

ORTODOKSIA

20

Julkaisijat:

ORTODOKSISTEN PAPPIEN LIITTO

ja

HELSINGIN YLIOPISTON
ORTODOKSINEN LAITOS

Toimituskunta:

Piispa Johannes (päätoimittaja)
Aune Jääskinen (toimitussihteeri)
Kauko Pirinen Heikki Kirkinen
Aleksanteri Korelin Veikko Purmonen

Helsinki 1971

SISÄLLYS

<i>Piispa Johannes</i>	Ortodoksian lukijakunnalle	5
<i>Metropoliitta Emilianos</i>	Autokefalian myöntäminen	6
<i>Simo Härkönen</i>	Suomen ortodoksista kirkkokuntaa koskevan lainsäädännön uudistaminen	12
<i>Piispa Johannes</i>	Suomen ortodoksista kirkkokuntaa koskevan lainsäädännön kanonisuusongelma ..	16
<i>Gotthard Nygren</i>	Antalet svenskspråkiga ortodoxa i Finland 31. 12. 1960	27
<i>Veikko Purmonen</i>	Georges Florovskin käsitys kirkon ykseydestä	30
<i>Mikael Ritamo</i>	K.S. Esipaimenen, Helsingin hiippakunnan piispan Aleksanterin (1883—1969) muistolle	43
<i>Hilkka Seppälä</i>	Bysanttilaisen neumikirjoituksen vaiheet	52
<i>Johannes Seppälä</i>	Kreikan kirkon hallinnollisesta rakenteesta ja jumalanpalveluselämästä	70
<i>Uoitto Setälä</i>	Patriarkka Athenagoras Suomessa vuonna 1926	81
<i>Jukka Thurén</i>	Eksodos-aihe Melitonin pääsiäissaarnassa	88
<i>Artikkelikatsaus</i>		113
<i>Tutkimusta ja kirjallisuutta</i>		129

CONTENTS

<i>Johannes, Bishop of Helsinki</i>	To the Reader	5
<i>Emiliano, Metropolitan of Calabria</i>	Process of Granting Autocephaly	6
<i>Simo Härkönen</i>	The New Legislation of the Finnish Orthodox Church	12
<i>Johannes, Bishop of Helsinki</i>	The Problem of Canonicity of Legislation in the Finnish Orthodox Church	16
<i>Gotthard Nygren</i>	The Number of Swedish Speaking Orthodox in Finland. 31. 12. 1960	27
<i>Veikko Purmonen</i>	Georges Florovsky's View of the Unity of the Church	30
<i>Mikael Ritamo</i>	To the Memory of H. E. Alexander, Bishop of Helsinki (1883—1969)	43
<i>Hilkka Seppälä</i>	The Development of Byzantine Neum Script	52
<i>Johannes Seppälä</i>	Administrative Character and Liturgical Life of the Greek Church	70
<i>Uitto Setälä</i>	Patriarch Athenagoras' visit to Finland 1926	81
<i>Jukka Thurén</i>	The Exodus Motive in Meliton's Paschal Sermon	88
Review of articles		113
Research works and new books		129

ORTODOKSIAN LUKIJAKUNNALLE

Ortodoksian toimituskunnan kokouksessa on tapahtunut joitakin muutoksia, kuten ilmenee asiaan liittyvästä maininnasta toisaalla tässä numerossa. Muutokset perustuvat Ortodoksisten Pappien Liiton v. 1969 ja 1970 tekemiin päätöksiin sekä jälkimmäisenä vuonna tapahtuneeseen rovasti Tapani Revon omaloitteiseen toimituskunnasta eroamiseen. Rovasti Repo kantoi usean vuoden ajan vastuuta Ortodoksian toimittamisesta ja paneutui tehtäväänsä suurella kiinnostuksella ja tarmolla. Lehden nimissä lausun vilpittömän kiitoksen rovasti Revolle hänen merkittävästä panoksestaan Ortodoksian monivuotisena päätoimittajana.

Otettuani OPL:n v. 1969 tekemän päätöksen nojalla vastaan Ortodoksian päätoimittajan tehtävän — luottaen toimituskunnan kaikkien jäsenten yhteistyöhaluun ja keskinäiseen tukeen — vetoan Ortodoksian lukijakuntaan ja aivan erityisesti kirkkokuntamme papistoon siinä mielessä, että yhä useammat olisivat valmiit jakamaan yhteisen vastuumme Ortodoksiasta ja rikastuttamaan julkaisumme omalla panoksellaan. Toivon neuvottelevaa yhteydenottoa näissä kysymyksissä papiston ja muitten asiasta kiinnostuneitten taholta.

Piispa Johannes

AUTOKEFALIAN MYÖNTÄMINEN

Sen johdosta, että Moskovan patriarkaatti on hiljattain myöntänyt autokefaliaksi väitetyn aseman USA:ssa toimivalle venäläiselle n.s. Metropoliakirkolle ja että tämä on herättänyt huomiota, on tarpeellista selvittää sekä taustaa että kanonisesti vahvistettuja ja yleisesti hyväksytyjä menettelytapoja ja käytäntöä, joita tällaisissa tapauksissa noudatetaan.

Huolimatta siitä, että sekä ortodoksisessa kirkossa että ekumeenisessa liikkeessä syvästi uskotaan, että ortodoksisten kirkkojen uskonperintö on murtumaton, eikä epäillä niiden dogmaattista ykseyttä, kuitenkin saattaa välistä esiintyä kanonisia ja puhtaasti hallinnollisia kysymyksiä, jotka voivat herättää hämmennystä kaikissa asianosaisissa. Tosin yleisesti myönnetään, että nämä erot jättävät ortodoksisen kirkon ja eri ortodoksisten kirkkokuntien dogmaattisen ykseyden koskemattomaksi. Erityisesti länsimaalaisten on vaikea ymmärtää, miksi — kun kaikki ortodoksit pitäytyvät yhteen murtumatta jatkuvaan uskoon — he kuitenkin eivät ole yhden kirkollisen keskushierarkian alaisia.

Kysymys on monimutkainen eikä sen liiallinen yksinkertaistaminen ole paikallaan. Jotta voisi käsittää ne oleelliset tekijät, jotka vallitsevat sellaisissa tilanteissa kuin esim. nyt Amerikassa syntyneessä Moskovan patriarkaatin myönnettyä venäläiselle Metropoliakirkolle autokefaliaksi väitetyn aseman, on ymmärrettävä sekä kirkolliskokousjärjestelmä, jota kirkko noudattaa että sen rakenne ja työskentelytavat. Samoin on otettava huomioon käsitteen »primus inter pares» merkitys, autokefaalisen ja autonomisen kirkon välinen sekä patriarkaattien ja näiden kirkkojen välinen suhde, samoin kaikkien suhde Konstantinopolin Ekumeeniseen Patriarkaattiin. Sen tähden on tarpeen pereh-

tyä siihen menettelytapaan, joka tässä kirkolliskokousjärjestelmässä, jota kaikki ortodoksiset kirkot noudattavat, on omaksuttu myönnettäessä tietyille kirkolle autokefalia.

Vanhan Konstantinopolin piispanistuimen ensisijaisuus ja kunnia-asema on tunnustettu niissä kanoneissa, jotka hyväksyttiin muutamissa varhaisimmissa ekumeenisissa kirkolliskokouksissa. Toisen ekumeenisen kirkolliskokouksen kolmas kanoni ja Kalkedonin neljännen ekumeenisen kirkolliskokouksen yhdeksäs ja kahdeskymmeneskahdeksas kanoni kaikki tunnustavat ja vahvistavat sen, että tämä piispanistuin, ja vain tämä piispanistuin, on kirkollisesti vastuussa kaikista niistä kristityistä, jotka elävät hajallaan olemassaolevien kirkollisten hallintoalueiden rajojen ulkopuolella, siis niistä kristityistä, joiden noina varhaisina aikoina sanottiin elävän »barbaarien» keskuudessa. Nykyisin on tavallisempaa sanoa tällaisten ortodoksikristittyjen elävän diasporassa. Tämä termi tarkoittaa kaikkia niitä ortodoksisia seurakuntia ja kristittyjä, jotka elävät äitikirkkonsa tai -kirkkonsa hallintoalueiden maantieteellisten rajojen ulkopuolella. Toisin sanoen Ekumeeninen Patriarkaatti yksin on vastuussa kaikista niistä kristityistä, jotka elävät minkä tahansa jo olemassaolevan ortodoksisen jurisdiktion ulkopuolella.

Neljännen ekumeenisen kirkolliskokouksen edellämainittu kahdeskymmeneskahdeksas kanoni antaa erään esimerkin: se toteaa, että ne, jotka asuvat Pontoksessa, Aasiassa ja Traakiassa, kuuluvat Konstantinopolille, ja että Konstantinopolin on vihitävä kaikkien näiden kolmen maakunnan piispat. Lisäksi Konstantinopolilla on oikeus ja myös velvollisuus ottaa vastaan valituksia ja alistuksia, toimia välittävänä viranomaisena, ratkaista tärkeitä tai kiistanalaisia kysymyksiä, kutsua koolle yleisortodoksisia kokouksia, johtaa niitä, myöntää autonomia, autokefalia tai patriarkaatin asema muille tai uusille kirkkoille, vihkiä käyttöön muiden ortodoksisten kirkkojen myrravoitelussa tarvitsema pyhä öljy jne.

Muutamat esimerkit historiasta osoittavat lukijalle, kuinka tämä järjestelmä käytännössä on toiminut. V. 451 Konstantinopolin patriarkka *Anatolius* 600 piispan läsnäollessa korosti Kal-

kedonissa Konstantinopolin privilegeiota ja oikeutta järjestellä kirkon yleiseltä kannalta tärkeinä pidettäviä asioita. V. 1235 Konstantinopolin patriarkka *Germanos* julisti Bulgarian arkkipiispakunnan autokefaaliseksi. V. 1588 Venäjän kirkko pyysi ekumeenista patriarkkaa *Jeremias II:a* myöntämään sille patriarkaatin aseman, ja tsaari sekä Moskovan arkkipiispa *Job* pyysivät, että Moskovan patriarkaatile annettaisiin Antiokian patriarkaatin jälkeinen sija patriarkaattien arvojärjestyksessä. Tätä vaatimusta käsittelemään kutsuttiin Blahernaan 12. 2. 1593 yleisortodoksinen synodi, ja siinä vaatimus hyväksyttiin. V. 1693 Konstantinopolin patriarkka *Kallinikos* vahvisti virallisella kirjeellään Serbian Ohridin, Kyproksen ja Georgian arkkipiispan tarkan kirkollisen arvoaseman. Hän julisti, että heille kuuluu arkkipiispan, vaan ei patriarkan arvo.

V. 1453 Konstantinopoli joutui turkkilaisten käsiin, mutta sen kirkollinen arvoasema ja -valta pysyivät koskemattomina. Kukaan ei silloin tai sen jälkeen ole kiistänyt mahdollisuutta vedotta Konstantinopolin piispanistuimeen eikä sen auktoriteettia puuttua kiistanalaisiin kysymyksiin muiden autokefaalisten kirkkojen välillä. Mitä tulee erityisesti Venäjän kirkkoon, niin siinä kuuluisassa Tomoksessa, jonka allekirjoitti neljä idän patriarkkaa vastaukseksi 25 kysymykseen, jotka Moskovan kirkko oli esittänyt vähän ennen kuin sille myönnettiin patriarkaatin asema, Konstantinopolin Ekumeenisen Patriarkaatin arvovalta jälleen vahvistettiin. Vastaavasti Moskovan patriarkaatin perustamisasiakirjassa, joka on päivätty vuodelle 1589, todettiin selvästi, että tämä patriarkaatti on Konstantinopolin äitikirkon alainen.

V. 1831 Serbian kirkko julistettiin autonomiseksi ja v. 1879, kun Serbiasta tuli riippumaton valtio, sille myönnettiin autokefalia. Siitä kirjeenvaihdosta, jota tämän asian yhteydessä Ekumeeninen Patriarkaatti ja Serbian hierarkia kävivät keskenään, voidaan hyvin selvästi nähdä, kuinka tärkeä merkitys valtiollisella riippumattomuudella oli tekijänä, joka vaikuttaa autokefalian

myöntämiseen tietylle kirkolle. Kreikan kirkosta tuli autokefaalinen v. 1850, hieman sen jälkeen kuin Kreikka oli saavuttanut itsenäisyytensä v. 1821. Myös Georgian kirkon historia on tässä yhteydessä huomionarvoinen. Tämä kirkko, joka tunnetaan Iberian kirkkona, oli ollut autokefaalinen aina kolmannen vuosisadan alkupuolelta asti, mutta se menetti autokefaliansa v. 1783, kun Georgia oli liitetty Venäjään. Niin pian kuin Puolasta tuli riippumaton valtio, Puolan ortodoksinen kirkko myös anoi itsenäisyyttä. Niinpä autokefalia asianmukaisesti myönnettiin sille 11. 6. 1922. Myös Serbian kirkolle myönnettiin patriarkaatin asema v. 1922. Romanian kirkolle oli myönnetty autokefalia v. 1885, ja se saavutti patriarkaatin aseman v. 1925. V. 1937 Albanian kirkko sai autokefalian. Bulgarian kirkosta tuli autokefaalinen v. 1945 ja patriarkaatti v. 1961.

On myös totta, että sinä pitkänä aikakautena, jota tässä näin lyhyesti on silmäilty, järjestystä ja kanonista täsmällisyyttä ei aina ole säilytetty. Säännöttömyyksiä on tapahtunut johtuen mielivaltaisista ja yksipuolisista toimenpiteistä. Esim. v. 1948 Konstantinopolin patriarkka *Maksim* moitti Prahan arkkipiispa *Sabbatiosta* siitä, että tämä neuvottelematta etukäteen Konstantinopolin kanssa oli päättänyt yksipuolisesti irroittaa Tšekkoslovakian kirkon Konstantinopolin jurisdiktiosta ja alistaa sen Moskovan patriarkaatin jurisdiktioon. Kyseisessä patriarkaalisessa kirjeessä todetaan, että piispoille ei kuulu siirtyä jurisdiktiosta toiseen omasta aloitteestaan, koska se on vastoin niitä sääntöjä, jotka kaikki ortodoksiset kirkot ovat hyväksyneet paikalliskirkkojen hallintoa varten. Kirjeessä todetaan edelleen, ettei Venäjän kirkon jurisdiktiota voi mielivaltaisesti laajentaa koskemaan suurempaa aluetta kuin aikaisemmin on vahvistettu.

Täten siis menneisyydessä on tapahtunut — ja sellaisen tapauksen edessä olemme nytkin USA:n kohdalla, että avoin risiriita vallitsee sen välillä, mitä koko ortodoksisen kirkon laki edellyttää, ja sen välillä, mitä tietty paikallinen ortodoksinen kirkko on tehnyt tai on tekemässä. Tuleva yleisortodoksinen synodi joutuukin ottamaan käsiteltäväkseen seuraavat ongelmaan

liittyvät kysymykset, jotta päästäisiin vallitsevasta, tällaisten tuskallisten sääntörikkomusten leimaamasta tilanteesta:

- 1) autokefalian julistaminen,
- 2) kuka myöntää autokefalian,
- 3) autokefalian ehdot ja edellytykset,
- 4) autokefalian myöntämismenettely,
- 5) mitkä kirkot nyt tunnustetaan autokefaalisiksi.

Yhtä asiaa vielä on tähdennettävä, ja se on tärkeä. Monissa tapauksissa Konstantinopolin patriarkaatti, haluten suuresti pitää yllä yhteyttä kaikkien ortodoksisten sisarkirkkojen kesken, on käyttänyt etuoikeuttaan ja valtaansa suurella joustavuudella, seuraten rakkauden sävyttämää menettelyä ja myötämielisyyttä sen sijaan, että se olisi ankarasti ja legalistisesti pitäytynyt vain kirkon lain kirjaimeen. Menneisyudessa, kun Konstantinopolin patriarkaatti on de facto joutunut määrittelemään kantansa yksipuolisiin ja epäkanonisiin toimenpiteisiin nähden, se on koettanut kaikin keinoin ylläpitää ortodoksian välistä ykseyttä ja välttää hajaannusta ortodoksisten sisarkirkkojen kesken omaksumalla rakastavan ja ymmärtävän asenteen. Mutta tällaisen asenteen omaksuminen ei saisi johtaa ihmisiä luulemaan, että kaikkien poikkeuksetta hyväksymän kanonisen lain noudattamatta jättämisen sallittaisiin muodostua säännölliseksi ja pysyväksi käytännöksi.

Kirkko on jumalallinen instituutio eikä se voi luopua Pyhän Hengen sille ekumeenisissa kirkolliskokouksissa — joitten se uskoo olevan tämän Hengen ohjaamia — antamasta järjestysmuodosta. Ekumeeniset kirkolliskokoukset, joiden välityksellä Pyhä Henki puhuttelee ortodoksisia kirkkoja, ovat sen rakenteen selkäranka, ja noudattamatta kuuliaisesti niitä lakeja, jotka ne ovat säätäneet, Kirkko ei voi olla Herralleen kuuliainen.

Täten on täysin ristiriitaista, että toisaalta kaikki ortodoksiset kirkot noudattavat synodista järjestelmää, joka on niiden rakenteen ydin, ja korostavat kirkolliskokousten säätämien, kaikkien hyväksymien kanonien ehdotonta pätevyyttä, ja toisaalta samaan aikaan jokin yksityinen ortodoksinen kirkko vetoaa näihin

kanoneihin vain, kun se sille sopii, mutta ei välitä niistä, vaan jopa rikkoo niitä, jos ne eivät näytä olevan sopuinnussa sen erityispyrkimysten ja -etujen kanssa. Se vaarantaa suuresti koko kirkolliskokouhallintoperiaatetta ja on vastoin Pyhän Hengen ekumeenisten kirkolliskokousten välityksellä ilmaisemaa opetusta.

SUMMARY

Emilianos, Metropolitan of Calabria, Process of Granting Autocephaly.

The author deals with various problems related to the process which is to be followed when a Church is made autocephalous. The matter is regarded partly against the background of the situation in America, where the so-called Russian Metropolia has been declared autocephalous by the Patriarchate of Moscow, in spite of the express warnings and protests of the Ecumenical Throne. The author emphasises the traditional leading rôle of Constantinople in these matters and underlines the danger that threatens, if the Orthodox Churches obey the canons only when this suits them.

Simo Härkönen

SUOMEN ORTODOKSISTA KIRKKOKUNTAA KOSKEVAN LAINSÄÄDÄNNÖN UUDISTAMINEN

Maamme saavutettua itsenäisyytensä ryhdyttiin lainsäädäntöteitse järjestämään silloisen Suomen kreikkalaiskatolisen kirkon järjestysmuotoa ja oikeudellista asemaa. Säännökset niistä sisältyivät kirkkokunnasta v. 1918 annettuun asetukseen, vuoden 1919 Suomen hallitusmuotoon ja v. 1922 annettuun uskonnonvapauslakiin. Kirkkokuntaa koskeva asetus uudistettiin vuosina 1925 ja 1953 sekä täydennettiin eräillä laeilla ja asetuksilla.

Lainsäädännön jatkuvasti kehittyessä oli mm. evankelisluterilaisen kirkon kirkkolaki uudistettava ja myös ortodoksisen kirkkokunnan kohdalta todettiin useassa yhteydessä uudistusten tarpeellisuus.

Jo v. 1942 julkaistussa hallinto-oikeuden professori *Ueli Merikosken* tutkielmassa,¹ joka koski kirkkokunnan oikeudellista asemaa, mainitaan, että hallitusmuodon määrittelemien periaatteiden mukaan eräät säännökset Suomen kreikkalaiskatolisesta kirkkokunnasta olisi ollut annettava lakina eikä asetuksena. Asiaintila muodostui myöhemmin lainopillisena kysymyksenä yhä kestävämmäksi, kun kirkkokunnan verotusoikeutta jäseniinsä ja eräisiin yhtymiin ei voitu säädellä asetusteitse ja kirkkokunnan oikeudellinen asema pysyi jatkuvasti asetuksen varassa.

Vuonna 1969 ortodoksinen kirkollishallitus piti kirkkokunnan lainsäädännön uudistamista välttämättömänä ja teki siitä esityksen opetusministeriölle painottaen anomuksessaan asian tärkeyt-

1. *Ueli Merikoski* Suomen kreikkalaiskatolisen kirkon järjestysmuoto ja oikeudellinen asema. Valtiotieteellisen Yhdistyksen vuosikirja 1942—1943 (Vammala 1943).

tä ja kiireellisyyttä. Valtioneuvosto suhtautui anomukseen myönteisesti ja asetti saman vuoden syyskuulla *ortodoksisen lainsäädännön toimikunnan* tehtävää suorittamaan. Toimikunnan puheenjohtajaksi nimitettiin samalla oikeusneuvos *Kurt Kaira* sekä jäseniksi varatuomari *Simo Härkönen*, hallitussihteeri *Ualdemar Maarvala* ja rovasti *Mikael Kasanko*. Toimikunta otti sihteerikseen varatuomari *Ueikko Mannisen* ja aloitti välittömästi sille määrätyn työn.

Toimikunnan tehtäväksi tuli koota yhteen lakiin ja asetukseen ortodoksista kirkkokuntaa koskevat säännökset. Lain tuli sisältää periaatteelliset ja pysyväismääräykset, jotta kirkkokunnan oikeudellinen asema saataisiin kestäväälle pohjalle. Yksityiskohtaisempien ja helpommin muutettavien ohjeiden tuli sisältyä asetukseen, jonka sisältö muodostui lakia huomattavasti laajemmaksi, — lähes entisen ns. kirkkokunnan perusasetuksen mitaiseksi.

Toimikunta työskenteli lähes kolme vuotta, jona aikana käytiin läpi voimassaolevan lainsäädännön kaikki ne säännökset, jotka tavalla tai toisella sivusivat ortodoksista kirkkokuntaa. Niistä mainittavimpia olivat virkamiesoikeus, verotusoikeus ja eläkelainsäädäntö. Tärkeimmäksi vertailukohteeksi tuli luonnollisesti evankelis-luterilaisen kirkon uusi kirkkolaki, joka oli monessa suhteessa apuna ortodoksisen kirkkokunnan lainsäädäntöä uudistettaessa. Ennen työnsä lopullista päättämistä toimikunta kuuli kirkolliskokouksen valmisteluvaliokunnan ja ylimääräisen kirkolliskokouksen lausunnot laki- ja asetusehdotuksista tehden niiden johdosta viimeiset tarkistukset.

Vuonna 1969 kokoontunut ylimääräinen kirkolliskokous hyväksyi pienin huomautuksin laki- ja asetusehdotukset, jotka eräin muodollisin tarkistuksin hyväksyttiin myös eduskunnassa ja valtioneuvostossa. Laki ortodoksisesta kirkkokunnasta annettiin 8. 8. 1969 ja asetus 6. 3. 1970. Kun asetusta ei voitu soveltaa vuoden 1970 alusta alkaen, kirkollishallitus antoi kiertokirjeellä seurakunnille ohjeet sen osittaisesta soveltamisesta jo alkaneen vuoden aikana.

Uudistettu ortodoksinen kirkkolaki asetuksineen noudattaa päälinjoiltaan entisen ns. perusasetuksen säännöksiä. Niitä on täydennetty ja tarkistettu siten, että seurakunnallisen työn eri alat, palkkaus- ja eläkeasiat sekä hallintotehtävät on yksityiskohtaisemmin ja ajanmukaisemmin määritelty. Tärkeimpinä uudistuksina on pidettävä kirkollisen oikeudenkäynnin säännösten uudistamista, lääninhallitusten ratkaisuvallan poistamista kirkkokunnan ja seurakuntien asioissa sekä alistus- ja valitusmenetelmän täsmentämistä. Uudessa kirkkolaissa on nyt ensi kerran lausuttu julki se tärkeä periaate, että kirkkokunta saa tarpeisiinsa avustusta valtion varoista. Tätä on tosin käytännössä aina noudatettu.

Uusi laki asetuksineen kokosi yhteen kirkkokuntaa koskeneen aikaisemman lainsäädännön kumoten kuusi entistä asetusta. Tästä oli se käytännöllinen hyöty, että lainsäädäntömme on nyt tiivistetty yhteen lakiin ja asetukseen. Niiden ulkopuolelle jäivät vain ne verotusoikeudelliset erikoissäännökset, jotka eivät koskeneet yksinomaan kirkkokunnan jäseniä, sekä pappissemi-naariasetus ja eräät opetusministeriön vahvistamat ohjesäännöt. Yleiseen lainsäädäntöön jäi luonnollisesti voimaan useita kirkkokunnassamme sovellettavia määräyksiä.

Uudistettu lainsäädäntö suo toisaalta ortodoksiselle kirkkokunnalle enemmän itsehallintoa kuin aikaisempi, mutta toisaalta rajoittaa tämän hallinnon harkinnanvaraista harjoittamista. Näinollen se antaa paremman oikeusturvan niille, joihin hallintotoimet kohdistuvat, sekä samalla kaventaa hallintoelimien vastuuta, koska päätökset voidaan nojata paremmin yksilöityihin lain ja asetuksen pykäliin. On luonnollista, että käytäntö uuden lain ja asetuksen soveltamisessa saattaa johtaa eräisiin niiden määräysten tarkistuksiin, mutta kirkkokunnan 50-vuotisen itsenäisyyskauden toiminnasta saadut kokemukset uuteen lainsäädäntöön kiteytettyinä takaavat nähdäkseni sille pitkän iän ja kirkkokunnan elämään myönteisesti vaikuttavat tulokset.

SUMMARY

Simo Härkönen, The New Legislation of The Finnish Orthodox Church.

During the time of independency of the Finnish Orthodox Church, that is for 52 years, the legislation concerning it has been many times subjected to revision. Being the second National Church, the Finnish Orthodox Church has a legally well secured position, which also grants its members a very extensive protection. The author hopes, that the laws and decrees, recently renewed in 1970, will have a lasting effect on the positive development of the Orthodox Church.

Piispa Johannes

SUOMEN ORTODOKSISTA KIRKKOKUNTAA
KOSKEVAN LAINSÄÄDÄNNÖN
KANONISUUSONGELMA

Viime vuosina on ortodoksisessa kirkkokunnassamme useilla tahoilla oltu sekä tietoisia että kiinnostuneita kirkkokuntaa koskevien asetusten kokoamisesta ja uudistamisesta sekä niiden osittaisesta korvaamisesta varsinaisella lailla. Keskustelu on jatkunut — jopa tavallaan vilkastunutkin — kirkkokuntaa koskevan lain tultua säädetyksi v. 1969 ja siihen liittyvän asetuksen tultua vahvistetuksi v. 1970.¹ Tätä keskustelua tarkkaileva on kuitenkin voinut todeta, ettei siinä yleensä lainkaan ole kiinnitetty huomiota kanonisuusongelmaan, mikä seikka sinänsä on melko yllättävä, kun ajatellaan kanonien ja kanonisuuden keskeistä merkitystä kaikelle aidolle ortodoksialle.² Seuraavassa pyrimme tutkimaan joitakin vuoden 1969 lain ja vuoden 1970 asetuksen keskeisiä kohtia kanonisuusperiaatteen kannalta.

Kysymys Suomen ortodoksisista kirkkokuntaa koskevan lainsäädännön suhteesta kanoneihin on oleellinen ja kaikin tavoin aiheellinen jo ko. lainsäädännön omien periaatteiden kannalta. Tämä ilmenee kiistattomasti vuoden 1969 lain ensimmäisestä pykälästä, jossa mm. todetaan, että kirkkokunta »perustuu ortodoksisen . . . kirkon . . . kanonien ja muiden kirkollisten sääntöjen varaan ja säilyttää kanonisen yhteyden . . . ekumeeniseen istuimeen sillä tavalla kuin on sanottu ekumeenisen patriarkan . . . 1923 tekemässä päätöksessä. . .».³ Näin ollen on täysin selvää, että jo lain sanamuoto ja henki edellyttävät kanonisuutta. Eri-

1. Vrt. vuoden 1970 kirkolliskokouksen valmisteluvaliokunnan pöytäkirjat. Laki 521/1969; lyhennys: OKL. Asetus 179/1970; lyhennys: OKA.

2. Vrt. Trullo 2 ja II Nikea 1.

3. OKL 1 §.

tyinen mielenkiinto on myös sillä, että laki nimenomaan mainitsee ohjeellisena myös Ekumeenisen Patriarkan päätöksen vuodelta 1923, jolloin kyseessä on ns. Tomos.⁴ Puuttumatta tässä sanottuun Tomokseen yleensä on aihetta panna merkille, että Tomos asettaa varsin selvän ja jo periaatteessa tärkeän rajan sille vapaudelle, jonka puitteissa Suomen ortodoksinen kirkkokunta voi järjestellä ja kehittää olojaan: nimenomaisena ehtona on se, ettei saateta voimaan mitään säännöstä, joka olisi ortodoksisen opin ja kanonien vastainen. Varmemmaksi vakuudeksi Tomos vielä mainitsee, että kanonit on ymmärrettävä siten kuin ne on selitetty Ekumeenisen Patriarkaatin noudattamassa tavassa.⁵ Kaikki tämä merkitsee, että lainsäädäntömme kanonisuus on katsottava painavaksi ongelmaksi niin kanonien omien näkökohtien kuin kirkkokuntaamme koskevan suomalaisen lain kannalta.

Ortodoksisessa perinteessä on — yhtä hyvin teologisista kuin kanonisista syistä — hiippakuntaperiaate keskeisenä tekijänä: hiippakunta nähdään monessa suhteessa itsenäisenä kokonaisuutena niin »alaspäin» kuin »ylöspäin» katsottaessa eli toisaalta seurakuntiin, toisaalta useitten hiippakuntien muodostamaan kirkkokuntaan päin. Tältä kannalta on erityisen merkittävää, että lainsäädännöstämme käytännöllisesti katsoen kokonaan puuttuvat säädökset, jotka edellyttäisivät ortodoksisen perinteen mukaista hiippakuntaperiaatetta. Laki tosin puhuu kirkkokunnan jakautumisesta kahteen tai useampaan hiippakuntaan ja asetus viittaa siihen, kuinka kirkkokunta on kirkollista hallintoa varten jaettu kahteen hiippakuntaan.⁶ Toisaalta ei kummaltakaan taholta ole löydettävissä pienintäkään mainintaa hiippakunnan puitteissa esiintyvistä taloudellisesta kokonaisuudesta, joka niin kanonisesti kuin historiallisesti on kiinteästi liittynyt

4. Teksti on suomennettuna s. 26—28 *N. Ualmon* toimittamassa teoksessa »Suomen ortodoksinen arkkihiippakunta. Kokoelma voimassaolevia säännöksiä Suomen ortodoksisesta arkkihiippakunnasta». Helsinki 1935.

5. Vrt. *Ualmo* mt. s. 28.

6. Vrt. OKL 7 § ja OKA 6 §.

ortodoksiseen kirkkohallintoon.⁷ Vastaavasti puuttuvat johdonmukaisesti kaikki maininnat vakinaisesta hiippakuntahallinnon koneistosta. Tältä kanralta on mielenkiintoista, että varsinainen laki seurakunnan toimielinten jälkeen siirtyy välittömästi käsittelemään kirkkokunnan toimielimiä ja että vain asetuksessa käsitellään piispan varsinaisia hiippakunnallisia velvollisuuksia.⁸ Tässä valossa selittynee myös sekin hiippakuntaperiaatteen kannalta yllättävä määräys, jonka mukaan piispan toimittamien virallisten tarkastuspöytäkirjojen alkuperäiskappaleet menevät kirkollishallitukselle.⁹ Mainitun yksityiskohdan toteaminen on aiheellista lähinnä siitä syystä, että se osoittaa, miltä taholta on löydettävissä selitys normaalin hiippakuntahallinnon puuttumiseen: lukuisat sille kuuluvat tehtävät ovat lainsäädäntömme mukaan kirkollishallituksen tehtäviä, joko rajoituksetta tai siten, että piispa päättää tietyistä asioista joko yhdessä muun kirkollishallituksen kanssa tai kirkollishallitusta kuultuaan.¹⁰ Kuinka pitkälle tämä »siirto» on viety, ilmenee kenties selvimmin siitä, että asetuksen mukaan voi kirkollishallitus olla päätösvaltainen jopa piispojen estyneinä ollessakin, mikä itse asiassa merkitsee sitä, että pappisjäsenen puheenjohdolla ja kahden maallikon osallistuessa hänen kanssaan asioitten käsitteilyyn saatetaan tehdä päätöksiä asioissa, jotka kanonisesti kuuluvat tietyn hiippakunnan piispalle.¹¹

Kysymys hiippakuntaperiaatteesta ei ole ongelma vain »ylöspäin» katsottaessa: vastaava tilanne esiintyy tietyissä tapauksissa myös »alaspäin» mentäessä eli seurakuntien aseman suhteen. Laki korostaa selvästi seurakunnan itsehallintoa ja näkee seurakunnan myös taloudellisena tekijänä ja varojen käytöstä päättävänä sekä selittää nimenomaan, että ko. kirkollisen

7. Vrt. Antiokia in Encaenis 24 ja 25 sekä Apost. Kanonit 38 ja 41, jotka toteavat piispan oikeuksiin kuuluvan hallita ja käyttää kirkon työhön hiippakunnan varoja.

8. Vrt. OKL 2., 3. ja 4. luku sekä OKA 135.

9. Vrt. OKA 144 §.

10. Vrt. OKA 10, 11, 25, 27, 28, 35, 35, 38, 41, 45, 46, 48, 50, 61, 62, 66, 67, 70, 76, 77, 86, 88, 91, 102, 228 §.

11. Vrt. OKA 159 §.

alueen yleinen hallinto kuuluu seurakunnanvaltuustolle.¹² Toisaalta kirkkokuntaa koskeva asetus näkee piispan hiippakuntansa seurakuntien ja papiston ylimpänä kaitsijana ja esipaime-
nena.¹³ Kuitenkin ilmenee varsinkin tarkastusta koskevista ase-
tuksen kohdista, että piispan muodolliset ja juridiset mahdolli-
suudet seurakunnan oloihin ja elämään vaikuttamiseen rajoittu-
vat toisaalta kehotuksiin noudattaa, mitä on säädetty seurakun-
nan hallinnosta, toisaalta syytettä edellyttävien tapausten il-
moittamiseen joko kirkollishallitukselle tai lääninhallituksel-
le (!)¹⁴ Kokonaan toiseksi muuttuu tilanne, jos johdonmukai-
sesti seurataan lain ensimmäisen pykälän selvästi korostamaa
kanonien linjaa.¹⁵

Eräs lainsäädännön ala, johon on syytä kiinnittää aivan eri-
tyistä huomiota, on kirkollinen oikeudenkäynti. Laki tuntee var-
sinaisesti kaksi oikeudenkäytön astetta: alioikeuden ja ylioikeu-
den. Edellisen muodostavat kirkollishallituksen pappisjäsen, pap-
pisvarajäsen, lainoppinut asessori ja maallikkojäsen. Jälkimmäi-
seen kuuluu piispojen ohella kaksi valittua pappisjäsentä ja vas-
taavasti kaksi maallikkoa.¹⁶ Kirkon kanonit eivät tunne mitään
vastaavaa, sillä niitten mukaan on kirkollisen oikeuden käyttö
kokonaan piispojen asia niin alimmassa asteessa kuin alimman
asteen päätöksistä ja tuomioista mahdollisesti edelleen vedot-
taessa.¹⁷ Omassa lainsäädännössämme tämä ortodoksinen perin-
ne ilmenee oikeastaan vahvimmin siinä asetuksen sanamuodossa,
joka edellyttää ylioikeuden puheenjohtajana voivan toimia vain
piispan.¹⁸ Ali- ja ylioikeuden ulkopuolella on kanonisuus kui-
tenkin säilytetty kokonaan toisin: piispojen dogmaattisia ja ka-
nonisia rikkomuksia koskevien syytteiden käsittely kuuluu mei-
dänkin lainsäädännössämme vain piispainkokoukselle, jonka

12. Vrt. OKL 5, 11, 24, 28 jne. §§.

13. OKA 135 §.

14. Vrt. OKA 142 ja 143 §§.

15. OKL 1 §.

16. OKL 42 § ja OKA 223 §.

17. Vrt. Kalkedon 9 ja 116 sekä Antiokia in Enc. 3—6 ja 15. Samoin Efeso
5, I Konstantinopoli 6.

18. OKA 223 §.

täydentämisestä Ekumeenisen Patriarkan määräyksestä on myös tarpeelliset säädökset.¹⁹ Asetus ei kuitenkaan mainitse näissä yhteyksissä erikseen sitä vuoden 1923 Tomoksen sisältämää kanonista periaatetta, jonka mukaan piispainkokouksen päätöksestä on vielä oikeus vedota Ekumeeniseen Patriarkkaan ja hänen Synodiinsa.²⁰

On selvää, että lainsäädäntömme edellyttämä ja erittäin arvovaltaiseksi tekijäksi näkemä kirkolliskokouksemme ei suoraanaisesti omaa mitään vastinetta kanonien mukaan järjestetyssä kirkollisessa elämässä, eikä mikään vertailu siis tältä kannalta ole mielekäs. Toisaalta ilmenee lainsäädännöstä kuitenkin, että kirkolliskokouksen tehtävien ja oikeuksien joukossa on eräitä sellaisiakin, jotka mainitaan kanoneissakin, joskin luonnollisesti toisissa yhteyksissä kuin omassa tilanteessamme. Tästä syystä on täysin aiheellista omistaa tämänkin kirjoituksen puitteissa huomiota myös mainitulle ongelmalle. Itse laki tarjoaa melko vähän kyseiseen asiaan liittyvää ainesta, mutta kuitenkin voimme todeta sen, että lain mukaan on luostarien elämä periaatteessa melko huomattavalla tavalla kirkolliskokouksesta riippuvainen, koska viimeksimainitun hyväksymistä edellytetään sille ohjesäännölle, joka määrittelee luostarien veljestöjä ja sisaristoja sekä niiden sisäistä järjestystä ja hallintoa koskevat seikat.²¹ Myös luostarien kiinteään omaisuuteen nähden on kirkolliskokouksella käsissään huomattava ratkaisovalta.²² On vielä syytä mainita, että nyt voimassaoleva ohjesääntö vuodelta 1923 selvästi luonnehtii jopa luostarien hengellis-siveellisen elämän ja hallinnon korkeimman johdon ja valvonnan kirkolliskokouksen asiaksi.²³ Kanonien kannalta asioita tarkkailtaessa on ilmeistä, että mm. kaikissa mainituissa tapauksissa on kirkolliskokoukselle

19. OKA 167 ja 168 §§.

20. Vrt. Tomos, 5. kohta, *Ualmo* mt. s. 27. Tämän periaatteen poisjättäminen on kiinnostava piirre asioissa senkin takia, että se nimenomaan selvästi sisältyy kirkkokunnasta v. 1925 annettuun asetukseen, jossa se esiintyy pykälässä 96.

21. OKL 12 §.

22. OKL 3 §.

23. Vrt. ohjesäännön 2 §, *Ualmo* mt. s. 383.

siirretty hiippakunnan piispalle kiistattomasti kuuluvia velvollisuuksia ja virkaoikeuksia.²⁴

Myös piispojen valitseminen on asetuksen mukaan kirkolliskokouksen tehtävä.²⁵ Tässä ei ole mahdollista koettaa selvittää niitä tekijöitä, jotka ovat johtaneet mainitunlaiseen asiantilaan, mutta sen sijaan on todettava, että asetuksemme määräämä vaalitapa on selvästi epäkanoninen kaikkien ekumeenista arvovaltaa omaavien sääntöjen ja periaatteiden kannalta.²⁶ Menettelyn tekee kanonien vastaiseksi nimenomaan se seikka, että kyseessä todella on vaali, eikä vain alustava useitten ehdokkaiden nimeäminen, jolloin varsinainen valinta vielä voisi tapahtua kanonisessa järjestyksessä. Mielenkiintonsa on lisäksi sillä seikalla, että asetus, joka jättää valitun lopullisen nimittämisen tasavallan presidentin asiaksi, antaa nimittävälle viranomaiselle oikeuden vaalin tuloksen mitätöimiseen ja uuden vaalin toimituttamiseen, mikä osoittaa, ettei asetus näe presidentin osuutta vain muodollisuutena.²⁷ Periaatteessa on luonnollisesti varsin huomionarvoista, että asetus kaikesta huolimatta edellyttää, että virkaan valitun »asettaa virkaan» vähintään kolme piispaa ennen kuin varsinainen vihkiminen tapahtuu: tässä on eräänlainen heijastus kanonisesta vaalista, joskaan ei itse toimituksen muodoissa ole mitään vaalia muistuttavaa.²⁸

Kirkolliskokouksen oikeuksiin kuuluu myös kanonisten suhteiden »järjestäminen».²⁹ Kun tässä kiinnitetään huomiota lisäksi siihen, että kirkolliskokous tietystä tapauksessa voidaan kutsua koolle ilman piispojen toimenpiteitä ja että se samoin periaatteessa voi toimia piispoittakin — asetuksen mukaan — on todettava lainsäädäntömme teoriassa pitävän mahdollisena, että kanonisia suhteita voidaan järjestellä ilman piispallista

24. Vrt. mm. Kalkedonin 4. ja 8. kanoni.

25. OKA 171 §.

26. Vrt. I Nikea 4., Antiokia in Enc. 19., Laodicaea 12., Sardica 6., Afrikkalainen Codex 13., II Nikea 3.

27. OKA 153 §.

28. Vrt. edellämainittu asetuksen kohta.

29. OKA 171 §.

päätöstä.³⁰ Asiantilan »kansallinen» tausta lienee monelle tunnettu, mutta itse periaate on kanonisesti vahvasti kyseenalainen nimenomaan hengeltään, koska kanonit edellyttävät piispojen myötävaikutusta ja piispojen synodin päätöksiä, kun on kysymys hiippakuntien tai kirkkoprovinsien olosuhteita koskevista muutoksista.³¹ Toisaalta on tämä viimeksimainittu periaate kaikesta huolimatta turvattu, sillä mm. tähän kohtaan on ilmeisesti sovellettavissa se piispainkokousta koskeva asetuksen periaate, jonka mukaan piispainkokouksen vahvistus tarvitaan kirkolliskokousten dogmaattisista ja kanonisista asioista tekemille päätöksille.³² Johdonmukaisesti ottaen tästä tulee seurata, että mikäli piispatta toimiva kirkolliskokous tekee mainitunlaisia päätöksiä, eivät ne voi tulla vahvistetuiksi ennenkuin kirkkokunnalla jälleen on piispoja.

Lienee vielä paikallaan kiinnittää huomiota pariin säädökseen, joissa on kanonista ongelmallisuutta. Ns. matkapapistoa koskevat määräykset edellyttävät tähän ryhmään kuuluvien viranhaltijoiden olevan suoraan kirkollishallituksen eikä siis ko. alueen piispan valvonnan alaisina, mikä ilmenee useista yksityiskohdistakin.³³ Tämä on ilmeinen poikkeus, ei vain kanonisesta käytännöstä, vaan jopa oman lainsäädäntömme yleisestä näkemyksestä piispan asemasta.³⁴ Asetus periaatteessa myös selvästi rajoittaa piispan kanonisia oikeuksia esim. vihkimysten suhteen.³⁵

Periaatteessa merkittäväksi ja kanonisesti pohdintaa ansaitsevaksi on katsottava mm. se seikka, että kun asetus puhuu piispainkokouksen täydentämisestä Ekumeenisen Patriarkan määrämällä lisjäsenillä tai piispainkokouksen aikaansaamisesta yksinomaan täten määrättyillä jäsenillä — mikäli kotimaisia

30. Vrt. OKA 171 ja 207 §§.

31. Vrt. I Nikea 6., Antiokia in Enc. 9., Efeso 8., I Konstantinopoli 2., Apost. Kanonit 14 ja 35 jne.

32. OKA 167 §.

33. OKA 87 ja 88 §§.

34. Vrt. mm. Antokia in Enc. 9. ja OKA 135 §.

35. Vrt. edellisessä viitteessä mainittuja kanonisia säännöksiä asetuksen § 135 viimeiseen momenttiin.

piispoja ei ole — se ei mitenkään määrittele ko. kokouksen asemaa kirkkorakenteen kokonaisuudessa, kun sitävastoin vuoden 1923 Tomos nimenomaan täsmällisesti määrittelee asian toteamalla, että Patriarkan määräyksestä täydennetty piispainkokous on vastuussa päätöksistään Ekumeeniselle Patriarkalle ja hänen Synodilleen.³⁶ Ottaen huomioon Tomoksen arvon ja perustavan merkityksen kirkkokunnan kanonisen aseman kannalta ei asetuksen »vaikenemista» kuitenkaan voitane katsoa yritykseksi Tomoksen periaatteiden osittaiseen horjuttamiseen tämän kysymyksen kohdalla.

Olemme saattaneet todeta, että kirkkokuntaamme koskevassa lainsäädännössä on kanonisuuden kannalta useitakin ongelmallisia kohtia. Kuta suuremmassa määrin tämä probleema tulee tiedostetuksi ja todella syvällisesti ymmärretyksi, sitä voimakkaampana herää kysymys siitä, kuinka laajaksi on tulkittava se alue, jonka piiriin kuuluvat asiat ovat luonteeltaan dogmaattisia ja kanonisia. Lainsäädäntöhän edellyttää, että kirkolliskokousten tämänlaatuiset päätökset tarvitsevat piispainkokouksen vahvistuksen ja että kirkollishallituksen vastaavat päätökset on alistettava piispainkokouksen tutkittaviksi ja vahvistettaviksi.³⁷ On tuskin mitään epäilyä siitä, että kanonisuus on tulkittu ja tulkitaan yleisortodoksisessa perinteessä ja käytännössä tietyissä kohdin toisin kuin suomalaisessa lainsäädännössä. Teoreettisesti katsoen on kuitenkin piispainkokouksella mahdollisuus koettaa torjua sellainen uusi kehitys, joka johtaisi kasvavaan epäkanonisuuteen, mikäli tällaista yritetään saada aikaan kirkolle todellisuudessa vieraitten tarkoituksien toteuttamiseksi. Tässä mielessä ei vaikein ongelma ole suunnitelluissa laeissa tai asetuksissa — joskin käytännössä voi syntyä vaikeita pulmia. Vaikein ongelma on kanonisuutta ajatellen siinä, että lainsäädäntö tällä hetkellä sisältää tiettyjä periaatteita, jotka ovat suuremmassa tai pienemmässä ristiriidassa kirkon kanonien kanssa ja näin ollen itse ortodoksisen tradition kanssa.

Monen mielessä kenties herää kysymys, miten tällainen ti-

36. Vrt. OKA 168 § ja Tomos, kohta 3, *Ualmo* mt. s. 27.

37. OKA 161 ja 167 §§.

lanne on voinut syntyä ja saada eräässä mielessä hyväksytyin ja luonnolliseksi katsotun leiman. Asia kaipaa tarkkaa ja laajaa tutkimusta, johon tässä yhteydessä ei luonnollisestikaan ole riittäviä mahdollisuuksia. Vain jokunen lyhyt viittaus tiettyjä selityksiä tarjoaviin tekijöihin saaneeikin riittää tässä kohdin. Kirkkokuntaa koskevia aikaisempia asetuksia ja myös uusinta lainsäädäntöä suunniteltaessa ja lopulliseen muotoon muokattaessa on monin kohdin lainattu sanontoja ja siten periaatteita maassa yleisesti tunnetusta muusta kirkkolaista. Tämä toteamus ei mitenkään sisällä kritiikkiä sitä työtä kohtaan, jota juristit ovat suorittaneet: se on kieltämättä monessa suhteessa korkeatasoista. Ongelma on oleellisesti siinä, että tällöin ei ole riittävästi tunnettu eikä käytetty hyväksi kanonisia näkökohtia. Näitä jälkimmäisiä on joissakin tapauksissa saatettu jopa muuttaa juuri vetoamalla juridisiin näkökohtiin.³⁸ Lainsäädännön lopullinen sanamuoto ei myöskään ole ollut eikä valitettavasti nytkään edes periaatteessa ole kirkon viranomaisten määrättävissä: ongelma on saattanut syntyä meistä täysin riippumattomistakin syistä. Toisinaan kuulee myös väitettävän, ettei ole ollut syytä kiinnittää huomiota kanonisuuskysymykseen, koska lainsäädäntö lähinnä määrittelee suhteet valtiovaltaan sekä toiminnan ulkonaiset puitteet ja rikkomuksiin liittyvän oikeudenkäytön. Olemme havainneet, ettei tämä väite sellaisenaan päde ja että toisaalta kaikkeen tähänkin liittyy kanonisia periaatteita. Vain kanonista traditiota heikosti tunteva henkilö voi kiistää probleeman olemassaolon.

Jos juristit ansaitsevat kiitoksen omasta osuudestaan — ja valtiovalta kiitollisuutemme myönteisestä pyrkimyksestään ja halustaan turvata entistä paremmin asemamme —, niin missä olisi pitänyt kiinnittää vahvempaa huomiota kanonisuuskysymykseen? Tämä olisi selvästi ollut kirkon omien orgaanien velvollisuus. Ei ole joka suhteessa kohtuullista vaatia kanonien tuntemusta kirkolliskokousten maallikkojäseniltä. Eihän papi-tonkaan edustajilla ole yleisesti ottaen ollut toistaiseksi mahdol-

38. Tämän kirjoittaja on tietyissä keskusteluissa joutunut toteamaan kyseisen seikan.

lisuutta tuntea laajasti kanoneja, koska niiden suomennos ei ole ollut saatavissa.³⁹ On kuitenkin todettava, että jo aikaisempi-kin asetus sisälsi sen periaatteen, että kanoniset ja dogmaattiset asiat koskevat piispainkokousta.⁴⁰ Tässä valossa olisi ollut aiheellista tutkia koko lainsäädäntö kokonaisuuden kannalta, kun kerran oli kyseessä kaikkiin pykäliin ulottuva tarkistus ja osittainen uudistus: asian alistaminen piispainkokoukselle olisi ollut johdonmukainen toimenpide. Jostakin syystä tämä käsittelyvaihe ei tunnu tulleen edes mainittavasti pohdituksi. Tämän vaiheen puuttuminen selittää monia ongelmia, vaikkei se niitä ratkaisekaan. On paikallaan tässä yhteydessä myös kysyä, eikö aikaisemmin mainitsemaamme Tomoksen asettama selvä ehto suomalaiselle »vapaudelle» olisi jo sekin edellyttänyt vakavan huomion kiinnittämistä kanonisuusperiaatteeseen. Johdonmukaista on oikeastaan myös väittää, että Tomoksen selvä ja tasavallan hallituksen v. 1923 hyväksymä kanta itse asiassa hengeltään edellyttää, että Ekumeeniselle Istuimelle on annettu mahdollisuus perehtyä niihin päätöksiin, joitten avulla meillä kirkollisia oloja järjestetään, koska vain siten on ratkaistavissa, onko täytetty vaatimus siitä, että kaiken on oltava sopusoinnussa kano-nien kanssa siinä muodossa kuin nämä selitetään Ekumeenisen Istuimen noudattamassa käytännössä.

Kysymys lainsäädäntömme kanonisuudesta ei ole pelkästään teoreettinen. Kanonisuus ei ole myöskään ytimeltään juridinen ongelma, vaan itse asiassa pohjimmiltaan teologinen: kanonisuus on kuuliaisuutta ja uskollisuutta ortodoksiselle traditiolle. Siksi kysymys kanonisuudesta on kysymys ortodoksisuudesta, kunhan vain asiat otetaan enemmän sisällön ja sanoman kuin kirjaimen ja kaavan kannalta.

39. Kirkkokunnan itsenäistymisen alkuvuosina laadittu, lähinnä piispojen haltuun annettu suomennos ei edes sekään sisällä kaikkia ekumeenisen auktoriteetin omaavia säännöksiä. Koko materiaali on nyt käännetty uudelleen ja myös entistä täydellisemmin Ortodoksisen Kirjallisuuden Julkaisuneuvoston toimesta, mutta viimeistely vie oman aikansa ennen muodossa tai toisessa tapahtuvaa julkaisua. Kirjoittajan huomautus.

40. Vrt. vuoden 1925 asetus, 63 ja 125 §§, *Ualmo* mt. s. 53 ja 56, sekä vuoden 1953 asetus n:o 206, 65 ja 76 §§.

SUMMARY

Johannes, Bishop of Helsinki, The Problem of Canonicity of Legislation in the Finnish Orthodox Church.

In the present article the author discusses the character of the Finnish ecclesiastical legislation from the point of view of the ecumenically authorised canons. By means of numerous examples he shows that there are many complicated problems involved, the main reason being that various nonorthodox elements have been introduced into the said legislation from outside. It is particularly the position of the bishops as regards certain parochial matters that is somewhat unclear, in spite of the fact that the legislation itself attributes a decisive value to the canons of the ancient Church. The author remarks that the basic problem is not legalistic but doctrinal, since it concerns the essence of Orthodoxy.

Gotthard Nygren

ANTALET SVENSKSPRÅKIGA ORTODOXA
I FINLAND 31. 12. 1960

Sedan institutet för ekumenik och socialetik vid Åbo Akademi med ekonomiskt understöd från Svenska Kulturfonden under år 1969 fått hela materialet från 1960 års folkräkning genomgången, kan den definitiva siffran för antalet svenskspråkiga ortodoxa i Finland äntligen fastställas. Enligt egna, vid folkräkningen avgivna uppgifter fanns av denna kategori den 31. 12. 1960 i hela landet 333 män och 565 kvinnor eller inalles 898 personer. Med undantag för Nylands län, för vilket uppgifterna redan publicerats i Ortodoksia 19/1969, sid. 138, fördelar sig de svenskspråkiga ortodoxa kommunvis och enligt län på följande sätt:

	Män	Kvinnor	Summa
<i>Åbo och Björneborgs län</i>			
Åbo	9	13	22
Björneborg	0	3	3
Pargas	0	3	3
Dragsfjärd	6	3	9
S:t Karins	1	0	1
Kimito	1	4	5
Pikis	1	1	2
 <i>Åland</i>			
Mariehamn	2	3	5
Finström	0	1	1
Kumlinge	0	1	1
Sund	1	1	2

Tavastehus län

Tavastehus	1	1	2
Kärkölä	1	1	1
Nastola	0	1	1
Sommarnäs	1	1	2

Kymmene län

Fredrikshamn	0	1	1
Kotka	4	2	6
Villmanstrand	1	1	2
Karhula	1	0	1
Kuusankoski	1	0	1
Pyttis	1	0	1

S:t Mickels län

Hirvensalmi	0	1	1
Jorois	1	2	3
Juva	0	1	1

Kuopio län

Kuopio	0	1	1
--------	---	---	---

*Norra Karelen län**Vasa län*

Vasa	9	11	20
Gamlakarleby	2	5	7
Kristinestad	1	0	1
Jakobstad	0	1	1
Nykarleby	0	1	1
Bergö	1	0	1
Korsnäs	0	1	1
Kronoby	0	1	1
Lochteå	0	1	1
Pedersöre	0	1	1
Soini	1	0	1

<i>Mellersta Finlands län</i>			
Joutsa	0	1	1
<i>Uleåborgs län</i>			
<i>Lapplands län</i>			
Hela landet (inklusive Nylands län)	333	565	898

Det kan alltså konstateras, att den i Ortodoksia 1969 med ledning av siffrorna från Nylands län gjorda uppskattningen för landets totala svenskspråkiga befolkning till »bortåt 1 000 personer» varit ca 10 % för hög. Påfallande är i det nu publicerade siffermaterialet den ojämna, från landets medeltal avvikande könsfördelningen. Detta och andra särdrag i den svenskspråkiga ortodoxa befolkningsgruppen har närmare undersökts i en pro-graduavhandling av *Lars Junell*, inlämnad i december 1969 till Åbo Akademis teologiska fakultet. Avsikten är, att denna undersökning i något reviderad form skall publiceras i institutets serie av forskningsrapporter.

SUMMARY

Gotthard Nygren, The Number of Swedish Speaking Orthodox in Finland 31.12.1960.

After having investigated all the material from the Census Lists of 1960 we now have the total number of Swedish speaking Orthodox people in Finland. At the end of 1960 the figure was 898. This shows that the previous estimate made by the writer in *Ortodoksia* 19/1969 p. 133 was about 10 % too high.¹) Also notable is the great difference in number of men (333) and women (565), which differs from the average figures of the total population.

1. The writer's Swedish expression »bortåt 1000 personer» (nearly 1000 persons) in the previous article was translated into »more than 1000 persons» in the English summary.

GEORGES FLOROVSKIN KÄSITYS KIRKON YKSEYDESTÄ

Georges Florovskin käsitys Kirkon ykseydestä voidaan ymmärtää parhaiten nykyisen kirkkojenvälisen keskustelun valossa. Oikeastaan koko hänen teologiansa on hahmottunut suureksi osaksi juuri laajan ekumeenisen aktiivisuuden yhteydessä: hän on pyrkinyt Kirkon perinteestä ja isien opetuksista etsimään vastauksia esiin tulleisiin ongelmiin. Onkin sanottu mm., että Florovski on Tradition Jumalan inspiroima todistaja, sen universaalisuuden, koskemattomuuden ja ikuisen ajanmukaisuuden todistaja.¹

Kaikessa opetuksessaan ja ajattelussaan Georges Florovski on pysynyt uskollisena perusnäkemykselleen, joka epäilemättä on myös isien näkemys: Kirkko on yksi yhteisö, yksi Jumalan kansa, yksi Kristuksen ruumis. Tämä toistuu yhä uudestaan. Se on tavallaan johtoajatuksena hänen teologiassaan: »Kirkon maailma on ykseys. Ja tietenkään tämä ykseys ei ole ulkonaista, vaan sisäistä, intiimiä ja orgaanista. Se on elävän ruumiin ykseyttä, organismin ykseyttä.»² Tämä ykseyden korostus on tullut erityisen terävästi esille juuri ekumeenisissa kannanotoissa. Kun Kirkkojen Maailmanneuvosto perustettiin Amsterdamissa 1948, siellä virallisena delegaattina mukana ol-

1. The Right Reverend Georges Florovsky. St. Vladimir's Theological Quarterly, 1969/vol. 13, n:ot 1—2, s. 113. Florovskin elämäkerrasta ja teologian yleispiirteistä ks. mm. *George Huntston Williams* Georges Vasilievich Florovsky: His American Career (1948—1965). The Greek Orthodox Theological Review, 1965, vol. XI, n:o 1, s. 7—107. Suomeksi esim. *Veikko Purmonen* Georges Florovski ja nykyinen ortodoksinen teologia. Aamun Koitto, 1969, n:o 32, s. 343—345.
2. *Georges Florovsky* Sobornost: the Catholicity of the Church. The Church of God, toim. L. Mascall (London 1934), s. 55.

lut Florovski ei pitänyt järjestölle ehdotettua nimeä hyväksyttävänä. »Ei voida puhua kirkkojen neuvostosta, koska on vain yksi Kirkko eikä eronneilla tunnustuksilla ole oikeutta kutsua itseään kirkkoiksi,» hän selitti avoimessa protestissaan.³

Myöhemmin Florovski on yhä uudestaan toistanut tämän vaakaumuksensa. Keskuskomitean III kokouksessa Torontossa v. 1950 hän jälleen korosti Kirkkojen Maailmanneuvoston eiekklesiologista merkitystä. Hän totesi mm.: »Jäsenyys Kirkkojen Maailmanneuvostossa ei merkitse, että jokainen kirkko pitää muita kirkkoja kirkkoina sanan todellisessa ja täydellisessä merkityksessä.»⁴ Tämä hänen kantansa tuli silloin hyväksytyksi.

Florovskin asenne perustuu raamatulliseen ja patristiseen näkemykseen. Jo varhaisten kristittyjen käsityksissä Kirkko koettiin ennen muuta yhtenä konkreettisena yhteisönä. Nimenomaan korostettiin, että kukaan ei voinut olla kristitty yksinään, eristettynä yksilönä, vaan ainoastaan yhdessä veljien kanssa: Unus Christianus — nullus Christianus. Tämä ykseys merkitsi yhteyttä apostoliseen yhteisöön ja Kristukseen.⁵

Ykseyden korostus ei ollut vain teoriaa tai abstraktista oppia. Oikeastaan itse teoriaa, oppia Kirkosta, ekklesiologiaa, ei ollut varsinaisesti olemassa. Oli vain itse todellisuus, *ekklesia*, yhteisö, jota ei voitu abstraktisin käsittein määritellä. Se oli eletävä ja koettava. Tästä johtuu se seikka, että patristisesta teologiasta ei löydy systemaattista esitystä ekklesiologiasta: esim. *Origeneella*, *Gregorios Nyssalaisella* tai *Johannes Damaskolaisella* on vain viittauksia ja hajanaisia huomautuksia. Ei edes *Tuomas Akvinolaisella* ole Summa Theologicassa erityistä ekklesiologiaa koskevaa lukua.

Tämä ei ole johtunut mielenkiinnon puutteesta itse ongelmia kohtaan, vaan enemminkin siitä, että pidettiin tällaista systemaattista esitystä tarpeettomana. Yhä vielä on niin, että ei ole

3. *Williams* mt. s. 44.

4. *Sama*, s. 46.

5. *Florovsky* *The Church: Her Nature and Task. The Universal Church in God's Design* (London 1948), s. 45.

olemassa esim. yhtenäistä ja hyväksyttävää ortodoksista ekklesiologian esitystä. Ja monet teologit, heidän joukossaan mm. *Sergei Bulgakov*, ovat sitä mieltä, että Kirkon määrittäminen ei ole mahdollista.⁶

Tässä valossa on ymmärrettävää, että myöskään Florovskin teologiasta emme löydä systemaattista ja perusteellista ekklesiologiaa. Florovski pyrkii enemmän kuvaamaan kuin määrittämään, koska kuten hän myös sanoo, Kirkko ei ole määriteltävissä: »Mysteeri voidaan ymmärtää ainoastaan uskon avulla.»⁷ Kirkko on siis eletävä ja koettava uskossa; se voidaan ymmärtää vain sisältäpäin, elämällä siinä. Tämä vakaumus ilmaisee joltain oleellista Florovskin ajattelun epistemologisesta perustasta: tieto on kokemuksen selittämistä. Vain uskossa ja yhteydessä muihin ihmisiin tieto on mahdollista. Se merkitsee kohoamista uuteen ulottuvuuteen, toiselle olemisen tasolle. Yksinomaan Kirkossa tällainen tietoisuus ja kokemus on mahdollista (vrt. esim. Ef. 3: 18—19).

Edellä sanotun valossa on ymmärrettävää, miksi Florovski korostaa juuri Kirkon yhteisöluonnetta. Vain tällä tavalla — historiallisena ja konkreettisena uskovien ihmisten yhteytenä ja yhteisönä — Kirkko voidaan syvimmissä merkityksessä ymmärtää. Tätähän itse sana *ekklesia* on merkinnyt sekä juutalaisessa että kristillisessä ajattelussa. Jo vanhassa Testamentissa vastaavalla hebrealaisella sanalla *Qahal* oli tämä merkitys: korostettiin valitun kansan ykseyttä, pyhää kokonaisuutta. Ja varhaisessa kristillisyydessä painotettiin orgaanista kontinuiteettia kahden liiton välillä: Kirkko oli todellinen Israel, uusi Jumalan valittu kansa, uskovien orgaaninen ykseys.⁸

Kolminaisuuden mysteeri

Kirkon ykseys liittyy erottamattomasti Pyhän Kolminaisuuden mysteeriin: se on täydellisen ykseyden korkein esikuva.

6. *Sergei Bulgakov* *The Orthodox Church* (London 1935), s. 12.

7. *Florovsky*, *The Church: Her Nature and Task*, s. 44.

8. Sama, s. 45.

Georges Florovski kirjoittaa: »Kirkon olemassaoloa ei voida verrata mihinkään täällä maan päällä, sillä maassa ei ole ykseyttä, vaan ainoastaan hajaannus. . . Kirkko on Kolminaisuuden olemassaolon kaltaisuus, kaltaisuus, jossa monet tulevat yhdeksi.»⁹ Tätä syvimmässä mielessä merkitsee juuri Kirkon katolisuus, joka oleellisesti liittyy ykseyteen. Katolisuus tarkoittaa ennenkaikkea Kirkon sisäistä ominaisuutta, ei sen jotain ulkonaista piirrettä, esim. maailmanlaajaa levinneisyyttä. Tässä yhteydessä on käytetty juuri *sobornost*- käsitettä venäjän kielessä: siinä nimenomaan korostuu sisäinen orgaaninen ykseys ja katolisuus. Se viittaa Pyhän Kolminaisuuden ykseyden mysteeriin, joka on lopullisen ykseyden esikuva: »Se on toteutettu Kirkon elämässä ja rakenteessa, se on sobornostin mysteeri, se on katolisuuden mysteeri.»⁹

Läntisessä ajattelussa katolisuus tulkittiin enemmän Kirkon universaalisuudeksi. Varhaiset kristityt eivät Florovskin mukaan tuolla sanalla sitä tarkoittaneet. Katolisuus merkitsi ennenkaikkea Kirkon elämän sisäistä täydellisyyttä ja koskemattomuutta: »Se ei kuulu fenomenaliselle ja empiriselle, vaan ontologiselle tasolle; se kuvaa syvintä olemusta, ei ulkonaisia manifestaatioita.»¹¹

Mutta tämä uskovien orgaaninen ykseys ei merkitse kollektivismia tai persoonallisuuden kieltämistä. Näin ei ole Pyhässä Kolminaisuudessaakaan: eri persoonat säilyttävät yksilölliset ominaisuutensa, mutta samalla myös rikkoutumattoman ykseyden ja harmonian. Kysymys on individuaalisten persoonallisuuksien vapaasta yhteenliittymisestä rakkaudessa. Monet muodostavat yhden kokonaisuuden: »Katolisessa transformaatiossa persoonallisuus saa voiman ja vallan ilmaista kokonaisuuden elämää ja tietoisuutta.»¹² Näin siis käsitteillä katolisuus ja ykseys on Florovskin ajattelussa tietty ero: katolisuus viittaa Kirkon ykseyteen ontologisella tasolla.

9. *Florovsky Sobornost*, s. 61.

10. Sama, s. 55

11. Sama, s. 56.

12. Sama, s. 62.

Kristuksessa ja Pyhässä Hengessä

Kun on kysymys uskovien ykseydestä Kristuksessa ja Pyhässä Hengessä, merkitsee se ykseyttä myös »fenomenaalisella ja empiirisellä tasolla». Kirkkoa ei voida erottaa Kristuksen persoonasta ja Pyhän Hengen vaikutuksesta, ts. ekklesiologia liittyy sekä kristologiaan että pneumatologiaan. Kirkko on yksi Kristuksen ruumis Pyhässä Hengessä. Florovski vakuuttaa: »Kirkko on yksi Pyhässä Hengessä, ja Henki muuttaa sen täydeksi ja täydelliseksi Kristuksen ruumiiksi.»¹³

Myös varhaisessa kristillisyydessä on korostettu näitä molempia, sekä kristologista että pneumatologista aspektia. *Ignatios Antiokialaisen* klassinen huomautus on hyvä esimerkki kristologisesta korostuksesta. »Missä on Kristus, siellä on katolinen Kirkko.»¹⁴ *Ireneios* taas kirjoittaa: »Missä on Kirkko, siellä on Pyhä Henki ja missä on Henki, siellä on Kirkko.»¹⁵ Florovskin mielestä nykyään erityisesti ekumeenisissa yhteyksissä pneumatologinen puoli on korostunut liiaksi: kristittyjen ykseys ymmärretään usein ykseytenä Pyhässä Hengessä ja vastaavasti kaste nähdään ykseyden pääasiallisena perustana. Kuitenkin Florovski toteaa, että ilmeisesti ei ole olemassa lopullista ristiriitaa Paavalin kahden ilmaisun — »Kristuksessa» ja »Pyhässä Hengessä» — välillä. Mutta se, »kummalle näistä kahdesta annetaan etusija tai suurempi arvo, merkitsee paljon. Meidän ykseytemme Hengessä on nimenomaan liittymisemme Kristukseen, joka on kristillisen olemassaolon viimeinen todellisuus.»¹⁶

Näin siis Florovski päätyy korostamaan ykseyttä yhdessä Kristuksen ruumiissa: se on lopullinen päämäärä. Kirkko ei ole ajateltavissa ilman Kristusta tai hänestä erotettuna. Florovski käyttää *Augustinukselta* lainaamaansa ilmaisua »Totus Christus,

13. *Florovsky* The Sacrament of Pentecost. *Journal of St. Alban & et les Eglises* (Chevetogne 1954), s. 165.

14. *Smyrn.* VIII, 2.

15. *Adversus Hereses* III, XXIV, 1.

16. *Florovsky* Christ and His Church: Suggestions and Comments. *L'Eglise et les Eglises* (Chevetogne 1954), s. 165.

caput et corpus»: Kristus, Kirkon pää, ei ole täydellinen ilman Kirkkoa, hänen ruumistaan.¹⁷ Kristus on aina läsnä, inkarnaatio jatkuu ja »suoritetaan loppuun» Kirkossa.¹⁸

Konkreettisimmin Pyhän Hengen vaikutus ja Kristuksen läsnäolo — ja siten myös Kirkon ykseys — on ilmaistu sakramenteissa. Kirkko on sakramentaalinen yhteisö. Sakramenttien joukossa erityisesti kaste ja ehtoollinen ilmaisevat Kirkon ykseyttä. Florovski kirjoittaa: »Kirkon ykseys on toteutettu sakramenttien kautta: kaste ja Eukaristia ovat kaksi 'sosiaalista sakramenttia' Kirkossa, ja niissä kristillisen yhteyden todellinen merkitys on jatkuvasti ilmoitettu ja sinetöity. Tai vieläkin korostetummin: sakramentit muodostavat Kirkon.»¹⁹

Eukaristia syvemmin kuin mikään muu sakramentti ilmaisee Kirkon rikkoutumatonta ykseyttä Kristuksen ruumiissa. Kasteessa uskova liittyy Kristukseen, Eukaristia on merkki tuon liiton täyttymisestä ja ykseyden täydellisestä toteutumisesta. »Kristuksen Kirkko on yksi Eukaristiassa», Florovski toteaa, »sillä Eukaristia on Kristus itse ja Hän sakramentaalisesti pysyy Kirkossa, joka on hänen ruumiinsa».²⁰

Yksi usko ja Traditio

Kaikessa opetuksessaan Florovski korostaa voimakkaasti uskon ykseyden ratkaisevaa merkitystä: Totuus on yksi ja Kirkon usko on yksi. Ongelmaksi jää kuitenkin se, miten Kirkon usko voidaan autenttisenä ja väärentymättömänä säilyttää. Florovski pysyy uskollisena perinteiselle ortodoksiselle näkemykselle: yhteinen usko ilmaistaan katolisessa ja apostolisessa Traditiossa, joka on Kirkon jatkuvaa elävää kokemusta ja itseilmaisua. Florovski opettaa: »Kirkko yksin on Tradition elävä todistaja; ja ainoastaan sisältäpäin, Kirkon sisällä, voidaan Traditio tuntea ja

17. Sama, s. 163.

18. *Florovsky* the Church: Her Nature and Task, s. 50.

19. Sama, s. 47.

20. Sama, s. 49.

hyväksyä varmuutena. Traditio on Hengen todistusta; Hengen loputonta ilmoitusta ja hyvän sanoman julistusta.»²¹ Kirkon eläville jäsenille Florovskin mielestä Traditio ei ole ulkonainen historiallinen auktoriteetti, vaan ikuinen ja jatkuva Jumalan ääni; ei ainoastaan menneisyyden ääni, vaan ikuisuuden ääni.

Traditio ei ole siis mekaaninen ja historiallinen, vaan karismaattinen tekijä. Florovski ei esim. hyväksy *Vincentius Lerinmilaisen* formulaa »quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est». Hän pitää tätä »historiallisena yksinkertaistamisena ja vahingollisena primitivisminä», sillä ei yksikään dogmaattinen määritelmä tiukasti ottaen tyydytä semper- ja ubique-vaatimusta.²²

Florovski korostaa, että Traditio ei viittaa pelkästään menneisyyteen: se ei merkitse niinkään perinnön suojelemista ja säilyttämistä kuin jatkuvaa kasvua ja uudestisyntymistä. Traditio ei merkitse pelkästään palaamista taaksepäin: menneisyys ei voi olla nykyisyyden kriteerinä: »Sellaisen käsityksen Traditiosta on historia itse ja Kirkon tietoisuus hylännyt. Tietyissä mielessä Traditio merkitsee vapautta menneisyydestä, ulkonaisesta muodollisesta kriteeristä», toteaa Florovski.²³

Useissa yhteyksissä Florovski nimencmaan korostaa, että ei ole olemassa mitään ulkonaista auktoriteettia, joka voisi ilmaista ja määritellä yhteistä uskoa. Sen voi tehdä vain koko uskovien yhteisö: kansan ääni on Kirkon autenttinen ääni. Kuitenkin papistolla ja erityisesti episkopaatilla on tärkeä merkitys uskon ykseyden ja yleensä Kirkon ykseyden ilmaisijana.

»*Episcopatus unus est*»

Episkopaatin ykseys erityisessä merkityksessä on ilmausta Kirkon ykseydestä. Piispa par excellence on ykseyden symboli. Florovskin mukaan »jokainen paikallinen kirkko löytää keskuk-

21. *Florovsky Sobornost*, s. 64.

22. Sama, s. 70.

23. Sama, s. 64.

sensa ja ykseytensä piispassa».²⁴ Apostolisen seuraannon kautta koko uskovien yhteisö muodostaa yhden kokonaisuuden. Ajan ja paikan rajoitukset voitetaan.

Mutta Florovski painottaa, että episkopaatin merkitys Kirkon ykseydessä ei ole muodollista ja juridista, vaan karismaattista: »Apostolinen seuraanto ei ole niinkään Kirkon ykseyden kanoninen kuin mystinen perusta.»²⁶ Florovski on tietoinen siitä, että myös ortodoksisissa kirkkoissa on ollut episkopaatin »auktoriiteetin» ja »vallan» korostusta. Tällainen on vierasta ortodoksisuuden syvimmälle hengelle ja olemukselle. Episkopaatin erityinen karisma sisältää velvollisuuden ja oikeuden *opettaa*: »Ortodoksisen kirkon vakaumus, että Tradition ja hurskauselämän 'vartija' on koko kansa, s.o. Kristuksen ruumis, ei missään mielessä vähennä tai rajoita hierarkialle annettua opetusvaltaa. Se ainoastaan merkitsee, että hierarkian opetusvirka on eräs Kirkon katolisen täyteen funktiona; se on valta todistaa, ilmaista ja puhua Kirkon uskosta ja kokemuksesta, joka on säilytetty koko ruumiissa.»²⁶

Näin siis Florovski tekee selväksi, että episkopaatti voi toimia vain Kirkossa, yhteydessä koko uskovaan kansaan. Piispan virka on *Kirkon virka*. Piispa on osa papistoa, mutta Florovskin mukaan »eroaa papista siinä, ja yksinomaan siinä, että hänellä on valta suorittaa ordinaatio».²⁷ Hallitseva piirre Florovskin ajattelussa on nimenomaan kaiken käsittävä ykseys: maallikot, papit ja piispat muodostavat yhden rikkoutumattoman kokonaisuuden. Tämä korostuu mm. siinä, että ordinaatio on aina julkinen: se tapahtuu kansan edessä ja yhdessä kansan kanssa. »Aksios» tai »anaksios» on merkki kaikkien uskovien osallistumisesta ja yhteisestä todistuksesta.

Episkopaatti ilmaisee Kirkon ykseyttä näin ollen vain sikäli ja siinä määrin, kuin se pysyy yhteydessä Kirkkoon ja uskollisena apostoliselle perinteelle. Piispa voi siis ilmaista vain koko

24. *Florovsky Pentecost*, s. 30.

25. Sama, s. 29.

26. *Florovsky Sobornost*. s. 71—72.

27. *Florovsky Pentecost*, s. 29.

Kirkon yhteistä uskoa. Siksi kansan oikeus ja velvollisuus on valvoa piispan opetusta. Florovski kirjoittaa: »Uskon kysymyksissä kansan on arvioitava piispan opetusta. Kuuliaisuuden velvollisuus loppuu, kun piispa poikkeaa katolisesta normista ja kansallan on oikeus syyttää ja jopa erottaa hänet virasta.»²⁸ Tämä Florovskin vakaumus edustaa epäilemättä autenttista ortodoksista näkemystä.

Kirkko ja kirkot

Kun Florovski puhuu yhdestä Kristuksen Kirkosta, hän tarkoittaa aina ortodoksista kirkkoa. Hän väittää rohkeasti, että »yksi Kirkko on ortodoksinen kirkko. . . ortodoksinen kirkko on todella Kirkko, s.o. oikea Kirkko ja ainoa oikea Kirkko».²⁹ Tämä on väistämätön johtopäätös Florovskin ajattelussa: ortodoksisuus ei voi olla yksi tunnustus monien muiden joukossa. Se merkitsisi Kirkon syvimmän olemuksen kieltämistä. Jakaantunut kirkko ei olisi Kirkko sanan todellisessa merkityksessä. Tässä ortodoksisen kirkon väitteessä ei ole ylpeyttä tai julkeutta. »Paremminkin siihen sisältyy hirvittävä vastuu», Florovski toteaa³⁰ ja jatkaa: »Oikeastaan se ei ole vain väite — se on syvimmän vakaumuksen ilmausta, syvintä hengellistä itsetuntemusta, nöyrää ja kiitollista.»³¹

Florovskille itselleen tietoisuus siitä, että ortodoksinen kirkko on Kristuksen Kirkko ja ainoa oikea Kirkko, ei ole pelkkää ekumeenista polemiikkaa, vaan todella syvimmän vakaumuksen ilmausta. Hän kirjoittaa: »Uskon tämän monista syistä: henkilökohtaisesta vakaumuksesta, Hengen sisäisestä todistuksesta, jo-

28. *Florovsky* Sobornost, s. 72.

29. *Florovsky* Confessional Loyalty in the Ecumenical Movement. Intercommunion, toim. Baille & Mars'n (New York & London), s. 204.

30. *Florovsky* The Doctrine of the Church and the Ecumenical Problem. The Ecumenical Review, 1950, n:o 2, s. 157.

31. *Florovsky* Through Ecumenical Glasses, the Quest for Christian Unity and the Orthodox Church. Theology and Life, IV, 1961, n:o 3, s. 202.

ka hengittää Kirkon sakramenteissa ja kaikesta, mitä olen voinut oppia Kirjoituksista ja Kirkon universaalista perinteestä.»³² Teologina ja tutkijana Florovski on voinut itse todeta, että autenttinen ortodoksinen perinne todella edustaa universaalista ja katkeamatonta kristillistä perinnettä. Se on eräs kristillisen historian tosiasia. Florovski vakuuttaa: »Ortodoksit ovat sidotut väitteeseen, että ainoa 'erityinen' tai 'tunnusomainen' piirre heidän omassa asemassaan 'jakaantuneessa kristikunnassa' on se, että ortodoksinen kirkko on oleellisesti identtinen kaikkien aikojen Kirkon kanssa ja todella myös varhaisen kirkon kanssa, ts. se ei ole yksi kirkoista (a Church), vaan Kirkko (the Church)... Tässä identtisyydessä on enemmän kuin katkeamatonta historiallista jatkuvuutta. Se on ennenkaikkea hengellistä ja ontologista identtisyyttä: sama usko, sama henki, sama eetos.»³³

Kirkko on yksi, mutta kristikunta on jakaantunut. Florovski näkee kristittyjen hajanaisuuden tragediana ja onnettomuutena. Se on osoitus »kristillisen universalismin kriisistä». Florovski kirjoittaa: »Me pelkäämme universaalista perspektiiviä... Me olemme toivottoman provinsiaalisia kristillisissä vakaumuksissamme. Meidän kristillinen horisonttimme on äärimmäisen kaita ja rajoitettu.»³⁴

Florovskin asenne ekumeeniseen liikkeeseen on periaatteessa myönteinen ja hän hyväksyy ortodoksien osallistumisen siihen. Ekumenia merkitsee hänelle »etsinnän ykseyttä», jossa kaikilla paikallisilla kirkoilla on oma erityinen panoksensa. Mutta ortodoksinen kirkko on Florovskin mielestä vertaa vailla olevassa asemassa: se voi antaa jotain enemmän ja jotain erilaista kuin muut.³⁵ Tämä johtuu siitä, että ortodoksisen kirkon todistus on ekumeenisen kristillisyyden yhteisen taustan todistus. Ortodoksinen kirkko ei edusta jotain paikallista perinnettä, vaan Kirkon

32. *Florovsky* Confessional Loyalty, s. 204.

33. *Florovsky* The Ethos of the Orthodox Church. The Ecumenical Review, XII, 1960, n:o 2, s. 186.

34. *Florovsky* The Eastern Orthodox Church and the Ecumenical Movement. Theology Today, 1950, April, s. 68.

35. Sama, s. 71.

universaalista Traditiota: »Sen ääni ei ole pelkästään kristillisen idän ääni, vaan kristillisen antiikin ääni.»³⁶ Florovski kutsuu kaikkia kirkkoja palaamaan yhteiseen lähtökohtaansa. Tätä hän tarkoittaa puhuessaan »ekumeniasta ajassa».

Viime kädessä tämä merkitsee paluuta ortodoksisuuteen. Se on ekumenian lopullinen päämäärä. »Minulle kristittyjen jälleenyhtyminen merkitsee universaalista kääntymistä ortodoksisuuteen», Florovski toteaa rohkeasti.³⁷ Näin vain voi kristittyjen autenttinen ykseys yhdessä ja katolisessa Kirkossa toteutua. Kuitenkin Florovski on tietoinen niistä esteistä ja vaikeuksista, joiden eteen väistämättä joudutaan. Hän kirjoittaa pessimistisesti: »Lopullinen päämäärä — todellinen kristillisen ykseyden palauttaminen uskossa ja rakkaudessa — on inhimillisen suunnittelun tuolla puolen ja inhimillisesti saavuttamattomissa, ja ehkä jopa historiallisen horisontin tuolla puolen. Lopullinen ykseys voi tulla ainoastaan ylhäältä, vapaana lahjana kaikkivaltialta Jumalalta.»³⁸ Näin Florovski näyttää uskovan, että kristittyjen lopullinen ykseys voi toteutua vasta tämän ajan ja historian tuolla puolen.

Olemme voineet todeta, että Georges Florovskin ajattelussa ykseys kuuluu Kirkon syvimpään olemukseen ja että se ilmenee monella eri tasolla: sisäisenä tietoisuutena, ykseytenä Kristuksessa ja Pyhässä Hengessä; erityisesti se korostuu sakramenttien, Tradition ja episkopaatin ykseydessä.

Georges Florovskin panos nykyisessä ekumeenisessa keskustelussa on epäilemättä ollut hyvin tärkeä. Hän ei edusta pelkästään jonkun »tunnustuksen» käsityksiä, vaan jakamattoman Kirkon opetusta, autenttisesti raamatullista ja patristista ajattelua. Siksi sekä protestantit että katolilaiset pitävät häntä luotettavana universaalisen kristillisen perinteen edustajana ja tulkina nykyajalle. Florovskista on tullut teologinen auktoriteetti koko ekumeenisessa liikkeessä ja hänen opetustaan seurataan

36. Sama, s. 72.

37. *Florovsky Confessional Loyalty*, s. 204.

38. *Florovsky Ecumenical Aims and Doubts*. *Sobornost*, III, 1948, n:o 4, s. 131.

yhä lisääntyvällä mielenkiinnolla. Siitä ovat osoituksena mm. ne viimeaikaiset tutkimukset, joissa on pyritty selvittämään hänen ajatteluaan.³⁹

Ekklesiologiaan liittyvät ongelmat ovat ymmärrettävistä syistä olleet etualalla nykyisessä ekumeenisessa keskustelussa: on pyritty uudella tavalla määrittelemään Kirkon luonne ja tehtävät maailmassa ja erityisesti ykseyden luonne. Florovski on tehnyt hyvin merkittävän työn nykyaikaisen Raamattuun ja patristiseen perinteeseen perustuvan kirkkokäsityksen hahmottajana. Näin hän on tärkeällä tavalla ollut osoittamassa tietä parempaan tulevaisuuteen ja tuomassa valoa nykyajan henkiin ja hengelliseen kaaokseen.

SUMMARY

Veikko Purmonen, Georges Florovsky's View of the Unity of the Church.

Georges Florovsky's teaching on the unity of the Church is inseparably connected with his ecumenical activities. For several decades he has been one of the chief representatives of the Orthodox Church in ecumenical discussions with both Protestants and Roman Catholics.

In his ecclesiology as well as in all his thought Florovsky is deeply rooted in Universal Christian Tradition and particularly in Greek patristic thought. His fundamental conviction is that the Church is one: it is one community, one People of God, one Body of Christ. And Fr. Florovsky has always firmly defended this traditional interpretation. Thus, for example, in Amsterdam in 1948, when the World Council of Churches was founded, Florovsky emphasized the fact that the very name of the organization was not acceptable: it could not be spoken about the council of churches, because there is only one Church and »separate confessions do not have right to call themselves churches.»

According to Georges Florovsky, the unity of the Church ultimately reflects the unity of the Holy Trinity and it is a unity in Christ and in

39. Ks. mm. *Yves-Noel Lelouvier Perspectives Russes sur L'Eglise. Un theologien contemporain: Georges Florovsky* (Paris 1968).

the Holy Spirit. This unity is expressed on different levels: in sacraments, in the episcopate and in one Faith and Tradition of the Church.

The mystery of the Trinity is the mystery of the catholicity of the Church. Catholicity is first of all an inner characteristic and not so much an outside manifestation; it does not mean for example universality as in the Western interpretation. The word *sobornost* in Russian refers explicitly to the inner and organic unity and togetherness of the faithful. This is a unity in freedom and love and there is a complete harmony of individual persons.

The unity of the Church is realized in Christ and in the Holy Spirit. Ecclesiology is related both to Christology and Pneumatology. Florovsky tries to find a balance between Christological and Pneumatological aspects and he ends in emphasizing the unity in one Body of Christ: this will be the ultimate reality. Most concretely the presence of Christ and of the Spirit is expressed in the sacraments: the Church is a sacramental community. Baptism and Eucharist first of all express the unity of the Church. They are two »social sacraments.« Eucharist is the ultimate realization and fulfillment of the unity of the Church.

Florovsky has strongly emphasized the fact that the Truth is one and therefore the faith and Tradition of the Church is one. Tradition is the eternal voice of God in the Church. It does not refer only to the past but as well to the present and future life of the Church: it is a principle of growth and renewal. Tradition is preserved by the whole community but the episcopate has a special charisma to express the faith of the Church and to teach. However, the episcopal office is *the office of the Church* and therefore the bishop is always under the judgment of the whole community: the authentic voice of the Church is the voice of all the people.

Fr. Florovsky has a firm conviction that the one Church of which we speak is the Orthodox Church: it is the right Church and the only right Church. Orthodoxy cannot be a confession among other confessions. It would mean a denial of the very essence of the Church: divided church would not be the Church at all. The Church is one but *Christendom is divided*. The restoration of unity is possible only if all the Christians return to their common origin. Ultimately this can mean only universal conversion to Orthodoxy.

Florovsky has been widely recognized as a true teacher of the Church: he does not represent a doctrinal position of some »confession« but the teaching of the undivided Church. Fr. Florovsky has done an important work in trying to create an ecclesiology based on Bible and Patristic Tradition. In doing this he has shown us a way to the better future, a way out from confusion and spiritual chaos of the present age.

K. S. ESIPAIMENEN, HELSINGIN HIIPPAKUNNAN
PIISPAN ALEKSANTERIN (1883—1969) MUISTOLLE

Vuonna 1969 lokakuun 13. päivänä noin kello 13 Helsingin ortodoksisen hiippakunnan piispan *Aleksanterin* käsi heltisi paimensauvasta. Hänelle avautui »Ikkuna iäisyyteen», hän sai astua »Uskon portin» sisäpuolelle. Kuolinpäivänsä aamuhetkinä hän vielä aktiivisesti otti osaa asioitten käsittelyyn kirkollishallituksen istunnossa, mutta aamiaistauon aikana kuoleman kylmä henkäys kävi hänen ylitsensä ja »ei häntä enää ollut eikä hänen asuinsijansa häntä enää tuntenut» (Ps. 103). Arvostettu persoonallisuus, kunnia-arvoisa piispavanhus oli otettu keskuudestamme.

Piispa Aleksanteri oli kirkkokuntamme ensimmäinen omassa maassamme syntynyt esipaimen, ja hänen suonissaan virtasi Suomen heimon verta. Hänen isänsä, pastori *Pietari Karpin*, oli syntyperältään inkeriläinen ja hänen äitinsä, rovastin tytär *Aleksandra o.s. Loginevski*, aunuksenkarjalaisia.¹ Piispa Aleksanteri syntyi 24. 9. 1883 Suojärvellä. Yksityiskeskusteluissa piispa Aleksanteri usein toisti psalmin sanoja: »Arpa lankesi minulle ihanasta maasta.» Tällä hän tahtoi korostaa synnyinseutunsa merkitystä henkilökuvansa muotoutumisprosessille, erikoisesti hänen uskonnolliselle ja kirkolliselle kehitykselleen. »Suojärvi oli minun paras yliopistoni.» Hänen kasvu- ja kehitysvuosinaan Suojärvi oli kirkollisessa mielessä todella hurskauden ja jumalanpelon tyysija. Kouluneuvos *Lauri Pelkonen* kirjoittaa tästä ajasta: »Suojärvellä vallitsi monessa suhteessa korkea sivistys. Varsinainen opillinen sivistys, koulusivistys, oli suurin piirtein olematon. Mutta moraaliset vaatimukset olivat suuret, tavat olivat hienostuneet, perimätietoa oli paljon ja monet taidot olivat

1. *Lauri Pelkonen Suojärvi II* (Pieksämäki 1966), s. 96.

vuosisataisen viljelyn ansiosta erinomaisen kehittyneet. — Suojärven sivistyksen liikkeelle paneva voima oli *uskonto*. Sen säteily ulottui pienimpiinkin arkisiin yksityiskohtiin. Suojärveläinen eli elämänsä »Kaikkivallan katseen alla»; kaiken, mitä hän teki ja toimitti tuvassa, hän teki obrasan edessä. »²

Piispa Aleksanteri suoritti teologiset opintonsa Pietarin pappisseminaarissa ja hengellisessä akatemiassa. Vaikka opiskelu tapahtui vieraalla kielellä ja vieraassa maassa, se ei tuottanut hänelle vaikeuksia. Huolimatta siitä, että oli syntynyt pappisperheeseen, elänyt lapsuus- ja nuoruusvuotensa syvästi kirkollisessa kasvuympäristössä ja opiskellut aikansa parhaimmiksi tunnetuissa opinahjoissa, hän ei katsonut itseään kypsäksi ottamaan opintojensa päätyttyä vastaan pappisvihkimystä. Hän, niinkuin monet muut nuoret teologit, joutui apostoli Tuomaan asemaan: »Ellen näe — en usko.» Uskonnollinen kriisi oli hänelle vaikea. Kertomansa mukaan hän päästäkseen jonkinlaiseen kosketukseen yliluonnollisten voimien kanssa jopa harrasti okkultismia. Hän luki ja tutki ahkerasti sen alan tiedonlähteitä. Hän lienee kirkkokuntamme hengenniehistä parhaiten tuntenut salatieteitä, erikoisesti spiritismiä. Luonnollisesti se »valo», mitä salatieteet heijastivat, ei tyydyttänyt Kristuksen Kirkon palvelukseen aikovaa. Eräänä lauantai-iltana hän vaikean sisäisen kriisin pakottamana löi kätensä asuinkammionsa oven pihtipieleen ja tuskainen huuto kohosi taivaan puoleen pyytäen Jumalaa ja Hänen pyhiänsä nostamaan hänet epäuskon suosta uskon kalliolle. Apu tuli. Ajanrahdussa hänelle kirkastuivat vanhempien istuttamat, kotipappilan kasvattamat, kasvuympäristön vaalimat ja opiskelun kautta hankitut kirkon pyhät salaisuudet omakohtaisiksi uskontotuuksiksi. Uskon kriisi oli Jumalan armosta sivuutettu. Damaskon ihme oli omakohtaisesti koettu. Nuori teologi oli valmis ottamaan vastaan pyhän pappisvihkimyksen ja antautumaan rakastamansa Kristuksen Kirkon palvelukseen.

Piispa Aleksanterin työpanos Suomen ortodoksisen kirkkokunnan palveluksessa on mittava ja monitahoinen. Luettelomai-

2. *Lauri Pelkonen* Suojärvi I (Pieksämäki 1965), s. 303.

sesti esitettynä se päälinjoiltaan oli seuraavanlainen: 1) Suojärven Annantehtaan kirkkoherrana v. 1911—1935, 2) piirinvalvojana v. 1914—1935, 3) kirkolliskokouksen edustajana v. 1918—1935, 4) kirkollisen ylioikeuden jäsenenä v:sta 1930, 5) kirkollishallituksen jäsenenä v:sta 1930, 6) pappisseminaarin dogmatiikan ja sielutieteen opettajana v. 1933—1934, 7) Viipurin, sittemmin Helsingin hiippakunnan piispana v:sta 1935, 8) kautta elämän toimintaa hengellisenä kirjailijana.

Saadaksemme piispa Aleksanterista mahdollisimman eheän henkilökuvan olisi paneuduttava hänen toimialojensa yksityiskohtaiseen tutkisteluun, sillä kukin niistä heijastaa suorittajansa omaleimaisuutta. Tähän ei nyt ole mahdollisuutta. Tarkoituksenani on vain valottaa seurakunnan papin näkökulmasta lyhyesti piispa Aleksanteria hänen alaistensa pappisveljien ohjaajana, piirinvalvojana, esipaimenena ja »seurustelusakramentin» taitavana hoitajana.

Pyysin eräiltä pappisveljiltä suppeita omakohtaisiin kokemuksiin perustuvia muistikuvia piispa Aleksanterista piirinvalvojana. Rovasti *Leonid Homanen*, joka oli esipaimenen pitkäaikainen ystävä, vastasi mm.: »Nuorena pappiskokelaana hain v. 1927 Suojärven seurakunnan kirkkoherran virkaa, jota haki myös kirkkoherra A. Karpin. Kun oli tullut tietooni, että minut oli valittu Suojärven seurakunnan kirkkoherraksi, niin olin toisaalta iloinen ja toisaalta levoton siksi, että piirinvalvojana ja lähimpänä virkaveljenäni tulisi olemaan hävinnyt kilpailijani, minua 22 vuotta vanhempi, lukeneisuudestaan tunnettu ja papillisissa tehtävissä kouliutunut kirkkoherra, joka voisi muodostua minulle kompastuskiveksi. Tapasin hänet ensimmäisen kerran Varpakylän pappilassani, papiksi vihkimiseni aattona 5. 11. 1927. Isällisen toverillisesti hän tervehti minua, sulkien syliinsä, jolloin tunsin ennakkoluulojen häipyvän. Oi suurenmoista luonteen ylevyyttä ja todellista papillista veljesrakkautta, mikä oli hänelle ominaista! Visiittimme puolin ja toisin lähensivät meitä toisiimme, ja Karpinin teologinen tietorikkaus rikastutti minuakin kuten myös hänen kokeneisuutensa pappina. Hän oli hyvä ja avulias sekä ymmärtäväinen pappisveli. Piirinvalvoja-

na hän oli asiallinen ja asianhaaroista riippuen ankarakin. Ohjenuoranaan hänellä oli kuten hän minulle sanoi: »Asiat asioina. Riidelkööt asiat — ei miehet.» Sama asenne oli hänellä myöhemmin piispanakin — piispantarkastuksissa. Mahdolliset erimielisyydet virallisissa asioissa eivät saaneet vaikuttaa repivästi henkilökohtaisiin suhteisiin.»

Piirinvalvojana Karpin oli erikoisen tarkka kirkolliseen Tradition ja jumalanpalvelusten ja sakramenttien toimittamistapaan nähden. Hänellä oli tapana sanoa tähän tapaan: »Se, joka ymmärtää jumalanpalvelusten ja sakramenttien toimittamista, ymmärtää jumalanpalvelusten sisällön kaavoineen ja ulkonaisine menoineen, ymmärtää samalla ortodoksisen Kirkon hengen.» Tämän kirjoittaja sai kuin esimerkkinä tästä asenteesta piirinvalvojalta henkilökohtaisen ojennuksenkin, jouduttuaan suoraan koulunpenkiltä väkirikkaan Suojärven seurakunnan ainoaksi papiksi. Uudessa seurakunnassani synninpäästösakramentille osallistuvien määrä suuren paaston aikana saattoi joidenkin lauantavigilioiden jälkeen nousta 200—300 henkeen, joten päätin keventääkseni sekä omaa kuormaani että seurakuntalaisten odotusaikaa muuttaa kirkollista perinnettä ja ottaa synninpäästölle haluavat kaikki samalla kertaa asiaankuuluvine kehotuspuheineen ja rukouksineen. Menettelyni meni piirinvalvojan tietoon. Eräänä iltana soi puhelin ja langan toisessa päässä oleva piirinvalvoja ystävällisesti pyysi minua pistäytymään luonaan ilta-teellä ja »rupattelemaan». Noudatin kutsua. Teepöydässä keskustelu oli mukaansatempaavaa. Kun tein jo poislähtöä, piirinvalvoja kysäisi, miten olen paaston aikana jaksanut ottaa vastaan synninpäästölle haluavat. Kerroin avoimesti, mitä helpotuksia siinä suhteessa olin itselleni »keksinyt». Seurasi äänetön hetki. Vihdoin piirinvalvoja loi minuun läpitunkevan katseensa ja jyrisi: »Luuletko Sinä, nuori mies, olevasi joku Johannes Kronstadtilainen tai joku muu Jumalan armoittama kilvoittelija ja sielunpaimen. He saattoivat menetellä keksimälläsi tavalla, mutta heillä oli pitkäaikainen Jumalan koulussa opittu taito nähdä ihmisten sydänten lävitse ja kehottaa suuresti hairahtuneita

tulemaan myöhemmin yksityiselle synninpäästölle. Tätä taitoa et kai omaa. Sitäpaitsi, kuten tiedät, synti on sielun sairautta. Erilaisia sielun sairauksia ei kai voida hoitaa, kuten ei ruumiillisiaakaan, yhden reseptin mukaan.» Kiitollisena otin nuhteen vastaan ja »keksintöni» joutui romutettavaksi.

Papistoa piirinvalvoja kehotti suhtautumaan hienovaraisesti muihin uskonnollisiin ryhmittymiin eikä hyökäten ja toisten uskonnollista vakaumusta loukaten. Omakohtainen pieni kokemukseni tästäkin. Seurakuntani eräissä kylissä ns. lahkolaiset saivat jalansijaa, jopa sellaisia kannattajia, jotka olivat valmiit luopumaan pyhästä perinnöstään: eroamaan kirkosta. Asiantila oli minulle pappina tuskallinen. Menin sydäntäni purkamaan piirinvalvojalle. Hän kuunneltuaan vuodatustani tiedusteli, miten olen puhunut julkisissa saarnoissani lahkolaiskylissä. Selitin, että Raamattuun nojaten olen kykyni ja voimieni mukaan pyrkinyt kumoamaan lahkolaisten uskonnolliset väitteet. »Siinä olet tehnyt kardinaalivirheen», sanoi piirinvalvoja ja jatkoi: »Ortodoksisen papin oikea taisteluasenne tilaisuuksissa, joissa on mukana ns. lahkolaisia, on kirkastaa kirkkomme totuuksia Raamatun, perimätiedon ja kirkkoisien hengessä ja hienovaraisesti sivuuttaa toisinajattelevien mahdolliset vastaväitteet. Raamattu kädessä lahkolaisten ahdisteleminen on mitä tuomittavinta strategiaa, mikä ei koskaan vie toivottuun tulokseen.» Kokeneen sielunpaimenen neuvo nuoremmalleen oli varteenotettava.

Piispa Aleksanterin suorittamat seurakuntien tarkastukset eivät olleet papistolle pelottavia tuomiontilaisuuksia, vaan odotettuja virkistys- ja juhlahetkiä. Piispa ei tullut seurakuntaan ja pappilaan minään mahtavana kirkkoruhtinaana, ei kylmänä ja virallisena hallintoviranomaisena, ei tuomarina, vaan ennen muuta *ihmisenä* ihmisten pariin, paimenena paimennettaviensa luo. Tarkastustilaisuuksissa ilmenneitä puutteellisuuksia hän ei pyrkinyt näkemään seurakunnan vastuunalaisten työntekijäin velttoudesta, pahasta tahdosta yms. syistä johtuneiksi, vaan pikemmin työntekijäin inhimillisten heikkouksien ja vaillinaisen koulutuksen aiheuttamiksi. Siveellisesti hairahtuneita papiston jäseniä hän ojensi kahdenkeskisissä tilaisuuksissa ja tarvittaessa

ankarastikin, mutta silloinkin piispa Aleksanterin paimensauvaa ohjasi kärsivä rakkaus »lyötävää» kohtaan. Hänen tavassaan käyttää piispallista paimensauvaansa papisto eli todeksi psalmin sanat: »Sinun vitsasi ja sauvasi minua lohduttavat.»

Virallisten tarkastustilaisuuksien päätyttyä piispalla oli miellyttävä tapa viettää kotoinen ja välitön keskusteluhetki, jossa ei sanallakaan kajottu virallisiin asioihin, vaan annettiin ajatusten liicellä jonkin esipaimenen herättämän kysymyksen parissa. Näissä tilaisuuksissa piispa Aleksanteri kirjaimellisesti osoittautui todelliseksi »seurustelusakramentin» taitajaksi. Tilaisuuksissa hän oli yksi »meistä», hän ei millään muotoa korostanut arvovaltaansa tai piispuuttaan ja niin papisto juuri näissä tilaisuuksissa oppi hänet tuntemaan avarakatseiseksi ja turhia eleitä karttavaksi, mutta samalla syvästi jumaluusopillisiin, filosofisiin, sielutieteellisiin ja, mikä tärkeintä, kirkkoisien henkeen perehtyneeksi. Esipaimen seurasi aktiivisesti ulkomaista ortodoksista kirjallisuutta. Ajankohtaisesta »kirjaviisaudesta» ei hän jättänyt papistoa tietämättömäksi. Keskustelutilaisuuksissa hän papistolle referoi uusimmat teologiset julkaisut. Nämä tilaisuudet olivat papistolle todella keidashetkiä, joitten herättämissä ajatuksissa ja tunnelmissa elettiin pitkät ajat ja kaiholla odotettiin uusia samankaltaisia tilaisuuksia.

Piispa Aleksanterin pitkäaikainen työtoveri, kirkollishallituksen maallikkojäsen, varatuomari *Simo Härkönen* kertoi näistä »kahvitunti»-keskusteluista: »Karjalaisuus oli piispa Aleksanterille vahva puoli. Se pursui esiin toverillisessä keskustelussa, varsinkin kahvitunneillamme, jolloin saimme kuulla kaskuina ja sananparsina paljon suojärveläistä perinnettä, jolla olisi kulttuuriarvoa. Keskustelujamme ei kuitenkaan hallinnut vain huumori, vaan saimme usein todeta ajatuksenvaihdossamme piispa Aleksanterin syvän viisauden, lukeneisuuden ja vakaan elämäkatsomuksen. Hänen filosofiansa oli pitkän elämäntaipaleen kypsyttämää ja kirkastamaa. Se ei pyrkinyt tunkeutumaan kanssaihmissen probleemoihin, ellei asianomainen hakenut itse apua, mutta piispa Aleksanteri säteili sanatonta sydämellisyttä, joka vaikutti paljon enemmän kuin keskustelu aiheesta

sinänsä. Tuo piirre oli erityisesti minulle arvokkainta jääden lähtemättömästi mieleeni kauniina muistona esipaimenesta, jonka henkinen vireys säilyi herpaantumattomana loppuun saakka.»

Piispa Aleksanterilla oli paljon ystäviä ja keskustelutovereita myös ulkopuolella oman kirkkomme. Yksi heistä, lääninneuvos *Eino Orkamo*, antaa seuraavan kuvan piispa Aleksanterista ja hänen keskustelutaidostaan: »Ensimmäiset varsinaiset kosketukseni Suojärven Annantehtaan ortodoksisen seurakunnan esimieheen, kirkkoherra Aleksanteri Karpiniin (vuodesta 1935 piispa Aleksanteri) sain 1920-luvulla henkikirjoitustilaisuuksissa, joissa kunnan edustajien ja poliisiviranomaisten ohella molempien kansankirkkojemme asianomaisten pappien tuli olla kirkonkirjoineen mukana tietoja antamassa. Jo noissa virallisissa toimituksissa vaihdettiin tietenkin työn lomassa ajatuksia silloisista päivänpolttavistakin kysymyksistä. Nimenomaan Suojärvellä, jossa oli kolme väkirikasta seurakuntaa, yksi evankelis-luterilainen ja kaksi ortodoksista, ja jossa useat toimitukseen osallistujat joutuivat pitkien välimatkojen vuoksi yöpymään toimituspaikalla, kokoonnuttiin usein myöhemmin iltaisin ajan kuluksi vielä jatkamaan yhdessä oloa monien keskusteluaiheiden parissa. Myös kahdenkeskiseen keskusteluun jouduin tuolloin muiden muassa Aleksanteri Karpinin kanssa. Hän eli noihin aikoihin parhaita vuosiansa hänkin ja oli jo silloin yleisesti tunnettu syvällisenä ajattelijana. Omakohtaisestikin tulin pian huomamaan tavanneeni hänessä tinkimättömän vakaumuksen miehen, jolla oli varaa itseään vähääkään tehostamatta kuunnella todellisella harrastuksella ja arvonannolla keskustelukumppaneidensa sanottavaa ja, kuten oli selvästi havaittavissa, olla siinä siten myös vastaanottavana puolena. Peruskatsomukseltaan Aleksanteri Karpin oli ilmeinen mystikko, siis ihminen, jolle oli selvänä tosiasiana kirkastunut se, että kaiken olevaisen oikeaa luonnetta ei saattanut tajuta pelkän järjen, vaan välittömän sisäisen näkemyksen ja tuntemisen avulla. Tästä hänen vakaumukseltaan on seesteisenä ja vakuuttavana todisteena myös hänen pari vuotta sitten ilmestynyt syvällinen mietekirjansa »Uskon portil-

la». Teoksen nimikin jo ilmentää kirjoittajansa vaatimatonta asennetta hänen omien kilvoittelusaavutustensa arvioinnissa.»

»Muistelkaa johtajianne, jotka ovat teille puhuneet Jumalan sanaa; katsokaa, kuinka heidän vaelluksensa on päättynyt, ja seuratkaa heidän uskoansa.» Hebr. 13: 7.

Helsingin ortodoksisen hiippakunnan papiston on aiheellista toistuvasti muistaa näiden pyhien sanojen sisältämä velvoitus. Meille papeille on monin tavoin puhunut armoitettu ja jumalallisiin totuuksiin kirkkoisien hengessä syvällisesti perehtynyt esipaimeremme. Muistamme elävästi, kuinka hän jokasyksyisissä, traditionaaliksiki muodostuneissa yhdessäolotilaisuuksissa isällisesti kehotti meitä pitämään ortodoksisuuden uskonlipun korkealla ja puhtaana inhimillisten aatevirtausten keskellä. Nyt hänen äänensä on vaiennut. Mutta hän puhuu sittenkin. Hänen äänensä sittenkin kuuluu, ei vain muistilokeroissamme, vaan hänen hengentuotteidensa, julkaisujensa, välityksellä. Niihin on syytä yhä uudestaan ja uudestaan syventyä pitääksemme todella uskonlippumme korkealla ja puhtaana. Piispa Aleksanterin kirjoissa voimakkaana ilmenevää kirkkomme henkeä arvostavat ja ihannoivat myös toisuskoiset kristityt. Mm. lääket. ja kir. tohtori *Ensio Kurki-Suonio* kirjoittaa: »Jokainen lastu (tarkoittaa teosten kappaleita) sinänsä pyytää olla eräänlainen ikkuna äänsyyteen, aiheesta riippumatta. Ortodoksisuudessa nähdään selvemmin kuin meillä länsimailla tavallisesti, miten näkyväinen voi edustaa näkymätöntä, oleellisempaa, tuonpuoleista todellisuutta. Esim. ikoni, meikäläiselle yleensä vain ajallinen, ehkäpä hyvinkin vaikuttava taideluoma, on ortodoksille enemmän, sekin on ikkuna, jonka läpi hän tähyää näkymättömään rukouksen silmin. Mille esineelle tahansa pyhä vihkimys voi antaa uuden, hengellisen kvaliteetin, eikä se enää ole pelkkää ajallista, siinä on Jumalan antamana vastauksena mukana uskonmaailman realiteettia Kirkon vihkirukouksineen. Kristuksen armosta elävän ortodoksin ääntä kannattaa syventyä kuuntelemaan sivummallakin olevien. Meidän on terveellistä vapautua omien sanakäänteittemme orjuudesta, samalla kuin kilvoittelemme olemaan mahdollisimman uskolliset Kristuksen Kirkon alkuperäi-

selle opille ja elämälle. Siihen meitä voi auttaa tutustuminen myös toisen kansakirkkomme piirissä julkaistuun ajatteluun.»

Jumalan perheväkeä — Kristuksen Kirkon jäseniä — yhdistää toisiinsa *ajasta* ja paikasta riippumatta kultainen esirukouksen säe. Uskonvakaumuksemme mukaan edesmennyt, korkeasti siunattu Esipaimen Aleksanteri kantaa esirukouksia Uskon portin sisäpuolella taistelevan seurakunnan, meidän puolestamme. Me uskonkilparadalla kilpailevat pyydämme sulkea hänet, rakastamamme ja kunnioittamamme esipaimenen, piispa Aleksanterin, omiin esirukouksiimme.

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

SUMMARY

Mikael Ritamo, To the Memory of H. E. Alexander, Bishop of Helsinki (1883—1969).

The author describes with great sympathy the development of Bishop Alexander (Karpin) into a theologian, whose achievements are of great significance to the history of the Finnish Orthodox Church, which he served as a priest, a spiritual leader and a theological writer. The author even quotes utterings of other people on Bishop Alexander's personality, which show that Alexander's spiritual influence reached long beyond the boundaries of his own church.

Hilkka Seppälä

BYSANTTILAISEN NEUMIKIRJOITUKSEN VAIHEET

Bysantin sakraalimusiikin traditio

Bysantti ei kehittänyt uutta itsenäistä kulttuuria; sen tehtäväksi tuli Rooman keisarikunnan ja antiikin sittemmin itämaissävyyisen hellenistiseksi muuntuneen kulttuurin säilyttäminen. Dokumenttien perusteella voidaan Bysantin musiikkikulttuurin katsoa liittyneen kiinteästi uskontoon. Sakraalimusiikin lisäksi oli olemassa myös profaania musiikkia, mutta koska sitä ei pidetty muistiinmerkitsemisen arvoisena, ei siitä ole jäänyt dokumentteja. Poikkeuksena ovat keisarin ja hovin kunniaksi sepitetyt tervehdyslaulut, jotka ovat kuitenkin seremoniallisuutensa vuoksi luettavissa pikemmin sakraaliin kuin maalliseen musiikkiin.

Maallinen ja kirkollinen musiikki erotettiin jyrkästi toisistaan; niillä ei ajan käsityksen mukaan ollut mitään yhteistä. Musiikin lajien eriarvoisuudesta kertovat kirkkoisät ja kronikoitsijat. Heidän mukaansa teatterimusiikin vaikutus ihmiseen oli paha ja vahingollinen, kun taas kirkollinen musiikki puhdisti hengen.¹

Tämän kahtiajaon jyrkkyys ilmenee siis myöhemmälle ajalle siten, että sen toinen osapuoli ei ole dokumenttitietona säilynyt. Siksi ei voida tietää, missä määrin musiikki käytännössä seurasi tätä jakoa. Musiikin kahden lajin oletettu vuorovaikutus on kuitenkin otettava huomioon, vaikka sen tarkempaa määrittelyä ei voidakaan suorittaa.

1. *Egon Wellesz A History of Byzantine Music and Hymnography* (London 1961), s. 1.

Bysantti keskitti voimansa kirkollisen musiikin harjoittamiseen ja sen säilyttämiseen. Sakraalimusiikki muodostui pelkästään laulumusiikista. Mikäli instrumentteja käytettiin esityksessä, oli niitten asema toisarvoinen.² Jumalanpalvelukseen kuuluvaa soitinmusiikkia — mikäli sellaista oli olemassa — ei merkitty muistiin; profaanimusiikin tavoin siitä ei ole jäänyt jäljelle yhtään dokumenttia.

Laulumusiikkia kuvaava nuottimateriaali liittyy 300-luvulta lähtien liturgisiin kirjoihin; aluksi musiikki ilmaistiin resitaatiomerkeillä (ekfoneettisilla merkeillä)³ ja myöhemmin kokonaisia sävelmiä kuvaavilla neumeilla. Jumalanpalveluksen tullessa loistavammaksi sävelmät saivat merkittävämmän aseman liturgiassa. Musiikki liittyi osana jumalanpalvelusteksteihin, joiden esittäjänä sen tuli toimia. Sävelmillä ei ollut ilman tekstiä itsenäistä arvoa. Tekstiin liittyneinä ne kuitenkin samaistettiin itse tekstiin, jolloin tekstin pyhyden kunnioittaminen siirtyi myös siihen liittyvään musiikkiin. Käsitys musiikin ja tekstin ykseydestä sai aikaan sen, että myös musiikkia pidettiin perintönä, jonka perusominaisuuden, muuttumattomuuden, säilyttämistä varjeltiin kopioimalla nuottikirjoitus samalla lailla kuin teksti, tarkasti ja huolellisesti uusiin kirjoihin.

Tradition säilymisen tutkimiselle ovat suurena esteenä sodat, joiden johdosta suuri joukko käsikirjoituksia on tuhoutunut. Vaikuttaa siltä, että alkuaikoina sävelmien muistiinkirjoittaminen oli myös epätarkkaa ja vasta myöhemmin syntyi tarkempi järjestelmä. Käsikirjoituksia tutkittaessa on havaittavissa eroja eri alueiden ja aikakausien ja myös erityyppisiin teksteihin liittyvissä sävelkirjoituksissa. Myös voidaan todeta, että esitystraditio sai lisäyksiä eri laulutyyleistä, jotka saivat sen vivahteikkaam-

2 Instrumenttien käyttö oli yleensä kielletty. *Wellesz* mt. s. 93. Ks. myös *Constantine Cavarnos* *The Traditional Music of the Orthodox Church. Its Nature, Purposit and Execution. Byzantine Sacred Music* (Massachusetts 1956), s. 2.

3. *Carsten Høeg* *La Notation ekphonétique. Monumenta Musicae Byzantinae* (MMB), subsidia I 2 (Copenhagen 1935), s. 38—39 ja *Wellesz* mt. s. 246.

maksi, mutta todennäköisesti eivät kuitenkaan muuttaneet laulun perusluonnetta.

Neumikirjoituksen tutkiminen on muodostunut tärkeimmäksi tutkittaessa kirkkolaulun traditiota. Neumikirjoitushan on säilynyt mm. Kreikassa nykyaikaan asti: vieläkin kirkkomusiikki kirjoitetaan, lauletaan ja opetetaan neumikirjoituksen avulla.

Bysantin neumikirjoituksen synty

Bysantin neumikirjoitus heijastaa syntyaikanaan itse kirkkomusiikin syntyä. Musiikki koostui eri aineksista: alkukristilliseen lauluun, joka todennäköisesti sisälsi osittain juutalaisen synagogalaulun perinteen, liittyi Bysantissa antiikin perinne ja itämaiden jatkuva vaikutus.⁴ Musiikki ei ollut yhtenäistä eikä itsenäistä; vaikutteet ilmenivät siinä eri aikoina voimakkuudeltaan erilaisina. Kuitenkin eräänlainen sulautumisprosessi on alusta alkaen havaittavissa tarkoituksenmukaisten ja yleisorientaalisten elementtien yhteenliittymisenä.

Samoin kuin Bysantin musiikki syntyi yhtyvistä elementeistä, jotka eivät olleet uusia, sitä kuvaava nuottikirjoituskin syntyi jo olemassaolevista sävelmerkeistä. Antiikin notaatiotapa, joka oli valmiina järjestelmänä olemassa, ei kuitenkaan tullut käyttöön. Vaikka antiikin musiikki vastasi Bysantin musiikkikäsitystä siten, että laulu- ja soitinmusiikki oli erotettu toisistaan ja laulumusiikkia varten oli olemassa oma nuottikirjoituksensa,⁵ erosi Bysantin sakraalimusiikki todennäköisesti luonteeltaan antiikin musiikista niin suuresti, ettei niillä katsottu olevan mitään yhteistä.

Alkukristillisyyden perintö ilmeni voimakkaimmin tekstitraditiona. Nuottikirjoituksen ensimmäisenä osana syntyivät tekstilukuun tarvittavat merkit. Kielen esitystä kuvaavat graafiset

4. Vrt. *Wellesz* mt. s. 152—155 ja *A. Möhler* Die griechische, griechisch-römische und altchristliche lateinische Musik (Rom 1898), s. 1.

5. Vrt. *Curt Sachs* The Rise of Music in the Ancient World, s. 203.

merkit Bysantti sai idästä kreikan kielen välityksellä.⁶ Idän eri kieliä yhdistävä elementti, sävelkorko, kuvattiin aksenttimerkeillä, joista vanhimmat on tavattu Intiasta.⁷ Kreikan kielessä niiden muistiinkirjoittaminen alkoi esikristillisenä aikana; yleisessä käytössä ne olivat n. 400 j.Kr.⁸

Kreikan ottaessa käyttöön yleisorientaaliset aksenttimerkit oli kieli parhaillaan muuttumassa. Merkkien kuvaama musikaalinen aines oli alkanut vähetä neljännellä esikristillisellä vuosisadalla, ja ensimmäisellä kristillisellä vuosisadalla se oli kokonaan hävinnyt.⁹ Prosodiset merkit tulivat kuvaamaan kielen kadonneita ominaisuuksia. Liturgisissa kirjoissa ne säilyttivät musiikillisen ominaisuutensa, mutta todennäköisesti muuttuneena.

Kielen välityksellä aksenttimerkeistä muodostuneet liturgisissa kirjoissa käytetyt ekfoneettiset merkit siirtyivät myös puhtaasti laulullisesti esitettävään tekstiin. Neumikirjoitus (neuma = viite, viittaus) muodostui ekfoneettisten merkkien lisäksi kheironomisista merkeistä (kheironomia = käden viittaus).¹⁰ Laulua kuvaavassa kirjoituksessa molemmat merkkilajit sulautuivat yhteen. Samoin kuin aksenttimerkit tulivat myös kheironomiset merkit tai oikeammin niiden periaate idästä.¹¹

Verrattuna grammaattisiin aksenttimerkkeihin ovat kheironomiset merkit käytöltään vapaampia. Niiden voidaan katsoa jopa syntyneen musiikkia esittäessä kuoron johtajan kuvaillessa laulajille sävelkulkua kädenviitteillä. Kheironomia, tapa sävelkulun tulkitsemiseksi kuorolle, oli käytössä Kreikan kirkossa koko keskiajan; voidaan vieläkin olla huomaavinaan saman tavan jatkuminen.

Bysantin neumikirjoitus jakautui jatkuvasti kahteen osaan:

6. *Wellesz* Byzantinische Musik (Breslau 1927), s. 50.

7. *Oskar Fleischer* Neumen-Studien I (Leipzig 1895), s. 49.

8. Sama, s. 56.

9. *Thr. Georgiades* Musik und Rhythmus bei den Griechen (Hamburg 1958), s. 177.

10. *Oskar Fleischer* mt. s. 25.

11. Sama, s. 32—33.

ekfoneettisista merkeistä muodostuneeseen resitatiivista lukutapaa kuvaavaan kirjoitukseen ja prosodisista ja kheironomisista merkeistä kehittyneeseen laulua kuvaavaan neumikirjoitukseen. Neumikirjoituksen syntyyn vaikuttivat siis kaksi tekijää, prosodiset ja kheironomiset merkit, edellisten ollessa luonteeltaan tarkkuuteen ja säännönmukaisuuteen tähtääviä, jälkimmäisten suurpiirteisiä ja kuvailevia. Neumikirjoituksessa nämä kaksi ominaisuutta ovat jatkuvasti olemassa. Tarkkuuden ja kuvailevuuden sulautuessa yhteen neumikirjoitus saavutti suurimman tarkoituksenmukaisuuden.

Ekfoneettiset merkit

Bysanttilaisessa liturgiassa ilmenee orientaalin musiikki-perinne kielen musiikillisten ominaisuuksien hyväksikäyttönä tekstiluvussa. Tätä resitatiivista lukutapaa tuli kuvaamaan merkijärjestelmä, joka on verrannollinen usealle orientissa käytetylle.¹²

Bysanttilainen ekfoneettinen järjestelmä syntyi 300-luvulla ja jäi pois käytöstä 1400-luvulla.¹³ Sitä voidaan siis tutkia ainoastaan dokumenttien välityksellä. Resitatiivinen lukutapa on säilynyt nykypäiviin suullisena traditiona, mutta toistaiseksi vertailu vanhaan järjestelmään on vielä suorittamatta. Ekfoneettisen merkistön ymmärtäminen ja tulkitseminen on ainakin toistaiseksi arvelujen ja olettamusten varassa.

Merkistö tuli liturgisiin kirjoihin suhteellisen kehittyneenä ja säilyi voimassaolonsa ajan suunnilleen samanlaisena. Tämän kirjoituksen perusteella on dokumenttien ajoittaminen vaikeaa. Teksteissä esiintyvät ekfoneettiset merkit ovat väriltään punaisia tai violetteja. Merkit esiintyvät pareittain, ensimmäisen merkin sijaitessa sanaryhmän tai lauseen alussa ja toisen lopussa.

12. Ks. *Wellesz* Studien zur äthiopischen Kirchenmusik, Sonderabdruck aus Oriens Christianus (Leipzig s.a.), s. 96.

13. *Wellesz* A History of... s. 271.

Usein tekstin lopussa merkit on kahdennettu. Tekstikirjoituksen liitteenä on joskus tavattu taulukoita, joissa mainitaan ekfoneettisten merkkien nimet: okseia, bareia, teleia, kathiste, parakletike, syrmatike, apostrofoos, apeso, ekso, kremaste, hypokrisis, kentemata ja synemba.¹⁴

Osalle merkeistä löytyy vastaava kielen grammaattinen merkki, jonka perusteella voidaan näitä merkkejä selitellä. Vaikeampi on selittää merkkejä, joille ei kielestä löydetä vastaavia.

Tekstiyhteydessä käytetyt ekfoneettiset merkit korvaavat grammaattiset välimerkit. Ekfoneettisten merkkien tehtävänä pidetäänkin tekstiperiodien jakamista määrättyihin osiin, missä merkeillä ilmaistu intonaatio korostaisi tekstin luonnetta. Merkit osoittaisivat tekstin lukutapaa, jossa musiikillisia elementtejä käytetään hyväksi periodien jakamisessa osiin säveltason vaihtelun avulla sekä periodin luonteen ilmentäjänä säveltason ja dynamian avulla. Mikään näistä musiikillisista ominaisuuksista ei ole kuitenkaan tarkkaan mitattavissa. Sävel on alistussuhteessa sanaan nähden, joka rajoittaa sen itsenäisyyttä. Sävelellä tuntuu kuitenkin olevan sanan ilmeen antajana mahdollisuus eräänlaiseen improvisuuteen.

Tekstiluvun yhteydessä käytetyt ekfoneettiset merkit pysyvät olemassaolonsa ajan muuttumattomina. Niiden musiikillisuus oli tekstisanan palveluksessa; se rajoittui sanan resitatiiviseen ilmentämiseen, jossa sävelkorkeus, sen kesto ja dynamia tuntuvat noudattavan tiettyä säännönmukaisuutta. Resitatiivisessa tyyllissä tekstisana sääteli merkistön esiintymistä ja määräsi sen luonteen.

Varhaisbysanttilaiset neumit

Muuttumattomina pysyvien liturgisten kirjoitusten yhteyteen syntyi niistä inspiroitunut runollinen teksti, joka oli luonteeltaan vapaampaa. Siinä tulivat esiintymään eri tyyliä, jotka

14. Ks. *Høeg* mt. s. 19–21.

eivät koskaan päässeet vaikuttamaan traditionaaliseen tekstin lukuun. Runollinen esitystapa, joka kenties oli kehittynyt resitaatiivisesta, erosi siitä siten, että musiikilliset ominaisuudet lisääntyivät ja tulivat tarkemmin määräytyiksi. Yhteys sanan ja säveln välillä oli edelleen mitä läheisin. Kuitenkaan sana ei enää resitaatiotekstin tavoin määrännyt ja alistanut säveltä. Molempien tekijöiden yhtyessä tasavertaisina tapahtui siirtyminen resitaatiosta lauluun.

Tätä laulua tulivat kuvaamaan neumit, jotka esittävät intervallikirjoitusta, jossa edellinen sävelmerkki on aina lähtökohdaksi seuraavan säveln määräämiselle. Yhteys ekfoneettisiin merkkeihin ilmenee siinä, että kheironomisten merkkien ohella käytetään sävelmien kuvaamiseen myös ekfoneettisista merkeistä muodostuneita. Merkkien käytössä oleellinen ero ekfoneettisiin on siinä, että resitaatiossa ilmaistaan merkkiparin avulla koko lauseen musiikillisuus, kun taas laulussa neumimerkki ja tavu vastaavat toisiaan. Myöhemmin neumin ja tavun välinen suhde muuttuu myös sellaiseksi, että yhdellä tavulla saattaa olla useampia neumeja.

Tavun ja säveln välisessä suhteessa erotetaan kolme eri astetta. Ensimmäinen tyyli, jossa tavujen ja neumien lukumäärä on sama, on nimeltään hirmologinen. Se edustanee varhaisinta astetta ja on lähimpänä resitaatiota. Toinen, stikeraarinen tyyli, on luonteeltaan ekspressiivisempää, musiikillisesti ornamentoidumpaa ja neumien käytön suhteen monipuolisempaa. Jokaista tavua vastaa kaksi tai useampia neumeja. Kolmas, papadinen tyyli, käsittää sooloa varten sävelletyn melismaattisen laulun. Siinä kokonaiset sävelkulut vastaavat yhtä tavua.¹⁵ Säveln ja sanan välisessä suhteessa sana on menettänyt miltei täysin merkityksensä. Tätä tyyliä kuvaa *Elisaios Giannides* seuraavasti: »Tässä laulu on vapautunut siinä määrin tekstin holhouksesta, että jokaisen tavun kohdalle tulee kokonainen melodia, joka voi kestää erinäisiä minutteja. Kuulija kuulee jatku-

15. Vrt. Wellesz *A History of . . .* s. 271.

vasti yhden e:n tai i:n voimatta ymmärtää mihin tekstin saanaan tämä äänne kuuluu.»¹⁶

Varhaisbyzanttilaisen neumilaulun (9.—12. vuosisadat)¹⁷ kehittyminen resitaatiosta samoin kuin siirtyminen yksinkertaisesta laulusta taiturilliseen, on todennäköistä, ei kuitenkaan todistettua. Neumilaulun varhaiskauden tutkiminen on erittäin vaikeaa sekä laulun kehittymisen että merkkijärjestelmän suhteen. Koska ikonoklasmin ja sotien takia tuhoutui suuri osa kirkollisia kirjoja — varhaisimmat laulua kuvaavat neumikirjoitusta sisältävät käsikirjoitukset ovat säilyneet vasta 800-luvulta¹⁸ —, neumikirjoituksen kehitystä voidaan tarkkailla ainoastaan ajallisesti irrallisten dokumenttien välityksellä. Näistä nähdään, että neumikirjoitus ei ollut vielä kehittynyt yleiseksi, yksityiskohdiltaan tarkoin määrätyksi järjestelmäksi. Vaikka kirjoitus näyttää suurin piirtein noudattavan yhtenäisiä lakeja, eroavat yksityisissä käsikirjoituksissa olevat merkit huomattavastikin toisistaan.

Neumikirjoituksen ja resitaation eroksi määriteltiin, että neumikirjoituksessa tekstin tavu ja neumi vastaavat toisiaan. Musiikillisten elementtien lisääntyessä ja tullessa edellisessä määrätyksi jäi resitaatiossa musiikin osuus — ainakin merkien perusteella — epämääräiseksi. Varhaiskauden kirjoitus vastaa resitatiivista siinä, että kaikkia neumeja ei merkitty muistiin, vaan ainoastaan ne, joita pidettiin välttämättöminä. Kirjoitus oli puutteellista, eikä se vastannut kuvaamaansa musiikkia kuin viitteenomaisesti; on arveltu, että se olisi ollut alussa vain muistia helpottava väline.¹⁹

Tämän laatuista kirjoitusta on myöhemmin melko vaikea ratkaista. Tätä neumikirjoitusta kyetään tulkitsemaan vain sii-

16. *Elisaios Giannides* He Byzantinè Mousike kai he enarmónsis tes (Ekthéseis Gkobóste, s.a.), s. 12.

17. Kausien ajoituksesta ks. *Wellesz* A History of... s. 262.

18. *Wellesz* Byantinische Musik, s. 42, ja *Wellesz* Eastern Elements in Western Chant, MMB Amer.ser., vol I (Boston 1947), s. 81.

19. *H. J. W. Tillyard* The Hymns of the Pentecostarium, MMB Trancr., vol. VII (Kopenhagen 1955) s. XV.

nä tapauksessa, että löydetään vastaava sävelmä täydellisemmällä merkistöllä varustettuna.²⁰

Näiden sävelmien muistiin kirjoittamisessa havaitaan myös määrättyjä lakeja. Sävelen toisto jätettiin tavallisesti merkitsemättä.²¹ Osalla merkeistä näyttää olevan ainoastaan rytmisen arvo; merkki auttoi ulkoaopitun sävelmän soveltamista uuteen tekstiin. Samoin myös sävellysprosessi käsitti tuttujen melodisten muotojen soveltamista uusiin teksteihin. Tällöin ainoastaan muuttuvat osat merkittiin intervallimerkein.²² Vaikeinta varhaiskauden melodioiden tulkitsemisessa lienee se, että intervallimerkit eivät ilmoita tarkkaa sävelkulkua, vaan ainoastaan melodisen suunnan. Joskus kuitenkin merkkejä käytettiin hyvinkin runsaasti.²³

Hajanainen, käsikirjoituksissa esiintyvien neumien suhteen moni-ilmeinen varhaisbysanttilainen kausi sisältää seuraavan kehityskauden aineiston. Varhaiskaudelle on jo ominaista tietty säännönmukaisuus. Toisaalta viitteenomaiset kheironomiset merkit tuntuvat elävän loistokauttaan. Intervallimerkit, sikäli kuin niitä käytetään, ovat myöskin luonteeltaan ohjeenomaisia, ikään kuin kheironomian palveluksessa.

Keskibysanttilainen järjestelmä

Neumikirjoitus on 1100-luvulla tullut kauteen, jolloin se on omaksunut yhtenäisen kirjoitusjärjestelmän. Tässä keskibysanttilaiseksi²⁴ kutsutussa järjestelmässä merkit kuvaavat määrättyjä sävelaskeleita. Lisäksi ne esiintyvät aina määrättyjen lakien mukaisesti ja noudattavat näin papadiken, laulajille tarkoite-

20. *Aglaia Ayoutanti and Maria Stöhr* The Hymns of the Hirmologium, MMB Tanscr., vol. VI part. I (Copenhagen 1952), s. XX.

21. *Tillyard* mt. s. XV.

22. *Wellesz* Eastern Elements... s. 31.

23. *R. Palikarova—Uerdeil* La Musique Byzantine chez les Bulgares et les Russes, MMB subsidia, vol. III (Copenhagen 1953), s. 114.

24. Ks. *Wellesz* A History of... s. 284.

tun ohjekirjan, sääntöjä. Papadike on eräänlainen musiikin teorian teksti, joka esittelee merkit ja opettaa, kuinka niitä käytetään.²⁵

Keskikauden sävelaskeleita kuvaavat intervallimerkit on jaettu kahteen ryhmään. Soomat (=ruumiit) esittävät sekuntiliikkeen, pneumat (=henget) taas laajemmat intervallit. Ensimmäisen sävelen korkeus määräytyy martyrian eli etumerkinnän mukaan; uuden intervallin sävelaskel lasketaan aina edellisestä.

Intervallimerkit voidaan jakaa myös yksinkertaisiin ja yhdistettyihin. Yksinkertaisia, joissa intervalli muodostetaan yhden merkin avulla, ovat sävelen kertaus, eli isön, nouseva ja laskeva sekunti, nouseva ja laskeva terssi ja kvintti. Yhdistämällä kaksi merkkiä syntyvät kvartti (2+1), seksti (4+1), septimi (4+2) ja oktaavi (4+21). Koko- ja puolisävelaskelen sekä suuren ja pienen intervallin välistä eroa eivät neumit ilmaise; nämä seikat määräytyvät sävellajin mukaan.

Jokaista intervallia vastaa yksi määrätty merkki tai merkkihdistelmä lukuunottamatta nousevaa sekuntia, jota vastaa kuusi eri merkkiä. Tällä oudolta tuntuvalla seikalla on kuitenkin luonnollinen selitys. Näiden merkkien tehtävä ei ole ainoastaan sävelaskelen kuvaaminen, vaan niiden tulee osoittaa myös tapa, jolla intervalli on esitettävä. Kun sooma yhdistyy pneumaan, toimii edellinen jälkimmäisen esitysmerkinä.

Näistä kuudesta sekunnista oligon ilmaisee normaalia, täyttää ääntä ilman erityisilmettä. Dynaamisesti siitä asteittain voimakkaampia ovat okseia ja petaste. Okseia ilmaisee korostusta, petaste sen lisäksi voimakasta staccatoa. Dyo kentemata, jonka merkitys on kevyt staccato, ei voi olla ensimmäinen merkki tavun yläpuolella, se liittyy tavallisesti toiseen nousevaan sekuntiin. Koufisma merkitsee hyvin heikkoa säveltä; se esiintyy käsi- kirjoituksissa vain harvoin. Koufismaa vielä harvinaisempi on

25. Keski-byzantilaisen järjestelmän kuvauksessa on käytetty lähteinä *Tillyard Handbook of the Middle Byzantine Notation*, MMB Subsidia, vol. I fasc. I (Copenhagen 1935) s. 19–29 ja *Wellesz Die Hymnen des Sticherarium für September*, MMB Transcr., vol. I (Copenhagen 1936) s. XIV–XXIII.

pelaston. Se vastaa dynaamisesti voimistunutta petastea. Myöhemmissä käsikirjoituksissa se voikin olla petasten sijalla.

Laskevan sekuntin merkki on apostrofos. Kahdennettu merkki, dyo apostrofoi, aiheuttaa sävelen aika-arvon kaksinkertaistamisen. Kaksi laskevaa sekuntia saman tavun yläpuolella merkitään hyporrhoeella, joka dyo kentematan tavoin ei voi olla tavun ensimmäisenä merkinä. Laskeviin sekunteihin kuuluu myös kratemohyporrhoon, joka eroaa hyporrhoeesta samalla lailla kuin dyo apostrofoi apostrofoksesta. Kratemohyporrhoon pidentää edeltävän sävelen ja antaa sille aksentin.

Sekuntien aika-arvo on yksinkertaisilla merkeillä sama. Transkriboitaessa sävelmiä käytetään tänä perusarvona kahdeksasosanuottia. Dyo apostrofoi sekä kratemohyporrhoonia edeltävä sävel ovat näin aika-arvoltaan neljäsosia.

Yksinkertaiset pneumat ovat kentema eli nouseva terssi, hypsele eli nouseva kvintti, elafron eli laskeva terssi ja khamele eli laskeva kvintti.

Pneuma ei voi esiintyä ilman soomaa. Ne voivat yhdistyä kahdella tapaa, joko siten että sooma menettää intervalliarvonsa, tai niin että sooman ja pneuman intervalliarvot lasketaan yhteen. Edellisessä tapauksessa, jossa soomalle jää ainoastaan dynaaminen arvo, sijaitsee pneuma sooman alla tai sen oikealla puolella. Dyo kentemataa ei pneumoihin voida yhdistää, koska se ei koskaan menetä intervalliarvoaan.

Puuttuvat intervallimerkit saadaan aikaan sooman ja pneuman yhdistelmän avulla, jossa molempien merkkien intervalliarvo lasketaan yhteen. Silloin pneuma kirjoitetaan sooman yläpuolelle. Laskevissa intervaleissa saadaan kvartti merkitsemällä apostrofos elafronin alle ja seksti merkitsemällä apostrofos hypselen alle. Suurempia laskevia intervaleja ei tavallisesti käytetä.

Edellä käsiteltiin yhdistymistapa, jossa pneuma oli sooman alapuolella tai siitä oikealla; se oli ensimmäinen tapaus, jossa sooma menettää intervallimerkityksensä. Muita tapauksia, joissa sooma menettää intervalliarvonsa, kutsutaan nimellä hypotaksis (=alistaminen). Niitä on kaksi tapausta, joista ensimmäisessä

ison toimii avustavana merkinä. Kun ison on nousevan sekun-
nin yläpuolella, menettää sekunti intervalliarvonsa. Toinen ta-
paus on se, jossa laskeva sekunti on nousevan yläpuolella. Tässä
nouseva sekunti menettää jälleen intervalliarvonsa.

Jos kaksi soomaa on päällekkäin, lasketaan niiden interval-
liarvot yhteen. Jos tällainen yhdistelmä muodostuu saman mer-
kin kertauksesta, kuvaa se ainoastaan asteittaista sävelkulkua.

Intervalleja kuvaavat neumit ovat keskikaudella saaneet tär-
keämmän aseman kuin aikaisemmin. Ne eivät kuitenkaan syr-
jäytä kokonaan varsinaisia esitysmerkkejä, vaikka keskibysant-
tilaisissa kirjoituksissa niistä on vain pieni osa käytössä.

Näitä lisämerkkejä käytetään rytmin ja eri nyanssien ilmai-
semiseksi. Rytmimerkeistä diple, kratema sekä dyo apostrofoi
pidentävät sävelen aika-arvon kaksinkertaiseksi. Klasma eli tsa-
kisma pidentää sävelen puolella sen aika-arvosta. Kun klasmaa
edeltää tai sen jäljessä on neljännesnuotti, syntyy klasman vai-
kutuksesta trioli. Jos taas klasma on yksinäisen tavun päällä, on
jäljelläoleva aika-arvo kuudestoistaosatauko. Apoderma merkit-
see fermaattia. Accelerandon merkinä on gorgon ja ritardan-
don merkinä argon.

Yksittäisen sävelen korostusta merkitään psefistonilla ja ryh-
män viimeisen merkin korostusta piasmalla. Bareiaa käytetään
myös korkomerkinä. Se erottaa myös kaksi säveltä toisistaan,
jotka muuten laulettaisiin yhteen. Kseron klasma merkitsee
mezzostaccatoa.

Merkkiryhmissä käytettyjä sidekaaria ovat: kylisma, joka
osoittaa keskikadenssin; thematismos eso, joka esiintyy ornamen-
taalisissa ryhmissä; gorgosyntheton, jota samoin kuin parakleti-
kea käytetään ryhmässä sidekaarena. Parakletike ilmaisee lisäk-
si ekspressiivistä esitystapaa.

Myöhäisemmässä kirjoituksessa käytetään myös antikeno-
maa, joka osoittaa nousevan ja laskevan kuvion korkeinta koh-
taa. Kun se on kahden apostrofoksen välissä, on vaikutus luul-
tavasti glissando.

Muutamia myöhäisbysanttilaisen kauden apumerkkejä on
jälkikäteen lisätty keskikauden kirjoituksiin. Niitä ovat thes kai

apotes, joka merkitsee keskikadenssia; enarksis, joka merkitsee lauseen alkua; sidekaarena käytetty syragma; thema haploun, joka merkitsee puolilopuketta; seisma, joka ollessaan aporrhoe keralla ryhmässä — aporrhoe menettää tällöin intervalliarvonsa — saa aikaan tremolon vaikutuksen.

Osa varhaiskauden intervallimerkeistä on keskikaudella menettänyt intervalliarvonsa ja muuttunut avustaviksi merkeiksi. Tällaisista merkeistä osa on säilyttänyt mahdollisuuden toimia määrättyissä merkkiyhdistelmissä nousevan sekunnin sijaisena. Tällaisia ovat bareia, piasma, diple ja kratema.

Sävellajit eli ekhokset jaetaan neljään autenttiseen ja neljään plagaaliseen.²⁶ Sävellajin alussa ilmaistaan sävellajin numero kirjaimen avulla, plagaalisen sävellajin tunnuksessa on lisäksi plagios-sanan kaksi alkukirjainta. Sävellajin merkinnässä on kirjaimen lisäksi myös neumeja, jotka osoittavat melodian alku-sävelen.²⁷

Melodialle on tyypillistä ettei se rakennu martyria-alkuisesta asteikosta, vaan määrättyistä sävelkuluista, joita lyhyet siirtymäjaksot yhdistävät toisiinsa.²⁸ Tällaisina melodisten muotojen kiteytyminä voitaneen pitää myös sävelmien alussa laulettavia intonaatiomuotoja. Verrattaessa näitä muotoja sävellajia osoittaviin martyrioihin, on tehty havainto, että martyriat ovatkin intonaatioiden lyhennyksiä.²⁹

Keskellä sävelmää olevan martyrian tehtävä voi olla muukin kuin sävellajin ilmaiseminen. Martyria voi toimia mm. sävel-

26. *Wellesz A History of...*, s. 300.

27. *Tillyard Signatures and Cadences of the Byzantine Modes. Annual of the British School at Athens XXIV (1923—25)* s. 82. Vrt. myös *Wellesz A History of...*, s. 302 ja *Aglaia Ayoutanti and Maria Stöhr* mt.

27. *Wellesz A. History of...*, s. 325. Ks. myös *Wellesz Melody Construction in Byzantine Chant. XII^e Congrès International des Etudes Byzantines. Rapports VI (Belgrade—Ochride 1961)* s. 142.

29. *Jørgen Raasted Intonation Formulas and Modal Signatures in Byzantine Musical Manuscripts, MMB Subsidia, vol. VII (Copenhagen 1966)* s. 2.

män jakajana eri osiin, jakson loppuessa ornamentaalisen sävelkuvoina ja sävellajin vaihdoksen ilmaisijana.³⁰

Kun sävellajin vaihdos suoritetaan martyrian avulla, kutsutaan vaihdosta nimellä »apo parallagés». Toista modulaatiotapaa, »apo mélous», jossa modulaatiomerkeinä käytetään fthoria, ei keskikaudella esiinny.³¹ Kromaattisia merkkejä on käytössä ainoastaan yksi, nimeltään nenanó.³² Sitä tarvitaan yksityisen sävelen muuntamiseen. Keskibysanttilaisissa käsikirjoituksissa tavattavat fthorat on niihin myöhemmin lisätty.

Keskikauden järjestelmässä yksityiset neumit noudattavat tarkasti musiikin grammaattisia ohjeita. Jokaisen merkin tehtävä on täsmällisesti määritelty. Jos tehtäviä on useampia, määrää merkin suhde ympäristöön sen kyseisen käytön.

Ainoastaan martyrioiden suhteen säilyy tietty vapaus. Sisälteässään kokonaisen melodisen motiivin martyria säilyttää varhaisbysanttilaisen kauden tavan sävelkulun lyhennyksestä muistiinmerkitsemisestä. Keskibysanttilaisessa järjestelmässä sallittiin laulajalle sävelkulun lopussa mahdollisuus improvisoimiseen, martyrian viittaaman vapaan ornamentin muodostamiseen.

Myöhäisbysanttilainen kausi

Keskibysanttilaisen ja myöhäisbysanttilaisen (15.—19. vuosisadat)³³ kauden välistä rajaa on vaikea vetää. Myöhäisbysanttilaisen kauden neumeja on usein jälkikäteen merkitty keskikauden käsikirjoituksiin. Tämän johdosta näitä kausia on entistä vaikeampi erottaa toisistaan. Neumikirjoituksen keskibysanttilaisella kaudella ymmärretään tavallisesti aikaa, jonka kulues-

30. Raasted mt, s. 66, 70, 113. Ks. myös *Tillyard The Modes in Byzantine Music*, A.B.S. XXII (1916—18) s. 113 ja *Christian Thodberg Der Byzantinische Alleluiarionzyklus*, MMB subsidia, vol. VIII (Copenhagen 1966) s. 60—62.

31. Vrt. *Raasted mt*, s. 44—45 ja *Tillyard Handbook*, s. 36.

32. *Tillyard the Modes...* s. 36.

33. Ks. viite 17.

sa kauden alussa kehittynyt neumijärjestelmä pysyi suunnilleen samanlaisena. Itse järjestelmä ei muutu myöhäisbysanttilaisellakaan kaudella. Sen sijaan musiikissa ilmenee eräitä muutoksia, jotka heijastuvat myös neumikirjoituksesta.

Melismaattisen laulutyylin lisääntyessä suurten merkkien lukumäärä kasvaa. Niiden muodot ja nimet näyttävät usein, että ne ovat muodostuneet keskikauden suurista merkeistä niiden yhdistelminä. Nämä merkit sikäli kuin niitä osataan tulkita, kuvaavat rytmiä ja nyansseja, kuten keskikaudellakin.

Ornamentoidun laulutyylin yhteydessä on myöhäiskaudella rytmi kehittynyt monimutkaisemmaksi. Sitä pyritään merkitsemään neumikirjoituksessa entistä täsmällisemmin. Aksentit merkitään tarkasti ja aikayksiköt jaetaan osiin.³⁴

Tällä kaudella on myös jokaisella sävellajilla olemassa oma modulaatiomerkinsä, jota käytetään »apo mélous» tyyppisessä sävellajinvaihdoksessa. Fthoran paikka on aina muunnettavan jakson alussa.³⁵

Myöhäisbysanttilaisen kauden kheironomiset merkit kuvaavat laulutyylin muutoksia. Niiden koristeelliset muodot ilmentävät neumikirjoituksen kuvailevaa perusluonnetta. Jo keskibysanttilaisessa järjestelmässä jokaisen sävelen intervalliarvon lisäksi ilmaistaan myös sen esitystapa. Suurten merkkien esitystapa kuvaa usein kokonaisen lausekkeen luonnetta. Käytössä olevien merkkien runsaslukuisuuden vuoksi neumikirjoitus muuttui vaikeatajuiseksi, ja sitä oli hankala opettaa uusille oppilaille.

Nykybysanttilainen kausi

Neumikirjoitus uudistettiin Kreikassa 1800-luvun alussa, ja tästä ajasta alkaa nykybysanttilainen kausi.³⁶ Nykybysanttilai-

34. *Tillyard Handbook...*, s. 15.

35. *Wellesz A History of...*, s. 309.

36. *Palikarova—Verdeil* mt. s. 80. Wellesz ei ota ajoituksessaan nykyistä kautta huomioon, ks. *Wellesz A History of...* 262 ja *Wellesz Aufgaben und Probleme auf dem Gebiete des byzantinischen und orientalischen Kirchenmusik* (Münster in Westf. 1923) s. 73.

nen järjestelmä on yksinkertaistettu entisestä ja kirjoitus on nykyisin painettua. Merkkien lukumäärää on vähennetty, mutta muuten järjestelmä pyrkii noudattamaan entisiä lakeja.³⁷ Tämä järjestelmä on vanhaan verrattuna analyttinen. Siinä on pyritty kuvaamaan sävelkulku mahdollisimman tarkasti säveltä ilmaisevilla neumeilla.³⁸

Teorian opetuksessa käytetään nykyaikana usein vertailukohteenä länsimaista musiikkia. Tällä tavalla on omat haittansaakin. Bysanttilaisen musiikin järjestelmälle, sen terminologialle ja asteikolle ei aina löydy vastaavuutta länsimaisessa musiikissa.

Bysanttilaisen musiikin traditio on jatkunut nykyaikaan asti. Se on edelleen yksiäänistä, kahdeksansävelmistön lakeja noudattavaa laulua, joka käyttää kirjoituksenaan neumijärjestelmää.

Kun neumikirjoituksen välittämää musiikkia tutkitaan, huomataan siinä sallituissa rajoissa tapahtuvaa kehitystä. Nimiä on säilynyt myös suuri joukko säveltäjiä, joilla kenties voidaan havaita omia tyylipiirteitään.

Sävellystapa on kuitenkin aina kiinnittynyt traditioon. Neumikirjoituksen mukaan musiikki on aina ollut yksiäänistä; se noudattaa tiettyjä sävellajeja ja määrättyjä muotoja. Sävellyksiä analysoitaessa havaitaan, miten vallitsevat sävelet, melodiset käänneet ja lopukkeet toistuvat samanlaisina.

Sävellettävien sanojen sisältö ei ole muuttunut ja näin musiikki kertaa niitä sävelin, joissa ei ole havaittavissa koskaan vallankumouksellisuutta. Musiikki pysyttelee tradition luomissa rajoissa, joista ei ole tarvetta luopua. Neumikirjoitusta ei ole

37. Ääntä ilmaisevista merkeistä ks. esim. *Theodoros Fokaeus* Krepis tou theoretikou kai praktikou tes Ekklesiastikes Mousikes (Athenai s.a.) s. 11—14 ja esitysmärkeistä esim. *Khrysanthos* Theoretikon Mega tes Mousikes, (Athenai 1911) s. 11—14 ja esitysmärkeistä esim. *Khrysanthos* Theoretikon Mega tes Mousikes (Athenai 1911), s. 39—40 ja *Lorenzo Tardo* L' Antica Melurgia Bizantina (Grottaferrata 1938), s. 301—02.

38. Ks. *K. Psakhos* He Parasemantike tes Byzantines Mousikes (Athenai 1917), s. 8.

muutettu länsimaiseksi viivastokirjoitukseksi, koska viivastokirjoitus ei ilmennä musiikkia samalla lailla kuin neumijärjestelmä. Neumikirjoitus on syntynyt samanaikaisesti sakraalimusiikin kanssa ja pystyy jatkuvastikin ilmentämään sitä parhaiten. Neumikirjoituksen vaiheista nähdään, että se on aina pyrkinyt kehittymään sellaiseksi, että palvelisi mahdollisimman hyvin musiikin tarpeita.

SUMMARY

Hilka Seppälä, The Development of Byzantine Neum Script.

The author gives a general view of the development of Byzantine neum script from the very beginning until modern time, presenting some hints on the continuity of song tradition. The Byzantine neum scripts are of two kinds: either representing a recitative, with characteristic ecphonic marks, or presenting real song. The ecphonic marks were used beginning from the year 300 and until 1400. After this the recitative way of reading alone survived in oral tradition. The history of the neum scripts can be divided into several periods. The early Byzantine neumes were not an exact presentation of the singing itself, which at early stages of development survived to a great extent in oral reminiscence only. From the 12th century on the neum script shows already great adequateness and later changes are concerned only with neumes referring to oral performance. The scripts now in use have been adapted from the old ones presenting neumes as these show up at the beginning of last century.

Ekfoneettiset merkit

okseia, bareia, teleia, kathiste, parakletike, symmatike,
 apostrophos, apeso exo, kremaste, hypokrisis, kentemata,
 synemba.

Keskibysanttilaisen kauden neunit

sävelen kertaus: ison.

nousevat sekunnit: oligon, okseia, petaste, koufisma,
 pelaston, dyo kentemata.

laskevat sekunnit: apostrophos, dyo apostrophoi.

kaksi laskevaa sekuntia: hyporrhoe, kratemohyporrhoon.

nouseva terssi: kentema, nouseva kvintti: hypsele

laskeva terssi: elaphron, laskeva kvintti: khamele.

rytmimerkkejä: diple, kratema, dyo apostrophoi, klasma eli

tzakisma, apoderma, gorgon, argon,

korke- ja nyanssimerkkejä: psephiston, piasma, bareia, kseron
 klasma, kylisma, thematismos eso, gorgosyntheton, parakletike,
 antikenoma.

Keskikauteen myöhemmin lisättyjä merkkejä: thes kai apotes,

enarxis, synagma, thema haploun, seisma.

Sävellajeja osoittavia merkkejä:

autenttisia (1.2.3.4.): ḡ ḡ ḡ ḡ

plagaalisia (1.2.barys=3.4.): ḡ ḡ ḡ ḡ

KREIKAN KIRKON HALLINNOLLISESTA
RAKENTEESTA JA JUMALANPALVELUSELAMASTA

Kreikan kirkko käsittää, kirkkolain mukaan, varsinaisen Kreikan Autokefaalisen Kirkon ja Kreikassa olevat Ekumeenisen Patriarkaatin alaisuuteen kuuluvat ns. uusien maitten hiippakunnat. Maa on jaettu 69 hiippakuntaan, joista 36 muodostaa varsinaisen Kreikan Autokefaalisen Kirkon.¹

Erillään tästä kuitenkin toimii Kreetalla Ekumeeniselle Patriarkaatile alistettu Kreetan puoliautonominen kirkko, joka jakaantuu kahdeksaan hiippakuntaan (1 arkkipiispa ja 7 metropoliittaa), ja neljä Dodekanesoksen metropoliittakuntaa, joka on suoraan alistettu Ekumeeniselle Patriarkaatile (jokaisella metropoliitalla on myös arvonimi eksarkki).²

Syyt tähän sekavaan tilanteeseen ovat lähinnä historiallisia johtuen Kreikan eri osien eri aikoina tapahtuneesta itsenäistymisestä: v. 1830 itsenäistyi Keski- ja Etelä-Kreikka ja v. 1912—13 Pohjois-Kreikka ja Kreeta liitettiin Kreikkaan.

Kreikan kirkkoa hallitsee piispojen Pyhä Synodi, joka koontuu säännöllisesti joka kolmas vuosi, lokakuun alussa, ja muulloinkin, jos sitä vähintään kolmannes sen jäsenistä pyytää. Tässä tapauksessa tulee Kreikan Uskontojen ja Kansallisen Opetuksen Ministeriön kuitenkin antaa kokoontumisesta asetus — kymmenen päivän kuluessa sen jälkeen, kun pyyntö on esitetty.³

Piispojen Synodin muodostavat kaikki virassa olevat hiippakuntapiispat eli metropoliitat, kuten heitä nykyisin kutsutaan.

1. *Hamilkas Alivizatos Hoi Hieroi Kanónes kai hoi Ekklesiastikoi Nómoi* (Athênai, 1949), 539—541.
2. *Hemerológion tēs Ekkléσίας tēs Helládos* (Athênai 1970), »Kreikan Kirkon Kalenteri», lyhennys: KKK, s. 413—426.
3. *Alivizatos* s. 497.

Synodi on päätösvaltainen, jos läsnä on enemmän kuin puolet piispoista. Päätökset tapahtuvat yksinkertaisen ääntenemmistön perusteella; äänten jakaantuessa tasan ratkaisee puheenjohtajan ääni. Puheenjohtajana on itseoikeutetusti Ateenan arkkipiispa.⁴

Kuitenkin kysymyksissä, jotka ovat kirkon kannalta perustavaa laatua, tai tapauksissa, joissa kirkko haluaa antaa »armon käydä oikeudesta», vaaditaan vähintään kolmen neljäsosan enemmistö. Kirkkoa koskevista yleisistä kysymyksistä voidaan kutsua myös eläkkeellä olevat piispat äänestämään.⁵

Jos päätösvaltaisuutta ei saavuteta viidentoista vuorokauden kuluessa, hajotetaan Synodi. Synodin työt on saatettava loppuun kuukauden sisällä, ellei nimenomaan toisin päätetä.⁶

Piispojen Pyhän Synodin edustajana toimii muina aikoina Kreikan Kirkon Pysyvä Pyhä Synodi,⁷ johon kuuluu 12 piispaa — senkin puheenjohtajana on itseoikeutetusti Ateenan arkkipiispa. Arkkipiispan ollessa estyneenä virkaiältään vanhin piispoista toimii hänen sijaisenaan. Pysyvän Pyhän Synodin jäsenet valitaan siten, että kuusi heistä on Kreikan Autokefaalisen Kirkon piispoja, toiset kuusi Ekumeenisen Patriarkaatin alaisuuteen kuuluvia Pohjois-Kreikan piispoja. Jäsenet valitaan virkaiän perusteella.⁸

Pysyvä Synodi on päätösvaltainen, jos läsnäolijoiden lukumäärä on suurempi kuin poissaolevien. Istuntokauden katsotaan alkavan lokakuun ensimmäisenä päivänä vuosittain. Jos joku piispoista sairauden takia anoo eroa Synodista, täytetään hänen paikkansa virkaiässä seuraavalla piispalla. Samoin tapahtuu, jos joku ilman pätevää syytä on kuukauden poissa istunnoista.⁹

Pysyvän Synodin tehtävänä on kaikin tavoin hoitaa ja järjestää kirkon ulkoista hallintoa, päättää eri palveluksiin mahdol-

4. Sama, s. 499—502.

5. Sama, s. 501.

6. Sama, s. 503—504.

7. Lyhennys: »Synodi».

8. *Alivizatos* s. 504.

9. Sama, s. 505—507.

lisesti tehtävistä muutoksista, tarkkailla piispojen ja kirkollisten tuomioistuinten toimintaa, päättää suhteista harhaoppisiin, tarkastaa uskonnon oppikirjat, pitää luetteloja niistä, jotka ovat kelpollisia piispaehdokkaiksi jne.

Synodi toimii myös kaikenlaisen uskonnollisen — myös harhaoppisen — kirjallisuuden ja julkaisu-toiminnan sensuurina. Sensuurivalta ulottuu myös muuhun kirjallisuuteen sekä elokuviin ja teattereihin, jos niiden katsotaan loukkaavan Ortodoksisen Kirkon dogmeja tai traditioita.¹⁰

Jos Ateenan arkkipiispan istuin syystä tai toisesta jää tyhjäksi, on iältään vanhin piispoista hänen sijaisensa. Hallintoa hoitamaan määrätään joku (maantieteellisesti) lähimmistä piispoista, jolla ei kuitenkaan ole oikeutta puuttua esim. kirkkojen rakentamiseen, kirkkoherrojen valintaan yms. Hän saa hoitaa vain kiireellisimmät asiat.¹¹

Opetusministerin on myös heti annettava määräys piispojen Synodin kokoontumisesta valitsemaan uutta arkkipiispaa kreikkalaisista ortodoksisista pappishenkilöistä. Valinta tapahtuu Ateenan pääkirkossa, puheenjohtajana arkkipiispan sijainen. Läsnä on myös oltava opetusministerin, joka piispojen lisäksi allekirjoittaa vaalin pöytäkirjan. Jotta valinta olisi pätevä, tulee vähintään 2/3 piispoista olla läsnä. Jos tätä määrää ei saada täyteen, lykätään istuntoa neljällä päivällä, mutta sitten valinta suoritetaan, olipa piispoja tarpeeksi tai ei. Valinta tapahtuu salaisena lippuäänestyksenä. Jos kukaan ei saa ensimmäisellä äänestyskerralla yli puolta kaikista äänistä, uusitaan äänestys. Jos silloinkaan ei kukaan tule valituksi, uusitaan äänestys vielä kerran, ja valituksi tulee se, joka on saanut eniten ääniä.

Muiden piispojen valinnan suorittaa Pysyvä Synodi valiten ensin salaisella äänestyksellä kolme ehdokasta ja sitten, jälleen salaisella äänestyksellä, yhden näistä. Jos äänet menevät tasan, ratkaisee arpa.¹²

10. Sama, s. 508—513.

11. *Alivizatos* s. 500 ja 541.

12. Joskus voidaan joku lähellä oleva piispa määrätä hoitamaan o.t.o. myös piispatta jäänyttä hiippakuntaa. *Alivizatos* s. 542—549.

Valintakelpoisuuden määräävät kanonit; osaksi on vaatimuksia myös tarkennettu lailla.¹³

Arkkipiispa saa valita itselleen apulaispiispoja. Jos muut piispat sairauden tai vanhuuden takia eivät kykene hoitamaan tehtäviään, he pyytävät itse eroa tai heidät pannaan eläkkeelle synodin enemmistöllä tehdyn päätöksen mukaan.¹⁴

Tapauksissa, joissa maallinen tuomioistuin langettaa vapausrangaistuksen pappishenkilölle, suorittaa tämä rangaistuksensa erityisessä kirkon »kasvatustaloksessa», tai jos kyseessä on lyhytaikainen rangaistus, muussakin piispan — tai piispoja koskevassa tapauksessa — Synodin määräämässä paikassa. Näin tietenkin vain niissä tapauksissa, jolloin henkilöä ei eroteta virasta.¹⁵

Kirkon tuomioistuimet jaetaan neljään luokkaan: 1) piispaalliset tuomioistuimet, 2) ensimmäisen ja toisen asteen synodinen tuomioistuin, 3) ensimmäisen ja toisen asteen tuomioistuin piispojen tuomitsemiseksi ja 4) tuomioistuin Synodin jäsenien tuomitsemiseksi.¹⁶

Kirkollisessa tuomioistuimessa tuomitaan hypodiakonit, diakonit, papit ja piispat sekä munkit.

1) Piispallinen tuomioistuin käsittelee jokaisessa hiippakunnassa pappeja, diakoneja ja luostarin asukkaita koskevat asiat. Sen muodostavat paikallinen piispa puheenjohtajana ja kaksi jonkin (esim. rovastin) arvon omaavaa pappia. Kaksi jäsentä (ja kaksi varajäsentä) määrätään joka kolmas vuosi Synodin hyväksymän, piispan tekemän ehdotuksen mukaan. Piispalla on ainoa päätösvaltainen ääni — jäsenten äänet katsotaan yksinkertaisesti »neuvoa-antaviksi». Tuomioistuin käsittelee kaikki

13. Erityisesti mitä tulee opilliseen sivistykseen. *Alivizatos* s. 548.

14. Yleensä muiden kuin piispojen haastamiseksi maalliseen oikeuteen ei tarvita Synodin tms. lupaa, mutta lienee selvää, että useimmat papien jäseniin kohdistuvat syytteet joudutaan käsittelemään myös kirkollisissa tuomioistuimissa. Poliittisluontoisissa syytteissä on kirkko kuitenkin joskus käyttänyt hyväkseen oikeuttaan kieltää pappishenkilöä menemästä maalliseen tuomioistuimeen.

15. *Alivizatos* s. 544.

16. Sama, s. 531.

kirkolliset rikkomukset, jotka tapahtuvat hiippakunnan alueella, myös silloin, kun »rikollinen» kuuluu toiseen hiippakuntaan.

Rangaistuksena voi olla moite, palkan pidätys tai sakko, (väliaikainen) toimituskielto, kotiaresti, (esim. rovastin) arvon menetys tai virasta erottaminen. Viimeksi mainitussa tapauksessa tarvitaan kuitenkin opetusministeriön vahvistus.¹⁷

2) Ensimmäisen asteen synodisen tuomioistuimen puheenjohtajana on Synodin jäsenistä vanhin ja jäsenenä viisi piispaa, jotka valitaan joka istuntokauden alussa.

Toisen asteen synodisen tuomioistuimen muodostavat Synodin puheenjohtajan johdolla loput Synodin jäsenet.

Ensimmäisen asteen synodinen tuomioistuin käsittelee ne asiat, jotka piispallinen tuomioistuin on sille siirtänyt tai joissa siihen on vedottu, sekä simoniatapaukset niin pitkälle, kuin ne koskevat vihittyä. Rangaistukset ovat muuten samat kuin piispallisessa tuomioistuimessa, mutta voivat olla kolmekin kertaa ankarampia.

Toisen asteen synodinen tuomioistuin käsittelee ensiasteesta tehdyt vetoomukset.¹⁸

3) Ensimmäisen asteen tuomioistuimen piispojen tuomitsemiseksi muodostavat puheenjohtajana Synodin varapuheenjohtaja ja loput Synodin jäsenet (ei kuitenkaan arkkipiispa). Tuomioistuin käsittelee piispoja vastaan tehdyt syytteet. Rangaistuksia ovat nuhtelu, enintään kuuden kuukauden virastapidätys, istuimesta erottaminen ja virasta erottaminen.

Toisen asteen tuomioistuimen piispojen tuomitsemiseksi muodostavat puheenjohtaja ja 14 piispaa, jotka on valittu ikäjärjestyksessä Synodiin kuulumattomista piispoista. Se käsittelee edellisestä tehdyt vetoomukset.¹⁹

4) Tuomioistuimen Synodin jäsenten tuomitsemiseksi muodostaa arvalla valittu kolmannes maan piispoista (ei kuitenkaan Synodin jäseniä). Rangaistukset ovat samat kuin yleensä piispojen tuomioistuimessa. Valitusoikeutta ei kuitenkaan ole, ja

17. Sama, s. 571—574.

18. Sama, s. 574—576.

19. Sama, s. 576—578.

tuomittu Synodin jäsen katsotaan automaattisesti Synodista eronneeksi.²⁰

On kiinnostavaa panna merkille, että maallikko ei voi osallistua äänivaltaisena kirkon hallintoon. Seurakuntapapistonkin valitsee piispa, mikä onkin kanonisesti oikea menettely.²¹

Jokaisella varsinaisella, s.o. vihityllä, kirkkorakennuksella on yleensä oma seurakuntansa, johon tulee kuulua vähintään 400 perhettä. Kuitenkin esim. kylä, vaikka pienempikin, katsotaan omaksi seurakunnakseen, jos siinä on vähintään 50 perhettä. Perheiden lukumäärä saadaan jakamalla asukkaiden luku viidellä. Pienemmätkin yhdyskunnat voivat olla erillisiä seurakuntia, jos siihen päteviä syitä ja edellytyksiä löytyy. Useampi seurakunta (enoria) voidaan liittää yhdeksi kirkkoherrakunnaksi (efimeria), jos niillä ei ole edellytyksiä itsenäiseen toimintaan (= oman papin palkkaukseen). Ne papit, jotka tällaisessa tapauksessa jäävät sijoittumatta, saavat paikalliselta piispalta vastaavan viran.²²

Jokaisessa seurakunnassa tehdään luettelo sen täysi-ikäisistä miespuolisista jäsenistä.²³

Seurakunnan kirkosta huolehtii neuvosto, johon kuuluu seurakunnan kirkkoherra, kaksi piispan valitsemaa ja kaksi opetusministeriön, poliisilaitoksen tai muun paikallisen viranomaisen suosituksesta valitsemaa, täysi-ikäistä miespuolista seurakunnan jäsentä. Neuvoston toimikausi on kolmivuotinen. Mitään palkkiota ei makseta, eikä jäsenenä saa olla kirkon palkkaama henkilö.

Neuvosto on vastuussa kirkkorakennuksen (ja mahdollisten kappelien) kunnosta ja käytöstä ja seurakunnan tuloista ja menoista. Tuloja seurakunta saa lakimääräisistä seurakuntalaisten maksuista, kasteiden, avioliittoonvihkimisten, hautajaisten, muis-

20. Sama, s. 578—579.

21. Toisaalta taas papisto on viime vuosiin asti ollut ilman äänioikeutta maallisissa vaaleissa.

22. *Alivizátos* s. 648—650.

23. Jokaisella perheellä on kuitenkin eräänlainen henkilöllisyystodistus, jonka perusteella kirkkoherrat antavat mm. varallisuustodistuksia. Syntymä-, kaste- yms. todistukset antaa henkikirjoittaja.

topalvelusten jne. maksuista, kynttilänmyynnistä, kolehdistä, lahjoituksista, vuokratuloista jne. Kaikista ollaan vastuussa piispalle.²⁴

Seurakunnan tuloista maksetaan kirkkoherran (ellei toisin määrätä), muiden pappien, diakonien, kanttorien, kirkkovahtien ym. kirkonpalvelijain palkat, maksut papiston eläkekassaan, kirkkorakennuksen kunnossapito, sähkö- ja vesilaskut, kirkon virallisen lehden tilaus (yksi jokaista seurakuntaa kohti), osa menee piispan kuluihin jne.²⁵

Pappiskoulutuksesta huolehtii kahdeksan keskikoulupohjaisista seminaaria, jotka ovat kuusivuotisia. Koko oppikoulun (tai kauppakoulun) käyneellä on mahdollisuus päästä kaksivuotiseen ns. korkeampaan kirkolliseen seminaariin, joita on seitsemän. Ateenan ja Tessalonikan yliopistoissa on myös teologinen tiedekunta, jotka kuitenkin kouluttavat enimmäkseen maallikkoteologeja.²⁶ Tiedekunnassa opiskeleva maallikko voidaan vihkiä papiksi melkein milloin hyvänsä, kun hän on opintonsa alkanut, kuitenkin yleensä parin opiskeluvuoden jälkeen. Maallikko voi myös suorittaa saarnatutkinnon (saatuaan tiedekunnan diplomin). Piispojen ja tällaisten saarnaajien lisäksi onkin harvinaista, että joku pappi saarnaisi. Mainittakoon kiintoisana sivuseikkana, että varsinkin aikaisemmin teologin tutkinto oli pätevä minkä hyvänsä aineen opettajan virkaan oppikouluissa. Kaikki tiedekunnassa opiskelevat joutuvat suorittamaan eräänlaisen auskultoinnin.

Lisäksi lähes kaikki musiikkiopistot opettavat myös kirkkomusiikkia, mutta varsinaisen kanttoritutkinnon suorittaminen tapahtuu Synodin määräämien tarkastajien edessä.²⁷

Papisto jaetaan neljään luokkaan koulutuksensa perusteella. Nykyisin pyritään karttamaan alimman luokan pappien vihkimistä.²⁸

24. *Alivizátos* s. 653—654.

25. Sama, s. 656.

26. KKK, s. 223—225.

27. KKK, s. 225.

28. *Alivizátos* s. 717 ss.

Hiippakunnat ovat kiinteitä ja hallinnollisesti varsin itsenäisiä kokonaisuuksia. »Piispantarkastuksia» ei tunneta siinä mielessä kuin meillä. Piispa tosin vierailee mahdollisuuksien mukaan mahdollisimman monessa kirkossa vuosittain, jossa yhteydessä maallikoillakin on tietysti tilaisuus esittää toivomuksiaan hänelle. Yleensä tällaiset vierailut pyritään järjestämään kirkon »nimipäiväksi» — ja melkein joka päivää varten löytyykin kirkko!

Hiippakunnat on jaettu valvontapiireihin, esim. Ateenan arkkhiippakunta viiteen,²⁹ ja jokaiselle on määrätty oma valvojansa. Näillä piireillä on kuitenkin lähinnä tilastollinen merkitys. Jokainen seurakunta on nimittäin suoraan vastuussa piispalle. Kirkkorakennukset on jaettu seurakuntakirkkoihin, hautausmaakirkkoihin, erilaisten yhdistysten ja laitosten kirkkoihin ja kappeleihin, sekä yksityisten omistamiin kirkkoihin ja kappeleihin. Myös yksityiset voivat palkata oman papistonsa, mutta hekin ovat viime kädessä vastuussa piispalle: jos huone on keran vihitty kirkoksi, ei sitä enää voi normaalina yksityisomaisuutena käsitellä.

Jumalanpalveluksia on kaikissa seurakunnissa säännöllisesti: liturgia vähintään lauantaina ja sunnuntaina, mutta muinakin päivinä, päivän juhla-arvosta riippuen, tai jos joku on sellaisen yksityisesti tilannut. Paastoaikoina pyritään kaikki palvelukset toimittamaan mahdollisimman täydellisinä.

Jumalanpalvelusten alkamisaika noudattaa luostareista tuttua aurinkokalenteria, kuitenkin niin sovellettuna, että aamupalvelus alkaa aikaisintaan kello 6.30 (touko—elokuussa), liturgia kello 8.00. Ehtoopalvelus alkaa samoina kuukausina kello 19.00. Marras—helmikuussa alkaa ehtoopalvelus kello 17.00, aamupalvelus kello 7.30 ja liturgia kello 9.00. Jouluna ja loppiaisaattona aamupalvelus alkaa kello 5.00. Suuren paaston palveluksille on myös määrätty omat alkamisaikansa. Ajoista saa poiketa vain piispan luvalla.³⁰

29. KKK, s. 234 ss.

30. KKK, s. 249—250.

Useissa kirkoissa luetaan pieni ehtoopalvelus joka päivä. Ehtoopalvelusta edeltää aina 9. hetki. Ennen aamupalvelusta luetaan myös aina puoliyönpalvelus, mutta 3. ja 6. hetki (samoin kuin 1.) ovat harvoin luettuja. Proskomidi toimitetaan aamupalveluksen kanonin aikana. Huomattakoon, että kanonit luetaan kokonaan (suurempina juhlina jopa troparitkin lauletaan, muulloin tavallisesti vain katabasit). Koska useimmille päiville osuu kaksi (anastasimatarionin eli oktoekhoksen ja mineonin), jopa useampiakin kanoneita (niistä on tyypikonissa annettu tarkemmat määräykset), ymmärtää helposti, että proskomidi ennätetään sinä aikana toimittaa, vaikka Kreikassa on tavallisesti suuri määrä muistelulappusia, jotka lukevat pappi ja diakoni. Liturgian yhteydessä ei lueta juuri koskaan nimiä, paitsi lauantaisin, jos sitä muistopalvelun tilaaja erikoisesti pyytää tai jos on psykhosabbaton (vainajain muistelulauantai). Sunnuntaisin ei koskaan lueta vainajien ekteniaa.

Useimmiten liturgiassa hypätään suoraan evankeliumista kerubiveisuun.

Kansalle suositellaan kotilukemiseksi päivittäin hetkiä ja ehtoonjälkeistä palvelusta sekä akathistoa. Kirkoissa toimitetaan jumalanpalveluskierto täydellisenä vain paastoaikoina. Kuitenkaan ei milloinkaan toimiteta yhtä täydellisiä ja pitkiä palveluksia kuin luostareissa, joissa suurin osa vuorokaudesta saattaa kulua niihin.

Hyvin pitkälle on viety Kreikassa käytäntö, jonka mukaan vain määrätyt, piispan valtuuttamat ja yleensä jopa erikoiskoulutuksen saaneet papit ottavat vastaan synnintunnustukselle pyrkijöitä. Osaksi tästäkin syystä ehtoolliseen sallitaan osallistua riippumatta siitä, onko käynyt synnintunnustuksella. Kuitenkin pyritään korostamaan yhä enenevässä määrin sitä varovaisuutta, mitä asiassa tulee noudattaa. Synnintunnustukselle pyrkijöitä esiintyy suurissa kaupungeissa etenkin paastoaikoina runsaasti. Papisto ei kuitenkaan mielellään näe terveitten aikuisten tulevan ehtoolliselle paastossa, koska se edellyttäisi paaston — vaikka väliaikaistakin — rikkomista. Kaikkien ehtoollisellakävijäin edellytetään lukevan valmistusrukoukset.

Joka päivä otetaan jumalanpalveluksissa huomioon myös mi-
neonin tekstit, kuitenkin niin, että sunnuntaipäivien ylösnouse-
musluonne on etusijalla. Siinä noudatetaan tyypikonin määräyk-
siä, jotka kirkko vuosittain julkaisee (mahdollisine muutoksi-
neen) kalenterissaan. Yleensä pyritään aina välttämään kahden
epistolalan ja evankeliumin lukemista.

Rukouksissa muistellaan aina paikallista piispaa, tai — jos
toinen piispa on läsnä — häntä, jättäen silloin paikallisen piis-
pan nimi lukematta. Ortodoksisuuden sunnuntaina on kuiten-
kin paikoitellen tullut tavaksi lukea kaikkien autokefaalisten ja
jopa autonomistenkin kirkkojen päämiesten nimet. Jos läsnä on
useampia piispoja, luetaan tietenkin kaikkien nimet. Jonkun pat-
riarkaatin piispan ollessa läsnä luetaan myös kyseisen patriar-
kan nimi.

Mainittakoon, että Suurena Keskiviikkona toimitetaan seu-
rakunnissa sairaanvoitelun mysteeri kaikille seurakuntalaisille
yhteisesti. Muutenkin on tämä mysteeri suosittu. Myös kodinpy-
hitys toimitetaan monin paikoin kerran kuussa, mutta vähintään
kerran vuodessa, Kristuksen kasteen juhlanä. Säännöllisessä käy-
tössä on lisäksi suuri joukko erilaisia siunauksia ja manauksia.
On varsin tavallista, että pappi ja lääkäri kutsutaan molemmat
paikalle.

Pappien palkat ovat Suomeen verrattuina varsin pieniä, —
vaikka otetaan huomioon yleinen elintasokin. Työmäärä myös
on valtava, vaikkakaan sitä eivät mitkään rekisterinpidot sanot-
tavammin rasita. Jokaisen papin tulee kustantaa itse jopa juma-
lanpalveluspukunsa, ja koska papiston ainoa sallittu asu ovat
mustat viitat, tarvitaan niitäkin varsin monta paria. Lisätuloja
papit saavat kuitenkin kaikista yksityisistä toimituksista, saatta-
vatpa nämä lisätulot nousta varsinaista palkkaa suuremmiksi-
kin. Nämä lisätulot ovat myös verottomia.

Ehtoollisviininä käytetään mitä hyvänsä makeaa punaviiniä.
Maaseutupapisto valmistaa kuitenkin tavallisesti itse kirkkovii-
ninsä. Ehtoollisleipiä, jotka ovat suuria, leipovat tavalliset lei-
pomot ja halukkaat saavat tehdä niitä myös kotonaan.

Tavallisella papilla ei ole Kreikassa oikeutta kantaa ristiä.

Vain pappismunkit, arkkimandriitat (jolla nimellä virheellisesti kutsutaan usein kaikkia pappismunkkeja) ja rovastit saavat ristin, jonka tekoaine ja koristelutapa riippuvat täysin siitä, mikä verran siitä halutaan maksaa. Siis ristejä ei jaeta hopea-, kulta- ja jalokiviristeihin. Rovastit ovat melko harvinaisia Kreikassa: yleensä vain papit, jotka ovat piispan erityisessä palveluksessa tai valvontatehtävissä, saavat sen arvon, sikäli kuin ovat naimisissa. Kuitenkin useimmat piispojen lähimmistä papeista ovat naimattomia. Selitys on yksinkertainen: tutkinnoille annetaan suuri arvo, ja perheellisen on luonnollisesti hankalaa suorittaa jatko-opintoja.

Epigonaatio kuuluu myös yksinomaan pappismunkeille ja rovastiteille, mutta sitä näkee kyllä muillakin.

Muunlaisia kunniamerkkejä voidaan papistolle myös jakaa, useimmiten kuitenkin lähinnä muistomitaleina eri juhlista. Nii- tä ei käytetä, vain näytellään.

SUMMARY

Johannes Seppälä, Administrative Character and Liturgical Life of the Greek Church.

The author gives a brief survey of the Greek Church law, the training of priests, and the daily liturgical life.

PATRIARKKA ATHENAGORAS SUOMESSA
VUONNA 1926

Helsingissä elokuun alussa v. 1926 pidetyssä NMKY:n maailmankonferenssissa — ensimmäisessä vanhat yhteydet katkoneen sodan jälkeen — herätti kohta osanottajien ja selostajien huomiota muuan kookas, nelikymmenvuotias ortodoksinen kirkonmies. Paitsi rotevuuteen — hänen sanotaan olleen »päätänsä pitempi muita» — ja »hienoon» mustaan partaan, suomalaisten lehtimiesten huomio kiintyi »kirkkoruhtinaan uneksiviin, salatausta viisaudesta kertoviin ruskeisiin silmiin». Koko hänen olemuksensa ja käytöksensä kuvataan »hätkähdyttävän» vaikuttavaksi, peräti »kaikkien suurten arvoitusten symboliksi», jollaisen edessä katselija tunsi itsensä kovin pieneksi ja tyhjänpäiväiseksi. Tämä henkilö näyttää tehneen erityisen voimakkaan vaikutuksen erään tilapäisen reportterin, vastaleivotun nuoren ylioppilaan (nyk. akateemikon) *Mika Waltarin* eksoottisille herätteille alttiiseen mieleen.¹

Tuo ihailun ja ihmetyksen sekä ylisanojenkin, valokuvailun ja haastattelujen kohde oli Korfun piispa *Athenagoras* Kreikan kirkosta, maallikkonimeltä *Aristokles Spyros* — nykyinen ekumeeninen patriarkka. Hän oli v. 1910 päättänyt opintonsa Konstantinopolissa Halkin teologisessa akatemiassa, toiminnut arkkimandriitan arvoisena mm. Kreikan kirkon synodin pää-

1. *M(ika) W(altari)* Tilannekuvia maailmankongressista (Kotimaa 3., 6. ja 10. 8. 1926); akateemikko Waltarin kirjoittajalle antamia tietoja; *Armas Aarnio* N. M. K. Y:n maailmankonferenssi Helsingissä (s. 1. & a., Kirkon Nuorisoyhdistyksen leikekirja); selostuksia ja uutisia konferenssista Helsingin Sanomissa, Hufvudstadsbladetissa, Iltalehdessä, Kotimaassa, Suomen Kuvalehdessä, Suomen Sosialidemokratissa ja Uudessa Suomessa.

sihteerinä ja vihitty v. 1922 Korfun ja Paksonin piispaksi. Hänen läheisiä harrastuksiaan oli yleismaailmallinen kristillinen nuorisotyö. Jo nuoresta papista lähtien hän oli toiminut NMKY-aatteen uranuurtajana ei ainoastaan kotimaassaan, jossa se sodan jälkeen olikin saavuttamassa vankan jalansijan, vaan myös koko Balkanilla matkustellen ja yleistä mielipidettä asian puolelle muokaten. Helsingin kokouksessa piispa Athenagoras astui ortodoksisen uskon arvovaltaisena edustajana vakuuttavasti esiin sairauden takia saapumasta estyneen Serbian ja Kroatian arkkipiispan *Nikolaos Velimirovišin* tilalle.²

Piispa Athenagoraan julkiset esiintymiset konferenssissa herrättivät vilkasta mielenkiintoa. Näin tapahtui jo hänen johtaessaan neljännen kokouspäivän yhteistä aamuhartautta Johanneksen kirkossa. Vaikka kysymyksessä olikin alun perin arkkipiispa Nikolaoksen ennalta painetun puheen esittäminen, tulkitsijan olemuksen katsottiin luoneen tilaisuudelle elävän hengen. Hartaushetken lähtökohtana olivat Jeesuksen sanat: »Ilman minua ette voi mitään» (Joh. 15: 5). Kun tämä omaksutaan, puhuja totesi, niin ihmisluonto muuttuu. Näin ratkeavat ikään kuin itsestään nykypäivää painavat ongelmat: kansallisuus-, rotu-, sota-, kasvatus- ja sukupuolikysymykset. Esirukouksessaan piispa Athenagoras rukoili siunausta ja ohjausta Suomen hallitukselle ja kansalle.³

Suomalaisten välittömissä arvioinneissa todettiin hartauspuheen korostaneen voimakkaasti kristinuskon sisällistä, yli-maallista puolta ja olleen »hyvänä vastapainona Lännen miesten monesti melko pintapuoliselta tuntuvalle otteelle». Puheen sisältö oli samalla vakuuttavasti osoittanut, kuinka kristillisen

2. Rum Orthodox Patrikhanesi (Munzinger Archiv, Uuden Suomen arkisto); piispa Athenagoraan haastattelu Uudessa Suomessa 5. 8. 1926.

3. Youth Faces Life. Being the Report of the XIXth World Conference of Y.M.C.A. s at Helsingfors August 1—6., 1926 (Geneva s.a.) s. 142—146; *U. U. J. S(etälä)* Ilman Herraa ette voi mitään. Patriarkka Athenagoraan — silloisen Korfun piispan — 4. 8. 26 NMKY:n maailmankonferenssissa Helsingissä pitämä aamuhartauspuhe (Aamun Koitto n:o 28/1968).

kirkon sisäinen yhteys on eittämätön todellisuus erilaisista muodoista ja toisenlaisesta korostuksesta huolimatta. Esityksen katsottiin tehneen syvän vaikutuksen myös kokouksen osanottajiin: aukaisseen uuden salaperäisen maailman ja sisältäneen käytännöllistä mystiikkaa. Jeesuksen hengen mainitaan tämän jälkeen vaikuttaneen kokouksessa entistäkin elävämmiin.⁴

Esitykseen palattiin yhä uudelleen. Suomen luterilaisen kirkon jäseniä oli toisaalta oudoksuttanut, toisaalta ihastuttanut konferenssin aamuhartauksissa käytetty runsas liturginen aines. Käytännössä saatiin näin todeta vääräksi Suomessa vallinnut ennakkoluulo siitä, ettei nuoriso muka tuntisi ymmärtämystä vanhoja liturgisia muotoja kohtaan. Nimenomaan piispa Athenagoraan aamuhartaudessa muuan suomalainen osanottaja ja ahkera kommentaattori, pastori (nyk. emerituspiispa) *Eino Sormunen* piti »ihmeellisenä» sitä, että vanhimman kirkon edustajan »piti tulla meille sanomaan se, mihin me evankelisessakin jumaluusopissa jälleen tuskaisesti ponnistelemme, että nimittäin Jumala-suhdettamme määrää Jumalan valtasuuruus ja oma mittättömyytemme; yksin Kristus on kaikkien kysymystemme vastaus».⁵

Viimeisen kokouspäivän ehtoollisjumalanpalveluksessa Johanneksen kirkossa piispa Athenagoraalla oli jälleen keskeinen sija. Rippipuheen piti Porvoon piispa *Max von Bonsdorff*. Ehtoollisen jaon toimittivat noin tuhannelle kävijälle yli kahden tunnin ajan useat pappisryhmät käyttäen suomen, ruotsin, saksan, englannin, ranskan ja tanskan kieltä. Ehtoollisvieraina olivat rinta rinnan anglikaanit, luterilaiset ja muutkin. Loppualtaritoimituksessa piispa Athenagoras asettui jakajien keskelle ja lausui seurakunnalle apostolisen siunauksen kreikaksi. Sekä koti-että ulkomaisissa selostuksissa kuvataan tätä ehtoollispalvelusta loppusiunauksineen konferenssin syvällisimmäksi ja sisältörikkaimmaksi tapahtumaksi. »Oikeuden ja kohtuuden» nähtiin

4. Uuden Suomen selostus maailmankonferenssista 5. 8. 1926 (josta sitaatti); *U(altari)* (Kotimaa 6. 8. 1926).

5. *E(ino) S(ormunen)* Maailmankonferenssin jumalanpalvelukset ja esitelmät (josta sitaattit, Kotimaa 13. 8. 1926).

määränneen sen, että vanhimman kristillisen kirkon piispa suostitti jo alkukirkosta asti hänelle kuuluvan tehtävän. Suomen kirkon todettiin tässä tilaisuudessa olleen »ennen kuulumattomalla» tavalla yhden, pyhän ja yhteisen seurakunnan kohtauspaikkana.⁶

Nuorison siveelliset ja yhteiskunnalliset ongelmat, joita piispa Athenagoras oli käsitellyt jo hartauspuheessaan, näyttävät erityisesti olleen hänen harrastuksinaan myös maailmankonferenssin käytännöllisessä, pääasiassa keskusteluryhmien puitteissa tapahtuneessa työskentelyssä. Siinä piispa edusti modernia käsitystä. Hänen mielestään NMKY:n piirissä tapahtuva kansainvälinen ja kansallinen työ olisi vastaisuudessa suunnattava yhtä hyvin sosiaaliselle kuin uskonnolliselle alalle. Tästä Kreikan edustajat jättivätkin konferenssille kirjallisen, piispa Athenagoraan allekirjoittaman toivomusaloitteen.⁷

Tämän siihenastisista merkittävimmän Suomessa pidetyn kansainvälisen konferenssin (sen suojelijana toimi tasavallan presidentti *Lauri Kr. Relander*) todettiin hyvin täyttäneen päätehtävänsä uskonnollisen ja siveellisen innoituksen ja rohkaisun antajana kristilliselle nuorisotyölle. Erittäin merkitykselliseksi katsottiin voimakkaiden kristillisten johtajapersoonallisuuksien mukanaolo ja osuus. — Ulkomaalaisista nuorisotyön johtajista ja kirkonmiehistä on syytä mainita ainakin tohtorit *John R. Mott* ja *Karl Fries*, prinssi *Oscar Bernadotte* ja arkkipiispa *Nathan Söderblom*.⁸ — Niinpä konferenssin toisena päätuloksena voitiinkin havaita kirkkojen välisten yhteyksien tehostumista. Tämä oli pikemminkin sivutulos, sillä kirkkojen yhteyskysymys ei sellaisenaan ollut ensinkään esillä kokouksen ohjelmassa. Mutta konferenssin hartaan uskonnollisen hengen, yhteisten jumalanpalvelusten suomalaisen luoterilaisuuden keskellä

6. Sama (josta sitaattit); (*Waltari*) (Kotimaa 10. 8. 1926); *O. Eerikäinen* Muistelmia ja vaikutelmia N.M.K.Y:n maailmankonferenssista Helsingissä 1.—6. elok. 1926 (*Vartija* 1926); *Verner J. Aurola* NMKY-liike kristillisen nuorisoliikkeenme esitaistelijana (Helsinki 1941) s. 92.

7. *Youth Faces Life* s. 216.

8. Sama, s. 5; *Aurola* s. 88.

sekä täten eri kirkkokuntien kesken välittyneiden monien siteiden katsottiin lujasti liittäneen yhteen vanhojen kansallisten ja kirkollisten ennakkoluulojen aikaisemmin sitomia ihmisiä. Näin Helsingin konferenssissa oli elävästi saatu kokea luterilaisissa piireissä terotettua käsitystä hengen ja uskon yhteydestä erilaisista ulkonaisista kirkollisista olosuhteista huolimatta. Särkiesään itsekylläisen eristäytymisen ja itsetyytyväisyyden mieltä konferenssi oli osoittanut kokonaisuuden parhaiten rikastuvan juuri sen kautta, että kukin kirkkokunta pysyy uskollisena omille lahjoilleen ja kansallisille erikoispiirteilleen. Siten konferenssin »ekumeenista» (sana varustettiin silloin lainausmerkein) merkitystä pidettiin varsin huomattavana.⁹

Suomen ortodoksinen kirkkokunta ei näytä kiinnittäneen huomiota samanuskaisen piispan oleskeluun maassa todennäköisesti siksi, että tämä oli »vieraasta», Kreikan, eikä »omasta» Konstantinopolin kirkkokunnasta. Mutta sen sijaan Tallinnassa, jonne piispa Athenagoras poikkesi paluumatkallaan, samanlaisessa kanonisessa suhteessa oleva Viron ortodoksinen kirkkokunta järjesti hänen kunniaakseen vastaanottotilaisuuden. Vierailija osallistui myös jumalanpalvelukseen Toompean katedraalissa.¹⁰

Entä mikä oli kaukaisen vieraan oma vaikutelma maastamme? Haastattelijan tavanomaiseen kysymykseen piispa Athenagoras vastasi olevansa »onnellinen» saadessaan näin tutustua »erinomaisen kauniiseen» maahamme. Jatko ei kuitenkaan ollut tavanomaista. Suomi oli hänestä kaunis ei ainoastaan aineellisessa, vaan myös sielullisessa ja moraalisisessa mielessä. Erityisesti piispa arvosti täällä kristillistä elämää, sivistystä ja vapaudenrakkautta, mitkä kansan avut olivat ylittäneet hänen ennako-odotuksensa. »Kun palaan takaisin, tulee näiden päivien vai-

9. Maailmankonferenssin merkitys (Uuden Suomen pääkirjoitus 8. 8. 1926); *E(ino) S(ormunen)* Maailmankongressin merkeissä (Kotimaa 3. 8. 1926); *Aurola* s. 86—93; *M(ika) U(altari)* Helsingin roviovala 1926 (Uusi Suomi 8. 8. 1926).

10. Jumala Abiga nr. 4(87) XX/24. dets. 1969. Aamun Koitossa v. 1926 ei ole mainintaa piispa Athenagoraan käynnistä Suomessa.

kutus parhaiten esiin, sillä tulen kotimaassani monissa kirkoissa saarnaamaan useamman kuukauden ajan teidän maanne kristillisestä elämästä sekä teidän aidosta kristillisestä sivistyksestänne ja todellisesta menestyksestänne, joka luo elämään kauneutta.»¹¹

*

Sekä piispa Sormunen että rovasti *Verner* *Louhivuori*, Helsingin konferenssin järjestelypuolen johtaja, muistavat erittäin hyvin silloiset tapahtumat ja myös näkyvän ortodoksisen viearaan.¹² Samoin tänäkin. Suomen-matka on yhä vielä yli 80-vuotiaan, ryhdikkään ja jalopiirteisen patriarkka Athenagoraan tuoreessa ja mieluisassa muistissa. Kun tämän kirjoittajalla oli nelisen vuotta sitten tilaisuus turistimatalla Istanbulissa päästä patriarkan puheille, hän pariin otteeseen muisteli lämpimin sanoin 40 vuoden takaista matkaansa ja Suomen »urhoollista, Jumalan johdattamaa kansaa». — Tallinnan-matkalta oli patriarkan mieleen erittäin jäänyt korkeatasoinen virolainen kirkkolaulu. Siitä hän kertoi kesällä 1969 Fanarissa käyneelle Viron ortodoksisen pakolaiskirkon lähetyskunnalle.¹³

11. Piispa Athenagoraan haastattelu Uudessa Suomessa 5. 8. 1926.

12. Piispa Sormunen kirjoittajalle 9. 9. 1968; rovasti Louhivuori kirjoittajalle 22. 9. 1968.

13. Jumala Abiga.

SUMMARY

Uoitto Setälä, Patriarch Athenagoras' visit to Finland 1926.

At the XIXth World Conference of the YMCA in Helsinki, the capital of Finland, in August 1926, a tall Orthodox clergyman in the forties drew to himself the attention of both participants and commentators. He was the Metropolitan of Corfu, the present Oecumenical Patriarch. Special attention was then paid by the commentators to a certain morning prayer conducted by him in the church of St. John. At the concluding Service Bishop Athenagoras, being on this occasion the representative of the oldest among Christian Churches, used his right to spend the Apostolical blessing upon the congregation present. The Oecumenia — this word was mentioned on that time only in quotation marks — was thus practically fulfilled. At the various sessions of the conference Bishop Athenagoras shew a strong interest in the moral and social problems of the youth, and his views were very modern. He hoped, that the movement would retain its international character and continue working everywhere according to the religious ideas and traditions of that particular country.

Jukka Thurén

EKSODOS-AIHE MELITONIN PÄÄSIÄISSAARNASSA

I

Meliton aloittaa pääsiäissaarnansa¹ viittaamalla luettuun pyhään kirjoitukseen ja sille jo annettuun alustavaan selitykseen²:

»Kirjoitus hebrealaisten eksodoksesta on luettu
ja mysteerion sanat selitetty:
kuinka lammas uhrataan
ja kuinka kansa pelastetaan.»

Sana *eksodos* on toisen Mooseksenkirjan kreikankielinen nimi, joka merkitsee *lähtö*. Meliton lienee käyttänyt sanaa samalla kertaa kummassakin merkityksessä: lukukappaleena oli 2. Moos. 12, jonka kuvaukseen ensimmäisestä pääsiäisestä sisältyy myös Egyptistä lähteminen.

Saarnan ensimmäinen lause antaa aiheen kahteen kysymykseen:

1) Mitä *eksodos* kristillisesti selitettynä merkitsee ja mikä on sen osuus »mysteeriossa»? Mistä lähdetään eli pelastuttamaan ja mihin?

1. Kreikkalainen alkuteksti *O. Perlerin* julkaisemana: *Méilton de Sardes, Sur la Pâque et fragments. Sources Chrétiennes 123. (Paris 1966), Jukka Thurénin* suomennos: Sardeen piispa Meliton, Pääsiäisen salaisuus, (Helsinki 1968).
2. Editio princepsin julkaisijan *C. Bonnerin* käsitys, jonka Perlerkin hyväksyy (s. 133). Toiset ovat ajatelleet kahden ensimmäisen säkeen tarkoittavan hebreankielisen tekstin lukemista ja kreikantamista (yhteen-veto eri selityksistä, *Perler* mt. s. 131).

2) Mikä on Melitonin suhde *hebrealaisten* juutalaisiin jälkeläisiin ja heidän pääsiäisenviettoonsa?

Nämä kysymykset liittyvät läheisesti toisiinsa. Niiden merkitys korostuu, kun saarna osoittautuu jakautuvan kahteen pääosaan, joista ensimmäinen kertoo laajentaen ja syventäen tekstin pääasiat ja mysteerion selityksen, jälkimmäinen selvittää »kansan» ja »kansojen» (juutalaisten ja pakanoiden) aseman Melitonin ajan pääsiäisjuhlassa.

Ehdotan saarnalle seuraavaa jaottelua³:

I Pääsiäisen mysteeri

Johdanto: vanha ja uusi pääsiäinen, esi-

kuva ja todellisuus 1—11 (1—77)

1. Esikuva: faaraan ja Egyptin lyöminen,

Israelin pelastus

a. Ohjeet ja toteutus 12—15 (78—99)

b. Tuhoajan toiminta 16—30 (100—204)

c. Israelin varjeltuminen 30—34 (205—235)

2. Esikuva ja todellisuus (periaatteellinen selvitys) 35—46 (236—325)

3. Todellisuus: perkeleen ja synnin lyöminen, meidän pelastuksemme

a. Synnin orjuus ja ihmisen kärsimys 46—56 (326—412)

b. Esikuvat ja ennustukset 57—65 (413—466)

c. Kristuksen kärsimys ja ihmisen pelastus 66—69 (467—496)

3. Ilman sulkuja olevat numerot viittaavat alkutekstin (ja suomennoksen) jakeisiin, suluissa olevat Perlerin edition riveihin/säkeisiin.

Ehdottamani jaottelu poikkeaa monissa yksityiskohdissa aikaisemmista, mutta liittyy pääkohdissa Perlerin (s. 42—44) käyttämään: Prologi 1—11 (1—72), kaksi pääosaa 12—71 (73—522) ja 72—100 (523—766), epilogi 100—105 (767—823).

J. Blank Meliton von Sardes. Vom Passa, (Freiburg i. Br. 1963); jakaa saarnan viiteen pääosaan, joista viimeinen on suhteettoman pitkä (A sisältää vain 4 riviä, E n. 500!), epäyhtenäinen ja vain osittain otsikkoaan vastaava (»Das neutestamentliche Passa-Mysterium»; Meliton itse käyttää sanaa *mysterion* viimeisen kerran jakeessa 65).

- Kertaava yhteenveto: pääsiäisen
mysterio Aabelin kuolemasta
Jeesuksen taivaaseenastumiseen 69—71 (497—522)
- II Israelin kiittämättömyys ja tuomio —
pakanoiden pelastuminen ja tunnustus
1. Syytöspuhe
 - a. Juutalaiset viettävät pääsiäisensä
Jumalaa tuntematta ja kiittämättä
 - aa. Syytös: Israel murhasi hyvärteki-
jänsä 72—74 (523—542)
 - bb. Puolustelu ja sen torjuminen:
»Hänen täytyi kärsiä» 74—78 (543—570)
 - cc. Raskauttava tekijä: Israelin itsel-
leen ja Herralleen valmistama
pääsiäinen 78—80 (571—595)
 - dd. Puolustelu ja sen torjuminen: :
»Israel ei tuntenut Jeesuksessa
Jumalaa» 81—86 (596—650)
 - ee. Syytöksen huipennus: Israelin
kiittämättömyys 87—91 (651—679)
 - b. Israel ja pakanat
 - aa. Israel pakanoita pahempi 91—92 (680—694)
 - bb. Katkerat yrtit tuomion merkkeinä 93 (695—710)
 - cc. Kutsu pakanoille kauhistumaan
Israelin rikosta 94—98 (711—752)
 - dd. Israelin tuomio ja rangaistus —
Herran vanhurskauttaminen ja
korotus 99—100 (753—766)
 2. Herran puhe ja kansojen vastaus
 - a. Vanhurskaaksi osoittautuneen
Herran kerskaus 100—102 (767—786)
 - b. Herran kutsu kansoille 103 (787—800)
 - c. Kansojen tunnustus 104—105 (801—823)

Monet yksityiskohdat voitaisiin rajata ja määrittää toisin-
kin, mutta saarnan k a k s i o s a i s u u s on ilmeinen.

Alkuosassa sana *mysterio* esiintyy 17 kertaa, usein jaksojen rajoilla.⁴ Esitystapa on opettavaa ja julistavaa; joskus puhutellaan saarnan todellisia kuulijoita. Esimerkkejä jaksojen rajoilta: 11 (73): »Käyn nyt läpi kirjoituksen sanat». 34 (235): »Kuulkaa mysteerion voima (t. merkitys)». 46 (324 s., 328): »Te olette nyt kuulleet selitettävän, kuinka esikuva ja todellisuus vastaavat toisiaan. Kuulkaa myös mysteerion rakenne. . . Oppikaa siis, kuka kärsi. . .» Alkuosassa pelastushistoria kuvataan yhtenäiseksi; kaikki Vanhan testamentin kärsimys- ja pelastumiskertomukset ovat saavuttaneet täyttymyksensä Jeesuksen kärsimyksessä ja sen aikaansaamassa koko ihmiskunnan pelastumisessa.

Saarnan toisessa osassa ei mysteeriota mainita kertaakaan. Tyyli muuttuu kuviteltuja kuulijoita (Israelia ja kaikkia pakanakansoja) puhuttelevaksi syytös- ja kutsupuheeksi, joka kuvaa pelastushistorian traagista katkoa: Israel tosin juhlii vanhaa pääsiäistä ja osallistuu sen esikuvien toteuttamiseen, mutta — murhaamalla sen Herran, jota luulee juhlivansa, ja hylkäämällä sen pelastuksen, jonka esikuvaa muistelee. Siksi »kansaa» tuomitaan, mutta »kansojen sukukunnat» kutsutaan pelastuksen osallisuuteen.

Vastausta ensimmäiseen kysymykseemme on ilmeisesti etsittävä jaksosta I3. Avain pääsiäisen eli pääsiäislampaan mysteerioon löytyy Melitonin mukaan mysteerion nimen (*paskha*) ja kreikankielen *kärsimisen* verbin (*paskhein*) yhtäläisyydestä:⁵

»Oppikaa siis, kuka kärsi
kuka kärsi yhdessä kärsivän kanssa
miksi Herra on tullut maan päälle:
jotta hän pukeuduttuaan kärsivään
tempaisi tämän taivasten korkeuksiin.»

4. Lähemmin suomennoksen johdannossa s. 17.

5. *Filon* Quis rer. div. heres 193 liittää satunnaisesti *paskha*-nimen ja *paskhein*-verbin toisiinsa: »*Paskha* on silloin kun sielu pyrkii eroon järjettömästä tunteesta (*pathos*) ja kokee (*paskhē*) mielellään järjestystä iloa (*eupatheian*)». Yleensä hän kuitenkin lähtee VT:n mainitsemasta etymologiasta ja kääntää *paskha*-sanan *diabasis* tai *diabatēria*, jolloin se tarkoittaa *siirtymistä* himojen (*pathos*) vallasta hyveen harjoittamiseen (De sacr. Abelis et Caini 63). Himojen valta-

Egyptistä vapautumisen ennakoima eksodos on siis pääsy kärsimyksistä korkeuksiin.

I osa huipentuu jaksoon I3c, jossa VT:n pääsiäisen keskeisimmät seikat kolmessa säkeistössä tulkitaan kristologisesti: säkeistö A, 67 (473—482), selittää, »kuinka lammas uhrataan», uhrin kannalta, säkeistö B, 68 (483—488), uhraajan kannalta; C, 68—69 (489—496), kertoo, »kuinka kansa pelastetaan». Jakso vastaa siis tarkoin saarnan alkusäkeiden mainintaa tekstin ja sen alustavan selityksen sisällyksestä. Keskitymme seuraavassa tutkimaan C-säkeistöä:

»Tämä on se, joka pelasti meidät
orjuudesta vapauteen
pimeydestä valoon
kuolemasta elämään
tyranniasta iankaikkiseen kuningaskuntaan^{5a}

Tämä on pelastuksemme pääsiäinen (t. pääsiäislammas).»

kuntaa edustaa nyt Egypti (vrt. muist. 8).

— F. L. Cross I Peter — A Paschal Liturgy (London 1954). arvelee, että I Piet:n erittäin runsas kärsimystä merkitsevien *paskhein* ja *pathēma* -sanojen käyttö selittyisi siitä, että kirjoittaja etymologisesti selittää *paskhan* merkitystä. Cross on saanut kuitenkin vain vähän kannatusta (tästä ks. T. C. G. Thornton I Peter, a Paschal Liturgy? JThS 12 (1961) s. 14—26, erit. 16—18). Justinokselle, Dial. 40: 1—3, ja Melitonia seuranneille kirkkoisille kombinaatio 'pääsiäinen — kärsimys' on yleisesti tunnettu, usein omaksuttu, joskus vastustettu (*Perler* mt. s. 159). — Melitonkin saattaa *paskhan* selityksessä Filonin tavoin puhua *himojen* (*pathos*) vallasta pääsemisestä, 66 (471) vrt. 50 (360 ss); sen sijaan hän näyttää olevan vailla kirjallisia esikuvia liittäessään vapautumisen Kristuksen *kärsimyksiin*. Kvartadesimaaninen, aina I Piet:n aikaan asti ulottuva traditio on mahdollinen, mutta ei todistettu.

5.a Käännös perustuu käsik. B:n tekstiin. A lukee *basileion aiōnion*, johon luontevasti liittyy lisäys: »ja tehnyt meidät uudeksi papistoksi ja iankaikkiseksi omaisuuskansaksi». Omaksumani lukutapaa tekee säe 354; »kuningaskunta» on valtapiiri, johon meidät on siirretty, *basileion* sitä vastoin on korporatio, joksi meidät on tehty (kuten papisto), vrt. J. H. Elliott, *The Elect and the Holy*, Suppl. NT XII (Leiden 1966) s. 149 ss. Ilmeisesti joku kopiointsija on huomannut Melitonin tekstin ja I Piet. 2:n välisen sukulaisuuden ja täydentänyt Melitonia I Piet:n mukaisesti.

Sitä kärsimystä, josta kansa pelastetaan, edustavat orjuus, pimeys, kuolema ja tyrannin valtapiiri. Samat aiheet tavataan kärsimyksen alkuperän, Aadamin perinnön, ironisessa kuvauksessa, 49 (346 ss.):

»Sillä perinnön hän tosiaan jätti lapsilleen
 ei puhtautta vaan haureuden
 ei turmeltumattomuutta vaan turmeluksen
 (t. ei katoamattomuutta vaan katoavaisuuden)
 ei kunniaa vaan häpeän
 ei *vapautta* vaan *orjuuden*
 ei *kuninkuutta* vaan *tyranniuden*
 ei *elämää* vaan *kuoleman*
 ei *pelastusta* vaan *turmion*».

C-säkeistössä toistuvat sanat on kursivoitu; kolme ensimmäistä »perintöä» voivat hyvin edustaa C:n »pimeyttä». Meliton valmistaa siis tässä lukijoitaan C-säkeistöä varten, kertomalla, miten ihminen joutui siihen kärsimykseen, vangiksi kuoleman varjon maahan, 56 (409) vrt. Jes. 9: 1, josta Kristus hänet vapautti. Kun kerran kurjuus on Aadamin perintöä, on pelastusta ajateltava Kristuksen meille antamana perintönä.

Toisaalta C-säkeistön kuvaama pelastumisen päämäärä muistuttaa niitä nimityksiä, joita kerskaava Kristus omistaa itselleen, 103 (789—800):

»Sillä minä olen anteeksiantamuksenne,
 minä *pelastuksenne pääsiäinen*
 minä edestänne teurastettu karitsa
 minä *lunnaanne*
 minä *elämänne*
 minä ylösnousemuksenne
 minä *valonne*
 minä *pelastuksenne*
 minä *kuninkaanne*.

Minä teidät vien taivasten korkeuksiin.
 Minä teille näytän iankaikkisen Isän.
 Minä teidät nostan ylös oikealla kädelläni.»

Pelastuksen pääsiäinen, elämä, valo ja kuningas ovat suo-

raan C:stä, anteeksiantamus vastaa vapauttamista,⁶ lunnas kuuluu sen yhteyteen. Karitsa tulkitsee sanaa *paskha*, ylösnousemus elämää ja pelastus valoa.

C näyttää siis olevan Melitonin perusteksti, johon muualta löytämämme hädän ja pelastuksen luettelomaiset kuvaukset perustuvat. Rohkenen sanoa enemmänkin: C on »pelastuksen pääsiäisen» eli »pääsiäislampaan» tärkein tulkinta, jonka ympärille koko saarna näyttää rakentuneen. Mistä Meliton on saanut tämän saarnansa ytimen?

Lähin vertauskohta on juutalaisen pääsiäisenvietonjärjestyksen (*seder*) sisältämä, ilmeisesti R. Gamalielin muotoilema velvoitus:⁷

6. Kreikan *aphesis* merkitsee kumpaakin, ks. *Bultmann* ThW I s. 506—509, VT:ssa kuitenkin lähes yksinomaan vapauttamista, UT:ssa anteeksiantamusta. Molemmat merkitykset ovat mukana Luuk. 4: 18 lainattaessa Jes. 61: 1, joka juuri näyttää olevan Melitonillakin mielessä.

7. Melko varmasti tarkoitetaan R. Gamaliel vanhempaa. Gamalielin nimi mainitaan tosin vain Pes X 5:11 alussa ja kiittämisvelvoitus on sen lopussa, mutta sanat: »Siksi olemme velvolliset» osoittanevat, että kyseessä on yhtenäinen mišna. Pes X 6 taas liittyy edelliseen Šammain ja Hillelin koulujen erimielisyyden siitä, orko Hallelin alkuosana veisattava Ps. 113 vai 113—114; itse X 5 on siis kummallekin koululle yhteinen ja semmoisena hyvin vanha. Vrt. *J. Cohn* Mischnajot II³ (Basel 1968), s. 248 A 35 ja 252 A 46.

— Säikeistön sanamuoto jonkin verran vaihtelee ja säikeistö puuttuukin eräistä julkaisuista. Teksti on käännetty e.m. Mišna-julkaisusta.

— Mišnan ja Melitonin tekstien sukulaisuudesta on jo huomauttanut *F. L. Cross* *The Early Christian Fathers* I (1960), s. 103. Esim. *J. Blank* ja *O. Perler* eivät kiinnitä huomiota tähän ilmeiseen sukulaisuuteen. *E. Werner* *Melito of Sardes, The First Poet of Deicide*, HUCA XXXVII (1966) s. 191—210, väittää Melitonin esikuvaksi jo Amramin rukouskirjassa tavattavaa lausetta »... ja vekoön heidät ulos ahdingosta avaraan paikkaan, pimeydestä valoon ja pakkotyöstä lunastukseen» (s. 205 s.). »Pakkotyöstä lunastukseen», joka tavataan myöhemmissä siddureissa, ei kuitenkaan ole vielä Amramilla, ks. *D. Hedegård* *Seder R. Amram Gaon I* (Lund 1951) luku 100 ja s. 183; vielä epätodennäköisemmäksi Wernerin väitteen tekee se, että arkipäivien tooranluvun jälkeen luettavat rukoukset yleensäkin ovat vielä Talmudille, jopa Sopherin-traktaatille tuntemattomia *I. Elbogen* *Der jüdische*

»Siksi olemme velvolliset kiittämään, ylistämään (+4—5
synonyymia) häntä, joka on tehnyt kaikki nämä ihmeet isil-
lemme ja meille: hän on vienyt meidät ulos
orjuudesta vapauteen
surusta iloon
murheesta juhлариemuun
pimeydestä suureen valoon
pakkotyöstä lunastukseen.
Siksi me lausumme hänen edessään: Halleluja».

Tyylin ja sanontojen yhtäläisyys on ilmeinen: sekä Gamaliel että Meliton kuvaavat ulosviemistä (eksodosta) »pahasta hyvään» -tyyppisin sarjoin. Eroja toki on. Mutta Gamalielin »lunastus» tavataan Melitonilla Kristuksen kerskauksessa ja A-säkeistön, 67 (73—482), selityksessä, jonka mukaan Kristus pääsiäislampaana »lunasti meidät maailmaa palvelemaasta»; »maailma» on se Egypti, tyranni faaraon, Perkeleen valtakunta, jonka pakkotyöstä meidät on vapautettu.⁸ — »Ilon» puuttuminen Melitonilla johtuu ehkä siitä, että saarnan pääosan ajankohta oli Melitonille vielä paaston aikaa: hän kyllä tietää,

Gottesdienst...⁹ (Frankfurt a. M. 1931) s. 202. Melitonin ja Gamalielin tekstit ovat pääsiäisliturgiaan kuuluvaa Jumalan jo tapahtuneen teon tulkintaa, kun sitä vastoin Wernerin tarkoittama teksti on — todennäköisesti juuri pääsiäisliturgiaan perustuva — pyyntö, että Jumala jälleen kokoaisi diasporansa.

8. Filonilla *Egypti* edustaa *G. Theissenin* (Untersuchungen zum Hebräerbrief, 1969, s. 145) laskelmien mukaan 20 kertaa *ruumista*, 25 kertaa *himoja* ja 17 kertaa kumpaakin. Faarao on »jumalaton Nuus» (Somn. II 183, Confus. 88) tai »Tyranni Nuus» (Leg. A11. III 79—80). »Tyranni» on Filonillakin »kuninkaan» vastakohta (Leg. All. III 80—81); käsitys on yleinen Aristoteleen (Pol. III 7, IV 2) jälkeisessä, varsinkin stoalaisessa filosofiassa. Filon näyttää saaneen nämä opit aleksandrialaisesta juutalaisesta traditiosta. Gnoosiksessa Egypti on aivan yleinen aineellisen, henkeä orjuuttavan *maailman* symboli (esim. Laulu helmestä, *H.-Schneemelcher* Neutestamentliche Apokryphen II s. 349 ss; muita esimm. *G. Quispel* Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle, Suppl. NT XV (Leiden 1967) s. 61 s; *H. Jonas*, Gnosis und spätantiker Geist I (1934) s. 133 A 1, 322 s. A 4, 350). — Rabbit sitä vastoin ajattelivat Egyptin symbolisoivan *ahdistavia* — *misrajim/mesarot* — maailman valtakunta (Gn R 16; Melitonin aikalainen R. Halaphta).

että Kristus on antanut Egyptistä pelastetuille ilon ja elämän, 16 (103); 90 (677 s.), mutta kun »kansaa» iloitsee Kristuksen kärsiessä (sama kohta ja 80 [580 ss.]) tahtoo Meliton mieluummin paastota Kristuksen kanssa. Ilon hetki koittaa vasta saarnan lopulla.

Juutalaisten juhлариemu Hallel-veisuineen on Jumalalle kauhistus, mutta Hallel-psalmeista viimeinen, Ps. 118, on pelastuneen kuninkaan kerskaus, joka hetken tultua toteutuu Kristuksen puheena; pakanoille esitetty kiittämiskehoitus, Ps. 117⁹, toteutuu Kristuksen kutsuna. — Ymmärtääksemme Melitonin saarnaa on tarpeen tutustua ainakin pinnallisesti juutalaiseen sederiin.

Monivaiheinen *seder* on eri tavoin jaoteltavissa.¹⁰ Ainakin siinä voidaan erottaa kaksi pääosaa.

Pyhitysrukouksen, maljan ja leivänmurtamisen jälkeen perheenisältä kysytään tämän yön erikoispiirteiden selitystä. Isä esittää haggadan, jossa hän selittää aterian pääaineksien vertauskuvallisen merkityksen ja kertoo ensimmäisestä pääsiäisestä. Periaatteena on:

»Vaikka kaikki olisimme viisaita, ymmärtäväisiä, vanhoja ja tooran tuntevia, olisi velvollisuutemme sittenkin kertoa

9 Paavali, Room. 15: 11, lainaa tätä psalmia pakanoille osoitettuna kutsuna yhtyä Ylösnousseen ylistysvirteen (j. 9).

10 Uusin Jeesuksen aikaisen pääsiäisliturgian rekonstruktio on R. *Qwarnströmin* En bok om Nya Testamentet (utg. av B. Gerhardsson, Lund 1969) s. 223—226.

J. *Jeremias* Die Abendmahls Worte Jesu³ (Göttingen 1960) s. 79—80, esimerkiksi erottaa neljä pääosaa: A. Alkupalat; B. Passaliturgia (Haggada ja Hallelin 1. osa); C. Pääateria rukouksineen; D. Hallelin 2. osa.

Katsoisin kuitenkin, että aterian aineksien selittämisen lopussa oleva velvoitus ylistää Jumalaa laulamalla Hallelujaa ei tarkoita ainoastaan Hallelin 1. osaa vaan molempia osia, jolloin ateriakin kuuluu ylistämisvelvollisuuden täyttämiseen. Tärkein taitekohta tulee tällöin Jeremiaksen B.-kohdan pääosien väliin. Tätä käsitystä tukee Pes IX 3, jonka mukaan Hallel on laulettava syömisen aikana t. yhteydessä (*ba'akilatō*).

Egyptistä lähtemisestä; kuta enemmän joku siitä kertoo, sitä kiitettävämpi hän on.»

Yllä lainattu R. Gamalielin sana taas esittää velvoituksen juhlan toisen pääosan oikeaan viettämiseen: Jumalaa kiittäen on nautittava se ateriala, joka alkuosassa selitettiin. »Halleluja» on signaalina Hallel-veisuun ensimmäiselle osalle, joko Ps. 113 yksinään (Sammain koulu) tai Ps. 113—114 (Hillelin koulu ja nyk.). Koska isä lä kiittämismuistutuksesta muistuttaessaan on malja kohotettuna, hän ilmeisesti tarkoittaa myös pääaterian alussa juotavaa maljaa, jonka yhteydessä R. Aqiban mukaan rukoiltiin tempelin uhrien ja uhriaterioiden palautumista; Jerusalemin hävityksen jälkeen pääsiäisateria oli enää vain muistutus oikeista pääsiäisuhriaterioista.¹¹ — Aterian päättää kiitosrukous ja Hallel-psalmien toinen osa (Ps. 115—118). Voi hyvin ajatella, että Gamalielin velvoitus kiittää Jumalaa ja veisata Hallelujaa ymmärrettiin koko ateriala ja sitä ympäröiviä kiitosrukouksia ja -psalmeja tarkoittavaksi.

Loppurukouksen *Nišmat kol haj*¹² jälkeen seurasi vielä

11. Vrt. J. Thurén Ehtoollinen alkuseurakunnan uhriateriana, (Teol. Aikakauskirja 74, 1969) s. 223 s., 234 s. A 25.
12. L. Ligier on artikkelissaan L'hymne christologique de Philippiens 2, 6—11, la liturgie eucharistique et la bénédiction synagogale »Nišmat kol hay», (Studiorum Paulinorum congressus internationalis catholicus 1961, II, Roma, 1963) 67 ss. kiinnittänyt huomiota mainitun rukouksen varhaiseen alkuperään ja merkitykseen kristilliselle traditiolle. Mainittu rukous mm. viittaa Jes. 45: 23:een:

»Sillä jokainen suu on tunnustava sinua
ja jokainen kieli vannova sinulle
ja jokainen polvi notkistuva edessäsi
ja jokainen vartalo heittäytyvä eteesi
ja jokainen sydän pelkäävä sinua
ja jokainen sisin ja munaskuu veisaava nimellesi.»

Jes. 45: 18—25 sisältää maan ja taivaan luojan »minä olen» -kerskauksen, kutsun pakanoille kääntymään Jumalan puoleen ja pelastua sekä universaalisen tunnustuksen; siis samat tekijät, jotka tavataan Melitonin saarnan lopulla. Onko juutalaisen ja kristillisen pääsiäisliturgian päättyminen Jes. 45:n ajatuksiin vain satunnainen yhtäläisyys?

epikōmōn, joka joskus tulkitaan jälkiruoaksi, mutta joka ilmeisesti alunperin on tarkoittanut riehakasta ilonpitoa.¹³

Melitonin laventelee saarnansa alkuosassa Egyptin pääsiäisen tapahtumia. Hänen esittämänsä viimeisen vitsauksen kuvausta saattaa nykyaikainen tutkija pitää ikävyyttävänä,¹⁴ mutta ne viisi rabbia, joiden aamuun saakka jatkuneesta haggadasta vieläkin vuosittain muistutetaan, olisivat varmaan antaneet Melitonin taidolle arvoa.¹⁵ Ehkä Melitonin lähimpinä esikuvina olivat hellenistiset haggadistit: Salomon Viisauden luvut 16—19, joita Melitonin esitys paikoin suurestikin muistuttaa,¹⁶ näyttävät pohjautuvan juuri pääsiäisyön kertomuksiin.

Toista sederin alkuosan aihetta, pääsiäisen vertauskuvien selittämistä, Meliton on kristittynä joutunut muuntelemaan enemmän. Hän ei paastoavalle seurakunnalleen voi näyttää lammasta, happamatonta leipää eikä yrttejä. Silti hän selittää niistä tärkeimmän, lampaan, merkityksen.¹⁷ Juutalaisille parhaillaan vietettävä ateria on kuva ja muistutus Egyptin pääsiäisestä — Melitonille Egyptin pääsiäinen on kuva ja ennustus siitä, mikä »nyt» on elävää todellisuutta. Vertauskuvien selittäminen on säilyttänyt paikkansa ja merkityksensä, mutta typologia on käännetty nurinpäin.

Gamalielin velvoitus ja Melitonin C-säkeistö sijaitsevat kumpikin Egyptin tapahtumien kertauksen ja pääsiäislampaan

13 *Mischnajot II*⁹ (Basel 1968), s. 256 A 73.

E. Wernerin, l. c. s. 205, esittämä arvelu, että Melitonin 66 (467) käyttämä harvinainen ilmaisu *aphikomenos eks ūranōn* (»tultuaan tai vaista») olisi valittu tulkitsemaan juutalaisia *epikōmōn*-käsitettä, on kiintoisa, mutta epätodennäköinen.

14. Perler ad 16 (100): »Ici commence une des parties les plus fastidieuses.»

15. *R. Elieser b. Hyrkanos, R. Josua b. Hananja, R. Eleasar b. Asarja, R. Aqiba ja R. Tarphon*. Haggada (Stockholm 1954) s. 10.

16. Ks. Perlerin hakemistoa, s. 251, ja a.c. selityksiä.

17. Kuitenkin hän toisessa yhteydessä tulkitsee myös katkerain yrttien merkitystä, 93 (695—710), vrt. *F. L. Cross* JThS 11, 1960, s. 163, ja tuntee myös Paavalinkin, 1 Kor. 5: 7, käyttämän vertauksen 'hapantaikina/synti', 103 (787 s.).

kuvaannollisen selityksen jälkeen, ensimmäisen osan lopulla. Mutta kun juutalaiset uskovat täyttävänsä kiittämisvelvollisuutensa syömällä aterian ja veisaamalla psalmeja (siis viettämällä sederin toisen pääosan), käyttää Meliton suurimman osan saarnansa jälkipuoliskosta sen todistamiseen, että juutalaiset olivat ja ovat kiittämättömiä pelastajalleen ja että heidän kiittämättömyytensä huippuna on rienaava pääsiäisjuhla Herran kärsiessä ristiinnaulittuna, 80 (580—595):

»Sinä pidit iloa — hän kärsi nälkää
 sinä joit viiniä, söit leipää — hän etikkaa ja sappea
 sinun kasvosi loistivat — hän näytti synkältä
 sinä veisasit psalmeja — hänet tuomittiin
 sinä löit tahtia — hänet lyötiin ristiin¹⁸
 sinä tanssit — hänet haudattiin
 sinä lepäsit pehmeällä leposohvalla —
 hän haudassa ja sen syvennyksessä (t. arkussa).»

Meliton näyttää ajattelevan oman aikansa juutalaista pääsiäistä: lampaan puuttuminen aterialta,¹⁹ psalmit, tanssi ja leposohva ovat piirteitä, joita hän ei ole saanut VT:sta, kaikkia ei evankeliumeistakaan. Ateria, Hallel ja e p i k ō m ō n²⁰, joiden oli määrä koitua Egyptistä pelastaneen Jumalan kunniaksi, ovatkin Melitonin mukaan kiittämättömyyden kauhistavin osoitus.

Olemme siis löytäneet vastaukset alussa tehtyihin kysymyksiin; Meliton on rakentanut saarnansa sellaiseksi, että siinä ensiksi annetaan kristillinen selitys pääsiäisen mysteeriiin ja toiseksi osoitetaan juutalainen pääsiäisjuhla kauhistuttavaksi erehdykseksi. Meliton on tuntenut juutalaisen pääsiäisjuhlan kulun ja mukauttanut saarnansa siihen.

18. Tulkinta ei ole varma; ks. Perler ad loc.

19. Ehkä on merkityksensä silläkin, että viini mainitaan ennen leipää, kuten qiddūš-rukouksessa.

20. Tanssi voisi tarkoittaa juuri tätä, myöhempien rabbiinien kieltämää osaa pääsiäisenvietosta. Vrt. *G. Beer*, (Giessenin) *Mischna Pesachim*, (1912) s. 74 s.

Herää kuitenkin uusi kysymys: Onko Meliton ensimmäinen näin menetellyt kristitty saarnamies vai onko hänellä edeltäjiä? Tässä yhteydessä asiaa voi pohtia vain hyvin suppeasta näkökulmasta. Valitsemme sellaiseksi yllä tärkeäksi osoittautuneen Melitonin C-säkeistön ja Gamalielin velvoituksen sukulaisuuden. Onko Melitonilla kristittyjä edeltäjiä C-säkeistön tapaisen pelastusta kuvaavan synonyymisarjan käyttäjänä? Samalla etsimme varsinkin »pimeydestä valoon» -motiiville vanhatestamentillis-juutalaista taustaa.

II

1. Kvartadesimaaninen traditio²¹, Epistula Apostolorum 21 (32):

»Totisesti minä sanon teille, että olen saanut kaiken valan Isältäni, jotta *veisin takaisin pimeydessä olevat valoon katoavaisuudessa olevat katoamattomuuteen* harhassa olevat vanhurskauteen *kuolemassa olevat elämään* ja jotta *vankeudessa olevat vapautettaisiin* kuten se, mikä on ihmisille mahdotonta, on Isälle mahdollista. *Minä olen* toivottomien toivo *auttajattomien auttaja puutteenalaisten aarre sairaiden lääkäri kuolleiden ylösnousemus».*

Nytkin Kristus vie kurjuuteen joutuneet *t a k a i s i n* valoon jne; edellytetään siis tunnetuksi kuvaus siitä, miten ihmiset ovat

21. Joskin *B. Lohsen* (Das Passafest der Quartadecimaner, Beitr. zu Förderung christlicher Theologie 2/54, Gütersloh 1953) laatima rekonstruktio Melitonin ja Epistula Apostolorumin (*H.-Schneemelcher* Neutestamentliche Apokryphen I, 1959, s. 126—155; *H. Duensingin* käännös) edustamaksi yhteiseksi pääsiäisjuhla on herättänyt kritiikkiä (varsinkin *J. Blank* mt. 34—41), ovat monet yhteiset piirteet kiistatomat.

joutuneet pimeyteen jne. Antiteesit 'pimeys—valo', 'katoavaisuus—katoamattomuus' ja 'kuolema—elämä' ovat Melitonilla-kin, 'harha—vanhurskaus' näyttää olevan yhdistelmä antiteesistä 'harha—totuus' ja 'synti—vanhurskaus'. 'Orjuuden' tilalla oleva 'vankeus' lienee peräisin Jes. 42: 7:sta, samoin osaksi »minä olen» -lauseiden predikaattiosat.²²

Yllä oleva kohta muistuttaa toisaalta Melitonin saarnan loppulla olevaa Ylösnoukseen puhetta, toisaalta Matteuksen lähetys- ja kastekäskyä (Matt. 28: 18).

Sama aihe, mutta ilman synonyymisarjoja, tavataan Ep. Ap. 19 (30):

»Kuten Isäni on antanut minulle vallan (käsik. C: annan minä sen teille), että tuotte taivaallisen Isän lapset hänen luokseen. Saarnatkaa heille, he tulevat uskomaan. Teidän tehtävänne on viedä hänen lapsensa taivaaseen.»

Samoin 12 (23) kopt:n mukaan:

»Sillä Isäni on antanut minulle vallan viedä teidät ylös ja ne, jotka uskovat minuun.»

Vrt. Meliton 103 (798 s.):

»Minä teidät vien ylös taivasten korkeuksiin. Minä teille näytän iankaikkisen Isän».

Epistula Apostolorum on Melitonin vaikutusaikana tai sitä varhaisemmin syntynyt kirjoitus,²³ jossa Ylösnoukseen puheen sekä Ylösnoukseen ja apostolien välisten keskustelujen muodos-

22. Vrt. 1 Hen. 48: 4, jossa sanotaan Ihmisen Pojasta: »Hän on oleva vanhurskaitten sauva...

pakanoitten valkeus ja

niitten toivo jotka ovat murheellisia sydämissään». Charles mainitsee lähteinä Jes. 42: 6s, 49: 6 ja 61: 1—3.

23. Melitonin saarna lienee 160—170-luvuilta (Perler), Epistula Apostolorum 140—170.

sa annetaan ohjeita ajankohtaisiin ongelmiin. Ei ole mitään syytä olettaa suoranaista kirjallista riippuvuussuhdetta Ep. Ap:n ja Melitonin välillä. Sitä ilmeisempi on yhteinen perinne, joka yllä lainattujen tekstien osalta on todennäköisimmin liittynyt pääsiäisen jumalanpalveluksiin.²⁴ Kumpikin edustaa kvartadesimaanien pääsiäisjulistuksessa säilynyttä Kristuksen kuoleman ja korotuksen tulkintaa.

2. Uusi testamentti.

UT sisältää useitakin kohtia, jotka eri tavoin muistuttavat Melitonin »pimeydestä valoon» -sarjoja.

Kol. 1: 12—14:

» . . . ilolla kiittäen Isää, joka on tehnyt meidät arvollisiksi pyhien perintöosaan valossa, joka on pelastanut meidät pimeyden vallasta ja siirtänyt rakkaan Poikansa kuningaskuntaan. Hänessä meillä on lunastus, syntien anteeksisaaminen».

Kehotus iloiseen kiittämiseen on vapaasti muotoiltu, mutta sen taustalla häämöttää Gamalielin esittämä kiittämiselvoitus perusteluineen. Ilo, kiittäminen, valo, pimeys ja lunastus ovat Gamalielilla ilmeisesti alkuperäisessä retorisessa yhteydessään; Paavali, Gamalielin oppilas, on purkanut opettajansa käyttämät antiteesit. Valo, pimeys, perintö, kuningaskunta, lunastus ja syntien anteeksisaaminen yhdistävät Kol:n lausetta ja Meli-

24. Ep. Ap. korostaa 15—17 (26—28) kvartadesimaanisen paskhan merkitystä, kuitenkin ilman suoranaista yhteyttä nyt tutkittavaan tekstiin. Yllä lainattu Kristuksen sana poikkeaa synonymisarjoineen siinä määrin kontekstistaan, että se näyttää olevan peräisin jostakin toisesta, liturgisesta, yhteydestä. Melitonin saarnassa tällainen yhteys on ilmeinen: saarnan lopulla ristin pääsiäinen vaihtuu ylösnousemuksen pääsiäiseksi, jolloin ylösnoussut itse profeteettansa (Melitonin) suulla julistaa kerskauksensa ja kutsunsa. On kyseenalaista, missä määrin Kristuksen puhetta voi pitää parusian ennakoimisena (*Perler* mt. s. 200), pikemminkin se on Ylösnouseen ilmestymisten ja lähetys- (kaste-) käskyn antamisen ajankohtaistamista kultin nykyisyydessä.

tonilta lainaamiamme kohtia. Kuitenkaan en tohtisi väittää, että Meliton on käyttänyt juuri Kol:tä esikuvanaan. Pikemminkin jo Kol. viittaa lukijoille tuttuun kristillistettyyn pääsiäisjulistukseen, jonka alkuperä on juutalaisessa pääsiäisenvietossa ja jonka alkuperäisen kirkollisen tilanteen ja muodon osoittaa juuri Melitonin saarna. Siten Melitonin saarna antaisi vastauksen tutkijoiden paljon pohtimaan kysymykseen, mihin perinteeseen Kol. 1: 12—14 perustuu.²⁵

1. Piet. 2: 9 s. sisältää yhtenäiseen rytmiin kirjoitettuja säkeitä:

»Mutta te olette valittu suku
kuninkaallinen papisto
pyhä heimo
omaisuuskansa. . .

ennen ette kansa
nyt Jumalan kansa
(ennen) ette armon alla
mutta nyt armahdetut.»

Säkeistöjen välissä on rivi proosaa: »jotta julistaisitte sen jaloja tekoja, joka on *pimeydestä* kutsunut teidät ihmeelliseen *valoonsa*.» Lukijoiden (kuulijoiden) siirtymistä pimeydestä valoon ja Jumalan valitun kansan jäseniksi käytetään nytkin perusteluna kehoitukselle julistaa Jumalan ihmeitä ja siten uhra- ta hänelle kiitosuhria (2: 5). Siirtyminen valoon on tapahtunut kääntymyksessä ja kasteessa, mutta sen edellytyksenä on lunas-

25. Tässä yhteydessä voin viitata vain Lohsen kommentaariin Meyerin sarjassa. — Käsemann katsoo, että Kol. 1: 12—14 tapainen riemu on mahdollinen vain kristinuskon piirissä, jossa jo eletään taivaallisissa. Hän ei ole huomannut Gamalielin velvoitusta, jossa puhutaan yhtä ratkaisevasta muutoksesta. *E. Käsemann* Eine urchristliche Taufliturgie (Exegetische Versuche und Besinnungen I, 1960) s. 39.

26. Vrt. *R. Deichgräberin* analyysia, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit* (Göttingen 1967), s. 84.

tus »Karitsan verellä» (1: 18 s.) ja Kristuksen ylösnousemus (1: 3). Joskaan emme uskalla sanoa kirjettä kristilliseksi pääsiäisliturgiaksi, kuten joskus on tehty,²⁷ on juutalaisen eksodologistuksen vaikutus 1. Piet:n julistukseen tuskin kiistettävissä: kirjeen saajille on nyt tapahtunut se sama ihme, jonka Israel koki pääsiäisenä; siksi he ovat velvolliset siihen kiitosuhriin, jota Israelkin uskoi uhraavansa. Oikea kiitosuhri on oikean pääsiäiskaritsan lunastamien ylistys Jeesuksen Kristuksen kautta.

Apt. 26, erit. jae 18, kertoo, miten ylösnoussut Kristus ilmestyi Saulukselle ja lähetti hänet pakanain keskuuteen avaamaan heidän silmänsä ja kääntämään heidät

*»pimeydestä valoon
ja saatanan vallasta Jumalan tykö»*

jotta he saisivat uskomalla Kristukseen *synnit anteeksi* ja *perintöosan pyhitettyjen* joukossa. Suoranaista viittausta pääsiäisyöhön ja kiittämisvelvollisuuteen ei tässä tekstissä ole. On kuitenkin muistettava, että juuri Luukas kertoo Jeesuksen sanat, joiden mukaan kärsimyksen aikana vallitsi »pimeyden valta» (Luuk. 22: 53)²⁸; siitä ei siis vapauttanutkaan pääsiäislampaan teurastaminen, niin kuin juutalaiset ajattelivat, vaan vasta Kristuksen kärsimys ja korotus.

27. F. L. Cross, vrt. yllä viite 5. *A. Strobel* Nov. Test. 2 (1958) s. 210 A 1, on käyttänyt siitä nimitystä »passajuhlan kiertokirje».

28. Ilmeisesti kristillinen traditio on puhunut pimeyden, saatanan jne. *vallasta, eksüsia*; Meliton vasta on korvannut sen filosofoivasta (aleksandrialaisesta? vrt. nootti 8, teologiasta omaksutulla mielisanaltaan *tyrannis* (4x, *tyrannikos* 4x). Tyrannimaisina Meliton mainitsee synnin ja pahuuden, tyranniuden »alueena» t. ominaisuutena (filosofien, esim. Filon Leg. All. III 79, mukaisesti) laittomuuden. Synti pakottaa ihmiset tappamaan toisinaan »tyrannin oikealla kädellä»; siksi olisi ollut luonnollista, että Kristuksenkin olisi surmannut »tyrannin oikea käsi»; nyt tyrannin kätenä eli pimeyden vallan edustajana olikin Israel. Aivan samoin samaistaa Jeesus, Luuk. 22: 53, »Teidän hetkenne» ja »pimeyden vallan».

Apt. 26: 23 mukaan sekä Mooses että profeetat ovat ennustaneet, että Kristus on kärsimyksensä jälkeen »kuolleitten ylösnousemuksen esikoisena julistava valoa sekä liitonkansalle että pakanoille». Tätä ennustusta hän siis j. 18:n mukaan täyttää mm. Paavalin kautta. Melitonkin on Ylösnousseen suuna sanomassa kansoille: »Minä olen teidän valonne».

3. 1. ja 2. Kleem.

Kääntymystä ja kastetta tarkoittanee »pimeydestä valoon» siirtymisellä myös 1. Kleem. 59: 13, Rooman seurakunnan kirkokorukouksen johdanto²⁹:

»... rakastetun Palvelijansa (t. Poikansa³⁰) Jeesuksen Kristuksen, meidän Herramme kautta, jonka kautta hän on kutsunut meidät
pimeydestä valoon
tietämättömyydestä nimensä kunnian tietämiseen
panemaan toivomme nimeesi, joka on kaiken luomakunnan alkuperuste, avasit sydämemme silmät tunteaksemme sinut, ainoan Korkeimman korkeuksissa, Pyhän, joka lepää pyhien joukossa...»

»Tietämättömyys» muistuttaa Ep. Ap:n »harhaa», »kutsuminen» oli 1. Piet:ssä. Melitonin saarnaan ei tällä tekstillä ole välitöntä yhteyttä.

2. Kleem. kysyy aluksi, miten Jeesuksen kärsimykset olisi palkittava:

1: 4 »sillä valon hän on meille suonut, isän tavoin hän on meitä puhutellut pojiksi, meidät hukkuneet hän on pelastanut»

1: 6 »koko elämämme oli ainoastaan kuolemaa; kun olimme synkeyden peittäminä ja silmämme semmoista pimeyttä täynnä, me saimme näkömme»

29. Ks. esim. R. Knopf Lietzmanns Handbuch, Ergänzungsband ad loc.

30. Pais; vrt. toisaalta Did 9—10, jossa valon jne. tuojana mainitaan pais, Palvelija (Jes. 42, 53 jne. mukaisesti), toisaalta Kol. 1: 13: »rakkaan Poikansa (hyiä) kuningaskuntaan».

- 1: 7 »sillä hän armahti meitä ja säälien pelasti meidät, nähtyään suuren *eksymyksemme* ja *turmioimme*»
 1: 8 »sillä hän *kutsui* meitä, kun emme olleet olemassa, ja tahtoi tehdä meidät olemattomista oleviksi».

Vaikka lähtökohtana onkin Jeesuksen kärsimysten palkitseminen, ajatellaan jatkossa enemmän eksymyksestä pääsemistä uutena luomisena. Vastauksena aluksi esittämäänsä kysymykseen saarnaaja mainitsee Kristuksen tunnustamisen, ei vain sanoin vaan ennen kaikkea teoin. 2. Kleem. kokonaisuudessaan on siten muunnelma Gamalielin aiheesta: meidän on kiitollisina ylistettävä (tunnustettava) häntä, joka on siirtänyt meidät pimeydestä valoon. Mutta nyt ajatellaan enemmän kääntymystä ja kas-tetta kuin pääsiäisen tapahtumia.

Mikäli ne tutkijat³¹, jotka pitävät kirjasta »Joosef ja Ase-nat» (JA) esikristillisenä hellenistis-juutalaisena käännätyskir-jasena, ovat oikeassa, on Kleemensin kirjeiden »pimeydestä va-loon» -lauseille löydettävissä läheinen juutalainen esikuva. Mainitussa kirjassa kuvataan 1. Moos. 41: 45 mainittu Joosefin vaimo kaikkien käännäisten esikuvana. Asenatin kääntymi-nen alkaa Joosefin rukouksesta:

»Herra, isämme Israelin Jumala. Sinä korkein, väkevä
 Jumala, joka annat elämän kaikkeudelle ja *kutsut* sen
pimeydestä valoon
harhasta totuuteen
ja kuolemasta elämään,
 siunaa nyt tätäkin neitsyttä, anna hänelle elämä, uudista hä-net pyhän Henkesi kautta, anna hänen nauttia elämän leipää-si ja juoda siunauksen maljastasi; lue hänet *kansaasi* kuulu-väksi, jonka valitsit ennen kaikkeuden syntymistä; *vie* hänet *leposijaasi*, jonka olet valituillesi valmistanut; anna hänen elää iankaikkisesti sinun iankaikkista elämäsi».

Asenatin kääntymisen merkitsee samalla kertaa sekä uutta

31. J. Jeremias; Chr. Burchard Untersuchungen zu Joseph und Asenneth (Tübingen 1965), s. 91—112 ja s. 99 A 2 aluksi mainitut tutkijat; toiset, esim. E. Lohse RGG³ III p. 364, pitävät kirjasta juutalaisiin lähteisiin perustavana kristillis-agnostilaisena romaanina.

luomista että liittymistä valittuun kansaan ja eksodosta, siirtymistä »leposijaan»³² mikä ei nyt tarkoita enää Kanaanin maata vaan taivaallista Jumalan asuntoa. Leipä ja malja tarkoittanevat yleensä juutalaisia aterioita, ei vain pääsiäisateriaa.³³ Yhteydet edellä esitettyihin kristillisiin teksteihin ovat niin ilmeiset, että JA:a osittain juuri niiden vuoksi on pidetty kristillisenä kirjasena. On kuitenkin pidettävä avoimena se mahdollisuus, että meillä JA:ssa olisi esimerkki sellaisesta hellenistis-juutalaisesta »pimeydestä valoon» -fraseologiasta, josta esim. 1. Piet. ja 1, 2. Kleem. ovat saaneet merkittäviä vaikutteita.

4. Vanha testamentti

Yhtenä »pimeydestä valoon» kaavan alkujuurena ovat varmasti eräät Jesajan kirjan kohdat (seuraavassa käännettyt Septuagintan mukaan):

Jes. 9: 1 (2) »Kansa, joka pimeydessä vaelttaa, nähkää suuri valo, te jotka asutte maassa, pimeyden varjossa, valo loistaa teille» (jatko puhuu ilosta ja ikeen murtumisesta).

42: 6 s »Minä Herra Jumala olen kutsunut sinut . . . avamaan sokeain silmät, viemään sidotut ulos kahleista ja pimeydessä istuvat vankilasta».

61: 1 »Hän lähetti minut julistamaan evankeliumia köyhille, parantamaan sydämeltään särjetyt, saarnaamaan vangituille vapautusta³⁴ ja sokeille näkönsä saamista. . . »

Kaikki tässä mainitut tekstit sovelletaan evankeliumeissa Jee-

32. Vrt. yllä 1 Kleem. 59:n lainatun osan loppua. »Lepo» ja »perintöosa» tarkoittavat VT:ssa samaa, Kanaanin maata erämaavaelluksen päämääränä; Hebr. taas puhuu taivaallisesta isänmaasta sekä lepopaikkana että perintönä.

33. Burchard mt. s. 121—133.

34. Paavalin mukaan (Room. 2: 19 ss.) hellenistisjuutalainen lainopettaja katsoi olevansa »sokeiden taluttaja, pimeydessä olevien valo» jne. (Vrt. Michel Meyerin komm. ad loc.)

sukseen.³⁵ Apt. 13: 47 soveltaa samantapaisen kohdan, Jes. 49: 6, lähetyssaarnaajiin³⁶:

»Minä olen pannut sinut kansojen valkeudeksi, jotta olisit pelastukseksi maan ääriin asti».

Gamalielin ohjeen »s u u r i valo» on lainaus Jes. 9:sta, jonka juutalainen eksegeesi tulkitsi juuri Egyptistä lähtöä tarkoittavaksi.³⁷

Toinen mahdollinen vanhatestamentillinen lähtökohta on kiitospsalmien kuvamaailma, jossa »valo» usein kuvaa elämää ja pelastusta.³⁸ Tilan puute estää esittämästä esimerkkejä.

35. Jes. 9: 1 s.: Matt. 4: 15 s., Luuk. 1: 78 s. — Jes. 42: 6: Luuk. 2: 32 — Jes. 61: 1: Matt. 11: 5 par, Luuk. 4: 18 s.

Meliton käyttää termiä *fōtagōein*, »viedä valoon», Jeesuksen suorittamista sokeiden parantamisista, 72 (527) ja 90 (671); kummassakin kohdassa mainitaan sen jälkeen kuolleitten herättäminen. Jeesus osoitti siis jo ennen pääsiäistä olevansa se, joka pelastaa »pimeydestä valoon, kuolemasta elämään». Kun samaa verbiä 84 (631) käytetään tulenpatsaan johdatuksesta erämaassa, liitetään Egyptistä lähtö, Jeesuksen ihmeet ja kristityn pelastuminen terminologisesti toisiinsa.

36. Samoinhan Apt. 26: 18, 23:n mukaan Paavali suorittaa sitä valon julistamistehtävää, joka oikeastaan on Ylösnousseen velvollisuutena; Paavali on Ylösnousseen »suuna».

37. TgJon (ed. Sperber): »Kansa, Israelin huone, joka vaelsi Egyptissä niinkuin pimeydessä, lähti ulos katsomaan suurta valoa; niille, jotka asuivat kuoleman varjon maassa, heille loisti valo». Ennakkotietojen mukaan Codex Neofitin Tg sisältää vielä selvemmän liittymän eksodokseen. — Melitonin mukaan, 56 (409). eksodoksen lähtökohta on juuri vankeus kuoleman varjossa.

38. Vrt. viitteessä 11 mainittua Thurénin artikkelia, s. 215. Kiitospsalmien valo-motiivi tavataan myös Herran Palvelijan kuvauksessa, Jes. 53: 11 LXX: Herra näyttää Palvelijallensa valon, antaa hänelle vanhurskauden ja pelastuksen, jonka tämä sitten antaa toisille, Jes. 50: 10:n mukaan julistamalla luottamusta Herran nimeen niille, jotka ovat pimeydessä ja valoa vailla. Huomattava on, että Melitonin mukaan Ylösnoussut aloittaa puheensa Jes. 50: 8 s. sisältämällä kerskauksella, 101 (773 ss.): »Kuka käy oikeutta kanssani, asettukoon minua vastapäätä». Täten alkava puhe on siis juuri sitä pimeydessä olevien valistamista, jota profeetta on ennustanut. Ehkä yhteinen valo-

Huomauttaisin kuitenkin kiitospsalmitradition qumranilaisesta jatkeesta, joka paikoin läheisesti muistuttaa sekä Melitonin että UT:n tähän yhteyteen kuuluvia kohtia.³⁹ Esim. 1. QH 3: 19 ss. veisaaja kiittää, koska hänet on *lumastettu kuolleitten valtakunnasta* iankaikkiseen *korkeuteen*, puhdistettu *synnistä*, niin että hän voi osallistua *Pyhien* (enkeliä) jumalanpalvelukseen, samaan (*perintö*)osaan *taivaallisten kanssa*. Tämä uudestiluominen on tapahtunut Jumalan uuden ilmoituksen kautta; yhteys pääsiäiseen ei ole ilmeinen, kiitosuhriin sitä selvempi.

Olemme etsineet eri tahoilta taustaa Melitonin »pimeydestä valoon» -sarjoille. Yhteys Egyptistä lähtöön ja juutalaisten kiittämisenvelvollisuuden muistuttamiseen liittyy Melitonin mielestäni suoraan juutalaisen pääsiäishaggadan perinteeseen.⁴⁰ Ep. Ap. osoittaa kuitenkin, että Meliton ei ole ollut ensimmäinen kvartadesimaaninen pääsiäissaarnaaja, joka on kristillistänyt Gamalielelin kiittämisenvelvoituksen ja esittänyt sen aiheita Ylösnousseen puheena. Kol. 1: 12—14 ja 1. Piet. 2: 9 s. sisältävät samoja

motiivi yhdessä Jes. 53: 7:n lammasta ja karitsa-motiivin kanssa on aiheuttanut sen pääsiäisjulistuksen ja Herran kärsivän Palvelijan kuvauksen kombinaation, joka Melitonin saarnassa on monin paikoin havaittavissa.

Kristuksen »vanhurskaaksi julistaminen» (Jes. 50: 8, 53: 11) kuuluu jo 1. Tim. 3: 16 »mysterion» sisällykseen, kohdassa joka tyylillisesti on Melitonia hyvin lähellä. Mutta kun Palvelija on passiivinen (hänet vanhurskautetaan ja otetaan ylös kirkkauteen), on Melitonin Herra koko korotuksen ajan aktiivinen: hän ei kerskaa Jes. 50:n mukaisesti auttajastaan vaan itsestään ja omista teoistaan; hänen vanhurskautumisensa edellytetään, 100 s. (770—774), mutta ainoastaan hänen aktiivinen toimintansa syyllisen vapauttajana mainitaan.

39. *Deichgräber* mt. s. 78—82 osoittaa lukuisia yhtymäkohtia Kol. 1: 12—14:n ja Qumranin tekstien välillä ja muistuttaa s. 83 A 2 *K. G. Kuhnin* jo 1951 (*Ev. Theol.* 1951/52 s. 75) esittämästä huomiosta: Apt. 26: 18 muistuttaa tyyliltään, muodoltaan ja ajatuksiltaan tarkoin Qumranin hymnejä. Olemme nähneet, että samat ajatukset ja sanonnat tavataan myös Qumranin ulkopuolella.
40. Vrt. *F. L. Cross* *The Early Christian Fathers I*, (London 1960) s. 103—109 (ja *JThS XI* 1960 s. 163).

sanontoja ja saman kiittämiselvoituksen; kumpikin kohta perustaa tunnustetusti varhaisempaan kristilliseen perinteeseen.⁴¹ Mielestäni Melitonin saarna voisi tarjota luontevan selitysmahdollisuuden: Kol. ja 1. Piet. muistuttavat kuulijoilleen pääsiäisyön liturgiasta ja saarnasta tuttuja asioita.

Apt., 1. ja 2. Kleem. eivät viittaa pääsiäiseen (2. Kleem. kylä kiittämiselvollisuuteen) vaan pikemminkin eräisiin Jesajan kohtiin. »Pimeydestä valoon» siirtyminen tapahtuu kääntymyksessä, jota myös Kol. ja 1. Piet. samalla tarkoittavat. Tämän linjan mahdollinen juutalainen esikuva on JA. Siltana pääsiäiskontekstin ja lähetykskontekstin välillä on yhtäällä Ep. Ap., jossa »pimeydestä valoon» liittyy Melitonin pääsiäissaarnan loppua muistuttavaan Ylösnousseen puheeseen, jossa samalla annetaan käsky toimia julistajina ja johdattajina Kristuksen puolesta; toisaalla oikeastaan jo Jes:n loppuosassa tavattava eksodosaiheen ja pakanoiden valistamisen toisiinsa liittäminen. Melitonin saarnan keskus, jota yllä kutsuttiin C-säkeistöksi, liittyy varsin tarkoin juutalaiseen pääsiäisliturgiaan, mutta saarnan lopulla oleva Kristuksen puhe esittää samat aiheet pakanakansoille annetussa julistuksessa ja katsussa, jota hyvin perustein pidetään⁴² samalla kutsuna tulla kasteelle, joka jo Melitonin aikaan näyttää toimitetun pääsiäisliturgian lopulla.

Kaiken retorisen taitonsa on Meliton pannut apostoleilta pe-

41. Ks. kommentaareja.

42. Mm. *Blank* ja *Perier*.

Kristuksen kerskauksen »minä olen» -lauseisiin vastaa seurakunnan tunnustus »tämä on» -lausein, 104 s. (801—821). Tunnustuksen alkuosa kuvaa Luojan alennustien hautaan asti ja korotuksen Isän oikealle puolelle tuomariksi. Tämä osa päättyy yhteenvetoon: »Hänen kauttansa Isä teki kaiken alusta iankaikkisuuteen asti». Toinen osa tunnustuksesta luettelee Vapahtajan nimiä si:en, että joka toinen säe selittää edellistä:

»Tämä on A ja O (tämä on alku ja loppu...)
 tämä on Kristus (tämä on kuningas)
 tämä on Jeesus (tämä on sotapäällikkö)
 tämä on Herra.»

Jeesus (Septuagintassa Joosuan nimi) tuo Melitonin mieleen Luvat-

rityn pääsiäisjulistuksen palvelukseen: Se mikä esikuvallisesti tapahtui Egyptistä lähtevälle Israelille, on nyt lopullisesti Kristuksen kärsimyksen, kuoleman ja korotuksen tähden tapahtunut meille. Siksi saamme riemulla vastaanottaa syntien anteeksiantamuksen, elämän ja pelastuksen sekä seurata kuningastamme taivaaseen. Tämän elämän aikana me tunnustamme ja ylistämme Jeesusta Kristusta, Herraamme.

tuun maahan viemisen ja Joosuan apuna olleen taivaallisen sotapäällikön.

Vihdoin toistetaan ylösnousemuksen ja valtaistuimelle nousun mainitseminen ja vakuutetaan Isän ja Kristuksen yhteenkuuluvuutta, jotta loppudoksologia, »hänelle kunnia (*doksa*) ja voima iankaikkisesti, aamen» ymmärrettäisiin kuuluvaksi Isälle ja Pojalle yhteisesti.

Tunnustus kokonaisuutena on aivan ilmeisesti muunnos Fil. 2: 5—11:n aiheesta: a) Pelastajan alennus ja korotus valtaistuimelle, b) hänen kolmiosainen nimensä »Kristus, Jeesus, Herra», c) *doksa*, joka Kristukselle osoitettuna kuuluu Isälle. — Tulee ajatelleksi, että Fil. 2: 5—11 voisi olla juutalaisen pääsiäisliturgian loppurukouksen *Nišmat kol haj* pohjalle rakentunut traditio, jonka muunnelma Melitonilla tosin olisi muodoltaan myöhäisempi, mutta sijainniltaan alkuperäinen (vrt. viite 12).

SUMMARY

Jukka Thurén, The Exodus Motive in Meliton's Paschal Sermon.

The contents of the Paschal mystery are according to the introductory words of Meliton's sermon »the exodus of the Hebrews» and »the salvation of the people». The first part of Meliton's sermon, 1—71 (1—522), describes the salvation: as the true Paschal Lamb Christ has suffered (paskha-paskhein) and has freed His people from the bonds of sin (Egypt) and of Satan (Pharao). The final part of the sermon shows, that, as the Jews did not gratefully accept this salvation, the people to be saved must now be collected from all gentile nations.

According to Thurén, the structure of the sermon strictly follows the order of a Jewish »seder» (the Paschal meal order). The beginning of the sermon corresponds to that part of the »seder», in which the head of the family explains the typological meaning of the dishes used (amongst other even the meaning of the Paschal Lamb) and recalls the events of the Exodus. This explanation is followed by a meal with thanksgiving psalms and thanksgiving prayers. Meliton accentuates his accusations by the very fact, that the joyful thanksgiving meal was prepared and eaten at the very time when the Savior Himself was suffering and lay stricken to death by those, whom He had saved. The kernel of as well the sermon as of »seder» (68—69 [489—496] — Pes X 5) is an strophe probably originally composed by R. Gamaliel the Old. There the salvation is presented by such antitheses as »from slavery to freedom» and »from darkness to light» etc. Gamaliel thus compels Israel to entone the psalms of thanksgiving, and Meliton asserts that, as that duty had been neglected, the Gentiles now are invited instead of Israel.

Finally Thurén analyses serials of synonymes like those »from darkness to light» etc found by him in different works and writings. The *Epistula Apostolorum* 21 (32), *Col.* 1: 12—14 and *1 Ptr.* 2: 9—10 seem to be based on that same tradition. The author finds it quite possible, that these passages of the New Testament are not based on the hymns as such (as usually is asserted), but that their source must have been a rhythmical Paschal sermon, akin to that of Meliton, dating from Apostolical times and originally inherited from the Jews.

ARTIKKELIKATSAUS

Sergei Levitzki Venäläisen filosofisen ajattelun eräitä luonteenomaisia piirteitä. («On Some Characteristic Traits of Russian Philosophic Thought», St. Vladimir's Theological Quarterly, vol. 13. Number 3, 1969, s. 149—161. Helsingin yliopiston ortodoksinen laitos). Sergei Levitzki on professorina Georgetown University'ssä Washington D.C.:ssä. Hän on kirjoittanut lukuisia tutkimuksia venäläisen filosofian alalta.

Käsiteltävässä artikkelissaan Levitzki toteaa, että venäläinen filosofia parhaimmillaan on ollut uskonnollista filosofiaa, jossa ei ole paljonkaan kiinnitetty huomiota epistemologian ongelmiin, vaan jossa kysymys elämän tarkoituksesta on ollut etualalla. Tämä uskonnollinen luonne näkyy voimakkaasti mm. *Uladimir Solovjevin, Ivan Kirejevskin, Nikolai Berdjajevin* ja *Nikolai Losskin* ajattelussa.

Toinen merkittävä piirre on se, että venäläiset filosofit osoittivat erityistä kiinnostusta historian ongelmiin. Heidän huomionsa kohdistui ei vain yksilön, vaan ihmisten kollektiiviseen kohtaloon, erityisesti Venäjän ja sen kansan kohtaloon. Tästä ovat slavofiilit hyvänä esimerkkinä.

Kolmas huomionarvoinen piirre Levitzkin mukaan on venäläisen filosofian emotionaalinen sävy. Usein sanotaan, että filosofien pitää vapautua emootioista, sillä vain siten he voivat päästä ajattelussaan objektiivisuuteen. Venäläiset taas vakuuttavat, että elämän merkityksen ja totuuden etsiminen ei ole mahdollista ilman tiettyä emotionaalisuutta. Läntisessä ajattelussa rationalismi on ollut luonteenomainen piirre ennen psykoana-

lyysia ja eksistentialismia. Venäläinen filosofia on aina ollut eräässä mielessä eksistentialistista.

Itsenäisen venäläisen filosofian perustaja on *Uladimir Solovjev*, joka pyrki — *Teilhard de Chardin*'in tapaan — sovittamaan uskon ja tieteen. Vaikka hän suuresti poikkesi perinteisestä ortodoksisuudesta, hänen vaikutuksensa on ollut hyvin huomattava sekä Venäjällä että lännessä. Hän oli 20. vuosisadan suurten venäläisten ajattelijoiden, mm. *Bulgakovin* ja *Berdjajevin*, edelläkävijä.

Levitzki kiinnittää erityisesti huomiota venäläiseen uskonnolliseen renessanssiin, jossa hänen sanojensa mukaan »mystinen uskonnollisuus yhtyi epätavallisen korkeaan kulttuuritasoon». Renessanssin edustajat kuuluivat Venäjän intellektuelien eliittiin. Nämä ajattelijat ovat osoittaneet, että modernin industrialisaation ja sosiaalisen sivilisaation aikana on yhä mahdollista uskoa Jumalaan. Useiden nykyaikaisten venäläisten filosofien tie on johtanut nimenomaan marxismista idealismiin ja siitä edelleen ortodoksiseen kristillisyyteen.

Levitzki selostaa tärkeimpien renessanssin edustajien ajattelua. Keskeisimpiä nimiä ovat sofiologit *Pavel Florenski*, *Sergei Bulgakov* ja ruhtinas *Evgeni Trubetskoi*, intuitivistit *Nikolai Losski* ja *Simon Frank* ja eksistentialistit *Lev Šestov* ja *Nikolai Berdjajev*. Levitzki toteaa, että nämä ajattelijat rakensivat silan uskonnon ja kulttuurin välille. Heistä tuli ortodoksisuuden tulkkeja läntiselle maailmalle. Näiden filosofien panos on ollut hyvin merkittävä kristillisessä filosofiassa ja teologiassa tällä vuosisadalla.

Veikko Purmonen

*

Kalabrian metropoliitta *Emilianos Timiadis* Ykseyteen vaikuttavia laiminlyötyjä tekijöitä. («Neglected Factors Influencing Unity», *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. XIV, Number 2, 1969, s. 111—137.

Helsingin yliopiston ortodoksinen laitos). Metropoliitta Emilianos on ekumeenisen patriarkaatin edustaja Kirkkojen Maailmanneuvostossa.

Metropoliitta Emilianos toteaa, että dogmeissa on aina tiettyä rajoittuneisuutta ja relatiivisuutta. Ne ovat riippuvaisia ajasta ja paikasta, so. kulttuuritekijöistä ja siitä miljööstä, jossa ne ovat syntyneet. Ekumeeniset kokoukset tekivät joitakin vähimmäismääritelmiä, jotka tulivat olemaan ortodoksisuuden kriteerinä, mutta nuo määritelmät ovat muodollisia, filosofisin käsittein ilmaistuja ja osittain poleemisia.

Hajaannusta aiheuttavina tekijöinä ovat erilaiset tulkinnat teologisen ajattelun luonteesta. Läntinen ja itäinen teologia ovat eri tasoilla: läntinen on rationaalista ja itäinen mystistä. Ortodoksisen näkemyksen mukaan Totuus voidaan tuntea vain mystisen kokemuksen, rukouksen ja kontemplaation kautta. Lännessä *Augustinuksesta* alkaen, sekä katolisessa että protestanttisessa ajattelussa, rationaalinen analyysi on ollut hallitsevana.

Puhuessaan erilaisuudesta ykseydessä Emilianos toteaa, että ei ole tarpeen pyrkiä yhdenmukaisuuteen: se ei johda Kirkkoa Kristukseen. Uskon ykseys ei merkitse riitoksen ja järjestysääntöjen yhtäläisyyttä. Yleensä on pidettävä mielessä, että dogmien muoto ei ole muuttumaton. Päinvastoin: ne on aina pyrittävä esittämään uudella tavalla ja uudessa muodossa. Käsitteiden selvittäminen ja määrittelemine on tärkeää. Sanoille voidaan antaa monenlaisia merkityksiä. Siksi se terminologia, jota käytetään, on pyrittävä näkemään ja ymmärtämään koko Tradition valossa, osana kokonaisuutta.

Eräs vaikeus on inhimillisen kielen epätäydellisyys. Ei mikään sana voi täysin tyhjentävästi ilmaista ja määritellä sellaista, mikä ei ole määriteltävissä. Tällainenhan on kristillisen uskon syvin olemus. Kirkon isät ymmärsivät hyvin tämän terminologian heikkouden. Varhainen teologia syntyi helleenisessä maailmassa ja kulttuurissa, jota sen ulkopuolella olevien oli ehkä jossain määrin vaikea ymmärtää. Teologien ajattelu oli riippuvaista kreikkalaisten filosofien termeistä ja metodeista.

Puhuessaan ortodoksien erityisestä roolista ekumeniassa Emi-

lianos toteaa, että ortodokseja on aliarvioitu. Ortodoksisuutta usein pidetään pelkästään kunnianarvoisana jäännöksenä loistavasta menneisyydestä. Unohdetaan, että ortodoksisessa uskossa on jotain dynaamista ja nimenomaan sellaista, mitä nykyaika tarvitse. Emilianoksen mielestä ortodoksisuuden pääansio on se, että se on onnistunut säilyttämään totuuden koskemattomana. Hän kirjoittaa: »Ortodoksisten kirkkojen historiassa on ollut monia pimeitä sivuja, epätäydellisyyksiä, murheellisia tapahtumia, mutta oleellista on: 'Totuus — oppi — usko' on säilytetty koskemattomana ja autenttisenä.»

Emilianoksen mielestä lännen kristittyjen pitäisi ottaa ortodoksit vakavasti tänään, koska 1) ortodokseja on KMN:ssa nyt enemmän kuin minkään muun tunnustuksen edustajia ja koska 2) ortodoksit muodostavat tärkeän »kolmannen ryhmän» kristikunnan ekumeniassa. Se ei ole yksi kirkcista, vaan Kirkko. On myös voitu huomata — ja se on syytä panna erityisesti merkille —, että monissa asioissa ortodoksit ovat lähempänä protestantteja kuin roomalaiskatolilaisia. Toisaalta katolilaiset ja protestantit ovat monessa asiassa lähempänä toisiaan kuin ortodokseja: heillä on yhteinen läntinen kristillinen tausta.

Veikko Purmonen

Boris Ivanovitš Sove Venäläinen Goar ja hänen koulukuntansa. («Russkij Goar i ego škola», Bogoslovskie trudy, 4, Izdanie Moskovskoj Patriarhii, Moskva 1969, s. 37—84. Helsingin yliopiston ortodoksinen laitos).

Boris Sove syntyi 21. 12. 1899 Viipurissa ja kuoli 15. 8. 1962 Helsingissä. Käytyään koulua Viipurissa hän opiskeli Pietarin teknologisessa instituutissa, jota kuitenkin ei suorittanut loppuun. V. 1925—28 hän opiskeli Pariisin teologisessa akatemiassa ja sen jälkeen Oxfordin yliopistossa, jossa erikoistui Vanhan testamentin eksegetiikkaan. Palattuaan Oxfordista v. 1931 Sove opetti Vanhaa testamenttia ja hepreaa Pariisin akatemiassa.

Toisen maailmansodan alkaessa v. 1939 hän muutti Suomeen. Sovelta on jäänyt lukuisia tutkimuksia käsikirjoituksina, mm. »Historiallinen esitys jumalanpalveluskirjojen korjaamisesta Venäjällä», »Venäjän kirkon hymnografian historia», »Venäläisen liturgisen tutkimuksen historia» ja nyt julkaistu »Venäläinen Goar ja hänen koulukuntansa», ts. tutkimus kuuluisasta venäläisestä liturgistista *Aleksei Afanasevitš Dmitrievskistä* (1856—1929).

Sove kutsuu Dmitrievskiä »venäläiseksi Goariksi» ranskalaisen liturgistin *Jacques Goarin* (1601—1653) mukaan. Goar oli dominikaanipappi ja ortodoksisen riituksen tutkija. V. 1647 hän julkaisi kriittisen laitoksen Evhologionista, johon liittyi ortodoksisen jumalanpalveluksen historiaa ja muodostumista valaisevia esityksiä. Tämä oli ensimmäinen kriittinen ja tieteellinen työ itäisen liturgian alalla. Näin Goar laski perustan liturgian historialliselle tutkimukselle. Goarin Evhologionista tuli liturgistien ja liturgiologien käsikirja.

Laajassa artikkelissaan Boris Sove selostaa yksityiskohtaisesti Aleksei Dmitrievskin elämänvaiheita ja tutkimustyötä liturgian historian alalla. Hänen suurtyönsä oli kreikkalaisten liturgisten tekstien Typikonin ja Evhologionin kokoaminen ja toimittaminen. Hänestä tuli erityisen venäläisten liturgistien koulukunnan luoja. Tähän koulukuntaan kuuluivat *Prilutski, Palmov, Neselovski, Diakovski, Lisitsin, Skaballanovitš* ym.

Dmitrievski sai koulutuksensa Astrakanin seminaarissa ja Kazanin akatemiassa, jossa hän suoritti loppututkinnon 1882 kirjoittaen kandidaattityön aiheesta »Jumalanpalvelus Venäjän kirkossa 1600-luvulla». Sen jälkeen hän toimi opettajana alussa Kazanin ja myöhemmin Kiovan akatemiassa jatkaen samalla tutkimustyötä. Dmitrievski osoitti, että 16. vuosisadalla venäläinen jumalanpalvelusjärjestys jatkoi aikaisempien aikojen perinteitä, mutta myös erosi niistä ratkaisevasti. Venäjällä oli omaksuttu jerusalemilainen järjestys, johon liittyi kansallisia erityispiirteitä. Evhologionista oli muodostunut kaksi jumalanpalveluskirjaa: *Služebnik* ja *Trebnik*.

Näin siis venäläinen jumalanpalvelus oli orgaanisesti kehit-

tynyt ortodoksisen idän jumalanpalveluksista ja siksi venäläistä liturgiasta perinnettä tutkittaessa oli ennenkaikkea tutkittava tätä itäistä taustaa ja lähtökohtaa, s.o. käsikirjoituksia eri puolilla ortodoksisia maailmaa olevissa luostareissa. Näihin idän luostareihin Dmitrievski lähti tutkimuksia suorittamaan: hän teki lukuisia matkoja Konstantinopoliin, Athokselle, Jerusalemiin, Siinaille, Ateenaan ja muihin ortodoksisiin keskuksiin. Dmitrievskin tehtävänä oli 1) luetteloida ja tutkia kaikkia mahdollisia liturgisia käsikirjoituksia ja tutkia niiden taustaa ja syntyä 2) tarkistaa kaikki aikaisemmin päivänvalcon saatetut käsikirjoitukset ja tutkia kriittisesti aikaisemmin tehtyjä havaintoja. Matkojensa tuloksena Dmitrievski julkaisi useita hyvin merkittäviä tutkimuksia, mm. »Jumalanpalvelus ortodoksisessa idässä» (1891) ja »Tutkimus liturgisista käsikirjoituksista» (1895). Kaikkea kokoamaansa materiaalia hän ei kuitenkaan saanut julki-suuteen.

Vallankumouksen jälkeen Aleksei Dmitrievskin tieteellinen toiminta jatkui. Hänestä tuli mm. Tiedeakatemian Slaavilaisen Komitean jäsen v. 1923. Tällöin hän tutki erityisesti Goaria ja osoitti monia virheellisyyksiä hänen työssään. Hän toimi myös professorina Leningradin teologisessa instituutissa, joka lakkautettiin v. 1928.

Eräs Dmitrievskin oppilaita ja työn jatkajia on Leningradin teologisen akatemian nykyinen liturgiikan professori *Nikolai Uspenski*, joka samassa aikakauskirjassa olevissa muistelmissaan kertoo, että juuri Dmitrievski sai hänet kiinnostumaan liturgiikasta. Tällä hetkellä Uspenski on epäilemättä huomattavin Dmitrievskin koulukunnan edustaja ja eräs johtavia liturgisteja ortodoksisessa maailmassa.

Veikko Purmonen

Baliseios Stogiannos Publikaanin ja fariseuksen vertaus kreikkalaisessa Isien traditiossa. (Kleronomia, Tessaloniki, tammikuu 1970 (II: 1). Helsin-

gin yliopiston ortodoksinen laitos. Samassa julkaisussa ovat myös muut tässä käsitellyt artikkelit.)

Kirjoittaja toteaa, että Isät antavat meille hyvän kuvan siitä, miten tieteellisen ja käytännöllisen raamatunselityksen tulee liittyä yhteen. Isät eivät selittäessään raamattua koskaan etäännyneet siitä, kuten nykyään valitettavan usein tapahtuu, vaan he pysyivät niissä aiheissa, mitkä raamattu antaa, usein sentähden uhraten mieluummin puhetaidollisen kauneudenkin. Isät eivät myöskään tee nykyaikaista eroa etiikan ja dogmatiikan välillä vaan — aivan oikein — yhdistävät ne kiinteästi toisiinsa; eettinen parannus tarvitaan, mutta vain oikea usko voi sen antaa. Paljonpuhuttuun saarnan nykyaikaistamiseen Isät myös antavat selvän ohjeen: raamattu on ja pysyy kaiken perustana. Isät, jotka tietenkin puhuivat kukin aikansa kieltä, pitivät vain yhtä päämääränään: ihmisen opastamista ja ohjaamista kyvyttömyytensä ja syntisyytensä tuntemiseen ja anteeksiantavan ja pelastavan armon vastaanottamiseen.

Johannes Karawidopoulos Paavalilainen syntikäsitys kreikkalaisilla Isillä. Kirjoitus on eräänlainen apologia läntisiä teologeja vastaan, jotka väittävät, että Isät poikkesivat paavalilaisesta syntikäsityksestä. On muistettava, että idässä jouduttiin taistelemaan harhaoppeja kuten esim. manikealaisuutta vastaan. Väite, että lännen kirjoittajat ovat enemmän kiinnostuneet synnistä, on sikäli väärä, että idässä korostettiin mieluummin Kristuksen voittoa; tämä korostus kuitenkin edellyttää suurta ja traagista ongelmaa pohjalla. Isät korostavat synnin ja kuoleman ehdotonta yhteenliittyneisyyttä perisyynnissä, mutta he korostavat myös sitä, että ihminen ei ole vastuuton synnin suhteen, että teemme syntiä tietien tahtoen.

Nikolaos Matsoukas Tieto ja tietämättömyys Jumalasta.

Ihminen voi tulla tuntemaan Jumalan vain, koska Jumala itse on niin halunnut. Mutta Jumala itsessään ei ole tunnettavissa — Hänet voidaan tuntea niissä teoissa, joissa Hän ilmestyy maailmassa. Silloin ei ole kysymys siitä, millainen Jumala on, vaan siitä, että ihminen voi saada Jumalan armon ja tuntemuk-

sen. Tällaisella teologialla on kuitenkin vaara johtaa uusplatonismiin, ellei se liity katafaattisempaan, historialliseen esitykseen Jumalan ilmestymisestä.

Demetrios Tsames Lunastuksen vastaanottajaisien mukaan.

Kristuksen katsominen lunastajaksi nostatti eräillä isillä kysymyksen lunastuksen vastaanottavasta persoonasta. Voidaan todeta, että ongelmaan annetut vastaukset ovat enemmän tai vähemmän henkilökohtaisia mielipiteitä. Idässä kuitenkin kysymys nähtiin Jumalan rakkauden valossa, rakkauden joka vapauttaa ihmisen kuoleman pelosta, kaikkien syntien lähteestä. Vaikka kysymys lunastuksen vastaanottajasta lähti Uuden testamentin vertausten yliteknisestä korostamisesta, on sen positiivisia puolia kuitenkin, että se korostaa synnin vakavuutta, Jumalan rakkautta ja antaa aiheen uusiin ajatuksiin Jumalan oikeudenmukaisuudesta rinnastettuna paholaisen oikeuksiin ihmisten yli.

Metropoliitta *Khrysostomos Konstantinides* Vatikaanin II konsiilin konstituutio »Jumalallisesta ilmoituksesta» ortodoksiselta kannalta.

Positiivista: 1) Konstituutio sisältää monia kohtia, jotka ortodoksinen kirkko voisi arvelematta hyväksyä. 2) Tekstillä on selvästi ja tyydyttävästi esitetty ekumeeninen henki. 3) Taipuminen protestanttisen näkemyksen suuntaan. 4) Tekstin raamatullinen ilmapiiri. Negatiivista: 1) Teksti on kovin lyhyt ollakseen todellinen teologinen teksti; seurauksena on sen vaikeaselkoisuus. 2) Teksti sisältää paljon ehdottomuutta asioissa, joissa edes Rooman kirkko ei ole yksimielinen. 3) Tekstin sanasto on monessa kohtaa epämääräistä. 4) Tekstin esitys »Jumalan Sanasta» on ylen puutteellinen. 5) Tekstissä korostetaan paikoitellen liiankin yksipuolisesti raamatun osuutta jumalallisessa ilmoituksessa. 6) Protestanttisen »Sola scripturan» hylkääminen on kovin heikkoa. 7) Teksti on puutteellinen puhuessaan raamatun jumalallisesta inspiraatiosta, erehtymättömyydestä ja raamatusta yksityisten kirjoittajien henkilökohtaisina tuotteina.

Tekstillä on kuitenkin suurta merkitystä helpottavana tekijänä keskustelussa Rooman kirkon teologiensa kanssa.

Stylianos Papadopoulos Vanhan munkkilaisuuden ongelmia. (Festugièren kirjan »Les Moines d'Orient» johdosta).

Kirjoittaja haluaa korostaa sitä, että vaikka ortodoksit ovat tietoisia idän munkkilaisuuden liioittelusta ja hairahduksista, niin negatiiviset asiat ovat kuitenkin poikkeus, kun taas positiiviset puolet ovat sääntönä.

Johannes Seppälä

Megas Farantos Ortodoksinen näkökanta paavin primaatista uskonopin kappaleena ja dialogin aiheena. (Internationale Kirchliche Zeitschrift. Bern. April—Juni 1970. Toinen vihko.)

Vanhakatolisen kirkon aikakauslehden kyseinen numero on kokonaisuudessaan omistettu sata vuotta sitten ensimmäisessä Vatikaanin konsiilissa tehdyille paavin valtaprimaattia ja hänen erehtymättömyyttään koskeville päätöksille, niiden aiheuttamille seurauksille sekä nykyisille pyrkimyksille kirkkojen välisen hajaannuksen poistamiseksi. Tunnettuahan on, että juuri tämä Rooman kirkon uusi dogmi on aiheuttanut vanhakatolisen kirkon muodostumisen. Meitä kiinnostanee kreikkalaisen teologin *Megas Farantosin* näkemys mahdollisuuksista menestyksellisen dialogin aikaansaamiseen Rooman kirkon kanssa.

Artikkelinsa alkuosassa Farantos selvittää ortodoksisen kirkon kannan tähän dogmiin. Mainittuaan, että idän kirkko on alusta asti myöntänyt Rooman piispalle kunnian etusijan (primus inter pares), mutta ei koskaan tunnustanut hänen pyrkimysäänsä koko kristikunnan hallitsemiseen, vielä vähemmin pitänyt häntä erehtymättömänä, tekijä toteaa Rooman kirkon yrittäneen kehittää tästä kunnian etusijasta pysyväisen valta-aseman ja sitä varten etsineen tälle ajatukselleen perusteita raamatusta. Mutta jos Uudesta testamentista löytyykin kohtia, jotka puhu-

vat Pietarin erikoisaseman puolesta ja näin ollen ikäänkuin tukevat primaattioppia, niin yhtä hyvin voidaan kirjoitusten ja koko evankeliumin hengen perusteella väittää valta-asemaan tähtäävät vaatimukset epäoikeudenmukaisiksi. Rooman kirkon johtopäätökset ovat vain teoria, joka sellaisenaan ei esiinny pyhissä kirjoituksissa. Se Totuus, joka on meille ilmaistu raamatussa, on alkuperäinen. Teoria on syntynyt myöhemmin, ja mikäli se tahdotaan perustaa pyhiin kirjoituksiin, niin yritys on teennäinen. Loppujen lopuksi valtaprimaatin hyväksyminen tai hylkääminen on uskonkysymys. Usko perustuu ilmoitukseen, mutta sitä on mahdoton ilmoituksen pohjalla todistaa. Yleisesti me kaikki, niin ortodoksit kuin roomalaiskatoliset, tunnustamme Kirkon erehtymättömäksi. Me ortodoksit emme voi hyväksyä Rooman piispan primaattivaatimuksia, kcska ortodoksinen kirkko, jonka erehtymättömyyteen me uskomme, ei niitä hyväksy. Mutta samoin perustein uskoo roomalaiskatolinenkin oman kirkkonsa erehtymättömyyteen ja hyväksyy primaatin, sillä muussa tapauksessa hän joutuisi oman kirkkonsa ulkopuolelle, kuten on käynytkin vanhakatolisten kohdalla.

Näin ollen näyttää mahdottomalta päästä lähemmäksi kirkkojen toivomaa yhteyttä, eikä edes mitään kunnollista dialogia voida saada aikaan. Lähentymispyrkimyksiä on ollut olemassa kaikkina niinä vuosisatoina, joina Kirkon yhteys on ollut katkenneena. Mutta vasta meidän päivinämme on molempien kirkkokuntien taholta osoitettu rehellistä halua lähestyä toisiaan kristillisen rakkauden ja totuuden nimessä. Kirjoittaja viittaa mm. Konstantinopolin patriarkan ja Rooman paavin kohtaamisiin Jerusalemissa, Konstantinopolissa ja Roomassa. On sanottu, että tämä yhdeksänvuosisataisen eron jälkeen tapahtunut kohtaaminen on ollut näitten vuosien suurin kirkollinen tapahtuma.

Arveltiin toisen Vatikaanin konsiilin saavan aikaan muutoksen paavin primaattiasemassa. Tämä toive ei toteutunut. Päinvastoin konsiili yksimielisesti vahvisti ne päätökset, jotka ensimmäisessä Vatikaanin kokouksessa herättivät myös arvostelua ja vastustusta. Tämä osoitti, että paavia koskeva oppi on muodostunut roomalaiskatolisen kirkon omaksumaksi dogmiksi.

Muuten ei voinutkaan olla, sillä erehtymättömyyteensä nojaava kirkko ei saattanut tunnustaa erehtyneensä aikaisemmin tehdyissä ratkaisuisaan ja peruuttaa edellisen konsiilin tekemää päätöstä. Pitäisikö hajaannuksen siis jatkua — kysyy Farantos ja toteaa ihmisten jo kyllästyneen »rakkauden saarnaajien» keskinäiseen eripuraisuuteen. Hän ennustelee, että mikäli muutosta ei tapahdu, Kirkossa tulee olemaan vain paavi ja joukko piispoja, jotka edelleen tulevat väittelemään primaattikysymyksestä. Anteeksiantava Kristuksen rakkaus vaatii meiltä kaikilta keskinäistä anteeksi antamista, kuten myös veljeyttä ja yhteisymmärrystä, mutta ei kuitenkaan mitään kompromissia, sillä Jumalan ilmoittamassa totuudessa ei saata olla erehdystä tai valhetta. Jumala, joka on Totuus, on myöskin Rakkaus. Kysyköön siis totuuden puolesta taisteleva, onko hänessä rakkautta, sillä ilman rakkautta hän ei taistele Kristuksen totuuden puolesta.

Ortodoksisen ja roomalaiskatolisen kirkon välisen dialogin tulee alkaa ja jatkua. Millä edellytyksillä tämä voi sitten tapahtua? Yksi seikka on varma: roomalaiskatolinen kirkko ei tule koskaan luopumaan vaatimuksistaan paavin valta-asemaan nähden. Mutta toisen Vatikaanin konsiilin vahvistamassa »Constitutio de Ecclesia» -säädöksen kolmannessa luvussa, jossa paavin primaattiasemasta puhutaan, on erikoisen voimakkaasti vedetty esille myös piispain kollegion merkitys. Piispat ovat perineet virkansa apostoleilta, mutta apostoleita ei ole Pietari, vaan Jeesus Kristus asettanut virkaan. Näin ollen piispat ovat jumalallisen kutsumuksen perusteella ottaneet vastaan apostolien paikan seurakunnan paimenina, ja piispoissa on uskovaisten keskuudessa läsnä ylipaimenena Jeesus Kristus eikä paavi. Jokaisella piispalla on pappeuden sakramentin täydellisyys. Piispain kollegiolla samoin kuin paavin viralla on »korkein ja täydellinen valta koko kirkossa». Piispain kollegiolla on Herralta peräisin oleva opettamisen auktoriteetti täydellisenä. Piispain kollegio tekee ekumeenisissa kirkolliskokouksissa erehtymättömät ratkaisut, sillä erehtymättömyys on Kirkon ominaisuus. Edelleen johdtaa piispa kirkkoaan Kristuksen edustajana ja lähettämänä eikä häntä voida pitää Rooman piispan edustajana. Tosin paavin ja

piispain kollegion suhde ei tullut lopullisesti selvitettyksi tässä konsiilissa. Eräät arvostelijat näkevät siinä konsiilin isien teologisessa ajatustavassa ilmennyttä puutteellisuutta. Mutta konsiilin isät eivät vetoakaan omaan viisauteensa, vaan uskovat toimineensa Pyhän Hengen alaisina. Näin roomalaiskatolinen kirkko käsittää ja esittää tämän »totuuden», ja mikäli joku yrittäisi vakuuttaa, että se näissä päätöksissään erehtyy, niin näyttäisi vain siltä, että hän itse haluaa esiintyä erehtymättömänä.

Niin suuresti kuin »De Ecclesia»-konstituution kolmas luku korostaakin paavin asemaa, ovat muut siinä ilmaistut päätökset ilmeinen voitto piispain kollegion hyväksi. Toisen Vatikaanin konsiilin huomattava saavutus on siinä, että piispain kollegion oikeudet ovat tulleet eritellyiksi, vieläpä melkein sillä tavoin kuin ortodoksinen kirkko ne käsittää. Ja tämä piispain oikeuksien tunnustaminen muodostaa riittävät edellytykset ja perusteet Rooman kirkon kanssa käytävän dialogin aikaansaamiseksi, ja suo myöskin toiveita yhteyspyrkimysten myönteiselle kehitykselle.

Tässä dialogissa on ortodoksisen kirkon oikeudet autonomiaan ja koskemattomuuteen tunnustettava ja niitä on kunnioitettava. Paaville suodaan hänelle jo tunnustettu kunniaaika Kirkon ensimmäisenä piispana. Mutta hänen on luovuttava kaikista vaatimuksista puuttua ortodoksisen kirkon sisäisiin asioihin ja sen järjestykseen. Primaatti on käsitettävä ensisijaisesti palvelu- eli diakoniaprimaatiksi. Siksi paavin olisi yhteistoiminnassa Ekumeenisen Patriarkan kanssa pyrittävä kehittämään Kirkon palvelutoimintaa uskovaisten ja koko ihmiskunnan hyväksi. Toiselta puolen ortodoksisen kirkon tulisi pidättäytyä kaikesta paaviin ja hänen asemaansa kohdistetusta polemiikista. Polemiikki on kielteisyyttä. Sen pohjalta dialogi on mahdoton, sillä se ei perustu yksinomaan teologisiin tosiasioihin, vaan siihen sekoittuvat usein myös historialliset kaunat, kansalliset edut ja itsekkäät pyyteet. Ainoastaan rakkaudessa tapahtuva kritiikki voi vaikuttaa rakentavasti.

Tekijän mielestä ei paavin primaatin pitäisi olla esteenä Rooman kirkon kanssa aloitettavalle dialogille ja molempia

kirkkoja lähentävälle suhdetoiminnalle, mikäli seuraavat näkökohdat huomioidaan:

1. Paavi ei aseta jurisdiktiovaatimuksia ortodoksiselle kirkolle.
2. Hän ei puutu perusdogmeihin (kolminaisuusoppiin, kristologiaan, soterologiaan).
3. Roomalaiskatolinen kirkko ei kiellä Kristuksen olevan Kirkon pää, ja pitää paavia vain Kirkon näkyvänä päänä, kuten ortodoksisessa kirkossa piispa on paikallisen kirkon näkyvä pää.
4. Paavi ei toimi itsestään, vaan Jumalan armosta, sillä hän on toimensa saanut Herralta, samoin kuin jokainen piispa ortodoksisessa kirkossa.
5. Paavi ei vaadi uskoa itseensä, vaan haluaa johtaa uskovaiset Kristuksen luo.

Roomalaiskatolisen kirkon uskonnäkemyks, mikäli jätetään syrjään paavia koskevat uudet dogmit, on miltei yhtäpitävä ortodoksisen kirkon uskonopin kanssa. Jos se pitää kiinni paavin primaattiopista, on se itse siitä vastuussa. Meille riittää, ettei se meitä sillä rasita. Me ortodoksit emme voi jatkuvasti vaatia primaatin ehdotonta peruuttamista jonkinlaiseen yhteisymmärrykseen pääsemiseksi roomalaiskatolisen kirkon kanssa. Emme myöskään saa sekaantua sen sisäisiin asioihin, mutta meidän on oltava valmiina auttamaan sitä, jos se meiltä apua toivoo. Tämä ei tietenkään merkitse eroavuuksien tasoittamista eikä niiden vakavuuden kieltämistä. Dialogi, joka vakavasti ja rehellisesti tähtää yhteisymmärrykseen pääsemiseksi, voidaan käydä ainoastaan, jos eroavuudet ja rajat tulevat perusteellisesti selvitettyiksi. Eikä rakkaudessa ja hyvässä tahdossa käyty dialogi voi vahingoittaa, sillä dialogi ei ole vielä yhteyttä.

Rooman kirkon kanssa käytävässä dialogissa ortodoksisen kirkon tulisi olla valmis tunnustamaan, että sen »despotokraattisessa» hallintojärjestelmässä ilmenee sellainen piispan primaatti, joka suuresti muistuttaa paavin yksinvaltaa. Piispoille kuuluvaa vallan täydellisyyttä opettamisen, johtamisen ja liturgisen toiminnan tehtävissä ei tietenkään käy kieltäminen, mutta tapa, kuinka tätä valtaa kirkossa useasti käytetään, on turmel-

tunut todelliseksi papismiksi.¹ Kirkollisella alueellaan piispa on monarkki ja despootti. Yhdessä itse valitsemiensa henkilöitten kanssa hän hallitsee oman harkintansa mukaan aluekirkkoaan. Hän valitsee pappinsa, asettaa ne virkaan, siirtää ne toisiin virkoihin. Muodollisesti hän on vastuussa häntä ylempänä olevalle synodille, mutta piispat, jotka sen muodostavat, eivät puuttumattomuusperiaatteen mukaisesti sekaannu toisen hiippakunnan tai kirkon hallinnollisiin asioihin. Piispan rinnalla olevilla hallintoelimillä on vain näennäinen merkitys, sillä niiden jäsenet ovat piispan luottamusta nauttivia henkilöitä, tämän asettamia ja saattavat tulla hänen määräyksestään vapautetuiksi toimestaan. Sitä paitsi ne toimivat vain neuvoa-antavina eliminä. Mitään itsenäisiä ratkaisuja ne eivät voi saada aikaan. Näin ollen myös ortodoksisessa kirkossa on havaittavissa eräänlainen rakennekriisi. Aikojen kuluessa yksinomaan piispojen muodostamat synodit eliminoivat kaikki maallikoille kuuluneet oikeudet. Näin Jumalan armo tuli ikäänkuin piispojen yksinoikeudeksi. Karismaattiset virat, vapaa munkkilaiselämä ja kuninkaallisella papppeudella varustetut maallikot samoin kuin alempi papisto menettivät merkityksensä. Piispa on ottanut itselleen kaikki Kirkossa olevat oikeudet, uskova kansa vieroitettiin aktiivisesta ja vastuunalaisesta osallistumisesta Kirkon elämään, mikä aiheutti sen keskuudessa ensin välinpitämättömyyttä Kirkkoa kohtaan ja sitten myöskin loittonemistä siitä. Tekijä viittaa edelleen *Johannes Karmiriksen* kuvaukseen alkukirkon toimintamuodoista. Varhaisimmassa alkukirkossa ei tunnettu mitään »despotokratiaa», ei edes »apostolokratiaa». Apostolit rajoittuivat henkisen virkansa hoitamiseen. Taloudenhoidon sekä organisaation he jättivät sijaisilleen, jotka seurakunta valitsi (diakonien vaali, Antiokian kirkon karismaatikot). Tarpeen on nyt uudistus Kirkon asioiden hoidossa, niin että laajojen kansalaispiirien ja kansan itsensä valitseman papiston osallistuminen siihen tulisi mahdolliseksi. Kansalla tulee olla ratkaiseva ääni-

1) Tekijä tarkoittaa tässä lähinnä Kreikan ja Bysantin kirkkoa, mutta myöskin Venäjän kirkon hallinnon rakenne on samantapainen. Sen sijaan Suomen ortodoksisen kirkon hallinto on huomattavasti »demokraattisempi».

oikeus Kirkon hallinnollisissa asioissa ja sillä tulisi olla mahdollisuus rajoittavasti vaikuttaa piispan valtaan. Näin myöskin synodien kokoonpanoon nähden, sillä piispat eivät ole synodien jäseniä virkansa puolesta, vaan kirkkonsa edustajina. Miksi siis seurakunnan edustajina synodissa eivät voisi olla myös maallikot tai alempi papisto?

On jo aika lopettaa väittelyt ensimmäisistä sijoista Kristuksen Kirkossa. Tämä väittely, johon myöskin protestanttinen kirkko on vedetty mukaan, esittää Kirkon elämän mitä surullisimmalta näkökannalta. Primaatin tulee jälleen muodostua, kuten alkukirkossa, palvelemisen primaatiksi Kristuksen hengessä. Vanhakatolinen kirkko, joka on poistanut kaikenmoisen primaatin ja luonut laajan pohjan uskovaisten osallistumiselle kirkon elämään ja hallintoon ilman, että on luovuttu varsinaisen papiston palvelustehtävistä, voi olla meille hyvin opettavana esimerkkinä. Kirkko kokonaisuudessaan sekä sen jäsenet erikseen ovat »uusi luomus» siinä mielessä, että niiden tulee jatkuvasti uudistua Jeesuksessa Kristuksessa voidakseen rakkaudessa palvella lähimmäistään. Kirkkojen Maailmanneuvosto samoin kuin toinen Vatikaanin konsiili ovat toistuvasti ilmaisseet, ettei ilman sisäistä uudistumista voi olla hedelmällistä kanssakäyntiä ja todellista keskinäistä ymmärtämystä kirkkojen kesken.

Lopuksi on mielenkiintoista todeta, että pappismunkki (nykyinen arkkipiispa) *Paavali* on v. 1951 julkaisemassaan vihkosessa »... Ja on oleva yksi lauma ja yksi Paimen» kirkkojen yhtymisen edellytyksiä kosketeltaessa tuonut esille samankaltaisia ajatuksia kuin nyt Farantos. Hän oli mm. kirjoittanut: »Roomalaiskatolisten on rakkauden merkiksi luovuttava paavin vallan universaalisuudesta, mutta ei itse vallasta. Ortodoksien on vuorostaan tunnustettava kaikki heidän uudet dogminsa teologisina mielipiteinä. Paavius on näet niin syöpynyt roomalaisten sieluun ja hurskauselämään, ettei sen poiskitkeminen ole mahdollista. Se kuuluu heidän uskonnolliseen mystiikkaansa, on eräs muoto rakkautta Kirkkoon. Tämä on ortodoksien tunnustettava latinalaisille välttämättömäksi, mutta ei muihin kirkkoihin ulottuvaksi. . . » Paavali kirjoittaa vielä: »Kirkkojen yhtyminen tällä

elämään ja persoonallisuuteen sisältyy sanoma koko ihmiskunnalle. Hän vietti jonkin aikaa Ekumeenisessa Patriarkaatissa Istanbulissa syventyen patriarkan elämään. Kun patriarkka moittien kysyi, miksi Gheorghiu tahtoi kirjoittaa kirjan hänestä, tekijä vastasi, että ellei hän sitä kirjoita, hän tuntee joutuvansa kadotukseen. Häneltä puuttuvat monet papin avut kuten musiikkikorva ja seurakunnan johtamisen taidot, mutta hän on saanut kirjoittamisen lahjan ja ellei hän käytä sitä patriarkan elämän ja sanoman kuvaamiseen, hän tietää tuhlanneensa saamansa talentin.

»Patriarkka Athenagoraan elämä» ei ole tavanomainen biografia eikä myöskään romaani. Se on palanen kirjailijan kokemaa syvähenkistä elämää suuren persoonallisuuden lähellä, joka innoittaa häntä ajatteluun, mietiskelyyn ja omakohtaisen filosofian kehittelyyn. Siinä samalla pulppuavat esiin suuren ihmisen elämänvaiheiden päälinjat ja hänen rikas ajatusmaailmansa, joka saa ravintonsa apostolien aikaan ulottuvasta lähes kaksituhatuotisesta, historiallisesti katsoen alkuperäisimmästä kristillisestä perinteestä, järkkymättömästä uskosta ja luonteen valoisasta avaruudesta sekä munkin askeettisesta vaatimattomuudesta. Rakkaus on maailman suurin voima; mikään mahti ei pysty sitä voittamaan. Tämä on tiivistettynä suuren patriarkan filosofia. Ihmisen heikkous, epävarmuus, pelko, viha ja kateus sumentavat totuuden mutta eivät sitä hävitä. Etsivä ihminen löytää totuuden tien, kukin tavallaan. Patriarkan oma askeesin tie on sydämeen käyvä todistus etsinnän ja löytämisen rajattomista mahdollisuuksista.

Gheorghiu on kirjoittanut teoksensa suuren kirjailijan tyylillisellä kauneudella, mutta samalla kertaa sydämen lämmöllä ja etsijän kiihkeydellä. Länsimaiselle lukijalle se avaa uuden, erilaisen maailman kuin mitä länessä on totuttu ihailemaan. Se esittää havainnollisessa muodossa ortodoksisen elämänfilosofian keskeiset ajatukset patriarkan elämäkertaan ja hänen kulttuuriperintöönsä liitettynä. Eräin paikoin opillinen puoli voi tuntua raskaaltakin, mutta jos jättää pois joukon alkukielistä terminologiaa, lukeminen käy kaikilta helposti, sillä kirjailijan innostus tempaa mukaansa. Koska Gheorghiuilta on jo suomennettu kolme teosta, olisi täysi syy suomentaa tämä kirja neljäntenä. Suomalaiset tuntevat Einsteinin, Kennedyn, Leninin, de Gaullen ja Paavali VI:n, heidän pitäisi tuntea myös Athenagoras.

Olivier Clément on ranskalais-syntyinen tutkija ja kirjailija. Hän kertoo syntyneensä ateistina, mutta matkoillaan hän tutustui ortodoksisuuteen ja liittyi vihdoin kirkkoon. Nykyään hän toimii opettajana Pyhän Sergein teologisessa instituutissa Pariisissa. Hän on julkaissut useita teoksia ortodoksisen uskon ja hengellisen elämän aloilta. Hänkin vietti jonkin aikaa Istanbulissa, patriarkaatissa sekä Halkin teologisessa akatemiassa, ja hän kävi patriarkan kanssa pitkiä keskusteluja, jotka hän väliajoilla merkitsi muistiin. Siten syntyi »Keskusteluja patriarkka Athenagoraan kanssa», joka tavallaan täydentää Gheorghiuun kirjaa.

Olivier Clémentin teos on opillisempi kuin edellä esitelty elämäkerta. Mutta »Keskustelutkaan» eivät ole systemaattinen ja kuiva esitys ortodoksisesta uskosta, vaan elävää vuoropuhelua meidän aikamme ongelmista ortodoksisen uskon valossa tarkasteltuina. Senkin alussa käsitellään patriarkan elämänvaiheita ja osoitetaan se askeesin tie, jota hän on kulkenut ja kulkee jatkuvasti valoa kohti kuten tuhannet ja miljoonat askeetit ennen häntä. Hänellä on ymmärtäväisiä ajatuksia ja neuvoja aikamme ihmisen polttaviin ongelmiin. Hän osoittaa hämmästyttävää henkistä avaruutta, kun ottaa huomioon, että hän on munkki ja piispa, ortodoksisen kirkon arvotetaan ensimmäinen patriarkka.

Lukujen otsikot ilmaisevat muutamia keskustelun keskeisiä alueita: »Sana» käsittelee kirkon sanomaa ja elämää maailmassa, mihin liittyvät sellaiset alaluvut kuin Islam, elämäntaito, politiikka ja Liturgia. Luku »Roma — Amor» valaisee kirkkojen eron ja jälleenyhdistymisen ongelmia, jossa Rooman nimi, alkuaan vallan ja eron symboli, sisältääkin takaperin luettuna ongelman avaimen: amor — rakkaus. Luku »Toinen länsi ja toinen Itä» käsittelee protestantismia sekä ekumeenista liikettä, ja vihdoin »Ortodoksian yhdistyminen» pohtii idän kirkon tehtävää ja tulevaisuutta nykyisessä ja tulevassa maailmassa.

Clémentin teos on erittäin monipuolinen, ajankohtainen, uusia näkökantoja luova, ortodoksista ajattelua edistävä teos. Esimerkkinä mainittakoon patriarkan ajatukset papiston avioliiton ongelmista. Vakuutettuaan, että selibaatissa elävä munkkipapisto on kirkolle suurena rikkautena ja voimana patriarkka korostaa, että myös avioliitossa elävä papisto kuuluu kirkon työvälineiden rikkauteen. Molemmat täydentävät toisiaan, eivät kumoa. Hän uskoo, että myös katolinen kirkko tulee hyväksymään molemmat papiston järjestysmuodot. Hän menee jopa niin pitkälle, että hän toivoo ortodoksien tulevan kirkolliskokouksen eli panortodoksisen synodin käsittelevän papiston avioliiton ongelmaa uudelleen pastoraalisessa valossa, sillä »kirkon perusasenne suuriin ongelmiin on pastoraalinen (opastava, hoitava) eikä juridinen (lainopillinen)». Siten hän kannattaa ajatusta, että avioliitto sallittaisiin tarvittaessa myös papiksi vihkimisen jälkeen eikä vain ennen sitä, kuten nykyään on sääntönä. Hän menee pitemmällekin: alkukirkossa oli avioliitossa eläviä piispoja, ja jopa eräillä apostoleilla oli vaimo. Jos käytännön pastoraalinen tarve ehdottomasti vaatii, kirkko voisi hyväksyä ainakin poikkeustapauksissa myös avioliitossa olevia piispoja, kunhan päätös tehdään laillisesti yhteisessä synodissa, koko ortodoksisen kirkon puolesta.

Jos Suomessa voitaisiin julkaista useita teoksia ortodoksisen ajattelun alalta, tekisi mieli suosittaa »Keskustelujakin» suomennettavaksi, mutta koska se ei liene mahdollista, on valittava, ja silloin Gheorghiuun teos suppeampana ja kirjallisesti korkeampitasoisena kannattaa asettaa etusijalle. Clémentin teoksesta ranskaa taitavat saattavat täydentää tietojaan suuresta patriarkasta sekä ortodoksisen ajattelun kehityksestä meidän aikanamme.

Heikki Kirkinen

Bogoslovskie trudy 4 — Izdanie Moskovskoj Patriarhii, Moskva 1968. 288 s.

Teoksessa on kolme osaa: artikkelit julkaisut ja kirjallisuuskatsaus. Artikkeleihin luetaan myös Venäjän ortodoksisen kirkon ja Saksan evankelisen kirkon 27.—29. 10. 1959 käymien keskustelujen pohjana olleita alustuksia ja pöytäkirja.

Artikkeleiden suurimman kokonaisuuden muodostavat *A. A. Dmitrievskistä*, suuresta venäläisestä liturgiikan tutkijasta, kirjoitetut tutkielmat ja muistelmat. Erikaisen mielenkiinnon tälle kokonaisuudelle antaa se, että pääartikkelin, jonka ympärille muut nivoutuvat, on kirjoittanut suomalainen teologi *Boris Sove*. Hänen hahmottamaansa *A. A. Dmitrievskin* henkilökuvaa täydentää pastori *L. Mahnon* laatima Dmitrievskin teosten kronologinen luettelo, joka antaa vakuuttavan todisteen tämän »Venäläiseksi Goariksi» kutsutun miehen suuresta ja ansiokkaasta elämäntyöstä. Sisältäähän se 219 kolmenkymmenenyhdeksän vuoden aikana kirjoitettua kirjaa tai laajahkoa tutkimusta. Näiden lisäksi on kirjoitettuna säilynyt 44 lausuntoa kandidaattitöistä. Dmitrievskin tutkimustyötä vaikeuttivat csittain samat tekijät kuin nykyistenkin tutkijain. Määrärahojen niukkuus, ajan vähyys, idän luostareiden ynseä suhtautuminen tutkijoihin ja varsinainen virkatyö hengellisten koulujen opettajana asettivat hänelle suuria rajoituksia. Kun tähän lisää vielä viime vuosisadan lopun ja tämän vuosisadan alun matkustusolosuhteet, niin voimme ihmetellä hänen intoaan ja tuotteliaisuuttaan.

Liturgisiin kysymyksiin on paneutunut kolme kirjoittajaa. Dosentti *D. P. Ogitski* kirjoittaa kirkollisen kalenterin probleemasta. Hän asettaa rinnakkain juliaanisen, gregoriaanisen ja vuonna 1923 laaditun uusortodoksisen kalenterin. Hän suorittaa tarkkoja laskelmia vuoden kierrosta ja tarkastelee erilaisia pääsiäiskalentereita. Uudistetun kalenterin käyttöönotto vaatii suurta ja tarkkaa yhteisiin päätöksiin pohjautuvaa työtä.

Professori *L. Uronov* tarkastelee kysymystä eukarististen rukousten »salaaisesta» lukemisesta. Hän johtaa kysymyksen alkukirkon käytännöstä, jolloin kristillisissä pienseurakunnissa nämä rukoukset luettiin ääneen. Myöhemmin osittain pakanain pilkan pelosta ja osittain seurakuntien suurentumisen ja jumalanpalvelusten muotoutumisen myötä näiden rukousten lukeminen suoritettiin alttarissa puoliääneen. Aika ajoin joidenkin jumalanpalvelusta toimittavien käyttöönottama tapa lukea ne ääneen ei ole aina sopu-soinnussa läsnäolevan kirkkokansan hengellisen valistuksen tason kanssa.

Rovasti *N. Desnov* osoittaa omassa tutkimuksessaan, että papin ja diakonin keskenään lausumat vuorosanat suuren saaton jälkeen ovat vuosisatojen kuluessa vaihtaneet paikkaa siten, että pappi lausuu alunperin diakonin lausuttaviksi tarkoitettut sanat ja päinvastoin. Piispan toimittamassa liturgiassa ne lausutaan oikein.

Vakiintuneen käsityksen mukaan kontakki on lyhyt, päivän tai juhlan aihetta kuvaava veisu. Professori *N. D. Uspenski* esittelee artikkelissaan *Ro-*

manos Melodoksen kontakteja. Ne käsittävät alkusäkeistön — kukulionin — lisäksi 18—24 säkeistöä. Poikkeuksia tästäkin on. Niinpä kontakki, jonka nimenä on »Kymmenen neitsyttä» ja johon aiheen Romanos sai Johannes Khrysostomoksen evankeliumin selityksistä, on 3 kukulionia ja 31 säkeistöä. Kontakki on käännökseenä kokoelmassa kokonaisuudessaan. Säkeistöjen alkukirjaimet muodostavat tekijän nimikirjoituksen. Myös runoilijan elinajan valtiolliset tilanteet ja joskus jopa luonnonmullistukset ovat antaneet aiheen Romanoksen kontakteille.

Kirkon opettajista, pyhistä esipaimenista, on teoksessa kahden esittely. Toinen, pyhä *Hilarios* on jakamattoman kirkon läntisen osan edustaja 300-luvun puolivälistä. Toinen on Hellaan arkkipiispa *Arsenius*, joka eli 1500-luvulla. Näiden elämäkertojen lisäksi esitellään heidän kirjallinen tuotantonsa ja oppinsa. Pyhän Arsenioksen muistiinpanot Moskovan patriarkaatin perustamisesta ovat teoksessa käännettyinä.

Kirjallisuuskatsauksessa Stavropolin ja Bakinskin arkkipiispa *Mihail* tarkastelee Berliinissä v. 1960 julkaistua artikkelikokoelmaa »Der historische Jesus und der kerygmatische Christus». Kerrottuaan siitä vaiheesta, jolloin protestanttisessa kirkossa erotettiin historiallinen Jeesus ja saarnoissa julistettu Kristus toisistaan, kirjoittaja tarkastelee yksityiskohtaisesti muutamien tunnetuimpien sekä protestanttisten että katolisten kirjoittajien artikkeleita. Arvosteluna kirjoittaja mainitsee sen, että ortodoksisessa kirkossa ei ole koskaan esiintynyt pyrkimystä tällaiseen Jeesuksen jakamiseen eikä myöskään halua muodostaa ei-historiallista kristillisyyttä. Arkkipiispa *Mihail* näkee positiivisena sen, että keskustelu tästä kysymyksestä on virinnyt ja että siihen ottavat osaa usean kirkon edustajat.

Koska Bogoslovskie trudyn 4. numero sisältää monen eri kirjoittajan artikkeleita laajassa aihepiirissä, on siitä vaikea antaa yhtenäistä kuvaa. Kuitenkin voimme todeta, että teologista tutkimustyötä tehdään Venäjän ortodoksisessa kirkossa. Kokoelmasta saa myönteisen vaikutelman.

A. Korelin

Jean Danielou, The Bible and the Liturgy, Notre Dame, Indiana 1966. 372 s.

Kirkon toimituksilla on kaksinainen merkitys: Ensinnäkin ne ovat armon välikappaleita — ne välittävät ihmiselle pelastuksen kannalta tärkeimmän, Jumalan armon, tuon suuren salaisuuden. Siksi onkin ortodoksinen kirkkomme oikein ja sattuvasti kutsunut niitä salaisuuksiksi, mysteereiksi. Mutta samalla ne monilla tavoin muistuttavat meitä siitä symboliikasta, millä Ju-

