

# ORTODOKSIA

25

Julkaisijat:

ORTODOKSISTEN PAPIEN LIITTO

ja

HELSINGIN YLIOPISTON  
ORTODOKSIAN LAITOS

Toimituskunta:

*Metropoliitta Johannes (päätoimittaja)*  
*Aune Jääskinen (toimitussihteeri)*  
*Kauko Pirinen Timo Lehmuskoski*  
*Veikko Purmonen Matti Sidoroff*

Helsinki 1976

JOENSUUN YLIOPISTON  
KIRJASTO

## SISÄLLYS

<i>Helsingin Metropolilta Johannes</i>	ORTODOKSISEN KASTERIITUKSEN KESKEISIÄ OPETUKSIA .....	5
<i>Aune Jääskinen</i>	KRISTUKSEN SYNTYMÄ IKONEISSA ...	16
<i>Rainer Knapas</i>	ORTODOKSISET SOTILASKIRKOT .....	30
<i>Georgios I. Mantzaridis</i>	PYHÄ GREGORIOS PALAMAS ORTODOKSISUUDEN OPETTAJANA ...	46
<i>Viktor Railas</i>	USKONNONOPETUS ETSII SUUNTAANSA .....	61
<i>Olavi Rimpiläinen</i>	KRONIKKA JOENSUUN SEUDUN ORTODOKSISESTA JUMALAN- PALVELUSELÄMÄSTÄ 1850–1950 .....	83
<i>Marja Sasaki</i>	SUITSUTUKSEN KÄYTTÖ PERINTEISSÄ JUMALANPALVELUSKOHDISSA .....	94
<i>Martti Voutilainen</i>	TUNTEMATON JOHANNES DAMASKOLAINEN .....	115
Katsauksia:		
<i>Helsingin Metropolilta Johannes</i>	Nairobi ortodoksisesta näkökulmasta .....	128
	Ortodoksista kokoustoimintaa vuonna 1975 ..	135
<i>Johannes Seppälä</i>	Ortodoksien ja vanhakatolisten dialogi .....	139
<i>Matti Sidoroff</i>	Ortodoksisten Pappien Liiton 50-vuotishistoriikki .....	140
Tutkimusta ja kirjallisuutta	.....	148

## CONTENTS

## Articles with English Summaries:

<i>Metropolitan John of Helsinki</i>	THE BASIC MESSAGE OF THE ORTHODOX BAPTISMAL RITE .....	5
<i>Aune Jääskinen</i>	THE NATIVITY OF CHRIST IN ICONS .....	16
<i>Rainer Knapas</i>	ORTHODOX GARRISON CHURCHES IN FINLAND .....	30
<i>Georgios I. Mantzaridis</i>	GREGORIOS PALAMAS AS A TEACHER OF ORTHODOXY .....	46
<i>Viktor Railas</i>	THE CURRICULUM OF ORTHODOX RELIGION IN CLASSES I-IX OF THE COMPREHENSIVE SCHOOL .....	61
<i>Olavi Rimpiläinen</i>	A CHRONICLE ABOUT THE ORTHODOX WORSHIP IN JOENSUU REGION IN 1850-1950 .....	83
<i>Marja Sasaki</i>	THE USE OF INCENSE IN THE TRADITIONAL SERVICES .....	94
<i>Martti Voutilainen</i>	THE UNKNOWN JOHN OF DAMASCUS .....	115
Report with English Summary		
Metropolitan John of Helsinki	Nairobi from the Orthodox Point of View .....	128

*Helsingin Metropoliitta Johannes*ORTODOKSISEN KASTERIITUKSEN KESKEISIÄ OPE-  
TUKSIA

Kirkko opettaa erityisessä ja syvällisessä mielessä liturgisen traditionsa välityksellä – niin jumalanpalveluksissa kuin sakramenttiteksteissä. Tässä mielessä on ajankohtaista totuutta vanha sanonta "lex orandi lex credendi". Sen vuoksi on sekä luonnollista että välttämätöntä syventyä tarkkailemaan kasteriitusta, kun on kysymys ortodoksisen kastekäsityksen analysoinnista ja ymmärtämisestä. Todettakoon kuitenkin tässä heti alkuun, että ortodoksisen kasteriituksen sisältämä perintö on niin rikas ja laaja, että tässä saatamme käsitellä vain sen keskeisiä ja oleellisiä kohtia.<sup>1</sup> Tämä merkitsee mm., ettemme pyri kuvailemaan itse kasteriitusta sellaisenaan emmekä niin ollen myöskään sen yksityiskohtaista rakennetta, vaan koetamme sen sijaan tuoda esiin, mitä kasteriitus opettaa erityisesti Pyhän Hengen merkityksestä kyseisen riituksen kannalta sekä yleisemmässä mielessä.

Kasteriituksen käsite nykyisessä mielessä koostuu oikeastaan useista alunperin osaksi erillisistä ja eri ajankohtina toimitetuista pyhistä menoista, jotka vähitellen ovat tulleet toisiinsa toimitushetken kannalta väistämättömästi yhteenliitetyiksi. Tämä kysymys sinänsä ansaitsisi oman erityisen käsittelyn, mutta koska se ei tässä yhteydessä ole huomiomme varsinaisena kohteena, tyydymme vain toteamaan kyseisen riituksen suuren kokonaisuuden tärkeimmät osariitukset: 1) nimenanto lapsen kah-

1. Tässä julkaistava artikkeli on alunperin ollut ns. balttilaisen teologikokouksen puitteissa kesäkuussa 1975 Järvenpäässä pidetty luento, mikä selittää jotkin siinä käytetyt sanonnat.

deksantena elinpäivänä, 2) lapsen kirkottaminen neljäntenäkymmenentenä päivänä, johon yhteyteen myös kuuluvat äitiin liittyvät puhdistusrukoukset, 3) katekumenaattirukoukset eksorsismeineen, 4) varsinainen kastepalvelus ja 5) mirhalla voitelu.<sup>2</sup>

Jotkin näistä muodostavat jo alunperinkin kokonaisuuden ja selvän teologisen yhteyden pääsiäisyön pyhien toimitusten puitteissa, joskin ne samalla edustavat erillisiä vaiheita.<sup>3</sup>

Kasteriituksen nykyisessä kokonaisuudessa sen ensimmäiset osaelementit muodostavat varsinaista kastetta valmistelevan vaiheen. Tämä materiaali valaisee hyvin selvällä tavalla Kirkon näkemystä sekä ihmisestä että siitä maailmasta, jossa maailmaan tullut pieni lapsikin on vaelluksensa vaeltava. Ilman mitään epäilyä pitää Kirkko tärkeänä korostaa jo tässä yhteydessä – tai voisimme sanoa: juuri tässä yhteydessä – sen taistelutilanteen todellista luonnetta, johon kristittyä kutsutaan. Kristityllä on taistelu vihollisen kaikkia pahoja viettelyksiä vastaan ja tätä taistelua hän käy turvaten Jumalan kasvojen valkeuteen ja Kristuksen ristiin sydämessään ja ajatuksissaan. Ristiin vedoten pyydetään Kristus Jumalaa karkoittamaan lapsesta kaikki vastustavat voimat.<sup>4</sup> Aivan erityisen voimakkaasti tämä ihmistä koskeva valon ja pimeyden voimien välinen taistelu ilmenee katekumenaattirukouksista, jotka monin tavoin alleviivaavat demonisten voimien todellisuutta tavalla, joka luonnollisesti niin muodoltaan kuin sisällöltään on vieras monelle nykyajan vesittyneelle ja epärehelliselle ihmiskuvalle, mutta joka varsin kiinteästi vastaa evankeliumin ja kristillisen kokemuksen ihmiskuvaa. Rukouksanojen välityksellä Kirkko opettaa, että pieni lapsikin, jota valmistetaan kasteeseen, tarvitsee vanhan eksytyksen poisottamista ja Jumalan nimeen turvautumista, jotta Jumalan, Kristuksen ja eläväksitekevän Hengen nimi saisi hänessä kirkastua. Demonis-

2. Vrt. Euhologion (Pieksämäki 1974), ss. 9 s.

3. Vrt. *André Hamman* (toim.) *Baptism, ancient liturgies and patristic texts* (Staten Island 1967), ss. 9 s.

4. Euhologion, s. 14.

ten voimien laajuus ja moninaisuus tulee epäilemättä kaikkein korostetuimmin esiin katekumenaattirukouksiin kiinteästi alusta lähtien kuuluneissa eksorsismeissa, jotka selvästi esittävät pahan hengen todellisuuden sekä toisaalta ristinpuulla riippuneen Herran riemuvoiton vastustavista voimista. Kasteeseen valmistettavalle anotaan Kristuksen pelastavaan kärsimykseen, Hänen kalliiseen ruumiiseensa ja vereensä sekä peljättävään tulemiseensa vedoten vapautusta pahasta hengestä, joka pyrkii ihmiseen asumaan ja hallitsemaan.<sup>5</sup> Tämä vastustavien voimien todellisuuden korostaminen on harmoniassa koko sen opetuksen kanssa, joka näkee kristityn elämän Kristukselle suoritettuna sotapalveluksena – militia Christi. Tähän viittaa myös mm. sanonta ”Kristus Jumalamme vastavalittu sotilas”, mutta se ilmenee – paitsi siis itse kokonaisnäkemyksestä – esim. niistä kysymyksistä, jotka eksorsismien jälkeen tehdään kastettavalle ja joihin hänen kumminsä vastaa. Siinä puhutaan kiusaajasta ja hänen palvelemisesta luopumisesta sekä halveksunnan osoittamisesta kiusaajalle, Kristuksen puolella olemisesta ja Hänen riveihinsä asettumisesta sekä Häneen uskomisesta Kuninkaana ja Jumalana.<sup>6</sup> Tämä näkemys korostuu mm. siten, että juuri mainitsemiemme kysymysten saatua vastauksensa ja uskon tultua tunnustetuksi Nikaiain perinteen mukaisesti tiedustellaan vastavalitulta sotilalta vielä kerran, onko hän asettunut Kristuksen riveihin sekä kehotetaan häntä kumartamaan Kristuksen edessä, mikä selvästi on merkinä Hänen valtaansa ja johtoonsa asettumisesta.<sup>7</sup>

Mainitsemissamme valmisteluvaiheissa tulee alustavasti näkyviin Pyhän Hengen osuus ja vaikutus kasteen kannalta, vaikka tämä asiantila korostuu paljon voimakkaammin varsinaisessa kasteriituksessa, kuten pian tulemme havaitsemaan. Katekumenaattirukouksetkin kuitenkin jo puhuvat siitä; Jumala täyttää Pyhällä Hengellä kastettavan, joka siten tulee yhteyteen Kristuk-

5. Sama, ss. 16 s.

6. Sama, ss. 21 s.

7. Sama, s. 23.

sen kanssa, jolloin katoavaisuuden lapsesta tulee valtakunnan lapsi.<sup>8</sup> Valmisteluvaiheen muiden ainesten tarkkailun voimme tässä yhteydessä jättää sivuun todeten ohimennen kuitenkin vielä sen seikan, että mikäli nimenantotoimituksen alkuperäinen paikka, aika ja luonne nykyistä suuremmassa määrin muistettaisiin ja myös ymmärrettäisiin, ei kyseinen momentti saisi yleisessä ajattelussa sitä teologisesti motivoimatonta korostusta kasteen varsinaisen ytimen kustannuksella, mikä usein on havaittavissa.<sup>9</sup>

Varsinainen kasteriitus käsitteen täsmällisessä mielessä sisältää Kirkon voimakkaan todistuksen Pyhän Hengen keskeisestä osuudesta. Mainittakoon myös, että toimituksen rubriikki antaa selvän viittauksen kasteen yhteydestä pääsiäispalvelukseen.<sup>10</sup> Mainitsemamme Pyhän Hengen merkityksen vahva alleviivaaminen esiintyy kasteen mysteerion ensimmäisessä rukoussarjassa – ekteniassa – joka liittyy kiinteästi siihen kasteveden pyhittämiseen, jolla varsinainen kastetoimitus alkaa. Siinä anotaan Herralta Jumalalta, että Hän pyhittäisi kasteveden Pyhän Hengen voiman, vaikutuksen ja alastulemisen kautta ja että Hän valaisisi meidät Pyhän Hengen laskeutumisen kautta tiedon ja hurskaiden valkeudella. Sama ektenia tekee myös selväksi, että vesi täten pyhittyy kaikkien vihollisten juonia torjuvaksi ja uudestisyntymisen pesoksi, joka on syntien päästö ja katoamattomuuden vaate. Pyhitetyn veden kautta liitetään kastettava Kristuksen kuoleman ja ylösnousemuksen osallisuuteen. Pyhän Hengen osuus korostuu hyvin voimakkaasti papin anoessa kolmasti toistetuin samoin sanoin, että Jumala, ihmisiä rakastava Kuningas, olisi läsnä Pyhän Hengensä laskeutumisen kautta ja pyhittäisi kasteveden. Hengen välityksellä Jumala antaa veteen armon ja siunauksen, tehden sen kuolemattomuuden lähteeksi, pyhityksen, anteeksian-

8. Sama.

9. Sama, ss. 13 s. Kasteesta erilliseksi ymmärretty nimenanto saa sellaiseen huomattavan kirkollisen ja hengellisen merkityksen. Vrt. *Alexander Schmemmann Of Water and the Spirit* (Crestwood 1974), ss. 138 s.

10. Vrt. Euhologion, s. 24, ja *Schmemmann* mt, ss. 37 s.

non ja kaiken hyvän armovälineeksi ja kaiken pahan turmioksi.<sup>11</sup> Hengen vaikutusta kuvaa myös näitä rukoussanoja seuraava papin kolminkertainen kasteveden puhaltaminen samassa yhteydessä, jolloin hän tekee siihen kolmesti ristinmerkin.<sup>12</sup> Näin pyhitetty vesi voi olla välikappaleena Jumalan lahjoittamalle ylhäältä tulevalle uudestisyntymiselle, joka tapahtuu veden ja hengen kautta. Huomattakoon muuten, että vastustavien voimien mahtavuus palautetaan mieleen juuri sillä hetkellä, jolloin kastevesi on tullut Jumalan Pyhän Hengen pyhittämäksi. Voimien taistelun vakavuuden takia Kirkko juuri tuolloin rukoilee Jumalaa estämään pahan hengen kätkeytyminen kasteveteen ja kyseisen hengen laskeutuminen siihen kastettavan mukana.<sup>13</sup> Militia Christi asetetaan uudelleen ja uudelleen henkien taistelun taustaa vastaan.

Samoin kuin kasteveden pyhittämisessä korostuu Pyhän Hengen osuus myös kasteessa lapsen voiteluun käytettävän öljyn siunaamisessa. Tässäkin yhteydessä puhutaan siunauksesta, jonka Jumala antaa öljylle Pyhän Hengen voiman, vaikutuksen ja alastulemisen kautta. Siunatusta öljystä tulee monin tavoin uudestisyntymisen välikappale ja pahan torjuja sekä Jumalan ja ihmisen välisen rauhan symboli.<sup>14</sup>

Kasteriituksessa Pyhän Hengen siunaama vesi ja saman Hengen siunaama öljy tulevat vaikutukseltaan yhteenliitetyiksi, kun pappi vuodattaa kolmesti ristinmuotoisesti tätä öljyä siunattulla vedellä täytettyyn kasteastiaan – kolimvitraan – Jumalalle ylistystä veisaten. Hengen pyhittämällä öljyllä tapahtuu sitten kastettavan voitelu ennen varsinaista kastemomenttia. Voitelu kohdistuu erityisesti otsaan, rintaan, selkään, korviin, käsiin ja jalkoihin, mutta ei kreikkalaisen perinteen alueella rajoitu mainittuihin kohtiin vaan ulottuu koko ruumiiseen. Erikseen mainittuja kohtia voideltaessa kutsutaan pyhitettyä öljyä riemun öljyksi,

11. Euhologion, ss. 24 s.

12. Sama, s. 28.

13. Sama, s. 29.

14. Sama, s. 30. Vrt. *Schmemmann* mt, s. 51.

jonka vaikutus on sielun ja ruumiin parannukseksi ja uskon kuumemiseksi sekä askeleitten etenemiseksi Jumalan edessä.<sup>15</sup> Voitelun tultua rukouksin suoritetuksi tapahtuu varsinainen kaste — tradition mukaan kolminkertaisena upotuskasteena, kuten kreikkalainen termi jo merkitykseltäänkin edellyttää — ja sen yhteydessä pappi lausuu: ”Kastetaan Jumalan palvelija N. N. Isän, amen, ja Pojan, amen, ja Pyhän Hengen nimeen, amen.” Sanoissa ei lainkaan esiintuoda kasteen toimittajan persoonaa, mikä täysin vastaa Kirkon näkemystä siitä, että hän on välikappale ja Herransa palvelijana pyhää toimitusta suorittamassa.<sup>16</sup> Todettakoon lisäksi, että niin kreikkalaisen alkutekstin kuin erikielisten käännösten kannalta on täysin selvää, ettei kastettavan nimen mainitseminen ole nimen antamista, vaan jo ennen annetun nimen avulla tapahtuva identifiointi ja pyhän toimituksen kohdistaminen määrättyyn yksilöön.

Sijoittaessaan psalmin 32 kastemomentin välittömään läheisyyteen korostaa Kirkko mm. sitä, että uudestisyntymisen peso todella merkitsee anteeksiantoa ja synnin poistamista, josta on syytä iloita Herrassa. Tämän puhtauden vertauskuvana kastettu puetaan uuteen asuun, ”vanhurskauden vaatteeseen”.<sup>17</sup>

Edellä mainitsemaamme itse kastetoimituksen aikana siunattavalla öljyllä ennen kastemomenttia tapahtuvaa voitelua ei pidä sekoittaa alussa ohimennen puheena olleeseen pyhällä mirhalla voiteluun. Tämä viimeksimainittu tapahtuu nykyisen riituskonaisuuden puitteissa välittömästi edellämaitun psalmin ja lapsen pukemisen jälkeen. Sen huomaamiseen on meillä yleisaiheemme kannalta aivan erityinen syy, koska se koko perusanomaltaan alleviivaa Pyhän Hengen merkitystä. (Todettakoon tässä, että mirha on tarkoin määrättyllä tavalla valmistettu ja piispan — myöhemmin vain patriarkkojen ja erityisesti ekumeenisen patriarkan — siunaama voiteluöljy, jota käytetään lähinnä juuri

15. Euhologion, s. 31.

16. Sama, s. 31.

17. Sama, ss. 31 s.

tässä toimituksessa ja jonka välityksellä siten piispanvirka on läsnä kasteeseen ortodoksiselta kannalta ehdottomasti liittyvässä mirhalla voitelussa. Täten piispanviran myötävaikutus on ehdottomana edellytyksenä myös Kirkon täydelle jäsenyydelle. Ekumeenisen patriarkan toimittamaan mirhan siunaamiseen liittyy nykyään lisäksi Kirkon eri alueitten yhteyttä ilmaiseksi tekijöitä, jotka omalla tavallaan tekevät jokaisesta mirhalla voitelusta koko Kirkon teon, mutta emme tässä voi puuttua lähemmin tähän sinänsä merkittävään seikkaan.)<sup>18</sup>

Mirhallavoitelutoimituksen rukousaines opettaa mm., että kun kaste on autuuttava puhdistus, on eläväksitekevä mirhalla voitelu jumalallinen pyhitys. Vaikka asia lienee luonnostaan selvä, mainittakoon tässä yhteydessä varmuuden vuoksi, että mirhaa valmistettaessa on rukouksissa Pyhän Hengen voiman anomisella mitä keskeisin osuus.<sup>19</sup> — Itse voitelumomenttiin johdettava rukous, joka puhuu veden ja hengen kautta lahjoitetusta uudestisyntymisestä ja syntien anteeksiannon suomisesta kasteessa tapahtuneena tosiasiana, sisältää anomuksen, jossa pyydetään Jumalaa, laupiasta kaiken Kuningasta, lahjoittamaan kastetulle myös pyhän, kaikkivoimallisen ja kumarrettavan Pyhän Hengen lahjan sinetti sekä Kristuksen ruumiin ja veren osallisuus. Vastaavasti Kirkko käytännössäkään näkee mirhalla voitelun edellytyksenä Ehtoolliseen osallistumiselle. Mirhalla voitelemine kohdistuu ristimerkin muotoisena otsaan, silmiin, sieraimiin, suulle, korville, rinnalle, käsiin ja jalkoihin, jolloin pappi kullakin kerralla erikseen lausuu: ”Pyhän Hengen lahjan sinetti. Amen.” Eriyisesti on huomattava alkukielen tässä käyttämän sanonnan ilmaisevan, että kyseessä on Pyhä Henki itse, lahjaksi annettuna. Sanonta ei ole khárisma vielä vähemmän kharismata, vaikka näin joskus väitetään jopa dogmaattisissa selityksissä. Kyseessä on doreá, lahja, jona siis on itse Pyhä Henki.<sup>20</sup>

18. Vrt. Mega Euhologion (Ateena 1890), ss. 156 s., ja Pavlos Menevichoglou Hagion Myron (Thessaloniki 1972), ss. 129 s. ja 228 s.

19. Vrt. Menevichoglou mt, ss. 230 s.

20. Euhologion, ss. 34 s.

Mirhalla voitelen aktia seuraa nykyisessä käytännössä papin, kummin ja kastetun kolminkertainen käynti kasteastian ympäri.<sup>21</sup> Puuttumatta sen sanoman ja vertauskuvan tulkintaan lienee syytä todeta sen olevan itse asiassa näkyvä muisto siitä tosiasista, että mirhalla voitelen jälkeen vanhanajan Kirkossa kastetut ja voidellut Kristuksen sotilaat kulkueena siirtyivät baptisteriasta varsinaiseen kirkkoon, jossa sitten alkoi Eukaristiajumalanpalveluksen toimittaminen. Kirkon elämän tuossa vaiheessa oli siis täysin selvästi nähtävissä – kirjaimellisesti ja konkreettisesti – kasteen täydentyminen mirhalla voitellussa ja mirhalla voitelen täydentyminen Eukaristiassa. – Nykyisen riituskokonaisuuden puitteissa tätä mainittua, luonteeltaan riemullista kasteastian ympäri vaeltamista seuraa epistolan (Room. 6: 3–11) ja evankeliumin (Mt. 28: 16–20) luku. Edellinen, kuten tunnettua, puhuu Kristukseen kastamisen merkityksestä, Hänen kanssaan kuolemisen ja Hänen kanssaan elämisestä. Kastetun tulisi olla synnille kuollut, mutta Jumalalle elävä Kristuksessa. Jälkimmäinen puhuu Kristuksen kastekäskystä ja siten myös opettamisen velvollisuudesta ja pyhän perinnön eteenpäin viemisestä.<sup>22</sup>

Voiteluriiituksen loppuosan rukoukset viittaavat vielä uudelleen suoritettujen pyhien toimitusten merkitykseen ja vaikutukseen, mutta toisaalta niissä tulee myös voimakkaasti esille edessä oleva kristillinen vaellus ja kristityn taistelu. Siksi näissä rukouksissa huomattavassa määrin anotaan apua uudelle Kristuksen sotilaille, jotta hänen uskonkilpensä varjeltuisi vihollisten juonilta ja hengellinen sinetti säilyisi ehjänä.<sup>23</sup> – Kokonaisriitukseen liittyy vielä ns. tonsuuri, jonka alkurukous puhuu ihmisestä Jumalan kuvana ja tuon kuvan kunnian saaneena. Se puhuu luomistyön kauneudesta ja ihmeellisyydestä. Tämä tulee ikään kuin kirikkaaksi taustaksi sille näkemykselle, että nyt on kasteen ja

21. Sama, s. 35. Vrt. *Schmemmann* mt, ss. 190 s.

22. Euhologion, ss. 36 s.

23. Sama, s. 38.

mirhalla voitelen kautta tapahtunut langenneen ihmisen uusi luominen, alkuperäisen kauneuden palauttaminen. Siksi Kirkko kaikkeen tähän viitaten korostaa, miten meitä on apostolin kautta käsketty näin menettelemään Jumalan kunniaksi, ja rukoulee siunausta kastetulle ja hänen kummilleen, jotta nämä aina tutkisivat Jumalan lakia ja tekisivät sitä, mikä on Jumalan hyvän tahdon mukaista. Tässäkin yhteydessä Pyhän Hengen osuuden tärkeys tuodaan jälleen selvästi esiin rukouiltaessa, että Jumala Pyhällä Hengellään laskeutuisi kastettuun. Näin korostuu Pyhän Hengen merkitys kasteriituksen koko rakenteessa sen eri pyhien toimitusten kaikissa yhteyksissä askel askeleelta ja vaihe vaiheelta.<sup>24</sup>

Eräaseen näkökohtaan on vielä aiheellista kiinnittää hieman huomiota. Olemme parissa kohdassa jo viitanneet siihen, että kasteriituksen rubriikkimateriaalin tietyt ainekset osoittavat kastetoi- mituksen alkuperäistä yhteyttä pääsiäisjumalanpalvelukseen, mikä myös osoittaa kasteen tässä mielessä olevan kirkollinen ja seurakunnan kokoontumiseen liittyvä tapahtuma, eikä luonteeltaan ikään kuin seurakunnan yhteisestä jumalanpalveluksesta irroitettu, itsenäinen toimitus. Tätä näkemystä edustavat selvästi myös ne ekumeenisesti velvoittavat kirkkosäännöt, jotka yleisesti ottaen kieltävät kasteen toimittamisen varsinaisten seurakuntakirkkojen ulkopuolella, paitsi erityistapauksissa piispan luvalla.<sup>25</sup> Sama kirkollinen aspekti ilmenee eri tavoin myös kasteriituksen tietyissä rukouksissa. Jo nimeä annettaessa puhutaan kastettavan liittämistä Jumalan pyhään Kirkkoon ja samoin täydelliseksi tekemisestä Kristuksen peljättävien mysteerioiden kautta, mikä sanonta voimakkaasti alleviivaa kristityn elämän ja pyhityksen riippuvuutta Kirkon mysteeriosta.<sup>26</sup> Vastaavasti puhutaan kirkottamisen yhteydessä ensin äidin kohdalla tulosta Jumalan pyhään seurakuntaan, ei vain yleensä vaan nimenomaan py-

24. Sama, ss. 41 s.

25. Quinisextumin kanonit 31 ja 59.

26. Euhologion, s. 14.

hiin mysteeriöihin osallistumista varten. Hänelle rukoillaan turvaa pyhästä, katolisesta Kirkosta ja mahdollisuutta astua Herran temppeliin Ehtoolliseen osallistuakseen. Mikäli lapsi tässä yhteydessä on kastamatta — kuten on mahdollista — rukoillaan mm., että hän saisi tulla Kristuksen pyhään laumaan. Kirkottamistoitumisen keskeisimmässä kohdassa nimenomaan lausutaan — samalla kun lasta kohotetaan ristinmuotoisesti: Kirkkoon otetaan Jumalan palvelija N. N. Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen. Asian tärkeys näkyy mm. siinä, että nämä sanat toistetaan kolmessa eri kohdassa eli pyhäkön ovella, keskellä pyhäkköä ja ikonostaasin keskellä olevan pyhän portin edessä. Todettakoon lisäksi, että seurakunnallinen ja kirkollinen aspekti korostuvat myös niissä psalmien sanoissa, jotka liittyvät juuri tähän yhteyteen. Kasteen kautta tullaan Kirkkoon, ei vain yksilöllisenä jäsenenä, vaan todella seurakunnan jäsenenä ja yhteistä, pyhää palvelusta viettävän Kristuksen lauman osana.<sup>27</sup> Katekumenaatitirukousten materiaali ilmentää samaa näkemystä esiintuovia kohtia. Kastettava tulee Herran perintölauman yhteyteen, Kristuksen kuolemattomien mysteeriöitten osallisuuteen ja Hänen pyhän laumansa oikeaksi lampaaksi.<sup>28</sup> Varsinaisen kastetoimituksen yhteydessä kiintyy huomio mm. siihen nyt puheena olevaan aspektiin liittyvään rukoukseen, jossa on kysymys kastettavan rakentumisesta apostolien ja profeettain perustukselle sekä hänen liittämistään totuuden istutuksessa Jumalan pyhään, apostoliseen ja katoliseen Kirkkoon.<sup>29</sup> Missään kohdassa ei syvemmin ymmärrettynä ole kysymys yksinäisestä ihmisestä erillisenä, irrallisena yksilönä Jumalan edessä, vaan kasteeseen tuleva on kaikkialla Kirkon yhteyteen ja seurakunnan koko elämän yhteyteen Pyhän Hengen kautta tuleva ja Hengen voimassa elävä ja pyhittyvä Kristuksen joukon jäsen ja sotilas.

Edellä olemme tarkastelleet pääkohdittain ortodoksisen kas-

27. Sama, ss. 44 s.

28. Sama, ss. 20 s.

29. Sama, ss. 26 s.

teriituksen opetuksia kasteen luonteesta ja merkityksestä erityisesti Pyhän Hengen osuuden ja vaikutuksen valossa katsotuna. Dogmaattisista ja historiallisista esityksistä on luonnollisesti saatavissa monia tässä esitettyjä ajatuksia laajentavia ja rikastuttavia näkökohtia, jotka voivat antaa lisää valoa myös kasteriituksen materiaalin ymmärtämiseen, mutta toisaalta on syytä muistaa, ettei mikään dogmatiikan oppikirja, ei mikään katekismus eikä mikään kirkkohistoriallinen selitys omaa samaa auktoriteettia Kirkon opetuksen selvittämisen kannalta kuin Kirkon yhteinen liturginen traditio ja pyhien toimitusten riitukset. Rukoillessaan Kirkko opettaa ja opettaessaan Kirkko rukoilee ja palvo.

#### SUMMARY

*Metropolitan John of Helsinki, The Basic Message of the Orthodox Baptismal Rite*

In the light of the principle, according to which the Church teaches through her liturgical tradition, the author analyses the baptismal rite of the Orthodox Church, in order to demonstrate in this way the basic dogmatic teachings of the said rite, particularly as regards the role of the Holy Ghost. On the basis of the liturgical texts in question it is also possible to find the Church's view on man and the world, and to see the idea of man's life as a fight against the evil powers. In general, the texts of the baptismal rite show quite clearly that the active and central role of the Holy Ghost is of essential significance at all stages of the sacred rite, at the blessing of the water and the oil, in the case of the holy myrrh and in a number of other connections. In passing, the author also refers to the particular significance of the baptismal myrrh, through which the office of the bishop is present and by means of which the unity of the Orthodox is expressed, as far as the myrrh has been blessed by the Ecumenical Patriarch. Also the original place of the baptismal rite in connection with the Paschal Liturgy and thus its function as a way into the Eucharistic fellowship is dealt with in some measure.



## KRISTUKSEN SYNTYMÄ IKONEISSA

Jouluaaton illan suuressa ehtoopalveluksessa laulettavassa kontakissa esiintyy useita Kristuksen syntymäjuhlan ikoneista tuttuja aiheita: /Tänä päivänä Neitsyt yliolennollisen synnyttää/ ja maa tarjoaa luolan lähestymättömälle./ Enkelit paimenten kanssa ylistystä veisaavat./ Tietäjät tähden mukana vaeltavat,/ sillä meidän tähtemme/ on syntynyt Lapsukainen/ – iankaikkinen Jumala./ Ikoneissa joulun kuvakertomus sisältää kontakissa mainittujen aiheiden /Neitsyt/yliolennollinen Lapsukainen = iankaikkinen Jumala/ luola/enkelit/paimenet/tietäjät/tähti/ lisäksi muutamia muita Kristuksen syntymän mysteerin teologista tulkintaa palvelevia yksityiskohtia.

*Venäläisen tradition mallikuva*

Stroganovin maalausohjekirjan mallikuva (kuva 1) edustaa keskiajalla vähitellen kehittyntä ja uuden ajan alussa laajalti tunnettua kuvatyyppeä.<sup>2</sup> Siinä on kuvakenttä jäsennetty kolmeen suunnilleen samankorkuiseen lohkokoon, joista ylimpään sijoittuu yliluonnollisten voimien keskus (taivas enkelikuoroineen), keskimmäiseen messiaslapsen syntymä todistajineen ja alimpaan epäuskon symbolikuvat. Kuvakentällä on selvä pystysuora keskiakselinsa. Sommittelun yleisperiaatteena on symmetria. Pysty-

1. Suuri ehtoopalvelus jouluna. Uusi suomennos, moniste, s. 4. Ortodoksian laitos, Helsinki.
2. Ikonenmalerhandbuch der Familie Stroganow (München 1965), s. 9.

ja vaakasuorat linjat kohtaavat kuvakentän keskuksessa, johon on kuvattu jouluteeman tärkein yksityiskohta: neitsytäiti lapsineen.

*Kuvatyyppin varhaishistoria*

Ikonitaiteen jouluteeman varhaisimmat ilmaukset ajoittuvat 300-luvulle kuten joulujuhlankin vietto. Kun Roomassa alettiin 300-luvun puolivälissä viettää Kristuksen syntymän juhlaa nykyisenä päivämääränään eli joulukuun 25. päivänä,<sup>3</sup> muuttui hänen syntymäpäiväkseen aiemmin arvioitu tammikuun kuudes päivä Jumalan ilmestyksen eli Herran kasteen juhlaaksi. Kristuksen syntymää käsitelivät saarnoissaan ja kirjoituksissaan 300-luvun jälkipuoliskolla mm. kirkkoisät *Gregorios Teologi*, *Gregorios Nyssalainen* ja *Johannes Krysostomos*.<sup>4</sup> Juhlan yleistymistä edisti suuresti Efeson kirkolliskokouksen (v. 431) päätös, että Neitsyt Maria on Jumalansynnyttäjä (Theotokos), jolloin Kristuksen persoonaan kohdistuneet oppiriidat vähenivät.<sup>5</sup>

Vanhimmat Kristuksen syntymän kuvat löytyvät varhaiskristillisestä sepulkraalitaiteesta. Sarkofagien pienoisteosten kultilliset henkilöryhmät osoittavat jouluaiheen tunnetuksi jo 300-luvun alkupuoliskolla.<sup>6</sup> Vanhimmat muotoratkaisut rakentuvat jouluaiheen ydinryhmän varaan: Jeesus-lapsi makaa kapaloituna seimessä, johon härkä ja aasi kurkistelevat. Yksi tai kaksi

3. *P. Wilhelm* Geburt Christi. Lexikon der Christlichen Ikonographie 2 (Freiburg im Breisgau 1970), p. 88.
4. *Migne* Patrologia Graeca (=MPG) 36, p. 311–34. MPG 45, p. 45. MPG 49, p. 351–4.
5. *G. A. Wellen* Theotokos. Eine ikonographische Abhandlung über das Gottesmutterbild in frühchristlicher Zeit (Utrecht–Antwerpen 1961), s. 93. *Günter Ristow* Geburt Christi. Reallexikon zur Byzantinischen Kunst II (Stuttgart 1971), p. 639.
6. *Günter Ristow* Die Geburt Christi in der frühchristlichen und byzantinisch-ostkirchlichen Kunst (Recklinghausen 1963), kuvat s. 7.

paimenta ja itämaan tietäjät — tähti aivan heidän käden ulottuvillaan — sekä sivulla tyynenä istuva Maria kuuluvat tähän vanhimpaan ikonografiseen kerrokseen. Tapahtumapaikkana on talia kuvaava pylväiden kannattama katos. Erillisenä sommitelmana esiintyy varhaiskristillisessä sarkofagioplastiikassa ja freskoissa toinenkin joulun tematiikkaan kuuluva aihe: tietäjät ojentamassa lahjojaan Marian sylissä istuvalle Jeesus-lapselle.<sup>7</sup>

### *Raamattu ja perimätieto lähteinä*

Raamattu antaa lähtökohdan ikonitaiteen joulukuville. Luukkaan evankeliumin niukasta kuvauksesta on saatu päähenkilöt ja muutamia tapahtuman yksityiskohtia: Maria, Jeesus-lapsi kapaloituna seimessä, enkelit ja paimenet.<sup>8</sup> Härkä ja aasi todistavat läsnäolollaan Jesajan ennustuksen toteutuneen: ”Härkä tuntee omistajansa ja aasi isäntänsä seimen, mutta Israel ei tunne, minun kansani ei ymmärrä.”<sup>9</sup> Matteuksen evankeliumi mainitsee itämaan tietäjät, heidän johtotähtensä ja messiaslapselle annetut lahjat: kullan, suitsukkeen ja mirhan.<sup>10</sup> Tietäjien matkustustapaa ei sanota, mutta kristillinen perimätieto ja ikonografia ovat varustaneet heidät joko kuormakameleilla tai ratsuilla, elleivät he jalkaisin lähesty seimen lasta. Perimätieto vakiinnutti tietäjien lukumäärän kolmeksi, mutta nimistä esiintyy monia vaih-

7. Sama, kuvat s. 15. *Reinhold Lange* Das Marienbild der frühen Jahrhunderte (Recklinghausen 1969), kuva s. 14.

8. Luuk. 2: 1–20.

9. Jesaja 1: 3. — Härkä ja aasi edustavat juutalaisuutta ja pakanuutta. Edellistä sitoi lainalaisuus, jälkimmäistä epäjumalanpalveluksen syntikuorma. *Gregorios Nyssalaisen* mukaan vastasyntynyt Maailman Vapahtaja vapauttaa kummastakin taakasta. MPG 46, p. 1141–2.

10. Matt. 2: 1–12. Kulta symboloi Kristuksen kuninkuutta, suitsuke hänen jumaluuttaan ja mirna hänen kuolemaansa Golgatalla. *George Ferguson Signs & Symbols in Christian Art* (New York 1972), s. 78.

toehtoja.<sup>11</sup> Kuten horoskoopin laatijat esikristillisen taiteen kuvissa he edustavat korkeinta viisautta vastasyntyneen henkilöympäristössä. Kun tietäjät kuvataan ikoneissa eri-ikäisiksi miehiksi: vanhukseksi, keski-ikäiseksi ja nuorukaiseksi, on kysymyksessä teologinen tulkinta: kaikkina ikäkausinamme olemme yhtä otollisia kumartamaan seimen lasta, maailman Vapahtajaa.

Raamatun lisäksi joulun ikonityyppi ammensi aiheita apokryfilähteistä, mm. Jaakobin protoevankeliumista ja Pseudo-Matteuksen evankeliumista.<sup>12</sup> Jeesus syntyi niiden mukaan erämaassa, kallioluolassa, lähellä Betlehemiä. Neitseellisyyttä symboloiva kallioluola<sup>13</sup> kehittyi joulun kuvakertomuksen keskuksiksi. Kuvataiteelle tämä ratkaisu tarjosi erinomaisen efektin: taustaksi sommiteltu kalliomuotojen viivarytmiikka johdattaa katset pimeään luolaan, josta säteilee valon lapsukainen. Tähten valo suuntautuu yläreunaan sijoitetusta taivaan kaaresta suoraan seimeen.<sup>14</sup> Kristuksen syntymäluolan uskottiin löytyneen 300-luvun alussa keisari *Konstantinos Suuren* suorittaessa kaivauksia Betlehemissä. Sen päälle pystytetty Kristuksen syntymän kirkko kuuluu vanhimpiin kristillisiin basilikoihin.<sup>15</sup> Toisaalta luola syntymäympäristönä merkitsee myös kristillisen perimätiedon rinnakkaiskertomusta antiikin mytologian tarinalle, jonka mukaan Zeus-jumalan synnytti hänen äitinsä Rhea Kreetalla pimeänä yönä kallioluolassa.<sup>16</sup>

Apokryfilähteissä kuvataan erämaan luolassa tapahtuneen messiaslapsen syntymän todistajiksi kaksi kättilöä, jotka Joosef nouti Mariaa auttamaan.<sup>16a</sup> Kättilöt Zelomi ja Salome saivat

11. *Helge Kjellin* Russiske ikoner i norsk og svensk eie (Oslo s.a. [1956]), s. 192.

12. Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins. Introduction, textes, traduction et commentaire par *Emile Amann*. (Paris 1910), s. 322–30.

13. *Ristow* 1963, s. 43. MPG 87 II, p. 2413.

14. Vrt. joulutroparia: / Ja tähti osoitti Sinut, sijoittumattoman, luolaan sijoittuneeksi. / Suuri ehtoopalvelus, em. moniste, s. 2.

15. Ks. *Jean Lassus* The Early Christian and Byzantine World (London 1966), s. 34, kuvat 17, 18.

16. *John Pinset* Greek Mythology (Verona 1969), s. 22.

16<sup>a</sup> Juutalaisten lain mukaan kahden ihmisen todistus oli pätevä. Vrt. Joh. 8: 17.

myös paikkansa ikonien jouluteemassa. Varhaisbysanttilaisella kaudella kuvattiin synnytyksen neitseellisyttä epäilleen Salomen rangaistusta: hän ojentaa hätääntyneenä kuivettunutta kättään Jeesus-lastasta tai Mariaa kohti. Tämä yksityiskohta esiintyy mm. 500-luvun norsunluuveistoksissa.<sup>17</sup> Myöhemmin kätilöiden osuus ilmaistiin Jeesus-lapsen kylvetyskohtauksena. Ikoneissa yleisin ratkaisu on kuvata toinen kätilö kaatamassa vettä kannusta pesuvatiin ja toinen, joka pitelee sylissään Jeesusta, koettelemassa kädellään veden lämpimyyttä.<sup>18</sup> Myös lapsen kylvetyskohtauksella on esikristilliset edeltäjänsä taideperinteessä, mm. Bacchus-jumalan pesu syntymän jälkeen.<sup>19</sup>

### *Joulun ikoni – inkarnaation symbolikuva*

Neitsyt Maria esitetään tavanomaiseen asuunsa, maforiin, puettuna, tyynin, ylevin kasvoin, vailla kärsityn tuskan merkkejä.<sup>20</sup> Sijoittamalla sommitteluun runsaasti havainnollisia yksityiskohtia korostetaan Jeesuksen syntymän fyysistä todellisuutta. Inkarnaatio toteutuu tässä ja nyt, loogisena havainnollisena kuva-sarjana. Aikamuoto on preesens kuten Suuren ehtoopalveluksen avuksihuutostikiirassa: /Sillä isän oikea kuva, Hänen iankaikkisuutensa juurikuva, ottaa päällensä orjan muodon./<sup>21</sup> Inkarnaation mysteeriiin perustuu keskeisesti ortodoksisen kirkon ikoniteologia.<sup>22</sup> Jumala nöyryty ottamaan ihmisluonnon, Sana tuli li-

17. Ristow 1963, alin kuva s. 15. Lexikon der Christlichen Ikonographie, mt. p. 96.

18. Esimerkkejä: *Aune Jääskinen* Ikonitaiteen mestariteoksia (Recklinghausen 1966), värik. 10. *Kjellin* mt, värik. XIII.

19. Ristow 1971, p. 648. *Boris Rothmund* Handbuch der Ikonenkunst (München 1961), s. 300.

20. *Leonid Ouspensky & Vladimir Lossky* Der Sinn der Ikonen (Bern und Olten 1962), s. 160.

21. Suuri ehtoopalvelus jouluna, em. moniste, s. 1.

22. Vrt. esim. Johannes Damaskolaisen ikonien kolme puolustuspuhetta ja seitsemän ekumeenisen synodin (v. 787) ikoneja koskevaa päätöstä. MPG 35 VIII, p. 309–46. Der byzantinische Bilderstreit. Texte zur Kirchen- und Theologie-

haksi, ylikuonnollinen muuttui havaittavaksi ja kuvattavaksi. Tätä näkemystä vakuuttavat myös Kristuksen syntymäjuhlan ikonit monine yksityiskohtineen.

Joulun ikonityypissä kiinnittää huomiota päähenkilöiden, neitsytäidin ja messiaslapsen, henkilökohtaisen suhteen puuttuminen. Marian huolenpitoa Jeesus-lastasta kohtaan esitetään vain harvoin.<sup>23</sup> Useimmiten Maria on kääntynyt lapsesta pois. Asentonsa puolesta hän muistuttaa antiikin taiteen joenjumalia, jotka lepäävät mietteissään joen partaalla. Hän saattaa olla aivan selinkin seimessä makaavaan, tiukasti kapaloituun lapseen.<sup>24</sup> Hellyys-elementtien puuttumisella on teologinen perustansa: Neitsyt Maria ja Jeesus-lapsi esitetään hengellisen hierarkian jäseninä. Tavallisesta äiti- ja lapsi-esityksestä ei ole kysymys, vaan inkarnaation julistamisesta kuvasarjan avulla.<sup>25</sup> Vaikka samalla kerrotaankin konkreettisesti messiaslapsen syntymästä, ei tavoitteena ole historian kuvitus. Henkilöt ovat myös symbolihahmoja, jotka pidättyvät ilmaisemasta inhimillisiä tunteitaan julistustehtävässä palvelevassa kultitaitteessa.

### *Inkarnaation todistajat: viisaat ja yksinkertaiset*

Marian ja lapsen kanssa samalla korkeudella kuvakentässä esitetään tavallisesti symbolisesti vastakkaiset henkilöryhmät:

Geschichte (Gütersloh 1968), s. 18–32, 57. *Constantine Cavaros* The Icon. Its spiritual basis and purpose (Belmont 1973), s. 6.

23. Esim. bysanttilaisen palatsikappelin fresko (1100-luvulta) Palermossa, kuva: *André Grabar* Byzantine Painting (Lausanne 1953), värik. s. 130.

24. Esim. novgorodilainen ikoni (1400-luvulta) George R. Hannin kokoelmassa Yhdysvalloissa, kuva: *Heinz Skrobucha* Meisterwerke der Ikonenmalerei (Recklinghausen 1961), värik. XLII.

25. Tendenssi esittää Maria ja Jeesus-lapsi hengellisen hierarkian edustajina, vailla henkilökohtaista äiti- ja lapsi-suhdetta perustuu teologiseen näkemykseen, joka ilmenee monissa varhaisbysanttilaisen kauden Jumalanäidin ikonografian prototyypeissä. Vrt. *Aune Jääskinen* The Icon of the Virgin of Konevitsa. A Study of the 'Dove Icon' and its Iconographical Background (Helsinki 1971), s. 96.

tietäjät, jotka edustavat inhimillisen viisauden huippua (vrt. s. 19), ja yksinkertaiset paimenet, jotka ensimmäisinä saivat ottaa vastaan sanoman vastasyntyneestä maailman Vapahtajasta. Torvi tai huilu paimenen kädessä viittaa paimenten iloon enkelin sanomasta jouluyönä: /kun paimenet paimentorvilla ylistystä soittivat.<sup>26</sup>/Paimenten joukossa on sekä vanhuksia että nuorukaisia. Hellenistisen taiteen paimenidyylit ovat ilmeisesti vaikuttaneet heidän kuvaukseensa. Ikonimaalarit ovat usein heitä esittäessään vapautuneet hiukan dogmaattisesta sidonnaisuudestaan, joskus jopa antaneet tilaa leikkimielelle. Myös eläinten, lampaiden, vuohien, koirien ja jänisten avulla tuodaan maanläheistä arkirealismia joulun kuvakertomukseen.<sup>27</sup> Koristeellisia ratkaisuja suositaan kallon kielekkeiden viivarytmiikassa, niiden värinyansseissa sekä pensas- ja kukka-aiheissa. Kalliorinteen ja kasvien tehtävä on teologisestikin tärkeä: koko luomakunta osallistuu Vapahtajan syntymän mysteeriiin.

### Joosefin puhekumppani

Jeesuksen syntymään liittyvää ylikuonnollista aspektia, neitseellistä äitiä, ei ihmisjärki voi hyväksyä. Ihmeen voi vastaanot-

26. Torvea puhaltava paimen on mm. kahdessa novgorodilaisessa myöhäiskeskiajan ikonissa, joista toinen on George R. Hannin kokoelmassa ja toinen Tretjakovin galleriassa. Kuvat: *Ouspensky & Lossky* mt, värik. s. 161. *Konrad Onasch* Ikonen (Berlin 1961), värik. 26.

27. Esimerkkejä: 1) Kariye Djamiin mosaiikki 1300-l. alusta, kuva: *Paul A. Underwood* *The Kariye Djami* 2 (Kingsport & New York 1967), s. 172, kuva 102. – 2) Novgorodilainen 1400-luvun alun ikoni Korinin kokoelmassa Moskovassa, kuva: *V. I. Antonova* *Drevnerusskoe iskusstvo v sobranii Pavla Korina* (Moskva 1966), kuvat 10 ja 11. 3) Kreikkalainen ikoni n. vuodelta 1600 Ambergin kokoelmassa, kuva: Ikonen. *Sammlung Amberg. Städtische Kunsthalle Recklinghausen* (1962/63), kuva 11. 4) Puolalainen ikoni 1500-luvulta, kuva: Ikonen aus Polen (Recklinghausen 1966), kuva 53. Tässä ikonissa kiinnostaa sosiaalisesti alimpien henkilöiden (paimenten ja kättilöiden) esittäminen profilista. Vrt. Jääskinen 1971, s. 93.

taa vain uskolla, jonka lähellä on aina epäuskon mahdollisuus. Inhimillinen tekijä, epäily, on myös mukana joulun ikonityypissä.

Todennäköisesti vanhimmassa nykyaikaan säilyneessä puupohjalle maalatussa joulun ikonissa, joka on yksi palestiinalaisen 500-luvun reliikkilippaan (nykyisin Vatikaanin museossa) kannen kuvista,<sup>28</sup> Joosef istuu alakuloisena, käsi poskella kuvatilän alakulmassa. Hänen synkkämielisyytensä aiheuttajaa ei ole kuvattu, mutta myöhemmissä ikoneissa sille on luotu konkreettinen hahmo, jonka ikonimaalarit ovat kokeneet ongelmalliseksi. Hän seisoo Joosefin edessä, useimmiten taljaan puettuna vanhuksena, joskus myös nuorena paimenena, ja selittää Joosefille jotain. *Konrad Onasch* kutsuu miestä kuvaavasti nimellä ”Figur X”.<sup>29</sup>

Edellä todettiin kättilöiden merkitsevän jännettä apokryfiaineiston epäily-motiivista, vaikka se keskiajan kuluessa vähitellen etäännyikin kauas alkuperäisestä merkityksestään ja henkistyi lapselle osoitetun huolenpidon symbolikuvaksi. Epäuskoa edustamaan erikoistui sittemmin tämä Joosefin seuralainen, jonka tehtävänä on vietellä Joosefia mustasukkaisuuteen. Esiintyessään nuorukaisena ”Figur X” on kiistatta identifioitavissa paimeneksi,<sup>30</sup> mutta vanhuksena hän on ongelmallisempi. Eräässä nykyisin Venetsian kreikkalaisessa instituutissa olevassa kreikkalaisessa 1500-luvun ikonissa<sup>31</sup> kaksi paimenta, nuori ja vanha, puhuttelevat alhaalla Joosefia ja ottavat ylempänä kuvakentässä vastaan enkelin sanomaa, joten heidän identifioimisensa pai-

28. *Wilhelm Nyssen* *Das Zeugnis des Bildes im frühen Byzanz* (Freiburg im Breisgau 1962), värik. s. 60/61. Edellisessä viitteessä mainitussa Kariye Djamiin mosaiikissa Joosef istuu etualalla yksinään tuijottaen synkkänä lapsen kylvetystä. Lasta pesevien kättilöiden ja Joosefin välissä on kanto, josta kasvaa yksi oksa. *Underwood* mt, kuvat s. 166, 167, 171.

29. *Konrad Onasch* *Das Weihnachtsfest im orthodoxen Kirchenjahr* (Berlin 1958), 149 ss.

30. *Onasch* 1961, värik. 55, analyysi s. 370.

31. *Manolis Chatzidakis* *Ikonen aus Griechenland. Frühe Ikonen* (Wien und München 1965), kuva 96.

meniksi on helppoa. Mutta Joosefin puhekumppanin esiintyessä yksinäisenä vanhuksena ovat jotkut ikonimaalarit oletaneet hänet paholaiseksi niin varmasti, että ovat maalanneet hänelle hännän ja sarvet.<sup>32</sup>

Onaschin mielestä ”Figur X” on profeetta Jesaja, joka ennusti Jeesuksen syntymän.<sup>33</sup> Pieni puuntaimi, joka usein kasvaa hänen jalkojensa lähellä,<sup>34</sup> olisi se juurivesa, joka Jesajan mukaan puhkeaa Israelin kannosta ja jota pakanat etsivät.<sup>35</sup> Henkilökuvan visualisointiin olisi vaikuttanut Idän kirkon munkkilaisuus. Profeetta Jesaja vaikuttaa usein ikoneissa erämaan askeetilta.<sup>36</sup>

Ainakin muutamissa tapauksissa Onaschin tulkinta osuu oikeaan.<sup>37</sup> Mutta varmaa on, että tämän olennon henkilöllisyydestä ja roolista on ollut epävarmuutta keskiajan ikonimaalareiden keskuudessa. Häntä onkin kuvattu vaihtelevien käsitysten mukaisesti. Sekä kreikkalaisessa että venäläisessä ikoniaineistossa on teoksia, joissa ”Figur X”:n otsikkokirjoitukseksi on merkitty paimenta tarkoittava sana,<sup>38</sup> mikä osoittaa hänet tarkoitetun paimeneksi, joka on välittämässä Joosefille hämmästyttävää uutista enkelten ilmoituksesta. Vaikka hänet toisaalta on usein tarkoitettu myös Joosefin kiusaajaksi, ei hänen läsnäolonsa riitä selittämään Joosefin yksinäisyyttä. Selityksperusteita löytyy myös kuvataiteen omasta traditiosta. Vertailukohteeksi soveltuu esimerkiksi libanonilaisen lattiamosaiikin kuva Aleksanteri Suuren syntymästä. Hänen biologinen isänsä, Makedonian kuningas Filippus II, on vetäytynyt hienotunteisesti syrjään. Päähenkilöitä ovat pojan äiti, prinsessa Olympia ja vastasyntynyt lapsi, jonka todel-

32. *Ouspensky & Lossky* mt, s. 163.

33. Jesaja 7: 14: ”Sentähden Herra itse antaa teille merkin: Katso, neitsyt tulee raskaaksi ja synnyttää pojan ja antaa hänelle nimeksi Immanuel.”

34. Vrt. Kariye Djamin mosaiikkia, viite 28.

35. Jesaja 11: 1.

36. *Onasch* 1958, s. 217–8.

37. Ks. esim. *Onasch* 1961, s. 370, kuva 10.

38. *Kjellin* mt, s. 192.

linen isä oli Zeus.<sup>39</sup> Tuleva sotasankari Aleksanteri on kuvattu myös pesukohtauksessa: hän seisoo terhakkaana pesuvadissa kuten Jeesus-lapsi joissakin joulun ikoneissa ja pyhä Ihmeidentekijä Nikolaos elämäkertansa kuvissa.<sup>40</sup>

### Monipuolinen kuvateema

Kristuksen syntymäjuhlan ikonit muodostavat erään monipuolisimmista ja antoisimmista ikonitaiteen aihekokonaisuuksista. Moniulotteinen tematiikka runsaine visualisoimismahdollisuuksineen on ollut omiaan inspiroimaan ikonitaiteilijoita. Ilmaisuaiteikko ulottuu dogmaattisesta ohjelmanjulistiksesta hellyttävään arkirealismiin saakka. Tavallaan kohtaamme joulun ikoneissa ihmisen elinpäivät syntymästä vanhuuteen ja aina ikuisuuteen saakka. Ylevä ja arkinen, hengellinen ja maallinen, palvelonta ja palveleminen, hartaus ja epäluulo antavat sävyjänsä kuvakertomukseen. Niinpä joulun ikoneissa eri puolilla ortodoksisista kulttuuripiiriä ja eri aikakausina esiintyykin runsaasti tyyllistä ja emotionaalista vaihtelua. Esimerkiksi novgorodilainen ikonimaalari hahmottaa kalliorinteen muodot graafisin korostuksin rytmisten viivasarjojen avulla, kun taas moskvalainen mestari käsittelee sen maalauksellisemmin havainnollistaen kielekkeiden muotoa ja perspektiiviä runsain pehmein värinyanssein.<sup>41</sup> Ikonomiasia seuranneella ”liturgisella” kaudella muotoutuneeseen Kristuksen syntymäjuhlan ikonien peruskaavaan omaksuttiin keski- ja uudella ajalla runsaasti uusia yksityiskohtia. Uudella ajalla yleistyivät messiaslapsen kunnioittamisen motivaatioon pe-

39. *André Grabar* *Christian Iconography. A Study of Its Origins* (London 1969), s. 130, kuva 314.

40. *Nikolauslegenden. Leben und Legenden des heiligen Bishofs von Myra* (München 1973), kuva s. 27.

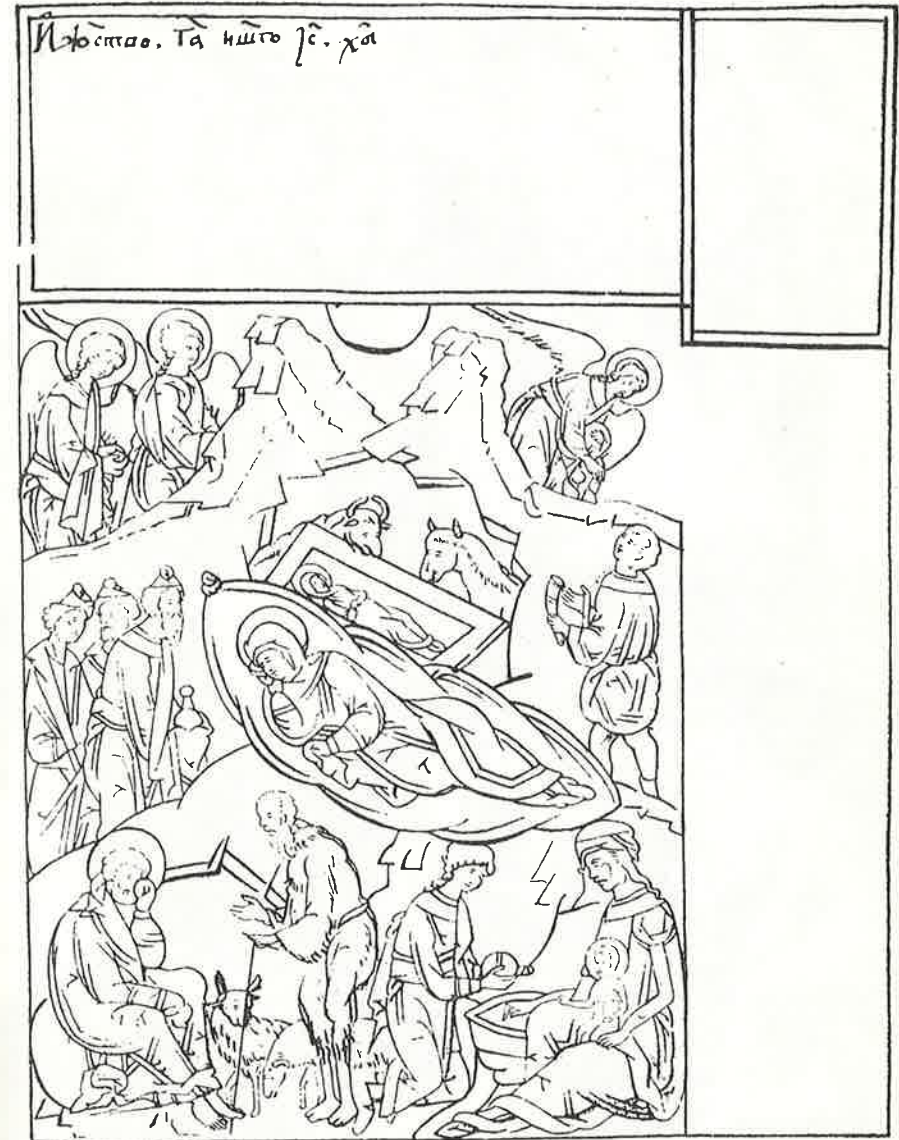
41. Vrt. *V. N. Lazarev* *Novgorodskaja ikonopis' – Novgorodian Icon Painting* (Moskva–Moscow 1969), kuva 38. *V. N. Lazarev* *Moskovskaja škola ikonopisi – Moscow School of Icon-Painting* (Moskva–Moscow 1971), kuva 40.

rustuvat ratkaisut. Athos-vuoren maalausohjekirjassa ilmoitetaan Marian ja Joosefin palvovan polvistuneina Jeesus-lasta.<sup>42</sup> Usein kuvataan Maria myös istumassa luolan edessä, kivellä tai tuolilla.

Suomenkin ortodoksisen kirkon piirissä toimineet ikonimaalarit ovat soveltaneet joulun ikonityyppiin paikallista logiikkaansa ja omia tulkintojaan. Niinpä esimerkiksi juhtapari – härkä ja aasi – on koettu vieraaksi pohjoisilla leveysasteillamme ja usein korvattu tutummalla hevosella (kuva 2). Kansanrunossakin hevonen hengityksellään lämmittää Marjatan poikaa.<sup>43</sup> Talli Jeesuksen syntymäpaikkana on yleinen pohjoisten ikonikoulujen tuotteissa, mikä osoittaa paluuta apokryfilähteistä Luukkaan evankeliumin kertomukseen.<sup>44</sup>

42. Manuel d'icographie chrétienne grecque et latine (Paris 1845 j.p. New York s.a.), s. 157.
43. / Henkiä, hyvä heponi, niinku luotu kylyn löyly./ Pyhän pohrotsan (vastaa venäjässä Bogoroditsaa = Jumalanäitiä) virsi Vienan Vuokkinimestä. Suomen Kansan Vanhat Runot I<sub>2</sub>, 1116 (Helsinki 1917).
44. Sekä luola että talli esiintyvät salmilaisessa legendassa, jonka mukaan Maria ”meni paimenten maahautaan ja synnytti lapsen hevosen soimen alle”. Martti Haavio (toim.) Suomalaisia legendoja ja rukouksia (Helsinki 1946), s. 37. Martti Haavion mielestä härkä ja aasi seimen ääressä perustuvat profeetta Jesajan sanonnan väärinkäsitykseen, vrt. Martti Haavio (toim.) Kirjokansi. Suomen kansan kertomarunoutta (Porvoo 1952), s. 352. Eläinparin läsnäoloa motivoi kuitenkin jo varhainen teologinen perustelu, vrt. viite 9.

МЦГ  
КѢ



Kuva 1  
Meidän Herramme Jeesuksen Kristuksen syntymä. Ikonenmalerhandbuch der Familie Stroganow (München 1965), s. 130.



Kuva 2

*Jeesuksen syntymä.* Ikoni, 31 x 27 cm, profeetta Eliaan kirkosta Viipurista. Ortodoksinen Kirkkomuseo, Kuopio, inv. no 839/365. Valok. *István Rácz.*

## SUMMARY

*Aune Jääskinen, The Nativity of Christ in Icons*

The model picture (illustr. 1) in Stroganov Painters' Manual represents a type of picture of the Nativity of Christ, which gradually developed in the Middle Ages. Symmetry is the leading principle of the construction. The picture field, which has its central axis, is horizontally divided into three successive sections. The uppermost section belongs to the supernatural powers (the heaven with the choir of the angels), in the middle section there are the leading characters, i.e. Virgin Mary and the Infant Jesus, or in other words, the Nativity of the Messiah – the Incarnation – with its witnesses (the wise and the simpleminded or the Magi and the shepherds, and besides the ox and the ass), and in the nethermost section we see certain motives, which come near to the symbolism of unbelief (Joseph's interlocutor and the midwives washing the newborn). The oldest pictorial representations of the Christmas theme can be traced back to the Bible and the Apocrypha. It developed into a multistoreyed pictorial symbol of the Incarnation and became a source of inspiration for the iconpainters.

The illustrated story of the Nativity contains a richness of themes; making thus possible a wide scale of expression. Interpretation is needed concerning the dogmatic message as well as in the case of the intimate and simple realism, which has been influenced by the bucolic idylls of the Hellenistic art. In the icons of the Nativity of Christ, painted in various parts of the Orthodox cultural sphere, there exists a great deal of stylistic and emotional variety, although the basic elements are the same. The main starting-point is everywhere the theological intention to visualize the idea of the whole creation participating in the mystery of the Incarnation and joining in the angelic hymn of praise owing to the birth of Christ.

## ORTODOKSISET SOTILASKIRKOT

Ortodoksisten sotilaskirkkojen rakentaminen Suomen kaupunkeihin ja varuskuntapaikkakunnille perustui pohjimmiltaan Suomen sotaväkeä koskeviin säädöksiin autonomian ajalla. Suomen sodan jälkeen ei maahamme perustettu varsinaista omaa armeijaa, sensijaan sijoitettiin Suomen suuriruhtinaskunnan alueelle vaihteleva määrä venäläisiä, etupäässä ortodoksista uskontoa tunnustavia sotilaita. Sotaväkeä koskevan lainsäädännön muuttuminen 1800-luvun kuluessa ja esim. Suomen asevelvollisen sotaväen, tarkk'ampujapataljoonien lakkauttaminen vv. 1901–05 vaikutti myös omalta osaltaan ortodoksisten varuskuntakirkkojen rakentamiseen. Vuosina 1900–05 korvattiin suomalaiset joukot venäläisillä ja varsinkin ensimmäisen maailmansodan liikekannallepanon vuosina maahan oli runsaasti sijoitettuna venäläisiä joukkoja ja laivaston yksiköitä.

Kirkolla ja kirkollisilla rituaaleilla oli varsin näkyvä osuus Venäjän sotaväessä. Venäläisten muinaiset sodat vääräuskoisia, ruotsalaisia ja tataareja vastaan olivat luoneet marttyyreja ja pyhimyksiä, joiden nimet ja maineet säilyivät armeijan piirissä aina ensimmäiseen maailmansotaan asti. Sotilaselämään ja sodankäyntiin, paraateihin sekä itse taistelutapahtumiin liittyi usein kirkollinen riitti yhdistettynä maalliseen esivaltaan ja keisariin kohdistuneeseen kunnianosoitukseen.

Armeijan ja laivaston kirkolliset olot oli järjestetty erilliseksi hallintohaaraksi sotilasviranomaisten johdolla ja kirkkojen rakentaminen kuului yleensä sotilaallisesta rakennustoiminnasta huolehtivien viranomaisten tehtäviin, ns. sotilasinsinööreille.<sup>1</sup>

1. Erik Amburger Geschichte der Behördenorganisation Russlands von Peter dem Grossen bis 1917 (Leiden 1966), s. 108 ss., s. 316.

Suunniteltaessa uusia tai täydennettäessä vanhoja kasarmi- ja varuskunta-alueita kuului asiaan rakentaa myös ortodoksinen kirkko tai muuttaa jokin muu käyttökelpoinen rakennus kirkoksi. Paikkakunnilla, joilla oli ortodoksista siviiliväestöä ja sen käytössä kirkkoja, ei yleensä rakennettu uusia erillisiä sotilaskirkkoja.

Kirkot ylläpidettiin tällaisissa tapauksissa sekä seurakunnan että paikkakunnalle sijoitettujen rykmenttien toimesta. Sotilasrakennuksista ja niiden suunnittelusta vastanneen pääesikunnan insinööriosaston Suomen esikunnan piirustusarkisto on Venäjän vallankumouksen jälkeen jäänyt Suomeen ja tätä laajaa, n. 40 000 piirustusta käsittävää kokoelmaa säilytetään nykyään museoviraston rakennushistoriallisessa arkistossa.<sup>2</sup> Arkistoon sisältyy useimpien maamme ortodoksisten varuskuntakirkkojen piirustukset. Asiakirja-aineistoa on kirkkojen rakentamisajalta saatavissa niukanlaisesti, aihepiiriä koskevia kirjallisia lähteitä tai tutkimuksia ei ole juuri lainkaan. Tämän kirjoituksen pääasiallisena lähteenä ovat olleet museoviraston rakennushistoriallisen arkiston kokoelmat.

Huomattava lähderyhmä olisi ollut valtionarkistossa säilytetävä, v. 1917 perustetun sotasaalistoitimikunnan arkisto.<sup>3</sup> Se sisältää yksityiskohtaista tietoa siitä kiinteästä omaisuudesta, joka ennen Suomen itsenäistymistä oli kuulunut Venäjän valtiolle tai armeijalle. Sotasaalistoitimikunnan arkiston läpikäymiseen ei tässä yhteydessä kuitenkaan ole ollut mahdollisuutta. Vihjeenä muille tutkijoille mainittakoon, että toimikunta on luetteloinut myös entisen Venäjän armeijan rakennusten irtaimiston, siten myös osittain varuskuntakirkkojen, sellaisena kuin se oli vuonna 1917.

Vanhimman ryhmän varuskuntakirkkojen joukossa muodostavat ne kirkot, jotka jo 1700-luvun lopulla rakennettiin ns. Van-

2. Museovirasto, rakennushistoriallinen arkisto, venäläisten insinöörikomennuskuntien arkisto (VIK) käsittää karttoja ja rakennuspiirustuksia ajalta 1809–1917 maamme sotilaskohteista ja varuskuntapaikkakunnilta.

3. Valtionarkisto, sotasaalistoitimikunnan arkisto, yksityiskohtainen luettelo valtionarkistossa (5. jaosto).



haan Suomeen, linnoitus- ja varuskuntapaikkakunnille. Näistä kirkoista on säilynyt kaksi: Lappeenrannan *Neitsyt Marian Suojeluksen kirkko* ja Kotkan (entisen Ruotsinsalmen linnoitusyhdyksunnan) *Pyhän Nikolaoksen kirkko*.

### Vanhan Suomen varuskuntakirkot *Lappeenranta*

Lappeenrannan linnoituksessa sijaitseva Neitsyt Marian Suojeluksen kirkko on rakennettu v. 1785 ja sitä pidetään maamme vanhimpana ortodoksisena kirkkona. Se rakennettiin aikanaan palvelemaan linnoituksen varusväen ja venäläisen kauppiaskunnan tarpeita, samanaikaisesti kuin linnoituksessa oli käynnissä vilkas uudisrakennuskausi myös sotilas- ja siviilirakennusten kohdalla.<sup>4</sup> Suunnittelijaa ei tiedetä, mutta on ilmeistä, että suunnittelu on tapahtunut linnoituksen rakentamista johdaneiden sotilasviranomaisten tai upseerien toimesta. Eräässä toteuttamatta jääneessä Lappeenrannan kirkkoa koskevassa suunnitelmassa 1780-luvulta esiintyy nimi *Mihail Mordvinov*.<sup>5</sup>

Kirkko on tiilirakenteinen, länsitornillinen ja siihen kuuluu taitteinen alttariosa. Ulkoarkkitehtuurissa on käytetty niukkaa uusklassillissävyistä koristelua. Kirkkoa laajennettiin sivulaivoilla kenraalikuvernööri *Bobrikoffin* aikana v. 1903.<sup>6</sup> Tämä johtui mm. siitä, että Lappeenrannan, kuten muidenkin paikkakuntien sotaväki oli korvattu venäläisillä joukoilla. Vuoden 1903 korjaus on vaikuttanut varsinkin sisätilan muotoutumiseen; alkuaan kirkko oli kapea ja holvattu yhtenäisellä tiilisellä tynnyriholvilla.

Toistaiseksi ei tiedetä varmuudella, miltä ajalta Lappeenrannan kirkon sisustusesineet ovat. Ilmeistä on kuitenkin, että osa ikoneista ja mahdollisesti ikonostaasikin olisivat 1700-luvulta.

4. Yksityiskohtaisin selostus Lappeenrannan Linnoituksen kirkosta on eversti *Kasantzoffin* muistiinpanot seurakunnan ja kirkkojen vaiheista, suomennettu käsikirjoitus Lappeenrannan kaupunginarkistossa.
5. Museovirasto, rakennushistoriallinen arkisto, VIK (Lappeenranta).
6. Em. eversti *Kasantzoffin* muistiinpanot.

Kirkkoon kuuluu nykyisin myös paljon 1800-luvulta peräisin olevaa esineistöä, jota on saatu lähinnä Lappeenrannan muista ortodoksisista sotilaskirkoista.

Rakennustyypiltään Lappeenrannan Neitsyt Marian Suojeluksen kirkko on samantapainen kuin esim. Käkisalmen varuskuntakirkko tai Viipurissa sijainnut *P. Eliaan kirkko* samalta ajalta.<sup>7</sup> Länsitornillinen pitkäkirkko, jossa oli taitteinen alttariosa, näyttää olleen suosittu rakennustyyppi koko Venäjän silloisella alueella (kuva 1).

### *Kotka*

Ruotsinsalmen, nykyisen Kotkan, kirkon rakentaminen oli seurausta voimakkaasti kasvavan sotilasyhdyskunnan vaatimuksesta. Kotkan saarella asui esim. v. 1801 n. 8 000 henkilöä, joista suurin osa oli sotilaita, mutta johon myös kuului huomattava määrä mm. kauppiaita, sotilaskaupustelijoita, upseereita ja aliupseereita ja heidän perheitään.<sup>8</sup>

Kotkan P. Nikolaoksen kirkko rakennettiin ilmeisesti linnoitusten rakentamistöitä johtaneen ranskalaisentyisen eversti *Jean Augustin Prevôt de Lumianin* aloitteesta. De Lumian oli Venäjän saaristolaivaston palveluksessa ollut upseeri, joka Ranskan valtakunnan yhteydessä oli siirtynyt Venäjälle. Kirkon rakentamisajalta ei ole säilynyt rakennussuunnitelmia, piirustuksia tai muita asiakirjoja. Tiedetään kuitenkin, että kirkko olisi vihitty v. 1795. Toisen tiedon mukaan kirkko olisi vihitty vasta v. 1801.<sup>9</sup>

7. Käkisalmen kirkosta ks. *Eino Puramo* Käkisalmen kaupungin ja maalaiskunnan historia II, 1721–1870 (Lahti 1958), s. 284 s., sekä *A. Gaurilov* Käkisalmen kreikkalaiskatolinen seurakunta, Käkisalmen kirja (Lahti s.a.) s. 21, 42. Viipurin P. Eliaan kirkon rakennuspiirustukset on julkaistu mm. teoksessa *Juhani O. V. Viiste* Viihtyisä vanha Viipuri (Porvoo 1945) s. 73.
8. *Ragnar Rosén* Kotkan esivaiheet (Kotkan historia I, Helsinki 1953) s. 54 ss., *Carl Michael Runeberg* Kirkko, koulu ja vapaa kansalaistoiminta (Kotkan historia II, Helsinki 1955) s. 128 ss.
9. *Harry Palmberg* Ruotsinsalmi, lehtisiä Kotkanseudun historiasta (Kouvola 1938) s. 29, 30, *Runeberg* mt. s. 130.

Vanhempaa ajankohtaa pidetään yleensä todennäköisempänä, ja se sopisi myös yhteen eversti de Lumianin toimikauden kanssa. Kirkon ulkoasuun on ilmeisesti jo 1800-luvun alkuvuosina tehty huomattavia muutoksia, näyttää esim. siltä, että pylväiden kannattamat päätykolmiot eivät olisi kuuluneet alkuperäiseen suunnitelmaan.

Kirkko on pohjakaavaltaan latinalaisen ristin muotoinen, ristikeskuksen yläpuolella on korkea kupoli ja lännessä kellotorni. Idässä on puolipyöreä alttarihuone. Arkkitehtuuriltaan Kotkan kirkko edustaa 1790-luvun venäläistä ”sotilasklassismia” parhaimmillaan ja on siinä määrin taiteellisesti hallittu kokonaisuus, että sen suunnittelijan on täytynyt saada korkeaa alansa koulutusta. Eversti de Lumianin osuutta kirkon suunnittelussa ei ole vielä voitu lopullisesti selvittää. Jäljellä on edelleen mahdollisuus, että kirkko olisi suunniteltu Pietarista käsin.

P. Nikolaoksen kirkko kuului ainakin eräiden karttamerkintöjen mukaan amiraliteetin, siis merisotavoimien, alaisuuteen ja oli kuitenkin samalla myös siviiliseurakunnan kirkkona.<sup>10</sup> Kotkan kirkkoon kuuluu olennaisena osana loistelas sisustus, jonka vanhimmat esineet ovat jo Katariina II:n lahjoittamia. Keisarinan lahjoja ovat mm. evankeliumikirja ja arvokas vuorikristallikruunu. Runsasta esineistöä on 1800-luvun aikana täydennetty mm. keisariperheen lahjoituksilla. Nykyisin kirkkoon on sijoitettu esineistöä myös Kouvolan entisestä varuskuntakirkosta.<sup>11</sup>

Kotkan lähistölle rakennettiin 1790-luvulla ja 1800-luvun alkuvuosina Kymminlinnan linnoitus, johon kuului laajahko, useita rakennuksia käsittävä puinen sairaalakompleksi, jonka yhdessä rakennuksessa toimi myös ortodoksinen Neitsyt Marian kirkko. Sairaala kirkkoineen purettiin 1820-luvulla ja meidän päivinäme ovat jäljellä ainoastaan aikanaan sen pihamaalle istutetut lehtikuuset.<sup>12</sup>

10. Museovirasto, rakennushistoriallinen arkisto, VIK (Kotka).

11. Museovirasto, historian toimisto, topografinen arkisto (Kotka), rakennushistorian osasto, kirjeenvaihto.

12. Sairaalan kartat ja rakennuspiirustukset, museovirasto, rakennushistoriallinen arkisto, VIK, (Kymminlinna).

## Muita sotilaskirkkoja

### Suomenlinna

Vuonna 1820 ja sitä seuraavina vuosina laati *C. L. Engel* joukon piirustuksia Suomenlinnan Isolle Itä-Mustasaarelle rakennettavaa kasarmi-kirkkokompleksia varten. Valtavan suuren, kolmitaitteisen kasarmin lisäksi suunniteltiin rakennettavaksi kasarmin keskivaiheille uusi ortodoksinen kirkko sekä mm. kaksi erillistä kellotornia. Kirkko olisi suunnitelman mukaan ollut pohja-alaltaan suorakaiteen muotoinen ja ulkoarkkitehtuuriltaan tyylipuhdas roomalainen temppeli, päädyssä kuusi joonialaista pylvästä ja sivuilla joonialaiset pilasterit sekä pienten päätykolmioiden koristamat ikkunat.<sup>13</sup>

Kirkko-kasarmisommitelma jäi kuitenkin toteuttamatta, ilmeisestikin kustannussyistä. Vuonna 1837 aloitettiin uuden varuskuntakirkon suunnittelu uudelleen. Engelin vanha projekti määräsi kuitenkin kirkon tulevan paikan, ja on todennäköistä, että kasarmirakennusten toteuttaminenkin oli edelleen suunnitelmassa mukana.

Suomenlinnan *Aleksanteri Nevskin kirkko* rakennettiin pitkällisten suunnitteluvaiheiden jälkeen vv. 1850–54. Rakennustyö oli muuttunut empireajan roomalaisesta temppelistä bysanttilaisperäiseksi, ”vanhavanäläiseksi”. Pohjakaavaltaan kirkko oli nelionmuotoinen, idässä absidinmuotoinen alttarihuone ja lännessä eteistila. Kirkossa oli viisi sipulipääteistä kupolitornia, joista keskitornin sipuli oli suurin. Kirkko edusti siten perinteellistä venäläistä ns. viisipäistä (pjatiglavnyj) kirkkotyyppiä. Ulkoarkkitehtuurin yksityiskohdissa esiintyvä koristelu palautui aiheiltaan Venäjän keskiaikaisiin kivikirkkoihin.

Kirkon viereen rakennettiin v. 1854 erillinen matala kellotorni ja kirkko ympäröitiin ruotsalaisaikaisten tykinputkien ja sal-

13. Suomenlinnan kirkkojen kuvaus perustuu *Lars Petterssonin* artikkeliin Suomenlinna arkkitehtuurin muistomerkkinä teoksessa Suomenlinna–Sveaborg–Viapori (Helsinki 1968) s. 209–14.

mien sulkemiseen käytettyjen kettinkien muodostamalla aitauksella. Tykinputkiaitausta on joskus käytetty sotilaskirkon yhteydessä, Leningradista mainittakoon mm. *Preobrašenskin kaartin kirkko*, jossa on täysin Suomenlinnan kirkon aitausta vastaava tykinputkiaita.

Aleksanteri Nevskin varuskuntakirkon korostettu venäläisvaikutteinen arkkitehtuuri ja sen hallitseva asema Suomenlinnan siluettissa koettiin itsenäisyyden alkuaikoina vieraaksi ja sen ulkoarkkitehtuuria muutettiin perusteellisesti v. 1928 toimeenpannussa korjauksessa. Siinä käytettiin lähinnä ruotsalaisen kustavilaisen ajan arkkitehtuurin muotoja. Muutos tehtiin arkkitehti *Einar Sjöströmin* piirustusten mukaan.

Kirkon alkuperäisten suunnitelmien laatijana mainitaan usein tunnettu venäläinen arkkitehti *Konstantin Thon*, joka 1840- ja 1850-luvulla sai suunniteltavakseen useita huomattavia julkisia rakennuksia ja kirkkoja Moskovassa ja Pietarissa. Kremlin ns. Suuri palatsi on Thonin suunnittelema, samoin eräät Moskovan ja Leningradin rautatieasemat.<sup>14</sup>

Konstantin Thon oli Venäjällä ensimmäisiä arkkitehtejä, jotka aloittivat kansallisten muotojen käyttämisen rakennuksissa empiretyylin pitkän valtakauden jälkeen. Klassillista muotomaailmaa haluttiin rikastuttaa lisäämällä siihen piirteitä omasta kansallisesta muinaisuudesta. Venäjällä tämä ilmeni mm. sipulikupolien ja ns. kokošnik-aiheiden käyttämisenä ulkoarkkitehtuurissa sekä varsinkin kansallisen ja puolikansallisten koristeaiheiden ja ornamenttien runsautena sisätiloissa ja taidekäsitöissä.

Muutostöissä v. 1928 kirkon ikonostaasi ja muu ortodoksinen sisustus purettiin ja siirrettiin varastoihin. Osa kirkon (tai mahdollisesti muidenkin Suomenlinnan kirkollisten tilojen) ikoneista kuuluvat nyttemmin Ortodoksisen Kirkkomuseon kokoelmiin. Kuopiossa säilytetään seitsemän ikonia, joiden aiheina ovat Neitsyt Marian syntymä, Suurmarttyyri Barbara, Suurmarttyyri

14. Arkkitehti *Konstantin Thonista* henkilötietoja mm. teoksessa *Istoričeskaja vystavka arhitektury (Sankt Peterburg 1911)*, s. 71–72.

Aleksandra, Profeetta Daavid, Vapahtaja orjantappuraseppele päässä, Pyhä Maria Egyptiläinen ja Kristuksen kaste.

Vuonna 1974 Belgiasta käsin saatujen tietojen perusteella tiedetään, että Suomenlinnan kirkon maalauksia on laatinut belgialainen taidemaalari *Vital de Gronckel* (1820–90). Hän oleskeli v. 1850–54 Pietarissa, jossa maalasi ilmeisesti moniosaisen ikonin, jonka aiheina mainitaan Vapahtaja, Neitsyt Maria, Pyhä Mikael ja apostolit Pietari ja Paavali. Maalaus sijoitettiin v. 1853 Suomenlinnan kirkkoon. De Gronckel toimi Venäjän-kauden jälkeen mm. Lokerenin kaupungin taideakatemian johtajana Belgiassa.<sup>15</sup>

### Hämeenlinna

Vuonna 1867 luovutti hämeenlinalainen kauppias *Bogdanoff* ns. Rantatorin varrelle rakentamansa talon kreikkalais-katolisia jumalanpalveluksia varten. Tämä puurakenteinen kirkko purettiin vasta 1960-luvun alussa uudisrakennuksen tieltä ja palveli lähinnä kaupungin venäläissyntyistä kauppiaskuntaa. Varuskuntaa varten ryhdyttiin jo 1890-luvulla suunnittelemaan uutta kirkkoa, ja se valmistui v. 1901 keskelle ns. Pikkutoria kaupungin länsilaidalla. Toisten tietojen mukaan kirkko oli rakenteilla vielä v. 1902.<sup>16</sup> Museoviraston kuva-arkistossa on säilynyt valokuva, joka esittää kirkon rakennustyömaan tarkastusta v. 1902.<sup>17</sup> Tarkastukseen osallistuivat valokuvan tekstin mukaan ja selvästi tunnistettavina suuriruhtinas *Vladimir*, kenraalikuvernööri *Bobrikoff*, kuvernööri *Svertzkoff*, insinöörikenraali *Sukin*, insinöörieversti *Karaulszikoff*, joka mainitaan kirkon rakentajana, lisäksi mm. kenraalikuvernöörin adjutantit ja senaattori *Wuorenheimo*. Korkeat vieraat astuvat tilapäisiä portaita alas, sivulla seisovat rakennustyömiehet paljastetuin päin ja valkopar-

15. Museovirasto, Suomenlinnan toimisto, kirjeenvaihto 1974.

16. *Y. S. Koskimies Hämeenlinnan kaupungin historia 1875–1944* (Hämeenlinna 1966) s. 506.

17. Museovirasto, historian kuva-arkisto, kokoelma ”ortodoksiset kirkot”.

tainen vanhus ojentaa vieraille liinalla olevan leivän (kuva 2).

Valokuva on ikuistanut varuskuntien rakentamisen tyypillisen piirteen ja koko ilmapiirin: tarkastavat upseerit univormuissaan, sotilaat ja työmiehet kumartuneina esivallan edessä paljastetuin päin.

Hämeenlinnan tiilirakenteinen varuskuntakirkko oli 1920-luvulla tapahtuneeseen muutokseen asti erittäin koristeellinen, monitornillinen kirkko. Pohjakaavaltaan se oli ristinmuotoinen ja siihen kuuluivat tavanmukaiset ulkonevat alttariosat idässä ja kellotorni lännessä. Vastoin yleistä käytäntöä 1900-luvun alussa Hämeenlinnan kirkko oli kauttaaltaan rapattu, muut saman aikakauden sotilaskirkot ovat puhtaaksimuuratusta punatiilestä. Koristeellista ulkoarkkitehtuuria on muutettu täydellisesti ja kaikki kirkon tornit on purettu ja korvattu tasakatolla. Entisessä varuskuntakirkossa toimii tällä hetkellä Hämeenlinnan kaupunginkirjasto ja Hämeenlinnan maakunta-arkisto.

### Lahti

Suomen armeijan lakkauttamispäätöksen jälkeen v. 1901 ryhdyttiin vähitellen siirtämään venäläisiä joukkoja Suomeen ja erityistä huomiota kiinnitettiin tällöin rautatieyhteyksiin. Riihimäki–Pietari -rataa pidettiin strategisesti tärkeänä ja sekä Riihimäelle että Lahteen perustettiin uudet varuskunnat, samoin Kouvolaan ja Korialle. Lahdesta tehtiin 1910-luvulla Helsingin ja Viipurin jälkeen Suomen suurin varuskunta. Joukot olivat kokonaan venäläisiä.

Ensimmäiset joukko-osastot saapuivat Lahteen v. 1909 ja 1910 ostettiin kasarmialueeksi Hennalan alue kaupungin lounaispuolelta. Kasarmien peruskivi laskettiin kuten mainitaan ”venäläisin juhlallisuuksin” 8. 10. 1911. Laajat pellot muutettiin harjoituskentiksi ja alueelle kohosi sarja punatiilisiä kasarmeja, joiden asemakaavallisena keskipisteenä oli varuskuntakirkko torneineen ja kupoleineen. Hennalan kirkon piirustuksia ei ole toistaiseksi

tiedossani ja epävarmaa on, valmistuiko kirkko lopullisesti ennen vallankumouskevättä 1917. Vuonna 1920 mainitaan, että kirkko olisi ollut keskeneräinen. Vuonna 1924 kirkko muutettiin sotilaskodiksi arkkitehti *Carolus Lindbergin* suunnitelmien mukaan. Kirkon ulko- tai sisäarkkitehtuuria valaisevaa kuva-aineistoa en ole tavoittanut. Luultavaa on, että se edusti tavanmukaista koristeellista tiiliarkkitehtuuria sipulipäätteisine torneineen.<sup>18</sup>

### Mikkeli

Uuden ortodoksisen kirkon rakentamiskysymys kytkeytyi myös Mikkelissä venäläisiin varuskuntajoukkoihin vuosisadan alussa. Sen sijoituksesta kiisteltiin ja venäläisystävällisenä pidetty kuvernööri olisi halunnut sijoittaa kirkon kaupungin edustavimmalle paikalle, keskelle Hallitustoria. Kaupunginvaltuusto torjui kuitenkin tämän ehdotuksen ja kirkko rakennettiin v. 1906 ns. Linnamäen harjalle. Kirkko purettiin v. 1958, jolloin tuli esiin perustamistilaisuudessa asetettu, 7. 5. 1906 päivätty laatta, jossa mm. mainitaan, että kirkko oli omistettu P. Georgiokselle. Kirkon seinämuurien sijainti on vielä erotettavissa maastossa ja alttarin kohdalle on pystytetty muistokivi. Mikkelin varuskuntakirkko oli ulkoasultaan tyypillinen punatiiliarkkitehtuurin tuote, siihen kuuluivat sipulipäätteiset tornit, länsitornin lisäksi keskiosan päällä tavanomaiset viisi pienempää tornia<sup>19</sup> (kuva 3).

### Kouvola

Kouvola oli rautateiden risteyspaikkakuntana myös strategisesti tärkeä ja asemayhdyskuntaan sijoitettiin 1910-luvulla

18. Lahden ortodoksisen kirkon rakennustyöt on selostettu teoksessa *Aimo Halila Lahden historia* (Lahti 1958), s. 499–503.

19. *Erkki Kuujo* Entisajan Mikkelin. Mikkelin kaupungin vaiheita 1838–1917 (Mikkeli 1971), s. 318–20.

venäläisiä joukkoja. Niille rakennettiin punatiiliset kasarmit sekä kasarmialueen viereen samoin punatiilinen kirkko. Rakentaminen aloitettiin v. 1913 ja kirkko vihittiin 6. 1. 1916. Suomen itsenäistyttyä kirkko joutui Suomen valtion omistukseen ja 11. 9. 1918 se luovutettiin Valkealan seurakunnalle otettavaksi käyttöön luterilaisena Kouvolan kirkkona. Vuosina 1918–19 kirkko uusittiin perusteellisesti arkkitehti *Oiva Kallion* piirustusten mukaan ja se toimii edelleen Kouvolan seurakunnan pääkirkkona. Uusi kirkko on kuitenkin suunnitteilla ja on harkittu entisen varuskuntakirkon luovuttamista takaisin ortodoksiselle seurakunnalle.

Kirkon muutostöiden yhteydessä joutui osa sen sisustuksesta, kertoman mukaan mm. ikonostaasi, Kotkan ortodoksisen seurakunnan haltuun, jossa se viime sotien pommituksissa tuhoutui. Kirkon ulkoasu on säilynyt alkuperäisenä; seinäpintojen punatiili on käsitelty erittäin koristeellisina kuvioina, kirkon länsiosassa on sipulipäätteinen torni ja alttariosan päällä on toinen, valoa antava lanterniinitorni.<sup>20</sup>

### Lappeenranta

Lappeenrannassa aloitettiin 1880-luvulta alkaen laaja sotaväen leiri- ja manööveritoiminta, jota mm. keisari kävi useaan otteeseen katsastamassa. Kesäleirin rakennusten yhteyteen rakennettiin myös erityinen, puinen ortodoksinen kirkko. Leirikirkko purettiin sittemmin kokonaan 1920-luvulla. Kirkko oli tehty koristeelliseen nikkarityyliin ja siinä oli sipulipäätteiset tornit ja runsaasti puuleikkauskoristelua. Osa leirikirkon esineistöstä on nykyisin linnoituksen kirkossa<sup>21</sup> (kuva 4).

20. *Ester Kähönen (toim.)* Kouvolan seurakunta, 50-vuotishistoriikki (Kouvola 1972) s. 124–125.

21. Valokuvia kirkosta mm. : museovirasto, historian kuva-arkisto ja Lappeenrannan museo, valokuvakokoelmat. *Liisa Castrén* Lappeenrannan kaupungin historia 1812–1918 (Lappeenranta 1957), s. 635 ss.

1910-luvulla rakennettiin Lappeenrantaan vielä kolmas ortodoksinen varuskuntakirkko, joka sijoitettiin kaupunkikuvassa näkyvälle paikalle 1790-luvulta peräisin olevien ns. Nikolain vallien keskelle, lähelle kasarmialueita. Rakentaminen aloitettiin akateemikko *Koshkovin* laatimien suunnitelmien mukaan v. 1912 tai 1913. Vuoteen 1917 mennessä kirkko ei vielä ollut valmistunut.<sup>22</sup> Tiedossani ei ole, kenelle kirkko oli pyhitetty.

Arkkitehtuuriltaan Nikolain vallien kirkko on ehkä mielenkiintoisin kaikista 1900-luvun alun varuskuntakirkoista. Se on alkuaan suunniteltu viisikupoliseksi, valkoiseksi rapatuksi novgorodilaistyylliseksi temppeleiksi, johon olisi kuulunut kaksi kirkkosalia, yläkirkko ja alakirkko. Kirkon julkisivut on käsitelty epäsymmetrisesti ja niihin on sijoitettu tyylieltyä, keskiaikaisperäistä ornamenttiikkaa. Kokonaisvaikutelmassa on myös mukana hieman venäläis-kansallisen jugend-kauden piirteitä.

Suomen itsenäistyttyä joutui myös tämä kirkko valtion omistukseen ja luovutettiin sittemmin Lappeenrannan luterilaiselle seurakunnalle. Siinä toimeenpantiin 1920-luvun puolivälissä perusteellinen uudistus (arkkit. *I. Launis*). Valmiiksi rakennetut sipulikupolit poistettiin kokonaan ja tornien huiput muotoiltiin uudestaan ei-venäläiseen asuun. Keskenjäänyt rappaus poistettiin kokonaan ja kirkko jätettiin tiilipintaiseksi.<sup>23</sup>

Lappeenrannan Nikolain vallien kirkko on myös sikäli mielenkiintoinen, että se edustaa venäläisen kirkonrakennustaiteen viimeistä varsinaista tyyliä ennen vallankumousta. Valkoiseksi rapatut, novgorodilaisittain suunnitellut kirkot olivat suosittuja 1910-luvulla, tunnettu esimerkki oli mm. Vammelsuon Rakkauden haudan kappeli Terijoella. Sisustukseen, esineistöön ja kirkollisiin tekstiileihin sovellettiin joskus ennakkoluulottomastikin kansainvälisen jugend-tyylin virtauksia.

Edellä on selostettu vain muutama maamme entisistä ortodoksisista sotilaskirkoista. Useita muitakin on ollut tässä mainit-

22. Kirkon inventointikertomus, Museovirasto, historian toimisto, topografinen arkisto.

23. Em. inventointikertomus.

tujen lisäksi, huomattavimmat ehkä Riihimäen, Hyrylän ja Dragsvikin (Tammisaaren) varuskuntien yhteydessä.<sup>24</sup> Näistä kirkoista ei kuitenkaan ole ollut käytettävissä riittävää lähdeaineistoa, joten ne on jätetty tällä kertaa esityksestä pois. Edelleen on ollut lukuisia puurakenteisia pienempiä kappeleita ja kirkkoja, joita ei ole tässä selostettu, tilapäisiä kirkollisia tiloja ja kirkkosaleja vielä enemmän. Olisikin toivottavaa, että ortodoksisten kirkkojen rakennushistoriallinen tutkimus toteutettaisiin järjestelmällisesti koko maan alueelta. Kirkkoarkkitehtuurin tutkimus on useimmiten jättänyt huomioimatta ei-luterilaiset muistomerkit.



Kuva 1  
Lappeenrannan ortodoksinen  
kirkko.  
Valok. Leo Merras.



Kuva 2  
Ortodoksisen kirkon (nykyisin  
kaupunginkirjasto) rakennustyön  
tarkastus v. 1902  
Valok. Museovirasto.

24. Riihimäen ja Hyrylän kirkkojen alkuperäiset rakennuspiirustukset, museovirasto, rakennushistoriallinen arkisto, VIK.

Kuva 3  
Mikkelin ortodoksinen kirkko  
Valok. Museovirasto, neg. 98781.



Kuva 4  
Lappeenrannassa sijainnut venäläinen leirialueen varuskuntakirkko  
Valok. Museovirasto, neg. 60551.



## SUMMARY

### *Rainer Knapas, Orthodox Garrison Churches in Finland*

Between years 1809 and 1917 Finland was a Russian Grand-duchy and its army was wholly organized by the Russian authorities and consisted of Russian troops. Therefore, Orthodox church buildings were built in all bigger cities where there were military forces in the country. The churches were built mainly for the needs of the army. Sometimes the churches were used both by the civilian and the military people.

The oldest garrison churches are situated in the so-called Old Finland which was joined to Russia as early as 1743. The church of Lappeenranta, dedicated to the Protection of Virgin Mary dates from the year 1775 and the church of St. Nicholas in Kotka from 1790's. In the first half of the 19th century new churches were built e.g. in Hamina (SS. Peter and Paul. 1837) and Suomenlinna (St. Alexander Nevsky, 1850–54). The church of Suomenlinna is the first garrison church the architecture of which does not follow the lines of neo-classicism but begins the so-called neo-Byzantine and national Russian style in the architecture of Orthodox churches in our country.

The next period during which more garrison churches were built, is the beginning of the 20th century, after the Finnish military forces were dispersed and replaced totally by the Russian forces. This period continued until the end of the First World War. Examples are e.g. the church of St. George in Mikkelä (built in 1906, pulled down), the church of Hämeenlinna (built in 1902, converted into library in 1920's), the church of Kouvola (built in 1916, converted into a lutheran church), the church of Hennala in Lahti (converted into soldiers' club house) and the church of Nicholas in Lappeenranta (converted into a lutheran church).

The garrison churches built in the beginning on the 20th century do all represent the decorative Russian brick architecture with onion domes and rich fasade ornamentals.

The churches were planned mostly by the army engineers or architects as already was done in the 18th century. The main field of these men, thus, was in planning fortifications and walls. The files of the drawings and plans made by the Russian army engineers between the years 1809–1917, are kept in the Archives of the Department of Architectural History of the National Board of Antiquities and Historical Monuments in Helsinki. The plans for most Orthodox garrison churches are to be found in these archives.

PYHÄ GREGORIOS PALAMAS  
ORTODOKSISUUDEN OPETTAJANA

Kahden Kirkkomme pyhän, *Athanasios Suuren* ja *Gregorios Palamaan*, juhlapäivien tropareissa korostetaan heidän työnsä ja persoonallisuutensa erityistä tärkeyttä ortodoksisuuden historiassa. Edellistä luonnehditaan ortodoksisuuden pylvääksi, jälkimmäistä sen valoksi. Ajallisesti Gregorios Palamas vaikutti 1000 vuotta Athanasios Suuren jälkeen; Athanasios Suuri syntyi Aleksandriassa v. 295, Palamas Konstantinopolissa v. 1296. Ortodoksisessa perinteessä heidän elämäntyönsä merkitystä kuitenkin luonnehditaan lähes samaa ilmaisevin käsittein.

Athanasiosista nimitetään ”ortodoksisuuden pylvääksi”, koska hän puolusti Sanan yksiolennollisuutta Areiosta vastaan, joka kielsi Kristuksen jumaluuden ja näin teki tyhjäksi mahdollisuuden todelliseen yhteyteen Jumalan ja ihmisen välillä. Palamasta kutsutaan ”ortodoksisuuden valoksi”, koska hänen vaikutustaan sen historiassa pidetään vastaavasti yhtä tärkeänä.<sup>1</sup> Hänen merkitystään on korostamassa sekin, että hänen muistolleen on omistettu kaksi juhlapäivää. Sillä vaikka Gregorios Palamaan muistoa vietetään marraskuun 14. pnä – hänen ”Herran luo siirtymisensä” päivä –, häntä juhlietaan jälleen suuren paaston toisena sunnuntaina. Tämä toinen pyhälle Gregoriokselle omis-

\* Kirjoittaja, Tessalonikan yliopiston teologisen tiedekunnan professori, on syventynyt tutkimaan ortodoksista traditiota erityisesti Gregorios Palamaan hengessä. Nyt julkaistava artikkeli on luento, joka on pidetty Tessalonikassa 5. 3. 1972 suuren paaston toisena sunnuntaina.

1. *Filothéos Enkomion, Patrologia Graeca (PG), 151, 600AB–617D.*

tettu juhla todistaa siitä tärkeästä merkityksestä, jonka ortodoksinen Kirkko antaa hänen työnsä ja opetukselleen pitäen sitä ortodoksisuuden toisena voittona.\*

Gregorios Palamas toimi Tessalonikan arkkipiispana vuosina 1347–1359. Näin on siis olemassa välitön historiallinen side hänen ja kaupunkimme välillä. Tämän lisäksi Tessalonikalla on vielä erityisen tuntuva yhteys pyhään hänen pyhien jäännöstensä välityksellä, joita säilytetään hänen nimelleen omistetussa kirkossa.

Pyhänjäännöksillä on ortodoksisessa traditiossa oma erityinen merkityksensä. Ne jotka ovat käyneet Athos-vuorella, tietävät, että ensimmäinen ja tärkein vieraanvaraisuuden osoitus, jonka munkit osoittavat kävijälle, on luostarin omistamien pyhänjäännösten esiintuominen. Pyhänjäännökset muodostavat ortodoksisuudessa konkreettisimman vakuuden pyhien läsnäolosta sen historiassa. Tessalonikan uskovaiset osoittivat erityistä huolenpitoa pyhän Gregorioksen jäännösten säilyttämiselle. Aluksi niitä säilytettiin silloin katedraalina toimineessa Hagia Sofian kirkossa, sittemmin pyhän Demetrioksen luostarissa, myöhemmin Vlatadonin luostarissa ja nykyisin hiippakunnan katedraalissa, joka on rakennettu hänen kunniakseen.

Pyhän Gregorioksen jäännökset vakuutena hänen poissaolostaan maallisessa mielessä ja toisaalta konkreettisena osoituksena hänen läsnäolostaan Herrassa valaisevat jatkuvasti uskovaisten sydämiä hiljaisella vaikenemisellaan. Vaikeneminen ja hiljaisuus olivatkin pyhän Gregorioksen luonteenomaisia tunnuspiirteitä myös hänen maallisen elämänsä aikana. Gregorios oli hesykasti ja vietti suuren osan elämästään täydellisessä vaikenemisessä. Erityisesti Veriassa oloaikanaan (1326–1331) samoin kuin oleskellessaan pyhän Savvan erakkoluostarissa hän pysytte-

\* Suuren paaston I sunnuntaita vietetään ortodoksisuuden suurena voittojuhlanä, johon historiallisen aiheen on antanut ikonoklastisen harhaopin kukistuminen. Omistaessaan suuren paaston II sunnuntain Gregorios Palamaan muistolle Kirkko tahtoo näin korostaa hänen elämäntyönsä merkitystä viettämällä sitä ortodoksisuuden toisena voittojuhlanä. Suom. huom.



li viikon viisi päivää yksin keljassaan tullen esiin vain lauantaisin ja sunnuntaisin osallistuakseen jumalalliseen liturgiaan.<sup>2</sup> Pyhä Gregorios eli vaieten ja olisi ehkä kirjailijanakin jäänyt tuntemattomaksi, ellei Kalabriasta tuleva *Barlaam*, joka taisteli hänen at-hosvuorelaisten veljensä hesykastista traditiota vastaan, olisi paikottanut häntä astumaan esiin. Mutta on syytä muistaa, että hiljaisuudessa kilvoitteleva pyhä piti kirjallista toimintaansaakin häiriönä, joka saa aikaan huolia ja mielenhajaannusta. ”Joka pukee ajatuksiaan kirjoitukseksi, ympäröi mielensä sekasortoisilla huollilla”, huomauttaa Palamas. Sen tähden, hän lisää, ”monet äärimmäistä hiljaisuutta harjoittavista isistä eivät ollenkaan uskaltautuneet kirjoittamaan, vaikka olisivat voineet esittää suuria ja hyödyllisiä asioita”.<sup>3</sup>

Tästä huolimatta pyhien hiljaisuutta ei tule pitää passiivisuutena, vaan intensiivisen toiminnan muotona. Vastaavalla tavalla Jumalakin ilmaisee itsensä suhteessaan ihmisiin. Jumalan liike ihmistä kohti ei ole vain itsensä ilmaisemisen liikettä, vaan myös kätkeytymisen liikettä. Sen tähden ei riitä, että ihminen, joka aikoo lähestyä Jumalaa, ottaa vastaan vain hänen ilmaisevat toimintansa, vaan hänen tulee edetä myös vaieten vastaanottamaan hänen tuntemattomuutensa mysteeri; ei riitä, että hän kuulee hänen sanansa, hänen on edettävä kuulemaan myös hänen hiljaisuutensa. Tämä jälkimmäinen johtaa täydellisyyteen, sen tähden sen edellytyksenä on edellinen. Sillä kuten *Ignatios Theoforos* huomauttaa, vain se, ”joka todella omistaa Jeesuksen sanan, voi myös kuulla hänen hiljaisuutensa, jotta olisi täydellinen”.<sup>4</sup> Tästä johtuen ihmisen liikkeen Jumalaa kohti ei pidä olla vain toiminnan liikettä, vaan myös itseensä vetäytymisen liikettä; ei vain tunnustuksen todistus, vaan myös vaikenemisen ja hiljaisuuden todistus. Näin uskovaisia *Dionysios Areopagiitan* mukaan kutsutaan elämään ”hiljaisuudessa vastaanottaen Kristuk-

2. Sama, 571C, 547D.

3. Nunna *Ksenialle*, PG 150, 1044B–45A.

4. *Ignatios* Ef. 15, 2.

sen hyväatekevän säteilyn”.<sup>5</sup>

Emme tiedä, kummalle ilmaisulle — sanalliselle vai vaikenemalle — pyhä Gregorios antaisi etusijan, jos eläisi meidän aikamme, jolloin pappisvihkimyksen saaneiden teologien kielevyys on saanut niin runsaat mittasuhteet.<sup>6</sup> Onneksemme meillä on hallussamme runsaasti sekä hänen sanallisen ilmaisunsa että myös vaikenemisen antamaa todistusta: meillä on hänen jäännöstensä vaikeneminen ja hänen teostensa sana. Palamaan teokset syntyivät hänen päätettyään vaikenemisen, jota oli harrastanut niin suuren osan elämästään. Niissä voimme havaita ilmaisutavan, jota Kirkko käytti teologisesta elämästään ja kokemuksestaan 14. vuosisadalla. Nykyisten ortodoksisten kristittyjen — ja erityisesti meidän Tessalonikan asukkaiden, joiden kirkkoa pyhä Gregorios Palamas paimensi — suhde hänen henkilöönsä ja työhönsä saa kaksinkertaisen merkityksen: ensiksi se vie meidät kosketuksiin Kirkon elämän kanssa tuona tietynä le-vottomana aikakautena 14. vuosisadalla ja toiseksi on antamassa lähtökohtia elämällemme ja ajattelullemme tänään.

Gregorios Palamaan opetus tarjoaa yhden niistä monista Jumalan sanan tulkinnoista, jotka ovat saaneet toteutuksensa ortodoksisen Kirkon piirissä ja joita pidetään autenttisina. *Maksimios Tunnustaja*, jonka opetukseen Gregorios Palamas usein vetoaa, sanookin, että Jumalan sana on kuin vesi, joka juottaa ja kastelee erilaisia eläimiä ja kasveja ja tuottaa hedelmää kunkin vastaanotokyvyn ja kelvollisuuden mukaan: ”Jumalan sana on verrattavissa veteen, sillä kuten monenlaiset kasvit, versot ja eläimet samaa vettä saatuaan tuottavat erilaisen hedelmän, samoin niissäkin, joita Jumalan sana kastelee, ilmenee sekä tietopuolisesti että käytännössä erilaisia hyveiden hedelmiä. Ne ovat itsekunkin hyveenlaadun ja tiedonlaadun mukaisia ja ovat toisella tavoin ha-vaittavissa toisissa ja toisella toisissa.”<sup>7</sup>

5. *Dions. Pseudo-Areioip.*, Kirje 8, 1 PG 3, 1085C.

6. *Ks. Greg. Teologi*, Puhe 20, I PG 35, 1065A.

7. *Thalassionille* PG 90, 248D–49A.

Gregorios Palamas, joka liikkuu samoilla linjoilla suurten kirkkoisien kanssa, antaa omana panoksenaan Jumalan sanalle uuden ilmaisun oman aikakautensa ongelmien vaatimusten mukaan. Palamaan teologia on epäilemättä erilaista kuin *Simeon Uuden Teologin*, *Maksimoksen*, *Johannes Krysostomoksen*, *Gregorios Teologin*, *Ignatios Theoforoksen* ja muiden Kirkon isien. Kuitenkin palamalainen teologia on orgaanisesti kehittynyt edeltävästä patristisesta traditiosta eikä sitä voida ymmärtää ilman sitä. Palamaan opetuksesta, joka on saanut ortodoksisen Kirkon virallisen synodisen hyväksymisen, löydämme Hengen vapaudella ilmaistun luovan esityksen häntä edeltävästä ortodoksisesta teologiasta. Perehtyessämme siis Palamaan opetukseen palaamme yhteen ortodoksisuuden autenttiseen ilmaisuun, joka mitenkään estämättä uusien muotojen syntymistä ortodoksisuuden elämiseksi ja ilmaisemiseksi muodostaa sinänsä erehtymättömän suunnannäyttäjän ja ohjaajan Kirkon elämälle ja teologialle.

Gregorios Palamas oli tradition teologi; sen tähden hän myös loi elävää teologiaa. Traditio on liikettä, ei paikallaan seisomista. Se on liikettä kaksinkertaisessa mielessä, ensiksi antina ja toiseksi aikaisemman tradition siirtämän sisällön vastaanottamisena. Eriytyisesti tradition vastaanottaminen, joka on jokaisen uuden sukupolven olennainen tehtävä, vaatii ihmisen kokonaisvaltaista liikkeellepanoa aina hänen täydestä toimeliaisuudestaan hänen äärimmäiseen hiljaisuuteensa saakka, elämän intensiivisimmästä muodosta aina kaikkikäsittävään passiivisuuteen ja kuoleutumiseen asti.

Tradition vastaanottamisessa tulee ihmisen todellakin alussa pysyä passiivisena. Ottaakseen vastaan menneisyyden elämän ja liikkeen hänen tulee kuoleuttaa oma elämänsä ja pysähdyttää oma liikkeensä nykyisyydessä. Tämä muodostaa tietenkin ärsyksen ihmiselle, erittäinkin nuorelle, joka kaipaa elämää ja toimintaa. Traditiota ei kuitenkaan voida ymmärtää ilman vastaanottajan ainakin määrätynaikaista passiivisuutta ja kuoleutumista. Eikä tradition omaksuminen voi toteutua, ellei sitä edellä ihmisen hil-

jaisuudessa tapahtuva keskittyminen ja kuoleutuminen.

Kuoleutumisella ei tässä pidä ymmärtää ihmisen mitätöimistä, vaan hänen asettumistaan toisenlaiseen olemisen tapaan, siihen, johon traditio on vihkimässä. Kuoleutuminen mitätöi ihmisen eristäytyneenä yksikkönä, ei persoonana. Päinvastoin juuri ihmisen todellinen elämä persoonana vaatii hänen eristäytyneisyytensä kuoleuttamista. Ongelma muodostuu siitä, kuinka löytää mahdollisuus eristäytyneen yksilöllisyyden yltämiseen ja hajoamattoman persoonallisen yhteyden kehittämiseen. Tähän ongelmaan antaa olennaisen vastauksen kirkollisen tradition sisältö. Kristus, ylösnoussut Herra ja Kirkon Pää, suo Kirkkonsa kautta ainoan mahdollisuuden ulospääsyyn yksilöllisestä eristäytyneisyydestään ja säilymiseen persoonien yhteydessä ”nyt, aina ja iankaikkisesti”. Vain Kristuksessa meillä voi olla hajoamaton persoonien yhteys. Ja lopuksi: vain Kristuksessa voimme luvata ”ikuisen muiston” vainajillemme, koska vain hänessä ne, jotka mitätöityvät yksikköinä, säilyttävät ikuisesti olemassaolonsa persoonina. Sen tähden myös ihmisten elämä Kirkossa on kadottamisen ja löytämisen, tyhjentyksen ja täydentyksen elämää, sillä ”joka tahtoo pelastaa elämänsä, hän kadottaa sen, mutta joka kadottaa elämänsä minun tähdeni, hän löytää sen”.<sup>8</sup> Kirkon sisällä yksilön eristäytynyt elämä katoaa Kristuksessa, jotta se löytyisi jälleen hänessä henkilökohtaisen yhteyden elämänsä Jumalan ja lähimmäisen kanssa. Yhteys Jumalaan tekee mahdolliseksi ihmisten keskinäisen yhteyden. Jumalan lapsina ja Kristuksen ruumiin jäseninä ihmiset eivät ole särkyneen ihmisluonnon alaisia, vaan he ovat salaisesti yhdistyneet ja tulleet yksiolennollisiksi Kristuksen yhdistyneessä ja jakaantumattomassa ruumiissa.

Tähän uskovaisten yhdyssiteen salaisuuteen on vihkimässä Kirkon traditio. Sen tähden traditio on rakkauden tapahtuma. Tradition siirtämistä ei ole mahdollista tajuta ilman sen luovuttajan rakkautta. Ja tradition vastaanottaminen jää olennaisesti

8. Matt. 16, 5.

vaille minkäänlaista merkitystä, jos siihen ei liity rakkaus sen luovuttajaa ja itse luovutettavaa ainesta kohtaan. Niin siis kohtaaminen, joka toteutuu traditiota siirrettäessä ja vastaanotettaessa, on kohtaamista rakkaudessa.

Kaikki rakkaudessa tapahtuva kohtaaminen vaatii kohtaavien henkilöiden eristäytyneen yksilöllisyyden ylittämistä. Mitä täydellisemmin eristyneisyys ylitetään, sitä intensiivisempää on myös rakkauden kokeminen. Ne, jotka traditiota siirtävät, joutuvat lopulta ns. luonnollisen kuoleman valtaan, joka sinetöi eristäytyneisyyden täydellisen katoamisen. Uskon traditio ei tietenkään ole peräisin ihmisistä, vaan Kirkosta. Kirkollisen tradition vastaanottaminen on pohjimmiltaan Jumalan historiassa ilmenevän rakkauden vastaanottamista. Asian luonnetta kuvaa, että myös Jumalan rakkaus ihmistä kohtaan on rakkautta, johon liittyy uhri ja joka löytää korkeimman ilmaisunsa Jumalan Pojan ristinkuolemassa. Sen tähden myös kirkollinen traditio samaistuu olennaisesti jumalallisen eukaristian sakramenttiin. ”Sillä minä olen saanut Herralta sen”, sanoo apostoli Paavali, ”minkä myös olen teille tiedoksi antanut, että Herra Jeesus sinä yönä, jona hänet kavallettiin, otti leivän, kiitti, mursi ja sanoi: ’Tämä on minun ruumiini, joka teidän edestänne annetaan; tehkää tämä minun muistokseni.’ Samoin hän otti myös maljan aterian jälkeen ja sanoi: ’Tämä malja on uusi liitto minun veressäni; niin usein kuin te siitä juotte, tehkää se minun muistokseni.’ Sillä niin usein kuin te syötte tätä leipää ja juotte tästä maljasta, te julistatte Herran kuolemaa, siihen asti kuin hän tulee.”<sup>9</sup>

Voidakseen ottaa vastaan Jumalan rakkauden, joka on ilmennyt historiassa, ihmisellä täytyy olla tunnuksenaan ja ihanteenaan risti ja kuolema.

Rakkaus ei kuitenkaan vaadi vain ihmisen kuoleutumista, vaan myös hänen jälleen elävöitymistään. Tässä onkin ihmisen ja tradition kohtaamisen toinen vaihe. Passiivisuudessa tapahtuva tradition vastaanottaminen muodostuu todellisen voiman läh-

9. 1 Kor. 11, 23–26.

teeksi, sen kuoleutuneisuudessa toteutuneesta omaksumisesta tulee todellisen elämän lähde. Näin ollen tradition eläminen muodostaa itsessään aktiivisuuden ja passiivisuuden, kuoleutumisen ja elävöitymisen vastakohtien synteessin ja ylityksen. Tradition vastaanottaminen ja omaksuminen on Jumalan rakkauden vastaanottamista ja omaksumista kulloisenkin määrätyn historian hetken aikana kulloinkin määrättyssä uskovien yhteisössä, joka elää kohdaten kulloinkin määrättyjä ongelmia.

Tästä huolimatta on ortodoksien keskuudessa usein vallalla käsitys, että traditio on jotain aikansa elänyttä ja muodostaa esteen uskovien toimimis- ja ajatustavan uudistamiseksi, jotta saataisiin aikaan oleellinen dialogi maailman kanssa sen todellisista ongelmista. Näin traditiolla ymmärretään hedelmätöntä takertumista Kirkon entisten aikojen ulkonaisiin muotoihin, tottumuksiin ja toimintatapoihin, kun taas kaikki pyrkimys niiden uudistamiseksi ja saattamiseksi ajan tasalle kohtaamaan nykyistä todellisuutta ja antamaan täydellisemmän ja oleellisemmän uskontodistuksen maailmassa hylätään ja tuomitaan modernismina. Tällainen näkyminen traditiosta on kuitenkin vastakkainen itse tradition käsitteelle ja todistaa menneisyyden elämän väärintulkintaa, nykyisyyden tiedostamattomuutta ja kykenemättömyyttä edessä olevan tulevaisuuden luovaan kohtaamiseen. Niin kuin pyhä *Kyprianos* on huomauttanut, Herra sanoi: ”Minä olen totuus”,<sup>10</sup> ei ”minä olen tottumus”.<sup>11</sup> Totuttu tapa voi kuitenkin sisältää myös totuuden; koskaan ei kuitenkaan totuutta pidä samaistaa tapaan. Kristus, joka on totuus, on samanaikaisesti myös tie ja elämä ihmisille. Totuus sellaisena kuin se on ilmestynyt Kristuksessa omaa vahvistavan ja uudistavan sisällön suoden ihmiselle uuden elämän ja esittäen hänelle hänen olemassaolonsa todellisen tarkoituksen: elää Jumalan lapsena maailmassa.

Tradition oikea eläminen tekee käsittämättömäksi uskon ra-

10. Joh. 13, 1.

11. *Kyprianos Karthagolainen Sententiae Episcoporum* 87, *Patrologia Latina* 3, 110 3 B.

joittamisen menneisyyden muotoihin ja sulkee ulkopuolelleen uskovien kaikenkuntoisen kovettumisen niiden mahdollisuuksien edessä, joita nykyisyys tarjoaa tai tulevaisuudella on varalla. Ortodoksisuuden perustana on Kristus, joka on totuus, ja sitä ohjaa Pyhä Henki, joka on vapauden Henki. Ortodoksinen Kirkko ja sen traditio kielletään ei vain silloin, kun kielletään Kristuksen totuus,<sup>12</sup> vaan myös silloin, kun kielletään Pyhän Hengen vapaus.<sup>13</sup>

Oikean tavan sijoittua tradition virtaan opettaa meille pyhä Gregorios Palamas. Hänen elimellinen juurtumisensa traditioon antaa hänelle teologisen luomisen vapauden. Kuten hänen elämäkertansa kirjoittaja *Filotheos*, Konstantinopolin patriarkka, huomauttaa, Gregorios kehitti dogmaattisen opetuksensa ”suurella tieteellisyydellä ja vapaudella”.<sup>14</sup> Palamaan luova tapa tarkastella traditiota ja hänen elävä tapansa ilmaista ja formuloida teologiaansa johti hänet vastakkaisiin näkemyksiin traditiosta kuin hänen vastustajansa ja pani nämä ivallisesti luonnehtimaan Palamasta ”uudeksi teologiksi”<sup>15</sup> ja hänen teologiaansa ”uudeksi teologiaksi”. Näin esimerkiksi Palamaan vastustaja *Gregorios Akindynos*, jonka suhtautuminen kirkollisen tradition sisältöön on staattinen, voimatta hyväksyä Kirkon varsin vanhaa opetusta olemuksen ja energian\* erosta Jumalassa, pitää palamalaisia asenteita uudistuksina, jotka on torjuttava. ”Tällaista, mitä suurimmassa määrin oikean uskon vastaista”, hän sanoo, ”saarnaa uusi teologia, eikä sitä pidä vastaanottaa eikä totella niitä, jotka sellaista saarnaavat.”<sup>16</sup> Samaa mielipidettä tukivat suurin piirtein muutkin Palamaan vastustajat kuten myös myöhemmän ajan

12. Greg. Palamas huomauttaa: ”Jotka ovat Kristuksen Kirkosta, ovat totuudesta, ja jotka eivät ole totuudesta, eivät myöskään ole Kristuksen Kirkosta...” *Gregorios Palamas Syngrammata II*, 2. p. (Tessalonika 1966), s. 627.

13. ”Missä Herran Henki on, siinä on vapaus” 2 Kor. 3, 17.

14. *Filotheos* mt. 590D.

15. ”Akindynosta vastaan”, 6, 16, 61; *Syngrammata III* (Tessalonika 1970), s. 432.

16. Sama 5, 26, 105 s. 368.

\* kreikk. usia ja energia

roomalaiskatoliset teologit, jotka ovat tutkineet hänen opetuksensa.<sup>17</sup>

Juuri tästä alkaakin ratkaiseva väittely Gregorios Palamaan ja hänen vastustajiensa *Barlaam Kalabrialaisen*, Gregorios Akindynoksen ja *Nikeforos Gregoraan* välillä. Gregorios Palamaan mukaan Jumala on elävä persoona, joka toimii historiassa ihmisten kesellä, ja teologia elämän ilmaisua, kun taas hänen vastustajilleen Jumala on kohde, jota ihmisen järki tutkii, ja teologia tutkimustapa, jolla saadaan tietoa hänestä.

Nykyisin on tapana luonnehtia teologeja joko traditionaaliksi tai uudistushenkisiksi, heidän teologiaansa joko säilyttäväksi tai vapaamieliseksi. Kumpikin näistä luokitelluista on yksipuolinen ja etusijan antaminen toiselle tai toiselle on viime kädessä kysymys, joka riippuu henkilökohtaisesta mieltymyksestä. Todellinen teologia on tällaisten arvostusten yläpuolella. Sen ääret ulottuvat äärimmäisestä säilyttämisestä aina äärimmäiseen vapauteen, ehdottomasta kunnioituksesta vieläpä tradition kirjaintakin kohtaan aina ehdottomaan, jopa sen perustavien periaatteiden ylittämiseen saakka. Sillä vain silloin, kun lähemme traditiota kirjaimen ehdottomasta kunnioituksesta, voimme päästä sisälle sen henkeen. Ja vain silloin, kun olemme kykeneviä jopa sen pääperusteidenkin ylittämiseen, voimme löytää ratkaisevan tiedon ja elää mystisen kokemuksen — Jumalan Hengen välittömästä läsnäolosta — Hengen, joka on Kirkon ainoa opettaja ja traditioon vihkijä. Juuri tämän synteisin toteuttaa teologiassaan Gregorios Palamas, joka toisaalta pysyy uskollisena isien opetuksen kirjaimelle ja hengelle; toisaalta antautuu Jumalan salaisen tiedon kokemukseen, josta saa ravintoa ja jolle luovasti rakentaa teologiansa.

Säilyttäen ehdottoman kunnioituksen traditiota kohtaan Palamas etenee sen sisällön uuteen ilmaisutapaan. Näin varhaisesta Kirkon opetuksesta, joka koskee olemuksen ja energian eroa Ju-

17. Esim. *M. Jugie ja S. Guichardan*. Ks. myös (*Munkki*) *Vasilij* Die asketische und theologische Lehre des h. Gregorius Palamas (Würzburg 1939), s. 84.

malassa ja nyt liittyy 14. vuosisadan kirkolliseen kokemukseen ja saa uusia ilmaisumuotoja, muodostuu hänen teologiansa luonteenomainen tunnus. Palamaan teologia lähtee liikkeelle ontologiselta tasolta. Olento asetetaan siinä olemuksen edelle eikä olemus olennon.\* Tällä asettelulla on perustava merkitys tarkasteltaessa Jumalan ja ihmisen suhteita. Jumalaa ei siinä nähdä lähestymättömänä kaiken yläpuolella kohoavana olemuksena, vaan elävänä läsnäolona maailmassa ja historiassa. Jumalaa olentona ei samaisteta hänen olemukseensa eikä hän saa alkuaan siitä: ”Ei olento ole olemuksesta, vaan olemus olennota, sillä olento sisällyttää itseensä kokonaan kaiken olemisen.”<sup>18\*\*</sup> Esiintyessään Akindynosta vastaan, joka väitti, että ”olemuksesta on myös olemuksen nimitys lähtöisin” ja samaisti olennon olemukseen, Palamas lukee hänen syykseen tietämättömyyden siitä filosofian alkeisperiaatteesta, jonka mukaan ”luokitteluissa ylempi voidaan sijoittaa samaan käsiteluoikkaan alemman kanssa, mutta ei alempi ylempään”.<sup>19</sup> Ihminen esimerkiksi on olento, mutta olento ei kuitenkaan välttämättä ole ihminen. Jumala olentona on myös olemus. Se ei kuitenkaan merkitse, että hän samaistuu olemukseensa kanssa. Tästä johtuen Jumalan samaistaminen olemukseensa, olkoonkin että olemus käsitettäisiin aristoteliaanisessa merkityksessä puhtaana energiana, merkitsee viime kädessä Jumalan tekemistä epäjumalaksi. Tässä tapauksessa ihminen todellisuudessa syrjäyttää ilmestyksen Jumalan ja asettaa hänen sijansa filosofian Jumalan. Jumala kohdataan ajatuksen objektina eikä elämän subjektina. Jumalan tunteminen ei muodosta enää ihmisen olemassaolon ehtoa, vaan on hänen järkensä vaatimus. Jumala ei ole ihmiselle kaikki, vaan jotain – ehkä kyllä tär-

\* kreikk. termit: to on = olento  
he usia = olemus

\*\*Jumalan olemus, joka on lähestymätön ja käsittämätön, on siis yksi osa hänen olentoon, johon kuuluu myös maailmassa toimiva ihmisen lähestyttävissä oleva luomaton jumalallinen energia. Suom. huom.

18. ”Hesykastien puolesta”, Syngrammata I osa 2. p. (Tessalonika 1962), s. 666.

19. ”Akindynosta vastaan” 3, 10, 29. Syngrammata III, s. 185.

keää ja mielenkiintoista. Näin ei enää ole ymmärrettävissä Jumalan rakastaminen ”kaikesta sydäimestä ja kaikesta mielestä”<sup>20</sup> Jumalan ja ihmisen suhde on älyllinen järkeysuhde, ei ontologinen olemassaolon ehto. Ihminen ei käytä järkeään (logos) jumalallisen Logoksen vastaanottamiseen totellakseen häntä ja alistakseen hänelle koko olemuksensa, vaan edetäkseen erilaisiin objektiivisuuksiin ja tulkintoihin. Jumalaan suhtaudutaan kaiken yläpuolella olevana olemuksena tai lähestymättömänä puhtaana energiana, ja näin hänen puuttumisensa ihmiskunnan historiaan tulee käsittämättömäksi.

Tällainen suhtautuminen Jumalaan ei salli maailmaan laskeutuvien jumalallisten energioiden olemassaoloa. Sen tähden eivät Palamaan vastustajat voikaan hyväksyä totuutta Jumalan luomattomien energioiden ilmestymisestä luodussa maailmassa ihmisen uudistamiseksi ja jumaloitumiseksi.<sup>21</sup> Jumala siis työnnetään syrjään ihmisten elämästä ja tehdään epäjumalaksi.

Tässä ei luonnollisesti ole kysymys siitä vanhasta Jumalan epäjumalaksi tekemisen muodosta, jota *Areios* saarnasi ja jota vastaan taistelivat *Athanasios* ja neljännen vuosisadan isät. Tämä uusi epäjumalaksi tekemisen muoto on hienosävyisempi ja sellaisena sitäkin vaarallisempi. Tässä ei aseteta kysymyksenalaiseksi jumaluuden persoonien luomattomuutta, vaan hänen pelastavien energioidensa luomattomuus. Molemmista tapauksissa säilyy kuitenkin yhteisenä nimittäjänä ihmisen uudistumiseen ja jumaloitumiseen tähtäävän Jumalan kaitselmusteon mitätöiminen. Seuraava askel olisikin sitten Jumalan tarkasteleminen pelkästään jonkinlaisena koristeellisena aineksena ja hänen täydellinen eristämisenä ihmisten elämästä.

Tämän jälkeen lienee selvää, miksi Palamas näki vastustajiensa opetuksessa Areioksen, *Eunomioksen*, *Makedonioksen*, *Euthykioksen* ym. vanhojen harhaoppien henkiinheräämisen ja miksi Kirkko tunnisti hänen henkilössään aidon ortodoksisuuden

20. Matt. 22, 37.

21. Ks. *Vasilij* s. 90.

opettajan ja piti hänen opetuksensa voittoa uutena ortodoksisuuden voittona.

Aikakautena, jolloin Bysantin valtakunta kallistui kohti laskuaan, oli Gregorios Palamaan saamalla voitolla tärkeä merkityksensä ortodoksisten kristittyjen elämälle alkavana orjuuden ajanjaksona. Hesykastinen teologia oli todellakin parhain neuvonantaja ortodokseille turkkilaisvallan aikana. Luonnollisesti tämä kaikki oli myös vaikuttamassa siihen, että lopullinen valinta tehtiin turkkilaisen fetshin hyväksi latinalaisen tiaran sijaan.<sup>22</sup> Itse Palamas, joka ennalta näki edessä olevan turkkilaisten heruuden laajenemisen myös vielä valloittamattomiin valtakunnan osiin, ei epäroinyt pitää sitä Jumalan lähettämänä tilaisuutena turkkilaisten saattamiseksi kristinuskon piiriin. Ollessaan turkkilaisten sotavankina Vähässä Aasiassa hän kirjoitti Tessalonikan kirkolle kirjeen, jossa hän laajasti selostaa muhamettilaisten kanssa käymiensä keskustelujen sisältöä. Siinä ovat myös seuraavat sanat: ”Yksi heistä (so. islaminuskoisten edustajista) sanoi, että vielä koittaa aika, jolloin tulemme olemaan yksimielisiä keskenämme. Ja minä lisäsin siihen toivovani, että se aika koittaisi mitä pikimmin.”<sup>23</sup>

Tähän päivään mennessä ei Palamaan toivomus kuitenkaan ole toteutunut. Mutta yleisemminkin maailma, jossa elämme, ei ole se maailma, jota varten Gregorios Palamas työskenteli ja jota ortodoksinen traditio valmisti. Se on maailma, jota valmistelivat Barlaam, Akindynos, Gregoras ja renessanssin henki. Nykymaailma ei ole muiston ja hiljaisuuden, vaan toiminnan ja ahdistuksen maailma. Ihmisen mieli ei ole vain erkaantunut sydäimestä, jota Palamas luonnehtii ”ajatuksen tärkeimmäksi lihalliseksi elimeksi”,<sup>24</sup> vaan on unohtanut sen olemassaolonkin. Koko sisäinen ihminen on aistien välityksellä hajaantunut maailmaan,

22. ”Parempi on nähdä turkkilaisten fetshin hallitsevan Kaupunkia (so. Konstantinopolia) kuin latinalaisen tiaran. *Doukas* Historia. Bonnin julk. s. 264, 14–16.

23. *K. Diobuniotis* Neos Ellinimimon, osa 16 (Ateena 1922) s. 19.

24. ”Hesykastien puolesta”, 1, 2, 3 s. 396.

mukautunut ”ulkonaisiin muotoihin” ja tyhjentänyt voimansa niihin. Sen aikaansaannokset ja voitot eivät ole johtamassa vapauteen, vaan ovat tulleet orjuuttamisen ja tyrannian välikappaleiksi. Bakkhoslainen henki uhkaa uudessa muodossa päästä hallitsemaan ihmistä ja tehdä hänet demooniseksi.

Oli itsestään selvää, että tässä ilmapiirissä Palamaan nimi ja opetus kaikuivat oudoilta ihmisten korvissa. Eivätkä vain protestanttiset ja roomalaiskatoliset eurooppalaiset, vaan myös ortodoksiset kreikkalaiset teologit ja älymystön jäsenet, jotka olivat kasvaneet humanismin hengessä, asennoituneet kielteisesti Gregorios Palamakseen ja hänen opetukseensa. Niinpä esimerkiksi historioitsija *Paparrigopoulos* luonnehtii 14. vuosisadan hesykastisia väittelyjä käsittämättömiksi ja tarkoituksettomiksi uskonnollisiksi riidoiksi.<sup>25</sup> *Dimitrios Balanos* esittää eräässä teologisessa kirjoitelmassa valittelunsa, että ”niin paljon mustetta vuodattiin ja niin suuressa määrin askarrutti aikakauden muissa suhteissa merkittäviä miehiä . . . kysymys, joka on niin suuressa ristiriidassa meidän logiikkamme kanssa.”<sup>26</sup>

Järjen kahlehtima ihminen ei kyennyt tajuamaan hesykastisen teologian syvempää henkeä, teologian, joka on ortodoksisen kirkollisen kokemuksen aito ilmaisu, ja näin ollen piti sitä voimakkaan mielikuvituksen tuotteena ja sairaalloisen mystismin hedelmänä.<sup>27</sup> Ortodoksisuuden todellinen olemus, ne perimmäiset suuntamerkit, jotka sillä oli hallussaan ortodoksikristittyjen ohjaamiseksi, unohtuivat hautautuen vieraiden uskonnollisten ja sivistyksellisten traditioiden epäilyttävien tuotteiden tuhan alle. Ortodoksinen täyteys ei tosin koskaan lakannut säilyttämästä sydämessään isiensä ja pyhiensä traditiota. Maailman yleinen ilma-  
piiri oli kuitenkin tuntuvasti muuttunut.

Nykyisin on kuitenkin onneksi havaittavissa selvä asenteen-

25. *K. Paparrigopoulos* – *P. Karolidis* Kreikan kansan historia, 5 (Ateena 1925), s. 193.

26. *D. Balanos* Bysantin kirkolliset kirjailijat (Ateena 1951), s. 145.

27. Sama s. 87.

vaihtuminen tällä alalla. Edellä mainittujen kaltaisia näkemyksiä ovat jopa ei-ortodoksisetkin teologit lakanneet kannattamasta. Lienemmekö kulkemassa kohti sen hengen uudelleen leimahtamista, jota edusti Gregorios Palamas? Tällainen vakuutus olisi vielä ennenaikainen. Kuitenkin on ymmärrettävää ja luonnollista, että ulospäin suuntautunut nykyihminen rasittuneena janoaa hiljaisuuden ja henkilökohtaisen elämän täyteyden jälleenlöytämistä. Nykyihminen, joka on rajoittunut yksilöllisyyteensä ja joutunut erilaisten tarpeiden, tottumusten ja mielihalujen orjaksi, tarvitsee ”Kristuksen hyvää tekevän säteilyn” vapahtavaa ja uudistavaa voimaa löytääkseen todellisen rauhan henkilökohtaiseen elämäänsä ja oikean toimintatavan suhteissaan lähimmäisiinsä. Tähän nykyihmisen tarpeeseen on antamassa vastauksen Palamaan ja ortodoksisen tradition hesykastinen teologia.

#### SUMMARY

*Georgios I. Mantzaridis, St. Gregorios Palamas as a Teacher of Orthodoxy*

While defending the hesychastic tradition *Gregorios Palamas* defended the authentic Orthodox faith. For the Orthodoxy, the significance of Palamas can be compared to the work of *St. Athanasius the Great* when this was defending Orthodoxy towards Arianism.

The roots of the theology of Palamas are in the patristic tradition, far older than he himself. Without this Palamism is incomprehensible, but the thought of Palamas was not just passive reception of the Tradition but, at the same time, its active and creative digestion and developing, as it must be in order to correspond the essence of the tradition. The author emphasizes that to accept the tradition does not mean just fruitless clinging to past and condemning everything new. Palamas, who on one hand is deeply rooted in the tradition of the Church and is capable to express its contents in a new way, on the other, teaches how one should relate to the living tradition. In the theology of Palamas God is the God of Revelation, living and active, while his opponents see God as static, philosophic. God could be an object of thinking for a man, but a living relationship between him and man was not possible. The theology of the opponents of Hesychasm, thus, in reality turned God to an idol and can therefore be compared to Arianism and other heresies of the fourth century. Although the author states that Hesychasm in a great measure is alien to modern man's thinking, he believes that it will have great significance in the future, because its message is of current interest.

*Viktor Railas*

## USKONNONOPETUS ETSII SUUNTAANSA

### Johdanto

Kouluhallitus asetti 19. 12. 1974 ortodoksisen opetuksen työryhmän, jonka tehtäväksi tuli mm. selvittää peruskoulun opetussuunnitelman tarkastamisen tarve ortodoksisen uskonnonopetuksen tavoitteiden ja oppisisältöjen osalta ja tarvittaessa tehdä ehdotus opetussuunnitelman tarkistamiseksi ja täydentämiseksi. Kouluhallitus kutsui minut tämän työryhmän puheenjohtajaksi.

Tässä tutkielmassa on kyllä otettu huomioon yhteyksien rakentaminen POPS:n yleistavoitteiden ja ortodoksisen uskonnon ainekohtaisten tavoitteiden ja oppisisältöjen välille, mutta pääpaino on toisaalla: Saksan liittotasavallassa käytävässä uskontopedagogisessa keskustelussa. Tämä johtuu kahdestakin syystä. Ensinnäkin Saksassa julkaistaan runsaasti uskontopedagogista kirjallisuutta, myös opetussuunnitelmia koskevia, ja tehdään paljon työtä sekä roomalaiskatolisella että luterilaisella taholla uskonnonopetuksen kehittämiseksi maallistuneessa yhteiskunnassa.

Toiseksi: viime keväänä Müncheniin tekemäni opintomatkan yhteydessä minulla oli tilaisuus tutustua kahteen uuteen Baijerissa tehtyyn peruskoulun opetussuunnitelmaan: Baijerin ev.-luterilaisen opetussuunnitelmaan vuodelta 1972 ja roomalaiskatoliseen vuodelta 1973. Viimeksi mainittu yleistyy muissakin Saksan liittotasavallan osavaltioissa. Kummassakin opetussuunnitelmassa on noudatettu eräitä samoja periaatteita. Tässä todetakaan, että Saksan luterilaisilla ja roomalaiskatolisilla pedagogeilla on paljon yhteistoimintaa ekumeenisessa hengessä. Tutkiel-

man lopuksi on esitelty lyhyesti mainittuja opetussuunnitelmia ja pohdittu, mitä varteenotettavaa näissä olisi omaa opetussuunnitelmaamme kehitettäessä. Näin tämän tutkielman tarkoituksena on kartoittaa sitä problematiikkaa, jota liittyy nykyaikaisen uskonnon opetussuunnitelman tekoon.

### 1. POPS:n ortodoksisen opetussuunnitelman tarkastelua

Voimassaoleva opetussuunnitelma on rakennettu ”klassiseen” tapaan, niin että uskonnonopetuksen eri alat, Raamatun opetus, liturgiikka, uskonoppi, kirkkohistoria ja siveysoppi, muodostavat kukin oman opetuskokonaisuutensa. Tämä on traditionaalille uskonnonopetukselle luonteenomaista. Tällaisen rinnalla on olemassa teemojen mukaan rakennettuja opetussuunnitelmia, joista tuonnempana tulee puhe tarkemmin.

Tavoitteet ja oppisisällöt ovat omaleimaiset ja tunnustukselliset. Tavoitteena on kasvattaa seurakuntayhteyteen, herättää rukousmieltä ja opettaa kunnioittamaan ja arvostamaan isien uskoa. On otettu huomioon myös peruskoulun yleistavoitteita sisällyttämällä mukaan eettistä ja ekumeenista opetusta sekä kasvatus kansainvälisyyteen ja suurien maailmanuskontojen tarkastelua.

Yleisissä uskontokasvatuksen tavoitteissa ja ortodoksisen uskonnon ainekohtaisissa tavoitteissa on erilainen painotus. Edelliset korostavat sosiaalisia kysymyksiä ja ihmissuhteita, jälkimmäiset hengellistä elämää, kuten Jumala-suhdetta, seurakuntayhteyttä ja näihin liittyviä asioita.<sup>1</sup>

Luterilaiseen peruskoulun opetussuunnitelmaan verraten ortodoksinen on tunnustuksellisempi. Tunnustuksellisuus korostuu varsinkin liturgiikan ja kirkollisen perinteen opetuksessa. Opetuksen tavoitteena on saada kirkollinen perinne eläväksi, vaikut-

1. Viktor Railas POPS-70 Opas 40 Ortodoksinen uskonto (Helsinki 1973), s. 2–3.

tavaksi ja oppilaan kokonaispersoonallisuutta kehittäväksi. Myös kirkkohistoriaa on ortodoksisissa oppisisällöissä enemmän. Tämä on perusteltavissa sillä, että ortodoksisen kirkon vaiheet eivät tule esille muussa koulun opetuksessa siinä määrin kuin kirkon vaiheet lännessä. Ortodoksisen kirkon historia on kuitenkin kappale Suomen historiaa ja ortodoksisille oppilaille se on omien ”sukujuurien” vaiheita.

Luterilaisissa oppisisällöissä sensijaan on enemmän kiinnitetty huomiota sosiaalisiin opintoihin ja oppilaiden elämän ongelmakysymyksiin. Ortodoksisella puolella on kyllä eettinen aines koottu yhtenäiseksi kurssiksi, joka on jaoteltu yksilö- ja yhteisöetiikkaan. Edellisessä osassa on pääasiassa käsiteltyä hengellisiä asioita, kuten rukousta, paastoa, Kristuksen seuraamista ja lähimmäisen rakkautta raamatulliselta pohjalta. Yhteisöetiikka käsittelee perheeseen, esivaltaan, kansaan ja kansainvälisyyteen liittyviä asioita.

Etiikan opetuksessa tulisi ottaa huomioon ortodoksisen etiikan sanoma nykyajan nuorten tilanteissa sekä löytää ortodoksiselle etiikalle sovellutuksia peruskoulun eettisen kasvatuksen näkökulmasta katsottuna.<sup>2</sup> Kuten on jo todettu, ortodoksinen opetus tähtää tunnustuksellisuuteen. Tämä on peruskoulun yleistavoitteiden mukaista (POPS I 2.6.). Tunnustuksellisuus on hyvin ymmärrettävää varsinkin vähemmistökirkon ja sen jäsenten identiteetin säilyttämiseksi. Tunnustuksellisuus ei kuitenkaan ole ilmennyt ortodoksisessa kirkossa ahdasmielisyytenä ja suvaitsemattomuutena toisin ajattelevia kohtaan. Ilman selvää tunnustuksellista opetusta oppilaat eivät tule tuntemaan oman uskontokuntansa perusteita ortodoksisen haja-asutuksen keskellä. Ja kun he ovat päässeet selville omastaan ja hallitsevat siitä todelliset ja keskeiset asiat, silloin he kykenevät tekemään vertailuja avarassa mielessä uskonnollisen ympäristönsä kanssa. Näin koulu tarjoaa ”aineksia ja virikkeitä oppilaan omaleimaisen kokonaisper-

2. Peruskoulun opetussuunnitelmakomitean mietintö eli POPS I (Helsinki 1970), s. 37–44 ja osa II s. 232–264.



soonallisuuden kehittämiseksi” (POPS I 2.9.).

Tunnustuksellinen opetus on myös ekumeenisen kasvatuksen mukaista ja se sopii Suomen olosuhteisiin. Ilman tietoja omasta uskonnosta ei voi syntyä hedelmällistä ja avartavaa vuorovaikutusta toisten kanssa. Tunnustuksellisuutta edellyttää ortodoksisen kirkon olemus, joka on sinänsä traditiota, kirkko elää siitä. Yhteys Kristuksen ruumiiseen tapahtuu tradition kautta. Kirkko tradition avulla vaikuttaa keskuudessamme. Tähän liittyvään ongelmaan palaamme vielä uudestaan toisessa yhteydessä.

Opetussuunnitelman tunnustuksellinen omaleimaisuus olisi edelleenkin säilytettävä. Mutta lisäksi tulisi entistä enemmän kiinnittää huomiota sosiaalisiin opintoihin ja yhteiskunnallisiin kysymyksiin, eettiseen kasvatukseen ja oppilaiden elämän ongelmien käsittelemiseen. Tavoitteissa ei ole mainittu ollenkaan yhteiskunnallista orientoitumista, vaikka se tosin oppisisällöissä tulee sille. POPS I antaa viitteitä opetussuunnitelman kehittämiseksi siihen suuntaan, kuten edellä on mainittu.<sup>3</sup>

POPS:ia on arvosteltu siitä, ettei yleistavoitteita ole konkritisoitu eikä ole osoitettu, miten yleistavoitteita olisi käytäntöön sovellettava. Ainekohtaista opetussuunnitelmaa kehitettäessä on tilaisuus etsiä yhteyksiä yleistavoitteista toiminnallisiin perustavoitteisiin eli lähitavoitteisiin ja siten konkretisoida yleistavoitteita.<sup>4</sup>

## 2. Nykyajan uskontopedagogisia ongelmia

Koska opetussuunnitelmien tekoon vaikuttavat pedagogiset virtaukset, on perusteltua käsitellä uskontopedagogisia kysymyksiä opetussuunnitelmamme kehittämisen taustaksi. Suoritamme

3. POPS I s. 79, 84, 86, 91 ja 92.

4. Paavo Malinen Peruskoulun opetussuunnitelman kehittäminen (Jyväskylän yliopisto 230/1974 s. 34 ss.). Pentti Hakkarainen Tavoitteiden, opetuksen suunnittelun ja arvioinnin välisistä yhteyksistä. Peruskoulun tavoitetutkimus IV KTL 178/1973.

lähinnä joidenkin kysymysten pohdintaa ja teemme tämän kolmesta opetussuunnitelman determinantista käsin. Nämä determinantit ovat seuraavat: oppiaine (myös kirkko mukaanluetuna), yhteiskunta ja oppilas. Tarkastelussa suoritamme pohdintaa varsinkin siitä, mitä probleemoja kuhunkin determinanttiin liittyy silloin, kun jotain niistä korostetaan yksipuolisesti. Sotien jälkeisenä aikana yhteiskunta- ja oppilasdeterminantit ovat tulleet yhä vaikuttavammiksi tekijöiksi.<sup>5</sup>

### 2.1. Oppiaine

Ennen ensimmäistä maailmansotaa oli Suomen oloissa luonnollista, että uskonnonopetuksen tarkoituksena oli opettaa elämään kristittyinä ja kasvattaa kirkon jäsenyyteen. Opetuksen tuli olla kirkon johtamaa ja kirkkoon johtavaa. Oppiaines oli määrätynyt kirkollisen ja teologisen näkökannan mukaan: mitä seurakunnan jäsenenä ja kristittyinä tulisi tietää ja miten elää.<sup>6</sup> Saksassa kirkkokeskeinen opetus oli voimakkaasti esillä sotien jälkeen yli vuosikymmenen. Mutta katsantokannoissa on tapahtunut muutosta. Jo vuonna 1952 Kansakoulun opetussuunnitelman mietinnössä II tarkastellaan uskonnonopetusta yhteiskunnan kannalta ja todetaan, että uskonnonopetus osaltaan kasvatetaan hyviä yhteiskunnan jäseniä.<sup>7</sup> Samoin POPS I:ssa on oppilaiden persoonallisuuden kehitys ja uskonnonopetuksen yhteiskunnallinen ulottuvuus korostetusti esillä. Tämän lisäksi koulun tulee ”luoda edellytykset uskonelämän kehittymiselle”.<sup>8</sup>

Mutta lisäksi on tullut esille eräitä pedagogisia kysymyksiä. Yhteiskunnan sekularisoitumisen myötä on jouduttu uuteen tilan-

5. Erkki Lahdes Peruskoulun opetusoppi (Helsinki 1970), s. 17, 31–37.

6. Handbuch der Religionspädagogik. Band 2 (Köln 1971), s. 94–95.

7. Martti H. Haavio Koulun uskonnonopetuksen rakenne ja henki (Jyväskylä 1950), s. 20–29.

8. Kansakoulun opetussuunnitelmakomitean mietintö II (Helsinki 1952), s. 64–65.

8. POPS I s. 43.

teeseen, jolloin uskonnon konkreettinen vaikutus oppilaisiin on tullut heikommaksi kuin aikaisemmin: kirkolliset juhlat, jumalanpalvelukset, kirkolliset tavat ja rukoukikäytäntö ovat toisessa asemassa kuin ennen. Tästä syystä oppilaiden motivoiminen uskonnossa on otettu tutkimuksen kohteeksi ja tutkimus on osoittanut, että koulun vaikutus on parhaimmillaan silloin, kun se täydentää ja vahvistaa kotikasvatusta.<sup>9</sup> Mutta kotien uskonnollinen kasvatus jää nykyään useissa tapauksissa vähäiseksi ja olemattomaksi yleisen sekularisoinnin johdosta. Ortodoksien on otettava huomioon myös seka-avioliittoisten eli ekumeenisten kotien vaikutus uskontokasvatukseen. Herääkin kysymys, mitä uusia opetustavoitteita ja -menetelmiä on etsittävä.

Yhteiskunnan ja koulun tehtävien ja tavoitteiden muuttuessa on kysytty, onko koulun uskonnonopetuksen tehtävänä ”julistus”, johon liittyy normatiivisuus, velvoittavuus. Onko sen velvollisuutena ”opetuslapsiksi tekeminen” ja kasteopetuksen jatkaminen vai pääasiassa informaatio ja siten Raamatun ja kirkollisen perinteen tunnetuksi tekeminen? Käsitteillä ”julistus” ja ”informaatio” on tavallaan erilaiset tavoitteet.

Tämä kysymyksenasettelu, ”julistus” vai Raamatun ja kirkollisen tradition ”informaatio”, saattaa tuntua ortodoksiselta kannalta katsottuna tarkoituksettomalta, koska ne kytkeytyvät ortodoksisen käsityksen mukaan toisiinsa. Tämä probleemi on syytä kuitenkin tuoda tässä esille. Luterilaisella taholla sitä on pohdittu paljonkin. Myös roomalaiskatoliset ovat sitä käsitelleet, tosin vähemmän. Ortodoksien kohdalla tilanne on erilainen senkin tähden, että ortodoksinen kristillisuus ei korosta äkillisiä uskonnollisia kääntymisiä ja heräämisiä, kuten läntiset kirkot, vaan puhuu asteettaisesta kasvamisesta ja jatkuvasta kilvoittelusta, joka on elimellisesti sidottu kirkon traditioon. Ortodoksisen näkemyksen mukaan uskonnonopetuksen luonnollisena tehtävänä on kirkollisen tradition siirtäminen seuraavalle sukupolvelle ja

9. *Karl Ernst Nipkow* Schule und Religionsunterricht im Wandel (Heidelberg 1971), s. 291–292.

tehdä tuo traditio eläväksi ja vaikuttavaksi. Luterilaisella taholla – sekä Saksassa että Suomessa – on opetukseen liittynyt aikaisemmin jossain määrin uskonratkaisun edellyttäminen. Tästä muodostuikin vaikeasti selvitettävä ongelma. Asian teki ajankohtaiseksi *M. Stallmannin* teos *Christentum und Schule* vuodelta 1958. Hänen mukaansa uskonnonopetuksen tuli vapautua kirkon holhouksesta ja opetuksen ”julistuksellisesta luonteesta”, joka vaatii uskon ratkaisuun. Uskonnonopetuksen oli saatava traditiota informoiva luonne. Traditio ilmeni Raamatussa ja kristillisen uskon sisällössä ja tämän erilaisissa ilmenemis- muodoissa: rukouksessa, jumalanpalveluksessa ja elämässä. Lisäksi sen vaikutus näkyi elämän eri ilmiöissä, kuten taiteessa ja yhteiskunnallisissa laitoksissa. Kouluopetuksen tehtävänä oli kristillisen perinteen säilyttäminen ja tulkinta. Koska kristillinen traditio oli myös olennainen kulttuurin osa, oli senkin tähden kirkollisen tradition opetus tärkeää koulussa.<sup>10</sup>

Kirkolliseen traditioon suuntautunut opetus on saanut osakseen arvostelua. On sanottava, että tradition opetuksessa voi käydä niin, että uskonnonopetus jää koulun kokonaistavoitteissa erilliseksi saarekkeeksi, koska koulu pyrkii opetuksessaan kriittisyyteen, mutta traditio omaksutaan velvoittavana ilman kriittisyyttä. Samalla oppilaiden oman elämän kysymykset oppiaineiden valinnassa saattavat jäädä syrjään. Sitäpaitsi nykyajan nuoriso ei ole kiinnostunut menneisyydestä, vaan nykyisyydestä ja tulevaisuudesta. Nuoret ajattelevat asemaansa tulevaisuuden maailmassa. Saksassa on sekä roomalaiskatolisia että luterilaisia uskontopedagogeja, joiden mukaan koulun uskonnonopetuksen ensisijaisena tarkoituksena ei ole opettaa katekismusta, liturgiikkaa, kirkkohistoriaa ja uskontotiedettä kirkon näkökulmasta. Pääpaino on pantava nykyisyyteen ja noilla aineilla on merkitystä vain siinä tapauksessa, että ne vastaavat nuorten elämän kysymyksiin ja auttavat heitä elämäntilanteissa nyt ja vasta. Tämä

10. *Werner Jentsch* Kirche und Bildungsreform. Eine Skizze der Grundsatzfrage (1972) s. 215–216. *Nipkow* mt. s. 145–148.

merkitsee opetuksen rakenteen muutosta, uusia ongelmanasetteluja, uusien menetelmien käyttämistä sekä oppilaiden uskonnollisen maailman empiiristä tutkimista.

Mutta samalla huomautetaan, ettei kirkollista traditiota sitenkään tarvitse erottaa nykyajan todellisuudesta. Traditio voi olla vastaamassa nykyajan ja tulevaisuuden kysymyksiin. Traditio ja nykyaika voivat olla vuorovaikutuksessa keskenään.<sup>11</sup>

Ortodoksista uskonnonopetusta ajatellen on paikallaan esittää tässä prof. *Nikos A. Nissiotiksen* näkemys ortodoksisesta traditiosta. Hänen mukaansa se on elämää ja todistusta Jumalasta. Tradition perustuu kirkon jatkuvuus. Traditiossa kirkko tunkeutuu menneisyyteen, mutta samalla katsoo toiveikkaana tulevaisuuteen. Traditiota lähestytään sekä kulttuuritekijänä että persoonallisena kokemuksena. Persoonallisena kokemuksena se on luova voima.

Nissiotiksella tulee ilmi käsitys kirkosta pikemminkin hengellisenä kuin sosiologisena yhteisönä. Hän sanoo, että Raamatun sanoma toteutuu ennenkaikkea eukaristisessa yhteydessä Jumalan ja lähimmäisten kanssa. Tradition välityksellä kirkon jäsen tulee osalliseksi myös Pyhän Hengen vaikutuksesta.<sup>12</sup>

Koska ortodoksisessa uskonnonopetuksessa traditiolla tulee olemaan tärkeä osa, niin on opetussuunnitelmaa kehitettäessä esitettävä vastausta kysymykseen, miten traditio voi palvella nykyaikaa ja miten sen avulla voi löytää vastauksia nykynuorten kysymyksiin. (Esim. miten ortodoksinen mystiikka voi palvella hiljentymisen ja itsensä kokoamisen tarvetta tai paasto kieltäytymisen vaatimusta?) Traditionaalaiselle ainekselle on löydettävä uusia viitekehyksiä ja lähtökohtia.

11. *Axel von Campenhausen* Der Religionsunterricht im weltanschaulich neutralen Staat; *Wolfgang Langer* Tradition und Dogmen im Religionsunterricht; *Wolfgang G. Esser* Religionsunterricht = Traditionsunterricht? Daseinunterricht in Korrelation. Nämä artikkelit ovat kokoomateoksesta *Wolfgang G. Esser* Zum Religionsunterricht morgen I (München 1970), s. 80–95, 163–176, 212–236.
12. *Nikos A. Nissiotis* Die Theologie im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht (Stuttgart 1968), s. 76, 167–169, 233, 242.

## 2.2. Yhteiskunta

Yhteiskuntadeterminantti on saanut koulu-uudistuksen yhteydessä entistä suuremman merkityksen. Koulutuspolitiikka on muodostunut osaksi yhteiskuntapolitiikkaa. Yksilö ei elä irrallaan, vaan monin sivein yhteiskuntaan kytkettynä, kantaen vastuuta ja nauttien oikeuksia. Tämä merkitsee yhteiskuntapoliittisten tavoitteiden painottumista ja samalla koulun kasvatuksellisen sisällön uudistumista. Uskonto on orientoiva oppiaine ja siksi sen on otettava opetussuunnitelmaansa pohdittavaksi yhteiskunnallisia kysymyksiä. Sillä onkin omaleimaiset mahdollisuudet yhteiskunnallisten ongelmien käsittelemiseen.

Opetussuunnitelman yhteiskuntadeterminantti on hyvin monipuolinen, ja siksi tässä yhteydessä on mahdollisuus tarkastella vain joitakin siihen liittyviä piirteitä. Ensinnä viittaamme muutamiiin komiteamietintöjen katsomuksiin ja sitten tarkastelemme asiaan liittyviä uskontopedagogisia näkemyksiä.

Vuoden 1952 Kansakoulun opetussuunnitelmakomitean mietinnössä II sanotaan, että vaikka uskonnon iäisyysarvoja ei kielletä, perustellaan uskonnonopetuksen tarpeellisuus yksinomaan yhteiskunnallisista syistä (s. 64). Tunnustuksellisen uskonnonopetuksen hyväksymisessä otetaan huomioon oppilaiden yksilölliset eroavuudet sekä oppilaan elämän lähiympäristö.

Peruskoulu-uudistuksen yhteydessä väheni kirkon vaikutus koulussa. Kirkon taholta ei enää voida suoranaisesti vaikuttaa uskonnon opetussuunnitelmaan eikä myöskään oppikirjojen sisältöön. Peruskoulun yleistavoitteissa, varsinkin eettisissä ja sosiaalisissa tavoitteissa, yhteiskuntapoliittinen katsomus on laajasti esitettyä. Lainaamme POPS I:n sanontaa: ”Opetuksen tulisi tarkastella eri elämänalueitten keskeisiä eettisiä ongelmia, kuten yhteiskunnan eri ryhmien ihmisoikeudet, vallankäyttö ja politiikka, perhe ja seksuaalinen käyttäytyminen, kasvatus ja koulutus, hyödykkeiden ja palvelusten jako sekä omaisuus, joukkotiedotus, yhteiskunnan normien valvonta, rikollisuus ja liikenne.” (s. 40)

Opetuksen yhteiskunnallisen merkityksen korostuminen nä-

ky selvästi myös vuoden 1971 koulutuskomitean mietinnössä. Komitea asettaa koulutukselle yhteiskuntapoliittiset tavoitteet, jotka vaikuttavat opetus suunnitelmien laadintaan lisäten yhteiskuntakeskeisyyttä. Uskonnonopetuksen yhteiskunnallisella kasvatuksella on kaksi ulottuvuutta: toisaalta sosiaalisuus ja toisaalta kriittisyys.

Sosialisaation tavoitteena on sopeuttaa nuori muuttuvaan yhteiskuntaan kasvattamalla häntä kunnioittamaan yhteiskunnan asettamia normeja, lisäämällä itsetuntemusta sekä antamalla toimintavalmiutta kulloisiakin eteen tulevia tilanteita varten. Sosiaalisuus merkitsee myös vapauttamista niistä estoista, jotka kahlitsevat persoonallisuuden kehittymistä.<sup>13</sup>

Toisaalta yhteiskunnallinen kasvatus tähtää kriittisyyteen. Kriittisyys kuuluu yleensäkin peruskoulun kokonaistavoitteisiin. Ilman kriittisyyttä ei tapahdu muutosta yhteiskunnassa eikä myöskään havaita epäoikeudenmukaisuutta, johonka uskonnonopetuksen tulisi kiinnittää huomiota. Kirkolla ja uskonnonopetuksella on tässä suhteessa profeettallinen tehtävänsä.

Perusteluissa on lisäksi huomautettu, että kriittisyys herättää vastuuntuntoa arvostelijassa. Näin uskonnonopetus antaa eettisen näkemyksen yhteiskunnallisiin asioihin, joiden keskellä me elämme. Samalla se ottaa huomioon yhteiskunnan dynaamisuuden ja vaikuttaa siihen. Saksalainen uskontopedagogi *G. Otto*, joka edustaa sosiaalista suuntaa, sanoo, että oppilaat on opetettava kykeneviksi jatkuvasti heijastamaan muuttuvan yhteiskunnan tapahtumia. Arvostellessaan perinteellistä uskonnonopetusta hän huomauttaa radikaalisti, että kristillisuus samaistetaan usein pysyvyyden, tradition ja porvarillisuuden kanssa. Samanlaisia sosiaalisia suuntausta edustaa roomalaiskatolisella puolella Saksassa *Hubertus Halbfas*. Hän syyttää uskonnonopetusta siitä, ettei se ota huomioon ajankohtaisia sosiaalipoliittisia tehtäviä,

13. *Wolfgang Klafki, Karl Christoph Lingelbach und Hans W. Niclas Probleme der Curriculumentwicklung* (Frankfurt am Main 1972), s. 10. *Jentsch* mt. s. 219–220.

vaan eristäytyy omiin kirkon sisäisiin rakenteisiinsa.<sup>14</sup>

Näissä kärkeissä kriittisissä mielipiteissä on samanlaisuutta eräiden ekumeenisen liikkeen äärimmäisten eettisten katsomusten kanssa, katsomusten, jotka huipentuivat vallankumouksen teologiaan. Amsterdamin yleiskokouksesta v. 1948 Geneven kuuluisaan Kirkko ja Yhteiskuntakonferenssiin v. 1966 asti Kirkkojen Maailmanneuvoston sosiaalista ohjelmaa tulkitsivat sanat ”Vastuullinen yhteiskunta”.<sup>15</sup>

Uskontopedagogisessa kirjallisuudessa on perusteltu uskonnonopetuksen kriittisyyttä vetoamalla Vanhan Testamentin profeettojen sosiaaliseen julistukseen, johon myös Uusi Testamentti yhtyy. Keskeisenä yhteiskunnallisena ajatuksena on niissä oikeudenmukaisuus ja epäitsekkyys, Uuden Testamentin kirjeissä on paljon yhteiskunnallista julistusta. Tietenkin sitä on myös evankeliumeissa, varsinkin Vuorisaarnassa.<sup>16</sup>

Uskonnonopetuksen yhteiskunnallinen suuntaus ja sen kriittinen asennoituminen on saanut osakseen arvostelua. On varoitettu muuttamasta uskonnonopetusta sosiaaliteteksi tai pelkätään maailmankatsomusopiksi. On huomautettu, että ollessaan jatkuvasti kriittinen ja suorastaan vallankumouksellinen uskonnonopetus ei teekään oppilaita vastuuntuntoiseksi, kuten on väitetty, vaan immuuneiksi yhteiskuntaeettisille näkemyksille. On myöskin olemassa vaara, että kritiikkiä suoritetaan jostakin ideologiasta käsin tehden väkivaltaa Raamatun julistukselle. Yksipuolista yksilöllisen vapauden korostamista *K. Wegenast* arvostele huomauttamalla, että ”usko ei vietä juhlaa silloin, kun ihmisen rajoittamattomasta vapaudesta on puhe”.<sup>17</sup>

Yhteiskuntaeettistä opetusta on lopuksi tarkasteltava ortodoksisen uskonnonopetuksen kannalta. Ortodoksisessa opetuk-

14. *Jentsch* mt. 205–206 ja 218. *Rudolf Padberg* Steht die Theologien heute mit leeren Händen der Pädagogik gegenüber? *Esser* mt. s. 33.

15. *Heikki Kirjavainen* Johdatus teologiseen etiikkaan (Helsinki 1969), s. 144–157.

16. *Erich Feifel* Die Sprache des Religionsunterrichts in den Dimensionen von Zukunft und Hoffnung. Überlegungen zur gesellschaftskritischen Funktion des Religionsunterrichts. *Esser* mt. s. 43–58.

17. *Jentsch* mt. s. 223.

sessä yksilöetiikka on hallitsevassa asemassa. Tämä johtuu historiallisista olosuhteista, joissa ortodoksiset kansat ovat joutuneet elämään. Myös runsas askeettinen kirjallisuus painottaa yksilöetiikkaa. Käsitys kirkosta Kristuksen hengellisenä ruumiina ei ota huomioon kirkkoa sosiologisenä institutiona, josta syystä sosiologiset näkemykset jäävät vähäiselle huomiolle. Yleismaailmallinen tilanne sekä ekumeeniset vuorovaikutukset ovat herättäneet ortodoksiteologeja pohtimaan kirkon horisontaalista ulottuvuutta ja toimintaa sekä tähdentämään kirkon profetallista juulistustehtävää.<sup>18</sup> Ortodoksiteologiien anti tässä suhteessa olisi saatava palvelemaan pedagogiikkaa.

### 2.3. Oppilas

Uskontopsykologia sekä kehitys- ja oppimispsykologia ovat kiinnittäneet huomiota oppilasdeterminanttiin ja ovat muuttaneet opetussuunnitelmien rakennetta, jolloin on pyritty uskonnollisesti motivoimaan maallistuneessa yhteiskunnassa eläviä ja kasvavia oppilaita. Uusia uskonnonopetuksen metodeja ja tavoitteita on luonnehdittu sanomalla uskonnonopetusta ”keskusteluksi elämän todellisuudesta ja uskosta”. *K. E. Nipkow* käyttää sanontaa ”Wirklichkeit und Glaube”, elämän todellisuus ja usko, kuvatesaan uskonnonopetuksen tavoitteita. Usko joutuu sen mukaan olemaan jatkuvassa vuorovaikutuksessa elämän kysymysten kanssa.

*Nipkow* erottaa kahdenlaisia uskonnon opetussuunnitelmia: ”Raamatun tekstin opetus.” (Tämä on traditionaalinen uskonnonopetus, jonka hallitsevana piirteenä on eksegeettinen Raamatun opetus.) Toista opetussuunnitelman mallia hän luonnehtii ot-sikolla ”Opetus olemaan kristittyinä ja ihmisenä nykyaikana.” Tässä Raamatun sanoma sekä muukin uskonnon opetusaines liitetään nykyaikaa käsittelevien teemojen puitteisiin. Teemat käsit-

18. *Nissotis* mt. s. 217–231.

televät ihmisen itsensä, yhteiskunnan ja kirkon ongelmia.

Näinhän uskonnonopetus on ennenkin tehnyt, mutta tässä uudessa teemaopetuksessa elämän tapahtumilla on uudenlainen korostus. Elävä elämä katsotaan lähtökohdaksi ja päämääräksi. Tämä edellyttää lasten ja nuorten elämäntutkimusten tutkimista: analyysia oppilaiden kokemuksista, probleemeista, asenteista, mielenkiinnon kohteista, käyttäytymisestä ja unelmista. Uskonnonopetuksen tehtävänä on siten tarkastella elämää ja nykyisyyttä Raamatun ja muun kristillisen perinteen valossa. Pääpaino on oppilaan nykytilanteessa ja tulevaisuuden kysymyksissä. Tämä on tavoitehakuista opetusta, jonka oppiaines valitaan ihmis- ja oppilaskeskeisten tavoitteiden mukaan.<sup>19</sup>

Uusien uskontopedagogisten virtausten tarkoituksena ei ole poistaa Raamatun selitystä, uskonoppia, kirkkohistoriaa ja kirkollisen elämän opetusta, mutta niiden rinnalle on pyrkimys saada ”elämän opetusta”. Elämän opetus etsii vastauksensa kristillisestä perinteestä. Teemaopetus on jatkuvasti Saksassa uskontopedagogisen keskustelun alaisena, ja jonkin verran ilmenee jo halukkuutta palata vanhalle ”Raamatun opetuksen linjalle”, jossa lähtökohdana on Raamatun teksti tai muu uskonnon opetuksen materiaali. Tällöin pyritään soveltamaan niitä mahdollisuuksia, mitä historiallis-kriittinen Raamatun tulkinta didaktiikan käytettäväksi antaa.<sup>20</sup>

Teemaopetus sekä yhteiskunta- ja oppilaskeskeisyys suovat mahdollisuuden probleemiopetukseen. Sanotaan, että samalla kun probleemiopetus motivoi oppilaita, se liittyy muutenkin koulun kokonaistavoitteisiin. Myös Suomen peruskoulun kognitiivisissa tavoitteissa ohjataan probleemiopetukseen.<sup>21</sup> Teologisesti probleemiopetusta on perusteltu viittaamalla kyselevään ja etsivään uskoon. Usko on kyselevä ja etsivä silloin, kun se vaikuttaa

19. *Nipkow* mt. s. 236–263. *Handbuch der Religionspädagogik*. Band 2 (Köln 1974), s. 94–98. *Jentsch* mt. s. 224–228. *Wolfgang G. Esser* *Religionsunterricht = Traditionsunterricht?* *Esser* mt. s. 212.

20. *Kirchliche Jugendarbeit* 6/75 s. 331–345.

21. *POPS I* s. 30–32.

ihmisen olemassaoloon kokonaisuudessaan. Kyselevän opetuksen tarkoituksena ei ole herättää epäilyjä. Kyselevä probleemiopetus osoittaa, että uskonnon kysymykset ovat oppilaan omia kysymyksiä ja niillä on tekemistä hänen elämänsä kanssa. Kysymyksiin ei kuitenkaan aina voida antaa tyhjentäviä vastauksia.<sup>22</sup>

Nipkowin mukaan maalliset kontekstit ja probleemiopetus tuovat ratkaisun moniin pedagogisiin kysymyksiin: motivaatioon, moniarvoisen yhteiskunnan asettamiin vaatimuksiin, kriittisyyteen ja teemaopetukseen. Probleemiopetus sopii paremmin ylemmille asteille kuin alemmille. Alemmilla käydään läpi lineaarisesti tai systemaattisesti uskonnon perusmateriaali. Oppilaiden käsitteellinen ajattelu kehittyy 11.–13. vuoden iässä, jolloin voidaan ottaa käyttöön probleemiopetus.<sup>23</sup> Joka tapauksessa uskonnonopetuksessa on käsiteltävä Raamatun olennaisimmat kohdat ja ohjattava lähestymään Raamattua kristillisen elämän peruskirjana, opetettava asennoitumaan liturgiseen elämään sekä huomioonottamaan kristillisen elämän ihanteet.

### 3. Uusia opetussuunnitelmamalleja

Kunkin maan uskonnonopetus on monista tekijöistä, kuten historiallisista ja poliittisista olosuhteista, kirkon ja valtion suhteista, elinkeinorakenteesta ja elintasostakin riippuva. Mutta uskonnonopetuksen problemaattisuus on kuitenkin yleiseurooppalainen tai oikeastaan yleismaailmallinen ilmiö. Uskonnonopetusta kehitettäessä toisen maan malleja ei sellaisenaan voida lainata, mutta niiden tarkastelu antaa hyödyllisiä virikkeitä.

Kuten jo tutkielman alussa on mainittu, minulla oli viime keväänä tilaisuus tutustua kahteen uuteen opetussuunnitelmaan: Baijerin ev.-luterilaiseen ja roomalaiskatoliseen opetussuunnitelmaan. Molemmat opetussuunnitelmat on tehty samojen periaat-

22. Nipkow mt. s. 307–308.

23. Nipkow mt. s. 307–308.

teiden mukaan: oppilaskeskeisesti ja tavoitehakuisesti. Myös sosiaalieettisiin kysymyksiin on niissä kiinnitetty varsin runsaasti huomiota.<sup>24</sup>

Molemmista käytetään nimitystä Curriculum. Nimi tulee latinalaisesta sanasta currere tai cursus (juosta, juoksu). Tällä tahdotaan osoittaa opetussuunnitelman joustavuutta, muotoutumista ajan mukana ja ajankohtaisiin kysymyksiin vastaamista. Se viittaa myös pyörivään systeemiin, jolla tarkoitetaan erilaisten teemojen valintamahdollisuutta. Luterilainen opetussuunnitelma käsittää luokat 1–9 (valmistui v. 1972) ja roomalaiskatolinen luokat 5–10 (valmistui v. 1973). Edellinen käsittää kaksi paksua nidosta: peruskoulun opetussuunnitelma 255 sivua ja yläasteen opetussuunnitelma 320 sivua. Katolisilla on oma teemasuunnitelmansa ja sitä varten eri kirjasina tarkempia luonnoksia.<sup>25</sup>

Baijerin luterilaisessa curriculumissa on jokaisen teeman kohdalla esitettyä amerikkalaisten psykologien Benjamin S. Bloomin, David R. Krachtwohlin ja J. P. Guilfordin taksonomian mukaiset kognitiiviset, affektiiviset ja pragmaattiset eli psymotooriset tavoitteet. Probleemiopetus taas perustuu amerikkalaisen teologin Paul Tillichin korrelaatioteoriaan, jonka mukaan etsitään kommunikaatiota uskon ja ajattelun, sanoman ja todellisuuden, periaatteen ja probleeman, tekstin ja teeman välillä. Korrelaatio merkitsee keskinäistä vuorovaikutusta. Tillichin teologiaa voisi luonnehtia ”kyseleväksi teologiaksi”. Vuorovaikutusta tapahtuu sen mukaan myös Jumalan ja ihmisen välillä, jol-

24. Curricularer Lehrplan für den evangelischen Religionsunterricht an der Grundschule in Bayern 1972; Curricularer Lehrplan für den evangelischen Religionsunterricht an der Hauptschule in Bayern 1972; Übersichtblatt zum Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht der Schuljahre 5–10 (Sekundarstufe); Zielfelderplan Katholische Religionsunterricht 5–10 Grundlegung 1973; Themenfeldskizzen der Schuljahre 5/6 1974; Themenfeldskizzen der Schuljahre 7/8 1974.

25. Näiden opetussuunnitelmien periaatteita on selostettu mm. seuraavissa teoksissa: Nipkow mt. s. 187–211. Handbuch der Religionspädagogik, Band 2. Adolf Exeler Inhalt des Religionsunterrichts, s. 90–117. Jentsch mt. s. 230–238.

loin ”ihminen kysyy, mutta ei vastaa”. Evankeliumia lähestytään kysyen. Kysymykset synnyttävät uusia kysymyksiä. Jokainen uskonkappale vastaa yleisinhimillisen problematiikan kysymyksiin. Tämä on taustana opettajan ja oppilaan keskinäiselle vuorovaikutukselle.

*Roomalaiskatolisessa curriculumissa* kullakin luokalla on oma tema-alueensa. Teemojen aiheet on valittu ja järjestetty neljän kokemuspiirin mukaan. Kaksi ensimmäistä kokemuspiiriä (Oma elämä; II Elämä toisten kanssa) heijastaa oppilaan elämäkokemuksia. Kysymykseen tulee oppilaan kokema elämä ja siitä kasvavat kysymykset. Opetuksen tavoitteena on myönteinen yksilöllinen kehitys, sosialisatio sellaisiin elämäntilanteisiin kuin perhe, toveripiiri, koulu ja yhteiskunta sekä kasvatus vastuulliseen poliittiseen toimintaan. Kaksi jäljelläolevaa kenttää (III Uskonto ja uskonnot; IV Kirkko) ovat kokemuspiirejä, joihin opetuksen pitää johdattaa.

Aihepiiriin kuuluvat ei-kristilliset uskonnot ja erilaiset maailmankatsomukset. Opetuksen pääpaino on kuitenkin kristinuskon perusteissa, Raamatun sanomassa, kirkon, erityisesti oman kirkon, tehtävien ja olemuksen selvittämisessä. Tavoitteisiin kuuluu myös johdattaa kirkon toiminnan piiriin.<sup>26</sup>

Kunkin vuoden tema-aiheet muodostavat yhtenäisen ”projektin”. Havainnollisuuden vuoksi on seuraavassa esitetty 7. kouluvuoden ”projekti”. Kuhunkin neljään elämäntilanteeseen on liitetty käsiteltävien teemojen otsakkeet, mutta teemojen tarkempaan erittelyyn ja jaotteluun ei tässä yhteydessä ole mahdollisuutta tilan puutteen johdosta.

- I Oma elämä:
  - 1) Tähdet — ”Epäjumalat” — Esikuvat,
  - 2) Rohkeus — Kansalaisrohkeus,
  - 3) Omatunto — Itsensälöytäminen.
- II Elämä toisten kanssa:

26. Handbuch der Religionspädagogik Band 2 s. 116.

- 1) Ulkopuolellejoutuneet,
- 2) Seksi ja liiketoiminta.

### III Uskonto ja uskonnot:

- 1) Pyhimykset — Ekstaatitot — Karismaatikot, 2) Juutalaisuus — Kristinuskko.

### IV Kirkko:

- 1) Profeetta-kohtalo: Jeremia, 2) Ihmeet ja ihmekertomukset, 3) Järjestöt ja luostarit, 4) Organisoitu lähimmäisenrakkaus, 5) Kääntymys ja katumus, 6) Kirkko Jumalan kansana, 7) Eukaristia — Yhteisö, 8) Yhteisön vaatimukset, 9) Rukous.

Teemojen aiheet ovat läheisiä toisilleen, vaikka ne kuuluvatkin eri elämäntilanteisiin. Opettajalla on mahdollisuus käsitellä myös omaan luokkayhteisöön liittyviä teemoja.

Opettajaa varten on julkaistu teemojen käsittelyluonnoksia, joissa on kiinnitetty huomiota seuraaviin näkökohtiin: 1) Viittaus oppilaan opetukselliseen lähtötilanteeseen, 2) Tema-alueen uskontopedagoginen perustelu, 3) Tema-alueen tavoite, 4) Mahdolliset yksityisteemat, 5) Opetusvälineet, 6) Opettajalle tarkoitettu kirjallisuus. Opetuksessa on kolme didaktista tasoa: informaatio, syventävä käsittely ja asennekasvatus.<sup>27</sup>

## 4. Peruskoulun ortodoksisen opetus suunnitelman kehittäminen

Tämän tutkielman puitteissa ei ole mahdollisuutta mainittujen curriculumien perusteelliseen tarkasteluun. Olen katsonut kuitenkin tarpeelliseksi jossain määrin esitellä niitä, koska ne avaavat monia opetus suunnitelmiin liittyviä mahdollisuuksia ja näkökohtia. Nähdäkseni Suomen peruskoulun ortodoksista opetus suunnitelmaa ei voi sellaisenaan tehdä samanlaisiksi niiden

27. *Zielfelderplan* Katholischer Religionsunterricht, s. 5–10.

kanssa, sillä niin suuri rakenteen muutos käytössä olevaan näiden vaatisi sekä henkisiä että taloudellisia voimavaroja. Lisäksi uudet currikulumat eivät ole varauksettomasti hyväksytyjä kailta tahoilta. Samalla kun niitä on viety kentälle toteutettavaksi, ne ovat saaneet osakseen myös arvostelua. Onpa pelätty paluuta vanhoihin periaatteisiin. Mutta tuskin paluuta tapahtuu; uusia synteesejä voi kyllä syntyä vanhasta ja uudesta.

Uudet opetussuunnitelmat ovat synnyttäneet Saksassa myös uusia oppikirjoja, jotka poikkeavat täysin traditionaalista. Samojen kansiens välissä on motivaatio-, tietosanakirja- ja oheislukemisto-osia. Suomessa uskontotuntien määrä on pienempi kuin Länsi-Saksassa.

Mitä opittavaa meillä olisi mainituista saksalaisista opetussuunnitelmista? Seuraavassa on esitettyä harkittavaksi joitakin asioita. Peruskoulun yleistavoitteiden mukaisesti ortodoksiseen opetussuunnitelmaan olisi saatava oppilaskeskeistä elämänläheisyyttä ja näin otettava kirkollisten tavoitteiden ohella huomioon pedagogisia tavoitteita. Tämän tutkielman alussa on jo lueteltu uudistussuunnitelmia, mutta tässä yhteydessä on tilaisuus tämentää niitä lähemmin.

Saksassa on suoritettu tutkimuksia nuoria kiinnostavista yksilöllisistä ja yhteiskunnallisista kysymyksistä. Tuloksia on soveltaen sijoitettu luterilaisen opetussuunnitelman palstalle ”Lebenswirklichkeit” ja katolisissa teemaohjekirjoissa oppilaiden opetussellista lähtötilannetta kuvailevissa osissa. Todettakoon, että sekä Ruotsissa, että myös Suomessa tutkimus on pyrkinyt selvittämään samanlaisia oppilaan elämään liittyviä kysymyksiä.<sup>28</sup>

Nämä tutkimukset antavat kuvan oppilaiden kokemuksista, problemeista, mielenkiinnon kohteista, käyttäytymisestä ja toiveista. Käytössä olevissa Aikamme Uskontokirjoissa on jossain

28. Vad funderar barn på? Utbildningsforskning Raport 3/1973 (Stockholm 1973). Mognad och undervisning i religionskunskap. Utbildningsforskning. Raport 2 1973 (Stockholm 1973). Tonåringen och livsfrågorna. Skolöverstyrelsen. (Stockholm 1969). *Sirkka-Liisa Peltola* Oppilaiden asenteet uskonnonopetukseen (Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitos, Helsinki 1973). *Kalevi Tamminen* Oppilaiden elämäkysymykset ja uskonnonopetus (Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitos, Helsinki 1975).

määrin sovellettu mainittuja uskontopedagogisia periaatteita, mutta ei sellaisella systemaattisuudella kuin saksalaisilla opetussuunnitelmissa.

On paikallaan viitata myös englantilaisen *Harold Loukesin* suorittamiin tutkimuksiin, jotka kohdistuivat 15-vuotiaiden elämäkysymyksiin. Hän ryhmitteli nuorten ongelma-alueet seuraavasti:

1. Persoonalliset suhteet: a) auktoriteetit, b) ystävyys, c) seksuaalisuus ja avioliitto.

2. Persoonallinen vastuu: a) raha, b) työ, c) vapaa-aika, d) rukous.

3. Merkitysongelmat: a) kärsimys, b) kuolema, c) opinnot ja tietäminen.<sup>29</sup>

Edellä esitetty koskee opetussuunnitelman oppilaskeskeisyyttä, jonka periaatteellista pohdintaa suoritettiin oppilaskeskeisyyden yhteydessä. Vielä on kiinnitettävä huomiota tavoiteasetteluun. On harkittava, tarvitaanko saksalaisten curriculumien mukaan luokkakohtaisia tavoitteita ja mahdollisesti aihe- ja teemakohtaisiakin tavoitteita. Tavoitteet panevat kyllä opettajan ajattelemaan, mikä merkitys aiheella tai teemalla on oppilaan yksilölliselle elämälle, yhteisösuhteille, uskonnolliselle kehitykselle sekä yhteydelle kirkon kanssa. Mutta toisaalta liiallinen tavoiteasettelu kahlitsee haitallisesti opetusta. Curriculumeissa tavoitteille on asetettu hyvin tärkeä merkitys: ne rakentavat siltaa oppilaiden elämäntodellisuuden ja oppisisällön välille. Tällainen asetelma helpottaa probleemikeskeistä opetusta, joka on koulun yleistavoitteiden mukaista.

Edellä on ollut esimerkkinä 7. kouluvuoden ohjelma, joka on otettu roomalaiskatolisesta opetussuunnitelmasta. Seuraavassa tarkastelemme sen yhden teema-alueen tavoiteasettelua lyhennettynä. Teema on otsikoitu ”Omatunto—Itsensälöytäminen”.

1) Oppilaan opetuksellisen lähtötilanteen selvittelyssä on viitattu murrosikäisten itsenäistymiseen ja irtautumiseen vanhem-

29. *Herold Loukes* Teenage Religion (London 1961), s. 103.



pien ja opettajien auktoriteeteista. Tähän tilanteeseen nuoria on valmistettava. Herää kysymys, mitä on asetettava tilalle, kun aletaan epäillä ja vieroksua perittyjä normeja. 2) Uskontopedagogisessa perustelussa todetaan, että omatunto pitkät ajat käsitettiin pelkästään synnynnäisenä ominaisuutena, jossa ihmiselle ilmoitetaan Jumalan tahto. Mutta tämän lisäksi on otettava huomioon varhaislapsuuden merkitys omantunnon kehitykselle sekä koko elämän kestävä omantunnon kehittäminen. 3) Teeman tavoitteista mainittakoon, että oppilaan tulee tunnustaa Jumalan käskyt suuntaa-antaviksi omantunnon ratkaisuille sekä hänen tulee kehittää omaatuntoa. Oppilaille osoitetaan, että inhimillistä käyttäytymistä ohjaavat tietyt arvovaraukset ja että omantunnonmuodostus voidaan kuvata ja käsittää kehitysprosessina. Oppilaan tulee kunnioittaa kristillisen etiikan normeja omantunnonmuodostuksen ja -ratkaisujen ohjaavina tekijöinä.

4) Yksittäisteemoja: Miten omatunto toimii? Normit—Omantunnonmuodostus, Omantunnonmuodostus ja Jumalan käskyt. Omatunto itsensälöytämisen apuna. Lisäksi on suositeltu opetusvälineitä ja kirjallisuutta opettajaa varten.<sup>30</sup>

Luterilaisessa opetussuunnitelmassa on esitetty tavoitteita yksityistenkin aiheiden kohdalla; esim. Aabraham-kertomuksella on annettu seuraavat tavoitteet, jotka on tässä esitetty lyhennettynä.

- Oppilaan tulee oppia tietämään,
- että Jumala voi tuoda elämään muutoksia
  - miten Aabraham ratkaisi ristiriidan Lootin kanssa
  - että Jumalan lupauksiin voi luottaa
  - että Jumala voi vapauttaa ihmisen tuomiosta (Tämän osoittaa Lootin esimerkki.)
  - että usko voi joutua kovan koetuksen alaiseksi.<sup>31</sup>

Esiteltävät opetussuunnitelmat tarjoavat teemamalleja varsinkin peruskoulun yläasteelle. Luterilaisesta opetussuunnitel-

30. Themenfeldskizzen der Schuljahre 7/8, s. 22–27. Grundlegung, s. 33–34.

31. Currikularer Lehrplan für den evangelischen Religionsunterricht an der Grundschule in Bayern, s. 170–172.

masta tällaisina voisi mainita esimerkiksi seuraavat: (8. vuosikurssi) ”Uuden testamentin etiikkaa” (Dekalogin ja Vuorisaaran opetukset yhdistettynä), ”Ihminen ja luonto” (luomiskertomukset), ”Ihminen ja kohtalo” (onnettomuudet, hätä ja kuolema), ”Ihminen ja lähimmäiset” (perhe, seksuaalikäytökset ja vapaus), ”Ihminen ja maailma” (työ, tekniikka, ympäröivän maailman suojele), ”Usko ja toiminta” (kirkko ja sosiaalinen kysymys, kirkko ja kehitysapu).

Roomalaiskatolisessa opetussuunnitelmassa kiintyy huomio kirkollisiin teemoihin. 8. vuosikurssilla on tällainen Jeesuksen kärsimyshistoria. Vuosittain käsitellään opetusohjelmamme mukaan kirkkojuhlia ajankohtaisina kysymyksinä ja niiden opettamisessa tarvitaan uusia ja tuoreita tarkastelukulmia. Tässä roomalaiskatolinen opetussuunnitelma saattaa olla apuna. Yleensäkin kirkkovuoden juhlille olisi etsittävä teologisen sisällön lisäksi oppilas- ja tavoitehakuksia viitekehyksiä. Ekumenian ja suurten maailmanuskontojen opetus sekä kasvatus kansainvälisyyteen saa niistä niinkään hyviä virikkeitä.

Kuten jo on mainittu, ortodoksisen uskonnon opetuksen omaleimaisuus on pyrittävä säilyttämään. Mutta perehtyminen muunkinlaisiin opetussuunnitelmiin sekä avartaa näkemyksiä että syventää oman uskonnon oppiaineeseen käsittämistä.

## SUMMARY

*Viktor Railas, The Curriculum of Orthodox Religion in Classes I–IX of the Comprehensive School*

Changes, amplifications and commentary.

The objectives and content of the Orthodox religious education are denominational and have a character of their own. The aim is to help integrate the child into the life of the Congregation, to teach him to pray and to respect the faith of the fathers. In the development of the curriculum special attention should be paid to the problem how to apply the message of Orthodox ethics to the important questions in the life of young people.

Denominational instruction is necessary owing to the fact that most pupils live scattered among people of another creed.

The curriculum should be examined from the point of view of three determinants: subject matter, society and pupil.

The teaching of subject matter should not be one-sidedly preaching or giving information. One of the tasks of religious education is handing on the tradition of the Church. The continuity of the Church is based on tradition. In teaching, the class should look for the answer to the question how the Orthodox tradition can serve our time.

Socially determined education means among other things socialization and learning critical attitudes to the phenomena of our time. There is a danger that religious education becomes merely a form of social studies and that the criticism will be directed by one ideology.

Pedagogues of religion emphasize pupil-centered education. One of the pupil-centered approaches is theme-teaching. As good examples of theme-teaching this article examines the Lutheran and Roman Catholic curricula of Bavaria, Western Germany.

*Olavi Rimpiläinen*

## KRONIKKA JOENSUUN SEUDUN ORTODOKSISESTA JUMALANPALVELUSELÄMÄSTÄ 1850–1950

### 1. Tehtävän määrittely

Olen käyttänyt otsikossa sanaa ”kronikka”, koska aihetta käsitteleviä muita tutkimuksia on perin vähän, joten vertailumateriaalin puuttuessa en ole voinut sijoittaa asiaani tarpeeksi laajoihin yhteyksiin.

”Joensuun seudulla” tarkoitan nykyistä Joensuun kaupunkia, jonka alue oli alunperin nykyistä huomattavasti pienempi. Nykyinen kaupunkihan on muodostunut alkuperäisestä kaupungista ja Pielisensuun kunnasta, joka alunperin oli Kontiolahteen kuuluva kylä. Alueet kuuluivat alunperin Taipaleen ortodoksisen seurakuntaan, ja itsenäinen seurakuntaelämä kehittyi hiljalleen 1850-luvulta lähtien huipentuen oman kirkon, Pyhän Nikolaoksen kirkon, saamiseen 1887 ja itsenäisen seurakunnan perustamiseen 1893.<sup>1</sup>

Aikarajat eivät ole täysin tarkkoja, mutta 1800-luvun puolivälistä löytyvät kehityksen juuret, ja vuoden 1950 kynnyksellä löytyvät ne virikkeet, joista nykyinen kaupungin ortodoksinen elämäntyylisi saa leimansa.

Esitetyissä ajallisissa ja paikallisissa rajoissa tarkoitukseni ei ole esitellä koko jumalanpalveluselämää, vaan sen tiettyjä erityispiirteitä. Koska mitään runsaudenpulaa ei ole, koetan esitellä melko yksityiskohtaisesti sen jumalanpalveluselämää koskevan materiaalin, joka löytyy Joensuun ortodoksisen seurakunnan eri pisteisiin sijoitetusta arkistosta.

1. Esim. *Erkki Piironen* 80-vuotisen Joensuun ortodoksisen seurakunnan vaiheita, Uhrilahja (Joensuu 1973).

## 2. Ortodoksisen seurakuntaelämän yleistunnelma

Pohjois-Karjalassa ortodoksit ovat eläneet pienenä vähemmistönä luterilaisten, ”Ruotsin uskoisten”, keskellä. Tilanne oli sama myös Joensuun seudulla.

Enemmistö–vähemmistö -asetelmasta huolimatta ortodoksien ja luterilaisten suhteet Pohjois-Karjalassa ovat olleet perinteellisesti sopuisat ja hyvät. Tähän seikkaan on *Laasonen* kiinnittänyt huomiota. Näin oli myös Joensuun seudulla. Tästä Joensuun tilanteesta *Kontkanen* on todennut, että ”toisuskaisen enemmistön vakava aines – vuosisataiseen yhdessä elämisen kokemukseen perustuen – ymmärtää ja kunnioittaa vähemmistön vakaumusta”.<sup>2</sup> En yritä edes luetteloida arkistoissa löytyviä molemminpuolisia myönteisyyden ilmauksia, jumalanpalveluselämän osalta joitakin sellaisia eri ajoilta tulee myöhemmin esille. Kielteisyyttä taas saa hakemalla hakea. Yhden sellaisen olen löytänyt vuodelta 1907. Tuolloin kaupustelija H. Ikonen erotti Kreikkalais-katolisen kristillisen yhdistyksen toimihenkilöksi valitun palvelijattarensa palveluksestaan toteamalla: ”Jos et voine tulla toimeen ilman ryssäin seurassa käymätä, niin elä tulekaan takaisin.” Tapauksen ainoalaatuisuuden tähden siitä nousi sellainen häly, että tieto annettiin asiasta lehdistöllekin.<sup>3</sup>

Keskinäisellä sovulla oli omat ilmeiset seurauksensa. Vastoin uskontososiologian sääntöjä ortodoksinen vähemmistö ei eristäytynyt luterilaisesta enemmistöstä, jolloin se olisi voinut tukeutua esim. Venäjän ortodoksiseen kirkkoon. Päinvastoin se yritti tulkita omaa ortodoksista uskoaan – tosin kyllä nimenomaan sitä – kansallisesti tiettyyn rajaan avoimena myös luterilaisille vaikutteille. Tällöin tilanne saattoi muodostua joskus ongelmalliseksi. Tästäkin aihepiiristä on myöhemmin jumalanpalveluselämän

2. *Paavo Kontkanen* Eräitä tietoja ja ajatuksia Karjalan pakolaisten ja yleensä Suomen ortodoksisten kristittyjen uskonmuutosta, Aamun Koitto 1937, s. 274–275. *Pentti Laasonen* Vanhan kirkollisuuden hajoaminen Pohjois-Karjalassa (Joensuu 1971), s. 63–67, 154–158, 210–213.

3. Aamun Koitto 1907, s. 22.

yhteydessä esimerkkejä. Oikein ohjelmallisesti paikallisella tasolla tämän lausui julki 1923–1952 kirkkoherrana toiminut rovasti *Mihail Fiilin*. Hän sanoi vuosikertomuksessa 1924 perkanneensa pois vääriä asenteita puhumalla usein siitä, että ”venäläiset” on väärä nimitys ortodokseista, koska he ovat ”samoja suomalaisia” kuin muutkin.<sup>4</sup>

Nämä kolme seikkaa, vähemmistönä olemisen, sopuvälit ja ortodoksisen uskon kansallinen tulkinta, muodostavat ymmärtääkseni sen taustan, josta käsin on käytävä kronikoimaan Joensuun seudun jumalanpalveluselämästä.

## 3. Jumalanpalveluselämän erityispiirteitä

### a. Naapurisopu

Naapurisovun eräitä mittoja ovat se tapa, millä luterilaiset osallistuivat ja suhtautuivat ortodoksiin jumalanpalveluksiin, ja ne toimenpiteet, joihin ortodoksit ryhtyivät asian myönteiseksi edistämiseksi. Heti aluksi on todettava, että koko pitkältä väliltä ei ole säilynyt ainoatakaan mainintaa luterilaisten suorittamasta jumalanpalveluksen häirinnästä, vaikka muualla sellaista on tapahtunut. Toisenlaisia tietoja sen sijaan on. Kun Viipurin piispa *Antoni* 1887 saapui arvovaltaisen seurueen kanssa vihkimään Pyhän Nikolaoksen kirkkoa, tilaisuuksissa oli läsnä myös paljon luterilaisia ja ystävällisiä puheita molempien kirkkojen yhteisistä tehtävistä pidettiin. Kun piispan seuruetta kuljettanut laiva sitten lähti paluumatkalle, ortodoksiset ja luterilaiset saattajat seurasiivat rantaa pitkin nenäliinojaan huiskuttaen. Turvallisuustekijöistä vastannut kenraalikuvernöörin kanslian päällikkö totesikin liikkuneena: ”En olisi koskaan uskonut tällaista voivan tapahtua, sillä me pelkäsimme ikäviä välikohtauksia.”<sup>5</sup> Piispantarkastuk-

4. Joensuun ortodoksisen seurakunnan vuosikertomus 1924.

5. *Kaarlo Merikoski* Taistelua Karjalasta (Helsinki 1939), s. 13–14.

sisä 1920- ja 1930-luvulla pidetyissä jumalanpalveluksissa oli mukana säännöllisesti ”uteliaita toisuskoisia”.<sup>6</sup> Yhteyttä yritettiin myös syventää. Joulukuussa 1922 Pyhien Sergein ja Hermanin Veljeskunta järjesti joukon tilaisuuksia ortodoksisessa kirkossa ja luterilaisella seurakuntatalolla. Läsnä olivat tunnetut kansallisuusmiehet, rovastit *S. Okulov* ja *S. Solntsev*. Aamun Koiton mukaan oli ”ilolla tervehdittävä tätä ensimmäistä askelta kohottaa sitä huntua, joka on sulkenut hartaushetket vain oman uskonnon väen keskuuteen, joten toisuskoisilla on meistä perin nurjat käsitykset”.<sup>7</sup> Kirkkoherra Mihail Fiilin tulkitse luterilaisten runsaan osallistumisen enemmäksikin kuin uteliaisuudeksi vuosikertomuksessaan 1924. Hän sanoi varovaisesti, että he eivät ”halveksi” ortodoksista uskoa.<sup>8</sup> Tässä yhteydessä on vielä mainittava presidentti *Kyösti Kallion* vierailu ortodoksisessa kirkossa 1937. Myöhemmin saatettiin todeta, että presidentin vierailu oli vaikuttanut suotuisasti toisuskoisten asenteisiin.<sup>9</sup> Naapuruus oli siis alunalkaen ongelmaton, jopa yhteyttä ja kanssakäymistä. Tähän vaikutti ilmeisesti suuresti ortodoksien suomalaiskansallinen ajattelutapa, jonka vakiintumiseksi nähtiin paljon vaivaa. Erään osan tästä muodosti kielikysymys.

#### b. Kielikysymys

Kielikysymyksessä oli Taipaleen seurakunta, johon siis joensuulaisetkin kuuluivat ja jonka hallintoon he aktiivisesti ottivat osaa, eräänlaisena edelläkävijänä. Pyhä Synodi oli 1815 antanut määräyksen evankeliumin ja epistolien lukemisesta kansankielellä. Taipalelaiset anoivat ensimmäisenä suomalaisena ortodok-

6. Piispantarkastuspöytäkirjat 1920, 1927, 1933, 1938, Joensuun kr.kat. seurakunnan kokouksien pöytäkirjat v:lta 1894–1949 (Lyhennetty skpk).

7. Aamun Koitto 1022, s. 179, 197–198.

8. Joensuun ortodoksisen seurakunnan vuosikertomus 1924.

9. Aamun Koitto 1937, s. 243.

siseurakuntana 1858 koko jumalanpalveluksen muuttamista suomenkieliseksi. Vaatimuksen toteuttaminen tuli mahdolliseksi, kun *Tuomas Friman* käänsi liturgiapalvelun suomeksi 1862. Vuonna 1865 Pyhä Synodi antoi määräyksen liturgian toimittamisesta kansankielellä kaikissa Suomen ortodoksisissa seurakunnissa. Määräystä toteutettiin kuitenkin verkkaisesti, myös Taipaleen seurakunnassa. Kirkkoherra *Aleksander Narkov* toimitti 1870-luvulla osia palveluksesta suomeksi, ja vasta kirkkoherra *Aleksander Borotinski* 1880-luvulla alkoi pitää kokonaan suomenkielisiä palveluksia.<sup>10</sup>

Joka tapauksessa Joensuun 1887 valmistuneen Pyhän Nikolaoksen kirkon palvelukset olivat täten alusta pitäen suomenkielisiä. Joensuulaisten kanta tässä kysymyksessä oli selvä jo paljon aikaisemmin. Kun kuvernööri *J. A. von Essen* 1869 piti Joensuussa kokousta kirkon rakentamisesta ja oman seurakunnan perustamisesta, niin paikalla olleet kaupunkilaiset ja maalaiset asettivat nimenomaan kirkkoherran palkan ehdoksi, ”että he saisivat Kirkkoherran joka selvällä ja hyvin sujuvalla suomen kielellä voisi toimittaa Jumalan palveluksen.” Varhain omaksutusta kannasta ei myöskään mielellään luovuttu. Joensuun kirkkoherra *Simeon Okulov* ehdotti sielunhoidollisista syistä seurakunnan kokoukselle 1917, että jumalanpalvelukset pidettäisiin osittain suomeksi, osittain venäjäksi, koska venäläiset sotilaat, joita seudulla oli paljon, usein kävivät kirkossa. Seurakunnankokous tosin suostui ehdotukseen ”toistaiseksi”, mutta suomalaiskansallinen mieli purkautui siten, että kirkkoherra ”sai kuulla tyytymättömyyttä”. Tämän jälkeen ei kielikysymys ollut Joensuussa esillä.<sup>11</sup>

10. *Merikoski* mt. s. 8–13, *Eino Salokas* Liperin pitäjän historia II (Helsinki 1937), s. 461, 473.

11. skpk 4. 3. 1917. *Heikki Koukkunen* Joensuun papistoa ja matkapapistoa koskevia kysymyksiä 1800-luvulla, Aamun Koitto 1967, s. 236.

### c. Kansallisuusaatteen vaikutus

Kielikysymys ei ollut puhtaasti käytännöllinen, vaan sen taustana on varsinkin loppuvaiheessa nähtävä juuri suomalais-kansallinen ajattelu. Tämä sai muitakin ilmauksia.

Venäläismielisyydestään tunnettu piispa *Serafim* vieraili Joensuussa 1920 suorittaen täällä mm. liturgiapalveluksen. Mistään mielenosoituksesta tuolloin ei voinutkaan olla kysymys. Sellainen pääsi esille vasta jälkikäteen. Kun nimittäin apulaispiispa *Herman* vieraili Joensuussa ensimmäistä kertaa 1923, hänen toimitamassaan liturgiassa kirkko oli ”ahdinkoon asti täynnä”, ja seurakunta yhteisesti iloitsi ”omanmielisestä ja -heimoisesta” esipaimenesta, kun tähänastiset piispalliset kävijät oli koettu ”vieraskielisiksi ja -kansallisiksi”.<sup>12</sup>

Seuraavalla vuosikymmenellä kansallinen ajattelu sai vielä eräässä yksityiskohdassa ilmauksensa. Kirkon ikonostaasi ja muut pyhät kuvat – ortodoksisen jumalanpalveluksen välttämätön elementti – oli kirkon valmistumisen yhteydessä toimittanut pietarilainen kauppias *Vasili Kondradjev*. Piispantarkastuksessa 1933 kiinnitettiin huomiota kuvien slaavinkielisiin teksteihin epäkansallisina, ja seuraavana vuonna annettiin piirustuksenopettaja *Nina Vanaksen* tehtäväksi niiden korvaaminen suomenkielisillä.<sup>13</sup>

Tällaisia selviä jumalanpalveluselämää koskevia kansallisia ilmauksia ei myöhemmin esiintynyt. Tämä onkin luonnollista, sillä taistelu ortodoksien hyväksymiseksi ”samoiksi suomalaisiksi” oli päätöksessä tällä seudulla yksityiskohtia myöten. Tätä suuremmaksi huolenaiheeksi oli tullut ja varsinkin seuraavalla vuosikymmenellä tuli kysymys ortodoksisen omalaatuisuuden säilyttämisestä luterilaisuuden keskellä, luterilaisuuden, joka ei ollut vain sopuisa naapuri, vaan myös vaikutteiden antaja.

12. Piispantarkastuspöytäkirja 1920, skpk. Aamun Koitto 1923, s. 189–190. Joensuun kreik.kat. seurakunnan kirkkoneuvoston pöytäkirjat 1912–1935 ja 1936–1954 (Lyhennetty knpk).

13. Piispantarkastuspöytäkirja 1933, skpk 10. 5. 1934.

### d. Luterilaisuus virikkeiden antajana ja vaarana

Ensimmäinen asia, joka nimenomaan perusteltiin luterilaisuudesta käsin, oli kysymys ajanlaskusta, ”uudesta luvusta” ja ”vanhasta luvusta”. Papiston ja maallikkojen neuvottelukokouksessa Valamossa 1905 Pohjois-Karjalan seurakunnat esittivät, että kirkollisten juhlapäivien vietossa tulisi seurata uutta ajanlaskua. Asia sai heti kannatusta Joensuussa. Joensuussa asia otettiin uudelleen esille 1917. Silloin seurakunnankokous evästeli valitsemaansa edustajaa, kauppias *V. A. Ipatovia* saman vuoden Valamon kokoukseen toivomuksella, että kaikki kirkolliset juhlat vietettäisiin ”uuden luvun” mukaan ja että pääsiäinen ja siitä riippuvat juhlat vietettäisiin samoin kuin luterilaisessa kirkossa. Valamon kokous anoiikin, että ne seurakunnat, jotka sitä halusivat, saisivat siirtyä uuteen ajanlaskuun. Marraskuussa 1917 Joensuun seurakunnankokous äänesti asiasta, ja äänin 43–0 päätettiin siirtyä uuteen lukuun kaikkien niiden hankaluuksien vuoksi, joita aiheutui eroista luterilaiseen enemmistöön nähden. Moskovan Patriarkan ja Pyhän Synodin lupa uuden ajanlaskun käyttöönottamisesta niissä seitsemässä seurakunnassa, jotka olivat sitä anoneet, saapui 12. 12. 1917, ja näitten joukossa mainittiin myös Joensuu. Vuonna 1919 alkaneet ajanlaskuriidat eivät enää Joensuuta koskettaneet. Jonkinlainen jälkimaininki oli asian ottaminen esille metropoliitta *Germanoksen* vieraillessa Joensuussa 1925. Tällöin kirkkoherra Mihail Fiilin puhui päivällisillä ajanlaskuun siirtymisen tärkeydestä. Vastauspuheessaan Germanos totesi, että ”meidän on pidettävä enemmän huolta kysymyksistä miten me autuaiksi tulisimme kuin kysymyksistä, milloin me mitäkin juhlaa vietämme”.<sup>14</sup> Tähän jossain määrin vilpoiseen puheenvuoroon asian käsittely Joensuussa ainaiseksi päättyi, mutta voidaan siis todeta, että varsin keskeisessä jumalanpalveluselä-

14. skpk 3. 6. 1917, 11. 11. 1917, knpk 28. 5. 1917, 5. 11. 1917. Aamun Koitto 1906, s. 108; 1925, s. 184–186. *Kontkanen* mt. s. 45, 50, 83–84, *U. V. J. Setälä* Kansallisen ortodoksisen kirkkokunnanperustamiskysymys Suomen politiikassa 1917–1925 (Helsinki 1966), s. 74–77, 109–112, 186–200.

mää koskevassa kysymyksessä luterilaisuus oli murtanut ortodoksisen perinteen.

Vuonna 1917 samassa seurakunnankokouksessa kuin edellä alkanut toinen luterilaistamishanke sen sijaan epäonnistui. Kaupias Ipatovia evästeltiin Valamoa varten myös sillä toivomuksella, että ehtoollisen edellä otettaisiin käyttöön yleinen synnintunnustus, koska seurakunnassa oli paljon sellaisia, jotka eivät hyväksyneet kahdenkeskistä synnintunnustusta. Vain kahdenkeskistä haluaville järjestettäisiin sellainen. Toivomus oli selvästi luterilaisesta käytännöstä käsin noussut, vaikka sitä ei nimenomaan sanottukaan. Asiasta ei tämän koommin keskusteltu, ja vanha käytäntö jatkui. Kirkkoherra Fiilin saattoi todeta erilaisissa 1920- ja 1930-luvun kertomuksissa, että yleistä synnintunnustusta ei käytetä, vaan kaikki ehtoolliselle tulijat käyvät yksityisesti tunnustuksella kirkossa joko lauantaina illalla tai sunnuntaina ennen liturgiaa. Käytäntö säilyi 1950-luvun alkuun.<sup>15</sup>

Luterilaisuus vaikutti myös hiljaisesti kaikkien päätösten ulkopuolella. Fiilin totesi 1920- ja 1930-lukujen kertomuksissa ma-sentuneena, että eläminen luterilaisten keskellä on hävittänyt vanhoja hyviä kirkkotapoja, kuten ristinmerkkien teon, paastamisen sekä kynttilöiden ostamisen ja pyhien kuvien eteen asettamisen. Pääsiäisenäkään ei kirkkoon tuoda kulti-soja ja pashoja, eipä edes ”värjättyjä munia”. Erityisesti hän totesi taantumista tapahtuneen pohjoiskarjalaisten, ”varsinaisten suomalaisten”, keskuudessa, kun taas Itä-Karjalasta tulleet, ”karjalaiset” vanhoja tapoja vielä vaalivat.<sup>16</sup> Perinteet kuitenkin alkoivat elpyä 1940-luvulla syystä, johon seuraavassa palataan.

Jumalanpalveluksen erityismuoto olivat muistoliturgiat. Niistäkin Fiilin totesi 1920- ja 1930-luvulla, että luterilaisuuden vai-kutuksesta pohjoiskarjalaiset eivät niitä harrastaneet, mutta kyl-

15. skpk 3. 6. 1917. Joensuun ortodoksisen seurakunnan vuosikertomukset 1924, 1931–1936. Kertomus Joensuun kr.kat. seurakunnan tilasta v. 1930–1933. Vuosikertomuksen toisteet 1927–1932, 1952, 1953.

16. Ks. edellisen viitteen kertomukset.

läkin Itä-Karjalasta muuttaneet. Vuosien 1930, 1937 ja 1944 maksupäätöksistä kuitenkin näkyy, että tällainen vainajien muistaminen joka tapauksessa oli olemassa. Muistoliturgiat elpyivät uudelleen 1940-luvulla, mistä on osoituksena mm. se, että yksityiset perustivat kolme muistelurahastoa muistoliturgioitten viettämiseksi (Tarman, Ipatovin ja Mantsisen muistelurahastot).<sup>17</sup>

Oli myös virikkeitä, jotka saivat paikallisen kirkollisen johdon hyväksymisen ja tuen, mutta jotka silti vain työläästi pääsivät murtamaan satunnaiset esteet ja perinteen. Vuonna 1906 Utrassa perustettu Kreikkalais-katolinen kristillinen yhdistys otti sisälähetyksellisen ohjelmansa erääksi kohdaksi jumalanpalvelusharrastuksen elvyttämisen siten, että seurakuntalaiset osallistuivat lauluun, psalmien ja rukousten lukuun. Tässäkin on nähtävissä luterilaisuuden vaikutusta nimenomaan tuossa tilanteessa. Siirtymiset luterilaiseen kirkkoon olivat lisääntyneet, ja juuri tämä tilanne synnytti yhdistyksen. Se halusi tukea uskossaan horjuvia toisuskoisten keskellä ja muotoili koko ohjelmansa luterilaisen sisälähetyksellisen mallin mukaan taistellen ortodoksisuuden säilymisen puolesta näin saaduilla aseilla. Viralliselle tasolle asia ehti vasta 1930-luvulla, kun seurakunnanneuvosto 1934 velvoitti lukkarin ohjaamaan kirkkolaulua siten, että seurakunta oppisi laulamaan yksinäisesti mukana. Lukkari *Aleksanteri Smirnov* piti kuitenkin ajatusta ”kerettiläisyytenä” eikä toiminut ohjeen mukaan. Hän vetosi perinteeseen. Vuonna 1936 kuitenkin yritettiin ensi kerran yhteislaulua, mutta ei vuosikertomuksen mukaan onnistuttu alkuunkaan. Tilanteen mahdollisesta vähittäisestä muuttumisesta seuraavien lukkareiden aikana ei ole tietoja. Yhteislaulua ei vielä harrastettu 1947, mutta vuoden 1953 vuosikertomus toteaa sitä harrastetun.<sup>18</sup> Kehityksen syy löytynee edelliseltä vuosikymmeneltä. ONL:n Joensuun kerho perustettiin

17. Ks. viite 15:n kertomukset ja lisäksi skpk 2. 3. 1930, 14. 12. 1937, 18. 6. 1944. knpk 9. 4. 1942, 22. 1. 1948, 27. 4. 1953.

18. Ks. viite 15:n kertomukset ja lisäksi knpk 16. 10. 1934. Aamun Koitto 1906, s. 108, 118.

1945. Sen piirissä toimi nuorten kuoro, jota kerhon alkuaikoina johtivat silloinen pappismunkki Paavali ja pappiskokelas, vt. lukkari *Erkki Piironen*. Harrastusta ohjattiin tietoisesti rikastuttamaan jumalanpalveluselämää kirkkokuoron kautta ja levittämään yleistä lauluharrastusta erilaisten tilaisuuksien välityksellä. Neljännet ortodoksiset kirkkolaulujuhlat 1947, jolloin osa tilaisuuksista järjestettiin Joensuussa, antoivat lisävirikkeitä. Tämän uuden nousun lähtökohtana oli pappismunkki *Paavalin* perinpohjaisesti tuntema ortodoksisen kirkkolaulun perinne ja siitä tiedottaminen,<sup>19</sup> mutta jonkinlainen — tosin vähäpätöinen — osuus tässä saattaa olla vuosisadan alussa luterilaisista virikkeistä alkaneella mielipiteen muokkauksella.

Joensuun seudulla tapahtui sekä jumalanpalveluselämän alueella että koko seurakuntaelämässä 1940-luvulla ortodoksisen itsetietoisuuden nousua ja perinteiden elpymistä, mihin edellä on muutaman kerran viitattu. Myös ONL:n nimi on mainittu. Se ja sitä tukeva siirtolaisuus lienevät paljossa kaiken tämän takana. Kun pappiskokelas ja vt. lukkari Erkki Piironen valittiin sotien jälkeen ONL:n sihteeriksi, koko liiton keskuukseksi tuli itse asiassa Joensuun kanttorila. ONL:n valtakunnalliset Joensuussa 1940-luvulla pidetyt kurssit ja juhlat tukivat uutta kirkollista asennoitumista. ONL:n Joensuun kerho perustettiin 1945, ja sen opintokerhon keskeisin aihe oli jumalanpalveluselämä ilmeisesti juuri kerhon johtajan Erkki Piironen vaikutuksesta.<sup>20</sup> Näistä syistä johtunee huomattavalta osalta se, että ympäröivästä luterilaisuudesta ei lopulta muodostunut uhkaa ortodoksiselle omalatautisuudelle, vaan vain virikkeiden antaja joissakin tapauksissa.

19. ONL:n Joensuun kerhon keskustelupiirin pöytäkirja. ONL:n Joensuun kerhon pöytäkirja. ONL:n Joensuun kerhon sekalaisia papereita. Aamun Koitto 1947, s. 68–71, 111–115. *Mikael Fiilin* Joensuun kr.kat. seurakunnan vaiheet vv. 1923–1946, Aamun Koitto 1947, s. 78.

20. Ks. edellisen viitteen ONL:n asiakirjat.

#### 4. Kehityksen aikataulu

Joensuun seudun jumalanpalveluselämän kehitys lienee jonkinlainen mittari tienoen ortodoksisuuden kokonaiskehityksestäkin. Yllä esitetyn sirusista kootun kuvan perusteella näyttää siltä, että jo lähtökohtana oli sopuisa rinnakkaiselo. Sen syventämiseksi välttämätön suomalaiskansallinen saneeraus valmistui 1930-luvulla lopullisesti. Näin vahvistettu yhteiselämä kääntyi kuitenkin jo 1920-luvulla vaaraksi ortodoksien omalatautisuudelle. Synteesin loi 1940-luvulla ONL:n toiminta, jonka työn tuloksille Joensuun seudun ortodoksinen jumalanpalveluselämä ja seurakuntaelämä nykyisin huomattavalta osalta rakentuu.

#### SUMMARY

*Olavi Rimpiläinen, A Chronicle about the Orthodox Worship in Joensuu Region in 1850–1950.*

In the development of the Orthodox life of worship may be seen the reflection of the general Orthodox style of life of the region.

Traditionally, the relations of the Orthodox minority and the Lutheran majority have been good. They have been built on the mutual co-operation. This positive contact was supported by the fact that since the 19th century the Orthodox people used the Finnish language in their liturgy. The national views became stronger in the beginning of the 20th century and find in the liturgical life other expressions, too. This close and consciously cherished relation with the Lutherans did not, however, just give new stimulus to the Orthodox but rather became a threat to the peculiar character of Orthodoxy itself. About this the Orthodox became very clearly aware since the 1920's and also expressed it. The fruitful synthesis of the national elements and the genuine Orthodoxy, which continuously is characteristic for the parish life, was created in 1940's, after the wars. To this contributed the work of the Orthodox Youth Association, the center of which then was Joensuu, and the emigration of the Karelians.

## SUITSUTUKSEN KÄYTTÖ PERINTEISISSÄ JUMALANPALVELUSKOHDISSA

”Siellä minä teihin mielistyn, sillä minä halajan teidän antimianne, uutisverojanne, kaikkinaisia teidän pyhiä lahjojanne. Niinkuin suloisesti tuoksuvaan uhriin minä teihin mielistyn.” Hes. 20: 40–41

### Historiallinen tausta

Suitsutuksen käyttäminen jumalanpalvelusmenoissa on yhteinen ja tunnusomainen piirre eri uskonnoille Välimeren alueella. Yleisesti suitsutus käsitettiin muiden uhriainesten ohella jumalille otollisena ruokana tai puhdistavana ja pahoja voimia poistavana aineena sekä kunnianosoituksena jumaloituneille hallitsijoille. Vanhimmat tiedot suitsutuksesta ovat peräisin Egyptistä esidynastiselta kaudelta, jolloin faaraoiden toimesta lähetettiin retkikuntia nykyisen Somalimaan tienoille noutamaan jumalanpalveluksissa tarvittavia suitsukkeita.<sup>1</sup> Seutu tunnettiin jumalallisen, Pun-t, maan nimellä, ja käsityksen mukaan se oli luotu tuottamaan suitsukkeita.<sup>2</sup>

Suitsutuksen puhdistavaa voimaa käytettiin runsaasti pitkissä jumalanpalvelusriiteissä veden ohella ja erikoisesti patsaiden puhdistusta varten, jotka olivat jumalten asuinsijoja:

– ”Suitsutus annetaan tälle patsaalle.

1. *Atchley, G. C. F.* A History of the Use of Incense in Divine Worship. Alcuin Club Collections XIII, 1909, s. 6–10.
2. Sama, s. 10.

Ole puhdas, puhda Ka’llesi, N!

Ole puhdas Ka’llesi!

Sinun pääsi suitsutetaan puhtaalla suloisesti tuoksuvalla suitsukkeella.”<sup>3</sup>

Patsaan puhdistukseen verrattava oli muumion puhdistaminen pitkissä hautajaisriiteissä. Oli erittäin tärkeätä taata vainajan pääsy Osiriksen valtakuntaan, ja vainajien puolesta uhrattiin samoissa tilaisuuksissa jumalten suosion saavuttamiseksi ja matkaesteiden helpottamiseksi.<sup>4</sup>

Vanhimpina aikoina faaraoille ei suitsutettu heidän elinaikanaan kruunajaisseremonioita lukuunottamatta. Faaraoille suitsutaminen kunnianosoituksena alkoi n. 1400 eKr.<sup>5</sup>

Päinvastoin kuin Egyptissä ei Mesopotamiassa suoritettu jatkuvia pitkiä jumalanpalvelusmenoja, vaan ainoastaan tarvittaessa apua tai neuvoja jumalilta ja menoissa oli havaittavissa selvä vastavuoroisuus.<sup>6</sup> Kun jumalalle uhrattiin, häneltä odotettiin myös apua. Hallitsijat luettiin myöhemmin jumalten joukkoon ja heidän patsaansa saivat tällöin samanlaiset uhrimenot rukousten ja suitsutusten kera.<sup>7</sup> Suitsutus yhdistettiin myös voittoon ja iloon ja voitokkaan ihmisen kunnioitukseen. Näin mm. *Aleksanteri Suuren* vallattua Babylonian 330 eKr. kerrotaan, että tie, jota pitkin hän marssi, oli koristettu kukin ja alttarein, joilla poltettiin suitsukkeita.<sup>8</sup>

Mesopotamiassakin suitsutus liittyi kiinteästi hautajaissereemonioihin, jolloin se veden pirsrottamisen ohella suojasi vainajaa pahoilta hengiltä toimien puhdistavana voimana.<sup>9</sup> Vainaja-kultin huipentuma oli mystinen Tammuz-juhla, jota vietettiin kuivan

3. *Ebehard, Otto* Das Egyptische Mundöffnungsritual. Ägyptologische Abhandlung, Band 3 (Wiesbaden 1960), s. 108.
4. *Brugsch-Bey, Heinrich* Egypt under the Pharaohs (Oxford 1891), s. 144–148, *Atchley* mt. s. 13.
5. Sama, s. 12.
6. *Jastrow, Morris* Hebrew and Babylonian Tradition (London 1914), s. 331.
7. Sama, s. 561.
8. *Atchley* mt. s. 20.
9. *Jastrow* mt. s. 602.



kauden alkaessa ja jonka katsottiin johtuvan kasvillisuusjumalan, Tammuzin, kuolemasta. Kuolleelle jumalalle suoritettavien uhrimenojen rinnalla uhrattiin myös muille vainajille, ja heidän oletettiin voivan tuona päivänä nauttia uhreista ja saavan hetkeksi maistaa elämää.<sup>10</sup>

Suitsutus muiden uhriaineiden rinnalla käsitettiin suoranaisiksi ruoaksi vainajalle tai jumalalle; sitä ilman he eivät voineet elää omassa valtakunnassaan. Tästä kertoo sumerilainen vedenpaisumuskertomus, jonka sankari Parnapistim (myös Xisuthrus tai Utnapistim) rakentaa arkin, johon hän menee vedenpaisumuksen ajaksi.<sup>11</sup> Veden laskeuduttua hän rakentaa alttarin ja uhraa jumalille:

- ”Seitsemään suureen maljaan hän asetti calamusta, seetripuuta ja suitsuketta  
jumalat hengittivät tuoksua  
jumalat hengittivät suloista tuoksua  
jumalat kerääntyivät kuin kärpäset  
uhraajan ympärille.”<sup>12</sup>

Palkinnoksi Parnapistimelle ja hänen puolisolleen lahjoitettiin kuolemattomuus, sillä ihminen oli luotu palvelemaan jumalia, jotka tarvitsivat polttouhreja elääkseen.<sup>13</sup>

Iliian loppupuolella on viitteitä aromaattisten aineiden käytöstä: Hera parantaa itseään tuoksuvoiteella ja Zeus on kuvattu tuoksuvan pilven ympäröimäksi.<sup>14</sup> Odysseuksen kertomuksissa, jotka kuvaavat hieman myöhempää aikaa, puhutaan palavan akasian ym. puiden tuoksusta uhrin yhteydessä.<sup>15</sup> Kuitenkin rin-

10. Sama, s. 576.

11. Sama, s. 503, *Langdon, Stephen* Sumerian and Babylonian Psalms (Paris 1909), s. 204, 221.

12. *Jastrow* mt. s. 503.

13. *Langdon* mt. s. 221.

14. Ilias XIV, 172, XVI, 53, *Atchley* mt. s. 41.

15. Odysseus V, 264.

nan hyväntuoksuisten aineiden kanssa käytetään myös pistävän hajuisia: esim. Odysseus puhdistaa talonsa tulella ja rikillä surmattuaan kilpakosijansa.<sup>16</sup>

Kreikka joutui 600/500 eKr. yhteyteen Syyrian ja Egyptin kanssa ja ilmeisesti tämä yhteys on tuonut myös suitsukkeiden käytön jumalanpalvelusmenoihin. Sofokles mainitsee 400-luvulla eKr. suitsukkeiden olleen yleisessä käytössä temppeleissä.<sup>17</sup> Suitsutus liitetään jumaliin myös passiivisena attribuuttina, jolloin suitsutusastia on kuvattuna heidän vierellään tai valtaistui-  
men vieressä joku henkilö ripottelee suitsutusta astiaan.<sup>18</sup> Jumalten lisäksi suitsutuksen katsottiin kuuluvan myös kuninkaille, joiden kuvauksissa esiintyvät korkeat ja kapeat thymiaterionit.<sup>19</sup> 300-luvulta alkaen suitsutusastioiden symboliset kuvat ilmenevät rahoissa jumalten tai kaupunkien personifikaatioiden yhteydessä.<sup>20</sup>

Italian niemimaalta vanhimmat tiedot suitsukkeiden käytöstä ovat 500-luvulta. Tältä kaudelta on Chiusin seinämaalauksessa kuvattu hautausseremonia, jossa huilunsoittajien rinnalla nainen kantaa suitsutusastiaa.<sup>21</sup> Varsinainen esinelöytö on pyörillä seisova etruskilainen naisfiguri, joka kannattaa päänsä päällä olevaa suitsutusastiaa.<sup>22</sup>

Ovidius kertoo juhlaalenterissaan, että mytologian piiriin kuuluva jumalatar Libea oli ensimmäinen, joka uhrasi kylmillä ruohoa kasvavilla alttareilla kanelia ja suitsuketta.<sup>23</sup> Rooma-

16. Sama, s. 397.

17. *Atchley* mt. s. 42.

18. *Richter, Gisella M. A.* Attic Red Figured Vases (London 1964), s. 371, *Baumeister A.* Denkmäler des Klassischen Altertums (Leipzig 1889), III, k. 1714, s. 1 653.

19. *Baumeister* mt. III I, Tafel VI, s. 408–409.

20. *Macdonald, George* Catalogue of Greek Coins in the Hunterian Collection (Glasgow 1901), 42, 3; 88, 12; 114, 11; 121, 10; 607, 5.

21. *Wigand, Karl* Thymiateria Bonnen Jahrbuchen, Heft 12, (Bon 1912), s. 32.

22. *Banti, Luisa* Il mondo degli etrusci (Roma 1969), Taf. 44.

23. *Ovidius* Fasti V, § 337–345. (With an English Translation by Sir James George Frazer. London 1959).

laisessa kotikultissa uhrattiin verettömiä uhreja: ruokaa, hedelmiä sekä suitsuketta. Julkinen kultti alkoi vakiintua valtion perustamisesta lähtien ja uhrijärjestys oli erittäin tarkka. Veriuhrin alkaessa ensin uhrattiin suitsuke palavan lihan hajun neutraloimiseksi ja pappien puhdistautumiseen käytettiin veden ohella palavia aineita.<sup>24</sup>

Augustuksen kuoleman jälkeen tuli tavaksi osoittaa kunnioitusta sekä elävälle että kuolleelle keisarille. Cicero kertoo, että Gaius Marius Gratidianuksen ollessa kuuluisa, ”joka kadulla oli hänen patsaitaan, joiden edessä paloi suitsuketta ja kynttilöitä”.<sup>25</sup> Täydellinen keisarillinen varustus käsitti suitsukkeen ja valojen kantamisen hänen edellään julkisuudessa, erikoisesti triumfeissa. Caesarin triumfissa koko kaupungin kerrotaan olleen täynnä valoa ja suitsukkeen tuoksua.<sup>26</sup> Sama käytäntö koski myös uskonnollisia kulkueita.

Kuolemantapausten yhteydessä suitsuttamisella oli omat muotonsa. Ruumishautauksessa vainaja asetettiin ns. paraativuoteelle esille muutamiksi päiviksi ja hänen molemmilla puolillaan paloivat suitsutusastiat ja kandelaaberityyppiset lamput.<sup>27</sup> Polttohautauksen vähitellen yleistyttyä rovion yhteydessä käytettiin suitsukkeita ilmeisesti hajun eliminoimiseksi. Kun mm. Gaius Marius Sulla poltettiin, hänen roviolleen mainitaan tuodun suuri määrä suitsukkeita.<sup>28</sup>

Israelilaiset eivät poikenneet ympärillä olevista kansoista kulttinsa perusteella. Kaikille tuon seudun kansoille oli ominaista jumalanpalvelusmenoissa samat perusominaisuudet: erilaisten aineiden uhraaminen rukousten ja veisujen säestämänä. Patriarkkojen ajalta Genesis-kirjassa ei mainita erillistä suitsutusuhria, vaan uhrilla oli tilapäinen luonne. Nooan uhrissakaan ei

24. *Wissowa, Georg* Religion und Kultus der Römer (München 1902), s. 319, *Baumeister* mt. III, s. 1 713.

25. *Cicero De Officiis* (London 1961), Lib. III, cap. XX, § 80, *Atchley* mt. s. 50.

26. Sama, s. 51.

27. *Baumeister* mt. I, s. 238, 240.

28. *Atchley* mt. s. 58.

mainita suitsutusta, vaikka kirjoittaja on ilmeisesti tuntenut sen käytön sanoessaan: ”ja Herra tunsi suloisen tuoksun”.<sup>29</sup>

Hebrealaiusten uhrisäännöstö on Jumalan itsensä antama Moosekselle Siinain erämaassa. Sääntöihin kuuluvat suitsutuksen käyttötavat, suitsutusaineet ja suitsutusastiat. Keskeinen suitsutuksen polttopaikka on nelikulmaisella kullalla päällystetty akasiapuinen alttari, joka oli varustettu sarvilla ja renkailla korentoja varten, joilla alttaria kannettiin.<sup>30</sup> Alttari oli sijoitettava lain arkin edessä olevan esiripun eteen, ja sen edessä oli poltettava suitsuketta joka aamu ja ilta.<sup>31</sup> ”Tämä olkoon teillä jokapäiväinen suitsutusuhri Herran edessä sukupolvesta sukupolveen.”<sup>32</sup> Kerran vuodessa, suurena sovintopäivänä, suitsutettiin kaikkein pyhimässä, jolloin suitsutus tapahtui kädessä kannettavalla suitsutusastialla. Tässä tilanteessa suitsutus ei ollut enää uhri, vaan sen tarkoitus oli suojella ihmistä Jumalan edessä. Hiilet suitsutusastiaan tuli ottaa ”alttarilta, joka on Herran edessä”, ”ja hän pankoon suitsukkeen tulen päälle Herran eteen, niin että suitsutus pilvenä peittää lain arkin päällä olevan armoistuimen, ettei hän kuolisi”.<sup>33</sup>

Suitsukkeen tuli koostua neljästä aineesta, joita kaikkia oli yhtä paljon: hajupihkaa, simpukankuorta, tuoksukumia ja puhdasta suitsuketta.<sup>34</sup> Varsinaisten ainesosien lisäksi siihen oli laitettava suolaa.<sup>35</sup> Tämän sekoituksen käyttö temppelin ulkopuolella profaanissa tarkoituksessa oli ankarasti kielletty: ”pidä tämä Herralle pyhitettynä. Jokainen, joka sellaista tekee nauttiaksensa sen tuoksusta, hävitettäköön kansastansa.”<sup>36</sup> Hiilipannujen malleist ei säädöksissä mainita. Mahdollisesti niihin ovat vaikut-

29. I Moos 8: 21.

30. II Moos 30: 1–8.

31. II Moos 30: 6–8.

32. II Moos 30: 8.

33. III Moos 16: 13.

34. II Moos 30: 34–35.

35. II Moos 30: 35.

36. II Moos 30: 36–38.

taneet kanaanilaisten kultissa käytetyt kädenmuotoiset pienet suitsutusmaljat, joita on löydetty myös Pohjois-Syriasta 1200–850 eKr.<sup>37</sup> Myöhemmin yksinkertaisia, nelikulmaisia, toisesta päästä avonaisia, varrellisia, metallista valmistettuja hiilipannuja on löydetty arkeologisissa kaivauksissa ja niitä on kuvattu makkabealaiskauden rahoissa.<sup>38</sup>

Mikäli tavallinen uhri muodostui jauhoista, tähkäpäistä ym. vastaavanlaisista aineista, päälle käsketään sirotella puhdasta suitsuketta, ei alttarisekoitetta.<sup>39</sup> Suitsuketta käytettiin myös polttamattomana arkin edessä sekä näkyleipien päällä.<sup>40</sup>

Päivittäisen suitsutusuhriin toimittamisessa oli pyhyysäädöksiä noudatettava tarkoin, usein kuolemanrangaistuksen uhalta. Pappien tuli olla fyysisesti virheettömiä, ”ettei hän häpäisisi minun pyhäkköäni; sillä minä olen Herra, joka pyhitän teidät”.<sup>41</sup> Myös tulen piti olla pyhä, so. otettu vain suitsutusalttarilta. Esimerkiksi Aaronin poikien kerrotaan ottaneen tulen muualta kuin suitsutusalttarilta ja tuoneen sen päällä suitsuketta Herran eteen. Tällöin tuli taivaasta lankesi alas ja kulutti heidät.<sup>42</sup>

### Kristillinen suitsutuskäytäntö

#### *Suitsutus kolmen ensimmäisen vuosisadan aikana*

Tarkasteltaessa kristillistä suitsutuskäytäntöä on tietenkin lähdeittä Uuden Testamentin kirjoituksista ja niiden antamista viitteistä. Heti alkuun voi todeta, että tämä lähde on erittäin niukka. Se ei juuri kerro riitin ulkonaisesta puolesta eikä anna käytännön ohjeita. Apostolisella kaudella kristityt olivat aluksi juutalais-kristittyjä ja jumalanpalvelusriitin vähitellen kehittyessä

37. Bossert, Helmut *Altsyrien* (Tübingen 1951), pl. 225.

38. Banks, Florence Aiken *Coins of Bible Days* (New York 1955), s. 68.

39. II Moos 2: 1, 14, 15.

40. II Moos 30: 36, III Moos 24: 5–8.

41. III Moos 21: 21–23.

42. III Moos 10: 1–2.

juuri juutalainen perintö, lähinnä synagooga-jumalanpalvelus ollut siihen vaikuttamassa. Synagooga-jumalanpalveluksessa oli käytetty suitsutusta, ja ne Uuden Testamentin kohdat, jotka käsittelevät uhria, esittävät sen abstraktisessa merkityksessä: kiitos- ja rukousuhrina.

Apostoli Paavali kirjoittaa Hebrealaiskirjeessään: ”Uhratkaamme siis hänen kauttansa Jumalalle joka aika kiitosuhria, se on: niiden huulten hedelmää, jotka hänen nimeänsä ylistävät. Mutta älkää unhottako tehdä hyvää ja jakaa omastanne, sillä sen kaltaisiin uhreihin Jumala mielistyy.”<sup>43</sup> Toisessa yhteydessä hän vertaa almujen antamista uhriin, ”joka on suloinen tuoksu, otollinen ja Jumalalle mieluinen uhri”.<sup>44</sup>

Uuden Testamentin kertomuksessa ensimmäisestä ehtoollisesta ei mainita suitsukkeen käyttöä, vaikka illallinen oli ns. chaburah-tilaisuus ennen sapatia. Chaburah-illallinen sapatin aattona tarkoittaa tietyn kaavan mukaan suoritettua ateriaa, johon kuuluu lampun ja suitsukkeen siunaaminen ja niiden polttaminen sekä kiitosrukous.<sup>45</sup> Käytännössä oli kaksi koulukuntaa, jotka erosivat vain järjestyksen suhteen toisistaan: Shammaikoulukunta opetti, että lampun siunaus oli ensimmäisenä, sen jälkeen kiitosrukous ja lopuksi suitsukkeen siunaaminen ja polttaminen.<sup>46</sup> Hillel-koulu taas opetti, että sekä lamppu että suitsuke siunattiin yhtä aikaa ennen kiitosrukousta.<sup>47</sup> Vaikka evankeliumeissa ei mainita suitsukkeen tuomisesta eikä siunaamisesta Suuren torstain ensimmäisellä ehtoollisella, ei se kuitenkaan edellytä tämän välttämättä puuttuneen, sillä ei evankeliumeissa mainita erikseen myöskään lampun siunaamista.

Tämän jälkeen on syytä tarkastella, mitä ensimmäisten vuosisatojen kirkkoisät opettavat suitsuttamisesta ennen kirkon vapautumista 300-luvulla. On pidettävä mielessä, että sen ajan hel-

43. Hebr. 13: 15–16.

44. Fil. 4: 18.

45. Dix, Dom Gregory *The Shape of the Liturgy* (Glasgow 1947), s. 425.

46. Sama, s. 426.

47. Sama, s. 426.

lenistisessä maailmassa uhraaminen jumalanpalvelusten yhteydessä oli niin luonnollinen toimenpide, että ne, jotka eivät sitä suorittaneet, katsottiin ateisteiksi. *Arnobius* sanoo 200-luvulla kristittyjen olevan täynnä jumalattomuutta, koska he eivät rakenna temppeleitä, eivät pystytä jumalten kuvia eivätkä alttareita, eivät uhraa veriuhreria eivätkä suitsuketta ja kaada viiniä juomauhriksi.<sup>48</sup> Kristillisyyks oli kuitenkin jotain enemmän kuin vain uuden uskonnon ja riitin perustamista, ja eron pakanauskontoihin oli oltava selvä; lisäksi kaikki tapahtumat oli ajallisesti lähellä. 200-luvun kirkkoisät ovat yksimielisiä kieltäessään suitsukkeiden käytön uhrina Jumalalle, ja *Athenagoras* puolustaa kristittyjä, etteivät he ole pakanoita, vaikka eivät uhraa: ”Maailman kaikkeuden Luoja ei tarvitse uhrin verta eikä tuoksua, ei kukkien ja suitsukkeen tuoksua, ollen itse täydellinen tuoksu ja tarvitsematta mitään.”<sup>49</sup> *Origenes* ja *Tertullianus* vertaavat ihmisen puhdasta ruumista alttariin, jolta rukouksen ja kiitoksen suloinen rukousuhri nousee.<sup>50</sup> Samoin kirjoittaa myös *Clemens Aleksandrialainen*: ”Oikeamielinen sielu on todellinen pyhä alttari ja sillä kohoava suitsutus on pyhä rukous.”<sup>51</sup> Ja hän jatkaa: ”Joskin sanomme, että Herra, suuri ylimmäinen pappi, uhraa Jumalalle suitsukkeen suloiseksi tuoksuksi, meidän ei pidä kuvitella, että se on todellinen uhri ja suitsukkeen tuoksu, vaan Herra tuo otollisena uhrina rakkauden hengellisen tuoksun alttarille.”<sup>52</sup> *Origeneella* on erikoinen käsitys, joka ei esiinny muilla sen ajan kirkkoisillä, nimittäin, että pahat henget elävät suitsukkeesta, josta syystä sitä tulisi välttää.<sup>53</sup> Tämä käsitys pohjautuu siihen yleiseen uskoon, että pakanauskonnoissa uhrin olivat jumalten ruokaa.

48. *Atchley* mt. s. 86.

49. *The Apostolic Fathers II*, with an English Translation by *Kirsopp Lake* (Cambridge 1965), s. 82.

50. *Migne Patrologia Graeca VIII*, Lib. XI, cap. VIII, 474, *Migne Patrologia Latina I* cap. XXX, 504, *Atchley* mt. s. 83, 84.

51. *Migne Patr.gr. IX*, Lib. VI, cap. vij, § 32, *Atchley* mt. s. 84.

52. *Migne Patr.gr. VII*, Lib. XI, cap. VIII, 474, *Atchley* mt. s. 84.

53. *Migne Patr.gr. Contra Celsum*, Lib. VIII, § 45, s. 622–623, *Atchley* mt. s. 85.

*Eusebios* myöntää, ettei pidä uhrata suitsuketta tai muuta uhria kaikkivaltiaalle Jumalalle eikä taivaallisille voimille, jotka ovat hänen valtansa alla.<sup>54</sup> Rukoukset sen sijaan nousevat hengellisenä suitsutuksena ylös taivaaseen Jumalan oikealla puolella olevan ylimmäisen papin eteen.<sup>55</sup>

Ensimmäiset viitteet suitsutuksen käytöstä alkavat ilmetä 300-luvulla, vaikka ne joissakin tapauksissa voidaan tulkita myös kuvaannollisiksi ilmauksiksi. *Basileios Suuri* sanoo mm. seuraavaa: ”Rukoushuoneet ovat kaadetut maahan jumalattomien toimesta, alttarit kumottu, eikä siellä ollut kiitosuhria, ei suitsuketta, eikä paikkaa uhrille.”<sup>56</sup> Liturgiakaavat alkoivat saada kirjallisen asunsa 300-luvulla, mutta säilyneissä vanhimmissa tekstifragmenteissa ei esiinny suitsutusrukousta kuten myöhemmin eikä viittausta sen käyttöön anafora-osassa. Sellaisissa varhaisissa lähteissä kuin *Pyhän Justinuksen* ”filosofian ja marttyyrin” apologioissa (kappaleet 65–67), ns. *Clementiniläisessä* liturgiassa, *Ambrosiuksen* teoksessa ”De sacramentis”, *Didahessa*, *Hippolytoksen* ”Traditio apostolicassa”, ”Herramme Jeesuksen Kristuksen testamentissa” ja egyptiläisessä papyruskatkelmassa *Der Balyzeh* ei mainita suitsutusta. Tosin kolmannessa apostolisessa kanonissa on mainittuna suitsutus: ”Jos joku piispa tai presbyteeri vastoin Herran uhria koskevaa määräystä kantaa alttarille jotakin muuta kuin luvattua: joko hunajaa tai maitoa tai viinin sijasta keinotekoista väkijuomaa tai lintuja tai joitakin eläimiä tai vastoin määräystä kasviksia lukuunottamatta uusia tähkpäitä tai viinirypäleitä määrättyllä ajalla, erotettakoon hänet virastaan. Älköön olko luvallista pyhän uhrinpalveluksen aikana tuoda alttarille muuta kuin öljyä lamppuun ja suitsutusta.”<sup>57</sup> Ensimmäisen kerran apostoliset kanonit mainitaan kirkolliskokouk-

54. *Migne Patr.gr. Praep. evang. IV*, cap. X, *Atchley* mt. s. 87.

55. *Migne Patr.gr. XX*, Lib. X cap. IV, s. 879.

56. *Migne Patr.gr. XXXI*, s. 495, *Atchley* mt. s. 87.

57. *The Rudder of the Metaphorical Ship of the one holy, catholic and apostolic Church of the Orthodox Christians or all sacred and divine Canons* (Chicago 1957), s. 5.

sessä 300-luvulla, mutta ne vahvistettiin vasta Trullon kirkolliskokouksessa 691, ja voi olla mahdollista, että suitsutus on lisätty vasta myöhemmin, koska se ei esiinny muiden varhaisten kirkolliskokousten kanoneissa.

Mielenkiintoinen on *Ambrosiuksen* maininta poltetusta uhrista Eukaristian aikana, jolla hän todennäköisesti tarkoittaa suitsutusta: ”Ja olisiko niin, että enkeli seisoo kanssamme, kun kokoonnumme alttarin ääreen polttaessamme uhria; kyllä, sillä ei ole epäilystäkään, etteikö hän alentuisi näkemään sen ja että enkeli on kanssamme, kun Kristusta uhrataan.”<sup>58</sup>

Neljännän vuosisadan alkupuolella käsitykset suitsutuksesta ovat vielä jossain määrin ristiriitaisia ja suitsuttaminen käsitetään joissakin liturgiakaavoissa myöhemminkin uhriluontoisena tapahtumana. *Gregorios Suuri* kehottaa seuraavasti eläinuhrista: ”Älkäämme uhratko nuoria vasikoita ja lampaita ’sarvineen ja nahkoineen’, jotka ovat mitä suurimmassa määrin vailla elämää ja tunnetta; vaan uhratkaamme Jumalalle kiitosuhria taivaalliselle alttarille.”<sup>59</sup> Sama pyhä isä käyttää kuitenkin suitsutusastiaa pyhän Neitsyt Marian vertauskuvana. ”Sarvi on Kristuksen voiteltuun tyyppi ja suitsutusastia pyhän Neitsyt Marian tyyppi, sillä koska ensimmäinen oli täynnä pyhyiden armoa, niin myös neitsyt oli täynnä Pyhää Henkeä ja Korkeimman voimaa.”<sup>60</sup> Toisaalta *Johannes Krystostomos* verratessaan vanhan ja uuden liiton tunnusmerkkejä, toteaa entisten ”ympärileikkauksen, polttouhrin ja suitsutuksen” olevan poissa: ”ut priora typus erant, nempe circumcisio, holocaustia, sacrificum, incensum; nunc non item, sed omnia veritus”.<sup>61</sup>

Samaan aikaan *Zeno* lännessä antaa ymmärtää, etteivät kristityt käytä suitsuketta: ”Sacrificium nescientibus procurare, lumen caecis inferre, thura non spirantibus concremare, allegare

58. *Migne* Patr.lat. III, Ambrosius opera, p. 25, *Atchley* mt. s. 95.

59. Teaching of Saint Gregory (Cambridge 1970), s. 122.

60. Sama, s. 95 § 432.

61. *Migne* Patr.gr. LIX, Homilia XXXIII, p. 190.

preces surdis.”<sup>62</sup> Hän viittaa samassa yhteydessä profeetta Malakian sanaan: ”Ettette pitäisi tulta minun alttarillani turhaan! Ei ole minulla mielisuosiota teihin, sanoo Herra Sebaot, enkä minä mielisty ruokauhriin, joka tulee teidän kädestänne.”<sup>63</sup>

Kirkon vapautumisen vuosisadalla alkaa ilmetä kirjallisia viittauksia suitsutuksen käyttämiseen hautaustoimituksissa, ja tapa vakiintuu myös liturgisessa mielessä vuosisadan loppua kohti. Hautajaisissahan ainakin huomattavilla henkilöillä käytettiin suitsutusta ja tuoksuaineita jo vanhan liiton aikana, sillä Jeremia sanoo:

’Sinä saat kuolla rauhassa; ja niinkuin sinun isillesi, aikaisemmille kuninkaille, jotka olivat ennen sinua, niin poltetaan sinun kunniaksesi kuolinsuitsutus ja sinulle pidetään valittajaiset.”<sup>64</sup>

Suitsutusta käytettiin siis kunnianosoituksena, mutta yleensä etelän ilmaston huomioonottaen sen käyttöä voi perustella myös puhtaasti hygieniseltä kannalta.

Varhaisin tieto suitsukkeiden käytöstä kristillisissä hautajaisissa on vuodelta 311, jolloin pyhän *Pietari Aleksandrialaisen* hautajaisaatossa kerrotaan kannetun valoja ja suitsukkeita sekä laulettua hymnejä: ”flammantigus cereis, concrepantibus hymnis, flagrantibusque thymiamatibus.”<sup>65</sup>

Pyhä *Efraim Syyrialainen* sanoo testamentissaan 300-luvun lopulla: ”Älkää laskeko minua suloisten yrttien kera, sillä se kunnia ei hyödytä minua, älkää myöskään käyttäkö suitsukkeita tai tuoksuaineita, sillä sellainen kunnia ei sovi minulle. Vaan polttakaa suitsutusta pyhässä paikassa. Mitä minuun tulee, saattakaa minua vain rukouksin. Antakaa suitsutuksenne Jumalalle ja

62. *Migne* Patr.lat. XI, p. 363.

63. Sama, p. 364.

64. Jer. 34: 5.

65. *Migne* Patr.gr. XVIII, p. 465, *Atchley* mt. s. 97.

hymnit minun puolestani.”<sup>66</sup> Johannes Krysostomos puhuu tien täyttämisestä suloisilla tuoksuilla pyhän marttyyri Pelagian hautajaisissa: ”odoremētis suavibus viam repleamus”.<sup>67</sup>

Hyvä tuoksu yhdistetään myös pyhien marttyyrien ruumiista lähteväksi. Niinpä kerrotaan pyhän *Polykarpoksen* polttamisesta (k. 166/167), että tuli ympäröi hänet koskematta häneen ja hänestä lähti ”sellainen ihana tuoksu kuin suitsukkeesta tai muista kallisarvoisista yrteistä”.<sup>68</sup> Myös vanhimmat suitsutusastialöydöt ovat haudoista Egyptistä 300-luvun puolivälistä, joten on ilmeistä, että niitä on käytetty siellä tällä vuosisadalla.<sup>69</sup>

Keisari *Justinianuksen* kuollessa hautajaisissa käytettiin valoja ja saabalaista suitsuketta sekä muita tuoksuaineita.<sup>70</sup> Vielä voi mainita muutaman esimerkin 600-luvulta, jotka riittävät osoittamaan, että suitsukkeiden käyttö oli vakiintunut hautajaisseremonioissa. Pyhän Legerin hautajaissaatossa papit ja munkit kantoivat edellä ristejä ja kynttilöitä ja suitsukkeita.<sup>71</sup> Trierin tuomiokirkosta on norsunluureliefi, jossa kuvataan Konstantinopolissa tapahtuvaa reliikkien kuljetusta, ja taustalla kuvatun palatsirakennuksen ikkunoissa olevilla henkilöillä on käsissään suitsutusastiat.<sup>72</sup>

Aluksi mahdollisesti tuoksuaineita ei käytetty niinkään polttamalla kuin ruumiin voiteluun, sillä mm. *Tertullianus* kertoo kristittyjen käyttäneen niitä runsaasti ruumiin voiteluun, etteivät arabialaiset kauppiat voisi valittaa.<sup>73</sup> Vuodelta 1213 peräisin olevassa sienalaisessa Ordossa kehoitetaan suitsuttamaan ruumista

66. Buther's Lives of the Saints II, Edited, revised and supplemented by Herbert Thurston and Donald Attwater (London 1956), s. 97.

67. *Migne* Patr.gr. L, p. 583, *Atchley* mt. s. 98.

68. *Migne* Patr.lat. XI, s. 909, Antoni Placenti, itinerarium, *Atchley* mt. s. 140.

69. *Witte, Fritz* Thuribulum und Navicula in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Zeitschrift des Christlichen Kunst 23/1910, s. 102.

70. *Atchley* mt. s. 102.

71. Sama, s. 103.

72. Propyläen Kunstgesichte, Band 3, 1968, k. 93.

73. *Migne* Patr.lat. I, Apolog. adv. gentes, cap. XLII, s. 557–558, *Atchley* mt. s. 104.

ja 1300-luvulla *Durandus* kertoo syyn: ”tukahduttamaan pahat henget ja ajamaan ne pois”.<sup>74</sup> Suitsutusta käytettiin myös muissa kulkueissa 400-luvulla, sillä Pyhä *Kyrillos Aleksandrialainen* kertoo vaimojen kantaneen suitsutusastioita Efeson kirkolliskouksen jälkeen hengellisen ilon ilmauksena, kun Nestorios oli julistettu anathemaan (431).<sup>75</sup>

Konstantinoksen ajalta kerrotaan hänen tekemistään suitsutusastialahjoituksista Roomaan, mm. Kastekirkolle (Lateran). Jokavuotisiin lahjoituksiin kuului aromaattisia aineita ja suitsukkeita apostoli Markuksen ja Pietarin kirkolle poltettavaksi näiden pyhien hautojen edessä.<sup>76</sup> Hän oli lahjoittanut myös Pietarin kirkolle jalometallista valmistetun ja jalokivillä koristellun suitsutusastian. Liber Pontificalis, jota ei aina voi pitää täysin luotettavana, antaa tietoja suitsutusastialahjoituksista myös muiden hallitsijoiden kohdalla. *Sixtus* (430-luvulla) lahjoitti hopeisen suitsutusastian pyhän Marian kirkolle ja *Sergius* valmistutti 600-luvulla suuren kultaisen kannellisen suitsutusastian, jonka hän ripustutti kolmen kultaisen apostoli Pietaria esittävän kuvan eteen.<sup>77</sup> Pyhä Gregorios Suuri kirjoittaa Ravennaan: ”Lähetämme teille kantajan mukana nämä lahjat, hieman aloeta, suitsuketta, storaxia ja balsamia uhrattavaksi pyhien marttyyrien ruumiille.”<sup>78</sup>

Unkarista on 1000-luvulta tieto, jonka mukaan pyhä *Gerard* pystytti alttarin pyhän Jumalansynnyttäjän ja Vapahtajan kunniaksi ja asetti sen eteen hopeisen suitsuttimen ja kaksi miestä huolehtimaan, ettei tuli sammuisi eikä suitsuke loppuisi.<sup>79</sup>

74. *Durandus, D. W.*, Rationale (Paris 1854), Lib. VII, cap. XXXV, *Atchley* mt. s. 115.

75. *Migne* Patr.gr. LXXXVII, Epistola XXIV, s. 138.

76. *Duchmesne, Lâbbe L.*, Liber Pontificalis (Paris 1955), s. 183.

77. Sama, s. 177 ja 2. 233.

78. *Atchley* mt. s. 145.

79. Acta Sanctorum, Bolland 24, september, s. 723, *Atchley* mt. s. 145.

## Suitsutuskäytännön kehitys kirkon vapautumisen jälkeen itäisessä ja läntisessä riitissä

### *Läntinen käytäntö*

Vuoden 1000 tienoille tultaessa suitsutus on jo saanut kiinteitä muotoja jumalanpalvelusriiteissä. Sekä idässä että lännessä sen kehitys lähtee alkuun samasta, mutta saa vähitellen erilaisia piirteitä käytössä ja yleisyydessä.

Ensimmäisessä roomalaisessa säännöstössä (*Ordo Romanus primus* n. 770) mainitaan suitsutusta käytetyn ensi kerran jumalanpalveluksen alussa piispan saapuessa kirkkoon, jolloin hänen edellään kannettiin kynttilöitä ja suitsutusastiaa.<sup>80</sup> On mahdotonta sanoa, milloin Rooman piispa omaksui suitsutuksen tunnusmerkikseen. Tämähän oli aikaisemmin keisarille kuulunut etuoikeus, vaikkakaan se ei ollut käytössä keisarikultissa enää 400-luvulla. Voi olettaa keisarin suoneen piispoille kirkon vapautumisen jälkeen muiden etuoikeuksien joukossa oikeuden kannattaa edellään suitsutusastiaa. Tapa oli käytössä ainakin 500-luvulla, jolta kaudelta on Ravennan S. Vitale-kirkossa mosaiikki, jossa kuvataan keisari Justinianus luovuttamassa privilegiokirjaa piispalle.<sup>81</sup> Keisarin saattueessa ei kenelläkään ole suitsutusastiaa, kun taas piispan seurueessa kaksi papistoon kuuluvaa henkilöä kantaa, toinen suitsutusastiaa, toinen evankeliumikirjaa.

Päinvastoin taas on seuraavalta vuosisadalta olevassa ravenalaisessa mosaiikissa San Apoillinare in Classe -kirkossa, jonka mosaiikissa on myös kuvattuna privilegion luovuttaminen Ravennan piispalle, mutta suitsutusastiaa kantaa nyt keisarin seurueen hovimies.<sup>82</sup>

80. *Atchley* mt. s. 173.

81. *Lassus, Jean* Varhaiskristillinen ja Bysantin taide (Helsinki 1968), s. 60.

82. *Hauszig, H. W. A.* History of Byzantine Civilization (London 1971), k. 31.

*Tuomas Akvinolainen* antaa 1200-luvulla muutamia selityksiä suitsutuksen käytön johdosta. Käytännölliseltä kannalta sitä poltettiin poistamaan suuren ihmismassan mahdollisesti aiheuttamaa pahaa hajua, joka ei saanut olla häiritsemässä Eukaristian suorittamista.<sup>83</sup> Toiseksi sitä käytettiin symboloimaan armoa, jota täynnä Kristus oli kuten hyvää tuoksua.<sup>84</sup>

Uudistetussa Mozarabialaisessa riitissä (1507 Sevilla ja 1512 Toledo) on seuraavanlainen suitsutusrukous: ”Ole suosiollinen tämän suitsutuksen johdosta minulle ja kansallesi sovittaen syntimme ja suo vihasi tyyntyä; armollisesti suo meidän tulla hyväksi tuoksuksi eteesi iankaikkisessa elämässä.”<sup>85</sup>

Vuonna 1961 julkaistun messukirjan mukaan suitsutus tapahtuu seuraavissa kohdissa: katekumeenien messun alussa, evankeliumin yhteydessä sekä pyhiä lahjoja siunattaessa.<sup>86</sup> Ennen suitsuttamista pappi lausuu: ”Siunatkoon sinut hän, jonka kunniaksi palat.”<sup>87</sup> Ja pyhien lahjojen siunaamisen edellä: ”Suitsutusalttarin oikealla puolella seisovan autuaan arkkienkeli Mikaelin sekä kaikkien valittujensa puollon tähden, suostukoon Herra siunaamaan tämän suitsutuksen ja vastaanottamaan sen suloisena tuoksuna Kristuksen Herramme kautta. Amen.”<sup>88</sup> Altaria suitsuttaessaan pappi lausuu: ”Kohotkoon, Herra, minun rukoukseni kuin suitsutus Sinun kasvojesi eteen. Kätteni kohotus olkoon kuin ehtouhri.”<sup>89</sup>

### *Itäinen käytäntö*

Itäisen aineiston kannalta tilanne on hieman monimutkainen, sillä vaikka tunnetaan useita eri apostolien nimiä kantavia litur-

83. *Atchley* mt. s. 204.

84. *Sama*, s. 204.

85. *Migne* Patr.lat. LXXXV, s. 529.

86. *Latinalais-suomalainen messukirja* (Köln 1961), s. 206, 209, 212.

87. *Sama*, s. 206.

88. *Sama*, s. 212.

89. *Sama*, s. 212.

giakaavoja tai anafora-osia, ei ole kuitenkaan luultavaa, että ne olisivat saaneet kirjallisen muotonsa ennen 300-lukua. Varhainen todiste liturgisesta suitsutuskäytännöstä on erään pyhiinvaeltajan matkakertomuksessa Jerusalemissa 380-luvulta Pyhän Haudan kirkon aattojumalanpalveluksesta, jossa psalmien ja rukousten jälkeen tuotiin suitsutusastioita pyhän haudan eteen, niin että koko kirkko tuli täyteen hyvää tuoksua.<sup>90</sup>

Pseudo-Dionysioksen liturgiakaavassa 500-luvulta on kohta, jossa piispa ennen jumalanpalveluksen alkua suitsuttaa alttarin ja kirkon.<sup>91</sup> Athanasiuksen kanoneissa puhutaan alttarin suitsuttamisesta: ”ja puhdasta pyhää suitsuketta, jolla pappi suitsuttaa alttarin, täytyy hänen suitsuttaa myös itsensä häpeänsä peittämiseksi Pyhän Hengen edessä”.<sup>92</sup> Samoissa kanoneissa mainitaan myös diakoni suitsuttajana, mutta jumalanpalveluskohtaa ei mainita.<sup>93</sup> Suitsutusta käytettiin sen mukaan myös tilanteessa, jossa ehtoollinen vietiin sairastavalle seurakunnan jäsenelle.<sup>94</sup> Arabialaisessa didaskalia-käännöksessä käsitellään vielä alttarin ja seurakunnan suitsuttamista proskomidin yhteydessä: ”piispa tuo suitsukkeen ja suitsuttaa alttarin ympäri, kulkien kolme kertaa Pyhän Kolminaisuuden kunniaksi ja hän ojentaa suitsutusastian presbyterille, joka kulkee seurakunnan keskuudessa.”<sup>95</sup>

Athanasiuksen kanoneissa mainitaan suitsutusta käytetyn aamu- ja ehtoopalveluksissa Eukaristian lisäksi.<sup>96</sup> Hän antaa myös selityksen suitsutuksen käyttöön, ei niin, että Jumala sitä tarvitsisi, vaan että ihmiset muistaisivat, ettei Jumalan edessä ole mitään epämiellyttävää tuoksua.<sup>97</sup> Liber Pontificaliksessa anne-

90. *Atchley* mt. s. 178.

91. *Brightman, F. E.* Liturgies Eastern and Western (Oxford 1896) s. 487.

92. *Riedel, Wilhelm* Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien (Leipzig 1900), s. 55, *Riedel, W. and Crum W. E.*, The Canons of Athanasius of Alexandria (Text and Translation society 1901), s. 16.

93. *Riedel and Crum* mt. s. 58.

94. *Sama*, s. 193, § 20.

95. *Brightman* mt. s. 510.

96. *Riedel and Crum* mt. s. 68.

97. *Sama*, s. 68.

taan ohje, jonka mukaan munkit eivät saa suitsuttaa.<sup>98</sup>

Vanhimmassa jerusalemlaisessa P. Jaakobin liturgiassa 800-luvulta on seuraava suitsutusrukous: ”Sinä Herra meidän Jumalamme, joka olet ylimmäinen pappi Melkisedekin järjestyksen mukaan, joka uhraat, olet uhrattu ja otat vastaan uhreja, ota vastaan myös meidän käsistämme tämä suitsutus suloiseksi tuoksuksi ja meidän ja koko kansasi syntien sovitukseksi.”<sup>99</sup> Bysanttilaisessa riitissä, jonka teksti on peräisin myös 800-luvulta, mainitaan patriarkan suitsuttavan proskomidin aikana lukien samalla Isä meidän -rukousta.<sup>100</sup> 800-luvun jälkeisessä Johannes Krysostomoksen liturgiassa diakoni ottaen suitsutusastian pyytää presbyteriiä: ”Siunaa isä suitsutus” (Benedic domine incensum istud) ja pappi siunaa suitsutusastian ristinmerkillä sanoen: ”Tuomme Sinulle, oi Kristus Jumala, suitsutusta hengelliseksi hyväksi tuoksuksi, lähetä meille vastaan Pyhän Hengen armo nyt ja aina. Amen.”<sup>101</sup>

Seuraavan kerran suitsutus tapahtuu pienen saaton aikana, joka aikaisemmin oli piispan saatto tämän saapuessa narthexista laivaan. Aleksandrialaisessa kreikankielisessä P. Markuksen liturgiassa 600-luvulta ennen evankeliumia on seuraava rukous: ”Salli meidän puhtain sydämin ja puhtain omintunnon uhrata Sinulle tämä suitsutus sovitukseksi.”<sup>102</sup>

900-luvulta olevassa P. Jaakobin liturgiassa on samassa kohdassa seuraava rukous evankeliumin lukemisen jälkeen: ” . . . per quem et cum quo te decet laus et gloria, simul cum suffitu noc thuric, ante lectionem Evangelii tui salatoris.”<sup>103</sup>

Seuraava suitsutus tapahtuu pyhiä lahjoja siirrettäessä uhripöydältä alttaripöydälle. P. Markuksen liturgiassa 600-luvulta on seuraava rukous: ”Herra, meidän Jumalamme, joka et tarvitse

98. *Norman, James* Handbook to the Christian Liturgy (New York 1944), s. 147.

99. *Dix* mt. s. 428.

100. *Brightman* mt. s. 539.

101. *Sama*, s. 545.

102. *Sama*, s. 135.

103. *Sama*, s. 8.



mitään, ota vastaan tämä suitsutus, jonka uhraamme sinulle arvottomin käsin ja armostasi armahda meitä kaikkia. Sillä Sinä olet meidän pyhityksemme ja me kunniaa edeskannamme Sinulle.”<sup>104</sup> Ja vielä suitsuttaessaan pappi lausuu: ”Uhraamme Sinulle suitsuketta. Nouskoon se meidän syntisten kelvottomista käsistä ylitaivaalliselle alttarillesi suloiseksi tuoksuksi koko kansasi sovituksiksi.”<sup>105</sup>

Yleinen suitsuttamiskohta on pyhien lahjojen siunaamisen yhteydessä, josta puhui mm. kolmas apostolinen kanoni. Koptien jakobiittien liturgian samassa kohdassa on rukous patriarkan puolesta, joka viittaa suitsutuksen rukoussymboliikkaan: ” . . . ja ota vastaan hänen rukouksensa, jotka hän suorittaa meidän ja koko kansasi edestä sekä myöskin meidän rukouksemme hänen edestään taivaalliselle alttarillesi suloiseksi tuoksuksi.”<sup>106</sup>

Nestorialaisten liturgiassa sen lahjojen siunaamisosassa on seuraava rukous käsien pesun jälkeen: ”Olkoon rukouksemme ja anomuksemme otollinen Sinulle, Herrallemme ja Jumalallemme ja olkoon sulaisen suitsukkeemme savu iloksi Sinulle niinkuin oli Aaronin, ilmestysmajan papin, suitsuke.”<sup>107</sup>

Eräissä itäisissä liturgiakaavoissa on suitsutus katekumenien liturgian alussa, jolloin suitsutus käsitetään selvästi uhriluonteiseksi ja sen yhteydessä viitataan vanhan liiton uhreihin. Näin mm. Syyrian jakobiittien rukouksessa: ”Aaronin esikuvan mukaan, papin, joka uhrasi puhdasta suitsuketta Sinulle ilmestysmajassa aikanaan ja poisti sillä vitsauksen Israelin kansasta. Niin mekin rukoilemme Sinua, oi Herra, ota vastaan tämä yrttien tuoksu, jonka me alhaiset uhraamme Sinulle syntiemme ja rikkomustemme tähden.”<sup>108</sup> Koptilaisten jakobiittien rukous samassa liturgiakohdassa on lyhyempi: ”Tämä on kultainen suitsutusastia sisältäen suloista suitsuketta, jota oli Aaronin, papin, kädessä,

104. *Renaudot* Eusebii Liturgiaram orientalium collectio (Pariisi 1716), s. 141.

105. Sama, s. 142.

106. *Atchley* mt. s. 277.

107. *Brightman* mt. s. 289.

108. Sama, s. 74–75.

kun hän uhrasi suloiseksi tuoksuksi alttarilla.”<sup>109</sup> Samaa linjaa noudattelee Abessinian jakobiittien rukous. Siinä pyydetään, että samoin kuin Jumalaa miellyttivät Abelin, Eenokin, Nooan uhrin sekä Aaronin, Samuelin ja Sakarian suitsuke, ”samalla tavoin ota vastaan meiltä tämä suitsuke suloiseksi tuoksuksi syntiemme sovituksiksi”.<sup>110</sup>

Tästä lyhyestä yleiskatsauksesta voi päätellä, että suitsutus on eri uskontojen piirissä ollut muiden uhriainesten joukossa polttouhrissa tai erillisenä uhritoimituksena. Varsinaisen uhrin ohella suitsutus on käsitetty myös kunnianosoitukseksi palvonnan kohteelle sekä puhdistavaksi ja pahoja voimia karkoittavaksi aineeksi. Suitsutuspihkan alkuperään liittyy ymmärrettävästi tästä syystä runsaasti legenda-aineistoa eri kansojen mytologiassa.

Koska suitsutusta pidettiin niin luonnollisena ja itsestään selvänä asiana jumalanpalveluksissa, kristittyjä syytettiin ateismista heidän palvelusmenojensa erotessa niin huomattavasti muista. Kirkkoisien kirjoitukset varhaisina vuosisatoina pyrkivätkin sen vuoksi selvittämään kristinuskon sisäistä näkemystä, ettei sen erikoislaatuisuutta käsitettäisi väärin. Suitsutuksen käytön alkaessa vähitellen yleistyä 300-luvulla aluksi hautajais- ym. kulkueissa sekä sittemmin liturgisessa käytössä, se käsitetään aluksi enemmänkin uhriluonteiseksi kuin symboliseksi toimitukseksi. Suitsutusrukouksista kävi ilmi, että tämä käsitys on säilynyt joissakin idän kirkkoissa. Bysanttilaisessa riitissä taas symbolinen käsitystapa on tullut etusijalle: kunnianosoituksena Jumalalle, evankeliumille, pyhille kuville ja esineille sekä ihmisille, jotka ovat Pyhän Hengen temppele. Kuten seitsemännessä yleisessä kirkolliskokouksessa sanottiin: ” . . . osoittaa kunnioitusta samoin kuin kallisarvoiselle ja eläväksitekeväälle ristille, evankeliumikirjalle ja muille pyhille esineille ja uhraten suitsutustuoksua asettaa valoja niiden kunnioitustarkoituksessa aivan kuten on ollut tapana muinoin hurskauden ilmaisuna.”<sup>111</sup>

109. Sama, s. 209.

110. Sama, s. 209.

111. *The Rudder*, s. 416.

## SUMMARY

*Marja Sasaki, The Use of Incense in the Traditional Services*

The author explains the use of incense in the non-Christian rituals of the ancient Egyptians, Mesopotamians and the Greeks as well as the Romans. Then it was used as a special sacrifice, as one element in the burnt-offerings and in connection with funeral ceremonies. Also in the cult of Israel incense was used in the same way. In the first Christian centuries the incense does not seem to have had any special significance for the Christian cult, and some fathers totally reject it as heathenism. Since the fourth century it may be noted that the use of incense becomes more common, at first particularly in connection with the funeral ceremonies. The author explains, how incense is used in different traditions of worship and what is its symbolism. She states, that in many Eastern rites the use of incense is seen as a rather sacrificial by nature, but in the Byzantine rite its significance is seen more clearly as symbolic.

*Martti Voutilainen*

## TUNTEMATON JOHANNES DAMASKOLAINEN

*Johannes Damaskolaisen elämään ja tuotantoon liittyviä ratkaisemattomia ongelmia*

Jo renessanssiajasta lähtien ovat kirkkoisät, heidän elämänsä, heidän kirjoituksensa ja toimintansa sekä näitä ympäröivät hengelliset ja sivistykselliset puitteet olleet yhä tieteellisemmäksi kehittyvän tutkimuksen kohteina. Jos tänään tarkastellaan patristisen tutkimuksen tähänastisia vaiheita, voidaan todeta sen saavuttaneen kokonaisen sarjan erittäin kunnioitettavia tuloksia. Samalla on viime aikoina kuitenkin ollut havaittavissa myös eräänlaista voimattomuuden tunnetta. Tutkimustehtävät ovat laajentuneet ja osoittautuneet entistä monimutkaisemmiksi, mutta tutkimusresurssit ovat joko pysyneet ennallaan tai suoranaisesti pienentyneet.

*Johannes Damaskolaiseen* kohdistuva tutkimus on hyvä esimerkki patristisen tutkimuksen sekä historiasta että nykytilanteesta.<sup>1</sup> Paljon työtä on tehty ja arvokkaita tuloksia on saavutettu. Silti monet tärkeät kysymykset odottavat yhä vastausta ja niistä eräiden kohdalla on ilmeisesti odotettava vielä kauan, ennen kuin ainakaan nykyisillä resursseilla voidaan päästä ratkaisemasti eteenpäin.

Tämän artikkelin tarkoituksena on kartoittaa Johannes Damaskolaisen elämään ja tuotantoon liittyvien vielä ratkaisematto-

1. Paras esitys Johannes Damaskolais-tutkimuksesta on *J. M. Hoeck* Stand und Aufgaben der Damaskenosforschung. *Orientalia christiana periodica* 17 (1951) s. 5–60. Laajin julkaistu Damaskolaista käsittelevä bibliografia on *A. Kallis* Handapparats zum Johannes-Damaskenos-Studium. *Ostkirchliche Studien* 16 (1967) s. 200–213.

mien kysymysten aluetta. Nämä kysymykset liittyvät hänen elämäkertansa, sen historialliseen kronologiaan, hänen tuotantonsa aitoperäisyyteen ja tämän aitoperäisyyden tutkimisessa käytettäviin kriteereihin sekä neljään erityisongelmaan: Barlaam ja Joasaph-romaniin, Johanneksen Paavalin kirjeiden kommentaariin, ns. *Sacra Parallela*-teokseen ja Damaskolaisen liturgiiseen runouteen.

Meille on säilynyt useitakin Johannes Damaskolaisen elämäkertoja. Kuitenkaan ei yhdenkään niistä voida osoittaa olevan peräisin Johannesta välittömästi seuranneilta vuosikymmeniltä, eivätkä ne muutenkaan vastaa historialliselle elämäkerralle asetettavia vaatimuksia. Vanhimpiin niistä kuuluu Jerusalemin patriarkan *Johanneksen* (965–969) kirjoittama elämäkerta, joka ilmeisesti rakentuu vanhemmalle arabiankieliselle, mutta tuntemattomaksi jääneelle elämäkerralle, sekin nähtävästi 900-luvun alkupuolelta.<sup>2</sup> Jokseenkin suurella varmuudella voidaan sanoa ainoastaan, että Johannes oli syntynyt Damaskossa kuusisataaluvun puolivälin tienoilla. Hänen isänsä Sergios ja isoisänsä Mansur toimivat korkeina virkamiehinä kalifin palveluksessa. Saatuaan huomattavan perusteellisen sekä kreikkalaisen että arabialaisen kasvatuksen Johannes jättää 700-luvun alkupuolella kalifin hovin ja siirtyy Mar Saban luostariin Jerusalemissa vähän matkaa lounaaseen.

Johanneksen lapsuus- ja nuoruusvuosista sekä hänen luostarielämästään tietävät elämäkerrat kertoa monia yksityiskohtia, joiden liioitteleva tai legendaarinen muoto tekee kuitenkin niiden todellisuuspohjan määrittämisen miltei mahdottomaksi. Sen sijaan Johannes joutuu muutaman kerran elämänsä aikana julkisen huomion kohteeksi, mikä sallii meidän olla varmoja ainakin muutamista tapahtumista ja niiden ajankohdasta. Jerusalemin patriarkka *Johannes* (705–735) vihki hänet papiksi ilmeisestikin ennen vuotta 726, jolloin keisari *Leo III:n* toimenpiteet päästivät

2. *Hoeck* mt. s. 6–13. *H. G. Beck* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, (München 1959), s. 567.

kuvariidan valloilleen.<sup>3</sup> Patriarkan pyynnöstä Johannes kirjoittaa seuraavina vuosina kolme kuuluisaa puhettaan pyhien kuvien puolesta. Tarkkaa ajanmääritystä ei niille ole voitu antaa, mutta niiden julkaisija *B. Kotter* olettaa kahden ensimmäisen syntyneen ennen vuotta 730 ja kolmannen vuoden 730 paikkeilla.<sup>4</sup> Vuonna 743 vihittiin Johanneksen kasvatti- ja luostariveli *Kosmas* Maijuman piispaksi. Johanneksen pääteoksen 'Tiedon lähteen' omistuskirje on kirjoitettu piispa Kosmaalle, mikä viittaa tämän teoksen kuuluvan Johanneksen elämän viimeisimpään vaiheeseen. Varmana on pidetty, että Johannes kuoli ennen vuotta 754.<sup>5</sup>

Joulukuun 4. päivänä 1949 vietettiin monin paikoin Johannes Damaskolaisen kuoleman 1200-vuotismuistoa.<sup>6</sup> Vuonna 1906 oli *S. Vailhé* julkaissut artikkelin, jossa hän katsoi voivansa päätellä Johanneksen kuolinvuoden.<sup>7</sup>

Vailhé oli havainnut bysanttilaisissa synaksareissa maininnan Johannes Damaskolaisen veljenpojasta *Stephanoksesta*, joka oli elänyt munkkina samassa Mar Saban luostarissa kuin setänsä Johannes. Vaikka Vailhén tuntemasta Stephanos Sabalaisen elämäkerrasta puuttuivat käsikirjoituksen alkulehdet, Vailhé piti ilmeisenä, että veljenpoika Stephanos oli sama kuin *Stephanos Sabalainen Thaumaturgos*, joka oli tullut luostariin yhdeksänvuotiaana ja kuoli siellä 69-vuotiaana maaliskuun 31. päivänä 794. Veljenpoika Stephanoksesta oli mainittu, että hän oli elänyt luostarissa 15 vuotta setänsä kanssa. Tästä oli helppo laskea Johanneksen kuolleen vuonna 749.

Vuonna 1959 *G. Garitte* puolestaan julkaisi artikkelin, jossa

3. *Beck* Kirche s. 299. *M. Jugie* Jean Damascène. Dict. de théologie catholique VIII/1 (Paris 1924), col. 693–695.
4. *B. Kotter* Die Schriften des Johannes von Damaskos III. Contra imaginum columniatores orationes tres (Berlin 1975), s. 7.
5. *Jugie* mt. col. 695. *Beck* Kirche s. 477. *A. Surakka* Patrologia (Pieksämäki 1959), s. 320. Pyhä muisto I (Pieksämäki 1960) s. 186 ilmoittaa kuolinvuodeksi 777.
6. *Hoeck* mt. s. 5.
7. *S. Vailhé* Date de la mort de saint Jean Damascène. Echos d'Orient 9 (1906), s. 28–30.

hän ilmoitti Stephanos Sabalaisen elämäkerran alkuosan löytyneen Siinailta arabiankielisenä.<sup>8</sup> Siitä kävi ilmi, ettei Stephanos ollut kotoisin Damaskosta vaan Askalonin seudulta ja ettei hänen setänsä, joka mainitaan hänen elämäkerrassaan, ollut Johannes Damaskolainen vaan nimeltään *Sakarias*. Kyseessä oli siis kaksi eri henkilöä. Näin Vailhén todistus osoittautui erheeliseksi ja Johannes Damaskolaisen kuolinvuosi näytti edelleen pysyvän tuntemattomana.

*H.-G. Beck* teoksessaan 'Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich' mainitsee, että noin vuonna 807 kuoli muuan Mar Saban munkki *Stephanos Mansur*, joka ilmeisesti oli edellä jo mainittu Johannes Damaskolaisen veljenpoika.<sup>9</sup> Vaikka Vailhén laskutapaa ei voidakaan soveltaa, koska emme tiedä, miten vanhana Stephanos Mansur kuoli, tuntuisi oletettavalta, että Johannes Damaskolainen olisi kuollut vasta joskus 760-luvulla.

Nyt kuitenkin on pidetty varmana, että Johannes oli kuollut ennen helmikuuta 754, jolloin Hierian ikonoklastinen synodi tuomitsi hänet yhdessä *Germanos Konstantinopolilaisen* ja *Georgios Kyproslaisen* kanssa. Synodin tuomio mainituista kolmesta vastustajastaan päättyy seuraaviin sanoihin: Anathema Mansurille, miehelle, jolla on paha maine ja saraseenien ajatukset. Anathema Mansurille, kuvien palvojalle ja valheiden kirjoittajalle. Anathema Mansurille, Kristuksen häpäisijälle ja keisarikunnan petturille. Anathema Mansurille, jumalattomuuden opettajalle ja pyhän Raamatun väärälle tulkitsijalle. Kolminaisuus on nujertanut maahan heidät kolme. (He Trias tous treis katheilen.)<sup>10</sup> Yleisesti katsotaan, että verbimuoto katheilen tässä yhteydessä merkitsee elämästä pois ottamista. Se saattaa kuitenkin merkitä

8. *G. Garitte* Le début de la vie de S. Etienne le Sabaïte retrouvé en arabe au Sinai. *Analecta Bollandiana* 77 (1959), s. 332–344. *Blake* piti vuonna 1950 Vailhén tekemää samaistusta erehdyksenä. Ks. *Hoeck* mt. s. 5.

9. *Beck* Kirche s. 507.

10. *Mansi* Sacrorum Concilliorum nova et amplissima collectio, XIII (Florentiae 1767), col. 356. *Germanos* ja *Georgios* saavat kumpikin yhden, Johannes neljä anateemaa.

myös tuomitsemista, syrjäyttämistä ja alentamista.<sup>11</sup> Kielitieteilijöiden ratkaistavaksi jää, voidaanko synodin lausumaa pitää kiistattomana todistuksena siitä, että Johannes sen kokoontuessa oli jo kuollut. Kysymys on siis vielä avoin.

Toinen laaja alue, joka Johannes Damaskolaisen kohdalla on vielä monella tavoin hämärän peittävä, on hänen teostensa aitous ja tämän aitouden yleiset kriteerit. Johannes ei pitänyt itseään omaperäisenä teologisena kirjailijana. 'Tiedon lähteen' esipuheessa hän sanoo, ettei hänen tarkoituksenaan ole sanoa mitään omaa (Ero de emon men, hos efen, ouden)<sup>12</sup>, ja tälle periaatteelle uskollisena hän on sijoittanut moniin kirjoituksiinsa sanatarkkoina lainauksina laajoja osia muiden kirjoittajien teoksista. 'Ortodoksisen uskon esityksessään' hän lainaa esim. ihmistä käsittelevän osan miltei kokonaan *Nemesius Emesalaisen* teoksesta 'De natura hominis'.<sup>13</sup> Vuonna 1912 *J. de Guibert* totesi, että pääosa 'Ortodoksisen uskon esityksen' Kolminaisuutta koskevasta osasta oli sananmukainen lainaus *Pseudo-Kyrilloksen* nimellä kulkevan tuntemattoman kirjoittajan teoksesta 'De sacrosancta Trinitate'.<sup>14</sup> 'Tiedon lähteen' heresioita käsittelevä osa on miltei kokonaan otettu teoksesta 'Doctrina Patrum'.<sup>15</sup>

Muita kirkkoisia, joilta Johannes on — useimmiten nimeä mainitsematta — lainannut, ovat *Gregorios Naziansilainen*, *Athanasios*, *Kyrillos Aleksandrialainen*, *Maksimos Tunnustaja*,

11. *Liddell & Scott* A Greek-English Lexicon (Oxford 1961), s. 849. *Lampe* A Patristic Greek Lexicon (Oxford 1961), s. 681–682.
12. *B. Kotter* Die Schriften des Johannes von Damaskos I. Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica) (Berlin 1969), s. 53.
13. *B. Kotter* Die Schriften des Johannes von Damaskos II. Expositio fidei (Berlin 1973), s. 80–88.
14. *J. de Guibert* Une source de saint Jean Damascène "De fide orthodoxa". *Recherches de science religieuse* 3 (1912), s. 356–368. *Kotter* Expositio s. 10–13.
15. *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts zum ersten Male vollständig herausgegeben und untersucht von *Franz Diekamp* (Münster 1907). Teoksen luku 34 sisältää luettelon sadasta eri harhaopista. Tämä sama luettelo kolmella harhaopilla lisätynä muodostaa 'Tiedon lähteen' heresiaosan.

*Basileios Kesarealainen, Pseudo-Dionysios Areiopagita, Gregorios Nyssalainen ja Johannes Krysostomos*, tärkeimmät mainitaksemme.<sup>16</sup> Juuri näihin lainauksiin perustuu käsitys, jonka mukaan Johannes Damaskolainen ei olisi mikään omaperäinen ja luomisvoimainen teologi vaan pelkkä toisten esittämien ajatusten yhdistelijä ja kopioija.<sup>17</sup> Sen sijaan ne tutkijat, jotka eivät ole tyytyneet toteamaan tällaisten lainausten esiintymistä, vaan ovat myös pyrkinet huomioimaan, miten Damaskolainen niitä käyttää, ovat arvioinneissaan päätyneet paljon positiivisempiin tuloksiin.<sup>18</sup>

Kirjoittaja, joka lainaa paljon toisilta, tarvittaessa tiivistäen tai tyyllisesti yhtenäistäen, ei todennäköisesti itse käytä kovin omaperäistä kieltä. Tämä yleinen toteamus pätee myös Johannes Damaskolaiseen. Joskin hänen keskeisten teostensa kohdalla tutkimuksella ei ole ollut syytä kiistää niiden olevan lähtöisin hänen kynästään, me emme toisaalta voi tunnistaa niissä niin selviä ja johdonmukaisia tyylipiirteitä, että ne sallisivat meidän varmuudella erottaa Johanneksen nimellä kulkevien teosten kohdalla aitoperäiset epäperäisistä.

Aitoperäisyyden tutkiminen vaatii siis Damaskolaisen kohdalla erityistä tarkkuutta ja myös erityisiä metodeja. Vasta vähitellen ollaan eräiden alkuperältään epävarmojen teosten käsikirjoitusten kohdalla pääsemässä siihen tilaan, että todella voidaan tietää, kuka tai ketkä vanhimmissa ja luotettavimmissa käsikirjoituksissa on kulloinkin ilmoitettu tekijäksi. Tämäkään ei kuitenkaan monessa tapauksessa riitä. 1940-luvulla prof. *F. Dölger* laati kortiston, johon ovat merkittyinä kaikki Damaskolaisen tuotannossa esiintyvät sanat ja ne kohdat, missä nämä sanat toistuvat eli noin 120 000 sanaesiintymää. Lisäksi Dölger laati luetteloita

16. *Kotter* Expositio s. XXIX.

17. *B. Studer* Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus (Ettal 1956), s. 28–29, 126.

18. *Beck* Kirche s. 476. *F. H. Chase* Saint John of Damascus. Writings (Washington 1970), s. XXII–XXIII.

erilaisista lauserakenteista ja sanakuvista ja niiden esiintymistiheyksistä Johannes Damaskolaisella.<sup>19</sup> Näiden lisäksi on tietenkin vertailtava itse teosten sisältöä, niissä esiintulevaa raamatullista, teologista ja historiallista aineistoa.<sup>20</sup> Kaikkien näiden keinojen avulla on voitu saavuttaa melkoinen yksimielisyys siitä, mitkä teokset ovat todella lähtöisin Johannes Damaskolaisen kädestä ja muodostavat siten hänen jälkimaailmalle säilyneen tuotantonsa.<sup>21</sup>

Eräässä kohdassa tällaiseen yksimielisyyteen ei vielä kuitenkaan ole päästy. Keskiajalta asti idässä ja renessanssiajalta asti lännessä tunnettua munkkielämää ihannoivaa romaania 'Barlaam ja Joasaph' on yleisesti pidetty Johannes Damaskolaisen kirjoittamana.<sup>22</sup> Vuonna 1887 katsoi *H. Zotenberg*, ettei Johannes voinut tulla kysymykseen romaanin tekijänä ja siitä lähtien tutkijoiden päähuomio on kohdistunut lähinnä muiden eri tekijäehdokkaiden puolesta puhuvien seikkojen tarkempaan punnitsemiseen.<sup>23</sup>

Koko kysymys ponnahti kuitenkin uudella tavalla esiin, kun *Dölger* vuonna 1953 julkaisi teoksen, jossa hän tutkimuksiinsa vedoten päätyi uudelleen pitämään Johannes Damaskolaista romaanin tekijänä.<sup>24</sup>

Dölger nojautui sekä käsikirjoitusten entistä laajempaan tuntemukseen että omiin sanastollisiin tutkimuksiinsa. Käsikirjoitus-

19. *B. Kotter* Die Byzantinischen Institute von Scheyern und Ettal. Hellas (Zeitschrift zur Förderung der Deutsch-Griechischen Beziehungen) 18 (1967), s. 1–8.

20. *Kotter* Die Byzantinischen Institute s. 4.

21. *Hoeck* mt. s. 18–53. Tutkimuksen tämänhetkiset tulokset tulevat olemaan käytettävissä, kun *M. Geerard* Clavis Patrum Graecorum III vuonna 1976 (kustantajan ilmoituksen mukaan) ilmestyy.

22. Barlaam-bibliografiaa ks. *Kallis* mt. s. 208–209.

23. *H. Zotenberg* Notice sur le texte et les versions orientales du livre de Barlaam et Joasaph. Notices et extraits des mss. de la Bibliothèque Nat. XXVIII, 1 (Paris 1887), s. 1–166. *F. Dölger* Der griechische Barlaam-Roman, ein Werk des H. Johannes von Damaskos (Ettal 1953), s. 2.

24. *Dölger* Der Griechische Barlaam-Roman.

ten kohdalla on sanottava, että ne eivät yksinään tuo ratkaisua. Myöskään Dölgerin suorittama tyylin, sanaston, opillisten kohtien sekä Damaskolaisen muista teoksista otettujen sitaattien analyysi ei ole vakuuttanut läheskään kaikkia muita tutkijoita.<sup>25</sup> Vahvimpana Damaskolaisen kilpailijana on pidetty 1000-luvulla elänyttä georgialaista munkkia *Euthymiota*, joka olisi kääntänyt romaanin georgiankielestä kreikaksi. *B. Kotterin* mukaan tätä on kuitenkin pidettävä epätodennäköisenä, sillä *B. Hemmerdinger* on osoittanut, että romaanin alkuperäisen käännöksen pehlevinkielestä arabiaksi on laatinut *Ibn al-Muqaffa*, joka kuoli vuonna 759.

Kysymys on edelleen avoin. *B. Studer*, joka vuonna 1956 piti Dölgerin todisteluja, jos ei sitovina, niin kuitenkin vakuuttavana, ei enää vuonna 1972 katsonut voivansa pitää kiinni Damaskolaisen ehdokkuudesta.<sup>27</sup> H.-G. Beck, Bysantin teologisen kirjallisuuden ehkä arvostetuin tuntija, pitää Johannesta Barlaam-romaanin tekijänä vuonna 1959 ilmestyneessä 'Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich' -teoksessaan<sup>28</sup> ja perustelee kantaansa yksityiskohtaisemmin vuonna 1971 julkaisemassaan tutkimuksessa 'Geschichte der byzantinischen Volksliteratur'.<sup>29</sup>

Johannes Damaskolaisen teosten kriittisen laitoksen toimittaja

25. *K. Rozemond* La christologie de saint Jean Damascène (Ettal 1959), s. 46–47 toteaa Dölgerin pitäneen Damaskolaiselle ominaisina sellaisiakin piirteitä, jotka esiintyvät yleisesti Bysantin kirjallisuudessa.
26. *B. Hemmerdinger* Saint Jean Damascène, Barlaam et Joasaph: l'intermédiaire arabe. *Byzantinische Zeitschrift* 64 (1971), s. 35–36. Alkuperäinen buddhalainen versio on siirtynyt sanskritinkielestä pehleviin ja käännetty siitä arabiankielelle. Tämä arabiankielinen versio lähtökohtanaan on Johannes Damaskolainen muokannut kreikankielisen kristillisen Barlaam ja Jasaph-romaanin, joka sitten taas on käännetty arabiankielelle.
27. *Studer* Arbeitsweise s. 27–28. *Studer* Jean Damascène. *Dict. de spiritualité* 8 (Paris 1972), col. 464–466.
28. *Beck* Kirche s. 482.
29. *H. G. Beck* Geschichte der byzantinischen Volksliteratur (München 1971), s. 35–40.

ja *B. Kotter* toteaa vuonna 1972, että ”molemmat leirit ovat pitäneet omaa näkökantaansa horjumattoman vahvana ja vastapuolen todistuksia ei-sitovina. Näin on koko kiista huomaamatta luisunut subjektiivisten arviointien tasolle, jolla on mahdotonta päästä eri käsitysten keskinäiseen lähentymiseen.”<sup>30</sup>

Näiden arvovaltaisten lausuntojen jälkeen sallittaneen myös tämän artikkelin kirjoittajan omana arviointinaan todeta, että Barlaam ja Joasaph-romaanin ainakin opillisesti seuraa niin uskollisesti Damaskolaisen teologista ajattelua, että jos Johannesta ei voitaisi pitää sen tekijänä tai muokkaajana, niin meillä olisi vahvoja perusteita pitää kirjoittajaa hänen oppilaanaan. Koska tällaista oppilasta ei ole voitu identifioida, yksinkertaisin ratkaisu on pitää teosta Damaskolaisen kirjoittamana ja samalla eräänä todistuksena hänen henkisestä ja hengellisestä monipuolisuudestaan.

Suppeampi mutta mielenkiintoinen ongelma sisältyy Johannes Damaskolaisen laatimaan Paavalin kirjeiden kommentaariin. Vanhoissa käsikirjoituksissa sen otsikko kuuluu: Johannes Krysostomoksen yleisistä kommentaareista Johannes Damaskolaisen valitsemia suppeita otteita.<sup>31</sup>

*M. Lequien*, joka ensimmäisenä julkaisi tämän teoksen, sanoo esipuheessaan: ”Tämä kommentaari ei ole mitään muuta kuin muutamia lyhyitä lainauksia etupäässä Krysostomoksen mutta myös muiden kirjoittajien laatimista selityksistä.” Vähän alempana Lequien kuitenkin lisää: ”Siellä täällä esiintyy kuitenkin paljon sellaista, mitä ei löydy Krysostomoksen homilioista. Näin on etenkin Efesolais-, Kolossalais-, Filippiiläis- ja Tessalonikalaiskirjeiden kohdalla, joissa en ole löytänyt mitään mainittua pyhäältä opettajalta lainattua. Usein kommentaari kuitenkin

30. *B. Kotter* L'Edizione delle opere di San Giovanni Damasceno. *Riv. di storia et letteratura religiosa* 8 (1972), s. 436.
31. Sancti patris nostri Joannis Damasceni, monachi, et presbyteri Hierosolymitani, opera quae extant et ejus nomine circumferuntur. *Opera et studio P. Michaelis Lequien*. T. I–II (Venetiis 1748), T II s. III–IV. Teoksen ensi painos (Paris 1712).

käy yksin Theodoretoksen ja myös Kyrillos Aleksandrialaisen selitysten kanssa.”<sup>32</sup>

Lequien kirjoitti esipuheensa 1700-luvun alussa. Kukaan ei ole vielä tarttunut tähän kysymykseen Johannes Damaskolaisen käyttämistä toistaiseksi tunnistamattomista lähteistä. Ne tutkijat, jotka pitävät Damaskolaista ennen kaikkea yhteensovittelijana, olettavat, että niillekin kohdille hänen Paavali-kommentaarissaan, jotka eivät ole suoraan Krysostomokselta lainattuja, tullaan löytämään tarkat esikuvat.<sup>33</sup> Toiset pitävät mahdollisena, että Johannes saattaa osoittautua itsenäisemmäksi kuin mitä oli odotettukaan.<sup>34</sup> Kysymys ei ole vailla mielenkiintoa. *Karl Staab* kirjoittaa kirkkoisien Paavali-kommentaareista: ”Patristisen eksegetiikan kukoistusajalta ovat meille välittyneet sellaisenaan vain Johannes Krysostomoksen homiliat ja niiden lisäksi vähemmän luotettavaksi latinaksi käännettyinä tai muokattuina *Origenen* kommentaari Roomalaiskirjeeseen ja *Theodor Mopsuestialaisen* kommentaari kymmeneen pieneen Paavalin kirjeeseen (Gal.—Filem.). Ylimenovaiheelta, joka johdattaa isien omaperäisestä ja luovasta raamatunselittämisestä myöhemmän ajan kompilatoriseen metodiin, ovat peräisin Theodoretoksen ja Johannes Damaskolaisen kommentaarit ja *Isidor Pelusiumilaisen* kirjeet edustamassa laajamuotoisempaa eksegeettistä aineistoa.”<sup>35</sup>

Muita laajempia Paavalin kirjeiden selityksiä meille ei ole säilynyt. Jo tämän pitäisi innoittaa tutkimusta kohdistamaan huomionsa Johannes Damaskolaisen sentään melko laajan kommentaarin sisältämiin ongelmiin. Viimeistään sitten kun Damaskolaisen teosten kriittisen laitoksen valmisteluissa päästään käsiksi hänen kommentaariinsa, sen lähteet on perusteellisesti selvitettävä. Silloin tulee myös esille se, miten suuressa tai pienessä määrin

32. *Lequien* mt. T. II s IV.

33. *Studer* Arbeitsweise s. 26, 79, 127.

34. *Beck* Kirche s. 484.

35. *K. Staab* Die Pauluskatenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht (Roma 1926) s. 269.

omaperäisesti Johannes on kommentaarinsa laatinut. Julkaisijoiden oman käsityksen mukaan siihen saattaa kuitenkin kuluu vielä vuosikymmeniä. Arvoitus pysyy toistaiseksi arvoituksena.

Johannes Damaskolaisen koottujen teosten sivuluvultaan laajimpiin teoksiin kuuluu ns. *Sacra Parallela* -kokoelma.<sup>36</sup> Tämä on eräänlainen raamatullisen ja patristisen moraaliopetuksen hakemisto. Se jakautuu kolmeen osaan. Ensimmäinen osa käsittelee Jumalaa, toinen ihmistä ja kolmas hyveitä ja paheita rinnakkain asetettuina. Teoksen nimi *Sacra Parallela* viittaa juuri tähän kolmanteen osaan, sen rinnakkaisasetteluihin. Euroopan eri käsikirjoituskokoelmissa on useita tämäntapaisia käsikirjoituksia, joita niiden laajuuden takia ei vielä kukaan ole saatu tutkituksi niiden julkaisemisesta puhumattakaan. Lequienin julkaisema *Sacra Parallela* on eräs tällainen käsikirjoitus. Siihen sisältyy esipuhe, jossa selitetään, miten teosta on käytettävä, mutta itse tekstin järjestystä on jossakin vaiheessa muutettu. Paras asiaa koskeva uudempi esitys toteaa, ettei vielä voida sanoa juuri mitään koko tästä hakemistokirjallisuuden alueesta.<sup>37</sup> Jos Johannes Damaskolainen on todellakin ollut mukana sitä luomassa tai kehittämässä, hänen on täytynyt Mar Saban luostarissaan käyttää vuosikausia eri tekstien kopiointiin, luokitteluun ja yhtenäiseksi kokonaisuudeksi järjestämiseen hakemistoineen. Koska suurten ja lähestulkoonkaan täydellisten patrististen kirjastojen hankkiminen ei siihen aikaan ollut mahdollista, tällaiset hakemistoteokset joutuivat korvaamaan niitä. Miten ne ovat syntyneet, missä niitä on ollut ja miten niitä on käytetty ja lopuksi, voidaanko sanoa Johannes Damaskolaisen painaneen niihin omaa teologista leimaansa, se muodostaa jälleen erään hänen kohdallaan esiin nousevan ratkaisemattoman ongelman.

Viimeiseksi on syytä vielä hetken tarkastella Johannes Damaskolaisen liturgista runoutta. Patristisissa hakuteoksissa käsi-

36. *Lequien* mt. T. II. 278–790.

37. *M. Richard* Florileges damascéniens. Dict. spiritualité 5 (Paris 1962), col. 476–486.

tellään yleensä hänen tuotantonsa kaikki muut osat jokseenkin yksityiskohtaisesti, mutta liturgian kohdalla tyytyvät kaikki toteamaan, ettei tutkimuksen nykyisessä vielä keskeneräisessä vaiheessa voida sanoa juuri mitään varmaa hänen runollisen tuotantonsa laajuudesta ja luonteesta.<sup>38</sup> Eräät arviot päätyvät yli tuhatteen liturgiseen tekstiin,<sup>39</sup> toiset puhuvat varovasti muutamista kymmenistä. Vain kolmen jambisen kaanonin kohdalla näyttää vallitsevan yksimielisyys niiden damaskolaisesta alkuperästä.<sup>40</sup>

Koko Bysantin liturgisen runouden alue odottaa vielä ei ainoastaan yksityisiä tutkijoita, jotka voivat omistaa sille koko elämäntyönsä, vaan myös laajoja, useampia laitoksia käsittäviä ja taloudelliset resurssit omaavia tutkimus- ja julkaisuprojekteja. Jos sellaisia syntyy, voitaisiin ehkä joskus myös liturginen runous pyyhkiä pois niiden ongelmien luettelosta, jotka Johannes Damaskolaisen kohdalla odottavat ratkaisuaan.

Johannes Damaskolaisen merkitys niin idässä kuin lännessä ei aluksi ollut läheskään niin suuri, kuin mitä yleensä on ajateltu. Sen sijaan se on keskiajasta lähtien jatkuvasti kasvanut.<sup>41</sup> Vastaavasti eivät monet hänen elämänsä ja tuotantoonsa liittyvät ongelmat näytä suurestikaan vaivanneen varhaisempaa tutki-  
musta. Meidän ajallemme niiden selvittäminen on muodostumassa yhä velvoittavammaksi tehtäväksi.

38. *Jugie* mt. col. 704–705. *Hoek* mt. s. 53–54. *Studer* Dict. de spirit. col. 454. *Beck* Kirche s. 485.

39. *J. Nasrallah* Saint Jean de Damas. Son époque — sa vie — son oeuvre. (Harrissa 1950), s. 152. Nasrallah mainitsee Msgr Eustratiadis'in lukevan Damaskolaisen kirjoittamiksi: 531 irtossia, 75 kaanonia Menologionia varten, 15 kaanonia Parakletikonian varten, 454 idiomelosta kirkkovuoden kaikille ajoille, 138 prosomista stikiiraa, 13 stikiiraa vainajille, 181 anatolista stikiiraa.

40. *Jugie* mt. col. 704. *Studer* Dict. de spirit. col. 454.

41. *P. O. C.* John Damascene. His influence. Cath. Dictionary of Theology 3 (London 1971), s. 161–163. *G. Hofmann* Johannes Damaskenos, Rom und Byzanz (1564–1500) *Orientalia Christina Periodica* 16 (1905), s. 177–190.

## SUMMARY

### *Martti Voutilainen, The Unknown John of Damascus*

The author proposes to examine several problems concerning the life and works of John, which patristic research has not been able to solve so far. S. Vailhé thought he had established the year of Damascene's death (749), but his hypothesis was ruined by G. Garitte. The fact that John had died before the iconoclast synod of Hieria anathematized him, doesn't seem to be conclusively proved. There is no unanimity as to the conclusiveness of the methods F. Dölger used to establish the authenticity of Damascene's work. In particular the question whether John is the author of Barlaam and Joasaph remains open, although the evidence is pointing more to him than to anybody else. The question where Damascene found the non-Chrysostomian materials for his commentary on Saint Paul, has not even been tackled by scholars. The immensity of the task has prevented scholars to methodically study the Damascenian florileges (*Sacra Parallela*). Finally the byzantine liturgical poetry and John's contribution to its creation have not received their due share of patristic research.

The influence of John was not very great during the first centuries after his death, but has become deeper in the course of time. This fact urges an attempt to bring some clarity on his life and works.



## KATSAUKSIA

*Helsingin Metropolilta Johannes*

## NAIROBI ORTODOKSISESTA NÄKÖKULMASTA

Kirkkojen maailmanneuvoston viides yleiskokous, joka maras—jouluukuun vaihteessa v. 1975 pidettiin Kenian Nairobissa, keräsi yli 250:stä kirkosta kolmatta tuhatta osanottajaa, joista kirkkojen virallisia edustajia oli noin 700. Ortodoksien osuus oli suunnilleen 100. Kokouksesta on kuluneina kuukausina kirjoitettu melko runsaasti ja se on saanut huomiota osakseen mm. meillä Suomessa myös radiossa ja televisiossa. Tässä yhteydessä on tarkoitukseni käsitellä yleiskokousta lähinnä joittenkin sellaisten kysymysten kannalta, joilla on erityistä merkitystä ortodoksisesta näkökulmasta.

Nairobien kokouksen työ liittyi kuuteen eri ongelmakokonaisuuteen, joskaan työskentely ei sellaisenaan rajoittunut vain näiden kuuden ns. jaoston alueeseen. Ortodoksiselta kannalta oli mielenkiintoisin kokouksen toinen jaosto, jonka teemana oli kysymys siitä, mitä kristittyjen ykseys vaatii. Tämä jaosto oli muita merkittävämpi myös koko nykyaikaisen ekumeenisen liikkeen teologian kannalta. Sen herättämälle mielenkiinnolle oli kuvaavaa, että siihen oli ilmoittautunut jäseniksi erittäin huomattava osa kokouksen varsinaisista teologijäsenistä, mikä omalla myönteisellä tavallaan vaikutti jaostossa käytyihin keskusteluihin.

Yllä mainitun toisen jaoston raportti sai lopulta selvästi teologisemman ja *tietyiltä osin* ortodoksisesti hyväksyttävämmän leiman, kuin mitä alunperin näytti mahdolliselta. Toisaalta on luonnollisesti selvää, ettei teksti ole eikä vallitsevassa tilanteessa

voi olla teologisesti yhdenmukainen eikä ortodoksiselta kannalta ongelmaton. Jo raportin esipuheessa on pari kohtaa, jotka ortodoksisesta näkökulmasta ovat herättäneet kysymyksiä. Tekstin mukaan oli Nairobien kokous kristillisen kirkon jäsenistöä ajatellen ”edustavampi” kuin yksikään vastaava aikaisempi yleiskokous. Mikäli asiaa katsotaan kirkkojen kirjavuuden ja moninaisuuden kannalta, voidaan kenties käyttää sanaa ”edustavampi”, mutta mikäli ajatellaan ortodoksisen kirkkonäkemyksen pohjalta, tulee kysymys suuresta määrin toiseen valoon. Tällöin edustavuuden mittapuuna on ortodoksinen traditio eikä mikään hajanaisuuden runsaus. Vaikuttaa siltä, että Maailmanneuvoston piirissä olisi syytä kiinnittää varsin vahvasti huomiota mm. juuri kysymykseen ”edustavuuden” luonteesta, sillä tämä seikka heijastuu monin tavoin ratkaisuihin ja vaikuttaa niin suoraan kuin epäsuoraan Neuvoston teologisiin suuntaviivoihin ja käytännön politiikkaan mainittujen suuntaviivojen perusteella. Ongelman vakavuutta kuvastaa varsin selvästi se tosiseikka, että toisen jaoston raportin esipuhe puhuu Jumalan perhevään moninaisuudesta tai erilaisuudesta tavalla, joka ei tunnu missään mielessä viittaavan siihen, että moninaisuuteen liittyy oma vaikea problematiikkansa, jos asioita tarkastellaan evankeliumin ja apostolisen totuuden valossa. Missä määrin voi kirjavuus evankeliumin tulkinnassa tai totuuden ymmärtämisessä olla rikkautta? Raportin ensimmäisissä versioissa tuo ”erilaisuus” tai ”moninaisuus” oli hyvin runsaasti viljelty sana — aina myönteisessä merkityksessä sitäpaitsi — mutta erityisesti ortodoksien puheenvuoroissaan esittämän rakentavan kritiikin tuloksena se saatiin vähitellen eliminoiduksi hyvin monessa tapauksessa, joskin tästä huolimatta ortodoksien ajattelutavan syyt kaikesta päättäen jäivät monelle hämäräksi, kuten raportin tekstikin josain määrin osoittaa.

Toinen jaosto oivalsi ainakin periaatteessa sen vanhan totuuden, että tietoisuus päämäärästä on merkittävän tärkeä kaikelle toiminnalle. Niinpä raportissakin korostetaan, että kristittyjen ykseys edellyttää mm. yhteisesti hyväksyttyä ja tunnustettua

päämäärää. Sekä yleiseltä että nimenomaan ortodoksiselta kannalta on aivan erityinen aihe panna merkille, että yleiskokouksen hyväksymässä tekstissä tässä yhteydessä nimenomaan ilmaistaan se vakaumus, että päämääränä on ”näkyvä ykseys”. Raportti käsittelee tämän sanonnan merkitystä suhteellisen laveasti, mutta samalla käy heti alkuun ilmi asian vaikeus Nairobin osanottajajoukon kannalta, joskin tekstissä todella on lukuisia ortodoksisestikin positiivisia aineksia. Aikaisemmin annettuihin tulkintoihin viitaten korostetaan, että ykseydelle on oleellisen keskeistä katolisuus, joka on kaiken itsekeskeisyyden ja erillisajattelun vastakohta. Samassa yhteydessä kuitenkin ilmenee, ettei katolisuutta ole tahdottu käsittää ”pelkästään” teologisena luonteeltaan, kun alleviivataan sitä näkökohtaa, että kirkko ilmaisee katolisuutta jumalanpalveluselämässään olemalla mitä moninaisimpien ja eri tilanteissa elävien ihmisten koti. Tässä esiintyy melko selvästi se ajatus, että katolisuus jotenkin on suhteessa kokonaisuuden mahdollisimman monien eri ryhmien osanottoon ja myötävaikutukseen, mikä kuitenkin on kyseenalainen seikka siitä syystä, että erottavat tekijät ovat ulkonaisia tai joka tapauksessa muita kuin teologisia.

Ortodoksisesti merkittävänä on pidettävä myös sitä, että Nairobin toinen jaosto pyrkii ykseydessä puhuessaan ymmärtämään tämän käsitteen sisällön ns. konsiliaarisena yhteytenä, johon kuuluu katolisuuden täyteys, saman apostolisen uskon todistus ja tältä pohjalta Kristuksen Kirkkoon kuulumisen ja saman Hengen johdatuksen tunnustaminen. On myös selvästi sanottu, että konsiliaarinen yhteys sanan todellisessa mielessä edellyttää kirkon ykseyttä. Tästä syystä ei Maailmanneuvoston yleiskokouksia voi pitää konsiliaarisena yhteytenä, koska niitä ei vielä yhdistä apostolisen uskon yhteinen ymmärtäminen, ei liioin yhteinen pappeus eikä yhteinen eukaristia. Näistä periaatteesta varsin selvistä näkemyksistä huolimatta jaoston kannanotoissa ilmenee kuitenkin kiistattomasti myös toisenlaista perusnäkemystä mm. siten, että kirkon katolisuuden oikean ymmärtämisen korostusta välittömästi seuraa sen kannan alleviivaaminen — vielä-

pä jumalalliseen Kolminaisuuteen viitaten — että kirkon moninaisuus on jotakin suorastaan aktiivisesti toivottavaa eikä vain korkeintaan sallittava asiointila. Rajan horjumisen teologisesti selkeän tulkinnan ja muun ymmärtämisen välillä näkyy kaikesta päättäen myös siinä, että juuri ykseyden kannalta nähdään tavalla tai toisella heikkojen tai syrjittyjen ryhmien myötävaikutus tärkeäksi. Tähän raportin kohtaan yritimme ortodoksiselta taholta useaan otteeseen saada muutosta, mutta kaikki oli turhaa. Olisimme halunneet tuoda esiin sen ajatuksen, että kristillinen rakkaus ja elävän uskon aitous vaativat yhä laajemman yhteyden rakentamista ja edistämistä juuri eri tavoin heikoin edellytyksin varustettujenkin kohdalla, mutta ettei tästä pitäisi puhua ykseyden katolisen luonteen yhteydessä. Todelliselle ykseydelle on oleellista, että se ilmaisee apostolisen tradition ehjää rikkautta ja rakenteen ehjän tradition pohjalla. *Tältä* kannalta eivät inhimillisesti toisistaan jossain suhteessa eroavat ryhmät — naiset, lapset, miehet, vammaiset jne. — ole ykseyden rikkautta lisääviä. On helppo huomata, että ”edustavuuden” erilaiset mittapuut tässäkin tulevat ristiriitaan keskenään. — Jos asioita hieman yksinkertaistetaan, voidaan sanoa asiakirjassa heijastuvan vähintään kaksi osittain hyvinkin erilaista näkemystä ykseydestä: toisaalta on katolisuuteen perustuvaa ja katolisuutta ilmaisevaa rakenteellista ykseyttä, jossa todella on yksi usko, yksi pappeus ja yksi eukaristia, ja toisaalta on yhteisiin käytännön päämääriin tai tiettyihin tavoitteihin liittyvää toiminnallista ykseyttä, joka pyrkii saamaan mukaan erilaiset ryhmät kiinnittämättä ratkaisevaa huomiota uskon ykseyteen kaikkine sen seuraamuksineen. Tämä tulkintojen tosiasiallinen eroavaisuus merkitsee itse asiassa, ettei Maailmanneuvoston jäsenkirjoilla käytännössä ole selvästi yhteisesti hyväksyttyä ja tunnustettua päämäärää, vaikka näin saatetaankin sanoa.

Jaoston raportti käsittelee myös kysymystä poliittisesta taistelusta ja kirkon ykseydestä. Ortodoksiselta taholta otettiin keskustelujen aikana hyvin vähän osaa näitten ongelmien pohtimiseen mm. siitä syystä, ettemme läheskään aina katsoneet niit-

ten yleensä kuuluvan asiaan, kun oli kyse kirkon ykseydestä. Lisäksi on todettava, että tietyt tähän alueeseen kuuluvat raportin jaksot heijastavat enemmän sihteerien tai pienten työryhmien halua korostaa ko. seikkoja kuin niiden varsinaisessa käsittelyssä saamaa huomiota. Tämä ongelma liittyi muuten useaan toiseenkin yhteyteen, sillä raporttiluonnosten tekijät osoittivat silloin tällöin taipumusta panna paperille näkökohtia, jotka jo edustivat hyvin harvan korostamaa linjaa tai jotka tuskin olivat edes olleet puheena siinä laajuudessa, kuin tekstit — tai ainakin luonnokset — osoittavat. On myös ilmeistä, että tämänkaltaiset ”laajennukset” eivät yhdessäkään tapauksessa merkitse ortodoksisen korostuksen vahvistumista, sillä ortodoksien osuus sihteeristöissä ja työryhmissä ei riittänyt vaikuttamaan muitten linjojen vastapainona tai tasapainoittajana. — Raportti korostaa mm. sitä, että kirkkojen olisi kyettävä kaikkialla säilyttämään maallisiin mahtitekiijöihin sellainen etäisyys, joka tekee mahdolliseksi tarpeellisen ja rakentavan kritiikin. Periaate on epäilemättä suuresti hyväksyttävä ja oikea, kun tähdennetään, miten kirkkojen olisi oltava sitoutumatta mihinkään määrättyyn hallitukseen, luokkaan tai ideologiaan. Tämän kannan toteuttaminen käytännössä on sitten jo toinen ongelma. Ohimennen kiinnitettäköön huomiota myös siihen, että ykseyskäsitteen teologinen epäselvyys ilmenee myös raportin puhuessa poliittisista ongelmista, kun esim. viitataan siihen, että poliittisen vastuun ottaminen taistelussa vääryyttä vastaan voi merkitä ykseyden rikkoutumista ja lisäksi nimenomaan todetaan, että tämä saattaa olla välttämätöntä.

Raportti sisältää varsin runsaasti ainesta, joka todella ansaitsee vakavaa pohdintaa. Tässä on puututtu vain tiettyihin ongelmiin. Kysymysten jatkuva käsittely on mitä toivottavinta. Jaoston jäsenten kanssa tulisi yhä useammalla taholla kristikuntaa pysähtyä miettimään — rehellisesti ja nöyrästi — mistä johtuu, että näkyvään ykseyteen pyrkiminen tietyissä paikalliskirkkoissa edistyy hyvin hitaasti sielläkin, missä sitä yleensä on olemassa; miksemme ole saavuttaneet sitä uskon yhteistä ymmärtämistä, joka tekisi yhteisen eukaristian mahdolliseksi. Missä ovat esteet?

Mitkä ovat esteet? Ortodoksiselta kannalta ovat vastaukset ole-massa ja ne ovat selvät, mutta meidän erityinen tehtävämme on tehdä apostolisen tradition ja ekumeenisten synodien perinnön merkitys yhä selvemmäksi myös muille ja antaa täten ortodoksinen todistus kirkon ykseydestä niin kristikunnalle kuin maail-malle. Tätä todistusta monet odottavat.

Nairobissa tuli muitten tapahtumien varjossa esiin eräs ortodoksien asemaan Maailmanneuvoston puitteissa liittyvä ongelma, joskin on todennäköistä, että suhteellisen harvat kiinnittivät siihen huomiota. Tarkoitan sitä tosiasiaa, että niin jäsenkirkkojen kuin kokousdelegaattien määrän kannalta käy ortodoksien *suhteellinen* osuus yhä pienemmäksi, sillä uudet jäsenkirkot ovat jokseenkin poikkeuksetta protestanttisia, jopa yleensä eniten vanhoista kirkoista etäännyneeltä taholta. Tämän kehityksen seuraukset näkyvät puolestaan siinä, että Maailmanneuvoston ns. keskuskomiteassa, joka yleiskokousten väliajalla on päättävä elin, on nyt vähentynyt myös ortodoksien absoluuttinen lukumäärä. Kaikkien ortodoksisten jäsenkirkkojen — mm. oman patriarkaattimme — kohdalla tämä merkitsi harvempia paikkoja ja jokin ortodoksiset kirkot — mm. Kypros ja Jerusalem — jäivät kokonaan vaille edustusta keskuskomiteassa. Kaikki tämä merkitsee luonnollisesti, että ortodoksisen panoksen vaikutus jää entistä enemmän riippumaan tasosta ja laadusta. Ilmeistä on, että kokonaisedustuksen suhteellinen väheneminen tekee kysymyksen ortodoksien yhteistyöstä entistä ajankohtaisemmaksi ja merkittävämmäksi kaikessa, mikä liittyy Kirkkojen maailmanneuvostoon. Nairobi osoitti tietyissä suhteissa, että tässä on parantamisen varaa, mutta Nairobi oli toisaalta rohkaiseva todistus myös siitä, että ortodoksit suuressa määrin edustivat yksimielisesti yhteistä apostolista traditiota. Tästä huolimatta tulisi meidän kyetä etenemään yhteistyön järjestelmällisessä ja tarkoitukseenmukaisessa organisoinnissa.

Nairobin yleiskokous oli monisärmäinen ja kirjava kokonaisuus, josta uskon yhteinen ja yksimielinen tulkinta olivat toisinaan etäällä. Kuitenkin se oli samalla voimakas osoitus yh-

teyden ja ykseyden kaipuusta. Siinä mielessä se on lupaus ja toivo. Se on kristikunnalle myös tehtävä. Ykseys on Herramme tahto. Ykseys on erottamaton osa ortodoksista traditiota ja synodiin opetusta.

#### SUMMARY

*Metropolitan John of Helsinki, Nairobi from the Orthodox Point of View*

The author deals chiefly with the theme of the so-called Second Section at the Fifth General Assembly of the World Council of Churches, held in Nairobi in the autumn of 1975. The section in question discussed the requirements of unity. The author makes his comments on the basis of the Orthodox view of unity, catholicity and conciliarity, and stresses the problems caused by the fact, that the essence of unity is interpreted in different ways and thus there is not a clear common understanding of the goal. — Towards the end of his article, the author draws attention to the circumstance, that the relative numbers of the Orthodox are decreasing in the WCC as more and more Protestant Churches join the organization. He points out that this puts ever higher demands on the quality of the Orthodox contribution and requires, more than before, a systematically organised cooperation between the various Orthodox Churches in matters related to the WCC.

*Helsingin Metropoliitta Johannes*

#### ORTODOKSISTA KOKOUSTOIMINTAA VUONNA 1975

##### Nairobin ortodoksista valmistelua

Jo kesällä 1974 organisoitiin Kirkkojen maailmanneuvoston toimesta ortodoksinen valmistelukokous Nairobin merkeissä, tuolloin Romaniassa. Vuonna 1975 jatkettiin samalla linjalla, ensin Kreetan ortodoksisessa akatemiassa Kreikassa maaliskuussa ja sitten Etshmiadzinissa Armeniassa syyskuussa. Seuraavassa muutamia havaintoja ja toteamuksia näistä kokouksista.

Kreetan kokous oli eri ortodoksimaita edustava akateemisen tason teologinen neuvottelu. Sen tehtävänä oli selvittää ortodoksisen teologian valossa tiettyjä Nairobin yleiskokouksen ohjelmaan liittyviä kysymyskomplekseja. Käsiteltävät aiheet olivat: ”Mitä ykseys velvoittaa” ja ”Epäoikeudenmukaiset rakenteet teologisena ongelmana”. Kummastakin aiheesta oli aluksi täysistunnoissa perusteellisia analysoivia alustuksia, minkä jälkeen kysymystä käsiteltiin varsin laajasti kolmessa eri työryhmässä. Kokouksen ohjelma liittyi varsin läheisesti Nairobissa syksyllä tapahtuneeseen työskentelyyn, jota se ortodoksian kohdalla täten tuki. Tiettyä ongelmallisuutta tuli keskusteluihin toisinaan siitä syystä, että mm. jotkut Lähi-Idän ei-kalkedonisten kirkkojen edustajat toivat esiin myös vahvasti poliittisluontoisia näkökohtia.

Etshmiadzinissa pohdittiin yleisteemana kysymystä Kristuksen tunnustamisesta liturgisen elämän välityksellä. Asiaryhmät olivat: 1) Todistus ja jumalanpalvelus, 2) Evankeliumin julistaminen jumalanpalveluksen välityksellä ja 3) Todistus ja hengellinen elämä.

Ensimmäisen ryhmän raportissa korostetaan mm. että litur-

ginen elämä on *Kirkon* toimintaa, jonka keskus on eukaristiassa. Eukaristian ”suljetusta” luonteesta huolimatta on jumalanpalveluselämä kokonaisuutena todistusta ja lähetystyötä omalla syvällä tavallaan. Tähän elämään tulee koko ihmisen — ei vain ajatuksen — ottaa aktiivisesti osaa ja tulla osalliseksi armon lahjoista. Tästä seuraa edelleen, että pyhittyminen tarkoittaa koko ihmistä ja ulottaa siten vaikutuksensa hänen ympäristöönsäkin. — Kirkon ykseydestä puhuttaessa korostetaan, että kansallisten ja sivistyksellisten tekijöiden arvosta huolimatta on oleellista, että Kirkon ykseys nähdään kaikki nämä ylittäväksi ja suuremmaksi. — Keinoja kansan liturgisen aktiivisuuden lisäämiseksi ja siten hengellisen elämän syventämiseksi pohditaan niin ikään, koska asia nähdään tärkeäksi.

Toisen ryhmän tekstissä tähdennetään, miten julistus liittyy koko jumalanpalvelukseen eikä ortodoksisesti ymmärrettyinä rajoitu vain saarnaan. Liturgian ja Raamatun läheistä yhteenkuuluvuutta alleviivataan voimakkaasti. Erityisen mielenkiintoista on todeta, miten vahvasti raportti kiinnittää huomiota siihen seikkaan, että Sanan julistamisen ja eukaristian sanoman on saavutettava monia muita ryhmiä kuin aktiiviset ja säännölliset kirkossa kävijät. Kirkon lähetysvastuu niin lähellä kuin kaukana olevista on tuotu esille harvinaisen yksityiskohtaisesti ja selvästi. Todettakoon erityisesti viittaus P. Krysostomoksen sanaan, joka kuuluu: ”En usko kenenkään pelastuvan, ellei hän itse pyri pelastamaan toisia.” Yksityiskohtaista huomiota kiinnitetään myös siihen, miten evankeliumia olisi meidän aikanamme julistettava.

Kolmas ryhmä korostaa osittain edellä mainittuihin kysymyksiin liittyen, että on todella Kirkon oman luonteen mukaista, että Kirkko todistaa evankeliumista maailmalle. Tähän liittyy myös se näkökohta, että Liturgian viettämisen vaikutukseltaan ja tavallaan tapahtumanakin — jos asia ymmärretään syvästi — tulee ulottua Kirkon jäsenten jokapäiväiseen elämään.

Kokous suosittelee yksityiskohtaista tutkimusta siitä, miten ortodoksisen jumalanpalveluselämän ja hengellisyyden pyhittävä vaikutus koskee koko inhimillistä kulttuuria ja kaikkea inhimillistä

tä toimintaa. Samaten pidetään tärkeänä syvempää paneutumista kysymykseen liturgisen elämän uudistumisesta nykyaikana sekä munkkilaisuuden merkityksen Kirkon todistuksen kannalta.

Etshmiadzinin kokous antoi varsin paljon niin konkreettisesti kuin kysymysten herättäjänä meille, jotka saimme olla mukana. Sen pohjalta on sekä mahdollista että tarpeellista jatkaa tiettyjen keskeisten liturgiseen elämään liittyvien kysymysten käsitteilyä — ainakin meidän ortodoksien omassa piirissä. Tulee vain mieleen yhä voimakkaampana kysymys siitä, emmekö kykene oma-aloitteisesti ja omin voimin saamaan aikaan näitä neuvonpitoja. Onko Kirkkojen maailmanneuvoston osuus aina todella tarpeen? Olemme kiitolliset siitä, että Neuvosto on pannut liikkeelle tämän kokoussarjan, mutta jatkossa tulisi olla enemmän omatoimisuutta, kaikesta huolimatta. Silloin lienee myös syytä pohtia, onko ei-kalkedonisten kirkkojen läsnäolo paikallaan, jos tahdomme lähteä kokonaan ja selvästi ortodoksiselta pohjalta. Maailmanneuvoston toimesta näittenkin kirkkojen edustajat on kutsuttu mukaan, eikä se ole ollut pelkästään positiivista. Yhteyden vahvistaminen tuolle taholle, jonka suhteen on todella paljon toiveita erottavien tekijäin poistumisesta, kuulune toisiin kokouksiin.

On vaikea sanoa, palveliko Etshmiadzin suoranaisesti meitä Nairobissa, mutta joka tapauksessa se palveli meitä muuten. Se ehkä myös jossain määrin antoi Armenian Kirkolle jotain siitä asemasta, joka ei-kalkedonilaisten joukossa on ennen viime vuosien suuria muutoksia kuulunut Etiopian koptilaisille ja heidän keisarilleen.

#### Ortodoksis-anglikaanisia yhteyksiä

Vuoden 1975 heinäkuussa kokoontuivat edellisenä vuonna sovitun ohjelman mukaan ortodoksis-anglikaanista dialogia varuten aikoinaan asetetun komitean kaikki kolme alajaostoa erillisiin istuntoihinsa, jotka pidettiin Englannissa. Seuraavassa suppea yhteenveto näistä kokouksista.

Ensimmäinen alajaosto käsitteli Trurossa teemaa ”Inspira-

tio ja ilmoitus Raamatussa”. Keskusteluissa tähdennettiin perus-olemukseltaan muuttumattoman dogmaattisen tradition merkitystä raamattukysymyksen kannalta. Toisaalta todettiin tradition yhteistä esittämistä haittaavien tekijäin olemassaoloa. Ortodoksiselta taholta korostettiin, että mm. filioque-kysymys liittyy pohdittavaan teemaan.

Toinen alajaosto istui Greenwichissä ja sen aiheena oli ”Pyhän Hengen avuksihuutaminen eukaristiassa”. Osanottajat katsoivat voivansa esittää yhteisen lausunnon käsitellystä pääkysymyksestä, joskin todettiin olevan välttämätöntä saattaa työn tulokset ”kenttätasolle” eli koettaa saada ne mielekkäästi ymmärretyiksi seurakunnissa papiston ja maallikkojen keskuudessa, jotta voitaisiin edistyä asioitten yhteisessä ymmärtämisessä. Ehdotettiin jatkokäsittelyä mm. epiklesisrukouksen suhteen.

Kolmas alajaosto piti kokouksensa St. Albansissa. Sen pääteemana oli ”Synodien auktoriteetti”, mutta tämän ohella pohdittiin myös filioque-kysymystä. Erityistä huomiota kiinnitettiin synodien yhteydessä niiden ikoneja koskevaan opetukseen, jota ei tulisi syrjäyttää missään ekumeenisessa dialogissa. Ortodoksiselta taholta tehtiin varsin selväksi myös se seikka, että on voitava ymmärtää, miksei filioque *teologisista* syistä voi olla uskonnustuksessa. Kysymys Kirkon erehtymättömyydestä aiheutti varsin laajan keskustelun ja asian katsottiin tarvitsevan uutta pohtimista.

Suunnitelmien mukaan kokoontuu koko komitea yhteisistuntoon kesällä 1976, todennäköisesti Moskovan patriarkaatin alueella, joskaan paikkakysymys ei ole vielä lopullisesti ratkennut. Siellä tullaan käsittelemään alajaostojen kahden viime vuoden työn tuloksia, jolloin niitten kannanottoja tai suosituksia voidaan vielä tarkistaakin. Jossakin tapauksessa tämä voi olla hyvinkin todennäköistä mm. siitä syystä, että teologia on sävyttänyt tiettyä osaa työstä ja hieman epäteologisempi yhteyden rakentaminen taas toista osaa. Tasapainottamista ja täsmennystä tarvitaan tämänkin takia. Tämän ohella tullaan pohtimaan jatkotoimenpiteitä sekä kirkkokuntien välisellä että paikallisella tasolla.

*Johannes Seppälä*

## ORTODOKSIEN JA VANHAKATOLISTEN DIALOGI

Elokuussa 1975 kokoontui Yhdistetty ortodoksis-vanhakatolinen teologinen valiokunta Geneven Chambésyssä ekumeenisen patriarkaatin keskuksessa ekumeenisen patriarkaatin kutsusta aloittamaan virallisen molempien kirkkojen välisen teologisen dialogin, jonka toivotaan onnistuessaan johtavan kirkkojen yhdistymiseen – tai paremminkin yhteisen, olemassaolevan opin toteamiseen ja sen seurauksena nykyisen eron päättymiseen. Tätä virallista dialogia on jo monien vuosien ajan valmisteltu milloin yhteisissä kokouksissa, milloin erillisissä. Nyt on katsottu asia selvitettyksi jo niin pitkälle, että voidaan ryhtyä todelliseen dialogiin. Chambésyssä laadittiin yhteiset teologiset tekstit, jotka perustuvat molempien kirkkojen edustajien erikseen laatimiin dogmaattisiin esityksiin, seuraavista aiheista: Jumalallinen ilmoitus ja sen leviäminen, Raamatun kaanon, Pyhä Kolminaisuus, Jumalan Sanan ihmiseksituleminen ja persoonallinen yhdistyminen. Näissä aiheissa ei odotusten mukaan ilmennyt erityisempiä vaikeuksia etsittäessä yhteistä tunnustuksellista tekstiä. Ainoa vanhakatolisten esittämä varaus – sekin todennäköisesti vailla syvempää merkitystä – koskee Raamatun kaanon, sillä tähän asti vanhakatolinen kirkko on noudattanut Rooman kirkon käyttämää kaanon, joka Vanhan testamentin ns. apokryfikirjojen kohdalla lievästi eroaa ortodoksisen kirkon kaanonista. Jo seuraavassa yhteisessä kokouksessa, joka on suunniteltu pidettäväksi parin vuoden kuluttua, on tarkoitus edetä ekklesiologiaan, jonka odotetaan myös muodostuvan vaikeimmaksi aiheeksi, erikseen mitä tulee kysymykseen kirkon rajoista ja eräistä sakramenteista. (Mm. pappeuden suhteen on käytännössä eräitä eroja molempien kirkkojen välillä.) Kuitenkin molemmiin puolin uskotaan ja toivotaan, että jo kauan jatkuneen valmistelutyön hedelmänä voitaisiin dialogi suhteellisen nopeasti saattaa onnelliseen päätökseensä. Nyt laaditut julkilausumat on alistettu kirkkojen hyväksyttäväksi.

## ORTODOKSISTEN PAPPIEN LIITON 50-VUOTISHISTORIIKKI \*

Kirkkokalenteriimme on merkitty Ortodoksisten Pappien Liiton perustamisvuodeksi vuosi 1925, ja sillä perusteella me nyt vietämme 50-vuotisjuhlaa. Vuonna 1918 perustetusta Sortavalan pappisseminaarista oli jo päässyt useita nuoria miehiä, jotka olivat sijoittuneet sielunpaimenen tehtäviin eri puolille Karjalaa. Alma Mater ei kuitenkaan heidän mielistään unohtunut. Kun pappisseminaari vietti vuosijuhlaansa pyhän apostolin ja evankelistan Johannes Teologin päivänä syyskuun 26:nä, Sortavalan seminaarin kasvatit pyrkivät kokoontumaan. Näistä kokoontumisista sai alkunsa liitto, jonka juhlaa nyt vietämme. Nuori papisto halusi pitää keskinäistä yhteyttä jatkuvasti yllä ja katsottiin, että on tarpeen perustaa erityinen liitto keskinäiseksi yhdisteeksi. Varsinainen järjestäytyminen tapahtui pappisseminaarin vuosijuhlan yhteydessä syyskuun 27. päivänä 1926. Tuon vuoden juhla oli seminaarissa tavallista juhlavampi, sillä silloin tämä oppilaitos oli vakinaistettu valtion ylläpitämänä oppilaitoksena, jollaisena se yhä toimii.

Ensimmäiseksi puheenjohtajaksi valittiin Nikolai Routa ja sihteeriksi Paavo Saarikoski. Sääntöjen laatiminen annettiin erityisen toimikunnan tehtäväksi. Yksi vaikeimpia kysymyksiä oli, mikä uudelle liitolle nimeksi. Liiton toimintaa koskevissa uutisissa esiintyy Aamun Koitossa ensimmäisenä nimi *Nuorten Ortodoksinen Pappisliitto*, mutta nimestä ja säännöistä yleensäkin keskusteltiin vielä vuosia. Vuonna 1933 sosiaaliministeriö hyväksyi säännöt, ja yhdistys rekisteröitiin nimellä *Nuorten Ortodoksisten Pappien Liitto*.

\* Esitetty Ortodoksisten Pappien Liiton 50-vuotisjuhlassa 26. 9. 1975

Alkuvuosien toiminta ei ollut järin vilkasta, mutta jokavuotisia kokoontumisia ei jätetty väliin. Tosin pitkien matkojen takaa ei ollut aina helppoa kokoontua. Alkuvaikeuksia kuvaa vuoden 1929 vuosikokouksesta Aamun Koittoon laadittu uutinen: ”Mitään huomattavampia asioita ei voitu ottaa kokouksessa käsittelemään alaiseksi syystä, koska vain aniharvat nuorista pappismiehistä olivat suvainneet tulla kokoukseen. . .” Tuossa kokouksessa kuitenkin pyydettiin liiton kunniajäseneksi pappisseminaarin rehtoria Sergei Okulovia, joka kasvattiensa pyyntöön ilomielin suostuikin. Vuonna 1936 kutsuttiin liiton kunniajäseneksi myöskin Arkipiispa Herman.

Ortodoksisten Pappien Liitto syntyi siis nimenomaan nuorten, Sortavalan seminaarista valmistuneiden pappien yhdyssiteeksi. Jo liiton omaksumaan nimeen — Nuorten Ortodoksisten Pappien Liitto — sisältyy vastakohta-ajatus: kun on nuoria pappeja, täytyy olla myös vanhoja, ja ero halutaan tehdä selväksi. Vanhempi papisto näkikin uuden liiton jollakin tavalla oudoksuttavana ilmiönä. Tämä vastakohtaisuus selittyy tietenkin ajan taustaa vasten: vasta itsenäistyneessä Suomessa kansallisuusaate oli korkealla. Nuori papisto oli omaksunut tuon aatteen innolla, mutta vanhempi, Venäjällä koulutuksensa saanut ja usein suomenkieltä huonosti taitava papisto ei siitä erityisemmin innostunut. Nuorten Ortodoksisten Pappien Liitto alun alkaen korosti, että ”jokaisen nuoren pappisvistyksen saaneen on välttämättä kehitettävä itseään puhtaasti ortodoksisessa hengessä ja kansallisella pohjalla. . .” Myös oltiin sitä mieltä, että tämä ”kielellisistä” ja muista syistä on mahdollista vain liiton kautta” (NOPL:n kymmenvuotiskertomus).

Pian kuitenkin kävi ilmeiseksi, että liitto ei voi pysyä pelkästään nuorten pappien liittona, vaan on tehtävä kaikille papeille mahdolliseksi liittyä siihen. Vuonna 1938 hyväksyttiin sääntöjen muutos, joka poisti tuon rajoituksen ja avasi liiton ovet koko papistolle. Vuonna 1944 tehtiin ehdotus liiton nimen muuttamiseksi Ortodoksisten Pappien Liitoksi, ja uusi nimi vakiintuikin välittömästi käytäntöön, joskaan muutosta ei yhdistysrekisterissä no-

teerattu. Vielä 1960-luvulla siellä liiton nimi oli entisessä muodossaan, vaikka v. 1957 Piispa Paavalin ollessa puheenjohtajana ja Alvi Houtososen sihteerinä tehtiin ilmoitus liiton perustamisesta nimellä Ortodoksisten Pappien Liitto r.y. Tämän jälkeen yhdistysrekisterissä oli sama liitto kahdella nimellä, kunnes Nikolai Hodjun toimiessa puheenjohtajana Nuorten Ortodoksisten Pappien Liitto poistettiin rekisteristä 1969.

Ensimmäisinä toimintavuosina koko johtokunta valittiin vuosittain uudelleen, mutta v. 1932 siirryttiin käytäntöön valita johtokunnan jäsenet kolmeksi vuodeksi. Tämän jälkeen johtokunnan kokoonpano toimihenkilöitten osalta on pysynyt varsin vakaana, jäsen on yleensä kausittain vaihtunut. Kauimmin on liiton puheenjohtajana toiminut rovasti Johannes Suhola, joka hoiti mainittua tehtävää 12 vuotta. Lähes yhtä kauan samaa tehtävää ovat hoitaneet rovastit Aleksander Ryttyläinen ja Nikolai Hodju, molemmat 11 vuotta. Toimiajan pituusennätys on kuitenkin rahastonhoitajana toimineella Pauli Jouhkillä, joka vartioi liiton rahoja peräti 20 vuotta. Toiseksi kauimmin on yhtä tehtävää hoitanut liiton ensimmäinen sihteeri Paavo Saarikoski, joka toimi sihteerinä kolmeen otteeseen yhteensä 14 vuotta ja lisäksi muissa tehtävissä yhden vuoden. Pitkäaikaisten toimihenkilöitten luettelosta ei pidä unohtaa myöskään isä Nikolai Hodjun taistelijaparia isä Hannu Loimaa, joka edellisen toimiessa puheenjohtajana hoiti sihteerin työläitä tehtäviä 10 vuoden ajan; tänä aikana ajettiin läpi mm. viimeinen sääntöjen muutos, joka toteutui 14. 10. 1970 ja jonka mukaan johtokunnan jäsenluku lisääntyi kahdella. Pitkäaikaisiin toimihenkilöihin on vielä katsottava kuuluvaksi rahastonhoitajana yhdeksän vuotta toiminut Väinö Kalevi Ihatsu ja kahdeksan vuotta jäsenenä toiminut Tapani Repo, joka tällöin myös toimitti Ortodoksia-lehteä. Kannattaa vielä mainita sekin, että Ortodoksisten Pappien Liiton johtokunnassa on sen 50-vuotisen toiminnan aikana ollut yksi nainenkin, vaikka naispappeus ei kirkossamme ole ollut edes keskustelun aiheena. Hannu Loiman sihteeriyden peri v. 1971 pappiseminaarin ylimmän luokan oppilas Hilikka Repo, jonka sukunimi hänen toimikauten-

sa aikana muuttui nimeksi Sidoroff.

50-vuotisen toimintansa aikana Ortodoksisten Pappien Liiton johtokunnan jäsenten ja toimihenkilöitten luetteloon on kerätynyt kaikkiaan 35 nimeä. Lienee paikallaan luetella heidät:

*Puheenjohtajat:*

Nikolai Routa 1926–27, 1930–35  
 Aleksanteri Ryttyläinen 1927–28, 1929–30, 1947–56  
 Isidor Rainio 1928  
 Paavo Saarikoski 1928–29  
 Johannes Suhola 1935–47  
 Piispa Paavali 1956–1960  
 Nikolai Hodju 1960–1971  
 Olavi Jokio 1971–74  
 Veikko Purmonen 1974–

*Sihteerit:*

Paavo Saarikoski 1926–27, 1932–38, 1940–47  
 Mikael Ritamo 1927–28, 1929–30  
 Mikael Kasanko 1928–29  
 Aari Surakka 1930–32  
 Leo Kasanko 1938–40, 1947–50  
 Erkki Piironen 1950–1953  
 Olli Bergman 1953–54  
 Viktor Railas 1954–55  
 Alvi Houtsonen 1955–61  
 Hannu Loima 1961–71  
 Hilikka Sidoroff 1971–74  
 Kari Kotkavaara 1974–

*Rahastonhoitajat:*

Vuoteen 1935 sihteeri on hoitanut myös rahastonhoitajan tehtävät paitsi vv. 1928–29, jolloin tehtävää hoiti Mikael Ritamo.

Pauli Jouhki 1935–55



Aleksanteri Olanto 1955–60  
 Väinö Kalevi Ihatsu 1960–69  
 Risto Lintu 1969–

*Jäsenet:*

Isidor Rainio 1927–28	Vilho Saarenne 1940–47
Paavo Saarikoski 1928	Aleksanteri Olanto 1947–50
Mikael Kasanko 1929–30	Leo Merras 1950–52
Leo Kasanko 1928–30	Erkki Piironen 1953–58
Serafim Fiilin 1930–32	Dimitri Tarvasaho 1958–62
Artemi Pljuskoff 1932–35	Tapani Repo 1962–70
Vasili Hokkinen 1935–38	Veikko Purmonen 1970–71
Lauri Mitronen 1938–40	Heikki Makkonen 1971–
	Raimo Kiiskinen 1971–

*Varapuheenjohtajat:*

Veikko Purmonen 1971–74  
 Matti Sidoroff 1974–

Kokonaan oman lukunsa Ortodoksisten Pappien Liiton historiikissa ansaitsee aikakauslehti *Ortodoksia*. Kansainvälisestikin katsoen se on varmasti merkittävin liittomme aikaansaannoksista. Onhan se ensimmäinen ja tähän mennessä ainoa suomenkielinen ortodoksinen säännöllisesti ilmestyvä tieteellisuontoinen julkaisu. Kun Ortodoksian artikkeleihin on aina liittynyt tiivistelmä kustakin kirjoituksesta jollakin eurooppalaisella kielellä, on tämä lehti toiminut koko tieteellisesti teologiaa tutkivalle maailmalle ikkunana meillä kirkkokuntamme piirissä harjoitettavaan teologiseen tutkimukseen. Vaikka emme voikaan saavutuksillamme kerskua, olemme kuitenkin pysyneet vaatimattoman aikakauskirjamme kautta koko teologista tutkimusta harjoittavan maailman tietoisuudessa.

Ajatus suomenkielisen ortodoksisen tieteellisen julkaisun perustamisesta herätettiin jo v. 1929. Kului kuitenkin viisi vuotta, ennen kuin ensimmäinen Ortodoksian numero tammikuussa 1934 ilmestyi. Suurimpana esteenä julkaisutoiminnan alkuun

saamiselle oli varojen puute. Ensimmäisen numeron painattamiseksi pantiin toimeen listakeräys, mutta se ei tuottanut tarpeeksi. Nyt käännyttiin Pyhän Sergein ja Hermanin Veljeskunnan puoleen, jonka myöntämän avustuksen turvin uusi aikakauskirja saatiin julkaistuksi. Ensimmäisen numeron toimittamisesta vastasi liiton sihteeri Paavo Saarikoski apunaan Aleksanteri Ryttyläinen. Nämä kaksi miestä olivat Ortodoksian uranuurtajia. Saarikoski oli opiskellut ulkomailla, nimittäin Kreikassa ja Romaniassa, ja näihin suuntiin erityisesti hän avasi suomalaisten ortodoksien silmiä. Hän oli päätoimittajana aina vuoteen 1945 saakka, jolloin saatettiin julki Ortodoksia n:o 7. Saarikosken jälkeen toimivat päätoimittajina Aleksanteri Ryttyläinen (1951 n:o 8), Johannes Suhola (1952 n:o 9) sekä Tapani Repo, joka on toimittanut peräti 10 numeroa eli enemmän kuin kukaan toinen tähän mennessä.

Isä Tapani Repo kuului Ortodoksian toimikuntaan jo vuodesta 1951 lähtien ja osallistui lehden toimittamiseen numeroa 8 valmisteltaessa. Numero 9:n ilmestyttyä seurasi neljän vuoden tauko, mutta Tapani Revon tultua päätoimittajaksi lehti on ilmestynyt säännöllisesti joka vuosi paria poikkeusta lukuunottamatta. Revon päätoimittajakaudella Helsingin Yliopistoon perustettu Ortodoksinen Laitos tuli mukaan Ortodoksian toimitukseen. Ensimmäinen tämän laitoksen kanssa yhteistyössä toimitettu numero on 16. Ortodoksisen laitoksen puolelta ikään kuin itse-oikeutettuna jäsenenä on toimituskuntaan kuulunut koko ajan professori Kauko Pirinen, lämmin ortodoksisuuden ystävä ja sen historian tuntija. Toimitussihteerin tehtäviä ovat hoitaneet laitoksen assistentteina toimineet fil.lis. Heikki Koukkunen ja fil.tri Aune Jääskinen. Päätoimittajan on edelleen valinnut Ortodoksisten Pappien Liitto. Vuodesta 1971 lähtien päätoimittajana on ollut Metropolia Johannes.

Taloudelliset vaikeudet ovat sävyttäneet Ortodoksian toimittamista kuten liiton toimintaa yleensäkin. Erityisesti alkuvuosina varojen puute tunnettiin kipeänä. Vuoden 1932 vuosikokous pohti liiton taloudellista pohjaa vakavasti ja päätti, että asia ote-

taan esille aloitteena kirkolliskokoukselle. Vuoden 1935 kirkolliskokous myönsikin sitten liitolle luvan kolehdin kantamiseen kaikissa kirkkokunnan seurakunnissa joka vuosi uudenvuodenpäivänä. Tämä perinne on siitä lähtien jatkunut.

Kolehtituloin ei toimintaa nykyisessä laajuudessaan kuitenkaan voisi ylläpitää. Ortodoksian julkaisemista varten on eräinä vuosina anottu avustusta Kirkkojen Maailmanneuvostolta ja on saatukin, samoin on saatu tähän tarkoitukseen valtionapua. Myös kirkkokunnan talousarvioon on sisällynyt viime talousarviokausina avustusmääräraha, joka yleensä on käytetty papiston veljes- ja luentopäivien kustannuksien peittämiseen.

Alkuperäisen tarkoituksensa mukaisesti Ortodoksisten Pappien Liitto on pyrkinyt toimimaan papiston yhdyssiteenä. Tämän tarkoituksen toteuttamiseksi se on järjestänyt joka vuosi ainakin yhden kokouksen, joka on samalla sen vuosikokous, mutta sen lisäksi on yleensä vähintään joka toinen vuosi pidetty papiston veljespäivät. Hyvin usein nämä on pidetty pappisseminaarin vuosijuhlan yhteydessä, mutta kun seminaarilla sotavuosien jälkeen ei ollut vakituista sijaa, pidettiin näitä päiviä vuorotellen eri seurakunnissa sekä Helsingin että Karjalan hiippakunnissa. Viime vuosina pappisseminaari on useimmiten ollut vuosikokouksen pitopaikka, ja nyttemmin veljespäiville on suojan yhä useammin tarjonnut — kuten ennen sotiakin — Valamon Luostari.

Ortodoksisten Pappien Liiton järjestämistä luentopäivistä on erityisesti mainittava Helsingin pappisseminaarin vuosijuhlan yhteydessä v. 1954 järjestetyt luentopäivät, joihin papistomme erittäin runsaslukuisesti osallistui. Pääluennoitsijoina olivat Pariisin P. Sergein instituutin rehtori, Piispa Kassian ja professori Aleksi Knjaseff. Hankkeen toteuttaminen vaati paljon varoja, mutta Kirkkojen Maailmanneuvostolle, Opetusministeriölle ja Kirkollishallitukselle osoitetut avustuspöytäkirjat tuottivat tuloksen, ja hanke voitiin toteuttaa. Järjestelyistä huolehti suurimmalta osalta silloinen sihteeri Olli Bergman.

Yhdessä Erkki Piiraisen kanssa Olli Bergman huolehti myös erään toisen suuryrityksen järjestelyistä: vuonna 1951 tehtiin py-

hiinvaellusmatka Kreikkaan, jossa tuolloin vietettiin apostoli Paavalin Kreikkaan tulon 1900-vuotisjuhlaa. Matkaan osallistui yhteensä 27 suomalaista ortodoksia, joista useat olivat Pappien Liiton jäseniä. Matka onnistui hyvin.

Erytisen tärkeitä ovat olleet ne veljeskokoukset, joita on pidetty kirkolliskokousten edellä. Niissä on koordinoitu kirkolliskokouksille tehtäviä aloitteita. Koska liiton yhtenä tarkoituksena sen sääntöjen mukaan on myös seurata papiston ja kirkollisiin tehtäviin valmistuvien koulutusta ja valvoa heidän etujaan — vaikka Ortodoksisten Pappien Liitto ei olekaan mikään ammattiliitto sanan varsinaisessa merkityksessä — on luonnollista, että papiston palkkaus- ja koulutuskysymyksiin on kiinnitetty paljon huomiota. Veljeskokouksissa on usein useita pidetty alustuksia näistä aiheista. 1940-luvun lopulla koettiin kipeäksi ongelmaksi se, että varsinaista kirkolliskokousta ei oltu voitu kutsua koolle vuoden 1935 jälkeen, ja veljeskokouksissa tätä ankarastikin arvosteltiin. Tuolloin erityisen pahana puutteena pidettiin sitä, että papistolla ei vielä ollut vuosilomaa. Utteran asianajon tuloksena se kuitenkin saatiin. Papiston palkkauskysymykset ovat toistuvasti olleet kirkolliskokousten asialistalla liiton toimesta, ja tälläkin saralla edistystä on tapahtunut.

Ortodoksisten Pappien Liiton 50-vuotiskauden kruunaavat kirkkokunnan keskuksessa järjestetyt luentopäivät, joille luennoitsijoiksi on kutsuttu hengellisen akatemian rehtori sekä idästä että lännestä. Leningradin Hengellisen Akatemian rehtori arkki- mandriitta Kiril Gundjajev ja pääluennoitsijana New Yorkin P. Vladimirin Teologisen Seminaarin rehtori, mitrarovasti Alexander Schmemann. Näilläkin päivillä pappiskoulutusasiat ovat esillä, mutta tärkeimpänä tarkoituksena on se, mitä liittomme säännöissäkään korostetaan: ylläpitää yhteyttä ortodoksisen kirkon kautta vihityn papiston ja ortodoksista teologista koulutusta saaneiden henkilöiden kesken ja edistää kristillissiveellistä elämää ja tietoutta ikivanhan ortodoksisen perinteemme hengessä.

## TUTKIMUSTA JA KIRJALLISUUTTA

### METROPOLIITTA ANTHONYN TEOKSIA SUOMEKSI

*Metropoliitta Anthony*, Elävä rukous. Joensuu 1974.

*Metropoliitta Anthony*, Tuhlaajapojan paluu. Saarijärvi 1975.

Sveitsissä v. 1914 syntynyt, Persiassa varhaislapsuutensa viettänyt venäläinen diplomaatin poika, Anthony Bloom, on tullut eri puolilla Eurooppaa tutuksi Englannin TV:n ja radion sekä kirjoittamiensa teosten välityksellä.

Hän on alkujaan lääkäri, mutta jo vuosien ajan toiminut Venäjän Kirkon piispana Lontoossa. Vuoteen 1974 hän oli myös Moskovan Patriarkaatin eksarkki. Lisäksi hän on toiminut Kirkkojen maailmanneuvostossa sen keskuskomitean jäsenenä.

Suosittuana puhujana ja esitelmöitsijänä sekä hengellisenä ohjaajana hän on arvostettu eri kirkkokuntien piirissä.

Viime vuonna hänelle julistustoiminnan ansiosta myönnettiin arvostettu Browning-palkinto.

Suomeksi ilmestyneitä teoksia ovat (Lähetysseuran kustantamina ilmestyneet) Elävä rukous (Living Prayer) ja Tuhlaajapojan paluu (Meditations on a Theme).

Nykyajan ihmiselle, kristityllekin, ovat usein vaikeita asiat kuten kristillinen spiritualiteetti, rukous ja mietiskely. Metropoliitta Anthonyn tuotannon eräs suuri ansio on varmasti siinä, että hän helppotajuisesti ja selvästi kirjoittaa näistä kysymyksistä tinkimättä kuitenkaan kristillisen rukouskilvoittelun ehdottomuudesta.

Teoksen Elävä rukous voisi luonnehtia juuri johdatukseksi rukouksen maailmaan. Se on helppolukuinen, olematta silti pinnallinen. Metropoliitta Anthonyn aiheen käsittely on luontevaa, ja se mitä hän sanoo perustuu Kirkon pyhien isien opetuksiin, t.s. Ortodoksisen Kirkon keskeisimpään opetukseen rukouselämästä. — *Gregorios Palamaksen, Johannes Klimakoksen, Feofan Erakon, Johannes Kronstadtilaisen, Serafim Sarovilaisen* ja useiden muiden kilvoittelijoiden opetukset tulevat kirjan sivuilla läheisiksi ja heidän sanomansa uudella tavalla tuoreeksi.

Vaikka Metropoliitta Anthonyn kirjoitus rukouksesta perustuu pääasiallisesti Idän Kirkon traditioon, hän siteeraa myös läntisen kristikunnan, erityisesti roomalais-katolisen maailman mystikoiden opetuksia. Kuitenkin *Ristin Pyhän Johanneksen* ja *Pyhän Teresa Avilalaisen* kokemukset kilvoituselämässä ovat monessa suhteessa samanlaiset kuin ortodoksisten kilvoittelijoiden.

Elävässä rukouksessa käsitellään sekä aloittelijan rukousta, kuten sokean Bartimeuksen vetoomusta: "Jeesus, Daavidin Poika, armahda minua", Herran rukousta, että myös rukouselämän korkeimpia muotoja — askeettista rukousta, hiljaisuuden rukousta ja länsimaiselle lukijalle usein ehkä vieraantuntuista Jeesus-rukousta. Metropoliitta Anthony selvittää myös syvällisesti rukouksen olemusta, mietiskelyn eli meditaation ja palvonnan eroa, sekä kristitylle joskus tuskalliselta tuntuvaa kysymystä rukouksesta, johon ei tunnu tulevan vastausta. Vaikka hän näitä kysymyksiä analysoi-dessaan ottaa vertauskohteita esim. juutalaisesta hurskauselämästä, jossa luonnollisesti on yhtymäkohtia parhaaseen kristilliseen spiritualiteettiin, niin koko rukouselämän perusasenne ei ole vain teististä, vaan ennen kaikkea Kristus-keskeistä. Nykyään, jolloin Idän suurten intialaisperäisten filosofioiden ja uskontojen mystiset järjestel-

mät näyttävät kiehtovan länsimaista ihmistä, on Elävän rukouksen kristillisen uskon sisältämä mystiikka terveellistä luettavaa: mietiskelyn tulee johtaa rukoukseen, ei päinvastoin. Rukous on aina ensi sijassa kohtaamista Jumalan kanssa, ei persoonan häviämistä persoonattomaan jumaluuteen.

Jo Elävässä rukouksessa on hyvin paljon Raamattuun pohjautuvaa, mutta Metropoliitta Anthonyn toinen suomeksi ilmestynyt teos Tuhlaajapojan paluu on erityisesti eräiden Uuden Testamentin kertomusten tutkistelua. Sitä voisi luonnehtia "kristityn vaellukseksi", jossa selvitetään, mitä ovat Kristuksen seuraaminen, kristityn erilaiset kiusaukset, synti, tuomio ja anteeksiantamus. Raamatun ohella kirjoittaja ammentaa tässäkin teoksessa pyhien isien tulkinnasta, mikä varmasti omalta osaltaan tekee tämänkin kirjan toisenlaiseksi kuin useat muut samanrakenteiset hartauskirjat. — Tämän kristityn vaelluksen lopullisena päämääränä on pääsiäinen, mutta ylösnousemuksen voi saavuttaa vain Golgatan kautta, t.s. se on Kristuksen seuraamista ristiä kantaen, julistaa Metropoliitta Anthony, sillä "Matkamme päättyessä meidän pitäisi kyetä unohtamaan itsemme, jotta voisimme astua sisälle näkyyn, joka muuttaa ja uudistaa meidät ja samalla johdattaa meidät siihen täydelliseen luottamukseen, joka yksin voi saada meissä aikaan täydellisen kääntymyksen, paluun kohti Herraa. Se johdattaa meidät uuteen suhteeseen hänen kanssaan, se johdattaa meidät palaamaan kotiimme. (Tuhlaajapojan paluu, s. 28)".

Merkillepantavaa on, että kummassakaan kirjassa ei erällä ortodoksisen kristillisyyden peruselementeillä, kuten Kirkolla, kristillisellä yhteisöllä, sakramenteilla, jumalanpalveluksella, kristittyjen yhteisellä rukouksella, liturgisten tekstien rukouksella, ei edes psaltnilla, ole sanottavasti sijaa. Lieneekö tähän synä mystikolle usein ominainen kultin ja yhteisön vieroksuminen. Vaikka ortodoksinen käsitys Kirkon merkityksestä ei näissä kirjoissa tule esille kuin latentisti, ei Anthonyn mystiikka merkitse yhteyden ja vastuun kieltämistä lähimmäiseen nähden: mystiikan ja asketismin parhaan perinteen hengessä hän korostaa kristillisen rakkauden luonnetta rakkautena Jumalaan ja lähimmäiseen.

Metropoliitta Anthonyn henkevä kerronta ja ortodoksisen perinteen rukoussaarteet maailmankirjallisuuden ja elävän elämän esimerkkien havainnollistamina tulevat monilta osin tajuttaviksi myös länsimaiselle toisuskaiselle kristitylle. Metropoliitta Anthonyn julistus on tärkeää sanomaa, ja se ymmärretään myös päätellen hänen kirjojensa menekistä.

*Timo Lehmuskoski*

### EFRAIM SYYRIALAISEN SELITYKSET RAAMATUN ALKUKERTOMUKSIIN

*Sten Hidal*, Interpretatio Syriaca. Die Kommentare des Heiligen Ephräm des Syrerers zu Genesis und Exodus mit besonderer Berücksichtigung ihrer auslegungsgeschichtlichen Stellung. Coniectanea biblica, Old Testament series 6. Lund 1974. 155 s.

Efraim Syyrialainen on syyriankielisen kirjallisuuden huomattavimpia edustajia ja kristillisen hymnirououden varsinainen alkaja. Hän eli 300-luvulla Nisibiksessa ja

Edessassa ja on kirjoittanut suuren joukon metrisiä saarnoja, oikeaa uskoa puolustavia hymnejä ja raamatun selityksiä. Kymmenen viimeistä elinvuottaan hän vietti vuorilla Edessan lähellä yksinäisyydessä. Tuona aikana syntyivät mm. hänen kommentaarinsa Vanhan testamentin kirjoihin. Niistä on säilynyt meille ainoastaan Genesiksen ja Exoduksen selitykset yhdessä käsikirjoituksessa alkuperäiskielellä syyriaksi.

Efraim Syyrialainen on kirjoittanut kommentaarinsa ns. antiokialaisen koulukunnan hengessä. Tämä koulukunta pyrkii tutkimaan kirjoitusten kirjaimellista ja historiallista sisältöä ja vasta sitten selvittämään tekstin korkeampaa hengellistä merkitystä. Vastakohtana tälle pidetään aleksandrialaista koulukuntaa, jota leimasi syvä idealismi ja joka pyrki näkemään kirjoituksissa salatun merkityksen ja selittämään ne allegorisesti, kuvaannollisesti. Efraimin aikana syyrialainen teologia oli vasta varhaisvaiheessa ja näin ollen Efraimin raamatun selitykset edustavat vanhinta ja alkuperäisintä traditiota kristillisessä Antiokian hengessä tehdyssä raamatun kommentaarissa.

Efraim ei selitä raamatua rivi riviltä, vaan hän valikoi ne tekstin kohdat, joita hän pitää oleellisina ja pohtii niitä. Ensi silmäyksellä näyttävät kommentaarit helpotajuisilta ja selviltä, mutta tarkempi tutkiminen osoittaa, että Efraim on paneutunut varsin syvällisesti kirjoituksiin ja osoittaa itsenäistä ja merkittävää lahjakkuutta.

Varsin tärkeänä ja useasti esille tulevana asiana kommentaareissa on se ajatus, että Jumala ilmaisee itsensä kahdella tavalla: luomisteoissa ja kirjoituksissa. Efraim ei koskaan kadota silmistään tätä kaksetta: ”Katsele maailmaa ja tarkastele kirjoituksia ja huomaa, että vain yksi hallitsee kaikkea.” (Contra haereses 38,4) ”Antakaa johdattaa itsenne oikeaan kirjoitusten ja myös luonnon perusteella. Sillä molempien olemus on sama, kun kuuntelet viisaasti.” (Sermo II 1557) ”Hän antoi valkeuden loistaa meille, kirjat hän antoi kirjoittaa meille.” (de Fide 48,4).

#### Luominen

Raamatun luomiskertomukselle Efraim uhraa Genesis-kommentaarisissaan varsin laajalti huomiota. Hän vastustaa luomisen ymmärtämistä vertauskuvana ja pitää sitä historiallisena tapahtumana. ”Älköön kukaan luulko, että kuuden päivän luomistyössä piilee allegorinen merkitys eikä ole oikein sanoa, että se, mikä noina päivinä luotiin, luotiin allegorisesti.” (Comm 1:1) Efraim pitää kiinni siitä, että maailma luotiin tyhjäästä — creatio ex nihilo. Ennenkuin Jumala loi taivaan ja maan, ei ollut olemassa mitään. Ensin Jumala loi alkuelementit, joista maailma sai muodon. Ne olivat hänen mukaansa: pimeys, tuuli, vesi, valo ja tuli. Tässä Efraim vastustaa paitsi antiikin käsitystä neljästä alkuaineesta, myös aikansa harhaoppeja, erityisesti edessalaisen astrologin ja ajattelijan Bardesaneen kosmogoniaa. Bardesanes yhdisteli eri myyteistä gnostisen kuvan maailman synnystä, joka oli lähellä kristillistä, mutta vaarallisissa kohdin siitä poikkeava. Hänen mukaansa maailmassa oli ennen luomista alkuelementit, jotka olivat samat kuin Efraimin mainitsemat. Nämä elementit olivat alun perin tasapainoisessa tilassa, mutta tasapaino järkkäsi kun pimeys kävi muiden kimppuun. Kristus, Luojan Logos, palautti jälleen häiriintyneen tasapainon ja järjesti näkyväisen maailman ennalleen viidestä elementistä.

Efraim kirjoittaa luomisesta: ”Taivas ja maa luotiin tyhyydestä, sillä silloin ei vielä ollut vettä, tuulta, tulta, valoa eikä pimeyttä. Nämä siis luotiin ja ne syntyivät taivaan ja maan jälkeen. Ne eivät ole ’joleuvia’ (’itja), jotka olisivat olleet olemassa jo ennen luomista.” (Comm 1:1).

Efraimin mielestä ei ole syytä ryhtyä arvelemaan asioita, joita ei ole selvästi sanottu luomiskertomuksessa. Tämä on yleensäkin Efraimin kanta kirjoituksiin. Niinpä hän ei halua ottaa kantaa siihen, milloin henkimaailma luotiin. ”Hän ei ole kirjoittanut meille mitään siitä, minä päivänä henget luotiin.” (Comm 1:3) Toiset kirkkoisät ovat kyllä pohtineet tätäkin ongelmaa: on sanottu, että enkelit luotiin ennen näkyväistä maailmaa tai että ne luotiin yhdessä maailman kanssa.

”Ja pimeys oli syvyyden päällä. Tällä hetkellä luotiin syvyys ja vesi. Mooses ei kerro, miten se tapahtui. Pimeys ei voi olla taivaan varjo, kuten monet otaksuvat. Pimeys on pikemminkin pilvien levittämä varjo. Kaikki luotiin kuuden päivän aikana, oli se sitten kuvailtu tai ei. Niinkuin tuli yhdessä tuulen kanssa, niin luotiin pilvet yhdessä veden kanssa, koska ne aikaansaivat varjollaan ensimmäisen yön.” (Comm 1:4) Tässä Efraim poikkeaa aikaisemmasta periaatteestaan pysyä tiukasti vain siinä, mitä on kirjoitettu. Hänen mielestään pilvet luotiin ensimmäisenä päivänä yhdessä pisyvyyden kanssa. Pimeys oli siis näennäinen ja pilvistä johtuva. Tällä on poleeminen tarkoitus: Efraim haluaa sulkea pois kaikki sellaiset mahdollisuudet, että pimeys olisi yksi alku-elementti ja sellaisena uhannut maailmanjärjestystä.

”Jumala sanoi valkeudesta, jonka hän loi ensimmäisenä päivänä, että se oli sangen hyvä (Gen 1:7).” (Comm 1:20b) Efraim tarkoittaa tällä, että taivaanvahvuus ei vielä ollut täydellinen eikä järjestyksessä. Vasta kun aurinko, kuu ja tähdet oli luotu, voitiin sanoa sen olevan hyvä (Gen 1: 16–18).

”Kasvit, jotka luotiin samalla hetkellä, olivat heti sen näköisiä kuin olisivat olleet elossa jo useita kuukausia. Samoin oli asianlaita puiden kohdalla. Vaikka ne luotiin yhdessä päivässä, ne olivat useiden vuosien ikäisiä, koska ne olivat täydellisiä ja niiden oksat riippuivat hedelmiä.” (Comm 1:22) ”Eikä Eeva ollut Aadamissa vain ruumiillisesti, vaan myös sielun ja hengen puolesta, sillä Jumala ei lisännyt mitään siihen kylkuuhun, josta Eeva luotiin. Hän vain koristi ja muotoili sitä.” (Comm 1:29)

”Jumala ilmoitti ennaltatietämyksensä siunauksessaan ja hän ilmaisi halunsa hyvään sillä paikalla, jonne hän asetti ihmisen asumaan.” Kun Jumala siunasi ihmiset ennen syntiinlankeemusta (Gen 1:28), hän osoitti selvästi tietävänsä ihmisen tulevasta lankeemuksesta. Mahdollinen siunaus syntiinlankeemuksen jälkeen olisi nimittäin estynyt synnin takia. Se, että paratiisi luotiin ihmisen takia, ilmenee siitä, että Jumala asetti ihmisen sinne. Näin ilmenevät luomiskertomuksessa jumalallinen ennaltatietäminen ja hyvyys. (Comm 1:31)

Paratiisin sijainnista kirjoittaa Efraim, että se ”sijaitsee korkealla vuorella”. (Comm 2:6) Mutta onko se käsitettävä hengelliseksi otelaksi? Tähän ei Efraim annan suoraa vastausta, mutta toteaa: ”Henkiset puut eivät tarvitse kastelua.” (Comm 2:6) ”Ja Herra Jumala vei Aadamin Eedenin paratiisiin, jotta hän viljelisi ja vartioisi sitä. Kuinka hän saattoi viljellä, kun hänellä ei ollut siihen tarvittavia työkaluja? . . . Ja edelleen, kuinka hän olisi saattanut sitä vartioida, kun hän ei voinut kävellä edes sen ympäri? . . . Aadamilla ei ollut siellä mitään muuta vartioitavaa kuin laki, joka oli pantu häneen. . . ” (Comm 2:7)

”Jumala loi elämän puun ja kätki sen Aadamilta ja Eevalta, jottei se ihanuudellaan alkaisi heissä riitaa ja koska ei ollut soveliasta, että he palkkion takia, joka heillä oli silmiensä edessä, pitäisivät näkymättömän Jumalan käskyt.” (Comm 2:17) Efraim painottaa, että ihmistä ei asetettu mihinkään kiusaukseen. Ihmisessä itsessään oli vika, ei Jumalassa. Jumalahan kätki elämän puun ja asetti kaikki muut puut ihmisen käyttöön. Jumalan antama käsky oli siis helppo täyttää: ”Hän antoi heille koko paratiisin, jotta he eivät olisi pakotetut rikkomaan lakia.” (Comm 2:17) Saattaisi jopa sanoa, ettei Jumalan määräys ollut edes mikään kielto. Jumala teki kaiken, minkä vain saattoi, auttaakseen ihmistä. ”Kun Jumala antoi hänelle täysi-ikäisyyden ja osallisuuden luomistekoihin ja puki hänet kunniaan ja antoi hänelle puutarhan, mitä hänen olisi vielä pitänyt tehdä, mitä hän ei tehnyt, jotta ihminen olisi pitänyt Jumalan kiellon?” (Comm 2:1) Kiusaaja ei saanut lupaa ilmestyä ihmisen hahmossa (”kuten hän tuli Herramme eteen erämaassa”) eikä suuren eläimen asussa, vaan hän sai tulla käärmeen asussa, koska ”se on paitsi viekas myös loputtoman halveksittava ja kunniaton”. Edelleen se tuli nopeasti, ja tämä oli myös Aadamin ja Eevan etu. Eeva oli luotu vasta niin vähän aikaa sitten, ettei hän vielä tuntenut nälkää eikä siis myöskään halua tuon puun hedelmiin. Käärmeen nopeus oli sen seikan negatiivinen vastakohta, että Jumala kulki hitaasti pidettäköseen ihmisen mahdollisuutta kääntymiseen. ”Jumalan vitkastelu johtui siitä, että hän halusi antaa ihmisille mahdollisuuden tehdä parannus ja pyytää armoa lähestyvältä tuomarilta.” (Comm 2:23) Efraim näkee siis Aadamille ja Eevalle myös mahdollisuuden kääntymiseen syntiinlankeemuksen jälkeen. — Jumalan askelten kaiku paratiisissa on ymmärretty myös Johannes Kastajan vertauskuvana. ”He eivät hävenneet toisiaan sen kunnian tähden, johon heidät oli puettu, mutta kun se oli heiltä ryöstetty kiellon rikkomisen seurauksena, he häpesivät, koska olivat tulleet alastomiksi.” (Comm 2:14)

Genesisin 3. luvun käsittely paljastaa Efraimissa deterministisen ja pessimistisen ihmiskäsityksen, voimakkaan vastustajan. Ihmisellä on vapaa tahto, ja hänen olisi pitänyt voida vastustaa kiusausta — tosin jumalallisen armon vaikutuksesta. Tässä kohdassamme jälleen apologettisen asenteen manikealaisuutta ja Bardesanesta vastaan, jotka kielsivät ihmisen vapaan tahdon ja sanoivat sen olevan riippuvainen mm. tähdistä.

#### Protoevankeliumi Gen. 3:15

Vanhin kristillinen selitys tälle kohdalle tavataan Justinus marttyyrilla (k.n. 165) ja se on ns. mariaaninen selitys, jossa naisella tarkoitetaan Neitsyt Mariaa. Ireneoksella (k.n. 202) esiintyy ensimmäisen kerran selvä kristologinen selitys. Siinä naisen siemen tarkoittaa Kristusta, joka syntyi neitseellisestä äidistä Mariasta. Käärmeen siemen taas tarkoittaa kiusaajaa, joka koettaa vastustaa naisen siementä, joka kuitenkin lopulta sen voittaa. Kristologinen selitys ei kuitenkaan koskaan ole ollut kirkon ainoa oikea selitys tälle raamatunkohdalle, ei idässä eikä lännessä. Nykyinen eksegeesi on luopunut kokonaan tämän kohdan selittämisestä mainitulla tavalla filologisista syistä. Naisen siemen esiintyy nimittäin alkukielessä kollektiivisanana, jonka ei voi olettaa tarkoittavan yksityistä henkilöä.

Tälle tekstin kohdalle on olemassa myös eettinen selitys. Siinä nähdään käärmeessä kiusaajan ruumiillistuma ja vaino tarkoittaa ihmisen taistelua pahan mahtia vastaan. Efraim lähestyy omassa selityksessään viimeksimainittua selitystapaa, vaikka näyttää tuntevan myös kristologisen selityksen. Tähän on vaikuttanut mahdollisesti kreikkalainen eksegeesi, sillä antiokialainen koulukunta ei ole sitä ennen Efraimia käyttänyt. Noin vuodesta 300 alkaen esiintyy tästä kohdasta useita erilaisia selityksiä.

Efraimin kommentaari protoevankeliumista: ”*Kirottu ole sinä kaikkien eläinten joukossa*, koska olet pettänyt kaikkien eläinten hallitsijaa. Sinä, joka olit viisaampi kaikkia eläimiä, ole kirottu ennen kaikkia eläimiä ja *vatsallasi sinun pitää käymän*, sillä sinun kauttasi tulivat synnytystuskat naissukuun. *Sinun pitää syödä maata koko elinaikasi*, koska olet Aadamin suvulta ryöstänyt syömisen elämän puusta. *Ja minä panen vainon sinun ja naisen välille, sinun siemenesi ja hänen siemenensä välille*, koska sinä olet pettänyt hänet petollisella rakkaudellasi ja saattanut kaiken hänen sukunsa kuoleman alaisuuteen. Hän (=Moses) tarkoittaa vainoa, joka on asetettu käärmeen ja naisen välille ja heidän molempien jälkeläisten välille ja sanoi: *Hän (=ihminen) on polkeva rikki sinun pääsi*; sinun, joka halusit vapautua miehen siemenen orjuudesta. *Ja sinä olet iskevä häntä*, ei kuuloon, vaan *kantapäähän*.”

Efraim nautti jo elinaikanaan Edessassa suurta arvonantoa ja myöhemmin hän on saanut kunnianimen ”syyrialaisen profeetta”. Hänen kirjoituksillaan on ortodoksisen kirkon dogmatiikassa suuri todistusarvo, koska hänen opetuksensa ovat Nikean uskontunnustuksen mukaisia<sup>1</sup> eikä hänellä esiinny minkäänlaista harhaopiksi epäiltävää väitettä. Hänen hymneistään on ortodoksisessa kirkossa käytössä hautaustoimituksessa käytettävä kontakki: ”Saata oi Kristus, sinun palvelijasi sielu lepoon. . .” sekä suuressa paastossa luettava rukous: ”Minun elämäni Herra ja Valtias. . .”

Merja Merras

1. Aari Surakka Patrologia (Pieksämäki 1959), s. 189.

#### PÄTEVÄ SELVITTELY SEKA-AVIOLIITOISTA

*Voitto Huotari*, Ortodoksin ja luterilaisen avioliitto. Tutkimus uskonto- ja perhetekijöiden vuorovaikutuksesta seka-avioliitoissa Ilomantsissa, Pohjois-Savossa ja Helsingissä. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 97, Joensuu 1975, 295 s.

Valtaosa ortodoksien avioliitoista on ns. seka-avioliittoja. Näistä taas ylivoimainen enemmistö on sellaisia, joissa toinen aviopuoliso on luterilainen. Tämä on luonnollista seurausta ortodoksisväestön hajaannukseen joutumisesta. Eriuskaisuutta ei aviopuolisoa valittaessa pidetä kovin merkittävänä tekijänä. Enemmistö katsoo, että tämä on yhdenmukainen seikka puolison valinnassa. Suuri osa pitää toisuskaisuutta jopa myönteisenä. Eri kirkkokuntiin kuuluminen ei siten avioliittoa solmittaessa ole yleensä asiansomaisille kumppaneille mikään ongelma.

Suurempi ongelma se sitä vastoin on ortodoksiselle kirkkokunnalle. Onhan tunnettua, että ortodoksisen väestön määrä on vuosien mittaan huomattavasti vähentynyt.

Suurimpana tekijänä tässä ovat juuri kyseiset seka-avioliitot. Luonnollista olisi, että näistä avioliitoista syntyneistä lapsista olisi puolet luterilaisia ja puolet ortodokseja. Vuoteen 1970 oli käytäntönä, että lapset seurasivat uskontokunnaltaan isänsä, ellei asiasta ollut sovittu toisin; nykyäänhän lapset seuraavat äitiään. Nähtävästi ns. sosiaalinen paine on kuitenkin vaikuttanut siihen, että näin ei ole läheskään aina asianlaita. Niissä seka-avioliitoissa, joissa isä on ollut luterilainen, ovat lapset olleet 95-prosenttisesti luterilaisia. Niissä taas, joissa isä on ortodoksi, noin puolet lapsista on kuitenkin kastettu luterilaisen kirkon jäseniksi. Toisin sanoen vanhemmat ovat tehneet sopimuksen, että lapset seuraavat uskontokunnaltaan äitiään.

Tähän seka-avioliiton ongelmallisuuteen on kiinnitetty maassamme huomiota sekä kummankin asianomaisen kirkkokunnan että Suomen ekumeenisen neuvoston taholla. Näistä virikkeistä lähti liikkeelle se tutkimus, jonka dosentti, teol. tohtori Voitto Huotari viime vuonna julkaisi nimellä "Ortodoksin ja luterilaisen avioliitto". Tutkimus on samalla väitöskirja, joka hyväksyttiin Helsingin yliopiston teologisessa tiedekunnassa.

Voitto Huotari on hyvin kouliintunut tutkija. Hän on peruskoulutukseltaan teologi, mutta on opiskellut myös yhteiskunnallisia ja humanistisia aineita. Hänen tutkimuksensa on kirkkososiologinen. Se merkitsee sitä, että siinä on käytetty sosiologisen tutkimuksen menetelmiä, mutta samalla tutkimus on perusteltu myös teologisesti. Tämän tyyppisen aiheen käsittelyyn tutkimusnäkökulma on siten varsin hedelmällinen. On ilman muuta selvää, että tätä kysymystä voidaan tutkia monelta muultakin näkökannalta. Nyt julkaistu sosiologistyyppinen tutkimus on kuitenkin hyvä pohja sekä käytännön toimenpiteille että tutkimuksen jatkamiselle.

Koska Huotarin tutkimus on sosiologinen, sillä on myös sosiologinen perustansa ja viitekehjensä. Huotari tarkastelee uskonnollisen järjestelmän integraatiota, aviopuolisoiden solidaarisuutta sekä lasten socialisaatiota. Nämä käsitteet, jotka monien mielestä saattavat tuntua oudoilta, ovat kuitenkin varsin keskeisiä aiheen kannalta. Teosta lukiessa nämä käsitteet myös selkiävät sosiologiaa tuntemattomillekin lukijoille. Teoreettisen pohjan luomiseksi Huotari on selvittänyt myös teologisesti ortodoksisuuden ja luterilaisuuden luonnetta sekä erityisesti näiden kirkkokuntien käsitteisiä avioliitosta. Tämä selvittely on tehty melko lyhyesti mutta samalla nasevasti ja erittäin asian-tuntevasti. Tutkimuksen sosiologisesta luonteesta johtuu myös, että varsinainen tutkimusaineisto on hankittu haastattelujen ja kyselyjen avulla.

Seka-avioliittojen vaikutuksia uskonnolliseen solidaarisuuteen ja kirkkokuntien erilaisuuden ilmenemistä perheikäytymisessä on tarkasteltu kolmessa erilaisessa ympäristössä. Tutkimuspaikkakuntina ovat olleet Ilomantsi, Kuopion ortodoksisen seurakunnan maaseutualue sekä Helsinki. Haastatteluaineistoksi valittiin yhteensä 221 avioparia tasaisesti kultakin tutkimusalueelta. Koska haastattelun kohteina olivat molemmat aviopuolisot, haastatteluja suoritettiin siten 442. Avioliitoista puolet valittiin sellaisia, joissa vaimo on ortodoksi ja mies luterilainen, ja puolet taas niitä, joissa vaimo on luterilainen ja mies ortodoksi. Edelleen avioliitot rajattiin niihin, jotka on solmittu vuosina 1945–1971. Puolisoiden ikä sai olla enintään 60 vuotta. Haastattelut suoritettiin v. 1971. Jotta olisi saatu selville todella seka-avioliittojen aiheuttamat muutokset, tehtiin myös kysely, jonka kohteina olivat samanuskaisen kanssa avioliitossa olevat. Kyselyn muut valintaperusteet pyrittiin pitämään samoina kuin haastattelussakin.

Tutkimusalueet oli valittu sillä perusteella, että olisi saatu todella erilaisessa ympäristössä eläviä mukaan. Ilomantsihan on perinteistä maaseutua, jossa ortodoksisuus on

leimannut pitäjän yleiskuvaa melko voimakkaasti jo vuosisatoja. Pohjois-Savo taas on tyyppillistä diaspora-aluetta, jossa on verraten paljon ortodokseja, mutta jossa kuitenkin ortodoksien osuus on huomattavasti vähäisempi kuin Ilomantsissa. Missään Pohjois-Savon pitäjässä ei ortodoksisuus pääse leimaamaan elämää niin kuin Ilomantsissa. Sitä vastoin muuten olosuhteet ovat suunnilleen samanlaiset. Helsinki taas edustaa kaupungistunutta ja teollistunutta seutua. Sekä aineiston valinta että haastattelun ja kyselyn suorittaminen ja varsinkin aineiston käsittely on suoritettu erittäin ansiokkaasti. Huotarin tutkimus on näin ollen vankkaa työtä.

Olisi tietenkin mahdollista poimia esille tutkimustuloksista vaikka kuinka paljon mielenkiintoisia seikkoja. Siihen ei kuitenkaan tässä yhteydessä ole mahdollisuutta. Odotetusti seka-avioliitot ovat ortodoksiselle kirkkokunnalle ongelmallisempia kuin luterilaiselle. Seka-avioliitoissa ortodoksien soliraadisuus omaa kirkkokuntaa kohtaan heikkenee. Niissä elävät ortodoksit osallistuvat liturgiapalveluksiin huomattavasti vähemmän kuin ne, jotka ovat avioliitossa samanuskaisen kanssa. Ortodoksisen uskonnollisuuteen oleellisesti kuuluvat ristinmerkin teko ja ikonien käyttö kodissa kulttiesineenä ovat vieraita suurelle osalle seka-avioliitossa eläviä. Luonnollista on, että seka-avioliitossa elävät osallistuvat kuitenkin enemmän luterilaisen kirkon toimintaan kuin puhtaasti ortodoksisessa avioliitossa elävät. Yllättävältä sitä vastoin tuntuu, että seka-avioliitossa olevat luterilaiset tuntevat suurempaa sitoutuneisuutta omaan luterilaiseen kirkkokuntaansa kuin keskiverto-luterilaiset aviopuolisot. Samalla myös luterilaisen puolison kiinnostus ortodoksisen puolison kirkkokuntaan lisääntyy seka-avioliitoissa.

Huotarin tutkimus siis osoittaa, että ortodoksien uskonnollisuus tavallaan vähenee seka-avioliitossa, kun sitä vastoin luterilaisen uskonnollisuus kasvaa. Tämä ei asiaa syvemmin ajatellen sittenkään taida olla outoa, sillä se enemmistökirjon jäsen, joka valitsee aviopuolisonsa ortodoksikirkosta, ilmeisesti joutuu pohtimaan seka-avioliiton tuottamia ongelmia aivan toisella tavalla kuin ortodoksi, jolle seka-avioliiton solmiminen on olosuhteista johtuen luonnollinen asia.

Jo alussa mainittu lasten kirkkokunnan määräytyminen on tutkimuksen mukaan ongelmallinen. Aikaisempi käytäntö on myös ollut sikäli vaikea, että seka-avioliittojen ortodoksiset lapset ovat pääasiassa saaneet uskonnollisen kasvatuksensa luterilaiselta äidiltä. Äitihän on kaikkien tutkimusten mukaan selvemmin uskonnollisen kasvatuksen antaja kuin isä. Lasten uskontokunnan määräytymisessä on selviä eroja eri paikkakuntien välillä. Ilomantsissa lapset tulevat ortodoksisen kirkkokunnan jäseniksi selvästi enemmän kuin muualla. Helsingissä ollaan kaikkein välinpitämättömiä.

Ongelmallisin tilanne on Pohjois-Savossa, jossa uskonnolliseen käyttäytymiseen liittyy — kuten Huotari osoittaa — epävarmuutta eniten. Pohjois-Savon puhtaasti ortodoksisissa avioliitoissa on suhde ortodoksisen kirkkoon kaikkein kiinteintä ja osallistuminen kirkon toimintaan voimakkainta. Sitä vastoin seka-avioliitossa olevat ortodoksit ovat Pohjois-Savossa kaikkein epävarmimpia. Siellä kaikkein vähiten halutaan, että lapset kuuluvat vähemmistökirkkoon. Tähän saattaa vaikuttaa myös se, että Pohjois-Savon luterilaisilla on ortodoksisen kirkkoon nähden enemmän ennakkoluuloja kuin muilla. Ilmeisesti siis luterilainen puoliso ei ole siellä ainakaan lisäämässä ortodoksi-puolison osallistumista ortodoksisen kirkon toimintaan.

Eroja uskonnollisessa käyttäytymisessä on tietenkin eri sukupuolilla. Huotarin tutkimuksesta käykin ilmi, että kirkkokuntaa parempi uskonnollisen aktiivisuuden vaihte-luiden mittari on sukupuoli. Toisaalta taas muutokset ilmenevät herkemmin naisten

kuin miesten käyttäytymisessä. Ikäkin on merkittävä tekijä. Huotari on voinut todeta, että iän mukana lisääntyy kiinnostus sekä omaa että puolison kirkkokuntaa kohtaan.

Huotari on selvittänyt myös perhekäyttäytymistä erilaisin mittarein. Hän on voinut tällä perusteella jakaa seka-avioliittoperheet erilaisiin ryhmiin. Mielenkiintoinen on tutkimustulos, että avioeroriski on suurempi seka-avioliitossa kuin samanuskoisten avioliitossa. Siitä huolimatta seka-avioliitossa olevat itse katsovat avioliittonsa ja perhe-elämänsä vähemmän ristiriitaiseksi kuin muilla. Siis toisaalta seka-avioliitto on rikkiäisempi ja helpommin purkautuva kuin samanuskoisten avioliitto, mutta toisaalta se saattaa myös olla kiinteämpi ja ristiriidattomampi. Toisin sanoen siellä missä on seka-avioliitossa ikään kuin hyväksytty eriuskoisuus, siellä tämä erilainen tekijä saattaa olla pikemminkin kiinteämpi kuin erottava tekijä. Tämä tuloksista satu vihje kappaan kuitenkin vielä jatkotutkimuksia.

Olen edellä poiminut vain joitakin piirteitä Voitto Huotarin väitöskirjasta. Siihen tutustuminen on ymmärtääkseni erittäin hyödyllistä kaikille niille, jotka joutuvat tekemisiin seka-avioliittojen kanssa, olivatpa he kummankin kirkkokunnan työntekijöitä tai seurakuntalaisia. Se antaa myös hyödyllistä tietoa ja ajattelemisen aihetta käytännön ekumenialle. Sivutuotteena se tarjoaa lisäksi molempien kirkkojen opetuksen paljon ainesta. On iloittava siitä, että pätevä tutkija on ottanut selvitetäväkseen mittavan aiheen ja onnistunut työssään erinomaisesti.

Mainittakoon vielä, että sama tekijä on julkistanut Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitoksen kirkkososiologisten julkaisujen sarjassa ortodoksisen kirkon väestörakennetta koskevan tutkimuksensa. Siihenkin tutustuminen on jokaiselle kirkon työntekijälle ja asiasta kiinnostuneelle hyvin hyödyllistä, kuuluipa hän kumpaan kirkkokuntaan tahansa.

*Paavo Kortekangas*

## TILASTOA SUOMEN ORTODOKSEISTA

*Voitto Huotari*, Suomen ortodoksinen väestö. Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitoksen kirkkososiologian jaosto, Helsinki 1975.

Suomen ortodoksisen väestön osana on ollut monia raskaita aikoja ja vaikeita murroksia. Tämän vuosisadan aikana kaksi maailmansotaa jälkiseurauksineen on koettanut Suomen ortodoksien uskollisuutta perinteelliselle kirkkolleen. Voitto Huotarin tutkimus kertoo sanoin ja tilastoin, miten ortodoksinen väestö on näistä tilanteista selvinnyt.

Tutkimus todistaa, että ortodoksien määrä on vuosi vuodelta vähentynyt, vuodesta 1930 lähtien lähes 10 000 henkeä. Tämän ovat ortodoksiset papit ja aktiiviset maallikot tienneet, mutta nyt se on nähtävänä tutkimukseen perustuvana tilastona. Tämä on kuitenkin vähemmän kuin mitä monet tosiasioihin nojautuneet henkilöt ennustivat sodan päätyttyä. Eräät arvelivat näet, että parissa vuosikymmenessä ortodoksisuus kokonaan häviää suurimmasta osasta maata.

Voitto Huotari katselee ymmärtämyksellä niitä tilastoja, jotka näyttävät ortodoksin kannalta epäedullisilta. Muuttuminen Venäjän kirkon hiippakunnasta itsenäiseksi kansalliseksi paikalliskirkoksi ei tapahtunut ilman vaikeuksia ja menetyksiä. Viimeisten sotien seurauksena ortodoksinen kirkkokunta menetti n. 90 % omaisuudestaan ja n. 75

% sen jäsenistä joutui jättämään kotiseutunsa ja hajaantumaan toisuskoisen enemmistön keskuuteen. Tutkimuksesta näkyy, etteivät kaikki ortodoksit ole kestäneet enemmistön painetta, vaan mukautuneet siihen.

Kirkkokunnan vähenemiseen on ollut muitakin syitä kuin valmistautumattomuus sodan tuomaan uuteen tilanteeseen. Ortodoksisten seurakuntien kirkonkirjoihin on vuosisatamme alkupuolelle merkitty venäläistä virkakuntaa, Itä-Karjalan pakolaisia ja sotien aikana myös Inkerin pakolaisia, joista varsin monet palasivat takaisin raja taa ilmoittamatta lähdöstään kirkkoherranvirastoon. Näiden maassa asumattomien poistaminen kirkonkirjoista on aikaansaanut huomattavia vähennyksiä jäsenluetteloihin.

Ruotsista on saatu tietoja sinne muuttaneista suomalaisista. Heidän joukossaan on n. 5 000 Suomen ortodoksia. Ortodokseja on muuttanut moniin muihinkin maihin, erityisesti Amerikkaan, Australiaan ja Länsi-Saksaan.

Tutkimus tuo monia mielenkiintoisia asioita esille Suomen ortodoksisesta väestöstä. Kaupungeissa asuvia ortodokseja on hieman enemmän kuin maaseudulla asuvia. Naisia on huomattavasti enemmän kuin miehiä. Alle 24-vuotiaita on ortodokseissa vähemmän ja 25 vuotta vanhempia taas enemmän kuin koko maan tilastossa, mihin ainakin osittain ovat vaikuttaneet seka-avioliitot, joita ortodoksit pääasiassa solmivat ja joissa lasten kastaminen ortodoksisen kirkkoon on kaukana tasapuolisuudesta.

Ortodoksisesta kirkkokunnasta kiinnostunut henkilö viihtyy Voitto Huotarin tutkimuksen ääressä. Ortodoksisen kirkkokunnan papistolle ja toimihenkilöille se on arvokas lähde, josta saa nykyaikaiseen tutkimukseen perustuvia tietoja paremman kokonaisnäemyksen saamiseksi kirkkokunnasta ja jopa virikkeitä suunnitelmallista työtä varten.

*Erkki Piironen*

## ORTODOKSIEN DIALOGEJA PROTESTANTTIEN KANSSA

*The Orthodox Church and the Churches of the Reformation. A survey of Orthodox-Protestant dialogues. Faith and Order Paper 76. World Council of Churches, Geneva 1975. VI + 101 s.*

Kirkkojen maailmanneuvosto on julkaissut monella tavalla mielenkiintoisen kirjan, joka sisältää raportteja ortodoksis-protestanttisista teologisista keskusteluista sekä sen lisäksi viiden ortodoksisen ja viiden protestanttisen teologin kyseisiä dialogeja koskevan lausunnon. Omalla kohdallamme olemme varsin suuressa määrin olleet tästä kaikesta sivussa — lukuunottamatta niitä paria kertaa, jolloin tarkkailijoina olemme olleet mukana Moskovan patriarkaatin ja Suomen luterilaisen kirkon teologisissa neuvonpidoissa — ja siitä syystä voi olla hyödyllistä edes hieman tutustua ortodoksien muualla toisten kirkkokuntien teologien kanssa käymiin keskusteluihin. Näitä on ollut ekumeenisen patriarkaatin ja Saksan liittotasavallan evankelisen kirkon, viimeksi mainitun ja Moskovan patriarkaatin, Itä-Saksan evankelisten kirkkojen liiton ja Moskovan patriarkaatin, Yhdysvaltain ortodoksien ja luterilaisten, Pohjois-Amerikan ortodoksien, reformoitujen ja luterilaisten, Romanian ortodoksien, luterilaisten ja reformoitujen sekä Pohjois-Amerikan ortodoksien ja reformoitujen välillä.

Nyt julkaistu kirjanen tekee selkoa kaikista käsitellyistä teemoista sekä keskustelujen kulusta ja joistakin keskeisistä tuloksista. Materiaali osoittaa myös, ettei useimmiten suinkaan ole ollut kyseessä jokin ainutkertainen konferenssi, vaan toisinaan jopa kokonainen sarja neuvotteluja. Mm. Romaniassa on vuodesta 1964 lähtien ollut 26 tällaista teologista konferenssia. Joitakin poimintoja eri dialoogeissa käsitellyistä aiheista: Pyhä Henki Kirkossa ja uskovaisissa, Ihmiskuva ortodoksiassa ja protestantismissa, Traditio, Kaste, Eukaristia, Ekumenia ja Vatikaanin toinen konsiili, Kirkko ja yhteiskunta, Jumalan ja ihmisten palveluksessa, Käytännön ekumenian tarkoitus ja tärkeys, Pelastuksen sosiaalinen aspekti, Jumalan ilmoitus ja historia jne. — Kirjaseen sisältyvien ortodoksisten teologien lausuntojen joukossa on myös näiden rivien kirjoittajan lyhyt artikkeli, joka päättyy seuraavasti: ”Yleisesti ottaen tulisi melko paljon huomiota kiinnittää kirkkojen *elävään* traditioon ja täten — erityisesti protestanttien kohdalla — niiden opetuksen sellaisena kuin tätä ilmentävät niiden nykyiset liturgiset, dogmaattiset ja uskonnonopetuksen liittyvät kirjat ja käytännöt. Näin siitä syystä, että usein on olemassa tiettyä pyrkimystä — suuressa määrin mm. luterilaisten tapauksessa — sitteerata ja esittää keskusteluissa 1500-luvun asiakirjoja, joilla monta kertaa on pikemminkin historiallinen kuin käytännöllinen merkitys (m.t., s. 70)”. Tämän ongelman todellisuus ilmenee kirjasta monin tavoin. Mutta siitä ilmenee myös, että keskustelut ovat suuresti rakentaneet yhteyksiä ja lisänneet keskinäistä tuntemusta. Sekä yhdistävä että erottava aines on entistä paremmin tullut esiin ja väärinkäsityksiä on vähennetty.

*Helsingin Metropolliitta Johannes*

#### KRISTILLISEN MAAILMANKUVAN HAHMOTTELUA

*Alexander Schmemmann*, Maailman elämän edestä. Ortodoksinen Veljestö, Kuopio 1974. 180 s.

Alexander Schmemmann, eräs tämän hetken kuuluisimpia ortodoksiteologeja, on jo ennestään tunnettu suomalaiselle lukijakunnalle. Hänen tuotannostaan on aikaisemmin käännetty ortodoksista liturgista perinnettä esittelevä kirja Suuri paasto, joka täällä otettiin vastaan suurella innostuksella. Innostus on jatkunut myös tämän toisen suomenoksen, Maailman elämän edestä -kirjan kohdalla.

Alexander Schmemmann toimii nykyään New Yorkissa Pyhän Vladimirin teologisen seminaarin dekaanina ja liturgisen teologian professorina. Tämän tehtävänsä ohella hän on opettanut myös Columbia University'ssä ja New York University'ssä sekä muutamissa muissa amerikkalaisissa yliopistoissa. Schmemmann tunnetaan lisäksi hyvin tuotteliana tutkijana ja kirjoittajana. Suomen kielelle käännettyjen kirjojen lisäksi hän on julkaissut mm. teokset *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, *Ultimate Questions*, *Introduction to Liturgical Theology*, *Liturgy and Life*, *Of Water and the Spirit* sekä *Orthodoxy*, *World Mission*. Lähitulevaisuudessa ilmestyy laaja Eukaristiaa koskeva tutkimus.

Esiteltävänä oleva kirja *For the Life of the World* on alkuaan kirjoitettu vuonna 1963 pidettyä kristillistä opiskelijakokousta varten. Teos oli ortodoksinen maailmanku-

van ja elämäkäsityksen tulkintayritys, ortodoksinen papin persoonallinen puheenvuoro nuorille kristityille. Se ei siis ollut, kuten kirjoittaja itsekin kirjan 1973 ilmestyneen painoksen esipuheessa toteaa, järjestelmällinen teologinen tutkielma. Yksinomaisena tarkoituksena oli hahmotella kristillisen maailmankatsomuksen ääriiviivat opiskelijoille, jotka valmistautuivat keskustelemaan kristinuskon tehtävistä.

Kuitenkin tästä Schmemmannin kirjasta tuli menestysteos. Se on käännetty useille kielille, mm. kreikaksi, venäjäksi, ranskaksi, italiaksi ja nyt siis myös suomeksi. Käydessään viime vuoden syyskuussa Suomessa Schmemmann itsekin ihmetteli kirjansa saamaa suosiota. Olihan se kirjoitettu parin kesälomakuukauden aikana vaatimattomaksi puheenvuoroksi ekumeeniseen keskusteluun.

Mutta kun tuota kirjaa lukee, vaikkapa vain näin käännöksenä, saa selityksen sen saamaan menestykseen. Teos on kirjoitettu loistellaalla tyylillä. Siinä on viisaita oivaluksia ja syvällisiä näkemyksiä. Kirjoittaja osaa esittää vaikeaselkoisiakin teologisia rakennelmia tavalliselle lukijalle ymmärrettävässä muodossa. Ehkä juuri tässä onkin Schmemmannin suurin ansio ja erityinen armolahja: hän popularisoi, kääntää akateemista teologiaa suuren yleisön kielelle.

Tietysti tässä kirjassa on myös puutteellisuksia ja heikkouksia, kuten kirjoittaja itsekin kirjan esipuheessa toteaa. Asioita on yleistetty ja yksinkertaistettu liikaakin. Väitteitä ei ole riittävästi perusteltu eikä esitys aina etene selkeän johdonmukaisesti. Mutta tämä johtuu ainakin osittain kirjan luonteesta ja alkuperäisestä tarkoituksesta. Kysymyksessä ei ole ”tieteellinen” teologinen tutkimus eikä sitä sellaisena voida arvioidakaan.

Schmemmannin ajattelun lähtökohtana on sakramentaalinen käsitys maailmasta ja ihmisen elämästä: maailma kokonaisuudessaan on ”sakramentti”, näkyvä merkki Jumalan armosta ja suuruudesta. Jumalan luomistyö, joka alkuaan oli ”sangen hyvä”, turmeltui syntiinlankeemuksessa. Mutta Kristuksessa, Kirkossa, sakramentaalisessa transformaatiossa, ennen muuta Eukaristiassa, maailma jälleen pyhitetään ja uudistetaan. Se tuodaan jälleen Jumalan yhteyteen, palautetaan alkuperäiseen kauneuteen ja suuruuteen.

Tällainen näkemys maailmasta ja elämästä ei anna tilaa äärimmäisyysuunnille. Maailmaa ei voida kokonaan mitätöidä ja hyljätä manikealaisten tapaan, koska se on Jumalan luoma, uudistuva ja pyhittyvä maailma. Toisaalta maailmaa ei voida sellaisenaan täysin hyväksyäkään ja antautua sille, koska se on synnin ja rappion alainen. Tällaiseen näkemykseen perustuen Schmemmann esittelee ortodoksinen kirkon sakramentaalista ja yleensä liturgista elämää. Kaikessa siinä on kysymys uuden todellisuuden, Jumalan Valtakunnan toteutumisesta ja läsnäolosta tässä maailmassa ja tässä ajassa.

Schmemmannin kirjassa on runsaasti tärkeitä havaintoja monistakin kristillisen uskon ja elämän keskeisistä kysymyksistä. Eräs sellainen on käsitys sielun luonnollisesta kuolemattomuudesta, jota on totuttu pitämään kristillisenä oppina. Schmemmann aivan oikein painottaa, että ”hengellisen ja aineellisen vastakohtaisuuteen perustuva sielun-kuolemattomuusoppi ei näet ole kristillinen, ei myöskään oppi kuolemasta vapauttajana tai rangaistuksena. Niiden yhdentymisen kristilliseen maailmankatsomukseen pikemminkin hämmensi kuin selkiinnytti kristillistä teologiaa ja hurskauselämää” (s. 114). Ajattelemisen aihetta antaa sekkin, mitä Schmemmann vähän myöhemmin kirjoittaa: ”Kristillinen usko ei tee sovintoa kuoleman kanssa. Se paljastaa kuoleman. . . Vain sil-



loin, kun Kristus on elämä, kuolema on sitä, miksi kristinusko sen julistaa: vihollinen, joka pitää tuhota, eikä salaisuus, joka pitää selittää . . . Tämä maailma, ei jokin toinen maailma, tämä elämä, ei jokin toinen elämä, annettiin ihmisille Jumalan läsnäolon sakramentiksi, yhteydeksi Jumalaan” (s. 116–117).

*Veikko Purmonen*

28

Ortodoksia