

ORTODOKSIA

21

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 1972

Pohjois-Karjalan Kirjapaino Oy — Joensuu 1972

SISÄLLYS

<i>Astrakanin piispa Mihail</i>	Eukaristia ja kristittyjen yhteys	5
<i>Helsingin piispa Johannes</i>	Ekumeenisten synodien sääntöjä luostari- asukkaille	30
<i>Helsingin piispa Johannes</i>	Yleisortodoksista kokoustoimintaa v. 1971	42
<i>Niilo Karjomaa</i>	Voidaanko paavius hyväksyä ortodoksi- selta kannalta	52
<i>Aleksanteri Kasanko</i>	Paavin asema Vatikaanin toisen konsiilin näkemysten mukaan	80
<i>Terhi Kulonpalo</i>	Syntyvyydestä ja syntyneiden uskonto- kunnan määräytymisestä Helsingin orto- doksisessa seurakunnassa	97
<i>Pentti Laasonen</i>	Vuonna 1905 Venäjällä annetun uskon- nonvapauslain vaikutus Suomen ortodok- sisissa kirkossa	106
<i>Ueikko Purmonen</i>	Syndesmoksen kahdeksas yleiskokous Bostonissa	124
<i>Hilkka Seppälä</i>	Andrei Rublevin Pyhä Kolminaisuus	129
<i>Matti Sidoroff</i>	Kristilliset mysteerit ja ihmisen jumaloi- tuminen apostoli Paavalin mukaan	141
	Artikkelikatsaus	160
	Tutkimusta ja kirjallisuutta	165

CONTENTS

<i>Bishop Michael of Astrakhan</i>	The Eucharist and Common Christian Aims	5
<i>Bishop John of Helsinki</i>	The Canons of the Ecumenical Synods Regarding Monasticism	30
<i>Bishop John of Helsinki</i>	Inter-Orthodox Gatherings in 1971	42
<i>Niilo Karjomaa</i>	Is it Possible to Accept the Papacy from the Orthodox Point of View?	52
<i>Aleksanteri Kasanko</i>	The Position of the Pope from the Point of View of Second Vatican Council	80
<i>Terhi Kulonpalo</i>	Birth-rate and Determination of Denomination of Children Born in the Orthodox Parish of Helsinki	97
<i>Pentti Laasonen</i>	The Influence on the Finnish Orthodox Church of the 1905 Law of Religious Freedom in Russia	106
<i>Veikko Purmonen</i>	The Eighth Assembly of Syndesmos in Boston	124
<i>Hilkka Seppälä</i>	Andrei Rublev's Holy Trinity	129
<i>Matti Sidoroff</i>	Christian Mysteries and Deification of Man according to St. Paul	141
	Review of articles	160
	Research works and new books	165

EUKARISTIA JA KRISTITTYJEN YHTEYS

On vaikea yliarvioida eukaristian merkitystä ihmisen hengelliselle elämälle. Osallistuminen tähän sakramenttiin ilmentää toisaalta hänen hengellisen elämänsä toimintaan liittyvää sisäistä tarvetta, toisaalta se voidaan katsoa osoitukseksi hänen sisäisestä aktiivisuudestaan, hänen elävästä uskostaan. Hän pyrkii kokemaan Jumalan todellisuuden konkreettisenä uskon elämyksenä, jonka eräs muoto on eukaristia.

Osallistuessaan ehtoollisen sakramenttiin kristitty voi Pyhän Hengen voimasta ja vaikutuksesta kokea mitä läheisimmän yhteyden Kristukseen, ja tietysti Hänen kauttaan Isään Jumalaan. Tämä ilmenee yksilön kannalta sisäisenä ja ulkoisena fyysisenä yhteytenä Jumalaan (Joh. 6: 54). Mutta myös ortodoksisen kirkollisen yhteyden ilmentymänä eukaristia on monitasoinen. Se on sekä Herramme Jeesuksen Kristuksen pelastavan kuoleman ja ylösnousemisen muistelemista,¹ millä täytetään Vapahtajan käsky »tehkää se minun muistokseni» (Luuk. 22: 19), että Golgatan uhrin representaatiota.² Lopuksi se on Kirkon alituista osal-

1. »Muistaen siis tätä pelastavaista käskyä ja kaikkea meidän tähtemme tapahtunutta: ristiä, hautaa, ylösnousemusta kolmantena päivänä, taivaaseen menemistä, oikealla puolella istumista, toista ja kunniallista tulemistä.» Pyhäin isäimme Johannes Krysostomoksen ja Basileios Suuren jumalallinen liturgia (Pieksämäki 1954), s. 94.
2. »Sinä itse siunaa tämä esiintuominen ja ota se vastaan ylitaivaalliselle uhrialttarillesi» (proskomidian rukouksesta). »Sinun omaasi, Sinun omistasi, me Sinulle edeskannamme kaiken tähden ja kaiken edestä (anforalauselma).» Sinä meidän Jumalamme, joka otat vastaan tämän uhrin... (Basileios Suuren liturgian salaisesta rukouksesta). Pyhäin isäimme... s. 28, 95.

listumista salaiseen ehtoolliseen, jolloin kaikki, jotka ottavat osaa eukaristiseen yhteyteen, istuvat ikäänkuin samassa pöydässä itse Kristuksen ja Hänen opetuslastensa kanssa ja Kristuksen omista käsistä vastaanottavat Hänen ruumiinsa ja verensä. Viimeisimmällä näistä näkökohdista on omat sekä vertikaaliset että horisontaaliset komponenttinsa, sillä jokaisen osallistujan yhteys tapahtuu ja koetaan ennen kaikkea itse Kristuksen, opettajan ja salaisen ehtoollisen isännän kanssa, ja Hänen kauttaan ja Hänen johdolla yhteytenä kaikkien muitten ehtoollisen osanottajien kanssa.

On ilmeistä, että viimeksi mainittu eukaristian kirkollinen kokeminen liittyy jälleen sen henkilökohtaiseen kokemiseen. Sillä kun eukaristian uhriluonne ja Jeesuksen Kristuksen pelastusteen osuus siinä ovat objektiivisia ja olennaisilta osiltaan dogmaattiselta kannalta hyväksytyjä, yhteys ja ykseys niin Kirkon pään kuin sen muidenkin jäsenten kanssa (1. Kor. 12: 12) ovat ennen kaikkea eukaristiaan osallistujien henkilökohtaista kokemusta, joka on mahdollinen silloin, kun hänessä on elävää hengellistä kristillistä pyrkimystä.

Tunnustusten välisen keskustelun kannalta ansaitsee tulla huomioiduksi myös se tosiasia, että tärkeimmät opilliset eroavuudet liittyvät juuri eukaristian kirkollis-dogmaattiseen käsittämiseen, sillä vaikka sen henkilökohtaisella kokemisella on myös tunnustuksellinen värinsä, niin kuitenkin eukaristian käsittäminen ykseytenä Kristuksen ja Hänessä toinen toistemme kanssa on se piirre, joka on yhteinen kaikille kristillisille tunnustuksille, ja juuri tämä psykologinen yhteys on rohkaiseva edellytys valitsevalle kristittyjen voimakkaalle pyrkimiselle eukaristiaiyhteyden saavuttamiseen. Myöhemmin palaamme kysymykseen siitä, onko mahdollisuutta näiden pyrkimysten toteuttamiseen, ja niihin ehtoihin, jotka mielestämme ovat tällaisen toteuttamisen välttämättömiä edellytyksiä.

Eukaristian toimittaminen perustuu evankeliumin kertomukseen siitä, kuinka Jeesus Kristus toimitti sen salaisella ehtoollisella. Samansisältöisiä todisteita löydämme kaikilta kolmelta

synoptikolta. Heidän kertomuksensa ovat pääpiirteissään erittäin samankaltaiset eroten toisistaan vain joissakin yksityiskohdissa, jotka, kuten muissakin evankeliumiteksteissä, ainoastaan vahvistavat aiheen totuuden. Vapahtaja, otettuansa leivän taittaa sen (Matt. 26: 26; Mark. 14: 22, Luuk. 22: 19) ja jakaa opetuslapsilleen. Sen jälkeen Hän ottaa kalkin, jossa on viiniä, kiittää (Luukkaalla kiitos tapahtuu ennen leivän taittamista, vertaa Matt. 26: 27; Mark. 14: 23; Luuk. 22: 19—20) ja antaa opetuslapsilleen (samat kohdat Matteuksella ja Luukkaalla). Molempia eukaristisia tekoja seuraavat ns. asetussanat, jotka Matteuksella ja Markuksella kuuluvat yhtä lyhyesti: »tämä on minun ruumiini», kun taas Luukkaalla niitä seuraavat lisäsanat: »joka teidän edestänne annetaan; tehkää se minun muistokseni».

Jälkimmäisessä tapauksessa asetussanat kuuluvat eri evankelijoilla eri tavalla asiasisällön ollessa aivan sama. Lyhyimmät ne ovat Markuksella: »Tämä on minun vereni, uuden liiton veri, joka vuodatetaan monen edestä» (jae 24). Matteuksella näitä sanoja edeltää kehotus: »Juokaa tästä kaikki» ja ne päättyvät sanoihin »syntien anteeksiantamiseksi» (jae 28). Luukkaalla on hieman erilainen lauserakenne samojen sanojen pohjalta kuin Markuksella: »Tämä malja on uusi liitto minun veressäni, joka teidän edestänne vuodatetaan» (jae 20).

Se, että maininta eukaristiasta puuttuu evankelista Johannekelta, selittyy helposti sillä, että hänen evankeliuminsa on myöhäsyntyisempi, jolloin muut evankeliumit olivat jo laajasti tunnettuja, epäilemättä itse Johanneksellekin tuttuja.

Sitä suurempi merkitys on tunnetulla eukaristisella tekstillä, joka kuuluu apostoli Paavalille (1. Kor. 2: 23—29). Melkein järkyttää Kristuksen eukarististen toimitusten samankaltaisuus toiselta puolen apostoli Paavalin ja toiselta puolen synoptikoiden esittämänä. Suurin yhtäläisyys on Paavalin ja Luukkaan välillä; vastaava teksti kuuluu: »otti (ven. teksti Luukkaalla otettuaan) leivän, kiitti (ven. teksti Luukkaalla kiitti siitä), mursi ja sanoi (ven. teksti mursi lausuen...): tämä on minun ruumiini, joka teidän edestänne annetaan (venäjänkielisessä tekstissä on

Paavalin tekstissä kärsimisen vivahde); tehkää tämä minun muistokseni. Samoin Hän otti myös maljan aterian jälkeen ja sanoi (ven. teksti Luukkaalla ja lausui): tämä malja on uusi liitto minun veressäni» (jakeet 23—25).

Apostoli Paavalin viimeksi mainituissa sanoissa on lisäys, joka puuttuu synoptikoilta: »Niin usein kuin te juotte, tehkää se minun muistokseni.» Tämä on kuitenkin analoginen sille asetussanojen imperatiiville, joka on lausuttu leivän ylle »tehkaa se minun muistokseni». Jopa toinen imperatiivi: »ottakaa, syökää», jota ei ole Luukkaalla, vastaa kuitenkin täysin Matteuksen tekstiä (Matt. 26: 26).

Voidaan olettaa, että apostoli Paavali on suoraan jäljentänyt koko edellä olevan tekstin synoptikoilta, erityisesti apostoli Luukkaalta, taikka, mikä on todennäköisempää, on käyttänyt kaavaa, joka oli jo hänen aikanaan tavanomainen ja joka vakiintuneessa liturgisessa käytännössä on periytynyt meidän aikoihimme asti.³

Tässä tehty vähäinen eksegeettinen ekskursio on oleellinen sen tähden, että se näyttää, että eukaristisella käytännöllä on vahva uusitamentillinen perusta, joka on objektiivisesti ottaen todellinen kaikille, jotka hyväksyvät Uuden Testamentin auktoriteetin, ja tällaisiahan ovat useimmat kristityt, ja mikä tärkeintä, tällainen hyväksyminen on eräs dogmaattinen perustekijä kaikkia kristillisiä kirkkoja ja tunnustuksia varten. Näin ollen Uusi Testamentti antaa meille objektiivisen perustan yk-

3. »Hän otti leivän... kiitti ja siunasi... mursi ja antoi pyhille opetuslapsillensa ja apostoleillensa lausuen: Ottakaa, syökää, tämä on minun ruumiini, joka teidän edestänne muretaan... Samoin hän otti kalkin ehtoollisen jälkeen lausuen (tässä liturginen teksti, joka on tähän asti seurannut Paavalia ja Luukasta, alkaa olla evankelista Matteuksen tekstin kaltainen): Juokaa tästä kaikki, tämä on minun vereni, se uuden liiton veri, joka teidän ja monen edestä vuodatetaan syntien anteeksiantamiseksi.» (Johannes Krysostomoksen liturgian anaforasta). Vrt. Matt. 26: 27—28, 1. Kor. 11: 23—25). Basileios Suuren anaforasta löytyvät myös sanat »tämä tehkää minun muistokseni». Pyhäin isäimme... s. 92—93.

seyden saavuttamiselle jo edellä mainittujen subjektiivisten edellytysten lisäksi.

Kukaan ei kiistä eukaristian historiallista perustaa. Jo Apostolien Teoissa me löydämme muistutuksia »leivän murtamisesta» (Apt. 2: 42, 46; 22: 7), joka ilmaus on spesifisesti eukaristinen »mursi» synoptisissa teksteissä sekä Paavalin kuvauksissa alkuperäisestä eukaristiasta. Vielä selvempiä viittauksia alkukristittyjen eukaristiseen käytäntöön löydämme apostoli Paavalilta sekä jo mainitusta kohdasta 1. Kor. 11, että myös 1. Kor. 10: 16—17.

Viimeksi mainittu teksti on meidän aiheemme kannalta erityisen tärkeä, sillä se ei puhu ainoastaan tavanomaisen ja säännöllisen eukaristian toimittamisesta, vaan korostaa myös eukaristian yhdistävää merkitystä: »Koska leipä on yksi, niin me monet olemme yksi ruumis sillä me olemme kaikki tuosta yhdestä leivästä osalliset» (jae 17).

Eukaristian vietosta todistavat myös vanhimmat alkukristilliset asiakirjat. Niinpa *Ignatios Teoforos* lähetykskirjeessään muistuttaa eukaristiasta ja kehottaa entistä useammin ottamaan siihen osaa.⁴

Didakhen lisäksi eukaristiaa selostaa myös *Pyhä Justinus*,⁵ *Pyhä Ireneios Lyonilainen*,⁶ *Pyhä Kyprianos Kartagolainen*,⁷ sekä myöhemmin kehitetyssä eukaristisessa teologiassa *Autuas Augustinus*,⁸ *Johannes Krysostomos*, Paavi *Gregorius Suuri* sekä monet muut kirkkoisät. Kuten tunnettua meidän aikoihimme asti säilyneet liturgiat, joista monilla on laaja jumalanpalveluskäyttö sekä idässä että lännessä, juontavat juurensa syvään

4. Lähetykskirje efesolaisille XVIII, filadelfialaisille IV, smyrnalaisille VII. Ks. Apostolisten Miesten Lähetykskirjeitä (venäjänk., — S. Peterburg 1895), s. 275, 298, 304.

5. *Justinus Marttyyri* Apologia I, 66, 2.

6. Ks. *Ireneios* Adversus hereses 4, 18.

7. Ks. *Kyprianos* De lapsis 25.

8. *Augustinus* In Ioannis evang. tractatus 24, 12; 26, 15. De doctrina christiana libri quattuor 3, 16, 24. De civitate Dei 21, 25, 4 ym.

muinaisuuteen; tällaisia ovat Pyhän Jaakobin roomalainen, gallialainen, Johannes Krysostomoksen, Basileios Suuren, koptilainen ym. liturgiat.

Eukaristisen perinteen jatkuvuus, huolimatta sen moninaisuudesta, on myöskin perusta pyrittäessä vastaiseen ykseyteen. Tämän tekijän tärkeyttä voi arvostaa, jos olettaisi sellaisen kristillisen tunnustuksen olemassaoloa, jossa eukaristiaa ei ole ollenkaan käytetty.

Tällaisen tunnustuksen jäsenille ekumeeninen yhteys sellaisten kirkkojen ja tunnustusten jäsenten kanssa, jotka eukaristiaa käyttävät, on ilmeisen vaikeata puhumattakaan siitä, että jatkuvan lähentymisen mahdollisuus olisi suunnilleen nollan arvoisen. Onneksi tällaista eukaristiatonta tunnustusta ei ole ja huolimatta kaikesta liturgisten käsitteiden ja käytännön eroavuudesta eukaristia on instituutiona käytännössä koko kristikunnan yhteistä omaisuutta. Ne reformaatioksi nimetyt eri muutokset, jotka tapahtuivat läntisessä kristikunnassa 1500-luvulla, ovat oleellisesti muuttaneet eukaristian ymmärtämistä roomalaiskatolisesta kirkosta eronneitten kristittyjen keskuudessa. Lisäksi reformoitujen kristittyjen eukaristiset käsitykset differentiaalisesti alkoivat poiketa toisistaan, mutta missään ei tapahtunut eukaristiasta luopumista sellaisenaan. Kaiken lisäksi, jopa ulkonainen muoto, ns. eukaristinen kanoni ja aineellinen muoto, aivan säännönmukaisesti säilyivät pysyvinä: minä pidän mielessäni sen, että protestanttisissa tunnustuksissa eukaristian vietossa käytetään leipää ja viiniä, sekä sen, että messun ja erityisesti sen eukaristisen kanonin sellaiset osat kuin Credo, Praefacio, laudatio, asetussanat, Herran rukous ja ehtoollisen nauttiminen ovat säilyneet, voidaan jopa panna merkille, että eräissä mielessä protestanttinen eukaristia oli paluuta jakaantumattoman kirkon käytäntöön, jonka mukaan ehtoollinen jaettiin maallikoille leivän ja viinin muodossa.

Palatkaamme käsiteltävän aiheen keskeiseen kysymykseen. Meidän on erotettava toisistaan kaksi asiaa: toiselta puolen saman uskontokunnan jäsenten välinen ehtoollisyhteys ja toi-

saalta meidän ortodoksien kannalta hyvin kyseenalainen aate — eukaristiayhteys eri uskontokuntiin kuuluvien kristittyjen kesken, jota on viime aikoina alettu kutsua interkommunioksi. Yritämme täsmentää, mitä sisältää ensin mainittu yhteys, jonka tuntevat ne kaikki, jotka tietoisesti ovat ottaneet osaa eukaristiaan oman kirkkonsa piirissä. Se on ennen kaikkea yhteyttä, mitä suurinta saavutettavissa olevaa intensiivistä yhteyttä, ei vain kristityn ja muiden ehtoollisella kävijöiden kanssa, vaan ennen kaikkea yhteyttä Kristukseen, Salaisen Ehtoollisen järjestäjään, kärsineeseen ja ylönousseeseen Herraan, Jumalihmiseen, joka on antanut ruumiinsa ja verensä jokaisen eukaristiaan osallistuvan pelastamiseksi. Hän on sen Kirkkoruumiin pää, jonka jäseniä ehtoollisvieraat ovat.⁹ On ilmeistä, että näin käsiteltynä eukaristinen yhteys on vain sen alituksen yhteyden intensiivisin ja kulminoitu ilmaus, joka kirkon jäsenillä on Pyhän Hengen armosta Herransa ja Vapahtajansa kanssa, Kristuksen Ruumiin jäsenenä Ruumiin Päähän — Kristukseen.

Tämä aate eri vivahteineen on ominainen kaikkien kristillisten päätunnustusten kannattajien uskontajulle. Kuuluisa roomalaiskatolinen dogmaatikko *M. Schmaus* kuvaa sitä seuraavasti:

»Kristuksen ja kristittyjen välillä on alituinen sisäinen yhteys. Yhteys Kristukseen on ykseyttä Hengessä, sillä sama Henki asuu sekä kristityissä että Kristuksessa. Kristus ja kristitty ovat kaksi yhdessä Hengessä. Tämän johdosta tämä yhteys on jotain suurempaa kuin vain eettinen yhteys, vaikka se tietystikin edustaa yksimielisyyttä Kristuksen ja kristityn välillä, sillä se perustuu uskoon, toivoon ja rakkauteen ja pyrkimykseen rakkauden oppimiseen ja autuuteen Jumalassa. Mutta tällainen mentali-

9. On tehtävä varaus, että ortodoksisessa kirkossa tämä yhteys ei koske vain yhtäaikaisesti samana päivänä, samassa temppelissä tai rukouskokouksessa ehtoollisella kävijöitä, vaan kaikkia liturgiassa rukoilevia (mihin viittaa myös itse liturgia-nimitys) ja laajassa merkityksessä kaikkia kirkon jäseniä, jotka ovat elävässä yhteydessä Päähensä ja Herransa, vaikka he eivät sinä päivänä kävisikään ehtoollisella eivätkä olisi edes läsnä jumalanpalveluksessa.

teetihän merkitsee osallistumista Jeesuksen Kristuksen Ruumiiseen, ja se on mahdollista vain silloin, kun ihmiseen virtaa hengellistä voimaa Jeesuksesta Kristuksesta ja kun ihminen mukautuu omaksumaan Ristiinnaulitun ja Ylösnousseen Herran elämänrytmin... Tämä armollinen yhteys on Hänen läsnäolonsa omaksumista uskolla. Se eroaa sakramentaalisesta eukaristisesta omaksumisesta, koska viimeksimainitussa on kysymys Hänen ruumiillisesta ja eksistentiaalisesta läsnäolostaan, juuri Kristuksen Ruumiin ja Veren läsnäolosta leivän ja viinin muodossa. Nämä molemmat läsnäolon muodot, toiminnallinen läsnäolo ja substantiaaalinen läsnäolo, vaikka ne eroavatkin toisistaan, ovat elävässä yhteydessä keskenään, sillä molempien ehtona on osallistuminen Kristuksen Uhriin ja itsensä alistaminen sille.¹⁰

Luther kirjoittaa Johanneksen evankeliumin, 17: 11, kommentaareissaan, että sanat »että he olisivat yhtä niinkuin mekin» tarkoittaa ei vain yhteisymmärrystä ja yksimielisyyttä vaan se on »una res», yksi asia, yksi ruumis.¹¹ »Kuten Isä ja Poika ovat yksi jumalallinen olento, niin myös Kristus kristikuntansa kanssa on yksi olento.»¹²

Subjektiiiviselta kannalta, kristityn kannalta katsoen Lutherin mielestä Gal. 2: 20 (»en elä enää minä, vaan Kristus elää minussa») »Christus ergo sic inhaerens et muneno in me hanc vitam, quam ago, vivit in me, immo vita qua sic vivo, est Christus ipse. Itaque Christus et ego iam unum in hac parte sumus.»¹³

Luther sanoo, että mikäli usko ei ole ainoastaan uskoa historialliseen Kristukseen, jollaista uskoa voi olla sekä pahalla hengellä että niillä, jotka eivät ole vieraita Jumalalle, niin Kristus ja kristitty muodostavat »quasi unampersonam. Hic oportet Christum et conscientiam meam fieri unum corpus».¹⁴

10. *M. Schmaus* Katholische Dogmatik III: 2 (München 1956), s. 50—51.

11. NA 28, 151, 7.

12. NA 187, 19.

13. NA A. 40, 283, 30.

14. NA 285, 20, 282, 21.

Esitämme myös joitakin *Calvinin* ajatuksia, jotka jo välittömästi liittyvät eukaristiseen yhteyteen. Hänen mielestään eukaristiassa on kysymys täydestä yhteydestä (*communio*) ja kristityn osallistumisesta (*participatio*) taivaaseen menneeseen ja Isän oikealla puolella istuvaan Kristukseen, Hänen eläväksi tekevään Ruumiiseensa (*caro vivifica*), jotka annetaan leivän ja viinin merkeissä (*signa*). Tämä yhteys ja osallistuminen tapahtuu »valitussa» (ts. kristityssä) Pyhän Hengen armovoimalla.¹⁵

K. Barth katsoo,¹⁶ että silloin, kun reformoidun kirkon teologiassa »*unio cum Christo*» -aate oli aina säilyttänyt ensisijaisen merkityksensä, niin luterilaisessa maailmassa tämä hedelmällinen aate, jonka Luther oli niin elävästi kokenut ja tajunnut, oli Lutherin seuraajien toimesta työnnetty taka-alalle, melkeinpä kokonaan poistettu. Mahdollisesti jumaluusopillisesti ajatellen tämä onkin niin, että tavallinen luterilainen tajuaa yhteys- ja yksestarpeen Kristukseen olevan välttämättömän, juuri sen tarpeen, joka on saatavissa uskosta ja sakramenteista. Tämä käsitys on erityisesti säilynyt ja ominainen pietisteille, sellaisille kuin »*Stillen im Lande*» ja muille, joita nimitetään »*entschiedene Christen, die ihren Glauben genug ernst nehmen*».¹⁷

Siirryttäessä ortodoksiseen käsitykseen eukaristisesta yhteydestä Jeesukseen Kristukseen, on tarkoituksenmukaisinta kääntyä tunnetun tekstin Joh. 6: 32—35 ja erityisesti 48—58 puoleen. Kuten tunnettua Kristuksen sana »joka syö minun lihani ja juo minun vereni, se pysyy minussa ja minä hänessä» (jae 56) ymmärretään tavallisesti kahdella tavalla: Ensimmäinen, joka käsittää koko mainitun laajan tekstin Joh. 6:sta, kuuluu Kristuksen omaksumiseen uskolla (jae 29). Hän on itse todellinen leipä, joka on astunut alas taivaasta (jakeet 33, 41, 48) eikä

15. *Confessio fidei de Echaristia* I, 435.

16. *K. Barth* *Die kirchliche Dogmatik* III: 2 (Zürich 1959), s. 632.

17. Tyypillistä saksalais-luterilaista terminologiaa, jonka kääntäminen venäjäksi on käytännössä mahdotonta. Kirjoittajan huomautus.

kukaan joka syö tätä leipää tule tuntemaan nälkää tai janoa (jae 35), ei kuole (jae 50) ja saa itseensä iankaikkisen elämän (jakeet 54, 58) ja sen takia tulee elämään iankaikkisesti (jae 51). Tähän erityiseen uskon elämään kuuluvien ominaisuuksien ontologisena perusteena on se, että joka syö Kristuksen Ruumista ja juo Hänen vertaan, elää Kristuksen kautta samoin kuin Kristus elää Isän kautta (jae 57), eli toisin sanoen hän on Kristuksessa ja Kristus hänessä (jae 56).

On ilmeistä, että Kristuksen ruumiilla ja verellä tässä on ymmärrettävä ei ainoastaan Kristuksen opetusta, ei ainoastaan hänen pelastavaista kilvoitustaan eikä mitään muutakaan hänen henkilönsä ominaisuutta tai hänen vaikutustaan maailmaan, vaan koko hänen jumalinhimillistä henkilöään kokonaisuutena, Jumalan Isän ainokaisena Poikana, joka on täynnä armoa ja totuutta (Joh. 1: 14, 18), jonka Isä on antanut maailmalle, jottei kukaan joka Häneen uskoo joutuisi kadotukseen, vaan että hänellä olisi iankaikkinen elämä (Joh. 3: 16).

Tällainen käsitys, joka vastaa sanottua ja yllä esitettyä M. Schmausin teoksen sitaattia, joka koski »Kristuksen omaksumista uskolla», ja »sisäistä yhteyttä Kristukseen», on periaatteessa interkonnaalinen, mistä me voimme jonkin verran tulla vakuuttuneiksi edellä esitettyjen protestanttisuuden perustajilta lainattujen sitaattien avulla.

Kuitenkin ortodoksisuus (kuten myös roomalaiskatolisuus) näkee Joh. 6. luvussa myöskin toisen, eukaristisen, näkökulman, jonka protestanttinen eksegeetikko, ellei nyt vallan hylkää, niin käytännössä on siitä välittämättä: joka nauttii ehtoollisessa Kristuksen ruumista ja verta, reaalisesti yhtyy Kristukseen täydelliseen yhdessäoloon asti (Joh. 6: 56). Tässä ei ole kysymys vain Kristuksen vastaanottamisesta uskolla, joka on ominaista kristitylle yleensä ja mahdollista hänelle rukouksen, lukemisen, kuuntelemisen, ajattelemisen, esimerkin noudattamisen ja hyvän tekeväisyyden kautta, vaan myös intensiivinen hengellis-fyysinen yhtyminen Kristukseen, joka on mitä kiinteimmin sidottu alituisen ykseyteen uskon, toivon ja rakkauden kautta, mutta

joka laadullisesti siitä eroaa.¹⁸ Ilmeisesti Kristuksen aikaisille kuulijoille hänen sanansa Joh. 6:sta olivat käsitettävissä vain ensinmainitussa merkityksessä, koska eukaristiasta heillä ei vielä ollut käsitystä, mutta me Uuden Testamentin ihmiset voimme ottaa vastaan Kristuksen sanomasta paljon (joskaan ei kaikkea) eikä ainoastaan historiallisesti soveltaen hänen sanojaan ympäristöön, vaan myös ottaen huomioon niiden merkityksen tuleville sukupolville ja koko kristinuskolle. Lähestyessään ehtoollista ortodoksinen kristitty kokee syvän liikituksen, odotuksen jännityksen, hengellisen ilon ja saattaa Pyhän *Ignatios Antiokialaisen* tavoin huudahtaa: »Leipää Jumalan haluan, leipää taivaallista, leipää elämän, leipää, joka on Jeesuksen Kristuksen, Jumalan Pojan Ruumis, joka on viimeisinä aikoina syntynyt Daa-vidin ja Aabrahamin siemenestä, ja juomaa tahdon Jumalan, verta Hänen, joka on ikuinen rakkaus ja iankaikkinen elämä».¹⁹

Me saatoimme todeta, että henkilökohtaisen eukaristisen Kristus-ykseyden aspekti on enemmän tai vähemmän luonteenomaista eri tunnustusten kristityille, mutta että se on myös erottamaton osa eukaristisista tunnustuksellisista käsitteistä. Täytyy tehdä varaus, että tämän ykseyden voimakkuus, kuten jokaisen uskonnollisen kokemuksen voimakkuus, käsitetään hyvin yksilöllisesti: Kristityt, jotka hengellisen rakenteensa johdosta ovat

18. Augustinuksen lausumaa »Utquid pares dentes et ventrum? Crede et manducasti» (In Ioannes evang. tractatus 25, 12) ei voida pitää riittävän perusteltuna, sillä ellei ehtoollinen olisi fyysisesti reaalista, niin ei olisi uskoakaan sen todellisuuteen. Jos voimakas tahto saada ehtoollista yhdessä syvän uskon kanssa voikin armon vaikutuksesta olla yhtä tehokasta kuin itse ehtoollinenkin, kuitenkin tällaista sakramentti-ilmiötä täytyy pitää yhtä harvinaisena poikkeuksena kuin sitä, että pidetään kasteena halua tulla kastetuksi silloin, kun kyseisellä henkilöllä ei ole kasteeseen mahdollisuutta. — Tässä on Augustinuksella ilmeinen ja liioiteltu merkitysvivahteen siirto hengelliseen yhteyteen, joka, jos tällainen käytäntö otettaisiin yleisperiaatteksi, voisi merkitä luopumista eukaristisesta käytännöstä (mistä esimerkkinä voivat olla eräät papittoman vanhauskoisuuden harvinaiset ilmenemismuodot).
19. *Ignatios* Lähetyskirje roomalaisille VII: 1 b. s. 294.

taipuvaisia rationaalisesti kokemaan uskon ilmiöt, luonnollisesti vähemmän emotionaalisesti kokevat eukaristisen yhteyden kuin ne, joilla on taipumusta mystiikkaan, emotioihin, jotka eräillä henkilöillä kohoavat ekstaasiin asti.

Mutta ennen kaikkea kiinnostaa dogmaattinen tai ainakin uskontunnustuksellinen peruste, jolla tietty subjektiivinen kokemus tulee mahdolliseksi, sallituksi, toivottavaksi tai jopa sellaiseksi, jota ei voi välttää. Kuten huomasimme, saman tunnustuksen piirissä ei voida epäillä tällaisen tekijän olemassaoloa perustana eukaristiayhteydelle Kristuksen kanssa. Eri kysymys on, onko olemassa perustetta tämän yhteyden toteuttamiselle interkonfessionaalisesti.

Siirtyessämme yhteyden toiseen aspektiin, eukaristiaan osallistujien väliseen yhteyteen, on ennen kaikkea välttämätöntä korostaa, että tällä yhteydellä on johdannainen luonne.

Herran aterian osanottajilla on ykseys keskenään, ei itsensä vaan sen takia, että jokainen heistä on yhteydessä Herransa ja Vapahtajaansa, joka on tämän aterian isäntänä. Toisin sanoen heidän keskinäisen yhteytensä ja ykseytensä edellytyksenä on yhteys ja ykseys Kristukseen, minkä lisäksi ei ole ymmärrettävä tätä yhteyttä toiminnallisesti sanan juridisessa merkityksessä, eli niin, että koska yhteys Kristukseen on yhteistä heille kaikille, niin se antaa heille perusteen ja oikeuden keskinäiseen ykseyteen; tämä toiminnallisuus on ontologista ja toimii ei imperatiivisesti eikä didaktisesti, vaan orgaanisesti välttämättömänä. Muutaman tai monien ihmisten yhteys Kristukseen välttämättä luo heidän välilleen hengellisiä siteitä, jotka lopuksi aikaansaavat ykseyden.

Taaskin meillä on käsillä sellainen rinnakkaisuus, että eri tasoilla tapahtuu itse asiassa sama ilmiö.

Todettu toiminnallisuus on olemassa koko kristityn hengellisessä elämässä, jotta täytyisi Kristuksen ylimmäispapillinen rukous »että he olisivat yhtä niinkuin mekin, että kaikki olisivat yhtä niinkuin sinä Isä olet minussa ja minä sinussa, että hekin meissä olisivat, minä heissä ja sinä minussa, että he olisivat täy-

dellisesti yhtä» (Joh. 17: 11, 21, 23). Itse asiassa itse kirkko sellaisenaan edustaa tätä ykseyttä moninaisuudessa, josta niin sattuvasti ja kuvaannollisesti sanoo apostoli Paavali: »Sillä niinkuin ruumis on yksi ja siinä monta jäsentä, mutta kaikki ruumiin jäsenet vaikka niitä on monta, ovat yksi ruumis, niin on Kristuskin... sillä eihän ruumiskaan ole yksi jäsen, vaan niitä on siinä monta... mutta te olette Kristuksen ruumis ja kukin osaltanne hänen jäseniään» (1. Kor. 12: 12, 27 vrt. Room. 12: 4, 5). Mutta jäsenet eivät ole keskenään merkitykseltään tasa-arvoisia, vaikka jokaisella on oma tarkoituksensa ja jokainen tuottaa oman hyödyn (1. Kor. 12: 4—11; 22—26; Room. 12: 6—8), sillä pää (toisin sanoen ruumiin tärkein osa, pääosa) on Kristus ja sen takia ruumis kantaa Kristuksen ruumiin nimitystä (Ef. 4: 11—16). Sillä kuten päättömän ruumiin jäsenillä ei ole mitään merkitystä toisilleen, koska ne eivät enää voi palvella toisiaan, niin myöskin Kristuksen Ruumiin Temppe- lin jäsenet on sidottu toisiinsa Kristuksen kautta ja hänen ansios- taan; ilman häntä ja hänen ulkopuolellaan kirkollinen yhteys ja ykseys kadottaisi kaiken merkityksensä ja reaalisuutensa, ja vaikka se jatkuisikin, se olisi mitä muuta yhteyttä tahansa, päit- si ei kirkollista.

Ilmeistä on, että jos jokainen kirkon jäsen ei elä omaa elämää, vaan Kristuksen, niin ei enää hän elä, vaan hänessä elää Kristus (Gal. 2: 20). Tämän takia he välttämättä muodostavat yhden organismin toistensa kanssa kaiken sen kautta, mitä heillä on yhteistä ja mikä määrää heidän elämänsä, toisin sanoen heissä elävän Kristuksen kautta.

Mutta sama toiminnallisuus laadullisesti omalaatuisessa ja värikkäässä ilmenemismuodossa on mukana eukaristia-aktissa. Tämä keskinäisen ykseyden riippuvuus ykseydestä päin kanssa tulee esille hyvin korostetusti. Todellakin, jos eukaristiasta pois- tettaisiin yhteys Kristukseen, niin eukaristia katoaisi, ja samassa katoaisi sen osallistujien välinen eukaristinen yhteys, jäljelle jää ainoastaan eri yksilöiden inhimillinen yhteys ja eukaristia muuttuu tavalliseksi ateriaksi, joka ehkä voisi symboloida ystä-

vyyttä ja sympatiaa, mutta jolta puuttuisi kaikenlainen hengellinen kristillinen sisältö ja kyky kasvaa täyteen ykseyteen. Näin ollen ei suinkaan kysymyksessä ole välittömästi yhteys toinen toistemme kanssa, vaan ennen kaikkea Kristuksen kanssa ja Hänen kauttaan toinen toisemme kanssa. Tämä luonnollisesti koskee mitä tahansa kirkollisen elämän aluetta, mutta ennen kaikkea ja nimenomaan sakramentaalisesti ilmaistuna eukaristiaa.

Tämä perustotuus oli aina ominainen kirkolliselle tajulle, sillä vielä Autuas Augustinus kirjoitti: »Christus hunc cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est sancta ecclesia in praedestinitis...»²⁰, ja eri paikassa: »Vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa dominica posita est; mysterium vestrum accipitis».²¹

Kaikki mitä edellä on puhuttu eukaristisesta ykseydestä, omaa tunnustuksen sisäisen luonteen. Tunnustusten välistä olisi ainoastaan aatteellisen ja emotionaalisen aineksen samankaltaisuus tai ainakin sen eukaristisen yhteyden samankaltaisuus, jota on eri tunnustusten sisällä, mutta jokaisessa tunnustuksessa vain omien jäsenten kesken, jäsenten, jotka tunnustuksensa mukaisesti tunnustavat kristillistä uskoa. Mikä estää eukaristian tekemistä universaaliseksi, sen astumista yli tunnustusten rajojen, toisin sanoen siirtymistä niin sanottuun interkommunioon?

Tähän asti olemme puhuneet yhteisistä ja yhtäläisistä aineksista, nyt täytyy pysähtyä vieraannuttaviin erilaisuuksiin, koska eukaristian subjektiivisilla aspekteilla, kuten olemme todenneet, on yleensä yleiskristillinen luonne ja koska ne näin ollen pikemmin tarjoavat perusteen ykseydelle kuin jakaantumiselle, niin jakavat ainekset, eräänlaiset »kompastuskivet» on etsittävä alussa mainituista objektiivisista aspekteista, jolla on kirkollis-dogmaattinen luonne. Itse asiassa eukaristia on mahdollinen ainoastaan kirkon sisällä. Kristuksen aterialle eivät kokoonnu

20. In Ioannes evang. tractatus 26, 15.

21. Sermo 272.

ihmiset, joilla on keskenään ainoastaan hyvät suhteet, eivätkä edes ihmiset, jotka ovat kristillisen opin tunnustajia, vaan yhden ja saman kirkon jäsenet, Yhden Kristuksen Ruumiin jäsenet. Tässä eukaristinen probleemi kohtaa ekklesiologisen. Eukaristian kirkollinen luonne määräytyy asetussanojen pohjalta »teidän puolesta» (Luuk. 22: 19—20) ja »monen edestä» (Matt. 26: 28, Mark. 14: 24) vertaillen Joh. 17: 20.

»En minä rukoile ainoastaan näiden edestä, vaan myös niiden edestä, jotka heidän sanansa kautta uskovat minuun.» Myöskin viitataan apostoli Paavaliin, joka, kuten jo olemme nähneet, läheisesti sitoo eukaristian Kristuksen Ruumiiseen, toisin sanoen kirkkoon: »Leipä on yksi, niin me monet olemme yksi ruumis, sillä me olemme kaikki tuosta yhdestä leivästä osalliset.» (1. Kor. 10: 17).

Muuan alkuseurakunnan piirre oli juuri leivän murtaminen, josta mainintoja me tapaamme, emme ainoastaan Apostolien Teoista (2: 42; 20, 17, 11) ja apostoli Paavalilla (1. Kor. 10: 16, 11:24) vaan myös myöhäisemmissä todenperäisissä lähteissä.²²

Tässä täytyy panna merkille eräs erillinen näkökohta, joka epäilemättä on ominaista eukaristialle: Jeesus Kristus ei toimitanut ensimmäistä eukaristiaa avoimesti monien ihmisten silmien edessä, vaan salaisesti hänelle kaikkein läheisimpien ihmisten, opetuslasten, piirissä.²³ Täten hän oleellisesti asetti eukaristian eri asemaan kuin minkä tahansa muun aterian, muun muassa eri asemaan kuin suurten ihmisjoukkojen ihmeellisen ruokkimisen siunatulla ruualla (Matt. 14: 14—21; 15: 32—39). Apostoli Paavalin eukaristiset sanonnat saavat seurakseen määritelmiä eukaristian kirkolliskristillisestä luonteesta, mikä sulkee pois samojen

22. Didache 14, 1; *Ignatios* Ef. 20. Sama, s. 278.

23. Sivumennen mainittakoon, että roomalaiskatolisessa ekklesiologiassa on erimielisyyttä mielenkiintoisesta kysymyksestä, voidaanko pitää Kristuksen opetuslasten yhteisöä alkuseurakuntana, joka oli olemassa jo Jeesuksen Kristuksen eläessä. Ks. tämän kirjoittajan teosta »Roomalaiskatolisen kirkon ekklesiologinen tilanne toisen Vatikaanin kokouksen alkaessa» Leningrad 1964 (Väitöskirja, venäjänk.).

ihmisten osallistumisen »Herran ateriaan ja pahan hengen ateriaan». Viimeksi mainitulla tarkoitetaan näitten epäjumalien uhrieläinlihan tietoista nauttimista (1. Kor. 10: 14, 18—21; Vrt. 2. Kor. 6: 14—18).

Alkukirkossa, kuten tunnettua, eivät ainoastaan pakanat vaan myös katekumenit, toisin sanoen ihmiset, jotka valmistautuivat kasteeseen, jätettiin ehtoollisen ulkopuolelle. Heitä ei edes laskettu seuraamaan sen toimittamista. Se voimakas taistelu erilaisten harhaoppien kanssa, joka uhkasi räjäyttää kirkon sisältäpäin ja perusteellisesti muuntaa Kristuksen oppia, sai kirkon jo alusta lähtien suosittelemaan pidättäytymistä yhteydestä selviin harhaoppiisiin, ja tämä kieltö tietysti tarkoitti ennen kaikkea eukaristista yhteyttä. (Tiit. 3: 10—11; 2. Tim. 4: 14—15; 2: 16—18). Pyrkimys kristillisen seurakunnan eettilliseen puhtauteen johti eräänlaisen moraalikaranteenin pystyttämiseen, jotta seurakuntaa voitaisiin suojella julkisyntisiltä (1. Tim. 6: 5; 2. Tim. 3: 5; 1. Kor. 5: 2, 9—11).

Sanat »tällaisen kanssa älkää syökö» (1. Kor. 5: 11) voidaan tulkita eukaristisessa mielessä pikemmin kuin jokapäiväisessä. Myöhempinä aikoina moraalirajoitukset saavuttivat sellaiset mittasuhteet, että ne joutuivat ristiriitaan kristillisen rakkauden ja pastoraalisen armeliaisuuden kanssa, mikä aiheutti kirkolle taistelun montanistien ja novatiolaisten erehdyksiä vastaan.

Mutta jos moraalivaatimusten alueella kirkossa aina lopulta voittivat kohtuullisuus, kärsivällisyys ja anteeksianto, niin uskontunnustuksellisessa suhteessa suojelutoimenpiteet saivat usein muotoja, jotka merkitsivät taistelua ei niinkään sairauden vaan sairaiden kanssa, jolloin käytettiin pakkokeinoja, vihamielisyyttä, läntisessä kirkossa keskiajalla jopa tuhoamista. Harhaoppisia vastaan käytävän taistelun keinoista oli aina suuria erimielisyyksiä. Niinpä Pyhä *Kyprianos* oli armollinen uskosta luopuneita ja katuvia pappeja kohtaan, kun taas samanaikaisesti *Hippolites* kieltäytyi ottamasta takaisin kirkkoon maallikkojakaan, jotka olivat tehneet ruumiillisia syntejä.²⁴ Mutta

24. *Hippolites* Refutatio 9, 12, 20, 22. *Tertullianus* De Pudicitia 1, 6; *Kyp-*

kaikista taistelukeinojen erilaisuudesta huolimatta eristämisperiaate voitti niin yleisesti alaa, ettei eukaristisesta yhteydestä heidän kanssaan voinut olla edes puhetta. Omasta puolestaan harhaoppiset ja lahkolaiset, kuten montanistit, myöhemmin areolaiset ja muut, pitäen omaa yhteisöään todellisena kirkkona, myöskin kielsivät eukaristiayhteyden jäseniltään yleisen kirkon kanssa, joten eristämistendenssi oli molemminpuolista. Täytyy olettaa, että lännessä hyvin käyttökelpoinen termi »excommunicatio» syntyi juuri eukaristisen eikä arkipäiväisen eristämisen pohjalta.

Niinpä taisteltaessa kristillisen uskon puhtauden puolesta historiallisesti syntyi vakaumus eukaristisen yhteyden mahdottomuudesta toisin ajattelevien kanssa.

Onko tämä vakaumus niin perusteltu kirkolliskristilliseltä kannalta, että sitä täytyy yhä säilyttää meidän päiviimme asti? Näyttäähän siltä, että eri kristillisten kirkkojen edistyksellisimmät jumaluusoppineet ja monet jäsenet ovat nykyään hyvin kaukana siitä, että syyttäisivät toisiaan tahallisesta erosta tai harhasta tai leimaisivat toisiaan harhaoppisiksi ja skismaatikoiksi. Kirkon piirissä suoritettu tieteellinen analyysi on osoittanut, että jakautumisen synnin aiheena eivät usein olleet niinkään dogmaattiset eroavaisuudet vaan inhimilliset himot: pikkumaisuus, itserakkaus, väärinkäsitys. Sitä paitsi meidän aikanamme tunnustusten välinen yhteys on niin laajaa, että eri tunnustusten edustajat usein tapaavat toisiaan, usein yhtyvät yhteiseen rukouksen, rukoilevat toistensa puolesta, toimeenpaneuvat yhteisiä sosiaalisia uudistuksia, taistelevat rauhan ja sosiaalisen oikeudenmukaisuuden sekä ihmiskunnan henkisen ja aineellisen hyvinvoinnin puolesta. Anatemioiden ja karkotusten paikan on ottanut dialogi. Kristittyjen välinen taistelu on heikkenemässä, jopa proselytismiä, jota vielä viime aikoihin asti pidettiin itsestään selvänä, pidetään nyt suorastaan kiellettyinä

rianus Epist. 65, 67. Ks. myös *F. Loof* Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte I, (Halle 1950) s. 163—164.

ja sopimattomana ajan hergen ja kristittyjen yhteyspyrkimysten kanssa.

Sitä paitsi, emmekö ole juuri todenneet itse eukaristiassa joukon yhteisiä aineksia, eikä vain subjektiivisia, jotka liittyvät eukaristiseen mentaliteettiin, vaan niinkin objektiivisia kuten yhteinen uusitamentillinen perusta, eukaristisen tradition jatkuvuus, tradition, jonka mukaan muistellaan todellista Kristuksen ristin kilvoitusta ja etsitään sisäistä yhteyttä Häneen eukaristiapöydän ääressä.

Yrittäessämme vastata näihin polttaviin nykyajan kristittyihin kohdistuviin kysymyksiin, on välttämätöntä pysähtyä tutkimaan niitä eroja, joita on eukaristian käsittämisisä eri kirkkojen kesken.

Nämä erot, kuten jo mainitsimme, omaavat kirkollisdogmaattisen luonteen, vaikka ne kieltämättä vaikuttavat myöskin eukaristian subjektiiviseen vastaanottoon. Eukaristisen prosessin olemuksen ymmärtämisellä on mitä tärkein sija näitten kysymysten joukossa. Historiallisten kirkkojen, ortodoksisen, roomalaiskatolisen ja eskalkedonilaisten tunnustaessa leivän ja viinin todellisen muuttumisen Kristuksen ruumiiksi ja vereksi, protestanttiset kirkot, vaikka niiden piirissä onkin mitä erilaisimpia ehtoollisoppeja, kieltävät Kristuksen ruumiin ja veren aineellisen läsnäolon leivän ja viinin muodossa.²⁵

Alkaen *Zwinglistä*, joka supisti eukaristian merkityksen symboliksi, jossa muistellaan ristin kilvoitusta, ja päättyen luterilaiseen käsitykseen todellisen ruumiin ja veren nauttimisesta, jotka

25. Ortodoksisen kirkon ja roomalaiskatolisen kirkon käsitykset tästä asiasta ovat käytännössä samoja. Yritykset löytää eroja transsubstantiaatiotermin käyttöönottoyhteydessä on syytä viedä poleemisen innostuksen tilille, sillä ei kukaan koskaan ole voinut todistaa, mitkä erot ovat transsubstantiaatio-sanana ja muuttua-sanana välillä. Yritykset paljastaa niiden merkitystä ovat aina todistaneet niiden synonyymisuuden, mutta myöskin ortodoksisissa kirjeissä käytetään transsubstantiaatiota vastaavaa termiä (Ortodoksisen kirkon laeva kirkkumus, Moskova 1880, s. 69—70).

ovat reaalisia kuitenkin ainoastaan nauttijalle, kaikki protestanttisen teologian ajatukset eukaristiasta tavalla tai toisella eroavat yleiskatolisesta transsubstantiaatio-termistä.

On totta, ettei ortodoksisesta eukaristia-käsityksestä ole milloinkaan tehty dogmia, mutta kuten monet muutkin totuudet, joiden oppi ei ole sisältynyt seitsemän yleisen kirkolliskokouksen²⁶ päätöksiin, niin myös oppi transsubstantiaatiosta on ortodoksisen perinteen vakaa perusosa, joka perustuu consensus patrumiin ja kirkollisen tajun monivuosisataiseen vakaumukseen.²⁷

Toinen eukaristian dogmaattinen aines, jonka myöskin vain ortodoksinen ja roomalaiskatolinen kirkko tunnustavat, on uhrin merkityksen tunnustaminen eukaristialle. Eukaristian uhriluonne on tiukasti sidottu Golgatan uhrin representaatioon ja luonnollisesti sen muisteleamiseen ja uudelleen kokemiseen. Eukaristia ei ole uhri itsessään, vaan nimenomaan Golgatan uhrin representaatio. Jälkimmäisen eukaristian osanottajat kokevat sen takia, että heille annetaan ja että he nauttivat Kristuksen todellista ruumista, joka heidän edestään murretaan ja Kristuksen todellista verta, joka heidän edestään vuodatetaan. Koska kummatkin asiat ovat tapahtuneet ristillä, nimenomaan syntien anteeksi-antamiseksi, niin myöskin Kristuksen Ruumiin murtaminen ja hänen verensä vuodattaminen temppelin alttarilla ei voi saada samanlaisia seurauksia. Tämän johdosta se on myöskin uhri,

26. Roomalaiskatolinen kirkko, kuten tunnettua, on dogmatisoinut transsubstantiaation neljännessä lateraanikokouksessa (1215, ks. *Denzinger Enciridion Symbolorum...* (Freiburg im Breisgau 1931) s. 430 ja vahvistanut tämän päätöksen Tridentin kokouksessa (Istunto 13 de Evcharistia Cap I; *Denzinger mt*, s. 874, 876, 877, 885 ja 886). Itse termi transsubstantiaatio on tullut käyttöön XII vuosisadan alkupuoliskosta lähtien. *Loof mt*, s. 407.

27. Ortodoksisessa katkismuksessa sanotaan: »Sakramenttia toimitettaessa leipä ja viini muuttuvat eli transsubstantioituvat Kristuksen todelliseksi ruumiiksi ja Kristuksen todelliseksi vereksi». *Loof mt*, s. 69.

joka esiintuodaan elävien ja kuolleitten kirkon jäsenten syntien anteeksiantamiseksi.²⁸

Tämä oppi oli ominaista jakaantumattomalle kirkolle ja se on säilynyt ortodoksisuudessa pyhän Perimätiedon erottamattomana osana ja tuli dogmin arvoon roomalaiskatolisessa kirkossa Tridentin kirkolliskokouksessa.²⁹ Mutta kaikki nämä käsitteet torjuttiin protestanttisuudelle vieraina ja uskonpuhdistajat hylkäsivät ne jo 1500-luvulla.

Kuten näemme, molemmilla »imperdimenta ad communidandumilla» on tunnustuksellisdogmaattinen luonne.

Nyt meidän täytyy asettaa kysymys, johon oleellisesti huipentuu koko ehtoollisyhteyden problematiikka: Voivatko eroavuudet eukaristian dogmaattisessa käsittämisessä ja tuleeko niiden olla esteenä eukaristian yhteiselle toimittamiselle ja interkessionaalille osallistumiselle siihen?

Ortodoksisuus vastaa myönteisesti tähän kysymykseen perustellen kantaansa ei-tunnustuksellisella ankaruudella, ei sen takia, että se hyljeksien suhtautuisi eräitten veljiensä uskonoppiin eikä sen takia, että se yrittäisi vieraantua heistä itseltään, vaan ainoastaan syvästi kunnioittaen ortodoksisen kirkon uskonopillisia totuuksia ja itse kirkkoa.

Eikö interkommunion toteuttaminen eri tavoin uskovien kristittyjen kesken itse asiassa olisi juuri osoitus välinpitämättömyydestä omia käsityksiä ja omia uskomuksia kohtaan ja vielä enemmän se olisi välinpitämättömyyttä itse sitä ilmapiiriä kohtaan, jossa nämä uskomukset syntyivät, välinpitämättömyyttä

28. »Muista oi hyvä ja ihmisiä rakastava niitä, jotka ovat uhrin kantaneet, sekä niitä, joiden puolesta he ovat sen kantaneet ja varjele meitä.» (Proskomidian rukouksesta) »Vielä esiintuomme Sinulle tämän sanallisen palveluksen uskossa nukkuneiden isien, esi-isien . . . puolesta» (Krysostomoksen liturgian anaforarukouksesta). »Kaikkein siunatuimman, kunniallisen valtiattaremme, Jumalansynty-täjän, ainaisen Neitseen Marian kunniaksi ja muistoksi. Ota Herra Hänen esirukouksiensa tähden tämä uhri ylitaivaalliselle uhrialttarillesi» (proskomidiasta). Pyhän isäimme . . . s. 28, 102, 19.

29. Sessio 22, decretum de sacramento missae, cap. 2; *Denzinger* mt, s. 940.

omaa kirkkoa kohtaan. Edellä esitetyssä me olimme pyrkinet osoittamaan, että sellaiset eri kirkkojen kristittyjen tunnustukselliset kosketuskohdat, joita voitaisiin pitää aineksina tulevan eukaristisen ykseyden perusteelle, ovat pääasiassa subjektiivisia. Sellaisen objektiivisen perusteen kuin Raamatun olemassaolo ei valitettavasti anna perusteita optimistisille ennusteille, koska kuten kokemus osoittaa, Raamattua voidaan tulkita ja sitä tulkitaan eri tavoin eri kirkoissa. Erottavat tekijät sen sijaan ovat objektiivisia, koska ne ovat osa objektiivisesti olemassaolevien kirkkojen perinteellisestä dogmatiikasta, osa siitä, mitä me ortodoksit nimitämme Pyhäksi Perimätiedoksi, jonka arvovalta meille (sekä roomalaiskatolisille) ei ole pienempi kuin Pyhällä Raamatulla.³⁰ On selvää, että välinpitämättömyys tästä perinteestä käytännöllisten kysymysten ratkaisemisessa, muun muassa harkittaessa kysymystä yhteisestä ehtoollisesta toisin ajattelevien kanssa, ei olisi mitään muuta kuin välinpitämättömyyttä Perimätiedon arvovaltaa kohtaan, sen säilyttäjää, kirkkoa, kohtaan, ja lopuksi se johtaisi tunnustamaan, että eukaristian omistamisen subjektiiviset aspektit ylittävät dogmaattis-objektiivisten seikkojen merkityksen jopa niin pitkälle, että viimeksi mainitut ennen pitkää »pannaan sulkumerkkeihin», kunnes ne tunnustetaan olemattomiksi.

Vuonna 1967 Bristolissa pidetyn Faith and Order -jaoston konferenssissa monet protestanttiset valtuutetut esittivät ehdotuksen yleiskristillisten agape-aterioitten järjestämisestä (yhteisten aterioitten, jotka olisivat muinaiskristillisten agape-aterioitten kaltaisia) symboloimaan kristillistä ykseyttä. Ortodoksiset valtuutetut vastustivat tätä ehdotusta ja saivat sen pois päiväjärjestyksestä. Ei sen takia, että heillä olisi ollut mitään ruuan nauttimista vastaan muiden tunnustusten edustajien kanssa, vaan sen takia, että he pelkäsivät, että monet kristityt saisivat

30. Kuten tunnettua, on olemassa laajalle levinnyt käsitys, jonka mukaan Raamattu on osa Pyhästä Perimätiedosta tämän käsitteen laajemmassa merkityksessä.

mielikuvan, ettei ortodoksiedustajilla ole kykyä vetää rajaa agapen ja eukaristian välillä.³¹ Aivan varmasti monet kristityt, jotka eivät riittävän syvällisesti käsitä eukaristian sakramenttiluonnetta, näkisivät agape-aterioissa muka jo olemassaolevan eukaristiaiyhteyden, mikä ajanmittaan johtaisi pettymykseen ja sekaannukseen.

Olemme vakuuttuneita siitä, että jos eukaristiaiyhteys toteutettaisiin vain subjektiivisten tekijöiden yhteisyyden perusteella jättäen huomioimatta objektiiviset erottavat tekijät,³² se vaikuttaisi päinvastoin kuin mitä pelkäsimme Bristolissa, toisin sanoen, se tekisi eukaristiasta agapen ja vihdoinkin jopa tavallisen ystäväaterian, jossa olisivat läsnä keskinäisen hyvántahtoisuuden ja jopa sympatian sitomat ihmiset, ei Salaisen Ehtoollisen osanottajat, vaan yksinomaan päivällisvieraat. Nyt eivät vain dogmit ja kirkko, vaan itse Kristuskin joutuisi »sulkumerkkeihin».

Nyt täytyy palauttaa mieleen sanonta: »Sokrates on ystäväni, mutta enemmän rakastan totuutta» tai vielä enemmän itse Vapahrajan varotus: »Joka rakastaa isää tai äitiä enemmän kuin minua, ei ole minulle arvollinen ja joka rakastaa poikaa taikka tytärtään enemmän kuin minua, ei ole minulle sovelias» (Matt. 10: 37). Edes toivotun ykseydenkään nimessä, jonka ykseyden perustana on rakkaus kanssaihmiisiin, ei saa asettaa kyseenalaiseksi ykseyttämme Jumalan kanssa, jonka ykseyden perusteena on rakkaus Kristukseen, sillä ei jokaista ykseyttä eikä jokaista yhteyttä nimitetä kristilliseksi, vaan ennen kaikkea

31. Kysymyksen siitä, miten vaikuttavat tutkittavaan kysymykseen, joka koskee eukaristista yhteyttä, eroavuudet niissä dogmaattisissa kysymyksissä, joilla muka itsessään ei ole eukaristian kanssa mitään tekemistä, jätämme tässä tutkimatta ajanpuutteen vuoksi. Huomautamme vain, että tällä kysymyksellä on erityistä merkitystä eukaristiaiyhteyden mahdollisuuksien tutkimisessa sellaisten kirkkojen ja kirkon jäsenten välillä, joiden eukaristiakäsitykset ovat pääasiassa samankaltaisia, kuten ortodoksisen, roomalaiskatolisen ja esikalkedonilaisten kirkkojen välillä.

32. Ks. esim. *Adolf Harnack* *Das Wesen des Christentums* (Leipzig 1901) s. 138.

ykseyttä Kristuksen kanssa sekä ihmisten kanssa Kristuksen kautta ja Kristuksessa.

Mainintani siitä, ettei saa olla välittämättä dogmaattisista tekijöistä pyrittäessä yleiskristilliseen eukaristiseen yhteyteen, voi johtaa väärään käsitykseen tällaisten pyrkimysten ja niihin liittyvien ponnistusten epätarkoituksenmukaisuudesta. Voi tuntua siltä, että koska tunnustusten välisen yhteyden ehtona on sovinto uskonkysymyksissä, jotka eri tunnustuksissa ovat aivan erilaisia ja jotka toiselta puolen dogmaattisesti sitovat jokaista kirkkoa, niin itse eukaristiyhteyden ja -ykseyden aate on liian optimistinen.

Olemme vakuuttuneita siitä, että asia ei ole näin. Asiallinen ja kriittinen eri tunnustusten ja niiden erojen tutkiminen on yhtä nuorta kuin itse ekumeeninen liike. Mutta jo siinä saatu kokemus on riittävä osoittamaan, että moni asia, joka aluksi näytti ylipääsemättömältä, olikin vain seurausta keskinäisestä ymmärtämättömyydestä, ennakkoluuloista, haluttomuudesta tai kyvyttömyydestä ymmärtää toisiaan johtuen erilaisista, ei niinkään teologisista, vaan pikemminkin filologisista termeistä, sekä usein myös kansallis-psykologisista ominaisuuksista.

Ilmenee, että eräät eroavuudet ovat vain kuviteltuja ja vain seurausta tietojen puutteesta, muun muassa siitä, ettei tunneta neuvottelukumppanin nykyteologiaa. Vielä aivan äskettäin protestanttiset veljemme luulivat, että ortodoksinen teologinen ajattelu ei ole kehittynyt sitten seitsemännän yleisen kirkolliskokouksen ja siitä lähtien on ollut balsamoidussa tilassa. Monilla heistä tämä käsitys säilyy nykypäivään asti. Toiselta puolen ortodoksiset maallikot, kirkonmiehet ja jopa jumaluusoppineet ovat saaneet protestanttisuudesta kuvan, joka vastaa 1500- ja 1600-lukujen tasoa. Jokainen, joka edes hiukan tuntee ortodoksisen ja luterilaisen teologisen ajattelun kehitystä viime vuosisatojen aikana, selvästi ymmärtää, kuinka suuriin väärinkäsityksiin tällaiset vanhoilliset näkemykset saattavat johtaa.

Kaikki tämä antaa mahdollisuuden toivoa. Mutta eettisestä jumaluusopista tiedämme, että kristillisen elämän kolme perus-

tekijää ovat usko, toivo ja keskinäinen rakkaus ja että ne ovat tässä maailmassa erottamattomat (1. Kor. 13: 13). Vain näiden kolmiyhteisyys tekee ihmisestä kristityn, ja vain tämän kolmiyhteisyyden perustalla voidaan kulkea eteenpäin kohti niitä suuria ja ikuisia päämääriä, jotka on asettanut Jumalihminen Jeesus Kristus. Pyrkimys näitä päämääriä kohti ei voi olla turhaa; ja me uskomme niihin siksi, että me uskomme Kristukseen. Emmekä voi olla pyrkimättä näihin päämääriin, koska me eri tunnustusten ja suuntien kristityt rakastamme Kristusta. Hänen päämääränsä ovat meidän päämääriämme ja Hänen asiansa on meidän asiamme.

Ykseys on ennen kaikkea rakkauden asia ja rakkaus on suurin kaikesta (1. Kor. 13: 13), ja se loppujen lopuksi aina voittaa.

Suomentanut *Antti Saarlo*

Bishop Michael of Astrakhan The Eucharist and Common Christian Aims

The most important confessional differences concern the Eucharist itself. On the one hand, the experience of Communion as unity with Christ and unity among Christians is the same in all Christian communities. Because the Eucharist is indisputably based on the New Testament, there is also a certain common objective ground for all the confessions which accept the authority of the New Testament. Although the Reformation made a considerable change in the understanding of Communion, the outward and material form of the Eucharist was retained. It is true that the Eucharistic unity in Christ is common to all Christians, but protestants generally reject the idea that the Eucharist is more than »receiving Christ in faith», i.e. that it is a real uniting with Him. The union of Christians with one another in the Eucharist is more than mutual sympathy or like-mindedness, for it is based on unity with Christ. For this reason the Eucharist can be shared only by members of the same Church. Both catechumens and people of other faiths are therefore excluded from this unity.

The deepest differences with regard to the Eucharist are concerned with the doctrine of transubstantiation and with the concept of the Eucharist

as a representation of Golgotha, as a sacrifice of atonement for the sins of the living and the dead.

Do these doctrinal differences constitute an obstacle to a united Communion in the present-day ecumenical situation? As long as the dividing factors are objective while the uniting factors are mainly subjective, inter-communion would imply indifference towards the Church itself. The opposition of the Orthodox to united Communion is not a negative attitude towards other confessions, but an appreciation of their own heritage. And refusal of the agape meal is due to fear that the dividing line between the agape meal and the sacramental Communion may become obscured.

The undeniable existence of dogmatic differences does not, however, mean that there are no common Christian aims. The unanimity prerequisite to common Communion may be achieved in the future, because many divisive factors are only imaginary or based on lack of information and on terminological or psychological differences. The aim towards unity is based on the love which the different confessions have for Christ, and this love is the most important thing.

EKUMEENISTEN SYNODIEN SÄÄNTÖJÄ
LUOSTARIASUKKAILLE

Ortodoksisen Kirkon ekumeenisilla synodeilla on varsin korkea ja samalla syvälinen näkemys luostarielämästä, sen luonteesta ja tarkoituksesta. Se nähdään Jumalan luo hakeutumiseksi ja Häneen kiinnittymiseksi: tätä maailman hälystä ja levottomuudesta vetäytymistä luonnehditaan nimenomaan hyvää aikaansaavaksi ja Jumalan mielen mukaiseksi elämäksi sekä hänen tahtoaan vastaavaksi kilvoitteiksi. On syytä edelleen panna aivan erityisesti merkille se seikka, että synodikkojen näkemyksen mukaan juuri luostarielämän korkea arvo ja kunnioitettava luonne edellyttävät, että Kirkolla on siihen liittyviä kanoneja eli että kaikkea tähän kysymykseen liittyvää pyritään ohjailemaan siten, että luostarielämä todella vastaisi tarkoitustaan ja säilyttäisi sille kuuluvan laadun.¹ Tämä periaate on näin ollen otettava taustaksi, jota vastaan pyritään näkemään synodien meille ohjeelliseksi perinnöksi jättämät opetukset munkkeista ja nunnista. Ne tähtäävät siis kaikki omalla tavallaan tuon mainitun pääperiaatteen ilmentämiseen, soveltamiseen ja tukemiseen. Mainitsemamme pääperiaate ilmenee toisaalta myös sellaisina kannanottoina, joiden voidaan sanoa merkitsevän, että synodikot näkevät luostarikutsumuksen mukaisen vaelluksen kunnioitettavaksi vain sillä edellytyksellä, että kyseessä on vakaa ja vilpitön pyrkimys luostarielämään, eikä niin ollen vain sen nimen tai mukanaan tuoman aseman ja arvonannon

1. VI: 40 (roomalaiset numerot viittaavat ekumeenisten synodien järjestysnumeroihin, arabialaiset kanoneihin).

ulkonainen hyväksikäyttö ilman vastaavaa sisäistä katetta.² Kaikki tämäkin osoittaa omalta osaltaan, miten selvästi teologiset ja suppeastikin ymmärrettynä uskonnolliset näkökohdat ohjaavat synodikkojen harkintaa ja päätöksiä, kuten on asian laita yleensäkin kanoneista puheenollen, ja miten kyseiset näkökohdat ovat perusta, johon ns. käytännöllisetkin ratkaisut itse asiassa nojaavat tai jolta ne pohjimmiltaan lähtevät.³ Tässä valossa pyrimme seuraavassa esittelemään ja analysoimaan myös niitä ekumeenisten synodien kannanottoja, jotka monin eri tavoin liittyvät luostarin asukkaihin.

Synodikkojen opetuksista ja mielipiteistä ilmenee varsin voimakkaasti, että luostarielämän valitseminen nähdään ratkaisuksi, jonka seuraamukset koskevat — tai ainakin niiden tulisi koskea — sanotun ratkaisun ja valinnan tehneen henkilön koko vaellusta ja elämänasennetta erityisesti siinä mielessä, että hänen olisi ehjästi omistauduttava paastoon ja rukoukseen, minkä nimenomaan myös edellytetään merkitsevän sitä, etteivät luostarin asukkaat puutu sen enemmän kirkollisiin kuin maallisiin asioihin.⁴ On erityisesti syytä panna merkille se asian luonteen kannalta perin oleellinen seikka, että rajoitus siis nimenomaan koskee myös kirkollisia asioita: tämä alleviivaa erityisen selvästi luostarielämän omaleimaisuutta ja syvällistä erikoisluonnetta. Periaate on sellaisenaan merkittävä ja huomionarvoinen. Se osoittaa, etteivät synodikot vain erota luostarielämää maailmasta, vaan että he yhtä johdonmukaisesti rajaavat sen kentän myös Kirkon piirissä: luostarielämän asukkaiden olisi nähtävä erikoisasemansa ja kutsumuksensa varsinainen luonne yhtä hyvin yhteiskuntaan kuin Kirkon yleiseen toimintaan ja elämään nähden. Mainingsemme periaatteellinen linja heijastuu sitten hyvin monin tavoin määräyksissä, jotka selvittävät yksityiskohtaisemmin, millaisten toimien ja piirteiden katsotaan olevan

2. IV: 4.

3. *Johannes Rinne* Henotes kai homoiomorphia kata to pneuma ton oikoumenikon synodon (Thessaloniki 1971), s. 23–28.

4. IV: 4.

ristiriidassa luostarien asukkaitten kutsumuksen kanssa. Kyseisestä materiaalista ilmenee mm. että luostariväen — kuten tietysti muittenkin hengellisten elämänpiirien — ulkopuolelle erityisen selvästi sijoitetaan esim. talous- ja liike-elämää edustava: toiminnat: tässä mielessä mainitaan voittotarkoituksessa tapahtuvat vuokraukset ja taloudelliset välitystoimet sekä yleensä liikealalla toimiminen ja maallisiin puuhiin antautuminen, mutta on kuitenkin huomattava, että tämä kielto kohdistuu mainittuihin seikkoihin nimenomaan silloin, kun ne tapahtuvat ilman yhteyttä juuri esim. munkin omaan elämäntehtävään. Taloudellisuusluontoiset tehtävät eivät niin ollen tule tämän mainitun kiellon alaisiksi, mikäli ne ovat piispan antama velvollisuus toimia Kirkon palveluksessa joko suoraan Kirkon taloudenhoi-dossa tai esim. orpojen, leskien ja muiden erityisesti Kirkon tukea tarvitsevien henkilöitten aineellisten etujen valvojana ja hoitajana.⁵ Tästä käy kiistattomasti ilmi, ettei liiketoimia ja muita talouselämän piiriin kuuluvia toimintoja pidetä sinänsä negatiivisina, vaan kysymys on yksinkertaisesti siitä, että niiden harjoittamista hengellisestä kutsumuksesta tai tehtävästä *riippumatta* pidetään merkinä Jumalan palvelemisen väheksymisestä. Ilmeisesti tämä — ja nimenomaan tämä — on se syy, minkä vuoksi kyseisen toiminnan katsotaan johtuvan voiton-himosta.⁶ Luostarielämän omaleimaisuus ja erityisluonne näkyvät niin ollen kaikessa tälläkin alueella. On erityisen kuvaavaa, että käsittelemiemme sääntöjen rikkomisen katsotaan merkitsevän sitä, että Jumalan nimi tulee häväistyksi, ja siksi on myös ymmärrettävää, että rangaistusseuraamuksena on rukousyhteydestä erottaminen.⁷ Omalla selvällä tavallaan tämäkin heijastaa sitä perusnäkemystä, että se, joka on sitoutunut munkkiuteen, on velvollinen alistamaan kaiken Jumalalle eikä hänen tule palvella omaa tahtoaan.⁸ Tulemme havaitsemaan, että monet

5. IV: 3 vrt. myös IV: 4.

6. IV: 3.

7. Vrt. IV: 4.

8. Vrt. VII: 12.

luostarielämää koskevat yksityiskohtaiset säädökset myös omalta osaltaan edellyttävät torjuvaa suhtautumista liiketoimiin ja niiden vaatimaan elämänjärjestykseen ja -tapaan, mutta juuri siinäkin ilmenee luonnollisesti eräs niistä syistä, joiden vuoksi luostareiden asukkaille asetetaan mm. tässä suhteessa varsin tuntuvia rajoituksia muihin kristittyihin verrattuna.

Eräs rajoittava määräys, joka ilmeisesti ensi sijassa on tarkoitettu turvaamaan luostarielämän edellytysten säilymistä, on useassakin yhteydessä toistettu periaate luostarissa pysymisestä. Esim. nunnien kohdalla korostetaan selvin sanoin, ettei heidän millään muotoa pidä poistua luostaristaan, mutta että jos heidän ehdottomasta välttämättömyydestä on jonnekin luostarista mentävä, saa tämä tapahtua vain abbedissan luvalla sekä lisäksi sillä nimenomaisella ehdolla, että poistuminen tapahtuu vanhojen, luotettavien, abbedissan käskettävissä olevien naisten valvonnassa sekä siten, ettei poistuja majoitu tai viivy luostarinsa ulkopuolella. Vaikka nunnista määrätään erikseen näinkin yksityiskohtaisesti, koskee sama perussääntö yhtä hyvin myös munkkeja: heidänkin tapauksessaan edellytetään yhtä hyvin ankaraa välttämättömyyttä, nimittäin esimiehen myöntämää siunausta poistumiseen.⁹ Mielenkiintoisena piirteenä synodikkojen kannanotossa on se kanoneissa muuten melko harvoin tavattava näkemys, ettei seuraamuksista ole määrätty mitään yksityiskohtaista, vaan että rikkojien on saatava »sopiva» rangaistus.¹⁰ Ei liene täysin epäoikeutettua päätellä, että täten on mahdollisimman suuressa määrin tahdottu saattaa rikkomuksen luonne ja rangaistuksen laatu oikeaan suhteeseen keskenään ja ottaa huomioon se, että syyt luvattomaan poistumiseen voivat olla varsin moninaiset ja keskenään erilaiset. Huomattakoon muuten, että kielteinen suhtautuminen luostarista poistumiseen koskee myös muihin luostareihin menemistä, joskin jyrkkyys on ymmärrettävistä syistä kumminkin melko kaukana käytetyistä sanonnoista. Synodikot mm. korostavat, että jos joku kaikesta

9. VI: 46.

10. Sama.

huolimatta hakeutuu vieraaseen luostariin, olisi hänet otettava vieraana vastaan, mutta hän ei saa ilman oman esimiehensä lupaa jäädä sinne pysyvästi.¹¹ Mainitut rajoitusperiaatteet ilmaisevat synodikkojen perusnäkemysten käsittelemäämme asiaan liittyvistä seikoista. Jotkin muut synodien opetukset ja määräykset heijastavat kyseisen perusnäkemukseen yksityiskohtaisia soveltamistapauksia.¹²

Rajoitukset eivät koske vain luostarista poistumista, vaan synodikot ovat myös tietyissä tapauksissa havainneet aiheelliseksi korostaa muunkinlaisilla rajoituksilla luostarielämän omina-
takeista luonnetta. Puuttumatta laajemmin asian yksityiskohtiin voimme tässä yhteydessä todeta mm., että määräysten eräänä oleellisena tarkoituksena on säilyttää luostariasukkaiden siveellinen vaellus mahdollisimman korkealla, esikuvallisena ja kaikkien aiheellisten ja aiheettomienkin epäluulojen yläpuolella. Tätä taustaa vastaan on nähtävä kaksoisluostareiden perustamiskielto ja ne suhteellisen monet määräykset, jotka juuri mainitsemassamme hengessä säätelevät luostariväen keskinäisiä vierailuja, milloin ne erityistapauksissa sallitaan.¹³ Ulkonaisinkin keinoin pyritään huolehtimaan siitä, etteivät kunnioitettu ihanne ja arvostettu elämänmuoto helposti joutuisi häpeään. Tätä samaa pyrkimystä ja tarkoin määrättyä näkemystä munkkilaisuudesta heijastaa myös asenne luostarin asukkaiden osallistumiseen maallisen elämän ns. kevyempiin muotoihin. Tässä valossa on niin ollen ymmärrettävä kaikesta päättäen esim. se selväsanainen ja varsin jyrkkä kielto, jonka mukaan luostariväen ei ole lupa osallistua julkisiin huvitilaisuuksiin: tässä samalla näkyy kilvoituselämän ihmisen vaelluksen kokonaisuuteen ulottuva vaikutus, joskin on todennäköistä, että vanhan ajan historiallisilla olosuhteilla on oma osuutensa asiassa.¹⁴ Joka tapauksessa tässäkin tuntuu olevan kyse hyvin johdonmukaisesta, tiet-

11. VII: 21.

12. Vr.: African Codex 38 sekä VII: 20 ja 22.

13. VII: 20, VI: 47.

14. VI 24 ja VII: 22.

tyyn kokonaiskuvaan ja -tavoitteeseen perustuvasta ajattelusta.

Mainitsemamme luostarielämän erityisluonteen korostaminen ja kunnioittaminen vaikuttavat vielä monilla muillakin kuin jo mainitsemillamme tavoilla. Täten saatamme todeta mm. sen, että synodikot katsovat munkkeudelle sopimattomaksi sekä sotapalveluksen että maalliset kunnia- ja arvoasemat. Rikkomuksen tapahtuessa nähdään asia nimenomaan siten, että asianomaiset ovat silloin luopuneet siitä, minkä he Jumalan tähden olivat aikoinaan valinneet.¹⁵ Kirkon historian kannalta on tämäkin seikka saattanut olla käytännön ongelma, mutta se ei heikennä itse periaatteen arvoa. Omalla tavallaan ilmenee käsittelimämme perusnäkemys selvästi myös siinä, että luostari- väen edellytetään mm. ulkoasussaan osoittavan suurta yksinkertaisuutta, ei vain luostarielämässä lupaukset tehtyään, vaan jo siihen pyrkiessään, koska vakaan halun maailman iloista luopumiseen ymmärretään merkitsevän myös luopumista kaikesta, mikä vaatetuksessa on todisteena aineellisesta rikkaudesta tai ulkonaisesta koreilusta. On mielenkiintoista todeta, kuinka syvällisesti ja voisi melkein sanoa »psykologisesti» tähän ongelmaan suhtaudutaan: synodikot selittävät nimenomaan, että vaatteilla koreilu muistuttaa uudelleen siitä maailmasta, joka katoaa ja häviää, ja että se siten herättää epäilyjä myös luostarielämän luonnetta kohtaan ja saa aikaan horjumista ja levottomuutta.¹⁶ Saman periaatteen toinen aspekti on siinä, että luostari- väen tulee käyttää yhtenäistä asua, ja että vastaavaa tapaa edellytetään noudatettavan myös sellaisen ulkoasuun liittyvän yksityiskohdan kuin tukan suhteen. Tämä pätee siinä määrin yleisenä kantana, että esim. erämaista luostareihin pyrkivien erakkojenkin kohdalla tehdään tähän käytäntöön mukautumisesta ehto luostariin ottamiselle.¹⁷ Ne yhteydet, joissa määräykset esiin-

15. IV: 7.

16. VI: 45.

17. VI: 42. Eräänlaisena historiallisena kuriositeettina voidaan todeta, että ko. erakkojen mm. vaaditaan leikkauttavan tukkansa *lyhyeksi*, mistä siis ilmenee, ettei luostareissa sittemmin käytännöksi ja »säännöksi» tulut pitkä tukka synodiin mukaan kuulunut munkeille.

tyvät, osoittavat varsin vakuuttavasti, ettei kyseessä ole »tapatavan vuoksi», vaan että sillä on johdonmukainen riippuvuus-suhde ulkonaisen käytännön ja siinä heijastuvan sekä samalla sen tukeman tavoitteen välillä. Tälle elämänmuodolle on ominaista kurinalaisuus ja se nähdään samalla myös jatkuvaksi parannukseksi.¹⁸ Siihen mukautuminen ja kasvaminen koskee tuon elämän kokonaisuutta.

Luostariväen perusvelvollisuuden ja kuuliaisuuden kirkollinen aspekti ilmenee eri tavoin lähinnä siinä, että sen tietyt piirteet liittyvät kiinteästi luostarin sijaintiseudun piispaan. Tämä koskee jo luostariin menoa sekä yleensä, että silloin kun pyrkijän nuori ikä aiheuttaa erityistä harkintaa, jolloin piispalla on mahdollisuus tietyistä normeista riippumattakin ottaa huomioon asianomaisen suurempi tai vähäisempi kypsyys. Joka tapauksessa edellytetään kiinnitettävän asiaan vakavaa huomiota, ettei ratkaisu tapahtuisi liian kevyesti.¹⁹ Monesta yhteydestä ilmenee muuten juuri tuo seikka, että kyseisen ratkaisun odotetaan ja vaaditaan tapahtuvan varsin perinpohjaisen pohdinnan ja riittävän kokemuksen nojalla, mikä tietenkin myös selvästi todistaa tavoitteen arvoa ja korkeutta.²⁰ Toisaalta synodin materiaali osoittaa, ettei ajallisesti laajaa harkintaa ole nähty pelkästään hyväksi, vaan että on myös ymmärretty hyvän aikeen tukemisen ja kannustamisen tarpeellisuus, ja tästä syystä suositeltu tai mahdollistettu myönteisen joustava tulkinta joittenkin asiaan liittyvien yksityiskohtaisten määräysten suhteen.²¹ — Mainitsemamme kurinalaisuuden kirkollinen aspekti ilmenee myös siinä, että luostarin perustaminenkin on riippuvainen piispan luvasta ja että tämän lisäksi nimenomaan säädetään, että tietyn alueen luostarien asukkaat ovat asianomaisen piispan

18. VI: 43.

19. VI: 40.

20. VI: 41. Tässä esim. puhutaan kolmen vuoden koeajasta luostarissa, minkä jälkeen on vakaumuksen koettelemiseksi vielä palattava vuodeksi maailmaan ennen lopullista ratkaisua. Käytäntö on toisaalta kauan sitten useimmiten poikennut tästä varsin suuresti, kuten tiedämme.

21. VI: 40.

alaisia, joskin toisaalta kyseisellä piispalla on myös joka suhteessa velvollisuutensa luostareita kohtaan ja huomattava vastuu niistä jopa aineellisessakin mielessä.²² Luostarienkin riippuvuutta piispallisesta hallinnosta luonnehditaan pyhien isien tradition mukaiseksi, ja tämän säännön vastainen menettely johtaa luostariväen kohdalta ekskommunikaatioon.²³ Tämän seikan erityinen ja toistuva korostaminen epäilemättä viittaa joillakin tahoilla esiintyneeseen hiippakuntaperiaatteen loukkamispyrkimykseen luostarien puitteissa jo suhteellisen varhain. Suoranaisena todisteena tästä voimme pitää lisäksi sitäkin, että synodikot pitävät aiheellisena puhua erikseen ja selkein sanoin varottaen niistä luostarin asukkaista, jotka juonittelumielessä liittoutuivat keskenään piispaansa tai yleisemmin sanottuna muitakin hengenmiehiä vastaan. Pantakoon merkille, että tästä puhuessaan synodikot toteavat sen rikokseksi jo maallisenkin lain kannalta ja korostavat, että sen sitäkin enemmän tulee olla kielletty Jumalan Kirkossa.²⁴ Ongelman vakavuuteen viittaa lisäksi sekin, että samansisältöinen opetus ja ohje oli annettava useammassa kuin yhdessä synodissa.²⁵

Vaikka selibaatti perinteellisesti kuuluu oleellisena osana luostariväen kilvoitteluun, antaa synodien aineisto ainakin jossain määrin sen vaikutelman, että tähän liittyvät kysymykset saattoivat toisinaan olla ulkonaisenakin ongelmana eikä vain jonkun yksilön eettisenä ja yksityisenä vaikeutena, tai ettei suhtautuminen tähän kysymykseen itse asiassa ollut täysin yksiselitteinen heti alkuun: sama kanoni, joka selittää luvattomaksi munkkien ja nunnien avioitumisen ja määrää rikkojat rukousyhteydestä erotettaviksi, jättää paikalliselle piispalle vallan osoittaa rikkoneita kohtaan »ihmisystävällisyyttä», mikä sanonta

22. IV: 4. Taloudellinen vastuu luonnollisesti edellyttää, että piispalla on käytettävissään hiippakunnan rahastot, mutta näinhän kanonien mukaan toisaalta onkin. Vrt. Antiokia 25 ja Apostolinen sääntö 38.

23. IV: 8.

24. IV: 18.

25. VI: 34 on tästä hyvänä osoituksena, kun sitä verrataan edellisessä alaviitteessä mainittuun kanoniin.

sallii yhtä hyvin väljän kuin suppean tulkinnan, koska sääntö ei mainitse mitään ehdoista eikä edellytyksistä.²⁶ On kuitenkin kiistattoman selvää, että kokonaisnäkemys munkkilaisuudesta melko nopeasti johti äskenmainittua johdonmukaisempaan kantaan, jossa luostarielämän erityisluonteen pohjalta luostariasukkaan avioliitto täysin rinnastetaan asianomaisen tekemään aviorikokseen, mikä on sinänsä ymmärrettävissä, jos kerran luostarilupausten katsotaan merkitsevän täydellistä omistautumista Jumalalle.²⁷ Tästä uskollisuudesta poikkeaminen on siksi vertauskuvallisesti uskottomuutta samassa mielessä kuin puolisoa kohtaan osoitettu uskottomuus, mitä tulkintaa tukee mm. se näkemys, että neitsyyteen vihkiytyneen meno avioliittoon käsitetään toiseksi avioliitoksi, josta on myös asianmukaiset seuraukset kirkkokurin kannalta.²⁸

Luostarielämän pyhitetty erityisluonne — ja näin ollen myös sen velvoitukset munkkien ja nunnien kannalta — tulee varsin merkittävällä ja voimakkaalla tavalla näkyviin myös joistakin itse luostareita koskevista määräyksistä, joiden joukossa on tältä kannalta erityisen tärkeänä pidettävä näkemystä, että aikoinaan luostareiksi pyhitettyjen rakennusten on ehdottomasti pysyttävä luostareina ja että niiden omaisuus samoin on säilytettävä niiden hällussa. Varmemmaksi vakuudeksi selitetään nimenomaan, ettei niistä saa tehdä maallisia asumuksia sekä ettei niitä myöskään saa luovuttaa maallikoille. On myös pantava merkille, että synodikot erikseen toteavat tällaisen toimenpiteen mitättömyyden niissäkin tapauksissa, joissa kenties aikaisemmin oli jo näin menetelty.²⁹ Säännön muotoilu on niin yleisluontoinen, että se yhtä hyvin sitoo luostarin ulkopuolisia

26. IV: 16.

27. VI: 44. Vrt. myös edellisen viitteen kanoniin, johon jo sinänsä oikeastaan sisältyy ajatus neitsyyteen vihkiytyneen Jumalalle kokonaan antautumisesta. Vastaava ajatus on nähtävissä myös Basileios Suuren kanonista 19.

28. Basileios Suuren kanoni 18 sisältää viittauksen tähän, joskin Basileios itse säättää, että asianomaisia on käsiteltävä varsinaisina aviorikkojina.

29. VI: 49.

— siis lähinnä piispaa — kuin luostarin asukkaita: kummallakaan taholla ei ole mitään oikeutta ryhtyä muuttamaan luostaria sellaiseksi, mikä mitätöisi sen perusluonteen ja varsinaisen tarkoituksen. Tämä osoittaa omalla tavallaan, miten suuressa määrin luostarielämä koetaan ja ymmärretään niin yhteiskunnan kuin Kirkon muun elämän piiristä erotetuksi, omaa tarkoitustaan palvelevaksi alueeksi. Itse asiassa voidaan kyseisen säännön sanoa sisältävän vieläkin enemmän. Kun se kaikin tavoin pyrkii varjelemaan luostaria luostarina, se samalla korostaa luostarielämän tärkeyttä ja suurta arvoa, koska se nimenomaan tähtää sen säilymiseen omaleimaisena ja oman luonteensa mukaisena. On itsestään selvää, että tämä edellyttää varsin paljon myös luostariväeltä itseltään, jotta kanonin tavoite todella toteutuisi mahdollisimman selvästi ja syvällisesti. Toisaalta kanoni on kilvoittelijoiden ilmeisenä tukena, koska se osoittaa määrätyn suunnan ja selvän päämäärän, johon aivan konkreettisesti voidaan pyrkiä. Samalla se on käytännössäkin esteenä mielivaltaisuudelle ja vapaan yksilöllisille tulkinnoille luostarielämän kehittämisestä ja hahmottamisesta, mikäli tällöin uhataan mennä sellaisiin muutoksiin tai uudistuksiin, jotka sotivat luostarin perusluonnetta vastaan.

Edellä olemme lyhyesti käsitelleet Ortodoksista Kirkkoa velvoittavia synodikkojen näkemyksiä siitä, mitä merkitsee käytännössä luostarielämän pyhitetyn luonteen ja korkeitten tarkoitusten soveltaminen munkkien ja nunnien vaellukseen eli miten luostari-ihanteista olisi synodien mukaan vedettävä konkreettisia johtopäätöksiä. Lähtökohtana ja taustana on ollut synodikkojen usko munkkilaisuuteen Jumalalle mieluisana ja hänelle omistettuna elämänmuotona. Tässä valossa muodostuvat näennäisesti »kirjavat» ja keskenään eriarvoisen tuntuiset kanonit itse asiassa melko selvästi sisäiseltä rakenteeltaan yhtenäiseksi ja johdonmukaiseksi opetuskokonaisuudeksi, jonka varsinaisena tarkoituksena on edistää ja varjella pyhän ihanteen toteuttamista. Tältä kannalta on asiaan liittyvien säädösten perusolemus positiivinen myös silloin, kun sanonnan ulkonainen muoto on

negatiivinen ja lähinnä rajoituksia asettava tai esteitä rakentava, koska kaiken päämääränä näissäkin tapauksissa on positiivisten arvojen suojeleminen ja vahvistaminen. Missä määrin luostarin asukas kokee kanonisen perinnön positiivisena, se riippuu näin ollen ratkaisevasti siitä, missä määrin hänen omat, henkilökohtaiset pyrkimyksensä ovat sopusoinnussa luostarielämän pyhitetyn luonteen ja korkeitten tavoitteiden kanssa.

Synodien luostariväkeä koskevat opetukset oikeuttavat pienen tutkielmamme esiintuomien seikkojen valossa väittämään, että synodikot ovat oivaltaneet siinä määrin syvällisesti luostarielämän erikoisluonteen, että heidän säädöksensä selvästi ja monin tavoin heijastavat merkittävää kilvoitteluihannetta. Tästä syystä lienee oikeutettua todeta, että missä synodikkojen luostarikanoneja on todella vakavasti pyritty noudattamaan, siellä on kilvoitteluelämä sekä voinut että saanut toteutua hyvinkin korkeatasoisena. Vastaavasti on näennäisesti ulkonaisia seikkoja käsittelevistä kanoneista poikkeaminen ilmeisesti ollut suoranaissessa yhteydessä myös hengelliseen taantumiseen ja madaltumiseen. Näin on siitä syystä, että säännöt ilmaisevat ja palvelevat henkeä. Tämän takia — tai itse asiassa on eräässä mielessä oikeampaa sanoa: tämänkin takia — on ekumeenisten synodien luostariväkeä koskevilla säädöksillä pysyvä ja muuttumaton arvo kaikkialla, missä luostarielämää kunnioitetaan Jumalan tahdon mukaisena ja Hänelle ehjästi omistettuna elämänä ja missä tästä kunnioituksesta myös vedetään käytännöllisiä johtopäätöksiä. Näin ovat synodikot selvästi itsekkin asian oivaltaneet ja myös tehtävänsä ymmärtäneet.

SUMMARY

Bishop John of Helsinki The Canons of the Ecumenical Synods Regarding Monasticism.

The author has as his startingpoint the conviction of the synods that monasticism in a special way represents a life according to the will of God. He then discusses and analyses the various canons related to the life of monks and nuns, many of which seem to have an external character or a prohibitive nature. On the basis of his material the author shows, however, that the canons in question express the high monastic ideal of the Church, often from a practical point of view, and that they, in this sense, have an inner unity and a profound consistence: obedience to them thus directly serves and promotes the spiritual goals of monasticism, while disobedience leads to regression and decay. For this reason and owing to their own nature the said canons have a lasting significance, providing that the startingpoint, i.e. the high value and the specific, sanctified character of monasticism are accepted and honoured, not only in theory, but in practice, too.

YLEISORTODOKSISTA KOKOUSTOIMINTAA v. 1971

Vuosi 1971 oli varsin vilkas Ortodoksisten Kirkkojen keskinäisten kokousten ja neuvonpitojen kannalta. Tuntuu siltä, että tämä kirkollinen toimintamuoto, joka olennaisesti merkitsee lähinnä 1960-luvun yleisortodoksisissa neuvotteluissa tehtyjen suunnitelmien ja periaatepäätösten konkreettista, asteittain tapahtuvaa toteutumista, on juuri 1971 entistä selvemmin ja voimakkaammin löytänyt oman rakenteensa ja vakiintunut siinä määrin, että nyt hyvällä syyllä uskalletaan odottaa ko. periaatepäätösten mukaista edistymistä ja määrättyä säännöllisyyttä ja jatkuvuutta itse tapahtumaprosessissa. Toisaalta on kuitenkin todettava, että monet paikalliskirkot elävät olosuhteissa, joissa niiden osallistuminen kirkkojenväliseen kanssakäymiseen riippuu suuressa määrin muista tekijöistä kuin niistä itsestään. Tämä voi jossakin tilanteessa vaikuttaa asioihin koko ortodoksista maailmaakin ajatellen.

Seuraavassa käsittelemme sekä niitä v. 1971 pidettyjä yleisortodoksisia valiokuntakokouksia, joiden tehtävänä on valmistella ns. dialogia muutamien muiden kirkkokuntien kanssa, että myös tulevan Suuren Synodin varsinaisen valmisteluvaliokunnan kokousta. Kaikille paikalliskirkoille on aikoinaan annettu oikeus nimetä edustajansa kaikkiin kyseisiin valiokuntiin, periaatteessa oikeastaan siten, että nimetään yksi varsinainen edustaja ja hänelle teologinen neuvonantaja, mikäli niin halutaan ja katsotaan aiheelliseksi. Useat Kirkot ovat täten määränneet kaksi edustajaa, eikä käytännössä työstunnoissa ole tehty eroa heidän asemansa suhteen. Valmisteluvaliokunnan kohdalla on voimassa päätös, jonka mukaan varsinaisen edustajan on kuuluttava pa-

pistoon, mutta muissa valiokunnissa ei tätä periaatteellista rajoitusta ole, joskin useimmat edustajat ovat papiston jäseniä — yleensä piispoja — ja vain melko harvat yliopistoteologeina toimivia maallikoita. Mainittakoon vielä, että itse valmisteluvaliokunnassa ovat kaikki varsinaiset jäsenet piispoja. Asian luonteesta johtuu, että kaikki kyseiset valiokunnat tekevät vain valmistelevaa työtä ja ehdotuksia, joitten lopullinen kohtalo viime kädessä riippuu tulevasta synodista eli siis periaatteessa kaikkien ortodoksisten paikalliskirkkojen piispojen yhteisistä ratkaisuksista. Tästä huolimatta on näiden eri valiokuntien työllä myös periaatteellinen mielenkiintonsa, sillä yleisesti ottaen voidaan niiden omiakin päätöksiä pitää vähintään suuntaa antavina.

Dialogia vanhakatolisten kanssa valmisteleva valiokunta

Tämä valiokunta kokoontui kesäkuun 22.—30. p:nä Ekumeenista Istuinta edustavan Saksan Metropoliitan *Jakovoksen* johdolla Bonnissa jatkamaan vuoden 1970:n lokakuussa pidettyjen istuntojen työtä. Merkittävänä ja tilanteelle kuvaavana — joskin sinänsä vähäisenä! — piirteenä mainittakoon, että tämän vuoden istuntopaikka oli vanhakatolisten taholta vieraanvaraisesti käytettäväksi annettu ns. Döllingerhaus eli heidän sikäläinen pappiseminaarinsa.

Istuntojen aikana kuunneltiin useita alustuksia, joista myös keskusteltiin. Käsiteltävinä olivat seuraavat teemat: arkkipiispa Reinkelin v. 1952 julkaisema selitys Eukaristiasta, ehdotus ortodoksien ja vanhakatolisten yhteiseksi julkilausumaksi Eukaristiasta, vanhakatolisten oppi Kirkon ykseydestä, vanhakatolisten asenne interkommunioon muiden Kirkkojen kanssa, vanhakatolisten sakramenttioppi ja -käytäntö, vanhakatolisten näkemys tavoitellusta yhteydestä heidän ja ortodoksien välillä, filiokekysymys sekä ortodoksien aikaisemmat dialogit muitten kirkkokuntien ja erityisesti vanhakatolisten kanssa.

Neuvonpidossaan valiokunta tulisi siihen tulokseen, että sen työ on jo edennyt niin pitkälle, että seuraavana vaiheena olisi luonnollisinta varsinaisen dialogin aloittaminen vanhakatolisten kanssa, näin etenkin siitä syystä, että jäljellä olevista ongelmista helpoimmin ja hedelmällisimmin voidaan keskustella välittömästi eli ortodoksien ja vanhakatolisten yhteisissä neuvotteluissa. Valiokunta esittää yhteisen kokouksen ajankohdaksi kesän alkupuolta v. 1972, mutta itse asian ja myös ajan suhteen tekee varsinaisen päätöksen Ekumeeninen Patriarkka yhteistuumin muitten paikalliskirkkojen kanssa.

Vanhakatoliset ovat omasta puolestaan jo talvella 1971 asettaneet valiokunnan tällaista yhteistä kokousta varten. Heidän tahollaan viime vuosina tapahtuneisiin teologisiin valmisteluihin on erityisesti katsottava kuuluvaksi nyttemmin jo toteutettu päätös filioquen poistamisesta uskontunnuksesta. Päätöksen perustelut ovat ortodoksisesti yhtä hyväksyttävät kuin itse päätös: filioque nähdään yhtä hyvin dogmaattiseksi kuin kanoniseksi harhaksi.

Bonnin kokouksessa oli neljästätoista ortodoksisesta paikalliskirkosta edustettuina vain seitsemän. Itäblokin alueelta oli edustajat Moskovalla ja Bulgarialla. Vanhoista patriarkaateista oli poissa Antiokia.

Dialogia anglikaanien kanssa valmisteleva valiokunta

Vain vajaat pari viikkoa myöhemmin eli heinäkuun 7.—11. pnä tämä valiokunta kokoontui Helsingissä. Päätös Suomeen kokoontumisesta tehtiin Helsingin piispan esityksestä v. 1970 Chambèsyssa, jossa pidetyr neuvottelun päätösten pohjalta nyt edettiin. Joskin kyseessä oli sinänsä vähäinen valiokuntakokous, on Suomen kannalta pidettävä varsin merkittävänä sitä että näin korkean kirkollisen tason yleisortodoksinen työkokous nyt saatiin ensi kerran Suomen ortodoksisen kirkkokunnan alueelle. Tämä voidaan nähdä yhtenä seuraamuksena siitä, että sen edustajat viime vuosina ovat suhteellisen säännöllisesti osallistuneet

yleisortodoksiin neuvonpitoihin eri tahoilla. Helsingin kokouksen puheenjohtajana toimi Ekumeenisen Istuimen piiriin kuuluva Thyateiran ja Englannin Arkkipiispa *Athenagoras*.

Alustusten aiheet olivat Helsingissä seuraavat: »Pyhä Henki tämän päivän Kirkon elämänantajana ja evankeliumin tulkitsejana» ja »Kristuksen ristillä ja ylösnousemuksessa suorittaman lunastustyön luonne». Näihin kahteen kysymykseen olivat anglikaanit pyytäneet jo v. 1970 taholtamme perusteellista selvitystä. Lisäksi puheenjohtaja esitti selostuksen sekä anglikaanisesta comprehensiveness-teoriasta että anglikaanisen kirkon ajankohtaisista ongelmista. — Tämäkin valiokunta on edennyt melko pitkälle valmistelutöissään ja kokouksen kestäessä ilmeni toisinaan, että asioitten jatkoselvittelylle olisi tässäkin tapauksessa eduksi suora yhteys tulevaan dialogikumppaniin, etenkin sen takia, että anglikaanien kohdalla tuntuu käyvän yhä vaikeammaksi sanoa, mikä on heidän yhteinen, kirkollinen kantansa, koska yhteyspyrkimyksiä on samanaikaisesti hyvin erilaisille tahoille ja erilaista teologiaa edellyttävissä muodoissa.

Helsingin kokous päättyi hieman »varovaisempaan» kannanottoon kuin Bonnin kokous: päätettiin kokoontua seuraavankin kerran vain omassa ortodoksisessa piirissä heinäkuun alkupuolella v. 1972, mutta sen lisäksi tullaan pitämään toinen, puitteillaan hieman pienempi kokous yhdessä pienen anglikaanisen delegaation kanssa, ehkä syyskuussa 1972, joskin tämä ajankohta saattaa vielä muuttua käytännöllisistä syistä. Oma mielenkiintonsa on sillä, että aloite tähän jälkimmäiseen kokoontumiseen tuli Kreikan Kirkosta, vaikka sen edustajat ovat pikemminkin välttäneet kuin puoltaneet uusia askeleita. Yleiskokouksessa keskustellaan, paitsi yllämainituista kahdesta suuresta temasta, myös v. 1970 Chambèsyssä ortodoksisessa valiokunnassa pohdittuista kysymyksistä. Nämä olivat: anglikaanien näkemys ortodoksien kanssa etsitystä uskonyhteydestä, anglikaanien ja tiettyjen protestanttisten kirkkojen ehtoollisyhteyden vaikutus ortodoksiselta kannalta, anglikaanien mahdollisuudet saada yhteisissä neuvotteluissa kenties tehtävät päätökset velvoittamaan

kaikkia anglikaanisia kirkkoja sekä 39:n artiklan pätevyys ja Prayer Bookin asema.

Helsingissä oli sama ongelma kuin Bonnissa: monet paikalliskirkot olivat vailla edustusta. Itä-Euroopan Kirkoista oli oma edustaja vain Moskovalla ja tämäkin oli Belgiasta. Todettakoon myös, että tälle valiokunnalle oli nyt Helsingissä pidetty kokous sen toinen virallinen kokoontuminen.

*Ei-kalkedonilaisten Kirkkojen kanssa dialogia
valmisteleva kokous*

Bonnissa oli kokouspaikka vanhakatolinen, mutta nyt mainitun valiokunnan kokous pidettiin jopa maassa, jonka oma, kansallinen Kirkko kuului juuri ei-kalkedonilaisten vanhaan ja kunnianarvoisaan kirkkoperheeseen. Kokouspaikkana oli Addis Abeba ja ajankohta oli elokuun 18.—28. Suoranainen edustus oli yhdeksällä eri paikalliskirkolla. Olosuhteista ja asiasta ilmeisesti johtui, että tällä kertaa oli mukana edustaja myös Georgian Kirkosta, joka muuten on hyvin harvoin osallistunut yhteiseen neuvonpitoon. Myös Addis Abebassa oli Konstantinopolin edustaja puheenjohtajana ja tällä kertaa lisäksi todella »paikan päältä» saapunut eli Myrran Metropoliitta *Krysostomos*.

Addis Abebassa käsiteltiin varsin perusteellisesti seuraavia asioita: IV ekumeeninen synodi erityisesti Paavi Leon kirjeen ja Patriarkka Dioskoroksen kannalta, ns. ryövärisynodi v. 449, kristologinen dogma, ehdotuksia yhteisymmärryksen saavuttamiseksi, kalkedonilaisten ja ei-kalkedonilaisten epäviralliset tapaamiset sekä ei-kalkedonilaisten ongelma neljän jälkimmäisen ekumeenisen synodin tunnustamisen suhteen. Joistakin tässä mainituista aiheista oli parikin esitelmää.

Kokouksen päätösten johdannossa korostetaan jo voimakkaasti ortodoksisten ja ei-kalkedonilaisten eli Vanhojen Orientalisten Kirkkojen läheistä yhteyttä ja niiden historiallisia siteitä. (Kokouksen kestäessä oli monia virallisia kohteliaisuus- ja vie-

railuyhteyksiä niin Etiopian Kirkkoon kuin hallitusvaltaan). Vaikka nyt pidetty kokous olikin ensimmäinen laatuaan, päätyi valiokunta kuitenkin toteamaan, että valmisteluja on jo tehty riittävästi. Siksi valiokunta yksinkertaisesti esittää, että Ortodoksisien Kirkkojen taholta otettaisiin yhteys Orientaalisiiin Kirkkoihin, jotta nämä asettaisivat oman delegaationsa dialogia varten. Dialogin alkamisajankohtaan nähden ei tehdä konkreettista ehdotusta, vaan asia jätetään kokonaan Kirkkojen päätettäväksi. On kuitenkin pantava merkille, ettei tässä ole kaikesta huolimatta tarkoitus ryhtyä välittömästi ja suoraan itse dialogiin. Tämä ilmenee valiokunnan menettelytapaehdotuksesta, jossa mm. esitetään pientä alivaliokuntaa kummallekin taholle, ja nämä kolmimiehiset ryhmät kokoontuvat ehdotuksen mukaan aikoinaan sopimaan varsinaisten valiokuntien ensimmäisestä kokouksesta eli varsinaisen dialogin alkamisesta. — Päätöstekstissä puututaan myös hieman yllättäen siihen, mitä tuleva kirkollinen liitto ei voi merkitä, jolloin mm. korostetaan, että tämä askel askeleelta saavutettava liitto tai yhtyminen ei muuta niitä jurisdiktio-oikeuksia, jotka nyt tietyillä alueilla vallitsevat, koska mikään Kirkko ei absorboi toista, kuten valiokunta lausuu vakaumuksenaan. Kannanotto tähän kysymykseen on luonnollisesti varsin suuresti tapahtumien edelle menemistä, varsinkin kun se tapahtuu vailla perusteluja.

Addis Abeban kokouksen tulokset jäävät tavallaan muita valiokuntia enemmän riippumaan Konstantinopolin halusta ja mahdollisuuksista asian kehittämiseen, koska se ei tehnyt konkreettista päätöstä tai esitystä oman työnsä tulevasta aikataulusta. Sen työhön ehkä vaikuttavat myös kirkkopoliittiset tekijät enemmän kuin pelkästään teologiset.

Suuren Synodin valmisteluvaliokunta

Jo vuonna 1968 pidetyn IV:n yleisortodoksisen kokouksen päätösten pohjalta syntynyt Suuren Synodin valmisteluvaliokunta piti ensimmäisen varsinaisen kokouksensa Chambèsyssä

16.—28. heinäkuuta 1971. Koska Turkin viranomaiset eivät antaneet matkustuslupaa sen varsinaiselle puheenjohtajalle, Kalkedonin Metropoliitalla *Melitonille*, Ekumeeninen Istuin lähetti hänen tilalleen Myrran Metropoliitan Krysostomoksen. Tämän valiokunnan erityisenä tehtävänä on huolehtia siitä, että Synodin valmisteluun kuuluvat tutkimus- ja selvittelytehtävät suoritetaan eri tahoilla ja että materiaali kootaan ja toimitetaan lausuntoja varten eri paikalliskirkoille. Valiokunnan pysyvä sihteerinvirasto on Chambéssyssa. Ensimmäisessä yleisortodoksisessa kokouksessa Rhodoksella v. 1961 Synodia varten sovitusta asialistasta on v. 1968 tehdyn päätöksen nojalla ollut valmisteilla kuusi teemaa, jotka nyt Kirkkojen lausuntojen kera olivat valiokunnan käytettävissä.

Teemojen alustavan käsittelyn olivat suorittaneet tietyt paikalliskirkot, joista jotkut olivat tehneet varsin perusteellista työtä. Muitten Kirkkojen kommentaareja oli myös saapunut melko runsaasti, ja niitä esitettiin lisää vielä kokouksen kestäessä. Tältä pohjalta, yleiskeskustelun avulla ja alivaliokuntien perinpohjaisen työn vielä tultua pohdituksi yhteisistunnoissa valiokunta päätyi omiin ehdotuksiinsa käsitelyistä aiheista. Itse teemat olivat seuraavat: 1) Jumalallinen ilmoitus, 2) maallikkohenkilöiden osanoton lisääminen Kirkon liturgiseen ja muuhun elämään, 3) paastosääntöjen tarkistus nykyajan vaatimusten mukaan, 4) avioliittoesteet, 5) kalenterikysymys, erityisesti pääsiäisen kannalta ja 6) ekonomiaperiaate Ortodoksisessa Kirkossa.

Tätä kirjoitettaessa ei ole vielä annettu lupaa pöytäkirjojen sisällön julkaisemiseen, mutta joitakin yleisiä huomioita voitaneen tässä esittää. Ensimmäisen teeman suhteen vallitsi suuri yksimielisyys jo ilman laajaa keskustelua. Erityisesti korostettiin Raamatun kuulumista Tradition piiriin, jolloin myös näiden kahden vastakkainasettamisen vaara häviää. Toisen teeman suhteen halusi suuri enemmistö varsin voimakkaasti alleviivata sitä, että ns. maallikko-ongelmaa ei ole ortodoksisessa maailmassa, mikäli pysytään apostolisessa järjestyksessä, joka on kerta kaikkisesti olemukseltaan määrätty. Ongelman katsottiin oleelli-

sesti rakentuvan vieraisiin lähtökohtiin siellä, missä se kenties esiintyy. Kokonaan toinen asia on aktiivisuuden lisääminen oikeissa puitteissa: tämä nähtiin lähinnä käytännön kysymyksenä. Kolmannen teeman suhteen päädyttiin moniinkin muutoksiin, jotka pyrkivät ottamaan huomioon mm. nykyajan työolosuhteet. Lisäksi ehdotetaan paikalliskirkoille huomattavaa harkintavaltaa piispojen käytettäväksi. On kuitenkin todettava, että tämän teeman kohdalla oli keskustelun tietyissä vaiheissa voimakkaitakin mielipide-eroja. Neljäs teema osoittautui hyvin visaiseksi niille, jotka halusivat joitakin oleellisia muutoksia mm. leskipappien ja pappisvihkimyksen jälkeiseen avioliittoon nähden: esitetyt tarkistukset ovat hyvin pienet, eivätkä ulotu pappeihin. Oli mielenkiintoista ja merkittävää, että tässä kysymyksessä oli konservatiivisuus huomattavasti suurempi kuin paastoasiassa. Viides teema aiheutti hyvin paljon keskustelua — jopa kiivastakin — mutta lopputulos oli yllättävän yksinkertainen: esitettiin kaikkien siirtymistä ns. tarkistettuun juliaaniseen kalenteriin eli uuteen ajanlaskuun, *myös* pääsiäisen suhteen, mutta kuitenkin siten, että ajankohta jäisi riippumaan paikalliskirkosta. Samoin yksimielisesti ehdotettiin, että ne Kirkot, joilla on edustustoja tms. toista kalenteria seuraavan Kirkon alueella, niitten kohdalla siirtyisivät ympäristön käytäntöön. Todetakaan, että tämä esitys tuli Venäjän Kirkon taholta. Suomen kannalta valiokunnan kalenteriesitys on varsin myönteinen, koska se toteutuessaan lopultakin poistaisi päiväjärjestyksestä meidän pääsiäisongelmamme, vieläpä meille käytännössä helpolla tavalla. Valiokunta otti kielteisen kannan ajatukseen kiinteästä pääsiäispäivästä, jota mm. YK:n taholta on esitetty ja jota jotkut ortodoksiset Kirkot ovat ehdollisesti puoltaneet. Kuudes aihe eli ekonomiaperiaate aiheutti sekä vilkkaan että laajan keskustelun, jossa yhä enemmän selvisi, että ekonomia on säilytettävä ekonomiana ja ettei sitä saa säännöiksi tekemällä muuttaa tai yrittää muuttaa kanoneiksi. Erityisesti alleviivattiin myös sen poikkeus- ja tilapäisluonnetta sekä vastaavaa soveltamista ilman väärää väljyyttä.

Valiokunnan esitykset perusteluineen tulevat paikalliskirkkojen johdon käsiteltäväksi kommentaareja varten, jotka sitten taas saatetaan valiokunnan jäsenten tietoon. Ehdotuksen mukaan tulisi kutsua koolle Esisynodaalinen Yleisortodoksinen kokous heinäkuun alkupuolella v. 1972. Hieman sitä ennen kokoontuisi valmisteluvaliokunta viimeistelemään saatujen lausuntojen pohjalta kyseiselle Prosynodaaliselle kokoukselle annettavaa, mainittuja kuutta teemaa koskevaa materiaalia. Monien viivytysten ja laiminlyöntien vuoksi valiokunta myös kehottaa kaikkia noudattamaan synodin valmistelua varten määrättyä aikataulua, josta nyt ollaan pahasti jäljessä. Erityisen merkillepantava on lisäksi se valiokunnan ehdotus, että Prosynodaalinen kokous ottaisi perusteellisesti harkittavakseen kysymysluettelon, joka v. 1961 hyväksyttiin tulevaa Suurta Synodia varten, koska se ilmeisesti monestakin syystä kaippaa tarkistusta niin sisällön kuin tärkeysjärjestyksen suhteen.

Valiokunta on omalta osaltaan, päästyään nyt toimimaan, tehnyt vakavan yrityksen saada suuren ja raskaan koneiston vähitellen liikkeelle, jotta todella koittaisi koko ortodoksisen maailman kauan odottama ja kipeästi tarvitsema päivä, jolloin Suuri Synodi jälleen kokoontuisi. Siitä voisi tulla uusi, voimakas todistus ortodoksiasta kaikelle kristikunnalle. Mutta se vaatii vielä paljon työtä ja vaivannäköä, vaikka Synodi onkin paljon enemmän kuin ihmisten kokous.

Kaikissa tässä mainituissa kokouksissa oli jossain muodossa esillä myös kysymys Moskovan »Amerikan autokefaaliseksi ortodoksiseksi kirkoksi» julistamasta Amerikan venäläisestä ns. Metropoliasta, jota suurin osa ortodoksista maailmaa kieltäytyy tunnustamasta itsenäiseksi. Dialogeja valmistelevissa kokouksissa venäläinen edustaja esitti parissa tapauksessa Moskovasta tulleen kirjelmän, jossa asiaa selvitettiin Moskovan kannalta. Tämä tapahtui oikeastaan pöytäkirjan tai ainakin virallisen ohjelman ulkopuolella. Kirjelmässä vaadittiin mainitulle amerikkalaiselle kirkkokunnalle oikeutta osallistua valiokuntien työhön. Kokouksissa todettiin, että asia ei kuulunut niiden toiminta-

piiriin eikä muutenkaan aiheuttanut mitään toimenpidettä. Erityisen merkittävänä on pidettävä sitä, että Synodin valmisteluvaliokunnassa läsnäollut Leningradin ja Novgorodin Metropolitania *Nikodim*, jota kirkkojenvälisissä tapahtumissa aiheellisesti kunnioitetaan Moskovan Patriarkaatin vahvana ja itsenäisenä edustajana, ei laajassa alkupuheenvuorossaan lainkaan ryhtynyt käsittelemään tätä asiaa, vaan tyytyi vain ohimennen mainitsemaan antavansa sitä koskevan kirjelmän myöhemmin valiokunnan jäsenille. Näin tapahtuikin pöytäkirjan ulkopuolella. Vuoden 1971:n alkupuolella pelättiin, että tämä kysymys voisi tulla esteeksi ortodoksien keskinäisissä neuvonpidoissa, koska otaksuttiin Moskovan ehdottomasti vaativan »Metropolian» mukaanottoa, jota taas Ekumeninen istuin ja useat muut vastustaisivat. Toistaiseksi Moskova on kuitenkin nähnyt yhteistyön jatkumisen niin tärkeänä, ettei jousta ole jännitetty liian pitkälle amerikkalaiskysymyksessä. Tätä osoitti sekin, että patriarkan vaaliin liittyvissä juhlallisuuksissa kesäkuussa 1971 Moskova vastaavista syistä suostui siihen, ettei »Metropolian» edustaja palvellut muitten vieraitten kanssa yhteisliturgiassa Moskovassa ja Zagorskissa. Toivottavasti yhteyden ylläpitämisen ja rakentamisen asenne säilyy, sillä muuten vaarantuvat niin dialogit kuin Suuri Synodi.

SUMMARY

Bishop John of Helsinki Inter-Orthodox Gatherings in 1971.

The author gives a survey of various official inter-orthodox conferences which took place in 1971 as preparatory steps for ecumenical relations and the coming Great Synod. The conferences thus analyzed are the meetings of the three subcommittees preparing for a theological dialogue with the Old-Catholics, the Anglicans and, the Non-Calcedonians, and the work-conference of the Preparatory Committee of the Synod. He deals with the papers read and the themes discussed plus the suggestions and propositions made. His general conclusion is that the described activities now have found a structure and such a degree of stability, that it may be taken for granted that the work toward the Synod will continue and develop, unless some inter-orthodox problem or political pressure from outside will disturb it.

VOIDAANKO PAAVIUS HYVÄKSYÄ ORTODOKSISELTA
KANNALTA?

Ennen kuin voimme antaa ortodoksisen kirkon vastauksen otsikossa esitettyyn kysymykseen, on meidän luotava lyhyt katsaus paavin asemaan Kirkossa. Roomalaiskatolisen kirkon Rooman piispan primaattia koskeva dogmi perustuu siihen vakaukseen, että paavi on pyhän Pietarin suksession perijä. Apostolisen perimyksen edellytetään ulottuvan sekä pyhään istuimeen että sen haltijaan. Rooman paavi *Paavali XI* on tähän viitannut kristittyjen yhteyttä käsittelevässä puheessaan:¹ Kirkko on perustettu Jeesuksen itsensä laskemalle kalliolle, mikä tahtoo sanoa apostolien ruhtinaan perimyksen perijän, paaviuden varaan.² Kun Rooman kirkon paikallinen Vatikaanin II kokous monista yrityksistään huolimatta ei ole kyennyt tähän mennessä millään tavoin edellä mainittua roomalaista vakaukseen muuttamaan tahi selittämään toisella tavalla, on meidän kysymystä tarkastellessamme lähdettävä siitä, ettei piispojen kollegion asettaminen paavin ympärille ole millään tavoin muuttanut Vatikaanin I kokouksen dogmia siitä, että Rooman piispa, paavi, on koko kirkon yksinoikeutettu johtaja, erehtymätön (*ex cathedra*) ja Kristuksen sijainen maan päällä (*vicarius Christi*). Koska kaksi viimeksimainittua ominaisuutta, erehtymättömyys ja Kristuksen sijaisuus, ovat suoranaisesti ensimmäisestä ominaisuudesta (*episcopus ecclesiae universalis*) johtuvia, on ensimmäinen tehtävämme tutkia toisaalta Pietarin ja toisten

1. *Zurnal Moskovskoj Patriarhii* 1965 n:o 7, s. 51.

2. *La Croix du jeudi* 21 novembre 1963. *Ecclesiam suam*. — *Seppo A. Teinonen* Ajan varrelta. *Teologinen Aikakauskirja* 1965, s. 157—158.

apostolien suhdetta ja toisaalta Pietarin ja Rooman istuimen välistä suhdetta.

Rooman piispaus paaviutena perustuu Pietarin erityiseen johtaja-asemaan apostolien joukossa. Mitä tästä sanovat apostolisen ajan historia ja Uusi Testamentti?

Uusi Testamentti ja apostolisen ajan historia osoittavat selvästi, ettei Herra asettanut ketään apostoleistaan erityiseen asemaan suhteessa toisiin. Päinvastoin hän kehotti heitä kaikkia olemaan palvelusalttiuden ja nöyryyden esikuvina. Sellaiset evankeliumin kohdat kuin Matt. 20: 20—28, Mark. 10: 35—45 puhuvat tästä selvin sanoin. Niinikään Apt:n luvut 1—7 kertoesaan apostolisen ajan kirkon elämästä ja apostolien toiminnasta Kirkon työvainiolla eivät aseta Pietaria toisten apostolien johtajaksi, vaan apostolien yhdenvertaiseksi työtoveriksi. Tässä kohden emme kuitenkaan saa kieltää Pietarin persoonallista näkyvyyttä, mikä ei johdu hänen apostolisen asemansa erikoislaatuisuudesta, vaan hänen elävästä ja vilkkaasta luonteestaan. Kun Pietari esiintyy Apt:n alkulukujen näkyvänä hahmona, hän esiintyy kaikkien apostolien nimissä heidän työtoverinaan, ei johtajanaan. Siitä, että Apt:n ensimmäisessä osassa puhutaan enemmän Pietarista ja toisessa vielä enemmän Paavalista, ei lainkaan seuraa, että näillä apostoleilla olisi ollut jonkinlainen erityinen valta muihin. Itse asiassa kaikki apostolit olivat tasarvoisia keskenään. Kysymykset, jotka heräsivät heidän keskuudessaan, ratkaistiin yhteinen mielipide huomioonottaen (Apt. 1, 6 ja 15). Ja eräissä tapauksissa näkyy selvästi, ettei Pietari ollut käskijänä, vaan itse oli kuuliainen toisille apostoleille ja vastuunalainen heidän edessään. Ettei Pietarilla ollut erikoisasemaa muihin apostoleihin nähden alkukirkossa, ilmenee jo siitä, että Paavali, tullessaan kääntymyksensä jälkeen esittäytymään Jerusalemin äitikirkolle, mainitsee tämän kirkon pylväinä Jaakobin, Keefaan ja Johanneksen (Gal. 2: 9).

Kirkon historia osoittaa selvästi, että vuoteen 70 saakka Jerusalemin kirkko oli kaikkien muiden maailmaan perustettujen seurakuntien äitikirko. Pietarin suhde tähän äitikirkkoon ja sen

johtajaan Jaakobiin, Herran veljeen, oli alistus- ja kuuliaisuus-suhde. Apt:n kahdeksas luku kertoo, kuinka apostolit lähettävät Pietarin ja Johanneksen Samariaan vuodattamaan P. Hengen jo kastettujen päälle (Apt. 8: 14). Todennäköisesti Jaakob Jerusalemin kirkon silloisena johtajana ja yhtenä »pylväistä» jäi Jerusalemiin. Myös Paavali on toiminnallaan osoittanut Jerusalemin kirkon keskeisen aseman muihin seurakuntiin nähden ennen vuotta 70. Niinpä hän aina päättää lähetysmatkansa Jerusalemiin. Vaikka tämän toimenpiteen tarkoituksiksi voimme selittää »almujen» tuomisen äitikirkolle paikallisilta pakanain keskuuteen syntyneiltä seurakunnilta, emme tässä yhteydessä saa syrjäyttää ajatusta siitä, että (Gal. 2: 9) tehty sopimus työnjaosta »pylväitten», Pietarin, Jaakobin ja Johanneksen kanssa (että he toimisivat ympärileikattujen ja Paavali ja Barnabas pakanain keskuudessa) edellytti saavutusten selostamista Jerusalemin äitikirkolle työn päätyttyä.

Vielä on syytä kiinnittää huomiota erääseen Apt:n kohtaan, joka selvästi osoittaa, että Pietari, sen jälkeen kun Jaakob oli valittu Jerusalemin kirkon johtajaksi, sananmukaisesti alistui äitikirkon auktoriteetin edessä. Jouduttuaan Herodeksen aikana vankeuteen ja sieltä ihmeellisesti vapauduttuaan Pietari (ennen poistumistaan Jerusalemista Antiokiaan) pyytää ilmoittamaan sekä vankilasta vapautumisestaan että Jerusalemista poistumisestaan »Jaakobille ja veljille». Antiokiassa olonsa aikana vv. 44—65 Pietari edelleen oli Jerusalemin kirkon lähetti ja sille alistettu. Kertoessaan apostolien kokouksesta Jerusalemissa Apt:n 15. luku aivan selvästi osoittaa Jaakobin olleen tämän kokouksen puheenjohtajana. Kun Pietari (Apt. 15: 7—11) sekä apostolit Paavali ja Barnabas (Apt. 15: 12) ovat antaneet lausuntonsa kokoukselle erimielisyyttä synnyttäneestä kysymyksestä, Jaakob, puheenjohtajan ominaisuudessa tekee yhteenvedon asiasta (Apt. 15: 12—21) ja kokous P. Hengen johtamana antaa siitä päätöksensä: »Sillä Pyhä Henki ja me olemme katsoneet hyväksi» jne. Jo tästä saatamme havaita, ettei Pietarilla ollut erikoista asemaa apostolien joukossa, vaan hän oli vain yksi

heistä. Tässä yhteydessä on mielenkiintoista esittää vielä pieni yksityiskohta apostolien ajan Kirkon elämästä, joka selvästi osoittaa Pietarin pitäneen suuressa arvossa Jerusalemin äitikirkon ja sen johtajan Jaakobin auktoriteettia. Toistaessaan Gal. kirjeen toisessa luvussa Apt:n 15. luvun apostolien kokouksen päätöksen Paavali kertoo siinä myös Antiokiassa tapahtuneesta konfliktista Pietarin kanssa. Ennen Jerusalemista tulleita Jaakobin lähettämiä miehiä Pietari oli aika vapaasti veljeillyt »pakanain kanssa», mutta miesten ilmestyttyä »hän vetäytyi pois ja pysytteli erillään» (Gal. 2: 12). Nähtävästi Pietari ei tahtonut tulla Jaakobin ja Jerusalemin kirkon edessä syytetyksi siitä, että oli rikkonut sekä »pylväiden» että Paavalin ja Barnabaan kesken tehdyn ja käden lyönnillä vahvistetun työsopimuksen, mikä perustui siihen, että Pietarin tuli toimia ympärileikattujen, vaan ei pakanain parissa.

Edellä olemme alkukirkon historian ja Uuden Testamentin valossa todenneet Pietarin aseman yhdenarvoiseksi toisten apostolien kanssa. Näin ollen ei voida vedota Pietarin erikoisasemaan apostolien joukossa. Tämä Rooman kirkon argumentti ei ole yhtäpitävä Uuden Testamentin todistuksen kanssa. Asiaa käsitellään vielä Matt. 16: 17:n selityksen yhteydessä (vrt. s. 57).

Roomalaiskatolisessa kirkossa Rooman piispan asemasta puhuttaessa vedotaan myös siihen, että Pietari olisi ollut Rooman seurakunnan perustaja ja n. 25 vuoden ajan (44—68) sen ensimmäinen piispa. Katsokaamme, minkä todistuksen Uusi Testamentti ja apostolisen ajan kirkon historia tästä antavat.

Apt:n todistuksen mukaan voimme erottaa Pietarin elämässä kolme melko selvää työkautta: 1) Pietarin toimikausi Jerusalemissa (Apt. 1—12). 2) Pitkä ajanjakso (44—65), jolloin Pietari ei enää ollut Jerusalemissa, mutta ainakin osan aikaa siitä Antiokiassa. Tältä ajalta on Uudessa Testamentissa hyvin vähän tietoja Pietarista, lähinnä vain se, mitä voidaan todeta Apt:n 15. luvusta ja Paavalin lähetykskirjeistä. 3) Pietarin lyhyt työkausi Roomassa, joka päättyi hänen marttyyrikuolemaansa ennen vuotta 68. Tästä viimeisestä periodista voimme saada

tietoja Markuksen evankeliumista ja kahdesta Pietarin lähetyskirjeestä.³ Pintapuolinenkin silmäys Apt:n antamaan Pietarin kuvaan osoittaa selvästi, ettei Pietari ole voinut olla Rooman seurakunnan perustaja eikä myöskään sen ensimmäinen piispa. Paavalin lähetyskirjeistä saamme sen kuvan, ettei Pietari ollut Roomassa silloin kun Paavali tuli sinne, vaan hän lienee tullut Roomaan Paavalin mestauksen aikoihin, n. vv. 64—67. Tässä kohdin on syytä muistaa, että vielä tällöin oli Jerusalemin koko Kirkon keskus.

Kuka tai ketkä perustivat Rooman seurakunnan ja milloin se tapahtui? Uuden Testamentin kirjoitukset eivät anna tähän paljonkaan valoa. Ei kuitenkaan ole epäilystäkään siitä, että Rooman seurakunnalla on hyvin varhainen historia.

Apt. 18: 2:ssa Paavali mainitsee tavanneensa »erään Akilasnimisen juutalaisen, Pontoslaisen syntyään, joka oli äsken tullut Italiasta, ja hänen vaimonsa Priskilian. Keisari Claudius oli näet käskenyt kaikkien juutalaisten poistua Roomasta». Tämä Apt:n kohta yhdessä *Suetoniuksen* kirjoittaman keisari Claudiuksen elämäkerran erään maininnan kanssa⁴ antaa aiheen otaksua, että kristillisuus oli tunnettua Roomassa jo keisari Claudiuksen aikana vv. 41—54. Suetonius oli tietoinen siitä, että Claudius karkotti juutalaiset Roomasta liiallisesta »Christuksen» tähden tapahtuneesta kiihotuksesta. Eräät olettavat tämän toimenpiteen tapahtuneen vuosina 50 tahi 52, mutta tavallisesti juutalaisten karkotus Roomasta ajoitetaan vuoden 49 paikkeille. Apt:n kirjoittaja omasta puolestaan mainitsee Akilaan ja Priskillan, joihin Paavali »saman ammattikunnan jäsenenä» (Apt. 18: 3) liittyy, äsken tulleen Italista. Jos uusimmat arkeologiset löydöt antavat aiheen olettaa Paavalin olleen Korintossa vuosina 51—52, molemmat dokumentit, Apt ja Suetoniuksen maininta, puhuvat samasta ajasta. Tässä on syytä todeta, että Apt:ssa ei ole missään mainittu Paavalin kastaneen Akilaan ja Priskillan.

3. *Cassien, Évêque de Catane Saint Pierre et l'Église dans le Nouveau Testament. Le problème de la Primauté. Istina 1965 n:o 3, s. 261—304.*

4. Sama, s. 264.

Siis he olivat kristittyjä jo Roomasta karkotettaessa.

Kysymykseen, kuka tai ketkä olivat Rooman seurakunnan perustajat, meidän täytyy vastata vain olettamuksella. Varmaa on kuitenkin, ettei Paavalikaan, Pietarista puhumattakaan, ollut tämän seurakunnan perustaja. Tämä ilmenee selvästi Paavalin Roomalaiskirjeestä. Paavali ei tyydy vain siihen, että kieltää koskaan olleensa Roomassa (Room. 1: 9—15), vaan vieläpä tuoesille syyn, miksi ei ollut saapunut Roomaan: hän piti kiinni säännöstä olla rakentamatta toisen laskemalle perustalle (Room. 15: 20—22). Siis seurakunta oli jonkun toisen perustama, ja roomalaisten usko oli Roomalaiskirjeen kirjoittamisen aikoihin tullut »maininnanarvoiseksi kaikessa maailmassa» (Room. 1: 8).

Room. 15: 20—22 puhuu sitä vastaan, että Pietari olisi perustanut Rooman seurakunnan. Pitäen kiinni säännöstä olla rakentamatta toisen perustukselle Paavali ei mainitse, kuka on Rooman seurakunnan perustuksen laskenut. Jos se olisi ollut »apostolien ruhtinas» Pietari, Paavalin haluttomuus sekaantua toisen työhön olisi ollut sitäkin oikeutetumpaa, mutta hän varmasti olisi maininnut Roomalaiskirjeessään Pietarin nimen, kuten hän mainitsee hänet Galatalais- (1: 18; 2: 7, 9, 11) ja 1. Korinttolaiskirjeessään (1. Kor. 1: 12; 9: 5; 15: 5). Paavalin vaikeneminen voidaan tulkita siten, ettei Pietari ollut kyseisen seurakunnan perustaja.

Näin jäävät jäljelle vain arvailut. Ensiksikään ei voida tämän kysymyksen suhteen sulkea pois sitä mahdollisuutta, että ensimmäinen sana Kristuksesta, joka kulkeutui Roomaan asti, voisi olla yhteydessä Jerusalemin helluntaitapahtumiin. Pietarin kuulijain joukossa Apt. mainitsee tuolloin olleen »epidimuntēs Romei» »täällä oleskelevat roomalaiset» (Apt. 2: 11). Tällä sanonnalla Apt:n kirjoittaja voi tarkoittaa roomalaisia, jotka pysyvästi oleskelivät Jerusalemissa, mutta myös Roomassa vakinaisesti asuvia juutalaisia. Nämä olivat pääsiäisen johdosta saapuneet Jerusalemiin, joka oli heidän ainoa uhripaikkansa koko maailmassa. Molemmissa tapauksissa, mutta eritoten viimeksimainitussa sana Kristuksesta olisi hyvinkin voinut kulkeu-

tua Roomaan, ja näin olisivat ensimmäiset kristinuskon siemenet tulleet kylvetyiksi valtakunnan pääkaupunkiin. Toinen mahdollisuus voi olla kätkeytyneenä Room. 16: 6:n sanontaan. Mitä merkitsee Paavalin tervehdys »Marialle, joka on nähnyt paljon vaivaa teidän tähtenne»? Ja entä se, että Paavali heimolaisiaan Andronikosta ja Junniaa nimittää apostoleiksi? Voitaisiinko tämä tulkita Roomalaiskirjeen todistukseksi siitä, että he toivat kristinuskon Roomaan? Kolmas mahdollisuus, mikä ilmenee Roomalaiskirjeestä, on myös huomionarvoinen. Miten on ymmärrettävä se tosiasia, että Paavali, joka omien sanojensa mukaan ei ennen Roomalaiskirjeen kirjoittamista ollut koskaan käynyt Roomassa, lähettää tervehdyksiä niin monille kirkon jäsenille siellä (Room. 16). Voihan olla mahdollista, että hän oli kuullut heistä Akilalta ja Priskillalta, jotka tapasi Korintossa Roomasta karkotuksen jälkeen, mutta tervehdyksistä ilmenee selvästi, että eräitä heistä apostoli Paavali tunsi henkilökohtaisesti (Room. 16: 5, 7, 13). Jos apostoli tunsi joitakin henkilökohtaisesti, voimme olettaa, että hän tunsi heidät kaikki. Asiahahan on niin, että pääkaupungit kaikkina aikoina kaikkialla magneettin tavoin vetävät ihmisiä puoleensa. Hyvinkin voi olla mahdollista, että Rooman seurakunnan ovat perustaneet ne, jotka ovat ottaneet kasteen vastaan Rooman ulkopuolella, Vähässä-Aasiassa tai muualla, ja kukin heistä oli omia teitä lopulta vaeltanut Roomaan, jossa heistä muodostui seurakunta. Tällöin on luonnollista, että Paavali tunsi monta heistä henkilökohtaisesti, koska oli heidät tavannut eri puolilla imperiumia, ja näin ollen tietäen heidän kulkeutuneen Roomaan, lähetti heille tervehdyksen.⁵ Tämän enempää Rooman seurakunnan perustamisen ajasta ja perustajista on turha arvailla; mutta joka tapauksessa jo 50-luvulla seurakunnalla oli näkyvä asema Kirkon elämässä.

Jerusalemien hävitykseen saakka ei voi olla puhuttakaan siitä, että Rooman seurakunnalla tai sen piispalla olisi ollut primaatti-asema Kirkossa. Jerusalemien hävityksen jälkeen Rooman kirkko joutui tunnustamaan Efeson seurakunnan johtoaseman. Aina

5. *Episkop Kassion* Hristos i pervoe hrist:anskoe pokolenie, s. 186—189.

vuosisadan loppuun saakka apostolin ja evankelistan Johannes Teologin persoonallisuuden voimalla Efeso säilyttikin Jerusalemilta saamansa johtoaseman.

Ennenkuin siirrymme kanonien antamaan todistukseen Rooman seurakunnasta ja sen piispan asemasta Kirkossa yleisten kirkolliskokousten aikakaudella, on meidän vielä palattava Matteuksen evankeliumin sanontaan: »Sinä olet Pietari, ja tälle kalliolle minä rakennan seurakuntani ja tuonelan portit eivät sitä voita» (Matt. 16: 18).

Tekstin autenttisuutta vastaan on voimakkaasti hyökätty liberaalisen protestanttisen suunnan taholta. On kuitenkin myönnettävä, että lukuisa joukko aikamme tutkijoita on vakuuttunut sen alkuperäisyydestä. Tässä on syytä mainita *Schmidtin* laaja artikkeli⁶ ja *Cullmannin* samaan asiaan liittyvä tutkimus.⁷

Pietarin tunnustus (Matt. 16: 16) on vastaus Herran kysymykseen, jonka tämä esitti yhteisesti kaikille apostoleille (15. jae). Näin ollen se on katsottava koko joukon tunnustukseksi. Niin ortodoksien kuin protestanttien tulkinnan mukaan Pietari tässä tapauksessa esiintyi 12 apostolin vakaumuksen ilmisajajana.

Sanonta »kaksitoista» on hyvin yleinen Uudessa Testamentissa. Roomalaiskatoliset teologit tarkoittavat nimityksellä »kaksitoista» apostolien kollegiota, jonka ylimpänä johtajana oli Pietari. Mutta asia ei ole näin yksinkertainen. Ymmärtääksemme oikein nimityksen »kaksitoista» täytyy meidän tarkastella sitä kahdesta funktiosta käsin: 1) ennen helluntaitapahtumaa olevien Kristuksen »opetuslapsien» ja 2) Pyhän Hengen vuodatamisen jälkeisenä »apostolien» joukkona.

Opetuslapsina »kaksitoista» liittyivät kokonaisuudeksi; »Kirkon muodostavaksi ruumiiksi». Puhuessaan heille »kahdentoista» joukkona Kristus näki heissä Kirkon. Osoittaessaan sanansa »kahdelletoista» Jeesus itse asiassa puhui koko Kirkolle, kaikkien

6. *Cassien* mt, s. 277.

7. Sama.

aikakausien uskoville. »Mutta minkä teille sanon, sen sanon kaikille» (Mark. 13: 37) ja »en minä rukoile ainoastaan näiden edestä, vaan niidenkin edestä, jotka heidän sanansa kautta uskovat minuun» (Joh. 17: 20).

Ottakaamme konkreettiseksi esimerkiksi kuuluisa Matteuksen evankeliumin teksti (Matt. 9: 35—11; 10), jossa Kristus siunaa »kaksitoista» apostoleiksi ja lähettää heidät julistustehtäväänsä. Jos me tuijotamme yksinomaan apostolien nimien luetteloon (Matt. 10: 1—4) ja jakeeseen: »nämä kaksitoista Jeesus lähetti ja käski heitä» (5. jae), tekstin koko sisältö jää vaillinaiseksi. Tämän vuoksi tulee kyseiseen tekstiin liittää: »Sen tähden, jokainen, joka tunnustaa minut ihmisten edessä, hänet minäkin tunnustan. . . Joka rakastaa isäänsä tai äitiään enemmän kuin minua, se ei ole minulle sovelias. . . joka ei ota ristiään. . . Joka ottaa luokseen teidät, se ottaa luokseen minut. . . Joka profectanottaa luokseen. . . Joka vanhurskaan ottaa luokseen. . .» Ja teksti jatkuu: »Ja tapahtui, kun Jeesus oli antanut kahdelletoista opetuslapselleen nämä käskyt. . .» Huomaamme siis tästä tekstistä, että antaessaan käskynsä »kahdelletoista opetuslapselleen» Jeesus samanaikaisesti antoi ne kaikille »opetuslapsilleen», kaikkien aikakausien opetuslapsille, koko Kirkolle.

Kun sitten apostolit opettivat uskovia, he välittivät näille kaiken mitä Kristus oli heille puhunut. Me voimme löytää Uudesta Testamentista useita tätä asiaa valaisevia tekstejä, mutta pysähtykäämme niistä yhteen, kaikkein luonteenomaisimpaan: 1. Piet. kirjeen 2: 4—10 jakeisiin. Kuten muistamme Matteuksen evankeliumista, Jeesus sanoi Pietarille: »Sinä olet Pietari. . .» (Matt. 16: 18, Petros = kivi, kallio) mutta Pietari ymmärtää Jeesuksen sanan kaikkia, koko Kirkkoa tarkoittavaksi. Sen tähden hän kirjoittaa: »Ja rakentukaa itsekin elävinä kivinä hengelliseksi huoneeksi, pyhäksi papistoksi. Mutta te olette valittu suku, kuninkaallinen papisto, pyhä kansa. . .» Teksti on selvä. Kirkko, joka on »Ruumis» ja Kristuksen »Morsian», »Pyhän Hengen täyteys», on myös »hengellinen huone». Sen »kulmakivi» on Kristus itse (Efes. 2: 20). Tämän »kulmakiven» varaan

rakentuu »kivistä» eli apostoleista kirkkoruumis. Kaksitoista ovat ensimmäisiä »eläviä kiviä», he ovat Pyhän Kirkon perusta, mutta eivät kuitenkaan sen pystyssä pitävä voima, kulmakivi. Näin ymmärsi myös Paavali asian siitä kirjoittaessaan: »Niin ette siis enää ole vieraita ettekä muukalaisia, vaan te olette yksiä kansalaisia kuin pyhät, ja Jumalan perhettä, apostolien ja profeettain perustukselle rakennettuja itse Jeesuksen Kristuksen ollessa kulmakivenä» (Efes. 2: 19, 20). Jeesuksen sanat, jotka hän lausui Filippuksen Kesarean tiellä — »Tälle kalliolle minä rakennan Kirkkoni» — saavat selityksensä Pietarin tunnuksesta. Kirkko on olemassa historiassa, koska ihmisellä on usko Kristukseen, Jumalan Poikaan. Ilman tätä uskoa ei voi olla Kirkkoa. Pyhä Kirkko ei siis rakennu Pietarin varaan, vaan hänen julistamaansa apostolien yhteiseen uskoon: »Sinä olet Kristus, elävän Jumalan Poika» (Matt. 16: 16). »Ja jokainen, joka tämän uskon omaa, on Pyhän Kirkon — petros — »hengellisen huoneen elävä kivi».

Roomalaiskatoliset veljemme unohtavat »kommentaareissaan», ettei jumalallista tietoa pidä lukea jollekin ihmiselle yksinomaaisesti kuuluvaksi ominaisuudeksi. Pietarin tunnustus perustui Jumalan ilmoitukseen: »Ei liha eikä veri ole sitä sinulle ilmaissut, vaan Isäni, joka on taivaissa» (Matt. 16: 17). Samaan uskoon sitoutuivat muutkin apostolit: marttyyriudellaan he ovat sen todistaneet. Mutta tästä Jumalan ilmoittamasta uskosta saattaa ihminen, — apostolikin — luopua. Näin kävi Pietarillekin. Se, ettei hän itsekään koko laajuudessaan tajunnut ilmoittamaansa Jumalan sanomaa, ilmenee siitä, että hän pian tämän jälkeen asettuu tunnustustansa vastaan: »Jumala varjellekoon, Herra, se ei saa tapahtua sinulle» (Matt. 16: 22). Ymmärsivätkö sillä hetkellä toiset apostolit Pietarin tunnukseen liittyessään koko uskonsa syvyyden, on vaikea sanoa, mutta olettaisinkin ainakin Johanneksen tajunneen Jumalan rakkauden ytimen. Evankeliumin tekstistä näkyy, että Pietari tahtoi »loistaa» tunnustuksensa valossa. Siksi hän vie Jeesuksen syrjään, pois toisten apostolien luota ja antaa kiusaukselleen vallan. Jeesus ymmärsi, mihin Pietari pyrki ja osoittaakseen, ettei hyväksynyt tämän

menettelyä, sanoo ankarat sanansa: »Väisty taakseni, saatana; sinä olet minulle pahennus, sillä sinä et ajattele sitä, mikä on Jumalan, vaan sitä, mikä on ihmisten» (Matt. 16: 23). Ratkaisevimmassa vaiheessa Pietari kielsi Mestarinsa. Pietari osoittautui heikoksi ja vajavaiseksi ihmiseksi, joka aina tahtoo rakentaa itsensä varaan: »Niin Pietari muisti Jeesuksen sanat, jotka hän oli sanonut. . . ja hän meni ulos ja itki katkerasti» (Matt. 26: 75). Tämän jälkeen sopii kysyä, olisiko tässä vaiheessa Pietarin persoonallisesta uskosta ollut Kirkon perustaksi? Yhden kiven irtaantumisen rakennuksesta ei aina tarvitse merkitä kokonaisuuden kukistumista. Juuri näin tapahtui Pietarin kohdalla.

Voimme olettaa Pietarin viettäneen murheen vallassa sen ajan, mikä kului Jeesuksen ylösnousemuksesta hänen ja opetuslasten kohtaamiseen. Kaikki arvoton oli hänessä nyt murskattu. Vasta nyt hän oli oppinut tuntemaan todellisen minänsä. Persoonalliselta olemukseltaan vakain apostolien joukossa oli joutunut jättämään paikkansa heikoimmalle ja nuorimmalle. Edellä esitin kysymyksen: ymmärsivätkö toiset apostolit Pietarin heidän puolestaan esittämän tunnustuksen koko syvyyden? Ja vastasin tähän Johanneksen jossain määrin tajunneen Opettajan tehtävän ytimen. Tämä opetuslapsi säilyttääkin uskonsa. Pietarin vajavaisen uskon vastapainoksi tulee »rakkaimman opetuslapsen» horjumaton usko. Hän pysyy Mestarinsa rinnalla tämän kuolemaan saakka. Kriittisimmällä hetkelläkään hänen uskonsa ei horju, mikä ilmenee Kesareassa Pietarin suulla julistetusta tunnustuksesta. Ja kun koittaa »viikon ensimmäinen» ja Jeesuksen kuoleman jälkeen »kolmas päivä», hän tietää Herransa ylösnousevan. Evankeliumi todistaa, että hän on myös Pietarin sisäisen hädän ymmärtäjä ja lohduttaja tämän murheessa. Kun Maria Magdalena tuo sanan Herran ylösnousemisesta Pietarille ja Johannekselle, tietää viimeksimainittu uskonsa täyttyneen. Pietarin kanssa he yhdessä juoksevat haudalle, mutta nuorempana Johannes saapuu sinne ensin, »kuitenkaan hän ei mennyt sisään», sanotaan evankeliumissa. Huomatkaa, hän ei mennyt sisään. Hän vain kurkistaa hautakammion ovelta sen ensimmäi-

seen nk. itkevien osaan. Varsinainen hauta jää häneltä näkemättä. Miksi Johannes näin menetteli? Siksi, että hän uskoi Kristuksen lupauksen täyttyneeksi, ja hänelle itselleen tyhjällä haudalla ei ollut enää merkitystä. Sen sijaan Pietarin usko tarvitsee todistuksen. Tämän tähden Johannes jättäytyy haudan suulle ollakseen koko ajan Pietarin näköpiirissä, jotta tämä ensimmäisenä saisi astua hautaan ja vakuuttua Herran ylösnousemuksesta. Pietarin orastava usko saa nyt tukea Johanneksen vakaumuksesta. Haudalla käyntinsä jälkeen Pietari kärsimättömästi odottaa hetkeä, jolloin saisi kohdata ylösnousseen Mestarinsa. Meillä on yleensä sellainen kuva, että Herra olisi Tiberian meren rannalla Pietarille esittämänsä kolmen kysymyksen ja hänen kanssaan käymänsä keskustelun jälkeen palauttanut opetuslapselleen apostolin tehtävän. Jeesuksen sanat Pietarille: »Ruoki minun karitsoitani, kaitse minun lampaitani, ruoki minun lampaitani» (Joh. 21: 15—17) ymmärretään tämän vakuudeksi. Mutta jo patristiikan aikakaudella on esitetty toisenlaisiakin tulkintoja. Niinpä *Origenes* huomauttaa varhaisessa kristillisyydessä kiinnitetyn huomiota Jeesuksen keskustelussa käyttämiin kysymyksen sanoihin »rakastaa» *agapo* ja »olla ystävä» *filo*. Kahdesti Jeesus kysyy Pietarilta »rakastatko minua» ja kerran »olenko sinulle ystävä.» *Origenes* ajattelee Pietarin murheen, Jeesuksen hänelle esittämän kolmannen kysymyksen jälkeen (Joh. 21: 17) johtuneen siitä, ettei Herra enää tässä käyttänyt sanaa *agapo* = rakastaa, vaan *filo* = olla ystävä. Verbi *filo* ei nimittäin merkitse samaa kuin *agapo*. Se pitäisi tulkita pikemminkin johonkin piiriin kuuluvien jäsenten keskinäisen ystävyuden liitoksi, kun sen sijaan sana *agapo* on paljon enemmän, se on itse teossa uuden käskyn täyttämistä (Joh. 13: 34), jossa rakkauden määrä on Jeesuksen rakkaus: »Sen suurempaa rakkautta ei ole kenelläkään, kuin että panee henkensä ystäväinsä edestä» (Joh. 15: 13). Se rakkaus, joka oli vallinnut Jeesuksen ja apostolien kesken oli *agapi* (Joh. 15: 9, 10). Senpä tähden kahdessa ensimmäisessä Pietarille osoittamassaan kysymyksessä Jeesus haluaa kuulla hänen vastauksensa *agapi*-merkityksessä. Ensimmäisessä kysymyk-

sessä on tämän lisäksi vielä yksi varteenotettava yksityiskohta. Jeesus kysyy Pietarilta: »rakastatko minua *enemmän* kuin nämä?» (21: 15). Ketä Jeesus ajatteli tämän kysymyksen yhteydessä? Kahdentoista joukkoako? Luonnollisesti heitä. »Nämä» Jeesuksen kysymyksessä ovat »kaksitoista». Mutta kuka on se heistä, jonka rakkaus Herraan Pietarin pitäisi ylittää? Getsemanessa tapahtuneen Jeesuksen vangitsemisen jälkeen Jeesuksen rakkain opetuslapsi järjesti Pietarille sisäänpääsyn ylimmäisen papin pihalle. Siellä Pietari kielsi Herran. Toinen ei sitä tehnyt. Oli siis joku 12 joukossa, joka rakasti Herraa »enemmän» kuin muut, ja jonka rakkauden Jeesus asetti Pietarille esikuvaksi. Mutta kuka hän oli? Tietystikin hän oli Johannes, Sebedeuksen poika. Toisessa Jeesuksen Pietarille tekemässä kysymyksessä ei ole enää vertailua, Pietari ei siis rakastanut Herraa enemmän kuin kahdentoista joukko. Rakastaako hän yhtä paljon? Vastauksen antaa Joh. 18: 26—27. Ylimmäisen papin pihalla, palvelijattaren — joka itse oli nähnyt Pietarin Jeesuksen seurassa Getsemanessa — edessä tapahtunut kieltäminen on vastaus Jeesuksen toiseen kysymykseen. Ei enää ole kysymys opettajan ja oppilaan välisestä suhteesta, eikä Jeesus kysykään Pietarilta tämän agapi-suhteesta itseensä. Verbi, jota hän nyt käyttää, on filo. Tarkasti otettuna se on sama verbi, jota Pietari itse oli käyttänyt vastatessaan Jeesuksen hänelle tekemään kahteen ensimmäiseen kysymykseen: »si idas oti filo se» (Joh. 21: 15, 16), »sinä tiedät että olen ystäväsi». Suhde siirtyy ystävyiden tasolle. Pietari havaitsi tämän, hän tunsii, ettei hän itse asiassa ollut edes apostoli, olihan hän todistajien läsnäollessa kieltänyt Herran, ja siksi kertoo evankeliumi. »Pietari tuli murheelliseksi siitä, että hän kolmannen kerran sanoi hänelle: »Simon Ioannu filis me?» Kristus ei erota häntä apostolien joukosta, Pietari jää edelleenkin yhdeksi kahdentoista joukossa, mutta Jeesuksen vastauksessa on osoitettu Pietarille se tie, minkä päähän asti vaeltuaan hän lopullisesti saa apostolisen asemansa takaisin. »Kun olit nuori, vyöit itsesi ja kuljit mihin tahdoit; mutta kun vanhe-

net, ojennat kätesi, ja sinut vyöttää toinen ja vie sinut mihin et tahdo.»

Mutta sen hän sanoi ilmaisten, millaisella kuolemalla Pietari oli kirkastava Jumalan. Ja tämän sanottuaan hän lausui hänelle: »Seuraa minua» (Joh. 21: 18—19). Tästä lähtien marttyyriudesta tuli Pietarin apostoliuden palauttamisen hetki. Tästä johtui taas se, ettei Pietarin suksessiota kukaan voinut periä, kun vasta marttyyrius sinetöi hänen asemansa apostolien joukossa, kun kuolema oli viimeinen hänen Jeesusta kohtaan tuntemansa rakkauden koetinkivi.⁸ Pietari kuolee, mutta hän, joka rakasti Jeesusta, jää eloon (Joh. 21: 22), jää todistamaan Kesareassa annetun tunnustuksen sisällöstä.

»Kahdentoista» joukon ensimmäinen tehtävä ennen helluntaitapahtumaa oli olla Kirkon perustuksena. Tässä merkityksessä ahtaasti ottaen 12 apostolilla ei voi olla perijöitä. Mutta laajassa merkityksessä me apostolisesta uskosta elävinä tavallamme kaikki olemme heidän perijöitään. Tätä voimme kutsua yleisen pappeuden perimykseksi. Tässä yhteydessä viitataan jo esille tulleeseen 1. Piet. 2: 4—10 jakeisiin.

Mutta helluntaitapahtuman jälkeen »kahdentoista joukko» saa uuden tehtävän Kirkossa. Nyt heistä tulee apostoleja. He saavat Pyhän Hengen armolahjan jakamisen, paikallisten kirkkojen perustamisen ja uusien johtajien asettamisen tehtävän. Näin ollen helluntaitapahtuma on eukaristia- ja mysteerielämän alkamisen hetki. Kun me puhumme piispojemme ja papistomme apostolisesta suksessiosta, niin me tarkoitamme sillä juuri sitä apostolista karisma-tehtävää, joka tekee mysteeri- l. sakramenttelämän kirkossa mahdolliseksi. Tämä on juuri se apostolinen tehtävä, joka apostolisen perimyksen kautta välitetään papistossa sukupolvelta toiselle. Erotukseksi yleisen pappeuden tehtävästä, josta 1. Piet. kirje puhuu, voimme tätä helluntaipäivän jälkeistä apostolien tehtävää nimittää sakraalisen pappeuden tehtäväksi. Meidän on kuitenkin muistettava se, ettei piispa ole apostoli.

8. *Cassien* mt s. 296—298.

Apostolin ja piispan välinen ero on se, että ensinmainittu ei ollut tässä toisessakaan tehtävässä sidottu mihinkään paikkaan tai kirkkoon. Apostolien tehtävä oli huolehtia siitä, että heidän perustamansa paikallinen kirkko sai mysteerielämän johtajan, piispan, todistamaan paikallisten kirkkojen yhteenkuuluvuudesta Pyhässä Eukaristiassa. Piispat sen sijaan, kuten nykyinenkin ortodoksisen kirkon piispain asettaminen osoittaa, aina määrättiin tarkoin määrättyyn paikkaan. Jos apostoli oli koko Kirkolle kuuluva, ja vapaa liikkumaan paikasta toiseen, piispa oli sidottu alueellisesti määriteltyyn kirkkoon, johon hänet oli asetettu kaitsemaan Kristuksen seurakuntaa. Hänellä ei ole oikeutta ilman asianomaisen lupaa toimia virkatehtävissään toisen piispan alueella. Niinpä tässä piispallisen tehtävän apostolaatissa luku »kaksitoista» menettääkin merkityksensä. Se laajenee jo apostolisella kaudella. Mukaan tulevat Jaakob, Herran veli, Barnabas, Timoteus, Tiitus, Paulos ja ne »presbyteerit», kirkkojen vanhimmat, opettajat, profeetat, joita apostolit eri seurakuntiin kätten päällepanemisen kautta asettivat (Apt. 14: 23; 15: 2; 13: 1).

Mikä on yleisten kirkolliskokousten aikakauden sana Pietarin asemasta Kirkossa?

Edellä olemme todenneet, ettei Uusi Testamentti eikä apostolien ajan kirkon historia ole tukenut Rooman kirkon Pietarille antamaa erikoisasemaa apostolien joukossa. Myös melkoisella varmuudella voidaan sanoa, ettei Pietari ole Rooman seurakunnan perustaja, vielä vähemmän sen ensimmäinen piispa. Mistä on sitten alkunsa saanut Pietarin primaattivaatimus? Ensimmäinen paavi, joka nosti Kirkon tietoisuuteen legendan »Pietarin yksinomaisesta ja erikoisesta asemasta pyhien apostolien joukossa, ja sen periytymisestä Rooman piispain istuimelle ja sen hallussapitäjälle», oli *Stefanus I* (254—257). Ennen tuntematon asia oli vedetty kirkon elämään, mikä näkyy selvästi tavasta, jolla tuon ajan paikallisten kirkkojen johtajat kysymykseen suhtautuvat. Niinpä pyhä *Firmilianus*, Kesarean Kappadokian piispa (254—257) kirjeessään Karthagon piispalle *Cyprianukselle* kir-

joittaa Rooman piispasta Stefanus I:stä: »Millaisia riitoja, mil-laista sisäistä epäsovua sait sinä (Stefanus) aikaan koko maailman Kirkossa. Minkä suuren synnin alaiseksi saatoitkaan itsesi, kun repäisit itsesi irti monilukuisesta laumasta. Sillä sinä itse lohkaisit itsesi siitä irti (excidisti te ipsum). Älä petä itseäsi, sillä se on todellinen epäsovun aiheuttaja (skismaatikko), joka itse eroaa yleisestä kirkollisesta ykseydestä; sillä kun ajattelet, että kaikki toiset ovat sinun mielestäsi langenneet, silloin todellisuudessa itse olet erottautunut kaikista muista».⁹ Mahdollisesti tämä inhimillinen piirre Rooman piispoissa oli saanut vallan jo Stefanusta edeltävällä ajalla, todennäköisesti toisella vuosisadalla, mutta se ei ollut tullut tällaisena koko Kirkon tietoisuuteen. Koko ensimmäisen vuosisadan ajan Kirkon johtoasema oli keskittynyt Jerusalemiin ainakin vuoteen 70 saakka, ja kaupungin valloittamisen jälkeen Antiokian ja Efeson paikallisille kirkkoille. Antiokia oli jo jerusalemilaisella kaudella huomattava kristillinen keskus Jerusalemin kirkon rinnalla. Erityisesti sieltä käsin organisoitiin lähetystyö pakanain keskuuteen. Tämä seurakunta oli erittäin virkeä. Paavali ja Barnabas ovat sen näkyvimpiä hahmoja, mutta myös mainitaan Pietarin oleskelusta siellä. Kuitenkin kukaan 12 apostolista ei ollut tämänkään kirkon johdossa. vaan sitä johtivat Barnabas, Saulus ym. »profeetat» ja »opettajat», jotka vastasivat seurakunnan organisaatiosta ja mysteerielämästä. Luukas antaa meille elävän kuvan Antiokian kirkon elämästä. »Ja Antiokiassa, siellä olevassa seurakunnassa, oli profeettoja ja opettajia: Barnabas ja Simeon, jota kutsuttiin Nigerriksi ja Luukius Kyreneläinen ja Manaen, neljännesruhtinas Herodeksen kasvattikumppani, ja Saulus. Ja eräänä päivänä heidän toimittaessaan jumalanpalvelusta Herralle ja paastotessaan Pyhä Henki sanoi: »Erottakaa minulle Barnabas ja Saulus siihen työhön, johon olen heidät kutsunut. Silloin he paastosivat ja rukoilivat ja panivat kätensä heidän päällensä ja päästivät heidät menemään» (Apt. 13: 1—3).

9. One Church 1958 n:o 3—4 s. 122.

Mutta vaikka oli kysymys näinkin elävästi toimivasta paikallisesta kirkosta, se tunnusti Jerusalemin auktoriteetin. Paavali Gal. kirjeen 2. luvussa kertoo siitä, millaisen vaikutuksen Jerusalemissa saapuneet Jaakobin lähettämät miehet siellä tekivät, ei vaan Pietariin, vaan myös muihinkin (Gal. 2: 12). Tiituksen valloitettua v. 70 Jerusalemin se menetti Kirkon johtoaseman, ja kun se vielä v. 135 lopullisesti hävitettiin ja paikalle rakennettiin pieni roomalainen siirtokunta Aelia Capitolina, oli vain muisto jäljellä tästä kirkon keskuksesta, jona se menetti historiallisen merkityksensä.

Jo 50-luvun toisella puoliskolla tiedetään Rooman seurakunnalla olleen yleiskristillistä kuuluisuutta. Paavali mainitsee Roomalaiskirjeessään, jonka hän kirjoitti kolmannen lähetysmatkansa aikana: »Teidän uskonne mainitaan kaikessa maailmassa» (Room. 1: 8). 60-luvun loppupuolella tässä paikallisessa kirkossa vaikuttivat apostolit Paavali ja Pietari. Oli luonnollista odottaa, että imperiumin pääkaupungin seurakuntana sillä joskus vielä tulisi olemaan huomattava asema paikallisten kirkkojen joukossa. Ensimmäisenä Rooman piispana tiedetään olleen *Liniuksen*, hänen jälkeensä tuli *Sixtus*, ja kolmantena oli *Clemens*, pyhä marttyyri, jonka itse apostoli Pietari lienee vihkinyt Rooman piispan tehtävään.¹⁰ Arvovallan nousu alkaa Rooman kohdalla toisella vuosisadalla. Kun apostoli Johannes Teologin elämä Efesosssa päättyy, on ikäänkuin itsestään selvää, että johtoasema siirtyy Rooman seurakunnalle. Kuitenkaan tämä ei johtunut siitä, kuten tulemme pian huomaamaan, että Rooman piispa olisi ollut Pietarin suksession perijä, vaan yksinomaan siitä, että Rooma oli imperiumin pääkaupunki, ja pääkaupungin piispan asema katsottiin kunnia-asemaksi. Sen vuoksi Pyhän Kirkon piispat tunnustaessaan jo varsin varhaisessa vaiheessa pääkaupungin piispan aseman honoris causa olivat syvästi yllättyneitä, jopa järkyttyneitä kun ensi kerran kuulivat, minkälaisin argumentein Rooman piispa johtoasemaansa lujitti. Edellä mainittu Kesarean

10. *Jean Meyendorff* Saint Pierre, sa promauté et sa succession dans la théologie byzantine (Neuchatel 1960) s. 105.

Kappadokian piispa Firmilianus kirjeessään Karthagon Cyprianukselle jatkaa: »Mutta minä perustuksiani myöten järkyttyneenä vastustan tällaista avointa ja silminnähtävää tyhmyyttä (stultilia), että hän (paavi Stefanus I) niin ylpeilee piispanistumestaan ja vielä väittää, että hän on Pietarin perijä, apostolin, johon kirkon perusta rakentuu, ja tämän vuoksi hän voi muka ylentää toisia ja perustaa erilaisia kirkkoja. »Tämä ei ollut vain Firmilianuksen sana, vaan Vähän-Aasian ja Afrikan kirkkojen ääni, sillä mm. Cyprianus ja myöhemmin *Basileios Suuri* (263. kirje) yhtyvät hänen näkemykseensä.

Todellisuudessa jo 300-luvulla Rooman paavit panivat alun myöhemmin kirkon jakaantumiseen johtaneelle skismalle. Tämähän sattui ajankohtaan, jolloin »Uuden Rooman» — Konstantinopolin — piispat alkoivat saada kirkossa imperiumin uuden pääkaupungin piispoina arvonantoa ja valtaa. Pyhässä Kirkossa oli ensimmäisinä vuosisatoina sellainen järjestys, että kaikki piispat piispan armolahjan mukaan olivat samanarvoisia. Sen sijaan heidän hierarkkinen arvojärjestyksensä ja hallinnollinen asemansa riippui sen kaupungin valtakunnallisesta merkityksestä, jossa he olivat piispoina. Tästä johtuikin, että Bysantin piispa Rooman imperiumin toisen, mutta sillä hetkellä hallitsevan pääkaupungin piispana nousi pian arvossa »vanhan Rooman» jälkeen. Toinen yleinen kirkolliskokous, mikä pidettiin v. 381 Konstantinopolissa, ottikin tämän seikan huomioon ja määräsi kolmannessa kanonissa: »Konstantinopolin piispa saakoon vanhemmuuden kunniasijan Rooman piispan jälkeen, sillä se kaupunki on Uusi Rooma.»¹¹ Jo tässä vaiheessa havaitsemme, ettei Konstantinopolin asemaa määrättäessä vedota siihen, että se on apostoli Andreaksen perimyksen istuin. Vaa'assa painaa yksinomaan kaupungin valtakunnallinen asema ja merkitys.

Nikeassa v. 325 pidetyn ensimmäisen yleisen kirkolliskokouksen aikoihin (v. 323 oli keisari Konstantinos siirtynyt hoveineen uuteen pääkaupunkiinsa Konstantinopoliin) Rooman piispat ha-

11. Kniga Pravil svjatyh apostol, Moskva, II yleinen kirkollisk. 3-sääntö.

vaitsivat entisen pääkaupungin menettävän arvoasemansa niin poliittisessa kuin hallinnollisessa mielessä Konstantinopolin aseman samanaikaisesti vastaavasti kasvaessa ja lujittuessa. Peläten Konstantinopolin piispan vallan kasvavan yli omansa Rooman piispat 1000-luvulla tapahtuneeseen kirkkojen eroon saakka jatkuvasti olivat riidassa Konstantinopolin piispojen kanssa, ja säilyttääkseen vanhan Rooman piispoina kirkon heille tunnustaman kunnia-aseman, esittivät asemansa lujittamiseksi mitä erilaisimpia argumentteja, niiden joukossa myös »legendan apostoli Pietarin erikoisesta asemasta Pyhässä Kirkossa.» Niinpä paavi *Bonifatius I* (418—422) kirjoitti Tessalonikan piispalle saadakseen hänet puolelleen Konstantinopolin piispaa vastaan, että ensimmäinen Nikean kokous ei uskaltanut mitään päättää Rooman piispallisesta pääkaupungista tietäen, ettei enempää voi antaa kuin mitä sillä jo oli. Kokous oli siis tietoinen siitä, että Roomalle oli kaikki annettu Herran sanassa.¹² Todellisuudessa Bonifatius syylistyy ensimmäisen yleisen kirkolliskokouksen päätöksen vääristelyyn, sillä Nikean kokouksen kaudennessa säännössä puhutaan Roomasta pääkaupunkina seuraavasti: »Pidettäköön voimassa vanhat tavat, jotka ovat olleet käytössä Egyptissä ja Libyassa ja Pentapoliksessa, että Aleksandrian piispalla on valta kaikkien näiden yli, kuten se on ominaista Roomankin piispalla tapaan perustuen.»¹³ Tässä on selvästi sanottu, että Kirkon toiselta vuosisadalta lähtien Rooman piispalle tunnustama kunnia-asema toisten piispojen joukossa perustui vanhaan kirkolliseen käytäntöön eikä »Pietarin erikoisasemaan». Ja tämän Rooman piispoille kuuluvan patriarkaalisen aseman vahvisti Nikean kokous sille entisen pääkaupungin aseman perusteella. Nikean kokouksen isät olivat kyllä tietoisia »Rooman pyhästä perinnöstä», mutta tämän perinnön suhteen he kokouksen seitsemännessä säännössä päättivät: »Kuten on säilynyt tapa ja vanha perimätieto, että on kunnioitettava Aeliassa (Jerusalemissa) oleskelevaa piispaa, niin olkoon hänellä

12. One Church 1958 n:o 3—4, s. 124.

13. Kniga Pravil svjatyh apos:oi, Moskva, I yleinen kirkollisk. 6-sääntö.

edelleenkin kunnia, ja säilyttäköön metropolikselle (hallinnollisen alueen pääkaupungille) kuuluvan arvon.»¹⁴ Kirkon historian mukaan Rooman imperiumin hallinnollisia metropoleja olivat jo mainitun Jerusalemin ohella Antiokia Syyriassa, Aleksandria Egyptissä, Rooma Italiassa ja Konstantinopoli Vähässä-Aasiassa.

Sardikan (nyk. Sofia) paikallisen kirkon kokous n. 343 tai v. 344 vahvisti kylläkin Rooman kirkolle kuuluvan appellaatio-oikeuden Pyhän Kirkon läntisessä osassa (Sardikan koko:n 3. sääntö).¹⁵ Mutta tämän luonteeltaan paikallisen kokouksen päätöksen Rooman piispat pian pyrkivät yleistämään koko Kirkkoa koskevaksi. Niinpä 400-luvulla Rooman piispa sekaantui Afrikan kirkon sisäisiin asioihin. Afrikkalainen piispa *Urbanus* erotti Siccassa presbyterinsä *Apiarian* monien rikkomusten tähden kirkon yhteydestä. Tämä vetosi Rooman piispaan. Paavi vaati piispa Urbanusta palauttamaan Apiariakselle presbyterin tehtävän, ja jos Urbanus siitä kieltäytyy, hänet erotetaan piispanvirastaan. Afrikan kirkko järkyttyi moisesta asioidensa sekaantumisesta. Sen Karthagossa v. 418 pidetty suuri paikallinen kokous päätti kieltää presbyterejä ja diakoneja vetoamasta »meren takana olevaan tuomioistuimeen» ts. Rooman piispaan. »Mutta sitä, joka vie asiansa merentakaiseen tuomioistuimeen, älköön kukaan Afrikassa ottako yhteyteensä.»¹⁶ Paavit tahtoiivat keinolla millä hyvänsä saada Afrikan kirkon tunnustamaan ylivaltansa. Tässä mielessä jo edellä mainittu paavi Bonifatius I vetosi valheellisesti Nikean kokouksen päätöksiin, joiden mukaan tämä kokous hyväksyi Rooman piispoille koko kirkkoa koskevan appellaatio-oikeuden. Tämän asian johdosta Afrikassa pidettiin v. 419 toinen paikallinen kokous, johon otti osaa myös paavin legaatti *Faustinus*. Kokous tuli siihen tulokseen, ettei Nikean kokouksen päätöksissä, jotka Karthagoon oli tuonut Karthagon arkkipiispa *Kikilianos*, joka itse oli ensimmäisen

14. Sama, I yleinen kirkollisk. 7-sääntö.

15. Sama, Sardikan kok. 3-sääntö.

16. Sama, Karthagon kok. 37-sääntö.

Nikean kokouksen osanottaja, ole niitä kanoneja, joihin Rooman piispa vetoaa. Saadakseen asiaansa varmuuden lähettivät afrikkalaiset edustajansa Aleksandriaan, Antiokiaan ja Konstantinopoliin tutkimaan, olisiko siellä säilytettävissä Nikean kokouksen päätöksissä Rooman mainitsemia kanoneja. Niitä ei löytynyt, ja niin he vetivät asiasta oman johtopäätöksensä.¹⁷

Neljännän yleisen kirkolliskokouksen kokoontuessa monofysiittikysymyksen tähden v. 451 Kalkedoniassa kokouksen isät olivat täysin tietoisia siitä, että Rooman piispa pyrki Pietariin vedoten motivoimaan oman asemansa erikoisuuden. Jotta Pyhän Kirkon tietoisuuteen perustuva totuus asian suhteen säilyisi, he täsmentäen toistivat v. 381 Konstantinopolissa pidetyn kokouksen, II yleisen kirkolliskokouksen, 3-säännön. Tämä Kalkedonin kokouksen paljon puhuttu ja vielä enemmän tulkittu 28-sääntö todistaa, että »vanhan Rooman istuimelle isät hyväksyivät kunnia-aseman sen tähden, että se oli »hallituskaupunki» (oikeammin keisarin kaupunki).¹⁸ Ei siis sen tähden, että se olisi ollut Pietarin istuin. Silloinen Rooman piispa Leo I, jota on pidettävä varsinaisen paaviuden luoja, nosti äänekkään vastalausemyrskyn tämän kanonin johdosta. Koska se kuitenkin tunnusti hänelle »kunnia-primaatin», ei hän protestoinut kanonin tätä kohtaa vastaan, vaan sitä, että sama kokous asetti nyt Konstantinopolin piispan (»Uuden Rooman» ja Bysantin pääkaupungin, keisarin hallituskaupungin) piispana, tasa-arvoiseksi Rooman piispan kanssa. Kaupunki, joka on saanut kunnian olla keisarin ja synklitan kaupunkina ja joka omaa samanarvoiset etuoikeudet vanhan, hallitsevan Rooman kanssa myöskin kirkollisissa asioissa, ylennettäköön tämän (Rooman) veroiseksi, ja

17. One Church 1958 n:o 3—4, s. 125.

18. On syytä olettaa, että Kalkedonin kokouksen 28-sääntö ei ole kanoni, vaan kokouksen ajan kirkollista järjestystä selventävä säädös. Kreikkalaisissa käsikirjoituksissa on vain 27 Kalkedonin kanonia ja heti niiden jälkeen kolme 28, 29, 30 kokouksen säädöstä. S. Troitsky Halkidonskij sobor i vostožnij papism. Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale 1959 n:o 32, s. 264—265. A. U. Kartashev, Vselenskie sobory (Paris 1963), s. 415.

olkoon toinen, sen (Rooman) jälkeen.»¹⁹ Vastalauseessaan Leo I vetosi I Nikean kokouksen 6. kanonin koskemattomuuteen.²⁰ Todennäköisesti Nikean kokouksen päättäessä v. 325 Rooman piispan asemasta kirkossa Konstantinopoli ei ollut vielä virallisesti imperiumin pääkaupunki, ja tästä johtui, ettei Nikean I kokouksella ollut syytä korottaa »Uuden Rooman» piispaa samaan asemaan vanhan Rooman piispan kanssa. Rooman piispojen mielestä historian kulun olisi kaiketi pitänyt pysähtyä kolmannen vuosisadan paikkeille. Kalkedonin kokouksen jälkeen Rooma yhä suuremmassa määrin ryhtyi korostamaan »apostolisen istuimen» asemaansa ja Pietarin perimyksen merkitystä tämän aseman luojana. Kalkedonin kokouksen jälkeinen tilanne on jatkunut Kirkossa nykyaikaan saakka, tietystikin sillä erotuksella, että Rooman piispan poikettua Pietarin uskosta ja tultua skismaattiseksi Kirkkoon nähden, sen paikan ensimmäisenä Kirkon piispojen joukossa peri Konstantinopolin piispa, joka oli asemansa puolesta samanarvoinen Rooman piispan kanssa, mutta järjestykseen nähden ensimmäinen Rooman jälkeen.

Kysymys Pietarin asemasta Kirkossa ja Rooman piispan itselleen omistamista »apostolisista oikeuksista» on askarruttanut monia Bysantin 1300-luvun teologeja. Tässä on syytä viitata neljän kuuluisan 1300- ja 1400-lukujen teologin *Varlaam Kalabrialaisen*, *Nil Cabasilaan*, *Simeon Tessalonikalaisen* ja *Gennadios Scholarioksen* ajatuksiin.²¹

Varlaam Kalabrialainen, joka tuli kuuluisaksi hesykasmia koskevassa keskustelussa *Gregorios Palamasin* vastaväittäjänä, kirjoitti kolme lyhyttä Pietarin asemaa käsittelevää tutkimusta. Etelä-Italiassa, ns. Suur-Kreikassa, asuvana syntyperäisenä Kreikan kansalaisena hän oli myös perehtynyt kirkon läntisen osan ajatteluun ja teologiaan. Varlaamoksen tärkein argumentti on se, ettei Pietarin primaatti ole ehdottomasti sidottu Roomaan. Kuten muutkin 1200-luvun tutkijat hän tekee eron apostolin ja

19. *Kniga Pravil*... IV yl. kirkkokous, 28-sääntö.

20. *Meyendorff* mt, s. 107.

21. Sama.

piispan tehtävään välillä: »Yksikään apostoli ei ollut nimetty tuohon ja tähän kaupunkiin tai seutuun, vaan he toimivat kaikkialla samoin oikeuksin; mitä tulee heidän asettamiinsa piispihin ja suksession perijöihin, he olivat paikallisia kaupunkien ja maaseudun paimenia.»²² Paavilla oli kaksi privilegiota: hän on Rooman piispa ja hän on ensimmäinen toisten piispojen joukossa. Rooman piispuuden hän sai jumalalliselta Pietarilta; mitä taas tulee kunniaprimaattiin, sen hän on saanut paljon myöhemmin hurskailta keisareilta *Konstantinokselta* ja *Justinianokselta* ja jumalallisilta kirkolliskokouksilta.²³ Mutta Varlaamos korostaa, että piispoina kaikki piispat ovat samanarvoisia. »Jokainen ortodoksinen piispa on Kristuksen sijainen ja apostolien suksession perijä, kuitenkin tätäkin vain siinä määrin kuin piispat pysyvät oikeassa uskossa ja ovat oikeiden dogmien todellisia vartioita. . . , heidän tehtävänsä on säilyttää jumalallisen Pietarin usko.»²⁴ Tämän saman oikean uskon myös asettaa Nil Cabasilas piispuuden kriteeriksi ja apostoliseksi suksessioksi. »Jos paavi on Pietarin suksession perijä ainoastaan siinä tapauksessa, että hän omaa oikean uskon, on selvää, ettei Kristuksen sana Pietarille koske enää häntä, jos hän on kadottanut tämän uskon. Sen sijaan toiset piispat ovat säilyttäneet oikean uskon ja näin he ovat osoittaneet, ettei Rooman kirkko ole ainoa Pietari-kalliolle rakennettu.»²⁵ Kristuksen kirkko rakentuu Pietarin teologian varaan, ts. Pietarin tunnustukseen, että Kristus on Jumala. Nil Cabasilas ymmärtää Matt. 16: 18 sanonnan Origeneen jo mainitun tulkinnan tapaan — jokainen oikein uskova on Pietarin suksession perijä.

Saman todistuksen Pietarin asemasta löydämme myös 1400-luvun huomattavimmalta teologilta ja liturgistilta Simeon Tesalonikalaiselta. Oikean uskon säilyttämisenä hänkin ymmärtää Pietarin suksession. »Jos Rooman piispa pysyy yksinomaan

22. Sama, s. 108.

23. Sama, s. 109.

24. Sama, s. 110.

25. Sama, s. 110.

Sylvesterin ja Agathonin, Leon, Liberiuksen, Martinuksen ja Gregoriuksen oikean uskon perimyksenä, niin me myös nimitämme häntä apostoliseksi ja ensimmäiseksi piispojen joukossa.»²⁶ Simeon tarkoittaa, että jokainen piispa oikeassa uskossa pysyessään on Kirkossa Kristuksen kuva, tahi, kuten Konstantinopolin patriarkka *Fotios* jo 800-luvulla määritteli »Kristuksen elävä kuva».²⁷

Samat perustelut Pietarin aseman suhteen esittää myös viimeinen suuri bysanttilainen teologi, ja ensimmäinen turkkilaisvallan alainen Konstantinopolin patriarkka Gennadios Scholarios. »Ilmoituksen täyteen me olemme saaneet Kristuksessa: apostolit ovat sen meille välittäneet. Kirkko suojelee tätä Ilmoitusta sopusoinnussa oman luontonsa kanssa. Sakramentaalinen organismi perustuu Pietariin, joka tunnusti Kesarean tiellä inkarnaation todellisuuden. Siellä, missä on tämän sakramentaalisen organismin täyteys, siellä on Kristus, siellä on Jumalan seurakunta.»²⁸

Edellä on jo käynyt ilmi, ettei Kirkon itäinen osa ole kieltänyt Rooman piispalta ja hänen istuimeltaan sitä asemaa, mikä sille oli tunnustettu »hallituksen kaupungin» merkityksessä. Tämä asema takasi Rooman piispalle »kunniasijan» Kirkon piispojen joukossa: sen sijaan yleiset kirkolliskokoukset kutsui kokoon imperiumin keisari hallitsevan pääkaupungin piispan ja koko Kirkon toivomuksesta. Kun kirkko ja valtio niin kreikkalais-roomalaisella kuin bysanttilaisella kaudella olivat liitossa keskenään (*symphonia*), kuului puheenjohto yleisissä kirkolliskokouksissa keisarin valtuuttamalle henkilölle, mahdollisesti hallitsevan kaupungin piispalle. Esim. ensimmäisen Nikean kokouksen puheenjohtajana lienee keisari Konstantinoksen määräyksestä toiminut historioitsija *Theodoritoksen* mukaan *Efstavios*, Antiokian piispa, sillä kyseisenä aikana Antiokia hallitsijan sijaisen asuinpaikkana oli silloin vielä korkearvoisempi kuin

26. Sama, s. 111.

27. Sama.

28. Sama. s. 113.

sekä Bysantti että Nikea.²⁹ Bysantin keisarikunnan tuhon (v. 1453) jälkeen siirtyi myös valtiollinen valta kristittyjen osalta Konstantinopolin arkkipiispalle, josta turkkilaisten silmissä tuli heidän valtakunnassaan olevien kristittyjen etnarkki. Rooman piispan kunnia-aseman siirryttyä Konstantinopolin arkkipiispalle eli Ekumeeniselle Patriarkalle oli hänellä oikeus yleisen kirkolliskokouksen koolle kutsumiseen ja tietysti myös puheenjohtajana toimimiseen. Ekumeenisen Patriarkan nimityksen vahvasti omakseen (Kirkon itäisen osan piispain Konstantinopolin piispasta käyttöön ottamaan nimitykseen vedoten) patriarkka *Johannes Paastooja*. Tämän vastapainoksi ryhtyi Rooman piispa *Gregorius I* (590—604) käyttämään itsestään nimitystä »*Servus servorum Dei*».³⁰

Pohtiessamme paaviuden merkitystä Kirkossa havaitsemme eksegeetiikan ja patristiikan liittävän Pietarin suksession, johon Rooman piispa asemansa perustaa, oikeaan uskoon. Niinikään yleisten kirkolliskokousten määritelmän mukaan Rooman piispan kunnia-asema piispojen joukossa johtuu siitä, että Rooma kaupunkina oli hallitsevan keisarin kaupunki eikä siitä, että sen istuimen olisi perustanut Pietari. Primaattiasema, jonka Kirkko on omistanut Rooman piispalle, ei sisällä valtaa Kirkon eikä sen piispojen yli. Samalla tapaa kuin apostolien joukossa oli aina yksi vanhin (Pietari, Jaakob, Johannes) niin myös piispojen kesken yhden heistä oli oltava johtajana. Kuitenkaan tämä johtoasema, vanhemmuus, olipa kysymys metropoliitta-, arkkipiispa- tai patriarkkakunnasta tahi koko Kirkosta yhtenä kokonaisuutena, ei ollut ulkopuolista valtaa, vaan ainoastaan kirkolta saatu johtotehtävä, eikä se ulottunut yli Kirkon, vaan se on aina sidottu Jumalan kansaan — Kirkkoon, jolle valta viime kädessä kokonaisuudessa kuuluu. Se ei siis voi olla yhdenkään piispan tai istuimen yksityistä oikeutta. Tämän vahvistaa itse käytännön elämässä eukaristinen ekklesiologia, minkä mukaan Pyhä Eukaristia on kaiken kirkollisen elämän keski-

29. *Kartašev* mt. s. 43.

30. Sama, s. 558—564.

piste, se on Jumalan koolle kutsuma kansa, Ecclesia. Pyhän kiitosuhrin toimittamista varten, jossa jokainen piispa on yhdenarvoinen niin kuin piispojen johtama Pyhä Eukaristia on yhdenarvoinen »Herran ateria». Useamman piispan ollessa mukana Pyhässä Eukaristiassa yksi on vanhin, mutta kiitosuhriin he osallistuvat samanarvoisina »syntiensä anteeksi antamiseksi ja iankaikkiseksi elämäksi». Ja kun ensimmäisten vuosisatojen paikalliset kirkot muodostuivat eukaristiakokouksen ympärille, me ymmärrämme apostolisen käytännön piispojen samanarvoisuudesta johtuvan tästä. Piispojen kurinpidolliset ja hallinnolliset tehtävät ovat eri asia, ja myös piispojen paikka ja vastuu määräytyvät tehtävään mukaan, paikallisen kirkon patriarkan tai arkkipiispan asemasta hiippakunnan piispan asemaan saakka. Mutta nämä tehtävät eivät tee Kirkkoa Kirkoksi, vaan Pyhä Eukaristia. Tästä näkökulmasta katsoen ortodoksinen Kirkko on toiselta vuosisadalta alkaen Jerusalemin, Antiokian, ja Efeson kauden jälkeen tunnustanut Rooman piispan kunnia-aseman Kirkossa aina siihen saakka, kun tämä pysyi apostolisessa uskossa. Kun hän oli siitä eronnut, oli luonnollista, että hänen paikkansa otti vanhemmuusjärjestyksessä toinen, Konstantinopolin arkkipiispa eli Ekumeeninen Patriarkka.

Miten ortodoksinen kirkko tulevaisuudessa tulee suhtautumaan Rooman kirkkoon ja sen istuimen haltijoihin, riippuu yleisestä kirkolliskokouksesta, ja tietystikin siitä, palaako Rooman piispa sitä ennen pyhän jakamattoman Kirkon apostoliseen uskoon. Niin kauan kuin näitä kysymyksiä ei ratkaista, ei voi olla puhettakaan siitä, että Ortodoksinen Katolinen Kirkko tunnustaisi minkäänlaista kunniasijaa, primaattia Rooman piispalle. Ja vaikka Rooma palaisikin ensimmäisen vuosituhannen yhteiseen uskoon ja Kirkon elämään ja kanonien traditioon, ei sekään vielä merkitse sitä, että primaatti vanhemmuutena heti siirtyisi sille. Yleinen kirkolliskokous on vapaa antamaan tämän kunniasijan toisellekin kirkolle, jos sen asema maailmassa ja historiallisessa kehityksen kulussa sitä edellyttää. Kirkonkin elämässä ja historian kulussa kuljemme eteenpäin emmekä

taaksepäin. On tunnettu asia, etteivät edes kaikki Rooman kirkon edustajat hyväksy kirkkonsa vaatimuksia ja nykyistä suhtautumista Ortodoksiseen Katoliseen kirkkoon. Uniaattipatriarkka *Maximos IU Saigh* jo II Vatikaanin kokouksen ensimmäisen istuntokauden puolella skeeman »Ut unum sint» kohdalla muistutti kokouksen isiä: »Idän kirkot ovat eri asia kuin Rooman kirkko. Ne ovat saaneet alkunsa suoraan Kristukselta ja apostoleilta ja traditionsa idän kirkkoisilta. Myöskään organisatoorisesti ne eivät koskaan ole olleet riippuvaisia Roomasta.»³¹ Nyt tiedämme, mitä Vatikaanin II kokous on ko. asiassa päättänyt. Selvästi on havaittavissa, ettei se ainakaan puheena olevassa kysymyksessä ole toiminut niiden syiden poistamiseksi, jotka ovat edelleenkin esteinä ortodoksisen ja roomalaiskatolisen kirkon vakavalle yhteyspyrkimykselle. Piispallisen kollegion asettaminen paavin työyhteyteen ei merkitse paluuta jakamattoman Kirkon eukaristiseen ekklesiologiaan, keskinäiseen rakkauteen ja samanarvoisuuteen perustuvaan perinteeseen, vaan todellisudessa se on merkinnyt Rooman kirkossa paavin aseman lujittumista Kirkolle vieraassa universaalisen ekklesiologian merkityksessä. Idän Ortodoksinen Katolinen Kirkko tunnustaa Rooman kirkon jakamattoman Kirkon läntiseksi, eronneeksi, skismaattiseksi osaksi. Sen hierarkiaa samoin kuin sakramenttielämää pidetään todellisena, mutta kirkon skismaattisen luonteen vuoksi eukaristinen yhteys, mikä edellyttää todellista keskinäistä rakkautta ja yksimielisyyttä uskossa,³² ei ole mahdollinen Rooman ja Ortodoksisen Katolisen Kirkon kesken.

31. *Teimonen* mt. s. 384.

32. Johannes Krysostomoksen Jumalallinen liturgia (Picksämäki 1954), s. 79.

SUMMARY

Niilo Karjomaa Is it Possible to Accept the Papacy from the Orthodox Point of View?

The Roman Catholic doctrine of the primacy of the pope is based on the idea that Peter — who was supposed to be in a special position of leadership among the apostles — was the founder of the church at Rome, served as its first bishop and left his position of leadership to his successors. The New Testament and early church history show that Peter was by no means the leader of the other apostles. Until 70 A.D. the church at Jerusalem was in a special position and Peter was one of its three leaders. On leaving Jerusalem he acknowledged the authority of James as its leader. After the destruction of Jerusalem the leading church was Ephesus, where the apostle John was influential, and on his death the church at Rome attained the leading position. The position of the Roman church was not based on Peter's authority — for he had not founded it — but on its age, reputation and position as the capital of the Empire. The Councils confirmed the traditional honorary primacy of the church at Rome, but when Constantinople became the seat of the government, it was granted equal standing with »old Rome» as second among equals. Constantinople's position constituted a threat to the primacy of Rome and thus there came to be continuous tension between the bishops of the two leading cities, which finally led to the great schism of the 11th century. The separation of the Western Church meant the final transfer of leadership to the patriarch of Constantinople.

According to the Orthodox understanding, every bishop is still Peter's successor, provided that he holds to Peter's faith. No individual bishop can have sovereign power in the whole Church, although the Church, to whom the power belongs, can give a special position of leadership to one or more bishops. This is also seen in the Eucharistic theology of the Church, where all the celebrating priests are equal, although one has seniority.

The bishop of Rome could be granted a certain honorary primacy in the Church — supposing that he returned to the true Church — but if historical developments warranted a change, a Church Council could also grant the position to some other bishopric.

PAAVIN ASEMA VATIKAANIN TOISEN KONSIILIN
NÄKEMYKSEN MUKAAN

Vatikaanin II konsiilin kolmannen istuntokauden alkajaisiksi julkaisemassaan ensyklikassa paavi *Paavali VI* mainitsee tahtovansa edistää kirkkojen välistä sovintoa. Siksi hänelle tuottaa surua se, että »moni erossa oleva veli pitää häntä tämän sovinnon suurimpana esteenä sen kunnian ja arvovallan vuoksi, minkä Kristus on suonut apostoli Pietarille ja mikä perintönä on siirtynyt häneen.» Tosiasia on, että juuri oppi paavin primaatista muodostaa yhä vieläkin kompastuskiven, joka kirkkojen yhtymisen tiellä tekee lähentymisyhtymiset erittäin vaikeiksi.

Rooman kirkko perustaa oppinsa paavin primaatista postulaattiin, jonka mukaan Jeesus Kristus olisi korottanut apostoli Pietarin muitten apostolien johtajaksi sekä antanut hänelle suuremmat valtuudet kuin toisille opetuslapsilleen. Tälle käsitykselle haetaan tukea klassisiksi tulleista raamatun kohdista Mt. 16: 18—19 ja Joh. 21: 15—17. Ortodoksinen eksegetiikka tulkitsee nämä kohdat näkemättä niissä mitään perustaa valta-primaatii- tai jurisdiktiovaltuuksille, joita se pitää Kristuksen hengelle täysin vieraina (vrt. Mt. 20: 25—28). Eräät ortodoksiteologit ovat kuitenkin valmiit myöntämään, että Pietarilla muitten opetuslasten rinnalla olisi Jeesuksen eläessä ja alkukirkon vaiheissa ollut aivan ainutlaatuinen asema. *Sergei Bulgakov* on kirjoittanut, ettei voi rehellisesti ja järkevästi väittää apostoli

1. *A. Kazem-Bek* Poste tret'ej sessii II Vatikanskogo sobora. Žurnal Moskovskoj Patriarhii 1965 n:o 1, s. 74.

Pietarin johtoasemaa vastaan. Sensijaan saattaa kysyä tämän tosiasian merkitystä ja tarkoitusta.²

Rooman kirkko katsoo edelleen, että Pietarin johtoasema olisi apostolin kuoleman jälkeen siirtynyt yksinomaan Rooman piispoille. Roomalaiskatoliselle teologialle ominaisen juridisen ajattelutavan mukaisesti uskotaan, että Pietarin saama, yli koko kirkon ulottuva hallintovalta olisi Jeesukselta vastaanotettuna jumalallista alkuperää. Pietarin seuraajina paaveille kuuluisi siis, ja aina olisi kuulunut, täydellinen ja ylin piispallinen valta koko kirkossa. Sitä hoitaessaan heillä on myöskin kirkolle kuuluva erehtymättömyys. Paavi on piispojen piispa, joka vastaa kirkon ykseydestä ja joka henkilökohtaisesti edustaa piispojen yhteisöä, niin että hänelle tämän nojalla on kanoninen oikeus »itsestään», ilman kirkon myötävaikutusta määrätä, mikä on Jumalan ilmoittama totuus. Tämä primaattioppi on pääpiirteis- sään syntynyt viidennellä vuosisadalla Paavi *Leo I* aikana ja keskiajan kanonistit ovat sitä edelleen kehittäneet. Vatikaanin I konsiili julisti tämän opin dogmiksi, joka kaikkien uskovaisten on omaksuttava.³

Paavin primaattioppiin pohjautunut toiminta on ollut eräs niitä perussyitä, jotka ovat johtaneet hajaannukseen kirkossa. »Rooman piispan erikoisaseman on tuhatvuotinen kirkollinen traditio hyväksynyt kirkkoa yhdistäväksi siteeksi. Vähitellen on idässä kuitenkin ruvettu pitämään tätä tilaa Rooman paikallis- kirkon pyrkimyksenä laajentua yleiskirkoksi. Näin alkoi kriisi, joka johti lopulliseen eroon», selitti konsiilissa melkiittikirkon arkkipiispa *Elias Zoghby*.⁴ Vuoden 1054 tapahtumia tarkoittaen on paavi Paavali VI eräessä konsiilin tilaisuudessa myöntänyt, että syylisyys hajaannukseen on ollut molemminpuolinen, ja

2. *Sergei Bulgakov* Sv. Petr i Ioann, dva pervoapostola (Paris 1926) s. 6.

3. *Urs Küri* Das Verhältnis der altkatholischen zur römischkatholischen Kirche 1870—1970. Internationale Kirchliche Zeitschrift 1970 n:o 2, s. 190.

4. *Interventio von Erzbischof Elias Zoghby*. Una Sancta 1964 n:o 1, s. 66.

hän esitti Jumalan ja erossa olevien veljien edessä Rooman kirkon anteeksipyyntöä kaiken tapahtuneen vuoksi.⁵

Vatikaanin II konsiilia edeltäneenä aikana Rooman kirkko pysytteli erillään muista uskontokunnista pitäen sen jäseniä skismaattikkoina ja harhaoppisina. Se suhtautui varsin pidättyvästi ekumeeniseen liikkeeseen vaatien, että kaikki kristityt ilman muuta palaisivat ainoaan todelliseen katoliseen kirkkoon. »Oli vaikea odottaa mitään muutosta tähän jäykistyneeseen tilaan, mutta Jumalan kaitselmus puuttui kirkkojen kohtaloihin», sanoo konsiilissa tarkkailijana ollut Moskovan patriarkaatin edustaja *Aleksander Kazem-Bek*. »Tuli mies, Jumalan lähettäjä, hänen nimensä oli Johannes», kuuli hän Roomassa raamatun sanoja käytetyn paavi *Johannes XXIII:sta*, ja »viidessä vuodessa tapahtui kumous roomalaiskatolisten tajunnassa ja sydämissä. Mikä ihmisten silmissä tuntui mahdottomalta, oli mahdollista Jumalalle.»⁶

On sanottu, että Vatikaanin II konsiili on ollut alkuna kään- teentekeville tapahtumille Rooman kirkossa.⁷ Jo se seikka, että paavi Johannes XXIII oli katsonut aiheelliseksi konsiilin kokoonkutsumisen, herätti huomiota. Olihan paavilla primaattivallan ja edellisen konsiilin tunnustaman erehtymättömyyden nojalla mahdollisuus järjestää kirkon ongelmat ilman, että olisi turvautunut näin hankalaan, kalliiseen ja eräitten kirkon johdossa olleitten vanhoillisten prelaattien mielestä myöskin hyvin arveluttavaan toimenpiteeseen. Onhan roomalaiskatolinen kirkko vuosien mittaan kulkeutunut kohti yhä tiiviimpää hallinnollista keskitystä, niin että roomalaiskatoliset piispat kaikkialla maailmassa olivat yksinvaltiaan paavin ja Rooman kuurian hallintolaitosten antamien määräysten sitomia. Tämä oli mah-

5. *H. M. Biedermann* Orthodoxie und Katholizismus nach dem Konzil... Ostkirchliche Studien 1967 n:o 4, s. 292.

6. *A. Kazem-Beg* Ešše o II Vatikanskom sobore. Žurnal Moskovskoj Patriarii 1965 n:o 7, s. 68.

7. *Kūri* mt. s. 197.

dollista, koska Vatikaanin I konsiilin työskentelyn keskeydyttyä historiallisten tapahtumien vuoksi piispojien asema paavin rinnalla jäi selvittämättä. Tämä tehtävä tuli nyt Vatikaanin II konsiilin hoidettavaksi.⁸

Valtavassa piispojien suurkokouksessa, joka jäsenmäärältään ylitti kaikki siihenastiset kokoontumiset, paneuduttiin rehellisesti ja tunnollisesti kirkon ongelmien ratkaisemiseen ja kirkkojen väliseen yhteisymmärrykseen johtavan tien löytämiseen. Näissä ponnisteluissa ei täysin onnistuttu, joten pettymyksiäkin on esiintynyt. Toisaalta on myös huomattava, että eräillä tavoilla oli toiveet asetettu liian korkealle.⁹

Päätöslauselmat, jotka koskevat paavin primaattia, on julkaistu *Lumen gentium* -sanoilla alkavassa konstituutiossa *De Ecclesia* (Kirkosta).¹⁰ Tämän konstituution kolmas luku koskee kirkon hierarkkista rakennetta ja erityisesti sen piispanvirkaa. Heti alussa sanotaan: »Pyhä kirkolliskokous asettaa jälleen kaikille uskoville lujasti uskottavaksi opin Rooman piispan pyhän primaatin laillisesta asemasta, jatkuvuudesta, voimasta ja luonteesta sekä hänen erehtymättömästä opetusvirastaan.»¹¹ Paavin primaattia koskeva dogmi mainitaan tämän konsiilin asiakirjoissa huomattavasti useammin, tarkemmin ja täydellisemmin kuin aikaisemmissa konsiileissa. Tätä dogmia ei siis lievennetty eikä supistettu, vaan päinvastoin se ilmaistiin erittäin vakuuttavasti, kenties mahdollisten väärinkäsitysten välttämiseksi jopa korostetummin kuin olisi ollut tarpeen. Tämä onkin täysin ymmärrettävää, sillä eiväthän tämän konsiilin isät voineet peruuttaa tai edes muuttaa edellisen konsiilin dogmaattisia määritelmiä. Ja niin Ateenan yliopiston professori *Panagiotis N. Trembelas*

8. *Biedermann* mt. s. 296.

9. *Biedermann* *Orthodoxie und Katholizismus nach dem Konzil...* *Ostkirchliche Studien* 1968 n:o 1, s. 8.

10. *Lumen gentium. De Ecclesia -Kirkosta. Vatikaanin 2. kirkolliskokouksen dogmaattinen konstituutio. Suomenkielinen laitos* (Helsinki 1966). Konstituutio on jaettu kahdeksaan lukuun ja sen eri kappaleet on varustettu jatkuvalla numeroinnilla.

11. *Lumen Gentium* 18.

saattoi Kreikan kirkon virallisessa äänenkannattajassa *Ekklesiassa* kirjoittaa, että Vatikaanin II konsiilissa ei tapahtunut mitään muutosta paavin asemaan nähden eikä myöskään Rooman kirkon suhteissa ortodoksiin kirkkoihin.¹² Tämä lausunto on kuitenkin yksipuolinen. Todellisuudessa on konsiilissa primaattiin liittyvien kysymysten kohdalla tapahtunut huomattavaakin uudelleen arviointia. Niinpä Rooman kirkon hallinnollinen rakenne selkiintyi, kun edellisen konsiilin päätökset, niitä muuttamattakin, täydennettiin piispanvirkaa koskevilla määritelmillä. Täten edes jossain määrin tuli palautetuksi alkukirkon traditioita lähentelevä paavin viran ja paikallisten kirkkojen välinen tasapaino.¹³

Kirkon rakennetta koskevassa kysymyksessä konsiili joutui ratkomaan, kuinka on käynyt tehtävän, jonka kirkon Perustaja oli antanut apostoli Pietarin lisäksi muillekin apostoleille yhteisesti (vrt. Mt. 28: 19—20, Mrk. 16: 14—15). Keskusteluissa ilmeni kaksi vastakkaista käsitystä. Konservatiivinen vähemmistö arveli, että apostoleille annettu tehtävä päättyi apostolien kuoleman jälkeen, ja sijaan astui monarkistinen periaate, joka sulki pois kaiken kollegiaalisuuden. Pietarin seuraaja johtaa erillisiä piispoja, jotka eivät muodosta mitään yhteisöä eivätkä näin ollen voi millään tavalla osallistua koko kirkon asioitten hoitamiseen. Suuri enemmistö oli kuitenkin sitä mieltä, että paavin johdossa olevan piispain kollegion tulee osallistua kirkon johtamiseen, kuten on ollut laita apostolienkin aikana, jolloin kirkkoa johti Pietari yhdessä muitten apostolien kanssa.¹⁴ Konsiilille esitetyssä skeemassa sanottiin: »Paavi ja piispain kollegio muodostavat koko kirkkoon kohdistuvan täydellisen ja ylimmän vallan jakamattoman subjektin.» Valta ei siis kuulu yksinomaan paaville. Kardinaali *Bea* sanoi puhuessaan konsiilissa tämän kaavion johdosta: »Sikäli kuin kirkko on näkyvä

12. *Biedermann* mt. (1967) s. 296.

13. *Ansgar Ahlbrecht* Vorwort. Una Sancta 1964, s. 295.

14. *W. de Vries* Die kollegiale Struktur der Kirche in den ersten Jahrhunderten. Una Sancta 1964 n:o 4, s. 296.

yhteisö, oli ylin valta siinä annettu apostolein kollegiolla, jonka esimieheksi Herra on asettanut Pietarin. Tätä apostolein kollegiota seurasi piispain kollegio, jota johtaa Rooman piispa Hyvin on sanottu skeemassa: Piispoja ei ole pidettävä Rooman piispan delegaateina, sillä heillä on oma valtansa ja he ovat varsinaisessa mielessä johtamiensa kansojen esimiehiä. Piispat voivat siis, kukin omassa hiippakunnassaan, tehdä kaiken sen, mihin heillä piispaksivihkimyksen perusteella ja piispain kollegion jäsenenä on valta ja mihin heidät heidän virkansa velvoittaa. Tästä poisluettuna kuitenkin se, mikä suuremman yhteisen hyvän vuoksi heidän on suoritettava yhdessä jonkin korkeamman auktoriteetin kanssa.»¹⁵ Konsiilissa pidetyistä puheista voidaan havaita selvä pyrkimys korottaa piispanvirka siihen itseenäiseen asemaan, mikä sillä oli alkukirkossa.

Seuraavassa esitetään De ecclesia -konstituutiosta katkelmia, joista käy ilmi tämän kollegiaalisuusperiaatteen soveltaminen Rooman kirkon hierarkkiseen rakenteeseen. »Apostoleista Jeesus muodosti kollegion eli pysyvän ryhmän, ja sen johtajaksi hän asetti Pietarin, joka oli valittu heidän joukostaan. . . Jumalallinen lähetystehtävä, jonka Kristus on uskonut apostoleille, tulee jatkumaan maailman loppuun asti. Apostolit ovat tässä hierarkkisesti järjestyneessä yhteisössä pitäneet huolta seuraajiensa asettamisesta, jotta heille uskottu lähetystehtävä jatkuisi myöskin heidän kuolemansa jälkeen. Koko maailmassa säilytetään apostolinen traditio apostolien asettamien piispojen ja heidän seuraajiensa kautta meidän päiviimme saakka. Niin kuin se virka, jonka Herra uskoi yksin Pietarille, apostoleista ensimmäiselle, ja joka oli siirrettävä hänen seuraajalleen, on pysyvä, niin tulee myös apostolien paimenvirka kirkossa jatkuvasti ja viisaasti hoidetuksi pyhän piispanviran kautta. Sen vuoksi pyhä kirkolliskokous opettaa, että piispat jumalallisen säädöksen mukaan ovat apostolien seuraajia kirkon paimenina: joka kuulee heitä, kuulee Kristusta, ja joka hylkää heidät, hylkää Kristuksen ja hänet, joka on Kristuksen lähettänyt. . . Piispoissa, joita papit

15. Sama, s. 313.

avustavat, Herra Jeesus Kristus, ylimmäinen pappi, on läsnä uskovien keskellä... Kuten Herran säädöksen mukaan pyhä Pietari ja muut apostolit muodostavat yhden apostolikollegion, niin vastaavalla tavalla ovat Rooman paavi Pietarin seuraajana ja piispat apostolien seuraajina yhteydessä toistensa kanssa. Sakramentaalisessa vihkimyksessä ja olemalla hierarkkisessa yhteydessä kollegion päähän ja sen jäseniin tullaan piispain kollegion jäseneksi.»¹⁶

Nämä Vatikaanin II konsiilin piispanvirkaa koskevat definitiot ovat melko lähellä sitä käsitystä, jonka idän ortodoksiset kirkot ovat alusta alkaen omaksuneet. On sattuvasti sanottu, että hyväksyessään ne Rooman kirkko on uudelleen keksinyt sen hallintojärjestelmän, josta se on aikojen kuluessa etääntynyt. Erityisen merkittävä on lause: »Jeesus Kristus on läsnä piispoissa uskovien keskellä.»¹⁷ Määritelmä muistuttaa ortodoksista näkemystä eukaristisesta ekklesiologiasta, jonka mukaan koko kirkko on jokaisessa paikallisessa seurakunnassa: kun pyhää eukaristia toimitetaan, on Jeesus Kristus läsnä uskovien keskellä, ja missä Kristus on läsnä, siellä on kirkon täyteys, sillä Kristuksen ruumis on jakamaton. Piispa seurakunnan »edesseisojana» johtaa ehtoollisen viettoa ja edustaa tällöin Jeesusta Kristusta.¹⁸ *Ansgar Ahlbrecht* puhuu tässä yhteydessä uudestiheränneestä kirkkokäsityksestä, jonka mukaan kirkko ei ole niinkään paljon yleismaailmallinen laitos kuin henkinen elämä- ja pöytäyhteisö; ja tämä henkinen ulottuvuus toteutuu ennen kaikkea piispansa ympäri järjestäytyneessä paikalliskirkossa.¹⁹

Konstituutiosta voimme havaita, että vanhan juridishallinnollisen periaatteen rinnalla esiintyy myös toinen — eskatologinen. Toisaalta kirkko käsitetään vahvalle perustalle raken-

16. *Lumen gentium* 19—22.

17. Sama 21.

18. *H. M. Biedermann* Zur Frage der Synode in der orthodoxen Theologie. *Ostkirchliche Studien* 1967 n:o 2/3, s. 117.

19. *Ansgar Ahlbrecht* Der oekumenische Ertrag des II Vatikan Konzils bis zum Ende seiner 2. Sitzungsperiode. *Una Sancta* 1964 n:o 1, s. 55.

netuksi *Jumalan huoneeksi*. Se on hyvin järjestetty instituutio, jonka tunnusmerkkinä on pysyvyys. Mutta kirkko on myös *Jumalan kansa*, joka vaeltaa kohti Jumalan valtakuntaa, tulevaisuudessa koittavaa pelastusta. Sen periaattina on tällöin dynaamisuus, eteenpäin pyrkiminen, uudistuminen. Tällöin kirkon paimenten, jokaisen piispan, myöskin paavin, tehtävänä ei ole niinkään paljon johtaminen, kaikkein vähiten hallitseminen, vaan palveleminen. »He ovat veljiensä palveluksessa, jotta kaikki, jotka kuuluvat Jumalan kansaan ja siten nauttivat todellista kristityn ihmisen arvoa, pyrkisivät yhdessä vapaasti ja järjestystä noudattaen samaan päämäärään ja saavuttaisivat pelastuksen.²⁰ Tehtävä, jonka Herra uskoi kansansa paimenille, on todellista palvelua, jota raamatussa nimenomaan nimitetään diakoniaksi eli palveluviraksi»,²¹ sanotaan edelleen konstitutiiossa. Käsite »palvelu» oli eräänlaisena avainsanana konsiilin keskusteluissa sen jälkeen, kun Lillen arkkipiispa, kardinaali *Lienart* 65 ranskalaisen piispan nimissä esitti toivomuksen, ettei auktoriteettia käsitettäisi *valtana* (potestas), vaan *palveluna* (servitium, diakonia).²² Näin yritettiin selittää paavin primaatti nimenomaan rakkauden ja palvelun pohjalta. Vuonna 1969 kokoontunut vanhakatolinen teologikonferenssi ilmaisi asian näin: »Pietarin virka on ymmärrettävä velvollisuutena palvella Kristusta, hänen kirkkoaan ja koko maailmaa. Se ei saa olla oikeuteen perustavaa toimivaltaa, vaan ponnistelua osoittamaan, kuinka kristikunnan on tuotava esille uskonsa ja ykseytensä.»²³

»Koostuessaan monista piispain collegio kuvaa Jumalan kansan moninaisuutta ja yleismaailmallisuutta. Alistettuna yhden pään johtoon se kuvaa Kristuksen lauman ykseyttä.»²⁴ Paavi nähdään kirkon ykseyden merkinä ja perustana. »Pietarin

20. *Lumen gentium* 18.

21. Sama 24.

22. *Ahlbrecht* mt. s. 54.

23. *S. Kraft* Die Autorität in der Kirche und das Petrusamt. *Una Sancta* 1969 n:o 4, s. 233.

24. *Lumen gentium* 22.

seuraajana Rooman piispa on ykseyden pysyvä ja näkyvä alku ja perustus niin hyvin piispojen kuin kaikkien uskovien kesken.»²⁵ Sen vuoksi katsotaan, että idän ortodoksisilta kirkoilta, jotka konsiili tunnustaa »todellisiksi pyhityksen ja totuuden aineksia omaaviksi kirkoina,»²⁶ puuttuu eräs tärkeä edellytys, jotta nämä paikalliskirkkoina muodostaisivat yhden katolisen kirkon, sillä vain »Pietarin istuin johtaa koko rakkauden yhteisöä, suojaa lain sallimia eroavuuksia ja samalla valvoo, että moninaisuus ei vahingoita ykseyttä, vaan pikemminkin edistää sitä.»²⁷

»Piispain kollegiolla eli yhteisöllä ei ole vallankäyttöoikeutta, jollei se samalla tunnusta Rooman piispaa, Pietarin seuraajaa kollegion pääksi, jolloin myös tämän primaatti kaikkien, niin hyvin paimenten kuin uskovien suhteen säilyy koskemattomana. Kristuksen sijaisena ja koko kirkon paimenena Rooman piispalla on näet virkansa nojalla kirkossa täysi, korkein ja ylin valta, jota hän aina voi käyttää vapaasti. Niinikään piispain kollegiolla, joka sekä opetus- että paimenvirassaan on apostolikkollegion seuraaja, tai jossa pikemminkin itse apostolien yhteisö pysyvästi jatkuu, on yhdessä päänsä — Rooman paavin kanssa, mutta ei koskaan ilman tätä päätä, ylin ja täysin valta koko kirkossa. Tätä valtaa se ei kuitenkaan saa käyttää ilman Rooman piispan myöntymystä.»²⁸ Niin tärkeänä kuin konsiili on pitänyt piispain kollegion arvon palauttamista, on piispojen toiminta lopulta kuitenkin jäänyt täysin riippuvaksi paavin määräysvallasta.

Vatikaanin I konsiilin merkittävimpiä ja samalla kiistelyimpiä päätöksiä on ollut paavin erehtymättömyyden julistaminen kaikkia uskovia velvoittavaksi dogmiksi. Nyt pidetyssä konsiilissa tämä dogmi on tietenkin vahvistettu. Varsinaisesti erehtymätön on konsiilin toteamuksen mukaan koko kirkko, joka

25. Sama 23.

26. Sama 8.

27. Sama 13.

28. Sama 22.

on »totuuden pylvä ja perustus» (1. Tim. 3: 15) ja jonka toimintaa Pyhä Henki johtaa. »Kirkon erehtymättömyyden on armolahjana ainutlaatuisella tavalla saanut kirkon ylimpänä opettajana toimiva Rooman piispa, kun hän lausumatta omia mielipiteitään selittää ja puolustaa katolisen kirkon oppia. Myöskin silloin, kun hän ei puhu *ex cathedra*, on Rooman piispan pätevään opetusvirkaan suhtauduttava kunnioittavasti ja alistuttava vilpittömästi hänen sanoihinsa sellaisina, kuin hän tarkoittaa ja tahtoo.»²⁹ Vahvistetuksi on nyt myös tullut Vatikaanin I konsiilin infalibiliteetin määritelmässä esiintynyt ajatus paavin erehtymättömyydestä *ex sese, non ex consensu ecclesiae*, mikä tarkoittaa, että paavin päätelmillä on sinänsä erehtymättömyyden luonne, eikä vain kirkon myöntymyksen perusteella. Konstituutiossa sanotaan: »Paavin määritelmät on julistettu Pyhän Hengen avulla, joka hänelle autuaan Pietarin henkilössä luvattiin, eivätkä ne näin ollen tarvitse kenenkään toisen hyväksymistä eivätkä myöskään salli vetoamista mihinkään toiseen tuomioistuimeen.»³⁰ Tätä käsitystä, joka täydellisesti poikkeaa muitten kirkkokuntien näkökannasta, ovat roomalaiskatoliset teologit selityksillään yrittäneet tehdä vähemmän jyrkäksi. Konsiilin työskentelyn aikana jouduttiin tuon tuostakin tuntemaan, kuinka hankaliksi tämäntapaiset dogmaattiset määritelmät saattavat muodostua. Siksi lukuisissa kirkollisia asioita käsittelevissä kirjoituksissa voidaan havaita ponnisteluja esittää paavin erehtymättömyys samoin kuin hänen kaikkiin piispoihiin, uskoviin ja ylipäänsä koko kristikuntaan ulottuva ylivaltansa siedettävämmässä muodossa.³¹ Roomalaiskatolinen teologi *Wilhelm de Vries* mainitsee, että ainoastaan konsiilin keskustelupöytäkirjoista voi havaita, mitä Vatikaanin I konsiilin isät tarkoittivat, kun he myönsivät paaville erehtymättömyyden *ex*

29. Sama 25.

30. Sama.

31. *Max Heinz* Um die Wesensbestimmung in der Kirche in römisch-katholischer Sicht. Internationale Kirchliche Zeitschrift 1964 n:o 2, s. 116.

sese. Tällöin *consensus ecclesiae*, kirkon suostumus, joka paavin lausumien määritelmien suhteen katsottiin tarpeettomaksi, oli käsitetty pelkästään juridisesti. Oli tarkoitus poistaa se mahdollisuus, että paavin *ex cathedra* lausumia päätöksiä olisi pidetty pätevinä vain siinä tapauksessa, että piispat olivat ne ennakkokäsittelyssä jo hyväksyneet, jolloin paavin tehtäväksi olisi jäänyt ainoastaan näitten päätösten vahvistaminen. Myöskin ortodoksinen teologi *John Meyendorff* on sitä mieltä, että Vatikaanin I konsiili on torjunut *consensus ecclesiae*'n ainoastaan juridisena edellytyksenä paavin päätösten pätevyydelle, mutta ei poistanut paavin tosiasiallista riippuvuutta kirkon uskontajusta. Ei ole nimittäin käytännöllisesti ajateltavissa, että jokin paavin tekemä ratkaisu olisi ristiriidassa kirkon yleisen käsityksen kanssa,³² sillä paavi »selittää uskon asioita Totuuden Hengen valon avulla.»³³ Vatikaanin I konsiilin tarkoituksena ei ollut vahvistaa äärimmäistä papalismia, jonka mukaan kaikki kirkossa oleva auktoriteetti olisi johdettavissa paavin erehtymättömyydestä. Tahdottiin vain välttää se mahdollisuus, että mikä tahansa instanssi saattaisi velvoittaa tai jopa pakottaa paavin joihinkin tekoihin.³⁴ Tässä yhteydessä voitaneen kertoa, että paavi Paavali VI olisi istuintaan osoittaen lausunut joillekin vieraille: »He kuvittelevat, että kun minä tuohon istun, niin olen erehtymätön.»

»Yksityisillä piispoilla ei ole erehtymättömyyden armolahjaa. Kuitenkin he julistavat erehtymättömästi Kristuksen oppia, kun he säilyttävät yhteyden siteen toisiinsa ja Rooman piispaan ja pitävät uskoa ja moraalialia koskevien asioiden opetuksessa yksimielisesti jotakin oppia lopullisesti määriteltynä.»³⁵ Tämä merkitsee, että opetusauktoriteetti rajoitetussa määrässä ulottuu myöskin piispoihin, kunhan nämä ovat samaa mieltä paavin

32. *de Uries* mt. s. 316.

33. *Lumen gentium* 25.

34. *W. Küppers* Das II Vatikanische Konzil und die Lehre von der Kirche. Internationale Kirchliche Zeitschrift 1965 n:o 3, s. 169.

35. *Lumen gentium* 25.

kanssa. »Erityisesti tämä tapahtuu, kun piispat ekumeeniseen kirkolliskokoukseen kerääntyneinä ovat uskon ja moraalien opettajia ja tuomareita koko yleismaailmalliselle kirkolle. Silloin heidän päätöksiinsä on liityttävä uskon kuuliaisuutta osoittaen.»³⁶ Erehtymättömyyden armolahja edellyttää kuitenkin, että niin Rooman piispa kuin piispain kollegiokin määritellesään opinkappaletta esittävät sen yhtäpitävästi Jumalan ilmoituksen kanssa. Jo Vatikaanin I konsiilissa tähdennettiin, että erehtymättömyyden armolahja ei ole suotu paaville uusien oppien julistamiseksi, vaan apostolien välityksellä saadun ilmoituksen suojelemiseksi ja selittämiseksi. Erehtymätön kirkko ei ole Jumalan sanan yläpuolella, vaan riippuvainen siitä. Sen tehtävänä on huolehtia, että Jumalan sana pysyy Jumalan sanana, eikä turmellu ihmisen sanan kautta.³⁷

Paavin erehtymättömyys on käsitettävissä osana siitä erehtymättömyydestä, joka on koko kristillisellä kirkolla. Tämä ilmenee mm. seuraavista konstituution määritelmistä: »Uskovien koko yhteisö, joka on saanut voitelun Pyhäältä, ei voi erehtyä uskossa. Tämän erikoisen ominaisuutensa uskovien yhteisö tuo julki koko kansan yliluonnollisen uskontajun avulla silloin, kun se piispoista viimeisiin uskoviin maallikkoihin saakka ilmaisee yleismaailmallisen yksimielisyytensä uskoa ja moraalialueita koskevissa kysymyksissä. Tämän uskon tajun herättää ja pitää voimassa Totuuden Henki. Sen ansiosta ja pyhän opetusviran johtoa uskollisesti noudattaen Jumalan kansa ei enää kuulekaan ihmisten sanaa, vaan todella Jumalan sanan, sekä pitää järkkymättä kiinni pyhille kerran aikoinaan annetusta uskosta.»³⁸

Ei voi olla olemassa monta erehtymättömyyden astetta, ei rajoitettua ja rajoittamatonta erehtymättömyyttä, vaan on olemassa ainoastaan se erehtymättömyys, joka kuuluu koko kirkolle. Tämä erehtymättömyys ilmenee piispain yhteisessä kollegiossa,

36. Sama

37. Sama

38. *U. Kasper* Grundlagen und Möglichkeiten eines katholischen Oekumenismus. *Una Sancta* 1964 n:o 4, s. 337.

johon välttämättä kuuluu myöskin sen pää, mutta myöskin yksin paavin kautta, joka on kollegion pää ja jota ei voi ajatella irrallaan ruumiistaan, koska se ei silloin enää olisi pää, ja vihdoin myöskin koko Jumalan kansan uskontajussa.⁴⁰ Konsiilissa korostettiin tässä suhteessa maallikkojen ja hierarkian yhteisvastuullisuutta: myöskin kirkon opettajien on pysyttävä sanan kuulijoina, joten dogmeja julistavan paavin on tunnettava olevansa sidottu kirkon yhteiseen uskoon.⁴¹

Mikä on paavin suhde kirkolliskokoukseen? Nyt pidetyssä konsiilissa tehdyt kirkkoa koskevat päätökset saivat seuraavan vahvistuksen: »Kirkolliskokouksen isät ovat hyväksyneet kaikki tähän dogmaattiseen konstituutioon kirjoitetut asiat sekä kokonaisuudessaan että yksityiskohdittain. Ja me, sillä apostolisella valtuudella, jonka Kristus on meille luovuttanut, hyväksymme, säädämme ja vahvistamme ne yhdessä kunnianarvoisten isien kanssa Pyhässä Hengessä ja käskenne sen, minkä kirkolliskokous täten on päättänyt, saattaa julkisuuteen Jumalan kunniaksi. Paavali, katolisen kirkon piispa.»⁴² Tämän konstituution otsikkona on:

»Piispa Paavali

Jumalan palvelijain palvelija

yhdessä pyhän kirkolliskokouksen isien kanssa
asiain ainaiseksi muistamiseksi

Dogmaattinen konstituutio De Ecclesia.»⁴³

Paavi siis lopullisesti vahvistaa ja saattaa julkisuuteen kirkolliskokouksessa tehdyt päätökset. Paavin oikeutena on myöskin sopivaksi harkitsemanansa aikana kutsua konsiili kokoon. Näitä Rooman kirkon konsiileja pidetään tässä kirkossa ekumeenisten yleisten kirkolliskokousten veroisina. Näin nyt pidetty Vatikaanin II konsiili on tämän laskun mukaan 21. yleinen kirkollis-

39. Lumen gentium 12.

40. *Biedermann* *Orthodoxie und Katholizismus nach dem Konzil...* (1967), s. 297.

41. *Ahlbrecht* *mt.* s. 561.

42. Lumen gentium 84.

kokous. Paavin alaisena Rooman kuuria valmistaa konsiilille esitettävät asiat, joitten luettelon paavi vahvistaa, ja määrää konsiilin työjärjestyksen. Roomalaiskatolinen kirkolliskokous on siis huomattavassa määrässä riippuvainen paavista, varsinkin kun paavilla on oikeus konsiilin istuessakin puuttua sen työskentelyyn. Näin tapahtui myöskin nyt viimeksi pidetyssä konsiilissa: paavi Paavali VI siirsi ja keskeytti mm. uskonvapautta koskevan deklaraation käsittelyn, poisti käsiteltävein asioiden joukosta kysymykset indulgensseista ja selibaateista sekä vihdoin saneli muutoksia kokouksen jo tekemiin päätöksiin. Tämä osoittaa, että paavin valta ylittää kirkolliskokouksen kompetenssin.⁴⁴ Ja ikäänkuin korostaakseen, että hänen auktoriteettinsa ei kaipaa kirkolliskokouksen tukea, paavi Paavali VI julisti Neitsyt Marian Kirkon Äidiksi kuulematta koossa olevan kirkolliskokouksen mielipidettä.⁴⁵

On kuitenkin havaittavissa, ettei paavi sittenkään voi kokonaan jättää huomiotta kirkolliskokouksessa ilmaistuja mielipiteitä. Tämähän ilmenee, kuten alussa oli jo mainittu, sekä konsiilin kokoonkutsumisesta että sen loppuun saattamisesta siitäkin huolimatta, että Rooman kirkon ylipaimen vaihtui konsiilin istuntokausien väliaikana. Konsiliaarisen järjestelmän arvostamista voidaan nähdä siinäkin, että nykyinen paavi on päättänyt perustaa erityisen piispain synodin neuvon antavaksi elimeksi. Tämä synodi edustaa koko Rooman kirkon piispakuntaa. Paavi kutsuu sen kokoon tarpeen vaatiessa ja määrää kokoontumipaikan sekä puheenjohtajat, mikäli ei itse johda sitä. Synodiin kuuluvat paikallisten kirkkokonferenssien valitsevat piispat, lisäksi kaikki kardinaalit, itämaisten uniaattikirkkojen päämiehet ja munkkikuntien edustajat. Synodin jäsenten edustustehtävät lakkaavat synodin istuntojen päättyessä. Tämä piispain synodi ei millään tavalla saa rajoittaa Rooman kuurian val-

43. Sama 3.

44. A. Kazem-Bek Posle Vatikanskogo sobora. Žurnal Moskovskoj Patriarii 1966 n:o 4, s. 68.

45. Sama s. 72.

tuuksia. Sen toimintamahdollisuudet ovat siis hyvin rajoitetut. Siitä huolimatta voidaan sitä pitää myönteisenä ilmiönä Rooman kirkon tähän asti erittäin keskitetyssä auktoritatiivisessa hallintomuodossa: se tuo sen piiriin eräänlaista »sobornost» henkeä, kuten eräs venäläinen piispa on arvellut.⁴⁶ On ilmeistä, että nykyisellä paavilla on voimakas halu kuulla koko Rooman kirkon ääntä.

Paavi on edelleenkin paavi, ja Rooman kirkko odottaa, että »erossa olevat veljet» palaavat sen helmaan ja tunnustavat paavin Kristuksen sijaiseksi sekä katolisen, ainoan todellisen kirkon ylimmäksi johtajaksi. Mutta sitä eivät »erossa olevat veljet» voi tehdä. Tämän myöntää myöskin roomalaiskatolinen teologi *Hans Küng* sanoessaan: »On mahdollista, että erossa olevat veljet eräänä päivänä tulevat tunnustamaan evankeliumin pohjalta sekä apostolisen kirkon malliin uudistetun Pietarin viran. Mutta meidän on luovuttava turhista illuusioista, että he — evankelisluterilaiset, anglikaanit tai ortodoksit koskaan alistuisivat nykyiseen, monessa suhteessa sentralistiseen ja absolutistiseen järjestelmään.»⁴⁷

Päättynyt konsiili on kuitenkin osoittanut, että myös Rooman kirkko tuntee olevansa kehitysvaiheessa eli »ecclesia catholica semper reformanda.» Se on samalla kertaa pyhä ja aina puhdistusta tarvitseva, ja kulkee jatkuvasti katumuksen ja uudistuksen tietä.⁴⁸ »Reformin mahdollisuudesta katolisessa kirkossa on Vatikaanin II konsiili antanut erään osoituksen, mutta tähän sisältyvää potentiaalisuutta ei vielä läheskään ole ammennettu loppuun», sanoi kardinaali *Willebrands*.⁴⁹ Tämä toteamus on toivoa herättävä. Roomalaiskatolisen kirkon kanssa käytävän

46. *Juvenalij* O zaveršitel'noj stadii vtorogo Vatikanskogo sobora. Žurnal Moskovskoj Patriarhii 1966 n:o 3, s. 64.

47. *H. Ch. Hahn* Die Einheit der Kirche in evangelischer Sicht. Una Sancta 1964 n:o 1, s. 48.

48. *Lumen gentium* 8.

49. *J. G. M. Willebrands* Reformi ja reformatio. Teologinen Aikakauskirja (Helsinki 1970) s. 409.

dialogin tulee alkaa ja jatkua kaikessa laajuudessaan. Elleivät Vatikaanin II konsiilin päätökset olleet vielä kovinkaan suotuisia sille, niin konsiilissa esiintulleet seikat muodostavat kuitenkin riittävät edellytyksen hedelmälliselle dialogille.⁵⁰

Lopetamme katsauksemme Ateenan yliopiston edesmenneen professori *Joannidisin* sanoihin: »Konsiilin kautta on katolinen kirkko osoittanut, ettei se ole sellainen, jollaisena me sen tähän asti tunsimme. Siksi meidän tulee lakata syyttämästä sitä itsepäisyydessämme, niinkuin tähän asti olemme tehneet. Meidän tulee lakata olemasta kovia ja taipumattomia katolisen kirkon suhteen. Sillä saattaa käydä niin, ettei Jumala kysy meiltä ainoastaan, olemmeko pysyneet ortodokseina, vaan hän voi kysyä myös, olemmeko tehneet kaikkemme poistaaksemme kristillisen kirkon hajaannuksessa ilmenevän suuren haitan. Ajat ovat muuttuneet ja meidän tulee olla valmiit näkemään uskomattomia ja odottamattomia asioita.»⁵¹

SUMMARY

Aleksanteri Kasanko. The Position of the Pope from the Point of View of Second Vatican Council.

Vatican II shows that a decisive change has taken place in the way of thinking of the Roman church. This is expressed most clearly in Rome's attitude towards the »separated brethren», who no longer are called schismatics or heretics, but, as Christians, are regarded as belonging to church organisations which have elements of holiness and truth and which without acknowledging the primacy of the pope cannot belong to the one catholic church. Although the council's decisions concerning the primacy and infallibility of the pope have been a source of disappointment to people outside the Roman church, it must be said that even in this matter there has been a significant re-evaluation. It is true that both the primacy and infallibility dogmas were accepted and confirmed in the council without

50. *A. Kasanko* Ortodoksinen näkökanta paavin primaatista uskonopin kappaleena ja dialogin aiheena. Ortodoksia n:o 20 (Helsinki 1971) s. 123.

51. *F. König* Das Konzil, ein Zeichen der Hoffnung. Una Sancta 1964 n:o 1, s. 8.

change, for the fathers of the council could not retract or alter dogmatic statements of previous councils. However, the hierarchical structure of the church has been amended by raising the degree of independence of bishops. The council affirmed that bishops are successors to the apostles and not only papal delegates, and that they exercise their authority on the basis of divine precept. The college of bishops led by the pope has administrative authority over the whole church.

However, the bishops cannot use their authority without the consent or cooperation of the head of the college, the pope. The pope is seen as the foundation of church unity. In the constitution on the church, an eschatological view appears alongside the juridical-administrative: the church is not only the firmly founded house of God, a well-organised institution, but it is also God's people on pilgrimage towards the coming kingdom. The pastors of the church, and the pope as well, must not only lead, but also serve. Authority must be not a power, but a service. The pope has infallibility as a gift of grace, which the college of bishops as such has not. However, to a limited extent the bishops also have teaching authority, provided their formulations are in agreement with the pope. The gift of infallibility presupposes that the teachings of both pope and bishops accord with divine revelation. The pope who proclaims dogmas must acknowledge that he is bound to the common faith. A Roman Catholic church council is considerably dependent upon the pope. The pope's power stands higher than the competence of the council. Yet it appears that the present pope is very anxious to listen to the voice of the whole Roman church.

Terhi Kulonpalo

SYNTYVYYDESTÄ JA SYNTYNEIDEN USKONTO- KUNNAN MÄÄRÄYTYMISESTÄ HELSINGIN ORTODOKSISESSA SEURAKUNNASSA

Tämän kirjoituksen tiedot perustuvat syksyllä 1970 ja talvella 1971 Helsingin ortodoksisessa seurakunnassa suoritettuun tutkimukseen. Tarkoitukseni on esitellä niitä tuloksia, jotka saatiin seurakunnan väestönmuutoksia käsittelevässä tutkimuksen osassa. Pääasiallisen huomion kohteena tulee olemaan syntyvyys, koska juuri se on terveen väestönkasvun tärkein tekijä. Toisaalta syntyvyyden tarkastelu vähemmistöasemassa olevan ortodoksisen kirkon kannalta on myös sikäli merkityksellistä, että — kuten yleisesti tiedetään — kaikkia sen jäsenille syntyneitä lapsia ei suinkaan kasteta ortodokseiksi; uskonnonvapauslain suositusta ei myöskään noudateta täsmällisesti. Asian kiinnostavuutta lisäävät vielä muutaman vuoden voimassa olleen uudistetun lain mahdollisesti aiheuttamat muutokset.

Väestönmuutosten koko kuva

Jotta aiheen käsittelyyn saataisiin syvyyttä, tarkastellaan ensin muutostekijöiden koko kuvaa. Väestönmuutoksilla tarkoitetaan tässä yhteydessä niitä ilmiöitä, jotka suoranaisesti vaikuttavat seurakunnan kokonaisjäsenmäärään: syntyvyyden ohella kuolevuutta, eroamista ja liittymistä sekä seurakuntaan ja sieltä pois suuntautuvaa muuttoliikettä. Seuraavassa taulukossa arvot on suhteutettu kulloiseenkin jäsenmäärään siten, että ne on ilmoitettu aina tuhatta seurakuntalaista kohti, siis promilleina.

Taulukko n:o 1 Seurakunnan jäsenmäärään vaikuttavat tekijät promilleina kokonaisjäsenmäärästä vuocina 1955—69¹

	synt.	kuollut	liitt.	eronn.	tulo- muutto	lähtö- muutto	nettovoitto tai -tappio
1955	5.7	10.9	0.4	2.4	51.6	14.0	+30.4
1960	9.0	9.3	2.7	12.5	52.3	13.7	+28.5
1965	11.8	12.2	3.8	6.9	47.9	15.8*	+28.6
1969	10.0	12.2	5.2	9.2	37.0	13.5	+17.3

* Vuosien 1964 ja 1966 keskiarvo.

Tässä yhteydessä ei kiinnitetä niinkään huomiota ajan kuluessa tapahtuneeseen kehitykseen, vaan pikemminkin muutostekijöiden keskinäisiin suuruussuhteisiin ja niiden yhteisvaikutukseen. Taulukosta voidaan tehdä seuraavat havainnot:

- kuolevuus on tutkittuna ajankohtana yleensä ylittänyt syntyvyyden (poikkeuksia ovat olleet vuodet 1966 ja 1968, jotka eivät näy taulukossa)
- eronneitten määrä on vuosittain ylittänyt liittyneiden määrän
- seurakuntaan muuttaneiden määrä on jatkuvasti ylittänyt lähteneiden määrän melko suurella erotuksella, joka on kuitenkin pienenemään päin
- tulomuuton ja lähtömuuton erotuksen pienentymisen myötä on myös nettovoitto pienentynyt
- kyseessä olevana aikana seurakunnan väkiluvun kasvu on riippunut yksinomaan seurakuntaan suuntautuneen muuttovirran voimakkuudesta

Helsingin seurakunnassa jäsenmäärän lisääntyminen ei ole ollut luonnollista, syntyvyydestä johtuvaa, eikä kehitystä voida siten pitää terveenä.

1. Kertomus seurakunnan toiminnasta vuosina 1955—68.

Seurakuntatyön suunnittelun kannalta väestönkasvun riippuvuus muuttoliikkeestä on epäedullista, sillä juuri muuttoliike on suhteellisen altis vaihteluille (muuttoliikkeen taajuus seuraa yleensä taloudellista kehitystä, joka puolestaan on epätasainen). Syntyvyys sen sijaan, samoin kuin kuolevuus, muuttuu normaalioloissa hitaasti; tähän on tosin lisättävä, että jo mainittu uskonnonvapauslain muutos on aiheuttanut epävarmuutta myös syntyvyyslukuissa.

Havaitun ilmiön perimmäinen tragiikka ei kuitenkaan piile suunnittelutyön vaikeutumisessa eikä muussakaan käytännön näkökohdassa, vaan yksinkertaisesti siinä, että Helsingin seurakunta kasvaa maamme muiden ortodoksisien seurakuntien kustannuksella.

Tämän jälkeen tarkastellaan pelkästään syntyneitä ja syntyvyyteen liittyviä ongelmia.

Syntyvyyden määrän kehityksestä

Huomautettakoon aivan aluksi, että seurakuntaan syntyneillä lapsilla tarkoitetaan huolellisemmin ilmaistuna kasteen yhteydessä seurakuntaan liitettyjä lapsia.

Ensin vertaillaan syntyvyyttä seurakunnassa ja toisaalta koko Helsingin kaupungin väestössä.

Taulukko n:o 2 Syntyneiden määrä tuhatta henkeä kohti Helsingin ortodoksisessa seurakunnassa ja Helsingissä

	seurakuntaan syntyneitä tuhatta seurakuntalaista kohti	Helsingissä syntyneitä tuhatta helsinkiläistä kohti
1955	5.7	17.5
1960	9.0	17.1
1965	11.8	17.7
1969	10.0	—

Vaikka seurakunnan syntyvyys onkin selvästi noussut vuodesta 1955, on se silti huomattavasti alhaisempi kuin koko Helsingin väestössä. Seurakunnan vähäiseen syntyvyyteen on ainakin kaksi syytä. Ensiksikin seurakuntalaisten ikärakenne on painottunut vanhempiin ikäluokkiin: esimerkiksi 15—24-vuotiaitten osuus seurakunnan väestöstä oli tutkimusvuonna vain 10 %, kun vastaava koko Helsingin väestöä koskeva luku oli 19 %. Toinen, ja tietenkin tärkeämpi tekijä on se, että vain osa seurakuntalaisten lapsista kastetaan ortodokseiksi. Seuraavaksi kysymmekin, kuinka suuri tämä osa on.

*Seurakunnan osuus kaikista seurakuntalaisille
syntyneistä lapsista*

Ennen kuin tartumme otsikon antamaan aiheeseen, on hiukan puhuttava aineistosta, johon tiedot perustuvat.

Luonnolliset tietolähteet olivat seurakunnan omat kasteilmoitukset sekä luterilaisista seurakunnista ja siviilirekisteristä lähetetyt ilmoitukset lapsista, jotka on liitetty näihin yhteisöihin. Ennen vuotta 1965 muualta tulleiden ilmoitusten saanti on ollut satunnaista, joten tätä edeltävän ajanjakson tutkiminen olisi pitänyt perustaa erilaisiin arvauksiin. Tästä luovuttiin. Sen sijaan vuodesta 1965 väestökisteriä pitävillä yhteisöillä on ollut keskinäinen ilmoitusvelvollisuus, joten tämän jälkeen saatavia tietoja voidaan pitää luotettavina. Koska vielä tätäkin vuotta pidettiin varmuuden vuoksi totuttautumisaikana, jäi tarkasteltava ajanjakso 1966—70 valitettavan lyhyeksi. Toinen tutkimuksen kannalta harmillinen asia oli se, että tutkimuksen suoritusajankohtana uuden uskonnonvapauslain voimaantulosta oli kulunut vasta noin vuosi. Otaksuttavasti koko tutkimusaika on ollut jonkinlaista ylimenokautta, joten siitä tehtävät johtopäätökset ovat pakosta epävarmoja, niin kiinnostavia kuin ne ovatkin.

Tarkastelun kohteeksi tulivat vuosien 1966, 1968 ja 1969 kahdeksan ensimmäistä kuukautta sekä vuoden 1970 seitsemän ensimmäistä kuukautta (viimeksi mainittu seikka johtui myös tutkimusajankohdasta).

Vielä yksi selventävä huomautus. Seuraavassa esitettävissä taulukoissa on poikkeuksetta esitetty vaihtoehtoina ortodoksinen seurakunta ja joku luterilainen seurakunta. Asiallisesti oikeamat vaihtoehdot olisivat luonnollisesti olleet ortodoksinen seurakunta ja jokin muu väestökisteriä pitävä yhteisö. Käytännössä kuitenkin siviilirekisteriin liitettyjen lasten määrä jäi alle kymmeneksi, mikä on häviävä osuus kaikista tutkituista tapauksista. Muita uskonnollisia yhteisöjä ei tässä yhteydessä ilmennyt lainkaan. Tästä syystä vaikutelma säilyy mielestäni totuudenmukaisempana, jos toisena vaihtoehtona ovat luterilaiset seurakunnat.

Taulukko n:o 3 Seurakuntalaisille syntyneitten lasten jakautuminen uskontokunnittain

		lapsi kastettu			
		ortodoksiksi	luterilaiseksi	yht.	N
1966	(8 kk)	41	59	100	272
1968	»	40	60	100	263
1969	»	33	67	100	205
1970	(7 kk)	40	60	100	167

Kun muistetaan, että mukana ovat myös homogaamisissa avioliitoissa (molemmat puoliset ortodokseja) syntyneet lapset, voidaan havaita, että yhä on helpompi kastaa lapsi luterilaiseksi kuin ortodoksiksi.

Aivan ohimennen tulkoon mainituksi, että vuoden 1969 poikkeavuus herätti vilkasta mielenkiintoa seurakunnan työntekijöiden ja luottamushenkilöiden keskuudessa. Syytä sille ei kuiten-

kaan keksitty on tietysti myös mahdollista, että kyseessä on puhdas sattuma.

Homogaamisissa avioliitoissa syntyneiden lasten osuus

Seuraava taulukko osoittaa, kuinka harvoin lapsen uskontokunnan määräytyminen on itsestään selvä asia. Taulukko viittaa myös epäsuorasti homogaamisten avioliittojen harvinaisuuteen.

Taulukko n:o 4 Seurakuntalaisille syntyneiden lasten jakautuminen avioliittotyypeittäin

	vanhempien avioliitto		yht.	N
	homogaaminen	eksogaaminen		
1966	5	95	100	272
1968	5	95	100	263
1969	7	93	100	205
1970	7	93	100	167

Taulukolla on sisältöä mielestäni käytännön seurakuntatyön kannalta. Koska yli 90 % seurakuntaan liitetyistä lapsista syntyy seka-avioliitoissa, tuntuisi seurakunnan antaman uskonnollisen kasvatuksen merkitys erityisen suurelta.

Tämän jälkeen puhutaan pelkästään seka-avioliitoissa syntyneistä lapsista.

Seka-avioliitoissa syntyneiden lasten uskontokunnan määräytyminen ennen ja jälkeen lainmuutoksen

Seka-avioliitoissa syntyneiden lasten uskontokunnan määräytymistä tutkittuna aikana kuvaa seuraava taulukko.

Taulukko n:o 5 Seka-avioliitoissa syntyneiden jakautuminen uskontokunnittain

	lapsi kastettu			N
	ortodoksiksi	luterilaiseksi	yht.	
1966	38	62	100	259
1968	36	64	100	250
1969	28	72	100	190
1970	35	65	100	155

Mikäli vanhemmat noudattaisivat poikkeuksetta uskonnonvapausslain suositusta, kastettaisiin seka-avioliitoissa syntyneistä lapsista noin puolet ortodokseiksi ja puolet luterilaisiksi, koska voitaneen olettaa, että lasten lukumäärään ei vaikuta olennaisesti se, kumpi vanhemmista on ortodoksi. Taulukosta lukija voi nähdä, minkä verran todellisuus poikkeaa tarkoituksista.

Tämän jälkeen tarkastellaan lasten uskontokunnan määräytymistä erikseen seka-avioliitoissa, joissa äiti on ortodoksi ja toisaalta seka-avioliitoissa, joissa isä on ortodoksi. Mikäli lain kirjainta noudatettaisiin jälleen täsmällisesti, ei ortodoksiäideillä ennen vuotta 1970 olisi ollut ainoatakaan ortodoksilasta. Sen sijaan kaikki vuonna 1970 ortodoksiäideille syntyneet lapset olisivat ortodokseja. Ortodoksi-isien kohdalla tilanne olisi päinvastainen.

Taulukko n:o 6 Syntyneiden uskontokunnan määräytyminen seka-avioliitoissa

	isä ortodoksi				äiti ortodoksi			
	lapsi kastettu				lapsi kastettu			
	ort.	lut.	yht.		ort.	lut.	yht.	
1966	47	53	100	(135)	28	72	100	(124)
1968	46	54	100	(128)	26	74	100	(122)
1969	35	65	100	(99)	20	80	100	(91)
1970	41	59	100	(82)	27	73	100	(73)

Voidaan heti havaita, että jakautumat eivät ole lähelläkään 100 %—0 % tai 0 %—100 %. Ortodoksi-isien lapsista on tarkastelun alaisena ajankohtana vajaat puolet ja ortodoksiäitien lapsista noin neljännes kastettu ortodokseiksi. — Lapsen seurattessa äitiään on ennen vuotta 1970 syynä ollut usein ilmeisesti se, että lapsi on ylipäätään haluttu liittää uskonnolliseen yhteisöön. Näiden lasten isät ovat nimittäin kuuluneet useammin siviilirekisteriin kuin luterilaiseen kirkkoon.

Toiseksi voidaan havaita, että ainakaan vuonna 1970 lainmuutoksella ei ole ollut vaikutusta lasten uskontokunnan määräytymiseen. Mitään nopeaa muutosta tuskin odotettiinkaan, sillä tuntuu luonnolliselta noudattaa aikaisempaa käytäntöä, mikäli perheessä on lapsia ennestään. Kyseisenä vuonna syntyneet esikoiset sen sijaan ovat oletettavasti käytännössäkin kuuluneet uudistetun lain sovellutuspiiriin, ja siksi heidät onkin luokiteltu erikseen. Mikäli uudistuksesta on ylipäätään tiedetty tai välitetty, pitäisi muutoksen näkyä näiden kastettujen kohdalla.

Taulukko n:o 7 1. 1.—31. 7. 1970 seka-avioliitoissa syntyneiden esikoisten uskontokunnan määräytyminen

	isä ortodoksi			äiti ortodoksi		
	lapsi kastettu			lapsi kastettu		
	ort.	lut.	yht.	ort.	lut.	yht.
%	33	67	100 (36)	26	74	100 (38)

Johtopäätöksiä tehtäessä on syytä varovaisuuteen, koska taulukko koskee hyvin lyhyttä aikaväliä ja toisaalta tapauksia on vähän. Nämä varaukset huomioon ottaen voidaan sanoa, että lainmuutoksen vaikutus vanhaan käytäntöön on ollut varsin vähäinen. Mikäli eroa entiseen on, on muutos tänä lyhyenä aikana ollut ortodoksisen seurakunnan kannalta pikemminkin epäedullinen.

Tämän tuloksen tarkistamiseksi olisi taulukko täydennettävä ajassa eteen päin niin pitkälle kuin mahdollista (esitetyn kaavan mukaan se olisi helppo suorittaa muissakin seurakunnissa). Mikäli täydennetty taulukko vahvistaa nyt esitetyn tuloksen, olisi kai mietittävä, halutaanko ja katsotaanko voitavan asiaan mitenkään vaikuttaa. Mikäli päädytään myönteiseen tulokseen, voitaisiin aivan ensimmäiseksi yrittää tiedottamisen tehostusta; kun lainmuutos ei näy aiheuttaneen juuri mitään muutosta, on helpointa epäillä informaation puutetta.

SUMMARY

Terhi Kulonpalo Birth-rate and Determination of Denomination of Children Born in the Orthodox Parish of Helsinki

The Helsinki Orthodox parish had a study made in 1970 in which one question concerned the development of membership in the parish and factors affecting this, particularly birth-rate and the baptism of children. The study showed that membership has in fact increased steadily since 1955 but that this is due solely to the large influx from other places: each year in the Helsinki parish there have been more separations than new members of the Church, and apart from a few exceptional years, deaths have exceeded births. The low birth-rate is partly to be explained by the larger proportion of older agegroups in the parish than in the population as a whole. Most important, however, is the fact that only a fraction of the number of children born to members of the parish are baptized into the Orthodox faith. In recent years the figure has been about 40 %. (Because of insufficient reliable figures this study could be based only on the years from 1966 onwards.) Marriages in which both partners were Orthodox were so rare that their children represented only 6 % of all the children born to members of the parish. In mixed marriages in which the man was Orthodox about 40 % of the children received Orthodox baptism. In cases where only the mother was Orthodox the corresponding figure was about 25 %. The old law of religious freedom recommended that the children of mixed marriages should follow their father's faith. At the end of 1969 a new law came into effect whereby children should follow their mothers' faith. The study attempted to find out what effect this change in the law had had. The revised law was less than a year old at the time of the study. The finding was that during this time there had been no change in baptismal practice, not even in the case of first-born children in 1970.

VUONNA 1905 VENÄJÄLLÄ ANNETUN
USKONNONVAPAUSLAIN VAIKUTUS
SUOMEN ORTODOKSISESSA KIRKOSSA

Maamme uskonnonvapauden kehitystä koskevassa tutkimuksessa on Venäjällä v. 1905 annettujen suvaitsevuusediktien vaikutukset jätetty vähälle huomiolle. Tämä artikkeli ei koske näitten asetusten vaikutusta Suomen uskonnonvapauslainsäädäntöön yleensä, vaan aincastaan sitä, mitä ne merkitsivät Suomen ortodoksiselle kirkolle sekä luterilaisten ja ortodoksien suhteille. Kirkkokunnan vaihtamista koskevan kiellon poistaminen saattoi pienen vähemmistökirjon uhanalaiseksi. Näin sitäkin selvemmin, kun luterilaisella kirkolla oli ollut huomattavasti suuremmat mahdollisuudet omien sisäisten voimiensa kehittämiseen.

Ortodoksinen kirkollinen painostus saavutti Venäjällä huipunsa *Konstantin Pobedonostevin* ollessa pyhän synodin yli-prokuraattorina vuosina 1880—1905. Samaan aikaan kiristyi-
vät sisäpoliittiset ristiriidat johtaen osittaiseen purkautumiseen v. 1905. Tyytymättömyyden vähentämiseen tarkoitettujen myönnytysten sarjaan, joihin hallitsija mainittuna vuonna ryhtyi, kuuluivat uskonnonvapautta lisäävät asetukset 17. 4. sekä 30. 10. Siirtyminen ortodoksisesta kirkkokunnasta muihin tuli luvalliseksi, mutta sitä vaikeutti kuitenkin byrokraattisesti järjestetty eroamisenettely. Siirron saaminen tuotti hankaluutta varsinkin maaseudulla, jossa tarvittiin siirtoanomuksen lisäksi kuvernöörin suostumus. Suurissa kaupungeissa ja varsinkin Pietarissa kirkkokunnan vaihto sujui suurpiirteisemmin; tätä käyttivät hyväkseen myös Suomen ortodoksit v. 1905. Kielle-

tyksi jäi yhä proselyyttien hankkimiseen tähtäävä propaganda, jollaiseksi katsottiin esimerkiksi muun kuin ortodoksisen uskonnollisen kirjallisuuden esittely näyteikkunoissa. Korkeissa venäläisissä kirkonmiehissä oli myös niitä, jotka pitivät uskonnonvapauden lisääntymistä myönteisenä kehityksenä. Pietarin metropoliitta *Antoni* iloitsi kirkon päästyä ”vapaaksi maailman kannatuksesta”, jolloin se voitiin palauttaa kokonaan ”henkisen mahtinsa valtaan”.¹

Asetukset eivät tulleet koskemaan Suomea, joten kirkkokunnan muuttoa haluavat suomalaiset ortodoksit käyttivät v. 1905 ns. Pietarin tietä. Siirtyminen luterilaisiin seurakuntiin kävi suurkaupungissa suhteellisen vaivattomasti, minkä jälkeen oli mahdollista saada siirto kotipaikkakunnan luterilaisen seurakunnan kirjoihin. Pietarin tietä käytti v. 1905 yli 200 proselyyttiä.²

Savonlinnan tuomiokapituli pyysi jo lokakuussa 1905 senaatin kirkollisasiain toimituskunnalta ohjeita, koska uskonmuuttoon halukkaita ortodokseja oli ilmoittautunut, mutta uskonnonvapausmanifesti ei ollut Suomessa voimassa. Kirkollisasiain toimituskunnan pyydettyä Keisarilliselta Majesteetilta ortodoksien uskonmuutto-oikeuden ulottamista Suomeen annettiin helmikuussa 1906 tätä koskeva asetus. Lyhyessä asetuksessa peruutettiin vuoden 1869 kirkkolakiin liitetyt rajoittavat määräykset, ”mikäli ne kieltävät yksikolmatta vuotta täyttäneitä henkilöitä, jotka täydellä ymmärryksellä ja vapaalla tahdolla haluavat siirtyä kreikkalaiskatolilaisesta uskonopis-

1. *Erik Amburger* Geschichte des Protestantismus in Russland (Stuttgart 1961) s. 107—109. *J. Harder* Kleine Geschichte der orthodoxen Kirche (München 1961) s. 188, 196. Aamun Koitto 1905 s. 113. Täsmällisiä kokonaistilastoja uskonnonvapausasetusten vaikutuksesta Venäjällä ei ole. Vuoteen 1909 mennessä oli kolmessa Itämeren provinssissa 12.000 ortodoksia siirtynyt luterilaiseen kirkkoon. Puolassa palasi n. 100.000 ortodoksiseen kirkkoon pakotettua takaisin katoliseen kirkkoon. *Amburger* mt. s. 109.
2. Savonlinnan tuomiokapitulin kiertokirje n:o 121/1906. Aamun Koitto 1906 s. 26. *K. Merikoski* Taistelua Karjalasta (Helsinki 1939) s. 325.

ta evankelis-luterilaiseen uskonoppiin, sitä tekemästä ja määräävät edesvastausta evankelis-luterilaiselle papille sellaisten siirtyvien vastaanottamisesta evankelis-luterilaisen seurakunnan yhteyteen.”³

Seuraavina vuosina kirkkoa vaihtaneitten tarkkaa määrää on vaikea saada selville. Savonlinnan pappeinkokoukseen v. 1907 valmistetussa kertomuksessa hiippakunnan tilasta ilmoitetaan hiippakunnan seurakuntiin siirtyneen 1200 ortodoksia, josta määrästä puuttuivat Viipurin ja Tohmajärven proselyytit. Eniten käännyttäisiä (567) tuli Ylä-Karjalasta, siis Liperin Taipaleen ja Joensuun ortodoksisista seurakunnista, mutta myös Sortavalan rovastikunnan alueella heitä oli paljon (236). Vuoden 1912 pappeinkokoukseen valmistetussa kertomuksessa mainitaan n. 500 proselyyttiä lisää, ja vuoden 1917 vielä 147. Joensuun ortodoksinen seurakunta näyttää menettäneen jäseniään käännyttäisinä eniten, sillä vuosina 1906—1910 erosi 467 henkeä, mikä on runsas 20 % vuoden 1900 jäsenmäärästä laskettuna.⁴

Käännyttäisyys sai tietenkin aikaan jännitystä luterilaisten ja ortodoksien välillä. Aamun Koiton eräessä kirjoituksessa vuoden 1906 alkupuolella aavisteltiin vihamielisyyden syntymistä, kun lain suojaava pakko poistui. Varsinkin papiston piirissä tulivat ärtymystä herättämään jo siirtymistoimenpiteisiin ilmaantuneet hankaluudet. Vaikeimpia kysymyksiä oli lasten rekisteröinti siinä tapauksessa, että molemmat vanhemmat siirtyivät luterilaiseen kirkkoon. Venäjällä julkaistu asetus

3. Savonlinnan tuomiokapitulin kiertokirje n:o 121/1906. Valtionarkisto, Senaatin kirkollisasiain toimituskunnan arkisto Df 2. Asetus n:o 8/1906. Kotimaa 2 ja 10/1906.

4. Savonlinnan pappeinkokouksen pöytäkirja v. 1907 s. 132; v. 1912 s. 198; v. 1917 s. 269. P. Laasonen Vanhan kirkollisuuden hajoaminen Pohjois-Karjalassa (Helsinki 1971) s. 210—213. — Vuoden 1908 loppuun mennessä on laskettu 1957 proselyyttiä. K. Merikoski Sergei Okulov (Helsinki 1944) s. 136. Ortodoksisten seurakuntien väestönmenetys näyttää olleen todellisuudessa kuitenkin suurempi (Laasonen mt. s. 211—212), mikä johtunee siitä, että lapsia ei laskettu mukaan käännyttäislukuihin.

määräsi, että alle 14-vuotiaat lapset seurasivat vanhempiaan siinä tapauksessa, että molemmat kääntyivät. Jos toinen jäi ortodoksiseen kirkkoon, lapset jäivät myös. Suomea varten annettu asetus salli vain täysi-ikäisten uskonmuuton, joten luterilaisiksi tulleet vanhempien pientenkin lasten olisi pitänyt jäädä tämän mukaan ortodoksisen kirkon kirjoihin.⁵ Pietarin tietä käytettäessä sekaannuksia ei tällä tavalla tietysti syntynyt.

Valtionarkistossa on mielenkiintoinen kenraalikuvernöörin kanslian asiakirja, josta käy ilmi, miten asetusta noudatettiin. Arkkipiispa Sergei valitti kenraalikuvernöörille, että muutamia luterilaiset papit ottivat luterilaisen seurakunnan kirjoihin ortodoksiperheitä lapsineen. Valituksen mukaan oli Joensuussa pidetty toukokuussa 1906 pappien kokous, jossa oli päätetty käännynnäisyyden edistämiseksi nojata vuonna 1812 annettuun asetukseen, jonka mukaan lapset oli kasvatettava isän uskoon. Arkkipiispan valituksessa sanottiin edelleen, että päätöksestä oli kuulutettu kirkoissa. Kenraalikuvernööri pyysi senaattia ottamaan asiasta selvää. Savonlinnan tuomiokapituli selitti senaatille antamassaan lausunnossa, että seitsemän Joensuun lähiseudun pappia oli pitänyt kokouksen ja sopinut vuoden 1812 asetukseen nojaamisesta. Kuulutuksia oli luettu vain yhdessä kirkossa, ja siinäkin vain ilmoitus, milloin proselyyttiehdokkaat saivat tulla opetusta saamaan. Selvityksestä kävi edelleen ilmi, että aviopuolisoitten siirtyessä luterilaiseen kirkkoon ortodoksiset papit olivat poistaneet alaikäisten lasten nimet ortodoksisen seurakunnan kirjoista. Tällöin luterilainen pappi oli merkinnyt ne kirjoihinsa, mihin ne olivat jääneet ilman, että lapset varsinaisesti tulivat otetuiksi luterilaisen kirkon jäseniksi.⁶ Asiakirjassa ei mainita, miten usein tällaista tapahtui, mutta koska lasten jääminen toiseen kirkkoon oli hankalaa, lienee kysymys normaalista tai ainakin toistuvasta käytännöstä.

5. Aamun Koitto 1906 s. 25—26. A. Nyholm Suvaitsevaisuus uskonnon asiassa Wenäjällä, Vartija 1905 s. 213. Kotimaa 141/1907.

6. Valtionarkisto, kenraalikuvernöörin kanslia Fb 295 n:o 3—2 1906, senaatti kenraalikuvernöörille 1. 8. 1906. Kotimaa 116/1906.

Näin siis luterilaisen kirkon kirjoihin tuli ihmisiä, joita ei koskaan virallisesti otettu kirkon jäseneksi. Joitakin heistä lie-nee yhä elossa.

Senaatti teki v. 1907 Keisarilliselle Majesteetille esityksen Suomessa voimassa olevan asetuksen saattamiseksi lasten uskonmuuton osalta yhdenmukaiseksi Venäjän asetuksen kanssa. Asia tuli hallitsijan esittelyyn vasta v. 1910, jolloin Keisarillinen Majesteetti päätti, ”että sanottu alistus on jätettävä sil-lensä.”⁷ Ei ollut sopiva aika saada lisämyönnytykseksi tulkitta-vaan korjausta uskonmuuttoasetukseen.

Ei ole näyttöä siitä, missä määrin luterilainen papisto pyr-ki edistämään proselytariaa. Mielialan ärtymisen ilmauksia ovat papeista tehdyt ilmiannot. Esimerkiksi *E. Ū. Pakkala* koetettiin saada syytteeseen ortodoksiperheen lapsen kastamisesta. Tutkittuaan asian prokuraattori kuitenkin katsoi, että koska lapsi oli tullut kastettuna ortodoksiseen kirkkoon, tuomiokapi-tuli sai tehdä ratkaisun. Pakkala sai julkisen varoituksen. Erästä toista pappia vastaan tehtiin ilmianto ortodoksilapsen hautaansiunaamisesta. Koska pappi ei ollut tietoinen vainajan kirkkokunnasta, asia raukesi. Luterilaiset papit ja käännyn-näisehdokkaat taas syyttivät ortodoksipappeja kääntymisen jarutuksesta. Muutamia valituksia tehtiin jopa kenraalikuver-nöörille.⁸

7. Savonlinnan tuomiokapitulun kiertokirje n:o 179/1910.

8. Valtionarkisto, kenraalikuvernöörin kanslia Fb 410 n:o 3—6 1908, pro-kuraattori kenraalikuvernöörille 28. 10. 1908, 22. 7. 1909, 3. 8. 1910 ja 30. 12. 1909; Fb 306 n:o 23—49 1906, *Anton Kanerva* kenraalikuvernöörille 16. 10. 1906. — Teologiset lehdet *Variija* ja *Teologinen Aikakauskirja* eivät käsitelleet vuosina 1905—1909 uskonmuuttoasetuksia Suo-men ortodoksisen kirkon kannalta oikeastaan lainkaan. Kirjoituksessaan »Suvaitsevaisuus uskonnon asiassa Venäjällä» vuoden 1905 Vartijassa *A. Nyholm* selosti asiaa Venäjän kannalta. Viitatessaan Venäjän uskonnonvapausmanifestiin seuraavan vuoden Vartijassa *Herman Råbergh* käsitteli sitä maamme uskonnonvapauslainsäädännön kehittämistä sil-mälläpitäen. Samansisältöinen oli mainittuina vuosina ainoa Teologi-nessä Aikakauskirjassa (v. 1905) ollut näitä asetuksia käsitellyt kirjojitus, joka oli *Erik Johanssonin* laatima.

Erityistä levottomuutta ja suuttumusta herätti ortodokseissa sisälähetystyö, johon ryhtyivät vuodesta 1906 alkaen ortodoksialueilla maamme vapaakirkolliset sekä luterilaiset allianssikristillisyyttä kannattavat piirit. Luterilaisella taholla toimi Karjalaan ja Venäjälle tehtävän lähetystyön tärkeimpänä käynnistäjänä ja innostajana Sortavalan evankelinen seura, jonka vaikutusvaltaisin johtomies oli lehtori *Bruno Boxström*. Vuonna 1906 perustettiin Sortavalan evankelisessa seurassa rahasto Karjalan lähetystä varten, ja erityinen toimintaryhmä ”Karjalan ystävät” järjestäytyi. Myös Viipurissa ja Tampereella syntyi sekä luterilaisissa että vapaakirkollisissa piireissä järjestettyä toimintaa lähetysten organisoimiseksi ja tunnetuksi tekemiseksi. Viipurin vapaakirkolliset perustivat ”Karjalan vapaalähetysten” joulukuussa 1906. Tampereella toimi erityisen innokkaasti opettaja *Kaarlo Airio*, joka teki puhujamatkoja Länsi-Suomessa sekä Karjalassa. Boxström kierteli Itä-Suomessa ja Aunuksessa. Lisäksi useat muut asianharrastajat kävivät Karjalassa puhumassa ja jakamassa kirjallisuutta.⁹

Karjalan lähetys julkisti ohjelmaansa sekä Suomen viikko-lehdessä että erityisesti Kotimaan palstoilla. Vuonna 1906 Kotimaassa olleista kirjoituksista näkyy, millaiseen tehtävännärittelyyn Karjalan lähetysten piirissä toimineet perustivat työnsä. Eräässä kirjoituksessa katsottiin uskonnolliset olot Venäjällä ja Karjalassa pakanallisiksi ja vaadittiin tehokasta lähetystyötä. ”Miksi kulkevat veljet Venäjällä vielä kuolon var-

9. Kotimaa 88 ja 138/1906, 8, 16, 32, 34, 51 ja 61/1907. Aamun Koitto 1907 s. 100, 113—114. *U. Keynäs* Kyprianus venäläistyttämistyön johtajana Suomessa ja Itä-Karjalassa, Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja XXVIII (Helsinki 1940) s. 90. *E. Kansanaho* Suomen kirkon sisälähetysseuran historia (Pieksämäki 1964) s. 101. *Uoitto Setälä* Suomalaista kirkollista idänpolitiikkaa 1917—1944 (Helsinki 1970) s. 26 esittää Karjalan lähetysten tavoitteet ja organisaation hieman yksipuolisesti: kuten tässä viitteessä mainituista Kotimaan numeroista näkyy, toiminta suunnattiin huomattavalta osaltaan myös Suomen Karjalaan, ja Boxströmin aikaansaaman organisaation ohella syntyi siitä riippumattomasti vapaakirkollista lähetystä.

jon maassa, vaikka me olemme evankeliumin valossa satoja vuosia siunausta nauttineet?”, kysyi kirjoittaja ja jatkoi: ”Minikä tähden täytyy evankeliumin levenemisrajan yhä olla siinä, minne ruotsalaiset sen satoja vuosia sitten asettivat?”¹⁰ Vaikka oman maan ortodokseista ei puhuttukaan mitään, voitiin tulkita kirjoittajan samaistaneen ortodoksisen uskon ainakin puolipakanuuteen. Tampereen vapaakirkollisten neuvotellessa Karjalan lähetyksestä vuoden 1907 alussa arvosteltiin ortodoksialueitten hengellistä tilaa yhtä jyrkästi: ”Jos taasen menemme Karjalaan, Venäjän tai Suomen puolelle, niin vallitsee siellä pimeys ja täysi pakanuus. Eivät yhtään huonommassa asemassa ole ihmiset Kiinassa ja Japanissa. Ei juuri mitään ole vuosisatojen kuluessa tehty Raja-Karjalan hyväksi.”¹¹

Kärkevimmit kohdat Karjalan lähetyksen ohjelmassa osoittavat, että sen motivaatio nousi paljolti suomalaiskansallisesta innostuksesta, johon myös uskonnolliset tavoitteet liittyivät. Tätä osoittaa sekin, että Boxströmillä oli pian aiheita varottaa maallisten päämäärien ja uskonnollisen herätystyön toisiinsa sekoittamisesta. Jyrkimmissä ohjelmajulistuksissa kuvastui ortodoksista uskoa aliarvioiva ”suomalaisamisen” pyrkimys, joka luonnollisesti herätti ortodokseissa närkästystä.

Aamun Koiton toimittaja, rovasti *Sergei Okulov* arvosteli maltillisesti mutta terävästi Karjalan lähetystä ja Kotimaata v. 1907 kirjoituksessaan ”Meidän kannaltamme katsoen”. Okulov valitti sitä, että monet luterilaiset olivat luopumassa entisestä sovinnollisesta kannastaan. Kotimaan kirjoittelun takana oli näkyvä ortodoksien luterilaistamispyrkimys. Okulovin kritiikki huipistui lopulta hänen ja Boxströmin kirkkokäsitysten punnitsemiseksi. Boxström kiisti Kasvatusopillisissa sanomissa ja Kotimaassa julkaisemassaan artikkelissa jyrkästi käännötmistarkoituksen. Varotettuaan ajamasta takaa Karjalan lähetyksen varjolla ”valtiollisia, yhteiskunnallisia ja kansallisia tai

10. Kotimaa 50/1906. Karjalan lähetyksestä myös numeroissa 22, 68 ja 128/1906, 7 ja 49/1907.

11. Kotimaa 5/1907.

muuta sivistyshistoriallisia päämääriä” hän jatkoi: ”Älköön kenkään myöskään menkö Karjalan lähetykseen siinä mielessä, että uskovaisen karjalaisen ehdottomasti täytyisi siirtyä ulos kirkkonsa piiristä. Sillä tosiasia on, että kreikkalaisen kirkon piirissä on monta tosiuskovaista ja Jumalan elävän sanan ja Pyhän Hengen valaisemaa ihmistä, joita meidän Herramme Jeesus varmaan tunnustaa opetuslapsiksensa.” Tarkoitus oli johtaa ihmisiä pelastukseen: »... en pidä ulkonaista kirkkoa pääasiana, vaan pääasia on niinhyvin kreikkalaiselle kuin luterilaisellekin tulla eläväksi jäseneksi Hänessä, joka on pää, Kristus”. Okulov pani tyytyväisenä merkille Boxströmin tekemät myönnytykset, mutta totesi samalla, että protestanttisessa hengessä tehty lähetystyö muodostui joka tapauksessa käännyttykseksi. Kun Boxström oli kirjoittanut, etteivät uskovat ortodoksit voineet olla mukana kaikessa, mitä heidän kirkkonsa opetti — eiväthän luterilaisetkaan voineet uskoa kaikkia maailmanmielisiä opettajiaan — koki Okulov väitteen erityisen loukkaavaksi. Hän vastasi näin: ”Mutta jos tuolla väitöksellä tarkoitetaan uskotella lukijalle, että kirkkomme oppi ja vaatimukset, vaikkapa muutamissakin suhteissa ovat yhden arvoisia kuin noitten ’maailman viisaudelle suitsuttavien teologioiden opetukset’, niin B.B:n väite on silloin kirkkoamme alentava.” Okulov toivoi saarnaajiksi oman kirkon jäseniä, ”jotka eivät uskaltaisi keveällä mielellä sanoa, ettei uskovainen kreikkalainen voi olla kaikessa mukana, mitä hänen kirkkonsa opettaa ja vaatii, vaan päinvastoin, olisivat vakuutetut, että kirkkomme on elävän Jumalan seurakunta — totuuden patsas ja perustus.”¹²

Kaksi jyrkästi erilaista kirkkokäsitystä törmäsi vastakkain. Okulovin ortodoksisen kirkkokäsityksen mukaan kirkko oli näkyvä laitos, pyhä ja uskon asioissa erehtymätön, koska Kristus asui siinä. Siksi oli mahdotonta samastaa yksityisiä mielipiteitä

12. Kotimaa 145/1906. Aamun Koitto 1907 s. 20—21. Boxström varoitti vielä myöhemminkin Kotimaassa (78/1907) harjoittamasta kirkollista propagandaa Karjalassa.

ja kirkon ääntä, kuten Boxström teki.¹³ Boxströmin kirkkokäsityksestä katsoen käännetyssyytöksen torjuminen oli ilmeisen vilpiton — eihän kirkolla ollut väliä, vain sielun pelastus oli tärkeä — kun taas Okulovin kirkkokäsityksen pohjalta arvioituna Karjalan lähetys merkitsi yhtä ilmeistä ortodoksisuudesta vieroittamista.

Mutta varoittavia ääniä ei puuttunut myöskään luterilaisten taholla. Kun Karjalan lähetys ulotti toimintansa rajan yli Venäjän puolelle, muuan kirjoittaja huomautti Kotimaassa tällaisen lähetystyön arveluttavuudesta. Sisälänetys oli tosin tarpeen, mutta sen tuli lähteä ortodoksisesta kirkosta. Jos Suomen luterilaiset ärsyttävät ortodoksit vastaavanlaisiin toimiin Suomessa, voivat seuraukset olla arvaamattomat: ”Venäjän satamiljoonainen pravoslaavinen kansa voisi lähettää Suomen kolmemiljoonaisen kansan sekaan niin paljon lähetysaarnajia, että jokaisessa Suomen kylässä alkaisivat venäläisen kirkon kellot soida.”¹⁴

Okulov ja muut suomenmieliset ortodoksit olivat Karjalan lähetykseen innostuneitten kanssa yhtä mieltä siinä, että Suomen ortodoksisten seurakuntien uskonnollisen elämän taso ei ollut tyydyttävä. Jo 1800-luvun loppupuolella, ennen kuin uskonnovapauslain tulosta oli mitään tietoa, oli varsinkin Okulov harjoittanut terävää kritiikkiä. Merkittävä on varsinkin hänen Pietarin apulaispiispalle Antonille jättämänsä kirjoitus, joka julkaistiin Tserkovnyi Vestnikissä.¹⁵

Kirjoituksessaan Okulov kiinnittää huomiota pappiskasvatukseen, virkojen täyttöön, viranhoitoon, suomenkielisen jumalanpalveluksen ja jumalanpalveluskirjojen tarpeellisuuteen sekä kansan heikkoon tiedolliseen tasoon. Hän tekee rohkeita ver-

13. *N. Malinovski* Ortodoksinen dogmaattinen jumaluusoppi (Sortavala 1921) s. 513, 517, 522—523. — Seurakunta on »täynnä Kristusta» (s. 517); se on »kristinopin pylväs ja perustus» (s. 525).

14. Kotimaa 40/1907. Kirjoittaja, *S.U.R.*, oli pappi, luultavasti evankelinen tai evankelistaa liikettä lähellä.

15. *S. Okulov* Suomen ortodoksisen kirkon tila 1800-luvulla, *Ortodoksia* 1 (1934). Myös *Merikoski* Sergei Okulov s. 49—58.

tailuja luterilaiseen käytäntöön, mutta osoittaa kuitenkin kerta kerralta, miten oppia otettaessa oli kehitettävä ortodoksista omaleimaisuutta. Kun ortodoksit olivat viehättyneet luterilaisista virsistä, heitä oli opetettava laulamaan omia kirkkolauluja. Jumalanpalveluskirjojen heikko suomennos saa terävää arvostelua. Kun luterilaiset panivat oppineet miehensä tekemään virsikirjaa, »kreikkalaiskatolisten jumalanpalveluskirjojen suomentaminen uskotaan ensimmäiselle vastaantulijalle”. Seurakuntakasvatuksen heikkoutta Okulov valaisi elävin esimerkein. Muuan nainen oli pyytänyt häntä lasta kastamaan. Hätkasteen hän sanoi suorittaneensa: ”Mie, buatjaska, olen hänen jo ristinyh, sie vain börbötä mitätahto lisäksi.» Okulovin kysymykseen, miten hätkaste oli suoritettu, nainen vastasi: ”Luin ’Otshenashin’ da ’Bohoroditsan’ da tipahutin kolme pisaraa vettä lapsen päälle; midäbä sinul viel siih pidää?” Okulov sanoo, ettei esimerkki ollut poikkeustapaus, vaan kuvaava ortodoksirahvaan elämälle. Elävää kristillisyyttä tavatessaan Okulov sanoi huomanneensa sen vahvasti luterilaisvaikutteiseksi.

Kritiikin ohella oli ryhdytty positiivisiin toimenpiteisiin Suomen ortodoksisen kirkon elämän virkistämiseksi. Esimerkiksi Pyhään Sergein ja Hermanin veljeskunnan perustaminen v. 1885 ja Aamun Koiton ilmestyminen vuodesta 1896 merkitsivät sisälähetyksen elpymistä.¹⁶

Uskonmuuttoasetusta seuranneet kirkosta eroamiset saivat kuitenkin aktiiviset ortodoksit entistä selvemmin määrittelemään luopumisen syitä sekä miettimään keinoja seurakuntaelämän parantamiseksi. Okulovin kirjoituksista Aamun Koitossa vuosina 1905 ja 1906 näkyy, että hän Antonin tavoin piti asetuksia hyvinä. Ortodoksisen kirkon periaatteen mukaista ei ollut pitää ketään pakolla yhteydessään. Suomen ortodoksinen kirkko oli kuitenkin joutunut valmistumattomana uuteen tilanteeseen. Okulov katsoi monien proselyyttien tehneen ratkaisunsa ilman tarpeellista harkintaa. Silti heitä ei saanut tuo-

16. Merikoski Sergei Okulov s. 94—96.

mita. Oli aika ryhtyä tarmokkaasti kehittämään kirkon omia voimia.¹⁷

Ortodoksien käymissä keskusteluissa ja itsetilityksissä viitattiin jälleen sekä omaleimaisen ortodoksisen kristillisyyden heiveröisyyteen että ylivoimaisen luterilaisuuden tuottamiin vaikeuksiin. Okulov salli Aamun Koitossa hyvinkin terävän arvostelun korostaen kuitenkin samalla, että moitteet oli kohdistettava papistoon ja toimihenkilöihin eikä itse kirkkoon, joka ei ”koskaan ole kannattanut pimeyttä, vaan vaatii aina kansan opettamista”. Lehteen lähetetyissä kirjoituksissa kerrottiin esimerkiksi ikonikulttuurin heikosta tasosta — ikoninurkassa saattoi olla jopa tupakkalaatikon kansia tai venäläisten ja japanilaisten sotapäälliköitten kuvia — sekä jumalanpalvelusten puutteista.¹⁸

Ohjelmaansa laatiessaan suomalaiset ortodoksipapit joutuivat siis jatkuvasti tekemään vertailuja luterilaisen kirkon seurakuntakäytäntöön. Tammikuussa 1906 Okulovin luo kokoontuneet papit katsoivat luopumisen syiksi mm. mieltymisen luterilaiseen jumalanpalvelukseen ja luterilaisen kirkon suurempaan vapauteen, diasporassa asumisen, seka-avioliittojen vaikutuksen sekä juhla-aikojen erilaisuuden. Enemmistön aikaansaama ortodoksisen itsetietoisuuden laimeneminen näyttääkin olleen suurimpia ongelmia. Luterilaisen kristillisyyden ihanteiden läpikukuminen näkyi toistuvasti. Eräässä lehtikirjoituksessa tämä ilmaistiin näin: ”... kreikanuskoinen kansa rakastaa enemmän saarnoja ja Jumalan sanan selvitystä kuin liturgiallista puolta jumalanpalveluksissa, seikka, joka varmaankin on ympäristöllä enemmistönä asuvain luterilaisten uskonnollisen elämän esimer-

17. Aamun Koitto 1905 s. 103—106; 1906 s. 25—23. Toimenpiteistä Itä-Karjalan puolella ks. esim. *Setälä* mt. s. 27—30.

18. Aamun Koitto 1907 s. 3—4, 17—18, 22. Kertoessaan »kuvien paikalla» olevasta roinasta kirjoittaja ei varmastiakaan tarkoita sitä, että näitä kuvia olisi kunnioitettu ikoneina. Niitten sijoittaminen ikonin rinnalle tai ikonille kuuluvalla paikalla osoitti ortodoksien rukouselämän heikkoa tasoa. *Merikoski* Sergei Okulov s. 85. — *Malinovski* mt. s. 523: »Seurakunta on aina vastustanut jumalattomuutta ja vääryyttä.»

kin vaikutusta.”¹⁹ Kun ortodoksipappi kyseli Suistamolla, mitä vieraista saarnamiehistä ajateltiin, kansa antoi heistä hyvän todistuksen. Ilmeisesti Karjalan lähetyksen puhujat olivat saaneet kiitollista kuulijakuntaa; muuan ortodoksi kiitteli heitä ja sanoi, että ”ne kaksi tyttöä olivat oikein hyviä ihmisiä”. Luterilaisen herätyskristillisyyden äänenpainot tuntuivat yksinpä Aamun Koiton parannusehdotuksia tekevän kirjoittajan sanakäänteistä.²⁰

Vanhaluterilainen kirkollisuus tuskin muodostui ortodoksille kirkolle niin vaaralliseksi kuin yksilöllinen herätyshenkinen kristillisuus. Karjalan lähetys lähti liikkeelle vapaakirkollisväritteisestä allianssikristillisyydestä. Kuvaavaa on, että proselyyttien määrä nousi erityisen suureksi Joensuussa, jossa vanha luterilainen kirkollisuus oli pitkälle hajonnut ja jossa uskonnolliselle elämälle antoi leimaa yksilöllisten uskonnonharjoitusmuotojen runsaus.²¹ Sortavalassa, jossa kirkon vaihtajia oli niin ikään suhteellisen paljon, oli juuri Karjalan lähetyksen keskus.

Oli luonnollista, että ortodoksinen kirkko lähti näissä oloissa taisteluun myös luterilaisilta omaksutuina aseina. Mainitussa pappinkokouksessa julkaistussa ohjelmassa suositeltiin esimerkiksi hartauskokouksia, rippikoulua ja kylänlukuja. Hartauskokouksistahan oli kasvanut luterilaisissa seurakunnissa 1800-luvun loppupuolelta lähtien erittäin suosittu tapa.²² Karjalan lähetyksen toimiin vastattiin niin ikään samanlaisin menetelmin, joita se oli käyttänyt. P. Sergein ja Hermanin veljeskunnan kokouksessa 1906 perustettiin sisälähetysjaosto, ja saman vuoden kessällä lähti kymmenkunta ortodoksia Sortavalasta sisälähetystyöhön eri paikkakunnille. Kertomuksessaan retkeläiset ilmoittivat pitäneensä n. 150 hartaushetkeä eri puolilla Karjalaa.²³

19. Aamun Koitto 1906 s. 52—54. Omahinen 12/1910.

20. Aamun Koitto 1907 s. 3—4, 100.

21. Ks. *Laasonen* mt. s. 224.

22. Aamun Koitto 1906 s. 52—54. *Laasonen* mt. s. 109—110.

23. Aamun Koitto 1906 s. 89—91, 100—101. *Merikoski* Taistelua Karjalasta s. 137.

Luterilaisen yhdistystoiminnan rinnalle ja vastapainoksi syntyi ortodoksisia kristillisiä yhdistyksiä. Ilomantsiin v. 1906 tekemällään tarkastusmatkalla arkkipiispa *Sergei* kehotti perustamaan yhdistyksiä Japanin ortodoksien antaman mallin mukaan. Esikuva mainittiin huomiota herättävän kaukaa, mutta toisaalta on pantava merkille, että Pchjois-Karjalan ortodokseilla ei ollut paikallisia luterilaisia malleja paria enempää. Luterilainen kristillinen yhdistystoiminta alkoi Pohjois-Karjalassa varsinaisesti vasta suurlakkovuoden jälkeen, joten ortodoksien vastaava työmuoto syntyi samoihin aikoihin. Utran ortodoksinen kristillinen yhdistys perustettiin mainitun sisälähetysretken yhteydessä, Ilomantsin ortodoksinen nuorisoseura samana vuonna. Seuraavana vuonna mainitaan vastaavanlainen yhdistys myös Impilahdella.²⁴

Vaikeimpia tehtäviä, joitten eteen suomenmieliset ortodoksit uskonnonvapauden tuloa seuraavina kriittisinä vuosina joutuivat, oli taistelu venäläisvaikutusta vastaan sekä toisaalta sitä käsitystä vastaan, että ortodoksisuus ja venäläisyys kuuluivat yhteen. Kun suomalaiset papit, Sergei Okulov ja *Sergei Solntsev* etunenässä, pyrkivät estämään käännyttäisyyttä suomalaistamalla jumalanpalveluksia ja edistämällä sovinnollisia suhteita luterilaisten kanssa, venäläiset tavoittelivat samaa päämäärää venäläistämisen ja ankaran polemiikin avulla. Venäläiset korostivat, että ”suomalaisuus ja luterilaisuus seuraavat melkein välttämättä toisiaan”; siksi on venäjänkielen taito ”pienelle oikeauskoiselle joukolla, joka on hajonnut vieraan ja vihamielisen luterilaisuuden keskuuteen, suurimpana voittona, suurimpana tukena”. Tilanne muuttui niin painostavaksi, että Aamun Koiton oli lakattava ilmestymästä v. 1907, ja P. Sergein ja Hermanin veljeskunnan toiminta tyrehtyi. Sen sijaan perustettiin venäläisten ja venäläismielisten toimesta ”luterilaisuuden keskittyneiden voimien vastapainoksi” ”Karjalan vel-

24. Aamun Koitto 1906 s. 39, 100—101, 107—108, 124—126; 1907 s. 22, 49—50, 69—70, 114—115. *Laasonen* mt. s. 111, 188.

jeskunta”. Venäläistämistoiminnan innokkaimpia johtajia oli pappismunkki *Kiprian*.²⁵

Karjalan veljeskunnan toiminnan poleeminen jyrkkyys näkyi sen kirjallisessa tuotannossa. Huomiota herätti varsinkin v. 1910 ilmestynyt kirjanen ”Luterilaisten erehdykset”, jossa kohta kohdalta osoitetaan, missä luterilaiset ovat väärässä.²⁶ Uuden sortokauden alkaessa vaikeutettiin myös kirkosta eroamista. Jos eroaja tahtoi taivutteluista huolimatta pysyä päätöksessään, hänet määrättiin julistettavaksi kirkonkiroukseen, mistä todistukseksi oli kiinnitettävä julistus kirkon ovelle.²⁷

Monet suomenmieliset ortodoksit ja varsinkin Okulov vastustivat tällaisten keinojen käyttämistä. Okulovin huomattavan suvaitseva kanta oli jo aikaisemmin näkynyt monista Aamun Koiton kirjoituksista, ja vuoden 1906 tammikuussa hänen kotonaan pidetty pappien kokous oli ottanut erääksi ohjelmakohtataksien kasvattamisen suvaitsevuuteen toisuskoisia kohtaan.²⁸ Kirkonkirouksen käytön Okulov torjui perustellen ja päättävästi. Hän lähti perustelussaan kirkonkirousjulistuksen sisällyksestä, luopuneen sulkemisesta kokonaan pelastuksen ulkopuolelle. Okulovin mielestä ei kuitenkaan mitenkään voinut väittää, että Kristuksen yhteydessä voitiin olla vain ortodoksisessa kirkossa. Kysymys ei ollut enää vain suvaitsevuudesta, vaan totuudesta. Mutta kirkon poikkeaminen totuudesta — jos sellaista tapahtuisi — olisi äärimmäisen vakava asia. Okulov

25. Aamun Koitto 1907 s. 95—96, 152—154. S. Okulov Pyhän Sergein ja Hermanin Veljeskunta, Aamun Koitto 1918. *Merikoski* Taistelua Karjalasta s. 145—151. *Keynäs* mt. s. 80—81.

26. »Surkutelkaamme luterilaisia, sillä he ovat luopuneet ainoasta pyhästä, yleisestä ja apostolisesta kirkosta ja rukoilkaamme hartaasti, että laupias Herramme valistaisi heitä evankeliumin totuuden valolla.» Luterilaisten erehdykset (Viipuri 1910) s. 50. Veljeskunta julkaisi myös muita poleemisia kirjasia, kuten N. *Warshanskijn* »Jalo tunnustus» (Viipuri 1914).

27. *Merikoski* Taistelua Karjalasta s. 327.

28. Aamun Koitto 1906 s. 35—37, 52—54, 67—68. Vuoden 1906 sisälähetysretkeläiset saivat lähtiessään käskyn pidättäyä sopimattomasta poleemikista: Aamun Koitto 1906 s. 100—101. Omahinen 16/1910.

kirjoitti näin: ”Kuinka näinollen voimme väittää, että luterilaiset ovat eroitetut Kristuksesta? Ja jos *kirkkomme paimenet* kuitenkin niin vakuuttavat, niin sitä vakuutusta en tunnusta todeksi. Ja jos ei *kirkon* vakuutuksia uskota, on se täysin menettänyt arvonsa.”²⁹

Okulovin kirkkokäsityksen mukaan papiston erehdykset oli pidettävä erillään kirkon varsinaisesta kannasta. Nyt hän joutui kuitenkin toteamaan, että eräät kirkon vakuutukset olivat menettämässä uskottavuutensa. Okulovin on täytynyt pitää taistelua kirkon venäläisen johdon käyttämiä menettelytapoja vastaan erittäin tärkeänä, koskapa hän uskaltautui ortodoksisen kirkkokäsityksen kannalta katsottuna näin terävään ja vaaralliseen kritiikkiin. Okulovin päättelyn lopputulos muistuttaa tilannetta, johon ranskalainen katolinen *Lamennais* joutui 1800-luvun alkupuolella. Okulovin side kirkkoon oli kuitenkin niin luja, ettei vakavakaan kritiikki tehnyt sitä missään vaiheessa kyseenalaiseksi.

Suomen Karjalan ortodoksiväestössä oli tietysti myös niitä, jotka olivat tyytyväisiä kirkon venäläiseen linjaan. Salmissa tuotti sekä suomenkielisen jumalanpalveluksen että muutamien muitten uudistusten toimeenpaneminen vaikeuksia.³⁰ Mutta usein lienee käynyt, niinkuin Okulovin ohjelmaa kannattavat ortodoksit pelkäsivät: jyrkkyys lisäsi luterilaisissa epäsuopeutta

29. Tämän merkittävän asiakirjan on julkaissut *Merikoski* Sergei Okulov s. 138—140. Kursivointi sitaatissa on minun. — »Mutta jos seurakunta opetuksessaan poikkeaisi totuudesta, niin tästä seuraisi poikkeaminen myöskin pyhissä toimituksissa: hallinnossa ynnä kaikessa muussa, ja tämä kaikki olisi eittämättömänä todistuksena siitä, että helvetin portit ovat voittaneet seurakunnan ja ettei se enään ole Kristuksen puhdas ja pyhä seurakunta.» *Malinovski* mt. s. 525.

30. Laatokka 2, 3 ja 19/1906. Aamun Koitto 1906 s. 9—11; 1907 s. 17—18. Kotimaa 89/1906. S. *Solntsev* Nykyajan huolia kirkkokunnassamme, Aamun Koitto 1918 s. 253. *Merikoski* Sergei Okulov s. 127—132. — Kun uuden ajanlaskun mukaista pääsiäisyön jumalanpalvelusta pidettiin Salmin kirkossa ja pappi tervehti seurakuntaa sanoilla »Kristus on ylösnoussut», vastasi seurakunnasta muuan »starikku»: »Ei meidän.» (Siis: Ei meidän Kristus — vielä!) Kertonut op. *Jaakko Larikka*, Savonlinna.

ortodokseja kohtaan ja loi tilanteita, joissa varsinkin diaspora-ortodoksi herkästi taipui käännynnäisyyteen kirusuhkasta huolimatta. Vuoden 1912 Savonlinnan pappeinkokoukseen valmistetussa hiippakuntakertomuksessa näkyy ortodoksista kirkkoa kohtaan tunnettu ärtymys, ja joensuulaisessa Karjalan Sanomissa v. 1911 on kirpeitä kirjoituksia venäläismielisten ortodoksien toiminnasta Pohjois-Karjalassa. ”Lähetysaarnajia”-nimisessä uutisessa kerrottiin ilomantsilaisen venäläistämiskouluja puuhanneen *Johannes Karhapään* matkoista Joensuun ympäristössä. Jonkun munkin kanssa yhdessä kulkeneen Karhapään kerrottiin kaupitelleen ”kuvapapereita” ja ”Luterilaisten erehdyksiä”. Toisessa kirjoituksessa ivattiin venäläistämiskouluja kannattavia ilomantsilaisia, joita nimitettiin ”soaistuiksi sonkajanrantalaisiksi” ja ”Hömötin hölläpäisiksi”.³¹

Luterilaisten ja ortodoksien välien viilenemistä ei siis aina voitu välttää sinä ajanjaksona, joka ulottuu vuodesta 1905 itsenäisyyden alkuun. Tilanteen muutos oli myös tuonut näkyviin eri kirkkokuntiin kuuluvien välillä piilevää suvaitsemattomuutta, jota ei aikaisemmin julkisuudessa näkynyt.³² Kansalaissodan aikana ja välittömästi sen jälkeen purkautui vielä patoutunutta katkeruutta väkivaltaisuuksina tai kiivaina kirjoituksina. Kyyrölän vanha kirkkoherra *S. Semljanitsin* ammuttiin, koska häntä pidettiin punaisten kannattajana, samoin *Johannes Karhapää*. Hämeen Sanomissa julkaistiin kirjoitus, joka oli ortodoksiselle kirkolle vihamielinen tai joka ainakin voitiin tulkita sellaiseksi. Okulov vastasi terävästi nimittäen kirjoituk-

31. Savonlinnan pappeinkokouksen pöytäkirja v. 1912 s. 197—198. Karjalan Sanomat 3 ja 8/1911. Ks. myös Omahinen 4 ja 25/1910. — Kirkollisen muistitiedon keräys on myös rekisteröinyt diasporaortodoksien käännysherkkyyttä: Ks. Suomen kirkkohistorian laitoksen muistitietokeräelmät, Nurmes, *Siiri Timonen*.

32. Näin esimerkiksi niissä tapauksissa, joista on kerrottu Aamun Koitossa 1906 s. 100—101; 1907 s. 22, 69—70, 116. Kun jotkut luterilaiset häiritivät ortodoksien pääsiäisyöpalvelusta Sortavalan kirkossa v. 1906, tapaus nähtiin ilmeisesti toisenlaisessa valossa kuin mahdolliset vastaavnlaiset häiriöt edellisinä vuosina. Laatokka 56/1906.

nessa osoitettua intoa ”toisessa voissa paistetuksi punakaartilaisuudeksi”. Mutta Hämeen Sanomien kirjoittaja sai vastineita paitsi ortodokseilta myös luterilaisilta. Kotimaa-lehti ja Boxström esittivät paheksumisensa. Itsenäisyyden alkaessa olivat ovet auki uudenlaiselle kehitykselle.³³

Venäjällä v. 1905 julkaistut uskonnonvapausasetukset toivat siis Suomen ortodoksiseen kirkkoon huomattavia uusia kehitystekijöitä. Varsinkin Suomessa v. 1906 helmikuussa julkaistun asetuksen jälkeen, jolloin Pietarin tietä ei enää tarvinnut käyttää, syntynyt liike luterilaiseen kirkkoon päin osoitti, millä tavalla luterilaisuus oli miedontarut omaleimaista ortodoksisuutta, sekä mitä puutteita ja heikkouksia ortodoksisessa kirkossa oli. Kirkko kärsi menetyksiä, mutta samalla suomalaisten ortodoksien oli pakko selkeämmin määritellä itselleen kirkkonsa luonnetta ja tavoitteita sekä kehittää sen toimintaa.

Toisaalta ortodoksisen kirkon venäläismielisen linjan toiminnan luonne autonomian ajan lopulla on selitettävissä uskonnonvapausasetusten tuomasta uudesta tilanteesta käsin. Venäläismielinenkin toiminta tähtäsi kirkon lujittamiseen, vaikka keinot olivat kokonaan toiset kuin Okulovilla ja häneen liittyneillä ortodokseilla. Taistelurintamat kulkivat moneen suuntaan; mutta ilmeisesti juuri tilanteen ristiriitaisuus pakotti sekä luterilaisia että ortodokseja punnitsemaan tarkemmin kirkkonsa välisiä suhteita. Piilevää suvaitsemattomuutta paljastui, mutta samalla voitiin etsiä kestävämpää perustaa ekumeeniselle ajattelutavalle.

33. Aamun Koitto 5 ja 8/1919. *Solntsev* mainittu kirjoitus. S. Okulov Uskonnon vainoamiskiihko vapaassa Suomessa, Aamun Koitto 1919. J. Paavolaime Poliittiset väkivaltaisuuudet Suomessa 1918 II (Helsinki 1967) s. 181.

SUMMARY

Pentti Laasonen The Influence on the Finnish Orthodox Church of the 1905 Law of Religious Freedom in Russia.

The 1905 law in Russia (1906 for Finland) allowing the Orthodox to change denominations had an important influence on the inner development of the Finnish Orthodox Church and on its relations with the Lutheran Church. The number of proselytes was relatively small: in the critical years (1906—1908) c. 2000 Orthodox adults changed to the Lutheran Church, in addition to which a number of children appear to have been listed unofficially in the books of the Lutheran Church. However, the situation was tense up to the civil war (1918). The Finnish Orthodox, with Sergei Okulov and Sergei Solntsev as their most outstanding leaders, opened battle on many fronts on behalf of their Church. Out of the activity of the alliance — minded Lutheran and Free Church people came the »Carelian Mission», whose aim was to evangelize the Orthodox areas. Even though there was no stated intention of making converts, nevertheless the home mission work of the low church (preaching: »The Church is not important») was attempting to alienate the Orthodox population from their own church. Okulov's apologetic writings spoke sharply of this. In places the pressure on the minority church seemed intolerable after the law of religious freedom took effect, and this too forced the Orthodox leaders to make their defence. They had to oppose the identification of Orthodoxy with Russianness. Another front arose against the church policy of the Russian-minded Orthodox. Russianizing activity was a threat to the development of the Finnish Orthodox Church. Okulov severely criticized the extreme measures taken by Russian clergy to prevent conversions, especially the use of the curse of the Church. Basing himself on the Orthodox concept of the Church, he resolutely opposed the condemnation of Lutherans. A third battle was waged for the renewal and strengthening of the inner life of the church. The Finnish Orthodox developed new forms of parish life, taking some of their ideas from the Lutheran Church. It was the aim, however, to be distinctively Orthodox.

The period from 1905 to the civil war was thus an important time of surveying the boundaries relating to the life of the Finnish Orthodox Church and its relations with the Lutheran Church. The Orthodox Church was in a dangerous situation, but on the other hand, this forced the Finnish Orthodox to define their position and develop their Church. Hidden intolerance came out into the open and perhaps, in the course of time, contributed towards an ecumenical frame of mind.

Veikko Purmonen

SYNDESMOKSEN KAHDEKSAS YLEISKOKOUS BOSTONISSA

Maailman ortodoksisten nuorisjärjestöjen keskuselimen Syndesmoksen kahdeksas yleiskokous pidettiin 18.—24. 7. 1971 Bostonissa Yhdysvalloissa. Kokouksessa oli edustajia ja tarkkailijoita yli 20 eri jäsenjärjestöstä ja teologisesta koulusta Euroopasta, Aasiasta, Afrikasta ja Pohjois- ja Etelä-Amerikasta. Suomesta oli mukana yhdeksän virallista delegaattia ja seitsemän tarkkailijaa, jotka edustivat Ortodoksisten Nuorten Liittoa, Ortodoksista Ylioppilassliittoa ja Pappiseminaarin Oppilas-yhdistystä. Delegaation johtajana oli ONL:n pääsihteeri *Alvi Houtsonen*.

Viikon kestänyt kokous pidettiin Amerikan kreikkalaisen arkkhiippakunnan omistamassa Hellenic Collegessa Bostonin lähetyksillä. Järjestelyihin osallistuivat kuitenkin kreikkalaisten lisäksi USA:n muutkin kansalliset ortodoksiset kirkot. Kokouksen ohjelmaan sisältyi mm. päivittäisiä aamu- ja iltahartauksia, yleisistuntoja, kaksi kokousteemaa »Jumalanpalvelus maallistuneena aikana» käsitellyttä luentoa ja yleiskeskustelua sekä ryhmätyöskentelyä, jossa paneuduttiin mm. sosiaalisen työn, ortodoksien ykseyden ja lähetystyön ongelmiin. Lisäksi kuultiin raportteja eri järjestöjen viime kauden toiminnasta ja tehtiin tulevaisuuden suunnitelmia. Yhteenvetoina keskusteluista laadittiin eri komissioissa raportteja, joissa selviteltiin monia tärkeitä kirkon työn ongelmia nykyaikana.

Sosiaalista osallistumista käsitellyt komissio valotti merkittävällä tavalla tämän alueen ortodoksisia näkemyksiä. Lähtökohdana kirkon suhtautumisessa nyky maailman sosiaalisiin on-

gelmiin kuten epäoikeudenmukaisuuteen, nälkään, rotuerotte-
luun, sotaan, aliehkittyneisyyteen jne., on liturginen näkemys,
jonka mukaan maailma ei ole »profaani», vaan täynnä Jumalan
läsnäolon kunniaa. Mitään jakoa »uskonnolliseen» ja »maalli-
seen» alueeseen ei voida hyväksyä. Koko maailma on Kristuksen
herruuden alainen. Ortodoksisen kirkon sosiaalinen osallistumi-
nen ilmaisee tätä Kristuksen itsensä läsnäoloa ja kunniaa.

Merkitseekö sosiaalinen osallistuminen hengellisten velvolli-
suuksien ja Jumalan palvelemisen laiminlyömistä? Vastauksena
tähän kysymykseen todettiin, että kirkon sosiaalisen työn tulee
perustua aitoon palvovaan tietoisuuteen Jeesuksesta Kristukses-
ta, koska ainoastaan siten voidaan välttää sekulaarin humanis-
min vaarat. Kristittyjen sosiaalinen aktiivisuus on siten seurausta
ja tulosta jatkuvasta hengellisestä kasvusta ja kypsyydestä.
Suhteemme Jumalaan ja ihmisiin ovat toisistaan riippuvia:
Jumalaa ei voida rakastaa ilman, että rakastetaan ihmisiä ja
päinvastoin.

Kirkko ei voi täysin eristyä myöskään politiikasta. Ortodok-
sien on välttämättä otettava kantaa luonteeltaan poliittisiin
kysymyksiin. Kuitenkaan kirkon ei sellaisenaan pidä samastua
mihinkään poliittiseen puolueeseen tai ideologiaan, vaan sen
pitää voida toimia välittäjänä ja sovittelijana eri kilpailevien
voimien välillä. Yksityinen kristitty on tietysti vapaa liittymään
mihin tahansa puolueeseen. Kirkon suhde maailmaan on dialek-
tinen: se ei voi koskaan täysin samastua olemassa oleviin poliitti-
siin järjestelmiin eikä toisaalta voi myöskään koskaan täysin
olla eristetty maailmasta.

Ortodoksien ykseyttä käsitellyt komissio kiinnitti erityistä
huomiota ykseyden vahvistamiseen Eukaristian ja konsiliarisuu-
den hengessä. Annetussa julkilausumassa korostettiin, että tämä
on tärkeää varsinkin nyt kahdeksannen yleisen kirkollis-
kokouksen lähestyessä. Seuraava Syndesmoksen yleiskokous ja
sitä edeltävät kaksi valmistelemaa kokousta tehdyn ehdotuksen
mukaan keskittyvät ekklesiologiaan ja kirkolliskokouksen koolle-
kutsumiseen liittyviin kysymyksiin.

Ykseysraportissa lisäksi esitettiin vetoamus, että kaikki uskovat ja erityisesti episkopaatti suhtautuisivat kunnioittavasti Eukaristian Mysteeriin ja että ehtoollisyhteyttä ei merkityksettömistä syistä rikottaisi. Pyhä Ehtoollinen on yhden Pyhän Hengen lahja. Se sitoo meidät kaikki yhteen yhdessä Kristuksen Ruumiissa, joka on yhden ortodoksisen kirkon syvin todellisuus.

Ortodoksista lähetystyötä käsitelleen komission raportissa korostettiin, että lähetystyö on aina persoonallista julistusta, mutta siihen voi liittyä myös sosiaalista ja taloudellista avustustoimintaa, joka myös on Kristuksen antaman käskyn toteuttamista. Ihmistä ei voida jakaa sosiaaliseen, ekonomiseen ja hengelliseen ulottuvuuteen. Kristinusko vaatii persoonallista vastuuta ihmisestä ja koko yhteiskunnasta. Kuitenkin on tärkeää, että kirkko on lähetysaktiivisuudessaan uskollinen olemukselleen. Ortodoksisuuden ainutlaatuisuus on siinä, että se ymmärtää kirkon liturgisena yhteisönä, jossa »kaksi tai kolme on kokoonnutunut Kristuksen nimeen». Siksi näyttää siltä, että sopivin ortodoksisen lähetystyön muoto on perustaa pieniä lähetyskeskuksia, joiden työssä jumalanpalveluksella on keskeinen osuus. Nämä keskuksot olisivat paikallisten kirkollisten johtajien alaisia ja ne pyrkisivät mahdollisimman täydellisesti integroitumaan aväestön sosiaaliseen ja poliittiseen elämään.

Edellä selostettujen kysymysten ohella Bostonin kokouksessa tietysti keskusteltiin monista muistakin asioista ja tehtiin käytännön toimintaan liittyviä tärkeitä päätöksiä. Erityisen myönteinen seikka oli se, että Syndesmokseen hyväksyttiin 16 uutta nuorisojärjestöä ja teologista koulua eri puolilta maailmaa. Hyvin tärkeä merkitys on sillä, että ensimmäistä kertaa suuren slaavilaisen kirkon edustajia sosialistisesta maasta tuli mukaan toimintaan venäläisten teologisten koulujen liittyttyä jäseniksi. Syndesmoksesta on tällä tavalla muodostumassa tärkeä yhdyside idän ja lännen välillä ja siitä on tulossa todella yleisortodoksinen yhteistyöjärjestö. Tällä hetkellä Syndesmokseen kuuluu n. 30 järjestöä ja teologista koulua 14 eri maasta. Ainoana ortodoksisten kirkkojen kansainvälisenä järjestönä sil-

lä on epäilemättä hyvin tärkeä merkitys ortodoksien keskinäisessä yhteistyössä.

Syndesmoksen lähivuosien toimintasuunnitelmiin kuuluu mm. kahden seuraavaa, mahdollisesti Ateenassa järjestettävää yleiskokousta valmistelevan alueellisen kokouksen organisoiminen. Toinen näistä kokouksista pidetään Ateenassa ja toinen ehkä Helsingissä. Lisäksi on suunniteltu kahden uskonnollista kasvatusta käsittelevän neuvottelun ja kahden nuorisajohtajien koulutusseminaarin järjestämistä Lähi-Idässä ja Länsi-Euroopassa.

Bostonin kokouksessa monessa yhteydessä kiinnitettiin huomiota myös lähivuosina kokoontuvan kahdeksannen yleisen kirkolliskokouksen valmisteluihin. Ekumeeniselle Patriarkalle ja eräille paikallisten kirkkojen päämiehille lähetetyssä vetoomuksessa painotettiin kirkolliskokouksen koollekutsumisen tärkeyttä ja kiireellisyyttä. Syndesmoksen edustajien mielestä mahdollisimman monet kirkon jäsenet pitäisi saada mukaan tähän yhteiseen suureen tapahtumaan. Kysymyksessähän on todella tärkeä kokous, sillä viimeksi vastaavanlainen pidettiin vuonna 787 eli lähes 1200 vuotta sitten. Nykymaailmassa epäilemättä monet suuret kirkkoa koskevat ongelmat odottavat ratkaisuaan.

Yleiskokouksen viimeinen istunto pidettiin 24. 7., jolloin valittiin järjestön uusi hallitus. Presidentiksi valittiin edelleen *Albert Laham* ja pääsihteeriksi *Gabriel Habib*, molemmat Libanonista. Varapresidenteiksi tulivat *Anastasios Yannoulatos* Kreikasta, *Michael Sollogounb* Ranskasta ja *Veikko Purmonen* Suomesta. Hallitukseen valittiin lisäksi kahdeksan muuta jäsentä: *Aleksi Härkönen* Suomesta, *Kiril Gundjajev* Neuvostoliitosta, *Alexandra Castillon* Ranskasta, *Paul Kymissis* Kreikasta, *Dimitrios Kinjanjui* Keniasta, *Oswaldo Sahade* Argentiinasta sekä *James Couchell* ja *Leonid Kishkovski* Yhdysvalloista. Kokous päättyi New Yorkissa Pyhän Vladimirin seminaarissa pidettyyn Amerikan ortodoksisuuden tulevaisuutta käsitelleeseen paneelikeskusteluun.

Kokonaisuutena ottaen Syndesmoksen yleiskokous Bostonissa

oli monessa suhteessa hyvin rohkaiseva tapahtuma ortodoksisten kirkkojen elämässä. Se osoitti, että maailman ortodoksinen nuoriso on voimakkaasti tietoinen yhteisestä uskostaan ja perinteestään ja samalla myös maallistuneen ajan asettamista haasteista ja velvoitteista. Bostoniin kokoontunut nuoriso pyrki osoittamaan ja vakuuttamaan, että ortodoksinen usko ei kuulu pelkääntään menneisyyteen tai nykyaikaan, vaan ennen kaikkea tuleville ajoille. Siksi on tärkeää, että nuoriso on valmis kantamaan vastuuta ja johtamaan kirkkoa tulevaisuudessa.

SUMMARY

Ueikko Purmonen THE EIGHTH ASSEMBLY OF SYNDESMOS IN BOSTON

The author gives a report from the Syndesmos Assembly, held in July 18—24, 1871, in Boston U.S.A.

ANDREI RUBLEVIN PYHÄ KOLMINAISUUS

Vuodesta 1904 lähtien on ikonitutkimus kohdistunut *Andrei Rublevin*, 1300- ja 1400-lukujen vaihteessa eläneen ikoni-maalarin mestarityöhön, jonka aiheena on Pyhä Kolminaisuus. Valoisin temperavärein maalattu ikoni, jonka mitat ovat 1,41—1,35 m,¹ esittää kolmen enkelin vierailua Mamren tammistossa. Nykyisin se on nähtävänä Tretjakovin galleriassa Moskovassa.² Työ, jota Rublevin jälkeinen aika piti suuressa arvossa, varustettiin 1600-luvulla loistavin jalokivin koristetulla okladilla.³ Kun metallisuojaus v. 1904 poistettiin,⁴ havaittiin, että alkuperäisen ikonin maalausta oli myöhemmin uudistettu uusin väripinnoin.⁵ *Gurjanov* aloitti ikonin puhdistustyön, joka kuitenkin jäi häneltä kesken.

Lokakuun vallankumouksen jälkeen alkoi *Leninin* määräyksestä järjestelmällinen Rublevin töiden kunnostaminen. Ikonitutkimus sai laajan konkreettiseen toimintaan perustuvan suunnan. *Gurjanovin* työtä jatkoi *Igor Grabar*. Hänen johdollaan toimi restauroimiskomitea, joka sai tehtäväkseen ikonien syste-

1. *Thieme, U.—Becker, F.* (ed.) Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart. Bd 1—37 (Leipzig 1907—50), osa 29, s. 151. *Lazarevin* mukaan mitat ovat 1,42—1,14. *U. N. Lazarev* *Andrei Rublev i ego škola* (Moskva 1966), s. 134.
2. Ks. *Gosudarstvennaja Tret'jakovskaja Galereja. Drevnerusskoe iskusstvo* (Moskva 1968), s. 18 ja kuvat 58—61.
3. *Konrad Onasch* *Ikonen* (Berlin 1961), s. 388.
4. *Antonova U. I.—Mneva N. E.* Katalog drevnerusskoj živopisi I (Moskva 1963), s. 287.
5. *P. Muratov* *Les icones russes* (Paris 1927) s. 174.

maattisen keräyksen, kunnostuksen ja tieteellisen tutkimustyön.⁶ 30. heinäkuuta v. 1918 järjestettiin Moskovassa huomattavien taiteilijoiden töiden näyttely, jossa Rublevin nimellä oli keskeinen asema.⁷

Innokas Rublev-tutkimus, jota mestarin syntymän 600-vuotisjuhla vielä osaltaan lisäsi, on yrittänyt etsiä selvitystä tämän taiteilijapersoonallisuuden erikoislaadulle ikonitaiteen historiassa. Henkilötiedot ikonimaalarista jäävät kuitenkin vähäisiksi. Häntä voidaan parhaiten lähestyä ikonien välityksellä. Kolminaisuudesta, mestarin tunnetuimmasta työstä, tulee tällöin tutkimuksen lähtökohta.

Andrei Rublev syntyi n. 1360—70 ja kuoli n. 1427—30.⁸ Hän eli aikana, jolloin Moskovasta alkoi tulla poliittisen ja henkisen elämän keskuspaikka.⁹ Konstantinopolista oli lähetetty jo v. 1344 ikonimaalareita Kremliin.¹⁰ Kreikkalaisen ikonimaalauksoulun rinnalla toimi myös moskovalainen koulukunta, johon Rublevin nimi taiteilijana liitetään.¹¹ Rublev, Troitse-Sergieva-Lavran¹² munkki, työskenteli yhdessä *Feofan Kreikka-*

6. *Konrad Onasch* Das Problem des Lichtes in der Ikonenmalerei Andrej Rublevs, Vorwort (Berlin 1962).

7. *J. A. Lebedewa* Andrei Rubljow und seine Zeitgenossen (Dresden 1962), s. 128.

8. *Thieme—Becker* mt. s. 151.

9. Moskovalainen suuriruhtinas Dmitri Donskoi oli v. 1380 johtanut taistelua, jossa tataarit ensi kertaa voitettiin (popeda na Kulikovom pole). Ks. *U. N. Lazarev* Andrei Rublev (Moskva 1960), s. 5.

10. *Lazarev* Andrei Rublev s. 28. Tämä tapahtui metropoliitta Theognostin toimeksiannosta.

11. Moskova oli usein hävitetty. Siellä olevalla ikonikoululla ei ollut omia perinteitä, joten bysanttilainen vaikutus oli erittäin voimakasta. Kronikkatiedon mukaan myös moskovalaiset maalarit olivat kreikkalaisten oppilaita. Ks. *H. P. Gerhard* Welt der Ikonen (Recklinghausen 1957), s. 157.

12. Rublev maalasi Dmitri Donskoin toisen pojan, Jurin, kirkon freskot Svenigorodissa. Myös Koimesis-katedraalissa oleva Pyhä Laurus katsotaan hänen työksensä. Samoin Kristus, apostoli Paavali ja arkkienkeli Mikael, jotka aikanaan kuuluivat Savino-Storoshevski -luostarin Marian syntymäkirkon deisikseen. Kremlissä Rublev työskenteli yhdessä Feo-

laisen, Prohor Gorodtsan ja ikonimaalari *Danielin* kanssa uusien kirkkojen sisustustöissä Svenigorodissa, Kremlissä, Vladimirissa sekä Troitse-Sergievan ja Andronikovin luostareissa.¹³

Kolminaisuus luetaan kuuluvaksi Rublevin myöhäistuotantoon. Troitse-Sergieva-Lavran igumeeni Nikon antoi hänelle tehtäväksi »Kaikkeinpyhimmän Kolminaisuuden» maalaamisen »isänsä Sergei Radoneshilaisen muiston kunniaksi».¹⁴ (Tässä on kysymyksessä hengellinen isä).¹⁵ Kolminaisuus valmistui v. 1422—1423 (*Lazarevin* mukaan jo 1411) ja sijoitettiin pyhimyksen haudalla olevaan puukirkkoon.¹⁶ Vuonna 1642 ikonista tuli paikallisikoni. Tällöin se oli sijoitettuna Troitse-Sergieva-Lavran ikonostaasin ensi rivistössä kuninkaan portista oikealla.¹⁷

Kolminaisuus-ikonin aihe on otettu Vanhasta Testamentista 1. Mooseksen kirjan 18. luvusta: »Ja Herra ilmestyi hänelle Mamren tammistossa. . . päivän ollessa palavimmillaan. Kun hän nosti silmänsä ja katseli, niin katso, kolme miestä seiso

fan Kreikkalaisen ja Prohor Gorodtsan kanssa, joista edellinen oli kuuluisa kreikkalainen ikonimaalari. Rublevin töitä ovat todennäköisesti: Kristuksen syntymä, Kaste, Pako Jerusalemiin, Lasaruksen heittäminen ja Kristuksen kirkastuminen. *Lazarev Andrei Rublev*, s. 28—29. Vladimirissa Rublev maalasi yhdessä ikonimaalari *Danielin* kanssa. Freskoista on jäljellä Viimeinen tuomio, ikoneita puolestaan lukuisia. Andronikovin luostarin Vapahtaja-kirkon maalaukset eivät ole säilyneet. Rublev on kuollut siellä, ja sinne on nykyisin perustettu Rublev-museo. *Lazarev Andrei Rublev*, s. 27—28. Ks. myös *Lazarev Andrei Rublev i ego škola*, s. 9 ss.

13. Ks. viite 12 ja Gosudarstvennaja. . . s. 25.

14. *Lebedewa* mt. s. 78.

15. Tiedot ikonimaalarin työskentelystä on saatu luostarikronikoista (Troizkaja letopis 1405—1408) sekä Athokselta kotoisin olevan munkin Pachomioksen kronikoista 1441, 1449. *Lebedewa* mt. s. 81, 82. Ks. myös Andrei Rublev i živopis XV veka. Troize-Sergieva Lavra. Pamjatniki drevnego (Moskva 1968), s. 77—78.

16. Lebedewan mukaan ikoni maalattiin 1422—23 rakennettua kivikirkkoa varten (mt. s. 78). Onasch perustelee omaa väitettään sillä, että kansa kutsui Kolminaisuutta yhdessä pyhän Sergein kanssa avuksi. *Onasch Ikonen* s. 388.

17. *Onasch Ikonen* s. 388.

hänen edesssä; nähdessään heidät hän riensi heitä vastaan majan ovelta ja kumartui maahan.» 1. Moos. 18: 1—2. Bysanttilaisessa maalauksessa tämä aihe esiintyy nimellä Filoxenia 800-luvulta lähtien.¹⁸

Aabrahamin ja Saaran luona vierailulla olevat kolme enkeliä symboloivat Pyhää Kolmiyhteyttä. Aiheen merkityksen mukaan se liitetään Idän kirkossa helluntai-ikonina juhlapäivä-ikoneihin.¹⁹ Bysanttilainen Kolminaisuus esittää tavallisesti Raamatun vastaavan luvun kahdeksatta jaetta: kolme enkeliä aterioivat, ja Aabraham ja Saara palvelevat heitä. Kuvauksessa tulee tällöin tehostetusti tekstin kertova luonne esiin, ja kuvalla on näin yhteyttä alkukristilliseen opetustarkoitukseen.²⁰ Kuitenkin kuva esiintyy voimakkaasti symbolisena jo 1300-luvun bysanttilaisessa aiheessa, jossa keskibysanttilainen ideaalisuus jatkuu pyrkien metafyyssiseen kauneuden tavoitteluun.²¹ Tällöin symbolisuus koskee tapahtuman tilaa. »Vierailu ei tapahdu maassa, vaan taivaassa».²² Tuonpuoleisuus, metafyyssinen tila, saadaan aikaan polykromian²³ ja käännetyn perspektiivin avulla.

Rublev luopuu bysanttilaisesta historia-kuvauksesta. Hänen ikonistaan Aabraham ja Saara puuttuvat.²⁴ Enkelit istuvat pöydän ympärillä muodostaen ryhmän, joka näyttää vajonneen

18. Ks. Ikonimaalauksen ohjekirjoja: *Dionysiou touk ek Fourni Hermeneia tes zografikes tekhnes. Hypo A. Papadopoulou—Kerameos* (En Petrou-polei 1909) s. 51 ja *Fotiou Kontoglou Ekfrasis tes orthodoxou eikonografias*. Tomos Protos (Athenai 1960) s. 276—277. Ks. myös *H. Rothemund Ikonenkunst* (München 1954), s. 24.

19. *Onasch* mt. s. 388.

20. *W. Felicetti-Liebenfels* Geschichte der byzantinischen Ikonenmalerei (Olten und Lausanne 1956), s. 41.

21. Sama, s. 54.

22. Sama.

23. Voimakkaiden paikallisvärien sijoitus ilman pehmeitä ylimenoja synnytti loisteen, joka sai aikaan ylikuonnollisuuden tunnun. Vrt. *Onasch* Das Problem... s. 8.

24. *Alapatov M.—Brunov N.* Geschichte der altrussischen Kunst (Wien 1932), s. 308.

mietiskelyyn. Lazarevin mukaan vasen enkeli kuvaa Isä-Jumalaa, keskimäinen Kristusta ja oikea Pyhää Henkeä. Vasemman enkelin kasvoilla kuvastuu syvää surua. Hän, samoin kuin keskimäinen enkelikin, on kohottanut kätensä siunaten uhrimaljaa, jossa on uhrilampaan pää.²⁵ (Raamatun tekstin kyseisellä kohdalla esiintyy vasikka. Se oli Vanhan Testamentin mukaan uhraukseen käytetty eläin.) Vanhatestamentillisesta Filoxeniasta on näin tullut uustestamentillinen Eukaristia.²⁶ Uhrimaljan tärkeys ilmenee kuvassa laajemminkin. Pöytä ja siihen liittyvä jatke muodostavat suuren maljamaisen kuvion. *Alpatovin* mielestä keskimäinen enkeli symboloi Jumalaa. Hän istuu korkeammalla kuin muut, muttei pyri hallitsemaan toisia, kuten on laita Feofanin vastaavassa työssä.²⁷ Ajateltaessa Kolmiyhteyttä käsitteenä on luonnollinen järjestys muodossa: Isä, Poika ja Pyhä Henki. Jos taas lähestytään käsitettä taivaallisessa olotilassa, on jälkimmäinen vaihtoehto etualalla. Rublevin Kolminaisuuden tarkoitus lienee ollutkin juuri se, etteivät jumaluuden kolme eri ilmenemismuotoa persoonina eroa paljon toisistaan.

Rublevin kompositiorakenteen perustana on bysanttilainen symmetrisyys. Symmetria ei ole kuitenkaan ankan staattinen. Siihen liittyy venäläiselle ikonitaiteelle ominainen rytmisyys.²⁸ Viivojen refleksisyyden vaikutuksesta kuvattavat yhdistyvät toisiinsa. Enkelten hahmoissa tämä ilmenee selvästi. Esim. keskimäisen enkelin vasemman käden taivutus saa vastineensa oikean enkelin selän muodosta, kun taas vasemman enkelin suoristettu selkä vastaa keskimäisen enkelin oikeaa siipeä.²⁹ Tämänlaatuinen virtaavan liikkeen risteily saa aikaan komplisoitua viivarytmiikkaa³⁰ sekä tehostaa rakenteen sisäistä yhtey-

25. *Lazarev Andrei Rublev* s. 28.

26. Sama.

27. *Alpatov—Brunov* mt. s. 308.

28. Vrt. *D. Talbot Rice Byzantinische Kunst* (München 1964), s. 527.

29. *Lebedewa* mt. s. 80.

30. Sama.

tä. Myös enkelten katseet saavat aikaan suljetun liikkeen.³¹ Keskimmäisen enkelin vaikutuksesta painoakseli siirtyy ylhäältä hiukan vasemmalle. Alhaalla jalat kallistuvat kuitenkin oikealle.³² Seurauksena on, että symmetrian jäykkyys murtuu sisäisen rytmiliikkeen tullessa tilalle. Taustan tammi, rakennus ja kallio vastaavat enkelten liikettä.³³ Vertikaalinen rakennus voidaan yhdistää kuvan alaosan samansuuntaisten viivojen kanssa.³⁴ Tausta ei muodostu kuvassa tärkeäksi, se lisää tilavaikutelman tuntua, minkä kahdeksankulmio-pohja ryhmän alla ratkaisevasti saa aikaan. Syntyneen käännetyin perspektiivin vaikutuksesta kuva laajenee sisäänpäin. Rakennus, puu ja kallio ovat Raamatun usein käyttämiä symboleja. Filoxenia-teksti mainitsee telttamajan ja puut, jotka suovat varjonsa vilvoitukseksi matkamiehille. Kallion mukaanotto johtuu todennäköisesti siitä, että näin myös tausta saa kolmiluvun.³⁵ Enkelten käsissä on paimensauvat. Hiukset ovat muotoillut. Käsien ja jalkojen pienuus sekä linjakkaat ääriviivat luovat hahmoihin kepeyttä. Piirustukselliset ominaisuudet ovat työssä voimakkaasti esillä.³⁶ Ääri-
viivojen korostukset, pukujen laskokset, jäsenten sirous ja melkein klassisuuteen asti säännönmukaiset kasvojen piirteet viittaavat Bysanttia edeltäneen ajan, antiikin, esikuvaan. Ylöspäin kohoavan uskonnollisen ajattelun synnyttämät pidentyneet hahmot tavataan tätä ennen paleologien renessanssissa sekä myös novgorodilaisilla. Aito venäläinen piirre on silmien koko ja kasvojen ilmeikkyyys, samoin olkapäiden muoto. Enkelten kumartuneet päät tuovat kuvaan lyyristä tunnetta ja tehostavat kom-

31. Sama.

32. *Aipatov—Brunov* mt. s. 308.

33. *Lebedeva* mt. s. 80.

34. Vrt. *Gerhard* mt. s. 165.

35. Ajan teologiassa oli kolminaisuus-käsitteellä hyvin keskeinen sija. Epifanij kirjoittaa: Kolmiluku on kaiken hyvän alku. Jumala huutaa Samuelia kolme kertaa, kolme miestä tulisessa pätsissä, jne. Tuomas Akvinolaisen mukaan kauneuden olemuksen muodostaa kolminaisuus: integritas, debita porpotio ja claritas. *Onasch* Das Problem... s. 31.

36. *Onasch* Das Problem... s. 17.

position ympyrämuotoa, jota voidaan pitää ikuisuuden symbolina.

Väriytykseen Rublev lienee saanut vaikutteita novgorodilaiselta koulukunnalta. Novgorodilaisen ikonimaalauksen komposition hallintaan liittyi taitava polykromian hyväksikäyttö. Siitä kehittyi suunta, jossa komplementtivärit ja täydennysvärit tulivat tehokkaasti esiin uudenaikaisissa suhteissa.³⁷ Rublevin käyttämät värit Kolminaisuudessa ovat: tummansininen, harmaansininen, hopeanvihreä, kirsikanpunainen, valkoinen ja kullankeltainen.³⁸ Hänen värienkäyttötapaansa poikkesi tavanmukaisesta. Hän käytti ikoniensa väriytyksessä freskotekniikkaansa. Onasch kuvaa sitä seuraavasti: Sankirissa (ihomaalaus okran avulla) hän käytti sekoitusta, jossa keltaiseen maaväriin lisättiin mineraali, jonka hän freskon ollessa kyseessä valaisi kalkilla. Ihokohtien ylimmässä pinnassa hän ei korostanut okraa lyijyvalkealla, vaan muotoili sen hienoihin varjopintoihin plavkolla (plavko = herkkä sulatusmenetelmä). Näin syntyy esteettinen vaikutelma, joka perustuu siihen, että siirtyminen väristä toiseen, samoin kuin valosta varjoon, ei tule terävästi näkyviin, vaan peittyi sumuharsoon (dimon pisano).³⁹ Väriytyksessä on kauttaaltaan sulautunut komposition rytmikkään. Keskimäinen enkeli muodostaa väriakselin, josta laitimmaisesta enkelistä heijastavat väriensä.⁴⁰ Värien refleksisyys,⁴¹ jota oli havaittavissa voimakkaasti myös Rublevin aikalaisen Feofanin töissä, tulee Rublevin kolorisuuden intensiiviseksi voimaksi. Valorefleksi heijastuu enkelten kasvoista, jotka on muotoiltu vaaleampiin ja tummempiin osiin. Enkelten puvuissa refleksivalo

37. Onasch Ikonen s. 16.

38. Lebedeva mt. s. 80.

39. Onasch Das Problem... s. 14, 15.

40. Lebedeva mt. s. 80.

41. Keskiäijällä refleksivalo käsitettiin puhtaaksi henkiseksi ilmiöksi. Käsitetyksen mukaan valo virtaa alkuolevasta (virtus activa). Heti kun se kohtaa materiaa, synnyttää tämä passiivisena (opus naturae) refleksiä, ja kykenee näin heijastamaan ikuisia ideoita. Onasch Das Problem... s. 13.

ilmenee valon ja värin leikkinä, voimakkaimmin laskosten rajojen äärialueilla.⁴² Oikean enkelin sinisessä kitonissa ja vihreässä himationissa⁴³ on värien varjostukset saatu taitavasti aikaan. Katse ei kiinny enkelien ääriivoihin, vaan perustuu hahmottuviin muotoihin.⁴⁴ Erityisen herkästi on käsitelty vasemman enkelin puku, jossa sininen kitoni tulee himmeästi esiin punaisen himationin läpi.⁴⁵ (Vasen enkeli on päällemaalausten johdosta pahasti vahingoittunut. Gurjanovin kertomuksen mukaan enkelin puvussa oli alunpitäen punaruskea sävy.⁴⁶) Rublevin värit löytävät hienossa vivahteikkuudessaan ja rohkeudessaan luonnollisuuden. Kuitenkin ne luovat herkkyytensä ja ilmavuutensa ansiosta eteerisyyden tunnun ja vastaavat siten tavallaan psykromian tuonpuoleisuutta. Ratkaiseva ero Bysanttiin valoilmiön käsittämässä on kuitenkin tapahtunut. Arvellaan, että Rublevin on täytynyt erityisesti opiskella luonnonvalon käyttöä. Todennäköisesti hän on maalannut ulkosalla.⁴⁷ Rublevilla alkaa valoilmio vapautua keskiajan spekuloinnista ja muodostua »maalauksen fysikaaliseksi periksi».⁴⁸

Kolminaisuutta pidetään Rublevin tuotannon kaikkein mestarillisimpana saavutuksena. Komposition, värin ja valon yhteensulautuminen, joka vastaa aiheen ykseyttä, ei ole verrattavissa mihinkään muuhun työhön. Yksityisen enkelin piirteet sensijaan on tavoitettavissa jo hänen varhaisemmassa tuotannossaan. Svenigorodissa maalatun Arkkienkeli Mikaelin rakenteessa on

42. *Onasch* emt. s. 17.

43. Pukujen nimet ovat muinaiskreikkalaisia (Otava 1960).

44. *Onasch* Das Problem... s. 17.

45. Sama, s. 17.

46. *Lebedeva* mt. s. 83.

47. *Onasch* Das Problem... s. 19.

48. Sama, s. 36. *Onasch* on käyttänyt Hegelin termiä. Vrt. *Onasch* emt. s. 1. Dionysios Areopagitan valokäsitys, joka Palamaksen välityksellä oli levinnyt Venäjälle, sai tuona aikana vastustusta heräävän luonnonfilosofian taholta. Palamaksen vastustajia olivat mm. Akindynos ja Baariam. Jälkimmäinen mm. vastusti Taborin vuoren valon jumaluutta. Nämä vastustajat tuomittiin valtion vihollisiksi. *Onasch* Das Problem... s. 25—27.

yhtäläisyyttä Kolminaisuuden enkelten kanssa. Pään taivutus, kasvojen hieno rakenne sekä silmien muoto muistuttavat suuresti keskimmäisen enkelin vastaavia piirteitä.⁴⁹ Arkkienkelin rohkeat värit ovat Kolminaisuudessa saaneet hienostuneemman muodon. Lyyrisen Arkkienkeli Gabrielin (1427—28) esikuvana on luultavasti Kolminaisuuden oikeanpuoleinen enkeli, sillä piirteissä on paljon samankaltaisuutta. Rublev on maalannut sen todennäköisesti yhteistyönä oppilaansa kanssa.⁵⁰ Mestarillinen valonkäyttö on ominaista myös Svenigorodissa valmistuneille töille. Arkkienkelin lisäksi hienostunutta valonkäyttöä osoittavat Vapahtajan ikoni sekä Apostoli Pietarin pää.⁵¹ Kolminaisuuden kompositiorakenteen kanssa yhtäläisyyttä on havaittavissa 1427—28 maalatussa ikonissa Naiset haudalla. Siinä kolmen henkilön muodostama piiri ilmaisee samaa harmoniaa ja yhteyden tunnetta kuin Kolminaisuudessa.⁵² Kolmiyhteysaiheinen Kirkastus vuodelta 1405 edustaa myös ympyräaihetta.⁵³ Tämä uustestamentillinen Kolminaisuus on aiheena nuorempi kuin Filoxenia.⁵⁴

Rublevia pidetään eräiden tietolähteiden mukaan Feofanin oppilaana.⁵⁵ Ikonimaalarit maalasivat yhdessä, mutta taiteilijoina he olivat toistensa vastakohtia. Feofan edustaa paleologien ekspressiivisyyttä. Hänen dramaattinen ilmaisunsa haki väriä, liikettä ja toimintaa. Rublev on todennäköisesti omaksunut häneltä refleksivalon käytön.⁵⁶ Feofanin dynaaminen valoeffekti on hänellä kuitenkin saanut uuden luonteen, nimittäin meditatiivisen. Rublevin suhde Prohoriin ja Danieliin on jäänyt

49. *Lebedewa* mt. s. 72.

50. Sama, s. 90.

51. *Onasch* Das Problem... s. 15. Onaschin Pietariksi nimeämä apostoli on Lazarevin ja Lebedewan mukaan Paavali.

52. *Lebedewa* mt. s. 90.

53. *Lebedewa* mt. s. 93.

54. Luultavasti italialais-bysanttilaista alkuperää, syntynyt psalmin 110 pohjalla. *Felicetti-Liebfels* mt. s. 103.

55. Vrt. *Heinz Skrobucha* Die Botschaft der Ikonen (München s.a.), s. 25.

56. *Onasch* Das Problem... s. 14.

epäselväksi. Ikonimaalarit maalasivat yhdessä, joten vuorovaikutuksen on täytynyt olla varsin huomattava.

Selvittämättä on jäänyt, onko Rublevilla ollut kosketusta länsimaihin. Hän käytti temperavärejä, kun taas lännessä oli siirrytty jo öljyväreihin. Hänen valonkäsitelyään on verrattu lännessä käytettyyn »sfumatoon».⁵⁷ Hänen pidentyneissä henkilöhahmoissaan voidaan havaita gotiikan piirteitä.⁵⁸ Toiset tutkijat ovat sitä mieltä, ettei vertailua voida suorittaa, koska Itä ja Länsi olivat toisistaan erillään olevia kulttuuripiirejä.⁵⁹ Kuitenkin 1300-luvulla Italian ja Bysantin välinen vuorovaikutus oli vilkasta. Vuonna 1340 on esimerkiksi Italiassa maalattu Kolminaisuus,⁶⁰ jossa on samaa aiheen pelkistyneisyyttä (Aabraham ja Saara eivät ole kuvassa) kuin Rublevin työssä.⁶¹

Rublevin vaikutus oppilaisiinsa ja myöhemmän ajan ikonimaalareihin on sensijaan helpommin tunnistettavissa. Pyhän Kolminaisuuden ensimmäinen kopio, joka oli hänen oppilaittensa työtä, valmistui vuonna 1430. Enkelten kasvot ovat säilyneet suunnilleen alkuperäisten kaltaisina. Sensijaan ympyräkompositio on särkynyt ja suhde taustaan muuttunut, samoin väritys.⁶² Myöhemmätkään kopiot, joita seuraavien vuosisatojen aikana tehtiin, eivät saavuttaneet koskaan esikuvansa taiteellisuutta. Tapahtui myös paluuta Bysantin kaavaan. Vuonna 1551 Pyhä Kolminaisuus kanonisoitiin virallisesti Stoglav-synodissa. Ikonimaalareita kehoitettiin tällöin maalaamaan kreikkalaisten esikuvien mukaan ja kuten maalasi Andrei Rublev.⁶³ Rublevin nimi Kolminaisuuteen liittyneenä alkoi saada yhä suurempaa mainetta.

57. Sama s. 15—18.

58. Sama s. 18. Vrt. myös *Lazarev Andrei Rublev i...* s. 35.

59. Vrt. *Philipp Schweinfurth* *Russian icons* (Bern 1953), s. 42.

60. *Aune Jääskinen* *Ikoni, muodon ja värin mysteeri*. Kansanopistolehti 1962 n:o 3—4.

61. Emt. Kolminaisuuden oli maalannut Clemensin mestari.

62. *Lebedeva* mt. s. 124.

63. *N. Demina* *Troiza Andreja Rubleva* (Moskva 1960), s. 33.

Pyhä Kolminaisuus -ikoni herättää jatkuvasti huomiota taiteellisen täysipainoisuutensa johdosta. Se on eräänlainen huippu ankaraan traditioon kytketyssä ikonitaiteessa, jossa taiteilija ei ole luova yksilö, vaan Jumalan työase, joka seuraa kanonisoitua järjestelmää. Rublev on myös ikonitaiteelle ominaisella tavalla persoonaton. Kolminaisuusikonin neroutta on yritetty lähestyä tutkimalla ajan poliittista ja henkistä taustaa. Moskovan poliittisen aseman tarkastelu antaa heti mielenkiintoisen tuloksen. Tuona aikana elettiin kansallisen nousun kautta. Kolminaisuuden perussymboliin voidaan siis lisätä ajankohtainen sijaisymboli. Kolmiyhteys kuvaa tällöin kansan yhdistymisajatusta ja heijastaa ihmisyyden ihanteita, kuten lempeyttä, rauhan rakkautta ja uskoa ihmisen hyvyyteen.⁶⁴ Henkisen elämän tutkiminen on myös hedelmällistä. Kolminaisuus oli yhtenäisyysajatuksen tuki kerettiläisiä virtauksia vastaan.⁶⁵ Myös havaitaan, kuinka valon ongelma sekä yleensä kolminaisuuden käsittely ovat ajan teologian keskeisiä kysymyksiä. Rublevia voidaan pitää kirjallisuudessa esiintyvän kosmisen kolmiyhteyden taiteellisena kuvaajana.⁶⁶

Nämä havainnot antanevat osaltaan selvitystä Kolminaisuuden mysteerille. Stoglav-synodi arvosti työn ikonina asettamalla sen kanonisoitujen ikonien joukkoon. Koska se siis on saavuttanut ikonisuuden korkeimman asteen, on myös mahdollista ajatella, että ikonintekijän syvimpänä innoituksen lähteenä on kuitenkin ollut Ikuinen Kolmiyhteys. Hän on myös saanut yhteyden kuvattavaansa, mistä johtuu, että ikoni on kirkkainta heijastusta kuvauksen kohteesta, Kolmiyhteisestä Alkuolevasta.

KUVAVIITE

Ks. *H. W. Janson* Suuri taidehistoria (Porvoo 1965), s. 178 tai Otavan Iso Tietosanakirja n:o 7 (Helsinki 1961), s. 676.

64. Vrt. *Lebedewa* mt. s. 9, 79.

65. *Onasch* Ikonen s. 388. Ks. myös Andrei Rublev i živopis... s. 78.

66. *Onasch* Das Problem... s. 33.

SUMMARY

Hilkka Seppälä Andrei Rublev's Holy Trinity

The name of Andrei Rublev, icon painter of the late 14th and early 15th centuries, has been preserved for posterity through his icon called The Holy Trinity. This masterpiece was painted in 1422—23 and is one of the later works of this icon painter, who is identified with the Moscow school.

The Holy Trinity theme is taken from the Old Testament (Gen. 18, 1—2). The visit of the three angels at the oaks of Mamre is known as a subject in Byzantine icon painting from the 9th century onwards. Rublev departed from the Byzantine historical representation and simplified his icon to portray only the three angels. The composition is based on a circular pattern, connected with a masterful use of colours.

The Holy Trinity constantly attracts attention because of its artistic excellence. There have been attempts to explain its genius by studying the political and intellectual background of the time. But it should be borne in mind that icon painters work impersonally and that Rublev's source of inspiration is the subject of the icon as such.

KRISTILLISET MYSTEERIT JA IHMISEN JUMALOITUMINEN APOSTOLI PAAVALIN MUKAAN

Kaste ja eukaristia

Käsite »jumaloituminen» ei ole sanana raamatullinen, mutta sen ilmaisema asia on apostoli Paavalin teologian avainteemoja. Se onkin itse asiassa koko kristillisen elämän ensisijainen päämäärä ja lopullinen tarkoitus. Ajatus jumaloitumisesta liikkui jo Vanhan testamentin teologioiden mielissä. Sitä heijastaa selvästi psalmin toteamus: »Minä sanon: Te olette jumalia» (Ps. 82: 6). Tämä päämäärä oli esitetty jo ensimmäisille ihmisille paratiisissa. Raamatun kertomuksen ensimmäiset ihmiset tunsivat Jumalan ja keskustelivat Hänen kanssaan, mutta tämä ei vielä tehnyt ihmistä Jumalan tasoiseksi, vaan hän yhä pysyi ihmisyytensä tilassa. Ihmisenä oleminen merkitsee, että hänet on luotu, kun taas Jumala on luomaton. Jumaloitumisen käsitteeseen siis itse asiassa sisältyy sen kuilun ylittäminen, joka on luodun ja Luojan välillä. Luomisjärjestyksen mukaan ihmisen oli määrä ylittää tuo kuilu ja tulla täydelliseksi vähitellen vapaan kasvun kautta ilman minkäänlaista ulkoista painostusta, mutta kuitenkin Jumalan välittömässä ohjauksessa ja suojeluksessa. Jumalan suojelu on luultavasti ilmaistu siinäkin vaikeasti ymmärrettävässä kiellossa, joka koitui ihmiselle kohtalokkaaksi: »Sen puun hedelmästä, joka on keskellä paratiisia, on Jumala sanonut: 'Älkää syökö siitä älkääkö koskeko siihen, ettette kuolisi'.» (1. Moos. 3: 3). Osoittamalla tottelemattomuutta tälle käskylle ja uskomalla käärmeen sanoihin ihminen kuitenkin eräällä tavalla koki jumaloitumisen ja käärmeen lupauksen mukaan tuli Jumalan kal-

taiseksi. Jumala itsekin totesi tapahtuneesta: »Katso, ihminen on tullut sellaiseksi kuin joku meistä» (1. Moos. 3: 22). Tämä rikkomus oli todellakin ollut lyhyt tie jumaloitumiseen, mihin ihminen ei kuitenkaan ollut vielä kypsä. Hän ei ollut vielä riittävästi valmistautunut kohtaamaan Jumalan määrätöntä kunniaa ja kirkkautta kasvoista kasvoihin. Rikkomuksensa kautta ihminen yht'äkkiä tuli tuntemaan hyvän ja pahan ja myös havaitsi sen suunnattoman eron, mikä on Luojan ja luodun välillä.

Jumaloituminen oli ihmisen alkuperäinen päämäärä, ja hänen tuli saavuttaa se luontonsa mukaisesti vähitellen kasvaen. Kasvaakseen hänellä oli vapaus ravita itseänsä syömällä muiden Eedenin puutarhan puiden hedelmiä paitsi tiedon puun. Rikkomuksen tapahduttua ihmiselle asetetun päämäärän luonne muuttui ratkaisevasti, ja hänen asenteensa siihen tuli kokonaan toisenlaiseksi. Hän ei enää niin aktiivisesti pyrkinyt sitä kohti, koska hän oli tullut tuntemaan Jumalan suuruuden ja havainnut itse olevansa sen rinnalla pelkkää tyhjyyttä. Eron valtavuuden hämmentämänä hän ei kyennyt ymmärtämään, että Jumala suuruudessaan ja kaikkivoimaisuudessaankin on rakkaus. Sen, mikä hänet erotti Jumalasta, hän koki paremminkin vihollisuutena, jota hän pelästyi yrittäen paeta Jumalan läsnäoloa. Tästä huolimatta kaipaus jumaloitumiseen ei koskaan täysin haihtunut ihmisen mielestä, vaikka mahdollisuudet sen saavuttamiseen olivat alkaneet näyttää perin etäisiltä. Pääseminen takaisin Jumalan yhteyteen on koko historian ajan pysynyt yhtenä ihmisen perustoiveena. Eri uskontojen kulttimenoissa se on saavuttanut selvimmät ilmaisunsa.¹ Israelin uskonnossa se ilmeni selvänä profeettallisena näkemyksenä tulevasta messiaanista valtakunnasta, jota Siinain vuorella tehy liittö jo ennakoi. Pakanauskonnoissa räkemyks tulevastä jumaloitumisesta ei saavuttanut läheskään näin selviä muotoja, mutta kaikessa hämäryydessäänkin ne todistavat, että tuo toive pohjimmiltaan on kaikille ihmisille yhteinen.²

1. *U. D. Davies* Paul and Rabbinic Judaism (New York 1953), s. 89—95.

2. Sama, s. 95—110

Kristinusko selvensi uudelleen näkemyksen Jumalasta ja jumaloitumisesta. Kristillinen ideologia palautti mieliin, että Jumala yhä on ensisijaisesti rakkaus ja hyvyys ja että Hänessä ei ole mitään pahuutta, mitä ihmisen pitäisi karttaa. Tuon rakkauden Kristus selvästi osoitti jumalallisella uhrautumisellaan. Sen kautta jumaloituminen tuli jälleen todella saavutettavissa olevaksi mahdollisuudeksi — toisin kuin mysteerikulteissa, joissa ajatus voitiin esittää vain karkein symbolein, jotka perustuvat historiallista todellisuuspohjaa vaille oleviin myytteihin ja taruihin. Kristinuskossa taas ei ole mitään epärealistista tai mytologista, vaan kaikki perustuu Jumalan lihaksituloon Jeesuksen Kristuksen persoonassa. Jumalan lihaksitulo sellaisenaan ei riitä jumaloittamaan ihmistä, mutta se tuli ikäänkuin sillaksi, jota pitkin kohti Jumalaa kulkien ihminen jumaloituu. Jumalan lihaksitulo itse asiassa on Hänen »inhimillistymistään», laskeutumisestaan sille ihmisen tasolle, josta tämä oli langennut. Jumaloituakseen ihmisen on ensin tultava täydesti ihmiseksi ja saavutettava takaisin se, minkä hän lankeemuksessansa menetti.

Kristus on siis vastaus kysymykseen, miten jumaloituminen on ihmisen saavutettavissa, sillä Hänen inhimillisessä persoonassaan asui jumaluus koko täyteydessään.³ Tämä jumaluuden ruumiillistuma palautti Jumalan ja ihmisen välisen rikkoutuneen yhteyden. Rabbiinien teologia ymmärsi Aadamilla koko ihmiskuntaa korporaalisesti — kuin yhtenä ruumiina. Samoin Aadam ymmärrettiin paitsi ensimmäisenä historiallisena ihmisyksilönä myös — ja ennen muuta — jokaisen ihmisen prototyyppinä. Näin Aadamin lankeemus on jokaisen ihmisen lankeemus.⁴ Samalla tavalla Kristuksesta tuli uuden ihmisen prototyyppi, ihmisen, jonka yhteys jumalaan on entisoity. Syömällä hyvän- ja pahantiedon puusta ihminen oli jo tullut tuntemaan Juma-

3. Kol. 2: 9.

4. Ajatus oli vahvasti esillä rabbiinien teologiassa, mihin Paavalikin oli saanut koulutuksen. Sillä on kuitenkin huomattavasti vanhempi seemiläinen tausta.

lan, mikä kuitenkin rikkoi heidän välisensä yhteyden. Sen ennalleen saattamisen kautta uusi ihminen jälleen palaa jumaloitumisen tielle samalla kuin hän palaa täyteen inhimillisyyteensä, josta hän on sortunut.

Paavalin kirjeissä on perusteellisesti käsitelty oppia ihmisen ja Jumalan välisestä uudistetusta yhteydestä. Sakramentaalinen eli kristillisten mysteerien teologia opettaa, että ihminen yksilönä pääsee tuohon yhteyteen kuoleman kautta. Apostoli Paavalin mukaan tämä kuoleamisen salaisuus ei ole ymmärrettävissä inhimillisen järjen varassa, vaan se paljastuu kokemuksellisesti. Jokaisen mysteerin eli sakramentin tarkoitus on ihmisen jumaloittaminen. Koska tämä tuli mahdolliseksi Kristuksen lihaksitulon, kuoleman ja ylösnousemuksen kautta, voi salaisuus avautua ihmisen tajuttavaksi ja koettavaksi vain Kristuksen kautta Pyhässä Hengessä. Apostoli Paavalin opetus ei ole teoreettista, vaan se perustuu myös kokemukseen, jonka hän pukee sanoiksi kuuluisassa lauseessaan: »Ja minä elän, en enää minä, vaan Kristus elää minussa» (Gal. 2: 20).

Kaste

Kastetta on aina pidetty ensisijaisena ja välttämättömän tärkeänä sakramenttina. Apostoli Paavalikin korostaa sen tärkeyttä kirjoituksissaan, jotka ovat osaltaan luoneet perustan myöhemmälle kasteen teologian kehitykselle. Paavalin kirjoitukset välittävät meille autenttista tietoa kasteen alkuperäisestä ymmärtämisestä. Meidän on syytä ottaa myös huomioon, että Paavalin kastetta koskevat lausumat eivät ole pelkästään hänen henkilökohtaisia mielipiteitään, vaan monesti koko alkukirkon teologian sanallisia kiteytyymiä. Perusopetuksensa kasteesta Paavali esittää selvimmin Roomalaiskirjeen 6. luvussa (jakeet 1—11), mutta tämän jakson ajatuksille on muissa kirjeissä useita paralleelleja.

Siirtyminen vanhasta uuteen

»Vai ettekö tiedä, että me kaikki, jotka olemme kastetut Kristukseen Jeesukseen, olemme hänen kuolemaansa kastetut? Niin olemme siis yhdessä hänen kanssaan haudatut kasteen kautta kuolemaan, että niin kuin Kristus herätettiin kuolleista Isän kirkkauden kautta, samoin pitää meidänkin uudessa elämässä vaeltaman.» Room. 6: 3—4.

Paavalin teologiassa ilmenee hyvin jyrkkä vastakohtaisuus vanhan ja uuden välillä siinä, mitä adjektiivia voidaan käyttää eri käsitteiden attribuutteina. Jumaloituminen voidaan paikallistaa tässä yhteydessä vanhan ja uuden väliin. Siirtyminen vanhasta uuteen on kristinuskon avainmysteeri. Mutta asia ei ole näin ainoastaan apostoli Paavalin ajatuksissa, vaan hyvin selvästi myös Johannes Teologin kirjoituksissa. Kun Jeesus keskusteli yöllä Nikodeemuksen kanssa, uudestisyntyminen oli Herran opetuksen aiheena: »Totisesti, totisesti minä sanon sinulle: joka ei synny uudesti ylhäältä, se ei voi nähdä Jumalan valtakuntaa» (Joh. 3: 3). Tämä antoi Nikodeemukselle ihmettelyn aiheen, ja ainakin jossakin määrin se on mysteeri jokaiselle kristitylle. »Kuinka voi ihminen vanhana syntyä? Eihän hän voi jälleen mennä äitinsä kohtuun ja syntyä?» (Joh. 3: 4) Apostoli Paavalille tämä kysymys ei ole enää ongelma. Hänen vastauksensa siihen on määrätietoinen »kyllä». Kaste merkitsee hengelistä uudestisyntymistä. Se on uudestisyntyminen eli toinen syntyminen, koska jokainen yksilö syntyy ensiksi Aadamissa. Paavalille Aadam on vanhan ihmisen symboli. Hän epäonnistui omavaltaisessa ja ennenaikaisessa yrityksessään jumaloitua menettäen tilaisuuden, joka oli hänelle luomisessa annettu. Kristus uutena Aadamina, uutena ihmisenä ei epäonnistunut. »Aadam» ja »Kristus» merkitsevät Paavalin käyttämänä enemmän kuin nuo nimet tämän päivän kielenkäytössä. Niinpä — kuten edellä jo mainittiin — Aadam tarkoitti rabbiinien kielenkäytössä koko ihmiskuntaa tai ainakin koko Israelia. Kristus uutena Aadamina merkitsee uuden ihmisen prototyyppiä. Kristuksen Kirkos-

ta tuli uusi Israel. Siirtyminen vanhasta ihmisyydestä uuteen on mahdollista vain Kristuksen kautta, sillä yksin Hänessä nuo kaksi kohtaavat. Tästä syystä Paavalin teologia on niin Kristus-keskeistä. Hänen persoonansa ja elämänsä historialliset tosiseikat tulevat esikuviksi joka ainoalle kristitylle.⁵

Samassa asiayhteydessä on ymmärrettävä myöskin siirtymisen lainalaisuudesta vapauteen. Laki kuuluu elämän vanhaan vaiheeseen, mutta uusi kristillinen elämä ei tarvitse yksityiskohdaisia säädöksiä. Paavalille Kristus on uusi Toora, josta jokainen löytää vastaukset elämänsä ongelmiin. Galatalaiskirjeessä apostoli käsittelee asiaa perusteellisesti asettaen vastakohtiksi lain kirouksena ja Kristuksen evankeliumin armona (Gal. 3: 13, 18). Tämä vastakohtaisuus ei kuitenkaan ole aivan ehdoton, koska laillakin on omalle paikalleen asetettuna positiivinen merkityksensä, nimittäin kasvattajana Kristukseen — Παιδαγωγός εις Χριστόν (Gal. 4: 24). Sen väliaikainen merkitys lakkaa täysin vasta sitten, kun Kristus tulee välittömästi läsnäolevaksi.

Vielä eräs aspekti samassa perussiirtymisessä on muuttuminen Vanhan liiton ajasta uuteen. Vanha testamentti ei Paavalille merkitse pelkästään hengetöntä pyhien kirjojen kokoelmaa, vaan nimenomaan niiden mukaan elettyä elämää. Teorian ja käytännön tulee kulkea käsi kädessä. Paavalin elinaikana asia ei noin ollut, sillä oli tuskin ketään, joka olisi voinut väittää täyttävänsä Tooran kaikki käskyt. Paavali oli tietoisesti uuden aikakauden apostoli, eikä hän hyväksynyt noita vanhoja säädöksiä sellaisinaan oman aikansa kriteerien mukaisesti. Hänelle Kristus oli kaiken keskipiste ja yksinomaisen kriteeri niille, jotka olivat hyväksyneet Jumalan Hänen kauttansa tarjoaman Uuden Liiton. Luonnollisesti laki käytännössä aina säilyttää osittain pätevyytensä, sillä senkin perimmäinen juuri on Kristuksessa. Ihmisten siitä tekemät mukaelmat vain ovat profanisoinneet sen jumalallista alkuperää.

5. Aadamin merkityksestä koko ihmiskuntaa koskevana terminä ks. *Davies* mt. s. 120. Ks. myös *R. Schnackenburg* *Baptism in the Thought of St. Paul* (New York 1964), s. 112—121.

Kontrasti vanhan ja uuden välillä esiintyy Paavalin ajatuksissa jyrkkänä, mutta myös ihminen on siinä välissä. Hän on jättämässä vanhan ja astumassa sisälle uuteen. Uusi tarkoittaa tässä täyteläistä elämää Kristuksessa ja sulkee pois kokonaan synnin turmeleman vanhan ihmisen. Tosin ulkonaisesti katsoen ihminen pysyy yhä vanhan vaikutuspiirissä kuten myös sidottuna aikaan. Mutta elämä tuossa välialueella on alati dynaamista ja se suuntautuu joka hetki kohti uutta. Elämää ei voi hetkeksikään pysäyttää niin kauan kuin olemme vielä sidottuja nykyisiin maallisiin ulottuvuuksiin. Mitä pitemmälle edistymme siirtymisessämme uuteen, sitä vähemmän näillä ulottuvuuksilla on merkitystä, kunnes siirtyessämme iankaikkisuuden alueelle se kokonaan lakkaa. Näitten käsitteiden puitteissa on vaikeaa määrittellä kasteen sakramentin paikkaa, koska jokainen tekijä dynaamisesti koko ajan liikkuu. Tästäkin syystä kaste on todellinen salaisuus ihmiselle, jonka henkiset kyvyt ovat hyvin rajoitetut. Voimme sanoa, että kaste on vanhasta elämästä uuteen, vanhasta Adamista uuteen Aadamiin, Kristukseen, siirtymisen sinetti. Kastettu on astunut sisälle elämään Kristuksessa, Kristuksen kanssa, mikä myös usein esiintyy, kun apostoli kuvailee, millainen kristillisen elämänvaelluksen pitäisi olla.⁶

Jumalan ja ihmisen yhteistyö kasteessa

Kaste ei ole ainoastaan uuteen elämään siirtymisen sinetti; tämä merkitys tosin ortodoksisessa teologiassa annetaan mieluummin vahvistuksen eli voitelun sakramentille, joka yleensä toimitetaan kasteen yhteydessä. Kaste on alkujohdatus kristilliseen elämään eli elämään Kristuksessa. Alkujohdatus on käsitteenä epämääräinen ja melko epätarkka, koska kastettavan

6. Molemmat näistä prepositioista ilmaisevat kristityn identtisyyttä Kristuksen kanssa. Tämä yhdistävä rengas on apostoli Paavalin kaiken eettisen opetuksen perusta. Ks. *Schnackenburg* mt. s. 30—45, 187—196.

toisaalta edellytetään saaneen jo alkujohdatuksen kristinoppiin ja myös oletetaan, että hän tietää, mistä kasteessa on kysymys. Näin kaste todellakin on yksilön aktiivisen ja tietoisin uskon tunnustamisen sinetti. Kasteesta tulee näin uskon akti. Uskohan ei edellytä pelkästään jonkin mielipiteen passiivista hyväksymistä, vaan Paavalin opetuksen mukaan todellista vakuuttuneisuutta, joka hahmottaa koko ihmisen elämän sisältä päin (Hebr. 11: 1).

Vaikka Hebrealaiskirjettä ei yleensä pidetä autenttisena Paavalin kirjoituksena, sen sisältämä uskon määritelmä on täydellisessä sopusoinnussa Paavalin ajatusten kanssa, kuten kiistattomasti ilmenee hänen autenttisista kirjeistään, esim. Room. 6: 2; 8: 24—25 ym. Jos emme tätä myönnä, koko eettisen opetuksen perusta tulee kyseenalaiseksi.

Sakramentti on aina kahden osapuolen välinen akti: Jumala ja ihminen ovat siinä keskenään vapaassa kanssakäymisessä. Jumalan vapaus on itsestään selvä, mutta sakramentin pätevyys tulee heti kyseenalaiseksi, jos ihminen ei siihen osallistu vapaaehtoisuuden pohjalla. Tätä Paavali monessa yhteydessä korostaa. Hän sanoo olevansa iloinen siitä, että hän henkilökohtaisesti ei kastanut montakaan Korinton seurakunnan jäsenistä, jotka pian rupesivat keskenään riitelemään jakautuen puolueisiin. Suurelle apostolille yksilön usko on tärkeintä. On sitten enemmän tai vähemmän itsestään selvää, että uskonsa seurauksena ihminen antaa kastaa itsensä. Tämä vapaaehtoinen alistuminen kutsuu alas Jumalan armon, joka ihmisessä tulee aktiiviseksi ja panee hänet toimimaan. Omasta persoonastaan Paavali toteaa: »Minä olen apostoleista halvin enkä ole sen arvoinen, että minua apostoliksi kutsutaan, koska olen vainonnut Jumalan seurakuntaa. Mutta Jumalan armosta minä olen se, mikä olen, eikä hänen armonsa minua kohtaan ole ollut turha» (1. Kor. 15: 9—10). Paavali lukee kaiken, mitä hän on saanut aikaan, Jumalan armon ansioksi, mutta se ei voi tulla toimivaksi, jos hän ei vapaaehtoisesti alista itseään Jumalan työn välikappaleeksi. Siitä syystä ketään ei voida pakottaa ottamaan vastaan

kastetta, vaan jokainen, joka tulee tuntemaan Kristuksen, voi vain oma-aloitteisesti antaa kastaa itsensä. Näin oli Paavalin omankin kääntymyksen laita; vaikka hän oli välittömästi nähnyt Herran kasvot matkalla Damaskoon (1. Kor. 9: 1), se ei vielä riittänyt tekemään hänestä apostolia, vaan hän kävi läpi kaikki normaalit vaiheet kristityksi tulemisessansa. Damaskon tien ilmestyksen merkitystä ei varmasti voida yliarvioida, mutta tosiasiaksi myös jää, että vasta Ananiaan kehotuksesta Paavali kastettiin.

Kaste syntien poispesemisenä

Kaste on välttämätön portti uuteen elämään yhteydessä Kristuksen kanssa. Kuten luomiskertomuksesta käy ilmi, alkuperäinen yhteys rikkoutui synnin kautta. Synnistä on sanottu, että se on olemukseltaan pelkästään ero Jumalasta tai se, mikä erottaa. Jumala on olemukseltaan elämä, minkä vuoksi tämä yhteyden katkeaminen merkitsee ihmisen kuolemaa, Jumalan poissaoloa eli jumalattomuutta.⁷ Aina emme tule ajatelleeksi, että kuolema ja jumalattomuus itse asiassa ovat synonyymeja. Inhimillisin termein puhuttaessa jumalattomuudessa — eli kuolemassa — voidaan erottaa monia eri asteita. Sen äärimmäinen aste on kuitenkin ilmaistu ristillä kuolevan Jeesuksen viimeksi huudahtamissa sanoissa: »Jumalani, Jumalani, miksi minut hylkäsit!» (Mark. 15: 34). Kristus koki ristillä Jumalan täydellisen poissaolon: kuoleman äärimmäisen muodon täydellisessä erossa Isästä Jumalasta. Mutta toisaalta taas ylösnousemuksessa tuo ääretön ero on voitettu ja synnin voima täysin tuhottu.

Kuten apostoli Paavali toteaa perusopetuksessaan kasteesta, kristitty on kastettu Kristuksen kuolemaan (Room. 6: 3). Tuon yksilön synnit samastuvat siihen syntiin eli eroon Jumalasta, minkä Kristus otti kantaakseen ristillä. Sen jälkeen kun ihminen

7. *Anthony Bloom* Ver ist Gott? Was ist Gott? *Orthodoxe Stimmen* 1970 n:o 68, s. 13—14.

on kastettu Kristukseen, hän on »pukeutunut Häneen» (Gal. 4: 27). Tämä symbolinen ilmaus on hyvin merkityksellinen. Kastettu, joka oli aikaisemmin syntinen, on vedestä noustuaan puhdistunut kaikesta synnistä. Hänestä tulee näin alkuperäisen puhtauden kantaja ja perillinen, puhtauden, mistä Kristus on esimerkkinä. Puhtaus ja synnittömyys tulivat ylösnousemuksessa kunniakkaasti todistetuiksi. Veteen upottaminen on apostoli Paavalille Kristuksen kuoleman vertauskuva, kuoleman, jolla ihmisen synnit on pesty pois. Vedestä nouseminen vastaavasti on ylösnousemuksen vertauskuva. Niin kastettu on Kristuksen kuoleman kautta uudestisyntynyt uuteen iankaikkiseen elämään: Kristuksen elämään (Room. 6: 4—5).

Paavali käyttää hyvin paljon symboleja ja analogioita. Kastetoimitus on siis Kristuksen kuoleman ja ylösnousemuksen vertauskuva. Ulkonaisesti katsoen sillä, mitä kasteessa tapahtuu ja mitä tapahtui Kristukselle Hänen kuolemassansa ja ylösnousemuksessansa, ei näytä olevan mitään konkreettista yhtymäkohdtaa ja tuntuu siltä, että voimme puhua vain täydellisestä analogiasta näiden välillä. Mutta usko antaa symboliselle menolle kokonaan uuden ulottuvuuden. Kaste ei ole pelkkä Kristuksen maanpäällisen palveluksen ratkaisevien hetkien symboli tai analogia, vaan se on loppujen lopuksi identtinen niiden kanssa. Näin ollen kasteessa yksilö uskon kautta kokee omassa lihassaan Kristuksen kuoleman ja ylösnousemuksen: kuten Kristus kuoli, niin myös kastettu kuolee synnille, mutta on myös ylösnoussut Kristuksen voimaan. Samoin kuin jokainen ihminen ei ole pelkästään analoginen, vaan myös identtinen Aadamin kanssa, samoin jokainen kastettu tulee tavallaan identtiseksi Kristuksen kanssa. Kun pyhä apostoli rohkeasti sanoi itsestään jo mainitussa lauseessa, että hän ei enää elä, vaan Kristus elää hänessä (Gal. 2: 20), ei hän enää käytä symbolisia termejä, vaan tarkoittaa todella identtisyyttä Kristuksen kanssa.

Kasteen kertakaikkisuus

Kaste kuten mikä tahansa sakramentti edellyttää ihmisen yhteistyötä Jumalan kanssa. Paavalin sanat: »Olemme Jumalan työtovereita» (1. Kor. 3: 9) ensi sijassa viittaavat apostolinvirkkaan, mutta siihen tullaan kasteen kautta. Toisin sanoen Kirkkoon liittyminen merkitsee samalla apostolinvirkkaan ja peräti kuninkaalliseen pappuuteen astumista, kuten apostoli Pietari kirjoittaa (1. Piet. 2: 5). Sakramenttia laajimmassa mielessä ei voida rajoittaa tarkoittamaan pelkästään ulkonaisia merkkejä tai määrättyjen sääntöjen mukaan toimitettuja rituaaleja, vaan se todella tarkoittaa koko ihmisen yhteistyötä ja toveruutta Jumalan kanssa. Jumalallisen elementin laskeutuminen ihmisten keskuuteen ja samalla tapahtuva ihmisen astuminen jumalalliseen on todellinen mysteeri eli sakramentti.

Kasteen sakramentti näin ollen siirtää ihmisen maallisesta ja ajallisesta iankaikkisuuteen — itse asiassa Jumalan valtakuntaan. Evankeliumin vertauksista selviää, että ihminen voi päästä valtakuntaan vain Kristuksen tuomioistuimen kautta (Matt. 25: 31—32). Paavalin teologian mukaan ihmisen tuomio ja vanhurskauttaminen tapahtuvat jo kasteessa. Kristitty jo kastetaan Kristuksen kuolemaan ja tulee yhdeksi Hänen kanssaan. Paavali toteaa: »Joka on kuollut, on vanhurskautunut pois synnistä» (Room. 6: 7). Seuraava jae vielä selventää ajatusta: »Mutta jos olemme kuolleet Kristuksen kanssa, niin me uskomme saavamme myös elää hänen kanssaan.» Johanneksen teologia varmentaa ja tukee tätä Paavalin sanojen tulkintaa.⁸ »Joka uskoo häneen, sitä ei tuomita; mutta joka ei usko, se on jo tuomittu, koska hän ei ole uskonut Jumalan ainokaisen Pojan nimeen» (Joh. 3: 18). Yksilön vapaaehtoinen alistuminen kastettavaksi on hänen varma ja määrätietoinen uskontunnustuksensa. Jokainen tuomitsee itse itsensä joko uskomalla Kristukseen tai hylkäämällä Hänet.

8. Parallelismista Johannes Teologin ja apostoli Paavalin välillä ks. *Davies* mt. s. 110, viite 1.

On mahdotonta luoda käsitteitä, jotka olisivat täysin päteviä puhuttaessa jumalallisista asioista inhimillisellä tasolla. On kuitenkin välttämätöntä saattaa kasteen sakramenttiin liittyvät aikakäsitteet ymmärrettäviksi aikamme ihmiselle, joka elää tukevasti maan pinnalla näkyvässä todellisuudessa. Nykyään kaste yleensä toimitetaan lapsen ollessa vielä hyvin nuori. Siksi tässä yhteydessä tuntuu luonnottomalta puhua kuolemasta, minä lapsi sakramentissa kokee. Mutta siitä huolimatta käsitettä kuolema ei voida lieventää, vaikka fyysinen kuolema ei vielä olekaan ajankohtainen. Kristuksen kuolema tapahtui historiassa — Pontius Pilatuksen aikana — mutta se oli samalla jumalallinen akti, jona se on ikuinen. Toisaalta joka ainoa ihmisen elämän hetki lankeaa yhteen jumalallisen iankaikkisuuden kanssa. Näin ollen kasteessa ihmisen koko elämä syntymästä kuolemaan upotetaan Kristuksen kuolemaan, mikä johtaa ylösnousemukseen. Kasteen sakramentilla kertakaikkisena toimituksena on iankaikkinen merkitys, mikä ei lakkaa silläkään hetkellä, kun fyysinen kuolema kohtaa ihmisen. Päinvastoin: ihmisen luonnollinen kuolema on yhä osallisuutta Kristuksen kuolemaan ja siten ylösnousemukseen. Kaste vaikuttaa ihmisessä hänen olemassaolonsa jokaisena hetkenä.

Kuolema on välttämätön vaihe jokaisen ihmisen kohtalossaan. Se aiheuttaa Paavalin teologiaan tämän paradoksin: kastettu on jo ylösnoussut — ennakoidusti — ja hänen tulisi jo maan päällä elää elämää Kristuksessa täysin Pyhän Hengen innoittamana. Mutta kaste ei toki ole mikään maaginen toimenpide, joka automaattisesti minä hetkenä hyvänsä voisi herättää jumalallisen inspiraation. Synti jatkaa yhä vaikutustansa ihmisessä vanhan Aadamin ominaisuutena. Mietiskellessään lain merkitystä apostolin ja kenen tahansa on myönnettävä, että kasteen vaikutukset, joista viimeinen on ylösnousemus, on saatettava elämässä ilmi kamppailien kovasti syntiä vastaan, joka yhä on juurtuneena ihmiseen. »Sisällisen ihmiseni puolesta minä ilolla yhdyn Jumalan lakiin, mutta jäsenissäni minä näen toisen lain, joka sotii minun mieleni lakia vastaan ja pitää minut vangittu-

na synnin laissa, joka minun jäsenissäni on» (Room. 7: 22—23). Kaste ei siis sittenkään ole aivan suora tie taivaaseen, vaan se vie ensin ristille kuten Kristuksenkin. Kärsimykset ovat kristillisessä elämässä väistämättömiä, mutta niidenkin keskellä ihmisen voi ennalta kokea ylösnousemuksen ja iankaikkisen elämän ilon.

Eukaristia

Eukaristiaa pidetään yleensä toisena kristillisen Kirkon avainmysteerinä. Tästä käsityksestä on pidetty kiinni myös reformoidussa kuten muissakin protestanttisissa kirkoissa, joissa muut sakramentit on hylätty. Paavalin teologiassa eukaristiasta on puhuttu paljon vähemmän kuin kasteesta. Eukaristian teologia on kuitenkin pohjimmiltaan sama kuin kasteenkin; onhan kysymys samasta perusmysteristä, joka on Kristus. Kaste ja eukaristia ovat itse asiassa tämän saman salaisuuden eri aspekteja. Jos Korinton kristillisessä yhteisössä ei olisi esiintynyt ymmärtämättömyyttä tai väärinkäytöksiä eukaristian suhteen, emme luultavasti paljoakaan tietäisi Paavalin ajatuksista tästä sakramentista. Paavalin perusoppi eukaristiasta on esitetty ensimmäisessä Korinttolaiskirjeessä (jakeet 11—34).

Eukaristia kastetta täydentävänä sakramenttina

Jos kaste yksinään voisi siirtää ihmisen välittömästi maallisesta ja synnin turmelemasta piiristä taivaalliseen, muita sakramenteja ei tarvittaisi. Niin kauan kuin vielä elämme ajassa, jumaloituminen ei voi tapahtua yht'äkkiä, vaan se edistyy vähitellen. Jumala loi ihmisen ajassa eläväksi vapaaksi olenoksi. Näitä kahta aspektia ei voi jättää huomioonottamatta silloinkaan, kun puhumme ihmisen siirtymisestä Jumalan kaltaiseen olotilaan. Vapaus edellyttää, että inhimillisten kykyjen ja älyn on voitava kasvaa ilman ulkopuolelta tulevaa painostusta

tilaan, jossa ihminen havaitsee, mitä Jumalan rakkaus ja kaitseminen haluavat hänelle antaa. Luonnollisestikaan ihmisen äly ei voi kasvaa maksimiinsa yhdessä hetkessä, vaan se on aina pitkän, koko elämän kestävä kehityskulun tulos. Epäilemättä Jumalan rakkaus tarkoittaa pelkkää hyvää toimiessaan ihmisen palauttamiseksi hänen alkuperäiseen arvoonsa, missä hänen oli määrä keskeytyksettä pysyä. Huolimatta siitä, että Jumala on kaikkivaltias, Hän ei voi loukata ihmisen vapautta, ja vaikka voisikin, Hän ei koskaan sitä tee. Siitä syystä ihminen voi vain vapaaehtoisella vaivannäöllä lisätä hengellisiä kykyjään päästäkseen vähitellen täydelliseen Jumalan tuntemiseen, mikä itse asiassa on iankaikkinen elämä (Joh. 17: 8).

Kasteen luonne on selvästi kertakaikkinen, mutta se ei riitä tyydyttävästi vakuuttamaan aikatietoista ja unohtamiseen taipuvaista ihmistä iankaikkisen elämän jatkuvasta todellisuudesta. Ihminen tarvitsee jotakin, minkä kanssa voi elää ja mikä jatkuvasti muistuttaa häntä siitä, mitä hän todellisuudessa jo on: Jumalan valtakunnan kansalainen. Tämä muistuttaja on juuri eukaristia. Korostaessamme kasteen kertakaikkista luonnetta, on myös teroitettava mieliin eukaristian toistuvuutta. »Niin usein kuin te syötte tätä leipää ja juotte tämän maljan, te julistatte Herran kuolemaa, siihen asti kuin hän tulee» (1. Kor. 11: 26). Eukaristia on ihmisen hengellinen ravinto. Samoin kuin ihminen ei voi elää syömättä ja juomatta, yhtä välttämätöntä on hänelle eukaristiaan osallistuminen hengellisen kasvun ravitsemiseksi niin kauan kuin hän on vielä maan päällä.

Eukaristia eskatologisena tapahtumana

Vaikka pidämme eukaristiaa elintärkeänä ajassa elävälle ihmiselle, se toisaalta siirtää hänet sisälle eskatologiseen aikaan. Kristuksen elämässä kuolema, ylösnousemus, taivaaseen meneminen ja Pyhän Hengen alas lähettäminen olivat viimeiset ta-

pahtumat, jotka johtavat eskatologiseen aikaan, loppuun. Nämä samat elementit ovat läsnä korostetusti eukaristian juhlimisessa.

Eukaristian toinen nimitys on Herran ehtoollinen. Se siis on ateria Herran seurassa. Evankeliumien eskatologiset vertaukset pidoista yleensä viittaavat juuri eukaristiaan (esim. Matt. 22: 1—14; Luuk. 14: 12—24). Vielä eräs eukaristian eskatologinen elementti on ilmaistu Paavalin omissa sanoissa: »Koetelkoon siis ihminen itseänsä, ja niin syököön tätä leipää ja juokoon tästä maljasta. . . Mutta jos me tutkisimme itseämme, ei meitä tuomittaisi» (1. Kor. 11: 28, 31). Tämä eskatologinen elementti on siis viimeinen tuomio, mistä jokainen, joka uskoo Kristukseen ja tunnustaa syntinsä, on vapautettu. Paavali edellyttää kultakin itsensä tuomitsemista samassa mielessä kuin Johannes Teologikin (Joh. 3: 18). Ehtoolliseen osallistuminen aina edellyttää Kristuksen peljättävän tuomioistuimen kautta kulkemista, mikä kullakin kerralla ennalta kuvaa ja peräti samastuu eskatologiseen tuomioon. Ehkä voimme sanoa, että yksilön uskon mukaan se todella voi tulla identtiseksi viimeisen tuomion kanssa samalla tavoin kuin iankaikkinen elämäkin kasteen seurauksena. Synnit tunnustamalla itsensä tuomitseminen ja katumus herättävät Jumalan anteeksiannon ja saattavat ihmisen arvolliseksi Herran tuomiotta osallistumaan pyhään ehtoolliseen, jota hän nauttii ravinnokseen iankaikkisuutta varten.

Eukaristiassa ilmenee välitön yhteys Kristuksen kuolemaan kuten kasteessakin. Herran ehtoollisen syöminen ja juominen on Hänen kuolemansa julistamista aikojen loppuun saakka. Apostoli toteaa myös, että leipä ja siunauksen malja merkitsevät todellista osallisuutta Kristuksen ruumiiseen ja vereen, eikä se ole pelkästään menneen tapahtuman muistelemista. Jo käsitteet »ruumis ja veri» vaistomaisesti muistuttavat kertakaikkisesta Golgatan uhrista, joka toistettuna johtaa siihen osallistujan keskelle Kristuksen henkilökohtaisen lopun, *eskatonin* salaisuutta, mistä tulee näin jokaisen kristityn *eskaton*. Todella uskovalle parusia eli Herran toinen tulemus ei ole jotain täydellisesti tästä ajasta erotettua, vaan hän kokee sen uskossa jo nyt. On

tullut tavaksi puhua tästä jo »todellistuneena eskatologiana» (realized eschatology).

Parusia ei ole Paavalille kuitenkaan aivan selvä käsite. Hän eli vielä Herran pikaisen tulemisen odotuksessa kirjoittaessaan kirjeensä tessalonikalaisille (n. v. 52). Korinttolaiskirjeen eukaristiaa koskevasta kappaleesta voi päätellä, että Paavalin mielessä oli jo »kaksinainen» käsitys eskatologiasta: Herra on jo läsnä siellä, missä seurakunta on kokoontunut murtamaan leipää, mutta toisaalta samassa lausessa tätä käytäntöä käsketään jatkaa siihen saakka, kunnes Herra tulee (1. Kor. 11: 26). Tähän näennäiseen ristiriitaan törmäämme väistämättä aina puhuesamme kristillisistä mysteereistä. Viime kädessä mitään ristiriitaa ei kuitenkaan ole havaittavissa, kun ihminen ensin hengellisesti kasvaa ymmärtämään, millä tavalla jumalallinen valtakunta yhdistyy maalliseen; tuossahan jumaloitumisen salaisuus toteutuu kuten toteutui Jumalan lihaksituleminen. Kristitty kohtaa joka kerta eukaristiassa loppunsa, tai paremminkin Kristuksen lopun, mikä on yhtä kuin Kristus. Tämä ei suinkaan vähennä Herran lopullisen tulemisen ja viimeisen tuomion merkitystä. Sen ja »eukaristisen tuomion» välinen ratkaiseva ero on vain siinä, että viimeisellä tuomiolla ei ole enää ketään, joka ei voisi nähdä ja tunnustaa, että Jeesus Kristus on Herra.

Myöhemmissä Raamatun kirjoituksissa »todellistunut eskatologia» on hyvin vahvasti etualalla, mihin suuntaan Paavalinkin ajatukset jo selvästi näyttävät kehittyneen. Matteuksen evankeliumin lopullisen muodon vakiintuessa⁹ ei ollut enää kyseenalaista, etteikö Herraa jo olisi tunnettu joka hetki opetuslasten kanssa läsnäolevaksi näiden ollessa täyttämässä lähetystehtävänsä (Matt. 28: 20). Sama lähetystehtävä jatkuu yhä, ja sen seurauksena kehittynyt eukaristis-liturginen elämä on osoittanut

9. Matteuksen evankeliumin lopullinen laitos lienee vakiintunut vuosien 80—105 välillä. Ks. *E. L. Abel Who Wrote Matthew*. *New Testament Studies* 1971, vol. 17, n:o 2, s. 152.

jokaiselle, että Herra on Liturgiassa läsnä, ei ainoastaan puhtaasti abstraktina uskon objektina, vaan myös konkreettisenä »maistakaa ja katsokaa» -elämyksenä.

Yksilöllisyyden merkitys ja yhteisö

Ortodoksisen uskontunnustuksen mukaan Jumalassa on kolme erillistä persoonaa, kuten Paavalikin jo opettaa viimeisissä kirjeissään. Siitä huolimatta on usein vaikeaa vetää selvää rajaa Kristuksen ja Pyhän Hengen toiminnoille Paavalin teologiassa. Koska Kolminaisuus on myöskin Ykseys, on täysin mahdotonta ehdottomalla tarkkuudella erottaa toisistaan eri persoonien osuutta ihmisen jumaloittamisessa. Kaikilla niillä on joka tapauksessa oma erityinen osuutensa, kuten Kirkon patristinen traditio opettaa.¹⁰

Kolminaisuus itsessään on eräänlainen malli jumaloituneen ihmisen ja Jumalan suhteesta. Jumaloituneenakin jokainen ihminen säilyttää täydellisesti oman erikoislaatuisuutensa ja yksilöllisyytensä kuten jokainen Jumalan kolmesta persoonasta. Ihminen ei kadota persoonallisuutensa erikoispiirteitä laajaan ja syvään »jumaluuden mereen», vaan yksilö osallistuu jumaluuteen kaikilla henkilökohtaisilla, täydellisiksi tulleilla lahjoillaan. Että yksilöllisyys todella säilyy, on epäsuorasti todettu Paavalin kerskauksessa näyistään ja ilmestyksistään, jotka hänelle oli suotu. Vaikka hän ei voikaan sanoa, oliko hän ruumiissaan vai sen ulkopuolella, kun hänet temmattiin kolmanteen taivaaseen, hän silti on ehdottoman varma siitä, että tämä tapahtui hänelle henkilökohtaisesti. Kysymyksessä ei ollut mikään epämääräinen autudentila (2. Kor. 12: 1—5).

Mutta yhteisöllisyysaspektikin on otettava huomioon jumaloitumisessa. Ei ole olemassa yksilöllistä pelastusta erillään yhteisöstä, joka kristitylle on Kirkon kokonaisuus. Kirkko on Kris-

10. J. A. Fritzmeier *Pauline Theology*, (Englewood 1967) s. 41—43, 67.

tuksen ruumis, jossa kullakin yksilöllä on oma tarkoin määritelty tehtävänsä. Kaste tekee ihmisestä tuon ruumiin jäsenen. »Me olemme kaikki yhdessä Hengessä kastetut yhdeksi ruumiiksi... ja kaikki olemme saaneet juoda samaa Henkeä» (1. Kor. 12: 13). Sekä Kristus että Pyhä Henki ovat yhdistävinä tekijöinä. Molemmat ovat läsnä sekä kasteessa että eukaristiassa ja vaikuttavat yhdessä kristillisen yhteisön luomiseksi. Tästä syystä eivät kaste ja eukaristia jumalanpalveluksina voi olla yksityisiä toimituksia, vaan koko yhteisö on niissä aina mukana. Valitettavasti kasteen sakramentin käytännössä tämä asia näkyy unohtuneen. Samasta syystä mikä tahansa jakaantuneisuus tai epäsopu kristittyjen kesken Herran pöydän ympärille kokoontuttaessa ei ole hyväksyttävissä, vaan esiintyessään ansaitsee mitä ankarimmat nuhteet. Vaikkakin täydellinen ykseys ja yksimielisyys näyttävät maan päällä olevan saavuttamattomia, kristilliset mysteerit ovat ihmisten keskuudessa ikäänkuin lopullisen Kristuksessa tapahtuvan kaikkien ihmisten yhdistymisen siemeninä. Eukaristia on nimenomaan koko yhteisön kasvulle ja lujittumiselle jatkuvana hengellisen energian lähteenä.

Ei varmasti ole sattuma, että eukaristia on kehittynyt tavanomaisesta ateristiasta. Samasta pöydästä syöminen yhdistää ihmisiä myös maallisissa yhteisöissä, joissa hengellisiä arvoja ei tunnusteta. Tuskinpa järjestetään juhlaa, jossa yhteinen ateria ei kuuluisi ohjelmaan. Eukaristiassa tätä keinoa on käytetty muodostamaan maallisesta yhteisöstä taivaallinen.

Jumaloituminen sulkee piiriinsä kaikki inhimillisen elämän muut aspektit paitsi syntiä, joka itse asiassa ei kuulukaan inhimillisyyteen, vaan on sen rappeutumisilmiö. Mutta ei edes hyvällä ihmisellä ole itsessään kaikkia niitä positiivisia ominaisuuksia, jotka ihmiskunnalle yleensä käsitetään kuuluvan. Jumaloituneessa tilassa kuitenkin joka ainoa positiivinen ominaisuus tulee jokaisen yksilön osaksi. Koska tämä on mahdollista saavuttaa vain koko ihmiskunnan elimellisenä osana, ihminen ei voi eristäytyä muista. Kristus yksin oli täydellinen kenestäkään muusta riippumatta, mutta hänkin halusi jakaa ihmisten kanssa

kaiken omistamansa. Eikä tässä kaikki: Hän halusi myös ihmisten jakavan kanssaan kaiken, mitä heillä oli, vaikka se kaikki onkin täynnä puutteita. Tässä on jumaloitumisemme perusta.

Sakramentaalisessa yhteydessä Kristuksen luomaan uuteen ihmisyyteen ihminenkin tulee uudestaan ihmiseksi sanan täydessä merkityksessä. Täydellinen ihmisuus on se päämäärä, johon meidän ensi sijassa on pyrittävä, sillä se johtaa automaattisesti samalla hetkellä jumaloitumisen tielle, ja meistä tulee täysin psalmin toteamuksen arvoisia: »Te olette jumalia.»

SUMMARY

Matti Sidoroff Christian Mysteries and Deification of Man according to St. Paul.

The final goal of human life is deification. In the Fall the natural evolution of man was disturbed, but the Incarnation gave man a new possibility. The communion with Christ, the New Man, realized in mysteries, means also the beginning of the process of the deification of man. Baptism means the entrance into new life, cleansing from sins and acceptance of the membership of the Church of Christ. In Baptism man participates in the death and resurrection of Christ. However, Baptism does not mean automatic deliverance from sin and death and therefore also other sacraments are necessary. The function of the Eucharist is to remind man of his true destiny. In the Eucharist man already participates in a hidden way in the eschatological fulfilment. As Baptism means a participation in the death and resurrection of Christ so also the Eucharist means a participation in the second coming of Christ and the last judgment. In this Paul emphasizes two different aspects: on the one hand we wait for the return of the Lord and on the other He is already present in the celebration of the Eucharist. The emphasis of the latter aspect is however stronger in Paul as well as in the whole liturgical life of the Church.

ARTIKKELIKATSAUS

Georges Khodr Kristillisuus pluralistisessa maailmassa — Pyhän Hengen ekonomia. («Christianity in a Pluralistic World — the Economy of the Holy Spirit». The Ecumenical Review, vol. 23: 2, April 1971, s. 118—128. Helsingin yliopiston ortodoksinen laitos.) Georges Khodr on Mount Libanonin metropoliitta Beirutissa Libanonissa, joka kuuluu Antiokian ortodoksiseen patriarkaattiin.

Käsiteltävänä olevassa artikkelissa, joka on KMN:n Keskuskomitean kokouksessa Addis Abebassa tammikuussa 1971 pidetty esitelmä, metropoliitta Georges Khodr käsittelee kristittyjen suhtautumista muihin uskontoihin. Hänen mukaansa tämä ei ole pelkästään käytännön ongelma, vaan siinä on kysymys *totuuden* luonteesta.

Georges Khodr tarkastelee ensin, mikä on Apostolien Tekojen kirjan asenne pakanoihin. Korneliuksesta esitetyssä kertomuksessa sanotaan, että »jokaisessa kansassa se, joka pelkää Jumalaa ja tekee vanhurskautta, on hänelle otollinen» (Apt. 10: 35). »Pakanoiden keskuudessa on tuntemattoman Jumalan» (Apt. 17: 23) etsintää. Toisaalta tiedään ero oikean ja väärin jumalien välillä. Ilmestyskirjassa pakanuutta pidetään valheena (21: 8) ja petoksena (22: 15). Tässä Uusi Testamentti seuraa Vanhaa Testamenttia, jossa profeetat pitivät pakanuutta luonnottomuutena.

Kuitenkin Areopagin puheessaan Paavali tunnustaa, että ateenalaiset tietämättään palvoivat oikeaa Jumalaa, joten he olivat kristittyjä itse sitä ymmärtämättä. Paavali antoi nimen hei-

dän Jumalalleen. Tässä on siis havaittavissa tietynlainen positiivinen asenne pakanuuteen, vaikka negatiivinen suhtautuminen yleensä on hallitsevampi. Tämä myös selittää, miksi apologeteilla oli kaksi erilaista tulkintaa: toisaalta väärät jumalat ovat demoneja, jotka taistelevat Herraa vastaan, toisaalta uskottiin, että Logos, Sana, saattoi olla läsnä kaikkialla. Koko ihmiskuntaa kasvatettiin eri tavoilla Kristusta vastaanottamaan. Tässä näkemyksessä filosofialle annettiin erityisen suuri merkitys: sen kautta Jumala tavallaan puhui pakanoille. Näis opettivat esim. *Klemens Aleksandrialainen* ja *Origenes*. Myöhemmät opettajat ja isät suhtautuivat pakanallisiin filosofeihin kriittisemmin. Esim. *Johannes Damaskolainen* otti korostetusti kielteisen kannan muhamettilaisuuteen.

Negatiivinen asenne muihin uskontoihin perustuu tiettyyn ekklesiologiaan ja on sidottu historialliseen tilanteeseen. Esim. *Tuomas Akvinalaisen* jyrkän tuomitseva suhtautuminen pakanoihin on yhteydessä sen ajan ristiretkiaatteeseen. Silloin syntyi ajattelutapa, että oli vain kaksi mahdollisuutta: pakanat, kerettiläiset ja skismaattiset oli joko käännytettävä kristinuskoon tai surmattava.

Tätä historiallista taustaa vasten metropoliitta Georges Khodr selittää kristillistä lineaarista historiankäsitystä ja ekonomia-ajatusta. Se liittyy Pyhän Hengen läsnäolon mysteeriin maailmassa. Ekonomia alkaa luomistyössä Jumalan kenosiksen manifestaationa. Kosmoksessa on Jumalan merkki samalla tavalla kuin se oli Jaakobissa sen jälkeen, kun hän oli paininut enkelin kanssa. Kun Jumala teki liiton Nooan kanssa, se oli kosminen liitto, koko ihmiskuntaa koskeva, ja se jatkuu yhä vielä. Aabrahamin kutsussa kansojen valinta tulee entistä selvemmäksi. Israelin exoduksessa Egyptistä jo ennalta ilmaistaan ekonomian mysteeri: Israel, joka pelastuu luvattuun maahan, edustaa koko pelastettua ihmiskuntaa. Sellaisena se on messiaaninen kuva Kirkosta.

Georges Khodren mukaan Jumala voi herättää profeettoja myös Uuden Israelin ulkopuolella. Pyhä Henki voi tehdä työtä

kaikkialla ja olla läsnä kaikkialla. Tämä on Pyhän Hengen ekonomiaa. Edellä olevan perusteella Khodr määrittelee kristillisiä periaatteita suhtautumisessa muihin uskontoihin: 1. Tarvitaan rauhan ja kärsivällisyyden asennetta. 2 Maailman uskonnot voivat rikastuttaa meidän kristillistä kokemustamme. Meidän tulee vain nähdä muut uskonnot kristinuskon ja Kristuksen valossa. 3. Näiden uskontojen johtajat ovat kyenneet tunkeutumaan oman uskontonsa rajojen ulkopuolelle. Heidän kanssaan on löydettävä yhteinen tapa puhua Jumalasta. 4. Kanssakäyminen on kommunikaation *conditio sine qua non*. Siksi yhteydenpito kristittyjen puolelta on mahdollista vain, jos he ovat päässeet kaikesta tunnustuksellisesta ylpeydestä ja kulttuurillisen ja historiallisen ylemmyyden tunteesta. 5. Jos suhtautuminen on tällaista, yhteydenpito on mahdollista. Kysymys ei ole kirkon jäsenten lisäämisestä. He itse tulevat, kun alkavat tuntea, että ovat »isän kodissa». Tärkein tehtävä on löytää kaikki kristilliset arvot muissa uskonnoissa ja osoittaa, että Kristus yhdistää kaikkia.

Alexander Schmemmann Merkityksellinen myrsky. Muutamia mietteitä autokefaliasta, Traditiosta ja ekklesiologiasta. (»A Meaningful Storm. Some Reflections on Autocephaly, Tradition and Ecclesiology»). *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 15: 1—2, 1971, s. 3—27. Helsingin yliopiston ortodoksinen laitos.) Alexander Schmemmann on Pyhän Vladimirin teologisen seminaarin dekaani ja liturgisen teologian professori.

Tässä artikkelissaan Schmemmann esittää huomionarvoisia näkökohtia paljon keskustelua herättäneestä Amerikan kirkon autokefaliakysymyksestä. Hän toteaa, että autokefaliajulistuksen aiheuttama myrsky on mahdollisesti eräs kaikkein merkityksellisimpiä kriisejä ortodoksisien kirkkojen historiassa viime vuosikymmeninä. Se ei ole ainoastaan paikallinen tapahtuma, vaan syvimältäään se on ilmausta yleisortodoksisesta kriisistä.

Ensin Schmemmann esittelee Amerikan ortodoksien hajaan-

nusta ja kanonista kaaosta, jolle on tunnusomaista »lisääntyvä pirstoutuminen, oikeudenkäynnit, intohimoinen polemiikki ja keskinäinen epäluulo». Tästä tilanteesta lähtien hän sitten selittää eräitä esille tulleisiin ongelmiin liittyviä keskeisiä asioita: traditiota, kanonisuutta ja kirkkokäsitystä.

Traditio on ortodoksisuudessa keskeinen ja usein käytetty sana. Ortodoksien keskuudessa puolustetaan »traditioon» vetoamalla hyvin monenlaisia ja toisilleen vastakkaisiakin mielipiteitä. Tämä johtuu väärinkäsityksistä. Traditio ei ole pelkkiä sääntöjä ja kanoneja. Kaikki menneisyyteen kuuluva ei kuulu Traditioon. Esim. 18. vuosisadalla Ekumeeninen Patriarkaatti »lakkautti» Serbian kirkon autokefalian. 1920-luvulla se tunnusti harhaoppisen »elävän kirkon» Neuvostoliitossa. Kirkon elämän ja organisaation muodot muuttuvat historiassa nimenomaan sen vuoksi, että Kirkon syvin olemus ja usko säilyisivät muuttumattomina.

Suurimpana vaikeutena itsenäisyysjulistuksessa on se, että ortodoksisessa kanonisessa laissa ei ole määritelty autokefaliakysymystä. Varhaisessa kirkossa lähtökohtana oli käsitys paikallisesta kirkosta: jokainen paikallinen kirkko oli Kirkko sanan täydellisessä merkityksessä. Myöhemmin Bysantti oli hallitsevasa asemassa. Ekumeenisen (=keisarillisen) Patriarkan merkitys ja arvovalta oli nähty alussa ensisijassa Itä-Rooman keisarikunnan alueen kirkkoihin ulottuvaksi. Kuitenkin vähitellen Konstantinopolin patriarkat alistivat jurisdiktionsa yhä useampia ortodoksia kirkkoja. Tämä asenne on myös nykyajan sekaannuksen ja erimielisyyksien pääasiallinen aiheuttaja.

Bysantin heiketessä ja kukistuessa muodostui yhä uusia itsenäisiä kansallisia kirkkoja, ja silloin syntyi myös kysymys autokefaliasta. Kirkollinen ja poliittinen itsehallinto alettiin ymmärtää toisistaan erottamattomina asioina. Tämä johti ajan kuluessa fanaattiseen nationalismiin, jolloin usein uskonnollinen puoli jäi taustalle. Nämä seikat ovat aiheuttaneet sekaannusta myös Amerikan tilanteessa. Siellä erityisesti kansallisuudesta tuli kirkkoa hajottava tekijä.

Ei ole pelkkä sattuma, että erityisesti Ekumeeninen Patriarkka protestoi voimakkaasti autokefaliaa vastaan. Tämä negatiivinen reaktio ei sovi patriarkka Athenagoraan henkilöhaamoon: ekumeeniseen mielenlaatuun, myötätuntoon ja ymmärtävyyteen, mitä hän on osoittanut. Konstantinopolin kielteinen asennoituminen on seurausta siitä, että siellä ei ole ymmärretty Bysantin jälkeistä kehitystä ortodoksisessa maailmassa. Bysanttilaista keisarillista traditiota on opittu pitämään oleellisesti ortodoksisuuteen kuuluvana perinteenä: bysanttilaisesta aikakaudesta on tullut ortodoksisuuden kriteeri. Näin ei tietystikään voi olla. Bysanttia ei enää ole, mutta siitä on tullut nykyaikaisen kreikkalaisen uskonnollisen nationalismin perusta.

Nykytilanteessa eräs vaikeus on Ekumeenisen Patriarkan aseman erilaiset tulkinnat. Kreikkalaiset näkevät Konstantinopolin primaattiaseman eri tavalla kuin muut ortodoksiset kirkot: he ymmärtävät sen pysyvänä ja muuttumattomana, kirkon syvintä olemusta ilmaisevana johtoasemana. Muiden ortodoksisien kirkkojen tulkinnassa tämä primaattiasema on luonteeltaan lähinnä historiallinen: se voi hyvin tulevaisuudessa muuttua ja siirtyä esim. Moskovalle. Mitkään opilliset tai kanoniset syyt eivät estä sitä, jos yleinen kirkolliskokous niin päättää.

Schmemann näkee Amerikan autokefaliajulistuksen eräänä osoituksena paluusta todelliseen ortodoksiiseen kirkkokäsitykseen. Siihen sisältyy myös Konstantinopolin johtoaseman tunnustaminen. Mutta tämän primaattiaseman, Schmemann korostaa, täytyy puhdistua kaikista epäolennaisista asiayhteyksistä ja nationalistisista sivumerkityksistä. Primaattiaseman kaikkein tärkein tehtävä tällä hetkellä olisi juuri vapauttaa ortodoksiset kirkot pakanallisesta ja harhaoppisesta nationalismista.

Veikko Purmonen

Yleisesitys ortodoksisesta kirkosta

Ernst Benz Idän kirkko (Geist und Leben der Ostkirche, 1957, suom. Irinja Nikkanen). Helsinki, Kirjayhtymä 1970. 271 s.

Ortodoksista kirkkoa käsittelevä kirjallisuus on varsinkin toisen maailmansodan jälkeisinä vuosina paisunut verraten laajaksi. Julkaisujen suuren lukumäärän selittää osaltaan se, että tutkimusaiheiden valintaan vaikuttavat usein muutkin kuin puhtaasti tieteelliset näkökohdat. Varsinkin tutkijan oman ajan polttavat kysymykset pyrkivät heijastumaan siihen. Näin ollen ei ole ihme, että tänä ekumeniikan aikakautena varsin monet huomattavat tutkijat ovat ottaneet tutkittavakseen luvattoman kauan kriittisen tieteen saavuttamattomissa olleen idän kirkon. Ilahduttavaa on, että lukuisten erikoistutkimusten ohella on ilmestynyt eräitä suurelle yleisölle tarkoitettuja yleisesityksiä, joihin kuuluu myös *Ernst Benzin* Idän kirkko.

Saksan, Itävallan ja Sveitsin rajalla sijaitsevasta Friedrichshafenista kotoisin oleva Benz aloitti uransa filologina siirtyen kuitenkin *Ernesto Buonaiutin* ja *Erich Seebergin* vaikutuksesta teologiaan. Toimittuaan opetustehävissä Hallessa ja Tartossa hänet — vasta 28-vuotiaana — kutsuttiin vuonna 1935 perinteistä rikkaan Marburgin yliopiston kirkko- ja dogmihistorian ordinariukseksi. Varhaisimpana kautenaan Benz askarteli patristiikan ja keskiajan mystiikan parissa. Hänen tuotantoaan, joka mannermaisinkin mittapuun mukaan on erittäin laaja ja monipuolinen, tarkastellessa huomaa, että hän vielä myöhemminkin on tuntenut kiinnostusta mystissävyisiin tutkimuskohteisiin. Hänen ensimmäiset ortodoksiaa käsittelevät julkaisunsa painettiin 1940- ja 50-luvun taitteessa: *Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche* (Marburg an der Lahn 1949), *Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche. Die russische Kirche und das abendländische Christentum im Zeitalter der Heiligen Allianz* (Wiesbaden 1950) ja *Die Ostkirche im Licht der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart* (Freiburg/München 1952). Lisäksi hän samaan aikaan yksin tai yhdessä muiden kanssa toimitti teokset *Die Ostkirche und die Russische Christenheit* (Tübingen 1949), *Evangelisches und ortho-*

doxes Christentum in Begegnung und Auseinandersetzung (Hamburg 1952) ja *Russische Heiligenlegenden* (Zürich 1953).

Kuitenkin jo paljon ennen kuin Benz alkoi julkaista ortodoksiseen kirkkoon liittyviä tutkimuksiaan hänellä oli ollut läheinen kosketus idän kirkkoon. Kielineron maineen saaneena hän tunsi jo varhaisessa vaiheessa kiinnostusta slaavilaisiin kieliin. Elävän kosketuksen ortodoksiaan hän sai seurustellessaan Venäjältä Saksaan paenneiden ortodoksien kanssa. Eestinkautenaan, johon liittyi myös matka Valamoon ja Karjalan kannakselle, hänellä oli sekä teoriassa että käytännössä mahdollisuus syventää tietojaan. Kun tähän vielä lisää hänen Kreikassa ja sodan aikana Ukrainassa viettämänsä ajan, ei ole ihme, että hän sodan loputtua oli pätevä järjestämään Marburgissa ensimmäisiä protestanttisten ja ortodoksisten teologioiden välisiä keskusteluja.

Jo edellä mainitut tutkimukset olivat tehneet Benzistä auktoriteetin idän kirkkoa koskevissa kysymyksissä. Hänen asemaansa vahvistivat vielä 1950-luvun jälkipuoliskolla julkaistut *Geist und Leben der Ostkirche* (Hamburg 1957), englanniksi *The Eastern Orthodox Church. Its Thought and Life* (Chicago/New York 1963), *Franz von Baader und Kotzebue. Das Russlandbild der Restaurationszeit* (Wiesbaden 1957), sekä *Die Bedeutung der griechischen Kirche für das Abendland* (Wiesbaden 1959). Viimeksi mainittujen tutkimusten jälkeen seurasi puolenkymmenen vuoden tauko, jonka aikana Benz tyytyi toimittamaan teoksen *Das Buch der heiligen Gesänge der Ostkirche* (Hamburg 1962). Muuten hän askarteli uskontotieteen parissa. Athoksen luostarin tuhatvuotisjuhlan innoittamana hän kirjoitti vielä teoksen *Patriarchen und Einsiedler. Der tausendjährige Athos und die Zukunft der Ostkirche* (Düsseldorf/Köln 1964). Kaksi vuotta myöhemmin julkaisemassaan *Die russische Kirche und das abendländische Christentum* (München 1966) hän esitti Venäjän kirkon vaiheen viimeisimpien tutkimustulosten valossa.

Suomennetun kirjan *Idän kirkko* Benz jakaa 14 päälukuun. Neljässä ensimmäisessä hän käsittelee ikonia, liturgiaa ja sakramenteja, dogmeja sekä ortodoksien kirkon järjestysmuotoa ja oikeutta. Viidennessä luvussa ovat esillä eri ortodoksiset kirkot, kuudennessa munkkilaisuus, seitsemännessä ortodoksien kirkon lähetystyö ja leviäminen sekä kahdeksannessa idän kirkon kulttuuri. Seuraavina ovat tarkastelun kohteina ortodoksien eettiset ja poliittiset aatteet. 11. luvussa Benz käsittelee Rooman, Bysantin ja Moskovan sekä seuraavassa Venäjän ja Euroopan suhteita. Kahdessa viimeisessä luvussa hän taas arvioi ortodoksien asemaa ekumeniassa sekä analysoi kirkon vahvoja ja heikkoja puolia. Loppukatsauksessa, jossa parhaiten heijastuvat kirjoittajan omat poliittiset ja uskonnolliset näkemykset, Benz valottaa idän kirkkoon liittyviä käsityksiä ja arvostuksia. Kunkin pääluvun hän lisäksi taitavasti jakaa moniin alalukuihin.

Benzin kirja on hyvä esimerkki saksalaisella perusteellisuudella laaditusta kompendiumista. Vaikka siinä tarkastellaan monipuolisesti sekä ajallisesti että asiallisesti laajaa aluetta, esitys ei muodostu liian luettelomaiseksi eikä hajanaiseksi, vaan kirjoittaja on pyrkinyt sulattamaan eri komponentit kiinteäksi ja johdonmukaisesti eteneväksi sarjaksi. Kokeneena tutkijana hän ei myöskään syöllisty tarpeettomiin syrjähyppyihin, vaan kussakin luvussa pyrkii käsittelemään teemansa kannalta merkittävät kysymykset niin, että ne tulevat oikein mitoitettuina esille. Kirjaa lukiessa on kuitenkin otettava huomioon, että se lähti tekijänsä kynästä jo lähes puolitoista vuosikymmentä sitten. Tämän jälkeenhän useat ortodoksiset kirkot ovat liittyneet Kirkkojen Maaillanneuvostoon. Myös ortodoksisten kirkkojen ja katolisen kirkon välillä on tapahtunut merkittävää lähentymistä. Vaikka tämän — kirjoittajasta riippumattoman — puutteen ohella joutuukin kirjaa lukiessa tekemään eräissä kohdin mielessään vähäisiä muistutuksia, ne eivät kuitenkaan pysty kumoamaan siitä saatua myönteistä yleiskuvaa. Epäilemättä kirja tulee myös auttamaan vankkaan asiatietoon perustuvaa ekumeenisen tietoisuuden heräämistä ja voimistumista, mihin sen kirjoittaja näyttää tähtäävänkin.

Teokseen on laatinut asiantuntevat alkusanat Helsingin yliopiston yleisen kirkkohistorian ordinarius ja saman yliopiston ortodoksisen laitoksen esimies, professori *Kauko Pirinen*. Kiitosmaininnan ansaitsee myös teoksen lopussa oleva henkilö- ja asiahakemisto.

Erkki Kouri

Demokratia Venäjän kirkossa

Franz Jockwig Der Weg der Laien auf das Landeskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche Moskau 1917/18. Das Östliche Christentum N. F. 24. Würzburg 1971. 224 s.

Kirkkohistoriallisissa esityksissä, jotka koskevat Venäjän kirkon vaiheita 1900-luvun alussa, on usein hieman eleginen perussävy. Venäjän kirkon monia heikkouksia, jotka johtuivat varsinkin kirkon kiinteästä sidonnaisuudesta valtioon, ei kielletä, mutta sen rinnalla korostetaan uudistuspyrkimyksiä, jotka katkesivat vallankumoukseen. Ne kohdistuivat sekä teologian elvyttämiseen että kirkon hallinnolliseen uudistamiseen. Viimeksi mainitut pyrkimykset keskittyivät etenkin kansalliskonsiilin valmisteluihin, jotka pantiin vireille v. 1905, samaan aikaan kun Venäjä siirtyi perustuslaillisen monarkian kauteen. Konsiili pääsi kuitenkin kokoontumaan vasta maaliskuun vallankumouksen jälkeen v. 1917 ja jatkoi istuntojaan vielä bolševikkivallankumouksen tapahduttuakin vuoden 1918 puolelle.

Ensimmäinen yleisvenäläinen kirkolliskokous, kuten Venäjän kirkon kon-

siilia tavallisesti nimitetään, on monessakin suhteessa hyvin mielenkiintoinen. Vain varauksellisesti voidaan tosin sanoa, että siinä laskettiin pohja Venäjän kirkon rakenteelle ja toiminnalle uusissa oloissa. Olot muuttuivat nimittäin niin radikaalisesti, ettei konsiilin kaavailemaa järjestelmää suinkaan voitu sellaisenaan toteuttaa. Suurempaa mielenkiintoa kuin käytännön ratkaisujen osalta konsiili herättääkin aatehistoriallisessa mielessä. Siellä purkautuivat kauan patoutuneet uudistuspyrkimykset ja koetettiin löytää uudet, ajanmukaiset muodot kivanhan, traditioihinsa kiintyneen ja sitoutuneen kirkon järjestykselle ja toiminnalle.

Laajin ensimmäistä yleisvenäläistä kirkolliskokousta koskeva monografia on tähän saakka ollut *A. Wuytsin Le patriarchat russe au concile de Moscou de 1917—18* (1941). Esiteltävänä oleva teos on toinen esimerkki roomalaiskatolisten tutkijain kiinnostuksesta Moskovan konsiilia kohtaan. Sekin kohdistuu erikoiskysymykseen, joka konsiiliteologian kannalta on erittäin keskeinen. Tutkija kiinnittää huomiota maallikkojen osuuteen konsiilissa ja tämän soveltavuuteen ortodoksisen kirkon hierarkkisen rakenteen kanssa. Ilmeisesti Vatikaanin konsiilin jälkeinen liikehtiminen katolisessa kirkossa on osaltaan ollut kääntämässä mielenkiintoa ortodoksisen kirkon piirissä esiintyviä ratkaisuja kohtaan. Tekijä vakuuttaa, ettei hän pyri arvostelemaan näitä ratkaisuja katolisen dogmatiikan tai kanonistiikan kannalta, vaan ainoastaan kuvaamaan historiallista kehitystä. Näissä rajoissa hän ei ole kuitenkaan täysin pysynyt.

Ensimmäinen yleisvenäläinen kirkolliskokous antautuu sikäli suhteellisen helposti tutkittavaksi, että sen pöytäkirjat vielä voitiin painattaa. Sitä paitsi on painettuina olemassa kolme nidettä piispojen vastauksia (otzyvy) synodin v. 1905 lähettämään kirkon uudistusta koskevaan tiedusteluun sekä neljä nidettä 1906 asetetun konsiilinvalmisteluvaliokunnan (predsobornoe pritsutsvie) asiakirjoja. Sitä paitsi käytiin vuosina 1905—17 kirkollisessa lehdistössä erittäin vilkasta keskustelua kirkon uudistuksesta. Tutkija on voinut käyttää kaikkia näitä lähteitä. Kun kirkollisen aineiston julkaisumahdollisuudet Venäjällä vuonna 1918 jo olivat huomattavasti heikompia, on seurauksena, että konsiilin esivaiheet ovat paremmin tunnetut kuin itse konsiili. Suomalaisen lukijan kannalta tämä vaihe on mielenkiintoisempikin, sillä itse konsiilin päätökset eivät enää paljonkaan vaikuttaneet meillä, vaikka Suomen hiippakunta oli siinä vielä edustettuna.

Tekijä on käyttänyt myös varsin runsaasti kirjallisuutta. Kuitenkin puuttuu eräiden ortodoksisten tutkijain merkittäviä artikkeleita tai teoksia, joissa konsiilin problematiikkaa on valaistu. Tällaisina emigranttivenäläisinä tutkijoina voidaan mainita *Zernov*, *Bennigsen* ja *Afanasiev*.

Tekijä aloittaa päinvastaisessa järjestyksessä kuin historiallisessa tutkimuksessa on tavallista. Hän esittää ensiksi konsiilin koollekutsumisen, työtavan ja tulokset kiinnittäen erityisesti huomiota Venäjän kirkon saamaan

demokraattiseen järjestysmuotoon, joka esiintyy sekä kirkon ylihallinnon (kirkolliskokous ja synodin rinnalla ylin kirkkoneuvosto), hiippakuntaportaan (piispan rinnalla hiippakuntaneuvosto), rovastikuntaportaan ja paikallisseurakunnan tasolla. Hän pitää näitä säännöksiä sellaisen kirkollisen valankumouksen tuloksena, joka murtaa puolitoista tuhatta vuotta vanhan hallitustavan. Hierarkkinen ja demokraattinen hallitustapa ovat niissä kietoutuneet toisiinsa. Oikeudet ja velvollisuudet on jaettu niin, ettei eroa lauman ja paimenen, vihittyjen ja maallikkojen välillä ole sekoitettu. Tämänkin toteamuksen jälkeen jää avoimeksi monia ongelmia, ensinnäkin, miten tähän mullistavaan järjestelmään oli päädytty, toiseksi, oliko tämä järjestelmä ortodoksisen kirkko-oikeuden kannalta laillinen, ja vihdoin, miten Venäjän kirkon teologit ja kanonistit muutoksen käsittivät. Tekijä lähtee siitä ennakkokäsityksestä, etteivät reformin isät halunneet katkaista traditiota, vaan ainoastaan tehdä ajan vaatimusten kannalta välttämättömiä muutoksia. Näihin ongelmiin hän lähtee etsimään vastausta historiallisesta esityksestä.

Kirkon uudistuksen esihistoriaa tekijä lähtee hakemaan kaukaa 1800-luvulta saakka. Hänen esityksensä Pyhän synodin ja erityisesti sen yliprokuraattorin johtamasta kirkkohallinnosta on hyvin valaiseva, vaikei ehkä juuri uusia näkökohtia sisältävä. Tämän jälkeen esitetään kirkon asennoituminen v:n 1905 vallankumouksessa, joka johti *Pobedonostsevin* kukistamiseen, periaatepäätökseen kirkolliskokouksen koollekutsumisesta ja suoranaisiin konsiilivalmisteluihin.

Uudistusohjelman peruslinjan tekijä johtaa kirkollisesta tilanteesta. Piispat, papisto ja maallikot olivat vieraita toisilleen. Käsitys, että *Pietari Suuren* luoma synodaalijärjestelmä oli epäkanoninen, voitti alaa. Piispoja pidettiin vanhoillisina eikä synodista tuleviin uudistussuunnitelmiin luotettu. Näin kiinnitettiin toiveet kansalliskonsiiliin, jonka tuli edustaa koko Venäjän kirkkoa ja jossa siis piispojen ohella myös pappien ja maallikoiden tuli olla mukana.

Tutkimuksen perusteellisin osa, jota voi luonnehtia kirkko-oikeudenhistorialliseksi, koskee juuri maallikkojen osallistumiskysymyksen selvittelyä konsiiliin valmisteluelimissä. Iskulauseenomaisesti esitettyjen vaatimusten jälkeen seurasi vaihe, jolloin oli tutkittava, miten reformi oli toteutettavissa loukkaamatta kanoneja. Tekijän mukaan jätettiin tällöin huomiotta, että kanonit, joihin vedottiin ja joihin haluttiin palata, olivat syntyneet aivan toisenlaisissa kirkollisissa, kirkkopoliittisissa, sosiaalisissa ja kulttuuriolosuhteissa. Ero entisen ja nykyisen välillä oli kuitenkin niin suuri, ettei voitu sivuuttaa kysymystä, mikä merkitys kanoneilla oli reformin perustana. Vallitsevan käsityksen mukaan Venäjän kirkko, joka oli vain osa ortodoksista kirkkoa, ei taas voinut yksinään ryhtyä kehittämään kirkko-oikeutta niin, että se olennaisesti poikkeaisi vanhoista lähteistä. Tämä ongelma aiheutti kiivaan

kontroverssin, jossa ensi kerran nostettiin *Homjakovin* edellisellä vuosisadalla kehittämä sobornost-oppi¹ uudistuksen tueksi.

Kirkon johdon kannanottojen seuraamiseen tarjoavat varhaisimman yhtenäisen materiaalin edellä mainitut piispojen vastaukset, joista 31 puuttuu maallikkojen osanottoa koskevaan kysymykseen. Mielipiteet iskivät jyrkästi vastakkain. Vanhoillisen kannan selväpiirteisintä tulkki oli Volhynian arkkipiispa *Antoni* (Hrapovitski), jonka vallankumouksen jälkeen tunnumme emigranttivenäläisen synodaalikirkon johtajana. Hän katsoi, että vaatimus papiston ja maallikkojen osallistumisesta kansalliskonsiiliin oli kanonien vastainen ja että siinä piili vaarallista tasavaltalaisuutta, jonka juuret olivat pakanallisessa oikeusvaltiossa ja Ranskan vallankumouksessa. Hän halusi kaikin voimin vastustaa puolue-elämän ja parlamentarismin tuomista kirkkoon. Kuitenkin vain viisi piispaa asettui selvästi vastustamaan maallikkojen osanottoa. He perustelivat kantaansa lähinnä kirkko-oikeudella ja kirkkohistorialla ja etenkin yleisten kirkolliskokousten esimerkillä. Sen sijaan alkukirkkoon vedottiin kummaltakin puolelta verraten vähän joskin apostolikonsiiliin luonteesta vaihdettiin mielipiteitä. Tekijä jopa arvelee, että yleisten kirkolliskokousten aikainen yhteiskuntajärjestelmä kenties tuntui konservatiiveista läheisemmältä kuin alkukirkko. Maallikkojen osanottoa kannattava ryhmä vetosi lähinnä käytännön näkökohtiin, mm. maallikkojen keskuudesta saatavaan asiantuntemukseen ja pastoraaliteologiaan. Pelkästään piispoista koostuva konsiili olisi liian yksipuolinen ja sitä pidettäisiin vain klerikalismien ilmauksena. Oli tarpeen koota kansakunnan parhaat moraaliset ja intellektuaaliset voimat kirkon tueksi. Kaksi sataa vuotta oli kirkon ääni tuomittu vaikenemaan ja nyt sen tuli saada kuulua täysiaänisenä. Ne jotka esittivät teologisia argumentteja, vetosivat idän kirkon patriarkkojen v. 1848 paavi *Pius IX:n* konsiilikutsuun lähettämään vastaukseen. Siinä sanottiin, että uskon suojelija (hranitel pravoslavija) oli kirkon ruumis, so. kansa. Yleensä tällä kannalla olevat suosittelivat maallikkoedustajille kuitenkin vain neuvoa antavaa ääntä. Poikkeuksiakin oli. Mm. Aunuksen hiippakunnan konsistori, joka antoi vastauksen piispanistuimen avoimena ollessa, kannatti maallikoille täyttä äänioikeutta. Erimielisyyttä oli myös siitä, pitäisikö maallikkojen saada vapaasti valita edustajansa vai pitäisikö piispalla olla vaikutusta tähän vaaliin.

Maallikkojen osallistumiskysymys joutui perusteellisen selvittelyn kohteeksi konsiilinvalmisteluvaliokunnan ensimmäisessä alakomissiossa. Varsinaiseksi ongelmaksi muodostui kysymys, missä määrin ortodoksisen kirkon kanonit olivat nykyaikana päteviä ja missä määrin niiden tulkintaa voitiin

1. *Sobornost* voidaan kääntää kollegialisuudeksi, mutta tällöin on huomattava, että tarkoitetaan veljellistä yhteisöllisyyttä eikä suinkaan Pietari Suuren luomaa virastomaista kollegiojärjestelmää, jota päinvastoin pidettiin epäortodoksisena.

venyttää sobornost-opin kannattajien vaatimalla tavalla. Oikeusoppineet kysyivät edelleen, miten kanoneja voitiin muuttaa. — Varsin yleisesti vastattiin, että kansalliskonsiili voisi tehdä sen. Vallitsevaksi tuli käsitys, että ekumeenisten konsiilien kanonit, jotka monista näyttivät järkkymättömiltä graniittimöhkäleiltä, oli mukautettava ajan vaatimusten mukaisesti. Konservatiivisen vastarinnan saavutuksena oli kuitenkin Jockwigin mielestä se, ettei muutos tapahtunut sobornost-opin epämääräisessä hengessä ja että tradition katkeaminen saatiin vältetyksi. Alakomissio asettui jopa sille kannalle, että maallikoilla tuli olla vain neuvoa antava ääni. Valmisteluvaliokunnan täysistunnoissa tuli kuitenkin demokratisoimisvaatimus niin voimakkaasti esille, että jopa edellä mainittu arkkipiispa Antonikin katsoi parhaaksi peräytyä ja taisteli siitä lähtien vain sen käsityksen puolesta, että piispoilla tuli olla ratkaiseva ääni. Hyvin maltillisesti edusti samaa kantaa Pietarin metropoliitta *Antoni* (entinen Suomen arkkipiispa), joka hyvin ymmärsi piispojen vallanhimoa vastaan nousseen protestin, mutta selitti, että Uusi Testamentti teki selvän eron paimenen ja lauman välille. Valmisteluvaliokunta ei päässyt asiassa mihinkään lopulliseen selvyyteen. Maallikkojäsenten vaalitapaa koskevassa kysymyksessä päästiin sitä vastoin sellaiseen kompromissiin, että vapaa vaali voitiin suorittaa, mutta valittu tarvitsi piispan vahvistuksen.

Näiden valmistelujen pohjalta päädyttiin v. 1917 kokoontuneen yleisvenäläisen kirkolliskokouksen työjärjestyksessä ratkaisuun, jonka mukaan kullakin oli täysistunnoissa yksi ääni, mutta täysistunnoissa tehdyt lainsäädännölliset ja muut tärkeät päätökset astuivat voimaan vasta kun piispainkokous oli ne hyväksynyt. Tätä ratkaisua tekijä pitää sellaisena, että se sovitti yhteen demokratisoimisvaatimuksen joutumatta ristiriitaan kirkon hierarkkisen rakenteen kanssa.

Loppuluvussa tekijä vielä alistaa piispojen vastaukset ja konsiilin valmisteluvaliokunnan kannanotot teologisen tulkinnan kohteiksi. Tällöin hän kiinnittää erityistä huomiota Homjakovin ja hänen edustamansa slavofiilisen sobornost-opin vaikutukseen. Juuri se antoi varmuutta demokratian kannattajille. Tästä periaatteesta lähtien kiellettiin varsin todenmukainen vastaväite, että kansa oli tietämätöntä. Kansan oikeutta osallistua kirkollisiin vaaleihin, myös piispanvaaliin, puolustettiin sillä, että kansa vain siten saisi varmuuden siitä, että piispa on sen palvelija. Vain siten kirkko tulisi työläisten suojelijaksi ja köyhien puolustajaksi eikä aina olisi vain hyväosaisen vähemmistön puolella. Konsiilin valmisteluvaliokunta päätyikin ehdottamaan, että papistolla ja kansalla tuli olla oikeus nimetä ehdokkaat piispanvaaliin, joka oli piispojen toimitettava metropoliitan johdolla.

Myöhemmän tarkastelijan on pakko todeta, että slavofiilien käsitys Venäjän kansasta oli romanttinen, joskin konservatiivit erehtyivät vielä pahemmin arvellessaan, että kansa rajattomasti kunnioitti piispojaan.

Suomalainen lukija toteaa pettymykseen, että Suomen ortodoksinen arkkipiispa *Sergei* (Stragorodski), myöhempi Moskovan patriarkka, mainitaan tutkimuksessa vain pari kertaa, vaikka hän oli konsiilinvalmisteluvaliokunnan jäsen. Silti Jockwigin teos on meidänkin ortodoksisen kirkkomme vaiheiden kannalta merkittävä. Keskusteltaessa Suomen ortodoksisen kirkon demokraattisesta järjestysmuodosta viitataan tavallisesti luterilaisen kirkon vaikutukseen. Vaikka tämä onkin aivan kirstatonta, johtanee toinen lähdesuoni Venäjän kirkossa ennen vallankumousta esiintyneistä demokraattisista uudistuspyrkimyksistä. Olihan Suomen hiippakunta mukana konsiilinvalmisteluihin liittyvissä pyrinnoissä aina vuoden 1905 Valamon kokouksesta saakka.

Kauko Pirinen

Uskonnot Neuvostoliitossa

Richard H. Marshall, Jr. (toim.) *Aspects of Religion in the Soviet Union 1917—1967*. 489 s. The University of Chicago Press, Chicago, 1971.

Viime vuosien aikana on länsimaissa ilmestynyt lukuisia Neuvostoliiton uskonnollista tilannetta esitteleviä teoksia. Sellaisia ovat kirjoittaneet mm. *Michael Bourdeaux*, *William Fletcher*, *Mathew Spinka*, *William Stroyen* ja *Nikita Struve*. Esiteltävänä oleva kirja »Aspects of Religion in the Soviet Union 1917—1969» on USA:ssa julkaistu eri tutkijain kirjoittama lähes 20 artikkelia sisältävä kokoomateos. Siinä on runsaasti informaatiota eri kristillisten kirkkojen ja myös juutalaisten ja muhamettilaisten asemasta Neuvostoliitossa. Artikkeleissa valotetaan sekä historiaa että nykytilannetta. Kokonaisuutena kirja on merkittävä ja ansiokas lisä tätä monessa suhteessa hyvin ongelmallista aihetta käsittelevään kirjallisuuteen.

Tunnettu amerikkalainen sosialististen maiden kirkollisten asiain tutkija *Paul B. Andersson*, jolle kirja on omistettu, esittää alussa muutamia vaikutelmiaan ja huomioitaan viimeisten viiden vuosikymmenen tapahtumista. Vallankumouksen aikoihin hän oli NMKY:n työntekijänä Moskovassa ja myöhemmin venäläisten emigranttien keskuudessa Berliinissä ja Pariisissa. Hän johti NMKY:n ylläpitämää kirjapainoa, jossa julkaistiin venäläisten emigranttiteologiien ja filosofien teoksia. Hän saattoi julkisuuteen mm. *Berdjajevin*, *Bulgakovin*, *Losskin*, *Frankin*, *Florovskin*, *Fedotovin* ja *Zenkovskin* tuotantoa.

Artikkelissa »Uskonto ja ateismi neuvostoyhteiskunnassa» *Bohdan R. Bociurkiw* valottaa vaikean uskontotilanteen teoreettista taustaa: marxistien uskontokritiikkiä ja siihen perustuvaa ateistista propagandaa. Bociurkiw toteaa, että propagandistit ovat useaan kertaan joutuneet tunnusamaan epä-

onnistumisensa. Uskonnolliset käsitykset näyttävät juurtuneen lähtemättömästi venäläisten keskuuteen. Eräs puolueideologeja huolestuttava tekijä on voimistuva sekularismi: näyttää siltä, että ihmiset, jotka eivät ole kiinnostuneita uskonnosta, ovat yhtä välinpitämättömiä myös puolueen aatteisiin nähden. Tavalliset neuvostoihmiset ovat hyvin vähän kiinnostuneita esim. ateistisesta kirjallisuudesta. Leningradin alueella 1965—66 tehdyn tutkimuksen mukaan sitä lukee säännöllisesti vain 8,7 % koko täysi-ikäisestä väestöstä. Kouluissa sen sijaan ateistinen kasvatus kuuluu opetusohjelmaan. Lain mukaanhan uskonnollinen valistustyö ei ole sallittua missään kouluissa tai järjestöissä. Konstituution mukaan vain ateistinen propaganda on laillista.

Viimeisimmän ja voimakkaimman uskonnonvastaisen kampanjan pani toimeen *N. S. Hruštšev* 1959—64. Sitä selostavat *William C. Fletcher* ja *Donald A. Lowrie* artikkelissaan »Hruštševin uskontopoliittikka 1959—64». Vuonna 1954 Hruštšev itse oli kehottanut suurempaan varovaisuuteen ateistisessa propagandassa. Mutta nyt hän näki tarpeelliseksi ryhtyä entistä jyrkempiin toimenpiteisiin uskontojen vaikutuksen poisjuurittamiseksi. Merkinä uuden suuntauksen alkamisesta oli se, että kirkollisasiain neuvoston johtajaksi *G. Karpovin* tilalle tuli *U. Kurojedov* ja Moskovan patriarkaatin ulkomaanosaston puheenjohtajaksi metropoliitta *Nikolain* tilalle arkkimandriitta *Nikodim*. Samaan aikaan koulujen ateistista kasvatusta pyrittiin tehostamaan ja lukuisia ateistisia aikakauslehtiä alkoi ilmestyä. Tärkein niistä oli »Nauka i religija». Ateistista propagandaa ruvettiin harjoittamaan entistä voimakkaammin julkisissa tiedotusvälineissä: radiossa, televisiossa ja lehdistössä.

Myös hallinnollisiin toimiin ryhdyttiin kirkon vaikutuksen rajoittamiseksi. Lähes 10 000 kirkkoa, viisi teologista koulua ja useita luostareita suljettiin laittomasti. Ortodoksisen kirkon hallintoyhteisöä muutettiin niin, että kaikilla tasoilla — seurakunnissa, hiippakunnissa ja keskushallinnossa — voitiin varmistua mahdollisimman laajasta valtiiovallan kontrollista. Tästä lähtien kasteita ja kirkollisia avioliittoja ruvettiin rekisteröimään ja siten niiden toimittamista vaikeuttamaan. Uskovaisten vanhempien lapsia alettiin ottaa kasvatettaviksi ateistisiin sisäoppilaitoksiin. Alle 18-vuotiailta kiellettiin osallistuminen jumalanpalveluksiin avustajina, lukijoina ja laulajina ja itse kirkossa käyntiä valvottiin. Kouluissa ja työpaikoilla uskovaisia syrjittiin entistä määrätietoisemmin. Laittomia syytteitä, vangitsemisia, uhkauksia ja mielisairaaloihin sulkemisia alkoi esiintyä laajassa mitassa. Nämä olivat vain eräitä näkyvimpiä ja yleisimpiä toimenpiteitä uudessa uskonnonvastaisessa aallossa. Tämä viimeinen kampanja on ollut vakavampi ja voimakkaampi kuin mikään aikaisempi hyökkäys uskontoja vastaan.

Alexander Bogolepovin artikkeli »Venäjän ortodoksisen kirkon juridinen asema Neuvostoliitossa» antaa arvokasta informaatiota monista kirkolliseen hallintoon liittyvistä kysymyksistä. Bogolepov on alan parhaita tuntijoita länsimaissa ja se näkyy tästäkin artikkelista: esitys on selkeää,

perusteellista ja asiallista. Kirkkoa koskevat lait ovat joko neuvosto-hallituksen tai kirkon johdon julkaisemia. Niissä ei ole oleellista eroa, koska kirkko voi julkaista vain hallituksen hyväksymiä säädöksiä. Perustekstejä siviililainsäädännössä ovat asetus kirkon ja valtion ja koulun ja kirkon eroista vuodelta 1918, vuonna 1929 annettu ja myöhemmin korjattu asetus sekä vuoden 1936 konstituution uskontoja koskevat kohdat. Kirkon julkaisemat tärkeimmät säädökset ovat 1945 ja 1961 laaditut ohjesäännöt.

Valtion ja uskontojen suhteita ovat hoitaneet 1943 perustettu Venäjän Ortodoksisen Kirkon Asioiden Neuvosto ja 1944 perustettu Uskonnollisten Kulttien Neuvosto. 1966 nämä kaksi elintä yhtyivät muodostaen Neuvostoliiton Ministerineuvoston alaisuudessa toimivan Uskonnollisten Asioiden Neuvoston. Nykyisessä systeemissä on tunnusomaista se, että valtio suuressa määrin kontrolloi kaikilla tasoilla kirkollista hallintoa. Se on alistanut kirkon ylimmän johdon tarkkaan valvontaansa samalla kun papit on täysin syrjäytetty seurakuntien hallinnosta. Seurakuntia johtavat ao. valtion elinten alaiset neuvostot, joiden valtuuksiin kuuluu mm. palkata ja tarvittaessa erottaa papit seurakunnassa.

Tällainen tilanne on herättänyt jyrkkiä protesteja eri tahoilla. Jotkut piispat (*Hermogen*) ja papit (*Jakunin* ja *Esliman*) ovat arvostelleet kirkon virallisen johdon myöntöväisyyttä ja tuominneet nämä laittomuudet, mutta seurauksena on ollut se, että heidät on erotettu virasta.

Venäjän ortodoksisen kirkon lisäksi eri artikkeleissa esitellään myös Georgian ja Armenian kirkkojen, muslimien, juutalaisten, katolilaisten ja eri protestanttisten tunnustusten erityisongelmia nykytilanteessa. Kirjan loppuosassa on lisäksi liitteinä eräiden tärkeimpien kirkkoa koskevien Neuvostoliiton asetusten ja säädösten tekstit ja hyödyllinen luettelo verrattain laajasta Neuvostoliiton uskonnollista tilannetta käsittelevästä englanninkielisestä kirjallisuudesta.

Tämä usean kirjoittajan yhteisteos Neuvostoliiton uskontojen eri puolista on laajimpia aiheesta kirjoitettuja yleisesityksiä ja se edustaa korkean tason asiantuntemusta. Voi vain toivoa, että tällantapaista sosialistista uskontopolitiikkaa esittelevää kirjallisuutta olisi enemmän saatavana myös suomen kielellä.

Veikko Purmonen

Suomalaista kirkollista idänpolitiikkaa

Voitto Setälä Suomalaista kirkollista idänpolitiikkaa 1917—1949. Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran Toimituksia 82. Helsinki 1970. 191 s.

Dosentti, valtiot. tri *U. Setälä* on poliittisen historiamme tutkijoista ennen kaikkea erikoistunut kysymyksiin, jotka tavalla tai toisella koskevat Suomen ortodoksisen kirkon vaiheiden poliittisia aspekteja.

Hänen uusin tutkimuksensa liittyy saumattomasti väitöskirjan tekstin viimeiseen lauseeseen, jossa todetaan, että aktiivinen poliitikko *E. N. Setälä* »tähtäsi Itä-Karjalan irrottamiseen Neuvostoliitosta».¹ Lauseeseen liittyvässä viitteessä mainitut lähteet kuuluvatkin oikeastaan tämän uuden tutkimuksen aihepiiriin.

Uusi tutkimus ulottaa Setälän kirkkopoliittiset tarkastelut Itä-Karjalassa vuosina 1917—1944 tapahtuneeseen kirkkopoliittiseen toimintaan. Nähdäkseni olisi tutkimuksen nimessä aivan yhtä hyvin voineet olla vuodet 1905—1944, kun aika ennen vuotta 1917 on omana lukunaan (luku 0,23 sivua) ja käsitelty aivan samalla tavalla kuin myöhemmätkin ajat.

Tutkimuksen lukuihin 0-II sopii hyvin Setälän omaksuma kansallisromanttinen aatteellisuus. On hyvä, että meillä Setälän ansiosta on nyt tilaisuus samojen kansien sisällä tutustua: 1) tulisieluksi nimitettyyn lehtori *Bruno Boxströmiin* (s. 91—92), 2) ainakin yhtä tulisieluliseen monsignore *Adolf Carlingiin* (s. 102—106), 3) meidän ortodoksisten karjalaisten venäläisyydestä ilmeisesti todella ja täysin vakuuttuneeseen rovasti *Gustaf Arokallioon* (s. 82—83), 4) »Väinölään lasten» sillan rakentajapappiin *Otto Vilho Aarnisaloon* (s. 91—97) ja 5) »ukkosenjyrinän poikaan», kirkkoherra *Kleofas A. G. Hylander-Hyvämäkeen* (s. 57—58). — Onko näillä herroilla niin merkittävä osuus Itä-Karjalan kirkkohistoriassa (sehän ulottuu ajassa vuosisatoja taaksepäin, vrt. Kirkinen²) kuin mitä Setälä (s. 12) luulee, on asia erikseen. Hänhän arvelee tutkimuksestaan toissijaisenaikin syntyvän eräänlaisen Itä-Karjalan kirkkohistorian. Tutkimuksen kolmas luku — jatkosodan aika — pyrkii antamaan »perustellun, 'katsausta' laajemman pohjan» (s. 12) tuleville tutkimuksille.

On totta, että vaikka luvun 34 sivuista vain 17 (s. 116—132) varsinaisesti käsittelee kirkollista toimintaa Suomen armeijan miehittämällä Itä-Karjalan alueilla, on Setälän esitys laajin tuntemani tähänastinen katsaus tuosta monessa suhteessa erikoisesta kirkkopoliittisesta tapahtumasarjasta.

Kun henkilökohtaisestikin jouduin olemaan »nappulana» tuossa tilanteessa (s. 124) voin sanoa — katson velvollisuudekseni sanoa — että Setälän tutkimuksen kolmannen luvun esitys ei vastaa tieteellisen objektiivisuuden vaatimuksia. Tähän lienee useitakin syitä. Neljä seikkaa selviää helposti itse tutkimuksesta:

1. *Setälä, U. U. J.* Kansallisen ortodoksisen kirkkokunnan perustamiskysymys Suomen politiikassa 1917—1925 (Porvoo 1966), s. 204.
2. *Kirkinen, H.* Karjala idän ja lännen välissä I (Joensuu 1970).

1) Tekijän työhypoteesit eivät pitäneet paikkaansa (s. 13—14). Sellainen aiheuttaa epävarmuutta tutkijassa.

2) Arkistojen käyttö on yksipuolista. Päälähteenä on ollut Karjalan Siivistysseuran arkisto.

3) Itä-Kar. SE:n arkiston sijasta käyttää Setälä (s. 15) lähteenään painamatonta *pro gradu*-työtä.³ On vaikea tietää, mitä kumpikin on jättänyt materiaalista huomioonottamatta.

4) Monia mielestäni tärkeitä eri teoksissa ja kirjoituksissa julkaistuja tietoja on jätetty mainitsematta. Lukijan on vaikea tietää, eikö niitä ole tunnettu.

Suomalaisen sotilashallinnon Itä-Karjalassa toteuttaman kirkkopoliitiikan kahdesta perusnäkemysiltään erilaisesta vaiheesta on ensimmäinen, »tunnustukseton» luterilainen »Kristuksen kirkon» vaihe kirkkohistoriallisesti erittäin mielenkiintoinen. Sen tarkalla tutkimisella on mielestäni yleistä, kansainvälistä merkitystä. Tällaisia — käytännössä toteutettuja — tilanteita ei liene montakaan tutkimuksen käytettävissä. Suomalaisen kirkkohistoriallisen ja -poliittisen tutkimuksen kannalta katsoen on asetelmassa erikoista se, että Itä-Karjalassa ei suomalaiskarsallisia ortodokseja (jokossa mm. *Sergei Okulovin* pojanpoika ja *Kusti Revon* poika) vastustamassa ollut tsaarinajan slavofiilinen, venäläistämismenpiteisiin suostunut Venäjän ortodoksinen kirkko, vaan aitosuomalais-kansallinen nuori AKS:n pappissiipi »tunnustuksettomine» sielunhoitotoimenpiteineen. Tukeaan heillä oli mm. joukko »Vepsän kuninkaan» tyyliä jäljitteleviä »pseereja.

Kun Setälä (s. 130) julkaisee yksityisistä papereista saamansa, nuoren ortodoksinen sotilaspastorin haaveen: »Suur-ortodoksinen kirkon aika on tullut», niin hän antaa — kokonaisuutena katsoen — meistä Itä-Karjalassa toimineista ortodokseista liian romanttisen kuvan. Lähempänä karua totuutta on kai *Uilho Helasen* kuiva toteamus: »Suomalaisen kansakunnan on jaettava (harvennus P.K.) kunnia ja häpeä Karjalan kansan kanssa.»⁴ Helanen ei erottele Suomen rajan tällä tai tuolla puolella eläviä karjalaisia. Jako tapahtui niin, että kaikki kunnia »tunnustuksettomasta» ajasta koitui tietyksi AKS:n aktiiviselle pappissiivelle ja sen taustavoimille, häpeä taas ortodoksisille karjalaisille. Muodollisestihan häpeän korkein (arvokkain) aste ilmeni ortodoksisten (tunnustuksellisten) pappien karkotuksena. »*Noli turbare circulos meos*» sanoivat »tunnustuksettomat».

Setälä (s. 131) mainitsee vain karkotetut pappismunkit. Munkkihan onkin jonkinlainen silmätikku luterilaisille. Mutta kyllä myös tavallisia reserviin

3. *Taivalsaari E.* Evankelis-luterilaisen ja ortodoksinen kirkkokunnan vastakohtaisuudet Itä-Karjalan sotilashallintoalueella 1941—1944. Pajnamaton *pro gradu* -työ, 1967.

4. *Helanen U.* Miekamerkki. Suuren Suomen kirja (1942), s. 275.

kutsuttuja seurakuntapappeja karkotettiin. Käytännössä nämä karkotukset selvästi pyrkivät ortodoksisen kirkon työn lamauttamiseen miehityllä alueella. Häpeänsä karkotetut ortodoksiset papit lienevät voineet kantaa kunnialla. Aunuksen ortodoksinen rahvas, jonka teorian mukaan piti olla jumalatonta, keräsi adressin sotamarsalkka *Mannerheimille* pyytäen häntä lähettämään uuden ortodoksisen papin karkotetun tilalle. Niin tapahtuikin. Asialla lienee osuutensa kirkkopolitiikassa tapahtuneeseen muutokseen. Setälä tosin ei tiedä asiasta mitään. — Vaikka tavallisesti hyvin informoidun Saksan lähettilään saama tieto⁵ olisikin otettava *cum grano salis*, niin kenraaliluutnantti *W. E. Tuompo* antaa eräitä tietoja päämajan taustavoimista.⁶ *Mannerheimin* oma käsitys on myöskin julkaistu.⁷ Setälä ei ole katsonut sitä edes maininnan arvoiseksi. — Sen sijaan saa tarkkaavainen lukija selville sen, mistä tuo tunnustukseton sielunhoito on kotoisin: idea on peräisin 1933 perustetulta »Pro Deo» -komissiolta (s. 112, 115). Työtapaa katsottiin jo talvisodan aikana meillä soveliaaksi sotavankien keskuudessa. Jatkosodan aikana sitten AKS:n pappissiipi katsoi sen parhaaksi sielunhoitotavaksi myös suomenheimoisiksi kirjattujen itäkarjalaisten parissa. — Ilmankos idea tuntui oudolta. Se oli todella karlowitzilaista (tsaristista) Pro Deo -viiniä AKS:n suursuomalaiskansallisissa leileissä.

Kysymyksen siitä, oliko Itä-Karjala sielunhoidollisesti sotavankileireihin verrattava pakanamaa, ratkaisi paikallinen väestö itse seuraavan, tunnustuksellisen kirkkopoliittisen työvaiheen aikana. — Tuskinpa teoria piti paikkaansa vankileireillääkään. Setälä (s. 130) sanoo, että »luterilaisen kirkon johto ei tiettävästi tukenut» AKS:n pappissiiven käsityksiä. Kaikki piispat (*Kaila, Sormunen*) eivät ilmeisesti tukeneet, mutta esim. Viipurin hiippakunnan piispa *Y. Loimaranta* tiettävästi tuki.⁸ Kenttäpiispa *J. Björklund* taas sanoi vielä 14. 2. 1942 Itä-Karjalasta karkottamalleen ortodoksiselle pastorille: »Te lähdette väärältä pohjalta, koska pidätte (itä-)karjalaisia kreikkalais-katolisina.» Mutta kenttäpiispa ei ehkä kuulunut Suomen luterilaisen kirkon johtoon.

Setälä (s. 171) mainitsee 39 henkilöä, jotka ovat antaneet hänelle tietoja ja lähdeaineistoa, mutta joukossa ei ole yhtään AKS:n Itä-Karjalassa vaikuttanutta johtomiestä. Joku lukija voi helposti saada tästä sen käsityksen — koska Setälä ei asiaa missään selitä — että Setälä suosii tieteellisen tasa-

5. *Blücher, Wipert von Suomen kohtalonaikoja. Muistelmia vuosilta 1935—1944* (Porvoo 1950), s. 251.

6. *Tuompo, W. E. Päiväkirjani päämajasta 1941—1944* (1968), s. 26, 31.

7. *Gripenberg, G. A. London—Vatikanen—Stockholm* (Helsingfors 1960), s. 99. Vrt. myös *Lehmus K. Tuntematon Mannerheim* (Helsinki 1967), s. 62—63.

8. Vrt. Herättäjä 15. 8. 1941.

puolisuuden kustannuksella ortodokseja. Niinhän asia ei ole, pikemminkin päinvastoin. — Alun kerän purkamiselle voin antaa päiväkirjastani: »20. 8. 43 — Neuvotteluja Kuoppalan kanssa. K. ei halunnut kuulustella Olmaria, Helanen käski. — K. teki kastesäännöt, kun yhdessä Perolan kanssa tehdyt säännöt eivät muka tyydyttäneet väestökirjaajia (kaksi; yksi Vienassa, yksi Viteleessä).» Väestökirjauksesta se siis riippui!

Samana päivänä, joskin toiselta AKS-taholta, sain tietää senkin, miksi sotilaspastori Y. *Olmaria* ei kirkkopoliitiikan suunnanmuutoksesta huolimatta voitu saada sielunhoitotyöhön Itä-Karjalan ortodoksisiksi kirjoittautuneen rahvaan keskuuteen. Nähdessään anomuksen tästä oli eversti *U. A. Kotilainen* sanonut: »Kun minä olen ajanut miehen pois, ei häntä uudelleen oteta.» — Lähtikö tämä päätös yhtä »löysältä pohjalta» kuin Setälän (s. 132) mukaan sotilashallinnon johdon mielestä »ortodoksien lukuisat valitukset», jätän lukijan ratkaistavaksi. Pöytäkirjalaisena tiesin hyvin Enso-Gutzeitin pomoherran merkityksen, joten pidin asiaa loppuurkäsitettynä.

Tunnustuksellisen säännöksen (no 27/24. 4. 1942) synnyn jättää Setälä (s. 127) myös hämärän peittoon. Kuka (tai ketkä) sen koordinoi »valtakunnan poliittisen johdon käsityskantaan»? — Me tiedämme poliittisen johdon pyrkimykset.⁹ Oliko hallituksella aikaa näperrellä yleensäkin miehitetyn alueen valistusasioiden kanssa? Hallituksen näkemys tilanteesta esitettiin Mannerheimille 28. 11. 1941. Tunnustukseton kirkkopoliittinen suunta oli kovimmillaan (ortodoksisten pappien karkotukset) vasta tammi—helmikuussa 1942. Mikä sitä piti yllä, kun professori *L. A. Punttilakin* väittää jo vuotta 1939 tarkoittaen, ettei Akateeminen Karjala-Seura »tuo aikaan suinkaan enää hautonut alueellisesti suuren Suomen luomista».¹⁰ — Olemme tosiasiassa tapahtuneesta yhtä tietämättömiä kuin ennen Setälän tutkimuksen ilmestymistä.

Monia muitakin kysymyksiä herää tutkimusta luettaessa. Seuraavassa eräitä niistä:

1) Miksi ns. »Syvärin kirkolliskokouksesta» vaietaan kokonaan? Liittyyhän se tutkittavaan teemaan paljon kiinteämmin kuin esim. (mainitakseni jonkun monista) *Kairan* toimikunnan työ (s. 143—144) ja ovathan tapauksesta kertoneet niinkin huomattavat kulttuurihenkilöt kuin kirjailija *Olavi Paavolainen*¹¹ ja vielä melko äsken akateemikko *Martti Haavio*.¹² Tuntuu huvittavalta, kun Setälä (s. 167) kirjallisuusluettelossaan hakusanalla »Itä-

9. *Lehmus* mt. s. 70—74.

10. *Punttila, L. A.* Suurpolitiikan pyörteissä talvisotaan — Itsenäisen Suomen ulkopoliitiikan alkutaival (Porvoo 1962), s. 224.

11. *Paavolainen, O.* Synkkä yksinpuhelu. Valitut teokset IV (Helsinki 1960), s. 156—157.

12. *Haavio, M.* Me marssimme Aunukser teitä (Porvoo 1969), s. 215—216.

Karjala täysin jumalaton» saa hovisaarnaaja *Isaac Béenin* mainituksi ja *Paavo Uirkkusesta* vaietuksi.

2) Setälä (s. 128) toteaa kirkkokuntiin liittyneiden määrän Itä-Karjalassa olleen suhteellisen alhaisen, 48 %. *Merikosken* antamista numerotiedoista¹³ saa pienellä vaivalla lasketuksi, että suomenheimoisiksi kirjattujen keskuudessa tuo määrä oli 65,6 %. Kun samaisesta, tilannetta 1. 1. 1944 esittävästä tilastosta aikoinaan laskeskelin itseäni varten eräiden alueiden ortodoksien määriä, sain seuraavat tulokset:

Alue	kirjoittautunut ortodoksiksi	% alueen koko väestöstä
Vitele	4 917	75
Aunus	7 298	74
Soutjärvi	3 482	73
Teru	1 453	72
Vieljärvi	2 879	62
Äänisenranta	3 221	50
Äänislinna	2 499	33

Tuo tilasto oli niin minun kuin luterilaisten esimiesteni pöydillä. Nyt se on myös tutkijoiden käytettävissä. Kirkkopolitiikan tutkijoiden olisi todella syytä analysoida sitä tarkemmin kuin mitä Setälä on tehnyt.

3) Setälä (s. 128, 131, 136, 139, 141, 153, 190) puhuu monessa yhteydessä seurakuntien perustamisesta. En tiedä, mitä hän itse tarkoittaa tutkimuksessaan sanalla »seurakunta», mutta puolestani vakuutan, ettei Itä-Karjalassa miehitysaikana koskaan ollut ainakaan ortodoksisia seurakuntia termin suomalaisessa, Suomen ortodoksisen arkkipiispakunnan asetuksen määrittelemässä merkityksessä. Oliko luterilaisilla heidän kirkkolakinsa määräykset täyttäviä seurakuntia Itä-Karjalassa, ei ole tiedossani, eikä se minun tiedettäväkseni tuolloin kuulunutkaan. Itä-Karjalassa oli sotilashallinto.

4) Oudolta tuntuu, ettei Setälä mainitse maisteri *L. Simojoen* tutkielmaa »Vapaa Karjala 1941—44»,¹⁴ ei hänen artikkeliaan »Suomalainen valistus- ja propagandatyö Itä-Karjalassa 1941—44»,¹⁵ eikä Itä-Kar.SE:n valistusosaston päällikön, luutnantti, valtiot. tri *Y. Uurjoen* artikkelia »Valistus-työstä Itä-Karjalassa»,¹⁶ josta on luettavissa asiantuntijan käsitys mm. uskonnonvapautta Itä-Karjalassa koskevasta kysymyksestä.

13. *Merikoski, U. Itä-Karjalan sotilashallinto. Suomen sota 1941—1945*, osa 6 (Helsinki 1956), s. 629.

14. *Simojoki, L. Vapaa Karjala 1941—1944. Painamaton pro gradu -työ*, 1966.

15. Helsingin Sanomat 14. 1. 1967.

16. Helsingin Sanomat 22. 1. 1967.

ε) Mitä tulee Itä-Kar. SE:n valistusosaston kirkollistoimiston jakoon, ortodoksisen kirkollistoimiston itsenäistymiseen (s. 124, 132, 153), niin se kai tunnustuksettoman kauden päätyttyä 24. 4. 1942 olisi ollut luonnollinen asia ja vieläpä ymmärtämyksen osoitus ortodoksisuutta kohtaan. Kuitenkin jatkui huhtikuusta 1942 helmikuuhun 1944 sama esikuntarutiini. Nyt vain oli tunnustuksellinen luterilaisuus tunnustuksellisen ortodoksisuuden päällikkönä ja valvojana. Kun toimiston jako sitten helmikuussa 1944 toteutettiin, oli se mielestäni vain eräänlaista pilatusmaista käsienspesemistä. En tiedä mistä viivytely johtui (ei tiedä Setäläkään), mutta luutnantti J. Kuoppala sanoi minulle jo 20. 8. 1943, että hän kannattaa kirkollistoimiston jakamista.

Luterilaisten pappien toiminnan päättyminen valistusupseereina tapahtui sekin, kuten Setälä (s. 132) eivän oikein toteaa, vuonna 1944, tarkemmin sanoen kesäkuussa, mutta heidän toimintansa lopetti voittamaton puna-armeija, ei Itä-Kar. SE.

En tiedä milloin ja miltä taholta asia oli tuotu tapetille. Itse en pitänyt sitä tärkeänä. Päiväkirjani kertoo: »26. 4. 44 — Sotilashallintokomentajan luona: 1) Sanoin, etten katsa tarpeelliseksi, että marskille esitettäisiin luter. pappisvalistusupseerien poistamista, koska toisuskoinenkin henkilö on parempi kuin joku tuntematon. Jo heidän tehtävänsä alueiden suomalaisen henkilökunnan hillitsijoinä ja kasvattajina on tärkeä.» Poistamismääräys oli kuitenkin tullut, mutta sitä ei ehditty panna täytäntöön.

Mielestäni koko tuon pappisvalistusupseeriasian esittäminen tieteellisessä tutkimuksessa muka ortodokseille tärkeänä »uudistuksena» (kesäkuussa 1944!) on pelkkää lavastusta. Kun Itä-Kar. SE:n valistusosaston johto pysyi entisellään, niin olisi työkenttänsä jo perusteellisesti tutustuneiden ja (poikkeuksia lukuunottamatta) rinnakkaiseloon ortodoksien kanssa tottuneiden pappien tilalle saatu uusia, in:oa puhkuvia AKS-maallikoita. »Uudistuksen» hyöty meille ortodokseille olisi lievästi sanottuna ollut kyseenalainen.

ε) Setälä (s. 131) sanoo: »Ortodoksien oli puolestaan tingittävä vaatimuksistaan, koska kirkon voimavarat eivät yksin riittäneet huolehtimaan Itä-Karjalan väestön sielunhoidosta.» — Vastoin normaalia tapaansa ei Setälällä ole viittausta lähteisiin noista ortodoksien »vaatimuksista». Tässä on viite lähteisiin kuitenkin välttämätön, sillä en luule rinkään vastuunalaisen ortodoksisen instanssin missään vaiheessa vaatineen miehitettyjen alueiden uskonnollista, sielunhoidollista työtä yksin ortodokseille. Yksi lause Setälän tutkimuksessa ei riitä asian toistamiseen, mutta myytin ortodoksien mahdottomista vaatimuksista se voi synnyttää, vai onko Setälä itse jo aikaisemmin synnytetyn tällaisen myytin uhri?

Juuri tällaisiin esimerkkeihin perustuu käsitykseni, että Setälän tutkimus (monista kieltämättömistä hyvistä puolistaan huolimatta) jatkosotaa koskevassa luvussaan ei vastaa tieteellisen objektiivisuuden vaatimuksia.

Lukiessani Setälän tutkimusta muistuiivat monta kertaa mieleeni *Anthony*

F. Uptonin sanat: »Suomen historiassa on tosiaan alueita, joita sen tutkijat eivät mielellään käsittele, ne ovat itseasiassa 'tabuja'.¹⁷ Toisaalta tabut ovat kulttikohteita, niistä syntyy myytti. Myyttejä taas voi ja saa käsitellä meillä Suomessa se, joka osaa kuhunkin myyttiin kuuluvan aidon, suomalais-kansallisen kultirituaaliprotokollan. Katson olevan syytä edellä esitettyihin huomautuksiin, koska mielestäni olisi valitettavaa, jos Itä-Karjalassa käydyn Suomen kirkkopoliittisen »erillissodan» tutkimisesta heti alkuun tehdään kirkollispoliittisen myyttikultin temmellyskenttä. En ymmärrä mitä elintärkeitä suomalaiskansallisia etuja vaarannetaan, jos Itä-Karjalan tapahtumat 1941—1944 tutkitaan normaaliin tieteelliseen tapaan, ts. tunkeudutaan myyttipintaa syvemmälle.

Paavo Kontkanen

17. *Upton, Anthony F.* Tarvitseeko Suomen historiantutkimus ulkomaalaisia? *Aika* 1970, n:o 3, s. 143.

