

# ORTODOKSIA

29

Julkaisijat

ORTODOKSISTEN PAPPIEN LIITTO

ja

HELSINGIN YLIOPISTON  
ORTODOKSIAN LAITOS

Toimituskunta

*Matti Sidoroff, päätoimittaja*

*Metropoliitta Johannes*

*Aune Jääskinen*

*Kauko Pirinen*

*Veikko Purmonen*

*Viktor Railas*

Kuopio 1980

ISSN 0355-5690

Pieksämäki 1980 Sisälähetysseuran kirjapaino Raamattutalo

## SISÄLLYS

ARTIKKELIT .....	5
<i>Kallistos Ware</i> KIRKON SALAISUUS .....	7
I. Patristiset perusteet .....	9
II. Oman aikamme kirkko-opillisia näkemyksiä ..	23
III. Kirkon rakenteet .....	40
IV. Ekumeenisen patriarkaatin rooli .....	54
V. Autokefalian ongelma .....	65
<i>John Meyendorff</i> KIRKON KATOLISUUS .....	76
<i>Alexander Schmemmann</i> PAPISTO JA MAALLIKOT .....	96
<i>Ignatios Ek</i> ORTODOKSINEN KIRKKO RUOTSISSA .....	105
KATSAUKSIA .....	117
<i>Rauno Pietarinen</i> Syndesmoksen Todistus ja palvelu -konferenssi Pariisissa v. 1979 .....	119
<i>Metropoliitta Johannes</i> Ortodoksien ja reformoitujen välinen konferenssi Budapestissa v. 1979 .....	122
<i>Metropoliitta Johannes</i> Luterilainen Maailmanliitto valmistelee dialogia or- todoksien kanssa .....	126
RAPORTTI      Luterilaisten kanssa käytävää teologista dialogia valmistelevan yhteisortodoksisen toimikunnan ra- portti .....	130
KIRJALLISUUTTA .....	135
IN MEMORIAM      Georges Florovski 11.8.1979 .....	143

## CONTENTS

ARTICLES WITH ENGLISH SUMMARIES .....		5
<i>Kaliistos Ware</i>	THE MYSTERY OF CHURCH .....	7
	I. Patristic Foundations .....	9
	II. Modern Orthodox Views of the Church .....	23
	III. Church Structures .....	40
	IV. The Role of the Ecumenical Patriarchate ...	54
	V. The Problem of Autocephaly .....	65
<i>John Meyendorff</i>	THE CATHOLICITY OF THE CHURCH .....	76
<i>Alexander Schmemmann</i>	CLERGY AND LAITY .....	96
<i>Ignatios Ek</i>	THE ORTHODOX CHURCH IN SWEDEN ....	105
COMMENTS .....		117
<i>Rauno Pietarinen</i>	The Synodesmos Conference on Witness and Service in Paris 1979 .....	119
<i>Metropolitan John</i>	The Conference of the Orthodox and the Reformed in Budapest 1979 .....	122
<i>Metropolitan John</i>	The Lutheran World Federation is preparing the dialogue with the Orthodox .....	126
REPORT	The Inter-Orthodox Commission for the preparati- on of the theological dialogue with the Lutherans, Amelungsborn, GFR, September 15–21, 1979 ...	130
BOOK REVIEWS .....		135
IN MEMORIAM	Georges Florovsky, August 11, 1979 .....	143

# ARTIKKELIT



*Arkkimandriitta Kallistos Ware*

## KIRKON SALAISUUS\*

*Otollinen hetki*

Ortodoksisen kirkon »pyhän ja suuren kirkolliskokouksen» valmistelut ovat viime vuosina saaneet selvän suunnan, josta ei voi erehtyä. Alun perin ehdotettiin käsiteltäväksi suuri määrä eri asioita. Esimerkiksi siinä esityslistassa, jonka Vapopedin panortodoksinen komitea Athos-vuorella (1930) valmisteli, oli 16 kohtaa, kun taas ensimmäinen panortodoksinen konferenssi Rhodoksella (syyskuussa 1961) laati vielä laajemman asialistan. Itse asiassa se ei niinkään ollut käyttökelpoinen esityslista kirkolliskokousta varten vaan pikemminkin hahmotelma moniniteisen teologian tietosanakirjan sisällysluetteloksi. Mutta viime vuosikymmenellä on huomio yhä enemmän keskittynyt kahteen erittäin tärkeään kysymykseen; ensimmäinen niistä on autokefalia ja autonomia – ja tässä erityinen (mutta ei yksinomainen) huomio on kiinnitetty ortodoksisen *diasporan* organisaatioon, ja toinen kysymys on ortodoksien suhteet muihin kristittyihin. On merkittävää, että nämä molemmat ovat ekklesiologisia kysymyksiä, jotka liittyvät suoraan kirkon luonteeseen ja tehtävään. Kutsutaanpa »pyhä ja suuri kirkolliskokous» koolle lähitulevaisuudessa tai ei – ja monet ovat sitä mieltä, että tämä nykyinen aika ei ole sopiva, ja he saattavat hyvinkin olla oikeassa – valmistelutyöt ovat tehneet yhden asian ylen selväksi: *kairos*, kriisin ja otollisen tilaisuuden hetki, jonka kanssa ortodoksisuus tänä päivänä on silmätysten, on läheisesti sidottu yhteen kirkon salaisuuden kanssa.

Mutta emme voi oikealla tavalla arvostaa autonomian tai

---

\* Ortodoksisten Pappien Liiton opintopäivillä Kuopiossa 24.–25.9.1979 pidetyt luennot.

autokefalian merkitystä emmekä käydä käsiksi *diasporan* käytännöllisiin ongelmiin, ellemmme palaa alkulähteille. On tarpeen, että me ensiksi teemme itsellemme tietyt kysymykset peruseriaateista. Mitä varten kirkko täällä on? Mikä on kirkon erityinen ja ainutlaatuinen tehtävä, se, minkä kirkko tekee ja mitä kukaan muu ei voi tehdä? Mitä sellaista toimintaa kirkko toteuttaa, mitä ei voi suorittaa joku nuorisoryhmä, musiikkiseura, vanhainkoti tai jokin kansallinen klubi? Mitä sellaista roolia pappi esittää, jota ei voi esittää kukaan sosiaalityöntekijä, avioliittoneuvoja tai psykiatri? Mikä pitää kirkkoa koossa ja tekee kirkon yhdeksi? Kun ajattelemme kirkkoa, millainen ikoni tai visuaalinen kuva meillä pitäisi olla sielumme silmien edessä? Asennoitumisemme käytännöllisiin ongelmiin riippuu niistä vastauksista, jotka annamme näihin peruskysymyksiin. Ja jos kartamme näitä peruskysymyksiä, käytännölliset ratkaisumme tulevat välttämättä olemaan sekavia ja tehottomia.

Aloittakaamme siis tarkastelemalla ortodoksisen kirkko-opin patristisia perusteita. Mitä opimme kirkosta erityisesti p. Ignatiokselta, p. Ireneokselta ja p. Cyprianukselta? Päähuomion tulemme kiinnittämään p. Ignatioksen opetuksen kirkosta, eukaristiasta ja piispasta, sillä juuri Ignatios on muita enemmän vaikuttanut oman aikamme ekklesiologisiin kannanottoihin. Toiseksi tarkastelemme kahta nykyistä käsitystä kirkon luonteesta: Homjakovin *sobornost*-ekkleesiologiaa ja Afanasjevin ja Zizioulasin »eukaristista ekklesiologiaa». Vaikka mikään yksittäinen teoria ei voi väittää kattavansa kirkon salaisuutta koko täyteydessään, ehkä sittenkin tämä viimeksi mainittu – eukaristinen näkemys erityisesti Zizioulasin valaisemalla tavalla – on kaikkein uskollisin Uudelle testamentille ja vanhan kirkon isien opetukselle ja samalla vastaa parhaiten oman aikamme tarpeita. Ehdotettuani näin ääriveriivoja peruskysymyksemme vastaukseksi tarkastelemme kolmanneksi kirkon rakenteita: hiippakuntaa ja primaatin eri tasoja, jotka ovat paikallisen hiippakunnan yläpuolella. Lopuksi tulemme puuttumaan kahteen tämän päivän orto-



doksisessa maailmassa arkaluontoiseen ja kiistelyyn kysymykseen: *ekumeenisen patriarkaatin rooliin ja autokefalian myöntämisen ehtoihin*. Kaikessa tässä en väitä – kuten ei rakastettu opetuslapsikaan väittänyt (Jh 21:25) – esittäväni asioita mitenkään tyhjentävästi. Tarkoitukseni on yksinkertaisesti ja yhteenvedonomaisesti osoittaa joitakin ensisijaisia »malleja», jotka voisivat ohjata meidän ajatteluumme kirkosta.

## I. PATRISTISET PERUSTEET

### *Kaksi vastakohtaista symbolia*

Isät eivät yleensä käsittele kirkon luonnetta erikseen ja systemaattisesti. Tämän on selvästi todennut Evdokimov<sup>1</sup>, joka huomauttaa, että sellaisiin teoksiin kuin Origeneksen *Alkuperusteista*, p. Gregorios Nyssalaisen *Katekeettiset puheet*, p. Johannes Damaskolaisen *Ortodoksisesta uskosta* ei sisälly mitään erityistä kirkkoa käsittelevää kappaletta. Kirkkoisien teoksissa kirkko oletetaan itsestään selvänä asiana; se on kuin ilma, jota hengitämme. Heille se on elettyä kokemusta eikä suinkaan mikään erilliseksi erotettava teema, eikä sitä analysoida eikä määritellä. Patristisessä kirjallisuudessa ekklesiologiaa tavallisesti pidetään eräänä kristologian aspektina. Kirkon salaisuus nähdään osana suurempaa Kristuksen salaisuutta.

Kun isät yrittävät ilmaista, mitä kirkko heille merkitsee, he pyrkivät käyttämään symboleita. Sen sijaan että he esittäisivät abstraktin määritelmän, he tarjoavatkin kuvia, kuten ikonimaalari saattaisi tehdä. Hämmästyttävä esimerkki tästä on Hermaan *Paimenessa* (2. vuosisadan puolivälistä). Kannat-

<sup>1</sup> »The Principal Currents of Orthodox Ecclesiology in the Nineteenth Century», *Eastern Churches Review* 10 (1978), s. 26.

taa tarkastella melko huolellisesti tätä esimerkkiä, sillä se osoittaa, miten koko kirkon teologia voidaan sisällyttää symbolismiin, vaikka kirjoittaja ei symbolismia käyttäessään puekaan teologiaa sanoiksi. Ensiksi Hermas näkee kirkon vanhana naisena: »Hänet on luotu ensimmäisenä kaikista», kerrotaan hänelle, »... ja hänen tähtensä on maailma rakennettu.»<sup>2</sup> Sitten hän näkee kirkon tornina, joka ei ole vielä valmis ja johon uusia kiviä lisätään jatkuvasti.<sup>3</sup>

Näillä havainnollisilla kuvilla Hermas ilmaisee kirkon salaisuudesta kaksi vastakohtaista puolta; molemmat ovat yhtä tärkeitä ja molemmat tarvitsevat toisiaan pysyäkseen tasapainossa. Hermaan ensimmäinen kuva, vanha nainen, viittaa kirkon täydellisyyteen, sen muuttumattomaan olemukseen, sen ikuiseen ennaltaolemiseen. Kirkkoa ei perustettu viimeisellä ehtoollisella eikä helluntaina, vaar se on jossakin mielessä ollut olemassa aina. Se on ollut olemassa jo ennen maailman luomista; sillä maailma luotiin kirkkoa silmällä pitäen. Kirkko ei ole pelkästään historiallinen instituutio vaan Jumalan iankaikkisen elämän heijastuma. Kirkko on ollut olemassa kätkeytyksi jo siinä keskinäisessä rakkaudessa, joka on vallinnut ennen kaikkia aikoja Pyhän Kolminaisuuden persoonien välillä. Andrei Rublevin *Pyhä Kolminaisuus*, joka kuvaa tätä keskinäistä rakkautta, on eräästä näkökulmasta katsoen kirkon ikoni. Hermaan toinen kuva, keskeneräinen torni, viittaa tätä täydentävään kirkon aspektiin: sen dynaamiseen luonteeseen, sen keskeneräisyyteen, siihen että kirkon on välttämättä oltava mukana historian muutoksissa.

Nämä kaksi kuvaa korostavat sitä vastakohtaisuutta, mikä kirkossa vallitsee sen välillä, mikä on »jo» ja mitä »ei vielä» ole. »Ajassa olevana iankaikkisuuden elävänä kuvana» – isä Georges Florovskyn sanontaa käyttäkseni<sup>4</sup> – kirkon täytyy

<sup>2</sup> *Näky* II 4:1. Ennalta olevasta taivaallisesta kirkosta vrt. 2. Klemensin kirje 14:1–2.

<sup>3</sup> *Näky* III 2:4–9, III 3:3 ja 5.

<sup>4</sup> »Sobornost: the Catholity of the Church», E. L. Mascall (toim.) *The Church of God* (Lontoo 1934), s. 63.

tulla jatkuvasti siksi, mitä se jo on. Ortodoksinen *kairos* merkitsee meille tänä hetkenä juuri sitä, että teemme tarkan eron vanhan naisen ja keskeneräisen tornin välillä, sen välillä, mikä kirkon elämässä on muuttumatonta ja mikä muuttuvaa, ja meidän pitää sallia kummankin pitää oma paikkansa. Tämä on se haaste, joka meidän on oman aikamme sosiaalisten ja poliittisten paineitten vuoksi kohdattava niin viiltävänä ja polttavana, jollainen se ei vielä ollut ortodoksisten esi-isiemme aikana viime vuosisatoina. Millä kriteereillä meidän on tänä päivänä erotettava Traditio traditioista? Mitkä ovat kirkkomme elämässä ne asiat, joita ei voi muuttaa, ja mitä ovat ne uudet kivet, joita on tarpeen lisätä torniin omana aikanamme?

*Pyhä Ignatios Antiokialainen* (kuoli n. v. 110)

Tausta ja avain p. Ignatioksen näkemykseen kirkosta sisältyy katkelmaan Apostoli Paavalin ensimmäisestä kirjeestä korinttolaisille (10:16–17), joka on varmasti kaikkein tärkein ekklesiologinen teksti koko Uudessa testamentissa:

Se leipä, jonka me murramme, eikö se ole osallisuus Kristuksen ruumiiseen? Koska leipä on yksi, niin me monet olemme yksi ruumis; sillä me olemme kaikki tuosta yhdestä leivästä osalliset.

Tässä Paavali tuo yhteen kaksi ajatusta: yksi leipä, jota monet uskovaiset syövät, ja yksi Kristuksen Ruumis, johon monet uskovaiset kuuluvat. Paavali vakuuttaa, että yhteen eukaristiseen leipään osallistumisen ja yhteen Kristuksen kirkko-ruumiiseen kuulumisen välillä ei vallitse pelkkä analogia vaan syy-yhteys: *koska* me syömme yhdestä leivästä, niin *sen tähden* me muodostamme yhden ruumiin Kristuksessa.

Täsmälleen sama ajatuslinja on löydettävissä *Kahdentoista apostolin opetuksesta*, jossa on säilynyt kirkon luultavasti varhaisin eukaristinen rukous (1. vs:n lopusta tai 2. vs:n

alusta). Meidän pitää nähdä mieleemme silmin, miten vehnä kasvaa Syyrian kukkuloiden rinteillä.

Samoin kuin tämä leipä oli siroteltuna hajalleen vuorille, mutta sitten koottiin ja tuli yhdeksi, samoin tulkoon kirkkosi kootuksi maan ääristä Sinun valtakuntaasi.<sup>5</sup>

Tässä juuri samoin kuin 1 Kr 10:16–17:ssa eukaristisen leivän ykseys ja kirkon ykseys on liitetty kiinteästi toisiinsa.

Siis jo aivan alusta alkaen sekä Uudessa testamentissa että alkukantaisessa liturgiassa vakuutetaan, että eukaristian ja kirkon välillä vallitsee elimellinen yhteys. Kirkko nähdään olemukseltaan eukaristisena. Kristuksen ruumiina kirkko tulee siksi, mitä se jo on, kun se osallistuu Vapahtajan ruumiiseen ja vereen. Kun näin lähestymme kirkon salaisuutta eukaristisesti, sillä on kolme tärkeää seurausta, joista tuonempana tulemme puhumaan enemmän.

1) Eukaristia on jotakin sellaista, mikä tapahtuu vain paikallisesti, kun tietty uskovaisten joukko kokoontuu samaan paikkaan. Vaikka koko maailmassa on olemassa vain yksi eukaristia, ei eukaristiaa kuitenkaan voida toimittaa niin, että koko maailma siihen samalla kertaa yhdessä osallistuisi. Ainutkertaista eukaristiaa voidaan toimittaa vain nimenomaisissa paikallisissa tilaisuuksissa, jotka pidetään määrättyissä huoneissa määrättyinä kellonaikoina. Täten eukaristinen kirkkonäkemys välttämättä panee suuren painon *paikalliskirkolle* ainoana mahdollisena puitteena eukaristian toteutumiselle. Kirkon perusrakenne, kirkko-organismien »alkusolu», on paikallinen eukaristinen kokoontuminen.

2) Joka paikassa, missä eukaristiaa toimitetaan, läsnä on koko Kristus, ei vain osa häntä. Tämä merkitsee, että paikalliskirkko, joka on kokoontunut toimittamaan liturgiaa, on nähtävä ei vain pienenä osana jotakin suurempaa kokonaisuutta vaan *katolisena kirkkona täyteydessään*.

3) »Ei ole tässä juutalaista eikä kreikkalaista, ei ole orjaa eikä vapaata, ei ole miestä eikä naista; sillä kaikki te olette

<sup>5</sup> *Didache* 9:4.

yhtä Kristuksessa Jeesuksessa» (Gal 3:28). Eukaristinen koontuminen yhdistää tietyn paikkakunnan kaikki uskovaiset katsomatta kansallisuuteen tai yhteiskunnalliseen asemaan. Ja koska tämä paikallinen koontuminen eukaristiaan määrää ensisijaisesti kirkon rakennetta, siitä seuraa, että kirkon perusorganisaatio eukaristisena yksikkönä *ei perustu kansallisuuteen vaan tiettyyn alueeseen*. Seurakunnan, hiippakunnan ja autokefaalisen kirkon rakennetta olennaisesti määräävä periaate ei ole kielellinen tai kansallinen jako vaan tietty maantieteellinen alue. Vaikka kirkko onkin valmis siunamaan kunkin kansakunnan luonteenomaiset lahjat ja käyttämään niitä hyväkseen, kansallinen identiteetti ei ole sen rakennetta määräävä tekijä.

Kääntykäämme nyt Ignatioksen puoleen. Eräässä hänelle tyypillisessä katkelmassa hän kirjoittaa:

Pyrkikää siihen, että teillä olisi käytössä yksi ainoa ehtoollinen. Onhan Herramme Jeesuksen Kristuksen ruumis yksi ainoa, samoin malja yksi ainoa yhdistymiseksi hänen vereensä, ja alttari on yksi ainoa samoin kuin piispa on yksi, yhdessä presbyteerien ja diakonien, palvelustovereideni kanssa.<sup>6</sup>

Tässä kirkkoon suhtaudutaan juuri samalla tavalla kuin havaitsimme jo 1. korinttolaiskirjeessä (10:16–17) ja *Kahden toista apostolin opetuksessa*. Sanan yksi toisto ilmaisee, miten Ignatios ymmärtää kirkon ykseyden: »Yksi eukaristia . . . yksi ruumis . . . yksi malja . . . yksi alttari . . . yksi piispa.» Kirkko on yksi, koska se kokoontuu yhden alttarin ympärille, yhden piispan johdolla ja osallistuu ehtoolliseen yhdestä ruumiista ja verestä. On yksi eukaristinen ruumis, yksi piispa ja tällä tavalla yksi kirkko.

Lainaan toista Ignatiokselle tyypillistä katkelmaa hänen kirjeistään:

Niin kuin Herrakaan ei ole tehnyt mitään ilman Isää, jonka kanssa hän on yhtä, toimipa hän itse tai apostolien

<sup>6</sup> *Filadelfialaisille* 4.

välityksellä, samoin älkää tekään tehkö mitään ilman piispaa ja presbyteerejä. Älkää yrittäkö katsoa järkeväksi mitään, mitä te yksityisesti teette, vaan toimikaa yhteisesti: yksi ainoa rukous, yksi pyyntö, yksi mieli, yksi toivo rakkaudessa, moitteettomassa ilossa – tätä on Jeesus Kristus, ja häntä parempaa ei mitään ole olemassa. Rientäkää siis kaikki yhden ainoan Jeesuksen Kristuksen luo kuin yhteen ainoaan Jumalan temppeliin, kuin yhden alttarin luo, hänen, joka on lähtenyt yhden ainoan Isän luota, oli hänen luonaan ja on sinne palannut.<sup>7</sup>

Kuten edelläkin, ajatusyhteys on selvä: »Yksi yhteinen rukous (*epi to auto* – samassa paikassa) . . . yksi Jumalan temppeli . . . yksi alttari . . . yksi Kristus.» Kristityt ovat yhtä Kristuksessa ja yhtä Kristuksen ruumiissa, kirkossa, koska he kokoontuvat yhden piispan johdolla yhden alttarin ympärille osallistuakseen samaan eukaristiaan. Tähän kappaleeseen sisältyy vielä ekklesiologian kannalta eräs perustavanlaatuinen ajatus, jonka mainitsemiseen meillä jo edellä oli tilaisuus. Ignatios näkee, että paikallisen kirkon jäsenten keskinäinen ykseys heijastaa sitä ykseyttä, joka on Kristuksen ja Isän välillä: kuten Kristus on yhtä Isänsä kanssa, niin uskovaistenkin pitää olla yhtä piispansa ja papiston kanssa. Tämä ajatus on hyvin voimakkaasti esillä Kristuksen ylimmäispapillisessa rukouksessa Isälle (Jh 17:22–23): »Sen kirkkauden, jonka sinä minulle annoit, minä olen antanut heille, että he olisivat yhtä niin kuin me olemme yhtä – minä heissä ja sinä minussa – että he olisivat täydellisesti yhtä.» Monien ykseytenä yhdessä kirkko on Pyhän Kolminaisuuden kuva tai ikoni.

Ajatellessaan eukaristisesti Ignatios ajattelee asioita myös paikalliskirkon kannalta. Hänelle kirkko ei ole abstrakti tai näkymätön, se ei ole mikään aate eikä ihanne. Päin vastoin: kirkko on tarkoin määrätty ja näkyvä paikallinen rukoileva yhteisö, todella olemassa oleva ryhmä ihmisiä, jotka kokoontuvat säännöllisesti määrättyyn huoneeseen. Ignatios on tie-

<sup>7</sup> *Magnesiaalaisille* 7:1.

tysti kiinnostunut myös siitä tosiasiasta, että tällaisia paikallisia yhteisöjä on olemassa monessa paikassa kaikkialla maailmassa ja että ne kaikki osallistuvat samaan Kristuksen ruumiiseen. Ekklesiologisessa ajattelussaan hän ei kuitenkaan pidä lähtökohtana maailmanlaajuista ja universaalista päätyäkseen sitten paikalliseen ja erityiseen, vaan hän etenee päinvastaiseen suuntaan. Kristittynä oleminen ei merkitse ensisijaisesti tietyn yleisen »ideologian» hyväksymistä vaan kuulumista johonkin määrättyyn paikalliseen seurakuntaan. Ei pitäisi unohtaa, että Ignatioksen aikana ja todella aina 200-luvun puoliväliin saakka ei vielä ollut olemassa sellaista seurakuntajärjestelmää, jollaiseen me olemme tottuneet. Kussakin kaupungissa oli vain yksi eukaristinen keskus. Käännynnäinen ei voinut ensiksi liittyä kirkkoon yleensä ja sitten valita jotakin erityistä seurakuntaa, jonka jumalanpalveluksissa hän olisi ruvennut käymään; minkäänlainen valinta ei ollut mahdollista, sillä kussakin paikassa oli vain yksi ainoa alttari. Tämä tilanne suuresti korosti käsitystä siitä, että kirkko on paikallinen realiteetti.

Kirkko ei ole Ignatiokselle pelkästään eukaristinen ja paikallinen vaan myös hierarkkinen. Eukaristia ei ole olemassa vain asiana sinänsä, vaan se kuuluu määrättyyn yhteyteen ja edellyttää määrätynlaista rakennetta. Katolinen kirkko ei ilmene täyteen täydessään missä tahansa eukaristisessa kokoontumisessa sen luonteesta riippumatta vaan ainoastaan siinä eukaristiassa, johon kokoonnutaan piispan johdolla.

Älköön kukaan ilman piispaa toimittako mitään seurakunnallista toimitusta. Sellaista ehtoollista pidettäköön pätevänä, joka tapahtuu piispan tai hänen valtuuttamansa henkilön toimesta. Minne piispa ilmaantuu, siellä olkoon lauma, samoin kuin katolinen kirkko on siellä missä Jeesus Kristus on. Ilman piispaa ei ole lupa toimittaa kastetta eikä rakkaudenateriaa. Mutta minkä hän hyväksisi näkee, on Jumalallekin otollista, jotta kaikki, mitä teette, olisi turvallista ja pätevää . . . Se joka kunnioittaa piispaa, nauttii kunnioitusta Jumalan puolelta. Se joka

panee jotain toimeen piispalta salassa, osoittaa palveluksensa perkeleelle.<sup>8</sup>

Ignatioksen näkökanta on kertakaikkiaan tinkimätön: piispasta erillään ei ole eukaristiaa eikä kirkkoa. Piispa on Jumalan kuva tai ikoni: »Piispaan meidän on epäilemättä suhtauduttava niin kuin itse Herraan . . . Pyrkikää Jumalan tahdon mukaan tekemään kaikki siten, että piispa Jumalan sijassa ja presbyteerit apostolien neuvoston sijassa johtavat toimia . . . Olkaa piispalle kuuliaiset kuin Jeesukselle Kristukselle . . .»<sup>9</sup> Yhteys piispaan on samaa kuin yhteys Kristukseen. Mutta samaan aikaan Ignatios korostaa niitä siteitä, jotka liittävät piispan presbyteerien kollegioon, diakoneihin ja koko kristittyyn kansaan. Niinpä hän kirjoittaa kappaleessa, jota jo olemme lainanneet: » . . . Piispa on yksi, yhdessä presbyteerien ja diakonien, palvelustovereideni kanssa.»<sup>10</sup> Presbyteeri on liitetty piispaan kuin »kielet kitaraan».<sup>11</sup> »Minne piispa ilmaantuu, siellä olkoon lauma.»<sup>12</sup> Paikalliskirkossa vallitsee yhteisvastuu, ei autokratia. Piispaa ei ole asetettu hallitsijaksi kirkon *yläpuolelle*, vaan hänellä on palvelustehtävä sen *sisällä*. Häntä ei eristetä muusta kirkollisesta yhteisöstä; hän on siitä riippuvainen kuten se on riippuvainen hänestä. Tämä molemminpuolinen suhde paimenen ja lauman välillä on pidettävä mielessä, kun Ignatioksen opetukseen sovelletaan tutuksi tullutta käsitettä »monarkkinen episkopaatti».

Kolme keskenään yhteen kuuluvaa seikkaa pitäisi panna merkille Ignatioksen piispanäkemyksestä:

1) Piispa on *eukaristinen henkilö*. Hänen ensisijainen tehtävänsä on johtaa jumalallisen liturgian toimittamista. Kun kehittelemme Ignatioksen ajatusta, voimme antaa käsitteelle *episkopos* – »päällekatsoja» – nimenomaan eukaristisen

<sup>8</sup> *Smyrnalaisille* 8:1–2, 9:1.

<sup>9</sup> *Efesolaisille* 6:1, *Magnesialaisille* 6:1, *Trallislaisille* 2:1.

<sup>10</sup> *Filadelfialaisille* 4. (katso huomautus 6).

<sup>11</sup> *Efesolaisille* 6:1.

<sup>12</sup> *Smyrnalaisille* 8:2 (katso huomautus 8). Piispan yhteydestä koko kansaan vrt. *Magnesialaisille* 6:1, *Trallislaisille* 1:1, *Efesolaisille* 1:3.



merkityksen: piispa on se henkilö, joka valvoo paikallista yhteisöä, kun eukaristiaa toimitetaan.

2) Ignatioksen mielestä piispa on se henkilö, joka *normaalisti* toimittaa eukaristian. Kuten olemme jo nähneet, hänen aikanaan kussakin kaupungissa oli vain yksi eukaristinen keskus, ja kussakin sellaisessa keskuksessa oli oma piispansa eukaristian pääasiallisena toimittajana. Piispa ei johtanut sellaista hiippakuntaa, joka olisi edelleen jaettu moniin seurakuntiin, vaan yhtä ainoaa jumalanpalvelusyhteisöä. Alukristityille piispa ei ollut mikään etäinen hallintomies vaan se henkilö, joka säännöllisesti joka sunnuntai toimitti paikallisen seurakunnan jumalanpalveluksen.

3) Piispa eukaristian toimittamisen esimiehenä on *ykseyden keskus* paikalliskirkossa.

Ignatioksen mielestä siis kirkon elävässä ykseydessä on kolme pääpiirrettä. Se on *sakramentaalinen* – kokoontuminen eukaristian toimittamista varten. Se on *paikallinen* – kokoontuminen määrättyyn paikkaan. Ja se on *hierarkkinen* – kokoontuminen piispan johdolla.

*Pyhä Ireneos Lyonilainen* (kuoli n. v. 200)

On tilanteita, jolloin Ireneos Ignatioksen tavoin pitää eukaristiaa kirkon elämän ratkaisevana kriteerinä. »Mielipiteemme pitää yhtä eukaristian kanssa», hän kirjoittaa, »ja eukaristia vahvistaa todeksi meidän mielipiteemme.»<sup>13</sup> Mutta Ireneos ei korosta eukaristiaa niin yksinomaisesti vaan panee painoa myös muille ajatuksille, joita Ignatioksella ei ole. Koska Ireneos joutui vastatusten gnostilaisten kanssa, hän kiinnittää suuren huomion kirkon *apostoliseen* luonteeseen, apostolisen tradition ja apostolisen arvovallan merkitykseen. Ignatiokselle piispa on eukaristian toimittaja, paikallisen ykseyden

<sup>13</sup> *Harhaoppeja vastaan* IV 18:4 (PG 7, 1028A).

keskus, mutta hän puhuu vähän tai ei mitään piispasta oman aikamme ja apostolisen ajan kirkon välisenä yhdyssiteenä. Ei hän myöskään puhu piispasta saarnaajana eikä *uskon opettajana*. Ireneos alleviivaa näitä molempia piispuuden aspekteja voimakkaasti. Eräässä kuuluisassa kirjoituskatkelmassaan hän vakuuttaa:

Meidän pitäisi totella niitä kirkon presbyteerejä (so. piispoja), jotka ovat saaneet piispuutensa apostolien seuraajina ja jotka seuratessaan heitä piispoina ovat saaneet varman totuuden *armolahjan (certum charisma veritatis)*.<sup>14</sup>

Ireneos pitää siis piispan ensimmäisenä tunnusmerkkinä sitä, että hänen piispuutensa polveutuu katkeamattomassa seuraannossa samalla istuimella olleiden välityksellä aina apostoleista ja siten Jeesuksesta Kristuksesta. Ja tämän katkeamattoman seuraannon perusteella piispa on toiseksi apostolisen uskon auktoritatiivinen opettaja kussakin paikallisessa kirkossa. Hän on saanut Jumalan erityisen armolahjan, jonka nojalla hän toimii Jumalan asettamana kaikkien yhteisen uskon todistajana. Ulkonainen apostolisen seuraannon jatkuvuus on siis apostolisen uskon sisäisen jatkuvuuden merkki ja tae. Mutta piispan apostolinen seuraanto ei ole hänen henkilökohtaista omaisuuttansa, sitä ei voi erottaa siitä paikallisesta yhteisöstä, jota hän johtaa. Hän on apostolien seuraaja sen tähden, että hän on määrätyn paikallisen seurakunnan pää, so. eukaristisen kokoontumisen johtaja. Apostolinen seuraanto ei kuulu piispan persoonalle yksin vaan myös paikallisseurakunnalle kokonaisuudessaan. Laatiessaan seuraantoluetteloita Ireneos kuten hänen aikalaisensa Hegesiposkaan ei johda niitä kunkin piispan vihkijäpiispoista, kuten yleisesti tehdään laadittaessa seuraantoluetteloita tänä päivänä, vaan hän johtaa seuraannon piispanistuimen, katee-

<sup>14</sup> *Harhaoppeja vastaan* IV 26:2 (PG 7, 1053C). Korostaessaan tässä apostolista seuraantoa Ireneos ei esitä mitään uutta asiaa. Ajatus on jo läsnä, joskaan ei niin pitkälle kehiteltynä, Ignatioksen aikalaisen Klemens Roomalaisen kirjeessä. Katso 1. Klemensin kirje 42 ja 44.

derin, so. paikallisen piispan johtaman eukaristisen kokoon-  
tumisen kautta. Tästä seuraa, että sellainen piispa, joka ei ole  
laillisesti seurannut edeltäjänsä tämän istuimelle, ei todelli-  
suudessa ole osallinen apostolisen seuraannon armosta vaan  
on pelkästään valepiispa, vaikka toiset piispat olisivatkin hä-  
net asianmukaisesti vihkineet. Juuri tällaisen johtopäätöksen  
todella tekeekin selväsanaisesti Cyprianus.

Ignatioksen ja Ireneoksen erilainen suhtautumistapa piis-  
panvirkaan voidaan kiteyttää kysymykseen, millaisena kum-  
pikin näkee piispanistuimen. Ignatiokselle se on tuoli, jolla  
piispa istuu johtaessaan eukaristian toimittamista. Ireneos  
näkee sen pikemminkin professorin kateederin kaltaisena  
opettajan istuimena, kuten hän sen ilmaisee: »Kateederi on  
opetuksen symboli.»<sup>15</sup> Kummallekaan heistä se ei ole ensisi-  
jaisesti tuomarin tai hallitsijan istuin, jollaisena sitä myöhem-  
pinä vuosisatoina yleisesti tullaan pitämään.

#### *Pyhä Cyprianus Karthagolainen (kuoli v. 258)*

P. Cyprianus säilyttää vielä Ignatioksen näkemyksen paik-  
liskirkosta alttarin ympärille paikallisen piispan johdolla ko-  
koontuneena. Tämä on sisältönä esim. hänen paljon siteera-  
tussa toteamuksessaan:

Kirkko on piispaansa yhdistynyt kansa, paimenensa yh-  
teydessä pysyvä lauma. Tästä sinun pitäisi tietää, että  
piispa on kirkossa ja kirkko piispassa (*episcopum in  
ecclesia esse, et ecclesiam in episcopo*).<sup>16</sup>

Tässä katkelmassa kirkko on kuten Ignatioksellakin piispan-  
sa ympärille eukaristiaa uhraamaan kokoontunut paikallis-  
seurakunta. Kirkon elämän eukaristisesta aspektista puhues-

<sup>15</sup> Apostolisen julistuksen osoittaminen 2.

<sup>16</sup> Kirje 66 (69):9.

saan Cyprianus ei kuitenkaan ole läheskään niin selväsanainen kuin Ignatios.

Uutta Cyprianuksen opetuksessa Ignatiokseen ja Ireneekseen verrattuna on se, että hän korostaa maailmanlaajuisen episkopaatin konsiliaarista tai kollegiaalista luonnetta. Ignatiokselle piispa on paikallisen ykseyden keskus, Ireneokselle hän on yhdysside apostoleihin, mutta Cyprianus on kiinnostunut ennen kaikkea koko maailmanlaajuisen kirkon ykseydestä, jonka ilmaisee *concors numerositas* eli »yksimielinen moninaisuus». <sup>17</sup> Tämän ilmaisevat piispat kokoontumalla kirkolliskokoukseen ja pääsemällä yhdessä »yhteiseen mieleen» Hengen johdatuksessa. Vähän ennen Cyprianuksen aikaa oli kehittynyt perinne kokoontua piispainkokoukseen käsittelemään kiistanalaisia kysymyksiä. Näin oli tehty jo toisen vuosisadan puolivälissä montanistien kriisin yhteydessä <sup>18</sup> ja myöhemmin samalla vuosisadalla pääsiäisriidan yhteydessä. <sup>19</sup> Piispainkokoukset olivat Afrikan kirkon elämän eräs luonteenomainen piirre 200-luvun alkupuolella ennen Cyprianuksen piispakautta. <sup>20</sup> Cyprianus jatkoi ja laajensi omalta osaltaan tätä perinnettä kutsumalla kokoon sarjan tärkeitä kirkolliskokouksia vuosina 251–256, ja samalla hän antoi tällaisille kirkolliskokouksille keskeisen osan omassa kirkko-opissaan.

Cyprianus tekee yhteenvedon piispainkokouksen perustana olevasta periaatteesta nasevalla lauseella: »Episkopaatti on yksi kokonaisuus, josta kullekin yksityiselle piispalle kuuluu täysi osuus» (*episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur*). <sup>21</sup> Sanojen *in solidum* merkityksestä on paljon kiistelty. Luultavasti Cyprianus tarkoitti jotakin seuraavanlaista: on olemassa monia paikalliskirkkoja mutta vain

<sup>17</sup> Kirje 55 (52):24.

<sup>18</sup> Katso Eusebioksen kirkkohistoria V 16:10 ja 16; V 19:3–4.

<sup>19</sup> Katso Eusebioksen mt. V 23:3–4.

<sup>20</sup> Esim. vuoden 220 paikkeilla Karthagon kokoontui n. 66 piispan kirkolliskokous, toisen kerran vuoden 240 paikkeilla läsnä oli n. 90 piispaa.

<sup>21</sup> Katolisen kirkon ykseydestä 5.

yksi yleismaailmallinen kirkko; samoin on olemassa monia yksittäisiä piispoja (*episcopi*), mutta vain yksi koko maailmanlaajuinen episkopaatti. Kummassakaan tapauksessa meidän ei pitäisi ajatella osia, jotka muodostavat jonkin suuremman kokonaisuuden, eikä kiviä, joista rakennus koostuu. Jokainen paikalliskirkko on eukaristiaa toimittaessaan katolinen kirkko koko täyteydessään eikä vain osa siitä. Samalla tavalla kukin piispakin omistaa piispallisen armolahjan koko täyteyden eikä vain pientä osaa piispuuden armosta. Mutta hän ei omista tätä täyteyttä erillään muista piispoista vaan yhdessä kaikkien muitten piispojen kanssa. Toisin sanoen jokainen piispa on osallinen yhteen piispuuteen, ei niin että hän omistaisi osan kokonaisuudesta vaan niin, että hän *ilmentää* kokonaisuutta. Tämä episkopaatin solidaarisuus ilmenee nimenomaan kirkolliskokouksen pitämisen kautta. Saavuttaessaan »yhteisen mielen» kirkolliskokouksessa piispat ilmentävät piispuuttaan näkyvästi *in solidum*.

Mutta korostaessaan piispuuden kollegiaalista solidaarisuutta Cyprianus puolustaa tiukasti myös kunkin yksityisen piispan oikeuksia. Hänen näkemyksensä mukaan kirkolliskokouksen enemmistö ei saa käyttää pakkovaltaa vähemmistöön nähden. Päämääränä tällaisessa kokouksessa pitäisi aina olla moraalinen yksimielisyys eikä vain enemmistön äänin tehtävä ratkaisu. (Varmasti sama periaate pätee kirkon elämän kaikilla tasoilla. Sitä pitäisi soveltaa esim. tavallisiin seurakuntakokouksiimme, seurakunnanvaltuustojen ja -neuvostojen kokouksiin. Jumalan lunastama kansa ei voi olla tyytyväinen pelkästään kopioimalla sekulaareja parlamentaarisia menettelytapoja. Ja vaikka moraalinen yksimielisyys onkin ihanne, jota me käytännössä emme tavallisesti saavuta, meidän pitäisi kuitenkin aina olla tuskallisen tietoisia epäonnistumisestamme.)

Mitä sitten Cyprianuksen opetuksen mukaan on tehtävä, jos yksi tai useampi piispa kirkolliskokouksessa kieltäytyy hyväksymästä kollegojensa enemmistön tekemää päätöstä? Cyprianus on hyvin tietoinen siitä, että niin voi käydä. Hän

uskoo, että kukin piispa on tilivelvollinen toiminnastaan yksinomaan ja suoraan Jumalalle,<sup>22</sup> ja siksi hän on sitä mieltä, että erimielisyyden sattuessa ei olisi sovellettava eri mieltä olevaan piispaan tai piispoihin nähden pakkokeinoja. Kirkko säilyttää ykseytensä, mutta sen on pakko elää jonkin aikaa ottaen huomioon, että erimielisyys on tosiasia. Tässä Cyprianus Ignatioksen tavoin edelleen korostaa paikalliskirkon ja paikalliskirkon piispan tärkeyttä. Universaalinen kirkko ei ole monoliittinen, totalitäärinen kollektiivi, jossa suurempi kokonaisuus nielaisi yksilön. Se on päin vastoin paikalliskirkkojen perhe, ja tämän perheen sisällä kullekin erilliselle kirkolle – jolla Cyprianus edelleen Ignatioksen tavoin tarkoittaa kutakin paikallista eukaristista yhteisöä – on annettu autonomia.

Tällaiset ovat lyhyesti kirkko-opin patristiset perusteet sellaisina kuin kolme kolmen ensimmäisen kristillisen vuosisadan johtavaa kirkkoisää on ne esittänyt. Samalla kun he täydentävät toisiaan, kukin heistä korostaa jotakin kirkon luonteen erityistä aspektia.

Ignatios korostaa kirkon eukaristista olemusta: kirkon perusrakenne ilmenee paikallisessa rukoilevassa yhteisössä, jota yhdistää eukaristian toimittaminen piispan johdolla.

Ireneos kiinnittää huomiota kirkon apostoliseen luonteeseen ja näkee piispan apostolisen tradition varmistajana ja opettajana.

Cyprianus tekee selväksi episkopaatin konsiliaarisen luonteen: kukin piispa suorittaa piispallista palvelustehtäväänsä yhdessä kaikkien muitten piispojen kanssa, ja näin hän tekee ennen kaikkea kohtaamalla piispatoverinsa kirkolliskokouksessa. Kuitenkaan kokonaisuus ei nielaise osia, sillä paikallisen kirkon päänä kukin piispa säilyttää itsenäisyytensä.

Voimme käyttää matemaattista analogiaa:

<sup>22</sup> Kirje 55 (52):21.

Ignatiokselle piispuus on geometrinen *piste*: piispa on ykseyden keskus paikallisessa eukaristisessa kokoontumisessa.

Ireneokselle piispuus on *pystysuora viiva*: piispa on yhdyside apostolien ja sen paikalliskirkon välillä, jota hän johtaa.

Cyprianukselle piispuus on *vaakasuora viiva*: Hän ajattelee kysymystä piispojen kollegion kannalta: Piispat ovat hajaantuneet eri paikkoihin kaikkialle maailmaan ja toteuttavat ykseyttään kokoontumalla kirkolliskokouksiin.

Piispa on siis samanaikaisesti

ykseyden keskus paikallisessa kirkossa;

paikalliskirkon ja apostolien välinen yhdyside;

paikalliskirkon ja kaikkien muitten paikalliskirkkojen välinen yhdyside.

## II. OMAN AIKAMME KIRKKO-OPILLISIA NÄKEMYKSIÄ

### *Sobornost*<sup>23</sup>

Varhaisena patristisena kautena vallinnut tilanne, jolloin ekklesiologia suurimmalta osalta ilmaistiin vain välillisesti ja jolloin siitä keskusteltiin vain epäsuorasti tai muuten symbolisesti, kesti useita vuosisatoja. Voisi ajatella, että ristiriita Rooman kirkon kanssa 800-luvulta tai ainakin 11. vuosisadalta lähtien olisi pakottanut ortodoksit kehittämään ekklesiologiaansa systemaattisemmin, mutta loppujen lopuksi näin ei tapahtunut. Bysanttilaisen kauden loppuun asti latinalaisten ja kreikkalaisten välisen polemiikin päätämä oli Pyhän Hengen lähteminen. Kun oli puhe paavin asemaan liittyvistä

<sup>23</sup> Näyttää siltä, että Homjakov ja hänen aikalaisensa eivät käyttäneet substantiivia *sobornost*, vaikka he tietysti käyttivät adjektiivia *sobornyj*. *Sobornost*-käsite esiintyy heidän seuraajiensa kirjoituksissa 1900-luvulla. Mutta substantiivi on hyvä etiketti Homjakovin ekklesiologialle, mistä syystä olen uskaltanut käyttää sitä anakronistisesti.

lännen kirkon vaatimuksista, kreikkalaiset pyrkivät käsittelemään kysymystä pikemminkin kanonisena kuin dogmaattisena, ja siksi sen taakse kätkeytyvää kysymystä kirkon luonteesta ja auktoriteetista tuskin koskaan otettiin suoranaisesti puheeksi. On merkittävää, että bysanttilaiset eivät yrittäneet liittää yhteen pneumatologista ja ekklesiologista kysymystä väitellessään latinalaisten kanssa; ei ole tiedossani, että kukaan bysanttilaisen kauden kreikkalaisista kirjoittajista olisi ennakoanut sitä synteisiä, jota Vladimir Lossky ehdottaa. Firenzen kirkolliskokouksessa (1438–39) *filioquesta* väitettiin pienin keskeytyksin yhdeksän kuukauden ajan, kun taas paaviuden vaatimuksille omistettiin lopussa vain 10 päivää melko pintapuolista keskustelua. Tämä kuvaa hyvin ajan yleistä tendenssiä panna kiistan ekklesiologiselle aspektille suhteellisen vähän painoa.

Protestanttinen reformaatio asetti kuitenkin välittömästi kysymyksen kirkon luonteesta ja rakenteesta ortodoksian vastattavaksi. Tästä eteen päin ei enää riittänyt, että ortodoksit olisivat luottaneet pelkästään symbolismiin tai epäsuoriin vastauksiin. Samaan aikaan ortodoksit joutuivat kohtaamaan vastauskonpuhdistuksen ajan paaviuden sekä jesuiitta- ja fransiskaani-lähetysaarnaat, jotka olivat aktiivisia kaikkialla Lähi-Idässä 1600-luvulla, ja niin he tulivat paljon suoranaisemmin tietoisiksi paavin primaattivaatimuksesta, mikä nyt saa keskeisen sijan heidän latinalaisvastaisessa polemikissaan. Mutta kaksinainen reformaation ja vastauskonpuhdistuksen haaste ei ensi alkuun kirvoittanut ortodoksien puolelta esiin mitään syvällistä ja luovaa vastausta. Kirjoittaessaan ekklesiologisista kysymyksistä 1600- ja 1700-luvulla ortodoksisuuden puolustajat yleensä lainasivat roomalaiskatolisten argumentteja kumotakseen protestanttien väitteet ja protestanttien argumentteja osoittaakseen vääriksi roomalaiskatolisten väitteet. Suurimmaksi osaksi he tyytyivät kohtaamaan läntiset vastustajansa sillä maaperällä ja niitä aseita käyttäen, jotka länsi itse oli valinnut. Ei tehty paljoakaan sellaisen ekklesiologian luomiseksi, joka ei perustuisi rooma-



laiskatoliseen eikä protestanttiseen vaan autenttisesti ortodoksiseen ajattelutapaan.

Ensimmäinen uuden ajan ortodoksi, joka ajatteli kirkon olemusta syvällisesti ja itsenäisesti, oli Aleksei Homjakov (1804–60), slavofiilisten piirien johtaja. Hän oli suuresti hämmentynyt siitä, että jälkibysanttilainen ortodoksinen teologia oli joutunut »Baabelin vankeuteen»: siinä oli vallalla läntinen terminologia ja keskustelutyyli. Hän oli näet vakuutunut siitä, että Rooman ja protestantismin perusolettamukset ovat samat mutta että ortodoksisuus eroaa radikaalisti niistä molemmista – eli kuten hän sen ilmaisi: ortodoksisuus on uusi ja tuntematon maailma.<sup>24</sup> Hän ja muut slavofiilit vieroksivat lännen kirkossa – niin Roomassa kuin reformaatiossakin – kaikkein eniten sitä, minkä he näkivät sen rationalismina ja legalismina. Näiden kahden tunnusomaisen piirteen seurauksena – näin he uskoivat – lännen yhteiskunnallisista ja uskonnollisista rakenteista oli kadonnut todellinen yhteenkuuluvaisuuden tunne, se elävän ja orgaanisen ykseyden tunne, jossa tulevat sovitetuiksi keskenään vastakkaiset vapauden ja kuuliaisuuden vaatimukset. Tarkastelkaamme heidän kritiikkiään. Vaikka slavofiilit eivät varmasti tehneetkään oikeutta lännen kulttuurin ja uskonnollisen ajattelun parhaille saavutuksille, heidän polemiikkinsa auttaa meitä vastakohtaisuudessaan ymmärtämään, mitä he omasta puolestaan pitivät tunnusomaisesti ortodoksisena.

Rationalismin slavofiilit näkivät ortodoksisuuden ja Rooman välisen skisman perussyynä ja lännen ekklesiologian perisyntinä. Ivan Kirejevski sanoo:

Rooma piti abstraktia logiikkaa tärkeämpänä kuin sitä Pyhää Traditiota, joka ilmaisee koko kristillisen yhteisen mielipiteen ja jossa tuo maailma pysyy yhdessä elävänä ja purkamattomana ykseytenä. Tämä logiikan korottaminen Tradition yläpuolelle oli itse asiassa ainoa syy erillisen ja itsenäisen Rooman nousuun . . . Rooma erka-

<sup>24</sup> W. J. Birkbeck, *Russia and the English Church* (Lontoo 1895), s. 67.

ni kirkosta, koska se tahtoi tuoda uskoon uusia dogmeja, joita Pyhä Traditio ei tunne, dogmeja, jotka luonteeltaan olivat länsimaisen logiikan sattumanvaraisia tuloksia.<sup>25</sup>

Huomaamme tässä, että Kirejevskillä on epäluuloja abstraktia argumentointia kohtaan. Hänen ja muiden slavofiilien mielestä totuus ei ole muodollinen vaan moraalinen ja elävä. Sitä ei voi ollenkaan ymmärtää muista erillään elävä, järkelevien aivojensa logiikkaan luottava yksilö. Totuutta ei tavoiteta muista ihmisistä eristäytyneenä vaan korporaalisen yhteiselämän kokemuksen kautta, ei pelkästään järjen kautta vaan koko persoonan kautta. Totuus on ennen kaikkea sellainen asia, joka ymmärretään suoraan, hengellisenä näkynä, ja tämä hengellinen näky saavutetaan yhteydessä toisiin sekä samalla rukouksen, askeesin ja pyhyiden kautta.<sup>26</sup> Pyhä Traditio ei sen tähden voi olla vain sarja abstrakteja väitteitä, jotka olisi logiikan sääntöjen mukaan järjestettävä, vaan se käsittää koko kirkon elämän. Neutraalin asenteen omaksuva ulkopuolinen tarkkailija ei voi koskaan ymmärtää totuutta Jumalasta ja pelastuksesta, se voidaan ymmärtää vain kirkkoyhteisön sisällä. Kaikkien yhteisen elämän kautta kirkko avaa meille tien totuuden ymmärtämiseen. Tässä yhteydessä Homjakov piti erityisen tärkeänä kirkon jäsenten välillä vallitsevaa keskinäistä rakkautta. »Keskinäisen rakkauden suodaan tuntea totuus», hän sanoi.<sup>27</sup> »Kirkko on Pyhän Hengen ilmestys kristityille, jotka rakastavat toisiaan.»<sup>28</sup> Slavofiilien mielestä läntistä rationalismia vahvistaa vielä lännessä vallitseva legalismi. Sen sijaan että kirkkoa pidettäisiin totuuden ja rakkauden organismina, paavius on muuttanut sen organisaatioksi, jota pitää koossa jurisdiktio ulkonainen voima. Tätä vastaan kapinoidessaan protestantit

<sup>25</sup> *Polnoje sobranije sotšinenije* (Moskova 1911), I osa, s. 226.

<sup>26</sup> Korostaessaan rukousta ja pyhyttä slavofiilit ennakoivat Vladimir Losskya, joka tähdensi, että kaikki teologia on pohjimmiltaan mystistä.

<sup>27</sup> Birkbeck, *Russia and the English Church*, s. 94.

<sup>28</sup> *Quelques mots sur les communions occidentales* (Leipzig 1855), s. 70.

ovat tarrautuneet yksilön omantunnonvapauteen, mutta sen seurauksena he ovat joutuneet täydelliseen hajaannukseen.

Tällainen on slavofiilien kritiikki länttä kohtaan. Rooma ja protestantismi ovat molemmat yhtäläillä kadottaneet aidon käsityksen yhteisöstä, vapaasta yksimielisyydestä, joka ilmenee ortodoksisessa kirkossa. Protestantismissa vallitsee pelkästään ulkonainen yhteys; se on kuin kasaksi kootut hiekkajyväset. Roomalaiskatolisuudessa vallitsee kuollut ykseys kuten tiiliseinässä, jonka kiviä laasti pitää koossa. Mutta molemmista puuttuu se, mikä Jumalan armosta on säilynyt ortodoksisessa kirkossa: elävä yhteys, joka liittää yhteen puun ja oksat tai ihmisruumiin ja sen jäsenet. »Protestantismi heittää ihmisen erämaahan», toteaa Homjakov, »Rooman oppi sulkee hänet kirjekuoreen. Molemmista ihminen on samalla tavalla yksinäinen.»<sup>29</sup> Vain ortodoksisuus on säilyttänyt sopusointuisen tasapainon vapauden ja yksimielisyyden välillä, vapauden ja kuuliaisuuden välillä:

Me julistamme kirkkoa, joka on yksi ja vapaa . . . joka ei tarvitse ykseytensä virallista edustajaa, kirkkoa joka on vapaa ilman tätä vapautta ja ilmaisee itsensä jäsentensä keskuudessa epäyhtenäisyyden muodossa.<sup>30</sup>

Liittäen käsitteen *katholikos* (katolinen) sanoihin *kath'olon* (kokonaisuuden mukaan) ja *kath'olous* (kaikkien mukaan) Homajakov korosti:

Katolinen kirkko on se kirkko, joka on *kaiken mukaan* tai *kaikkien yhteyden mukaan*, vapaan ja täydellisen yksimielisyyden kirkko.<sup>31</sup>

Tämän todella katolisen kirkon elämässä ei ole alistumista ulkonaiseen auktoriteettiin kuten paavin kirkossa eikä individualismia kuten protestantismissa, vaan yhteys erilaisuudessa, joka ilmenee keskinäisessä rakkaudessa, kuten Pyhän Kolminaisuuden elämässä:

<sup>29</sup> *Quelques mots*, s. 31.

<sup>30</sup> *Quelques mots*, s. 24.

<sup>31</sup> *L'Eglise latine et le protestantisme* (Lausanne/Vevey 1872) s. 398.

Kolme suurta ääntä kuuluu Euroopassa:

»Tottele ja usko minun määräyksiäni», sanoo Rooman ääni.

»Ole vapaa ja yritä pystyttää itsellesi jonkinlainen usko», sanoo protestantismin ääni.

Ja kirkon ääni sanoo lapsilleen: »Rakastakaamme toinen toistamme, että yksimielisesti tunnustaisimme Isää, Poikaa ja Pyhää Henkeä.»<sup>32</sup>

Alussa asetimme kysymyksen, millainen »malli» tai »ikoni» meillä pitäisi olla kirkosta: Ignatioksen »ikoni» oli eukaristinen. Millainen on Homjakovin »ikoni»? Hänen »mallinsa» ei ollut niinkään teologinen tai liturginen kuin sosiologinen – Venäjän kansan luonnollinen yhteisö, jollaisena se ilmeni erityisesti talonpoikaiskylässä. Kuten Turgenev sanoi Herzenistä vanhoilla päivillään, niin Homjakovkin »etsi pelastusta lammasnahkaturkissa». Hän ihaili sitä, minkä hän näki talonpoikien intuitiivisena viisautena, jonka avulla he ymmärsivät toisiaan ja pääsivät yksimielisyyteen – ei rationaalisen argumentoinnin prosessin vaan yhteisen oivalluksen kautta. Hän uskoi, että juuri tällä tavalla kirkonkin pitäisi tehdä päätöksensä.

Tämä »yhteinen mieli», joka slavofiilien ekklesiologiassa on yhtä kuin kirkon olemus, ilmaistaan avainsanalla *sobornost*. Kirjaimellisesti tämä merkitsee »katolisuutta» – mutta katolisuutta ymmärrettynä konsiliaarisuutena. Se on katolisuutta tulkittuna ns. kvalitatiivisesti eikä kvantitatiivisesti, intensiivisesti eikä ekstensiivisesti. Se on katolisuutta, joka tarkoittaa täydellistä yksimielisyyttä totuudessa eikä niinkään maantieteellistä universaalisuutta. *Sobornost* merkitsee totuutta ja tietoa, joka on annettu ihmisille, ei toisistaan erillään olevina yksilöinä vaan elävän Kristuksen ruumiin jäsenenä. Se merkitsee vapauden ja ykseyden yhteensovitta-

<sup>32</sup> *Quelques mots*, s. 110.

mista, Jumalan armon antamaa hetkeä, jolloin monet ajattelevat ja tuntevat kuin yksi.

Tästä kirkon ykseyden opista Homjakov teki erään johtopäätöksen, joka erityisen hyvin on sovellettavissa tämän päivän suunnitelmiin »pyhästä ja suuresta kirkolliskokouksesta». Hän väitti, ettei mitään kirkolliskokousta voida pitää todella ekumeenisena ennen kuin todella koko Jumalan kansa on sen »hyväksynyt». Piispat eivät määrittele uskoa yksinänsä, muista ruumiinjäsenistä erillään, sillä muu osa kirkkoa, papisto ja maallikot yhdessä osallistuvat kirkolliskokouksen päätöksiin »hyväksymisen» (reception) aktin ja prosessin kautta. Mutta – näin Homjakov ja hänen kannattajansa väittivät – on mahdotonta etukäteen teoriassa kuvailla, miten pian ja millä tavalla tämä »hyväksyminen» tulee tapahtumaan. Sitä ei saavuteta minkäänlaisilla kansanäänestyksillä. Tapahtuu vain niin, että kirkon jatkaessa elämäänsä käy ilmeiseksi, että Pyhä Henki todella on puhunut jonkin kirkolliskokouksen kautta – tai että Hän ei ole puhunut. Slavofii-lien mielestä kirkon elävä kokemus on aina lopullinen testi, sellaisena ei voi olla mikään ulkonainen kriteeri, jota voitaisiin mekaanisesti ja lainomaisesti soveltaa. Kirkossa ei voi olla *mitään* ulkonaista totuuden tai erehtymättömyyden kriteeriä eikä mitään muodollista määritelmää siitä, miten *sobornost* käytännössä ilmenee. Jos Homjakov on oikeassa, silloin niiden, jotka valmistelevat »pyhää ja suurta kirkolliskokousta», on parasta olla etukäteen väittämättä, että siitä tulee »kahdeksas yleinen kirkolliskokous», sillä tätä ei voida ennustaa. Se selviää vasta sen jälkeen kun kokous on pidetty.

Homjakovin ekklesiologia on vaikuttanut hyvin laajalle, mutta samalla sitä on myös hyvin ankarasti arvosteltu. Siinä voidaan havaita viisi pääasiallista puutetta.

1) Se kuva, jonka Homjakov antaa *sobornostista* sekä Venäjän talonpoikien keskuudessa että kirkon elämässä kokonaisuutena, on liian ihannoitu. Mitä tehdään sitten, kun kansa ei tosiasiaassa olekaan yksimielinen ja kun mitään »yhteistä mieltä» ei löydetäkään, kuten aivan liian usein tapahtuu kir-

kon elämässä? Vladimir Solovjev syytti slavofiilejä liiallisesta »monofysiittisyydestä» ekklesiologiassaan eikä syyttä; he toisin sanoen jättivät liian vähän tilaa kirkon inhimilliselle, historialliselle aspektille.

2) Kirkko on liaksi rajattu yhteiskunnalliseen ulottuvuuteensa ja nähty liian suurena määrin staattisena eikä tarpeeksi eskatologisenä. Homjakovin opetuksessa ei ole kylliksi tilaa »apokalyptiselle levottomuudelle» – Evdokimovin sanontaa käyttäkseni.<sup>33</sup> Hän ei ota riittävästi huomioon sitä, miten tuleva aika murtautuu tähän nykyiseen aikaan.

3) Homjakov ja muut slavofiilit väittivät seuraavansa kirkon isää. Mutta on syytä epäillä, että heihin vaikutti myös – ja ehkä enemmän kuin he itse olivat valmiit myöntämään – saksalainen romantismi ja saksalainen idealistinen filosofia.

4) Homjakov puhuu vähän eukaristian paikasta kirkossa.

5) Slavofiilinen ekklesiologia ei korosta piispuuteen kuuluvaa opettamisen armolahjaa riittävästi. Tätä ovat arvostelleet erityisesti monet kreikkalaiset teologit. Heistä on tuntunut, että Homjakovin opetus kirkolliskokouksen »hyväksymisestä» ei tee maallikoita ainoastaan uskon puolustajiksi vaan myös tuomareiksi. Tyatiran arkkipiispan Germanoksen epäluulot ovat tyypillisiä. Itämaisten patriarkkojen kirjeessä paavi Pius IX:lle (1848) on eräs paljon siteerattu lause, josta Homjakov suuresti piti: »Uskonnon puolustaja (*hyperaspistes*) on itse kirkon ruumis, so. kansa (*laos*).» Viitaten tähän lauseeseen arkkipiispa kommentoi:

Kukaan ei voi kieltää, etteikö Homjakov olisi kiintynyt ortodoksiseen kirkkoon, mutta hänen ekklesiologiastaan puuttuu selvyys ja täsmällisyys. Se voi johtaa joskus ortodoksiselta näkökannalta katsottuna turmiollisiin päätelmiin. Näin on käynyt esim. siinä Homjakovin mielipiteessä, että erehtymättömyys kuuluisi seurakunnalle kokonaisuudessaan. Olen varma, että Homjakov on

<sup>33</sup> »The Principal Currents» (Katso huom. 1), s. 33. Olen velassa Evdokimoville useista Homjakovin *kritiikin* kohdista.

ymmärtänyt väärin vuoden 1848 ortodoksisten patriarkojen synodaalisen kirjeen, jossa sanotaan uskovaisten olevan dogmin puolustajia. Jokainen tietää, mikä ero on puolustajan (*hyperaspistes*) ja tuomarin (*krites*) välillä.<sup>34</sup>

Mutta ehkä arkkipiispa Germanos reagoidessaan slavofiilejä vastaan menee liian pitkälle vastakkaiseen suuntaan. Varmastikaan maallikoitten ei pitäisi pyrkiä omimaan itselleen hierarkian tehtäviä. Me muistamme hyvin pyhän Gregorios Naziansilaisen varoituksen: »Lampaat, älkää ruokkiko paimentanne.»<sup>35</sup> Mutta samaan aikaan maallikoilla on saamansa kasteen ja voitellun perusteella ei vain velvollisuus puolustaa totuutta sellaisena, kun hierarkia on sen heille opettanut, vaan myös armo erottaa ja arvioida, onko heidän hierarkialta saamansa opetus todella oikea. Ei kukaan slavofiili vaan itse p. Hippolytos Roomalainen (kuoli v. 235) vakuuttaa:

Niille, joilla on oikea usko, Pyhä Henki antaa täydellisen armon tietää, miten niiden, jotka ovat kirkon johdossa, täytyy opettaa ja säilyttää kaikki asiat.<sup>36</sup>

Paljon riippuu siitä, miten käsite »hyväksyminen» tulkitaan. Merkitseekö se sitä, että maallikot hyväksymisellensä saavat aikaan sen, että kirkolliskokouksesta tulee ekumeeninen, ratifioivat sen ja antavat sille sen arvovallan, joka siltä muuten jäisi puuttumaan? Vai merkitseekö se, että he tunnustavat, että se kirkolliskokous tosiasiallisesti on ekumeeninen? Jos »hyväksyminen» ymmärretään merkityksessä »tunnustaminen», silloin Homjakovin näkemys siitä, että ekumeenisen kirkolliskokouksen pitää tulla koko kirkon hyväksymäksi, ei ole kovinkaan erilainen kuin se näkemys, jonka koko joukko kreikkalaisia teologeja viimeisten viidenkymmenen vuoden aikana on esittänyt, esim. Alivizatos, Karmiris, Kotsonis ja myös jossain määrin Trembelas.

<sup>34</sup> Johdanto S. Bolshakoffin teokseen *The Doctrines of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler* (Lontoo 1946). Homjakovin kommentteja vuoden 1848 kirjeeseen, katso Birckbeck, *Russia and the English Church*, s. 94.

<sup>35</sup> *Puhe* 19:10 (PG 35, 1053C).

<sup>36</sup> *Apostolinen traditio* 1.

Slavofiilisen ekklesiologian perinnettä jatkoi 1900-luvulla rovasti Sergei Bulgakov (1871–1944), joka vakavasti yritti korjata yllämainituista puutteista neljättä ja viidettä. Hän antoi kirkon elämässä eukaristialle keskeisen sijan. Samaan aikaan teoksessaan »ortodoksinen kirkko» (*The Orthodox Church*, Lontoo 1935) hän teki tarkan eron totuuden omistamisen ja totuuden varjelemisen sekä totuuden julistamisen välille. Kaikki uskovaiset ovat totuuden varjelijoita, mutta totuuden julistaminen virallisella ja auktoritatiivisella tavalla on erityisesti kirkolliskokoukseen kokoontuneitten piispojen tehtävä. Tällä tavalla Bulgakov yritti varjella episkopaatin erityistä roolia.

Mitkä Homjakovin ekklesiologian puutteet sitten lienevätkin, sillä on yksi erityisen suuri ansio. Hän aivan oikein vaatii, että rakkauden primaatin pitää olla voiman primaatin yläpuolella. Hän tunnustaa, että kirkkoa ei saa ymmärtää legalistisesti, ei juridisena yhteisönä, vaan elävänä Jeesuksen Kristuksen ruumiina, jossa asuu ja jonka tekee eläväksi Pyhä Henki. Kirkon elämässä ratkaiseva tekijä ei ole jurisdiktion valta vaan keskinäinen rakkaus.

#### *Eukaristinen ekklesiologia*

Viimeisten kolmenkymmenen vuoden aikana pyörä on pyörähtänyt melkein täyden kierroksen. Ortodoksisessa kirkkoajattelussa on käännytty huomiotaherättävällä tavalla Ignatios Antiokialaisen kannalle: kirkon ja eukaristian väliselle yhteydelle pannaan täysi paino. Tämän »eukaristisen ekklesiologian» kannattajia on sekä venäläisten että kreikkalaisten keskuudessa. Venäläisten joukossa tunnetuin puolestapuhuja on rovasti Nikolai Afanasjev (kuoli v. 1966).<sup>37</sup> Rovasti Ale-

<sup>37</sup> Hänen näkemyksensä lyhyesti yhteenvedettynä ovat luettavissa hänen loistavassa esseessään »The Church which presides in love», J. Meyendorff ym., *The Primacy of Peter* (Lontoo 1963). Hänen venäjäksi kirjoitettu pääteoksensa *Pyhän hengen kirkko on saatavana ranskankielisenä käännöksenä* (Pariisi 1975).



xander Schmemmann on myös esimerkki tästä virtauksesta.<sup>38</sup> Kreikkalaisten keskuudessa samanlaista suhtautumistapaa edustaa isä Johannes Romanides<sup>39</sup> ja ennen kaikkea professori Johannes D. Zizioulas,<sup>40</sup> jotka kumpikin näyttävät kehilleen ajatuksiaan riippumatta isä Afanasjevista ja isä Schmemmannista.

Jos vertaamme tätä »eukaristista ekklesiologiaa» 1800-luvun *sobornost*-ekkleesiologiaan, huomaamme heti useita vastakohtaisuuksia. Ensinnäkin: Homjakov ja slavofiilit esittivät kirkko-oppinsa poleemisesti, tietoisina siitä, että he puhuvat länttä vastaan. Tätä poleemista korostusta ei huomaa 1900-luvun »eukaristisessa» koulukunnassa. Toiseksi: nykyiset »eukaristisen» koulukunnan jäsenet ovat antaneet ekklesiologialleen lujan patristisen perustan, joka suurelta osalta puuttui slavofiilien tapauksessa. Kolmanneksi: kun *sobornost*-teologia on tarkoituksellisesti hyvin venäläistä, niin »eukaristinen» koulukunta ei ole sillä tavalla nationalistisesti sävyttynyt, vaan sillä on kannattajia samalla tavalla niin kreikkalaisten kuin venäläistenkin keskuudessa. Neljänneksi: slavofiilien »malli» on sosiaalinen – luonnollinen venäläinen talonpoikaisyhteisö, mutta »eukaristisen ekklesiologian» malli on sakramentaalinen ja liturginen; se on jumalallis-inhimillinen kirkkoyhteisö, joka on kokoontunut toimittamaan jumalallisia mysteerieita. Mutta huolimatta näistä vastakohtaisuuksista »eukaristinen ekklesiologia» voidaan nähdä *sobornost*-ekkleesiologian jatkeena tärkeällä tavalla. Voimme ehkä pitää Sergei Bulgakovia, joka erityisesti korosti eukaristiaa, siltana noiden kahden välillä. Molemmille ekklesiologioille on yhteistä se, että kirkkoa pidetään ensisijaisesti organismina eikä juridisena organisaationa. Kirkon jä-

<sup>38</sup> Katso esim. hänen artikkeliaan kirjassa J. Meyendorff ym., *The Primacy of Peter*.

<sup>39</sup> Katso hänen tienraivaajana olevaa tutkimustaan »The Ecclesiology of St Ignatius of Antioch», *Greek Orthodox Theological Review* 7 (1961–2), ss. 53–57.

<sup>40</sup> Hänen pääteoksensa on *Kirkon ja pyhän eukaristian ja piispan yhteys kolmen ensimmäisen vuosisadan aikana* (Ateena 1965, kreikaksi).

senyys ymmärretään pikemminkin yhteisenä elämänä kuin ylemmän auktoriteetin määräämien totuuksien ja sääntöjen ulkonaisena hyväksymisenä.

»Eukaristinen ekklesiologia» antaa selvät vastaukset niihin peruskysymyksiin, jotka alussa esitimme: Mitä varten kirkko täällä on? Vastaus: *kantaakseen eukaristista uhria*. Mikä on sen erityinen ja ainutlaatuinen funktio? Vastaus: *eukaristian toimittaminen*. Juuri tämä erottaa kirkon nuoriso-organisaatiosta tai kansallisesta klubista. Se erottaa papin sosiaalityöntekijästä tai psykiatrista. Mikä pitää kirkkoa yhdessä ja tekee sen yhdeksi? Juuri eukaristia luo kirkon ykseyden. Ykseyttä ei saa aikaan mikään ulkopuolinen jurisdiktiovoima, vaan sen luo *sisältä päin* yhteys Kristuksen ruumiiseen ja vereen. Tämän siis pitäisi olla meidän »ikonimme» tai visuaalinen kuvamme kirkosta: pöytä, pöydällä leipälautanen ja viinimalja, pöydän ympärillä piispa ja papit sekä diakonit ja diakonissat, lukijat ja kuulijat ja koko Jumalan kansa, kaikki yhdessä toimittamassa jumalallisia salaisuuksia. Itse kirkon nimi *ekklesia* viittaa eukaristiaan; se tarkoittaa »kokousta», ei kuitenkaan mitä tahansa kokousta vaan erityisesti kokousta, jossa on kokoonnuttu palvelemaan Jumalaa, Jumalan kansaa, joka on »kutsuttu» ja kokoontunut yhteen *eukaristiaa varten*. *Kun kirkko toimittaa eukaristista uhria, niin silloin ja vain silloin se tulee siksi, mitä se todellisuudessa on*. Eukaristian valossa ymmärrettynä kirkko ei ole pelkästään yhteisö, inhimillisten persoonien seura, jonka jäsenet ovat yhtä mieltä tietyistä päämääristä ja hyväksyvät tietyt yhteiset säännöt, vaan elävä ruumis, joka on samalla kertaa sekä jumalallinen että inhimillinen ja jonka jäsenet ovat yhdistyneet Kristuksessa yhdeksi orgaaniseksi kokonaisuudeksi.

»Eukaristisen ekklesiologian» näkökulmasta katsottuna ei ole sattuma, että sama nimitys – »Kristuksen ruumis» – merkitsee sekä sakramenttia että kirkkoa. Samanlainen ja samalla tavalla merkittävä kaksoismerkitys on myös termillä *communio sanctorum*, joka voidaan kääntää sekä »yhteys pyhiin asioihin» että »pyhien ihmisten yhteys» tai »pyhien yhteys».

Näiden sanontojen kielellinen tulkinnanvaraisuus viittaa siihen perustavaa laatua olevaan riippuvuussuhteeseen, joka vallitsee kirkon ja eukaristian välillä. Sama riippuvuussuhde ilmenee jumalallisen liturgian epikleesissä: »Lähetä Sinun Pyhä Henkesi alas meidän päällemme ja näiden esillä olevain lahjain päälle.» Henkeä pyydetään tulemaan samanaikaisesti seurakunnan päälle ja leivän sekä viinin päälle, niin että ne molemmat yhdessä tulisivat Kristuksen ruumiiksi.

Kun kirkon luonne nähdään tällaisena, kaikki kirkollisia rakenteita, jurisdiktiota ja kanonista lakia koskevat ongelmat ymmärretään eukaristian valossa. Piispa on eukaristinen henkilö ja kirkolliskokous on eukaristinen tapahtuma. Ignatios oli oikeassa nähdessään piispan istuimen ennen kaikkea alttarissa olevana tuolina, jota piispa käyttää johtaessaan pyhää liturgiapalvelusta, eikä professorin tuolina eikä tuomarin eikä hallitsijan istuimena. Tästä johtuen *ex cathedra* -julistus ei tarkoita mitään sattumanvaraista julkilausumaa, joka perustuu siihen, että kylmästi viitataan pelkkään arvovaltaan, vaan sellaista rakastavaa pastoraalista neuvoa, jonka piispa laumalleen antaa saarnatessaan eukaristiassa.

Kun näemme kirkolliskokoukset eukaristian valossa, selviävät monet asiat, jotka muuten jäisivät selitystä vaille.<sup>41</sup> Miksi esim. piispainkokouksessa oikeus äänestää on annettu vain hiippakuntapiispoille eikä titulaari- tai apulaispiispoille? Kaikki piispat on samalla tavalla vihitty virkaansa saman sakramentaalisen toimituksen kautta. Mutta hiippakuntapiispa on paikallisen eukaristisen kokoontumisen johtaja, kun taas titulaari- tai apulaispiispa ei sitä ole. Vanhassa kirkossa hiippakuntapiispat osallistuivat kirkolliskokouksiin juuri eukaristian toimittamisen johtajina. Vanhan kirkon aikana hiippakuntapiispat olivat läsnä kirkolliskokouksissa juuri eukaristian toimittamisen johtajina. Useimmat varhaisista kirkol-

<sup>41</sup> Katso J. D. Zizioulas, »Conciliarity and the Way to Unity: An Orthodox Point of View», *Churches in Conciliar Fellowship* (Euroopan Kirkkojen Konferenssi, Occasional Paper N:o 10, Geneve 1978), ss. 20–31.

liskokouksista käsittelevätkin asioita, jotka liittyivät eukaristiaan, esim. kirkollisesta yhteydestä erottamista (ekskomunikaatiota) tai ehtoollisyhteyteen uudelleen ottamista tai uuden piispan vihkimistä, toimitusta, joka aina tapahtuu eukaristian yhteydessä.

Kun isä Afanasjev käsittelee »eukaristista ekklesiologiaa», hän sanoo, että on erittäin tärkeää tehdä ero »eukaristisen» ja »universalistisen» näkemyksen välillä, kuten hän asian ilmaisee. »Universalistisesti» katsoen kirkko on organisoitu hyvin suuressa määrin samoin kuin valtio; se nähdään osina ja kokonaisuutena. Kutakin paikallista kirkkoa pidetään kokonaisuuden pienenä osana, ja katolista kirkkoa pidetään kaikkien näitten osien kokonaissummana. Tämän mukaisesti kirkko nähdään maailmanlaajuisena liittoutumana, jossa kukin paikallinen organisaatio muodostaa osan laajempaa kokonaisuutta. Pienemmät yksiköt sisällytetään suurempaan. Seurakunta on osa hiippakuntaa, hiippakunta on osa metropoliitan johtamaa maakuntaa, metropoliittakunta osa kansallista kirkkoa tai patriarkaattia. Tällä tavalla kirkko nähdään pyramidina, jossa paikalliskirkot ovat alimmaisena kerroksena. Käsitettä »katolinen» käytetään tarkoittamaan pyramidia, tuota maailmanlaajuisesta liittoutumasta kokonaisuudessaan, eikä paikalliskirkkoa.

Toisaalta »eukaristisen» näkemyksen mukaan kirkkoa ei enää nähdä pyramidina, eikä sitä ymmärretä osina ja kokonaisuutena. Koska eukaristia on jotakin, joka voi tapahtua vain paikallisesti, ja koska kussakin eukaristiassa koko Kristus on läsnä, siitä seuraa, että paikallinen kirkko, joka on kokoontunut eukaristiaan, on katolinen kirkko täyteydessään eikä vain osa kokonaisuudesta. Käsitettä »katolinen» pitäisi soveltaa ensisijaisesti paikalliseen eukaristiseen kokoontumiseen.

Kun tällä tavalla tehdään ero »universalistisen» ja »eukaristisen» ekklesiologian välillä, se kyllä epäilemättä auttaa, mutta jollakin tavalla Afanasjev on ylikorostanut sitä. Kun hän esim. samaistaa »universalistisen» näkemyksen Cypria-

nukseen, jonka hän asettaa jyrkästi Ignatioksen vastakohtaksi, Zizioulas aivan oikeutetusti asettaa tämän kyseenalaiseksi. Hän osoittaa, että Cyprianuskin ymmärtää kirkon eukaristisesti. Olisi väärin nähdä »universalistinen» ja »eukaristinen» näkemys toisensa poissulkevin vaihtoehtoina; terveesti tasapainotettu ekklesiologia tarvitsee molempia. Tänä päivänä ei voi olla kysymystäkään siitä, että yksinkertaisesti palattaisiin Ignatioksen aikaiseen tilanteeseen. Paikallisen eukaristisen kokoontumisen ohella – näemmepä me sen mielen tärkeänä tahansa – meidän on tarpeen löytää ekklesiologiassamme paikka hiippakunnalle, autokefaaliselle kirkolle ja primaatin eri tasoille, niin alueelliselle kuin yleismaailmallisellekin.

Afanasjev käyttää »eukaristista» ekklesiologiaa perusteluna ehtoollisyhteydelle ainakin ortodoksien ja roomalaiskato-  
listien välillä. Tässä hänen näkemyksensä ovat jossain määrin samansuuntaiset Bulgakovin kanssa, joka piti mahdollisena rajoitettua ehtoollisyhteyttä myös ortodoksien ja anglikaanien välillä. Koska eukaristia luo kirkon ykseyden – näin he molemmat itse asiassa väittävät – osallistukaamme yhdessä ehtoolliseen, niin tämä auttaa meitä pääsemään siihen ykseyteen, joka meiltä vielä puuttuu. Mutta muut »eukaristisen ekklesiologian» puolestapuhujat asettavat tämän todistelun kyseenalaiseksi. On kyllä totta – he vastaavat – että eukaristia luo kirkon ykseyden. Mutta samaan aikaan eukaristia kuuluu määrättyyn yhteyteen. Siihen liittyy kolminkertainen ykseys: ykseys eukaristisessa yhteydessä, ykseys uskossa ja ykseys piispassa. Ensiksi mainittua ykseyden lajia ei voi olla olemassa ilman kahta muuta. Eukaristinen yhteys edellyttää uskon yhteyttä. (Alleviivaisin sanaa usko; teologisten mielipiteiden eroja voi tietenkin olla.) Niinpä johtava romanialainen teologi, Isä Dumitru Staniloae, perustellusti huomauttaa: »En voi ymmärtää, miten eukaristinen yhteys voisi jotenkin kompensoida puuttuvan uskonyhteyden.»<sup>42</sup> Eukaristinen yh-

<sup>42</sup> *Kohti ortodoksista ekumenismia* (Pireus 1976, kreikaksi), s. 23.

teys edellyttää yhteyttä paikalliseen piispaan ja pysymistä hänen lähellään, kuten Ignatios niin selvästi vaati. Koska minulla ortodoksina ei ole samaa uskoa kuin jollakin roomalaiskatolisella – sillä en voi hyväksyä Firenzen, Trenton tai Vatikaanin ensimmäisen kirkolliskokouksen dogmaattisia säädöksiä – ja koska edelleen oma paikallinen piispani ei ole sama kuin naapurinani asuvien roomalaiskatolisten piispa – eli meillä ei ole samaa eukaristian toimittajaa »Jumalan sijassa»<sup>43</sup> – niin miten me voimme osallistua samaan sakramenttiin?

Tämä kysymys interkommuuniosta on hyvin elävä kysymys tämän päivän ortodoksisessa kirkossa. Joulukuun 6. päivänä 1969 Moskovan patriarkaatin pyhä synodi antoi julistuksen, jolla se salli roomalaiskatolisten osallistua ortodoksiin sakramentteihin.<sup>44</sup> Kreikan kirkon pyhä synodi tuomitsi tämän ratkaisun hyvin jyrkästi (25.2. ja 24.3.1970). Toisaalta Ekumeeninen patriarkaatti on omaksunut neutraalin asenteen; se ei ole tuominnut eikä hyväksynyt Moskovan päätöstä. Mutta eräässä hiljattain Chambésyssä Genevessä pidetyssä kokouksessa, johon osallistuivat Länsi-Euroopassa toimivat Ekumeenisen patriarkaatin hiippakuntapiispat (1.–3.2.1976) tuli selväksi, että useimmat läsnäolevista kaikessa hiljaisuudessa sallivat, että roomalaiskatolisten sallitaan osallistua ehtoolliseen niissä ortodoksisissa kirkoissa, jotka ovat heidän pastoraalisen huolenpitonsa alaisina. Ison-Britannian kreikkalainen arkkihiippakunta noudattaa kuitenkin ankarampaa käytäntöä, ja niin ymmärtääkseni tekee myös Suomen ortodoksinen kirkko. Henkilökohtaisesti olen sitä mieltä, että »eukaristinen ekklesiologia» ei suinkaan tee interkommuuniota oikeutetuksi vaan edellyttää sellaisen käytännön määrätietoista hylkäämistä.<sup>45</sup> Sekä interkom-

<sup>43</sup> Ignatioksen sanonta (katso huomautus 9).

<sup>44</sup> Tässä pitäisi tietenkin ottaa huomioon Neuvostoliitossa vallitseva pastoraalinen tilanne, mikä johtuu jatkuvasta vainosta ja laajoissa mitoissa tapahtuvasta kirkkojen sulkemisesta (erityisesti roomalaiskatolisten kirkkojen sulkemisesta).

<sup>45</sup> Katso Kallistos Ware, »Church and Eucharist, Communion and Intercommunion:», *Sobornost*, sarja 7, N:o 7 (1978), ss. 550–67.

muunion kannattajien että vastustajien on oltava selvästi tietoisia kysymykseen liittyvistä ekklesiologisista periaatteista. Tämä ei ole sellainen kysymys, joka voitaisiin ratkaista *ad hoc*, tilanteen mukaan pelosta tai tarkoituksenmukaisuussyistä tai pelkkien lämpimien tunteitten perusteella.

»Eukaristista ekklesiologiaa» ei saisi pitää pelkästään teorianan kirkon luonteesta eikä tapana tulkita kirkon rakenteita. Se pitäisi ymmärtää ja sitä pitäisi soveltaa myös persoonallisessa mielessä. Jos kirkolle tunnusomainen ja sen ainutlaatuinen funktio on eukaristian toimittaminen, siitä seuraa, että *minulle henkilökohtaisesti* mikään ei saisi olla tärkeämpää kuin eukaristia. Kristillinen elämäni on olennaisesti eukaristista elämää. Ihmisenä olen ennen kaikkea eukaristinen eläin. Kuten Nikolaos Kabasilas (1300-luvulla) niin elävästi osoittaa teoksessaan *Elämäni Kristuksessa*, pyhän ehtoollisen pitäisi olla meille jokaiselle elämää vuodattava lähde, josta kaikki muu saa alkunsa. Eukaristia on rukouselämäni sydän, jumaloitumisemme (*theosis*) välikappale, henkilökohtaisten suhteittemme innoittaja. Jos siis hyväksymme »eukaristisen ekklesiologian» periaatteet, emme voi levätä tyytyväisinä, ellemmme sovelta näitä periaatteita käytäntöön omassa henkilökohtaisessa elämässämme kuin myös seurakuntiemme elämässä. Emme voi levätä tyytyväisinä esim. sellaisen tilanteen vallitessa, että aivan liian monessa seurakunnassamme suurin osa uskovaisista osallistuu ehtoolliseen vain kolme tai neljä kertaa vuodessa – tai ehkä sitäkin harvemmin.

»Eukaristinen ekklesiologia» on oman aikamme ortodoksisessa teologiassa yksi luovimpia teemoja. Mutta olisi väärin korostaa sitä kaiken muun pois sulkevalla ja yksipuolisella tavalla. Meidän pitäisi varoa muuttamasta kirkkoa sisään päin kääntyneeksi »kulttiyhteisöksi». Mikä tahansa terve »eukaristinen ekklesiologia» korostaa eukaristian sosiaalisia implikaatioita, mitä Uuden Valamon konsultaatiossa (syyskuussa 1977) luonnehdittiin »liturgiana liturgian jälkeen». Kun pappi sanoo: »Lähtekäämme pois rauhassa», se ei ole loppu vaan alku, ei jumalanpalveluksen päätös vaan pakotta-

va käsky lähteä ulos ja *elää* eukaristia, (so. toteuttaa eukaristiaa elämässä).

»Nyt me näemme kuin kuvastimessa, arvoituksen tavoin» (1 Kr 13:12). Kirkko on sanan todellisessa teologisessa merkityksessä mysteeri: jotakin on ilmoitettu meidän ymmärryksellemme, mutta ei täysin avattu. Sillä se ulottuu Jumalan sisäisen elämän pimeyteen. Ja tästä elävästä mysteeriosta ei voi olla yksinkertaista määritelmää. Ei mikään kirkkokäsitys voi ammentaa sen merkitystä tyhjiin, ei Ignatioksen, Ireneoksen eikä Cyprianuksen käsitys, ei myöskään *sobornost*-ekkesiologia eikä »eukaristinen ekkesiologia» eikä mikään muukaan. Kaikki ovat vajavaisia. Kukin tarvitsee toisia tasapainottajakseen, ja meidän täytyy jatkuvasti tähyillä niiden kaikkien tuolle puolelle löytääksemme uusia tapoja ymmärtää kirkon luonne ja tehtävä.

### III. KIRKON RAKENTEET

Tähänastiset tutkimukset ovat johtaneet meitä antamaan etusijan eukaristialle; kirkon perusrakenne on paikallisseurakunta, joka on kokoontunut toimittamaan jumalallista liturgiaa. Mutta paikallisen eukaristisen kokoontumisen ohella on muitakin kirkollisia rakenteita, ja niihin me nyt paneudumme. Edellä olevissa pohdinnoissa siirryimme yhdessä vilauksessa 200-luvulta 1800-luvulle, Cyprianuksesta Homjakoviin. Ymmärtääksemme muita rakenteita meidän pitää silmätä sitä kehitystä, joka tapahtui tuolla väliajalla.

#### *Hiippakunta*

200-luvun puolivälissä se malli, joka Ignatioksella oli mielessään – yksi ainoa eukaristinen kokoontuminen kussakin kaupungissa, normaalisti piispan johdolla – alkoi vähitellen muuttua. Uusien käännyneiden suuri tulva teki välttämät-



tömäksi luoda kuhunkin kaupunkiin useita seurakuntia, ja niin syntyi useimmilla alueilla 300-luvun kuluessa suunnilleen sellainen seurakuntien ja hiippakuntien rakenne, jollaisena mekin sen nyt tunnemme.<sup>46</sup> Muutamissa keskuksissa aikaisemmin vallinnut tilanne säilyi jonkin verran kauemmin. Esim. Jerusalemissa 380-luvulla käynyt pyhiinvaeltaja Etheria havaitsi, että uskovaisten ja pyhiinvaeltajien suuresta määrästä huolimatta kunakin sunnuntaina ja juhlapäivänä toimitettiin koko kaupungissa vain yksi eukaristia, jota piispa aina johti. Suurena torstaina jokaisen oli mentävä Siioniin, Herran taivaaseen astumisen päivänä Öllymäelle. Vilpittömän kristityn edellytettiin kävelevän melkoisesti, kun teologisen periaatteen toteuttamista pidettiin käytännön mukavuutta tärkeämpänä.

Mutta vaikka 200-luvun puolivälistä ja 300-luvulta lähtien monia seurakuntia olikin jo rinnan samalla paikkakunnalla, silti pidettiin edelleen tiukasti kiinni siitä, että kussakin kaupungissa pitäisi olla vain yksi piispa (katso Nikean I kirkolliskokouksen 8. kanoni). Täten vanha periaate pysyi voimassa muunnetussa muodossa. Edelleenkin epäsuorasti – vaikkakaan ei enää välittömästi – piispa johti jokaista eukaristiaa niissä seurakunnissa, jotka olivat hänen alaisuudessaan. Kun pappi toimittaa liturgiaa, hän ankarasti ottaen toimii piispan lähettiläänä ja edustajana. Tämä ilmenee useilla eri tavoilla:

1) Kun pappi toimittaa jumalanpalvelusta, hän ei koskaan istu alttarissa apsiuksen keskellä olevalla piispanistuimella. Tämän tyhjän tuolin läsnäolo jokaisessa papin toimittamassa liturgiassa tarkoittaa sitä, että vaikka pappi edustaakin piispaa, hän ei voi korvata tätä eukaristian toimittajana. Pappi ei ole sanan täydessä merkityksessä eukaristian toimittaja, koska hän ei käytä piispanistuinta.

2) Pappi mainitsee piispan nimen *anaforan* keskeisessä kohdassa ja jumalanpalveluksessa muulloinkin.

<sup>46</sup> Tämän prosessin monet yksityiskohdat ovat hämärän peitossa. Täydellisempi selostus Zizioulasin kirjassa *Kirkon yhteys* (katso huomautus 40).

3) Pappi ei voi toimittaa liturgiaa muutoin kuin antiminssin päällä, jossa on piispan allekirjoitus.<sup>47</sup>

4) Lännessä on ollut aina 700-luvulle saakka voimassa hyvin paljonpuhuva käytäntö *fermentum*: piispa lähetti kuhunkin seurakuntaansa osan siitä eukaristiasta, jonka hän itse oli pyhittänyt omassa katedraalissaan, ja tämä sekoitettiin sitten siihen eukaristiaan, joka seurakunnassa toimitettiin. Tällä tavalla piispa tietyssä mielessä osallistui ehtoollislahjojen pyhittämiseen kaikissa niissä eukaristioissa, jotka toimitettiin hänen hiippakunnassaan. Sama käytäntö on saattanut vallita myös idässä, vaikka sieltä ei ole säilynyt mitään selvää todistetta.

Kaikella tällä siis korostetaan, että piispa on viime kädessä jokaisen eukaristian toimittaja hiippakunnassaan. Tämä merkitsee, että »eukaristisen ekklesiologian» periaatteiden mukaan seurakuntaa ei voida pitää täydellisenä ja itsessään riittävänä yksikkönä. Se on välttämättä osa suurempaa kokonaisuutta. Tulkitessamme pyhää Ignatiosta sanoimme, että eukaristiaa viettävä paikallisseurakunta edustaa katolisen kirkon täyteyttä. Mutta seurakunta-hiippakunta -rakenteen ilmaantumisen edellyttää tämän määritelmän tarkistamista. Paikallistasolla katolisen kirkon täyteyttä edustaa *piispan johtama eukaristinen yhteisö*. Jos piispa ei ole läsnä – jos piispanistuon on tyhjä – eukaristian toimittaminen seurakunnassa ei merkitse tätä täyteyttä. Siis paikalliskirkko sanan täydessä merkityksessä on hiippakunta, ei yksityinen seurakunta.

1900-luvun kirkko ei voi palata yksinkertaisesti siihen tilanteeseen, joka vallitsi pyhän Ignatioksen päivinä. Mutta kun pidämme mielessä eukaristiset periaatteemme, yrittäkäämme ainakin pitää hiippakuntamme pieninä, kuten asia

<sup>47</sup> Loogisesti ottaen *antiminssissa* ei tarvitsisi olla piispan allekirjoitusta, kun piispa itse käyttää sitä liturgiassa, mutta itse asiassa se siinä on. Tietenkin antiminssillä on myös muita tehtäviä: se on alttaripaaden korvike, jos pyhää pöytää ei ole pyhitetty, tai *ilikon*, milloin se on pyhitetty.

onkin esim. Suomessa ja Kreikassa tänä päivänä, ei niin kuin oli 1800-luvun Venäjällä. Olkoon hiippakunta mittasuhteiltaan sellainen, että piispa tunnetaan jokaisessa seurakunnassa ja että piispa voi säännöllisesti toimittaa niissä jumalanpalveluksia. Olkoon piispa laumansa saavutettavissa. Hän ei saisi olla mikään etäinen hallitusviranomainen vaan kansansa isä ja henkilökohtainen ystävä, jota papit ja maallikot voivat käydä tapaamassa ja jonka kanssa voi keskustella yksityisesti ilman monimutkaisia muodollisuuksia.

On kummallinen paradoksi, että 300-luvulla hiippakuntien määrä itseasiassa väheni, vaikka kristittyjen lukumäärä valtavasti kasvoi. 300-luvulla hiippakuntia oli vähemmän kuin 200-luvulla. Tämä oli eräs seuraus kirkon ja valtion liittoutumisesta Konstantinuksen kääntymisen jälkeen. Hallintoviranomaiset asioivat mieluummin keskitetyn kirkkohallinnon kanssa. Kun kirkko myöhemmin 1900-luvun lopulla oppii ymmärtämään jälkikonstantinolaista tilannetta, sen on varmaan tarpeen vielä kerran lisätä hiippakuntiensa lukumäärää. Oman aikamme pastoraaliset vaatimukset edellyttävät kirkon johdon hajauttamista eivätkä keskittämistä, paitsi ehkä joissakin kommunistisissa maissa kuten esim. Neuvostoliitossa. Mutta lisättäessä hiippakuntien määrää on syytä määrätietoisesti vastustaa sitä tendenssiä, joka on havaittavissa esim. Ekumeenisessa patriarkaatissa ja eräissä muissa ortodoksisissa kirkkoissa, nimittäin sitä, että luodaan yhä enemmän titulaari- ja apulaispiispojen virkoja. Sellaiset piispat eivät todellisuudessa ole minkään paikallisen eukaristisen yhteisön johtajia, ja »eukaristisen ekklesiologian» periaatteitten mukaan niiden olemassaoloa on vaikea perustella. Jonkin autokefaalisen kirkon johtava piispa saattaa tarvita apulaisen, varsinkin jos hän on jo vanha tai hänen terveytensä on huono. Mutta jos hiippakunta muuten on liian suuri yhden miehen tehokkaasti kaittäväksi, niin oikea ratkaisu on varmasti jakaa hiippakunta kahtia eikä nimittää apulaispiispaa.

*Primaatin tasot*

Sanalla »primaatti» (kreikaksi *presveion*, yleisemmin monikossa *presveia*) tarkoitetaan tässä mitä tahansa sellaista kirkon rakennetta, joka on hiippakunnan ja paikallisen hiippakuntapiispan yläpuolella. Voidaan erottaa seuraavat kolme primaatin päätasoa nousevassa järjestyksessä:

1) *Metropoliitan alueellinen primaatti.*

2) »*Toisen asteen primaatti*» – käyttäökseni isä Alexander Schmemannin sanontaa<sup>48</sup> *autokefaalisen tai autonomisen kirkon päämiehestä*, olipa hänellä tittelinä patriarkka, arkkipiispa tai metropoliitta.

3) *Yleismaailmallinen primaatti*, joka puolestaan on olemassa kahdella tasolla:

a) *Ekumeenisen patriarkan yleismaailmallinen primaatti.*

b) *Rooman paavin yleismaailmallinen primaatti.*

Tässä käsittelemme vain ekumeenisen patriarkan primaattia.

Tulkitsemme primaatin merkityksen pahan kerran väärin, ellemmme jatkuvasti pidä mielessämme kahta asiaa, jotka ovat perustavaa laatua. Ensiksi: meidän on tarpeen tehdä ero sen välillä, mikä on kirkon olemus ja miten kirkko historiassa on ilmentänyt itseään esim. *kanonisissa säännöissä ja kirkollisessa organisaatiossa*. Kirkon olemuksen kannalta kaikki paikalliskirkot ja kaikki hiippakuntapiispat ovat tasavertaisia. Tämä on ilman muuta selvää, kun kunkin piispan perustehtävänä pidetään paikallisen eukaristisen kokoontumisen johtamista. Kristus ei ole enempää läsnä yhden paikalliskirkon eukaristiassa kuin jonkin toisen. Täten kukin paikalliskirkko eukaristisena keskuksena ja kukin hiippakuntapiispa eukaristian johtajana on samanarvoinen jokaisen muun paikalliskirkon ja hiippakuntapiispan kanssa. Sama johtopäätös on tehtävä, jos hiippakuntapiispaa pidetään apostolisena todistajana. Kaikki hiippakuntapiispat ovat yhtäläillä osallisilla

<sup>48</sup> Hänen artikkelissaan »The Idea of Primacy» (katso huomautus 38), josta minulle on ollut paljon apua.

apostolisesta seuraannosta. Kukaan ei ole apostolien seuraaja enemmässä määrin kuin joku toinen.

Mitä siis tulee kirkon olemukseen, kaikki piispat ovat samanarvoisia armossa eukaristian ja apostolisen seuraannon kannalta. Kirkon olemukseen nähden kirkossa ei ole mitään korkeampaa virkaa kuin paikallisen piispan, joka »johtaa Jumalan sijassa» – käyttääksemme Ignatioksen sanoja. Mutta heti kun rupeamme tarkastelemaan kanonisia sääntöjä ja kirkollista organisaatiota, toteamme, että kaikki paikalliskirkot ja kaikki hiippakuntapiispat eivät ole tasa-arvoisia; niiden kesken vallitsee tietty arvojärjestys. Esim. Ateenan arkkipiispa ja Kytheran piispa ovat piispuuden olemukseen nähden tasa-arvoisia, vaikka toinen onkin vastuussa moniseurakuntaisesta pääkaupungista ja on pyhän synodin pysyvä puheenjohtaja, kun taas toinen on vastuussa pelkästään eräästä etäisestä Kreikan saaresta, jossa on vajaat kaksikymmentä seurakuntaa. Mutta mitä tulee arvojärjestykseen, he eivät ole tasa-arvoisia.

Ortodoksinen kirkko on lujasti vakuuttunut siitä, että primaatin tasot – olipa kysymys metropoliitan primaatista tai autokefaalisen kirkon päämiehestä tai ekumeenisesta patriarkasta tai paavista – kuuluvat kirkon ekklesiastiseen organisaatioon eivätkä sen olemukseen. Primaatin tasot on otettava huomioon, mutta se ei muuta sitä tosiasiaa, että kaikki piispat ovat olemukseltaan samanarvoisia. Priimaksella on ensimmäinen sija, mutta hän on aina ensimmäinen vertaisensa joukossa. Ortodoksit kritisoivat paavillista ekklesiologiaa pohjimmiltaan sen tähden, että roomalaiskatolisuudessa paavin primaattia ei enää pidetä kirkollisen organisaation aspektina, vaan sitä pidetään osana kirkon olemusta. Kun näin tapahtuu – kun primaatin tasojen sallitaan »vesittää» se, että piispat ovat olemukseltaan tasa-arvoisia – looginen johtopäätös voi olla vain Vatikaanin I kirkolliskokouksen ekklesiologia: yleismaailmallisena priimaksena paavilla on korkein hallinnollinen jurisdiktio yli koko kirkon, ja hänellä on myös erilainen opetuksen armolahja kuin muilla piispoilla.

Hän on itse asiassa ainoa piispa sanan täydellisessä ja todellisessa merkityksessä, ja hiippakuntien piispat eivät ole enempää kuin hänen lähettiläitään.

Sen lisäksi, että teemme eron kirkon olemuksen ja sen kanonisissa säännöissä saaman historiallisen ilmauksen välillä, rohkenemme tehdä toisenkin erotuksen. Kirkon hallinto toimii täysin erilaisten periaatteitten varassa kuin maallinen hallintosysteemi. Jeesus Kristus ei jätä meille mitään epäilystä tämän suhteen: »Te tiedätte, että kansojen ruhtinaat herroina niitä hallitsevat ja että mahtavat käyttävät valtaansa niitä kohtaan. Näin älköön olko teillä keskenänne, vaan joka teidän keskuudessanne tahtoo suureksi tulla, se olkoon teidän palvelijanne» (Mt 20:25–26). Valtion hallinnossa hierarkisesti korkeampi asema merkitsee suurempaa valtaa, mutta kirkossa primaatti ei merkitse valtaa vaan palvelemista. Se ei ole *eksousia* vaan *diakonia*. Kristus ylimmäinen pappi ilmaisee johtajuutensa pesemällä opetuslastensa jalat ja vaatii, että näiden on seurattava hänen esimerkkiään (Jh 13:12–15). Jokaisen kirkon hierarkin pitäisi sovittaa itseensä Kristuksen sanat: »Minä olen teidän keskellänne niin kuin se, joka palvelee» (Lk 22:27). Jos siis katsomme yleismaailmallisen johtoaseman kuuluvan ekumeeniselle patriarkalle, tämä ei merkitse sitä, että Konstantinopolilla olisi suora valta kaikkiin muihin kirkkoihin nähden vaan sitä, että se on yleismaailmallisen palvelemisen ja rukouksen keskus. Samalla tavalla yleismaailmallisen primaatin luonteen parhaiten ilmaiseva paavin titteli on *servus servorum Dei* – Jumalan palvelijoiden palvelija.

Tarkastelkaamme nyt lähemmin primaatin kolmea tasoa.

1) *Metropoliitan alueellinen primaatti*.<sup>49</sup> Tämä ilmenee ensi kerran 100–200-luvulla samanaikaisesti vaikuttaneiden tekkijöiden seurauksena:

<sup>49</sup> Asian yksinkertaistamiseksi olen jättänyt mainitsematta eksarkkien erikoisasetmat.

a) Kunkin seudun *pääkaupungin* kirkolla ja siitä johtuen sen piispalla on suurempi vaikutusvalta.

b) *Apostolien perustamalla* kirkoilla oli suurempi vaikutusvalta. Oli luonnollista, että sellainen tytärkirkko, jota kukaan apostoli ei ollut perustanut, kunnioitti äitikirkkooaan.

c) *Kirkolliskokoukset* yleistyivät. Kun alueelliset kirkolliskokoukset tulivat säännölliseksi piirteeksi kirkon elämässä, nousi luonnollisesti kysymys, kenelle kuuluu tällaisen kokouksen koollekutsuminen ja siinä puheenjohtajana toimiminen. Kun monta papiston jäsentä yhdessä toimittaa eukaristiaa, yhden heistä täytyy toimia johtajana. Pohjimmiltaan juuri tämä erotti alkuaikoina piispan eukaristisen roolin papin roolista. Samalla tavalla kirkolliskokouksessa yhden piispan täytyy toimia puheenjohtajana, ja juuri tämä erottaa metropoliitan muista hiippakuntapiispoista. Jälkimmäisessä tapauksessa kuitenkin kaikki piispat ovat olemukseltaan tasa-arvoisia, kun taas ensiksi mainitussa tapauksessa on selvä ero papin ja piispan välillä.

Tällä tavalla tuli käytännöksi tunnustaa *ensimmäinen piispa* kullakin seudulla. Tämän periaatteen klassinen formulaatio on 34. apostolisessa kanonissa (ehkä 300-luvun lopulta):

Jokaisen kansakunnan (*ethnos*) piispojen tulee tietää, että yksi heistä on ensimmäinen (*protos*), ja tunnustaa tämä päämiehekseen eikä tehdä mitään yli valtuuksiensa hänen mielipidettään kysymättä. Jokaisen tulee tehdä ainoastaan se, mikä kuuluu hänen hiippakunnalleen ja sen alaisille. Mutta älköön tämäkään ensimmäinen tehkö mitään kysymättä kaikkien piispojen mielipidettä, sillä tällä tavoin säilyy yksimielisyys ja tulee kunnioitetuksi Jumala Herran kautta Pyhässä Hengessä, Isä, Poika ja Pyhä Henki.

Kuten tämä teksti osoittaa, ensimmäiselle piispalle eli metropoliitalle ei ole annettu ehdotonta valtaa piispaveljiinsä nähden. Heidän välillään vallitsee keskinäinen riippuvuussuhde. On huomionarvoista, että tämä suhde nähdään jumaluuden persoonien välillä vallitsevan yhteenkuuluvuuden (*perihore-sis*) heijastumana. Tässä kuten Ignatioksen ajatuksissakin

kirkkoa pidetään Pyhän Kolminaisuuden ikonina. Tämä on erittäin tärkeää primaatin ymmärtämiseksi oikein. Kaikki jumaluuden kolme persoonaa ovat samanarvoisia. Kuitenkin Jumala Isä on ensimmäinen. Samalla tavalla kaikki piispat ovat keskenään samanarvoisia, kuitenkin yksi heistä on joukosta ensimmäinen. Priimas on aina *primus inter pares* – ensimmäinen vertaistensa joukossa.

Alueellinen primaatti on nykyään suuressa määrin kadonnut ortodoksisesta kirkosta. Joissakin paikoissa pidetään vielä alueellisia synodeja, esim. Kreetalla ja Pohjois- ja Etelä-Amerikan kreikkalaisessa arkkihiippakunnassa sen uuden konstituution mukaan. Mutta näissä tapauksissa priimasta kutsutaan arkkipiispaksi eikä metropoliitaksi. Kreikkalaisen käytännön mukaan – muualla paitsi Jerusalemissa – on nykyään tapana antaa metropoliitan titteli jokaiselle hiippakuntapiispalle. Venäjällä tätä titteliä yhä edelleen käytetään tarkemmin alkuperäistä merkitystä vastaavalla tavalla tiettyjen suurten istuinten piispoista, mutta se voidaan antaa myös henkilökohtaisena kunniatittelinä muillekin hiippakuntapiispoille. Suurimmassa osassa oman aikamme ortodoksista kirkkoa ei ole siis mitään välitasoa hiippakuntapiispan ja autokefaalisen kirkon välillä. Alueellisten synodien pitämistä voitaisiin ruveta joissakin kirkoissa, esim. Kreikan kirkossa, hyödyllisellä tavalla elvyttämään.

2) *Autokefaalisen kirkon päämiehen »toisen asteen» primaatti.* Käsitettä »autokefaalinen kirkko» ei löydy seitsemän yleisen kirkolliskokouksen kanoneista, samoin käsite »ekumeeninen patriarkaatti» puuttuu niistä. Molemmat käsitteet ovat kuitenkin peräisin viimeistään 500-luvulta,<sup>50</sup> ja molemmissa esimerkeissä näiden käsitteiden ilmaisema todellisuus on varhaisempi kuin varsinainen terminologia. Jos siis ajatte-

<sup>50</sup> Käsitettä »autokefaalinen» käyttää Kyproksen kirkosta 500-luvun kirjoittaja Theodoros Lukija, *Kirkkohistoria* 2:2 (PG 86, 184C). Käsitettä »ekumeeninen patriarkka» ovat käyttäneet 500-luvulla Konstantinopolin patriarkat Menas ja Johannes Paastooja. Sanaa »ekumeeninen» on käytetty myös muista piispanistuimista, erityisesti Aleksandrian istuimesta, joissakin varhaisissa lähteissä.



lemme autokefaalisen kirkon tunnusmerkkejä, on ilman muuta selvää, että tällaisia kirkkoja oli olemassa jo hyvin varhain, varmasti jo 300- ja 400-luvulla. Autokefaalisen kirkon tunnusmerkit ovat:

a) Oikeus nimittää omat piispansa, myös autokefaalisen kirkon päänä toimiva piispa.

b) Oikeus ratkaista kaikki sisäiset ongelmat omalla auktoriteetillaan muista kirkoista riippumatta.

Nykyisessä käytännössä tehdään ero autokefaalisen ja autonomisen kirkon välillä. Autonomisella kirkolla on oikeus valita omat piispansa, myös kirkon päämies, mutta päämiehen ja joskus muidenkin piispojen valitseminen edellyttää sen autokefaalisen kirkon vahvistusta, josta autonominen kirkko on riippuvainen. Autonomisen kirkon sisäistä elämää voivat rajoittaa muutkin säädökset sen mukaan, kuin on yksilöity siinä *tomoksessa*, jolla autonomia on sille myönnetty.

Tänä päivänä ortodoksisessa maailmassa vallitseva autokefaalisten kirkkojen järjestys on kehittynyt kolmessa päävaiheessa:

a) Ensimmäinen vaihe, joka oli nähtävissä jo 200-luvulla, kehittyi valmiiksi 300- ja 400-luvulla, jolloin tunnustettiin *viisi patriarkaattia*: Rooma, Konstantinopoli, Aleksandria, Antiokia ja Jerusalem. Yhdessä ne muodostivat »pentarkian», jota hyvin paljon korostettiin Justinianuksen lainsäädännössä 500-luvulla. Patriarkaattien rajat vastasivat yleensä ottaen Rooman keisarikunnan siviilihallinnon pääjaotusta. Koska Rooman keisarikunta oli luonteeltaan monikansallinen, se merkitsi, että muinaisia patriarkaatteja ei selvästi jaoteltu kansallisten eikä heimorajojen mukaisesti. Tässä suhteessa ne eroavat merkittävästi myöhempinä aikoina perustetuista autokefaalisista kirkoista. Viiden patriarkaatin järjestelmä ei sulkenut piiriinsä kaikkea. 400-luvulta lähtien on ollut olemassa eräs kirkko, joka ei ollut minkään patriarkaatin osa: Kyproksen kirkko, jonka kolmas yleinen kirkolliskokous Efesosssa v. 431 tunnusti autokefaaliseksi.

b) Toisessa vaiheessa perustettiin neljä *kansallista autoke-*

*faalista kirkkoa* 700–1400-luvulla. Niistä kolme – Bulgaria, Serbia ja Venäjä – oli slaavilaisia kirkkoja, joille evankeliumi tuotiin Konstantinopolista käsin. Neljäs – Gruusian kirkko – evankelioitiin Antiokiasta käsin. Kaikki nämä kirkot olivat Bysantin keisarikunnan rajojen ulkopuolella ja toisin kuin viidellä patriarkaatilla näillä oli selvästi kansallinen luonne. Mutta kaikissa tapauksissa ne rajattiin määrättyyn alueeseen, ja ne sulkiivat piiriinsä *kaikki* tuolla alueella olevat uskovaiset, joten niiden pohja oli aina viime kädessä alueellinen eikä kansallinen.

c) Kolmannessa vaiheessa perustettiin tai herätettiin uudeen henkiin kansallisia autokefaalisia kirkkoja omalla aikakaudellamme: 1800-luvulla Kreikka, Romania, Bulgaria ja Serbia, 1900-luvulla Gruusia, Puola, Albania ja Tšekkoslovakia sekä myös Suomen, Eestin ja Latvian autonomiset kirkot (näistä kaksi viimeiksi mainittua tukahdutettiin toisen maailmansodan jälkeen). Amerikan autokefaalista kirkkoa (OCA) ja Japanin autonomista kirkkoa ei ole vielä tunnustettu yleisesti kaikkialla ortodoksisessa maailmassa, ja kreikkalaiset kirkot vielä pitävät Tšekkoslovakian kirkkoa autonomisena eikä autokefaalisena. Kaikki 1800-luvulla perustetut kirkot syntyivät ekumeenisen patriarkaatin alueesta, 1900-luvulla syntyneet Venäjän kirkon alueesta Albaniaa lukuunottamatta, joka erotettiin Ekumeenisen patriarkaatin alueesta. Myös Tšekkoslovakian kirkko muodostettiin osaksi Venäjän ja osaksi Serbian jurisdiktioon kuuluvista seurakunnista.

Kaikilla näillä kirkoilla kuten myös niillä, jotka kuuluvat toiseen vaiheeseen, on perustana määrätty alue eikä kansallinen ryhmä. V. 1872 Ekumeeninen patriarkaatti tuomitsi Bulgarian kirkon »fyletismiksi» nimitetystä harhaopista juuri siitä syystä, että se vaati itselleen jurisdiktiota kaikkiin bulgarialaisiin, elivätpä he missä tahansa, sen sijaan että olisivat rajoittaneet jurisdiktionsa määrättyihin alueellisiin rajoihin. Tämä vuoden 1872 päätös on ekklesiologian kannalta mitä tärkein, sillä se osoittaa, että huolimatta nationalismin vaikutuksesta ortodoksisessa kirkossa *eukaristisen katolisuuden*

periaatetta, jonka mukaan kaikki määrätysssä paikassa asuvat uskovaiset kansalliseen alkuperäänsä katsomatta yhdistyvät yhdeksi ainoaksi kirkoksi – ei ole koskaan kumottu.

Missä määrin sitten ne kansalliset autokefaaliset kirkot, jotka muodostuivat tämän prosessin toisen ja kolmannen vaiheen aikana, eroavat viidestä vanhasta patriarkaatista ja Kyproksen kirkosta, jotka syntyivät ensimmäisen vaiheen aikana? Tästä kysymyksestä ortodoksiset asiantuntijat eivät tällä hetkellä ole yhtä mieltä. Venäläiset kanonistit pyrkivät vähättelemään tuota eroa tai kieltämään sen kokonaan, mutta ekumeenisen patriarkaatin kanonistit väittävät – eivätkä ilman perusteita – että viiden vanhan patriarkaatin ja Kyproksen kirkon autokefalia on vahvistettu ekumeenisissa kirkolliskokouksissa ja että ne siten ovat saaneet pysyvän ja peruuttamattoman luonteen. Toisaalta toisessa ja kolmannessa vaiheessa myönnettyiltä autokefaliailta puuttuu tällainen vahvistus, ja siten niillä ei olisi samanasteista pysyvyyttä. Esim. Bulgarian ja Serbian kirkot menettivät kaikki autokefalian tunnusmerkit 1600- ja 1700-luvulla, ja ne palautettiin niille vasta 1800-luvulla. Gruusian kirkko menetti autokefaliansa v. 1811 ja sai sen uudelleen v. 1917.

3) *Ekumeenisen patriarkaatin yleismaailmallinen primaatti*. Tässäkin historiallinen kehitys voidaan tiivistää kolmeen vaiheeseen, mutta kronologia on erilainen:

a) *300–400-luku*. Konstantinopolille annetaan sija välittömästi Rooman jälkeen eli korkeampi asema, kuin muilla idän kirkkoilla on. Toinen yleinen kirkolliskokous (Konstantinopolissa v. 381) toteaa kolmannessa kanonissa: »Konstantinopolin piispalla olkoon arvon etuoikeus (*presveia times*) Rooman piispan jälkeen, sillä Konstantinopoli on uusi Rooma.» Neljäs yleinen kirkolliskokous (Kalkedonissa v. 451) kanonissa 28 on vielä painokkaampi säätäen, että Konstantinopolilla tulee olla »yhtäläiset etuoikeudet» (*isa presveia*) Rooman kanssa. Syy tähän primaattiin on nimenomaisesti mainittu molemmissa näissä kanoneissa, ja se on se, että Konstantinopoli on keisarillinen pääkaupunki: apostolisen perustami-

sen periaatteeseen ei vedota.<sup>51</sup> Molemmissa kanoneissa tehty vertailu kahden Rooman välillä viittaa siihen, että uudelle Roomalle annettu primaatti on jossain määrin samalla tavalla universaalinen kuin vanhallekin Roomalle kuuluva primaatti. Edelleen erityisesti Kalkedonin 28. kanonin sanonta edellyttää, että Konstantinopoli keisarillisen pääkaupungin piispanistuimena on eri tasolla kuin muut itäiset patriarkaattit. Myöhäisempi historia vahvistaa tämän eron.

b) 600-luku. Islamin äkillisen ekspansion johdosta kolme muuta itäistä patriarkaattia joutuu Bysantin keisarikunnan rajojen ulkopuolelle. Tämän seurauksena ne menettävät paljon vaikutusvaltaansa. Ne pysyvät edelleen teoreettisesti itsenäisinä, mutta käytännössä ne ovat tavallisesti Konstantinopolin alaisia, etenkin Turkin vallan aikana. Tällä tavalla Konstantinopoli omaksuu kiistämättömän johtoaseman koko idässä, ei ainoastaan kanonien perusteella vaan ulkonaisen historiallisen tilanteenkin johdosta.

c) 11. vuosisadalta alkaen Konstantinopolin johtoasema vahvistuu edelleen ortodoksisessa maailmassa kreikkalaisen ja latinalaisen kristikunnan eron seurauksena. Tästä alkaen Ekumeeninen patriarkaatti omaksuu ortodoksisessa kristikunnassa *de facto* sen aseman, joka aikaisempina vuosisatoina oli Roomalla.

Vaikka Bysantin kristillinen keisarikunta lakkasikin olemasta v. 1453, Konstantinopoli jää edelleen keisarilliseksi pääkaupungiksi turkkilaisvallan aikana. Täten Ekumeeninen patriarkaatti nauttii edelleen samaa yleismaailmallista primaattia kuin ennenkin ottomaani-imperiumin ortodoksiseen väestöön nähden. Mutta Venäjällä tätä primaattia ei niin selvästi tunnustettu, jos tosin sitä ei kiistettykään, siellä kun vaikutti teoria Moskovasta kolmantena Roomana.

<sup>51</sup> Legenda siitä, että Andreas olisi perustanut Konstantinopolin kirkon, on myöhäisempi, eikä sillä ole ollut mitään ratkaisevaa merkitystä opilliselta tai kanoniselta kannalta.

Tämä lyhyt katsaus historialliseen todistusaineistoon tuo välittömästi mieleemme kaksi kysymystä. Ensiksi: jos yleismaailmallinen primaatti annettiin Konstantinopolille sillä perusteella, että se oli keisarillinen pääkaupunki, niin mikä merkitys tällä primaatilla on tänä päivänä – vai onko sillä ollenkaan merkitystä nyt, kun Bysantin keisarikunta ja sitä seurannut ottomaani-imperiumi ovat kadonneet? Onko Ekumeeninen patriarkaatti muuttunut »anakronismiksi» nykyisessä maailmantilanteessa? Toiseksi: jos syntyy sopu ortodoksisuuden ja Rooman välillä, missä määrin Ekumeeninen patriarkaatti säilyttäisi nykyisen primaattinsa? Näistä kysymyksistä jälkimmäinen voidaan jättää sivuun, koska se on toistaiseksi hypoteettinen. Jos kuitenkin ehdotettu roomalaiskatolisten ja ortodoksien välinen dialogi edistyisi odotettua paremmin, kysymys tulisi heti ajankohtaiseksi.<sup>52</sup> Ensimmäistä kysymystä käsittelemme hetken kuluttua.

### *Munkkeus*

Rinnan näiden kirkollisten rakenteiden kanssa on olemassa myös jotain muuta, mikä ei ole rakenne vaan vastarakenne, ei primaatin taso vaan läsnäolo – munkkeus. Luostarit ovat ennen kaikkea elävän rukouksen keskuksia, ja sellaisena niiden olemassaolo on mittaamattoman arvokas ei ainoastaan niille, jotka niissä elävät vaan myös kirkolle kokonaisuudessaan, sillä ilman elävän rukouksen ulottuvuutta kaikki ne rakenteet, joita olemme kuvailleet, jäävät vaille merkitystä. Tästä näkökulmasta katsottuna Uuden Valamon ja Lintulan olemassaolo on hyvin tärkeää suomalaisen ortodoksian tulevaisuuden kannalta.

Luostarilaitos toteuttaa erityisesti yhtä tehtävää: se todistaa tulevan ajan läsnäolosta. Kuten p. Gregorios Palamas

<sup>52</sup> Valmisteleva vastaus tähän kysymykseen on artikkelissani »Primacy, Collegiality, and the People of God», *Eastern Churches Review* 3 (1970), ss. 18–29.

vakuutta, munkit ovat Kristuksen toisen tulemisen profeettoja.<sup>53</sup> Tämän eskatologisen todistuksen ansiosta, jota munkit eivät niinkään esitä sanojensa kuin elämänsä kautta, he toimivat kristillisen imperiumin vastapainona. Ne primaatin tasot, joista olemme puhuneet, liittyvät läheisesti historialliseen aikaan, jolloin kirkko ja valtio olivat suuressa määrin kietoutuneet toisiinsa. Sellaisessa tilanteessa oli vakava vaara, että ihmiset sekoittaisivat keskenään keisarille ja Jumalalle kuuluvat asiat ja samaistaisivat kirkon sekulaarin hallinnon muotoihin ja olettaisivat, että kirkon rakenteiden tulee perustua maallisen vallan ja alustussuhteiden periaatteisiin eikä nöyrän palveluksen ja keskinäisen rakkauden periaatteisiin. Munkkien läsnäolo on hiljainen – eikä aina niin hiljainenkään – protesti mitä tahansa tuollaista samaistamista vastaan. Se muistuttaa jatkuvasti siitä, että Kristuksen valtakunta ei ole tästä maailmasta ja että me olemme taivaan kansalaisia, että meidän todellinen kotimme on tulevassa ajassa. Juuri munkkien kutsumuksena on aina muistuttaa kirkkoa Kristuksen käskystä: »Niin älköön olko teillä keskenänne.»

#### IV. EKUMEENISEN PATRIARKAATIN ROOLI

Miten tämä monimutkainen bysanttilaiselta ja jälkibysanttilaiselta kaudelta peritty kirkon rakennemalli täyttää oman aikamme ortodoksisuuden vaatimukset? Erityisesti kaksi kiistakysymystä nousee. Ensimmäinen tuli jo mainituksi: mikä on Ekumeenisen patriarkaatin rooli nykyisessä ortodoksisessa maailmassa? Toinen ongelma liittyy läheisesti ensimmäiseen: miten jokin kirkko tulee tunnustetuksi autokefaalisena kirkkona?

Mikä sitten on Konstantinopolin, Uuden Rooman, funktio siinä maailmassa, jossa ei ole kristillistä bysantin imperiumia

<sup>53</sup> Pyhän vuoren *Tomos*, PG 150, 1225D–1228B. *Filokalia*, V osa (Ateena 1961) s. 188.

eikä ottomaanista teokratiaa? Voimme muotoilla kysymyksen vielä yksityiskohtaisemminkin: millaista roolia Ekumeeninen patriarkaatti on esittänyt panortodoksisella tasolla tällä vuosisadalla? Mitä tehtäviä se on ottanut hoitaakseen, ja onko olemassa mitään muuta elintä, joka voisi suorittaa nämä tehtävät paremmin kuin se?

Ekumeenisen patriarkaatin tällä vuosisadalla suorittama *diakonia* ortodoksien keskuudessa on ollut pääasiassa kolme eri lajia:<sup>54</sup>

1) *Ortodoksien keskinäisten yhteyksien edistäminen*. Tämä on tehtävä, johon Ekumeeninen patriarkaatti on johdonmukaisesti paneutunut kautta koko tämän vuosisadan. Mainitkaamme vain muutamia tärkeimpiä maamerkkejä. V. 1902 patriarkka Joakim III lähetti muille ortodoksisille kirkkoille kauaskantoisen kirjeen, jossa hän otti käsiteltäväksi kaikkia yhteisesti koskevia kysymyksiä, erityisesti kalenterikysymyksen ja kysymyksen ortodoksien suhteesta ei-ortodokseihin – ja korosti lähemmän »kohtaamisen ja kontaktin» tarvetta. Tätä kirjettä seurasi v. 1920 Ekumeenisen patriarkaatin profeetallinen kirje »Kristuksen kirkkoille kaikkialla», jossa ehdotettiin »Kirkkojenliiton» luomista Kansainliiton tapaan. Tässä tapauksessa patriarkan aloite ei ollut laajuudeltaan pelkästään panortodoksinen vaan pankristillinen. V. 1923 patriarkka Meletios IV kutsui kokoon panortodoksisen kongressin Konstantinopoliin – joskin tätä pitäisi itse asiassa kutsua pikemminkin interortodoksiseksi kuin panortodoksiseksi, sillä useat ortodoksiset kirkot eivät olleet siinä edustettuina. Kokouksessa keskusteltiin muun muassa kalenterista, pappien mahdollisuudesta mennä toiseen avioliittoon ja mahdollisuudesta mennä naimisiin pappisvihkimyksen jälkeen. Äskemmin patriarkka Athenagoraan aikana pi-

<sup>54</sup> Seuraavassa olen käyttänyt hyväkseni Sardesin metropoliitan Maksimoksen tärkeää tutkimusta *The Oecumenical Patriarchate in the Orthodox Church (Analec-ta Vlatadon 24: Patrististen tutkimusten patriarkaalinen instituutti, Tessaloniki 1976)*, mutta omat johtopäätökseni eivät ole aina samat kuin metropoliitan.

dettiin sarja panortodoksisia konferensseja Rhodoksella (1961, 1963 ja 1964) ja Genevessä (1968). Näiden konferenssien seurauksena on pantu alulle dialogeja anglikaanien, vanhakatolisten ja luterilaisten kanssa, ja samanlainen dialogi roomalaiskatolisten kanssa on aktiivisesti valmisteilla. Panortodoksiset konferenssit ovat myös tehneet suunnitelmia mahdollisen »pyhän ja suuren kirkolliskokouksen» pitämiseksi. Vaikkakaan mitään päivämäärää ei tälle ole vielä määrätty, monista valmistavista raporteista on jo keskusteltu panortodoksisella tasolla.

Kaikessa tässä Ekumeeninen patriarkaatti on toiminut ortodoksisten sisarkirkkojen välisenä yhdyssiteenä eikä niitten yläpuolella olevana korkeamana auktoriteettina. Patriarkaatin roolina on ollut tehdä aloitteita yhteyksien edistämiseksi, ehdottaa keskustelun aiheita, ehdottaa pidettäväksi yhteisiä mahdollisia kokouksia. Mutta patriarkaatti ei ole näin tehdessään yrittänyt toimia omaksi edukseen, eikä se ole painostanut muuta ortodoksista maailmaa mihinkään erityisiin päätöksiin. Sen roolina on ollut yksinkertaisesti avata yhteyskanavia, koordinoida ponnisteluja, rohkaista yhteistyötä. Tätä aspektia Ekumeenisen patriarkaatin työssä aivan oikein korosti Suomen arkkipiispa Paavali puheessaan *diasporasta*, jonka hän piti Ruotsissa toukokuun 5. päivänä 1979: »Konstantinopolin istuimella on tässä... tärkeä aloitteentekijän osa.»<sup>55</sup>

On aivan varmaa, että tämän päivän ortodoksinen maailma ei voi tulla toimeen ilman tällaista keskusta, jonka tehtävänä on toimia yhdyssiteenä ja aloitteentekijänä. Jos ekumeeninen patriarkka ei täytä tätä tehtävää, kenellä muulla on edellytykset se täyttää?

2) *Toisten ortodoksisten kirkkojen vetoomusten kuuleminen.* Jo 400-luvulla Konstantinopolin istuin alkaa esittää tällaista osaa. Sen asema vetoomuskeskuksena on vahvistettu Kalkedonin kirkolliskokouksen 9. ja 17. kanonissa. Vaikka-

<sup>55</sup> »Ortodoksinen diasporaongelman ratkaisumalleja» *Ortodoksia* 28 (1979), s. 37.



kaan ei ole aivan selvää, antavatko nämä kanonit oikeuden ottaa vastaan vetoamuksia vain Konstantinopolin patriarkaatin vaiko koko itäisen Rooman keisarikunnan alueelta, jälkimmäinen näyttää luultavammalta.

Tällä vuosisadalla Konstantinopoliin on vedottu tällä tavalla useita kertoja:<sup>56</sup>

a) Vuosina 1917–18, jolloin Gruusian kirkko vaati itselleen uudestaan itsenäisyyttä Venäjän kirkolta, Moskovan patriarkka Tihon vetosi Ekumeeniseen patriarkaattiin Gruusian vaatimuksia vastaan. Samaan aikaan gruusialaisetkin vetosivat Konstantinopoliin pyytäen ekumeenista patriarkkaa siunaamaan autokefaliansa.

b) Bolshevikkivallankumouksen seurauksena ja sen johdosta, että ensimmäisen maailmansodan jälkeen luotiin uusia valtioita, ortodoksit useilla alueilla huomasivat joutuneensa eristyksiin ja vaille pastoraalista huolenpitoa. Ja tämän johdosta he kääntyivät Ekumeenisen patriarkaatin puoleen kirkollisen elämänsä saattamiseksi säännölliselle kannalle. Tällaisia vetoamuksia tekivät Suomen (1923), Eestin (1923), Tšekkoslovakian (1923), Puolan (1924) ja Latvian (1936) ortodoksit, ja kussakin tapauksessa Konstantinopoli vastasi myönteisesti. Patriarkka Meletios IV vakuutti siinä *tomoksessa*, jolla myönnettiin autonomia Suomen kirkolle heinäkuussa 1923: »Pyhimmälle apostoliselle ja patriarkalliselle ekumeniselle Konstantinopolin valtaistuimelle on kanonisesti uskottu huolenpito pyhistä ortodoksisista kirkoista, joilta nykyisten olojen johdosta on riistetty paimenellinen huolenpito.» Samantapaisia sanontoja esiintyy *tomoksessa*, jolla autokefalia myönnettiin Puolan kirkolle (marraskuussa 1924) kuin myös siinä, jolla autonomia myönnettiin Eestin kirkolle (heinäkuussa 1923).

c) Antiokian kirkko vetosi Konstantinopoliin kiistanalaisen patriarkanvaalin jälkeen v. 1933.

<sup>56</sup> Katso Maksimos, Sardesin metropoliitta, *mt.*, ss. 312–13.

d) Kyproksen kirkko vetosi Konstantinopoliin vuosina 1933, 1946 ja 1947.

Ottaessaan vastaan tällaisia vetoamuksia Konstantinopoli ei ole vaatinut itselleen korkeampaa juridista valtaa, vaan se on yksinkertaisesti asettanut itsensä toisten palvelukseen. Se ei ole puuttunut minkään muun ortodoksisen kirkon sisäisiin asioihin pyytämättä. Niille itselleen on jätetty vapaus vedota tai olla vetoamatta oman harkintansa mukaan. Yhdessäkin tapauksessa, jossa vetoamus on tehty – näin on mielestäni oikeudenmukaista sanoa – Ekumeeninen istuin ei ole pyrkinyt korostamaan omaa asemaansa, vaan se on aidosti halunnut auttaa niitä, jotka ovat siihen vedonneet.

Vielä yksi kysymys nousee: eivätkö autokefaaliset ortodoksiset kirkot tarvitse jotakin sellaista keskusta, johon ne voisivat vapaaehtoisesti vedota silloin kun niillä on ongelmia, joita ei voi ratkaista paikallistasolla? Kenen puoleen niiden pitäisi siinä tapauksessa kääntyä, jos ei Ekumeenisen patriarkan?

3) *Huolenpito ortodoksisesta diasporasta.* Tämä on varmasti kaikkein kiistanalaisin aspekti Ekumeenisen patriarkan toiminnassa. Kalkedonin kirkolliskokouksen 28. kanonin ja myös erilaisten historiallisten ennakkotapausten perusteella monet kreikkalaiset kanonistit väittävät, että Konstantinopolin istuimella pitäisi oikeastaan olla jurisdiktio kaikkiin niihin ortodokseihin, jotka asuvat Länsi-Euroopassa, Amerikassa tai Australiassa, olivatpa he lähtöisin mistä autokefaalisesta kirkosta tahansa. Tätä vastaan väittävät Venäjän ja eräitten muitten ortodoksisien kirkkojen kanonistit:

a) Tällainen vaatimus perustuu keinotekoiseen kanonien tulkintaan ja historiallisten todisteitten yksipuoliseen valintaan.

b) Nykyisessä ortodoksisen diasporan tilanteessa tällainen vaatimus on epärealistinen ja mahdoton panna täytäntöön.

On merkittävää, että niissä valmisteluasiakirjoissa, jotka Antiokian, Venäjän ja Romanian kirkot ovat jättäneet »py-

hän ja suuren kirkolliskokouksen» valmistelemiseksi,<sup>57</sup> Konstantinopolin vaatimus yksinomaiseen jurisdiktioon joko rivien välissä tai suorin hylätään.

Mitä oikeuksia kanonit sitten tosiasiaassa antavat Konstantinopolille? Kalkedonin 28. kanoni toteaa, että Pontoksen, Aasian ja Traakian »hiippakunnat» eli maakunnat ovat riippuvaisia Konstantinopolin istuimesta, ja lisäksi kanonissa sanotaan, että sama on tilanne niihin piispoihin nähden, jotka ovat syrjäisissä hiippakunnissa barbaarien alueella. Huolimatta siitä tosiasiaasta, että tilanne tänä päivänä on aivan toisenlainen kuin 400-luvulla, tämä sanonta tuskin muutenkaan käy perusteeksi vaatimukselle yleismaailmallisesta jurisdiktiosta koko *diasporassa*, sillä Konstantinopolille ei ole annettu pastoraalista vastuuta kaikista »barbaareista», missä heitä sitten lieneekin, vaan ainoastaan niistä, jotka asuvat Pontoksesta, Aasiasta ja Traakiasta riippuvaisilla alueilla. On totta, että kanoni ei sano mitään, onko muilla patriarkaateilla samanlaisia oikeuksia muihin »barbaarien» maihin, mutta olisi turmiollista väittää tuon hiljaisuuden perusteella, että kanoni pyrkii erityisesti kieltämään niiltä sellaiset oikeudet.

Jos siirrymme kanonisesta teoriasta historialliseen käytäntöön, on selvää, että varhaisempana bysanttilaisena kautena Konstantinopolilla ei tosiasiaassa ollut yksinomaista vastuuta kaikesta itäisen imperiumin ulkopuolella tehtävästä lähetystyöstä. Konstantinopoli oli, kuten kanoni 28 julistaa, vastuussa alueista, jotka olivat riippuvaisia Pontoksesta, Aasiasta ja Traakiasta. Tämän mukaisesti Konstantinopoli otti huolehtiakseen evankeliumin julistamisesta slaavilaiselle maailmalle, mutta Aleksandria vastasi Etelä-Egyptin ja Etiopian lähetyksestä, kun taas Antiokiolla oli vastuu lähetystyöstä Gruusiassa, Armeniassa, Persiassa ja Mesopotamiassa. Gruusian kristinuskon historia on tässä suhteessa erityisen merkittävä, sillä autokefalian Gruusian kirkolle myönsi

<sup>57</sup> Analysoitu Arkkipiispa Paavalin artikkelissa (katso huomautus 55).

700-luvulla äitikirkkona Antiokia eikä Konstantinopoli.

Mutta emme löydä ratkaisua 20. vuosisadan ortodoksisen *diasporan* ongelmiin Kalkedonin 28. kanonin täsmällisestä merkityksestä emmekä myöskään siitä käytännöstä, joka vallitsi varhaisbysanttilaisena kautena. Samalla kun annamme täyden arvon entisajan ennakkotapauksille, meidän on tunnustettava, että tänä päivänä lännessä ja ennen kaikkea Amerikassa vallitseva tilanne on jotakin aivan uutta, jolle ei ole mitään täsmällistä vastaavuutta vanhemmassa historiassa. Keksiäksemme todellisen ulospääsyn nykyisestä umpikujasta meidän on tarpeen mennä kanonien kirjaimen taakse – ei tietenkään niin, ettemme niistä välittäisi tai että hylkäisimme ne vanhentuneina, vaan kysyen itseltämme, mitkä ovat ne ekklesiologiset periaatteet, joita kanonit pyrkivät ilmaisemaan.

Yksi tällainen periaate on jo tullut ylenmäärin selväksi siinä, mitä edellä olemme esittäneet. Sen olemme nimittäneet eukaristisen katolisuuden periaatteeksi: kirkon ensisijainen rakenne on paikallinen eukaristinen kokoontuminen, ja tämä paikallinen kokous kerää yhteen *kaikki* kristityt määrättyssä paikassa. Täten »eukaristisen ekklesiologian» periaatteitten mukaan kussakin kaupungissa pitäisi olla vain yksi piispa. Tämä on tietenkin selvästi todettu kanoneissa – ja samalla tavalla kullakin maantieteellisellä alueella yksi autokefaalinen kirkko. Jos haluamme olla lojaalisia sille kirkkonäkemykselle, joka ottaa eukaristian vakavasti, tällaisen mallin pitää olla meidän toivonamme ortodoksisen »hajaannuksen» kaikissa osissa. On ilmeistä, että monissa paikoissa on voimakkaita pastoraalisia syitä, jotka vaativat jonkin aikaa olemassa olevien yhdyssiteitten ylläpitämistä diasporahiippakuntien ja niiden äitikirkojen välillä. Mutta tästä seurauksena olevaa jurisdiktioitten moninaisuutta ei voida pitää missään mielessä pysyvänä ratkaisuna.

Myös Konstantinopolin johto tänä päivänä toivoo, että *diasporan* kussakin osassa tulisi mahdollisuuksien mukaan olemaan yksi yhdistynyt paikalliskirkko. Puhuessaan hiljat-

tain Amerikan tilanteesta ekumeeninen patriarkka Demetrios vakuutti:

Mitä tulee tärkeään kysymykseen Amerikan ortodoksisuudesta – vaikka me tunnustammekin ja kunnioitamme Amerikassa olevien eri ortodoksisten kansallisten ryhmien ja erilaisten kirkollisten jurisdiktioitten erityisten luonteenpiirteitten arvon – me toivomme yhtä yhdistynyttä ortodoksisuuden läsnäoloa ja todistusta Amerikassa, aina ortodoksisen kanonisen ja kirkollisen järjestyksen puitteissa.<sup>58</sup>

»Yhdistynyt ortodoksisuuden läsnäolo ja todistus Amerikassa» voi viime kädessä merkitä vain yhtä paikallista autokefaalista kirkkoa. Vaikkakaan patriarkka ei sano sitä suoraan, hänen tarkoitustaan ei voi juuri epäillä. Ja jos tämä pätee Amerikkaan, se pätee varmasti myös *diasporan* muihin osiin, kunhan ne ovat saavuttaneet riittävän hengellisen kypsyyden.

Miten tällaisia yhtyneitä paikalliskirkkoja sitten parhaiten voidaan muodostaa Amerikassa tai muualla ortodoksisessa hajaannuksessa? Minusta tuntuu, että se ei käy sillä tavalla, että Konstantinopoli vaatisi itselleen suoraa ja yksinomaista jurisdiktiota, sillä tällaisen vaateen varmasti useimmat ei-kreikkalaiset kirkot kiistäisivät. Olkoonpa se miten sääntöjenvastaista tahansa, jurisdiktioitten moninaisuus on tällä hetkellä tosiasia, eikä mitään ratkaisua voida vaikeuksiimme löytää, jos emme lähde liikkeelle tosiasioista. Meidän ei kannata suunnitella matkan aloittamista sellaisesta paikasta, missä todellisuudessa emme ole.

Merkitseekö tämä sitten sitä, että Ekumeenisella patriarkaattilla ei olisi mitään erityistä osaa esitettävänä ortodoksisessa *diasporassa*. Ei suinkaan. Sillä on todella erityinen tehtävä. Mutta se ei ole se – näin uskallan ehdottaa – että se

<sup>58</sup> Erästä tervetuliaispuheesta delegaatiolle Pohjois- ja Etelä-Amerikan kreikkalaisesta arkkihiippakunnasta 26.10.1977, (*Solia*, tammikuu 1978).

yrittäisi vaatia suoraa jurisdiktiota kaikkiin länessä eläviin ortodokseihin, vaan pikemminkin se, että se edelleen jatkaa niiden tehtävien täyttämistä, jotka jo on mainittu kahdessa edellisessä kappaleessa. Ensimmäisenä vertaistensa joukossa Konstantinopoli voi parhaiten auttaa ortodoksisia sisarkirkkoja kohtaamaan *diasporan* ongelmat – tai pikemminkin sen tarjoamat mahdollisuudet – toimimalla niiden välisenä yhdyssiteenä, panemalla alulle keskusteluja, ottamalla käsiteltäväksi kysymyksiä, joita on yhdessä pohdittava. Toiseksi se voi muodostaa keskuksen, johon kaikki voivat vedota saadakseen tukea, näin erityisesti *diasporassa* elävät ortodoksit ja ne, jotka monista eri syistä ovat joutuneet vaille pastoraalista huolenpitoa. Mutta kaikessa tässä Konstantinopolin tehtävänä on tehdä kysymyksiä eikä ennalta määrätä vastauksia, edistää yhteistyötä, ei antaa määräyksiä. Sen roolina on *diakonia* eikä painostavana voimana oleminen. Se tekee työtä vanhempana sisarena, ei juridisena käskynhaltijana.

Tällainen on se rooli, jonka esittämistä Ekumeeninen patriarkaatti voi ja jota sen tulee jatkaa nykyisessä ortodoksisessa maailmassa. Ensiksikin se voi tehdä aloitteita ortodoksien keskinäisten yhteyksien edistämiseksi. Toiseksi se voi toimia keskuksena, jossa kuullaan vetoamuksia, ja kolmanneksi se voi täyttää nämä kaksi tehtäväänsä aivan erityisesti sekasortoisessa ja nopeasti muuttuvassa ortodoksisen *diasporan* maailmassa. Tänä päivänä kuten menneisydessäkin ortodoksisuus tarvitsee universaalisen primaatin keskuksen. Ja jos Konstantinopolin istuin ei tule toimimaan tällaisena yhdyssiteenä ja koordinoijana, kuka muu sen voi tehdä?

Meidän täytyy tietenkin olla realistisia niiden vaikeuksien ja rajoitusten suhteen, joita Ekumeenisella patriarkaatilla tällä hetkellä on. Konstantinopolin kirkko on vainottu kirkko, jota Turkin viranomaiset jatkuvasti ahdistelevat. Monet ovat sitä mieltä, että tällaisten olosuhteiden vallitessa olisi viisaampaa, että patriarkaatti lähtisi Turkista ja jatkaisi toimintaansa muualla. Mutta patriarkka ei ole pelkästään yleismaailmali-

nen priimas vaan myös hiippakuntapiispa, joka johtaa paikallista eukaristista yhteisöä. On ymmärrettävää, että hän ei halua hylätä Konstantinopolissa olevaa laumaansa sen hädän hetkellä. Joka tapauksessa ulkonaiset paineet eivät kokonaan estä patriarkaattia täyttämästä omaa tehtävänsä ortodoksien keskinäisenä yhdistäjänä, vaikka ne vaikeuttavatkin tämän tehtävän suorittamista.

On ehdotettu,<sup>59</sup> että Konstantinopolin pitäisi antaa suora jurisdiktio kreikkalaiseen diasporaan Kreikan kirkolle ja näin palauttaa uudelleen voimaan se järjestely, joka vallitsi vuosisadan alussa. Tämä – niin väitetään – antaisi patriarkaatile suuremman vapauden palvella ortodoksista maailmaa kokonaisuudessaan yhdyssiteenä ja koordinoijana. Tällä ehdotuksella on monia hyviä puolia, mutta on myös muistettava, että Konstantinopoli on pastoraalisesti vastuussa monista sellaisista diasporakristityistä, jotka eivät ole kansallisuudeltaan kreikkalaisia tai jotka muutoin, vaikka ovatkin kreikkalaisia, eivät koskaan ole olleet Kreikan valtion kansalaisia vaan ovat kotoisin esim. Kyprokselta, Aleksandriasta tai muualta. Ne, jotka eivät ole kreikkalaisia, olisivat monissa tapauksissa vastahakoisia siirtymään kansallisen Kreikan valtiokirkon alaisuuteen. He haluavat kuulua Ekumeeniseen patriarkaattiin juuri sen tähden, että se ei ole kansallinen valtiokirkko, vaan se on periaatteessa kansallisten erojen yläpuolella. Tällä hetkellä ne, jotka ovat kreikkalaisia – koko kreikkalainen siirtolaisväki alkuperämaahan katsomatta – on yhtynyt Ekumeenisen istuimen omoforin alla. Tämä yhteys saattaisi hyvinkin rikkoutua, jos kreikkalaiset siirrettäisiin Kreikan kirkon alaisuuteen. Esim. Lontoon suuren kyproslaisen yhteisön jäsenet saattaisivat perustellusti väittää, että mikäli he eivät voi kuulua Ekumeeniseen patriarkaattiin vaan heidän on kuuluttava kansalliseen kirkkoon, tämän kirkon pitäisi heidän tapauksessaan olla Kyproksen kirkko. Varmasti mikä tahansa tällainen hajaannus kreikkalaisen *diasporan* keskuu-

<sup>59</sup> Suomen arkkipiispa Paavali (katso huomautus 55).

dessa olisi taka-askele, eikä se pitkällä tähtäyksellä myötävai-  
kuttaisi ratkaisun löytymiseen läntisen ortodoksian kysy-  
myksessä.

Mutta missä määrin sitten Ekumeeninen patriarkaatti to-  
della on kansallisten erojen yläpuolella? Eikö se käytännössä  
ole melkein yksinomaan kreikkalaisten kontrolloima – eri-  
tyisesti korkeimman hallinnon osalta? Onko se toisin sanoen  
riittävän uskollinen nimelleen, onko se riittävän *ekumeeni-*  
*nen* voidakseen palvella tehokkaasti panortodoksisena si-  
teenä ja *diasporan* yhdistymisen edistäjänä?

Ekumeenisen patriarkan tulee pitää tasapainossa kolme eri  
funktioita. Ensiksikin – kuten meillä juuri oli tilaisuus huo-  
mauttaa – hän on hiippakuntapiispa. Ja todella »eukaristisen  
ekkesiologian» periaatteiden mukaisesti hänen tai kenen  
muun piispan tahansa olisi mahdotonta toimia priimaksena,  
ellei hän olisi ennen kaikkea paikallisen eukaristisen yhteisön  
johtaja. (Sama pätee tietysti myös Rooman paaviin.) Se pai-  
kallinen lauma, jota patriarkka johtaa, on enemmistöltään  
kreikkalainen, ja siksi on tällä tasolla luonnollista, että kreik-  
kainen henki on hallitsevana. Toiseksi patriarkka on sellaisen  
patriarkaatin pää, joka on ensisijaisesti mutta ei suinkaan  
yksinomaan kreikkalainen. Tässäkin on jälleen oikeutettua,  
että kreikkalainen henki yleensä ottaen on ensimmäisellä si-  
jalla, vaikkakaan tällä tasolla asia ei ole enää yksinomaan  
niin. Viime kädessä patriarkka on universaalinen priimas.  
Tällä kolmannella tasolla patriarkaatin tulee olla keskus ei  
vain kreikkalaisia vaan poikkeuksetta kaikkia ortodokseja  
varten. Ongelma on siis tämä: voidaanko kolmas rooli yhdis-  
tää kahteen ensimmäiseen? Varmasti se voidaan ja täytyy  
voida yhdistää. Sillä ekumeeninen patriarkka ei olisi eku-  
meeninen, jos hän ei olisi myös paikallinen piispa – jos ei  
paikallisen kreikkalaisen lauman niin sitten johonkin toiseen  
kansakuntaan kuuluvien uskovaisten piispa.

Missä määrin on todellakaan oikeutettua syyttää Ekumeeni-  
nista patriarkaattia siitä, että se sallii hellenismien pimentää  
ortodoksisuuden ekumeenisuuden? Onko Konstantinopoli



yrittänyt »hellenisoida» esim. Suomen, Eestin tai Latvian autonomisia kirkkoja, kun nämä vetosivat siihen saadakseen apua? Ei näytä siltä. »Pyhän ja suuren kirkolliskokouksen» suunnittelusta vastaava sihteeri Chambésyssä Genevessä koostuu kreikkalaisesta henkilökunnasta, mutta toisten ortodoksisten kirkkojen näkökantoja ei ole yritetty millään tavalla jättää huomiotta. Rukoilkaamme, että tulevina vuosina Konstantinopolin istuin muun ortodoksisen maailman tukeamana ja avulla yhä täydellisemmin kykenee toteuttamaan todellista ekumeenista kutsumustansa.

## V. AUTOKEFALIAN ONGELMA

Jos lopullisena toiveenamme on muodostaa kuhunkin ortodoksisen diasporan osaan paikallinen autokefaalinen kirkko, tämä herättää heti seuraavan kysymyksen: Mitkä ovat autokefalian edellytykset ja kuka voi myöntää autokefalian? Tämä on sellainen asia, joka suoranaisesti koskettaa monia sellaisiakin ortodokseja, jotka eivät varsinaisesti elä diasporassa. Meidän on vain viitattava Puolan, Tsekkoslovakian, Eestin ja Latvian ortodoksisten yhteisöjen viimeisten 60 vuoden historiaan nähdäksemme, että ortodoksien keskuudessa vallitsee tämän asian suhteen hyvin syvä epäselvyys ja yhteisesti hyväksytyjen kriteerien puute.<sup>60</sup>

Autokefalian myöntämisen ulkonaisista edellytyksistä kaksi perusvaatimusta on selvää kirkon kanonien ja historiallisen käytännön perusteella:

1) Jotta kirkko voitaisiin julistaa autokefaaliseksi, sillä tulisi olla *ainakin kolme hiippakuntapiispaa*. Tämä on johtopäätös ensimmäisestä apostolisesta kanonista, jossa todetaan, että piispaa vihittäessä vihkijöinä ei saa olla vähempää kuin

<sup>60</sup> Katso isä Aleksander Schmemmannin aiheellisia huomautuksia, »A Meaningful Storm: Some Reflections on Autocephaly, Tradition and Ecclesiology», *St. Vladimir's Theological Quarterly* 15 (1971) s. 3–27.

kaksi muuta piispaa. Yksi ei koskaan riitä. Piispaksi vihkiminen on aina kollegiaalinen tai konsiliaarinen toimenpide. Mitään kirkkoa ei siis voi pitää täysin itsenäisenä, ellei se kykene ilman ulkopuolista apua varmistamaan oman episkopaattinsa jatkuvuutta, ellei sillä ts. yhden piispan kuollessa ole ainakin kahta muuta piispaa, jotka voivat valvoa hänen seuraajansa valintaa, jonka suorittavat hiippakunnan papit ja maallikot, ja sitten edelleen toimittaa hänen vihkimystään. Näiden kolmen hiippakunnan numerinen koko ei itsessään ole mikään ratkaiseva tekijä. Olennaista on, että on olemassa kolme todellista hiippakuntaa.<sup>61</sup>

2) Jotta kirkko voitaisiin julistaa autokefaaliseksi, sen pitää sijaita alueella, joka on *poliittisesti itsenäinen*. Vaikka kannot eivät tätä erikseen mainitsekaan, tällainen vaatimus on sopusoinnussa sen yleisen kanonisen periaatteen kanssa, että kirkon organisaatio vastaa – missä suinkin mahdollista – siviilihallinnossa vahvistettuja rajoja. *Trullon* kirkolliskokouksen (692) 38. kanoni toteaa: »Jos joku kaupunki keisarikunnalla on uudistettu tai vastedes uudistetaan, seuratkoon valtiollisia ja yhteiskunnallisia asetuksia myös kirkollisten asiain järjestys.» Poliittisen itsenäisyyden vaatimusta on paljon korostettu myönnettäessä autokefaliaa 1800- ja 1900-luvulla. Esim. Ekumeeninen patriarkka Joakim III Serbian kirkolle annetussa autokefaliatomoksessa (1879) ja Ekumeeninen patriarkka Gregorios VII Puolan kirkolle annetussa vastaavassa tomoksessa (1924) molemmat esittävät autokefalian ensisijaiseksi perusteluksi sen, että kyseessä olevat kirkot toimivat itsenäisessä valtiossa. Olisi siitä huolimatta väärin absolutisoida *Trullon* 38. kanonissa määriteltyä periaatetta. Kristuksen ruumiina, valtakuntana joka ei ole tästä maailmasta, kirkko varjelee suvereenia vapauttansa ei-

<sup>61</sup> Entä Siinain kirkko, joka usein luetaan autokefaaliseksi ja jolla on vain yksi ainoa piispa – luostarin johtaja – joka vihitään Jerusalemissa? Ehkä Siinaita pitäisi pitää autonomisena eikä autokefaalisena. Se on joka tapauksessa erikoistapaus, jolle ei ole vertailukohtaa missään muualla.

kä ole missään mielessä velvollinen mukauttamaan itseään siviiliviranomaisten toimenpiteisiin. Valtioiden rajat ovat usein mielivaltaisia. On esim. mahdollista kuvitella sellainen tilanne, että kaksi kansallista ryhmää, joilla on eri kieli ja jotka elävät kumpikin omalla maantieteellisellä alueellaan, olisi löysässä liitossa saman siviilihallinnon alla. Sellaisessa tapauksessa ne voitaisiin hyvin organisoida kahdeksi autokefaaliseksi tai ainakin autonomiseksi kirkoksi.

Näitä kahta ulkonaista vaatimusta on pidettävä ehdotomana miniminä. Ne ovat edellytyksiä, joista ei voi tinkiä, mutta ne eivät välttämättä vielä yksinään riitä. Jos nämä kaksi vaatimusta puuttuvat, niin autokefaalia ei voida myöntää – paitsi hyvin poikkeuksellisissa tilanteissa. Mutta tästä ei myöskään seuraa, että missä tahansa nämä kaksi edellytystä täytetään, kirkko olisi valmis tulemaan autokefaaliseksi välittömästi. Kirkon historiassa on ollut tapauksia, jolloin kolmen tai useamman hiippakunnan ryhmä, joka sijaitsee itsenäisessä valtiossa, on saanut odottaa vuosikymmeniä ja vuosisatojakin, ennen kuin se on saanut autokefalian. Venäjän kirkko Bysantin ajalta on huomattavin esimerkki tästä. Näiden kahden muodollisen vaatimuksen täyttämisen lisäksi jokaiselta autokefaaliseksi pyrkivältä paikalliskirkolta edellytetään riittävää hengellistä kypsyyttä, ja tämä on sellainen asia, jota ei voida mitata pelkästään ulkonaisia kriteerejä mekaanisesti soveltaen. On otettava huomioon paikallisessa kirkossa vallitseva uskonnollinen elämä kokonaisuudessaan: sen synodaaliset rakenteet, luostarit, teologiset koulut, seurakuntien elämä. Vasta sen jälkeen, kun on saatu kaiken kattava näkemys, voidaan päättää, onko *kairos* todella jo tullut vai ei.

Useimmissa tapauksissa äitikirjko ei myönnä tytärkirjon autokefalia-anomukseen välittömästi. Kyynisesti ajattelevat selittävät tämän valtataisteliksi. He sanovat, että tuskin koskaan äitikirjko päästää tyttärensä itsenäiseksi vapaaehtoisesti, sillä mikään äitikirjko ei halua nähdä vaikutusvaltansa piirin pienenevän. Mutta parhaassakin tapauksessa tä-

mä on vain osa totuutta. Usein äitikirKKo toimii samalla tavalla, kuin luostarin johtaja tekee vihkiessään munkkia. Sakset ovat vihkijän ja vihittävän välissä evankeliumikirjan päällä. Noviisi ottaa sakset ja antaa ne igumenille. Mutta igumeni panee ne uudestaan evankeliumikirjan päälle. Noviisi ottaa sakset vielä kerran, mutta vielä kerran igumenikin panee ne takaisin. Vasta kolmannella kerralla igumeni pitää sakset kädessään ja ryhtyy leikkaamaan noviisin hiuksia. Samoin tavallisesti tapahtuu uuden autokefaalisen kirkonkin kanssa. Usein tyttären on pyydettävä monta kertaa autokefaliansa tunnustamista, ja jos äitikirKKo viivyttelee, se ei ehkä johdu itsekkäistä syistä vaan tarkoittaa tyttären parasta, jotta uusi kirkko voisi todistaa olevansa vakiintunut ja kehittyä kohti täyttä hengellistä kypsyyttä.

Kenellä on oikeus myöntää autokefalia? Kommentoidessaan Konstantinopolin I kirkolliskokouksen toista kanonia 1100-luvun bysanttilainen kanonisti Theodoros Balsamon sanoo, että autokefalia voidaan myöntää kolmella tavalla:<sup>62</sup>

1) *Keisarillisella säädöksellä* (kuten Bulgarian tapauksessa).

2) *Yleisen kirkolliskokouksen päätöksellä* (kuten Kyproksen tapauksessa).

3) Sellaisen synodin päätöksellä, jolla on jurisdiktio kyseessä olevaan alueeseen, so. *äitikirkon päätöksellä* (kuten Gruusian tapauksessa).

On myös neljäs mahdollisuus, jota Balsamon ei ole maininnut: autokefalia voidaan myöntää myös Ekumeenisen patriarkanin päätöksellä. Tosiasiassa yhtään esimerkkiä tällaisesta Konstantinopolin istuimen tekemästä ratkaisusta ei ollutkaan vielä Balsamonin aikoina, mutta tästä on useita esimerkkejä 1200-luvulta.<sup>63</sup>

<sup>62</sup> Rallis & Potlis, *Syntagma*, II osa, ss. 171–172.

<sup>63</sup> Katso J. H. Erikson, »Autocephaly in Orthodox Canonical Literature to the Thirteenth Century», *St. Vladimir's Theological Quarterly* 15 (1971), erikoisesti ss. 37–41.

Nykyisessä ortodoksisessa maailmassa ensimmäistä Balsamonin mainitsemaa tapaa autokefalian myöntämiseksi on ilmeisesti mahdoton soveltaa käytäntöön. Samoin on ilmeisesti toisenkin tavan laita, mutta siitä saattaisi tulla todellinen mahdollisuus, jos ja kun »pyhä ja suuri kirkolliskokous» aikanaan kokoontuu. Jäljelle jäävät siis kolmas ja neljäs mahdollisuus: autokefalian voi myöntää joko äitikirko tai Ekumeeninen patriarkaatti. Viime vuosina Venäjän kirkko on voimakkaasti korostanut äitikirkon oikeuksia. Toisaalta muutamat Konstantinopolin istuimen puolestapuhujat näyttävät pitävän neljättä mahdollisuutta ainoana laillisena tienä. Kuten ristiriita Amerikan autokefaliasta v. 1970 on osoittanut, tässä on se vaara, että mielipiteet polarisoituvat jyrkästi.

Tällainen polarisaatio on varmasti vältettävissä ja sitä pitäisi välttää. On tietenkin helppoa muotoilla kolmas ja neljäs mahdollisuus sillä tavalla, että niistä tulee keskenään ristiriitaisia. Voidaan väittää, että äitikirkolla, ja yksin sillä, on oikeus myöntää autokefalia tai että Ekumeenisella patriarkaattilla yksin on tällainen oikeus. Mutta jos asia todetaan näin äärimmäisessä muodossa, kumpikaan mielipide ei ole vakuuttava. Uusien autokefaalisten kirkkojen luominen on aivan ilmeisesti asia, joka kiinnostaa koko ortodoksista kirkkoa. Ei ole järkevää pitää sitä yksinomaan äitikirkolle kuuluvana asiana. Toisaalta se näkemys, että Konstantinopolilla yksin olisi oikeus myöntää autokefalia, näyttäisi kyseenalaiselta historiallisten perusteiden nojalla, sillä kuten juuri olemme nähneet, on koko joukko muitakin tapoja, joilla eri kirkot ovat autokefaliansa saaneet, ja se on historiallinen tosiasia.

Mutta on myös mahdollista esittää Moskovan ja Konstantinopolin näkökannat sillä tavalla, että polarisaatio lievenee tai kokonaan vältetään. Tämä tulee selväksi, jos katsomme lähemmin niitä tosiasiallisia kannanottoja, joita kummankin osapuolen vastuulliset edustajat ovat esittäneet. Verratkaamme esim. mitä vakuuttaa professori A. A. Bogolepov, New Yorkissa toimivan P. Vladimirin Seminaarin pitkä-

aikainen professori ja venäläisen »Metropolian» (nyt OCA) johtava kanoninen ekspertti, ja mitä toisaalta on sanonut ekumeeninen patriarkka Athenagoras viimeisinä vuosinaan.

Eräässä n. seitsemän vuotta ennen Amerikan autokefalian myöntämistä julkaistussa kirjassa professori Bogolepov korostaa äitikirkon oikeuksia, mutta varmuuden vuoksi hän lisää: »Uuden jäsenen tuleminen tähän yhteisöön (so. autokefaalisten sisarkirkkojen perheeseen) koskee yhteisesti kaikkia sen jäseniä. Siksi tällainen uusi asia voi tapahtua vain kaikkien toisten autokefaalisten kirkkojen suostumuksella.»<sup>64</sup> Hän jatkaa, että millä tahansa ortodoksisella sisarkirkolla on oikeus pidättäytyä tunnustamasta autokefaaliseksi kirkkoa, joka on saanut autokefalian äitikirkoltaan. Ja tällainen oikeus kuuluu ennen kaikkea ortodoksisista sisarkirkoista ensimmäiselle, Ekumeeniselle patriarkaatille.<sup>65</sup> Hän kritisoi Moskovan patriarkan Aleksein kirjettä ekumeeniselle patriarkalle 7.3.1953 erityisesti sillä perusteella, että patriarkka Aleksei pyrkii liian yksipuolisesti korostamaan äitikirkon oikeuksia.

Tässä on siis venäläiseen traditioon kuuluva kanonisti, joka puolustaa äitikirkon oikeutta myöntää autokefalia, mutta samalla uskoo, että tällainen toimenpide ei itsessään riitä. Äitikirkon aloitteen pitää tulla koko ortodoksisen yhteisön hyväksymäksi, ja tämä hyväksymisen akti ei ole automaattinen muodollisuus. Verratkaamme nyt hänen näkökantaansa ekumeenisen patriarkan Athenagoraan omaksumaan kantaa, jonka hän esitti kirjeessään 24.6.1970 Amerikan autokefalian johdosta.<sup>66</sup> Patriarkka tekee huolellisesti seuraavan erotuksen:

1) Väliaikaisen autokefalian myöntäminen, jonka äitikirkko voi tehdä toimien itsenäisesti.

2) Pysyvä ja lopullisen autokefalian myöntäminen, jonka

<sup>64</sup> *Towards an American Orthodox Church* (New York 1963), s. 26.

<sup>65</sup> *Mt.*, ss. 30–31.

<sup>66</sup> Koko teksti lehdessä *Episkepsis*, 18. elokuuta 1970.

voi tehdä vain yleinen kirkolliskokous.

Patriarkan mukaan ne autokefaliat, jotka on myönnetty myöhemmässä bysanttilaisena kautena (700–1400-luvulla) ja nykyaikana (1800–1900-luvulla), ovat jossain määrin väliaikaisia, koska niiltä puuttuu ekumeenisen kirkolliskokouksen lopullinen vahvistus. Ja tämä auttaa selittämään, miksi muutamat kirkot ovat menettäneet autokefaliansa ja sitten saaneet sen uudestaan.

Professori Bogolepovin tavoin patriarkka Athenagoraskin korostaa, että autokefaliaa myönnettäessä tarvitaan kaikkien ortodoksisten sisarkirkkojen yksimielisyyttä. Tällaisen yksimielisyyden ratkaiseva ilmaus on yleinen kirkolliskokous. Jos sitä ei voida pitää – patriarkka jatkaa – niin äitikirjon väliaikaisesti myöntämän autokefalian voi vahvistaa Ekumeeninen patriarkatti, joka tekee sen sillä oikeudella, että sillä on »primaatti ja ensimmäinen sija» ja että se on »äiti ja ensimmäinen ortodoksisten paikalliskirkkojen joukossa, niiden sisäisen ykseyden keskus ja niiden suojelija vaikeuksissa». Mutta hän lisää, että Ekumeenisen patriarkan vahvistuksenkin täytyy vielä odottaa lopullista sinetöimistä, joka tapahtuu, kun yleinen kirkolliskokous sen hyväksyy. On ilmeistä, että professori Bogolepovin ja ekumeenisen patriarkan Athenagoraan välillä on korostuseroja, mutta professorin tavoin patriarkkakin myöntää, että äitikirjolla on oikeus tehdä aloite. Ja patriarkan tavoin myös professori tunnustaa, että tarvitaan pan-ortodoksista yksimielisyyttä ja erityisesti Ekumeenisen patriarkan hyväksyminen. Kun yhdistämme molempien rakentavat näkökohdat, saamme tulokseksi seuraavan kaavan:

1) Aloitteen tekoon on oikeus äitikirjolla; juuri se ensimmäisenä myöntää ensimmäisen vaiheen autokefalian tyttärelelle.

2) Jokainen äitikirjon toimenpide edellyttää ortodoksisten autokefaalisten kirkkojen koko perheen hyväksymistä. Yksimielisyys on välttämätön.

3) Ensimmäisenä vertaistensa joukossa ja sisarkirkkojen

välisen yhteyden keskuksena ja yhdyssiteenä Ekumeenisella patriarkaatilla on erityinen rooli esitettävänä tämän yhteisen päätöksen varmistamisessa.

4) Jokainen myönnetty autokefalia odottaa yleisen kirkolliskokouksen lopullista vahvistusta.

Täten siis ei äitikirjko eikä äitikirjko toimi yksinänsä. Tässä ei ole kysymys kenenkään yksinoikeudesta vaan keskinäisessä riippuvuudesta.

Miten meidän tämän näkemyksen valossa pitää arvioida ratkaisematonta kiistakysymystä OCA:n autokefaliasta. Tässä on mukana eräs tekijä, joka monimutkaistaa asioita: mikä todellisuudessa on äitikirjko ortodoksisen Amerikan tapauksessa? Joskus väitetään, että koska juuri Venäjän kirjko ensimmäisenä lähetti ortodoksisia lähetyssaarnaajia Alaskan v. 1794, tämä antaa Venäjän kirjolle luovuttamattomat ja yksinomaiset »kanoniset oikeudet» koko Pohjois-Amerikan mantereeseen. Mutta Amerikassa on monia ortodokseja – ja heidän joukossaan kreikkalaisten lisäksi myös mm. serbialaisia ja romanialaisia – jotka tuntevat olonsa vaivautuneeksi tällaisen väitteen johdosta. He viittaavat siihen, että v. 1974 Alaska oli osa Venäjän keisarikuntaa, ja siitä syystä tämä alue luonnollisesti joutui Venäjän kirkon pastoraaliseen huolenpitoon, mutta muu osa Amerikkaa ei ole koskaan kuulunut Venäjän keisarikuntaan, eivätkä venäläiset voi väittää olleensa Amerikan mantereella kokonaisuutena ottaen millään tavalla muita selvästi aikaisemmin. Siihen aikaan kun Venäjän kirjko laajensi työtänsä Alaskan ulkopuolelle, kreikkalaiset ja muut ortodoksit samanaikaisesti perustivat seurakuntia kaikkialle Amerikkaan. Jotkut näistä ei-venäläisistä seurakunnista toivoivat saavansa venäläiseltä hierarkialta pastoraalista huolenpitoa, mutta näin ei ollut asia kaikkialla. Useissa yhteyksissä ennen ensimmäistä maailmansotaa Ekumeenisen patriarkaatin ja Kreikan kirkon pyhät synodit keskustelivat mahdollisuudesta lähettää kreikkalainen piispa pysyvästi USA:han. Vaikka toimenpiteisiin ei käytännössä



ryhdyttykään, on selvää, että nuo kaksi synodia eivät katso-  
neet Venäjän kirkolla olevan yksinomaista kanonista juris-  
diktiota Pohjois-Amerikkaan.

Mikä lieneekin ollut tilanne ennen vuotta 1914, jurisdikti-  
oitten moninaisuus on nyt joka tapauksessa vallinnut 60 vuo-  
den ajan. Se on Amerikan *diasporan* tosiasia, ja kuten aikai-  
semmin todettiin, meillä ei ole mitään ratkaisun toivoa, jos  
emme välitä olemassa olevista tosiasioista. Aivan samoin  
kuin Konstantinopolin ei ole realistista vaatia itselleen yksin-  
omaista jurisdiktiota Länsi-Eurooppaan nähden, niin ei ole  
realistista Moskovankaan vaatia sitä Pohjois-Amerikkaan  
nähden. *De facto* USA kuuluu kanonisesti kaikille. Siellä ei  
ole yhtään ainoaa äitikirkkoa, joka omistaisi yksinoikeuden.  
Tästä seuraa, ettei mikään yksittäinen kirkko, ei Ekumeeninen  
patriarkaatti, ei Venäjän kirkko eikä mikään muukaan kirkko  
voi yksinään perustaa Amerikan autokefaalista kirkkoa (tai  
autokefaalista kirkkoa Amerikassa), sillä yllä hahmotelluista  
neljästä vaiheesta ensimmäisen toteutumiseksi on kaikkien  
kyseessä olevien äitikirkojen välttämättä vapautettava Ame-  
rikassa olevat tyttärensä kanonisesta riippuvuudesta. Tämän  
Venäjän kirkko on jo tehnyt omaan tyttäreensä, »Metropoli-  
aan» nähden antaen näin toisille esimerkin seurattavaksi. Sa-  
manlaista toimenpidettä odotetaan nyt muilta »vanhan maail-  
man» ortodoksisilta kirkoilta.

Miten meidän sitten on suhtauduttava OCA:han sen nykyi-  
sessä vaiheessa. Sitä on vaikea pitää paikallisena autokefaa-  
lisena kirkkona sanan varsinaisessa merkityksessä, sillä sen  
piiriin kuuluu vain pieni osa USA:n ortodokseista. Ja aina  
aikaisemmin on edellytetty, että autokefaalinen kirkko yhdis-  
tää piiriinsä tietyn maantieteellisen alueen kaikki uskovaiset.  
Kuten aikaisemmin huomautettiin, tämä on »eukaristisen  
ekklesiologian» perusvaatimus. Kuitenkin samanaikaisesti  
OCA on aivan ilmeisesti yksi Amerikan ortodoksian tosi-  
asioista. Se on olemassa, ja enemmänkin: se kasvaa ja ku-  
koistaa. Ja varmasti meidän, jotka olemme Ekumeenisen pat-  
riarkaatin kuuliaisista jäseniä, pitäisi ilolla tervehtiä sen

olemassaoloa. Vaikkakaan me emme voi katsoa OCA:n muodostavan itsessään täyttä ja kanonista Amerikan autokefaalista ortodoksista kirkkoa, me voimme kuitenkin nähdä sen myönteisessä mielessä auringonnousua edeltävänä kajastuksena, satoa ennakoivana ensihedelmänä, alkuna joka on täynnä toivoa. Monet OCA:n jäsenet eivät todellakaan tällä hetkellä – jos en ole väärässä – halua vaatia kirkolleen tätä enempää.

Vielä yksi asia on todettava autokefaliasta – ja se on jollakin tavalla kaikista tärkein näkökohta. Autokefaalista kirkkoa ei voi *luoda* äitikirjko eikä Ekumeeninen patriarkaatti eikä yleinen kirkolliskokous. Ne voivat korkeintaan *tunnustaa* tällaisen kirkon. Luomisen aktin täytyy tapahtua itse paikalla. »Korkeammat kirkon auktoriteetit» voivat ainoastaan ohjata, koetella, vahvistaa ja julistaa autokefalian. Mutta luova työ tehdään paikallisella tasolla. Sen tekevät elävät eukaristiset solut, joista syntyvä autokefaalinen kirkko koostuu.

\* \* \* \* \*

»Eukaristia on jatkuva ihme», sanoo isä Johannes Kronstadtilainen. Ja eukaristisena organismina kirkko on samalla tavoin jatkuva ihme. Älkäämme koskaan kadottako silmistämme kirkon ihmettä ja salaisuutta, joka kätkeytyy kirkomme rakenteiden ongelmien ja kaikkien kanonisten ja jurisdiktionaalisten jännitysten taakse. Miten kirkko huolimatta meidän inhimillisistä epäonnistumisistamme pitää aina *Jumalan meidän kanssamme*, miten se pysyy Pyhän Kolminaisuuden ikonina, Kristuksen elävänä ruumiina? Kiitollisuudella ja hämmästyksellä me voimme sanoa tästä kirkosta, johon me kuulumme: »Herra, minä rakastan sinun huonettasi, sinun asuinsijaasi, sitä paikkaa, jossa sinun kirkkautesi asuu» (Ps 26:8).

*Suomentanut Matti Sidoroff*

## SUMMARY

*Archimandrite Kallistos Ware, The Mystery of the Church, Addresses given to the Priests' Seminar at Kuopio, 24–25 September 1979.*

The author begins by considering the *patristic foundations* for an Orthodox doctrine of the Church. Special attention is given to St Ignatius, St Irenaeus and St Cyprian. The main attention is devoted to the teaching of St Ignatius on the Church, Eucharist and bishop, for it is Ignatius more than any other father who has influenced contemporary Orthodox reflection upon ecclesiology. Secondly, a review is made about two modern understandings of the Church's nature: Khomiakov's ecclesiology of *sobornost* and the *eucharistic ecclesiology* of Afanassieff and Zizioulas. While no single theory can claim to embrace the mystery of the Church in all its fullness, it is perhaps this last – the eucharistic approach, especially as exemplified by Zizioulas – that is the most faithful to the New Testament and the ancient Fathers, and at the same time the best adapted to the needs of our own day. Then, in the third place, a look is taken at the *Church structures* – at the diocese and at the different levels of primacy that exist above the local diocese. Finally, the author turns to two delicate and disputed issues in the contemporary Orthodox world *the role of the Ecumenical Patriarchate* and the conditions under which *autocephaly* can be granted.

John Meyendorff

## KIRKON KATOLISUUS\*

Käsite »katolisuus» on alkuperältään verraten nuori. Patristinen ja uskontunnustukseen liittyvä traditio tuntee vain adjektiivin *katolinen* ja julistaa uskoamme »katoliseen kirkkoon» (*καθολικὴ ἐκκλησία*). »Katolisuudesta» puhuminen viittaa siihen, että abstraktit ideat on asetettu etusijalle sen sijaan, että teologisen mielenkiinnon todellisena kohteena olisi *Kirkko*. Ehkä isät, jos he oman aikamme teologian tavoin olisivat kehilleet »ekkleziologiaksi» kutsuttua teologisen tieteen erityishaaraa, olisivat saattaneet tulla käyttäneeksi käsitettä »katolisuus» abstraktiona tai yleistyksenä adjektiivista »katolinen» samalla tavalla kuin he puhuivat »jumaluudesta» (*θεότης*), »ihmisyydestä» (*ἀνθρωπότης*) jne., kun he määrittelivät, miten nuo ominaisuudet yhdessä persoonassa yhtyivät. Mutta on tosiasia, että patristinen ajattelu on välttänyt puhumista Kirkon »merkeistä» *in abstracto*, Isät eivät myöskään pyrkineet »hypostasoimaan» tai »objektivoimaan» itse Kirkkoa. Kun isät puhuvat *katolisesta* Kirkosta, he sanovat aivan ensimmäiseksi, että se on »Kristuksen Ruumis» ja »Hengen temppele». Kaikki neljä adjektiivia, jotka uskontunnustuksessamme määrittelevät Kirkkoa ja joista adjektiivi »katolinen» on yksi, viittaavat Kirkon *jumalalliseen* luontoon Kristuksen ja Hengen läsnäolona maailmassa. Kirkkoisien aikakaudella Kirkko itse ei ollut spekulatiivista eikä edes erimielisyyden kohteena (paitsi toisella ja kolmannella vuosisadalla), *vaan se oli kaiken teologian elävä konteksti*. Kuten kaikki tiedämme, asia ei valitettavasti ole enää näin. Eri kristilliset ryhmät ekumeenisessa liikkeessä

---

\* Suomennettu John Meyendorffin artikkeleja sisältävästä kokoomateoksesta *Living Tradition* (New York 1978). Julkaistu ensi kerran aikakauskirjassa *St. Vladimir's Theological Quarterly* vol. 17:1/2 (1973), ss. 5–18.

ymmärtävät Kirkon luonteen ja identiteetin eri tavoin. Tämän päivän ortodoksisessa teologiassakin käsitteet ja alueet on omituisesti lokeroitu (mikä yleensä on läntistä vaikutusta), ja tämä on johtanut siihen, että Kirkko ja teologia ovat joutuneet eroon toisistaan. Tämä ero selittää sen, miksi sekä Kirkko että teologia ovat syvässä kriisissä.

Ei voi liiaksi korostaa, miten välttämätöntä meidän ortodoksien on tajuta uudelleen, että teologia on »kirkollista», todella Kristus- ja Henki-keskeistä, ja että se edellyttää elämän ja opin, liturgian ja teologian, rakkauden ja totuuden yhteyttä. Tämän asian uudelleen tajuamisesta riippuu sanomme uskottavuus niin oman nuorisomme kuin muittenkin kristittyjen silmissä ja koko maailman silmissä, joka on kadottanut Kristuksen, mutta usein vielä etsii Häntä. Vain se, että yhteisesti tunnustamme uskomme »katoliseen Kirkkoon», voi auttaa meitä pääsemään tästä pahasta pulasta.

»Katolisuudesta» seuraavat johtopäätökset ovat ratkaisevan tärkeitä kolmella alueella: Kirkon rakenne, sen suhteet muihin kristittyihin ja sen tehtävä maailmassa. Perinteinen ja ainoa mahdollinen ortodoksinen suhtautumistapa »katolisuuteen» on juurtunut Jumalan trinitaarisen elämän täyteyteen, ja se on siis aina Jumalan *lahja* ihmisille, ja se tekee kirkon »Jumalan Kirkoksi». Tämä lahja edellyttää ihmisen vastuuta. Jumalan lahja ei ole sellainen aarre, joka olisi vain säilytettävä, ei sellainen ennalta määrätty hyvä osa, josta pitäisi vain nauttia, vaan se on siemen, joka on istutettu maailmaan ja historiaan. Se on siemen, jonka kasvua ihminen vapaana ja vastuullisena olentona on kutsuttu vaalimaan, niin että Kirkon katolisuus toteutuisi joka päivä jatkuvasti muuttuvissa maailman olosuhteissa.

Kansainvälisissä kokouksissa ortodoksiset teologit ovat keskenään huomattavan yksimielisiä vakuuttaessaan todeksi ja kuvaillessaan ortodoksisen teologian jumalallisia, ikuisia ja ehdottomia totuuksia Jumalasta, Kristuksesta ja Kirkosta, vaikka he eroavatkin toisistaan niin temperamenttinsa kuin metodologiainkin puolesta. Tähän perustana olevaan yksimie-

lisyyteen sisältyy suuri turvallisuus, ja on hyvä ja paikallaan riemuita aivan vilpittömästi siitä, että ajatukset ovat yhtenevät ja että uskosta ollaan yhtä mieltä. Tässä ja vain tässä on tulevaisuuden toivo.

Eikö kuitenkin ole aivan yhtä selvää, että kun näitä meitä kaikkia yhdistäviä jumalallisia totuuksia ruvetaan sovelta-  
maan käytäntöön, ortodoksinen kirkko antaa itsestään hajanaisen ja epä johdonmukaisen kuvan? Tämä kuilu »teorian» ja »käytännön», »uskomme» ja »tekojemme» välillä on sekä ulkopuolisten että itsemme nähtävissä. Onneksi meiltä ei sentään kokonaan puutu huumorintaju, sillä olen usein kuul-  
lut ortodoksisissa kokouksissa – myös piispojen tasolla – puoliksi kyynisen huomautuksen, että »ortodoksisuus on oi-  
kea usko, mutta väärillä ihmisillä».

Tietenkään jumalallisen täydellisyyden ja syntisten ihmis-  
ten vajavaisuuden välinen kuilu ei ole mitään uutta kirkon elämässä. On asianmukaista kaikkina aikoina pohdiskella Nikolai Berdjajevin kanssa niin »kristinuskon arvokkuutta» kuin »kristittyjen arvottomuutta». Silti nykytilanteessamme on jotenkin erityisen traagista se, miten me niin usein aivan tyyninä julistamme olevamme »tosi katolinen kirkko», mutta samaan aikaan jatkamme sellaista pelinpitoa, minkä *tiedämme* olevan ristiriidassa sen kanssa, mitä me uskomme kirkon olevan.

Meidän on välttämättä saavutettava jälleen moraalinen johdonmukaisuus. Teologian ensisijainen tehtävä on antaa ohjenuorat, joiden perusteella tämä saavutetaan, mutta kysymys on enemmästä kuin pelkästä akateemisesta pyrkimyksestä, jos teologia mielii palvella Kristuksen kirkkoa ja julistaa jumalallista totuutta Jumalan luomalle maailmalle. Tämä on todella kiireellinen asia, koska papiston ja uskovaisten keskuudessa saattaa jo aistia henkisen juurettomuuden tuntua, mikä johtaa epäilyttäviin pakoteihin: lahkolaisuuteen, valehengellisyyteen tai kyyniseen relativismiin. Kaikki nämä pakotiet viehättävät joitakin, koska ne ovat helppoja ratkaisuja; niissä kirkon salaisuus rajataan inhimillisiin ulottuvuuks-

siin ja mielelle annetaan tietty määrä illusorista turvallisuudentunnetta. Mutta jos olemme yhtä mieltä siitä, että nämä ovat poikkeamista katolisuuden »kaidalta tieltä», meidän ei pitäisi kyetä vain määrittelemään, mitä katolisuus Jumalan lahjana on, vaan myös se, mitä merkitsee olla ortodoksinen katolinen tänä päivänä. Ortodoksinen kirkkomme pitäisi olla todistajana omasta katolisuudestaan. Kun se onnistuu silloittamaan »teorian» ja »käytännön» välisen kuilun, teologiasta tulee välittömästi kirkon teologiaa, kuten se oli Basileios Suuren ja Johannes Krysostomoksen aikana, eikä se jää pelkästään »kiliseväksi kulkuseksi» (1 Kr 13:1).

### *I. Kirkon rakenne*

Kun sanomme, että kirkko on »katolinen», me vakuutamme todeksi kirkon erään ominaisuuden tai »tunnusmerkin», jonka pitää toteutua jokaisen kristityn henkilökohtaisessa elämässä, paikallisen yhteisön eli »kirkon» elämässä ja siinä, että kirkko osoittaa olevansa yleismaailmallisestikin yksi. Koska nyt olemme puhumassa kirkon rakenteesta, puhun katolisuuden paikallisesta ja yleismaailmallisesta ulottuvuudesta kristillisessä yhteisössä.

a) Ortodoksinen ekklesiologia perustuu siihen näkemykseen, että paikallinen kristillinen yhteisö, joka on kokoontunut Kristuksen nimeen piispan johdolla toimittamaan eukaristista ateriaa, on todella »katolinen kirkko» ja Kristuksen ruumis, ei »palanen» kirkosta eikä vain osa Kristuksen ruumiista. Asia on näin, koska kirkko on »katolinen» Kristuksen eikä sen inhimillisten jäsenten kautta. »Katolinen kirkko on siellä, missä Jeesus Kristus on» (Ignatios Antiokialaisen kirje syyrialaisille, 8:2). Tämä katolisuuden paikallinen ulottuvuus, mikä on yksi piispuuden teologian kulmakiviä sekä perusta käsityksellemme kirkolliskokouksista ja perinteestä, on luultavasti kaikkien ortodoksinen teologioiden hyväksymä, ja se on saavuttanut myönteistä hyväksymistä ortodoksisuu-

den ulkopuolellakin viime vuosina. Siitä on tärkeitä käytännön seuraamuksia paikalliskirkkojen elämään. Näitä seuraamuksia kutsutaan usein »kanonisiksi», mutta itse asiassa ne ovat kanonisten tekstien laillisuusaspektin yläpuolella. Kanonien arvovalta perustuu tosiasiallisesti teologisiin ja dogmaattisiin totuuksiin Kirkosta, ja niiden tehtävänä on selittää ja suojella Kirkkoa.

Täten paikalliskirkon katolisuus tarkoittaa erityisesti sitä, että sen tulee sulkea piiriinsä *kaikki* ortodoksiset kristityt kullakin paikkakunnalla. Tämä ei ole vain kanoninen vaan myös opillinen vaatimus ja välttämätön seuraus katolisuudesta. Se tulee ilmeiseksi heti, kun tunnustetaan, että *Kristus* on kirkon rakenteen perimmäinen kriteerio. Katolisuus ilmaisee myös sen evankeliumin perusmääräyksen, että meidän tulee rakastaa lähimmäistämme. Evankeliumi ei kutsu meitä rakastamaan vain ystäviämme eikä pelkästään pitämään yllä kansallisia tai heimositeitä eikä rakastamaan ihmiskuntaa yleensä, vaan se kutsuu meitä *rakastamaan lähimmäisiämme*, so. niitä, jotka Jumala on valinnut kohtaamaan meidät maallisessa elämässämme. Paikallinen »katolinen» Kristuksen kirkko toistaan lähimmäisinä vaan myös elävät yhdessä saman kristuksen valtakunnan kansalaisina ja yhdessä tunnustavat sen rakkauden täyden merkityksen, jonka heidän ainoa Päämiehensä, heidän ainoa Herransa, heidän ainoa Mestarinsa, Kristus, on ilmaissut. Ne, jotka tekevät näin, tulevat yhdessä sellaisen yhden katolisen Kristuksen kirkon jäseniksi, jollaisena kirkko ilmenee paikallisessa eukaristisessa kokoontumisessa, jota paikallinen piispa johtaa. Jos he eivät toimi näin, he lyövät laimin rakkauden käskyn, hämärtävät eukaristisen ykseyden merkityksen ja osoittavat, että he eivät tiedä, mitä kirkon katolisuus on.

Nämä tosiasiat uskostamme ovat aivan ilmeisiä, ja yhtä ilmeistä on sekin, että olemme vastahakoiset ottamaan kristillisen uskomme kyllin vakavasti tehdäksemme siitä asianmukaiset käytännön johtopäätökset – erityisesti täällä Amerikassa. Ei ole paikallaan viitata siihen, kuten tavallisesti



tehdään, että maantieteellisesti päällekkäisten jurisdiktioiden keskinäisen yhteyden merkiksi riittäisi se, että niiden välillä vallitsee liturginen yhteys. Eukaristinen ekklesiologia, joka oikein ymmärrettynä on ainoa oikea ortodoksinen ekklesiologia, osoittaa, että eukaristinen yhteys on toteuttava elämässä. Sen on heijastuttava kirkon rakenteeseen ja sen on yleisesti ottaen annettava Kristus-keskeinen malli koko Kirkon elämän perustaksi. Tämä on liturgian todellinen merkitys.

On sen tähden meidän velvollisuutemme teologeina ja ortodoksisina kristittyinä tunnustaa, että petämme kirkon katolisuuden, jos me systemaattisesti kieltäydymme tehtäväsämme todistaa kirkon katolisuudesta ja jos mieluummin haluamme pitää jatkuvasti yllä kirkon jakaantuneisuutta kansallisuuksien mukaan.

b) Paikalliskirkon »katolisuus» antaa myös teologisen sisällön ortodoksiselle opille erilaisista viroista, erityisesti piispuudesta. Kuten kaikki tiedämme, apostolinen seuraanto on annettu piispoille konkreettisten paikalliskirkkojen johtajina ja paimenina. Ortodoksinen ekklesiologia on uskollinen kirkon vanhalle perinteelle, joka ei ole koskaan tuntenut »piispoja yleensä» vaan ainoastaan konkreettisten, vakiintuneiden yhteisöjen piispoja. Se, että ortodoksisuudessa pidetään tiukasti kiinni siitä, että kaikki piispat ovat keskenään yhdenvertaisia, perustuu siihen periaatteeseen, että jokainen heistä johtaa samaa *samaa katolista kirkkoa* asianomaisessa paikassa ja että mikään paikalliskirkko ei ole »katolisempi» kuin toinenkaan. Kukaan piispa ei sen vuoksi ole piispa suuremmassa määrin kuin hänen veljensä, jotka johtavat samaa kirkkoa muualla.

Mutta mitä sitten on sanottava meidän niin monista »titulaaripiispoistamme»? Kuinka he voivat puhua »katolisen» kirkon nimissä, jos heidän piispuuteensa ei sisälly konkreettista pastoraalista vastuuta papistosta ja maallikoista tietyssä paikassa? Miten me ortodoksiset kristityt voimme puolustaa piispuutta kirkon syvimpään olemukseen kuuluvana asiana

(kuten aina teemme ekumeenisissa kokouksissa), kun piispuudesta on tullut usein yksinkertaisesti vain yksilöille kunnian vuoksi annettu arvo? Mikä on sellaisten synodien ja kirkolliskokousten arvo, jonka osanottajina ovat titulaari-piispat?

c) Katolisuudella on myös *universaalinen* ulottuvuus. Käytämme jo Pyhän Cyprianus Karthagolaisen ajoista lähtien hyväksytyjä standardikäsitteitä kunkin paikallisen katolisen kirkon keskuksena on *cathedra Petri*, jolla istuu sen paikallinen piispa, mutta koska kaikkialla on vain yksi katolinen kirkko, niin on myös vain yksi piispuus (*episcopatus unus est*). Piispan erikoistehtävänä on sekä olla oman paikalliskirkkonsa paimen että kantaa vastuuta kaikkien kirkkojen universaalista yhteydestä. Tämä on piispallisen konsiliaarisuuden teologinen merkitys, ja tämä on ontologisesti välttämätön elementti vihittäessä uutta piispaa, jolloin edellytetään universaalisen kirkon asianomaisen maakunnan kaikkien piispojen silloin kokoontuvan. Piispojen konsiliaarisuus on siis korkein todistus apostolisesta totuudesta, autenttisin auktoriteetti opillisissa ja kanonisissa asioissa. Sillä on kaksi perinteistä ilmenemismuotoa: alueellinen ja yleismaailmallinen. Kummassakin tapauksessa se vaatii rakenteen, organisatorisen kanavan, jonka kautta konsiliaarisuudesta tulee kirkon elämän pysyvä piirre. Tästä johtuu se, että jo varhain kirkon historiassa syntyi monia alueellisia »primaatteja» ja yksi yleismaailmallinen primaatti. On selvää, että tämä ortodoksisen ekklesiologian perusperiaate, joka korostaa sitä, että paikalliskirkko on täysin katolinen ja että tästä johtuen piispanviran olemus on kaikkialla *sama*, voi sallia ainoastaan *inter pares* -primaattien olemassaolon, ja näiden primaattien sijainnin voi määrätä vain paikallisten kirkkojen yhteinen mielipide (*ex consensu ecclesiae*). Kaikkien »primaattien» olennainen tehtävä on siinä, että varmistavat piispallisen konsiliaarisuuden säännöllisen ja järjestyksenmukaisen toiminnan paikallisella ja universaalilla tasolla.

Yllämainitut periaatteet ovat uskoakseni kiistattomia, ja ne

tunnustetaan kaikkialla ortodoksisessa maailmassa. Mutta mitä tapahtuu todellisuudessa? Eri »autokefaalisten» kirkkojen päämiehet käyttävät primaattiaan suurin pürtein kanonisen tradition mukaisesti toimien puheenjohtajina ja esimiehinä paikallisissa piispainsynodeissa. Useimmat heistä eivät kuitenkaan ole alueellisia vaan *kansallisia* priimaksia. Kansallinen elementti on suuressa määrin korvannut kirkon rakennetta säätelevät seutukunnalliset ja alueelliset periaatteet, eikä tätä kehitystä saa pitää minään muuna kuin kirkon *maallistumisena*. »Kansallisten kirkkojen» ilmiö ei tietenkään ole täysin uusi. Kirkko voi tiettyyn rajaan asti oikeutetusti samaistaa itsensä kansalliseen eetokseen ja perinteeseen ja omaksua jossakin määrin vastuuta siitä yhteiskunnasta, jonka keskellä se on olemassa. Ortodoksinen itä on aina rohkaissut kirkkoa omaksumaan niitä kansallisen perinteen elementtejä, jotka voisivat edistää kristinuskon kehitystä itse kunkin kansan keskuudessa. Mutta kun kansallisuusaate maallistui – kuten kaikkialla Euroopassa tapahtui 1800-luvulla – arvojen järjestys muuttui päinvastaiseksi. »Kansakunta» ja sen edut alkoivat muuttua itsetarkoitukseksi, ja sen sijaan, että ortodoksiset kirkot olisivat ohjanneet kansakuntaan Kristuksen tykö, niistä useimmat alistuivat tosiasiasa kansallisten etujen kontrolliin. »Autokefalian» periaatteet alettiin ymmärtää täydellisenä itseriittoisuutena ja itsenäisyytenä, ja autokefaalisten kirkkojen suhteisiin sovellettiin sekulaarista kansainvälisestä laista lainattuja käsitteitä. Itse asiassa kuitenkin *ainoa*, sanon *ainoa*, ekklesiologisesti ja kanoonisesti hyväksyttävä »autokefalian»<sup>1</sup> merkitys on se, että ryhmälle hiippakuntia annetaan oikeus valita omat piispansa ilman, että joku korkeampi priimas, so. patriarkka, arkkipiispa tai metropoliitta, puuttuu asiaan. »Autokefalia» edellyt-

1. Käytän termiä »autokefalia» sen nykyisessä merkityksessä. Bysanttilaisissa kanoonisissa teksteissä adjektiivi »autokefaalinen» liitetään tavallisimmin määrättyihin »arkkihiippakuntiin», jotka eivät olleet riippuvaisia alueen metropolitasta ja hänen synodistaan vaan jotka olivat suoraan joko patriarkan tai keisarin alaisia.

tää, että mukaudutaan ortodoksisen kirkon yleismaailmalliseen rakenteeseen. Historiallisesti ja kanonisesti useat kansalliset elementit voidaan ryhmittää yhteen »autokefaliaan», ja yksi »kansakunta» voi koostua useista autokefaalisista ryhmistä tai hiippakunnista. Ortodoksisen ekklesiologian perusvaatimus ei ole »autokefalia» vaan *alueellinen yhteys*.

Yhtä vaarallinen sekaannus on sattunut suhteessa yleismaailmalliseen »primaattiin». Koska maailman episkopaatti on *yksi*, kuten myös yleismaailmallinen kirkko on yksi, pyhä traditio on aina tunnustanut, että on ekklesiologisesti välttämätöntä, että on olemassa yhteyttä ja yhteistä toimintaa koordinoiva keskus. Tämän tehtävän täytti apostolisella ajalla Jerusalemin kirkko. Ja toisella vuosisadalla oltiin yleisesti yksimielisiä siitä, että Rooman kirkolla oli jonkinlainen johtoasema. Hyvin varhain itä ja länsi olivat keskenään eri linjoilla sen suhteen, mitä kriteerioita oli otettava huomioon yleismaailmallista primaattia tunnustettaessa ja määriteltäessä. Ortodoksinen itä on aina ollut sitä mieltä, että jonkin paikalliskirkon apostolisuuteen eikä mihinkään erityiseen sijaintipaikkaan saa liittää mitään mystistä merkitystä vaan että yleismaailmallinen primaatti – kuten paikallisetkin primaatit – olisi perustettava sinne, missä se on käytännöllistä ja tarkoituksenmukaista. Täten Konstantinopolin kirkko kohotettiin toiselle sijalle Rooman jälkeen, »koska se oli keisarin istuimen ja senaatin sijaintipaikka» (Kalkedonin kirkolliskokouksen 28. kanoni), ja skisman jälkeen tämä kirkko luonnollisesti omaksui sen yleismaailmallisen primaatin, joka ennen oli kuulunut Rooman paaville. Syy tähän korotukseen oli se, että oli olemassa (nimellisesti) kristillinen imperiumi, jonka pääkaupunki Konstantinopoli oli.

Bysantin kukistumisen jälkeen (1453) niitä syitä, jotka olivat vaikuttaneet Konstantinopolin valitsemiseen yleismaailmallisen primaatin haltijaksi, ei enää ollut. Kuitenkin ortodoksinen kirkko oli nyt niin kiintynyt bysanttilaisiin muotoihinsa ja perinteisiinsä, että kukaan ei asettanut Konstantinopolin primaattia kyseenalaiseksi, varsinkin kun Ekumeenisel-

le patriarkaatille annettiin laaja käskyvalta kaikkiin ortodoksiin kristittyihin koko ottomaanisessa keisarikunnassa. Myöskään Venäjä, joka oli Turkin kontrollin ulkopuolella ja jonka tsaarit perivät Bysantin *basileuksen* keisarillisen titelin, ei koskaan vaatinut itselleen yleismaailmallista primaattia omalle vasta perustetulle patriarkaatilleen (1589). Tosi asiansa Konstantinopoli ei enää koskaan kyennyt toimimaan suoraan ja merkityksellisesti johtajana ottomaani-imperiumin rajojen ulkopuolella. Ortodoksinen yhteydentunto kärsi suuresti tuosta tilanteesta. Kun Balkanin eri maat saivat valtiollisen itsenäisyyden (Kreikka, Serbia, Romania, Bulgaria ja myöhemmin Albania), ne jäivät myös Fanarin kirkollisen vallan ulkopuolelle ja pyrkivät olemaan välittämättä sen johdosta.

Nämä ovat historiallisia tosiasioita, joiden lopulliset seuraukset ovat silmiemme edessä tänä päivänä. Mutta mitä on sanottava siitä ekklesiologisesta välttämättömyydestä, että pitää olla olemassa yhteyden ja toiminnan keskus koko maailmaa varten? Vastaus tähän kysymykseen löytyy ortodoksisesta perinteestä. Ei ole epäilystäkään siitä, että tällaista keskusta tarvitaan, ja mieluummin sellaista, jossa olisi kansainvälinen henkilökunta ja jossa jokaisella paikalliskirkolla olisi mahdollisuus pitää pysyviä edustajiaan itse paikalla. Ekumeenisen patriarkan, joka johtaisi tällaista keskusta, pitäisi toimia ortodoksisen konsiliaarisuuden todellisena palvelijana ja aloitteentekijänä. Hänen pitäisi olla ulkonaisista poliittisista paineista riippumaton, ja hänen pitäisi aina toimia *ex consensu ecclesiae*.

Katolisuuteen perustuvan kirkon rakenteen uudelleen pystyttäminen ei ole kirkkopolitiikan vaan teologian asia. Teologit on kutsuttu muistuttamaan kirkkoa siitä, että se on todella katolinen vain siksi, että se on Kristuksen ja että se sen tähden voi ilmaista ja toteuttaa katolisuuttansa vain siten, että se hyväksyy oman rakenteensa ja järjestyksensä lopulliseksi ja ainoaksi malliksi Kristuksen.

## II. Suhteet muihin kristittyihin

Oppi »katolisuudesta» sisältää sen oikeutetun mahdollisuuden, että Kristuksen kirkossa on kulttuurista, liturgista ja teologista erilaisuutta. Tämä erilaisuus ei merkitse hajaannusta eikä ristiriitaa. Kirkon ykseys edellyttää täyttä uskon, näkemysten ja rakkauden yhteyttä. Kristuksen ruumiin ykseys on kaiken oikeutetun erilaisuuden yläpuolella. Me uskomme, että ortodoksinen kirkko yhä omaa tämän ykseyden huolimatta kaikista sen jäsenten henkilökohtaisista tai kollektiivisista puutteellisuuksista, ja siksi se on yksi tosi katolinen kirkko. Kirkolle antaa katolisuuden ja ykseyden Kristus eikä ihmiset, mutta meidän tehtävämme on *toteuttaa* ykseyttä ja katolisuutta sillä tavalla, että emme käytä väärin näitä Jumalan armon suuria lahjoja.

Olla »ortodoksinen katolinen» ei sen tähden ole vain etuoikeus, vaan se on ennen kaikkea vastuuta Jumalan ja ihmisten edessä. Omassa palvelustehtävässään apostoli Paavali kykeni olemaan »juutalainen juutalaisten kanssa», »kreikkalainen kreikkalaisten kanssa», mutta hän myös arvosteli ankarasti näitä samoja kreikkalaisia ja juutalaisia, kun he kieltäytyivät muodostamasta yhtä ainoata eukaristista yhteisöä Korintossa.

Erilaisuus ei ole itsetarkoitus. Se on oikeutettua vain silloin, kun se samaan aikaan voitetaan ja kun tunnustetaan, että ykseys Kristuksen totuuden täyteydessä on sen yläpuolella. Juuri tähän ykseyteen meidän ortodoksien täytyy kutsua ei-ortodoksisia kristittyjä, ja perustavaa laatua olevana väitteenämme on jälleen, että ykseys jo todella on olemassa ortodoksisessa kirkossa ja että se ei ole vain jollakin näkyvämmällä tai valehengellisellä tasolla, josta kaikki erillään olevat kristityt olisivat samalla tavalla osallisia.

Valitettavasti vakavimpana esteenä väitteemme uskottavuudelle on jälleen se kuva, jonka ortodoksinen kirkko itsensä antaa. Olemme epäjohtonmukaisia jo yrityksissämme elää »katolisuutta» todeksi! Tästä olemme esittäneet useita

esimerkkejä puhuessamme kirkon rakenteista. Korostaisin taas, että tällä hetkellä kaunopuheisinkin todistus ortodoksisuudesta on aina ristiriidassa ortodoksisen kirkon konkreettisesti todellisuudessa havaittavien tosiasioiden kanssa.

Autenttisen todistuksen vaikeus sisältyy jo sinänsä katolisuuteen, koska katolisuus on *tehtävä* samalla kun se on Jumalan lahja. Katolisuus edellyttää aktiivista valppautta ja terävää huomiokykyä. Se edellyttää ennakkoluulottomuutta nähdä Jumalan luovien ja lunastavien voimien ilmeneminen missä tahansa. »Katolinen» kirkko iloitsee kaikesta, missä ikinä se havaitsee Jumalan voiman, myös omien kanonisten rajojensa ulkopuolella, koska se on yhden ja saman Jumalan kirkko, Jumalan, joka on kaiken hyvän alku. Huolimatta kaikista erehdyksistä ja harhaopeista, jotka me lännen kristillisessä traditiossa hylkäämme, on selvää, että Jumalan Henki on skisman jälkeenkin innoittanut lännen pyhiä, ajattelijoita ja miljoonia yksinkertaisia kristittyjä. Jumalan armo ei yhtäkkiä kadonnut, kun ero tuli. Ortodoksinen kirkko on aina tunnustanut tämän lankeamatta silti millään tavoin relativismiin, eikä se ole lakannut näkemästä itseään ainoana tosi katolisena kirkkona. Sillä olla »katolinen» merkitsee juuri sitä, että tunnustetaan kaikkialla se, minkä Jumala on luonut ja mikä sen tähden on pohjimmaltaan »hyvä», ja että ollaan valmiit hyväksymään se omana. Katolisuus hylkää vain sen, mikä on paha tai erehdystä. Me uskomme, että Pyhä Henki antaa Jumalan todellisessa kirkossa voiman erottaa asiat ja voiman hylätä erehdykset, samoin voiman hyväksyä se, mikä on autenttista ja oikeaa missä tahansa. Lainataksemme Gregorios Nyssalaista: »Totuus kulkee keskitietä . . . se tuhoaa jokaisen harhaopin ja kuitenkin hyväksyy kustakin sen, mikä on sille käyttökelpoista» (*Orat. Catech. 3*). Tämän sitaatin pitäisi tulla meille ekumeeniseksi motoksi. Se on myös erityisen tärkeä meille, jotka Jumala on asettanut ortodoksisuuden todistajiksi *läntisen* sivilisaation keskeen.

Tärkeät raamatulliset ja kanoniset käsitteet »erottaminen» (*διάκρισις*, erityisesti siinä merkityksessä, kuin se esiintyy

1 Kr 12:10 ja Rm 14:1) ja »tunnustaminen» (merkityksessä »tuntea», *γινώσκειν*, 1 Jh) – sekä myönteisessä että kielteisessä merkityksessään – ovat todellinen perusta ortodoksiselle suhtautumiselle ekumeniaan. Me »petämme» kirkon katolisuuden, jos milloin menetämme kyvyn erottaa harhaopit tai rakkauteen liittyvän ja todella kristillisen kyvyn iloita siitä, mikä on oikein ja hyvää. Jos lakkaamme tunnustamasta Jumalan käden ja läsnäolon siellä, missä se sitten ilmenneekin, ja omaksumme puhtaasti negatiivisen ja puolustautuvan asenteen ei-ortodoksisiin kristittyihin, se ei ole vain katolisuuden pettämistä vaan eräänlainen uusmanikealaisuuden muoto, ja päinvastoin: jos kadotamme sen tunnon, että erehdys ja harhaoppi ovat olemassa ja että niillä on kuolettava vaikutus ihmiseen, ja jos unohdamme, että Kirkko rakentuu totuuden täyteen varaan, on sekin petos – ei vain ortodoksista perinnettä vaan myös Uutta testamenttia vastaan, jolle tämä traditio rakentuu.

Eräs nykyajan vaikeus osallistuessamme ekumeenisen liikkeen organisoituihin muotoihin on siinä, että monet ekumenian kannattajat ovat viime aikoina sitoutuneet moderneihin »maallistumisen» teologioihin, jotka itse perustuvat vanhoihin läntisiin tendensseihin pitää ihmistä Jumalaan nähden autonomisena ja hänen »maallista» elämäänsä tarkoituksena sinänsä. Jotkut ortodoksit reagoivat tähän paniikinomaisesti ja lahkolaistyyliin, kun taas jotkut eivät ollenkaan huomaa tilanteen vakavuutta vaan mielellään nauttivat niistä (usein illusorisista) eduista, joita ekumeenisessa liikkeessä mukana oleminen heille näyttää antavan. Meidän velvollisuutemme teologeina on välttää näitä loukkoja ja antaa kirkolle ohje-  
nuorat sen todistusta ja toimintaa varten. Siksi tällä hetkellä meidän tehtävämme antaa sanamuoto autenttisesti ortodoksiselle suhtautumiselle ekumeniaan ei voi erottaa »maailman» teologiasta. Ja maailma on myös ambivalentti raamatullinen käsite; toisaalta Jumala »rakasti» sitä niin, että antoi Poikansa sen elämän puolesta, ja toisaalta meitä kutsutaan »vihaamaan» sitä.



### III. Katolisuus ja kirkon tehtävä maailmassa

Kristittyjen väite, että Jeesus on todella »Jumalan Sana», Logos, »jonka kautta kaikki tehdyt ovat», on yleismaailmallinen väite, joka ei puhu pelkästään kaikista ihmisistä vaan myös koko maailmasta. Kun evankelista Johannes samaistaa Kristuksen ja Logoksen, hän antaa ymmärtää, että Jeesus ei ole vain »meidän sielujemme Vapahtaja». Hän ei ole vain erään sellaisen sanoman tuoja, joka rajoittuu tiettyyn »uskonnoksi» nimitettyyn alueeseen, vaan Hänessä on perimmäinen totuus *kaiken* alkuperästä, kehityksestä ja lopullisesta kohtalosta. Tästä johtuu, että Hänen kirkkonsa on välttämättä katolinen kirkko (*καθ' ὅλον*), joka sulkee piiriinsä *kaiken*.

Luultavasti olemme kaikki yhtä mieltä siitä, että on hylättävä se yksinkertaistamiseen pyrkivä kiusaus, johon kristityt muinoin ovat usein langenneet, että Raamattua käytetään fysiikan tai biologian lähdeoteoksena tai että Raamattuun viitaten koetetaan väittää, että kirkon hierarkeilla on oikeus kontrolloida tieteellistä tutkimusta ja tietoa. Nämä asenteet perustuivat Jumalan ilmoituksen väärään tulkintaan ja erityisesti siihen, että ne inhimilliset sanat, joiden kautta Jumala Raamatussa puhuu, samaistettiin ainutlaatuihin elävään ja persoonalliseen Logokseen, joka puhuu kirkossaan Pyhän Hengen kautta.

Me uskomme todella, että Jeesus Kristus on persoonallinen Jumalan Sana, jossa kaikki Vanhassa testamentissa ilmoitetut suhteelliset totuudet täyttyivät ja josta myös on mahdollista saada tietää, mikä on ihmisen alkuperän ja määränpään perimmäinen tarkoitus, mistä myös tiede antaa meille paljon tärkeitä tietoja. Kirkon päämääränä todella on, että kaikki ihmiset oppisivat tuntemaan Kristuksen ja Hänessä löytäisivät yhteyden Jumalaan. Mutta Kristuksen tuntemista ja jumalyhteyttä (mistä isät käyttävät nimitystä *theosis*, jumaloituminen), ei anneta ihmisille siinä tarkoituksessa, että ne jollakin tavalla *korvaisivat* ihmisen tiedon itsestään ja tiedon

maailmasta, vaan siksi, että ne tekisivät tuon tiedon täydelliseksi ja antaisivat sille uuden tarkoituksen ja uuden luovan ulottuvuuden. Näin se tieto, joka saadaan Jumalan ilmoituksesta, Raamatusta ja traditiosta, ei korvaa kulttuuria eikä tiedettä vaan vapauttaa ihmismielen maallisista tai ei-uskonollisesta, so. välttämättä yksipuolisesta suhtautumisesta totuuteen ihmisestä ja maailmasta.

Nämä perusolettamukset ovat aina olleet lähtökohtana ortodoksille suhtautumiselle »maailmaan» ja kirkon tehtävään. Jo kansankielinen jumalanpalvelusperinne sinänsä osoittaa, että kristinusko ei tukahduta kansallisia kulttuureja vaan hyväksyy ne erilaisina katolisen tradition yhteyteen. Tähän asenteeseen liittyy kuitenkin aina tapauskohtaisia ongelmia. Esim. Amerikan pluralistinen ja osittain kristillinen kulttuuri on ortodoksisuudelle ennenkokematon haaste, johon nyt nousevan amerikkalaisen ortodoksian on kiireesti kyettävä vastaamaan. Se vaatii dynaamista ja luovaa asennoitumista. Ortodoksisuuden sulkeminen etnisiin gettoihin – joilla oli suuri merkitys ortodoksista uskoa uuteen maailmaan tuottaessa – on toisaalta katolisuuden pettämistä ja toisaalta se suojelee vain näennäisesti amerikkalaisen yhteiskunnan todella kaikkialle ulottuvalta otteelta. Ei myöskään ehdoitta tapahtuva amerikkalaistuminen olisi oikea ratkaisu, koska »maailmaa» ei voida koskaan hyväksyä Jumalan valtakuntaan ilman ehtoja. Maailman on ensin käytävä läpi pääsiäisenomainen muutos, sen on kirkastuttava ristien ja ylösnousemuksen kautta. Tämä on todella dynaaminen ja luova prosessi, mihin kirkko tarvitsee Pyhän Hengen johdatusta.

Kuten kaikki tiedämme, vallitsee »maailman» teologiassa omana aikanamme suuri sekaannus. Monet protestantit ja muutamat roomalaiskatoliset teologit ylikorostavat perinteistä läntistä käsitystä »sekulaarin autonomiasta». Uusi sekularistinen virtaus ei johda ainoastaan siihen näkemykseen, että maailma on jossakin mielessä ainoa ilmoituksen todellinen lähde, vaan myös siihen käsitykseen, että maailma itse – paradoksaalista kyllä – voidaan rajoittaa sosiologisiin kate-

gorioihin. Ihmisen kohtaloa tulkitaan melkein yksinomaan taloudellisen kehityksen ja sosiaalisen oikeudenmukaisuuden näkökulmasta. Ainoa kilpailija tälle sosiaaliselle antropologian suuntaukselle on freudilainen panseksualismi.

Minusta näyttää, että yksi tärkeimpiä ortodoksisen kirkon tehtäviä omana aikanamme on reagoida näihin virtauksiin selväsanaisesti kirkkomme katolisen todistuksen puitteissa. Ilman mitään voitonriemua me voimme vakuuttaa ja osoittaa, että ortodoksinen perinne ihmisluonnosta on todella valtavan rikas, ei ainoastaan patrististen juurtensa perusteella vaan myös teologian viimeaikaisissa kehitysnäkymissä, esim. venäläisen uskonnollisen filosofian joillakin alueilla 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa. Toisaalta Schleiermacherin ansaitsematon valta-asema ja Hegelin ylikorostunut vaikutus aikamme läntiseen teologiaan perustuvat yksipuolisuuteen ja osittain tietämättömyyteen. Ortodoksien täytyy puhua selvästi Jumala-keskeisestä kreikkalaisten isien antropologiasista, ja he löytävät pian vaikutusvaltaisia liittolaisia lännestä (hyvin suuressa määrin esim. Karl Rahnerin teoksista).

Ei pitäisi kuitenkaan unohtaa, että jo luonteensa puolesta tosikristillistä sanomaa *ei voida* pukea sellaisiksi sanoiksi ja käsitteiksi, jotka olisivat välittömästi ymmärrettäviä ja sen vuoksi vetoaisivat maailmaan. Tullessaan ihmiseksi ja omaksuessaan täydellisen ihmisyyden Jumalan Poika ei omaksunut mitään olemassaolevaa ideologiaa tai toimintajärjestelmää. Mekään emme voi tehdä niin. Kristityn on aina välttämättä asetettava esim. puolustamaan yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta, mutta hänen on aina myös muistutettava toisia siitä, että ihmisen *perimmäinen* kohtalo ei riipu yksinkertaisesti pelkästään aineellisten hyödykkeiden oikeudenmukaisesta jakamisesta. Niille, jotka *uskovat* sosiaaliseen vallankumoukseen, hän on välttämättä melko horjuva ja epäluotettava liittolainen, joka muistuttaa heitä siitä, että vallankumous ei ole ratkaisu jokaiseen pahaan asiaan ja että siitäkin voi tulla todellista oopiumia kansalle. Kristitty voi kulkea vain vähän matkaa yhdessä niin oikealla kuin vasemmalla.

olevien kanssa, ja luultavasti molemmat tulevat häneen pettymään. Hän itse sitoutuu lopullisesti vain siihen, mikä on eskatologista: »Odotan kuolleitten ylösnousemista . . .»

Kirkko ei siis voi samaistaa itseään enempää sosiaalisiin periaatteisiin kuin muutoksen ideologioihinkaan, ei myöskään konservatiivisiin *status quo* -filosofioihin. Kuitenkin kristinuskolle on olemassa eräs luonnollisempi ja luotettavampi liittolainen, jonka useimmat kristityt ovat kuitenkin pyrkineet jättämään huomiotta. Tällaiseksi liittolaiseksi esitän *tiedettä*.

Kirkon ja tieteen välisen suhteen historia on traaginen, ja kirkko on suuressa määrin syypää syntyneeseen konfliktiin. Lännen kirkko yritti alistaa tieteen autotääriseen kontrollinsa alaiseksi, ja se johti uskonnonvastaisen tieteellisyyden ja positivismin kehittymiseen; ortodoksinen itä on taas usein ollut liian mietiskelevä ja (miksi sitä salata) liian monofysiittinen. Sillä on ollut niukasti aikaa ajatella koko ongelmaa. Sitä paitsi nykyajan tiede on luotu läntisessä Euroopassa eikä Bysantissa tai slaavilaisessa idässä.

Tiede ja kristinuskko eivät sentään tänä päivänä ole enää toistensa todellisia vihamiehiä, mutta niiden välillä vallitsee traaginen tietämättömyys toinen toisestaan. Kristityt teologit tietävät tieteestä vähän, osittain siitä syystä, että heidän oma kenttänsä on jo sinänsä vaativa ja osittain siksi, että todellinen tiede saa amatöörit nopeasti havaitsemaan huonoutensa. Sosiologia ja politiikka eivät sitä tee, ja siksi monet teologit ovat helpon ja kuvitellun menestyksen toivossa langenneet kiusaukseen ruveta amatöörisosiologeiksi ja amatööripoliitikoiksi päästäkseen dialogiin sen kanssa, mitä he pitävät maailmana. Toisaalta monet tiedemiehet eivät tiedä kristinuskosta enempää kuin minkä he ovat oppineet lapsuudessaan peruskoulun tasolla. Tiede ja tieteestä kumpuava teknologia pyrkivät kontrolloimaan oman aikamme maailmaa enemmän kuin poliitikot ja sosiaali-ideologit. Teologi ja tiedemies voivat ymmärtää ja heidän täytyy ymmärtää toinen toistaan. Jos he eivät tunne toisiaan, se johtuu enimmäkseen siitä, että

molemmilla on rasisiteenaan vuosisatoja vanhat epäluulot ja että kumpikaan ei ole ehtinyt ottaa selvää muista kuin oman tieteenalansa asioista. Juuri tässä kirkon on osoitettava *katolisuutensa*. Sen on voitettava kaikenlainen nurkkakuntaisuus! Muutamat aikalaisemme ovat näyttäneet tietä: Pavel Florenski Venäjällä ja Teilhard De Chardin lännessä. He ovat tehneet joitakin älyllisiä virheitä, mutta eikö meidän pitäisi antaa ne heille anteeksi, kun ajattelemme, miten traagisen yksin he olivat oman aikansa teologien joukossa yrittäessään osoittaa, että teologia ja tiede tosiasiaassa etsivät samaa ainutlaatuista totuutta?

Juuri tässä on kaikkein kiireisin »katolinen» tehtävämme; tämä ei tarkoita sitä, että meidän pitäisi ruveta kehittämään uudenlaista »ortodoksista tiedettä», joka tietäisi atomeista, molekyyleistä ja geneeistä enemmän kuin tavanomainen tiede, vaan sitä, että saisimme jälleen teologian ja tieteen ajattelemaan toinen toistaan vakavasti. Tänä päivänä suorainen vihamielisyys niiden välillä on suuressa määrin voitettu, mutta sijaan on tullut molemminpuolinen tietämättömyys. Tilanne on se, että teologit tunnustavat, että tiede ja teknologia edustavat valtavaa voimaa, jonka Jumala on antanut ihmiselle luonnon hallitsemiseksi, mutta tiedemiesten täytyy myös myöntää, että heidän kompetenssiaan rajoittaa jo sen kohde: he toteavat tosiasiat, mutta niitten perimmäinen tarkoitus ei kuulu heidän tehtäväalueensa piiriin. Heidän pitäisi sen tähden etsiä perimmäisiä kriteerioita ja moraalisia normeja *teologiasta*, so. uskon älyllisistä ja hengellisistä perusseuramuksista.

### *Loppupäätelmät*

Nämä ovat joitakin ongelmia, jotka liittyvät kysymykseen kirkon katolisuudesta. Todellinen tehtävä on edessä. Katolisuus ei ole vain sellainen asia, josta pitää keskustella, vaan se on myös pantava käytännössä täytäntöön. Katolisuus on

oleva ilmeinen merkki siitä, että jokainen hiippakuntamme, jokainen seurakuntamme on todella paikallinen »katolinen» kirkko, jossa on Kristuksen läsnäolon jumalallinen lahja ja joka on kutsuttu todistamaan tästä lahjasta kaikille ihmisille.

Suuri kuilu teorian ja käytännön välillä tämän päivän historiallisessa ortodoksisessa kirkossa voisi olla itse ortodoksien keskuudessa syy epätoivoon eikä mitään muuta kuin sääli-väisen ironian aihe niille, jotka katsovat meitä ulkopuolelta, jos teoria olisi pelkkää »teoriaa» eikä Jumalan lahja, jos jumalallinen eukaristia ei yhä uudelleen muuttaisi meidän köyhää inhimillistä yhteisöämme todella katoliseksi Jumalan kirkoksi ja jos Jumala ei ajasta aikaan tekisi ihmeitä, kuten Hän tekee esim. siten, että sallii ortodoksisen uskon säilyä sielläkin, missä yhteiskunta on ahdistavan maallinen, tai että Hän pitää huolta siitä, että lännen hajaannuksessakin ortodoksinen todistus on kaikkialla tullut mahdolliseksi.

Meidän pyhäksi velvollisuudeksemme jää tämän kuilun täyttäminen. Ja näin me tulemme niiden voimallisten tekojen arvoisiksi, joita Jumala ilmiselvästi on tehnyt meidän hyödyksemme ja pelastukseksemme. Tätä aukkoa ei voida täyttää näennäisesti, ei valehtelemalla eikä kerskaamalla yhden tai toisen perinteen menneestä loistosta, yhden tai toisen kirkollisen instituution menneestä kunniasta. Ajassa, jossa me elämme, on eräs kriittiselle ajalle ominainen myönteinen piirre: Se kykenee erottamaan epäautenttisen, se etsii eksistentiaalista totuutta, se etsii pyhyyttä.

Olen juuri käyttänyt sanoja, joita ei missään tapauksessa pitäisi unohtaa, kun keskustellaan katolisuudesta. Kirkko ei ole ainoastaan yksi ja katolinen, se on myös pyhä. Pyhyys on tietysti *jumalallinen* ominaisuus aivan kuin myös todellinen ykseys ja todellinen universaalisuuskin. Mutta ihmiselle on mahdollista saavuttaa pyhyys kirkossa. Ne, joita me nimitämme »pyhiksi», ovat juuri niitä kristittyjä, jotka muita paremmin ovat toteuttaneet itsessään jumalallisen pyhyiden täyteyden, joka pyhässä kirkossa on ihmisille annettu. Kirkon isät, kuten kaikki tiedämme, eivät koskaan tehneet eroa

»Jumalan näkemisen» ja »teologian» välillä. He eivät koskaan myöntäneet, että älyllisellä kyvyllä ymmärtää evankeliumi olisi mitään merkitystä ilman pyhyyttä. Pyhät, eivät ammattimaiset kirkonmiehet, ovat todella onnistuneet projisoimaan muinoin Kristuksen kuvan maailmalle, sillä vain pyhyyden valossa voi todella ymmärtää, mitä risti merkitsee ja mitä apostoli Paavali tarkoitti, kun hän omana aikanaan kuvaili kirkkoa näin: »Kunniassa ja häpeässä, pahassa maineessa ja hyvässä, villitsijöinä ja kuitenkin totta puhuvina, tuntemattomina ja kuitenkin hyvin tunnettuina, kuolemaisillamme, ja katso, me elämme, kuritettuina emmekä kuitenkaan tapettuina, murheellisina, mutta aina iloisina, köyhinä, mutta kuitenkin monia rikkaiksi tekevinä, mitään omistamatta, mutta kuitenkin omistaen kaiken» (2 Kr 6:8–10).

*Suomentanut Matti Sidoroff*

#### SUMMARY

*John Meyendorff, The Catholicity of the Church*

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. 81–97. Originally published in *St. Vladimir's Theological Quarterly* vol. 17:1/2 (1973), pp. 5–18.

*Alexander Schmemmann*

## PAPISTO JA MAALLIKOT\*

Vaikka pyrinkin käyttämään sanaa »ongelma» niin vähän kuin mahdollista, on kuitenkin myönnettävä, että papiston ja maallikoiden välinen suhde on pitkän aikaa ollut ongelma. Monissa osissa kirkkoa tämä on ongelma vieläkin, esim. Amerikassa papiston ja maallikoiden välinen vastakohtaisuus on ollut tosiasia ja jossain määrin yhä edelleen on. Jossakin muodossa tämä ongelma on kuitenkin olemassa kaikkialla, ja se vaatii teologista selvittelyä.

Aloitan analysoimalla lyhyesti näitä kahta sanaa: »papisto» ja »maallikot». On paradoksaalinen tosiasia, että alkuaan molemmat sanat ovat merkinneet yhtä ja samaa asiaa. Käsite »maallikot» juontaa alkunsa kreikankielisestä sanasta *laos*, joka tarkoittaa »kansa». Ja tietysti sana »kansa» tarkoittaa raamatullisessa ja kristillisessä yhteydessä aina *Jumalan kansaa*. Vanha testamentti on Jumalan kansan historiaa. Kristinuskon ilmenemismuoto on kirkko, ja kirkko on myös Jumalan kansa. »Te, jotka ette olleet kansa, mutta nyt olette Jumalan kansa» (1 Pt 2:10), sanoo apostoli. Tämä on yksi tärkeimpiä ja vanhimpia kirkon määritelmiä. Tästä syystä adjektiivi *laikos* (= kansaan kuuluva, maallikko) tarkoittaa hyvin syvässä merkityksessä jokaista kirkon jäsentä. Kun jostakin tulee diakoni, pappi, piispa tai patriarkka, hän kuuluu yhä edelleen Jumalan kansaan ja on sen tähden edelleen *laikos*.

Tässä yhteydessä on paikallaan esittää pieni liturginen alahuomautus: kun piispa tai pappi jumalanpalvelukseen valmistautuessaan ensimmäiseksi pukee ylleen valkean alustikarin, tai alban kuten sitä latinaksi nimitetään, tarkoittaa se kastepukua, jollaisen me kaikki olemme saaneet, kun mei-

---

\* Ortodoksisten Pappien Liiton opintopäivillä Kuopiossa 26.9.1975 pidetty esitelmä.



dät on kastettu. Tämä valkea vaate ilmaisee, että me kuulumme Jumalan kansaan, ja kun palveluksen toimittaja pukee sen ylleen, hän ikään kuin yhdistää meidät kaikki tällä tavalla Jumalan kansaksi.

Papistosta käytetään usein toista raamatullista ja liturgista termiä *kleronomia*, *kleros*. Jumalanpalveluksen loppuosassa palveluksen toimittaja lausuu: »Pelasta, Jumala, Sinun kansasi ja siunaa Sinun perintöäsi (= kleronomia). Jumalan kansa on Jumalan valitsema osa. Se on Jumalan papisto. Papisto merkitsi aluksi niitä, jotka oli erotettu määrättyyn tehtävään, »Jumalan osaksi». Se on se osa maailmasta, jonka Jumala on valinnut itselleen. Mutta kaikki kristityt on valittu ja erotettu maailmasta Jumalan osaksi. Siksi me olemme kaikki »laos» ja samoin olemme kaikki »kleros» – Jumalan valitsema kansa, Jumalan itselleen valitsema osa.

Vasta sitten, kun ymmärrämme näiden kahden käsitteen raamatullisen ja syvimmän merkityksen, voimme edelleen ymmärtää, mitä merkitsevät papisto ja maallikot kirkossa. On suuri historiallinen onnettomuus, että kirkko vähitellen »klerikalisoitui» eli muuttui pappisvaltaiseksi. Asiat alettiin ymmärtää niin, että papisto on aktiivinen ja maallikot passiivinen kirkon osa. Sana »maallikko» tuli merkitsemään yleisessä kielenkäytössä henkilöä, joka *ei ole* jotakin: jos sanon olevani maallikko esim. maantieteessä, se tarkoittaa sitä, että en tiedä mitään maantieteestä, en ole sen alan asiantuntija. Kirkossakin sanasta »maallikko» on tullut milteipä negatiivinen käsite. Maallikko on se, joka *ei ole* diakoni, pappi, eikä piispa. Mutta mitä hän sitten on, sitä ei sanota. Hän ei ole mitään!

Kun näin on, mihin se sitten johtaa tämän langenneen maailman lainalaisuuksien mukaan? Se, joka ei ole mitään, kapinoi ja haluaa olla kaikkea. Tähän sisältyy koko ongelman hirvittävä logiikka: niin monien vuosisatojen ajan maallikot eivät ole olleet mitään, mutta nyt he haluavat olla kaikkea. Vaikka emme vielä äänestäkään siitä, onko Jumala Pyhä Kolminaisuus, sekin päivä voi tulla!

On välttämätöntä ja kiireellistä, että me uudelleen teemme selväksi, mikä on papiston ja maallikkojen oikea suhde ja palautamme sen voimaan. Tässä suhteessa ei saa olla puhettakaan vastakohtaisuudesta, mutta sillä on paljonkin tekemistä kirkon ihanteen kanssa, mikä ilmenee kirkon nimityksissä »Kristuksen ruumis» ja »Jumalan kansa».

Ymmärrämme tämän myönteisen suhteen ehkä parhaiten, kun otamme tarkasteltavaksi eukaristisen kokoontumisen, joka on kirkon todellinen ikoni. Tätä suhdetta ilmaisee parhaiten käsite »yhteinen palvelus» (concelebratio – »kanssa-palvelu»). Me kaikki olemme yksi ruumis, jossa kullakin jäsenellä on jokin kokonaisuuden täydellisen toiminnan kannalta välttämätön tehtävä. Tällainen kokonaisuus on jumalanpalvelusta toimittava kirkko. Jotta kirkko voisi olla täydellinen, täydellisesti Kristuksen ruumis, siinä tarvitaan erilaisia palvelusvirkoja.

Tästä eukaristisesta kokoontumisesta p. Johannes Krysostomos kirjoitti omalle seurakunnalleen: »Kun te kaikki olette kokoontuneet yhteen ja me sanomme: 'Rauha olkoon teille kaikille', niin te vastaatte: 'Niin myös sinun hengellesi'.» Kun piispa otetaan vastaan jumalanpalveluksen alussa, joku ehkä ajattelee, että seremonia on pelkkä jäännös bysanttilaisesta loistosta, mutta itse asiassa vastaanotto on hyvin olennainen asia. Liturgian kokoontuneen kansan ensimmäisenä tehtävänä on ottaa vastaan se, jonka tehtävänä on toimia kirkon päänä. Näin tuo joukko osoittaa olevansa kirkko, pää ja ruumis, jotka muodostavat Kristuksen kirkon täyteyden.

Tästä eteen päin jumalanpalvelus on jatkuvasti yhteistä palvelusta. Se sana, joka ilmaisee maallikkojen tehtävän todellisen luonteen, on »amen». Se on koko asian avain. Mitä tarkoittaa sana »amen»? Se tarkoittaa sen vastaanottamista, mikä on meille annettu. Kristus ei voi pelastaa minua, ellen sano Hänelle: »Amen.» Hän kyllä on pelastanut minut, mutta minun on myös otettava vastaan tuo pelastus. Jeesus itse oli »amen» omalle Isälleen. Kirkko on »amen» Kristukselle. Meidän ensimmäinen liturginen tehtävämme niin piispoina,

pappeina kuin maallikkoinakin on se, että otamme meille annetun lahjan vastaan. Kirkkokansana me otamme sen vastaan sanomalla »amen». Näin me panemme siihen sinetin, näin muodostuu kirkko. Lahjasta tulee merkityksellinen vasta sitten, kun se otetaan vastaan. Ilman tätä vastaanottamista, ilman tätä »amenta» Kirkko ei pelasta. Ilman tuota lahjaa ei myöskään ole mitään, mihin voisimme sanoa »amen».

Tältä pohjalta voimme siirtyä käytännön tasolle. Ortodoksinen oppi kirkon papiston ja maallikoiden suhteesta on kaikkea muuta kuin käskyvaltaan ja alistumiseen perustuva suhde. Se on yhteisen palvelemisen suhde. Papistoon kuuluvat ne, joiden tehtävänä on olla kirkossa Kristuksen edustajina ja osoittaa, miten Kristus oli kuuliainen Isälleen. Kun pappi pukee yllensä epitrakiilin, päällyshihat, vyön ja felonin, hänen oma persoonallisuutensa siirtyy taka-alalle. Hänen käntensä, hänen ruumiinsa eivät enää ole hänen omansa. Hänestä on tullut Kristuksen läsnäolon sakramentti niille, jotka ovat jumalanpalvelukseen kokoontuneet.

Tästä syystä Kristus ei ole jättänyt valtuuksiansa kenellekään. Hän ei ole asettanut ketään sijaisekseen maan päälle. Asian ydin on siinä, että Hän itse on läsnä. Hierarkian todellisena tehtävänä kirkossa on tehdä Kristus nähtäväksi, tehdä kuultavaksi Hänen käskynsä, tuoda julki Hänen opetuksensa, Hänen tahtonsa. Piispa ei sano: »Teidän täytyy totella minua, koska minä olen piispa ja sen tähden oikeassa.» Häntä on toteltava siksi, että hänellä itsellensä ei ole ehdottomasti mitään annettavaa, ei uhriksi tuotavaa, paitsi iankaikkinen Kristuksen totuus. Olen aina ymmärtänyt papiksivihkimyksen niin, että siinä ei anneta ihmiselle mitään vaan hänet pikemminkin vapautetaan kaikesta siitä, mikä ei ole Kristuksen.

Jos oppilaani sanoo tuntevansa suurta kutsumusta johonkin, sanokaamme vaikka arkkitehtuuriin tai historiaan, ja ilmoittaa haluavansa vaikkapa tulla sekä arkkitehdiksi että papiksi tai haluavansa pappina kirjoittaa täydellisen ristin

historian, minulla on tapana varoittaa häntä ryhtymästä olenkaan papiksi. Kristuksella ei ollut mitään muuta kutsumusta kuin pelastaa ihmiskunta. Ei voi kuvitella, että Kristuksella olisi ollut jokin harrastus, esim. postimerkkien keräily tai lääketieteen opiskelu tai muu hyödyllinen asia. Mutta Kristuksessa jokainen voi löytää oman kutsumuksensa. Ihmisestä voi tulla kristitty kirjailija, kristitty arkkitehti, kristitty lääkäri jne. Mutta aina Kristuksen toiseen tulemukseen asti pitää kirkossa olla niitä, joilla ei ole mitään muuta kutsumusta kuin olla kansalle Kristus, yrittää tehdä Kristus havaittavaksi. Tästä syystä pappeus on hyvin vaikea kutsumus. Se merkitsee vapautumista kaikista kutsumuksista. Jos joku haluaa pelastaa oman maansa, rakentaa oikeudenmukaista järjestystä, ajaa taloudellisia uudistuksia, perustaa yhteiskunnallisen lääkintähuollon niin hyvä. Jumala siunatkoon kaikki nämä pyrkimykset! Nämä ovat niitä asioita, joita maallikoiden tulee tehdä. Heidät on voideltu, he käyvät kirkossa, Kristuksen kädestä he ottavat vastaan pyhän Ehtoollisen, heidät on pyhitetty. He vievät kirkosta maailmaan mukanaan kristillisen näkemyksen, mutta kun he lähtevät kirkosta, jää sinne aina joku alttarin ääreen. Hän, joka sinne jää, muistuttaa toisia siitä, että mikään näistä kutsumuksista ei ole lopullinen eikä perimmäinen tarkoitus. Hän muistuttaa maallikkoja siitä, että kaiken tässä maailmassa tulee johtaa tämän maailman tuolle puolelle, Jumalan valtakuntaan.

Niin kauan kuin me takerrumme kiinni kirkossa lakeihin ja säännöksiin, me toimimme matemaattisten lakien mukaan ja olemme toivottoman epäkirkollisia. Itse asiassa minusta tuntuu siltä, että kirkossa ei pitäisi olla mitään sellaista, mistä meidän pitäisi äänestää – paitsi ehkä sellaisista kysymyksistä kuin pitääkö kirkon seinät maalata valkeiksi vai vihreiksi. Mutta antaisin ilomielin kenen tahansa päättää tällaisista asioista. Mutta kun tulemme kirkollisiin kokouksiin, olkoot ne seurakunnallisia tai hiippakunnallisia tai laajempia, kysymys ei ole siitä, että piispat ajaisivat piispojen etuja, papit pappien ja maallikkoparat »proletariaatin» etuja. Kirkossa ei ole sel-

laista asiaa kuin yksityisen etu. Me emme omista kirkkoa, kirkko ei kuulu meille, vaan me kuulumme kirkolle. Suomen valtion lain mukaan ehkä kirkkokunnan keskusrakennus kuuluu jollekin maalliselle instituutiolle, mutta jos siinä rakennuksessa olevat ihmiset ovat kristittyjä, he tietävät, että asian ydin on siinä, että kuuluipa se kenelle tahansa, se kuuluu viime kädessä Jumalalle. »Te olette Kristuksen, mutta Kristus on Jumalan» (1 Kr 3:23).

Kun nyt olemme ratkaisseet ongelman, jota toisaalta ei oikeastaan olekaan mutta toisaalta kuitenkin on, ehdotan noudatettavaksi seuraavaa peruseriaatetta: *Kirkossa kaikkien tulisi osallistua kaikkeen*. Ei ole olemassa mitään sellaista asiaa, joka kuuluisi yksinomaan piispoille, yksinomaan papeille, yksinomaan maallikoille. Mutta osallistumista ei pidä toteuttaa maallisten tai juridisten periaatteiden mukaisesti. Koko kirkon elämä on pohjimmiltaan lahja, joka on annettu jokaiselle. Apostoli Paavali sanoo: »Armolahjat ovat moninaiset» (1 Kr 12:4). Toiset on kutsuttu papputeen, tähän »kutsumukseen ilman kutsumusta».

Minua on aina hämmästyttänyt se, miten vähän me tiedämme kahdestatoista apostolista (paitsi että Pietari kielsi Kristuksen ja että Andreas nautti suomalaisesta saunasta!) Tämä on hyvin mielenkiintoista. Jumala ei perustanut kirkkoaan sellaisten kahdentoista viisaan miehen varaan, jotka meidän aikamme asetettaisiin ehdolle Nobel-palkinnon saajiksi. Hän ei valikoinut joukkoonsa parhaita teologeja, ei parhaita sosiologeja, ei parhaita filosofejia. Hän perusti kirkkonsa sellaisten ihmisten varaan, joita Apostolien teoissa on luonnehdittu sanoilla *agrammattoi kai idiotai* – lukutaidottomia ja oppimattomia (Ap 4:13). Entisenä kirkkohistorioitsijana olen huomannut, että suuret harhaoppiset ovat olleet aina »välkkyjä kavereita». Areios oli teologinen nero. Hänen piispansa Aleksanteri oli »lukutaidoton ja oppimaton», mutta Areioksen ylpeys neroudestaan ajoi hänet ulos kirkosta.

Papisto ei ole siis mikään voimatekijä. Heillä ei ole mitään ylpeilyn aihetta. He ovat ennen kaikkea sellaisia henkilöitä,

jotka on kutsuttu elämään vailla mitään muuta persoonallisuutta kuin Kristuksen. Heillä ei pitäisi olla omia kasvoja vaan pelkästään Kristuksen kasvot. Tästä syystä me suutelemme piispan tai papin kättä. Tästä syystä me suitsutamme hänelle. Tämä on ihana asia, sillä tässä inhimillisessä rakenteessa meillä on tämä Kristuksen läsnäolon sakramentti. Tämä edellyttää uskoa, ja tästä syystä me tarvitsemme kirkkoa.

Mitä maallikoihin tulee, on tullut aika muuttaa negatiivinen asenne positiiviseksi. Negatiivisella asenteella tarkoitan sitä, että aina vain puolustettaisiin omia oikeuksia. Syy on yksinkertainen: kirkossa ei kenelläkään ole oikeuksia. Meillä on – näin voimme sanoa – vain yksi oikeus: oikeus tulla Kristuksen kanssa ristiinnaulituksi. Emme voi sanoa, että meillä on oikeus saada Pyhä Henki. Emme voi vaatia Pyhää Henkeä itsellemme. Se on meille kokonaan lahja. Jumala tyhjentää itsensä ja antaa meille.

Ortodoksisessa kirkossa meillä on myös maallikon ikoni. Se on Maria, Jumalan Äiti. Hän ei vaatinut itselleen oikeuksia. Hän ei ollut yksi kahdestatoista, vaikka arvelenkin, että hän olisi täyttänyt kaikki edellytykset voidakseen tulla valituksi. Kaikki, mitä me hänestä evankeliumin perusteella tiedämme, on hämmästyttävä hiljaisuus. Siitä kirkko lukee ja sitä se ylistää päivä päivän perästä. Mutta eikö loppujen lopuksi hän ole kirkon todellinen ikoni. Emmekö sano, että Hänessä iloitsee koko luomakunta. Hän on *platitera ton ouranon*, taivaita avarampi. Hän on itse maallikon henkilöitymä. Hänen suhteensa Kristukseen on esikuvallinen. Hänestä tuli maailmankaikkeuden kuningatar, kun hän sanoutui irti kaikista oikeuksistaan ja kaikesta voimastaan ja sanoi: »Katso, minä olen Herran palvelijatar» (Lk 1:38).

Kun me keskustelemme kirkon ongelmista, olkoot ne taloudellisia, hallinnollisia tai minkälaisia tahansa – ja niitähän on – meidän pitäisi aina muistaa, että papisto ja maallikot edustavat saman palveluksen kahta eri muotoa. Molemmat ovat Kristuksen »orjuuden» muotoja, mikä toisaalta on ainoa todellisen vapauden muoto. Kristuksen orjuuden hyväksy-

minen on ainoa keino muuttaa kirkon ilmapiiriä. Muuten me elämme maailmasta omaksumiemme aatteitten mukaan. Puhutaan naisen oikeuksista kirkossa, maallikoiden oikeuksista kirkossa, diakonin oikeuksista, protodiakonin oikeuksista! Oikeuksia, oikeuksia, oikeuksia! Mutta jos näin on, silloin olemme joutuneet takaisin lain alaisuuteen, vaikka meidän pitäisi pysyä armon alaisuudessa. »Ette ole lain alla vaan armon alla» (Rm 6:14). Kuka tarvitsee oikeuksia, kun koko kirkon ihme on vain siinä, että siinä kaikki ovat kaikille kuuliaisista Kristuksessa.

Mitä on piispuus tai pappeus? Se on kuuliaisuuden muoto. Mitä on maallikkona oleminen? Se on toinen kuuliaisuuden muoto. Kaikki nämä kuuliaisuuden muodot ovat kuuliaisuutta Kristukselle.

Emme voi omaksua tätä logiikkaa, elleimme pane koko sydäntämme kirkkoon. Me emme saa puhua omasta kirkostamme emmekä siitä, miten me omasta tahdostamme kuulumme kirkkoon; meidän pitää pikemminkin ajatella, että se on ihme, että me saamme kuulua kirkkoon, vaikka meillä ei olisi siihen oikeastaan mitään oikeutta, ei pienintäkään ansiota. Kun omaksumme tämän ajattelutavan, silloin monet meidän ristiriidoistamme osoittautuvat mitättömiksi ja turhanpäiväisiksi.

On ensisijaisesti papiston asiana kirkon johtajina ja opettajina panna kirkossa alulle tämä uusi ajattelutapa. Meidän on ruvettava näkemään, että kirkossa kaikki omalla paikallaan palvelevat Kristusta.

Lopetan esitykseni evankeliumin ikuisella paradoksilla, jonka esitti kaikkien aikojen suurin vapauden puolesta taistelija, apostoli Paavali. Hän sanoi: »Vapauteen Kristus vapautti meidät. Pysykää siis lujina, älkääkä antako uudestaan sitoa itseänne orjuuden ikeeseen» (Gal 5:1). Samanaikaisesti hänen itsestään käyttämä nimitys oli *doulos Hristou* – Kristuksen orja. Tämä on paradoksi. Vain sikäli kuin olen Kristuksen orja, olen vapaa, olinpa sitten piispa, pappi, diakoni tai maallikko. Minut on kutsuttu ja valittu. »Te ette valinneet

minua, vaan minä valitsin teidät» (Jh 15:16). Jokaisen pitää hyväksyä oma kutsumuksensa kirkossa kuuliaisuustehtävänä. Kaikki kutsumukset ovat yhtä tärkeitä ja olennaisia. Vain niiden kaikkien varaan yhdessä Kristus rakentaa oman ruumiinsa.

Lopullisena periaatteena, millä tämä toteutuu, on se, että kaikki palvelevat kaikkia. Tämä edellyttää paljon ajattelemista, kun tätä periaatetta sovelletaan yksityistapauksiin, mutta olen pyrkinyt osoittamaan yleisen perspektiivin, jossa meidän on toimittava. Tämä periaate saattaa olla meille uusi, sillä me olemme niin tottuneet pappis- tai maallikkovaltaisuu-teen, mutta se ei ole mitään uutta Kristuksessa elävälle Jumalan kirkolle.

*Suomentanut Matti Sidoroff*

#### SUMMARY

*Alexander Schmemmann, Clergy and Laity*

An address given to the Clergy's Seminar in Kuopio, September 26, 1975.

The terms »clergy» and »laity» are in the contemporary use of these words most commonly understood as opposite terms. In the deepest sense of these words, however, they mean one and the same thing: the people of God which He Himself has chosen. Therefore, there should not be in the Church things which belong to the clergy alone or to the laity alone but everybody should participate in everything. Only the ways of participation vary. All are called to serve all in the Church.



*Ignatios Ek*

## ORTODOKSINEN KIRKKO RUOTSISSA\*

*Vanhempi historia*

On vaikea saada selville, milloin kristinuskoa ensimmäistä kertaa julistettiin Ruotsissa. Historian opetuksesta saamamme käsityksen mukaan Hampurin piispa Ansgar suoritti lähetystyötä 800-luvun puolivälissä silloisesta kauppakaupungista Birkasta, joka sijaitsi Mälaren-järven saarella, lähellä nykyistä Tukholmaa. Tästä lähetystyöstä ei kuitenkaan jäänyt mitään ilmeisen pysyvää jäljelle. Ansgariuksen lähetystyötä kuvataan »Ansgariuksen Elämä» – »Vita Ansgarii» -teoksessa.<sup>1</sup> Viikinkiaikana väringit ja varjagit suorittivat laajoja merimatkoja itään kulkién Venäjän kautta Bysanttiin. Nämä matkat olivat sekä kauppa- että ryöstöretkiä. Matkareittien varrelle perustettiin vähitellen linnakkeita, jotka sittemmin kehittyivät järjestäytyneiksi kaupunkiasutuksiksi. Näitä ovat mm. Kiova, Vladimir ja Novgorod. Muistomerkeiksi pystytetyt lukuisat riimukivet kertovat sellaisista matkamiehistä, jotka ottivat ylleen valkoisen puvun. Se tarkoittaa, että he olivat antaneet kastaan itsensä ja liittyivät kristinuskon kannattajiksi. Todennäköisesti kreikkalaiset papit toimittivat näitä kasteita.<sup>2</sup> Sigtunan kaupungissa, joka 1000-luvulla oli svealaisten pääkaupunki, on vielä tänä päivänä oletettavasti ortodoksisen kirkon raunioita. Kirkon muoto osoittaa selviä bysanttilaisia piirteitä.<sup>3</sup> Ehkä siellä oli myös ortodoksisia pappeja ja munkkeja ja ehkä ortodoksista lähetystyötä, mitä myöhemmät historiankirjoittajat eivät ole tunteneet tai minkä

\* Kuopiossa Ortodoksisten Pappien Liiton opintopäivillä 24.9.1979 pidetty luento.

<sup>1</sup> Rimberty; Ansgars levnad. 1965 Diakonist. Bokförlag.

<sup>2</sup> Ortodoxa Kyrkan i Sverige. Den Heliga Annas Ortodoxa Församlingsblad. Christofer Klasson, Ortodoxa Kyrkan.

<sup>3</sup> M. Norström. En rysk kyrka i Sigtuna. Kerygma 68–78. sid. 135.

he yksinkertaisesti ovat jättäneet mainitsematta vahvistaakseen roomalaiskatolisen kirkon yksinoikeutta.

1000-luvulla, joka myös on Ruotsin kirkon rakennusaikaa, Englannin kirkon miehet hallitsevat lähetystyötä. Heistä mainittakoon pyhä Sigfrid, pyhä Eskil ja pyhä Botvid. Pyhä Sigfrid kastoi noin vuonna 1000 kuningas Olofin, lisänimeltään Skötkonung. Tällä kuningas Olofilla oli tytär Ingegärd, josta myöhemmin tuli suuriruhtinatar Irene, Kiovan suuriruhtinas Jaroslav Viisaan vaimo. Tämän naisen mekin nykyään tunnemme pyhänä Anna Novgorodilaisena.

Hänen elämästään ei ole paljon tietoa. Venäläisen kirkon kuukausikirjoissa on kirjoitettuna muutama sivu, joissa melko stereotyyppisesti kuvataan hänen elämänkohtalonsa. Aivan ennen kuolemaansa vuonna 1050 hänestä tuli nunna ja hän otti tässä yhteydessä nimen ANNA. Pyhän Annan nimeen yhdistetään Novgorodissa sijaitsevan Irinan nunnaluostarin ja pyhän Sofian kirkon rakentaminen.<sup>4</sup>

Pyhä Anna julistettiin pyhimykseksi vain joitakin vuosia kuolemansa jälkeen. Siten hän on ensimmäinen ruotsalaista syntyperää oleva kristitty, joka on julistettu pyhimykseksi. Tätä eivät monet tämänpäivän ruotsalaiset tiedä. Pyhän Annan muistoa vietetään helmikuun 10. päivänä. Nykyinen ruotsalainen ortodoksia on paljossa hänen henkisen perintönsä mukaista ja tuloksena hänen esirukouksistaan.

Koko tämä historia bysanttilais-slaavilaisen ja ruotsalaisen väestön välisestä yhteydestä on luonnollisesti hyvin kiinnostava ja antaa nykyajan ruotsalaiselle ortodoksille voimakkaan yhteenkuuluvuuden tunteen pohjoismaiseen ortodoksiaan Venäjän kirkon välityksellä. Ruotsalaisessa ortodoksiasassa on hyvät, historialliset juuret.

Ruotsin rajojen sisällä katolinen kirkko poisti kaikki ortodoksian jäljet. Vuodesta 1248 Skänningen kokouksesta lähtien Ruotsin kirkko on roomalaiskatolinen. Ruotsissa vastus-

<sup>4</sup> Levnadsbeskrivning av Den Heliga Storfurstinnan ANNA. Hustru till Storfurste Jaroslav Vladimirovitch. Översättning från ryska kyrkans månadsböcker.

tettiin kauan pappien naimattomuutta ja tällöin viitattiin kreikkalaisen kirkon naimisissa olevaan papistoon. Tätä perustelua käyttivät uudelleen myös luterilaiset uskonpuhdistajat. Gotlannissa oli pitkään venäläisiä merimiehiä ja kauppa-  
matkustajia varten venäläinen kirkko.

Eri vuosisatojen aikana ortodoksinen kirkko on ollut olemassa Ruotsin rajojen sisällä vähemmistöryhmän kirkkona ja sitä on usein vainottu. Karjalan ja Inkerinmaan väestö, joka suureksi osaksi oli ortodoksisista ja jota siksi pidettiin venäläisenä, joutui 1500- ja 1600-luvulla luterilaisen käännäytysyrityksen kohteeksi Ruotsin valtion toimesta. Tämä yritys ei kuitenkaan erityisemmin onnistunut. Suurin uhrauksin väestö piti kiinni ortodoksisesta perinteestään.

Tukholmassa sijaitseva venäläinen konsulaattikirkko sai pitää ortodoksian liekkiä palavana Ruotsissa aina nykyaikaan asti. Venäläinen kirkkoseurakunta perustettiin vuonna 1624 ja sillä oli oikeus pitää kirkkoa ja pappia kaupungissa toimivaa venäläistä konsulaattia ja kauppiaita varten. Tämä seurakunta on olemassa vielä tänään ja se on siis Ruotsin vanhin vapaakirkkoseurakunta.<sup>5</sup> Saan pian aiheen palata esityksessäni tähän seurakuntaan.

Tällä edeltävällä, summittaisella Ruotsin vanhemman ortodoksian historialla haluan vain korostaa, ettei Ruotsi ole joutunut ortodoksisen kirkon sanoman yhteyteen ainoastaan viime vuosikymmenien ortodoksisen väestön siirtolaisuuden yhteydessä. Ruotsin ortodoksialla on todellisia, historiallisia yhtymäkohtia.

### *Nykyajan historia*

Vuodesta 1917 vuoteen 1955 muutti maahan eri vaiheissa pääasiassa venäläisiä, eestiläisiä ja suomalaisia. Venäläiselle

<sup>5</sup> P. Roumjantseff: Ur den ryska församlingen i Sverige historia 1909. Kristi Förklarings Kyrka i Stockholm 1617–1967. Festskrift 1967.

seurakunnalle tämä merkitsi siirtymistä suurlähetystökirkosta seurakunnaksi, joka otti huolehtiakseen pakolaisista. Toisen maailmansodan jälkeen Tukholman venäläinen seurakunta joutuu Pariisin jurisdiktion alaiseksi ja siten myös Konstantinopolin patriarkaatin alaisuuteen. Lyhyehkön ajan 40-luvulla vaikutti rovasti Alexander Rubetz mm. Eskilstunan venäläisen seurakunnan keskuudessa. Rubetz kuului Moskovan patriarkaattiin. Sen jälkeen tämä patriarkaatti ei ole ollut edustettuna Ruotsissa.

Eestiläiset ortodoksit järjestivät 40-luvun lopulla oman kirkkonsa Ruotsin maaperälle, jolloin seurakuntia perustettiin suurehkoihin kaupunkeihin. Suomenkielisille ortodokseille järjestettiin seurakunta, joka oli eestiläisen maanpaossa elävän arkkipiispa Alexanderin alainen. Häntä seurasi piispa Juri. Locum tens Jurin jälkeen oli Thyatiran ja Lontoon arkkipiispa Atenagoras.

Eestiläinen pakolaiskirkko valitsi uuden piispan, mutta ei saanut Konstantinopolin tunnustusta, minkä vuoksi tämä seurakunta on sen jälkeen joutunut kreikkalaisen metropoliitakunnan alaiseksi. Kun Ruotsin elinkeinoelämä 50- ja 60-luvulla voimakkaasti laajeni, se tarvitsi työvoimaa muualta. Värväys tapahtui pääasiassa Suomesta, mutta myös eteläeurooppalaisista maista kuten Italiasta, Kreikasta ja Jugoslaviasta. Pienehköjä ryhmiä tuli myös muista, itäeurooppalaisista maista. Voi sanoa, että tämä siirtolaisuus oli räjähdyksenomaista. Ei kirkko eikä yhteiskunta ollut varustautunut sen varalle. Lyhyessä ajassa ortodoksien lukumäärä lisääntyi noin 15.000:sta 45.000:een. Tätä ihmisryhmää voi nimittää ns. taloudellisen suhdanteen maahanmuuttajiksi ja siten he eroavat aikaisemmasta ryhmästä, pakolaissiirtolaisista. Kun pakolaissiirtolainen sai valmistautua olemaan melkoisen ajan poissa kotimaastaan ja senkin pakosta, niin taloudellisen suhdanteen mukana tullut maahanmuuttaja uneksi ansaitsevansa rahaa voidakseen palata takaisin kotimaahan, avatakseen hotellin tai ostaakseen talon tai maatian. Kreikkalaiset järjestivät oman seurakunnan, johon kuu-

lui oma pappi ja kirkkotilat Tukholmasta. Tämä seurakunta oli arkkipiispa Athenagoraksen alainen.

Voimme todeta, että kaikki eri kansalliset ja rodulliset ryhmät huolimatta kansallisten seurakuntien organisaatiosta olivat kuitenkin järjestäytyneet yhden kirkon – Konstantinopolin kirkon – alaisuuteen aina vuoteen 1970. Jugoslavia-lainen ryhmä kuului siihen niissä seurakunnissa, jotka olivat olemassa. Ruotsalaisella ortodoksipapilla Christofer Klassonilla oli myös määräys toimia heidän sielunhoitajanaan. Tämä oli saatu aikaan arkkipiispa Athenagoraksen ja Serbian patriarkka Germanin välisellä sopimuksella.

Vuonna 1969 perustettiin Ruotsia ja koko Skandinaviaa varten<sup>6</sup> kreikkalainen metropoliittakunta. Joskaan ei suoraan tämän johdosta mutta kuitenkin samanaikaisesti sai alkunsa jako kolmen autokefaalisen kirkon toimintaan. Nämä olivat Kreikan, Serbian ja Romanian kirkko. Romanianlaiset saivat oman pappinsa. Serbit aloittivat oman seurakuntatoiminnan, samoin makedonialaiset. Kaksi monikansallista ruotsalaista seurakuntaa lähti kulkemaan eri teitä. Toinen jäi jäljelle Kreikan metropoliittakuntaan, kun taas toinen, pyhän Annan seurakunta, katsoi olevansa pakotettu muuttamaan jurisdiktiota ja liittyi väestön lukumäärään nähden suurimpaan ryhmään, nimittäin serbialaiseen kirkkoon.

Pyhän Annan ortodoksinen seurakunta perustettiin vuonna 1968. Nimen valinta osoitti sekä historiallis-ortodoksista että ruotsalaista perintöä. Seurakunnan muodostamisen tarkoituksena oli ruotsin kielellä luoda edellytykset syvään ortodoksiseen sakramentaaliseen elämään niille ruotsinkielisille ortodokseille, joiden lukumäärä on kasvamassa ja myös toisen ja kolmannen sukupolven maahanmuuttajaortodokseille, joille sopeutuminen ruotsalaisiin olosuhteisiin merkitsee, että heillä on tarve tunnustaa ortodoksinen uskonsa uuden kotimaan kielellä ja tavoissa.

<sup>6</sup> Ortodoxa Kyrkan i Sverige. Ch. Klasson. sid. 128.

*Nykyinen tilanne*

Tämän päivän ortodoksian kirkollinen rakenne on esitettyinä pääpiirteittäin seuraavassa. Assyrialaisen väestöryhmän ja sen seurakunnan muodostamisen jätän tämän esityksen ulkopuolelle, koska heidän eivät kuulu varsinaiseen ortodoksisen ryhmään.

Virallisissa tilastotiedoissa<sup>7</sup>, jotka koskevat rekisteröityjen ortodoksien lukumäärää, sanotaan heitä olevan 47.000. Ortodoksien nimellinen määrä lienee kuitenkin noin 70.000, mikä käy selville seurakuntien pitämistä tilastoista. Nämä henkilöt asuvat hajallaan pitkin maata. Eniten heitä on kuitenkin keskittynyt suuriin kaupunkeihin ja niiden liepeille, kuten esim. Tukholmaan, Göteborgiin, Malmöön ja Hälsinborgiin. Näiden välillä on monia seutuja, joissa ortodoksit ovat vähemmistönä ja kuuluvat eri kansallisuuksiin. Jonkin aikaa sanottiin muun muassa Smoolannista, että siellä istuu kreikkalainen joka pensaan takana.

Ortodoksinen väestöryhmittymä on kansallisuuden mukaan suurinpiirtein seuraava: serbejä 27.000, kreikkalaisia 18.000, makedonialaisia 8.000, suomalaisia 6.000, romanialaisia 3.500, venäläisiä 3.500, eestiläisiä 2.500, ruotsalaisia 2.000. Sen lisäksi on pienehköjä ryhmiä Bulgariasta, Puolasta, Arabiasta ynnä muista maista. Näitä ryhmiä varten toimivat seuraavat kirkot ja seurakunnat:

*Konstantinopolin patriarkaatti*

Kreikkalainen metropoliittakunta metropoliitta  
Pavloksen alaisena

4 kreikkalaista seurakuntaa	7 pappia
3 eestiläistä seurakuntaa	1 pappi
1 suomalainen seurakunta	1 pappi

<sup>7</sup> Tilastotiedot ovat OÖKERin alustavista tilastoista, jotka käsittelevät toimintavuotta 1978.

Venäläinen pakolaiskirkko (Pariisi) – Konstantinopoli

Arkkipiispa Georgin ja piispa Georgin johdolla

1 seurakunta, 1 pappi, 1 diakoni

Beogradin patriarkaatti (Serbian kirkko)

Piispa Lavrentijen johdolla

4 serbialaista seurakuntaa

4 pappia

2 ruotsalaista seurakuntaa

2 pappia

Bukarestin patriarkaatti (Romanialainen kirkko)

3 romanialaista seurakuntaa

3 pappia

Tähän voidaan lisätä epäkanoninen Makedonian kirkko, johon kuuluu 2 seurakuntaa ja 1 pappi.

Pysyviä jumalanpalvelustiloja on vain muutamissa paikoissa. Tukholmasta ovat kreikkalaiset hiljattain saaneet kirkon Odengatanilta. Venäläisillä on siitä kahden korttelin päästä oma pieni kirkkonsa. Serbeillä on kirkkonsa Idungatanilla. On epävarmaa, saavatko he pitää sen. Romanianlaiset käyttävät pienehköä kappelia Huddingessa, Tukholman ulkopuolella. Muilla ryhmillä on käytettävissään tilapäisiä tiloja. Eskilstunassa, Göteborgissa, Boråsissa ja Kristianstadissa on pienehköjä, pysyviä jumalanpalveluspaikkoja. Ruotsin luterilaisen kirkon on tapana luovuttaa käytettäväksi kirkko sekä tarvittavat tilat muilla paikoilla pidettävissä jumalanpalveluksissa.

*Tulevaisuus*

Ruotsin ortodoksit elävät selvässä hajaannuksessa. Verrattaessa toisiin kristillisiin kirkkoihin ja yhteisöihin (mikäli ei lasketa mukaan Ruotsin kirkkoa, johon kuuluu 98 % väestöstä) ortodoksinen väestö on suuri vähemmistö. Katoliseen kirkkoon kuuluu noin 100.000 jäsentä, helluntailiikkeeseen suunnilleen sama määrä. Toisaalta taas niinkin hyvin järjes-

täytyneessä yhteisössä kuin metodistikirkossa on vain 6.000 jäsentä. Mutta Ruotsin ortodoksisessa kirkossa on muun läntisen maailman tuntema ortodoksinen diasporaproblematiikka. Seikka, joka heikentää ja vaikeuttaa ortodoksista sanomaa, on rakentuminen kansallisuusperiaatteen ympärille siinä määrin, että se hipoo fyletismen rajoja.

Sitä vähäistä yhteistyötä, jota on olemassa eri kirkkojen välillä, johdetaan Ruotsin vapaakirkkoneuvostosta käsin. Tässä vapaakirkkoneuvostossa on työryhmä ortodoksisia ja itämaisia kirkkoja varten, joka kokoontuu kaksi kertaa vuodessa. Tällä elimellä on oleellisena tehtävänä välittää valtionapua jäsenkirkkojensa seurakuntiin. Valtionapu, joka kattaa 10–15 % seurakunnan menoista, jaetaan kvantitatiivisen periaatteen mukaan. Mikäli jumalanpalveluskäyntejä on useita, on valtionapu suuri. Tämä on järjestelmä, joka ajan mittaan voi saada vakavia seurauksia. Vähälukuisen papiston on pakko suorittaa monia, pitkiä matkoja kattaakseen niin suuren väestömäärän kuin mahdollista. Tämä merkitsee, että harvoissa paikoissa on säännöllisiä jumalanpalveluksia. Toisissa paikoissa pappi käy ehkä kerran vuodessa ja silloin useimmiten kasteen tai häitten yhteydessä. Kaste ja häät ovat myös asioita, joita käytetään papillisen aktiviteetin mitaajana.

Näissä olosuhteissa voimakkaiden, sakramentaalisesti toimivien seurakuntien rakentaminen, joissa olisi syvä, ortodoksinen elinvoima, on vaikea – ja inhimillisesti katsoen toivoton tehtävä. Edelläsanotusta ilmeni, että pappien lukumäärä on 18. Tämän määrän pitäisi olla kolmin- tai nelinkertainen, että olisi mahdollista jotenkin suhteellisesti tyydyttää koko maan tarve.

Yhtenäisen organisaation puute tulee myös esille siinä, että pappien väliltä puuttuvat konkreettiset yhteydet. Harvat heistä puhuvat muuta kieltä kuin äidinkieltään, minkä vuoksi taipumus eristäytyä ruotsalaisesta yhteiskunnasta ja muista ortodokseista on automaattisena seurauksena. Luonnollisestikaan ei voi jättää huomioonottamatta niitä vaikeuksia, joita



esiintyy kansallisissa perinteissä, kuten kielessä, laulutavassa, kalenterikysymyksessä jne. Mitä tähän viimeksimainittuun tulee, Ruotsi noudattaa gregoriaanista kalenteria, minkä vuoksi ortodoksisen uskon tunnustajan on useimmiten mahdotonta viettää kirkon pyhiä päiviä – näin on erityisesti niissä kansallisissa kirkoissa, jotka noudattavat juliaanista kalenteria.

Kaikkien ortodoksien – paitsi suomalaisten ja eestiläisten, jotka pääsiäisenäkin noudattavat gregoriaanista kalenteria – on melkein mahdotonta pitää paastoa, viettää pyhää viikkoa ja pääsiäistä oikeissa ajallisissa puitteissa.

Koska pappien väliset kontaktit puuttuvat, voi sattua että jollakin seudulla, jossa ei ole ollut jumalanpalvelusta koko vuonna, on yhtäkkiä jonakin sunnuntaina neljä pappia läsnä samalla seudulla eri tiloissa, joissa taas on läsnä kourallinen ihmisiä. Tämä on ehkä ääritapaus, mutta tosiasia on, että periaate, jonka mukaan seurakunta muodostuu kansallisuuden mukaan, on johtanut jumalanpalvelukseen osallistujien lukumäärän vähenemiseen. Olen hyvin tietoinen niistä suurista ongelmista, joita meillä täällä on ja vaikeuksien luetteleminen veisi tämän esityksen puitteissa aivan liian pitkään.

Katolinen kirkko, jolla on monen vuoden rakennustyö takanaan, voisi olla esikuva ortodokseille. Katolisen kirkon on ollut helpompi toimia universaalikirkko-periaatteellaan, mutta sillä on meidän kanssamme yhteisenä kansallinen kieli-ongelma. Kymmenisen vuotta sitten ruotsista tuli virallinen katolinen jumalanpalvelus- ja virkakieli, mikä yhdistää alueellisia seurakuntia. Näissä alueellisissa seurakunnissa on pappi, jonka vastuulle on määrätty tietty alue. Näitä seurakuntia hoidetaan eri kansankielillä, näin tekevät myös matkapapit, joiden tehtävänä on huolehtia sielunhoidosta, ripistä yms. Näyttää aivan selvältä ja luonnolliselta, että näin pitäisi olla myös ortodoksien keskuudessa. Mutta tänä päivänä asia ei ole näin.

Jostakin päästä täytyy nykyistä tilannetta muuttaa, jotta Ruotsin ortodoksinen kirkko ei voimakkaasti supistuisi.

Maallistuminen ja uskonnolliset ääriliikkeet, kuten esim. Jehovan todistajat, korjaavat satoaan.

Suurkaupunkikeskusten ulkopuolelle on mahdotonta muodostaa pieniä, kansallisia seurakuntaryhmiä.

Pyhän Annan ja pyhän Demetrioksen seurakunnat, jotka molemmat kuuluvat serbien jurisdiktioon, ovat aloittaneet toisen tavan – nimittäin yrittäen yhdistää eri kansallisuuksia alue-periaatteen mukaan. Pyhän Demetrioksen seurakunnan pääalue on Kristianstadissa, pyhän Annan Eskilstunassa – välimatkaa on 600 km. Näihin seurakuntiin on – ilmaistun halun mukaan – liittynyt bulgaareja, suomalaisia, kreikkalaisia, romanialaisia, ruotsalaisia ja serbejä. On kysymys suhteellisen pienestä ryhmästä, mutta se on hyvä todiste sitä väitettä vastaan, että on mahdotonta yhdistää niin erilaisia intressejä. Mitä eri intressejä?

Kansallisuutemme ja alkuperämme rikastaa ja ortodoksinen uskomme yhdistää. Nuoret ruotsalaiset käännyttäiset tarvitsevat tukea siltä, jolla ortodoksia on niin sanoaksemme verissä.

Pääasiallisena jumalanpalveluskielenä on ruotsi. Kun yhdessä ja samassa jumalanpalveluksessa on läsnä 5–6 eri kieliryhmästä olevia ihmisiä, on ruotsi yhdistävä kieli. Mutta asiaan kuuluu myös, että muita kieliä voidaan käyttää varsin vapaasti. Pidetään myös kokonaan suomalaisia, serbinkieliä, kreikkalaisia ja kirkkoslaaviksi toimitettuja jumalanpalveluksia. Mutta tämä tapahtuu sen periaatteen mukaan, että näin toimitaan *yhdessä seurakunnassa samalla seudulla*. Niistä tilastoista, joita pidetään tämän toiminnan tavoittamien ihmisten lukumäärästä, voi selvästi havaita, että tällaisia seurakunnan muodostamisia tarvitaan.

Esimerkki vanhimmasta Ruotsissa toimivasta seurakunnasta, joka on perustettu siirtolaisia varten, voi havainnollistaa kehitystä. Tämä on Kristuksen kirkastumisen venäläis-ortodoksinen seurakunta. Tavallisessa sunnuntain jumalanpalveluksessa on syntyperäisten venäläisten siirtolaisten keski-ikä hyvin korkea. Missä ovat heidän lapsensa? Vähe-

neminen on huomattava. Käykö kreikkalaisten, serbien ja muiden seurakunnille samoin? Nuoremmat jumalanpalvelukseen osallistujat ovat ruotsalaisia, suomalaisia, kreikkalaisia, serbejä. Miten kauan on mielekästä säilyttää kirkkoslaavi jumalanpalveluskielenä?

Paljon tästä problematiikasta on enemmän sosiaalis-kulttuurillista luonteeltaan kuin uskonnollista. Nuoremmalle siirtolaissukupolvelle integroituminen uuteen kotimaahan keskittyy tasapainotilan löytämiseen niille vaikutteille, joita saa kodista, koulusta, ruotsalaisesta toveripiiristä, työympäristöstä yms. Useimmiten kirkko on heistä vaikeimmin sijoitettavissa uudelleen heidän elämänsäkuvaansa. Sen sanoma tavoittaa heidät harvoin. Jumalanpalveluksissa käytetyn kreikan ja kirkkoslaavin tiedot ovat hyvin heikot. Kirkon siirtolaispapit tietävät itse liian vähän uuden maan elämäntyylistä voidakseen johdattaa nuoria juuri paljossa muussa kuin yrityksessä eristää ortodoksinen kirkko muusta yhteiskunnasta. Ajan mittaan nuoret kuitenkin eivät voi elää sellaisissa reservaateissa, vaan irrottautuvat tästä eräänlaisesta erityiskulttuurista, joka sopi heidän vanhemmilleen, mutta ei heille itselleen eikä heidän lapsilleen. Kuulee usein siirtolaisen sanovan: »Me olemme ortodokseja, se on meidän traditiomme ja kuuluu kansallisuuteemme – mutta lapsemme ovat kasvaneet Ruotsissa ja he kuuluvat Ruotsin luterilaiseen kirkkoon. Silloin heidän on helpompaa.» Uskonnollinen relativismi saa kannattajia. Ei käy niin, että lapsista tulee hyviä luterilaisia, asia on pikemminkin niin, ettei heistä silloin tule mitään: menetetään uskonnollinen identiteetti. Kristillinen ortodoksia ei kosketa mitenkään sitä yhteiskuntaa, jossa he nyt elävät. Mutta me tiedämme, että kristillinen perintömme vaikuttaa mitä suurimmassa määrin siihen miksi me yhteiskuntamme muokkaamme.

Ortodoksisen kirkon sanoma on lahja Ruotsille. Siinä lahjassa on rikas sisältö. Ruotsi tarvitsee ortodoksis-kristillistä elämäntyyliä. Siksi on tärkeää tehdä se elinvoimaiseksi ruotsalaisessa yhteiskunnassa. Siirtolainen, joka säilyttää orto-

doksisen uskonsa ja kehittää sitä, vaikuttaa rikkaamman ja inhimillisemmän yhteiskunnan kehittymisen hyväksi. Jumalan lunastuslahja ilmestyy niille, jotka sen ottavat vastaan ja säilyttävät loppuun saakka. »Tässä minä olen ja tässä ovat lapseni, jotka Sinä olet minulle antanut.»

Olen tässä voinut ainoastaan kosketella diasporatilanteen problematiikkaa. Voin vain esittää toivomuksia siitä, miten ortodoksinen kirkko voi saada yhtenäisen organisatorisen muotonsa. Yksi on kuitenkin varmaa: ortodoksisen sanoman uskottavuus on nykyisen hajaannuksen vallitessa suuressa vaarassa.

Mitä ratkaisuja ylipaimenemme Jeesus Kristus onkaan ajatellut osaksemme, ei meille vielä ole selvinnyt, mutta saamme rukoilla, että ne koituvat Ortodoksian hyödyksi koko Pohjolassa.

#### SUMMARY

##### *Ignatios Ek, The Orthodox Church in Sweden*

The Orthodoxy has deep roots in Sweden. The first contacts with Orthodoxy came through vikings who journeyed to Constantinople since the 9th century. In 1624 a Russian Orthodox Church was established in Stockholm in connection with the Russian Embassy. Since the First World War Sweden has received great numbers of political refugees, mainly Russians and Estonians. In 1950's started another emigration, now of economical reasons. Workers from Greece, Yugoslavia, Finland and other countries have settled down in Sweden so that there are probably about 70.000 Orthodox in Sweden. The problem of *diaspora* is very acute. Joint action of the Orthodox is needed in order to transmit the Orthodox faith to the second generation which is born in Sweden and will be adopted to the Swedish culture. The problem is how to find a place for Orthodoxy in Swedish culture.

---

# KATSAUKSIA



## SYNDESMOKSEN TODISTUS JA PALVELU- KONFERENSSI PARIISISSA V. 1979

Tammikuussa 1979 kokoontui Sveitsissä pieni joukko Syn-desmoksen kutsumia asiantuntijoita eri puolilta maailmaa suunnittelemaan Todistus ja Palvelu-konferenssia. Tuolloin suunniteltu konferenssi pidettiin sitten elokuun 28. päivän ja syyskuun 2. päivän välisenä aikana vuonna 1979 lähellä Pariisia sijaitsevassa Montgeronissa. 18 eri maasta tulleiden noin sadan osanottajan joukossa oli 12 suomalaista, joista useimmat olivat ONL:n, OYL:n ja Pappisseminaarin oppilasyhdistyksen edustajia. Mukana Pariisissa oli lisäksi 20 hengen suomalainen ryhmä, joka osallistui joihinkin kokous-tapahtumiin Pariisiin matkansa lomassa.

Todistus ja Palvelu projekti on pitkäkö sarja tapahtumia. Pariisin kokouksen jälkeen kukin järjestö soveltaa kokouksen tuloksia alueellisella tasolla parhaaksi katsomallaan tavalla. Nämä sovellutukset on sitten tarkoitus tuoda esille kesällä 1980 Valamon luostarissa pidettävässä nuorisotapahtumassa. Tuo nuorisotapahtuma, mikä pidetään elokuun alussa juuri ennen SYNDESMOKSEN X yleiskokousta (mikä sekin on Valamossa) tulee olemaan projektin päätapahtuma. Seuraavana vuonna vielä järjestetään suppeampi eku-meeninen seurantakokous.

Pariisin Todistus ja Palvelukokouksen pääpuhujana oli isä Thomas Hopko p. Vladimirin seminaarista New Yorkista. Hänen esityksensä käsitteli syvällisesti todistusta ja palvelua ortodoksikristityn elämässä. Isä Hopko korosti, että ihminen voi mielenterveytensä, »täysijärkisyyden» säilyttää vain Kristuksessa, siis Kirkossa, joka on Kristuksen ruumis maan päällä. Hän puhui monista eri kristuksista, joita meidän aikamme ihmisille tarjoaa ja totesi kaikkien niiden lopulta joh-tavan harhaan. Todellisen vapauden (vrt. erilaiset »liberati-

on»-liikkeet) ja todellisen minänsä, oman persoonansa ihmisen löytää vain Kristuksessa, koska Kristus oli todellisin ja inhimillisin ihminen, mitä maailmassa on koskaan ollut. Isä Hopko osoitti myös sen suuren vastuun, mikä Kristuksen kirkon jäsenillä on, sillä Totuuden tunteminen edellyttää myös sen mukaan elämistä. Näin ei monessa tapauksessa tapahdu esim. omien ortodoksisten kirkkojemme kohdalla.

Konferenssin osanottajat jakautuivat viiteen ryhmään, jotka sitten muutaman päivän ajan pohtivat eri aspekteja pääluennon valossa. Näiden ryhmien loppuraportit liukkuivatkin jo enemmän käytännön tasolla kuin mitä isä Hopkon alustus.

Lopullisen yhteenvedon esitti isä Cyrille Argenti, seurakuntapappi Marseillesta, joka myös ohjasi päivittäiset raamattutunnit. Kyseiset aamuhetkiin sijoitetut raamattutunnit olivat varsin mielenkiintoisia, sillä isä Cyrille käsitteli myös niin harvoin meillä esille tulevaa Ilmestyskirjaa. Loppuyhteenvedo oli myös erinomainen. Hän oli seurannut kokouksen kulkua alusta asti, oli mukana seuraamassa monen ryhmän työskentelyä ja keskusteli yksityisesti osanottajien kanssa. Tulos hänen yhteenvedossaan oli myös sen mukainen. Asiallisesti tiivistäen, poimien vain olennaisen ja sopivissa kohdissa lisäten uusia ulottuvuuksia, hän sanoi juuri sen, mitä sanottava oli: usko ja sen toteuttaminen yhteisössä, Kristuksesta omalla elämällä todistaminen kaikissa elämän tilanteissa, elämän vaikeuksien merkitys, lähetys-aspekti seka-avioliitoissa jne. Muutamalla esimerkillä elävästä elämästä hän toi esille sen, mitä todistaminen todella on ja myös sen, mitkä sen seuraukset voivat olla. Selkeästi hän osoitti, kuinka evankeliumin valossa Kristuksesta todistamisesta usein seuraa vaino tässä maailmassa.

Pariisin konferenssin anti oli erinomaisen suuri ja selkeä. Paljon jatkossa riippuu siitä, ovatko eri järjestöt vieneet sanoman Pariisista kotimaihinsa ja siellä etsineet käytännön keinoja tuon todistamisen ja palvelun toteuttamiseksi. Esim. Pohjois-Amerikan paikallisessa seurantokokouksessa pari kuukautta Pariisin kokouksen jälkeen, ilmeni selvä SYN-



DESMOKSEN identiteetin uudelleenetsintä. Ei löydetty yhteistä käytännön projektia Todistus ja Palveluteeman puitteista, koska ei enää oltu oikein varmoja siitä, millainen yhdyside SYNDESMOS voi olla lähes olemattomien nuorisjärjestöjen välillä. Tämä on jo erittäin hyvä kysymys. SYNDESMOS on parin viime vuoden aikana alkanut elpyä kauan jatkuneen laman jälkeen. Uudelleen elpynyt toiminta on tuonut mukanaan perustavaa laatua olevan identiteetin pohdinnan, mikä onkin alati uudistuvan nuorisoliikkeen rikkaus. Kesän 1980 nuorisotapahtuma Valamossa tulee varmasti olemaan hyvin mielenkiintoinen, sillä se tulee osoittamaan paljon paitsi Todistus ja Palvelu projektin alueellisesta toteutumisesta niin myös SYNDESMOKSEN tulevaisuuden peruslinjoista.

*Rauno Pietarinen*

#### SUMMARY

Rauno Pietarinen gives a report on the conference »Witness and Service» organized by SYNDESMOS in Paris August 28 – September 2, 1979. The main speaker was Thomas Hopko from St. Vladimir's Seminar, New York. Another speaker was Fr. Cyrille Argenti from Marseille who also gave the daily Bible Studies. This conference was seen as a sign of revival of SYNDESMOS.

## ORTODOKSIEN JA REFORMOITUJEN VÄLINEN KONFERENSSI BUDAPESTISSA V. 1979

Vuoden 1979 lokakuun 11–13. päivinä pidettiin Budapestissa ortodoksien ja reformoitujen välinen teologinen konferenssi, joka omassa sarjassaan oli kolmas. Ensimmäinen vastaava kokoontuminen oli Unkarin Debrecenissä v. 1976 ja toinen Leningradissa v. 1976. Näiden yhteyksien aikaansaamiseen myötävaikutti alunperin ratkaisevasti silloinen Leningradin ja Novgorodin metropoliitta Nikodim yhteistyössä unkarilaisen reformoidun piispan T. Barthan kanssa. Konferensseja ei ole pyritty tekemään laajassa mielessä ortodoksisen ja reformoidun maailman väliseksi, vaan niihin on alkuperäisen suunnitelman mukaan kutsuttu teologeja tiettyjen paikalliskirkkojen alueelta. Ortodoksien edustus on tullut lähinnä Itä- ja Keski-Euroopasta sekä tämän lisäksi Suomesta, mikä viimeksimainittu seikka johtuu siitä, että Leningradin metropoliitta osanottajia valittaessa nimenomaan halusi myös näiden rivien kirjoittajan osallistuvan. Reformoitu edustus taas oli Unkarin ohella Romaniasta, Tšekkoslovakiasta, Saksan liittotasavallasta, USA:sta, Ranskasta, Kanadasta ja Skotlannista. Tälle jälkimmäiselle ryhmälle antoi erityistä painoa se, että Reformoidun maailmanliiton presidentti oli mukana nyt kuten edellisilläkin kerroilla. Kokouksen dominoiva reformoitu hahmo oli jo mainitsemamme piispa Bartha. Metropoliitta Nikodimin johtajahahmoa ei kukaan ortodoksi ainakaan näkyvällä tavalla täysin korvannut, mutta »hiljaisuudessa» vaikutti Moskovan patriarkaatti ratkaisevan voimakkaasti Kiovan metropoliitan Filaretin välityksellä. Varsinaisten osanottajajäsenten määrä oli neljäkymmentä.

Konferenssin yleisteema oli »Miten hengelliset arvot ja sosiaalisen vastuun näkökohdat liittyvät toisiinsa Kalkedonin opin mukaan». Avajaisjuhlallisuuksien ja niihin liittyvien

varsin laajojen puheiden jälkeen päästiin tuota yleisteemaa käsittelemään. Ensimmäinen pääesitelmä oli alunperin annettu Volokolamskin arkkipiispan Pitirimin hoidettavaksi, ja hän oli poissaolostaan huolimatta tuon esitelmänsä todella toimitanut meille luettavaksi. Aihettaan varsin seikkaperäisesti käsitellessään hän päätyi korostamaan, että Kalkedonin oppi on Kirkon maailmankatsomuksen perusta. Se on perustana myös Kirkon teologialle, asketismille ja sosiaaliselle vastuulle. Ilman Kalkedonin oppia ei voida käsittää Kirkkoa eikä kristillistä yhteisöä, ei kristillistä sivilisaatiota eikä vastuuta tämän hetken maailmasta. Vastaavasti on siten, että Kalkedonin opin muuntaminen ja vääristäminen sekoittavat kristillisen elämän tärkeimmät seikat ja arvot sekä suorastaan oikeuttavat laiminlyöntiä inhimillisen elämän hengellisiä ja aineellisia puolia kohtaan. Viimeksimainittujen tekijöitten yhteenliittämisessä Pitirim näki takeen siitä, että ihminen ja ihmiskunta yhdessä koko luomakunnan kanssa kehittyvät Jumalan suunnitelman toteuttamiseksi maailman suhteen.

Konferenssin muita pääesitelmöitsijöitä olivat professori Hans Helmut Esser Saksan liittotasavallasta, professori Ivan Pantshovsky Bulgariasta ja professori Josef Smolik Tšekkoslovakiasta. Lisäksi pidettiin joitakin pienempiä teemaan liittyviä esityksiä. Laajimmat ja mielenkiintoisimmat keskustelut esitelmien pohjalta käytiin pienehköissä työryhmissä, joista yhden puheenjohtajuus uskottiin Suomen edustajalle. Näissä keskusteluissa ilmeni myös hyvin selvästi, että jotkut etenkin Keski- ja Itä-Euroopan Kirkoista tulevat delegaatit halusivat ottaa mukaan myös melko konkreettisia maailmanpoliittisia ongelmia. Kaikki tapahtui Budapestissa kuitenkin näissäkin asioissa rakentavassa ja myönteisessä hengessä, mikä epäilemättä ratkaisevasti edisti sävyltään oleellisesti teologisten raporttien laatimista. Erittäin arvokkaana ja tärkeänä seikkana on pidettävä myös sitä, että raporttien tekstit todella syntyivät työryhmissä ja heijastivat käytyjä keskusteluja. Niitten pohjalta syntynyt loppuraportti tuli yleisistunnoissa selvennetyksi ja johdonmukaisesti viimeistellyksi sekä

yhteisesti hyväksytyksi.

Loppuraportissa korostetaan, että niin ortodoksit kuin reformoidut pitävät Kalkedonin oppia perustavan tärkeänä Kirkon uskolle, elämälle ja liturgiselle perinteelle. Samoin kummatkin uskovat, että ihmisen korkein päämäärä on täydellinen yhteys Jumalaan. Molemmat tahot korostavat myös sitä, että »yksi, pyhä, katolinen ja apostolinen Kirkko» on Jeesuksen Kristuksen mystillinen Ruumis. Perusyksimielisyydestäkin puhuessaan raportti kuitenkin rehellisesti toteaa vaikeuksienkin olemassaolon. Vuosisatoja kestänyt idän ja lännen ero luo vaikeuksia jo pelkästään sanojen, kielen ja teologisen ilmapiirin ymmärtämisen suhteen. Näitten vaikeuksien voittaminen on väistämätön tehtävä, kun pyritään ykseyteen apostolisessa ja katolisessa uskossa.

Raportti alleviivaa, ettei perinteiden erilaisuus kuitenkaan hämärtänyt Kalkedonin opin perussanomien yhteistä ymmärtämistä. Samalla todetaan, että perinteiden erilaisuus ilmenee selvästi varsin erilaisina korostuksina tietyissä yhteyksissä. Esimerkkeinä mainitaan erityisesti kristillinen antropologia ja käsitys uudesta elämästä Kristuksessa.

Jatkokeskusteluja ajatellen Budapestin kokous toteaa, että etenkin seuraaviin seikkoihin on syytä kiinnittää huomiota:

- luonnon ja armon suhde sekä tähän liittyen oppi syntiinlankeemuksesta;
- kysymys Kirkosta, johon kuuluu samalla kertaa vanhurskauden ja synnin tilassa olevia;
- Kristuksen ylösnousseen ruumiin merkitys, kun on kyse siitä, miten ymmärrämme uuden luomuksen Kristuksessa.

Ortodoksiselta kannalta oli varsin mielenkiintoista, että mm. sosiaalisesta vastuusta puhuttaessa korostettiin asketismin merkitystä, kuten ilmenee myös loppuraportista. Asketismin katsottiin tarkoittavan mm. itsehillintää luonnonvarojen käytössä, oikeudenmukaista hyödykkeiden jakamista ja vastuuntuntoa tästä maailmasta.

Budapestin ortodoksis-reformoitu konferenssi ilmaisi uskonsa siihen kristilliseen yhteyteen, joka on olemassa siellä,

missä toimimme yhdessä nöyryyden ja keskinäisen rakkau-  
den hengessä ja annamme Jumalan puhua yhteisen traditi-  
omme kautta.

Konferenssipäiviin sisältyi myös keskinäistä rukousperin-  
teihin tutustumista, vieraanvaraisuutta ja ystävällisyyttä sekä  
veljellistä kanssakäymistä. Allekirjoittaneelle tarjoutui lisäk-  
si mahdollisuuksia keskustella Unkarin hajanaisen ortodok-  
sian eri edustajien kanssa, tavata Suomen paikallinen suurlä-  
hettiläs, joka ystävällisesti järjesti »ekumeenisen» lounaan,  
sekä käydä mielenkiintoinen keskustelu maan hallituksen  
uskontoasiain osaston johtajan kanssa.

Budapestin kokouksen henki ja ilmapiiri olivat myönteiset  
ja rohkaisevat, vaikkei ongelmia peitettykään. Siellä koettiin  
voimakkaasti yhteisen aineksen olemassaolo kaiken erotta-  
van keskellä. Tähän kieltämättä vaikutti muun ohella se, että  
useimmat osanottajat ovat olleet mukana alusta lähtien ja  
ovat siten oppineet tuntemaan toisensa.

*Metropoliitta Johannes*

#### SUMMARY

Metropolitan John of Helsinki gives here a report on the Orthodox-Reformed confe-  
rence, which took place in Budapest in October, 1979, and whose main theme was  
»The complementarity of spiritual values and social responsibilities according to the  
dogma of Chalcedon».

## LUTERILAINEN MAAILMANLIITTO VALMISTEE DIALOGIA ORTODOKSIEN KANSSA

Vuoden 1980 maaliskuun 4–10. päivinä kokoontui Kreetan ortodoksisessa akatemiassa Hanian lähellä Luterilaisen maailmanliiton yhteistyössä jäsenkirkkojensa kanssa asettama komitea, jonka tehtävä on sekä valmistella Ortodoksisen Kirkon kanssa käytävää teologista dialogia että myös käydä sitä, kunhan asioissa päästään niin pitkälle. Noudatetun »vastavuoroisuusperiaatteen» mukaisesti vastasi kokouksen isännyydestä Ekumeeninen patriarkaatti yhdessä Kreetan Kirkon kanssa. Koska patriarkaattimme varsinainen edustaja, Silibrian metropoliitta Emilianos, ei voinut saapua Kreetalle, jouduin hänen sijaisenaan toimimaan patriarkaatin nimissä. Myös parin muun tarkkailijaksi ja konsultantiksi kutsutun ortodoksin estyttyä saapumasta jouduin lisäksi olemaan neuvonpidossa mukana ainoana ortodoksisena teologisena asiantuntijana.

Kreetan kokouksen puheenjohtajana toimi saksalainen professori G. Kretschmar. Komitean kahdestatoista varsinaisesta jäsenestä oli mukana yksitoista, mutta he eivät suinkaan edustaneet vain omia paikalliskirkkojaan, vaan periaatteessa koko Luterilaista maailmanliittoa, johon kuuluu pitkälti toistasataa paikalliskirkkoa ja -ryhmää. Näiden lisäksi olivat ko. Maailmanliitosta mukana sen pääsihteeri, tri Carl Mau, ja tri Daniel Martensen, joka on osallistunut monissa yhteyksissä tulevan dialogin valmisteluihin mm. olemalla luterilaisena asiantuntijana ortodoksien valmistelukokouksissa.

Maaliskuinen kokous Kreetalla oli useissa suhteissa myönteinen kokemus. Luterilaisen komitean jäsenistä varsin monet ovat korkean tason teologeja ja jotkut edustavat hyvinkin kunnioitettavaa patristiikan ja ortodoksisen kirkollisen elä-

män tuntemusta. Komitea tuntuu ottavan työnsä vakavasti, ja yleisesti ottaen sen piirissä ymmärretään, että tuleva dialogi vaatii pitkää ja perusteellista valmistelua, joskin muuan amerikkalainen ääni väitti, että dialogi voi alkaa pian ja ettei enää ole välttämätöntä paneutua »historiaan kuuluviin erimielisyyksiin».

Luennot olivat teologisesti korkeatasoisia ja jotkin niistä lisäksi myös käytännöllisesti katsoen erittäin hyödyllisiä. Erityisen kiitosmaininnan ansaitsevat professori Fairy von Lilienfeld, joka käsitteli aihetta »Aus der Erfahrung der Begegnung und des Dialogs mit orthodoxen Kirchen gewonnene grundsätzliche Überlegungen zum gesamt-lutherischen – panorthodoxen Dialog», sekä tri Dorothea Wendebourg, jonka luennon otsikkona oli »The Evangelical Church of the Augsburg Confession and the Orthodox Church in the Past».

Luterilainen komitea ilmoitti olevansa valmis hyväksymään Ortodoksisen teknisen komitean syksyllä 1979 ehdottamat aiheet tulevaa dialogia varten. (Vrt. kyseistä Amelungsbornin raporttia tässä samassa numerossa.) Edelleen päättyi Kreetan kokous esittämään, että niin ortodoksinen kuin luterilainen dialogia valmisteleva komitea pitäisivät v. 1981 kokouksensa samaan aikaan ja samalla paikalla, jotta olisi mahdollisuus myös yhteiseen neuvonpitoon tulevan dialogin teemoista ja muista kysymyksistä, vaikkakin komiteat muuten työskentelisivät erikseen vielä kyseisenä vuonna. Luterilaisten ehdotus sisältää myös sen ajatuksen, että täten olisi mahdollisuus tiettyyn yhteisohjelmaan myös rukousohjelman alalla. On ilmeistä, että luterilaiset haluavat perehtyä Ortodoksisen Kirkon liturgiseen traditioon käytännössä. Myös toiseen suuntaan menevä perehtyminen olisi epäilemättä hyödyksi tulevalle dialogille. – Luterilainen komitea viittasi myös siihen, että samanaikainen kokoontuminen mahdollistaisi v. 381 Konstantinopolissa pidetyn ekumeenisen synodin 1600-vuotismuiston yhteisen huomioonottamisen jollakin sopivaksi katsotulla tavalla.

Kreetan kokouksen henki oli myönteinen. Ortodoksiselle

tarkkailijalle annettiin lukuisia tilaisuuksia ortodoksisen perinteen ja opetuksen selostamiseen ja esittämiseen. Kokouksen osanottajat korostivat suurta kiitollisuuttaan Ekumeenista patriarkaattia kohtaan kaikesta isännyyteen liittyvästä. Eri yhteyksissä ilmeni myös, että he varsin syvästi tuntuivat ymmärtävän patriarkaattimme merkityksen ykseyden ja yhteyden symbolina ja rakentajana monien historiallisten teki-jäin erilaisuuden sävyttämässä ortodoksisessa maailmassa.

Kreetalla ollessaan saivat komitean jäsenet eri tavoin tutustua paikalliseen Kirkon elämään jumalanpalveluksissa, luostareissa ja piispojen vastaanotoilla. Tästä huolimatta olisi toivottu useampia jumalanpalveluskäyntejä, mutta asia tuli esiin niin myöhään, etten voinut enää saada muutoksia ohjelmaan. – Kokouspäivinä oli allekirjoittaneella monia tilaisuuksia paastonajan palvelusten toimittamiseen ja tervehdysten esittämiseen kreetalaisille.

Kokouksen aikana sain esittää osanottajille myös katsauksen vastaavan ortodoksisen komitean valmisteluihin ja pyrkimyksiin. Tulevan dialogin suhteen korostin nimenomaan tältä pohjalta, että sekä dialogin valmisteluissa että aikoinaan itse dialogissa tulee historiallisen aineksen ja problematiikan ohella kiinnittää suurta huomiota tämän ajan kirkolliseen elämään, liturgisiin teksteihin ja elävään traditioon. Vaikeudet ovat ja tulevat olemaan suuret emmekä vielä pysty näkemään, miten voisimme konkreettisesti todella edetä, mutta tästä huolimatta on dialogin lähtökohtana se periaate, että yhteistyön päämääränä on ykseys. Se on periaatteessa kaikkien käytävien tai valmisteltavien dialogien varsinainen tavoite, kuten Suuren synodin valmisteluihin liittyvistä dialogeista päätettäessä on korostettu.

*Metropoliitta Johannes*



**SUMMARY**

*Metropolitan John of Helsinki*, The Lutheran World Federation is preparing the dialogue with the Orthodox.

The author gives a report on the first meeting of the LWF Committee for the future dialogue with the Orthodox Church. This took place in the Orthodox Academy of Crete, on the 4th–10th of March, 1980, and the author was present as the only Orthodox observer and consultant there.

## LUTERILAISTEN KANSSA KÄYTÄVÄÄ TEOLOGISTA DIALOGIA VALMISTELEVAN YHTEISORTODOKSISEN TOIMIKUNNAN RAPORTTI

Pyhien kirkkojen toimeksiannosta me, tämän luterilaisten kanssa käytävää teologista dialogia valmistelevan yhteisortodoksisen toimikunnan jäsenet, kokoonnuimme jatkaamaan tulevaa yhteisortodoksisyhteisluterilaista dialogia valmistelevaa työtämme. Tämä työ on aloitettu Ruotsissa, Sigtunassa, marraskuussa 1978. Kokouspaikkanamme oli vanha ja kuuluisa Amelungsbornin luterilainen luostari, jossa pidimme kokouksemme yhteisymmärryksen ja veljellisen rakkauden hengessä Luterilaisen maailmanliiton ja Saksan luterilaisten kirkkojen vieraina 15–21. syyskuuta, 1979.

Sunnuntaina 16. syyskuuta Metropoliitta Emilianoksen yhdessä muiden toimikunnan jäsenten kanssa toimittaman jumalallisen liturgian jälkeen meidät otti vastaan Hannoverin evankelis-luterilainen maakirkko ja Luterilaisen maailmanliiton saksalainen kansallisjaosto. Saimme myös tilaisuuden Hannoverin pormestarin tapaamiseen, ja kaupungilla tehdyn kiertoajelun jälkeen meidät otettiin lämpimästi vastaan Hannoverin kreikkalais-ortodoksisessa keskuksessa. Viikon aikana vierailimme VELKD:n (Saksan yhdistynyt evankelis-luterilainen kirkko) toimiston puheenjohtajan, tri Günther Gassmanin luona, Amelungsbornin luostarin ja yhteisön jäsenten luona sekä useissa Amelungsbornin lähiseurakunnissa. Hannoverin evankelis-luterilaisen maakirkon piispa D. Eduard Lohse ja VELKD:n johtava piispa tri Gerhard Heintze järjestivät ryhmämme kunniaksi vastaanoton.

Kokouksemme puheenjohtajana oli Silybrian Metropoliitta Emilianos (Konstantinopolin ekumeeninen patriarkaatti) ja sihteerinä Helsingin Metropoliitta Johannes (Suomen ortodoksinen kirkko).

Oli suuri ilo saada prof. Georg Kretschmar ja tri Daniel Martensen luterilaisina asiantuntijoina kokoukseemme. Heidän työpanoksensa vaikutti suuresti kokouksen onnistumiseen.

Seuraavat henkilöt olivat edustamassa kirkkoja:

- |   |   |
|---|---|
| 1. <i>Ekumeeninen Patriarkaatti</i><br>Silybrian Metropoliitta<br>Emilianos<br>Prof. Dr. Theodoros Nikolaou | 2. <i>Jerusalemien Patriarkaatti</i><br>Arkkimandriitta Meliton<br>Cavatsiklis<br>Prof. Vlassios Phidas |
| 3. <i>Moskovan Patriarkaatti</i><br>Igumeni Augustin Nikitin<br>Prof. A. Osipov                             | 4. <i>Serbian Patriarkaatti</i><br>Piispa Lavrentije  |
| 5. <i>Romanian Kirkko</i><br>Piispa Vasile Coman<br>Prof. Joan Ica  | 6. <i>Bulgarian Patriarkaatti</i><br>Prof. Toju Koev  |
| 7. <i>Kyproksen Kirkko</i><br>Limassolin Metropoliitta<br>Chrysanthos<br>Isä George D. Metallinos           | 8. <i>Kreikan Kirkko</i><br>Prof. John S. Romanides   |
| 9. <i>Suomen Kirkko</i><br>Helsingin Metropoliitta<br>Johannes<br>Isä Ambrosius                             | 10. <i>Tšekkoslovakian Kirkko</i><br>Isä Radin Pulec  |

Tämän toisen valmistelukokouksen eräs päätehtävistä oli arvioida varhaisempia ortodoksis-luterilaisia yhteyksiä – sekä protestantismin varhaisajan että viime vuosikymmenten bilateraalisten dialogien yhteyksiä. Pääesitelmät olivat prof. Nikolaoun ja tri Basdekiksen yhteisesitelmä Ekumeenisen patriarkaatin ja Saksan luterilaisten välisistä teologisista kontakteista ja dialogeista 1500-luvulta meidän aikaamme asti: igumeni Augustin Nikitinin esitelmä ortodoksis-luterilaisen

dialogin historiasta Venäjällä 1500-luvulta 1900-luvun alkuun; prof. Osipovin esitelmä tämänhetkisestä dialogista Venäjän ortodoksisen kirkon ja eri luterilaisten kirkkojen välillä ja lopuksi prof. Ican esitelmä ortodoksis-luterilaisista suhteista Romaniassa reformaatiosta lähtien. Nämä esitelmät eivät ainoastaan valaisseet kirkkojen suhteiden historiaa, vaan olivat samalla kriittinen tutkielma ja monipuolinen tiivistelmä tärkeimmistä esiintulleista teologisista kysymyksistä. Esitelmät osoittavat varhaisempien bilateraalistien dialogien tulosten suuren merkityksen. Varhaisempien dialogien asiapaperit tarjoavat laajalti erityiskysymyksiä koskevaa ja arvokasta materiaalia tulevaa dialogia varten.

Silybrian Metropoliitan Emilianoksen ja Helsingin Metropoliitan Johanneksen kokouksen alussa pitämät johdanto-esitelmät helpottivat merkittävästi toimikuntamme työtä. Molemmat esitelmät käsittelivät syvällä teologisella tasolla aikaisempien dialogikokemusten pohjalta nousseita ongelmia sekä eräitä näiden keskustelujen tuottamia tuloksia. Arvokkaita suuntaviivoja antamalla nämä esitelmät valmistavat tietä tulevaisuudelle.

#### *Käytännön toimenpiteitä*

1. Tämän yhteisortodoksisen toimikunnan mielestä on tehtävä lisää valmistelevaa työtä ennen yhteistä dialogia. Toisaalta ei ole suotavaa, että ortodoksiset ja luterilaiset toimikunnat valmistelevat materiaaliaan liian kauan toisistaan erillään. Siksi toivoisimme, että Sigtunassa nimitetty alajaosto laatisi suunnitelman yhteisortodoksisen valmistelutoimikunnan seuraavaan kokoukseen luterilaisten kanssa käytävää dialogia varten.

2. Asiapapereiden käsittely ja asioiden kehittäminen on alajaoston vastuulla. Kaikki varhaisempia yhteyksiä käsittelevä tärkeä materiaali tulisi olla käytettävissä nyt ajankohtaista dialogia varten. Tämä tehtävä olisi toteutettava kiinteässä yh-

teistyössä Luterilaisen maailmanliiton edustajien kanssa.

3. Mielestämme seuraavan dialogia valmisteleavan kokouksen tulisi olla syksyllä 1980. Toivomme, että se pidetään, mikäli mahdollista, Skandinaviassa 6–12. syyskuuta.

4. Varsinaisen dialogin oletetaan alkavan yllä mainitun kokouksen jälkeen. Yhteisortodoksisen valmistelutoimikunnan mielestä on tärkeää, että samat ortodoksisten kirkkojen edustajat, jotka ovat olleet valmistelemassa dialogia, nimitettäisiin vastaavasti kirkkojen edustajiksi varsinaiseen dialogiin. Lisäksi on tärkeää, että kaikki ortodoksiset kirkot olisivat edustettuina vastaisissa kokouksissa.

5. Mielestämme on tärkeää, että dialogista on hyötyä tavalliselle seurakuntaelämälle, erityisesti diasporassa eläville seurakunnille. Siksi suosittelemme ja toivomme luterilaisten kirkkojen hengellisen perinnön ja liturgisen käytännön sekä käytännön yhteistyömahdollisuuksien tutkimista.

#### *Teologisia kysymyksiä*

1. Toimikuntamme mielestä molempien osapuolten on edettävä työssään huolellisesti, jotta saavutettaisiin hyvä yhteisymmärrys. Todelliset olosuhteet huomioonottava asioihin paneutuminen olisi suureksi hyödyksi. Luterilaisten asiakirjojen tutkiminen edellyttää, ettemme ainoastaan arvioi luterilaisten kirkkojen virallisesti hyväksymiä tunnustuskirjoja, vaan myös tämän aineksen ajankohtaista arviointia ja tulkittaa. Luterilainen oppi ei ole staattinen, vaan dynaaminen, ja heijastaa ilmaisujen jatkuvaa kehitystä.

2. Toimikuntamme on yksimielinen siitä, että tämä valmis-teilla oleva dialogi on ymmärrettävä 1500-luvulla keskeytyneen dialogin jatkona. Yhteistyömme on tapahduttava sellaisessa hengessä, joka vastaa uusia realiteetteja ja omana aikamme tapahtuvaa edistystä. Meidän on tutkittava jakautumisemme mysteerin syvyyksiä ja esitettävä tutkimustulostemme pohjalta uusi ilmaisu käsityksillemme sekä tuotava

ilmi tyytymättömyytemme menneitten aikojen epäasiallisiin arvioihin nähden. Uudet ilmaisumuodot eivät myöskään saa jäädä abstraktitasolle, vaan niiden on nivellyttävä kirkkojemme liturgiseen elämään ja koko hengelliseen elämäntapaamme.

3. Mielestämme tarvitaan uutta näkemystä dialogimme metodista. Keskustelumme osoittamat erilaisuudet ortodoksien ja luterilaisten välillä on nähtävä dogmaattisten erojen ilmentymänä.

4. Erilaiset käsitykset Pyhän Hengen työstä kirkossa ovat olleet pohjana ortodoksien ja luterilaisten historiallisille eroavaisuuksille. Aiheet, jotka viime kokouksemme ehdotti käsiteltäväksi dialogissa, voidaan nähdä kirkon elämässä vaikuttavan Pyhän Hengen työn ja läsnäolon perspektiivissä. Voimme aloittaa dialogimme pohtimalla pneumatologian ja ekklesiologian yhdistelmää. Voisimme siten määritellä dialogimme ensimmäisen alueen seuraavasti:

Osallistuminen (methexis) Kirkon mysteeriin:

1. Kirkon mysteeri
2. Edellytykset Kirkon mysteeriin osallistumiseen

5. Tulevaa työtä silmälläpitäen toimikuntamme pitää tärkeänä, että jatkossa edetään seuraavasti: Toimikuntamme nimissä on välttämättä saatava aikaan synteesi kaikkien bilateraalisten kokousten historiallisista ja opillisista tuloksista. Tämän raportin tulisi sisältää myös ne aiheet, joista ei ole keskusteltu aikaisemmin bilateraalisisissa dialogeissa, ja ilmaista toimikuntamme yhteinen näkökanta näistä kysymyksistä. Ennen virallisen dialogin aloittamista on päästävä yhteisymmärrykseen opillisesta terminologiasta ja täten helppotettava dialogiin osallistuvien välistä tulevaa keskustelua.

#### SUMMARY

The Report of the Inter-Orthodox Technical Committee for the preparation of the Theological dialogue with the Lutherans on the meeting in Amelungsborn, in the Federal Republic of Germany, on 15th–21st of September, 1979.

# KIRJALLISUUTTA





## DOKUMENTTI KIRKOSTAMME

*Piispa Leo, Isä Ambrosius, Veikko Purmonen (toim.), Isä Kristuksessa; Arkkipiispa Paavalin juhlakirja, OPL, Kuopio 1979. 266 s.*

Vastikään tuli julkisuuteen Korkeasti Pyhitetyn arkkipiispa Paavalin juhlakirja hänen täyttäessään 65 vuotta 28. päivänä elokuuta 1979. Suomen ortodoksisen kirkkokunnan päämiehen kunniaksi ilmestynyt kirja »Isä Kristuksessa» on Ortodoksisten Pappien Liiton ja Valamon luostarin julkaisema. Teos ei ole aivan tavanomainen juhlakirja, johon olisi koottu yksinomaan eri kirjoittajien artikkeleita juhlittavaa henkilöä lähellä olevista aiheista. Tällaisia tutkielmia kirjassa kyllä on, sen kolmannessa osassa, mutta niiden lisäksi sisältää ensimmäinen osa kokoelman arkkipiispa Paavalin esitelmiä, puheita, saarnoja ja kirjoitelmia vuosilta 1948–1979 ja toinen osa joukon esipaimenesta itsestään kirjoitettuja artikkeleita.

Arkkipiispa Paavalin omien kirjoitusten joukkoon on otettu sellaisia saarnoja ja artikkeleita, joilla on yksi yhteinen piirre: niissä puhuu pappismunkki ja piispa, joka kaikessa julistaa kirkon totuutta ja rakkaaksi käyneiden pyhien isien sanomaa omaksi koettuna perustana koko elämälle. Monet kirjoitukset valaisevat piispanviran eri puolia: selvittää piispan jumalanpalveluspuvun symboliikkaa, uuden kirkkorakennuksen vihkimistä ja yhteyksiä muihin kirkkokuntiin. Joukossa on aiheita, jotka ovat arkkipiispallemme henkilökohtaisesti läheisiä, niinpä mukaan ovat päässeet aikoinaan Aamun Koitossa julkaistut D. S. Bortnjanskin elämäkerta ja muuan toinen kirjoitus ortodoksisesta kirkkolaulusta. Kun viime vuodet ovat tuoneet mukaan monia suuria muutoksia Uuden Valamon luostariin, on mielenkiintoista lukea ne kaksi luostariemme tulevaisuutta käsittelevää artikkelia, jotka on kirjoittanut pappismunkki Paavali 1940-luvun lopussa. Kaikkein mielenkiintoisimmilta tuntuvat ne kirjoitukset, jotka koskettelevat ajankohtaisia aiheita: ekumeniaa ja suhdetta maamme evankelisluterilaiseen kirkkoon, arkkipiispa Paavalin kannanotot ortodoksisen kirkon diasporakysymykseen ja aikamme uususkonnollisuuteen. Nämä kannanotot ovat lähes kaikki muutaman viime vuoden ajalta ja ovat siitä syystä erikoisen kiinnostavia. Arkkipiispa selvittää Suomen ortodoksisen kirkon suhdetta autokefaliakysymykseen ja tuo julki, paitsi ajatuksia diasporatilanteesta, myös Ruotsissa ja muualla ulkomailla saamiaan kokemuksia kansallisuuskysymyksen aiheuttamista hankaluuksista. Ortodoksisen kirkon kilvoittelijoiden hengellinen perintö, pyhä eukaristia ja Jeesuksen rukous ovat ne vastaukset, jotka arkkipiispa Paavali julkisessa sanassa ja monissa ekumeenisissa yhteyksissä on esittänyt, kun on puhuttu aikamme ihmisen uususkonnollisesta etsinnästä. Kesäkuussa 1979 Turun ekumeenisilla kirkkopäivillä käytetty puheenvuoro »Rukous ja mietiskely» on esipaimenemme viimeisin kannanotto keskustelussa, jonka maamme eri kirkkokunnissa ja lehdistössä on herättänyt itämaisten uskontojen ja mietiskelyn uusi aalto.

Juhlakirjan toisen osan aloittaa piispa Leon kokoama esitys arkkipiispa Paavalin tähänastisen elämän tärkeimmistä tapahtumista ja erityisesti toiminnasta kirkkokuntamme palveluksessa. Osana tätä toimintaa on arkkipiispa Paavalin kirjallinen tuotanto, jonka esittelee isä Veikko Purmonen. Aiheellisesti on tässä korostettu esipai-

menen osuutta siihen käännös- ja julkaisutoimintaan, joka hänen piispakaudellaan on saattanut suomen kielelle monia ortodoksisen kilvoituselämän klassikoita. Nämä teokset, jotka aikoinaan Valamon luostarissa olivat kaikkien venäjää taitavien luettavissa, tuovat nyt Vanhan Valamon maailman lähelle suomalaista lukijaa ja ovat hänelle muistutuksena luostarissa vaikuttaneista isistämme igumeni Haritonista ja Valamon vanhuksesta skeemaigumeni Johanneksesta.

Toisessa osassa ovat saaneet sijansa myös arkkipiispa Paavalin ystävien ja työtovereiden muistelmät menneiltä ajoilta: yhteisistä kokemuksista rintamalla sodan vuosina, kirkon työssä, kirkkolaulun tutkimisessa. Simo Härkönen kertoo yhdestä piispa Paavalin virkakauden alkuvaiheeseen ajoittuneesta tärkeästä ja vaikeasta tehtävästä: vuoden 1957 edustusmatkasta Venäjän kirkon vieraaksi Suomen ortodoksisista kirkkoa edustamaan valitun valtuuskunnan jäsenenä. Tärkeitä dokumentteja ovat nyt ensi kertaa julkaistavat nuoren pappismunkki Paavalin kirjeet, jotka isä Tapani Repo on sisällyttänyt omaan osuuteensa. Kirjeistä ja isä Tapanin muistoista välittyy kuva kahden nuoren kirkonpalvelijan innostuneesti ja täydesti eletystä nuoruusajasta juuri sodan aattona: jo silloin olivat yhteisen kiinnostuksen ja rakkauten kohteina kirkon jumalanpalvelusperinne ja isien kirjoitukset, niiden kääntäminen suomen kielelle. Kirjailija Elina Karjalaisen artikkeli »Elämäni tapaaminen» on toisenlainen kuin muut tämän osan kirjoitukset. Se on kirkkomme toisuskoisen ystävän lämmintä kunnioitusta henkivä kertomus siitä, kuinka ortodoksisen kirkon maailma avautui kirjailijalle arkkipiispa Paavalin kautta kirjallisen yhteistyön myötä, »Legenda jo eläessään»-kirjan syntyaikoina. Toisen osan kirjoituksista viimeinen on aivan lyhyt, mutta silti tärkeä, siitä on merkinä otsikko, joka on pantu koko juhla-kirjan nimeksi: »Isä Kristuksessa». Kirjoittaja on kirkon liturgisen elämän uudistajana ja puolestapuhujana tunnettu isä Alexander Schmemmann. Hän kertoo, kuinka hän arkkipiispa Paavalin toimittamassa eukaristiajumalanpalveluksessa näkee omat ihanteensa toteutuneina: heidän kokemuksensa kirkosta ja eukaristias ta on yksi ja sama.

Varsinaiset tutkielmat on sijoitettu juhla-kirjan kolmanteen osaan. Ensimmäisenä on metropoliitta Damaskinoksen artikkeli pääsiäisen ajankohdan määräytymisestä ja juhlan mahdollisesta yhteisestä viettämisestä eri kirkkokunnissa. Metropoliitta Johanneksen kirjoituksen aiheena on kanonien sanoma piispantyön pastoraalisista periaatteista. Maamme vanhaa luterilaista jumalanpalvelusperinnettä esittelee ortodoksiselle lukijalle Martti Parvion tutkielma. Se vertaa luterilaisen pääjumalanpalveluksen rippiosassa luettavaa rukousta niihin ajatukseltaan ja kielikuviltaan samanlaisiin teksteihin, jotka esiintyvät meidän ortodoksisissa jumalanpalveluskäsikirjoisamme. Kummankin kirkon ehtoolliseen valmistavissa katumusrukouksissa Parvio löytää yhteisen perustan, molemmissa perinteissä vaalitun rukouksen kirkon ensimmäisiltä vuosisadoilta.

Kolmannen osan viimeinen tutkielma palaa samoihin asioihin, joita isä Schmemmann käsitteli toisen osan lopussa; se on isä Matti Sidoroffin tutkimus Suomen ortodoksisessa kirkossa arkkipiispa Paavalin aikana tapahtuneesta liturgisesta uudistuksesta. Jumalanpalvelusperinteen elvyttämiseksi tehdyt uudistukset esitetään tässä tiivistetysti: kasteliturgia, liturgian salaisten rukousten lukeminen ääneen, kansanlaulun yleistyminen seurakunnissa ja ennen muuta kirkkoväen säännöllinen osallistuminen ehtoolliseen. Tämä tutkielma on epäilemättä yksi kirjan keskeisimmistä, sillä sen aiheena ovat ne kirkolliset tavat, jotka arkkipiispa Paavali henkilökohtaisesti on pyrkinyt uudistamaan kirkon perinnettä tarkemmin ja syvemmin

toteuttavassa hengessä. Juuri siitä syystä lukija odottaa näiden asioiden käsittelyltä kaikkein eniten. Nyt päättynyt 1970-luku oli myös paastokäytännön elpymisen aika. Vuosikymmenen alusta saakka julistettiin kirkoissamme Suuren paaston alkamista uudella tavalla: pääsiäisen viettäminen ja paaston noudattaminen kuuluvat yhteen, jokainen ortodoksi voi valmistua pääsiäisiloon yhdessä kirkon kanssa, suostua elämänmenon muuttumiseen paaston päivinä, pitkiin jumalanpalveluksiin ja niukem-paan ravintoon. Olisi ollut toivottavaa, että myös tätä liturgisen elämän osaa olisi arvioitu ja mahdollisuuksien mukaan selvitetty, missä määrin kirkkoväki on jaksanut noudattaa esitettyä kehotusta ja miten meidän paastotapamme ovat muuttuneet. Tarkempaa tutkimusta oli kaivattu myös muun liturgisen elämän osalta. Olisi aiheel-lista vertailla käytäntöä kirkkokunnan eri osissa, tehdä selkoa uusien virtausten ehtimisestä syrjäisiin seurakuntiin ja kerätä tietoa mahdollisesti kohdatusta vastus-tuksesta ja sen perusteista. Tietääkseni toistaiseksi ei ole julkaistu Suomen ortodok-sisessa kirkossa tapahtuneen liturgisen uudistuksen tarkempaa kartoitusta. Sellaisen laatiminen jossakin toisessa yhteydessä olisi hyödyksi maan kaikille ortodokseille ja sopisi kukaties parhaiten pitemmän ajan kuluessa työtään tekevän tutkimusryh-män tehtäväksi.

Arkkipiispa Paavalin juhlaKirja sisältää tavanomaisista juhlaKirjoista poiketen tut-kielmien lisäksi kokoelman esipaimenen omaa kirjallista tuotantoa sekä hänestä kirjoitettuja artikkeleita. Kun on kysymyksessä kirkkomme päämies, on tällainen ratkaisu omiaan tuomaan lukijoiden tietoon, mitä hän piispana ajattelee työhönsä liittyvistä eri tehtävistä ja minkälaisena ystävät ja työtoverit hänet näkevät. Erikoi-sen arvokas on juhlaKirjaan sisältyvä arkkipiispa Paavalin omien kirjoitusten koko-elma välittömänä dokumenttiaineistona kirkkomme johtajan suhtautumisesta muu-tamiin tämän hetken ilmiöihin Suomen ortodoksisessa kirkossa ja koko maassa. Toisaalta olisi ollut suotavaa, että juhlaKirja olisi sisältänyt useampia tutkielman luontoisia kirjoituksia. Olisi kaivattu joitakin kommentteja luostareidemme elämästä viime vuosina siitä huolimatta, että kilvoituselämästä juuri on julkaistu paljon kirjal-lisuutta. Samoin olisi ollut paikallaan, että tutkielmien joukkoon olisi saatu artikkeli jostakin arkkipiispa Paavalille läheisestä aiheesta, esimerkiksi ortodoksisesta kirk-kolaulusta. Hyvin ilahduttavaa olisi ollut lukea Vaeltajan kertomuksiin, Valamon vanhuksen kirjeisiin ja muihin hiljattain julkaistuihin kirjoihin yhteenvedon tapaan liittyvä kirjoitus. Aiheeksi olisi sopinut esimerkiksi tutkimus näiden kirjojen kulttuu-ri- ja kirkkohistoriallisesta taustasta: Venäjän kirkossa viime vuosisadalla koetusta hengellisestä uudistumisesta ja sen vaikutuksesta Valamon luostariin ja meidän aikamme kirkkoon.

*Kari Kotkavaara*

#### METROPOLIITTA NIKODIMIN TEOLOGISTA PERINTÖÄ

*Bogoslovskie trudy 20. Izdanie Moskovskoi Patriarhii, Moskva 1979.*

Venäjän ortodoksisen kirkon teologisen aikakauskirjan 20. numero on omistettu sen sodan jälkeisen ajan erään huomattavimman johtajapersoonan, 5:ntenä syyskuuta

1978 Roomassa kuolleen Leningradin ja Novgorodin metropoliitan Nikodimin muistolle.

Leningradin hiippakunnan nykyinen johtaja metropoliitta Antoni on kirjoittanut teoksen johdannon. Siinä hän toteaa, kuinka monissa maissa on virinnyt laaja kiinnostus metropoliitta Nikodimin kirjallista jäämistöä kohtaan. Tämä on täysin ymmärrettävää, sillä teoksen loppuun liitetyn metropoliitan eri tilaisuuksissa pitämien saarjien, puheiden ja esitelmien kokonaismäärä nousee aina 213 saakka. Lisäksi noissa kirjallisissa töissä erottamattomasti heijastuu niiden tekijän omakohmainen lahjakkuus.

Metropoliitta Nikodimin teologisista katsantokannoista kirjoittava I.Ts. Mironovitš luonnehtii häntä seuraavasti: »Metropoliitta Nikodimista ei voi puhua teologina vain sanan yleisessä merkityksessä... Hän oli nykyaikaa edustava huomattava hierarkki, energinen ekumenian ja rauhantyön eteenpäinviejä. Hän antoi voimansa ja lahjansa kirkon edessä tällä hetkellä olevien ongelmien teologiseen käsittämiseen ja käytännölliseen ratkaisemiseen.»

Teologisen aikakauskirjan 20. pääsisällön muodostavat kaksi metropoliitta Nikodimin laajaa teologista tutkimusta. Tähän saakka niitä on säilytetty konekirjoitus-konsepteina. Ensimmäinen työ käsittelee Venäjän kirkon Jerusalemissa sijaitsevan lähetysaseman historiallisia vaiheita. Työ on samalla ns. kandidaattityö. Sen esittämisestä Leningradin Hengellisen Akatemian opettajakunta myörsi silloiselle arkki-mandriitta Nikodimille vuonna 1959 teologian kandidaatin arvon.

Venäjän kirkolla oli erityisesti ennen vuotta 1917 lännessä runsaasti erilaisia kirkollisia laitoksia ja muuta aineellista omaisuutta. Jerusalemiin muodostunut lähetysasema oli esimerkki niistä. Työssä on selvitetty laitoksen vaiheet myös vuoden 1917 jälkeen. Silloin se siirtyi ns. synodaalikirkon hallintaan ja oli sen omistuksessa aina viime sotien päättämiseen saakka. Moskovan patriarkaatin solmittua ystävyysuhteet Jerusalemin patriarkaatin kanssa myös lähetysasema siirrettiin virallisen Venäjän kirkon alaisuuteen. Arkkimandriitta Nikodim oli kiinnitetty lähetysaseman palvelukseen vuosina 1956–59. Kaksi viimeistä vuotta hän toimi laitoksen johtajana. Jerusalemissa vietetyt vuodet antoivat hänelle mahdollisuuden käyttää hyväksi lähetysasemalla säilytettävää harvinaista, sen historiaa selvittävää arkistoa.

Metropoliitta Nikodimin Rooman Paavia Johannes XXIII (1881–1963) käsittelevä maisterinväitöskirja tarkastettiin ja hyväksyttiin Moskovan Hengellisessä Akatemiassa 1970. Työ muodostaa teologisen aikakauskirjan toisen ja samalla keskeisen tutkimuksen. Väitöskirja kertoo Paavi Johannes XXIII elämänvaiheet varhaisesta lapsuudesta viime hengähdykseen saakka tarkasti ja seikkaperäisesti. Laajassa ja nyt lyhennetyssä muodossa julkaistavassa työssä tutkimus jaetaan johdannon ja loppusanojen lisäksi seuraaviin kokonaisuuksiin: I Paavi Johannes XXIII:n elämä ennen hänen paaviksi valitsemistaan, II Pontifikaatio, III Sosiaalinen toiminta, IV Vatikaanin II kirkolliskokous, V Työ rauhan hyväksi.

Kirjoittaja tuntee suurta sympatiaa esittelemäänsä henkilöä kohtaan. Tekstiä lukiessa ei voi olla usein samaistamatta heitä molempia keskenään, niin paljon heillä näyttää olevan yhteistä niin toiminnassa kuin elämänkatsomuksessa. Tuntuisi luonnolliselta, että Metropoliitta Nikodim tutustuttuaan perinpohjin Paavi Johannes XXIII:n henkilöön ja tuotantoon omaksui samalla itselleen kuvaamansa henkilön monia myönteisiä piirteitä. Heillä oli paljon yhteistä. Molemmat olivat täynnä toimintaa ja tarmoa kirkon ja maailman tämän hetken polttavien ongelmien ratkaisemi-

seksi. Näitä yhteisiä ponnisteluja oli mm. työ maailman rauhan hyväksi. Toiminnan onnistumiseksi molemmat persoonat tulivat ulos ahtaista muodollisuuksien ja merkityksettömien sanojen puristuksesta ja ryhtyivät käytännön toimintaan ja käytännön ratkaisuihin. Tämä merkitsi ovien avaamista, vieraiden vastaanottamista, matkustamista ja väsymätöntä ulospäin suuntautuvaa työtä. Se oli samalla rakkautta omaa kirkkoa ja sen elämää kohtaan, rakkautta omaa isänmaata ja sen kansaa kohtaan. Kaikki nämä piirteet korostuvat 28. lokakuuta 1958 Rooman paaviksi valitussa Johannes XXIII:ssa. Samat korostukset löydämme myös hänen elämäntyötään kuvaavassa Leningradin metropoliitta Nikodimissa.

Moskovan Patriarkaatin teologisen aikakauskirjan 20. esittely ei pääty tähän. Silloin jäisi nimittäin jotain oleellista selvittämättä. Tämä siitäkin syystä, ettei mitään lopullista selvitystä tai ratkaisua voikaan antaa. Metropoliitta Nikodimin kirjalliselle tuotannolle on sen ensimmäisistä riveistä lähtien ominaista lojaalisuus maansa hallitusta ja sen politiikkaa kohtaan. Tämä on havaittavissa myös hänen nyt julkaistuissa kahdessa laajassa tutkimuksessa. Tiedämme, että Venäjän kirkko toimii Neuvostoliitossa, joka virallisesti tunnustautuu ateistiseksi valtioksi. Tämä ei voi olla aiheuttamatta maan kirkolle uusia kysymyksiä, haasteita, korostuksia ja ratkaisuja. Venäjän kirkon virallista kantaa edustavan metropoliitta Nikodimin mukaan ne ovat kysymyksiä, joille on löydetty tai voidaan löytää omat ratkaisunsa. Noista ratkaisuista meillä kaikilla on omat mielipiteemme. Lännessä asuvat voivat nähdä niissä esim. yksipuolista poliittista korostusta. Ajatteleva on helppoa, samoin omien ajatusten ja arvostelujen esilletuominen. Metropoliitta Nikodim ei tyytynyt pelkästään ajattelemaan ja miettimään ratkaisuja, vaan hän ryhtyi toimimaan. Olemme vakuuttuneita, että hän teki oikein. Venäjän kirkon viime vuosien kaikinpuolinen myönteinen kehitys on osa tätä toimintaa ja todistus sen onnistumisesta.

*Igumeni Panteleimon*

#### KIRJOJA IKONEISTA

*Eugene N. Trubetskoi, Icons: Theology in color. St. Vladimir's Seminary Press 1973.*

*Constantine Cavarnos, Orthodox iconography. Institute for Byzantine and modern Greek studies, USA, 1977.*

*Leonide Ouspensky, Theology of the Icon. St. Vladimir's seminary press 1978.*

*Paul Evdokimov, La teologia della bellezza. Edizioni Paoline. Roma 1971.*

Kirja, joka on saanut otsikokseen *Ikonit: teologiaa väreissä* koostuu kolmesta ruhtinas Trubetskoin vuosisatamme toisella vuosikymmenellä pitämästä yleisö-esitelmästä. Nämä luennot on laadittu suuren innostuksen vallassa, – innostuksen, jonka oli synnyttänyt ikonien »jälleen löytäminen»: juuri tuolloin vuosisadan alussa ensimmäistä kertaa restauroinnin keinoin saatiin mustuneiden pintakerrosten alta

esiin ikonien alkuperäiset heleät värit. Trubetskoi seurasi läheltä tutkimusta, olipa hän itse läsnäkin eräässä ensimmäisistä menestyksekkäistä yrityksistä palauttaa ikoni alkuperäiseen asuunsa.

Ortodoksisen kirkon jäsenenä ja uskonnollisen asenteen omaavana henkilönä Trubetskoita ei kuitenkaan ensi sijaisesti kiinnosta ikonien jälleen löytäminen taidehistoriallisesta vaan teologisesta näkökulmasta. Ikoniteologisena kirjoittajana hän on tämän vuosisadan uranuurtaja. Trubetskoin hämmästyttävä tarkkanäköisyys ja kielellinen lahjakkuus ovat yhdessä saaneet aikaan selkeää ja ajatonta teologista tekstiä. Hänen määrittelynsä mm. rappeutuvasta ikonimaalauksesta kultavaipponneen tiedottomana ikonoklasmina sekä kirkkoarkkitehtuurista aikakauden henkisen mielenlaadun kuvastajana ovat nasevuudessaan vertaansa vailla. Trubetskoin suuret ansiot piilevät siinä, ettei hän irroita ikonia sen henkisestä ympäristöstä, kirkosta, vaan puhuessaan ikonista samalla maalaa kuvan kirkon yleismaailmallisesta katsantokannasta.

Lukijaa saattaa ehkä pitkästyttyä Trubetskoin laaja ja erittäin kansantajuinen johdatus ymmärtämään ortodokseille itsestään selvää ihmisolennon kaipuuta puhtaampaan hengelliseen elämään. Kiusallisena saatetaan kokea myös eräiden ikonien tarkastelussa esiin tuleva turhan ylenpalttinen ilmeiden analyysi. Kuitenkin lukijan tulee muistaa, että kyseessä ovat luennot suurelle yleisölle, jolloin tuon kaltaiset lisät ovat saattaneet olla paikallaan.

Constantinen Cavnoksen *Orthodox iconography* ei sekään ole alunperin kirjaksi kirjoitettu teos, vaan koostuu eri aikoina (1955–74) laadituista artikkeleista. Neljä lyhyttä lukua seuraa kuvitus-osa: valokuvia uusista sekä vanhoista ikoneista. Tämän jälkeen alkavat liitteet, joita ovat 2 kpl varhais-krist. tekstiä, nimittäin P. Johannes Damaskolaisen kirjoitus sekä 7. ekumeenisen kirkolliskokouksen päätös, sekä Photios Kontoglun artikkeli ikonimaalaustekniikasta, ja viimeisenä kahden venäläisen ikonikirjan arvioinnit.

Cavnoksen teos on erittäin suppea. Kuvituksineen ja liitteineen kaikkineen se yltää vain 76 sivuun. Varsinaiset artikkelit ovat vain muutaman sivun pituisia. Jo tekstin lyhyys pakottaa kirjoittajan ylimalkaiseen aiheen käsittelyyn. Pääkohdat tulevat kuitenkin esitetyiksi ortodoksisen kirkon hengessä kirkkoisia siteeraten. Kuvituksen kokoonpano on hajanainen ja satunnaisen tuntuinen. Erittäin ansiokas on ollut sen sijaan tekijän ajatus kääntää englanniksi P. Joh. Damaskolaisen ja 7. kirkolliskokouksen ikonia käsittelevät tekstit. Photios Kontoglun katsaus maalaustekniikkaan on aivan pinnallinen, eikä juuri valota aihetta nimeksikään. Viimeisessä kirjan liitteessä tekijä arvioi Trubetskoin sekä Ouspenskyn kirjan. Cavnos kirjoittaa Trubetskoista, että tämä on syvästi uskonnollinen ja rakastaa vanhoja venäl. ikoneja, sekä yrittää selittää ikonien merkitystä teologisesta ja filosofisesta näkökulmasta. Cavnoksen vastaväitteet heräävät Trubetskoin kansallistunteen kohdalla: Trubetskoi venäläisenä painotti ikonimaalauksen kehitystä Venäjällä ohi Bysantin, seikka jota Cavnos kreikkalaisena ei myönnä, vaan pitää Trubetskoita länsimaalaisen laajalle levinneen väärinkäsityksen uhrina.

Toisena kirjana Cavnos analysoi jo parikymmentä vuotta sitten ilmestynyttä Ouspenskyn & Losskyn teosta *The meaning of icons*. Tämän Cavnos arvioi merkittäväksi kirjoitukseksi, joka syventää ikoniteologian ymmärtämistä.

Yllä mainittu Ouspensky & Losskyn teos on julkaistu sekä saksan – että englanninkielisenä laitoksena, onpa siitä ilmestynyt vastikään suomeksikin katkelma *Ikonit ja sen sanoma*-nimisenä kirjasena.

Ouspenskyn *Theology of the icon*-kirjassa on sen sijaan kysymyksessä vuonna 1960 Pariisissa julkaistu teksti *Essai sur la theologie de l'icone dans l'eglise orthodoxe*. Kautta teoksen lähes kahden ja puolen sadan sivun on kirjoittajan lähtökohtana puhtaasti ortodoksisen kirkon kanta luomaansa taiteeseen. Ouspensky toimii »kirkon äänenä», kirkon kannan julkituojana. Kukin käsittelyyn joutunut aihe seulo-taan perinpohjaisesti, hajoitetaan alkutekijöihinsä, tarkastellaan kaikilta puolilta, lukuisten kirkollisten tekstien sitaattien valossa.

Kirjoitustapansa pisteliäessä nasevuudessa Ouspenskyn tyyli on sukua Trubets-koille, sillä erotuksella, että Ouspensky on vapaa siitä tunteellisesta päätöksestä, joka välillä valtaa Trubetskoin.

Siinä missä Ouspensky johdonmukaisesti siteeraa kirkkoisia Paul Eudokimov vyöryttää näyttämölle lukuisan joukon niin antiikin pakanamaailman kuin rokokoon ja romantiikan aikakausien filosofeja sekoittaen joukkoon sitaatteja evankeliumista ja kirkkoisiltä. Näillä keinoin Eudokimov pyrkii kuvaamaan jumalaista kauneutta teoksessaan »Kauneuden teologia». Eivät edes Kristuksen sanat säästy muokkaa-miselta kauneus-käsitteen lumoissa ahertavalta tekijältä. Teoksessa on paljon aivan kirkon opin mukaista suorastaan erinomaista tekstiä, jonka arvoa riistää teosta hallitseva epäortodoksisen sentimentaalisuuden ja kaoottisen mystisyyden ilmapiiri. Epäluotettavaksi kirjoittajaksi Eudokimov leimautuu kuitenkin vasta teoksen loppuosan eri ikoneita käsittelevässä osassa: mm. P. Kolminaisuuden ikoni analy-soidaan kirkon opin vastaisesti ja kirja huipentuu lukuun taivaallisen viisauden ikonista, joka luku selvästi on syntynyt Sergei Bulgakovin kehittelemän harhaopin, sofiologian pohjalta.

*Helena Nikkanen*

#### UUTTA HARTAUSKIRJALLISUUTTA

*Erkki Piironen*. Ortodoksisuus on elämää, Joensuu 1978, OKJ, 198 s.

*Erkki Piironen*. Yhdessä Jumalan kanssa, Joensuu 1978, PSHV, 136 s.

*Filadelfos Tajakka*. Rukoillen ja paastoten, Joensuu 1980, OKJ, 96 s.

Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvoston energisen puheenjohtajan, rovasti Erkki Piironen (s. 1919) ortodoksisen kirkkokuntamme eri tilaisuuksissa vv. 1945–1978 pitämiä puheita ja esitelmiä (33) sisältävä teos antaa hyvän kuvan Kris-tuksen Kirkon pastoraalisessa työssä merkittäviin saavutuksiin yltäneestä sielun-paimenesta. Ja vaikka painettu teksti tuskin koskaan voi välittää taitavan sanankäyttäjän puheeseen liittyvää henkistä tunnetta, antavat puheet luettuinkin kirkkokuntamme jälleenrakennustyössä erottamattomasti mukana olleesta henkilös-tä, hänen ajattelutavastaan sekä tuosta henkisen rakennuksen kaudesta kiinnostan van ja mukaansatempaavan kuvauksen.

Nämä puheet yhdessä kirkkovuoden juhlapäivien saarnatekstien kanssa (55) ovat ekumeenisestikin merkittävää popularisoivaa tiedonjakamista parhaimmillaan. Tekstien koskettavuus, jopa herkkyys nousee omakohtaisesta kokemuksesta. Kun niitä vielä sävyttää perinteeseen kohdistuva lämmin omanarvontunne ja henkevä huumori, ne palvelevat kirkkokuntamme pastoraaliseen työhön valmistuviakin, jot-

teologina Georges Florovski on johtanut oppilaitaan sukupolvesta toiseen patristisen opetuksen eläville lähteille. Hän on ollut yksi pääarkkitehtejä ortodoksisen kirkon kohtaamisessa kristillisen lännen kanssa. Hän on ja tulee olemaan Tradition Jumalan inspiroima todistaja, sen universaalisuuden, koskemattomuuden ja ikuisen ajanmukaisuuden todistaja.»

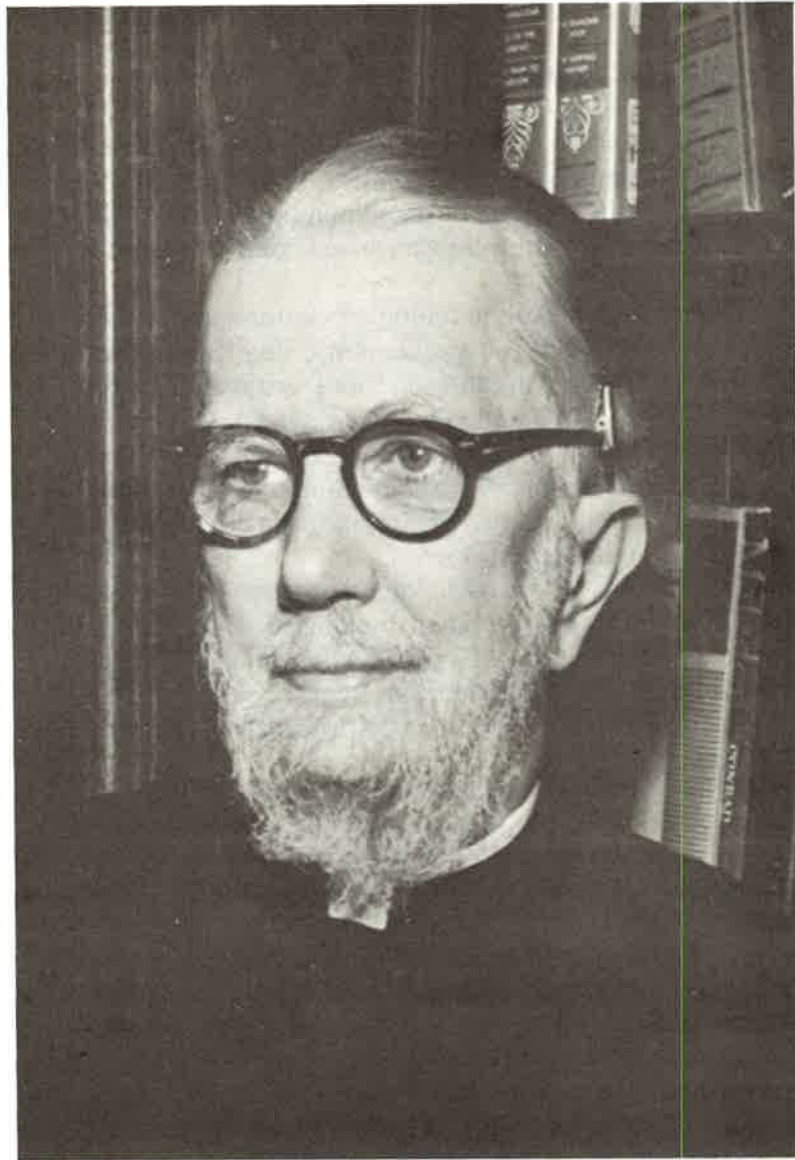
Florovski sai vastaanottaa lukuisia muitakin kunnia-tohtorin arvoja eurooppalaisista ja amerikkalaisista yliopistoista. Lisäksi hän oli mm. Yhdysvaltain Tiedeakatemia (American Academy of Arts and Sciences) jäsen vuodesta 1964, Ateenan Akatemian kunniajäsen vuodesta 1965 ja Brittiläisen Akatemian kunniajäsen vuodesta 1977.

Georges Florovski julkaisi teokset »Neljännen vuosisadan idän isät», »Bysanttilaiset isät viidenneltä kahdeksannelle vuosisadalle» ja »Venäläisen teologian historia». Lisäksi hän kirjoitti suuren määrän artikkeleja tieteellisiin ja kirkollisiin julkaisuihin. Florovskin oppineisuutta ja laaja-alaisuutta kuvaa se, että hän on näitä tutkielmiaan kirjoittanut venäjän, saksan, ranskan, bulgarian, tšekin, serbian, ruotsin ja englannin kielellä. Viime vuosien aikana amerikkalainen Nordland Publishing Company on tehnyt suuren palveluksen kristilliselle teologialle julkaisemalla koottujen teosten sarjana Florovskin tuotannon pääosan englannin kielelle käännettyinä.

Suomeksi Florovskin tuotannosta on käännetty vain muutamia artikkeleja. Kuitenkin hänet verrattain hyvin tunnettiin myös meidän maassamme, koska hän kävi täällä usein suorittamassa tutkimustyötä Helsingin yliopiston kirjaston slaavilaisella osastolla, joka on alan laajin länsimaissa. Suomeen hänet satoi läheisesti myös muuan toinen tekijä: hänen vuonna 1977 kuollut vaimonsa Xenia Ivanovna Simonov oli syntynyt Suomessa.

Georges Florovskin ajattelussa hallitsevana piirteenä oli määrätietoinen rakentaminen patristisen perinteen luomalle pohjalle. Koko hänen tuotantonsa oli tavallaan suoranaista





Georges Florovski  
1893–1979

jatkoa kirkon isien opetuksille. Hän ei kuitenkaan halunnut pelkästään toistaa sitä, mitä isät olivat joskus sanoneet, vaan hän halusi tehdä kristillisen uskon sanoman ymmärrettäväksi nimenomaan tämän ajan ihmisille.

Nykyisen ortodoksisen teologian tehtävänä Florovski piti »neopatristisen synteesin» luomista. Tämä merkitsi kirkkoisien ajatteluun sisältyneen maailmankuvan ja elämännäkemys tulkitsemista nykyajan haasteiden ja ongelmien valossa.

Ortodoksisen kirkon ja teologian suurena onnettomuutena Florovski näki »läntisen vankeuden», voimakkaan katolisen ja protestanttisen vaikutuksen, jota erityisesti uuden ajan alusta lähtien alkoi ilmetä. Oman teologisen perinteen katkettua ortodoksiteologit omaksuivat läntisen ajattelutavan ja kysymyksenasettelun säilyttäen lähinnä vain ortodoksiset liturgiset muodot. Teologia etääntyi kirkon elämästä ja nimenomaan hartaudenharjoituksesta.

Tätä ilmiötä Florovski kutsui ortodoksisen teologian »pseudomorfoosiksi». Hänen mukaansa se merkitsi eräänlaista »skismaa sielussa»: vieras kieli ja symbolismi omaksuttiin itseilmaisun välikappaleeksi. Syntyi vääristyneitä muotoja, joiden sisäinen rakenne on ristiriidassa ulkonaisen muodon kanssa.

Vain hyvin hitaasti ja varsinaisesti vasta tällä vuosisadalla ortodoksit ovat vapautuneet tästä läntisestä vankeudesta. Florovskin oma elämäntyö on ollut hyvin näkyvä osoitus tästä vapautumisesta ja paluusta autenttiseen ortodoksiseen perinteeseen.

Georges Florovski on jättänyt nykyisille ja tuleville ortodoksiteologeille mittaamattoman arvokkaan perinnön ja samalla suuren haasteen. Tuo haaste on kutsu uskollisuuteen ja samalla se on kutsu luovaan uudistustyöhön. Florovski tahtoi osoittaa, että tie nykyisestä tilasta parempaan tulevaisuuteen käy menneisyyden kautta.

Anna, Herra, ikuinen rauha autuaalliseen kuolonuneen nukkuneelle palvelijallesi ja suo hänelle iankaikkinen muisto.