat nyt syntejään anteeksi.

Kasteen vastaanottaminen merkitsee täällä vieläkin yksilölle arvon nousua, ja seurakunnissa niitä toimitetaan yhdellä kertaa 20–70. Jokainen kastettava suorittaa papille pienen maksun, joka vaihtelee eri seurakunnissa 7–12 shillinkiin, ja tämä saattaa olla houkuttimena suuriin kastemääriin. Katekeetta kokoaa kastettavaksi haluavien nimiä, ja kun niitä on tarpeeksi, kutsutaan pappi. Kastettavia ei yleensä opeteta ennen eikä jälkeen kasteen, ja niin monet saattavat siirtyä pian toisiin järjestäytyneimpiin kirkkokuntiin. Kierrellessämme Kenian eri seurakunnissa, olemme tavanneet järjestelmällisen kasteopetuksen vain yhden papin seurakunnassa.

Useimmiten papeilla ei ole annettavanaan kastettaville ristejä ja valkoisia kastepukuja.

Sairaanvoitelun sakramentti toimitetaan täällä kaikille suurena keskiviikkona, ja jokainen maksaa papille yhden shillingin, näin ainakin meidän seurakunnassamme. Kun paikalle tulee viisikinsataa henkilöä, on se melkoinen tulo papille yhdellä kertaa näissä olosuhteissa, jossa yövahdin kuukausipalkka on 200 shillinkiä. Tämänkään sakramentin sisällöstä ja merkityksestä ei seurakuntalaisilla ole selvää käsitystä.

Avioliiton sakramentti on osoittautunut Keniassa kaikkein vaikeimmin toteutettavaksi. Heimoperinteet ovat niin vahvat, ettei kristinusko saa niitä helposti voitetuksi. Morsiamen vanhemmille maksettava lunnasraha on suuri ja monelle nuorellepäparille vaatimukset ovat ylivoimaisia. Toisaalta tämän sanotaan estävän avioerot, sillä eron tullessa raha on maksettava takaisin.⁸ Omassa seurakunnassamme on ollut vain yhdet häät vuoden aikana. Kun toisaalta niiltä, joilla ei ole kirkollista vihkimystä, kielletään Ehtoolliseen osallistuminen, merkitsee se vaillinaista hengellistä elämää.

Lisäksi on sellaisia perheitä, joissa on moniavioisuus toteutettu ennen perheen kristityksi tulemistä. Myös näiltä on Ehtoollisen sakramenttiin osallistuminen kielletty, eikä heitä edes voida haudata kirkossa. Omissa aamu- ja iltahartauksissamme hartain kävijä on *Nahashon* mukanaan hän yhtä hartaat kaksi vaimoaan *Hanna* ja *Rahabu*. Tällaisen perheen kohdalla on kysymys todella kirkollisesta tragediasta. Ihmiset ovat syvällisiä kristittyjä, mutta kristityksi tulo on merkinnyt heille rajoituksia ja uhrauksia. Kristinuskon maahan tultua tosin edellytettiin, että sellaisen kristityksi haluavan, jolla oli useampia vaimoja, tuli lähettää ensimmäistä lukuunottamatta kaikki muut vaimonsa pois. Tämän määräyksen noudattaminen synnytti monia ristiriitoja ja suuria ongelmia. Poislähetettyjen vaimojen oli löydettävä itselleen uusi avio-

8. *Muga*, s. 62.

mies ja uusi koti. Jos he tässä epäonnistuivat, seurauksena on saattanut olla joutuminen prostituutioon.⁹

Tuntuisi siltä, että monivaimoinen ja kristityksi tullut mies olisi otettava kirkkoon täysivaltaisena ja tilanne olisi voitava tulkita sellaiseksi kuin se oli Vanhan liiton aikana, jolloin patriarkoilla oli kaksi ja ehkä useampiakin vaimoja. Olisi väärin hylätä toinen tai toinen vaimo. Tilanne voi korjautua täydelleen vasta toisen sukupolven kristittyjen aikana.

Tilanne Keniassa on monessa suhteessa tavallisuudesta poikkeava, ja yksiselitteisiä ohjeita tarvittaisiin kirkolliselta johdolta. Vuoden aikana ei metropoliitta Frumentioxelta tullut ainoatakaan ohjaavaa kirjettä papistolle. Piispa Gathuna lähetti yhden ryhmäkirjeen, jossa korostettiin avioliiton solmimisen välttämättömyyttä.

YMPÄRILEIKKAUS

Poikien ja tyttöjen ympärileikkaus on kysymys, johon väkisin törmää viimeistään joulukuussa koulujen lomien alettua. Ilta illan jälkeen on kylästäme kuulunut rummutusta ja meille on ylpeyttä äänessä selostettu, mistä on kysymys. Tyttöjen ympärileikkausta vastaan ovat taistelleet etenkin protestanttiset lähetystyöntekijät pitäen sitä barbaarisena tapana. Roomalaiskatoliset eivät ole sen sijaan asiaan puuttuneet.¹⁰ Järjestämässämme seminaarissa Embussa isä *Elias Buzidne* erikoisesti puhui tyttöjen ympärileikkausta vastaan, ja osanottajat lupasivat luopua tästä tavasta omien tyttäriensä kohdalla. Kikujuheimon kohdalla tämä tuskin tulee olemaan mahdollista pitkään aikoihin. Ympärileikkaus merkitsee tytölle ja pojalle täysivaltaista heimon jäsenyyttä oikeuksiin ja velvollisuuksiin ja astumista aikuisten maailmaan. Se on moraalinen velvoite, jota ei voi paeta. Nykyään ympä-

⁹ *Muga*, s. 102.

¹⁰ *Muga* s. 181.

rileikkaukset suoritetaan klinikoissa 14–17 vuoden ikäisille. Edesmennyt presidentti Jomo Kenyatta arvosteli ankarasti lähetyssaarnaajia, jotka ennakkoluuloisesti ja ymmärtämättä heimoperinteiden taustaa, tuomitsivat tämän tavan.¹¹

RISTIRIITOJA KIRKOSSA

Kenian ortodoksiselle kirkolle ovat suurta vahinkoa tehneet viimeisen viiden vuoden aikana tapahtuneet valtariidat. Metropolilta Frumentioksen ja hänen afrikkalaisen apulaispiispansa George Gathunan (vihitty piispaksi Nairobissa 25.2.1973) on ollut mahdotonta tehdä yhteistyötä ja tämä heijastuu kaikessa toiminnassa. Molemmilla piispoilla on omat kannattajaryhmänsä. Kumpikin piispa on joutunut kotonaan ryöstön ja pahoinpitelyn kohteeksi ja kummankin kannattajat syyttävät toisiaan näiden järjestämisestä. Metropolilta Frumentios ei liiku paljon alueellaan, ja on vain yksi kirkko, Nairobin kreikkalaisten P. Anargyroksen kirkon lisäksi, jossa hän käy. Piispa Gathuna taas ei tule toimeen omien pappiensakaan kanssa ja omii itselleen kirkkoja, joihin sitten kellään papilla ei ole lupa mennä palveluksia toimittamaan. Piispan on mahdotonta yksin ennättää kaikkialle, ja näin Keski-Keniassa on suuri määrä kirkkoja, joissa ei ole liturgiaa kuukausiin. Tilanne piispojen puolueiden välillä on kärjistynyt päivä päivältä ja jopa radion välityksellä on vuoron perään kutsuttu ortodokseja kokoukseen ensin Gathunaa vastaan ja sitten hänen puolestaan. Lähetystyöntekijän asema on kuin veitsenterällä kulkemista, sillä jos et ole jonkun puolesta, olet toista vastaan. Puolueettomuus on tuntematon käsite. Tätä kirjoitettaessa on piispa Gathuna haastettu Aleksandrian Patriarkaatin Synodin eteen vastaamaan häntä kohtaan esitettyihin syytöksiin.

11. *Jomo Kenyatta: Facing Mt. Kenya*, New York 1965, s. 147.

SUOMALAISTEN LÄHETYSTYÖ

Ensimmäiset suomalaiset lähetystyöntekijät *Siina Taulamo* ja allekirjoittanut saapuivat Keniaan 1.11.1977. Siina Taulamo palasi Suomeen toukokuussa 1978 ja *Eija Ipatti* tuli hänen tilalleen. Betania, suomalaisten lähetysasema, peltinen maja, pystytettiin Pyhän Kolminaisuuden seurakuntaan Mugugaan, kikujuheimon alueelle vain 30 kilometrin päähän Nairobista, ja sen ensimmäiset asukkaat muuttivat sinne maaliskuun 15 pnä 1977. Lähetystyön päämääränä Keniassa on ollut pääasiassa opetus-, ohjaus- ja valistustyö. Tähän sisältyy työskentely Mother Unionin eli Äitiliiton, lasten ja nuorison kanssa, opetus ilta- ja aamuhartauksien yhteydessä ja katekoulussa. Lähetyskomitean seminaarit eri puolilla Keniaa sekä papeille että maallikoille ovat olleet toivottuja ja hedelmällisiä. Vuoden aikana seminaareja järjestettiin Mugugassa, Nyerissä (2), Länsi-Keniassa Kisumussa (2), Embussa ja Kerwassa. Sen jälkeen kun ristiriidat piispojen ja pappien välillä saavuttivat lakipisteensä, seminaarien pito on pysäytetty odottamaan tilanteen rauhoittumista. Seminaareissa on ollut mahdollista tavoittaa suuret ihmisjoukot, joilta puuttuu yksinkertaisinkin perustietous ortodoksisuudesta ja jotka kuitenkin joutuvat seurakunnissaan opetuksesta vastaamaan. Osanottajat ovat hyvin vastaanottavaisia ja kiitollisia, ja heidän opettamisensa on todella ilo, sillä he eivät väsy pitkiin puheisiin. He ovat todellisia Jumalan valtakunnan lapsia, loistavia jalokiviä, silti helposti haavoittuvia ja harhaan johdettavia.

MITÄ TULEVAISUUDESSA?

Se että ortodoksisuus on säilynyt Keniassa, on todella Jumalan suuri ihme ja Pyhän Hengen työtä. Ilman riittävää papis-toa, kouluttamattomin katekeettavoimin, ilman ylemmältä taholta tulevaa ohjausta, kirkko toimii ja vieläpä kasvaa.

Tässä olisi kuitenkin käytettävä kirkko-sanaa lainausmerkeissä, sillä hyvin harvalla on käsitystä siitä, mitä on apostolinen, ortodoksinen, sakramenttien elävöittävä kirkko, Kristuksen Ruumis, jonka päänä on itse Kristus. Tilanne pysyy samana jatkuvasti ja kirkko kulkee kohti hajaannusta, jopa anarkiaa, jos sen hengellisessä johdossa, Aleksandrian patriarkaattissa ei tapahdu asennemuutosta afrikkalaisiin nähden. Aleksandria otti Itä-Afrikan ortodoksit huostaansa, mutta samalla jätti nämä oman onnensa nojaan. Aleksandrian patriarkka Nikolaos vieraili Nairobissa ja toimitti liturgian P. Anargyroksen katedraalissa, jolloin läsnä oli noin 300 afrikkalaista ja 20 kreikkalaista. Patriarkka puhui ortodoksian loistavasta historiasta Afrikassa, pyhittäjistä Antonioksesta ja Pakomioksesta sekä Atanasios Aleksandrialaisesta Areioksen voittajasta. Kuvaavaa on, että tämä pitkä puhe pidettiin kreikaksi eikä sitä tulkittu. Vain muutama henki kirkkokansasta ymmärsi patriarkan sanoman kaittävilleen.

Tilanteen myönteiseksi ratkaisemiseksi näyttäisi olevan ainoa keino avata ovet lähetystyölle ja ennenkaikkea pappis-seminaarille. Jos Aleksandrian patriarkaatti lisäksi lähettäisi Itä-Afrikkaan lähetys- ja afrikkalaisystävällisen metropolii-tan, olisi tällä mahdollisuus luoda tälle helposti muovattavalle ortodoksiselle kirkolle loistava tulevaisuus. Kirkon jäsenet ovat tosikristittyjä myös elämässään ja me vanhan maailman »uuspakanat» joudumme monta kertaa häpeämään heidän edessään. Lähetysmielinen ja järjestelykykyinen metropolii-tta saisi helposti ulkomailta kirkon kipeästi tarvitsemaa opetusmateriaalia ja kirjallisuutta sekä varoja tekstien kääntämiseen Kenian eri kielille. Varat kirkkojen rakentamiseen ovat tarpeen, mutta vielä tärkeämpää on hengellinen rakentaminen. Se tuo mukanaan myös tarvittavan aineellisen avun. Kenian Harambee- yhteisvoimin-henki luo hyvät edellytykset omaehtoiselle avulle.

Kenian ortodoksinen kirkko elää suurta kriisikautta ja Aleksandrian patriarkaatin vastaisista päätöksistä riippuu, mihin suuntaan kirkon kehitys Keniassa ja kaikkialla Afri-

kassa jatkuu. Koko ortodoksisen maailman tulisi kantaa esirukouksia Afrikan ortodoksian puolesta, jotta historiallisesti arvokas perinne voimistuisi ja kasvaisi Afrikan mantereella. Kun puhutaan lähetystyöstä täällä, unohdetaan, että kristillisuus Afrikassa on niin vanha, että sitä oikeutetusti voi kuvata alkuperäisenä traditionaalisen Afrikan uskontona. Tämä ikivanha kristillisuus on suuresti auttanut kristikuntaa maineikkailla oppineillaan ja teologeillaan. Afrikasta ovat lähtöisin luostarilaitoksen isät, uskon puolustajat ja harhaoppien vastustajat. Siellä oli kuuluisa Aleksandrian katekeettakoulu.¹² Vielä nytkin se ortodoksia, jonka kukoistuskausi oli Afrikassa yli tuhat vuotta sitten, luo hehkuaan kristikunnalle Afrikasta lähteneiden kirkkoisien teoksien kautta. Tämän ajan vastuulliset Afrikan ortodoksit elävät loistavan historian lumoissa huolehtimatta jälkikasvusta ja tulevaisuudesta. Maaperä olisi hedelmällinen. Tarvitaan vain kylväjiä ja kastelijoita. Eloa on todella paljon, mutta työmiehiä vähän.¹³

12. *John S. Mbiti African religions and philosophy*, London 1969.

13. Mt 9:37.

SUMMARY

Maria Itola, Mission work in Kenya

In Kenya there are 250 000 Orthodox. Total number of Christians from 12 million inhabitants (1972) is 8 million: Catholics 3,4 million, Protestants 1,7 million and Anglicans 800 000. Every year 15 000 adults and 10 000 children are baptized into the Orthodox faith. There are only 36 Orthodox priests in Kenya who take care of 163 parishes.

The Orthodox Church in Kenya has got a special history. Its beginning has not been due to foreign Missions or Western education or civilization. It expanded out of group of Anglican converts, out of the Christian community itself. Some Africans, mainly members of the Kikuyu tribe in large numbers from 1928 onwards left their historical mission churches as a result of the dissatisfaction over type of education offered by mission and government bodies. They resented the attempts at forced cultural change: proscription of female circumcision and polygamy. They formed loose independent groups, one of which was then called African Orthodox Church. The first priests were ordained in 1936 by Archbishop Daniel William Alexander of South Africa.

African Orthodox Church was recognized in 1946 as Greek Orthodox Church under the Patriarchate of Alexandria. With other Kikuyu bodies the African Orthodox Church was banned in 1952 and its members dispersed. Its 309 churches were destroyed and its 28 schools closed. Only after Independence 1963 its life was normalized.

A highlight year was the year 1971 when late Archbishop Makarios, President of Cyprus, visited Kenya in March and baptized into Orthodox Faith 5 000 persons from 3 months to 90 years of age during two open air services. He also laid the foundation stone of the priest seminary. This seminary building has been ready for several years but until now its doors have been kept closed. The opening of seminary is the only way of developing the Church which lacks educated priests and catechists.

Controversies between metropolitan Frumentios and his African auxiliary bishop George Gathuna are greatly effecting the life of the Church.

In Kenya, the harvest is Plentyful, but the laborer are few (Mt. 9:37).

Ensimmäinen yhteisortodoksinen valmisteleva kokous luterilaisten kanssa käytävää teologista dialogia varten Sigtuna, 4–9. marraskuuta 1978.

LOPPURAPORTTI

Pyhien Kirkkojemme valtuuttamina me, tämän Yhteisortodoksinen teknisen valiokunnan jäsenet, kokoonnuimme keskustelemaan kristillisen yhteyden hengessä tulevan yhteis-ortodoksinen/yhteis-luterilaisen teologisen dialogin valmistelumenettelytavasta. Olimme Luterilaisen maailmanliiton ja Ruotsin Kirkon vieraina ja pidimme kokouksemme Sigtunan Lekmannaskolan'issa 4–9. marraskuuta 1978.

Tukholman ortodoksisessa kirkossa 5.11. vietetyn jumalallisen Liturgian jälkeen Ruotsin kirkon primas, Upsalan Arkkipiispa Olof Sundby otti meidät ystävällisesti vastaan Upsalan residenssissään. Vastaanotolla meillä oli kunnia tavata merkittäviä kirkonmiehiä ja yliopiston professoreja. Ruotsin hallitusta oli edustamassa kulttuuri- ja koulutusministeri Jan Wickström. Tässä tilaisuudessa esitelmöi hra Torsten Kälvemark aiheesta »Ortodoksinen maailman ja Pohjolan kirkkojen historiallinen suhde».

Kokousta johti Konstantinopolin Ekumeenisen Patriarkaatin Metropoliitta Emilianos Timiadis ja sihteerinä toimi Helsingin Metropoliitta Johannes. Kokouksen yksimielinen toivomus ja kanta oli, että ao. henkilöt hoitaisivat nämä tehtävänsä pysyvästi.

Monessa yhteydessä osanottajat ilmaisivat syvän kiitollisuutensa Luterilaiselle maailmanliitolle, joka oli myötävaihtanut kokouksen järjestelyissä Ekumeenisten suhteiden sihteerinsä, tri Daniel Martensenin välityksellä. Hänen tärkeää työpanostaan myös kokouksen aikana arvostettiin suuresti.

Kirkkoja edustivat seuraavat henkilöt:

1. Ekumeeninen Patriarkaatti
 Selybrian Metropoliitta Emilianos
 Professori, tri Theodoros Nikolaou

2. Moskovan Patriarkaatti
 Igumeni Augustin Nikitin
 Professori A. Osipov
 Hra Grigori Skobei (konsultantti)

3. Romanian kirkko
 Piispa Vasile Coman
 Isä Emil Roman

4. Bulgarian Patriarkaatti
 Piispa Dometian

5. Kyproksen kirkko
 Limassolin Metropoliitta Chrysanthos
 Isä George D. Metallinos

6. Suomen kirkko
 Helsingin Metropoliitta Johannes
 Veli Kristoforos

Konsultantti
 Tri Daniel F. Martensen

Tulkit
 Nti Ilse Friedeberg
 Rva Dorothea Millwood
 (Luterilainen maailmanliitto)

Sihteeri
 Rva Irmhild Reichen-Young
 (Luterilainen maailmanliitto)

Huom! Jotkut nimetyistä edustajista olivat estyneet osallistumasta kokoukseen.

Kokouksen alussa hyväksytyn esityslistan aiheita tutkittiin perusteellisesti ja hedelmälliseksi tulokseksi saatiin seuraavat johtopäätökset: bilateraalisten eli kahden osapuolen vä-

listen keskustelujen kehittyminen vaatii siirtymistä tasolle, johon tulevat mukaan toisaalta kaikki ortodoksiset ja toisaalta kaikki luterilaiset kirkot. Ennen tähän pääsemistä on ilmeisen tärkeää käyttää hyväksi tähänastisia kokemuksia, ehdottaa uusia aiheita näiden tulosten pohjalta ja esittää konkreettisia teemoja.

Mielestämme käytännön yhteistyö ja keskinäinen ymmärtämys ovat dialogin välttämättömät edellytykset. Korostettiin myös, että kaikkien Ortodoksisten Kirkkojen tulisi nykyistä enemmän osallistua valmistelutyöhön. Tämä tapahtuisi siten, että ne keskenään jakaisivat teologisia voimiaan ja kannustaisivat erityistutkimuksia teologisten tiedekuntien professori- ja opiskelijavaihdon kautta, hankkimalla laajempaa informaatiota kummankin puolen rakenteesta ja lisäksi toimimalla yhdessä milloin on vain mahdollista.

Tähän liittyen totesimme, että ortodoksien osallistuminen näihin kokouksiin pitäisi tulevaisuudessa olla suuremmassa määrin kaikkia ortodoksisia kirkkoja edustava kuin tällä kerralla oli laita. Siitä syystä esitämme vetoamuksen, että asianomaiset Kirkkomme osoittaisivat vakavampaa kiinnostusta tähän kysymykseen.

Metropoliitta Emilianos Timiadiksen johdantoesityksessä tiedotettiin osanottajille luterilaisuuden viimeaikaisista positiivisista kehitysilmiöistä. Esityksestä kävivät myös ilmi tietyt alueet, joilta kaivattaisiin objektiivisempaa ja tarkempaa tietoa. Professori Th. Nikolaou piti edellistä täydentävän esityksen. Sitä seuranneessa keskustelussa todettiin, että on olemassa monia seikkoja, joista teologisesti ollaan samaa mieltä, mikä muodostaa toiveita antavan lähtökohdan tulevalle dialogille.

Tulevan dialogin lisävalmisteluja ajatellen ehdotamme, että kaikki Ortodoksiset Kirkot harkitsevat seuraavia käytännöllisiä ja teologisia seikkoja:

Käytännöllisiä kysymyksiä

Suositellaan

1. että järjestetään yhteisortodoksinen kokous käytyjen paikallisten kahdenkeskisten keskustelujen arvioimiseksi.

2. että kaikki ortodoksiset paikalliskirkot suorittavat tutkimuksen mahdollisista ortodoksis-luterilaisista yhteyksistä omalla alueellaan 1500-luvulta 1900-luvun alkuun. Tämän tutkimuksen perustana tulee olla kaikki mahdollinen saata-vissa oleva lähdeaineisto, joka valaisee ao. asiaa.

3. että Ortodoksiset Kirkot rohkaisevat ja tukevat asiakirjamateriaalikeskusten kehittämistä, mikä on erittäin tärkeää tulevalle dialogille. Näihin keskuksiin voisi kuulua se keskus, jota parhaillaan kehitellään Erlangenin yliopistossa, ja paikallisia keskuksia voitaisiin perustaa esim. Helsinkiin, Suomeen. Helsinki mainittiin erityisesti kirkollisen ja maantie-teellisen asemansa vuoksi. Ortodoksisten asiakirjamateriaalikeskusten kohdalla noudatetaan samoja kanonisia periaatteita kuin muutenkin Suurta ja Pyhää Synodia valmistele-van sihteeristön työssä.

4. että Metropoliitta Emilianoksen johdolla – mieluiten Genevessä – muodostetaan pieni pysyvä ortodoksinen jatkokomitea edistämään näiden suositusten täytäntöönpanoa. Tämän komitean edellytetään pitävän kiinteää yhteyttä vastaavaan luterilaiseen komiteaan. Eräs komitean päätehtävis-tä olisi hankkia ortodokseille tärkeää materiaalia luterilai-suudesta.

Teologisesti varteenotettavia seikkoja

Komiteamme on vakuuttunut siitä, että seuraaville teologisil-le kysymyksille olisi työn jatkuessa annettava etusija ottaen huomioon niiden perustavaa laatua oleva merkitys mielek-käälle dialogille:

1. Kirkon luonne
2. Pyhä traditio
3. Pappuus
4. Ykseyden käsite.

Korostettakoon, ettei ainoastaan ensimmäinen luetelluista aiheista käsittele ekklesiologiaa, vaan tämä peruskysymys sisältyy muihinkin mainittuihin kohtiin.

Metodologialla on tärkeä osuus silloin kun teologiselta tutkimustyöltä odotetaan merkittäviä tuloksia. Tulevaisuudessakaan ei luovuta vertailevasta metodista, mikä merkitsee sitä että osapuolet tutkivat toinen toisensa näkökantaa, mutta tämän ohella on jatkuvasti otettava huomioon jakamattoman alkukirkon usko. Molempien metodien käyttö ehkäisee yksipuolisen tuloksen. Ortodoksinen usko on jakamaton; sitä ei saa käsitellä erillisenä, vaan Kirkon koko elämässä esiintyvänä kokonaisuutena.

Kiitollisuudella todettiin, että LML:n valmisteleva ryhmä on tuottanut hyödyllisen raportin, mikä todistaa vakavasta työstä tulevan dialogin hyväksi.

Katsoimme tärkeäksi, että voitaisiin julkaista pienehkö asiakirja, joka sisältäisi pidetyt esitelmät, raportin ja suosittukset, jotta asia täten tavoittaisi laajemmat piirit.

Seuraava kokous sovittiin pidettäväksi kesän 1979 jälkeen, kernaimmin syyskuussa, jossain luterilaisessa maassa, minkä määräisi LML yhteistyössä kyseisen paikallisen luterilaisen kirkon kanssa.

Työmme on vielä valmisteleivassa vaiheessa, mutta rukouksemme ja toivomme, että tässä ehdotetut ja suositellut toimenpiteet vahvistaisivat ortodoksisen maailman tietoisuutta uuden keskusteluosapuolen tärkeydestä ja veisivät meidät lähemmäs sitä päivää, jolloin alkaa varsinainen yhteinen dialogi ortodoksien ja luterilaisten välillä.

KÄYTÄNNÖLLINEN USKONOPPI

Arkkipiispa Paavali, Miten uskomme? Ortodoksinen paimenkirje. Porvoo 1978. 101 s.

Vuonna 1955 ilmestyi Pyhain Sergein ja Hermanin Veljeskunnan julkaisemana silloisen Piispa Paavalin kirjoittama vihkonen, jolla oli sama nimi kuin nyt esiteltävällä kirjalla. Tuolloin oli kysymys vihkosesta, jossa selviteltiin eräitä ortodoksisen uskon ydinkohtia, erityisesti sellaisia asioita, joissa ortodoksinen usko olennaisesti eroaa luterilaisesta ja näin ollen vaatii selvittämistä.

Nyt 23 vuotta myöhemmin ilmestynyt teksti on laajentunut, joskin lähes kaikki aikaisemmin ilmestyneen vihkosen aineisto on myös uudessa kirjassa. Sanonta on kuitenkin terävöitynyt ja selkiintynyt. Uskonasioita käsitellään nyt konkreettisemmin ja elämänläheisemmin. Kun vihkosen otsikossa kysyttiin, *miten* uskomme, ei itse tekstistä oikeastaan löytynyt vastausta siihen, mutta nyt se on selvästi luettavissa. Kirjan sisältö onkin painottunut juuri tämän kysymyksen mahdollisimman konkreettiseen selvittelyyn. Ortodoksisella uskolla on kiinteä yhteys jokapäiväiseen elämään. Uskon tulee näkyä elämässä liturgisena osallistumisena ja yksityisenä kilvoituksena.

Kirjan sisältö jakaantuu kolmeen osaan. Ensimmäisen otsikkona on *Usko*. Tämä osa on pääosin sama kuin v. 1955 ilmestynyt vihkonen. Toinen osa käsittelee *Eukaristiaa*, jossa ortodoksinen usko käytännössä selvimmän ilmenee monesta eri näkökulmasta. Kolmannen osan otsikkona on *Rukouskilvoitus*, ja se on kirjan ehkä kohti käyvin osa. Eukaristia-osassa tekijä lähinnä selostaa Ehtoollisen sakramentin sisältöä ja toimittamista sellaisena, kuin se tänä päivänä Kirkossamme on. Rukouskilvoituksesta kirjoittaessaan arkkipiispa on tavoittanut erittäin persoonallisen sävyn, ja teksti perustuu syvään ja laajaan kokemukseen. Kun kirjan alaotsikkona on »Ortodoksinen paimenkirje», viimeisessä osassa todella on sellaisen tuntu. Kirja on samalla opetuskirje, jonka sisällön halukas voi helposti omaksua.

Matti Sidoroff

ORTODOKSISEN PAPPISSEMINAARIN JUHLAKIRJA

Suomen ortodoksinen pappisseminaari. 1918–1978. Toim. *Petri Piironen*. Suomen ortodoksisen pappisseminaarin oppilasyhdistys, Joensuu 1978. 224 s.

Esiteltävä kirja on ortodoksisen pappisseminaarin 60-vuotismerkkipäivän juhlateos. Esittelyni on samalla myöhästynyt Onnen ja Siunauksen toivotus.

Oulun luterilaisesta piispasta kerrotaan seuraavaa juttua. Piispan poika kumarsi sisään astuvalle vieraille. Piispa ei kuitenkaan ollut tyytyväinen, vaan kehotti: »Kumarra syvempään oppineelle miehelle!» – Ajattelen nyt sisääntulijoina kirjan nuorta toimittajaa *Petri Püroista* ja nuoria toimituskunnan jäseniä *Jarmo Hakkarais-ta* ja *Timo Mäkirintaa* ja kehotan itseäni ja muita: »Kumarra syvempään oppineille miehille!» Toimituskunta on tehnyt suuren työn etsiessään, asetellessaan ja sanoit-taessaan kirjan rikkaan kuvamateriaalin. Jos yksi kuva puhuu enemmän kuin tuhat sanaa, niin he todella voivat kirjata itselleen rutosti sivuja. Ja juuri kuva-aineisto tekee tästä paikoitellen tiukan asiallisesta kirjasta samalla jokamiehen luettavaa. Toimituskunnan laatima oppilas- ja opettajamatrikkeli on itse asiassa pappien ja kantoreiden matrikkeli, joka on laadittu parhaimpien matrikkeliperiaatteiden mu-kaisesti. Petri Piironen bibliografia »Suomen ortodoksinen kirjallisuus 1948–1978» on myös laadukasta työtä. Sekä matrikkeli että bibliografia ovat todellinen palvelus kaikille tutkijoille. Tällaisia töitä tekevät vain sellaiset miehet, jotka uskovat kirk-konsa huomispäivään ja panevat itsensä likoon siirtääkseen eteenpäin aikaisempien rakentajien uskon ja toivon ja rakkauden.

Oman kokonaisuutensa kirjassa muodostaa se aineisto, joka käsittelee pappisse-minaarin suojeluspyhää Johannes Teologia. Tästä osasta vastaavat *Johannes Seppä-lä* suomennoksellaan »Pyhä apostoli ja evankelista Johannes» ja *Tapani Repo* lähde-julkaisullaan ja sen johdannolla »Romanos Melodoksen hymni Johannes Teologil-le». Molemmat olivat sangen mielenkiintoista luettavaa tällaiselle ruotsinuskoselle, jolla ei ollut tietoa Johanneksen elämän loppuvaiheisiin liittyvästä perimätiedosta.

Kirjassa on myös 14 toimituskunnan pyytämää kirjoitusta. Pappiskoulutuksen historiaa ja nykypäivää käsittelevät *Niilo Karjomaan*, *Johannes Suholan*, *Erkki Piironen*, *Toivo Palviaisen*, *Pentti Härkösen* ja *Matti Sidoroffin* artikkelit. Ne ovat täynnä asiaa ja hupaisia muisteloita. (Melkein itsekkin kiersin Erkki Piironen kanssa Sortavalassa Kuhavuorta ja menin sitten leivoskahville tai kuuntelin salaa Valamos-sa latokirkon vanhauskoisia tai ahtauduin emännöitsijän pieneen kamariin radiota kuuntelemaan ja kinailemaan tämän kanssa »puhtaasta uskosta Lutheriin».) Tuo historia on ollut täynnä kovia kokemuksia, sinnikästä yritystä, uskoa asiaansa ja hilpeää velikultamieltäkin – niin ja joitakin linjariitojakin lomaan. Pienellä kademie-lellä ajattelin kirjoituksia lukiessani, että varmaan tuollaisella seminaarielämällä on suuri merkitys tulevalle kirkon palvelijalle, kun saa elää yhdessä, opiskella yhdessä, harjoittaa hartautta ja miksei tehdä hieman koiruuttakin yhdessä (esim. häiritä Pentti Härkösen yötöitä tai hissiliikennöintiä).

Veikko Tajakan ja pappismunkki *Panteleimonin* kirjoitusten jälkeen ymmärtää sen, millainen ongelma on jatko-opiskelumahdollisuuksien vähäisyys kotimaassa, mutta myös sen, millainen rikkaus on, kun joutuu noutamaan lisäviisautensa kan-sainvälisistä opinahjoista.

Olavi Jokio, *Viktor Railas*, *Juhani Härkin*, *Markus Petsalo*, *Pentti Hakkarainen* ja *Timo Soisalo* pureutuvat papin viran luonteeseen ja siinä virassa nykyaikana koh-dattaviin haasteisiin. Olavi Jokio näyttää olevan samanlainen tulisielu kuin ennenkin yhteisinä Joensuun lyseon päivinä ja Viktor Railas samanlainen tietorikas ja harkit-seva toisaalta – toisaalta -ajattelija kuin yhteisinä Joensuun Norssin vuosina. Herkul-lisia ovat vanhan lapinpapin ohjeet seuraajalleen Petsalolle: sinuttele, katso silmiin, älä puhu kenestäkään pahaa. Pentti Hakkaraisen Kainuu-analyysi, jossa on käytetty hyväksi kaikkia kulttuurin osa-alueita, on mielestäni oikea malliesimerkki siitä, miten papin on perehdyttävä kenttäänsä juuria myöten.

Kirja alkaa lukuisalla joukolla kunnianarvoisia tervehdyksiä (mm. arkkipiispan ja metropolin). Niissä on helposti oikein aistittavissa kaiken hyvän sydämellinen toivominen rakkaalle juhlijalle, 60-vuotiaalle pappiseminaarille, jonka vaiheissa on vaihdellut varjo ja valo niinkuin *Aari Surakan* runossa »Omistus eräälle pohjois-karjalaiselle».

Olavi Rimpiläinen

TUTKIMUS PAHAN OLEMUKSESTA

Jouko Martikainen, Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephraems des Syrers. Eine systematisch-theologische Untersuchung. Meddelanden från stiftelsen för Åbo Akademi forskningsinstitut, nr 32. Åbo 1978. (Diss.)

Aikamme ihmiset seisovat yhä neuvottomimpina maailmassa ilmenevän kaikenlaisen pahuuden edessä. Monet pyrkivät selittämään pahan luonnolliseksi ilmiöksi, jonka kanssa meidän on opeteltava tulemaan toimeen. Mutta jos paneudumme kirkon opetukseen siitä, mitä pahuus on, huomaamme, ettei sen kanssa voi tehdä kompromissia. Arvokkaan lisän ortodoksisen näkemykseen pahan alkuperästä ja sen ilmenemismuodoista tuo Syyrian kirkon kuuluisa opettaja Efraim, jonka teologia on toistaiseksi vielä melko tutkimatonta aluetta tieteellisessä mielessä. Kirkkohan on aina tradeerannut hänen opetuksiaan ja niillä on pysyvä arvo ortodoksisessa dogmatiikassa. Kun tutkii systemaattisesti Efraimin tuotantoa, on hyödyksi tarkastella ensin niitä termejä, joiden avulla hän selvittää kaiken olevaisen luonnetta. Tällaista perustavaa laatua olevaa tutkimusta on tässä väitöskirjassa runsaasti ja se on suureksi hyödyksi tuleville tutkijoille.

Pahan alkuperä

Efraim ei pohdi paljoa pahan alkuperää, vaan hän toteaa sen kuuluvan ihmisiltä salattuihin asioihin. Kuitenkin hän pitäytyy siinä raamatun sanassa, että kaikki luotiin kuudessa päivässä, siis myös Kiusaaja. Tämän hän otaksuu luodun maan ja taivaan välissä, yhdessä taivaanvahvuuden kanssa. Kiusaaja on siis luotu olento, joka alunperin oli hyvä kuten Adam ja Eevakin. Miten hänestä sitten tuli Kiusaaja, siitä ei Raamattu kerro mitään, ja Efraimin mukaan se tapahtuikin salaisesti. Jumala langetti tästä myös Kiusaajalle tuomion salaisesti. 300-luvulla, jolloin Efraim eli, ei Syyrian kirkko vielä tuntenut Ilmestyskirjaa eikä syyrialaisessa Raamatussa ollut käytetty vielä Kiusaajasta nimitystä akelqarsa, syyttäjä, panetteija. Siksi ei myöskään Efraim tunne ajatusta, että Kiusaaja toimisi Jumalan edessä ihmisten syyttäjänä (Ilm. 12:10). Hän vastustaa sitä näkemystä, että Kiusaajan ja pahojen henkien asuinpaikka olisi tähtien yläpuolella ts. enkelien keskuudessa. Niitä ei myöskään ole syösty alas taivaasta, vaan niiden vaikutuspiiri ulottuu pelkästään taivaan alle niiden luomispaikan mukaisesti.

Pahuuden olemus

Luonto sinänsä ei ole pahan ja hyvän sekoitus, niinkuin harhaopit väittävät, vaan paha on tullut maailmaan vasta syntiinlankeemuksen seurauksena. Myöskään pimeyden, yön ja varjon ei tarvitse olla pahan ilmentymää. Ne ovat Jumalan palvelijoita, joiden avulla kaikille luoduille tarjotaan lepoa. »Varjoa ei ole olemassa yksin sinänsä», kirjoittaa Efraim, »Ihmisen ruumis saa sen aikaan. Samoin on pahan laita. Pahuus on varjon kaltainen, sillä ei ole omaa olemusta, vaan se on olemassa vain jonkun muun asian yhteydessä.» Pimeys, yö ja varjo ovat luonnonlakeja, välttämättömiä tässä maailmassa, kun taas pahuus ilmenee vain vapaan tahdon kautta. Ihmisellä on vapaus hyväksyä se tai hylätä. Mikään ulkopuolinen ei häntä voi tässä pakottaa suuntaan eikä toiseen.

Miten Kiusaaja toimii

Kiusaajalla on kolme tapaa lähestyä ihmistä. Hän yrittää puhua meidät ylitse, kuten esivanhemmat Adam ja Eeva. Hän yllyttää meitä valitsemaan väärin. Lisäksi hän pettää ja hänen petoksensa on sekoitus totta ja valhetta. Tällaista petosta ovat mm. ne henget, jotka ilmestyvät ihmisille. Tästä esimerkkinä Efraim mainitsee kertomuksen Samuelin haamun nostattamisesta haudasta (1 Sam 28). Oikean Samuelin hengen asemesta ilmestyikin Saulille Samuelin hahmoinen demoni. Efraim näkee Kiusaajan olevan takana myös harhaoppisten, erityisesti areiolaisten, mittaamattomassa tiedonjanossa. Harhaoppiset haluavat Saatanan tavoin vallata haltuunsa jumalallisen viisauden huipun ja tätä he yrittävät väittelemällä ja selittelemällä jumalallisia totuuksia sen sijaan että noudattaisivat Jumalan antamia käskyjä.

Syntiinlankeemus

Efraim Syyrialaisen mukaan paratiisi koostuu kolmesta osasta: sisimmästä, joka vastaa temppelin kaikkein pyhintä, ulommasta, jossa Adam oli ennen syntiinlankeemusta, ja paratiisin ympäristöstä, jonne Adam ja Eeva karkotettiin synnin teon jälkeen. Sisin osa on vuoren huippu. Se on Jumalan asunto, jossa vallitsee ikuinen kirkkaus. Tiedon puu muodostaa rajan sisimmän ja ulomman paratiisin osan välillä. Kielto syödä sen puun hedelmää on sama kuin kielto astua sisimpään paratiisiin. Jumala olisi kyllä antanut Adamin syödä tuosta puusta, mutta hän vaati ensin Adamilta tottelevaisuutta. Hän ei halunnut laskea Adamia ilman koetusta sisempään paratiisiin, missä tämä olisi voinut toteuttaa luomisen alkuperäisen tarkoituksen eli tulla kaikessa Jumalan kaltaiseksi, »luoduksi Jumalaksi».

Houkutellessaan ihmisen syntiin käärme käytti petosta, joka oli sekoitus totta ja valhetta. Totta oli se, että »tulette Jumalan kaltaiseksi», mutta valhetta oli se, ettei se sanonut kiellon rikkomisen merkitsevän syntiinlankeemusta ja kuolemaa. Syötyään tuosta puusta Adam sai nähdä hänelle tarkoitettun ihanauden paratiisivuoren huipulla, mistä hänen nyt täytyi paeta. Hän tuntee samassa alastomuutensa, koska häntä ympäröivä kirkkauden säteily, »valovaate», on kadonnut.

Varsinaista perisynti-käsitettä ei Efraimilla esiinny. Kuitenkin tekijä huomauttaa, ettei Efraim muissakaan kysymyksissä käytä ajalleen tyypillisiä teologisia käsitteitä.

Hän kyllä toteaa, että himot liikkuvat kaikissa ihmisissä ja synty on kaikkien ihmisten yhteinen merkki. Mutta perisyynnin asemesta voitaisiin hänen kohdallaan puhua pikemminkin perinnöksi saadusta rangaistuksesta (Erbstrafe). Efraimin mielestä Adamin vapaaehtoisesti tekemä synty muutti ihmiskunnan tilan, mutta paratiisin menetystä he kantavat pikemminkin perittyinä rangaistuksena kuin perisyntinä. Mutta ihmisyyden ydin, hänen vapautensa, näyttää olevan tallella vielä syntiinlankeemuksen jälkeenkin.

Valinnan vapaus

Keskeinen teema Efraimilla on ihmisen valinnan vapauden korostaminen ja sen ylistäminen. Ihmistä Jumalan kuvana luonnehtii parhaiten hänen vapautensa. Kukaan eikä mikään ihmisen itsensä ulkopuolelta ei voi pakottaa häntä mihinkään. Kuitenkin ihminen toimii toisin kuin hänen arvolleen täysin vapaana olentona sopii. Hän antaa korvalleen liian helposti vapauden kuunnella Kiusaajan ääntä sen sijaan että hän antaisi itsensä Jumalan sanan kautta kasvaa yhä enemmän Jumalan kaltaisuuteen. Jumalallinen opetus leimaa ihmistä yhä enemmän kaikkietävän Jumalan kuvaksi ja hyveellinen elämä muistuttaa yhä enemmän jumalallista elämää.

Messiassalaisuus

Efraimin mukaan Kiusaaja kiusasi Kristusta vuorella samoin periaattein kuin Adamiakin, Kristus ei kiusauksissa kuitenkaan halunnut käyttää jumalallista ylivaltaansa, vaan hän voitti kiusaukset samoilla aseilla kuin Adamillakin oli käytettävissä. Saatana joutui häviölle, sillä hänen taktiikkansa Kristukseen nähden ei pitänyt. Hän nimittäin piti Kristusta vuoron perään ihmisenä ja Jumalana, muttei voinut käsittää Kristuksen olemusta näiden kahden luonnon yhdistymänä. Messiassalaisuus jäi Kiusaajalle kätkeytyksi. Hän tunsu itsensä neuvottomaksi ja pelkäsi Kristusta. Tätä peittääkseen hän ryhtyi aggressiiviseen väittelyyn, jossa fariseukset toimivat hänen äänitorvinaan. Lopuksi hän päätyi murhaamaan viattoman. Kiusaajan raivokas hyökkäys Kristusta kohtaan aiheutti tämän kuoleman, mutta Kristus alistui siihen vapaaehtoisesti noutaakseen Adamin tuonelasta.

Kristuksen tuonelassakäynti

Kristuksen syntyminen ihmiseksi oli tarpeen, koska jo äidinkohdussa kuolema on vaikuttamassa. Samoin oli välttämätöntä hänen kuolemansa, sillä vain itse laskeutumalla tuonelaan hän kykeni siellä olevat synnin perintörangaistuksen alaiset ihmiset vapauttamaan. Efraimin antama kuva Kristuksen tuonelassakäynnistä vastaa täysin ortodoksista pääsiäisikoniam, missä Kristus vetää tuonelasta ylös Adamin ja Eevan. Efraim käyttää kuolleitten valtakunnasta nimitystä Sheol, joka on myös Vanhan testamentin tuolle paikalle antama nimitys. Hän erottaa toisistaan tuonelan (Sheol) ja helvetin (Gehenna) sanoen tuonelaa kollektiiviseksi haudaksi, joka on olemassa vain kaikkien ylösnousemukseen asti. Helvetti taas pystytetään vasta kaikkien ylösnousemuksen jälkeen. Kristuksen tuonelassakäynti ja pyhien reliikkien

salainen voima ovat yhteydessä keskenään, sillä teofania tuonelassa on valaissut täysin tuonelan kaikki osat, myös pyhien haudat. Pyhänjäännökset ovat täyttyneet Kristuksen salaisella voimalla ja sitä demonit pelkäävät ja karttavat. Tuonelan portit eivät myöskään enää pitäneet, vaan se joutui luovuttamaan osan kuolleista takaisin elämään. (vrt. Matt. 27:50–53).

Carmina Nisibena – pääsiäishymnejä?

Emme tiedä, onko Efraim kirjoittanut lukuisat hymninsä liturgiseen käyttöön. Tekijä kuitenkin arvelee olevan paljon mahdollista, että ainakin osa *Carmina Nisibena II* hymneistä olisi tehty pääsiäistä ja sen yhteydessä tapahtuvaa kastetilaisuutta varten. Tähän viittaisivat mm. eksorsismit, jotka on kirjoitettu Saatanan näkökulmasta katsoen, laaja esitys Kristuksen tuonelassakäynnistä, maininta Kristuksesta pääsiäislampaana ja Kristuksen kuolema ja Eukaristian leivän murtaminen yhdistettyinä toisiinsa.

Lopuksi vielä kiinnittäisin huomiota siihen, että vasta parina viime vuosikymmenenä on onnistuttu erottamaan Efraimin aidot kirjoitukset epäperäisistä. Siksi jokaisen, joka käyttää vanhoja lähteitä, olisi tarkistettava siteeraako hän todella aitoja Efraimin sanoja vaiko hänen nimeensä myöhemmin liitettyjä kirjoituksia.

Merja Merras

TERVETULLUT SUOMENNOS

Athanasios Suuri, Antonios Suuren elämä. Vanhasta kreikasta suomentanut Helena Lampi. Kerava 1978. 86 s.

Valamon Ystävät r.y. on halunnut johdattaa jäseniänsä ja kaikkia luostarin ja kilvoitteluelämän ystäviä munkkilaisuuden lähteille saattaessaan suomenkieliseen painoasuun Antonios Suuren elämän. Tässä se on tehnyt suomalaiselle lukijakunnalle suuren palveluksen ansaitsee kauniin kiitoksen.

Kirja on suuren miehen teos toisesta suuresta miehestä. Kirjoittaja, Athanasios Suuri, tunnetaan ortodoksisuuden isänä. Teoksen kohteena oleva henkilö, Antonios Suuri, puolestaan on munkkilaisuuden isä. Athanasios oli omien sanojensa mukaan melko pitkän aikaa Antonioksen oppilaana. Niinpä Athanasios kykeneekin kuvaamaan opettajansa sisäistä elämää, kuin itse sen kokisi.

Antonios eli vuosina 251–356, Athanasios 295–373. Tuon ajan Egypti on meille varsin kaukainen käsite. Sen ajan ihmisten maailmankatsomus oli toisenlainen, samoin kulttuuri on meille melko vieras. Opiskelussa kiinnitetään enemmän huomiota tuolloin vallinneeseen kreikkalais-roomalaiseen kulttuuriin, Egyptin alkuperäinen koptilainen kulttuuri jää vähemmälle huomiolle. Tämän kirjan sisältö ja sen heijastama ajattelutapa tulisi kuitenkin nähdä juuri koptilaista taustaa vasten. Tietty konkreettisuus hengellistenkin asioiden kuvaamisessa on tyypillistä tässä kirjassa kuten yleensäkin koko seemiläisessä ajattelutavassa.

Huolimatta aikaerosta ja kulttuurimiljöön erilaisuudesta on tämä kirja ortodoksille lukijalle läheinen. Ortodoksinen usko on tämän teoksen välityksellä tehty hyvin havainnolliseksi ja konkreettiseksi elävän esikuvan kautta. Athanasios Suuri on piirtänyt sanoillaan munkki Antonioksen sellaiseksi ihmiseksi, millaiseksi Jumala on ihmisen tarkoittanut luodessaan hänet. Kilvoitusten kautta ihmisessä oleva Jumalan kuva on Antonioksessa kirkastunut.

Kirjan alkuun on liitetty lyhyt ja asiallinen selostus Athanasios Suuresta ja hänen kirjallisesta tuotannostaan. Sen on kirjoittanut pappiseminaarin opettaja pastori Veikko Purmonen. Teoksen historiallista taustaa selvittelee myös suomentaja alkusanoissaan.

Matti Sidoroff

ORTODOKSINEN AVIOLIITTO

Johannes (!) Meyendorff, Avioliitto: Ortodoksin näkökulma. Suomentanut Markku Aroma. – Ortodoksinen Veljestö. Pieksämäki 1978.

Professori *John Meyendorffin* kirjanen avioliitosta on tervetullut ortodoksinen kannanotto avioliittoa, syntyvyyden säännöstelyä ja seksuaalisuutta koskevaan keskusteluun. Kirjasessa on 16 lyhyehköä lukua sekä johdanto ja loppusana, lisäksi on 4 liitettä – kaikkiansa 99 sivua.

Alkuluvuissa Meyendorff esittelee lyhyesti avioliiton esikristillistä taustaa ja kristillisen avioliiton historiaa. Hän korostaa alusta alkaen sitä, että ortodoksinen näemyksen mukaan avioliitto on sakramentti. Tähän sakramenttinäkemukseen kuuluu myös se, että avioliittokin saa lopullisen vahvistuksensa Eukaristiassa, pyhässä Ehtoollisessa. Itse asiassa kaikki sakramentit täydellistyvät Eukaristiassa, joka näin ollen on kirkon elämän keskus ja perusta.

Meyendorff osoittaa havainnollisesti, kuinka myös ortodoksisessa kirkossa on hämärtynyt avioliiton ja Eukaristian alkuperäinen yhteys. On opettavaista ja mielenkiintoista havaita, kuinka Bysantin keisarit pääsivät vaikuttamaan ja vaikuttivat »ortodoksiseen» avioliittokäsitykseen – esim. erillinen vihkimistoimitus otettiin käyttöön keisarin määräyksestä. Selitettyään nykyistä vihkimiskäytäntöä Meyendorff tekee konkreettisen ehdotuksen: avioliittoon vihkiminen pitäisi liittää liturgiaan, palauttaa alkuperäiseen yhteyteensä.

Meyendorff käsittelee kirjassaan myös avioliiton edellytyksiä, ns. seka-avioliittoja, avioeroa ja peräkkäisiä avioliittoja kirkon kanonisen ja liturgisen tradition valossa. Omat lukunsa ovat saaneet myös perhe ja perhesuunnittelu, abortti, naimisissa oleva papisto sekä avioliiton, selibaatin ja luostarielämän suhde. Kussakin näistä luvuista on paljon suomenkielisille ortodokseille uutta ja hyödyllistä tietoa. On sinänsä lohdullista lukea, että vanhentuneiden kanonien poistaminen ja tarkistus on tulevan yleisortodoksinen kirkolliskokouksen asialistalla. Alkuperäiseen ortodoksisen käytäntöön paluuta merkitsisi myös naimisissa olevien pappien vihkiminen piispoiksi.

John Meyendorffin teos avioliitosta ei todellakaan ole oppikirja perinteisessä mielessä. Se ilmeisesti avautuu sitä enemmän, mitä enemmän lukijalla on teologisia perustietoja. Pappisseminaarin ja ortodoksisen uskontotiedon kurssikirjaksi se sisältönsä puolesta soveltuu erinomaisesti. Kurssikirjojen lukijat ymmärtänevät ilman piispainkokouksen lisälehteäkin, että kirjanen on myös »erään ortodoksisen teologin henkilökohtainen panos». Piispainkokous olisi voinut »väärinkäsitysten välttämiseksi» osoittaa selvemmin, mitä kirjan ajatuksia ja johtopäätöksiä ei voi »välttämättä pitää ohjeellisina».

Kirjan kieliasu osoittaa jälleen kerran, että kirkkokunnassamme olisi todella syytä kiinnittää huomiota varsinkin käännösten kieleen. »Nykyään meidän aikakautemme joukkotiedotusvälineet viljelevät ihmisen seksuaaliseen luonteeseen liittyviä kysymyksiä» -tyyppisiä virkeitä ei saisi viljellä painotuotteessa.

Matti Jeskanen

*Nicholas Arseniev
In Memoriam*

Joulukuussa 1977 siirtyi tästä ajasta iankaikkisuuteen Pyhän Vladimirin teologisen seminaarin Uuden Testamentin ja apologetiikan emeritusprofessori Nicholas S. Arseniev. Hän oli toiminut opettajana eri yliopistoissa ja korkeakouluissa lähes kuusi vuosikymmentä. Opetustyönsä ohella hän harjoitti poikkeuksellisen tuotteliasta tutkimus- ja julkaisutoimintaa.

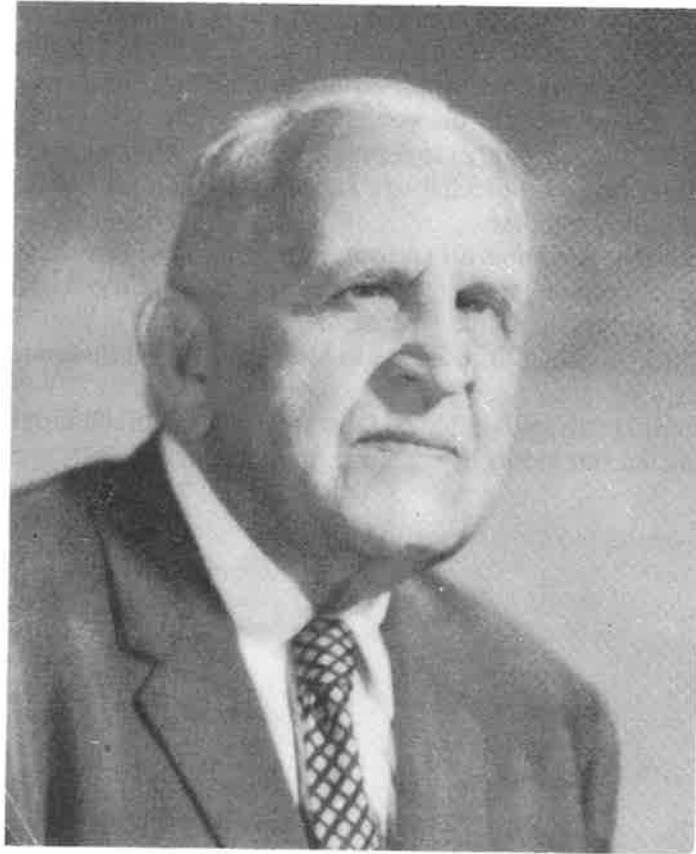
Arseniev oli syntynyt 29. toukokuuta 1888 venäläisen diplomaatin poikana Tukholmassa. Hän suoritti loppututkinnon Moskovan yliopistossa, jossa hän myös toimi lehtorin virassa vuodesta 1914 alkaen. Tohtoriksi hän väitteli Königsbergin yliopistossa Saksassa. Vallankumouksen jälkeen Arsenievistä tuli Saratovin yliopiston professori, mutta jo vuonna 1920 hän joutui lähtemään Venäjältä.

Siirryttyään länteen Nicholas Arseniev toimi opettajana ensin Königsbergissä ja sitten Varsovan yliopiston teologisessa tiedekunnassa 1926–1939. Samaan aikaan hän esiintyi vierailevana professorina useissa muissa eurooppalaisissa yliopistoissa, mm. Englannissa ja Belgiassa.

Toisen maailmansodan päätyttyä Arseniev tuli professoriksi Pariisiin ortodoksiseen akatemiaan, josta hän kuitenkin monien muiden tutkijoiden tavoin siirtyi Georges Florovskin kutsumana New Yorkiin Pyhän Vladimirin teologiseen korkeakouluun vuonna 1948. Siellä hän toimi vuonna 1972 tapahtuneeseen eläkkeelle siirtymiseensä asti.

Arseniev oli aktiivisesti mukana ekumeenisessa liikkeessä jo ennen Kirkkojen maailmanneuvoston perustamista. Hän on ollut ortodoksien edustaja myös lukuisissa teologisissa komiteoissa ja tieteellisissä kongresseissa eri puolilla maailmaa.

Arseniev julkaisi eri kielillä, mm. englanniksi, venäjäksi, ranskaksi, saksaksi ja puolaksi, yli 20 teosta ja lähes 200 artikkelia. Häneltä on jäänyt myös useita vielä julkaisemattomia teoksia. Hän on tutkinut eurooppalaista, erityisesti



Nicholas Arseniev 1888–1977

venäläistä kirjallisuutta, antiikin Kreikan uskontoja ja filosofiaa sekä varhaista kristillisyyttä.

Nicholas Arsenievin kirjoittamista teoksista hyvin tunnettuja ovat mm. *Östkirche und Mystik* (Idän kirkko ja mystiikka), *Das Heilige Moskau* (Pyhä Moskova), *Pieté Russe* (Venäläinen hurskauselämä) ja *Revelation of Life Eternal* (Iankaikkisen elämän ilmoitus).

Professori Arsenievin oppilaat eri puolilla maailmaa muistavat edesmennyttä opettajaansa suurella ilolla ja kiitollisuudella. Perinpohjaisen oppineisuuden ohella tunnusomaista hänen opetuksessaan oli voimakas omakohtainen eläytyminen. Hänelle teologia ei todellakaan ollut pelkkää akateemista tutkimusta, vaan todistusta siitä, minkä hän oli itse kokenut ja elänyt todeksi.

Nicholas Arseniev oli suurten mittojen mies, ei vain oppineena teologina, vaan myös ihmisenä ja kristittynä. Koko hänen olemuksensa näytti säteilevän sitä valoa ja iloa, joka oli lähtöisin ylhäältä, toisesta todellisuudesta, ei tästä maailmasta.

Anna, Herra, palvelijallesi lepo siellä, missä ei ole kipua, ei surua eikä huokauksia, vaan on loppumaton elämä!

Veikko Purmonen