

ORTODOKSIA

22

Julkaisijat:

ORTODOKSISTEN PAPPIEN LIITTO

ja

HELSINGIN YLIOPISTON
ORTODOKSIAN TUTKIMUKSEN LAITOS

Toimituskunta:

Metropoliitta Johannes (päätoimittaja)

Aune Jääskinen (toimitussihteeri)

Kauko Pirinen Heikki Kirkinen

Aleksander Korelin Veikko Purmonen

Helsinki 1973

SISÄLLYS

HELSINGIN METROPOLIITTA JOHANNES	
	Athenagoras I:n muisto 5
	Ortodoksista teologiaa Amerikan maa- perällä 12
	Katolisuus ja kirkon rakenteet 20
JAN AARTS	Pietarin asema apostolien joukossa 29
KAISU JAAKKOLA	Euchologium Sinaiticum in lääkinällisestä osasta 58
NIILO KARJOMAA	Näkökohtia kirkollisesta hierarkiasta van- halla ajalla 72
VEIKKO PURMONEN	Ortodoksisen teologian historiallista taus- taa 85
JOHANNES SEPPÄLÄ	Psalmeista ja niiden kirkollisesta käytöstä 90
MATTI SIDOROFF	Katumuksen sakramentti apostolisen ajan kirkossa 98
VEIKKO TAJAKKA	Piirteitä jumalanpalvelusten synnystä ja sääntöjen kehityksestä 116
JOHN D. ZIZIOULAS	Liturgia ja nykyajan ihminen 131
Tutkimusta ja kirjallisuutta 145	
Contents 160	
<i>Maria Widnäs in memoriam</i> 160	



Athenagoras I
1886—1972

ATHENAGORAS I:N MUISTO

Mittava mies on poistunut keskuudestamme. *Athenagoras I*, Konstantinopolin, Uuden Rooman Arkkipiispa ja Ekumeeninen Patriarkka, hengeltään ja kooltaan suuri on nukkunut Herrassa. Häntä ei sanan tavanomaisessa merkityksessä kutsuttu teologiksi — eikä hän sitä itsekään olisi halunnut — mutta sekä hänen elämäntyöllään että hänen ajatuksillaan on teologisesti harvinaisen suuressa määrin kantavuutta ja syvyyttä. Siksi hänen muistostaan puhuminen kunnioittavassa mielessä tämänkin vähäisen teologisen julkaisun sivuilla on luonnollinen osa tehtävämme kokonaisuutta.

Athenagoras viittasi monta kertaa puheissaan teologeihin tavalla, joka näennäisesti antoi sen vaikutelman, että hän oman suuren palvelustyönsä ja kirkkonäkynsä kannalta koki heidät jotenkin negatiivisiksi tai ehkä pikemminkin henkilöiksi, jotka tämän ajan Kirkon elämänvirtaa ajatellen tuntuivat etupäässä puuhailevan toisarvoisten ongelmien parissa. Joka itse sai olla läsnä Athenagoraan puhuessa teologeista — niin kuin näiden rivien kirjoittaja monta kertaa — ymmärsi sävystä ja asiayhteydestä, ettei sanoja pitänyt tulkita yksipuolisesti. Nähdäkseni ne ovat osuneet varsin oikeaan, jotka patriarkan kuoleman jälkeen luonnehtiessaan hänen asennettaan teologeihin ovat todenneet, että hänen epäluuloisuutensa kohdistui ainoastaan tietyn tyyppisiin teologeihin. Niinpä hän ei antanut mitään arvoa Kirkon kannalta niille teologeille, joista voidaan sanoa, että heidän toimintansa rajoittui skolastisten formulaatioiden hedelmättömään toistamiseen ja että he pysyvät välinpitämättöminä meidän aikamme vaatimuksille, koska heillä ei ole suhdetta ihmisiin eikä heidän odotuksiinsa. Tämänkaltaisissa teologeissa Athena-

goras kieltämättä saattoi nähdä monoliittisen dogmaattisuuden edustajia, jotka eivät ymmärtäneet heiltä odotettavan aidon ortodoksista ajattelua uudisturnisen palveluksessa.

Athenagoraan elämäntyöstä puhuttaessa on monella taholla korostettu hyvällä syyllä voitavan sanoa, että hänen patriarkaalisen palveluksensa vuodet Konstantinopolissa merkitsivät paikalliselta kannalta katsottuna marttyyrikirkon johtajana toimimista ristin merkin alla, toisinaan ihmisten ymmärtämättömyydestä johtuen jopa vailla oman kirkkokansan tukea. Tästä huolimatta ylösnousemuksen valo aina sävytti hänen elämänsä ja hän julisti aina ilon, Jumalan kiittämisen ja Jumalan voiton evankeliumia. Näin siitä huolimatta, että hän usein joutui kokemaan voimakasta painostusta ei-kristillisen ympäristön taholta, näkemään kansansa suurin joukoin muuttavan pois itäisen kristikunnan perinteellisestä pääkaupungista, kokemaan rajoituksia, kieltoja, työtovereitten karkotuksia ja lopulta vielä Halkin kuuluisan ja hänelle henkilökohtaisesti niin rakkaan teologisen tiedekunnan sulkemisen. Tämän kaiken tapahtuessa hän säilytti hartaan luottamuksen Jumalaan ja taisteli anteeksianton ja rakkauden voimalla.

Monestakin syystä voidaan sanoa Athenagoraasta, että hän taisteli hyvän taistelun — otteli hyvän kilpailun. Taistelu merkitsee sitä, että on esteitä ja että pyritään estävien siteitten katkaisemiseen uusien toimenpiteitten mahdollistamiseksi. Tässä mielessä todella voidaan luonnehtia Athenagoraan elämäntyötä taisteluksi ja kilvoitteluksi. Hän kykeni johdattamaan Ortodoksisen Kirkon kasvavassa määrin eräänlaisesta sulkeutuneisuudesta yhä laajempaan ja aktiivisempaan vastuun kantamiseen kirkkokuntien kokonaiskentässä. Hänen päivittäisessä rukouselämässään oli keskeisellä sijalla rukous kaikkien yhdistymisen puolesta. Hänen suureen kirkolliseen visioonsa kuului erottamattomasti ajatus kristittyjen yhteydestä ja ykseydestä. — Näin ollen oli varsin luonnollista — ja samalla se oli suuri tunnustus hänen pyrkimyksilleen ja työilleen — että hänen poismenonsa herätti surua laajalti koko kristikunnassa, jopa sen ulkopuolellakin, ja että hänen mittavalle elämäntyölleen an-

toivat tunnustusta Rooman paavi, Ateenan arkkipiispa, KMN:n pääsihteeri, kuningatar Elisabeth, keisari Haile Selassie, kuningas Hussein, Persian shaahi, presidentti Richard Nixon, presidentti George Pompidou ja lukemattomat muut. Hänen merkitystään luonnehditaan näissä yhteyksissä historialliseksi juuri kristillisen yhteyden rakentajana ja edistäjänä. Epäsuoraan hänen vastustajiansakin tunnustivat hänen suuruutensa, koska he pitivät niin tärkeänä taistelua hänen vaikutustaan vastaan. Hänen ajatuksensa ja toimenpiteensä saattoivat toisinaan olla niin suuresti meidän useimpien ajatustemme yläpuolella, että niiden seuraaminen vain vaivoin kävi päinsä, mutta tämä ei voinut estää häntä raivaamasta uusia teitä ja entistä avarampia kulkuväyliä.

Athenagoraan visioon kuului tärkeänä tekijänä myös ajatus yleisortodoksisesta yhteydestä ja veljeydestä. Suureen ja Pyhään Synodiin pyrkiminen edusti tätä näkemystä ja oli tarkoitettu sitä edistämään ja palvelemaan. Tässäkin suhteessa hän oli Kirkon perinnön pohjalla ja puitteissa uudistaja ja esipaimen, joka tunnusti uskoa niin sanoin kuin teoin. Hän toimi ja rukoili koko ortodoksisen maailman hengellisen ja henkisen uudistumisen puolesta pyrkiessä paikalliskirkkojen keskinäiseen lähentämiseen ja ortodoksisen kokonaisuuden ja yhteistodistuksen vahvistamiseen erityisesti juuri tulevan Synodin välityksellä. Hän sai kokea suuria myönteisiä tapahtumia näissä kysymyksissä — toisinaan myös fanaattista vastustusta — mutta ratkaisevat tulokset jäivät häneltä näkemättä. Oman tiensä ja työnsä hän uskollisesti saattoi tässäkin suhteessa hyvään päätökseen, mutta Kirkon kohdalla ja meidän kaikkien kohdallamme tietä on kuljettava eteenpäin ja työn on jatkuttava. Hän pyrki kaikella tällä syvemmin ymmärrettynä puolustamaan ja lujittamaan todellista, aitoa ortodoksiaa.

Athenagoras oli vakuuttunut siitä, että kristittyjen yhteyden tulisi olla luovana voimana myös ihmiskunnan yhteydelle. Hän näki asian siten, että ihmiskunnan yhdistäminen samalla ilmaisee täydellistä yhteyttämme Kristuksessa, jossa kaikki olemme toinen toistemme jäseniä. Siksi hän saattoi toisinaan sanoa, että

hän kuuluu kaikille Kirkoille, vaikka hän usein jatkoi korostamalla, että oikeastaan on vain yksi Kristuksen Kirkko ja yksi teologia, nimittäin sanoma Ylösnousseesta Kristuksesta, joka antaa meille rakkauden voiman. Hän oli tocella kaikille Kirkoille ja kaikissa Kirkoissa Ekumeeninen Patriarkka. Hänen kuolemansa kautta koko kristikunta menetti yhden suurimmista johtajistaan, jonka elämässä usko oli näkyvä ja vaikuttava voima. — Suomen pieni Ortodoksinen Kirkko oli Athenagoraalle rakas ja hän seurasi vuosien mittaan yhä kasvavalla mielenkiinnolla elämäämme. Hän antoi isällisiä neuvoja ja asetti tavoitteita, joiden saavuttaminen on vielä suuresti kesken. Kuten tunnettua, hän vielä muutama kuukausi ennen kuolemaansa teki Kirkkoamme koskevan ratkaisun, joka tähtäsi sen hiippakuntien aseman vahvistamiseen ortodoksien keskinäisissä yhteyksissä ja samalla oli Pyhän Ekumeenisen Istuimen taholta annettu tunnustus. Kuitenkin hänen kokonaisnäkemyksensä päti Suomenkin kohdalla. Maamme olosuhteista keskustellessamme hän joskus saattoi sanoa pitävänsä kaikkia suomalaisia »ominaan». Tässäkin suhteessa hän kuului kaikille. Hän oli myös Suomen ja koko Pohjolan Patriarkka.

Mittava mies on poistunut, mutta muisto elää velvoittavana perintönä. Olkoon muistonsa ikuinen!

Patriarkka Athenagoras, jonka maallikkonimi oli *Aristoteles Spyrou*, syntyi 25. 3. 1886 Vasilikonin kylässä Ioanninan pohjoispuolella Epeiroksen maakunnassa. Seutu kuului tuolloin vielä Turkin valtakuntaan ja kylän asukkaistakin oli lähes puolet muhamettilaisia. Perheen isä oli lääkäri. Athenagoras kävi ensin kylän alkeiskoulua ja jatkoi Konitsan ja myöhemmin Ioanninan oppikouluissa.

Syyskuussa 1903 hänet hyväksyttiin opiskelijaksi Halkiin, missä hän ensin päätti lukionsa ja opiskeli sitten teologiaa. Maaliskuussa 1910 hänet vihittiin munkiksi ja saman vuoden heinäkuussa hän saattoi teologiset opintonsa menestyksellisesti päätökseen. Silloin hänet myös vihittiin diakoniksi ja määrättiin palvelemaan arkkidiakonina Pelagonian hiippakunnassa, missä hän sitten uskollisesti työskenteli aina vuoteen 1918.

Pelagonian hiippakunnan jouduttua 1918 Serbian Kirkon hallintaan siirtyi Athenagoras sieltä pois metropoliittansa mukana ja seurasi tätä Athokselle, missä hän vietti kuusi kuukautta Mylopotamoksen luostarissa.

Vuonna 1919 hänet kutsuttiin arkkidiakonin tehtävään Ateenaan, jossa silloin oli arkkipiispana sama *Meletios*, josta sittemmin tuli Ekumeeninen Patriarkka ja Suomen ortodokseille tärkeän vuoden 1923:n tomoksen antaja. Athenagoras joutui tuolloin toimimaan myös Kreikan Pyhän Synodin pääsihteerinä. Näihin aikoihin hänet vihittiin papiksi ja korotettiin samalla arkkimandriitaksi. Hän jatkoi palveluaan Ateenassa vuoteen 1922, jolloin hänet valittiin Kerkyran (Korfun) metropoliitaksi.

Saavuttuaan vuoden 1923:n helmikuussa hiippakuntaansa joutui Athenagoras monin tavoin huolehtimaan myös saarelle tulleista tuhansista Vähän Aasian pakolaisista niin hengellisesti kuin osittain aineellisestikin. Hänen rakkautensa ja palvelualltiutensa herättivät suurta kiitollisuutta kaikkien asianomaisten keskuudessa. Hänen myöhemmän toimintansa kannalta on merkittävää, että hän on tuolloin mm. jakoi Pyhän Ehtoollisen lukuisille armenialaispakolaisille, jotka olivat aluksi kokonaan ilman omia pappeja. — Kerkyran aikanaan hän v. 1926 osallistui Kreikan Kirkon ja samalla hallituksen edustajana NMKY:n kokoukseen Helsingissä.

Elokuun 30. päivänä 1930 valitsi Konstantinopolin Pyhä Synodi hänet Pohjois- ja Etelä-Amerikan arkkipiispaksi. Uuteen toimipaikkaan saapuessaan helmikuussa 1931 hän löysi monien erimielisyyksien heikentämän lauman, mutta muutaman vuoden tarmokkaan yhdistämis- ja rauhanrakentamistyön jälkeen voitettiin suurimmat ongelmat. Yleisestikin ottaen hän suoritti Amerikassa varsin laajaa rakentamis- ja organisoimistyötä niin hallinnollisesti kuin sielunhoidon ja koulutuksen kannalta. V. 1937 hän perusti Pyhän Ristin seminaarin, joka sitten teologiseksi tiedekunnaksi muuttuen v. 1947 siirtyi Bostoniin. Amerikassa ollessaan hän loi läheiset suhteet Valkoiseen taloon niin *Rooseveltin* kuin *Trumaninkin* aikana. Hänestä tuli koko laajassa valtakunnassa kunnioitettu ja arvostettu hahmo.

Marraskuun 1. päivänä 1948 valitsi Ekumeenisen Istuimen Pyhä Synodi hänet Ekumeeniseksi Patriarkaksi. Tammikuun 26. päivänä 1949 hän presidentti Trumanin henkilökohtaisella lentokoneella saapui Konstantinopoliin, jolloin hän myös sai uudeleen lapsuusvuosiensa Turkin kansalaisuuden. Näin alkoi uusi vaihe hänen palvelustyössään Kirkon hyväksi. Kaikessa hän pyrki ortodoksian vahvistamiseen ja kirkkokuntien yhteyden edistämiseen.

Vierailut ja vastavierailut näyttelivät tärkeätä osaa hänen kirkollisessa rakennustyössään. Ne loivat yhä enemmän yhteyksiä sisarkirkkojen välillä. Täten luotiin pohjaa myös yleisortodoksisille kokouksille. V. 1961 hänen alitteestaan pidetty ns. Rhodoksen ensimmäinen yleisortodoksinen neuvottelu on sittemmin yhä kiinteämmin johtanut eri vaiheiden kautta Suuren ja Pyhän Synodin esivalmisteluihin. Athenagoraan osuus kaikessa tässä oli ratkaiseva.

Konstantinopolin ja Rooman suhteitten rakentamisessa mainitsemme tässä vain tärkeimmät Athenagoraan toimesta tai myötävaikutuksella otetut askeleet:

Athenagoraan uudenvuodenpuhe 1959, jossa hän myönteisessä hengessä vastasi Paavi *Johannes XXIII:n* ajatuksiin Kirkkojen yhteydestä.

Patriarkka Athenagoraan ja Paavi *Paavali VI:n* historiallinen tapaaminen Jerusalemissa tammikuun 5.—6. päivinä 1964.

Rooman ja Konstantinopolin välisen kirkonkirouksen keskinäinen kumoaminen joulukuun 7. päivänä 1965 samanaikaisesti Patriarkan katedraalissa Fanarissa ja Pietarinkirkossa Roomassa.

Paavi Paavalin vierailu Fanarissa heinäkuun 25. päivänä 1967.

Patriarkan lokakuun 26. päivänä 1967 alkanut vastavierailu Roomassa, jolloin hän yhdessä paavin kanssa antoi ekumeenisesti merkittävän julkilausuman.

Athenagoras loi aktiivisesti ja monin tavoin yhteyksiä myös ns. Vanhoihin Itämaisiin Kirkkoihin, anglikaaneihin ja eri pro-

testanttisiin traditioihin. Paljon oli pantu alulle hänen toimestaan. Paljon jäi toisten hoidettavaksi eteenpäin.

Athenagoraan kenttä oli valtava. Hänen työnsä mittasuhteet ovat yli kaikkien mittojen menevät.

Athenagoras I — »Rauhantekijä» — nukkui kuolonuneen Pyhin Mysteerein vahvistettuna klo 0.22 perjantaina 7. päivänä heinäkuuta 1972.¹

SUMMARY

Metropolitan John of Helsinki, In memoriam of Athenagoras I

An evaluation of the nature and the great significance of the work of Athenagoras I in the service of the Church and the entire Christian world. The main events of his life.

¹Muistosoittoihiin sisältyvät tiedot on poimittu useista eri artikkeleista Ekumeenisen Patriarkaatin Genevessä julkaiseman Episkopos-tiedotuslehden numerossa III/58, 12. 7. 1972.

ORTODOKSISTA TEOLOGIAA AMERIKAN
MAAPERÄLLÄ

Viime vuosina olemme kasvavassa määrin tulleet tietoisiksi ortodoksian kuulumisesta kirkollisen elämän kokonaiskuvaan myös Amerikassa. Vähitellen ilmenee myös yhä useammista yhteyksistä, että Amerikan ortodoksisella teologiallakin on selvästi vahvistuva merkitys ja arvokas oma panos annettavanaan. Tiedetyt sikäläiset ortodoksiset seminaarit ovat suhteellisesta nuoruudesta huolimatta jo ehtineet vakiinnuttaa asemansa. Euroopasta siirtyneitten, joko kreikkalaista tai venäläistä perinnettä edustavien opettajien rinnalle on tulossa myös Amerikassa syntyneitä voimia, joitten osuus vähitellen kasvaa. Todisteena tilanteen suotuisasta kehityksestä ja amerikkalaisten teologien laajasta ortodoksisesta näkemyksestä voidaan ilmeisesti pitää mm. sitä jo sinänsä merkittävää seikkaa, että Amerikan Ortodoksinen Teologinen seura on aivan viime vuosina kaksi eri kertaa järjestänyt varsin huomattavissa puitteissa ortodoksisten teologien kansainvälisen konferenssin. Jälkimmäinen näistä pidettiin New Yorkin ulkopuolella toimivan Pyhän Vladimirin seminaarin suojissa 25.—29. päivinä syyskuuta 1972. Ehkä voidaan pitää oireellisenä aikamme problematiikalle, että sen keskeisenä teemana oli katolisuuden merkitys Kirkon elämän ja rakenteiden kannalta. Osanottajia oli Amerikan ulkopuolelta mm. Kreikasta, Romaniasta, Puolasta, Belgiasta ja Suomesta. Konferenssin esitelmät ja alustukset julkaistaan Yhdysvalloissa vuoden 1973 kuluessa, joten voimme palata niihin Ortodoksinen seuraavassa numerossa. Vuonna 1972 on vastaavasti saatettu julkisuuteen Yhdysvalloissa syyskuun 7.—11. päivinä 1970 pidetyn ensimmäisen Amerikan maaperällä kokoontuneen kan-

sainvälisen ortodoksisen teologisen kokouksen yhteydessä pidetyt ja niihin liittyvät ns. valmistetut puheenvuorot. Ne sisältyvät Amerikan kreikkalaisen arkkipiispakunnan teologisen seminaarin julkaisemaan aikakauskirjaan »The Greek Orthodox Theological Review» (XVII: 1, 1972). Seuraavassa selostamme lyhyesti joitakin ko. julkaisun merkittävimpiä artikkeleita.

Romanialainen professori *Dimitru Staniloae* käsittelee esitelmässään ykseyttä ja moninaisuutta ortodoksisessa traditiossa. Heti alkuun hän toteaa, että Ortodoksinen Kirkko on tradition kirkko sekä kiinnittää samalla huomiota siihen yleiskirkolliseen kehitykseen, joka merkitsee, että monet traditioon aikaisemmin kielteisesti suhtautuneet tahot ortodoksian ulkopuolella ovat oppineet vähitellen näkemään sen myönteisen arvon ja tulleet siitä yhä enemmän kiinnostuneiksi. Hänen mukaansa traditio olemukseltaan on saman ja samalla tavalla vaikuttavan Kristuksen läsnäoloa uskovaisten elämässä kaikkina aikoina. Tämä tarkoittaa, ettei traditio ole vain Kristuksen muuttumattomien opetusten jatkuvaa siirtoa ja hyväksymistä, vaan myös yhteyttä Kristuksen olemukseen Hänen antamiensa keinojen välittämän kokemuksen nojalla. — Käsitellessään ortodoksisten paikalliskirkkojen välisiä eroja hän selittää niiden yleisesti ottaen johtuvan vanhoista kansallisista tavoista, erilaisesta kansanluonteesta ja historiallisista olosuhteista. Paikalliset traditiot eivät kuitenkaan saisi milloinkaan heikentää yhteyttä siihen yhteiseen Traditioon, joka liittää meidät Kristukseen. Staniloae esittää artikkelissaan myös sen ajatuksen, että lähetyskentillä voisi kansallisten perinteiden tietty huomioonottaminen liturgisessa elämässä olla vaikutukseltaan positiivinen. Vastaavalla tavalla hän viittaa niihin mahdollisuuksiin jumalallisen ilmoituksen ja tradition täyteyden antamiseen ei-ortodokseille kristityille, mitkä voisivat tarjoutua tietyn liturgisen »avoimuuden välityksellä» eli ottamalla huomioon jossain määrin ei-ortodoksisten kirkkojen liturgiset käytännöt. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että tässä helposti mentäisiin perin vaaralliselle tielle, etenkin ajatellen sitä tosiseikkaa, että liturginen elämä jo sellaisenaan on uskon ilmaisua, kun asiaa katsellaan nimenomaan ortodoksiselta kan-

nalta. — Todettakoon tässä myös se Staniloaen näkökohta, että mikäli traditio tulee siinä määrin instituutioksi, että sitä ulko-naisestikin pidetään absoluuttisena, on olemassa vaara, että sitä voidaan pyrkiä käyttämään kaikkea hengellistä uudistusta vastaan. Näin ei kuitenkaan käy siellä, missä yhteys Kristukseen säilyy Pyhässä Hengessä, jolloin tradition uudistuminen aina tapahtuu tradition omassa hengessä ja siitä itsestään käsin. Uudistuminen sinänsä merkitsee epäolennaisten kasvannaisten poistamista ja alkuperäisestä traditiosta tapahtuneiden poikkeamisten korjaamista. — Kirjoittaja käsittelee pääteemansa puitteissa varsin mielenkiintoisella tavalla myös kysymystä siitä, miten yhteisen tradition puitteissa on esiintynyt tiettyjä korostuksia ja sävyeroja eri ortodoksisten alueitten teologiassa. Tässä yhteydessä selvitetään mm. ekonomiaperiaatteen erilaista soveltamista. Lopuksi koko kysymys traditiosta asetetaan sen kehityksen ja tilanteen yhteyteen, mikä vallitsee tämän hetken maailmassa, jossa niin ihmisten kuin Kirkkojen väliset kosketukset ja vuorovaikutukset näyttävät yhä voimakkaampaa osaa. Kaikki tämä edellyttää Kirkon tradition yhä syvempää ymmärtämistä, mutta oikean tradition dynaamisen luonteen takia se on toisaalta mahdollista.

Konferenssin työtapaan kuului — ennen varsinaista yleistä keskustelua — yksi valmistettu puheenvuoro kunkin pääesitelmän jälkeen. Staniloaen tapauksessa tämän ns. vastauspuheenvuoron käyttäjä oli meilläkin tunnettu leningradilainen professori *Livery Voronov*. Monet hänen näkemyksistään ansaitisivat meilläkin huomiota mm. siksi, että ne edustavat perinteen hengessä »liikkuvaa» ja luovaa ajattelua, mutta rajoitumme tässä toteamaan hänen korostavan sitä, että Ortodoksisenkin Kirkon tarvitsema *aggiornamento* on käsitettävä riittävän laajaksi alaltaan ja ettei sitä niin ollen voi rajoittaa vain liturgisia, kanonisia tai eksegeettisiä kysymyksiä koskevaksi, vaan että dogmaattisessakin teologiassa olisi — Kirkon perinteellisiä menettelytapoja seuraten ja harkiten — tarkistettava tiettyjen aikakausien ja olosuhteiden aiheuttamia ja siinä mielessä ymmärrettäviä liioitteluja ja korostuksia teologisissa metodeissa. Tämä

merkitsee aivan erityisesti pyrkimystä takaisin varhaisen Kirkon henkeen ja teologiseen näkemykseen sekä vastaavasti irrottautumista skolastisen teologian sävyttämästä esitystavasta. Tällöin tulisi myös käydä nykyistä selvemäksi dogman ja teologisen mielipiteen välinen ero. Voronov on epäilemättä myös oikeassa, kun hän viimeksimainitun asian yhteydessä viittaa sen merkitykseen myös oman aikamme ekumeenisen liikkeen ja kristillisen ykseyden kannalta. Niin siltä kuin monelta muultakin kannalta olisi varmaan tarpeellista ja hyödyllistä koettaa selvittää entistä enemmän välttämättömän ja vähemmän välttämättömän aineksen raja. Tämä auttaisi myös suuressa määrin oikeaan asenteseen silloin, kun on kyse tradition ykseydestä ja moninaisuudesta ortodoksisessa maailmassa.

Varsin lähellä Staniloaen ja Voronovin selvittelemää teemaa tulee myös professori *John Meyendorffin* artikkeli ortodoksisen kanonisen oikeuden ajankohtaisista ongelmista. Hän kiinnittää huomiota mm. siihen melko ilmeiseen tosiseikkaan, että vaikka hyvin monelta taholta ja monessa eri tarkoituksessa vedotaan kanoneihin, ei useimmiten lainkaan pyritä ymmärtämään ja pohtimaan kysymystä siitä, mikä varsinaisesti on kanonien luonne ja millä tavalla niiden velvoittavuus olisi käsitettävä. Kirjoittaja korostaa — varmaan hyvällä syyllä — että itse asiassa kaikkien kanonisten ongelmien käsittelyn perusedellytys on se, että ensin ymmärretään itse kanonisen oikeuden luonne ja että tästä tulkinnasta on ortodoksien keskuudessa alustava yksimielisyys. Meyendorffin historiallinen selvitys kanonisen oikeuden kehityksestä sekä sen ja valtiovallan antamien kirkollisten sääntöjen suhteesta antaa varsin hyvän taustan kysymyksen periaatteelliselle pohdinnalle. Erityisen arvokkaana ja hyödyllisenä on pidettävä kirjoittajan perusteltua näkemystä siitä, miten kanoneihin on kauttaaltaan sovellettava teologisia eikä tavanomaisessa mielessä legalistisia kriterioita. Tältä pohjalta hän hyvin ansiokkaalla tavalla käsittelee myös kysymystä ekonomiasta ja tiukasta säännönmukaisuudesta sekä selvittelee kanonisen oikeuden kehittämisen tarvetta sekä periaatteessa että yksityisiin ongelmiin nähden.

Artikkelien joukossa on yllämainittujen ohella mm. professori *Savvas Agourideksen* hyvin mielenkiintoinen ja monia yleisiä väärinkäsityksiä oikaiseva esitys Raamatun tutkimuksesta ortodoksisen teologian kannalta. Kirjoittaja ottaa lähtökohdakseen sen tosiasian, että tietyillä tahoilla elää hyvin sitkeästi se käsitys, ettei Raamatun tekstien suoranainen lukeminen ja tutkistelu ole ortodoksisen perinteen mukaista, vaan että sen sijaan aina olisi turvaututtava Isien selityksiin Raamatun opetuksista. Agourides on luonnollisesti selvillä niistä historiallisista olosuhteista, jotka ovat ko. asenteen aiheena: vieraita hyökkäyksiä vastaan puolustautuessaan Kirkko on todella joissakin yhteyksissä suoranaisesti kieltänyt yksityisen Raamatun tutkistelun. Tätä ei kuitenkaan saa yleistää eikä sitä millään muotoa voida pitää Kirkon varsinaisena näkemyksenä näihin seikkoihin nähden. Agourides osoittaa mm., miten Isät itse kehottavat kristittyjä tutkimaan Raamattua. Isät perustavat sekä teologisen että käytännöllismoraalisen opetuksensa Raamattuun. Heille kristittyjen opettaminen ja hengellinen rakentaminen on perehdyttämistä Raamattuun ja sen merkityksen analysointia. Agourideksen mukaan Isät eivät missään mielessä edusta sitä näkemystä, että heidän kirjoituksensa voisivat korvata Uuden Testamentin, sillä heille itselleen Raamattu — sellaisena kuin Kirkko sen tulkitsee — on aina heidän omien ajatuksiensa kriteerio. Toisaalta on yhtä selvää, ettei Raamattu ole Kirkon yläpuolella ja ettei sitä myöskään saa käsittää jonkinlaiseksi lakia käyttäväksi opin tuomariksi Kirkossa. Ortodoksinen Kirkko on aina lähtenyt siitä, että Raamattu on Kirkon uskon ja elämän autenttinen ilmaus, jolla on orgaaninen suhde koko Kirkon uskoon ja elämään kaikkina aikoina. Monin esimerkein Agourides valaisee Kirkon ja Raamatun oikeata suhdetta. — Puhuessaan Isien eksegeesistä kirjoittaja toteaa, ettei sen erityisen arvon tunnustaminen merkitse sitä, etteikö meidänkin aikanamme tarvittaisi Raamatun analyysia meidän omien tarpeittemme kannalta, vaikkakin me samalla rakennamme Isien synteessin pohjalle. Ortodoksisessa Raamatun tutkimuksessa tulisikin aina pyrkiä yhdistämään nämä kaksi linjaa pyhien kirjoitusten kirkollisen ymmärtämisen hen-

gessä. Raamatun tutkimus Kirkosta ja sen näkökulmasta riippumatta sen sijaan on ortodoksialle vieras. — Käsiteltyään varsin perusteellisesti niitä tekijöitä, jotka toisaalta luovat vaikeuksia ortodoksisille Raamatun tutkijoille ja toisaalta edellyttävät ko. tutkimusta, Agourides toteaa, että todella tarvitaan enemmän Raamattuun ja Isien eksegeesiin kohdistuvaa tutkimusta. Tällöin on myös ymmärrettävä, ettei ortodoksinen hermeneutiikka ole eksegeetti-isien pelkkää toistamista, vaan heidän tulkintatapaansa ja ajatteluunsa johdattamista, jotta siten oppisimme ajattelemaan Raamatun välityksellä, lähtökohtanamme oman aikamme ongelmat, niinkuin Isät tutkivat vastaavasti oman aikansa kysymyksiä. Tämä on neopatristiikkaa oikeassa mielessä. — Vastauspuheenvuorossaan professori *Ueselin Kesich* käsittelee mm. Raamatun historiallista kritiikkiä ja sen positiivista käyttöä Kirkon puitteissa. Toisen vastauspuheenvuoron laatija on professori *Theodore G. Stylianopoulos*, joka moniin sekä ortodoksiin että ulkopuolisiin syihin viitaten perustelee Raamatun tutkimuksen tärkeyttä koko ortodoksisen teologisen tieteen kannalta. Tietyissä mielessä hän haluaa nähdä ko. tutkimuksen vähemmän kiinteästi Isien eksegeesin sidotuksi kuin hänen mielestään Agourides: koska Isiä ja Raamattua ei voi samaistaa, on kumpiakin tutkisteltava omana kokonaisuutenaan ja omassa yhteydessään. — *Stylianopoulos*kin on varsin paljon sellaista sanottavaa, joka ansaitsisi perusteellista sulattamista ja pohdintaa, ei vähiten omissa oloissamme, joissa näille ongelmille tietyissä suhteissa on annettu suhteellisen vähän huomiota. Agourideksen, Kesichin ja *Stylianopoulos*en ajatuksilla on muuten käytännössäkin huomattava merkitys, koska he kukin tahollaan toimivat eksegetiikan opettajina teologian opiskelijoille, Agourides nykyään Ateenassa ja molemmat jälkimmäiset USA:ssa.

Vuoden 1970:n konferenssissa kiinnitettiin huomiota myös erääseen aiheeseen, joka uuden ajan teologiassa usein on jäänyt perin vähälle huomiolle, mutta joka nykyään on yhä voimakkaammin tulossa esiin niin asian oman luonteen kuin patristisen perinnön pohjalta, nimittäin kysymykseen liturgian ja teologian suhteesta. Varsinaisen pääluennon tästä aiheesta piti amerikka-

lainen professori *Alexander Schememann*, jota monella taholla — ja ilmeisesti varsin painavin syin — pidetään koko tämän teologisen alueen eräänä merkittävimpanä asiantuntijana meidän päivinäimme. Schememann korostaa, miten välttämätöntä on teologian ja liturgian välisen suhteen uudelleenarviointi. Syyksi tähän hän toteaa mm. sen, että monet tosiseikat osoittavat aidon liturgisen perinteen ymmärtämisen varsin suuressa määrin hämärtyneen. Tämä ilmenee aivan erityisesti siitä, että liturgista elämää ei useinkaan osata liittää Kirkon muuhun toimintaan, vaikka näiden kaikkien eri tekijäin ja ainesten juuri liturgian pohjalta ja sen puitteissa tulisi muodostaa elävä ja kiinteä kokonaisuus. Tästä seuraa mm. se heikko yhteys, joka monella taholla vallitsee teologian ja liturgian välillä. Kuitenkin Kirkon perinteen mukaan on niin, että Kirkon elämän ja uskon tulee ilmetä juuri liturgiassa: Kirkon rukous heijastaa Kirkon teologiaa. Se tosiseikka, että nämä kaksi käytännössä hyvinkin suuresti ovat joutuneet toisistaan erilleen, on Schememannin mukaan eräs kohtalokas seuraus siitä voimakkaasta läntisestä vaikutuksesta, jonka alaiseksi ortodoksinen maailma aikoinaan joutui. Länsi on omalla rajoitetulla tavallaan aina pyrkinyt konstruoi- maan ns. objektivisen tai tieteellisen teologian, joka rakentuu määrättyjen rajoitettujen opinkohtien pohjalle, kun sen sijaan aito ortodoksinen teologinen traditio edellyttää, että uskonkoke- mus sellaisenaan — Kirkon elämän kokonaiskokemuksena — muodostaa teologian sekä lähteen että puitteet. Siksi teologia on pikemminkin kuvailua kuin määrittelyä. Koska se on sekä osana mainitussa kokemuksessa että sen hedelmä, voidaan Schememannin mukaan tässä mielessä käyttää *Uladimir Losskyn* termiä »mystillinen teologia». Kirkon tässä mainittu kokemus liittyy oleellisesti monin tavoin juuri liturgiaan. — Schememann käsittelee aihettaan varsin laajasti ja yksityiskohtaisesti sekä ilmeisen ansiokkaalla tavalla. Hänen viitoittamansa tie — Kirkon aito teologinen tie monessa suhteessa — tuntuu tarjoavan hyviä mahdollisuuksia monien polttavien ongelmien kohdalla vastauksen saamiseen ja ratkaisujen avaimen löytämiseen. Toisaalta vaikuttaa kuitenkin siltä, että vastapuheenvuoron käyttäneen

Athanasios Jevticin tietyllä tavalla kriittiset huomautukset sopivasti täydentävät Schmemannin linjaa ja hieman laajentavat sen pohjaa, joskin Jevtic kaikessa oleellisessa pääpiirtein yhtyy Schmemanniin. Täydentäviä — ja tiettyä yksipuolista korostusta tasoittavia — ajatuksia on myös *George S. Bebiksen* samaa aihetta käsittelevässä toisessa vastauspuheenvuorossa, jossa kuitenkin pääteeman peruskohdat tunnustetaan oikeiksi.

Muiden artikkelien sisältöön menemättä toteamme niissä käsitellyn aiheet: Ortodoksia ja länsi sekä kysymystä Kirkosta ja maailmasta. Varsinkin ensinmainitun luennon vastauspuheenvuorot ovat merkittäviä.

Amerikan kreikkalaisen arkkipiispakunnan teologinen seminaari on tehnyt arvokkaan palveluksen teologialle ja Kirkolle, kun se nyt on julkaissut vuoden 1970:n kansainvälisen ortodoksisen teologisen konferenssin materiaalin. Olisi toivottavaa, että meilläkin pyrittäisiin perehtymään kyseiseen aineistoon alkukielellä sen koko laajuudessa. Sen puitteissa käsitellyt teemat ansaitisivat myös keskustelua jossakin papistomme kokouksessa.

SUMMARY

Metropolitan John of Helsinki, Orthodox Theology on American Soil.

The author reports on the activities of the Orthodox Theological Society in America and deals particularly with the papers presented at the first international theological conference of Orthodox theologians in America, published in the Greek Orthodox Theological Review, vol. XVII, nr. 1.

KATOLISUUS JA KIRKON RAKENTEET

Tässä julkaistava teksti on ns. valmistettu vastauspuheenvuoro, jonka Metropolia Johannes syyskuussa v. 1972 piti Pyhän Vladimirin seminaarin suojissa kokoontuneessa kansainvälisessä ortodoksisessa teologikokouksessa Amerikan Ortodoksisen Teologisen seuran kutsusta. Tehtävänä oli alunperin kommentoida professori *Sergei Verhovskoy*n otsikossa mainittua aihetta käsittelevää päälluentoa, mutta koska siihen ei asian luonteesta johtuen juuri tarjoutunut mahdollisuutta, on vastauspuheenvuoro sellaisenaan itsenäisenä kokonaisuutena ymmärrettävä, joten julkaisemme sen tässä, vaikka ko. konferenssin muuhun materiaaliin voimme palata vasta myöhemmin. (Vrt. myös edellistä artikkelia »Ortodoksisista teologiaa Amerikan maaperällä.«)



Kun pyritään selvittämään kysymystä katolisuudesta ja Kirkon rakenteista, lienee varsinainen tehtävä se, että olisi osoitettava, miten katolisuus ilmenee Kirkon rakenteissa. Tällöin on kuitenkin ilmeisesti lähdettävä liikkeelle ikäänkuin astetta aikaisemmasta seikasta ja koetettava ensin saada kuva itse katolisuuden käsitteen sisällöstä. Termi sellaisenaan kuuluu niihin sanoihin, jotka kirkollisissa ja teologisissa yhteyksissä ovat niin laajasti viljeltyjä, ettemme läheskään aina vaivaudu ajattelemaan, mitä niillä oikeastaan ymmärrämme. On luonnollisesti olemassa useitakin teitä, joita myöten voidaan pyrkiä saamaan ote katolisuudesta ja sen merkityksestä. Voisi esimerkiksi olla perin hyödyllistä analysoida melko yksityiskohtaisestikin, mitä jotkut kirkkoisät opettavat katolisuudesta. Tämä olisi nimenomaan ortodoksiselta kannalta huomattavasti tärkeämpää ja mielekkäämpää kuin esimerkiksi se, että käsitellään joittenkin

1800-luvun teologiien mielipiteitä tästä kysymyksestä. Olen tässä kuitenkin valinnut hieman toisen menettelyn, jonka katson vielä paremmin palvelevan kokonaistavoitettamme ja päätettäväämme: pyrin tutkimaan ns. käytännölliseltä näkökannalta, mitä katolisuus merkitsee ekumeenisten synodiin perinnön mukaan eli miten se toisin sanoen konkreettisesti mielessä heijastuu Kirkon rakenteissa, siinä määrin kuin tämä on havaittavissa sanottujen synodiin isien säädöksistä.

Oman tarkoituksemme kannalta on erityisen huomionarvoista, että synodiin materiaalissa monin paikoin on sanontoja, jotka niin sanoaksemme epäsuoralla tavalla antavat meille isien käytännöllisen tulkinnan katolisuudesta. Näin voidaan täydellä syyllä sanoa niistä kanoneista, jotka torjuvat tietyt käytännöt, asenteet, näkemykset ja menettelytavat nimenomaan siksi, että ne katsotaan Katolisen Kirkon traditioitten vastaisiksi ja siten Katolisen ja Apostolisen kirkon tieltä poikkeamiseksi. Juuri tämänkaltaisen materiaalin nojalla on mahdollista vetää johtopäätöksiä siitä, miten ja missä yhteyksissä katolisuuden tulisi myönteisesti ilmetä Kirkon rakenteissa. Sitä ennen on kuitenkin vielä paikallaan todeta se tehtävämme kannalta yleistä merkitystä omaava seikka, että idea Kirkon katolisuudesta ilmeisesti on synodiin isien koko ajattelun taustalla ja eräänä sen perustekijänä: katolisuus nähdään Kirkon olemuksen erottamattomana, tai voisimme oikeastaan sanoa, luonnollisena osana. Tämä ilmenee mm. siitä tavasta, millä epiteetti »katolinen» liittyy Kirkon käsitteeseen. Synodiin käymistä keskusteluista ja lukuisista niiden päätöksistä havaitsemme, että Kirkkoa hyvin usein — voisimme sanoa »normaalitapauksissa» — luonnehditaan »katoliseksi» tai »katoliseksi ja apostoliseksi».¹ Vastaavasti Kirkon uskoa luonnehditaan samoilla termeillä tai »ortodoksiseksi» tai

1. I: 9, 19; IV: viidennen istunnon uskonmäärittely; V: seitsemännen istunnon päätöslauselman ja synodin kapitulien XI kohta; VI: 59; Sardes 17; IV: kolmannen istunnon keskustelu. (Roomalaiset numerot viittaavat ekumeenisten synodiin järjestysnumeroihin, arabialaiset kanoneihin).

joissakin tapauksissa »apostoliseksi ja evankeliseksi.»² Vielä on tässä yhteydessä paikallaan alleviivata myös sitä synodien materiaalista nähtävää tosiseikkaa, että katolisuuden olemuksen vastaista ainesta kuvailtaessa on ko. negatiivisen aineksen erityisenä ominaisuutena se, että se edustaa »yksityistä» näkökantaa tai opetusta: sellainen riippumaton tai oma ajattelu, mikä merkitsee poikkeamista Kirkon yhteisestä ja yleisestä tiestä, on aina luonnoltaan katolisuuden vastaista.³ Tätä taustaa vasten voimme ohimennen sanottuna parhaiten selittää myös ne synodien sanonnat, jotka suurin piirtein samaistavat katolisen uskon tunnustamisen ja totuuden puolustamisen Kirkon piirissä.⁴

Todettuamme täten katolisuuden tärkeyden ja sen kuulumisen Kirkon olemukseen erottamattomalla tavalla — voimme kiinnittää huomiomme jo mainitsemaamme asian ns. käytännölliseen ja konkreettiseen puoleen tarkastelemalla joitakin yksityiskohtia, jotka omalla tavallaan osoittavat, kuinka synodien isät tulkitsivat katolisuuden merkityksen Kirkon rakenteiden kannalta. Tällöin on väärinkäsitysten välttämiseksi luonnollisesti pidettävä mielessä synodien kanonien ja päätösten ominaisuus: ne ovat uskontotuuksien käytännöllisiä sovellutuksia — uskon pohjalta käytännön asioihin nähden tehtyjä johtopäätöksiä — jotka on tarkoitettu suojelemaan Kirkon ja sen jäsenten uskoa ja elämää. Synodien isät eivät luo teorioita, vaan he todistavat Kirkon uskosta ja soveltavat sitä, mutta toisaalta on tämän heidän todistuksensa nojalla mahdollista luotettavasti ja riittävän selvästi päätellä, mitkä ovat heidän opetuksissaan ja kannanotoissaan heijastuvat periaatteet erityisesti silloin, kun on kyse muodoista, joitten tulisi leimata Katolisen Kirkon elämää. Tämä kaikki merkitsee siis, että vaikka synodien isät eivät tarjoakaan teorioita katolisuudesta, he auttavat meitä varsin selkeästi ymmärtämään, mitä Katolinen Kirkko on käytännössä. Toteamuksemme eivät asian luonnosta johtuen voi olla uusia,

2. III: synodin kirje paavi Celestinukselle.

3. Vrt. Antiokia 1; Gangra 5 ja 6; Trullo 58, 59 ja 60.

4. Sardes 17.

mutta kenties ne omalla vaatimattomalla tavallaan kuitenkin valaisevat käsiteltävänämme olevaa teemaa.

Puhuttaessa katolisuuden ilmenemisestä Kirkon rakenteessa on todettava sen yleispätevänä periaatteena tarkoittavan mm. uskollisuutta Kirkon kanoneja kohtaan: tästä poikkeaminen on yksityisen ajattelun tielle menemistä, joka jo sellaisenaan on tämän katolisuuden erään käytännön aspektin syrjäyttämistä.⁵ Synodiin isät pitivät itsestään selvänä, että kaikki Kirkon jäsenet hyväksyvät Kirkon päätökset ja säädökset sekä seuraavat niitä. Uskollisen kuuliaisuuden asennetta edellytetään niin papistolta kuin maallikoilta kaikessa siinä, mikä edustaa synodiin vahvistamia asenteita ja käyttäytymismuotoja. Mainittu kuuliaisuuden asenne on siis kiinteä ja luonnollinen osa sitä Kirkon rakennetta, joka ilmentää ja edustaa sen katolisuutta.

Edelleen voimme sanoa, että itse katolisuuden idea merkitsee yhteisten käytäntöjen noudattamista Kirkon elämässä. Aivan erityisesti tämä koskee mm. Kirkon liturgista elämää: kaikkien on jumalanpalveluksissa käytettävä yhteisesti hyväksytyjä rukouksia. Tätä periaatetta ei myöskään ole tulkittava ahtaasti, sillä se ei suinkaan rajoitu koskemaan vain joittenkin rukousten sanamuotoja — kuten jostakin yhteydestä saattaisi päätellä — vaan kyseessä on todella yhtä hyvin laajalti kuin syvästi vaikuttava yleisasenne: synodiin isät tekevät selväksi, että kyseinen periaate tarkoittaa liturgisen elämän kaikkia аспекteja. Tämänkin seikan suhteen voimme tehdä sen mielenkiintoisen ja tärkeän havainnon, että sitä liturgista ainesta, joka ei kuulu hyväksytyyn kategoriaan, nimenomaan luonnehditaan uskon vastaiseksi. Myönteisesti ilmaistuna tämä näkemys luonnollisesti merkitsee sitä, että Kirkon jumalanpalveluksissa käytetään vain sellaisia rukouksia, jotka ovat sopusoinnussa Kirkon uskon kanssa tai paremmin sanoen ilmentävät sitä, ja tämä aines juuri on sitä, mitä voidaan katsoa yleisesti hyväksytyksi eli synodeissa vahvistetuksi.⁶ Mainittakoon tässä, että erityisesti kreikkalaista

5. Vrt. Antiokia 1 ja 2.

6. Afrikkalainen codex 103.

perinnettä edustavien Kirkkojen piirissä on tässä mainittu yleinen liturginen periaate tulkittu juuri sitä merkitseväksi, että samoja rukouksia eli sisällöltään samaa liturgista käytäntöä on seurattava kaikkialla, jotta välttyttäisiin yksilölliseltä omalaatuisuudelta eli yksityisiltä mielipiteiltä ko. yhteyksissä.⁷ Tämän perustavaa laatua olevan näkemyksen käytännölliset seuraamukset ovat varsin merkittävät koko ortodoksiselle maailmalle. Myönteisessä mielessä tulkittuna on sen yhdistävä ja yhteyttä ilmentävä vaikutus myös arvostettu varsin korkealle. Periaatteen laaja-alaisuus ymmärretään kenties entistä selvemmin, kun todetaan sen piiriin kuuluvien liturgisten käytäntöjen organisaalisella ja ikäänkuin asian luonnosta johtuvalla tavalla käsittävän myös yhteisesti noudatettavaksi säädettyt paastot.⁸ Synodien todistuksen ja opetuksen valossa käy hyvinkin selväksi, että katolisuu- den tulee olla läsnä Kirkon koko liturgisessa rakenteessa ja että sitä vastaavasti on ilmennettävä koko kyseisen rakenteen kautta. Mainittakoon vielä, että ns. liturgisen teologian kannalta voisi olla sekä valaisevaa että tarpeellista pohtia yksityiskohtaisemmin katolisuuden seuraamuksia ja luonnetta juuri Kirkon jumalanpalveluselämän rakenteen ja funktion suhteen, mutta toisaalta oikeuttanee tämänkertainen tehtävämme meidät tyyty- mään vain tässä mainittuihin toteamuksiin.

Katolisuuden periaate merkitsee kirkollisen hallinnon alueel- la mm. sitä, että kirkkohallintoa ja jurisdiktio-ongelmia koskevat uudet tärkeät ratkaisut tapahtuvat synodeissa: ne ovat periaatteessa koko Kirkon yhteisesti hoidettavia ja järjestettäviä asioita, eivätkä vain jonkin rajoitetun alueen puitteissa muusta Kirkosta erillään ratkaistavia. Varsin lukuisat esimerkit ja tapaukset osoittavat vastaansanomattomasti, miten suuressa arvossa kyseistä periaatetta pidetään ja miten voimakkaasti sitä korostetaan synodien isien traditioissa, olkoon sitten kysymys jurisdiktioihin liittyvistä oikeuksista sanan varsinaisessa mielessä tai kirkollisen kentän arvojärjestyksessä.⁹ Oman teemammekin

7. Laodikea 18.

8. Vrt. Gangra 19.

9. I: 6 ja 7; II: 3; IV: 9 ja 28.

kannalta on erityistä aihetta kiinnittää huomiota myös siihen, että synodien isät näkevät niin velvollisuudekseen kuin oikeudekseen sen, että he toisaalta vahvistavat vanhat kanonit, privilegiot ja käytännöt, jotka koskevat mainitsemiamme seikkoja, ja toisaalta tarpeen tullen itse esittävät yleisiä sääntöjä ja periaatteita, joiden mukaan eri kirkollisten alueitten ja paikalliskirkkojen kysymykset on hoidettava niiden omien piispojen toimesta — synodien vahvistamassa järjestyksessä — tai tietyissä tapauksissa Ekumeenisen Istuimen ratkaisuin.¹⁰ Oleellisen tärkeänä on tässä yhteydessä pidettävä sitä, että synodit sulkevat pois yksityiset toimenpiteet ja järjestelyt näissä kysymyksissä. Itsettään selvänä pidetään, että tehdyt ratkaisut vastaavat synodeihin kokoontuneitten piispojen kantaa ja tulkintaa sekä ovat sopuoinnussa Kirkon traditioitten ja niin ollen sen aikaisemman käytännön kanssa. Ajattelun taustalla on epäilemättä se vakaus, että tämä menettely yleisen kirkollisen hallinnon alalla estää paikalliskirkot — ja koko Kirkonkin — rakentamasta ja hyväksymästä tilanteita, joitten rakenne olisi ristiriidassa Kirkon katolisen luonteen kanssa. — Ekumeenisen Istuimen asema ja luonne soveltuu hyvin esimerkiksi tässä mainituista periaatteista. Ratkaisevinta ei ole se historiallinen tilanne, joka omalla tavallaan loi edellytykset Konstantinopolin erityisasemalle. Ratkaisevaa merkitystä ei myöskään ole sillä poliittisella tilanteella, joka tällä hetkellä vallitsee Ekumeenisen Istuimen keskuspaikalla. Varsinaisesti on oleellista vain se, että Ekumeenisen Istuimen asema on osa sitä synodien katolista perintöä, johon olemme jatkuvasti viitanneet ja joka velvoittaa koko Kirkkoa sekä synodien hengen että kirjaimen mukaan: se on kokonaisuudessaan hyväksyttävä ehjänä — poistoitta ja lisäyksittä.¹¹ Synodien käytännön ja elävän tradition mukaan tämä merkitsee, että tämän periaatteen ja kannanoton yksityiskohtaisena soveltajana ja tulkitsijana — tarkistajanakin tavallaan — voi olla vain uusi ekumeeninen synodi. Tarkistuskin luonnollisesti aina edel-

10. Vrt. II: 2 ja 3; IV: 9; Trullo 36.

11. VI: 2; VII: 1.

lyttää uuden formuloinnin entistä paremmin palvelevan alkuperäistä periaatetta. Mikään muu instanssi ei tätä kysymystä voi ratkaista poikkeamatta katolisuuden periaatteesta kokonaiskirkon rakenteessa. Kirkkopoliittiset ja käytännölliset aspektit ovat eri asia sinänsä, mutta ne eivät meille tässä yhteydessä kuulu.

Katolisuuden periaate ilmenee perin selvästi myös niissä kirkollisissa rakenteissa, jotka säätelevät piispojen valintaa ja vihkimystä. Tätä koskeva synodien materiaali heijastaa monin tavoin piispanviran olemusta nimenomaan Katolisen Kirkon virkana, josta on huolehdittava ja jota on hoidettava katolisen uskon hengessä ja sopusoinnussa Kirkon apostolisen tradition kanssa. Tätä taustaa vasten on sekä luonnollista että johdonmukaista, ettei kukaan yksityinen — ei myöskään yksityinen piispa — voi luovuttaa kyseistä virkaa kenellekään ikäänkuin se olisi kyseisen yksilön omaisuutta ja niin ollen hänen annettavissaan harkinnan ja mielen mukaan. Se vaatimus, että näistä toimenpiteistä on huolehdittava useitten piispojen yhdessä — oikeastaan näkemys, jonka mukaan tämän tulisi tapahtua synodissa — ilmaisee asian varsin suoralla tavalla katolisuuden konkreettisen ja käytännöllisen merkityksen näissä yhteyksissä.¹² Pyhä virka ei ole mikään yksityisasia: tästä syystä kaikki siihen oleellisesti liittyvä on hoidettava Kirkon nimessä ja Kirkon hengessä. Toisaalta on myös todettava olevan täysin tämän perusnäkemysten mukaista, että ne hierarkkien toimenpiteet ja päätökset, jotka suoritetaan ja tehdään Kirkon aidon tradition pohjalta, juuri katolisuuden takia omaavat muitakin piispoja velvoittavan yleisen pätevyden. Vastaavasti niitä voidaan tutkia vain synodeissa, mikäli on painavia syitä.¹³ Tehtävämme kannalta tuskin on aihetta tutkia yksityiskohtaisemmin niitä lukuisia säädöksiä, jotka liittyvät tähän erityiskysymykseen juuri mainitsemassamme hengessä.

Kun on kysymys Kirkon jumalanpalveluksissa tapahtuvasta

12. I: 4; Antiokia 19, Laodikea 12 ja 13; Sardes 6; Afrikkalainen codex 13; VII: 3.

13. Vrt. Apostolinen kaanon 37; I: 5 ja 6.

sananjulistuksesta, on mielenkiintoista todeta, miten selvästi synodien isät haluavat turvata sen, että yksityisen yksipuolisuuden ja subjektiivisuuden vaikutus voidaan torjua ja että katolinen totuus saa vaikuttaa.¹⁴ Nimenomaan tässä tarkoituksessa säädetään, ettei kirkoissa saa lukea mitään epäkanonisia kirjoja vaan ainoastaan Raamatun kanonisia kirjoja. Asian luonne käy sitäkin selvemmäksi, kun samassa yhteydessä lisäksi opetetaan ohjeellisesti, että yksityisten laatimat veisut ovat vastaavasti kielletyt: katolinen usko ja yksityinen ajattelu ovat toistensa vastakohtia. Se tosiasia, että tämä säädös toistetaan useissa yhteyksissä — eri aikoina ja eri paikoissa — osoittaa periaatteelle annettun hyvin suuren merkityksen, joskin se samalla tietenkin voi myös viitata säännön uudelleenvahvistamisen tarpeeseen — mikä ei sinänsä ole ristiriidassa sen positiivisen arvon kanssa, vaan itse asiassa korostaa sitä hyvinkin vahvasti.¹⁵ Tässä todettu synodien asenne merkitsee, ettei minkään epäkanonisen aineksen tule saada johtaa harhaan kristittyjä eli kuljettaa heitä pois katolisen uskon tieltä.

Se aines, johon tässä olemme lyhyesti joissakin keskeisissä kohdin viitanneet, tuntuu osoittavan katolisuuden periaatteen ilmenevän Kirkon elämän kaikissa oleellisissa rakenteissa. Ottamme esimerkit ovat lukumäärältään tietenkin varsin vähäiset, mutta on tuskin epäoikeutettua väittää niiden luonteeltaan olevan sellaiset, että ne omaavat riittävän painon todistaakseen, että mikäli Kirkon rakenteet ovat sopusoinnussa synodien kano-nisten periaatteiden kanssa, nämä kyseiset rakenteet todella muodostavat katolisuuden konkreettisen ja näkyvän ilmauksen. Samalla materiaalimme ja sen perusteella tekemämme toteamukset tuntuvat tekevän välttämättömäksi sen johtopäätöksen, että itse katolisuuden idea sellaisenaan, synodien isien hengessä ymmärrettynä, edellyttää synodijärjestelmää ja viime kädessä nimenomaan ekumeenisia synodeja katolisuuden välikappaleena ja vaalijana. Tämän järjestelmän tehtävä ja erityinen velvolli-

14. Vrt. Laodikea 34 ja 35; Trullo 63.

15. Vrt. mm. Apostolinen kaanon 85 ja Afrikkalainen codex 24.

suus on huolehtia siitä — Pyhän Hengen avulla — että kielvo-
lisen elämän menettelytavat ja muodot ovat niin aidon katoliset
kuin mahdollista tämän maailman jatkuvasti muuttuvissa olo-
suhteissa. Uskollisuus katolisuutta kohtaan edellyttää, ettei ote-
ta käyttöön mitään Pyhien Kirjoitusten ja kanonien vastaista
ja että positiivisesti sanottuna seurataan sitä perintöä, mikä on
annettu Pyhien Kirjoitusten ja apostolisten traditioitten välityk-
sellä.¹⁶ Tämä on kullekin uudelle synodille samalla aina luo-
vaa kuuliaisuutta edellyttävä tehtävä katolisuuden hengessä.
Näillä edellytyksillä voivat toisen ekumeenisen synodin isien
sanat uudelleen ja uudelleen toteutua Kristuksen Kirkossa: rau-
ha yhteydessä ja oikeassa uskossa.¹⁷

SUMMARY

*Metropolitan John of Helsinki. Catholicity in the Structure
of the Church.*

The present article is a so-called prepared reply to the paper of Pro-
fessor *Sergei Verhovskoy* dealing with the same theme and read at the
Second International Conference of Orthodox Theologians in America at
St. Vladimir's Seminary, N.Y., in September 1972. — The author deals
with the theme on the basis of teachings of the Ecumenical Synods. He
shows how the Catholicity of the Church, according to the Synods, must
be and is reflected in the various structures of the Church, especially as
regards faithfulness to canons, liturgical life, episcopal synods and prob-
lems of jurisdiction etc. The very idea of Catholicity also presupposes the
synods — and ultimately the Ecumenical Synods — as the organ and the
guardian of Catholicity.

16. Gangran epilogi.

17. II: synodin päätöskirjelmä.

PIETARIN ASEMA APOSTOLIEN JOUKOSSA

Varsinaisen sysäyksen tämän artikkelin kirjoittamiseen antoi *Niilo Karjomaan* kirjoitus Ortodoksian 21. numerossa: »Voisiko paavius hyväksyä ortodoksiselta kannalta?». Neljä seikkaa tässä kirjoituksessa tuntuvat minusta epätydyttäviltä.

a) Karjomaa etsii ensiksi selvitystä Pietarin asemasta Jeesuksen ympärille kerääntyneiden opetuslasten joukossa ja alkukirkossa. Hän tulee siihen johtopäätökseen, että alkukirkon historia ja Uusi Testamentti näyttävät Pietarin aseman yhdenarvoisena toisten apostolien kanssa (s. 54—55), ja etteivät ne tunne Pietarin erikoisasemaa apostolien joukossa (s. 66). Tässä hän menee jopa pitemmälle kuin *Cassien*¹, johon hän useat kerrat vetoaa ja joka olettaa Pietarilla ainakin olleen erityisen, muista apostoleista eroavan paimentehtävän, joka Pietarin kuolemassa

1. *Cassien* Saint Pierre et l'église dans le Nouveau Testament (Le problème de la primauté). Istina 1955 (eikä 1965) n:o 3, s. 261—304. On merkillistä, että Karjomaa ei lainkaan viittaa siihen laajaan ja arvostelevaan kommentaariin, jonka tunnettu katolinen raamatuntutkija *Benoit* antaa samassa Istinan numerossa Cassienin omalaatuisesta näkemyksestä: *P. Benoit* La primauté de saint Pierre selon le Nouveau Testament. Istina 1955 n:o 3, s. 305—334.

Mitä Istinan saman numeron muihin artikkeleihin tulee, osoittaa *Beaupère* hyvää problematiikan oivalluskykyä käsitellessään *Oscar Cullmannin* tunnetun teoksen »Petrus, Jünger, Apostel, Märtyrer» johdosta käytyä keskustelua: *R. Beaupère* Dialogue oecuménique autour de »Saint Pierre» de M. Oscar Cullman. Istina 1955 n:o 3, s. 347—372. *Beaupère* valittaa, että *Cullmannin* tutkielma on saanut ortodoksisissa piireissä niin vähän huomiota osakseen (s. 352 s). *A. Kasanko* Paavin asema Vatikaanin toisen konsiilin näkemyksen mukaan. Ortodoksia n:o 21, s. 80—81 osoittaa, että Karjomaan kanta ei ole ortodoksisessa kirkossa yleisesti vallalla.

hänen alkuperäisellä nimellään Simon, vaan hänen aramean-kielisellä lisänimellä Kephas (1 Kor. 1: 12; 3: 22; 9: 5; 15: 5; Gal. 1: 18; 2: 9, 11, 14) ja kaksi kertaa aramealaisen nimen kreikkalaisella käännöksellä Petros (Gal. 2: 7—8). Tästä ilmenee, että aikana, jolloin Paavali kirjoitti kirjeensä, Jeesuksen Pietarille antama lisänimi oli syrjäyttänyt tämän alkuperäisen nimen ja muodostunut varsinaiseksi nimeksi. Samoin nimitetään häntä Apostolien teoissa yleensä Petrokseksi (Pietariksi). Evankeliumeissa nimitetään tätä opetuslasta kuitenkin Simoniksi, Petrokseksi ja ennen kaikkea Johanneksen evankeliumissa Simon Petrokseksi. Tässä on huomautettava, että Jeesus nimittää häntä yleensä jatkuvasti Simoniksi. Tällä on tekemistä sen tosiasian kanssa, että Jeesuksen antama lisänimi ei luonnehdi Pietaria itseään⁴, vaan sitä osaa, joka hänellä on oleva tulevaisuudessa.

Missä on kysymys Jeesuksen sanoista, esittävät evankeliumit usein alkuperäisen tilanteen (vrt. termejä ihmisen poika, Kristus, Messias) ja ne ovat pidättyväisiä sellaisten termien panemista hänen suuhunsa, jotka vasta pääsiäisen jälkeen tulivat yleisesti käytäntöön.

Selvän selityksen siihen huomionarvoiseen ilmiöön, että Jeesuksen antama lisänimi on tullut yleisesti käytetyksi erisnimeksi ja että se vastoin käytäntöä on käännetty kreikaksi, tarjoaa teksti Mt. 16: 18. Ennen tämän perikoopin perusteellista käsittelyä on meidän kuitenkin käsiteltävä tarkemmin Pietarin

4. Pietarin luonne on mitä vähimmäisessä määrin verrattavissa järkkymätömään kallioon. Hän on tosin johtajahahmo, mutta toisaalta hän on impulsiivinen ja epävakaa. Hän hyppää järveen, epäilee ja vajoaa (Mt. 14: 28—31). Hän tunnustaa uskonsa Jeesukseen, mutta haluaa pitää hänet poissa kärsimystieltä (Mt. 16: 16 ynnä 16: 22). Hän vakuuttaa uskollisuuttaan (Joh. 13: 36—38), mutta ratkaisevalla hetkellä kieltää hänet (Joh. 18: 17, 25—27). Antiokiassa moittii Paavali häntä aiheellisesti siitä, että hän on horjuva (Gal. 2: 11 ss). Kuten kaikkien ihmisten suhteen pätevät Paavalin niin hyvin muotoilemat sanat myös Pietarin suhteen: Jumalan voima tulee täydelliseksi heikkoudessa. Ei liha eikä veri tee Pietarista kalliota, vaan Isä taivaassa (Mt. 16: 17).

asemaa Jeesuksen ympärille kerääntyneiden opetuslasten joukossa ja nuorena kirkossa.

2. Pietarin asema kahdentoista opetuslapsen joukossa

Evankeliumeissa mainitaan nimi Simon/Kephas/Petros 114 kertaa, Johanneksen nimi 38 kertaa ja muiden vielä harvemmin. Sama suhde esiintyy Uuden Testamentin muissa kirjoissa. Synoptisten evankeliumien mukaan on Pietari Jeesuksen opetuslasten joukossa ensimmäisenä kutsuttu (Mk. 1: 16—17; Mt. 4: 18—19; Lk. 5: 1—11). Missä kahtatoista kutsutaan nimellä, mainitaan Pietari aina ensimmäisenä (Mk. 3: 16—18 par; Ap.t. 1: 13), ja Matteus sanoo nimenomaan »ensimmäinen oli Simon jota kutsuttiin Pietariksi» (Mt. 10: 2). Pietari kuuluu veljensä Andreaan ja Sebedeuksen poikien kanssa Jeesuksen läheisimpiin opetuslapsiin ja hänet mainitaan myös tässä joukossa aina ensimmäisenä (Mk. 5: 37 par.; 9: 2 par. 13: 3; 14: 33 par.)

Enemmän kuin kukaan muu opetuslapsista astuu Pietari etualalle Jeesuksen opetusten ja tekojen yhteydessä. Jeesus oleskelee Kapernaumissa Pietarin talossa ja parantaa hänen anoppinsa (Mt. 8: 14—17). Hän opettaa kansaa Pietarin veneestä käsin ja kertomuksessa ihmeellisestä kalansaaliista, joka seuraa edellistä, on Pietarilla pääosa (Lk. 5: 1—11). Pietari haluaa kävellä vettä myöten (Mt. 14: 28) ja Pietari on välittäjänä rahaihmeessä (Mt. 17: 24—27).

Pietari esiintyy evankeliumeissa myös toisten opetuslasten puheenjohtajana. Hän esittää Jeesukselle kysymyksiä, joihin kaikki haluavat vastausta (Mt. 15: 15; 18: 21; 19: 27; Lk. 12: 41), ja vastaa kysymyksiin, jotka Jeesus osoittaa kaikille (Mk. 8: 29—30 par.; Joh. 6: 68). Jeesus puolestaan kääntyy kaikkien kahdentoista opetuslapsen puoleen Pietarin välityksellä (Mk. 8: 33; 14: 37; Lk. 5: 10—11; 22: 31). Kahdentoista joukkoon viitataan useasti puhumalla vain Pietarista ja hänen tovereistaan (Mk. 1: 36; 16: 7; Lk. 9: 32).

Pietarin erikoisen aseman kahdentoista opetuslapsen joukossa ilmaisee kukin kolmesta synoptisesta evankelistasta omalla

tavallaan. Ei yksinomaisesti, mutta kuitenkin erityisesti hän esiintyy Markuksella muiden opetuslasten puheenjohtajana ja edustajana. Matteuksen evankeliumissa mainitaan Pietari nimenomaan ensimmäisenä opetuslasten nimelistassa. Siitä löydämme myös kertomuksen veden päällä kävelemisestä ja tunnetun tekstin kalliosta (Mt. 16: 13 ss.). Luukkaan evankeliumista löydämme merkityksellisen kertomuksen ihmeellisestä kalansaaliista ja siitä pääosasta, jota Pietari siinä esittää, ja lisäksi tärkeän tekstin »vahvista veljiäsi» (Lk. 22: 31—32). Synoptinen traditio on siis yksimielinen Pietarin merkityksestä opetuslasten joukossa.

Johanneksen evankeliumi antaa toisen kuvan, mutta vahvistaa omalla tavallaan sitä, mitä synoptikot ovat meille opettaneet. Pietarin ohella astuu etualalle »opetuslapsi, jota Jeesus rakasti» ja näyttää kilpailevan edellisen kanssa (Joh. 1: 35—42; 13: 23—26; 18: 15—16; 20: 1—10; 21: 1—23). Pietarin erikois-asemaa ei näissä teksteissä suinkaan kielletä, vaan painotetaan sitä, että Jeesuksen ja toisen opetuslapsen välillä vallitsi toisenlaatuinen erikoissuhde ja että tällä toisella opetuslapsella on tässä suhteessa ensi sija.

Pietarin erikois-asemaa opetuslasten joukossa ei yritetä kieltää. Johanneksenkin evankeliumissa Pietari saa Jeesukselta nimityksen Kallio (Joh. 1: 42), joskaan hän ei ole ensimmäisenä kutsuttu. Evankelista kertoo myös omalla tavallaan Pietarin perustavaa laatua olevan uskontunnustuksen (Joh. 6: 68).

Mutta tämän Pietarin erikois-aseman ohella on olemassa toisenlaatuinen ensi sija, joka kuuluu »opetuslapselle, jota Jeesus rakasti». Tämä saa selvän ilmauksensa kärsimyshistoriassa. Ehtoollisen aikana kysyy Pietari, kuka se on, joka on kavaltava Jeesuksen. Mutta hän esittää tämän kysymyksen sen opetuslapsen kautta, joka lepäsi Jeesuksen rinnalla (13: 23—26). Jeesusta vangittaessa vetää Pietari miekan huotrasta (18: 10—11), seuraa Jeesusta, jää seisomaan portille (18: 15—16) ja kieltää kolme kertaa olevansa Jeesuksen opetuslapsi (18: 17, 25—27). Se toinenkin opetuslapsi seurasi Jeesusta, meni ylimmäisen pappin pihalle ja yritti toimia välittäjänä Pietarin hyväksi (18: 16).

Hän ei kiellä Jeesusta, vaan seuraa häntä ristin juurelle saakka, josta Jeesus antaa hänelle tunnustuksen (19: 26—27). Näistä teksteistä käy selvästi ilmi, että se toinen opetuslapsi oli lähempänä Jeesusta kuin Pietari, mitä tulee henkilökohtaiseen suhteeseen, ja seurasi häntä uskollisemmin. Sama ilmenee luvusta 20. Nuo kaksi opetuslasta ovat yhdessä menossa haudalle. Se toinen opetuslapsi juoksee nopeammin, mikä voitaisiin käsittää suuremman rakkauden osoitukseksi. Hän odotti Pietaria ja antoi tämän astua ensimmäisenä näkemään tyhjän haudan. Kun sitten se toinenkin opetuslapsi astuu sisälle hautaan, sanotaan hänestä, että hän »näki ja uskoi» (Joh. 20: 1—10). Lopuksi tapaamme vielä nämä kaksi opetuslasta Johanneksen evankeliumin viimeisessä luvussa. Pietari on lähdössä kalaan, ja toiset lähtevät hänen kanssaan. Se opetuslapsi, jota Jeesus rakasti, huomauttaa Pietarille Herrasta, joka seisoo rannalla. Silloin Pietari pukeutuu ja hyppää veteen (Joh. 21: 1—14). Tätä seuraavasta kertomuksesta käy selvästi ilmi, että se toinen opetuslapsi on parempi ja uskollisempi opetuslapsi kuin Pietari. Rakkaudessa ja uskossa hän on ensimmäinen, Pietari on kuitenkin jatkuvasti toisessa suhteessa ensimmäinen, Hän on kallio ja hän saa tehtäväkseen kaita Jeesuksen lampaita.⁵ Näin ilmenee, että kaikki neljä evankeliumia julkituovat Pietarin erikoisaseman opetuslasten joukossa. Pietarin johtoasema alkukirkossa vastaa tätä.

3. Pietari alkukirkossa

Se lupaus, joka sisältyy Jeesuksen nimenantoon Pietarille, toteutuu alkuseurakunnassa. Se opetuslapsi, jota Jeesus yhä vielä nimittää Simoniksi, on Apostolien teoissa yksiselitteisesti Petros. Tätä vastaa hänen asemansa nuorena kirkossa.

5. Vrt. *Cullmann* mt. s. 29—32. *Cassien* mt. s. 286—303 ynnä *Benoit* mt. s. 325—332. *R. Refoulé* Primauté de Pierre dans les évangiles. *Revue des sciences religieuses* 38 (1964) s. 25—35.

Pietari, joka evankeliumien todistuksen mukaan sai Jeesukselta uuden nimen, joka oli ensiksi kutsuttu ja kahdentoista joukon puhuja, näki myös ensimmäisenä ylösnousseen. Evankelistoista mainitsee vain Luukas ylösnousseen Kristuksen ilmestymisestä yksin Pietarille (Lk. 24: 12, 34). Viittaus tähän tapaukseen saattaa olla havaittavissa Markuksen evankeliumissa (Mk. 16: 7), samalla kuin kertomus tyhjän haudan löytämisestä Johanneksen evankeliumissa saattaisi vihjata samaan seikkaan. Paa-valin säilyttämästä tunnustuksesta tiedämme kuitenkin varmuudella, että Pietari tunnettiin alkukirkossa Herran ylösnousemuksen ensimmäisenä todistajana (1 Kor. 15: 3—8). Joskaan sitä tosiasiaa, että Pietari on ylösnousemuksen ensimmäinen todistaja, ei lainkaan painoteta Uuden Testamentin kirjoituksissa, kuuluu ylösnousemuksen todistajana oleminen apostolien päätehtäviin (Ap.t. 1: 22; 2: 32; 3: 15; 4: 33; 5: 32; 13: 31, 22: 15; 1 Kor. 9: 1). Kuvaava on puhe, jonka Pietari Apostolien tekojen mukaan piti helluntaipäivänä. Pietari, ensimmäisenä kutsuttu, viittaa siihen, että apostolit ovat alituisesti seuranneet Jeesusta (2: 22, 32). Pietari, joka asettui vastustamaan Jeesuksen kärsimystä ja kuolemaa ja joka on ylösnousemuksen ensimmäinen todistaja, viittaa näiden tapausten pelastusmerkitykseen (2: 38—39). Ja Pietari, joka opetuslasten nimessä tunnusti Jeesuksen Herraksi ja Messiaaksi, julistaa nyt kokoontuneen kansan edessä, että hän on Herra ja Kristus (2: 36).

Apostolit johtavat nuorta kirkkoa. Heidän ympärilleen keskittyy alkuseurakunnan elämä. Apostolien joukossa on kuitenkin Pietari Apostolien tekojen kahdentoista ensimmäisen luvun mukaan johtaja. Hänestä on lähtöisin Mattiaan valitseminen kahdentoista joukon täydentämiseksi (Ap.t. 1: 15—26). Pietari on se, joka muiden yhdentoista keskellä puhuu helluntaina ja selittää, mitä on tapahtumassa (Ap.t. 2: 14—35). Kokoontunut joukko kääntyy hänen ja muiden apostolien puoleen (2: 37) kysyen, mitä heidän on tehtävä, ja Pietari vastaa tähän kysymykseen. Pietari on se, joka Johanneksen seurassa parantaa halvaantuneen (3: 1—10) ja puhuu kansalle (3: 12). Pietari Johannes vierellään todistaa Jeesuksesta juutalaisen esivallan edessä (4:

8) ja se on jälleen Pietari, joka muiden apostolien keskellä puhuu korkealle neuvostolle (5: 29). Apostolien johtama seurakunta oii yksimielinen ja omisti kaiken yhteisesti, sanoo Apostolien tekojen kirjoittaja idealisoiden (2: 42—47; 4: 32—37), mutta se on jälleen Pietari, joka esiintyy riidan ratkaisijana Ananiaan ja Safiiran tapauksessa (5: 1 ss), ja noituutta harjoittavan Simonin kääntyessä apostolien puoleen vastaa juuri Pietari hänelle suurin sanoin (8: 18 ss). Kaikki apostolit tekevät suuria ihmetöitä (2: 43; 5: 12), mutta Pietari kohoaa heidän kaikkien yläpuolelle (5: 15). Hän käyttää ihmeidentekijän mahtiaan Aeneaan (9: 32 ss) ja Tabitan (9: 36 ss) suhteen. Juuri Pietarin apostolit lähettävät Johanneksen kanssa Samariaan panemaan kädet käännynnäisten päälle (8: 14 ss). Lauseesta »apostolit lähettivät Pietarin ja Johanneksen» ei voi, ottaen huomioon Apostolien tekojen koko todistuksen, tehdä sitä johtopäätöstä, että Pietari olisi ollut apostolien yhteisen määräämisvallan alainen. Pikemminkin on tämä kohta ymmärrettävä siten, että Pietari juuri apostolien ryhmän ja Jerusalemin kirkon johtajana oli soveliain henkilö lujittamaan kättenpäällepanemisella kirkon leviämisen ja säilyttämään kirkon yhtenäisyyden. Apostolien tekojen kirjoittaja kertoo edelleen, että Pietari vaeltaa ympäri, kenties käydäkseen hajallaan asuvien kristittyjen luona ja että hän varsinkin Lydassa ja Jopessa suoritti parannustekoja (9: 32 ss). Hän kas-
 taa myös roomalaisen sadanpäämiehen, Korneliuksen, jolloin hän toisten vastustaessa teki poikkeuksen kristinuskon tiukasti juutalaisesta luonteesta (luvut 10—11). Tämän episodin historiallista tarkkuutta, episodin, jonka mukaan Pietari aloitti pakana-
 lähetyksen, epäillään syystä.⁶ Apostolien teot kertovat vielä kuningas Herodeksen vangituttaneen Pietarin ja hänen vapautuneen ihmeellisellä tavalla (12: 1—11). Pietaria koskevat tiedonannot päättyvät lauseeseen »hän lähti pois ja meni toiseen

6. Vrt. *Cullmann* mt. s. 39. *E. Haenchen* Die Apostelgeschichte. Krit.-exeget. Kommentar über das N.T., 3, 13. p. (Göttingen 1961) s. 301—308. *J. Dupont* Etudes sur les actes des apôtres. Lectio divina, 45 (Paris 1967) s. 75—81.

paikkaan (12: 17). Jerusalemin kirkolliskokouksessa tapaamme hänet vielä kerran.

Apostolien tekojen kaksitoista ensimmäistä lukua osoittavat siis Pietarilla olleen johtavan aseman muiden apostolien keskuudessa nuorena kirkossa. Hän ei ole mikään diktaattori, vaan hän toimii kollegiaalisesti toisten kanssa. Kysymys oikeudenmukaisesta valtuudesta ei ilmeisesti edes juolahda kirjoittajan mieleen. Erillisten perikooppien tarkasta tulkinnasta voi keskustella. Voidaan myös esittää kysymys, onko kirjoittaja kertonut historialliset tapaukset oikeassa valossa. Mutta on vaikeata kieltää sitä tärkeää osaa, joka Pietarilla oli alkukirkon elämässä.

4. Pietari, Paavali ja Jaakob

Apostolien tekojen antamien tietojen perusteella on pääteltävissä, että Jaakob, Herran veli, on tullut Jerusalemin kirkon pääksi Pietarin sieltä lähdettyä. Lause »hän lähti pois ja meni toiseen paikkaan» (Ap.t. 12: 17) on antanut aiheen eri teorioihin, mutta *Cullmannin* käsityksellä, että Pietari luovutti kirkon johdon Jaakobille, on yhtä vähän pohjaa kuin käsityksellä, että hän olisi matkustanut Roomaan.⁷ Saadaksemme tietää enemmän Pietarista on meidän käännättävä Paavalin kirjeiden puoleen, vaikkakin nämä sisältävät vain vähän varmoja tietoja.

Paavali puhuu Pietarista ensimmäisessä kirjeessään Korintolaisille. Hän asettuu vastustamaan niitä erilaisia ryhmittymiä, joita on muodostunut Korinton kirkossa ja sanoo, ettei pidä olla Paavalin puolta eikä Pietarin puolta vaan ainoastaan Kristuksen puolta (1 Kor. 1: 12—13; 3: 22—23). Hän viittaa siihen, että kaikki apostolit julistavat samaa evankeliumia. Tässä ei ole kysymys mistään Paavalin ärtymyksestä Pietaria kohtaan. Tosin saa teksti otaksumaan, että Pietari on toiminut Korintossa lähe-tyssaarnaajana, joskaan otaksuman ei suinkaan tarvitse olla paikkansapitävä. Edelleen viittaa Paavali tässä kirjeessään sii-

7. *Cullmann* mt. s. 40—41 ja 44—45.

hen, että hän Kristuksen apostolina ei ole pienempi kuin muut apostolit, ei edes Pietaria, heistä tärkeintä, pienempi (1 Kor. 9: 5). Lopuksi sisältää tämä kirje sen tärkeän ilmoituksen, että Pietari on ylösnousemuksen ensimmäinen todistaja (1 Kor. 15: 5).

Merkityksellisempiä ovat Galatalaiskirjeen antamat tiedot. Tämän kirjeen ensimmäisessä osassa Paavali puolustaa apostolaattiaan ja julistamaansa evankeliumia juutalaiskristittyjen vastustusta vastaan selostaen samalla kontaktejaan muihin apostoleihin.

Paavali sanoo, ettei hän mennyt kääntymisensä aikoihin Jerusalemiin, vaan vasta kolme vuotta myöhemmin, nimenomaisin tarkoituksin käydä Pietarin luona. Hän oleskeli kaksi viikkoa tämän luona. Samalla kertaa hän tutustui myös Jaakobiin, Herran veljeen (Gal. 1: 17—19). Täten Paavali vahvistaa Apostolien tekojen todistuksen, että Pietari oli tärkein henkilö Jerusalemissa. Myös Jaakobilla näyttää olleen jo melko huomattava asema Jerusalemin seurakunnassa. Neljätoista vuotta myöhemmin tulee Paavali Barnabaan ja Tiituksen seurassa jälleen Jerusalemiin, omien sanojensa mukaan keskustellakseen toisten apostolien kanssa evankeliumista, jota hän julistaa pakanoille. Tuolloin oli pääasiassa puhe ympärileikkauksesta (Gal. 2: 1—10). Tämä käynti sattui kaiken todennäköisyyden mukaan yhteen ns. apostolikonsiiliin kanssa (Ap.t. 15: 1—29), vaikkakin on olemassa huomattavia eroja Paavalin kertoman ja Apostolien tekojen välillä. Paavali mainitsee kolme kirkon johtomiestä: Jaakobin, Pietarin ja Johanneksen (Gal. 2: 9). Jo aiemmin hän mainitsi Pietarin juutalaislähetysten päänä (Gal. 2: 8). Johanneksen mainitseminen Pietarin yhteydessä ei ole kovin hämmästyttävää ottaen huomioon, että me näimme nämä kaksi yhdessä myös Apostolien teoissa. Huomattavaa on kuitenkin, että Jaakob mainitaan ensimmäisenä. Cullmann⁸ tekee tästä sen johtopäätöksen, että Jaakob oli Jerusalemin emäkirkon pää, ja että lähetysaarnaja Pietari oli hänen määräämisvaltansa alainen. Tä-

8. Sama, s. 46—47.

mä saisi vahvistuksen myös Galatalaiskirjeen 2: 11—13:sta, jossa Paavali mainitsee Pietarin pelänneen Jaakobin edustajain käyntiä. Tämä johtopäätös ei kuitenkaan ole ainoa mahdollinen ja se tuntuu melko epätodennäköiseltä. Selitystä on pikemminkin etsittävä juutalais- ja pakanakristittyjen välisestä vastakohtaisuudesta.

Paavali on pakanain apostoli (Room. 11: 13; 15: 15—20; Ef. 3: 8). Hän julistaa evankeliumia Jumalan armosta Kristuksessa kaikille ihmisille ja luopuu lähetystyössään ympärileikkauksesta ja Tooran noudattamisesta. Tästä syystä hän joutuu vaikeuksiin Jerusalemin juutalaiskristittyjen kanssa, jotka halusivat säilyttää kristinuskon juutalaisen luonteen (Vrt. Room. 15: 31; Gal. 1: 6—7; 2: 4, 11ss; Fil. 3: 2—3; Ap.t. 21: 21—22). Galatalaiskirjeessään hän puolustaa evankeliumiaan sanoin: »Vaikka me tai vaikka enkeli taivaasta julistaisi teille evankeliumia, joka on vastoin sitä, minkä me olemme teille julistaneet, hän olkoon kirottu» ja taas: »Jos joku julistaa teille evankeliumia, joka on vastoin sitä, minkä te olette saaneet, hän olkoon kirottu» (Gal. 1: 8—9).

Jaakob, Herran veli, on ylösnousemuksen välitön todistaja (1 Kor. 15: 7), ja hän on mahdollisesti kääntynyt ylösnouseen Kristuksen ilmestymisen vaikutuksesta. Hän oli jo varhain tärkeä hahmo Jerusalemin seurakunnassa (Gal. 1: 19). Pietarin jäähyväissanat »ilmoittakaa tämä Jaakobille ja veljille» (Ap.t. 12: 17) viittaavat siihen, että hän ainakin tuosta ajankohdasta lähtien on ottanut tämän seurakunnan johdon käsiinsä. Virkansa hän hoitaa arvovaltaisesti (ks. Ap.t. 15: 13—29; 21: 17—26; Gal. 2: 12). Joskin Jaakobista on tullut emäkirkon pää, ei mistään käy ilmi, että häntä olisi pidetty koko kirkon päänä. Hän näyttää kylläkin olleen juutalaiskristittyjen moraalinen johtaja, juutalaiskristittyjen, jotka halusivat juutalaisten lakiin perustuvien määräyksien noudattamista myös kristittyjen keskuudessa. Kun Paavali, joka oli vapausevankeliumia julistamalla joutunut ristiriitaan juutalaiskristittyjen kanssa, sanoo Galatalaiskirjeessään tulleensa Jerusalemiin ympärileikkausta koskevan pulmakysymyksen vuoksi puhuakseen evankeliumistaan (Gal. 2: 1—

10), ei ole kummallista, että hän mainitsee Jaakobin, tärkeimmän vastustajansa, ensimmäisenä. Kaksi muuta »pylvästä», Pietari ja Johannes, joita ei voida katsoa Jerusalemin seurakuntaan eikä missään tapauksessa juutalaiskristittyjen joukkoon kuuluviksi, olisivat voineet toimia välittäjinä Paavalin ja Jaakobin välillä. Tämä sopisi kuvaan, jonka Apostolien teot heistä antavat. Heidäthän lähetettiin lujittamaan kättenpäällepanemisella yhteyttä hellenistis-juutalaisten kristittyjen ja Jerusalemin kristittyjen välillä (Ap.t. 8, 14—18). Pietari on mielipiteissään lähellä Paavalia. Apostolien tekojen kuvauksen mukaan hän joutuu Kornelius-nimisen pakanan käännättämisen vuoksi ristiriitaan Jerusalemin kristittyjen kanssa (Ap.t. 11: 1—18). Apostolikonsiilin aikana hän viittaa omaan työhönsä pakanoiden keskuudessa ja puolustaa Paavalin kantaa (Ap.t. 15: 7—11). Jo alkuvaiheessa hän kiinnitti huomiota kirkon leviämiseen (Ap.t. 9: 32) ja lähtiessään Jerusalemissa hän on irroittautunut juutalaiskristillisyydestä.

Selonteko pakanalähetyksen ja juutalaislähetyksen eroista (Gal. 2: 8) on ymmärrettävä sen probleeman valossa, josta Paavali puhuu tässä kirjeessään. Paino ei ole itse eroa koskevassa tosiasiallisuudessa, jota sittenkään ei pidä käsittää juridiseksi, kuten kirjeestä edelleen käy ilmi (Gal. 2: 11 ss), vaan siinä tosiasiallisuudessa, että »pylväät» tunnustavat Paavalin apostolaatin pakanain keskuudessa. Paavali puolustaa Galatan kristittyjen edessä lähetystehtäväänsä ja evankeliumiaan juutalaisuudesta lähteneiden väärin veljien yrityksiä vastaan tehdä hänet epäilyksenalaiseksi. Hänen virkansa on peräisin Jumalasta, ei ihmisistä (Gal. 1: 1). Hänen julistamansa evankeliumin on Kristus ilmoittanut hänelle (Gal. 1: 11—12) ja Jumala on valinnut hänet työskentelemään pakanain keskuudessa (Gal. 1: 15—16). Hänen apostolaattinsa pakanain keskuudessa ovat tunnustaneet kirkon johtomiehet, Pietari, Johannes ja vieläpä juutalaiskristittyjen pää: Jaakob. Kun Paavali tässä yhteydessä mainitsee Pietarin juutalaislähetyksen edustajana (Gal. 2: 8), ei hän halua tällä suinkaan rajoittaa Pietarin lähetystyötä koskemaan vain juutalaisia, vaan alleviivata, että hänen apostolaattinsa ei missään suhteessa

ole muiden apostolien lähetystehtävää arvottomampi, ei edes Pietarin, ja että pakanalähetys on aivan yhtä arvokasta kuin juutalaislähetyksin. Keskinäinen yhteys ilmaistaan kolehdeilla (Gal. 2: 10).

Ristiriita Pietarin kanssa Antiokiassa (Gal. 2: 11 ss) osoittaa ensiksikin, että sopimusta, josta aikaisemmin oli puhe, ei ole käsitettävä juridisesti. Paavali ei syytä Pietaria siitä, että tämä oli yhteydessä pakanakristittyihin, vaan siitä, että hän teeskenteli. Edelleen osoittaa tämä episodi Pietarin olleen periaatteessa yhtä mieltä Paavalin kanssa, mikä on yhtäpitävä Apostolien tekojen ilmoituksen kanssa. Kolmanneksi osoittaa tämä teksti Pietarin nauttiman arvonnannon olleen niin suuren, että muut juutalaiset ja vieläpä Barnabaskin seurasivat hänen esimerkkiään. Toisaalta ei tämän katkelman perusteella voida osoittaa Pietarin olleen Jaakobin alaisen. Hän halusi välttää välienselvittelyä Jaakobin lähettien kanssa, mistä periaatteesta kiinnipitävä Paavali häntä sitten syystä syyttikin.⁹

Tätä Galatalaiskirjeen selitystä tukee Apostolien tekojen selostus Jerusalemin konsiilista (Ap.t. 15: 1—35). Pulmakysymys oli ympärileikkaus ja Mooseksen lain noudattaminen (15: 1—5). Apostolien ja vanhinten kokouksessa puhuu Pietari ensimmäisenä ja asettuu selvästi Paavalin ja Barnabaan kannalle. Huomattava on Pietarin viittaus siihen, että Jumala on hänen suulaan antanut julistaa evankeliumia pakanoille (15: 7). Edelleen kertovat Paavali ja Barnabas armosta, jota Jumala heidän kauttaan on osoittanut pakanoille (15: 12). Lopuksi puuttuu Jaakob puheeseen ja tekee kompromissiehdotuksen: Mooseksen lakia on

9. Mikäli olisi historiallisesti totta, että apostolikonsiili päätti kieltää kristittyjen ja pakanain väliset ateriat (Ap.t. 15: 22—29), ja mikäli Antioikian ristiriita tapahtui tämän konsiilin jälkeen, olisi Pietarin tuntema pelko Jaakobin lähettejä kohtaan ollut oikeutettu ja Paavalin syytökset sitävastoin ainakin osaksi epäoikeudenmukaisia. Paavali ei kuitenkaan mainitse tätä päätöstä, hän sanoo jopa, että mitään velvoitusta ei ole määrätty (Gal. 2: 6, 10). Tästä voi arvella mainitun päätöksen syntyneen vasta myöhemmin Jerusalemin seurakunnassa (Ap.t. 21: 25), tai että riita on tapahtunut ennen Jerusalemin kokousta. Ks. viite 10.

noudatettava edes osittain (15: 13—21). Kokous hyväksyy tämän ehdotuksen, ja siitä tiedotetaan Antiokiaan yhteisellä kirjeellä (15: 22—35). Joskin Galatalaiskirje ja Apostolien teot ovat eräissä kodin ristiriitaisia¹⁰, käy kummastakin ilmi, että kiistan osapuolina olivat pakanakristityt Paavalin ja juutalaiskristityt Jaakobin johdolla. Mitä tulee Pietariin, todistavat tekstit hänen nauttimastaan arvonnasta myös tämän ajankohdan kirkossa. Tästä tulkinnasta saatetaan kenties olla eri mieltä. Teksteistä ei kuitenkaan voida saada sitä käsitystä, että Pietari olisi ollut Jaakobin alainen, tai että Paavali olisi kieltänyt Pietarin johtoseman. Todennäköisemmältä tuntuu, että Pietari toimi välittäjänä Paavalin ja Jaakobin välillä kirkon ykseyden hyväksi.

II Pietarin primaatti

Jos jokin alkukirkon virkoja koskeva asia ilmenee selvästi Uuden Testamentin kirjoituksissa, se on Pietarin erikoisasema Jeesuksen opetuslasten ja apostolien joukossa. Hänet kutsuttiin ensimmäisenä opetuslapsista. Hän tunnusti, että Jeesus on Messias, Herra ja Jumalan poika. Hän oli ylösnousemuksen ensimmäinen todistaja. Hän myös muiden opetuslasten nimissä johtaa puhetta, ja häntä myös Jeesus pitää heidän edustajanaan. Hän saa Jeesukselta myös merkityksellisen lisänimen Petros, joka myöhemmässä vaiheessa tulee olemaan hänen erisimensä. Hän oli Jerusalemin seurakunnan kiistaton johtaja ja kirkon laajentuessa hän on todennäköisesti se, joka säilyttää sen ykseyttä. Toisaalta kertovat evankeliumit myös epäröimättä Pietarin kiel-tämisen ja Jeesuksen hänelle osoittaman nuhtelun. Nämä tosi-

10. Tässä kysymyksessä vrt. *H. Schlier* Der Brief an die Galater. Krit.-exeget. Kommentar über das N.T., 7, 4. p. (Göttingen 1965) s. 105—117. *E. Haenchen* Petrus-Probleme, in: New Test. Studies 7 (1960—1961) 187—197. *J. Dupont* Etudes sur les Actes des Apôtres. Lectio divina 45 (Paris 1967) s. 173—215. *P. Benoit* La primauté de saint Pierre selon le Nouveau Testament. Istina 1955 n:o 3, s. 307—311. *E. Stauffer* Petrus und Paulus in Jerusalem. Begegnung der Christen, s. 361—372.

seikat tarvitsevat selityksen. Mistä Pietari on saanut erikoisase-
mansa ja mikä on sen teologinen ja kirkollinen merkitys? Erot-
taako Pietarille annettu erikoistehtävä hänet muista apostoleista
vai onko hän vain apostoleista kaikkein selväpiirteisin? Sisältää-
kö Pietarin erikoisasema johtovaltaa muihin apostoleihin nähden
vai onko hän vain heidän edustajansa?

Voitaisiin puolustaa teoriaa, jonka mukaan persoonallisuus
teki hänestä nuoren kirkon luonnollisen johtajan. Alkukirkon
kokemuksesta Pietarin johtoasema olisi näin siirretty taaksepäin
Jeesuksen elämän aikaan ja olisi näin saanut dogmaattisen pe-
rustuksensa. Mikään ei kuitenkaan osoita, että alkukirkko olisi
tuntunut sellaisen dogmaattisen perustuksen tarvetta. Sitä paitsi
Pietarin persoonaa ja käyttäytymistä ei millään tavoin kaunis-
tella evankeliumeissa. Parhaan todistuksen tätä teoriaa vastaan
antaa kuitenkin Johanneksen evankeliumi, joka kyllä korostaa
sen opetuslapsen ensimmäistä sijaa, jota Jeesus rakasti, mutta
kuitenkaan ei voinut kieltää toisenlaista ensimmäistä sijaa Pie-
tarilta.

Evankeliumin mukaan Pietari on saanut erikoisase-
mansa opetuslasten ja apostolien joukossa Jeesukselta. Voimme ohittaa
kysymyksen, onko Jeesus valinnut Pietarin hänen johtokykynsä
johdosta, vai esiintyykö Pietari joukon johtajana, koska Jeesus
valitsi hänet siihen. On sen sijaan välttämätöntä tutkia, mikä
on Pietarin erikoisase-
mansan merkitys, ja missä mielessä hän on
ensimmäinen opetuslapsi ja apostoli. Tämän vuoksi on kiinnitet-
tävä huomiota kolmeen tunnettuun tekstiin, jotka puhuvat Pie-
tarin primaatista: Mt. 16: 17—19, Lk. 22: 31—34 ja Joh. 21:
15—19. Etukäteen on viitattava siihen, että nämä tekstit on ym-
märrettävä kuten ne kuuluvat Vanhan Testamentin, Jeesuksen
ajan hengellis-sivistyksellisen tilanteen ja Jeesuksen koko sano-
man yhteydessä. Edelleen on otettava huomioon, että Jeesuksen
sanat ovat kohdistuneet tulevaisuuteen hänen kuolemansa jäl-
keen ja että niillä niin muodoin on profeetallinen luonne. Siitä
seuraa lopuksi, että niitä ei ole katseltava juridisena sanamu-
otona vaan lupauksena, joka vasta täytyttyessään saa sisällöllisen
täsmennyksensä.

Matteus 16: 17—19

Mainittu kohta selittää nimen, jonka Jeesus antoi opetuslapselleen Simonille, ja siihen liitetyn lupauksen. Jeesus kutsuu Simonia kallioksi, jolle hän rakentaa kirkkonsa. Tuonelan portit eivät sitä voi voittaa. Hän lupaa Pietarille taivasten valtakunnan avaimet ja vallan päästää ja sitoa.

On ollut aina ja on vielä nyt kiistanalaista, onko tämä Jeesuksen sanomaa vai onko se seurakunnan luomaa.¹¹ Sen seikan, että nämä jakeet eivät esiinny Markuksen evankeliumissa, ei tarvitse olla todiste niiden aitoutta vastaan. Matteus seuraa evankeliuminsa järjestyksessä omaa metodologiaa ja voi hyvin sijoittaa jonkin toisen perinneaineksen Markukselta saamaansa kertomukseen. Samanlainen perimätieto säilyy myös Luukkaalla (22: 31—34) ja Johanneksella (21: 15—19). Tärkeä, usein esitetty todiste tekstin alkuperäisyyttä vastaan on se, että sana ekkleesia esiintyy vain tässä ja hieman eri merkityksessä Mt. 18: 17:ssä. Kreikkalaisena vastineena hebrealaiselle sanalle gahal, joka tarkoittaa Jumalan valittua kansaa, tämä käsite ei ollut varmaankaan Jeesukselle vieras ja voi hyvin liittyä hänen Jumalan valtakunnan saarnaamiseensa ja hänen uuden messiaanisen kansan perustamiseensa. Vain jos kielletään Jeesuksen messias-tietoisuus ja lähdetään siitä, että hänen eskatologiset käsitöksensä sulkevat pois sen kirkon perustamisen, joka on suunnattu tulevaisuuteen hänen kuolemansa jälkeen, on etsittävä ratkaisu alkukirkon luovasta hengestä. Se luominen olisi siten tapahtunut jo varhaisessa vaiheessa, koska tekstin semiittinen luonne on epäilemätön. Kuuluu joka tapauksessa koko Uuden Testamentin traditioon, että Simon on saanut Jeesukselta nimen Kepha / Petros / Kallio, ja että tälle nimenantamiselle on annet-

11. Vrt. *Cullmann* mt, s. 196—230. *A. Üögtle* Messiasbekenntnis und Petrusverheissung. Zur Komposition Mt. 16: 13—23 par. Bib. Zeitschrift 1 (1957) 252—272; 2 (1958) 85—103. *T. W. Manson* The sayings of Jesus, 6. p. (London 1964) s. 201—205. *J. Schmid* Petrus »der Fels« und die Petrusgestalt der Urgemeinde. Begegnung der Christen (Festschrift Otto Karrer), (Stuttgart—Frankfurt a.M. 1960) s. 347—359.

tava erikoinen merkitys. Nimenantaminen liitetään evankeliumeissa tunnustukseen, että Jeesus on Messias, Herra ja Jumalan poika (Mt. 16: 16—18; Lk. 5: 8, 10; Joh. 1: 41—42; 6: 66—70). On myös hyvin todennäköistä, että Jeesuksen Pietarille antama lupaus on historiallisessa yhteydessä Pietarin kieltämisen kanssa (Mt. 16: 16—23; Lk. 22: 31—34; Joh. 21: 15—23). Sekä katoliselta että evankeliselta taholta — sikäli kuin eksegeetit eivät ole *Bultmannin* koulukunnan vaikutuksen alaisina — pidetäänkin siksi varmana, että Matteus 16: 17—19 ainakin sisällöltään, mahdollisesti myöskin sanamuodoltaan, on peräisin Jeesukselta itseltään. Vähemmän tärkeänä pidetään sitä kysymystä, missä tilanteessa Jeesus on lausunut nämä sanat. Cullmannin mielipiteellä, että se tapahtui heti viimeisen ehtoollisen jälkeen (vrt. Lk. 22: 31—34), on sekä puolustajia että vastustajia. Me emme pysäydy lähemmin näihin tekstikriittisiin kysymyksiin, vaan kiinnitämme huomiomme tekstin merkitykseen.¹²

»Autuas olet sinä, Simon, Joonaan poika, sillä ei liha eikä veri ole sitä sinulle ilmoittanut, vaan minun Isäni, joka on taivaissa» (Mt. 16: 17). On epävarmaa, onko Jeesus lausunut nämä sanat Pietarin tunnustuksen yhteydessä Filippuksen Kesareassa (Mt. 16: 16). On myös epävarmaa, muodostaako tämä jae alku-

12. Seuraamme tässä suurin piirtein *Refoülén* antamaa selitystä: *R. Refoulé* Primauté de Pierre dans les évangiles. *Rev. des Sc. Religieuses* 38 (1964) 1—41, erityisesti 4—21. Vrt. lisäksi: *Cullmann* mt. erityisesti s. 215—243; *M.-J. Le Guillou* La Primauté de Pierre. *Istina* 1964 n:o 1, s. 93—102. Sama, Der Apostel Petrus in der heutigen Exegese. *Concilium* 3 (1967) n:o 8—9, s. 585—600. *W. Trilling* Ist die katholische Primatslehre schriftgemäss. *Exegetische Gedanken* 21 einer wichtigen Frage. Zum Thema Petrusamt und Papsttum (Stuttgart 1970) s. 51—60. *R. Pesch* Die Stellung und Bedeutung Petri in der Kirche des Neuen Testaments. Zur Situation der Forschung. *Concilium* 7 (1971) s. 240—245. Näiden tekstien Vanhan testamentin taustaa esittävät: *A.-M. Dubarle* La primauté de Pierre à la lumière de l'Ancien Testament. *Istina* 1955 n:o 3, s. 335—338. *P. Dreyfus* La primauté de Pierre à la lumière de la théologie biblique du reste d'Israel. *Istina* 1955 n:o 3, s. 338—346. *Johannes Ringger* Das Felsenwort. *Begegnung der Christen* (Stuttgart — Frankfurt a.M. 1960) s. 271—347.

peräisesti ykseyden Mt. 16: 18—19:n kanssa. Siinä tekstiyhteydessä, missä nämä sanat nyt esiintyvät, ne merkitsevät, että Jeesus julistaa Pietarin autuaaksi, koska Isä on ilmoittanut hänelle Poikansa. Pietari, joka on seurannut Jeesusta alusta alkaen ja nähnyt hänen tekonsa, ei ole voinut siitä päättää, että Jeesus on Jumalan poika, vaan se tieto on hänelle annettu taivaasta. Voi havaita samankaltaisuutta tämän tekstin ja Mt. 11: 25—27:n ja Gal. 1: 15—16:n välillä. Näille kolmelle tekstille on yhteistä, että taivaallinen Isä täysin vapaasta ja armollisesta tahdostaan ilmoittaa Pojan opetuslapsille, jotka itsestään eivät voi koskaan oppia tuntemaan Jumalan salaisuuksia. Lisäksi annetaan ilmoitus sekä Mt. 16: 17:ssä että Gal. 15: 16:ssa täytettävän tehtävän suorittamiseksi: Paavalille, jotta hän julistaisi Poikaa pakanoille, Pietarille, jotta hän tulisi Pojan kirkon kallioksi. Jumala antaa ilmoituksensa »lapsenmielisille», mutta ei aina erikoisen lähetystehtävän suorittamista varten (vrt. Mt. 11: 25—27; 13: 10—14; Lk. 12: 41; Daniel luku 1—2). Myös Pietari ja Paavali kuuluvat »lapsenmielisiin», mutta heidän kohdallaan ilmoitukseen liittyy apostolaatti.¹³

13. Vrt. *F. Refoulé* mt. s. 6—10. *N. Karjomaan* mt. s. 59 ss sanoo, että kato-
 liselta taholta kahdentoista joukko samaistetaan liian yksinkertaisesti
 kahdentoista apostolin kanssa. Hänestä kaksitoista opetuslasta edusta-
 vat ennen helluntaipäivää tulevien aikojen kirkkoa ja he tulevat vasta
 helluntaitapahtuman jälkeen Kristusta edustaviksi apostoleiksi. Puo-
 lestani sanoisin, että asia ei ole niin yksinkertainen, ja että Karjomaan
 käsitys on vain osittain oikea. Kahdentoista joukko edustaa toisaalta
 Jeesuksen kaikkia tulevia opetuslapsia, mutta toisaalta he ovat erikois-
 opetuslapsia, jotka Jeesus valitsi, muodosti määrättyksi joukoksi ja
 opetti heitä lähettääkseen heidät apostoleinaan (Mk. 3: 13—15). He
 ovat siis laadultaan määrättyjä opetuslapsia. Jokainen heille sanottu
 sana ei ole tarkoitettu kaikille opetuslapsille (Lk. 12: 41; Mk. 4: 10—18,
 34), eikä jokaista opetuslasta opeteta tulevaan apostoliseen tehtävään
 (vrt. Mt. 11: 25—27). Siksi myöskään ei ole itsestään selvää, että Jeesuk-
 sen Jumalan Pojaksi tunnustava Pietari edustaa kaikkien aikojen ope-
 tuslapsia, eikä sekään, että Jeesuksen lupaus on tarkoitettu jokaiselle
 uskovalle opetuslapselle. Jeesuksen lupaus on päinvastoin tarkoitettu
 Pietarille, jota opetuslapsena valmistetaan tulevaan tehtävään. Ollaan
 melkoisen yksimielisiä siitä, että Jeesus tarkoittaa Pietaria henkilökoh-
 taisesti eikä hänen uskoansa.

»Ja minä sanon sinulle: »sinä olet kallio, ja tälle kalliolle minä rakennan kirkkoni» (Mt. 16: 18). Nimi, joka Pietarille annetaan, edustaa vertauskuvallisesti tehtävää, joka hänelle luvataan. Hän on kallio (arameaksi kepha, kreikaksi petra tai petros), jolle Jumalan talo rakennetaan. Niinkuin kallio antaa lujuuden talolle, niin Pietari antaa lujuuden Jumalan kansalle. Tätä vertausta Jeesus on käyttänyt toisen kerran (Mt. 7: 24—27), eikä raamatullinen vertaus »Jumalan kansan rakentamisesta» ollut hänelle vieras (vrt. Joh. 2: 19 ynnä Mk. 14: 57—58). Mt. 16: 18:n teksti liittyy Jesajan ennustukseen: Messias on kallio, eivätkä ne, jotka uskossa nojautuvat häneen, joudu häpeään (Jes. 28: 14—19). Jeesuksessa tämä ennustus on täyttynyt. Vuorostaan hän nyt lupaa, että Simon on oleva Jeesuksen ympärille kokoontuvan uuden kansan kallio. Huomautettakoon tässä, että ennustus saa sisällöllisen täsmennyksensä vasta täyttymyksessään; toisin sanoen pelastushistoriallisen ennustuksen varsinainen merkitys tulee selväksi vasta täyttymyksessään. Kun Jeesus Jesajan ennustukseen liittyen kutsuu Pietaria kirkkonsa kallioksi, saa tämä ennustus laajemman sovellutuksen kuin tekstiin kirjaimellisesti sisältyy.

Jumalan armollinen lupaus, jota nimenmuutos vertauskuvallisesti edustaa, on Vanhassa Testamentissa usein esiintyvä ilmiö: Abram tulee Aabrahamiksi (1 Moos. 17: 5). Saarai tulee Saaraksi (1 Moos. 17: 15) ja Jaakob tulee Israeliksi (1 Moos. 32: 29). Näin myös edustaa nimi Kallio vertauskuvallisesti Jeesuksen Pietarille antamaa lupausta. Simon saa sellaisen siunauksen, että hän voi olla Kallio kirkon perustaksi. Tämän nimenmuutoksen erityinen merkitys ymmärrettiin hyvin alkukirkossa. Uusi nimi ei vain syrjäyttänyt alkuperäistä, vaan aramealainen nimi myös käännettiin kreikaksi vastoin yleistä käytäntöä. Jeesuksen sanat ovat tulevaisuuteen suunnattu lupaus. Se ilmaistaan rakentaa-verbin futuurimuodolla (oikodomēs). Vasta kun kirkko on syntynyt Jeesuksen verestä ja Pyhän Hengen lahjasta, on Simonin nimi oleva Pietari (vrt. futuurimuoto Joh. 1: 42:ssa ja Lk. 22: 32:ssa). Kirkkoa ei rakenneta Simonille, ei »lihalle ja verelle», eikä hänen luonnollisille voimilleen, vaan uskovalle

Pietarille, joka on saanut ilmoituksen Pojasta Isältä. Simon vastustaa Jeesusta ja hänet torjutaan (Mt. 16: 22), mutta Pietarista tulee kirkon kallio. Jumalan armo ei peräydy inhimillisen heikkouden edessä.

»... ja tuonelan portit eivät sitä voita». On epäselvää, kirkkoako vaiko kalliota eivät tuonelan portit voi voittaa. Merkitys pysyy kuitenkin samana: kuoleman ja pahuuden voimat, vihollisvoimat eivät voi voittaa kalliota eivätkä tuhota kirkkoa (vrt. Mt. 7: 24—27).

»Minä olen antava sinulle taivasten valtakunnan avaimet» (Mt. 16: 19). Ilmaisuihin »taivasten valtakunnan avaimet» on »tuonelan porttien» vastakohta ja viittaa valtaan, joka Pietarilla on oleva taivasten valtakunnassa. Voittaen kuoleman ja synnin vallan Jeesus perusti Jumalan valtakunnan taivaassa ja maassa. Ilmestyskirjassa Jeesuksella itsellään on kuoleman ja tuonelan avaimet, joilla hän vapauttaa ne, jotka ovat kuoleman ja synnin vankeina (Ilm. 1: 18; 3: 7). Hän on Herra, joka käyttää valtaansa istuen Isän oikealla puolella (Ap.t. 5: 31; 10: 42—43; Room 8: 34; 14: 9; Ef. 1: 20—23; Kol. 3: 1; Hebr. 1: 3). Hän, jolla on avainvalta kuoleman ja synnin yli, lupaa Pietarille avaimet ja niihin kuuluvan vallan taivasten valtakuntaan maan päälle. Pietari on kuin valtuutettu, joka Herransa poissaollessa hoitaa tämän asioita (vrt. Lk. 12: 41—44; Mt. 19: 28; 25: 21). Tämä ajatus liittyy Jesajan tekstiin, jossa avaimien luovutuksella kuvataan virkaan asettamista (Jes. 22: 22). Jeesuksella on taivasten valtakunnan avaimet, mutta maanpäällistä kirkkoaan varten hän luovuttaa ne Pietarille. Tämä saa vielä vahvistuksensa seuraavissa sanoissa: »...minkä sinä sidot maan päällä, se on oleva sidottu taivaissa, ja minkä sinä päästät maan päällä, se on oleva päästetty taivaissa.» Sanat sitoa ja päästää liittyvät kurinpidollisiin toimenpiteisiin, joita vallanpitäjä voi käyttää siihen yhteisöön, jonka yli hän on vallan saanut. Ne liittyvät rabbien selityksissä myös opetusvaltaan. Siinä tekstiyhteydessä, jossa ne tässä ovat, niille voitaisiin antaa vielä yleisempi merkitys. Rinastus Mt. 18: 18:n kanssa on selvä, ja voidaan myös havaita yhtenevyyttä Joh. 20: 23:n kanssa. Kaikki apostolit saavat vallan

antaa synnit anteeksi (Joh. 20: 23) ja vallan sitoa ja päästää (Mt. 18: 18). Edelliseen tekstiin liittyen voitaisiin sanoa, että Pietari edustaa ylintä valtaa kirkossa. Näiden tekstien perusteella ei kuitenkaan voida muodostaa konkreettisia sääntöjä oikeudellisesta vallasta kirkossa. Mutta on selvä, että Pietarin kirkossa maan päällä harjoittama vallankäyttö on vahvistettu taivaassa.

Yhteenvetona voidaan sanoa, että Pietari kaikkien kahden-toista nimissä tunnustaa uskonsa Jeesukseen (16: 16). Jeesus julistaa hänet autuaaksi, koska hän on saanut tämän ilmoituksen Isältä (16: 17). Jeesus antaa hänelle nimen Kallio, jolla symboloidaan sitä, että hän tulee suorittamaan kirkossa kallion tehtävää (16: 18). Hän on saava myös valtuudet johtaa kirkkoa Jeesuksen nimissä (16: 19). Nämä sanat kohdistuvat häneen henkilökohtaisesti eivätkä siis Pietariin kaikkien aikojen uskovaisien edustajana. Käsitys, jonka mukaan kirkko on perustettu kaikkien niiden uskolle, jotka Pietarin tavoin tunnustavat Jeesuksen Messiaaksi ja Jumalan Pojaksi, sopinee teoreettisesti Jeesuksen koko opetukseen, mutta se ei yksinkertaisesti ole puheena olevan tekstin tarkoitus. Pietari saa aivan omalaatuisen tehtävän kirkon rakentamiseksi. Tältä johtopäätökseltä ei voida välttyä, sanoo Cassien, ja Cullmannkin on sitä mieltä.¹⁴

Luukas 22: 31—34

»Simon, Simon, katso, saatana on tavoitellut teitä valtaansa, seuloakseen teitä niinkuin nisuja; mutta minä olen rukoillut sinun puolestasi, ettei sinun uskosi raukeaisi tyhjään. Ja kun sinä kerran palajat, niin vahvista veljiäsi...». Tämä teksti on monissa kohdissa sukua Mt. 16: 17—19:lle. Matteuksen esittämää Jeesuksen Pietarille antamaa lupausta vastaa Luukkaalla Jeesuksen rukous Pietarin puolesta. Lupaukseen sisältyy se, että Pietari on oleva kirkon kallio, rukoukseen se, että hän on vahvistava veljiänsä. Niinkuin tuonelan portit eivät voi voittaa kirkkoa Pietarin kallioksi tekevän Jumalan armon ansiosta, niin

14. Cassien mt. s. 277—278; Cullmann mt. s. 237—238.

ei myöskään saatana voi voittaa Pietaria pysyvästi puolelleen Jeesuksen rukouksen ansiosta. Molemmissa teksteissä sanotaan myös, että Pietari ei voi omin voimin seurata Jeesuksen kärsimystietä (Mt. 16: 22—23; Lk. 22: 33—34). Luukkaan perikooppiin vanhatamementillisenä taustana ovat Sakarja 3: 1—9 ja Aamos 9: 8—10.¹⁵

Jeesus puhuu alussa Pietarille, mutta hänen sanansa ovat tarkoitettut koko joukolle (22: 31. Vrt. Mk. 8: 33: katsoen opetuslapsiinsa Jeesus nuhteli Pietaria sanoen. . .). Sillä seikalla, että jakeessa 31 käytetään nimeä Simon ja jakeessa 34 Pietaria, ei tarvitse olla erityistä merkitystä, koska Luukas käyttää jakeissa 31—33 omia lähteitään ja seuraa jakeessa 34 Markuksen evankeliumia. Vaikka saatana tavoittelee kaikkia opetuslapsia, ja kaikki jättävät Jeesuksen, Jeesus rukoilee erityisesti Pietarin puolesta. Se rukous on oleva siunauksellinen, sillä Pietari on palaava Jeesuksen luo ja on vahvistava veljiensä uskoa. Veljillä tarkoitetaan kahdentoista joukon muita jäseniä, mutta laajemmassa merkityksessä sen voidaan katsoa tarkoittavan kaikkia Jeesuksen opetuslapsia (vrt. Joh. luku 17).

Tekstin merkitys teemaamme nähden on siinä, että Pietari saa tehtävän vahvistaa veljiään uskossa. Tämän puolesta Jeesus rukoilee ja hänen rukouksensa on oleva tehokas. Jumalan armon ansiosta Pietari tulee täyttämään tämän hänelle annetun tehtävän veljien hyväksi.

Johannes 21: 15—19

On jo kiinnitetty huomiota siihen, että neljännessä evankeliumissa Pietarin erikoisasema opetuslasten joukossa tosin säilytetään, mutta että hänen rinnallaan ensi sijalla, mitä tulee uskoon ja rakkauteen, on opetuslapsi, jota Jeesus rakasti. Näiden kahden opetuslapsen omalaatuinen asema tulee selvästi esille Joh. 21:ssä luvussa. Kertomuksessa ihmeellisestä kalansaaliista (21: 1—14) Pietari teki aloitteen kalaan menemisestä, mutta

15. Ks. *Dreyfus* mt. s. 342—344.

toinen opetuslapsi tuntee ensimmäisenä Herran ja kiinnittää Pietarin huomion häneen. Vastaavassa Luukkaan kertomuksessa (Lk. 5: 1—11) esittää Pietari pääosaa. Hän tunnustaa itsensä syntiseksi ja nimittää Jeesusta Herrakseen. On merkityksellistä, että Luukas tässä ensimmäisen kerran kutsuu häntä lisänimellä Pietari (Lk. 5: 8). Vaikka myös Sebedeuksen pojat ovat läsnä, kohdistaa Jeesus sanansa yksin Pietarille ja sanoo: »...tästedes sinä saat saaliiksi ihmisiä», minkä jälkeen kaikki seuraavat Jeesusta.

Tärkeimmät ovat tässä Johanneksen evankeliumin jakeet 21: 15—19. Aterian aikana rannalla kysyy Jeesus kolme kertaa Pietarilta, rakastaako tämä häntä. Nämä kysymykset vastaavat selvästi Pietarin kolminkertaista kieltämistä ylimmäisen papin pihalla. Pietari vastaa joka kerran, että Jeesus on hänelle rakas. Kreikkalainen teksti käyttää vaihtelevasti sanoja *agapo* (rakastaa) ja *philo* (olla rakas), mikä ei tapahdu vain tyylillisistä syistä. Tekijä haluaa luultavasti ilmaista, että Pietari heikkoudestaan tietoisena ei voi tunnustaa samanlaista rakkautta Jeesukseen kuin se toinen opetuslapsi, joka seurasi Jeesusta aina ristin juurelle saakka. Jeesuksen kysymysten muistutettua häntä hänen kieltämisestään Pietari voi vain sanoa: sinä tiedät kaikki, Herra; sinä tiedät, että olet minulle rakas. Jeesus uskoo kuitenkin kolme kertaa lampaansa hänen huostaansa. Sanat vaihtelevat tässäkin (lamma—karitsa, ruokkia—kaitsea), mutta nyt se tapahtuu todennäköisesti tyylillisistä syistä.

Jeesus täyttää Vanhan Testamentin ennustukset Messias-Paimenesta (Jer. 23: 1—6; Hes. 34; Miika 2: 13). Hän on hyvä paimen, joka antaa elämänsä lampaittensa puolesta (Joh. 10: 1—18). Vuorostaan hän asettaa Pietarin lampaittensa paimeneksi. Tämä asettaminen tai tapahdu Pietarin rakkauden vuoksi, vaan se on Jumalan vapaa valinta. Tässä tehtävässä Pietarin on seurattava Jeesusta kuolemaan saakka (Joh. 21: 19). Niinkuin Pietarista on heikkoudestaan huolimatta tuleva kirkon kallio Jumalan armon avulla ja hän on vahvistava veljiänsä, niin hän on inhimillisestä heikkoudestaan huolimatta paimentava Kristuksen laumaa Jumalan armon avulla.

Kolme esitettyä tekstiä selittävät Pietarin erityisen paikan opetuslasten ja apostolien joukossa ja antavat sille sen varsinaisen merkityksen. Pietari on Jumalan armon ansiosta kallio, jolle Jeesus rakentaa kirkkonsa, ja hän saa taivasten valtakunnan avaimet maan päällä; Jeesus rukoilee hänen puolestaan, jotta hän vahvistaisi kolleegojensa uskoa, ja uskoo hänelle laumansa paimenen tehtävän. Täten on Pietarin omalaatuinen asema Kristuksen kirkossa selvästi tullut ilmi.

On kuitenkin huomautettava, että Pietarin tehtävää ei voida erottaa muiden apostolien tehtävästä. Pietari on yksi apostoleista, ja kaikilla apostoleilla on osuus tehtävästä, joka Pietarille on uskottu. Heidä kaikkia kutsutaan kirkon perustukseksi (Ef. 2: 20; Ilm. 21: 14), ja kaikki ovat saaneet avainvallan (Mt. 18: 18; Joh. 20: 23). Heidät kaikki on lähetetty julistamaan uskoa (Mt. 28: 18—20 par.), ja vaikka heitä ei nimenomaan nimitetä paimeniksi, sisältyy heidän apostolivirkaansa, että he harjoittavat paimenen tehtävää heille uskotun lauman keskuudessa (vrt. Ap.t. 20: 28; 1 Pt. 5:2). Jos kaikki apostolit siis ovat kirkon perustuksena, jos kaikilla on avainvalta ja jos kaikki julistavat uskoa ja hoitavat paimenen tehtäväänsä, voitaisiin olla taipuvaisia tulkitsemaan tekstit, joissa nämä tehtävät uskotaan erityisesti Pietarille, Pietarin uudelleen ottamiseksi apostolien joukkoon, ja sitä enemmän, koska näyttää olevan suora yhteys Pietarin kieltämisen ja hänelle annetun tehtävän välillä. Vaikka tämä käsitys sisältäisikin totuuden siemenen, rajoittaisi sellainen tulkinta suuresti esitettyjen tekstien sisältöä. Ensinnäkään ei voitaisi selittää Pietarin uutta nimeä eikä hänen erikoisasemaansa opetuslasten ja apostolien joukossa. Toiseksi kaikki opetuslapset ovat jättäneet Jeesuksen ratkaisevalla hetkellä, paitsi ehkä Johannes, eikä heidän uudelleen ottamisensa Jeesuksen seuraan tunnu olleen tarpeellista. Lopuksi tulee teksteissä itsessään Pietarin erikoistehtävä kirkossa selvästi esille. Se, että tämä tehtävä esitetään hänen kieltämisensä yhteydessä, korostaa vain Jumalan teon vapautta ja voimaa. Vaikka Uudessa Testamentissa kaikkien apostolien virka kuvataan samanlaisena kuin Pietarin saama tehtävä, ei sillä kuitenkaan kielletä Pietarille annettua eri-

koistehtävää, vaan siinä ilmenee kaikkien apostolien — Pietarin heikin luettuna — tehtävän yhteinen luonne. Pietarin tehtävä on kyllä apostolinen tehtävä, mutta se on hänelle erikoisella tavalla ja erityisessä tarkoituksessa uskottu. Niinkuin kaikki ovat kutsutut, mutta Pietari ensimmäisenä, niinkuin kaikki ovat nähneet ylösnousseen Herran, mutta Pietari ensimmäisenä, niin ovat kaikki saaneet apostolisen tehtävänsä, mutta erityisesti Pietari. Apostoli Pietari on kaikkien apostolien johtaja, uskon ja kirkon ykseyden säilyttäjä.

Pietari ja muut apostolit ovat saaneet Kristuksen lähettiläinä vallan edustaa häntä ihmisten keskuudessa. Tämä apostolinen valta ei sulje pois sitä toista Uuden Testamentin perusajatusta, että he ovat Jumalan ja seurakuntien palvelijoita. Uusi Testamentti esittää tehtävät kirkossa mielellään sanalla diakonia ja välttää termejä, joilla on jotain tekemistä vallan kanssa. Paino ei ole oikeuksissa, privilegioissa ja valtuuksissa, vaan palveluksessa. Jeesus itse, joka ei kiellä valtuuksiaan Isän lähettiläänä, vertaa itseään hyvään paimeneen, joka antaa elämänsä lampaittensa puolesta (Joh. 10: 1—18). Hän on tullut palvelemaan, ja niin täytyy myös hänen opetuslapsiensa olla toisten palvelijoita (Mt. 23: 11; Mk. 10: 42—45 par.). Jalkojen pesu viimeisellä aterialla on siitä pysyvänä esimerkkinä (Joh. 13: 1—20). Jos ortodoksiselta taholta viitataan siihen¹⁶, että Jeesuksen opetuslapsilleen antama kehotus olla palvelusalttiuden ja nöyryyden esikuvina (Mt. 20: 20—28) sulkee pois Pietarin primaatit, niin silloin ilmeisesti ei enää mitata evankeliumin mukaisilla vaan kanonisilla mitoilla. Loogisesti pitäisi silloin sulkea pois myös Jeesuksen valta opetuslapsiinsa nähden, sillä Jeesushan on palvelemisen täydellinen esikuva. Myös apostolien valtaa seurakuntiin nähden olisi silloin vaikea puolustaa. Tosiasiassa veljeyden ja palvelemisen ihanteen ei tarvitse olla vastoin Uuden Testa-

16. *Karjomaa* mt. s. 53. *Kasanko* mt. s. 80—81. Viran palveluluonnetta korostaa katolisella taholla *Hans Küng* *Die Kirche* (Freiburg 1967) s. 458—562. Vrt. myös *R. Pesch* *Structures du ministère dans le Nouveau Testament*. *Istina* 1971 n:o 4, erityisesti s. 438—443.

mentin käsitystä vallasta (vrt. Ap.t. 2: 42—47; 4: 32—35; 5: 12—16). Pietarin primaatti on palvelemisen primaatti. Etäännytään siitä veljeyden hengestä, jonka Jeesus on lahjoittanut kirkolle, jos Pietarin primaattia muihin apostoleihin nähden kuvataan oikeuden ja vallan termeillä. Pietarin ja muiden apostolien tehtävää ei voi asettaa toisiaan vastaan eikä määrätä heidän toimivaltansa rajoja Kristuksen antamalla määräyksillä. Heillä on yhteinen palvelustehtävä kirkon hyväksi. Kirkon kalliota ei voi erottaa kirkon perustuksesta. On vain yksi usko ja yksi lauma, ja kaikkien apostolien tulee niitä hoitaa. Tässä yhteydessä ei tunnu mielekkäältä puhua edes palvelusoikeuksista ja palvelusvallasta. Pietarin ja muiden apostolien ero on tässä ajatusyhteydessä siinä, että Pietari on Jumalan kansan palvelijoiden ensimmäinen ja vaatimattomin palvelija. Ja tässä tehtävässä hän hoitaa kirkon ykseyttä.

Lopuksi on vielä kysyttävä, periytyvätkö Pietarin tehtävät? Uuden Testamentin tekstit eivät siitä sano mitään.¹⁷ Katolisessa kirkossa päädytään Pietarin kirkollisen tehtävän periytyvyyteen sen argumentin perusteella, että Jeesus on perustanut kirkkonsa pysyväälle kalliolle, että Pietarin avaimet ovat pysyvä lahja kirkolle, ja että kirkko tarvitsee jatkuvasti paimenen, joka voi säilyttää lauman ykseyden. Kysymys liittyy hyvin läheisesti kirkon luonteeseen ja apostolisten tehtävien perimyksen yleensä. Emme voi tässä käsitellä tätä teemaa laajalti, vaan tyydymme muutamii yleisiin huomautuksiin.

Raamatun pelastushistoria on lupauksen ja täyttymysten historiaa. Ennustuksen tai lupauksen täyttymys tapahtuu historiasa ja on samalla sen tulkinta. Lupaus tai ennustus on itsessään useimmiten tulkinnanvarainen. Täyttymys määrää ja konkretisoi lupauksen. Jos tämä pitää paikkansa pelastushistorialliseen lupaukseen nähden yleensä, niin sitä enemmän Jeesuksen sanoihin ja tekoihin nähden, jotka vasta hänen kuolemansa ja ylösnousemuksensa valossa ilmaisevat varsinaisen merkityksensä. Johanneksen evankeliumissa viitataan jatkuvasti siihen, että

17. Vrt. *Beaupère* mt. s. 362—363. *Refoulé* mt. s. 39—41.

opetuslapset vasta myöhemmin alkavat ymmärtää Jeesuksen sanoja ja tekoja. Sen vuoksi ei pitäisi Jeesuksen tulevaisuuteen suunnatuilta teoilta ja sanoilta odottaa sellaista täsmällisyyttä, jonka vasta apostolisen ajan kokemukset ja harkinta tuovat esiin. Pietarin viran yhteydessä se merkitsee, että Pietarille annettu ja tulevaisuudessa täyttyvä lupaus vasta kirkollisessa elämässä voi saada konkreettisen muotonsa.¹⁸ Jos Pietari esiintyy Jerusalemin seurakunnan johtajana, jos hän sanoutuu irti juutalais-kristillisyydestä ja jos hän lopuksi menee Roomaan, niin näiden tekojen ei tarvitse suoraan johtua hänen johtajatietoisuudestaan, vaan on hyvin mahdollista, että Jumalan lupaukseen liittynyt siunaus osoittaa vaikutuksensa tällä tavoin konkreettisesti. Yleisemmin sanottuna: kirkon elämä ilmentää Pyhän Hengen johdolla sitä, mikä Kristuksessa on saanut alkunsa. Siksi ei tarvitse olla ihmeellistä, että ne Uuden Testamentin kirjoitukset, jotka käsittelevät nuoren kirkon elämää, eivät viittaa missään Jeesuksen Pietarille antamaan lupaukseen. Kokemuksen kautta kirkko tulee tietoiseksi annetun lupauksen konkreettisesta merkityksestä ja sisällöstä, ja näin kehittyneen vakaumuksen johdosta saa lupaus evankeliumeissa näin merkittävän paikan. Se ei merkitse, että nuori kirkko on luonut lupauksen, vaan ai-noastaan, että se on tullut tietoiseksi sen sisällön tärkeydestä.

18. »Das Versprechen begründet die Erfüllung, diese aber offenbart den Inhalt des Versprechens, der sich in der Ankündigung allein nicht entschleierte». Näin Y. Congar *Mysterium Salutis* -teoksessa. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik (Einsiedeln—Zürich—Köln 1965 ss) IV / 1/578. Ks. myös Benoit mt. s. 306—307.

SUMMARY

Jan Aarts, The Place of Peter among the Apostles

The four gospels express each in their own way the special position of Peter in the group of the twelve disciples of Jesus. He is the first-called of the disciples, is the first to profess his faith and is the first witness of the resurrection. He receives from Jesus the significant name Kepha(s) / Petros / Rock. He speaks in the name of the twelve and is regarded by Jesus as their representative. In the gospel of John, »the disciple whom Jesus loved most«, is the first as far as faith and love are concerned, but Peter keeps his first place on the level of leadership. After the resurrection the twelve are the directing and inspiring forces of the Christian community, but Peter appears clearly as their leader. When the church extends itself he visits the new Christian centers, and when he leaves Jerusalem »to go to another place« he disassociates himself from the Judaic character of the church. The Antiochian incident and the council of Jerusalem must be seen in the light of the discord between the gentile Christians and the Jewish Christians. The role of Peter may well have been that of a reconciler between Paul and James.

The testimony of the New Testament on the name of Peter and on his leading position among the disciples of Jesus and in the early church does not find its explanation in the situation of the young community. Its real significance is to be found in the three well known texts on the primacy of Peter (Mt. 16, 17—19; Lk. 22, 31—34; John 21, 15—19). These texts have in common, that Peter confesses his faith and love in Jesus, that he denies him and that he nevertheless receives a special task in the church of Christ. This trust is not due to the natural capabilities of Peter but to the free choice of God, whose grace will enable him to fulfill the task for which he is chosen. Peter's task to be the rock of the church, to hold the keys of the kingdom, to strengthen the faith of his brethren and to shepherd the flock of Christ can not be separated from the task of the other apostles. In unity they must serve the people of God. Peter's primacy should not be understood in the order of power and jurisdiction but in the order of service and communion. The texts in themselves do not speak about the primacy of Peter's successors, which can only be concluded from the nature of the church, from the apostolic succession in general, and from the interpretation which the living church throughout the ages has given of the promise of Jesus to Peter.

EUCHOLOGIUM SINAITICUMIN LÄÄKINNÄLLISESTÄ
OSASTA

1. Johdanto

Euchologium Sinaiticumilla¹ tarkoitetaan muinaiskirkkoslaavilla kirjoitettua käsikirjoitusta, jonka *Lavoslav Geitler* löysi v. 1880 Siinain vuoren Pyhän Katariinan luostarista. Teksti oli kirjoitettu glagoliittisin kirjaimin. Geitler translitteroi tekstin kyrillisille kirjaimille ja julkaisi sen v. 1882.²

Jo v. 1850 olivat arkkimandriitta *P. Uspenskij* ja *N. P. Krylov* löytäneet samasta paikasta koime glagoliiteilla kirjoitettua lehteä³, joiden myöhemmin on osoitettu kuuluvan yhteen ES:n kanssa.⁴ Geitler oli löytänyt käsikirjoituksen luostarin kirjastosta. Siihen kuului 106 sivua.⁵ Numeroinnista päätellen siitä puuttuu alusta 152 lehteä, ja loppuosakin on puutteellinen.⁶

ES sisältää osia liturgiasta ja rukoukokoelman, jonka lääkinnälliseen osaan kuuluvat 45 rukousta olen kääntänyt muinaiskirkkoslaavista suomeen *Jean Frčekin* julkaisusta.⁷ Näihin liittyy muutamia terveydenhoidollisia neuvoja sekä ohjeita papille rukousten valinnasta ja parannusriitin suorittamisesta. Myös annetaan neuvoja yleisölle, milloin sopii sairaudessa kääntyä papin puoleen.

1. Lyhennän nimityksen vastedes ES.
2. *Lavoslav Geitler* Euchologium Glagolski Spomenik Manastira Sinai Brda. Djela Jugoslavanske Akademije (Zagreb 1882).
3. *Paul Diels* Altkirchenslavische Grammatik (Heidelberg 1932) s. 11.
4. *Jean Frček* Euchologium Sinaiticum. Patrologia Orientalis (Paris 1933) s. 617.
5. *Geitler* mt. s. 1.
6. *Diels* mt. s. 3.
7. *Frček* mt.

ES:ää ovat tutkineet monet kuuluisat slavistit ja teologit. Olen jättänyt muutamia rukouksia kokoelman keskeltä pois⁸, koska en ole pitänyt niitä lääkinällisinä. Sen sijaan olen ottanut mukaan rukoukset riivattujen puolesta, koska katson riivattujen jo Uuden Testamentin mukaan kuuluvan tautien, ilmeisesti erilaisten mielitautien aiheuttajiin.⁹ Tämä poikkeaa siis näissä kohdin *Mansvetovin*¹⁰ käsittelyjärjestyksestä.

Kokoelman rukousten syntyäika, -paikka ja alkuperä ovat kiinnostaneet tutkijoita. Se on ilmeisesti kirjoitettu lähellä sitä aikaa, jolloin slaavit kääntyivät kristinuskoon. Tästä on todistena mm. lääkinällisen osan rukous »kirkkoon kuuluvan ja uskovan sairaan puolesta».¹¹ Kielitieteilijä *August Leskien* valitsi ja lajitteli aidolla muinaiskirkkoslaavilla kirjoitetut tekstit ja hylkäsi esim. *Ostromir-evankeliumin*, koska sitä ei kielellisesti enää voinut pitää puhtaana muinaiskirkkoslaavina. Kokoelmaan hän otti ES:n ja totesi, ettei hänen kokoelmansa alkuteksteistä yksikään ollut nuorempi kuin 1000-luvulta.¹² *Geitler* ja *Mansvetov* ovat sijoittaneet tekstin kyseisen vuosisadan loppupuolelle. *Frček*¹³ päätteli kokoelmassa olevan kaksi kerrosta: toinen niistä kuuluu kaikkein vanhimpaan, jopa kyrillo-metodiolaiseen kauden ja moravo-pannonialaiselle alueelle, kun taas toinen kerrostuma on nuorempi. Se ajoittuu 900-luvulle ja on alkuperältään bulgarialais-makedonialainen. Sen sijaan itse käsikirjoitus, joka luonnollisesti on kopio tai kopion kopio alkuperäistekstistä, on melko virheellinen, ja sitä lienee tuskin kirjoitettu ennen 1000-luvun loppua.

Jo edellä mainitsin pari syntypaikkateoriaa. Kaikki ovat yksi-

8. Iltarukoukset, himon ja ylensyömärin rukoukset.

9. Esim. Matt. IV: 24, VIII: 16, IX: 32, XII: 22, IV: 22, Mark. I: 26, V: 2 ja Luuk. VI: 18, IX: 39, XI: 14.

10. *I. Mansvetov* Euchologium Glagolski Spomenik manastira Sinai brda. Pribavlenija k izdaniju tvorenii svjatyh otcev (Moskva 1883) s. 367.

11. Samaa mieltä on *Mansvetov* ks. mt. s. 361.

12. *August Leskien* Handbuch der Altbulgarischen (Altkirchenslavischen) Sprache, 6. p. (Heidelberg 1922) s. III.

13. *Frček* mt. s. 625.

mielisiä siitä, että kokoelma on eteläslaavilainen. Geitler¹⁴ piti syntypaikkana Makedoniaa. Sloveeni *Kotnik* nimitti sitä ilman muuta sloveenilaiseksi kirjaksi.¹⁵

ES:ssä on todettu useita kreikankielestä tehtyjä käännöksiä.¹⁶ *Uondrak*¹⁷ havaitsi ES:n rippikaavoissa — jotka eivät siis kuulu lääkinälliseen osaan — esiintyvän yhden muinaisyläsaksalaisen käännöksen ja katsoi tämän tekstin kääntämisen tapahtuneen alueella, missä slovakit ja sloveenit olivat kosketuksissa keskenään. *Murko*¹⁸ ja *van Wijk*¹⁹ katsoivat kokoelmaan sisältyvän myös käännöksiä latinasta. Viimeksimainittu piti myös mahdollisena, että yhden ja saman tekstin eri osilla on saattanut olla eri kääntäjät. Murko arveli kokoelman olevan alunperin Pyhän *Klimentin*, *Metodioksen* oppilaan, kokoaman.

Tutkijat korostavat kuitenkin, ettei kokoelma pääasiallisesti koostu käännöksistä. Erityisesti *Almazov*²⁰ sanoi, että se on pääasiallisesti nimenomaan eteläslaavilaisen kirkon oma luomus. Sen arvoa korosti Mansvetov toteamalla, että ES on slaavilaisen ortodoksisen kirkon vanhin käsikirja, yhtä vanha kuin vanhimmat rukouskirjat. Seuraavat tunnetut kirkkokäsikirjat ilmestyivätkin sitten vasta 1300-luvulla. Edelleen hän kertoi, että ennen kaikkea kuumeen rukoukset ja monet muutkin lääkinällisen osan rukoukset, joita myöhemmin pidettiin luonteeltaan kansanomaisina ja apokryfisina, kiellettiin sittemmin kirkon taholta. Sen jälkeen niitä on esiintynyt vain epäkanonisissa kirjoituksissa

14. *Geitler* mt. s. VII.

15. *France Kotnik* *Iz ljudske medicine*. Narodpisje Slovencev I—II (Ljubljana 1944—1955) s. 123.

17. *U. Uondrak* *Althochdeutsche Beichtformeln im Altkirchenslavischen und in den Freisinger Denkmälern*. Archiv für Slavische Philologie (Berlin 1894) s. 131.

18. *U. Murko* *Geschichte der älteren südslavischen Litteraturen* (Leipzig 1908) s. 60.

19. *N. van Wijk* *Zur Vorgeschichte zweier altkirchenslavischen Denkmäler*, Archiv für slavische Philologie XL (Berlin 1926) s. 273.

20. *A. I. Almazov* *Tainaja ispoved v. pravoslavnoi vostochnoi cerkvi* (Odessa 1894) s. 207.

ja niissäkin katkelmallisena. Tässäkin suhteessa ES on ainutlaatuinen rukouskokoelma.²¹

2. Rakenneanalyysistä

Folkloristinen tutkimus on ottanut oppia kielitieteestä kehittämällä foneemia ja allofonia vastaavat käsitteet motifeemi ja allomotiivi.²² Motifeemit ovat käsiteltävän aineiston minimiyksiköitä eli »emic»-yksiköitä, joilla on kolme osittain toistensa päälle menevää komponenttia: piirre, ilmentymä ja jakauma.²³

Rukouksia analysoidessani olen käyttänyt tätä *Piken* ja *Dundesin* kehittämää menetelmää. Seuraavassa käytännön esimerkki menetelmästä. Kyseessä on kokoelman ensimmäinen rukous:

Pyhä Isä, sielujen ja ruumiitten parantaja,
 Joka lähetit pois ainoan poikasi,
 meidän Herramme ja Jumalamme Jeesuksen Kristuksen,
 kaikesta sairaudesta parantavan
 ja kuolemasta vapauttajan,
 paranna tämä sinun palvelijasi (nimi)
 häntä vaivaavasta ruumiillisesta sairaudesta
 Sinun Kristuksesi armolla
 ja anna hänen elää Sinulle kiitollisuuden velassa
 ylistäen Sinua Sinun mielesi mukaisesti!
 Sillä Sinun on herruus.

Tämän rukouksen analyysi on seuraava: Puhuttelu — ylistys — pyyntö — lupaus — doxologia.²⁴

Tällä tavoin menetellen olen analysoinut kaikki rukoukset ja niiden rakenteen perusteella olen jakanut ne viiteen eri ryhmään, joille olen antanut nimet ja jotka käsittelen seuraavassa kunkin erikseen.

21. *Mansvetov* mt. s. 383.

22. *Alan Dundes* *The Morphology of North American Indian Folktales* (Helsinki 1964) FFC, s. 59.

23. *Kenneth L. Pike* *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior* (Glendale California 1954) s. 36.

24. I tarkoittaa, että puhutellaan Kolminaisuuden ensimmäistä persoonaa.

a) Yleiset sairauden rukoukset

Näitä on kokoelmassa yhdeksän, ja niistä on kahdeksalle löydetty kreikankieliset vastineet.²⁵ Tälle ryhmälle on ominaista, etteivät ne viittaa Raamatun ihmetekoihin ja tapauksiin suorasti, kuten toisessa ryhmässä. Niissä ei ole myöskään täsmällisiä diagnooseja. Sairautta on käsitelty ylimalkaisesti. Puhutaan esim. »kaikesta lihallisesta ja sielullisesta sairaudesta». Vain yhdessä rukouksessa esiintyy motifeemina taudin selitys. Diagnooseihin ja taudin selityksiin palaan kaikkien ryhmien kohdalta kuitenkin vähän myöhemmin.

Ensimmäisen ryhmän kaikki rukoukset alkavat puhuttelulla. Yhdessä on — rukous on kaksiosainen — kummankin osan alussa puhuttelu. Näistä kymmenestä puhuttelusta viisi viittaa Jumalan ensimmäiseen ja yksi toiseen persoonaan. Muista ei persoona käy selvästi ilmi.

Toisena motifeemina on yhtä rukousta lukuunottamatta ylisyys, kuten »Joka suunnattomalla hengelläsi pidät huolta ihmiskunnan sairauksista ja Joka pois otat koko maailman synnit». Pyyntömotifeemi esiintyy yhtä rukousta lukuunottamatta heti ylistyksen jälkeen. Kaikki tämän ryhmän rukoukset päättyvät doxologiaan, joka on kaavamainen loppuylistys. Tekstissä se usein esiintyy katkelmallisena. Sen loppuosa korvataan kahdella pystysuoralla viivalla, jotka Frček on ranskantanut »etc».

Näiden motifeemien lisäksi esiintyy ryhmän muutamissa rukouksissa vielä taudin selitys-motifeemi ja rukoilijoitten puolesta pyydetty siunaus sekä lupaus-motifeemi. Motifeemien järjestys on tässä ryhmässä hyvin ankara.

b) Raamatun tapahtumiin viittaavat tai diagnoosin sisältävät rukoukset

Tämä ryhmä on kokoelmassa suurin käsittäen kaikkiaan 27 rukousta. Niiden motifeemiketjut ovat myös muihin ryhmiin ver-

25. Frček mt. s. 629.

rattuina heterogeenisimmat. Niiden tyypillisin piirre on se, että vedotaan johonkin Raamatun tapaukseen, tavallisimmin Jeesuksen ihmetekoon. Niiden diagnoosit viittaavat selvästi näihin tapauksiin. Puhuteltava persoona on kolmea poikkeusta lukuunottamatta Jeesus Kristus. Kymmenessä rukouksessa korvaa doxologian lupausmotifeemi, esim.: »Niin että se, jonka Sinä olet nostanut, antaa Sinulle kiitoksia Isälle ja Pojalle».

Näistä rukouksista esitän yhden esimerkin:

*Rukous paljon vettä juovan sairaan puolesta*²⁶

Valutettuasi vettä haavan läpi kylkiluistasi,²⁷
 Kristus, meidän Jumalamme,
 olet Sinä hukuttanut kaikki vihamieliset voimat
 ja voittanut kaiken vetisen, janoavan hengen
 ja kaiken sairauden, joka juo vettä.
 Mutta suvaitse nyt katsoa tähän Sinun palvelijaasi
 ja aja hänestä ulos koko janoa aiheuttava henki
 ja koko sairaus, joka polttaa hänen lihaansa
 ja hänen sisuksiaan,
 joka kuivaa hänen huuliaan,
 polttaa hänen kurkkuaan!
 Viilennä häntä kylmyydelläsi!
 Juota hänet kylläiseksi armosi lähteellä!
 Istuta terveys hänen ruumiiseensa,
 niin että ylistetään Sinun nimeäsi,
 Isän, Pojan ja Pyhän Hengen!

*c) Rukous ihmisen vapauttamiseksi kihdistä*²⁸

Tätä rukousta en katsonut voivani sijoittaa mihinkään ryhmään. Se on oudon heterogeeninen, ja siinä on kolme puhuttelun kohdetta: Ensin pyydetään Jeesukselta apua. Sitten käsketään kihtiä ja lopuksi doxologiassa pyydetään Jumalanäidin apua. Tämä onkin kokoelman ainoa rukous, jossa käännytään Neitsyt

26. *Frček* mt. s. 721 (45).

27. Vrt. Johannes 19: 34.

28. *Frček* mt. s. 733 (57).

Marian puoleen. Almazov on todennut tämän rukouksen alkuperältään puhtaasti eteläslaavilaiseksi. Sen eri muunnelmia on esiintynyt sekä eteläslaavilaisissa että venäläisissä kirkkokäsikirjoissa.²⁹ Rukous on seuraavanlainen:

Herra Jeesus Kristus, meidän Jumalamme,
armahda tätä ihmistä, jota lyö kihti,
jolla on 150 kynttä!

Älä lyö häntä käsille
äläkä jaloille
äläkä koko ruumiiseen,
vaan asetu käpertyneenä yksinäiseen paikkaan!

Kaikkein pyhin Jumalansynnyttäjä,
armahda ja auta tätä Jumalan palvelijaa
nyt ja aina ja iankaikkisesti!

d) Kuumeen loitsut

Kuumeen loitsuilla tarkoitan kokoelman kuutta rukousta, jotka rakenteellisesti ovat sangen yhtäläisiä. Jokaisessa puhutellaan taudin demoniksi käsitettyä kuumetta. Niistä viisi liittyy Kristuksen kärsimyshistorian eri osiin. Yhden Raamattu-motifeemin aihe näyttää olevan Johanneksen Ilmestyskirjan neljännestä luvusta.

Puolet näistä rukouksista sisältää halveksunta-aiheen . . . »vii-meinen tauti, joka olet halveksittu ja heikoin kaikista taudeista». Jumalalla myös pelotellaan: »Tämä Herra lyö sinua ja surmaa sinut». Myös esiintyy käsky-motifeemi: »Juokse pois hänestä!»

Kuumeet on rukouksissa lajiteltu eri vuorokauden aikojen mukaan sen mukaisesti, mihin aikaan kyseisen kuume saapui potilasta vaivaamaan. Loitsut vetoavat tällöin Raamattu-motifeemissaan siihen, mitä Kristukselle tapahtui juuri sillä kellon lyömällä. Seuraavassa lyhin näistä rukouksista:³⁰

29. *A. I. Almazov Vračevalnyja molitvy* (Odessa 1900) s. 65—66.

30. *Frček* mt. s. 755 (79).

Rukous sen puolesta, jota puistatellaan aamulla

Herra karkoittaa sinut, aamuinen kuume,
viimeinen sairaus, vähäjärkinen ja vähävoimainen,
joka puistattelet vähäjärkisiä ja vähäuskoisia.

Se Herra, Jonka suhteen juutalaisten johtajat ja papit
ja juutalaisten vanhimmat
pitivät aamulla neuvonpitoa,
ja Jonka ylipapit ja juutalaisten vanhin kahlitsivat
aamuudessa neuvonpidossa
ja antoivat Pontius Pilatukselle.

Peljästy Häntä ja poistu!
Muista Judas Iskariotia,
joka peljästy
ja pani pois hopean
ja hirtti itsensä!
Muista kirjanoppineita, jotka eivät uskaltaneet
ottaa ylös Hänen hintansa hopeaa!
Muista Häntä, Joka seisoi Pilatuksen edessä
ja Jota kirjanoppineet ja vanhimmat herjasivat
ja Jota Pilatus suuresti ihmetteli!
Muista Pilatuksen vaimoa,
joka peljästy Jeesusken vanhurskautta ja kauhistui!
Muista Pilatusta,
joka peljästy ja sanoi:
»Puhdas olen minä tämän vanhurskaan verestä!»
Vapise! Pakene!
Sinut karkottaa Herra,
Joka otti vastaan kahleet aamuudessa neuvonpidossa.
Hän antaa terveyden tälle palvelijalleen.
Niin että ylistetään.//

e) Saastaisten henkien kiroukset

Tähän ryhmään kuuluu vain kaksi rukousta. Ensimmäinen on pitkä ja jakautuu viiteen osaan. Toinen rukous on alkutekstitissä katkelmallinen. Se alkaa paholaisen puhuttelulla. Loppuosa on kaunis rukous.

Aiheina näissä rukouksissa ovat monet paholaiseen kohdistetut kiroukset, pelottelut ja käskyt. Etenkin ensimmäisen rukouk-

sen toisessa osassa kuvataan paholaisen monia ilmenemismuotoja. Rukouksissa muistutetaan pitkissä, litanianomaisissa luetteiloissa Jumalan monista ihmeteoista, jotka ulottuvat enkelien kapinaan, maailman luomiseen ja lukuisiin Vanhan ja Uuden Testamentin tapauksiin.

Kokoelmassa näitä exorcismeja nimitetään Pyhän Basileioksen kirouksiksi saastaisia henkiä vastaan. On kuitenkin esitetty epäilyjä, että ne olisivat syntyneet vasta myöhempänä aikana.³¹ Seuraavassa esitän ensimmäisen manauksen neljännen osan.

Kiroan sinut Sen kautta,
 Joka haluaa aukaista paratiisinsa valituille pyhilleen,
 Joka haluaa uudistaa taivaan ja maan,
 Jonka sanat ovat valoa,
 Jonka sanat ovat kuin metsiä polttava tuli
 kuin kiveä leikkaava taltta.

Kiroan sinut sen kautta,
 Joka horjuttaa jokaista mahtavalla kädellään
 ja korkealla käsivarrellaan,
 olkootpa sitten taivaissa
 tai maassa
 tai vedessä
 tai helvetissä.

Joka on mitannut merien veden kourallaan
 ja taivaan kämmenensä leveydellä,
 ja Joka katseellaan järkyttää maata,
 Joka on asettanut vuoret mittaan ja maat vaakaan,
 ja Joka horjuttaa ja tärisyttää ja tyynnyttää vuoret,
 ja Jonka alle jokainen alistuu.

Alistu sinäkin, Saatana, elävän, totisen Jumalan alle
 ja lähdet tästä astiasta!

Sillä Jumalan on kunnia
 ja Isän ja ainosyntyisen Pojan
 ja kaikkein Pyhimmän Hengen,
 nyt, aina ja iankaikkisesti.

31. *Adolph Franz* Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter II (Freiburg im Breisgau 1909), s. 576.

3. Taudin selitykset

Kokoelman rukouksissa esiintyy vain kaksi selitystä taudin syystä. Ne esiintyvät toisissa rukouksissa yhteen kietoutuneina, toisissa vain jompikumpi. Useissa ei löydy mitään selitystä taudin aiheuttajasta. Nämä selitykset ovat demoniselitys ja syntiselitys, jonka yleisemmässä mielessä katsotaan kuuluvaksi taburikosselityksiin.

Demoniselityksistä oli jo edellä esimerkkejä, kuten »kihti, jolla on 150 kynttä». Useimmiten ei pahan hengen esiintymishahmoa mitenkään kuvata. Sangen usein käy ilmi, että taudin aiheuttaja on paholainen, esimerkiksi: »Irroita hänet tästä paholaisen kahleesta! Oikaise hänet tästä paholaisen taivutuksesta!».

Neljännän ryhmän rukouksissa kuvataan paholaista paljon värikkäämmin kuin muissa. Kuumeen demoneja ajateltiin olevan monia. Jokaiselle vuorokauden ajalle oli oma demoninsa apulaisineen. Eräässä näistä rukouksista kuvataan demonia: ..»tämä kuume, joka on pirun kaltainen».

Viimeisessä ryhmässä käy selvästi ilmi, että kyseessä on itse paholainen: ..»kerran arkkistrategiksi kohotettu... ja hänen kanssaan ..hänen palveluksessaan olevat langenneet enkelit, jotka ovat pahuuden demoneja». Seuraavassa esimerkki viimeistä edellisestä rukouksesta:³²

Missä sitten oletkin tai mistä tuletkin,
ja olitpa itse Belsebub
ja näkymätön tai ylpeä
tai eläimen hahmossa ilmestyvä, joko käärmeen tai pedon
hahmossa,
tai savulta tai joltain höyryltä näyttävä
tai nousten ylös kuin tuli
tai ilmestyen ilmestyksenä

joko miehen hahmossa tai naisen
tai matelijan tai linnun
tai puhuen yöllä kumeasti ja pelottaen

32. *Frček* mt. s. 764 (85).

tai tullen vastaan tiellä
 tai valkosipuliin liittoutuneena
 tai paljossa juodussa viinissä
 tai heikkoudessa tai sairaudessa
 tai ahnaissa kyynelissä
 tai kehottaen nauruun. . .

(Luettelo jatkuu vielä pitkään.)

Syntiselityksestäkin on edellä ollut esimerkkejä esitetyissä rukouksissa. Useissa rukouksissa demoni- ja syntiselitys kietoutuvat yhteen. Eräässä kuumeen loitsussa sanotaan, että kuume hiipii salaa ja iskee »järjettömään ja tottelemattomaan ihmiseen». Rukouksissa puhutaan myös »synnistä ja synnin sairaudesta». Eräässä toisen ryhmän rukouksessa sanotaan: »Suvaitse nyt katsoa tähän Sinun palvelijaasi, joka on sortunut synteihin, jota sairaus ja vastustamaton vaiva ovat lyöneet. Rukoilemme Sinua, Herra: Muista sanaasi syntien anteeksi antamisesta maan päällä! Anna hänelle anteeksi kaikki synnit, omat ja myös hänen vanhempiansa!» Välistä pyytävät esirukoilijat itse samalla myös omia syntejään anteeksi: »Hänen kerallaan paranna myös meidän sairautemme! Olithan meidän takiamme ihminen.»

4. Diagnoosit

Rukouksista esille käyvät diagnoosit ovat sangen rajoittuneita. On paljon yleisiä sairauden rukouksia, kuten kaikki ensimmäisen ryhmän rukoukset. Muissa ryhmissä käy diagnoosi paremmin esille. Kihdille on oma rukouksensa ja useille kuume-lajeille omansa. Kun näitä rukouksia tarkastelee, käy selvästi ilmi, että kyseessä on toisintakuume eli malaria. Riivattujen rukoukset tarkoittivat todennäköisesti erilaisia mielisairauksia ja kaatumatautia.

Toisen ryhmän rukouksissa on useita diagnooseja. On rukoukset käsien jomotuksiin, vesisairauksiin, kuuron puolesta, silmistään sairaan puolesta, jokaisen mykäksi tulleen puolesta, syntymästään asti sokean ja sokeaksi tulleen puolesta, kaikkeen

pistävään ja terävällä satuttavaan jalkasairauteen jne. Näistä kaikista käy ilmi, ettei rukouksia ollut laadittu diagnoosien mukaan, vaan päinvastoin. Kun kokoelma sisältää neljä silmätautiopin ja kolme puhe- ja äänihäiriöopin aloihin kuuluvaa rukousta, ja kun samalla esimerkiksi synnytysooppi ja naisten taudit sekä traumatologia puuttuvat, voi päätellä, että rukoukset oli sovitettu Raamatun eri tekstien mukaan eikä päinvastoin.

Kiintoisaa on tässä yhteydessä todeta, että tautien katsottiin jakautuvan ruumiillisiin ja sielullisiin: »Paranna hänet kaikesta lihallisesta ja sielullisesta sairaudesta!»

5. Terveystieteelliset neuvot

Mitään varsinaisia lääkkeitä ei neuvota. Annetaan kuitenkin muutamia ruokajärjestysohjeita, kuten: »Kuumeen vaivaama syököön iltaa vasten vähän puuroa ja vesiä vähän kolmantena päivänä, mutta älköön syökö mitään makeita.» Toisessa rukouksessa sanotaan: »Syököön vähän ravintoa kello kolme, mutta sitten älköön syökö enää mitään.» Kolmannessa taas: »Syököön vähän nähtyään tähden!» Ylensyöntiä pidettiin ilmeisesti muutenkin turmiollisena jo noina aikoina, koska lääkinnällisten rukousten lomassa on pikku rukous³³, jolla on pitkä nimi: »Rukous suursyömärin vapauttamisesta, anteeksi saamisesta voimakaan ja kiihottavan aterian nauttimisen johdosta ja kuinka nousta Pyhän Hengen avulla tuosta heikkoudesta».

6. Kuinka rukoukset suoritettiin

Tyhjentävää kuvausta emme saa tästä aiheesta, mutta siellä täällä on rukousten lomassa viitteitä tavoista, miten rukouksia suoritettiin.

Kokoelmasta käy ilmi, että pappien puoleen käännyttiin sai-

33. *Frček* mt. s. 732 (56).

rauksissa jopa niin usein, että heidän oli pakko rajoittaa vastaanottoaan: Sairastuneen oli odotettava seitsemän päivää ennen avun pyyntöä, jos tauti oli lievä. Jos se taas oli vaikea, tuli odottaa vain kolme päivää. Hyvin vaikeassa tapauksessa riitti yksi päivä ja kauhistuttavassa tapauksessa aamiaiseen tai puoli-päivään asti.

Papit ottivat hoitoonsa ilmeisesti hyvin toivottomiltakin tunteita tapauksia: sokeita, kuuroja, mykkiä. Myös ilmeisesti pakanoita parannettiin, koska oli syytä tehdä erikseen rukous »kirkkoon kuuluvan ja uskovaisen sairaan puolesta».

Suurin osa potilaista varmaan tuotiin kirkkoon, mutta ilmeisesti ei kaikkia. Onhan kokoelmassa erikseen rukoukset »jokaisen kirkkoon tuodun puolesta» ja »paareilla tuodun sairaan puolesta». Vaikea olisi sen sijaan varmasti ollut tuoda kirkkoon sairasta, »jota puistattelee kuume, joka panee hampaat kalismaan».

Parannusnäytelmä itse kirkossa oli varmasti juhlallinen toimitus. Rukouksista käy ilmi, että alttaria suitsutettiin, ja pappia neuvotaan pukeutumaan stolaan ja feloniin ja asettamaan potilaan kynttilä kädessä alttarin eteen.

Myös ulkonaisia menetelmiä käytettiin. Käy ilmi, että potilasta voideltiin öljyllä. Pappi sylki vamman päälle: »Katsahda minuun syntiseen, joka käytän Sinun parantavien sylkemistesi menetelmää!» Kuuron korviin asetettiin sormet, ja sokean silmiä hiveltiin.

Rukouksissa kehoitetaan pappia välillä käyttämään hiljaista ääntä. Doxologiat luettiin kautta linjan kovalla äänellä.

Rukouksiin osallistui ilmeisesti toisinaan myös useita pappeja ja paikalla oli ainakin joskus myös kirkkokansaa, koska viimeinen rukous loppuu »ihmisten» vuorosanaan.

Eräästä kuumeen loitsusta ilmenee, että parantunutta potilasta kehoitettiin sytyttämään kirkkoon kolme kynttilää tai, jos hän oli varakas, tekemään lahjoituksen kirkolle tahi köyhille Herran nimessä.

SUMMARY

Kaisu Jaakkola, On the Medicinal Section of Euchologium Sinaiticum

The study deals with 45 healing prayers in the Euchologium Sinaiticum discovered by *Geitler*. Their structure was analyzed according to the model introduced by *Pike* and *Dundes*. As a result, five different categories were delineated. The first of these includes nine healing prayers of a general nature with a rather strict and uniform structural pattern. The second category comprises prayers referring to Biblical events or containing a diagnosis. They are 27 in number and their motiphem chains are more heterogeneous than those in the first category. Allusions to Biblical stories, most often to miracles performed by Jesus, are typical of them. The diagnosis appearing as the title has been formulated on the basis of the story and not of the frequency of the illness in question. The collection contains e.g. four prayers on behalf of those with an illness in the eye or of the blind. The third category consists of only one prayer dealing with relieving a person from gout. It contains three addresses: first, Jesus is approached for help; second, gout, conceived as the demon of the illness with 150 nails, is commanded; and last, the Mother of God is called to help. This is the only prayer in the collection in which Mary is approached. The fourth category contains six anti-fever spells. Fever, personified as a demon, is addressed in all of them but its appearance is not described in any detail. These prayers all refer to Biblical events, five of them to the Passion. The fevers have been classified according to the time of day in which they come to torment the patient. Then the demon and its assistants are threatened with the events of the Passion that took place at that time of day. In the last category we find two partly fragmentary exorcisms translated from Greek and called Curses of St. Basil against Foul Spirits.

Only two explanations for illnesses are given: one is that they are caused by demons, the other, by sins, and these are often interwoven. The collection also contains some advice on health practices and some advice to priests on how to conduct curative rites.

Niilo Karjomaa

NAKOKOHTIA KIRKOLLISESTA HIERARKIASTA VANHALLA AJALLA

Klemens Roomalaisen lähetyskirje kiinnittää huomion kirkollisen organisaation kehityksen varsin keskeiseen ajankohtaan. Se kuvaa meille ne olosuhteet, joissa kehittyi ja vahvistui kirkollinen vallankäyttö sekä siihen kohdistuneen vastuksen, jonka katsottiin puolustavan perinnäistä kirkollisen vapauden lahjaa. Jokaisessa Klemensin kirjeen lauseessa me saatamme selvästi tuntea ajanhengestä sen, että olosuhteet ovat muuttumassa ja että apostoliseen aikaan verrattuna kirkollinen valta saavuttaa suuremman merkityksen ja selvemmän lujuuden. Paikallinen kristillinen yhteisö kutsutaan entistä useammin ja järkähtämättömämmin noudattamaan aikaansaattua järjestystä sekä alistumaan kirkollisen vallankäyttäjän tahtoon. Kirkollinen auktoriteetti, mikä aiemmin oli hajoitettu Kirkon palvelussa erilaisia armolahjoja omaavien, vapaiden ja virallisten kesken, keskittään nyt yksinomaan Kirkon vallan käytöstä vastaaville johtajille.

Klemens Roomalaisen lähetyskirjeessä¹ henkilöt, joilla on

1. *Klemens Roomalainen* oli *Eusebioksen* kronologian mukaan kolmas Rooman piispa *Liniuksen* ja *Anakletuksen* jälkeen vv. 92—101. Hän nautti alkuseurakunnan hyvin suurta arvostusta. *Origenes* ja *Eusebios* pitivät häntä samana miehenä, joka ap. Paavalin Filippiäiskirjeen 4: 4:ssä mainitaan pakanainapostolin työtoverina. *Eusebioksen* (*Hist. eccl.* II: 38, 1) ja *Hieronymoksen* (*De vir. ill.* 15) mukaan kirjoitti Klemens kirjeensä Rooman paikallisen kirkon valtuuttamana (ek. prosópu-ex persona-tis Roméon ecclisias). Pyhä *Ireneios* Lyonin piispa, (*Adv. haer.* III: 3: 3) mainitsee, että Klemens, kolmas apostoli Pietarin seuraajista Roomassa, joka oli vielä henkilökohtaisesti seurustellut Pietarin ja Paavalin kanssa, oli kirjoittanut »erittäin etevän»

kirjansa ollessaan Rooman kirkon piispanvirassa. Tämä maininta sopii hyvin puheenaolevan kirjan hierarkiaa käsittelevään osaan, sillä siinä, kuten tulemme havaitsemaan, on yhtenäisenä pyrkimyksenä yleiskirkollisen järjestyksen lujittaminen ja kirkon johtajien arvovallan vahvistaminen. Klemensin kirje luettiin Syyrian kirkossa raamatullisiin kirjoituksiin ja se sisältyy myös Codex Alexandrinukseen.

Kirjan kirjoittamisaika on likipitäen määritelty, jos perimätieto sen kirjoittajasta on oikea, mitä ei olekaan syytä epäillä. Sillä kirjeestä itsestään saatavat kirjoittamisajan kiinnekohdat täysin sopivat yhteen sen kanssa. Kirjeen sisällön antamaa todistusta onkin pidettävä ulkopuolisia viitteitä arvokkaampana. Tämän perusteella voidaan kirjan syntyäika rajata varsin suppeaan kauteen. Tekijä nimittää (V: 1—7) Pietaria ja Paavalia sekä muita kirkon marttyyrejä »lähimmän menneisyyden taistelijoiksi», mutta samalla »meidän polveemme» kuuluviksi. Keisari *Neron* vaino, jossa mainitut apostolit ja lukuisat muut marttyyrit saivat surmansa, on siis lähintä menneisyyttä, johon kirjoittajakin itsensä lukee. Luvusta XLIV saatamme päätellä tekijän tuntevan toisia apostolien asettamia piispoja ja presbyteerejä, joista eräät olivat jo kuolleet. Nämä kirjan sisäiset tiedot viittaavat siihen, että kirja on kirjoitettu n. miespolvi *Neron* vainon jälkeen. Kun näihin viitteisiin lisäämme vielä I luvun maininnan kirkkoa äsken kohdanneesta vainosta, päädyimme *Domitianuksen* (81—96) aikaan, sillä historia todistaa *Neron* jälkeisen vainon olleen *Domitianuksen* aikana. Vaino ei ollut kovin verinen, vaan kohdistui eniten kristittyjen omaisuuteen, joka takavarikoitiin. Juuri tällaisiin tapahtumiin soveltuvat hyvin kirjeen I: 1 sanat: »Äkkiarvaamatta ja toinen toisensa jälkeen meitä kohdanneiden onnettomuuksien ja vaarojen tähden...»

Kirjeen kirjoittamisaikana voidaan pitää *Domitianuksen* vainon loppupuolta, vv. 95—96 (*Kern*, s. 93—95), jopa *Domitianuksen* viimeistä hallitusvuotta. Kirjeen kirjoittamisen tarkoitus on selvä: kirkon johtajien vallan lujittaminen ja kirkollisen järjestyksen ylläpitäminen aikana, jolloin apostolien ajan karismaattiset armolahjat alkoivat hävitä ja niihin perustunut kirkollinen jumalanpalvelus ja seurakuntaelämä käydä mahdottomaksi. Esim. *Didakhessa* profeetan tuli »sallia kohottaa kiitosta niin paljon kuin hän tahtoi» (X: 7). Todennäköisesti ajan mukana kehitys oli johtanut liialliseen vapauteen niin jumalanpalveluselämän kuin kirkollisen hallinnonkin osalta ja siksi *Klemensin* kirkonjohtajille antama vahvistus oli tarpeen. Korinton seurakunnan sisäinen elämä omalta osaltaan vain vahvistaa keskitetyn vallan ja kuirin tarpeellisuutta Kirkossa.

I *Klemensin* kirje tunnettiin vuoteen 1875 saakka *Codex Alexandrinuksesta* (CA), jossa se oli liitettynä kreikankielisenä Uuden Testamentin loppuun. Teksti ei kuitenkaan ollut täydellinen. Se käsitti vain

korkein valta ja asema, ovat seuraavat: igúmeni, presbýteri, epískopi ja presbýteri kathedraméni.² Keitä tarkoittavat nämä nimitykset; yksiä ja samoja kirkkoyhteisön viranhaltioita, vaiko kirkollisen hallinnon eri asteen omaavia seurakuntayhteisön palvelijoita? Kahden ensimmäisen ryhmän muodostavat otaksuttavasti kaksi itsenäistä kristillisen yhteisön palveluastetta, kaksi erilaista kirkollista johtoryhmää. Tämä ilmenee siitä, että Klemens ylistää korinttolaisia sen johdosta, että he menneinä aikoina olivat kuuliaisia igumeeneille, mutta myös osoittivat presbyteereille näille kuuluvaa arvonantoa. Todennäköisesti nämä olivat kirkkoyhteisön erilaisissa palvelutehtävissä olevia henkilöitä, sillä muutoin Klemensin sanoissa olisi outoa toistoa. Edellä mainittujen henkilöiden tehtävien erilaisuus edellyttää myös heidän kohdallaan johdonmukaista auktoriteetin ja aseman erilaisuutta kirkkoyhteisössä, mutta myös korinttolaisten erilaista suhtautumistapaa heihin. Igumeeneja he tottelivat, mutta presbyteereille he vain osoittivat kunnioitusta, pitivät arvossa. Niinpä voimme päätellä, että ensinmainituille (igúmeni ja presbýteri) kuului kirkkoyhteisössä valta ja jälkimmäisille (epískopi ja presbýteri kathedraméni) eettinen auktoriteetti. Igumeenit ja presbyteerit todennäköisesti johtivat sanan varsinaisessa mieles-

57 lukua. Täydellisen kreikankielisen tekstin löysi v. 1875 Konstantinopolista Nikomedian metropoliitta *Philoteos Bryennios*. Käsikirjoituslöytö oli peräisin Jerusalemin patriarkaatin kirjastosta (Codex Hierosolomitanus, CH) ja se on kirjoitettu v. 1056 sisältäen jo mainitun tekstin lisäksi Barnabaskirjeen ja Didakhen kreikankielisen tekstin. Käsikirjoituksen Bryennios julkaisi v. 1883. Tekstin käännöksistä tulkoon vielä mainituksi Syyrialainen (S) vuodelta 1170, Latinalainen (L) kirjoitettu 1000-luvulla ja Koptilainen (C), joita on kaksi; toinen 300-luvulta igumeeni *Shnudin* (Shenuten) »Valkasta luostarista» ja toinen, vaillinaisempi, 400-luvulta. Klemensin kirjeestä lähemmin ks. Apostolisten Isien Kirjat (Jyväskylä 1928), s. XVII—XXV. — *Aari Surakka* Patrologia (Pieksämäki 1959), s. 48—50 — *P. I. Malitskij* Kristillisen Kirkon Historia (Savonlinna 1928), s. 126—128: — *S. U. Bulgakov* Nastol'naja Kniga (Kiev 1913); *P. Klemens Roomalainen* 25/11, s. 473—474. — Pisanija mužei apostolskih (Moskva 1862), s. 79—158 — Kirkko-isäin kirjoituksia (Sortavala 1899), s. 51—126.

2. Luvut I: 3; XXI: 6; XLII—XLIV; LIV: 2 (*Gefel* ja *Hilgenfeld*).

sä kristillistä yhteisöä eli seurakuntaa. Piispoille ja asetetuille presbytereille osoitettiin heidän asemansa edellyttämää kunnioitusta, mutta suoranaisesti kirkkoyhteisön hallintoon ja johtamiseen he eivät aluksi osallistuneet.

Klemensin todistuksen mukaan apostolit itse asettivat uskon esikoisia piispoiksi.³ Apostolit aavistaen, että tulevaisuudessa tulisi olemaan eripuraisuutta piispan kutsumisviran suhteen, asettivat heitä Kirkon kaitsijoiksi, jotta ensimmäisten piispojen kuoleman jälkeen toiset uskossa koetellut miehet ottaisivat vastaan heidän virkansa.⁴ Sentähden on väärin ja syntiä syrjäyttää piispan virasta henkilöitä, jotka itse apostolit tai heidän seuraajansa ovat virkaan asettaneet. Autuaita ovat Klemensin mukaan edesmenneet presbyteerit, koska heitä ei enää voida syrjäyttää siitä tehtävästä, jossa he ovat palvelleet. Sensijaan joidenkin presbyteerien osalle tuli epämiellyttäviä koettelemuksia: heitä erotettiin viroistaan. Jos tehtäviensä nuhteettomasti hoitaneiden presbyteerien virasta erottaminen on synty, koska ei voida erottaa niitä, jotka itse apostolit tai heidän seuraajansa ovat virkaan asettaneet, niin voidaan päätellä, että piispat ja asetetut presbyteerit (epískopi ja presbýteri kathestaméni) ovat samoja henkilöitä. Jos siis korinttolaiset aikaisemmin olivat kuuliaisia igumeeneille, mutta nyt ovat erottaneet virastaan eräitä presbyterejä ja kun heitä uudestaan tämän teon johdosta kehoitetaan olemaan kuuliaisia proigumeeneille (proiguméni) ja asetetuille presbytereille (presbýteri kathestaméni), on selvää, että igumeeni onkin asetettu presbyteeri, presbyteeri (vanhin), jolle kuuluu piispuus (episkopí) eli siis piispa.

Piispan vallasta ja asemasta Klemens sanoo selvästi lähetysskirjeessään, että se ei ole inhimillistä alkuperää, vaan se ilmentää välttämätöntä yhteyttä jumalalliseen ekonomiaan — huolenpitoon. »Kristus on siis Jumalalta ja apostolit Kristukselta, piispat ja diakonit apostoleilta.»⁵ Apostolit eivät vain asettaneet

3. XLII, 4; I, 3; Jes. 60: 17 Klemens muuttaa LXX:n tekstiä nimittämällä Kirkon johtajia diakoneiksi.

4. XLIII: 1, XLIV: 1, XLIV 3.

5. XLII: 1—2; XXXII: 2; LXI, 1—2.

piispoja, vaan edeltä aavistaen piispuuteen liittyvän riitaisuuk-
sia määrsivät, että virassa olevien piispojen kuoltua heidän
paikalleen kirkossa oli asetettava toisia.⁶ Näin ollen piispat,
perimyksen katkeamattoman yhteyden mukaisesti, ovat aposto-
lien työn suoranaisia jatkajia, apostolisessa suksessiossa viimei-
senä liittymänä jumalalliseen huoneenhallitukseen. Kirkkoyhteis-
sön johtajan papillinen ominaisuus ja apostolien määräämä kat-
keamaton piispuus ovat pääasiallisimmat perusteet, joille raken-
tuu kirkollisen vallankäytön auktoriteetti. Mutta Klemensin mu-
kaan piispa ei ole vain kirkon vallan haltija ja käyttäjä, vaan
myös ylimmäinen pappi.⁷ Tästä puolestaan seuraa, että Eukaris-
tian esiintuominen on piispallisen palvelun oleellinen ja pääasi-
allinen osa.⁸ Siitä, oliko Klemensin tiedossa piispoja, jotka ase-
mansa puolesta erosivat toisista paikallisten kirkkojen johtajista
ja oliko hänen aikanaan jo kirkossa monarkkinen piispuus, ei
kirjeen pohjalta voida muodostaa selvää kuvaa. Monet protes-
tanttiset tutkijat kieltävät I vuosisadan lopussa olleen monark-
kista piispuutta paikallisissa kirkoissa. Sensijaan he väittävät,
että Kirkkoa hallittiin ja johdettiin tällä aikakaudella presbytee-
rikollegiumin avulla, johon ei kuulunut piispoja. Sikäli he ovat
oikeassa, että Klemens mainitessaan Kirkon johtajat puhuu heis-
tä yleisessä mielessä. Mutta yleiset nimitykset, joita kirkkoyh-
teisön johtajista käytetään ja Korinton ja Rooman kirkkojen
piispojen mainitsematta jättäminen, antavat yhtä vähän mah-
dollisuuksia johtopäätökseen, että heitä olisi ollut kuin se, että
suoranaisen maininnan puuttuminen diakoneista oikeuttaisi sen
perusteella päättelemään, ettei diakoneja olisi ollut Klemensin
aikana. Kirjeen sisällöstä ilmenee, että hänellä — yhdenmukai-
sesti asettamansa päämäärän kanssa — ei ollut minkäänlaista
syytä luokitella kirkkojen vallan käyttäjiä ja siten erottaa jou-
kostaan piispat, sillä pohdiskelun aiheena ei ollut tämä seikka,
vaan kysymys koski yleensä vain kirkollisen vallan auktoriteet-
tia. Meidän on myös tämä muistaen suhtauduttava tietyllä va-

6. XLIV

7. XL: 5

8. XLIV: 4

rauksella Klemensin mainitseisiin »igumeni»- ja »presbyteri kathestameni» -nimityksiin, jotka tarkoittavat saman tehtävän suorittajia Kirkossa. Vaikeutena on, ettei näillä nimityksillä ja myös piispa-merkityksellä niissä ollut tuolloin vielä selvää ja tarkkaa merkitystä, vaan ne pyrittiin yleisessä mielessä liittämään paikallisten kirkkojen johtajiin.⁹ Tässä laajassa ja tarkoin määrittelemättömässä merkityksessä nimitykset esiintyivät kaikissa ensimmäisen ja toisen vuosisadan kirjallisissa tuotteissa. Lopuksi voimme vain todeta, ettemme Klemensin Korinttolaiskirjeen perusteella ole oikeutettuja tekemään myönteistä johtopäätöstä siitä, että Klemens Roomalainen olisi jo aikanaan tiennyt olevan yhteen persoonaan keskitettyä piispallista valtaa. Kehityksen suunta oli kuitenkin selvä. Se ilmenee jo *Ignatios Antiokialaisen* aikakaudella ja hänen kirjallisissa tuotteissaan.¹⁰

Kuten tiedämme, hierarkia Kirkossa ei muodostunut yht'äkkiä, vaan se kehittyi vähitellen kolmen ensimmäisen vuosisadan kuluessa. Perustettuaan seurakunnan Kristus Herramme antoi sille myös paimenia s.o. apostoleja ihmisten pelastamista varten (Joh. 20: 22—23; 21: 15—17). Kirkon historia osoittaa apostolien olleen ensimmäisiä seurakunnan paimenia ja ohjaajia aina siihen asti, kunnes Pyhä Henki kutsui heidät vaikeaan, mutta heille edeltä ilmoitettuun lähetystyöhön pakanain keskuudessa.¹¹ (Apt. 1, 2: 42—47; 6: 2—6). Apostolien siirryttyä lähetystyöhön heidän tilalleen seurakunnan johtoon tulivat toiset työntekijät. Keitä nämä olivat ja miten apostolien lähdön jälkeen järjestettiin seurakunnan sisäinen elämä, siitä meille kertovat Kahdentoista apostolin oppi l. Didakhe sekä pyhä Klemens Roomalainen ja pyhä Ignatios Antiokialainen l. *Teoforos* omisissa lähetyksikirjeissään kristillisille seurakunnille. Näiden alkukristilliseen kirjallisuuteen kuuluvien teosten perusteella onkin

9. LVII: 1 Klemens tarkoittaa presbyteeri-nimityksellä yleisesti Kirkon johtajia arvoasteita erittelemättä. Samanlainen tulkinta esiintyy myös Hermaan Paimenessa.

10. *Johannes*, Lapin piispa: Kirkon ykseys Ignatios Antiokialaisen mukaan. Teologinen Aikakauskirja 1970 n:o 3, s. 163—168.

11. Ortodoksia 21 (Joensuu 1971), s. 9—11, 15—16.

mahdollista luoda kuva kirkollisen hierarkian kehityksestä kristillisessä Kirkossa.

Tarkastelemme nyt aihetta Didakhen I. kahdentoista apostolin opetuksen mukaan.¹²

12. Meille säilyneessä käsikirjoituksessa sen nimenä on: Didakhi kyriu diá ton dódeka apostólon tois éthenesin, mutta sisällysluettelossa se on lyhennetyssä muodossa: Didakhi ton dódeka aposólou. Pitämpi, todennäköisesti alkuperäinen nimi, viittaa siihen, että tuntematon kirjoittaja tahtoo esittää Herran, pakanuudesta kääntyneille kahdentoista apostolin kautta, julistamaa oppia. Teksti ei kuitenkaan esitä evankeliumin oppia Kristuksesta, vaan palveli perustettuja kristillisiä seurakuntia välittämällä niille neuvoja moraalisisissa, jumalanpalvelusjärjestys- ja hallintokysymyksissä. Varhaiskristillisen kirjallisuuden joukossa eräiden muiden ohella Didakhe kuuluu r.s. eettistä dualismia esittävään »kahden tien», elämän- ja kuoleman tien, kirjallisuuteen. Kirjan syntyajasta on tutkijain kesken ollut hyvin erilaisia mielipiteitä. Jopa vuotta 40 on ajateltu sen kirjoittamisajaksi (*Schermann*). Totuudenmukaisemmalta tuntuu kuitenkin ajoittaa teksti vuosien 80—120 vaiheille (*Berdenhewer, Kern*). Kirjan kokoraistekstin löytäjä (v. 1873 ja ensimmäinen julkaisija (v. 1883) Nikomedian metropoliitta Bryennios ajatteli kirjan syntyneen vv. 120—160, koska siinä on käytetty Barnabaan kirjettä ja Hermaan »Paimenta». Samasta syystä *Harnack* ja *Waikmar* määrittivät Didakhen syntyajaksi vv. 131—160. Mutta vaikka Did II: 1—6 ja Barnabaan kirjeen II: 18—20 ja Did I: 5 ja Hermaan Paimenen II 4—6 välillä onkin huomattavaa yhtäläisyyttä, ei ole silti todistettu, että Didakheissa olisi käytetty lähteenä Barnabaan kirjettä ja Hermaan Paimenta. Päinvastainenkin mahdollisuus on olemassa. Kirkollisen hierarkian kohdalla huomio kiintyy siihen, ettei presbyteerejä mainita laisinkaan. Apostolit, profectat ja opettajat ovat karismaattisen armolahjan omaavia seurakuntayhteisön palvelijoita, piispat ja diakonit yhteisön itsensä valitsemia ja asettamia jumalanpalveluksen ja hallinnon palvelijoita Teoksen kotipaikasta ei ole varmoja tietoja. Sellaisten kohtien perusteella kuin VII: 2 (»jos sinulla ei ole juoksevaa vettä», VIII: 1—2 (ulkokullatut=fari-seukset) ja IX: 4 (»leipää oli hajallaan vuorilla») arvellaan tavallisesti sen todennäköisimmäksi kotimaaksi Syyriaa tai Palestiinaa. Klemens Aleksandrialainen lainaa ensimmäisenä teosta ja se on ollut varsin tunnettu Egyptissä kuten kreikkalais-koptilaiset papyruslöydötkin osoittavat, mutta sittenkään Egyptiä ei voi enä pitää Didakhen kotimaana. Todennäköisesti se on ollut Syyria. Didakhen ovat tunteneet sekä Barnabaan kirjeen että Hermaan

Määritellään uskovien keskinäisiä velvollisuuksia seurakunnassa¹³ Kahdentoista apostolin oppi I. Didakhe kehottaa näitä ennenkaikkea öin ja päivin muistamaan rukouksissaan Jumalan sanan saarnaajia ja kunnioittamaan heitä kuten itseään Herraa Kristusta.¹⁴ Tässä yhteydessä kirjoittaja ei mainitse muita kirkollisia työntekijöitä. Pääasiallisen auktoriteetin seurakunnassa omaisi näin ollen se, joka opetti. »Siellä missä saarnataan herrautta s.o. Herraa, siellä Herra itse on läsnä»,¹⁵ kuuluu eräs Didakhen määritelmistä. Herran katsottiin puhuvan uskovaisille saarnaajain opetuksen kautta ja tämän vuoksi heitä tuli kunnioittaa aivan kuin kysymyksessä olisi itse Vapahtajamme.

Kysymykseen, keitä nämä Jumalan sanan saarnaajat olivat (»laluntes tòn lógon tu Theu»), voidaan vastata: apostolit, profeetat ja opettajat. Näin ollen heillä oli korkein auktoriteetti seurakunnassa. Kuitenkaan heidän asemansa ei ollut läheskään yhtäläinen. Apostolin tehtäväksi katsottiin Jumalan sanan saarnaaminen juutalaisille ja pakanoille. Tästä johtuikin, että he

Paimenen kirjoittajat, vaikka he eivät sitä mainitsekaan, samoin Justinus Marttyyri. Lainatessaan Kleemens Aleksandrialainen nimittää sitä kirjoitukseksi (grafi). Kirjan otsikon ensimmäisenä mainitsee *Pseudo-Cyprian* teoksessaan »Adversus akatores». *Athanasios Aleksandrialainen* puhuu Didakhesta Vanhan Testamentin kirjojen yhteydessä sekä pitää sitä katekumeeneille hyödyllisenä ja opettavaisena. *Eusebios Kesarealainen* (Hist. eccl. III, 25, 4) lukee teoksen Uuden Testamentin apokryfikirjojen joukkoon. Apostolinen Kirkkojärjestys (II: 4—14) kuvaa elämäntietä todennäköisesti Didakhen mukaan. Egyptiläisen Atripen »valkoisen luostarin» johtaja *Shemute* (Shnudi) käytti sitä oppikirjana munkkeja varten. Niinikään Apostolisen Didakalian sisältö lienee suurimmalta osalta lainausta Didakhesta. Apostolisen Konstitutionin II, 1—32 osat ovat koko Didakhen laajennettua esitystä, eräissä kohdin vain olosuhteiden mukaan muutettuna. Jo edellä esitetystä ilmenee, miten paljon Didakhea on Kirkon varhaisvuosina käytetty ja miten suuressa arvossa sitä on pidetty. Yksityiskohtaisemmin Didakhesta ks. Apostolisten Isien Kirjeet, s. LXIII—LXVIII sekä *Surakka* mt, s. 20—22.

13. IV

14. IV: 1.

15. XI.

kiinnittivät vähän huomiota seurakunnan sisäisiin asioihin. He vain ikäänkuin ohimennen saarnamatkoillaan, joko palatessaan juutalaisten tai pakanain keskuudesta tai mennessään näiden luo, poikkesivat seurakuntaan tarkoituksena levätä siellä raskaan työnsä jälkeen. Jokaisen seurakunnan oli huolehdittava siitä, että sen piiriin tullut apostoli sai mahdollisuuden lepoon. Tähän apostolin oikeutti se, että toimiessaan juutalaisten tai pakanain keskuudessa hän, evankeliumin määräyksen mukaan, ei ollut oikeutettu näiltä mitään palkakseen vaatimaan, vaan jo olemassa olevien seurakuntien oli huolehdittava apostolien toimeentulosta. Tästä johtuukin Didakhen määräys: »Jokainen todellinen apostoli otettakoon seurakunnassa vastaan aivan samoin kuin hän olisi itse Herra.»¹⁶ Kuitenkin apostolin lepoajan pituus seurakunnassa oli tarkoin määrätty. Koska apostolien toiminta tapahtui yksinomaan juutalaisten ja pakanain keskuudessa, hän ei saanut jäädä lepäämään pitemmäksi kuin yhdeksi tai kahdeksi päiväksi,¹⁷ ja lähtiessään jälleen saarnamatkalleen hän ei saanut ottaa evääkseen muuta kuin leipää ja sitäkin vain sen verran kuin tarvitsisi selvitäkseen seuraavaan pysähdyspaikkaan.¹⁸ Jos apostoli jäi vielä kolmanneksi päiväksi seurakuntaan lepäämään tai jos hän ennen lähtöään vaati seurakunnalta rahaa matkaansa varten, niin hänet oli Didakhen mukaan katsottava valheprofeetaksi.¹⁹

Sillä aikaa kun apostolit työskentelivät pakanain keskuudessa, profetat uhrasivat voimansa yksinomaan seurakunnan palvelukseen s.o. kristinuskon omaksuneiden ohjaamiseen. Tästä johtui, että heidän asemansa erosi huomattavasti apostoleista. Kun apostolit olivat eräässä mielessä seurakunnan satunnaisia vieraita, niin profetat päinvastoin olivat sen lähimpiä työntekijöitä. Tästä johtuen ei heidän toiminta-aikaansa seurakunnassa määritelty eikä rajoitettu minkään aikajakson puitteisiin. Profetat saivat toimia seurakunnassa niin kauan kuin he halusi-

16. XI: 4.

17. XI: 5.

18. XI: 6.

19. XI: 5, 6.

vat.²⁰ Asettaessaan Jumalan sanan saarnaamisen seurakunnallisen elämän ja järjestyksen ylimmäksi tehtäväksi Didakhe korotti näin toimivat seurakunnan jäsenet erikoisasemaan muun seurakunnan silmissä. Kun apostolit siis olivat Jumalan sanan julistajia, tienraivaajia, niin profeetat katsottiin Jumalan henkivaikutuksen omaaviksi saarnaajiksi ja Jumalan sanan selittäjiksi. Kristillisen seurakunnan korkeimpina johtajina heille oli uskottu niin administratiivinen kuin opetuksellinen valta. He olivat auktoriteetin omaavia seurakunnan opettajia. Mutta profeetan tehtävä ei ollut ainoastaan saarnansa kautta selittää Jumalan sanaa seurakunnalle, vaan hän oli myös sen siveellisen elämän valvoja ja ohjaaja. Hänen tehtävänään oli huolehtia seurakunnan köyhistä ja hänellä oli oikeus tarpeen mukaan järjestää köyhiä varten yhteisiä aterioita seurakunnassa.²¹ Opetustehtävien ja seurakunnan administratiivisten asioiden lisäksi profeetalla oli vielä kolmaskin tehtävä seurakunnassa nimittäin Eukaristia-uhrin esiintuominen. Jumalan henkivaikutuksen omaavana profeetta oli ainoa, jolla oli oikeus Eukaristian toimittamiseen, eikä hän ollut tässä tehtävässä sidottu aiempiin eukaristisen rukouksen muotoihin. Seurakuntayhteisön tuli »sallia profeettojen kohottaa kiitosta niin paljon kuin he tahtovat».²² Tämä profeettain palvelun puoli oli tärkeä siksi, että Didakhen mukaan Eukaristia on yksi tärkeimmistä hetkistä uskovien elämässä. Ei mistään tehtävästä puhuta niin paljon ja perusteellisesti kuin Eukaristiasta. Didakhen kirjoittaja on sille omistanut peräti kolme lukua.²³ Hänen käsityksensä mukaan Eukaristia ilmentää kristitylle samaa kuin uhri Vanhan Testamentin uskovalle. Se on uhri Jumalalle²⁴ ja tästä johtuen profeetta Eukaristian esiintuojana on ylimmäinen pappi.²⁵

Profeettain rinnalle Didakhe asettaa opettajat nimittäen hei-

20. XIII: 1.

21. XI: 8, 9.

22. ósa thélusin-x: 7.

23. IX, X, XIV.

24. XIV: 1, 2, 3.

25. XIII: 3.

täkin profeteoiksi²⁶ ja myöntäen heillekin oikeuden elää seurakuntayhteisön kustannuksella kuten profeteoille.²⁷ Mutta heidän ottamisestaan seurakuntayhteisöön ei ole annettu minkäänlaisia ohjeita. Profeettain ylläpidosta sanotaan: »jos he haluavat jäädä yhteisön yhteyteen»²⁸, mutta opettajain ylläpidosta vastavissa olosuhteissa ei mainita mitään.²⁹ Todennäköisesti tästä voidaan tehdä johtopäätös, ettei opettajilla ollut seurakuntayhteisössä sellaista asemaa kuin profeteoilla. Koska he eivät profeettain tavoin opettaneet Jumalan henkivaikutuksen alaisina, vaan oman ymmärryksensä mukaan, heillä ei tästä syystä myöskään ollut sellaista auktoriteettia kuin näillä. Kahdentoista apostolin opetuksen mukaan apostolit, profetat ja opettajat muodostavat siis Kirkon ensisijaisen palvelijain joukon. Toinen vastaava ryhmä on piispat ja diakonit. Näiden pääasiallisimpana tehtävänä seurakuntayhteisössä oli Eukaristian toimittaminen. Antaessaan 14. luvussa ohjeet ylösnousemuksen päivän seurakuntakokouksesta, jossa tuli murtaa leipä ja kohottaa uhri³⁰, Didakhen kirjoittaja välittömästi jatkaa: »Sentähden valitsemme itsellemme piispoja ja diakoneja.»³¹ Heidän tehtävänään ei suinkaan ollut yksinomaan järjestyksen valvominen eukaristiakokouksissa, vaan itse Eukaristian toimittaminen, kristillisen uhrin esiintuominen. Tämän takia heidän tuli olla »Herralta otollisia»; tässä syy myös siihen, miksi heiltä vaaditaan nöyryyttä ja köyhyyttä eli samoja ominaisuuksia, joista todellinen profetta tunnetaan. Kuten jo edellä on mainittu, piispat ja diakonit — Didakhen mukaan — profeettain tavoin eivät yksinomaan olleet seurakuntayhteisön järjestyksen valvojia eivätkä hallintomiehiä, mikä seikka aivan selvästi ilmeneekin sanoista: »Sillä hekin toimittavat teille profeettain ja opettajain palvelustehta-

26. XV: 2.

27. XIII: 2.

28. XIII: 1.

29. XIII: 2.

30. XIII: 1—3.

31. XV: 1.

viä.»³² Kuten tästä lainauksesta ilmenee, Didakhen kirjoittamisaikana piispat ja diakonit tehtäviensä funktiossa olivat varsin lähellä profeettoja ja opettajia, toimivat sekä ensinmainittujen että jälkimmäisten sijaisina t.s. opettivat ja toimittivat Eukaristiaa.

Vaikka piispojen ja diakonien tehtävät olivat paljossa yhtäläisiä profeettojen ja opettajain palvelustehtävien kanssa, niiden kesken oli myös huomattavia eroja. Profeetat ja opettajat olivat Jumalan sanan vapaita julistajia, jotka omasta tai Jumalan tahdosta olivat sitoutuneet opettamisen kilvoitustehtävään. Seurakuntayhteisössä heillä ei ollut minkäänlaista valtaa, johon vedoten olisivat voineet vaatia itsellensä mitään. Heidän vaikutuksensa ja auktoriteettinsa lähteenä olivat yksinomaan Jumalan henkivaikutuksessa julistaminen ja heidän opetuksensa siveellinen voima. Aivan toisenlaisina esitetään piispat ja diakonit. Heillä itsellään ei ollut profeetallista lahjaa eikä myöskään erikoista ja harvinaista kutsumusta Jumalalta. Heidät asetettiin tehtäviinsä itse kristillisen yhteisön valinnan perusteella³³ ja vain tämän tapahtuman kautta he saivat itselleen seurakuntayhteisössä tiettyjä muodollisia oikeuksia. Vaikka piispojen ja diakonien valinnan ja asettamisen jälkeen seurakuntayhteisön olikin alistuttava heidän johtoonsa, niin seurakuntayhteisön silmissä profeetat ja opettajat olivat kuitenkin piispoja ja diakoneja arvostetumpia. Didakhen aikoihin oli jopa havaittavissa piispoihin ja diakoneihin kohdistuvaa halveksuntaa³⁴, mitä on esiintynyt profeettain ja opettajain kohdalla. Piispojen ja diakonien valitseminen ja asettaminen jatkuvaan, systemaattisesti rajattuun palvelustehtävään omine oikeuksineen tasotti Jumalan henkivaikutuksen omaaville profetoille omistettua arvonantoa.

Didakhen kirjoittaja asettuu tässä kysymyksessä piispojen ja diakonien puolelle. Eteenpäin katsoen ja alkaneen kehityksen huomioon ottaen hän haluaa vakiinnuttaa heidän auktoriteettinsa seurakuntayhteisön silmissä. Hän kehottaa uskovia olemaan

32. XV: 1.

33. XV: 1-khirotonisate.

34. XV: 2-mi yperidite.

halveksimatta piispoja ja diakoneja, ja suostuttelee heitä kunnioittamaan näitä samalla tavalla kuin profettoja ja opettajia.³⁵ Didakhen kirjoittaja tahtoo asettaa heidät samaan kunnioitettuun asemaan kuin profeetat ja opettajat. Mihin hän perustaa tällaisen näkemyksensä ja millä hän perustelee piispojen ja diakonien auktoriteettia seurakuntayhteisössä? Yksinkertaisesti näin: »Hekin toimittavat teille profettain ja opettajien palvelustehtäviä».³⁶

Piispat ja diakonit asetettiin aluksi seurakuntayhteisön uskonnolliseettisen elämän valvojiksi. Mutta heidän yksityisluontoiset ja henkilökohtaiset kehotuksensa, neuvonsa ja varoituksensa saivat ajan oloon Kirkon piirissä virallisen opetuksen luonteen, mikä aiemmin oli kuulunut yksinomaan profetoille ja opettajille. Tällä tavoin, ajan mukana ja olosuhteiden vaihtuessa, piispojen ja diakonien palvelustehtävään sisältyi myös profettain ja opettajain tehtävä koko laajuudessaan.

SUMMARY

Niilo Karjomaa, Some Aspects of the Ecclesiastical Hierarchy in Early Times.

Based on the epistle of *Clement of Rome* and on the *Didache*, or teaching of the 12 apostles, this article considers the position and tasks of the leading men of the early church. Clement speaks of hegumenoi, presbyters, bishops and appointed presbyters, of which the first two were leaders of the congregation and had other administrative tasks, while the bishops and appointed presbyters were ethical authorities. However, these titles are largely superimposed in such a way that the bishops were presbyters appointed in the apostolic succession (presbyteri katestaméni) and thus by reason of their permanent position also did the work of the hegumenos in the congregations. The *Didache* distinguishes between preachers of the word of God, or apostles, and prophets and teachers on the one hand, and bishops and deacons working in the service of the congregations on the other. With the passage of time an increasingly large share of the tasks and authority of the former shifted to the latter.

35. XV: 2.

36. XV: 2.

ORTODOKSISEN TEOLOGIAN HISTORIALLISTA TAUSTAA¹

Ortodoksisen teologian historiaan sisältyy monia suuruuden ja loiston aikoja, mutta myös kriisikausia ja katastrofeja. Kreikkalaisen ja bysanttilaisen patristisen kukoistusajan jälkeen seurasi Bysantin kukistuttua pitkä teologisen hiljaisuuden ja heikkouden aika: ortodoksinen kulttuuri rappeutui ja teologinen perinne katkesi. Miltei 200 vuoden aikana Konstantinopolin valloituksen jälkeen ei yhtään teologista koulua toiminut ortodoksisessa maailmassa.

Aivan viime vuosikymmeninä tätä pimeää aikakautta on tutkittu ja on ruvettu puhumaan ortodoksisen teologian »läntisestä vankeudesta» ja sen pseudomorfoosista. Tämä oli seurausta siitä, että omien koulujen puuttuessa turvaututtiin läntisiin yliopistoihin, roomalaiskatolisiin ja myöhemmin protestanttisiin. Seuraukset olivat katastrofaaliset: toisuskoisissa laitoksissa koulutetut teologit, papit ja piispat omaksuivat läntisen ajattelutavan ja teologiset systeemit säilyttäen lähinnä vain ortodoksiset liturgiset muodot. Eräs kuuluisa esimerkki tällaisesta tapauksesta on Konstantinopolin patriarkka *Kyrillos Lukaris* (1572—1638), joka tunnetaan historiassa »protestanttisena patriarkkana». Hän oli saanut erinomaisen katolisen teologisen koulutuksen Italiassa ja tutustunut myöhemmin laajasti protestanttiseen kirjallisuuteen. Esitelläkseen ortodoksisuutta lännen kristityille hän julkaisi katekismuksen, joka kuitenkin edusti monissa kohdin kalvinistisia opinkäsityksiä. Tällaista katekismusta ei tietenkään voitu

1. Osa ortodoksisen pappien hiljaisilla päivillä 27. 12. 1971 pidetystä esitelmästä.

hyväksyä ortodoksisen uskon esityksenä ja patriarkkaa syytettiin harhaoppisuudesta. Tilanne kärjistyi niin, että Kyrillos erotettiin virasta ja myöhemmin murhattiin.²

Kun sitten parin vuosisadan tauon jälkeen ruvettiin idässä organisoimaan omia teologisia kouluja, ne olivat luonnollisesti hyvin suuressa määrin läntisen vaikutuksen alaisia, koska niiden opettajat olivat saaneet koulutuksen joko roomalaiskatolisissa tai protestanttisissa oppilaitoksissa. Läntisen teologian omaksuneille oli ortodoksisuus syvimmältään jäänyt vieraaksi ja ortodoksinen perinne yritettiin väkivaltaisesti sovittaa läntisiin teologisiin rakennelmiin. Tämä on saanut eräät nykyajan teologit, ennen muuta Yhdysvalloissa vaikuttavan *Georges Florovskin*, puhumaan ortodoksisen teologian pseudomorfoosista. Vieras kieli ja symbolismi oli omaksuttu itseilmaisun välikappaleeksi. Siten syntyi, niinkuin Florovski sanoo, »vääristyneitä muotoja, joiden sisäinen rakenne on ristiriidassa niiden ulkonaisen muodon kanssa».³

Tämä läntinen vaikutus oli nähtävänä monen vuosisadan aikana kaikkialla ortodoksisessa maailmassa, myös Venäjällä, jossa syntyivät 1600—1800-luvuilla aikakauden parhaat ortodoksiset teologiset koulut. Tämä vieras vaikutus näkyi jo v. 1631 perustetussa Kiovan akatemiassa, joka oli ensimmäinen ortodoksinen teologinen koulu Konstantinopolin valloituksen jälkeen. Sen perustaja Kiovan metropoliitta *Pietari Mogila* oli saanut katolisen koulutuksen ja siksi latinalaiset vaikutukset tulivat hallitseviksi: esimerkiksi opetuskielenä sekä Kiovan akatemiassa että muissakin venäläisissä hengellisissä kouluissa aina 1800-luvun alkupuolelle asti käytettiin latinaa. Pietari Mogila itse julkaisi v. 1640 kuuluisan katekismuksen, joka oli hyvin voimakkaasti roomalaiskatolisen opin värittäjä. Katolinen vai-

2. Ks. mm. *George A. Hadjiantoniou* Protestant Patriarch (Richmond, Virginia 1961).

3. *Georges Florovsky* The Orthodox Church and the Ecumenical Movement Prior to 1910. A History of the Ecumenical Movement, toim. Rouse & Neill (London & New York 1954), s. 133.

kutus oli korostuneesti nähtävissä myöhemmässäkin venäläisessä teologiassa, sen sanastossa, metodissa, skolastiikan terminologian omaksumisessa, erityisesti sakramenttiopissa jne.

Myöhempinä aikoina ja varsinkin Pietari Suuren reformien jälkeen protestanttinen vaikutus pääsi voimistumaan erityisesti kirkon organisaatiossa, mutta myös teologiassa. Protestantismin tunnettu ja tyyppillinen edustaja oli *Feofan Prokopovitš* (1681—1736), joka sai teologisen koulutuksen Roomassa, mutta palatuaan kotimaahansa opiskeli uskonpuhdistajien teologiaa omaksuen protestanttisia opinkäsityksiä. Päinvastaista suuntaa kuin Prokopovitš edusti *Stefan Javorski* (k. 1722), patriarkan viran hoitaja 1700—1721. Hän omaksui katolisia näkemyksiä ja polemisoi protestantteja vastaan. Nämä kaksi henkilöä ovat jääneet historiaan tuon kauden venäläisen teologian tyyppillisinä edustajina.

Kuitenkin jo viime vuosisadalla ortodoksinen teologia pääsi jossain määrin itsenäistymään ja vapautumaan läntisestä vaikutuksesta. Tämä vapautuminen näkyi erityisesti venäläisessä teologiassa ja yleensä Venäjän kirkon uudistuspyrkimyksissä, jotka vallankumous kuitenkin keskeytti. Venäjällä tapahtuneesta heräämisestä olivat osoituksena luostarielämän voimistuminen, erityisesti *Paisi Velitskovskin* alulle panema ohjaajavanhusliike ja Raamatun kääntäminen venäjän kielelle. Myös teologiset koulut alkoivat 1800-luvulla edistyä. Venäläisissä akatemoissa — Kiovassa, Kasanissa, Pietarissa ja Moskovassa — saavutettiin monilla teologian aloilla hyvin merkittäviä tuloksia. Huomatavaa itsenäistä ortodoksista teologiaa alkoi syntyä: tärkeää osaa esittivät esim. sellaiset miehet kuin *Aleksei Homjakov* (1804—1860), metropoliitta *Filaret* (1782—1867), kirkkohistorioitsija *U. U. Bolotov* (1853—1900), liturgiologi *Aleksei Dmitrievski* (1856—1929) ja eräät filosofit, jotka palasivat ortodoksiseen uskoon. Kun teologinen tutkimus Venäjällä tällä tavalla oli päässyt edistymään ja kehittymään, merkitsi se luonnostaan uudistuksia myös kirkon elämässä yleensä. Esim. juuri vallankumouksen aikana valmistunut, mutta olosuhteista johtuen toteuttamatta jäänyt demokraattisessa hengessä tehty kirkon

hallintouudistus merkitsi paluuta varhaisen kirkon käytäntöön. Se oli hyvin huomattava saavutus ortodoksisen kanonisen lain tutkimuksen ja tulkinnan alalla.

Vuoden 1917 vallankumous merkitsi tavallaan uuden aikakauden alkua ortodoksisessa teologiassa. Samalla kun Venäjällä teologiset koulut vähitellen suljettiin ja teologinen tutkimus pysähtyi, aloittivat ortodoksiset emigranttiteologit länsimaissa ennennäkemättömän aktiivisen julkaisutoiminnan ja tutkimustyön. Ortodoksinen teologia ja ortodoksinen kulttuuri tulivat aivan uudella tavalla koko läntisen maailman tietoisuuteen. Syntyi kokonainen laaja teologian ja kulttuurin uudistusliike, jota esim. Oxfordissa vaikuttanut *Nikolai Zernov* kutsuu »20. vuosisadan venäläisen uskonnollisen kulttuurin renessanssiksi».

Tämän liikkeen piiriin lukeutui useita kyvykkäitä vallankumouksen tieltä länteen siirtyneitä ortodoksisia tutkijoita, filosofeja, teologeja ja uskonnollisia ajattelijointa, jotka olivat 1800-luvun suurten venäläisten — *Dostojevskin, Solovjevin, Homjakovin* ym. — aatteellisia perillisiä. Näistä maanpakolaisuuteen joutuneista oppineista tuli ortodoksisen uskon tulkkeja läntiselle maailmalle. Hyvin tunnettuja heidän joukossaan olivat esimerkiksi *Pjotr Struve, Sergei Bulgakov, Simon Frank, Nikolai Berdjajev, Vladimir Losski, Georges Florovski, Leo Zander* ja monet muut. Useat näistä miehistä toimivat v. 1925 perustetussa Pariisin Pyhän Sergein teologisessa instituutissa, joka monen vuosikymmenen ajan oli ortodoksisen teologisen tutkimuksen huomattava keskus. Sen piirissä harjoitettiin muutamia vuosikymmeniä sitten mahdollisesti laajempaa ja merkittävämpää tutkimustyötä ja julkaisutoimintaa kuin missään muussa teologisessa koulussa maailmassa.

Pariisin akatemian vaikutuksesta sama uudistusliike ulottui myös Yhdysvaltoihin. Sinne syntyi mm. Pyhän Vladimirin teologinen korkeakoulu, joka nykyään jatkaa Pariisin akatemian perinteitä maailman johtavana ortodoksisen teologian keskuksena. Vladimirin seminaarin piirissä ovat vaikuttaneet mm. *George Fedotov, Nikolai Losski, Nikolai Arseniev, Georges Florovski, Alexander Bogolepov, Alexander Schmemann* ja

John Meyendorff. Monet heistä ovat myös Pariisin akatemiassa toimineita tai sen kasvatteja.

Näiden nykyaikana laajimmin vaikuttavien teologisten koulujen lisäksi monien muidenkin maiden oppilaitoksissa, mm. Neuvostoliitossa, Romaniassa ja Kreikassa, tehdään merkittävää ortodoksista tutkimustyötä. Mutta näissä maissa suoritettu tutkimus ei ole vielä näihin asti mm. kielirajoituksista johtuen tullut kovin hyvin tunnetuksi länsimaissa. Kuitenkin on ilmeistä, että ortodoksisen teologian tulevaisuutta ajatellen näiden kirkkojen taholta on paljon odotettavissa. Tällaisissa suurissa kansallisissa kirkkoissa on luonnollisesti monessa suhteessa parempia mahdollisuuksia ja suurempia voimavaroja käytettävissä kuin diaspora-alueilla.

SUMMARY

Veikko Purmonen, Historical Background of Orthodox Theology

This paper, read in a meeting of the Finnish Orthodox Clergy Association, on December 27, 1971, points to some distinctive characteristics of the post-Byzantine developments of Orthodox theology. A dominating factor in this development, as many contemporary Orthodox scholars have shown, has been a strong Western influence. After the fall of Constantinople in almost 200 years there did not exist theological schools in the Orthodox Church and therefore her clergy and theologians were educated in Catholic or Protestant institutions. This led to a long period of »Western captivity» and »pseudomorphosis» of Orthodox theology.

Georges Florovsky and others have shown that only in the 19th century and more completely during last few decades Orthodox theology has been gradually liberated from this Western influence. To a great extent this was a result of the work of great Russian theologians of the 19th century: *Khomiakov, Metropolitan Philaret, Bolotov, Dimitrievsky* and others. Their work has been completed in the beginning of this century and in our own time by Russian emigrant scholars like *Struve, Bulgakov, Lossky, Florovsky* and others. Centers of this theological renewal have been St. Sergius' Theological Institute in Paris and St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary in New York.

PSALMEISTA JA NIIDEN KIRKOLLISESTA KÄYTÖSTÄ

Vuoden aikana luetaan kirkossa psalmien kirjaa siten, että se joka viikko luetaan vähintään kerran kokonaan lävitse. Tämä lukeminen tapahtuu katismoittain.¹

Osittain ehkä Laodikean synodin (kirkolliskokouksen) 17:n kanonin määräyksestä johtuen² on tullut tavaksi jakaa jokainen katisma kolmeen enemmän tai vähemmän yhtä suureen osaan, niin sanottuun »kunniaan».³ Jokaisen osan jälkeen lauletaan pari kolme ns. katismatroparia. Kreikkalaisessa kielenkäytössä näitä tropareita kutsutaan yksinkertaisesti katismoiksi, slaaviksi on niiden nimi käännetty: sędälën, kun taas psalmikatismoita kutsutaan kreikankielestä saadulla nimellä kafisma.

Vigilia-kirjasta on psalmien jako katismoihin kaikille suomalaisillekin selvä.⁴ Samasta kirjasta selviää myös, taulukon muodossa, miten eri vuodenaikoina on katismoita luettava eri palveluksissa.

Yleisesti voidaan kyseisen kirjan kaavojen mukaan panna merkille, että kaavaa A käytetään sellaisina aikoina, joille sattuu runsaasti juhlapalveluksia. Se onkin lyhin kaikista, ja psalmit luetaan todellakin vain kerran jokaisen viikon aikana aamu- ja ehtopalveluksissa.

1. Katisma, kreik. káthisma, merkitsee istumista, ja yleisen tavan mukaan onkin kirkossaolijain luvallista istua katismain lukemisen aikana.
2. Kanoni kieltää yhtäjaksoisen psalmien luennan ja käskee aina välillä laulaakin.
3. Nimi johtuu siitä, että jokaisen tällaisen osan päätteeksi luetaan ylistyslauselma »Kunnia olkoon Isälle ja...»
4. Vigilia: Ehto- ja aamupalvelus juhla- ja arkipäivinä (Pieksämäki 1956), s. 229—230.

Toista kaavaa, B, käytetään taas aikoina, joille ei suuria juhlia osu (poikkeuksena Herran temppeliintuomisen juhla, mutta melko usein sekin on tuhlaajapojan sunnuntain jälkeen). Vaikka psalmien kirja tämänkin kaavan mukaan luetaan lävitse vain kerran viikossa, niin kuitenkin viitenä päivänä viikossa luetaan ehtoopalveluksessa katisma 18, joten kaava on katsottava edellistä pitemmäksi.

Pyhän ja suuren paaston edellä kahtena viikkona luetaan psalmeja jälleen kaavan A mukaan. Nämä viikot ovat muutenkin »keveitä» valmistusviikkoja; viikottaisesta paastosäännöstäkin on silloin tingitty.

Suuren paaston alusta asti luetaan psalmit kahteen kertaan viikottain, niin että ensimmäisellä, toisella, kolmannella, neljännellä ja kuudennella viikolla katisma 18 luetaan viitenä päivänä viikossa ehtoopalveluksessa, kun taas viidennellä viikolla käytetään »kevennettyä» kaavaa, jossa katisma 18, kuten muutkin katismat, luetaan vain kahteen kertaan. Tämä johtuu siitä, että viidennen viikon torstaina lauletaan Andreas Kreetalaisen suuri katumuskanoni ja saman viikon lauantaina akatisto Jumalansynnyttäjälle, jotka ilmeisesti »korvaavat» hieman psalmiluentaa.⁵

Suurella viikolla, neljänä ensimmäisenä päivänä, luetaan psalmit vielä yhteen kertaan, lukuunottamatta katismaa 17, joka luetaan vasta suuren lauantain aamupalveluksessa. (Toisaalta kaikissa palveluksissa vuoden kaikkina päivinä luetaan tai lauletaan psalmeja katismoiden lisäksi enemmän tai vähemmän, vuorokausittain 40, jopa enemmänkin). Suuren viikon kolme viimeistä päivää ovat katismojenkin kannalta siis »hiljaisia», mutta selityksenä siihen lienee pääasiassa se, että niille päiville osuu suuria palveluksia, joissa on paljon lukukappaleita Raamatusta, ja siis psalmien lukeminen venyttäisi ylenmääräisesti muutenkin pitkiä palveluksia.

5. Viidettä paastoviikkoa varten on olemassa hieman toisenlainenkin katismajärjestys, jota noudatetaan, jos sen viikon torstai osuu olemaan 25. maaliskuuta. Ks. esim. Tipikón, síjest Ystáv (Moskva 1877), luku 17.

Ruusu psalmien käyttö jumalanpalveluksissa on ikivanha alkukristillinen, jopa esikristillinenkin, perinne. Jo Kristus lauloi tradition mukaan psalmeja opetuslastensa kanssa.⁶ Toki jo alusta asti on myös kirjoitettu hymnejä nimenomaan kristilliseen käyttöön, mutta kauan veisattiin nimenomaan psalmeja ja muita raamatun veisuja, joita yhä vieläkin käytetään (Vanhan Testamentin »oodit», Jumalansynnyttäjän ja Sakariaan kiitosvirret Uudesta Testamentista samoin kuin Simeonin rukous: Herra, nyt Sinä lasket. . .).

Psalmien suuri ja jatkuva suosio perustuu tietenkin osittain traditioihin, joiden mukaan Kristus — juutalaisena juutalaisen tavan mukaan — itse oli niitä laulanut.⁷ Paljon varmasti vaikutti myös psalmien syvälinen rukousluonne. Psalmien kirjahan sisältää rukouksia joka tilanteeseen: kiitosrukouksia, katumusrukouksia, rukouksia vaaran uhatessa, jne. Mutta psalmien erityinen profeetallinen luonne on myös jo varhain tullut selväksi kristillisen kirkon jäsenille. Psalmeille tässä mielessä annettua erikoisluonnetta — profeetallisuus, erikoisesti messiaanisuus — voidaan pitää oikeutettuna siitä syystä, että juutalaisilla oli toki muitakin hengellisiä lauluja, kuin Raamattuun kootut 150 psalmia, ja juuri se, että nämä 150 on valittu Raamatun kanonisten kirjojen joukkoon, antaa niille saman merkityksen kuin muillekin Raamatun pyhille kirjoituksille; ne eivät ole mitään tahansa kaunista luettavaa.⁸ Jo Vanhasta Testamentista voitaisiin luetella lukemattomia esimerkkejä siitä, miten juutalaiset lauloivat eri tilaisuuksissa, arkipäiväisemmissä tai juhlallisemmissä.⁹

Eräs seikka joka korostaa sitä, miten psalmeille jo varhain

6. Tosin jotkut alkukirkon harhaoppiset väittivät erästä muuta veisua siksi, jota tarkoitetaan Mt 16,30:ssä, mutta *Augustinus* julistaa sen väärännökseksi. *Pan. N. Trempeles* Ekologé hellenikés orthodoxou hymnographias (Athenai 1949) IV.

7. Myös ap. Paavali kehottaa psalmien käyttöön, samoin kuin muunkinlaisten laulujen. Ef. 5, 19. Kol. 3, 16.

8. *Bas. M. Bella* Eklektói psalmoi (Athenai 1960), s. 11, 25.

9. Sama s. 11—13.

on annettu sama arvo kuin muillekin Raamatun kirjoille, on se, että niitä ei virallisesti käännetty runomuotoisina millekään kielelle, ei hebrealaista runoutta jäljitellen eikä muitakaan, esim. kreikkalaisia, runomittoja käyttäen. Tosin tällaisia runomuotoisikin käännöksiä on olemassa (esim. heksametrimitalla kreikkaksi), mutta niille ei ole annettu koskaan sitä kanonista arvoa, mikä suorasanaaiselle psalmikäännökselle. Eihän muitakaan Raamatun monista hebreaksi runopukuisista kohdista uskallettu kääntää runopukuisina toiselle kielelle, koska pelättiin, että siten olisi menetetty jotakin niiden alkuperäisissä oloista ja tultu ehkä aivan vääriin, jopa harhaoppisiin, tulkintoihin. Samahan muuten koskee myöhempää kirkkorunoutta, jota ei ole runomuotoisena muille kielille kreikasta käännetty, vaikka on — ilmeisesti — hyvin tunnettu kirkollisten hymnien olevan runoa. Lienee nimittäin ainutlaatuista se, että ortodoksisen kirkon hymnien voidaan katsoa olevan sisällöltään siinä määrin dogmaattisia, että ne on käännettävä erittäin varovaisesti väärin oppien välttämiseksi. Ne eivät edusta tunnelmarunoutta, joka saa (?) opillisesti olla kyseenalaista; ne ovat runoasuun puettua dogmatiikkaa. Suorasanaisinakin niitä on vaikea saada dogmaattisesti virheettömiksi; osittain se johtuu siitä, ettei ole olemassa monillakaan kielillä ortodoksista dogmaattista terminologiaa, vaan joudutaan käyttämään enemmän tai vähemmän »länsimaista» sanastoa, jolle kuitenkin on ehtinyt aikojen kuluessa tulla monelaisia — ortodoksiselta kannalta — vaarallisia sivumerkityksiä. Riidat, jotka johtivat ns. monofysiittikirkkojen eroamiseen ortodoksisesta kirkosta, lienevät kyllin hyvä ja tunnettu esimerkki kääntämisen vaaroista ja vaikeuksista: eihän tähän päivään mennessä ole kyetty löytämään varmuutta eräille tältä kannalta tärkeille dogmaattisille sanoille.

Ehkä silmiinpistävin ero hebrealaisten ja kreikkalaisten (septuagintakäännöksen) psalmien välillä on verbin aikamuoto. Hebrealainen teksti on yleensä totuttu kääntämään esim. Suomeksi preesensillä, kun taas LXX käyttää aina vastaavissa kohdissa aoristi-tempusta, joka on opittu kääntämään menneen ajan muotona. Kumminkin voidaan sanoa, että vaikkakin aoristi

todella normaalikäytännön mukaan onkin menneen ajan muoto, niin sen tärkein merkitys kuitenkin on teon »perfektiisyys», so. että teko on saatettu loppuun (ja se siis on tapahtunut menneisyudessa). Kuitenkin kreikkalainen nimi aoristi merkitsee epä-määräistä, joten siitäkin päätellen muoto ei ilmaise ehdottoman varmasti ajallisesti määriteltyä tekemistä.¹⁰ Muoto siis vastanneekin varsin hyvin hebrealaisessa tekstissä käytettyä »perfektiä», joka — nimestään huolimatta — ei seemiläisen kieli-ajattelun mukaan merkitse muuta, kuin »täydellistä» (siitä nimikin) tekoa, epätäydellisen »imperfektin» asemesta.¹¹ Jos LXX-tekstiä käännettäessä kuitenkin halutaan pitää kiinni aoristin »menneestä» ajasta, päästäisiin ehkä lähimmäksi käyttämällä suomeksi perfektiä, joka tarkemmin analysoituna ei suomessa-kaan merkitse välttämättä mennyttä aikaa.¹²

Psalmien lukumäärä on sama sekä hebrealaisessa että kreikkalaisessa tekstissä, kuitenkin niin, että hebrealaisen tekstin psalmit 9 ja 10 on yhdistetty kreikkalaisessa yhdeksi, samoin psalmit 114 ja 115, mutta psalmi 116 on jaettu kahdeksi, samoin psalmi 147, joten loppujen lopuksi psalmeja numeroituina on 150.¹³ Lisäksi LXX-tekstissä on yleensä liitteenä ylimääräinen psalmi (joko numero 151 tai ilman numeroa), joka tavallisesti on liitetty myös LXX:n pohjalla tehtyihin käännöksiin (näin esim. slaavilaisessa ja romanialaisessa tekstissä), mutta jolla ei kuitenkaan ole jumalanpalveluskäyttöä. Tämä ylimääräinen psalmi kertoo vain lyhyesti Daavidin historian — Daavidiahan tavallisessa kielenkäytössä pidetään yleensä psalmien runoilijana — eikä siitä voida löytää sellaisia piirteitä kuin muista psalmeista. Kiitosvirtenä sitä ehkä voisi pitää, mutta

10. Vrt. esim. *H. Hirt* *Handbuch der Griechischen Laut- und Formenlehre* (Heidelberg 1912), s. 474.

11. Ks. *Les Langues du Monde* (Paris 1952), s. 95.

12. Vrt. *A. Penttilä* *Suomen kielioppi* (Porvoo 1957), § 423. Ks. myös eräänlaisena kuriositeettina *Lagus Lärökurs i Arabiska Språket* (Helsingfors 1869) 1 s. 6., jossa suoritetaan tämännäköinen rinnastus.

13. Kaikki tässä annetut numerot ovat tietenkin hebrealaisen tekstin mukaisia.

kirkollisesti »käyttökelvottomaksi» se tulee ennen muuta siksi, että sen sisältö on liian persoonallisesti Daavidiin sidottu, ja Daavidin historia voidaan täydellisemmin lukea muualta.

Onkin jo mainittu siitä, että psalmeja käytetään runsaasti kaikissa jumalanpalveluksissa. Niitä luetaan joko kokonaisina (ehtoopalveluksen alkupsalmi, heksapsalmit aamupalveluksessa, hetkissä luettavat psalmit jne), tai sitten niitä voidaan lukea myös säkeittäin. Tunnetuin sellainen lienee ehtoopalveluksen avuksihuutopsalmi »Herra, minä huudan Sinua». Oikeastaan kysymyksessä on useita psalmeja, joista ensimmäinen ja toinenkin kahta jaetta lukuunottamatta luetaan kokonaan; vasta toisen psalmin viimeiset jakeet ja kaksi muuta lyhyttä psalmia luetaan jakeittain. Sellaisessa tapauksessa joka jakeen jälkeen lauletaan yksi stikiira.

Huomattavan paljon psalmeja käytetään myös prokimeneina sekä halleluja- ja ehtoollislauselmina. Mielenkiintoisena piirteenä voi pitää sitä, että suuren paaston aikana, arkipäivinä aina suureen keskiviikkoon asti lauletaan hetki- ja ehtoopalveluksissa prokimeneina lausemia jokaisesta psalmista aina psalmiin 138 asti järjestyksessä.¹⁴

Nämä lausemat antavat erinomaisen kuvan psalmien monipuolisesta sisällöstä. Jokainen lausemahan liittyy mielellään jotenkin siihen juhla-aiheeseen, mitä minäkin päivänä vietetään. Ja lähes aina on pystytty löytämään sopivat lauseet.¹⁵ Yllä mainittua suuren paaston numerojärjestystä voidaan siinä mielessä pitää eräänlaisena mestarityönä, joskin aiheen havaitseminen on toisinaan — kreikkalaisessa alkutekstissäkin — melko paljon mielikuvitusta vaativaa.

On korvaamaton vahinko se, että psalmien kirjan käyttö on päässyt vähenemään tavattomasti. Eihän nykyisin meillä tai

14. Vrt. Pyhä ja suuri paasto II (Kuopio 1971). On kuitenkin otettava huomioon hebrealaisen ja kreikkalaisen psalmi-numeroinnin erot.

15. Poikkeuksena mainittakoon esim. Jumalansynnyttäjän juhlat, jolloin yksi prokimeni on Uudesta Testamentista, Jumalansynnyttäjän kiitosvirrestä.

muuallakaan usein lueta edes hetkissä enempää kuin yksi psalmi, sikäli kuin luetaan hetkiä lainkaan, ja heksapsalmitkin on lyhennetty lähes olemattomiin. Esim. ehtoopalveluksen psalmeista lauletaan vain pieni osa (syynä on tietenkin osittain se, että varsinkin laulettaessa psalmeja kului aikaa tavattomasti). Katismojen lukemisesta ei kai voi yleensä puhuaakaan. On tietenkin totta, että jumalanpalvelusten toimittaminen sellaisen »luostarijärjestyksen» mukaan, jossa kaikki psalmit luetaisiin työpökonin ohjeita seuraten, veisi aikaa niin paljon, että tuskin kukaan »maailmassa elävä» pystyisi tai voisi olla kaikissa palveluksissa läsnä, mutta siitä syystä pitäisikin juuri psalmeihin esim. saarnoissa kiinnittää huomiota entistä enemmän ja opettaa ihmisiä lukemaan psalmien kirjaa kotonaankin, joko ilman erityistä järjestystä, tai jonkin annetun kaavan pohjalla (esim. katismarekisteri, tai eri hetket, joiden lukeminen kotioloissakin on täysin mahdollista). Jonkinlaisena puolustuksena voisi tietenkin pitää sitä, että meillä ei valitettavasti ole käytettävissämme LXX-tekstistä tehtyä psalmien käännöstä, mutta toisaalta on hebrealaisesta tehty käännös siksi »hyvä», että sitäkin voi varmasti lukea.

Psalmit edustavat käännettyinäkin korkeatasoista runoutta, josta voi nauttia jo sellaisenaankin. Mutta erityisesti niiden rukouksellinen luonne, niiden opetukset, ennustukset, kaikki niiden yksityiskohdat tarjoavat ehtymättömän varaston aina uutta jokaiselle, joka tahtoo psalmeihin syventyä. Voitaisiin ehkä tutkia mahdollisuuksia yksinkertaisten, mutta käyttökel-poisten psalmisävelmien löytämiseen, joiden avulla psalmeista voitaisiin saada lauluohjelmaa monenlaisiin tilaisuuksiin.

SUMMARY

Johannes Seppälä, About the Psalms and their Use in the Church

Accordingly to the rite of the Orthodox Church the reading of the psalms is arranged so, that every psalm should be read at least once a week. The psalms belong to the oldest hymnology of the Church and various contents makes them still much appreciated. The Orthodox Church rather uses the texts of the Septuaginta, but in some countries, as for instance in Finland, only translations from Hebrew are available. It is a pity, that the use of the psalms is decreasing nowadays, but one should hope that this could be amended in the future.

Matti Sidoroff

KATUMUKSEN SAKRAMENTTI APOSTOLISEN AJAN KIRKOSSA

Tämänhetkisessä ortodoksisen teologian systeemissä katumuksen sakramentti luetaan ilman muuta seitsemän sakramentin eli mysteerin joukkoon. Sen paikka siellä on kuitenkin paljon nuorempi kuin Kirkon perinne. Alusta lähtien kastetta ja Eukaristiaa on pidetty kristinuskon avainmysteereina, eikä niiden asemaa Kirkon elämän ytimeen kuuluvina ole koskaan asetettu vakavassa mielessä kyseenalaisiksi. Mutta varhan Kirkon isiä ei kysymys sakramenttien lukumäärästä tai niiden sanallisista määritelmistä suuresti kiinnostanut. Niinkään kysymys rajalinjasta »sakramentaalisen» ja »ei sakramentaalisen» välillä oli heille vieras. Kumma kyllä, keskiaikaisessa lännen Kirkossa taas sakramentaalisen teologian painopiste siirtyi juuri näihin alunperin toisarvoisiin kysymyksiin.

Taistelussa omasta identiteetistään ns. »pimeinä aikoina» Konstantinopolin kukistumisen jälkeen ortodoksinen Kirkko vähitellen itsekin ajautui emaksumaan lännessä kehittyneen skolastisen teologian. Osana tästä prosessista vakiintui sekin käsitys, että sakramenteja ei ole enempää eikä vähempää kuin seitsemän. Mutta tämä vakiintuminen tapahtui vasta 1600-luvulla. Tosin varhaisin tuntemamme seitsemän sakramentin luettelo ortodoksisesta idästä on peräisin jo 1200-luvun lopulta, mutta se ei joka suhteessa ole nykyisen kaltainen. Nimenomaan katumuksen sakramenttia ei siinä mainita, vaan sen sijalla on munkiksi vihkiminen.

Katumuksen sakramentin puuttuminen tuosta varhaisesta luettelosta ei silti merkitse sitä, että asia olisi katsottu tärkeeltään toisarvoiseksi. Se, että katumuksen sakramentilla ei pit-

kään aikaan ollut kiinteää ja tarkoin määriteltyä sijaa Kirkon elämässä, on paremminkin ilmaus siitä, että katumus koettiin hyvin tärkeäksi ja syvälliseksi asiaksi Kirkon elävässä traditiiossa. Elävä traditio on aina dynaaminen ja kehittyvä, ja mitä syvemmät sen ontologiset juuret ovat, sitä vaikeampaa on sen määrittäminen tai eristäminen Kirkon opetuksen kokonaisuudesta erilliseksi tutkimuskohteeksi.

Katumuksen sakramentin syvällisyys ilmenee myös siitä, että ei ole ollut helppoa löytää sille nimitystä, joka tasapuolisesti tekisi oikeutta sakramentin kaikille aspekteille. Tässä tutkimuksessa on käytetty teknisenä terminä sanaa »katumus». Länsimaisissa kielissä vastaava sana on yleensä johdettu latinankielisestä sanasta *paenitentia*, jolla on varsin juridinen kaiku. Mukavuuden vuoksi tuota termiä käytetään teologisella tasolla, mutta siitä ei koskaan ole tullut hurskauselämässä käytettyä käsitettä. Tällä tasolla sekä kreikkalaisen että slaavilaisen perinteen mukaan on etusija käsitteellä »synnintunnustus», ja se ilmaiseekin varsin hyvin ortodoksisen näkemyksen tästä sakramentista. Raamatun terminologiaa käyttäksimme olisi paikallaan puhua myös esim. parannuksen, mielenmuutoksen, anteeksiantamisen tai sovituksen sakramentista. Vaikka millään näistä nimityksistä ei ole erityisen juridista merkitystä, koko läntinen katumuksen sakramentin teologia sai keskiajalla hyvin vahvasti juridisen sävyn. Lopulta mentiin niin pitkälle, että sakramentin painopisteen nähtiin olevan muodollisessa synninpäästöissä ja sille yksin sakramentin merkitys annettiin.¹ Tietysti se on erittäin tärkeä osa katumuksen sakramenttia, mutta olisi väärin korostaa sitä tai mitään muuta aspektia yksipuolisesti. Ymmärtääksimme sakramentin koko syvyydessään on tärkeää pitää ne kaikki yhdessä ja keskenään tasapainossa.

Katumuksen sakramentin liturginen ilmaus on samoin vakiintunut vasta pitkän ja monimutkaisen prosessin jälkeen.

1. Meillä Suomessa käyttöön vakiintunut nimitys »synninpäästön sakramentti» on yksipuolista läntistä vaikutusta eikä sellaisena mitenkään suositeltava. Oikeampaa olisi puhua »katumuksen sakramentista».

Vanhin tunnettu toimituskaava yhdistetään perinteellisesti *Johannes Paastoojan* nimeen, mutta sen tekijä on todennäköisesti joku 1000-luvulla elänyt munkki eikä samanniminen kuuluisa Konstantinopolin patriarkka 500-luvulta. Tämä kaava on orgaaninen rengas sakramentin kehityksessä. Se sisältää *Johannes Krysostomoksen* kirjoittamina pidettyjä rukouksia, jotka sisältyvät myös nykyisen Euhologionin synnintunnustuksen kaavaan, vaikka se muutoin poikkeaaakin tuntuvasti Johannes Paastoojan kaavasta. Toisaalta on sanottava, että nyt vielä Euhologioniin sisältyvää kaavaa ei juuri missään sellaisenaan käytetä. Koko kehityksensä ajan katumuksen sakramentti onkin ollut kaikista sakramenteista vähiten muotoihin sidottu.

Samoin kuin oppi katumuksesta tunkee koko teologian läpi, se on yhtäläisesti läsnä kaikkialla kirkon rukouselämässä. Ei ole yhtään Kirkon liturgista palvelusta, missä ei rukoiltaisi synninkatumusta tai anteeksiantoa. Ottaen huomioon Kirkon elämän läpeensä katumuksellisen luonteen erityinen katumuksen sakramentin kaava saattaa tuntua tarpeettomalta tai peräti luonnottomaltakin. Pitkän aikaa varhaisen Kirkon historiassa katumuksen sakramentti ymmärrettiinkin toimituksena, joka oli tarpeen vain niille, jotka olivat vieraantuneet Kirkon alituisesta yleisestä rukouksesta syntien anteeksiantamiseksi eli vieraantuneet Kirkosta tyystin. Katumuksen sakramentin kautta tällainen hengellisesti kuollut jäsen liitettiin uudelleen Kirkon rukousyhteeseen, joka itse on kaikkien sakramenttien sakramentti ja mysteerien mysteeri.

Kaste katumuksen sakramenttina

Johannes Kastajan erityisenä kutsumuksena oli valmistaa tietä Messiaan tulolle. Evankeliumissakin hänen toimintansa esitetään johdatuksena Kristuksen toimintaan.

Niinä päivinä tuli Johannes Kastaja ja saarnasi Juudean erämaassa ja sanoi: »Tehkää parannus, sillä taivasten valtakunta on tullut lähelle». Sillä hän on se, josta profeetta

Esaias puhuu sanoen: »Huutavan ääni kuuluu erämaassa: 'Valmistakaa Herralle tie, tehkää polut hänelle tasaisiksi'.» Ja Johanneksella oli puku kamelinkarvoista ja vyötäisillä nahkavyö; ja hänen ruokanaan oli heinäsiirakat ja metsähunaja. Silloin vaelsi hänen tykönsä Jerusalemin ja koko Juudea ja kaikki Jordanin ympäristö, ja hän kastoi heidät Jordanin virrassa, kun he tunnustivat syntinsä (Matt. 3: 1—6).

Historiallisesti katsoen Johannes Kastaja oli todennäköisesti vain yksi lukuisista kastajaliikkeen edustajista oman aikansa Palestiinassa. Myös rabbiinisessa juutalaisuudessa kasteesta oli tullut tärkeä rituaali ensimmäisen kristillisen vuosisadan aikana. Sitä ei pidetty pelkästään välttämättömänä juutalaisuuteen kääntyville, vaan sen katsottiin olevan yhtä tärkeä kuin perinteinen ympärileikkaus, jos ei peräti tärkeämpikin.²

Vaikka myönnämme, että Kristuksen ajan Palestiinassa vaikutti voimakas kastajaliike, se ei vähennä viimeisen suuren profeetan ja Messiaan edelläkävijän merkitystä. Katumuksen saarnaajana ja niiden kastajana, jotka tulivat hänen luokseen synnintunnustukselle — ja samalla tietenkin Kristuksen kastajana — hän on ainutkertainen hahmo pelastushistoriassa. Monessa suhteessa Johanneksen kaste oli samanlainen kuin kristillisestä kasteesta oli tuleva, joskin samalla on otettava huomioon niiden välillä oleva radikaalinen ero. Yleisesti ottaen voidaan Johanneksen kastetta vanhatestamentillisessä ympäristössään pitää suurena katumuksen sakramenttina.

Johannekselle kaste merkitsi mielenmuutoksen ulkonaista merkkiä ja sinettiä. Tällä mielenmuutoksella (metanoia) piti olla perustavaa laatua oleva vaikutus ihmisen elämään. Olihan se sakramentti syntien anteeksiantamiseksi, ja sen uskottiin pelastavan kastetun joutumasta tuomitukseksi viimeisellä tuomiolla. Messiaan tulon eli Herran päivän odotus oli noina aikoina erityisen voimakasta, ja se oli eräs syy siihen, että Johanneksen luo tulvi väkeä niin suurin joukoin. Perinteisesti Herran päivä

2. *W. D. Davies* Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology (New York and Evanston 1967), s. 121.

ymmärrettiin Jumalan syntisiin kohdistuvan tuomion ja vihan päiväksi. Siksi Johannes tylysti torjui luotaan ne, jotka tulivat kasteelle ilman todellista mielenmuutoksen aikomusta, pelkääntään »varmuuden vuoksi». »Nähdessään paljon fariseuksia ja saddukeuksia tulevan kasteelle hän sanoi heille: 'Te kyykäärmeitten sikiöt, kuka on neuvonut teitä pakenemaan tulevaista vihaa? Tehkää sen tähden parannuksen soveliaita hedelmiä'.» (Matt. 3: 7—8). Johannes Kastajan mukaan siis katumus yksin saattoi pelastaa ihmisen tulevalta vihalta eikä kaste itsessään *ex opere operato* -toimituksena. Vain se, mikä jo sisäisesti oli tapahtunut, voitiin ukonaisinkin menoin ilmaista. Tämä Johanneksen kasteopetuksen näkökohta on täysin pätevä myös kristillisessä sakramenttiteologiassa.

Kristillisessä kasteessa tämä sama katumuksellinen näkökohta on ehdottoman tärkeä, mutta jos Johanneksen luo kasteelle tulleitten motiivina — ainakin useissa tapauksissa — oli apokalyptinen pelko, sillä paikalla on kristillisessä kasteessa eskatologinen ilo. Aivan alusta lähtien kristillinen kastetoimitus heijastaa sitä iloa, mitä koetaan siirryttäessä eskatologiseen aika-kauteen, ihmisiä rakastavan Kristuksen seuraan. Tästä syystä mainittu katumuksellinen aspekti ei ole niin ilmeinen, mutta sitä ei saa unohtaakaan. Kristus itse oli synnitön, eikä hänellä olisi ollut mitään tarvetta alistua Johanneksen kasteeseen syntien anteeksiantamiseksi, mutta siitä huolimatta hän alistui tähän »katumusharjoitukseen» näyttääkseen kaikille ihmisille, että heillä ei ole mitään muuta tietä takaisin Isän Jumalan tykö. Samalla Kristus tietysti ilmaisi solidaarisuutensa syntisiä ihmisiä kohtaan joka suhteessa, myös katumuksen opettajana.

Omalla esimerkillään ja opetuksellaan Kristus teki selväksi, että katumus ei ole pelkääntään ikävä ja surullinen asia, vaan pikemminkin päinvastoin. Hänen opetuksensa mukaan »taivaassa iloitaan enemmän yhdestä katuvasta syntisestä kuin yhdeksästäkymmenestä yhdeksästä, jotka eivät katumusta tarvitse» (Luuk. 15: 7). Mutta eivät vain enkelit iloitse, sillä katuva saa anteeksiannon, joka tuo hänet takaisin elämän lähteelle ja suo hänelle mahdollisuuden yhtyä tuohon kosmiseen enkelien

iloon.³ Kasteeseen liittyvä katumus on alusta lähtien tarkoitettu ylimenokohdaksi eskatologiseen sovituksen iloon, mikä elementti tyystin puuttui Johanneksen ja hänen juutalaisten aikalaistensa kasteesta, koska tätä asiaa Kristus ei vielä ollut tehnyt selväksi.

Apostolisena aikana ei luonnollisestikaan ollut vielä min-käänlaista yksityiskohtaisesti kehiteltyä katumuksen sakramenttia siinä merkityksessä kuin me ymmärrämme sen nykyään. Kaste ja katumus olivat olennaisesti sama asia, vaikkakin jo melko varhain alkoi olla välttämätöntä tehdä ero »ensimmäisen» ja »toisen katumuksen» välillä. »Ensimmäinen katumus» (paenitentia prima) merkitsi kastetta, kun taas »toisella» (paenitentia secunda) oli katumuksen sakramentin merkitys siinä mielessä kuin mekin sen nykyään ymmärrämme.⁴ Vanha Kirkko oli kuitenkin vastahakoinen tekemään tämän eron, ja se vakiintuikin vasta apostolien kauden jälkeen. Osittaisia kääntymyksiä ei ollenkaan hyväksytty, ja siksi kaste sakramenttina syntien anteeksiantamiseksi oli kertakaikkinen. Sen jälkeen kastetun ei oletettu enää elävän synnissä. Ketään ei kastettu, ellei hän vapaaehtoisesti ja täydesti antanut itseään Kristuksen johdettavaksi. Tämän antautumisen oli välttämättä oltava tietoinen ja varaukseton. Siksi kastettujen yhteisö saattoikin rohkeasti nimittää itseään pyhien yhteisöksi. Kunkin yksilön oli sen kynnyksellä itse päätettävä, mennäkö sisälle vai ei, mutta sisälle meneminen merkitsi välttämättä Kristuksen asettamien s.o. Jumalan ehtojen hyväksymistä, ja ne ehdot Kirkko opetuksessaan teki selviksi.

3. *Joachim Jeremias* New Testament Teology. The Proclamation of Jesus (New York 1971), s. 157—158.

4. Puhutaan myös »ensimmäisestä» ja »toisesta kasteesta». Esim. *Johannes Klimakoksen* mukaan katumus on kasteen uudistamista; katuva tulee uudelleen kastetuksi katumuksensa kyynelissä. Ks. *U. Lossky* The Mystical Theology of the Eastern Church (Cambridge & London 1968), s. 204.

Kastettu ja synti

Oman aikamme kielenkäytössä sana »pyhä» käsitetään usein merkityksessä »synnitön joka suhteessa». Tämä tulkinta on kuitenkin asioiden liiallista yksinkertaistamista ja kristilliseen elämään sovellettuna erittäin tuhoisaa. Kieltämättä käsitteet »pyhä» ja »syntinen» ovat ehdottomasti yhteensopimattomia, mutta huolimatta siitä, että ensimmäiset kristityt rohkenivat kutsua itseään pyhiksi, he eivät silti lakanneet katumasta, vaan ymmärsivät edelleen olevansa myös syntisiä, vieläpä suurimpia syntisiä. He eivät ymmärtäneet katumusta hetkellisenä aktina, joka heti siirtäisi heistä pois ja hävittäisi tyystin heidän siihenastiset syntinsä. Kaste ei ollut yksinkertaisesti vain vedenjakaja, jolla ennen sitä hetkeä tehdyt synnit tulisivat pois-pyyhkäistyiksi ja jonka jälkeen he voisivat elää ikään kuin noita syntejä ei koskaan heidän elämässään olisi ollutkaan. Tendenssejä tällaiseen ajatteluun, joka inhimillisesti ajatellen tuntuisikin loogiselta, esiintyi melkoisesti, mutta kirkko ei tehnyt minkäänlaisia myönnytyksiä siihen suuntaan. Pyhä Johannes Teologi katsoi välttämättömäksi tehdä korjauksen ja selvennyksen tällä kohdalla.

Jos me sanomme, ettei meillä ole syntiä, niin me eksytämme itsemme ja totuus ei ole meissä. Jos me tunnustamme syntimme, on hän uskollinen ja vanhurskas, niin että hän antaa meille synnit anteeksi ja puhdistaa meidät kaikesta vääryydestä. Jos sanomme, ettemme ole syntiä tehneet, niin me teemme hänet valhettelijaksi, ja hänen sanansa ei ole meissä (1 Joh. 1: 8—10).

Tämä kappale on suunnattu gnostilaista opetusta vastaan, jonka mukaan ne, joilla on täydellinen Jumalan tuntemus, eivät enää olisi olleet synnin alaisia. Näillä »täydellisillä kristityillä» ei siis olisi ollut minkäänlaista tarvetta katumukseen. Mutta Uuden Testamentin opetuksen mukaan, mistä edellinen lainaus on erittäin hyvä esimerkki, kristityn koko elämänasenteen pitäisi olla katumuksellinen. Aidossa kristillisyydessä katumus välttämättä tunkee koko elämän läpi.

Kasteessa ihmisen koko elämä on ikään kuin koottu yhteen tuohon hänen historiallisen elämänsä ainutkertaiseen hetkeen; mittaaamaton ja mitattavissa oleva ulottuvuus, ajattomuus ja historiallinen aika kohtaavat jälkimmäisen silti menettämättä merkitystään. Neofyytti saatetaan kasteessa yhtyteen jumalallisen iankaikkisuuden kera hänen historiallisen elämänsä jokaiseksi hetkeksi. Hänestä tulee kahden maailman kansalainen: hän jatkaa elämänsä tässä maailmassa, mutta hän ei enää ole tästä, vaan iankaikkisesti kestävästä maailmasta. Johanneksen terminologiaa käyttäksemme neofyytti varustetaan kasteessa iankaikkisuuden valolla, että hän turvallisesti saattaisi vaeltaa halki tämän pimeän, ajallisen maailman. Pyhä Paavali tarkoittaa samaa, kun hän kirjoittaa aseista, joita ihminen tarvitsee taistellakseen niitä kosmisia, hengellisesti pimeitä voimia vastaan, jotka kaikin tavoin yrittävät pitää ihmisen erossa Jumalasta.

Katumus siis johtaa kasteeseen, mutta katumus jääkin tärkeimmäksi aseeksi myöhemmin käytävässä taistelussa pahaa vastaan, kunnes kasteen lopulliset tulokset, s.o. ihmisen kirkastaminen Jumalan valtakunnassa, on saavutettu. Kasteessa ihmisen koko maallinen elämä kootaan yhteen ainoaan, mutta kaikkialla läsnäolevaan iankaikkisuuden momenttiin, jonka valossa koko ajallinen elämä on hetki hetkeltä levitettävä auki. Sitä merkitsee apostoli Johanneksen ilmaus »vaeltaa valkeudessa».

Vanhan Kirkon kristityt olivat hyvin selvillä Kirkon mittaa-mattomista aspekteista. Vaikka Kirkko ymmärrettiinkin jumalallisena laitoksena, ei kukaan raitishenkinen kristitty ajatellutkaan sen maagisesti muuttavan ihmisluontoa. Eksistentiaaliselta kannalta katsoen ihminen pysyi syntisenä; henkilökohtainen pyhyys oli työllä ja vaivalla eli kilvoituksella saavutettava. Siinä oli auttamassa jumalallinen apu, mutta aina suhtauduttiin varauksellisesti »helppoihin kääntymyksiin», joskaan Jumalan jokahetkistä mahdollisuutta ihmevaikutuksiin ihmisten elämässä ei koskaan kielletty.

Kuten Kristus oli osoittanut laupeutta syntisiä kohtaan yli kaikkien mittojen, samoin teki vanha Kirkko. Se ymmärsi syvästi ihmisten — jäsentensäkin — heikkouksia, mutta niitä ei

silti koskaan vähätelty tai kaunisteltu. Kristillisen kilvoituksen kannalta oli ja on yhä tärkeää havaita ja tunnistaa paha pahaksi välittämättä siitä, miten laajalle se on levinnyt ja miten yleiseksi tullut ehkä kristittyjen itsensäkin keskuudessa.

Rakkaus ja totuus aina kuuluvat yhteen. Kuten Kristus rakasti mitä syntisimpiä ihmisiä tehden eron pahan ja sen vallassa olevan persoonan välillä, niin teki vanha Kirkkokin. Kirkon rakkaus aina pyrki ensin kirkastamaan syntiselle lännen tilansa, jotta tämä itse voisi auttaa itseänsä, eikä vain passiivisena jäisi odottamaan ulkopuolelta tulevaa pelastusta. Kun ihminen ensin tajuaa syntinsä, on hän valinnan edessä: hän ei voi rakastaa sekä pahaa että Kristusta vaan pelkästään jompaa kumpaa.

Kuolemansynti

Niin kauan kuin vastakääntyneitten näkemys kutsumuksensa ehdottomasta uutuudesta ja puhtaudesta pysyi kirkkaana mielessä, ei vanhassa Kirkossa ollut mitään tarvetta erityiseen katumusharjoituskuriin. Ennen taivaaseen astumistaan Kristus oli luvannut palata uskovaistensa luo pian, ja niin kauan kuin he spontaanisti kykenivät elämään vielä ajassa eläessään Jumalan valtakunnan iloa ennakoiden, synnitön elämänvaellus oli luonnollisesti ainoa ajateltavissa oleva normi. Ilo viittasi Jumalan valtakuntaan, mutta Kirkon elämässä läsnäoleva katumus muistutti siitä, että kristityt vielä olivat matkalla — *in statu viae*.

On vaikeaa määritellä sitä ajankohtaa, milloin usko Kristuksen välittömään toiseen tulemiseen alkoi raueta ja antaa sijaa historialliselle ajattelulle. Mitä voimakkaampi Kristuksen tulon odotus oli, sitä vähemmän kiinnitettiin huomiota ajassa tapahtuviin, historiallisiin asioihin. Näiden kahden tendenssin välillä oli alusta lähtien jännitystä, mutta paruosian viipymisen johdosta historiallinen perspektiivi on luonnollisesti pakosta kehittynyt hallitsevammaksi. Mutta huolimatta siitä, että inhimillisen logiikan mukaan nämä kaksi näkökulmaa eivät näyttäisi sopi-

van yhteen, on tärkeää pitää ne yhdessä ja muistaa, että Kristuksen pikaisen paluun odotus ei ole tänäkään aikana epäajan-kohtaista vaan oleellisen tärkeää.

Kun alkoi olla ilmeistä, että historiallista elementtiä ei Kirkossa voida kieltää huolimatta siitä, että iankaikkisuus on ajassa läsnä, kysymys synnistä tuli polttavaksi. Mitä voimakkaampi lopun käsilläolon tuntu oli, sitä suvaitsemattomampia yleensä oltiin syntiä kohtaan. Kiihkeän odotuksen vallitessa käytännöllisesti katsoen jokainen synti voitiin ymmärtää kuolemansynniksi. Apostolien Tekojen kertoma tapaus Ananiaasta ja Safiirasta on hyvin kouriintuntuva esimerkki tästä.⁵ Nykyään vallitsevan oikeustajun mukaan kuolemanrangaistusta sellaisesta rikoksesta, — mikäli heidän menettelyään edes voisi rikokseksi sanoa — pidettäisiin kaikkien lakien nojalla erittäin epäoikeudenmukaisena. Kuten Pietarikin totesi, se raha, jonka Ananias ja Safiira olivat saaneet maatilaa myynnistä, todella kuului heille kokonaisuudessaan, ja he olisivat saaneet sen pitää, jos vain olisivat niin tahtoneet. Kristillisestä näkökulmasta heidän rikoksensa ei myöskään ollut siinä, että he tahtoivat pitää osan hinnasta itsellään, vaan siinä, että niin tehdessään he yrittivät pettää Pyhää Henkeä, joka on Kirkon elämä.

Ananias ja Safiira olivat tietoisesti ottaneet vastaan Pyhän Hengen valistuksen, ja sen vuoksi he eivät voineet puolustaa itseään sillä tekosyyllä, että eivät olisi tienneet. Raamatun yksiselitteisen opetuksen mukaan synti Pyhää Henkeä vastaan on ainoa kuolemansynti.⁶

Ananiaan ja Safiiran tapaus on jäänyt varoittavaksi esimerkiksi siitä, mitä tapahtuu, jos joku haluaa elää kristittyinä kaksinaista elämää yrittäen pitää elämässään yllä langenneen maailman arvoja, jotka hän on kasteessa ja Kristukseen liittymisessä kieltänyt. Tässä esimerkissä synnin tekemisen ja sen tuomitsemisen hetket on tuotu esiin rinnatusten, minkä vuoksi kontrasti on erittäin voimakas. Jumalan näkökulmasta, missä tuhat vuot-

5. Apostolien Teot 5: 1—11.

6. Mark. 3: 28; Matt. 12: 31.

ta on kuin yksi päivä, nuo kaksi hetkeä ovat aina yhdessä, vaikka ne ihmiselle ominaisissa ulottovuuksissa ajatellen näyttäsivät olevan kaukanakin toisistaan, joskus jopa toisistaan riipumattomilta. Ananiaalle ja Safiiralle ei jäänyt aikaa katua. Tuomio oli välitön.

Tällä opetuksella vanha Kirkko muistuttaa kaikkien aikojen kristittyjä siitä, että syntien »suuruus» ei ole ratkaiseva kriteeri määriteltäessä, mikä on kuolemansynti ja mikä ei. Ratkaisevaa sen sijaan on, onko katumusta vai ei.

Ananiaan ja Safiiran kohtalo on monessa suhteessa analoginen Juudas Iskariotin tapauksen kanssa. Kun Kristuksen kunnia maan päällä oli kirkkaimmillaan, paha oli omassa työnsänsä aktiivisimmillaan eksyttäen jopa valitunkin.⁷ Samoin nyt, Kirkon eläessä historiansa kunniakkaimpia hetkiä, konkreettisesti tuntien Pyhän Hengen johdatuksen, hyvä ja paha olivat voimakkaita vaikutuksessaan. Pyhän Hengen ollessa läsnä kaikkialla lähes jokainen synti voitiin tulkita synniksi Pyhää Henkeä vastaan, eritoten tietoinen yritys pettää Häntä.

Hebrealaiskirje ottaa myös ehdottoman kannan kuolemansyntiin, syntiin Pyhää Henkeä vastaan.

Mahdotonta on niitä, jotka kerran ovat valistetut ja taivaallista lahjaa maistaneet ja Pyhästä Hengestä osallisiksi tulleet ja maistaneet Jumalan hyvää sanaa ja tulevan maailmanajan voimia, ja sitten ovat luopuneet — taas uudistaa parannukseen, he kun jälleen itsellensä ristiinnaulitsevat Jumalan Pojan ja häntä julki häpäisevät (Hebr. 6: 4—6).

Tässä kappaleessa synti Pyhää Henkeä vastaan on erityisesti nimetty uskosta luopumiseksi. Myöhemmin juuri tällä synnin muodolla oli tärkein sija katumuksen sakramentin opin ja käytännön hahmottajana. Kun eräänlainen syntien suuruusjärjestys oli vakiintunut toisen ja kolmannen vuosisadan vaihteeseen mennessä, juuri uskosta luopumista pidettiin suurimpana mahdollisena syntinä, jolle ei ole anteeksiantamusta Kirkon si-

7. Matt. 24: 24.

sällä. Tästä tuli pitkäksi aikaa päätulkinta käsitteelle »synti Pyhää Henkeä vastaan», ja sillä on tietty pätevyys yhä vieläkin, vaikka toisaalta on osoittautunut vaikeaksi tarkoin vetää se raja, millä uskosta luopumisesta tulee kuolemansynti.

Tämän Uuden Testamentin kirje paljastaa meille, että kristittyjen yhteisöllä oli sen kirjoittamisen aikaan jo melko vakiintunut rakenne. Siksi voisi olettaa löytyvän joitakin merkkejä sellaisistakin järjestysseikoista kuin esim. suhtautumisesta kasteen jälkeen langenneisiin katuviin Kirkon jäseniin. Kaste, käten päällepaneminen, kuolleitten ylösnousemus, iankaikkinen tuomio jne. käsitellään tässä »opin alkeina», ja se on merkki verraten pitkälle kehittyneestä teologisesta ajattelusta. Mielenmuutos, katumus kuolleista teoista, ymmärretään kristillisen elämän perustaksi, ja tämä itse asiassa onkin katumuksen sakramentin perusajatus. Tämän perustan mielivaltainen hylkääminen on uskosta luopumista samalla kun se on Pyhän Hengen kirkastaman totuuden hylkäämistä. Ja sen jälkeen paluu voi todella osoittautua mahdottomaksi.

Eksegeetit ovat olleet hyvin vastahakoisia hyväksymään sen tulkinnan, jonka mukaan Hebrealaiskirjeessä kiellettäisiin tyystin mahdollisuus palauttaa uskosta luopunut takaisin Kirkon yhteyteen. Historiallisesti katsoen kuitenkin ei voitane epäillä, etteikö kirjeessä juuri tätä tarkoitettaisi, vaikkakin tämän päivän pastoraaliset syyt vaativat välttämättä toisenlaista tulkintaa. Silti tämä kappale — kuten mikään muukaan kuolemansynnistä puhuva Raamatun kappale — ei kiellä tai vähättele katumuksen mahdollisuuksia missään vaiheessa. Katumus on aina mahdollista, ja Kirkko kehottaa kaikkia siihen, vaikka se apostolisella ajalla vielä usein pidättyikin lausumasta omaa tuomiotansa jättäen sen yksin Jumalalle. Myös Johanneksen ensimmäisen lähetyksen mukaan vanha Kirkko oli tinkimätön sisäisen järjestyksensä suhteen. »On syntiä, joka on kuolemaksi; siitä minä en sano, että olisi rukoiltava» (1 Joh. 5: 16). Tällainen ankaruus ei silti ole rakkaudettomuutta, kuten voisi ensivaikeudelta luulla.

Perustavaa laatua oleva ero synnin kahden eri asteen välillä

on näissä esimerkeissä tehty erittäin selväksi, mutta asiain erittäin suuren hienosäikeisyyden vuoksi ei ole helppoa määritellä, missä kulkee raja niiden kahden asteen välillä. Se tuskin on mahdollista koskaan pelkästään inhimillisin ponnisteluin.

Apostolinen valta sitoa ja päästää

Skolastinen teologia pyrki tutkimaan kutakin sakramenttia erillisenä ja itsenäisenä kokonaisuutena. Kullekin sakramentille oli ominaista, että se oli Herran suoraan tai välillisesti asettama. Tästä johtuen kunkin sakramentin alkuperän piti löytyä Herran tahi apostolien sanoista. Katumuksen sakramentin raamatullista perustaa haettaessa on useimmiten vedottu kertomukseen Ylösnousseen ilmestymisestä apostoleille heidän ollessaan koolla lukittujen ovien takana. Hän sanoi: »Ottakaa Pyhä Henki. Joiden synnit te anteeksi annatte, niille ne ovat anteeksi annetut; joiden synnit te pidätätte, niille ne ovat pidätetyt» (Joh. 20: 22—23). Toinen tämänveroinen teksti on Herran lausuma Pietarille, jolle Hän uskoi taivasten valtakunnan avaimet: »Minä olen antava sinulle taivasten valtakunnan avaimet, ja minkä sinä sidot maan päällä, se on oleva sidottu taivaissa, ja minkä sinä päästät maan päällä, se on oleva päästetty taivaissa» (Matt. 16: 19). Näitä Herran sanoja ei voi jättää huomiotta etsiessämme katumuksen sakramentin alkujuuria, mutta samalla on mielenkiintoista havaita, että apostolit itse eivät näytä erityisemmin vaatineen valtaa itselleen, vaan näihin sanoihin alettiin vedota vasta varsin myöhään heitä seuranneella kaudella.

Tuo valta ei ollut eikä sitä ymmärretty pelkästään persoonalliseksi tai ehdottomaksi. Lopulliseksi tuomariksi jäi aina Jumala yksin, ja apostolisena valtuutena oikeus sitoa ja päästää luonnollisesti edellyttää suurta vastuuta ja Kristuksen mielen mukaisuutta. Silloin, kun tuota valtaa käytettiin, se tehtiin aina pitäen mielessä Herran opetuksen kokonaisuus sekä Kirkon elämän täyteys. Apostolinen oikeus sitoa ja päästää eli »avainval-

ta» tässä yhteydessä luonnollisesti kuului sielunpaimenille, jotka toisaalta olivat maanpäällisen Kirkon tahrattomuuden vartijoita. Siinä asemassa on välttämätöntä kyetä tekemään ero hyvän ja pahan välillä, ja on myös ymmärrettävä, missä vaiheessa niin vakavaan asiaan kuin ehtoollisyhteydestä erottamiseen on turvauduttava.

Pyhä apostoli Jaakob kirjoittaa lähetykskirjeessään: »Monesa kohden me kaikki hairahdumme. Jos joku ei hairahdu puheessa, niin hän on täydellinen mies ja kykenee hillitsemään myös koko ruumiinsa» (Jaak. 3: 2). Ihmisen puutteellisuutta ei kuitenkaan pidetty sellaisena, joka vaatisi erityisiä kurinpidollisia toimenpiteitä. Silti sama apostoli ei millään tavoin vähätellyt tai katsonut ilman muuta anteeksiannettaviksi tällaisiakaan yleisiä heikkouksia, vaan hän kirjoittaa: »Tunnustakaa siis toisillenne syntinne ja rukoilkaa toisten puolesta, että te parantuisitte; vanhurskaan rukous voi paljon, kun se on harras» (Jaak. 5: 16). Satunnaiset hairahdukset ovat seurausta ihmisten heikkoudesta, eikä niitä ehkä mitenkään voi välttää, mutta tuota heikkoutta ei silti myönnetty ihmisen normaaliksi tilaksi, vaikkakin se edellytti — ja yhä edellyttää — sen tunnustamista, että kukaan ihminen ei tässä suhteessa ole normaali. Siinä tapauksessa, että joku alkoi pitää jotakin tällaista epänormaalia asiaa omalla kohdallaan normaalina ja Kirkon kehotuksesta huolimatta kieltäytyi muuttamasta mielipidettään, tuli välttämättömäksi sulkea hänet pois toisten kristittyjen yhteydestä.

Pyhä apostoli Paavali kirjoitti ensimmäisen lähetykskirjeensä korinttolaisille suurin piirtein samoihin aikoihin kuin Jaakobin kirjekin on kokoonpantu. Nämä kirjeet täydentävät molemminpuolisesti sitä verraten hajanaista kuvaa, joka meillä on varhaisen Kirkon katumusharjoituskurista. Erityisen opettavainen on Paavalin suhtautuminen erääseen Korinton seurakunnan jäsenen, joka oli syyllistynyt pahanlaatuiseen siveettömyyteen:

Yleensä kuuluu, että teidän keskuudessanne harjoitetaan haureutta, jopa semmoista haureutta, jota ei ole pakanainkaan keskuudessa, että eräskin pitää isänsä vaimoa. Ja te olette paisuneet pöyh-

keiksi! Eikö teidän pikemminkin olisi pitänyt tulla murheellisiksi, että se, joka on tuommoisen teon tehnyt, poistettaisiin teidän keskuudestanne? Sillä minä, joka tosin ruumiillisesti olen poissa, mutta hengessä kuitenkin läsnä, olen jo, niinkuin läsnäollen, puolestani päättänyt, että se, joka tuommoisen teon on tehnyt, on — sittenkun olemme, te ja minun henkeni ynnä meidän Herramme Jeesuksen voima, tulleet yhteen — Herran Jeesuksen nimessä hyljättävä saatanan haltuun lihan turmioksi, että hänen henkensä pelastuisi Herran päivänä (1 Kor. 5: 1—6).

Tämä maailma on saatanan valta-alueita, mutta Kirkko sen keskellä ei ole hänen vaan Kristuksen vallan alla. Sen vuoksi mikä tahansa pahan muoto on Kirkosta ajettava ulos takaisin saatanan omalle alueelle. Yhteydestä erottamisella Kirkon puhtautta voidaan varjella siinä määrin kuin se on inhimillisesti katsoen mahdollista. Paavalin toiminta on kuitenkin samalla syvästi pastoraalisen rakkauden sävyttämää. Nyt kysymyksessä oleva synti on lihallinen, mutta se ei vielä ole paaduttanut miehen henkeä siinä määrin, että katumus olisi käynyt mahdottomaksi. Mutta katumukselle on ensin luotava olosuhteet. Katumus edellyttää, että ihminen tuntee olevansa erossa Jumalasta. Kirkon sisällä, varsinkin sen sakramenttielämässä taas yhteys Jumalaan on joka hetki korostetusti esillä. Tuossa yhteisössä eläen syntinenkin ihminen elää mukana pyhien yhteydessä, mutta kun hänet on erotettu siitä, myöskin hänen eronsa Jumalasta tulee konkreettiseksi kokemukseksi. Tämä kokemus voi muuntua katumuksiksi, minkä ansiosta hän voi pelastua yhtä hyvin kuin nekin, jotka edelleen elävät Kirkon yhteydessä. Ehtoollisyhteydestä erotettu on hylätty saatanan haltuun »lihan turmioksi», mutta ei Kirkon jäsenyykseen pelasta synnillistä lihaa. Se on joka tapauksessa tuomittu, ja jokaisen ihmisen lihallisuus korvataankin ylösnousemuksessa uudella luomuksella.

Apostoli Paavali teki selvän eron niiden välillä, joita kutsutaan veljiksi, ja niiden, jotka ovat Kirkon ulkopuolella. Omassa keskuudessaan kristiveljet ovat velvolliset varjelemaan yh-

teisönsä tahrattomuutta, mutta ne, jotka ovat ulkopuolella, samoin kuin nekin, jotka on Kirkosta palautettu sen ulkopuolelle, ovat välittömästi Jumalan tuomion varassa.

Katumattoman syntisen erottaminen kristittyjen yhteisöstä on varsin looginen toimenpide. Vaikeampaa oli ratkaista, voitiinko kerran erotettuja enää katumuksenkaan jälkeen uudelleen liittää Kirkon jäsenyyteen vai oliko heidän annettava odottaa kuoleman jälkeen tapahtuvaa Jumalan tuomiota. Mielipiteet ja käytännöt vaihtelivat eri puolilla kristillistyvää Rooman keisarikuntaa. Vielä kolmannen vuosisadan puolivälissä Pohjois-Afrikassa ei uskosta luopuneita otettu takaisin sakramentaaliseen yhteyteen ennen kuin elinikäisen katumuksen jälkeen; ts. vasta kuolinvuoteellaan heidän sallittiin osallistua Herran pyhästä ehtoollisesta. Tämä ankaralta tuntuva sääntö oli silti vielä kompromissi, sillä suuri oli niiden Kirkon johtajien joukko, jotka katsoivat, että anteeksiannon julistajat syyllistyvät omavaltaisuuteen.

Meillä on kuitenkin selvä apostolinen esimerkki siitä, miten kristillisestä veljespiiristä suljettu jälleen palautetaan tuohon rakkauden yhteyteen, Toisessa kirjeessään korinttolaisille apostoli Paavali kirjoittaa:

Mutta jos eräs on tuottanut murhetta, ei hän ole tuottanut murhetta minulle, vaan teille kaikille, jossakin määrin, etten liikaa sanoisi. Semmoiselle riittää se rangaistus, minkä hän useimmilta on saanut; niin että teidän päinvastoin enemmän tulee antaa anteeksi ja lohduttaa, ettei hän ehkä menehtyisi liian suureen murheeseen. Sentähden minä kehoitan teitä, että päätätte ruveta osoittamaan rakkautta häntä kohtaan; sillä sitä varten minä kirjoitankin, että saisin nähdä, kuinka te kestätte koetuksen, oletteko kaikessa kuuliaiset (2 Kor. 2: 5—9).

Paavalin elämän loppupuolella hänen pastoraalinen rakkautensa käännättämiänsä kristittyjä kohtaan tulee entistä selvemmin esille. Viimeisissä kirjeissään hän käyttää varsin helliä ja kiintymystä osoittavia ilmauksia, minkä edellä lainatusta kat-

kelmastakin voi havaita — vaikka toinen korinttolaiskirje kokonaisuudessaan ei ole mitenkään helläsävyinen.

Kirkon perinteen tutkijat ovat pääasiallisesti tulkinneet tässä katkelmassa mainitun murheen tuottajan samaksi henkilöksi, jota Paavali vaati seurakunnasta erotettavaksi ensimmäisessä kirjeessään. Eksegeettisesti tätä on kuitenkin mahdoton todistaa, joten sen hypoteesin varaan ei paljoa voida rakentaa. Tätä tulkintaa vastustettiin voimakkaasti jo varhain. Ponnekkaimpiin vastustajiin kuului *Tertullianus*, joka montanistisessa rigorismissaan ei katsonut Kirkon johtajilla olevan mitään oikeutta julistaa synninpäästöä ns. kuolemansynneistä.

Pohdittavana olevan kysymyksen kannalta on kuitenkin täysin toisarvoista, oliko Paavalin mielessä sama henkilö hänen kirjoittaessaan näitä kahta kirjettä. Kirjeiden kirjoittamisen välillä kului useita vuosia, emmekä tiedä, mitä väliajalla tapahtui. Melko varmaa myös on, että kaikki Paavalin ja korinttolaisten välinen kirjallinen yhteydenpito ei kokonaisuudessaan sisälly meille säilyneisiin kahteen lähetykskirjeeseen. Tuskin myöskään on luultavaa, että Paavalin ensimmäisessä kirjeessään mainitsema siivettömyyteen syylistynyt olisi ollut ainoa henkilö, joka siinä seurakunnassa erotettiin yhteydestä. Oleellista on se tieto, että syntisiä erotettiin seurakunnasta, mutta heitä liitettiin siihen katumuksen jälkeen uudelleen.

Näillä toimenpiteillään Paavali omalta osaltaan oli laske-massa perustusta Kirkon katumusharjoitusjärjestyksen tulevalle kehitykselle. Ennen häntä kurinpidolliset periaatteet olivat pätenneet vain vaiheeseen, jolloin siirryttiin maailmasta kasteen armoon. Kaste koettiin eskatologisena tapahtumana, ja siihen valmistautuva johdettiin kertakaikkisen joko—tai -vaihtoehdon eteen. Kirkon elämän ensimmäisinä vuosisatoina, mitä aikaa kutsutaankin marttyyrikirkon aikakaudeksi, ratkaisu kristinuskon puolesta merkitsi tietoista hengenvaaraan antautumista Kristuksen tähden. Kynnys seurakunnan sisälle pääsemiseksi oli siis varsin korkea eivätkä sitä pystyneet ylittämään muut kuin moraalisesti huippuluokan ihmiset. Katumuksen sakramentin tarvetta ei sen vuoksi suurestikaan ollut. Mutta sitä mukaa kuin tuo kynnys

aleni eikä Kirkkoon kuuluminen enää ollut hengenvaarallista, myös alkuperäisistä korkeista moraalisisista standardeista oli pakko tinkiä. Tämä ei silti merkinnyt ihanteista luopumista. Katumuksen sakramentti tuli yhä tärkeämmäksi kristillisen ihanteen kirkastajana eikä enää niinkään paljon tilaisuutena, jossa langennut ja erossa ollut uudelleen yhdistettiin pyhien yhteyteen. Tämä tehtävä katumuksen sakramentilla on nytkin omassa maallistuneessa yhteiskunnassamme. Tässä palautetaan mieliin, että eettinen maksimalismi on pohjimmiltaan ainoa kristillinen elämännäkemyks, vaikkakin sen tavoite — kerta kerran jälkeen osoittautuisi — saavuttamattomaksi: »Olkaa täydelliset, niin kuin teidän taivaallinen Isänne täydellinen on» (Matt. 5: 48).

SUMMARY

Matti Sidoroff. The Sacrament of Penance in the Church of the Apostolic Era

Repentance was something central in the Church's life from the very beginning of her existence. It was the main precondition of baptism after one had the faith in Christ. In late Judaism, baptism had become an important rite of repentance. Also in early Christianity, baptism was the sacrament of penance par excellence. In that sacrament one was joined the community of »saints», as the Christians called themselves. He was supposed to live a holy and sinless life thereafter. To be baptized and to live sinfully was something incompatible.

There was no sacrament of penance in the Early Church in the sense we understand it today. There are cases in the New Testament, however, which let us understand that fallen Christians were reconciled with the Church. On the other hand we know, that even centuries later it was disputed, whether it was possible to admit any »second penance» for the lapsed. This readmittance is the origin of our present sacrament of penance. Penance was, thus, a sacrament for those only who had been excommunicated once but who desired to re-enter the community of the saints. Penance was, therefore, considered as something very exceptional in the Church's life. It was by no means a sacrament to be performed regularly or repeatedly as it is nowadays.

Although the meaning of the sacrament of penance has obviously changed in the course of centuries, the study of the early Christian practice of penance reveals that the right place of this sacrament is not just to be the prerequisite of the Holy Communion, as it is nowadays in so many cases. Also today it has a significance of its own.

Veikko Tajakka

PIIRTEITÄ JUMALANPALVELUSTEN SYNNYSTÄ JA SÄÄNTÖJEN KEHITYKSESTÄ

Kristillisen jumalanpalveluksen synty ja lähtökohta ovat Herramme Jeesuksen Kristuksen perustamassa pyhän ehtoollisen sakramentissa. Pyhä ehtoollinen, eukaristia, on kirkon jumalanpalveluselämän keskus, johon kaikki muut liturgiset palvelukset elimellisesti liittyvät. Puhuttaessa ortodoksisen kirkon jumalanpalvelusten kehityksestä on aiheellista ensiksi todeta, että jumalanpalveluksen toimittaminen merkitsee määrätyn kaavan tai säännön mukaista järjestystä. Ortodoksinen kirkko ei tunne ilman sääntöä toimitettavaa jumalanpalvelusta. Säännönmukaisuus kuuluu kirkon koko jumalanpalveluselämään, sen jokaiseen määrättyyn jaksoon ja jokaiseen jumalanpalvelukseen. Säännöllä tarkoitetaan jumalanpalveluksen muotoa eli rakennetta. Liturgisen tutkimuksen tehtävänä on selvittää säännön merkitys ja sen paikka kirkon jumalanpalvelusperinteessä. Liturgiset säännöt määrittelevät, mitä jumalanpalveluksia ja milloin toimitetaan. Yksittäisistä liturgisista säännöistä on vähitellen muodostunut kokonaisuuksia. Näin on syntynyt jumalanpalvelussääntöjen yhdistetty kokonaisuus eli tyypikon. Ortodoksisen kirkon liturgisessa tieteessä tunnetaan kaksi tällaista jumalanpalvelusten sääntökokoelmaa, nimittäin Kristuksen Suuren Kirkon säännöt, jotka ovat saaneet muotonsa konstantinopolilaisessa Studios-luostarissa, sekä jerusalemilaisen pyhän Savvan lavraluostarin säännöt.¹ Nämä mainitut sääntökokoelmat ovat syntyneet paikallisten kirkkojen liturgisen perinteen pohjalta, ja ne ovat lähtöisin tunnettujen luostarien piiristä. Jumalanpalve-

1. *A. Schememann* *Vvedenie v liturgiceskoe bogoslovie* (Pariz), s. 43.

lussääntöjen kehityksessä on otettava huomioon kolme perusseikkaa: ensimmäiseksi on kysymys jumalanpalveluksen rakenteen syntymisestä — elävän liturgisen tradition yhdessä opillisen puolen kanssa muodostaessa jumalanpalveluksen historian kehityksen —, toiseksi on kysymys jumalanpalvelusten tyypistä, sekä kolmanneksi kysymys sääntöjen merkityksestä.² Liturgisessa elämässä vanha kirkko on täyttänyt syvällisesti periaatetta: rukouksen laki on uskon laki (*lex orandi lex est credende*).

Jumalanpalvelusten ja niiden sääntöjen syntyminen

Jumalanpalvelusten syntyemisessä ja kehityksessä on lähtökohtana kaksi peruselementtiä. Ensimmäisellä sijalla on Eukaristia, jonka kanssa tai yhteydessä ovat kaikki muut sakramentit. Toisena elementtinä ovat kaikki ne jumalanpalvelukset, joita länsimaisessa liturgisessa tieteessä on kutsuttu nimellä »*officium divinum*» eli jumalalliset palvelukset, jotka ovat yhteydessä vuorokauden, viikon ja vuoden liturgiseen aikaan. Nämä mainitut elementit muodostavat kaksi erottamatonta ja sitovaa osaa jumalanpalvelusten kehityksessä ja sääntöjen muodostumisessa. Eukaristia on ollut, on ja tulee olemaan liturgisen elämän keskusherme³ ja Eukaristian keskeisyys kirkon hengellisessä elämässä onkin silminnähtävä. Liturgisen viikon ja vuoden jakson suhteen ei ole ollut suurtakaan epäilystä. Mitä taas tulee vuorokauden liturgiseen aikaan, niin sen suhteen ei tutkijoiden mukaan ole aina pysytty sääntöjen hengessä ja kirjaimessa. Sääntöjen mukaan on päiviä, jolloin ei liturgiaa toimiteta, mutta ei ole päivää, jolloin ei voisi toimittaa ehto- ja aamupalvelusta, jotka ovat vuorokauden kaksi liturgista peruspalvelusta ja joiden alkuperä ajoittuu kirkon historian esinikealaiseen aikakauteen.

Liturgisen perinteen kaksi perustekijää ovat edellä mainitut eukaristia ja »jumalanpalvelusaika». Uskonopilliselta kan-

2. Sama, s. 49.

3. *Archimandrit Kiprian* Evharistija (Pariz 1947), s. 25.

nalta voidaan puhua sakramentaalisista ja ei-sakramentaalisista jumalanpalveluksista. Tämä jakoperuste ei kuitenkaan ilmaise suhdetta mainittuihin kahteen peruselementtiin. Jumalanpalvelussääntöjen luonteesta ilmenee, että toisaalta eukaristia ja toisaalta muut liturgisen ajan jumalanpalvelukset eivät ole suoraan »yhdessä olevia» kirkon liturgisessa elämässä, mutta ne ovat yhteydessä toinen toisiinsa siten, että tämä yhteys muodostaakin säännön yleisessä muodossa. Salaisuuden alinomainen toistaminen ajassa sisältää ajatuksen toistumattoman aktualisoinnista. Eukaristia on yhden ja ainutkertaisen, toistumattoman tapahtuman aktualisoimista. Tällä tavalla salaisuuden pääasia ja olemus on ajan voittamisen mahdollisuudessa, menneen tapahtuman ilmestymisessä ja läsnäolemisessä, sen yliajallisuudessa ja vaikuttavuudessa. Kirkon jumalanpalveluselämässä aika ei ole vain ulkonainen kehys, vaan se on merkityksessä itse jumalanpalveluksen objekti, prinsiippi, joka määrittelee sen sisällön. Tämä on nähtävissä erikoisen selvästi vuorokauden jumalanpalvelusten kierrossa.⁴ Aamu- ja ehtoopalvelus, hetket jne. osoittavat oman »ajan kaunistuksen» merkityksen. Tämä laajenee edelleen tarkoittamaan koko liturgista vuotta. Paasto- ja pääsiäiskausi eivät sattumalta seuraa toistensa määrättyinä ajankohtana. Kirkollinen vuosi ilmaisee arvokkaan ja mielekkään yhteyden kalenterivuoteen ja muodostaa merkittävän tekijän kirkon liturgisessa elämässä. Herran päivä eli sunnuntai edellyttää omasta puolestaan koko liturgista viikkoa. Aika yhdistää nämä kaksi tärkeätä liturgista elementtiä. Omassa olemuksessaan Eukaristia ei ole sidottu mihinkään määrättyyn tuntiin, koska mikään juhlapäivä ei jätä syrjään Eukaristian kanonia, mutta siinä on osoitettu liturginen aamu-, ehtoo- ja yöpalvelus, jotka ovat suhteessa liturgiaan. Vuorokauden jumalanpalveluskierrossa liturgia voi olla eri paikoissa, ennen tai jälkeen ehtoopalveluksen, mutta kaikki nämä variaatiot eivät johdu sattumasta, vaan nimenomaan säännöstä, että liturgian toimittaminen

4. *K. Nikolskij* Posobie k izutšeniju ustava bogoslužženija pravoslavnoi cerkvi (S.—Peterburg 1893), s. 139.

osoittautuu erottamattomaksi jumalanpalvelusajan kehyksistä. Koska liturgia ei ole sidottu aikaan, niin se on »vaihtosuhteinen» ajan kanssa. Vielä selvemmin tämä näkyy viikon liturgisessa kierrossa, jossa liturgialla on oma päivänsä, Herran päivä, ylösnousemuspäivä. Tällä tavalla jumalanpalvelussääntöjen erittely osoittaa, että Eukaristia ja jumalanpalvelusaika sisältävät yhdessä yleisen ja perustavan muodon eli forman. Ainoastaan suhteessa niihin ja niiden sisällä sääntöjen muut prinssiipit voivat olla ymmärrettyjä ja selitettyjä oikeassa valossa.

Kun puhutaan jumalanpalvelussääntöjen formasta, Eukaristian ja liturgisen ajan yhdistämisestä, niin on ensin etsittävä vastaus kysymykseen tämän forman alkuperästä. Liturgisessa tieteessä ei ole löydetty tyydyttävää ja yksiselitteistä vastausta siihen, mitä ymmärretään jumalanpalvelusajalla. Eräät tutkijat ovat olleet valmiit kieltämään sen alkuperän kirkon liturgisessa traditiossa. Erikoisesti on epäilty vuorokauden jumalanpalveluskierron olemassaoloa. Eräiden tutkijoiden mukaan alkukristillinen kultti rajoittui eukaristiseen kokoukseen eli ehtoollisen viettoon, johon erottamattomasti kuuluivat saarnaaminen, kastaminen ja kättenpäällepaneminen. Erään tutkijan mukaan vanhassa kirkossa oli ainoastaan kaksi kultin muotoa; Herran ehtoollinen, johon kuului evankeliuminsaarna, ja kaste.⁵ Jotkut taas ovat epäilleet jopa iltapalveluksen, se on kokoöisen valvonnan, kuulumista vuorokauden jumalanpalvelukseen esinikealaisena ajanjaksona.

Kuinka sitten sai alkunsa jumalanpalvelusajan käsite ja millä tavalla se niveltäi kirkon rukouselämän yleiseen kehitykseen? Sen alku on yhdistetty 300-luvulla syntyneeseen munkkilaisuuteen. Silloin tapahtui eräänlainen liturginen »vallankumous». Alkukristillisenä aikajaksona on ollut, se on kieltämätön tosiasia, päivän määrättyihin hetkiin kuuluvia rukouksia, jotka muodostavat eräänlaisen perustan vuorokauden liturgisille palveluksille. Mutta ennen 300-lukua nämä ovat olleet lähinnä yksityisiä

5. *Schmemmann* mt. s. 59.

rukouksia.⁶ Munkkilaisuuden syntyessä luonteeltaan yksityiset rukoukset saivat virallisen merkityksen kirkon jumalanpalveluksissa. Määrättyjen ihmisten tai määrätyn ryhmän rukouksista tuli kirkon rukouksia. Yksityiset rukoukset ikäänkuin muuttuivat kirkon virallisiksi rukouksiksi ja kultiksi. Vuorokauden jumalanpalvelusajan kehitys sai alkunsa jo esinikealaisena aikana, mutta se on syvän muutoksen tulos. Tutkijoiden mukaan vanhassa kirkossa ei voinut ollakaan mitään varsinaista liturgisen ajan käsitettä, koska sen jumalanpalveluskultti oli luonteeltaan eskatologinen ja maailmankielteinen. Sen tähden kristillinen jumalanpalvelus pääsi kehittymään vasta Konstantinus Suuren ajan jälkeen, jolloin siirryttiin pois jyrkästä eskatologisesta ajattelusta. On puhuttu jopa eskatologisen idean häviämisestä. Vainojen lakattua syntyi kirkossa uusi idea, ajan pyhittäminen⁷, joka oli vieras vanhalle kirkolle. Ajan pyhittämisen idea oli alkuna muutokseen kirkon jumalanpalveluselämässä ja sen tärkeän osatekijän, liturgisen ajan, kehitykseen.

Se käsitys, joka kieltää liturgisen ajan varhaisen lähtökohdan, on saanut meidän aikamme vastaansa toisen käsityksen, joka sijoittaa liturgisen ajan olemassaolon kirkon historian alkuun. Se on käsitys juutalaisen synagoogapalveluksen vaikutuksesta kristilliseen jumalanpalvelukseen. Juutalaisessa kultissa oli määrätty vuorokauden, viikon ja vuoden jumalanpalvelusaika. Kaikki nämä kolme liturgisen ajan käsitettä kuuluivat jo apostolisena aikana kristillisen jumalanpalveluksen sisältöön ja muodostivat elimellisen osan lex orandini eli rukouksen lain täyttymisessä. Kirkon vuorokauden jumalanpalvelukset ovat syntyneet synagoogapalveluksen rituaalin pohjalta, ja ne ovat olleet yleisiä sekä idässä että lännessä, vaikkakin eräin paikoin ne eivät olleet yleisessä käytössä. Eräiden tutkijoiden mukaan synagoogapalveluksen vaikutus kristilliseen jumalanpalvelukseen on ollut perusprinsiippinä juutalaisen kultin sulautuessa kristilliseen kulttiin eli »vanhasta on tehty uusi». Erikoisesti Eukaristian sak-

6. Sama, s. 60.

7. Sama, s. 62.

ramentin, johon juutalainen vaikutus on ollut ilmeinen⁸, keskeinen paikka varhaisen kirkon liturgisessa elämässä on luonut vanhasta uutta. Eukaristiassa kristityt ovat alun perin nähneet kristillisen uskon koko täyteyden ilmaisun. Vaikka juutalainen vaikutus kristillisen kultin syntymiseen on ollut ilmeinen, ei tutkijoiden mukaan sitä alkukirkon elämässä aluksi huomattukaan. Mutta sen sijaan viittailut hellenistisen mytologian vaikutukseen kristillisessä jumalanpalveluksessa on jätettävä kokonaan sivuun.

Juutalaisen kultin vaikutuksessa kristinuskoon on ollut eräänä lähtökohtana ja perustekijänä se, että Kristus ja Hänen opetuslapsensa eivät kieltäneet vanhan liiton temppeliä eivätkä synagoogaa, vaan ottivat osaa säännöllisesti perinteelliseen jumalanpalvelukseen. Kieltämätön tosiasia on myös, että ensimmäiset kristityt olivat juutalaisuudesta kääntyneitä ja tahtoivat säilyttää entisen uskonsa jumalanpalveluksen hengen ja rakenteen uudessa uskossaan. Nämä kristityt näkivät juutalaisessa jumalanpalveluksessa normin, jonka he tahtoivat säilyttää juutalaisuudesta eroamisen jälkeenkin. Tämä normi ei kuitenkaan ollut vastaväite uudelle kristilliselle uskolle.

Uuden liiton jumalanpalveluksen synnyssä on olemassa toinenkin motiivi. Kristus asetti vanhaa juutalaista kulttia vastaan uuden kultin, joka merkitsi rukoilemista »hengessä ja totuudessa». Se uskonnollinen yhteisö, jonka Kristus muodosti opetuslastensa kanssa, merkitsi samalla ykseyttä opetuksessa ja myös rukouksessa. Kristukseen uskovilla oli oma rukoussääntönsä ja oma kultillinen kokouksensa. Huolimatta siitä, että kristityt osallistuivat juutalaiseen palvelukseen, kristityillä oli oma erikoislainen jumalanpalveluksensa, jonka perusmuotona olivat kaste, eukaristinen leivän murtaminen ja yhteinen rukous.⁹ Nimenomaan näiden jumalanpalvelusten johdosta kristityt erosivat muista juutalaisista. Kristilliseen yhteisöön oli mahdollista päästä ainoastaan kasteen kautta, ja vain sen täysivaltainen jäsen

8. *Archimandrit Kiprian* mt. s. 43.

9. *Schmemmann* mt. s. 70.

voi osallistua eukaristiseen kokoukseen ja veljien yhteiseen rukoukseen. Ja vaikka tämä itsenäinen kristillinen jumalanpalvelus ulkonaiseen formaan nähden ulottuukin määrättyyn juutalaisen perinteen prototyyppiin asti, niin ei kukaan voi asettaa kyseenalaiseksi sen uutta sisältöä ja merkitystä verrattuna temppele- ja synagoogakulttiin. Kristillisen jumalanpalveluksen historia ei ole alkanut suoraan juutalaisen kultin jatkeena, vaikka tähän omaksuttiinkin uusia kristillisiä aineksia, vaan se viittaa määrättyyn liturgiseen dualismiin. Vanhaan kulttiin osallistuminen merkitsi samanaikaisesti uuden kultin alkamista.

Liturgisen kahtiajaon muodostavat toisaalta osallistuminen temppelein rukoukseen ja toisaalta kristittyjen kodeissa toimitetut rukoukset. Tämä seikka on liturgisen dualismin ensimmäinen normi, jonka perustaa on etsittävä varhaiskristillisestä »rukouksen lain» periaatteesta. Juutalaiskristillisessä tietoisuudessa oli keskeisenä usko, jossa oli saatettu päätökseen Messiaan tuleminen, ja toisaalta usko omasta kuulumisesta tähän messiaaniseen yhteisöön. Jeesus oli Kristus, Messias, ja Hänessä täyttyivät kaikki Vanhan Testamentin lupaukset ja profetiat. Kristityt kokivat »Herran päivän» tulleen, johon koko valitun kansan historia oli suunnattu. Juutalaiskristityt näkivät kristinuskon uutena vain tässä valossa. Kirkko oli uusi Israel.

Mikä oli sitten oleellinen ero vanhan ja uuden kultin välillä? Kaste ja ehtoollinen olivat uuden kultin erikoisuudet, vaikka niidenkin alkuperä puhtaasti muotoon nähden palautuu juutalaiseen traditioon. Muodosta ei tule etsiä ehdotonta uutta. Uusi on löydettävissä forman sisällöstä, siitä muotoon sisältyvästä tosiasiaista, että kaikki liturgiset aktit ovat yhteydessä Messiaan tulemisen faktaan: Hänen lunastuspalveluksensa evankeliumin saarnaan, kuolemaan ja ylösnousemukseen. Tämä kaikki oli jotakin uutta, mikä oli peitetty juutalaisilta. Uudessa kultissa ei ollut kysymys vain profetioiden täyttymyksestä vaan Messiaan ja Hänen valtakuntansa ilmestymisestä. Vanha kultti vaati näin oman lisäyksensä ja täydennyksensä ja sen kautta se sai oman merkityksensä. Voidaan tosin oikeutetusti kysyä, onko ehtoollinen lähtöisin juutalaisesta pääsiäisateriasta tai kasteen toimitus-

muoto juutalaisesta perinteestä, mutta nämä kysymykset eivät muuta uuden kultin sitä perusajatusta, jonka mukaan pääpaino on Messiaan valtakunnan tulemisen todistuksessa ja uuden elämän alkamisessa Jeesuksessa Kristuksessa.

Liturgisessa tutkimuksessa on pohdiskeltu kysymystä siitä, säilyikö tämä *lex orandi*, ja jos säilyi niin missä muodossa, kun tapahtui kirkon lopullinen ero juutalaisuudesta. Liturginen dualismi on kieltämätön tosiasia juutalaiskristillisenä ajanjaksona. Mutta kun kirkko katkaisi päättävästi yhteyden juutalaisuuteen, niin myös liturginen dualismi vähitellen heikkeni. Eukaristia tuli kirkon säännönmukaiseksi jumalanpalvelukseksi. Mutta liturginen dualismi löysi oman ilmaisunsa liturgiapalveluksen kaksijakoisessa rakenteessa, kun siinä yhdistyivät samaksi kokonaisuudeksi opettavien liturgia ja eukaristiaosa. Ensimmäisessä osassa — sellainen on käsitys — säilyi synagoogapalveluksen rakenne ja siinä oli pääpaino Raamatun lukemisella ja sen selityksellä saarnassa. Eukaristiaosa taas säilytti juutalaisen kiddus-osan järjestyksen¹⁰, jota se muodollisesti lähentyi. Täten liturginen dualismi oli siirtynyt sisäisellä tavalla uuteen kristilliseen kulttiin, joka muodosti Uuden Testamentin messiaanisen ykseyden. Eukaristian kanonin historia osoittaa, että opettavien liturgian ja eukaristiaosan yhdistäminen on tapahtunut ristin sanoman tulkinnasta (*crux interpretum*). Tämä yhdistyminen on kuitenkin tapahtunut asteettain 300-luvulle saakka ja nämä alun alkaen erilliset osat tulivat muodostamaan yhden liturgisen kokonaisuuden. Alkukirkon elämässä ovat Eukaristian kokouksen jatkoksi liittyneet rakkauden ateriat, joista on viittauksia apostoli Pietarin ja Juudaan lähetykskirjeissä. Sen sijaan esim. Didakhessa ei niistä ole mainintaa, mutta Antioikian marttyyripiispan *Ignatioksen* kirjeissä rakkauden aterioiden olemassaoloon on monesti viitattu.¹¹ Eukaristia ja agape eivät vastanneet toisiaan, vaan ne olivat kaksi eri asiaa. Rakkauden

10. *Schmemmann* mt. s. 74.

11. *Kiprian* mt. s. 61—63.

ateriat jäivät pois kirkollisesta käytöstä ilmeisesti jo toisella vuosisadalla.

Alkukirkolle oli ominaista eskatologinen luonne, jonka ei ole tulkittu merkinneen varsinaisesti loppua, vaan täyttymystä. Juutalaisilla eskatologinen merkitys oli suuntautunut Messiaan tulemiseen ja messiaaniseen valtakuntaan. Kristinuskossa Messiaan aika oli jo tullut, se oli jo ilmestynyt ja Jumalan valtakunta lähestynyt. Tähän eskatologiseen luonteeseen on yhteydessä idea Herran päivästä, joka on messiaanisen täyttymyksen päivä. Ylösnousemuksen päivä on ikäänkuin viikon kahdeksas päivä, jolloin seurakunta on kokoontunut yhteen ollakseen reaalisessa yhteydessä Herraan Jeesukseen Kristukseen, Herran päivä kirkossa on Eukaristian päivä — *statu die* — ja eukaristia on uuden ajan ilmestymistä tässä ajassa. Kirkko kuuluu uuteen aikaan, Messiaan valtakuntaan, joka suhteessa tähän maailmaan on tulevan ajan valtakunta. Sen tähden se ei ole tästä maailmasta. Mutta kirkko toimii tässä maailmassa ja tässä ajassa. Kristuksessa Jumalan valtakunta tuli tähän maailmaan ja vaikuttaa kirkossa. Tähän maailmaan nähden se on tuleva; Jumalassa ikuisuus, nykyisyys ja tuleva ovat yhtä. Eukaristia on tällä tavalla uuden ajan aktualisoimista vanhassa, tulevan ajan Jumalan valtakunnan ilmestymistä ja olemista tässä ajassa.

Herran päivänä vietetyn Eukaristian ohella alkoivat kehittyä vuorokauden eri jumalanpalvelukset (*officium divinum*). Jo esi-nikealaisena aikana ovat olleet käytössä hetkien rukoukset määrättyinä aikoihin. Kolmen hetken rukoukset mainitaan jo Didakhessa, sekä ensimmäisten vuosisatojen kirkon opettajilla. On otaksuttu, että nämä rukoukset olisivat alunperin olleet luonteeltaan yksityisiä, mutta on olemassa myös todisteita, että tosiasiallisesti ne olivatkin kirkollisia, koska niitä luettiin yhteisissä palveluksissa. Ehto- ja aamupalvelus ovat jo varhain kuuluneet kirkon vuorokautisiin jumalanpalveluksiin ehkä noin 200-luvulta lähtien. Niinä päivinä, jolloin Eukaristia toimitettiin, sitä edelsi synagoogapalveluksen tyyppin mukaisesti mis-

12. *J. Quasten* *Patrology*, vol. I, s. 31 (1950).

sa catechumenorum, joka puolestaan lienee muodostanut itsenäisen palveluksen niinä päivinä, jolloin Eukaristia jäi pois. Vuorokauden eri ajat, ilta, aamu ja yö, tuli pyhittää rukouksella, eivätkä nämä rukoukset olleet yksityisiä, vaan kirkollisia. Näin hahmottui vuorokauden jumalanpalveluskierto, johon kuuluivat hetket, ehtoo- ja aamupalvelus sekä liturgia eri osineen. Kirkkovuoden kehityksessä ovat pääsiäinen ja helluntai vanhimmat juhlat, jotka ovat kristillisen uskon mukaisia liturgisia juhlia. Kristuksen kuolema ja ylösnousemus ovat perusta, ja juhla-ajan päättyessä helluntaina tapahtui Pyhän Hengen vuodatus. Kristillinen helluntai tuli Kirkon, Uuden Israelin, syntymäpäiväksi.

Jumalanpalvelussääntöjen kehitys ja bysanttilainen aika

Kristillisen kirkon historiassa vainojen lakkauttaminen vuonna 313 merkitsi taitekohtaa myös jumalanpalvelusten kehityksessä. Jumalanpalvelusten ulospäin korostuva rituaalinen järjestys kehittyi, ja se oli yhteydessä temppelien rakentamisen kanssa. Tänä ajanjaksona syntyivät uudet täsmennetyt liturgian kaavat, liturginen vuosi viikon ja päivän pyhine muistoineen täsmentyi, syntyi uusia juhlia, uusia liturgisia päiviä ja uusia palveluksia. Hymnirunous kasvoi voimakkaasti ja syntyi pyhien muiston ja jäännösten kunnioitus.

Liturgisen kehityksen tutkijat ovat jakaneet kirkon marttyrikautta seuranneen aikakauden seuraaviin jaksoihin:¹³ 300- ja 400-luvut olivat voimakkaan kukoistuksen aikaa, jolloin tapahtui syvällisiä muutoksia kirkon liturgisessa elämässä. 500—700-luvuilla kultin uudet muodot vakiintuivat, ja 800-luvulta lähtien hahmottui bysanttilainen jumalanpalvelustyyppi lopullisesti. Tämä edellytti myös temppelien ja rukouspaikkojen rakentamista. Kirkkorakennuksia oli tosin ollut olemassa jo 200-luvulla, ja vainojen aikana niitä oli hävitettykin. Marttyy-

13. *Schmemmann* mt. s. 107.

rikauden jumalanpalvelus oli enemmän tai vähemmän salainen, »disciplina arcana», mutta kirkoissa toimitetut jumalanpalvelukset saivat jo jonkinlaisen julkisen luonteen. Tämä aikakausien taitekohta merkitsi myös kristillisen kultin tulemista yhä enemmän julkiseksi ja siten myös kultillista vapautta. Kristillisten juhlapäivien lukumäärä alkoi tuntuvasti kasvaa. Kristuksen syntymä ja kaste olivat olleet yhtenä juhlanä (epifania), jota tutkijoiden mukaan on vietetty ehkä jo ensimmäisellä vuosisadalla. Mutta erillisiksi Kristuksen syntymän ja kasteen juhliksi nykyisen liturgisen käytännön mukaan ne ovat tulleet vasta Konstantinuksen ajan jälkeisessä liturgisessa kehityksessä. Myös muiden kirkon juhlapäivien kohdalla on osoitettavissa samantapaisia kehityssuuntausta. Useat marttyyrien päivistä ovat peräisin jo toiselta vuosisadalta, mutta tulleet pysyvästi liturgisen vuoden kulkuun vasta myöhempänä aikana.

Puhuttaessa liturgisesta kehityksestä Konstantinuksen ajan jälkeen on oleellisena piirteenä se seikka, että kristillisen uskon tunnustaminen tapahtui kiinteästi opinkappaleiden ja kultillisen määrittelyn kautta. Tämä uskonnollisuus ilmeni liturgisessa hurskaudessa, joka oli uskonnollisen tunteen heijastuma. Kultti on avainasemassa. Liturgian kokonaisuutta on pyritty selittämään vertauskuvallisesti Kristuksen maallisen elämän tapahtumien mukaisesti. Tämä näkökanta on kuitenkin ymmärretty myöhäsyntyisenä ja taiteellista puolta korostavana tulkintana.¹⁴ Bysanttilaisena aikana ja myöhemminkin on tämän periaatteen mukaan otettu lisäyksiä ja on tullut uusia kerrostumia liturgian järjestykseen. Toinen esimerkki on kokoöisestä jumalanpalveluksesta. Varsinkaan slaavilaisessa järjestyksessä se ei ole duuri-voittoinen kokoöinen valvonta, vaan pikemminkin valoisa ja juhlava kokonaisuus, joka on suuresti kristityn kansan suosiossa. — Vanhassa liitossa olivat korostuneet kultin välittävä luonne ja tehtävä, jossa kategorioita oli kolme: temppeli, papisto ja uhrin. Nämä muodostivat kultin ja uskonnon sanan varsinaisessa merkityksessä. Uudessa liitossa temppeli on itse kirkko, usko-

14. *Schmemmann* mt. s. 114.

vaisten yhteys, ja papisto välittäjänä on kuin itse kirkko, pyhä ruumis, Kristuksen pappeus, ja tässä hengellisessä temppelissä kannetaan hengellisiä uhreja.¹⁵ Eukaristiassa ei niinkään ole kysymys välittämisen ideasta, vaan siinä ilmenee itse kirkon uhriluonne. Mysteerissa on ensimmäisellä sijalla idea pyhityksestä. Kultti tuli yhä enemmän ja enemmän pyhittäväksi aktiksi ja mysteeri pyhitetyksi siihen osallistuvalle. Bysanttilaisena aikana kirkon rukousykyssä painopiste siirtyi yhä enemmän hierarkialle, ja läsnäolevien rukoilijoiden merkitys oli lähinnä siinä, että hierarkian kautta pyhitys vuodatettiin kansalle. Tällaisessa kehityksessä yhteenkokoontuneen kirkkokansan aktualisaatio salaisuuteen nähden heikkeni tai kokonaan lakkasi. Merkittävä tekijä tässä kehitysprosessissa on ollut ikonostaasin ja siinä olevien kuninkaan ovien käyttöön ottaminen ja kieltö muille kuin papiston jäsenille kulkea niiden kautta alttariin. Myös muita tämän kehityksen mukaisia muutoksia syntyi ja niistä on mainittava proskomidiosan siirtäminen koko liturgian alkuun¹⁶, liturgian pienen saaton korostaminen sekä eräät muut papiston suorittamat liturgiset liikkeet. Korostusta sai myös jo edellä mainittu liturgian symbolinen selitys Kristuksen maanpäällisen elämän kuvauksena. Liturgisessa kehityksessä painopiste alkoi siirtyä yhä enemmän papistolle. Kasteen ja mirhavoitelun sakramentit oli ymmärretty ensimmäisinä pyhittävinä mysteereinä, mutta bysanttilainen käsitys korosti, että varsinainen pyhittävä mysteeri ei ollut kaste, vaan käppenpäällepaneminen.

Liturgiseen kehitykseen on voimakkaasti vaikuttanut, niin kuin edellä on jo tullut mainituksi, 300-luvulla syntynyt munkkilaisuus, joka sai vähitellen yhä suuremman yleiskirkollisen merkityksen. Varhaisen kirkon askeettisen elämän kirjalliset muistomerkit todistavat munkkien osallistuneen liturgioihin kirkon yleisinä liturgisina päivinä lauantaina ja sunnuntaina. Rukouksen rytmi ja psalmien laulaminen tulivat asketismin piirissä hyvin tärkeiksi, ja niin syntyivät erikoiset rukoussäännöt, jot-

15. *N. Afanasiev Trapeza Gospodnja* (1952), s. 16.

16. *Schmemmann* mt. s. 147; *Kiprian* mt. s. 154.

ka eivät olleet varsinaisesti rukoussääntöjä, koska niillä oli lähinnä kasvatuksellinen merkitys. Jumalanpalvelussääntöjen mukaiset kokoukset ovat aina pyrkineet ilmaisemaan kirkon uskoa, mutta munkkielämän rukoussäännöllä tuli olemaan henkilökohtaisempi kilvoituksen luonne.¹⁷

Konstantinus Suuren jälkeinen aika merkitsi myös juhlapäivien tuntuva lisäntymistä. Kirkkovuoden juhlapäivät alettiin ymmärtää yhä enemmän — ei vain Kristuksen elämän tapahtumien muistona — vaan kirkon opin määrättyjen kohtien ilmaisuna ja vahvistuksena. Niinpä Herran kasteen juhlan varhaiskristillinen nimi epifania on muutettu nimeksi theofania eli Jumalan ilmestyminen. Kristuksen syntymän juhla, joka on säädetty vietettäväksi erillisenä juhlanä, tuli vastapainoksi pakanalliselle auringon päivän vietolle. Kun toisaalta joulujuhlan ja toisaalta pääsiäiskauden juhlien keskinäinen suhde kirkkovuodessa jää teoreettiseksi, niin myöhemmin eräiden juhlien kohdalla tämä keskinäinen suhde kokonaan katosi. Näin on asia esim. Kristuksen kirkastumisen juhlan kohdalla, jonka viettämisen ajankohdaksi tuli elokuun kuudes päivä, vaikka juhlan tapahtuma-aihe liittyy kärsimystä ja ylösnousemusta edeltävään aikaan. Juhlan viettämisaikaan nähden on ilmeisesti ollut perusteena ja aiheena — niinkuin tutkijat ovat otaksuneet — kolmen temppelin pyhittäminen Taaborin vuorella. Lännessä evankeliumin kertomus Kristuksen kirkastumisesta luetaan ensimmäisenä sunnuntaina suuressa paastossa.

Neitsyt Marian juhlien kohdalla ilmestysjuhlan vietolla on suora ja elimellinen yhteys Kristuksen syntymään. Sen sijaan Jumalansynnyttäjän kuolonuneen nukkumisen juhlan, joka on 15. päivänä elokuuta, vieton lähtökohtana on tutkijoiden mukaan ollut Jumalansynnyttäjän kunniaksi omistetun kirkon pyhittäminen Beetlehem ja Jerusalemin välillä. Vastaavaltaisen alkuperän ovat tutkijat todenneet myös Jumalansynnyttäjän syntymän ja temppeliintuomisen juhlien vietossa.

17. *Schmemmann* mt. s. 159.

Bysanttilaisena kautena kirkkovuoden kehittyminen merkitsi lähinnä juhlapäivien lukumäärän kasvua, mikä ei ollut ensisijaisesti yhteydessä liturgiseen aikaan. Alkukirkon käsitys juhlapäivästä ilmensi kirkon oppia ja julistusta, jota juhlan vietto aktualisoi tässä maailmassa. Kirkon sisäpuolella aika on etenevää liikettä kohti Kristuksen valtakunnan täyteyttä. Juhlapäivien kehityksessä ja kasvussa oli eräs oleellinen piirre pyhien kunnioituksella ja pyhien muiston viettämisellä. Pyhien kunnioittaminen on tutkimuksen mukaan alkanut paikallisesta kultista, ja tämä pyhien kultin paikallinen luonne on säilynyt aina kolmannen vuosisadan loppuun saakka. Alkukirkon käsityksen mukaan pyhyys kuuluu kirkon koko olemukseen ja kaikki, jotka siihen kuuluvat, ovat pyhiä sentähden, että he ovat pyhän kansan jäseniä. Bysanttilaisesta ajasta alkaen tulivat sitten pyhäksi julistaminen, kanonisaatio, ja pyhien erilaiset arvoasteet. Tämä kehitys on ollut yhteydessä pyhänjäännösten kunnioittamisen kanssa. Pyhien juhlapäivien lisääntyessä tuli liturgiseen kiertoon eräällä tavalla kuulumaan myös kuukausikierto.

Liturgisen kehityksen bysanttilainen kausi merkitsi eräänlaista päätepidettä jumalanpalvelusten ja jumalanpalvelusääntöjen muotoutumisessa. Kirkon jumalanpalvelusten hallitsevaksi periaatteeksi tulivat liturginen juhlavuus, rituaalisuus ja dramaattisuus. Pyrkimyksen liturgisen juhlavuuden korostamiseen ovat aiheuttaneet kirkon ja sen jumalanpalveluselämän saama yhä suurempi julkinen merkitys ja arvostus, sekä toisaalta yhä kiinteämpi yhteys hallitsijain hovielämään. Rinnan tämän kehitysilmiön kanssa syntyi asketismin piirissä sen oma liturginen korostuksensa, jonka sisältöön tulivat kuulumaan mm. rukoussäännöt, määrätyt kumarrukset ja paaston tulkitseminen lihan kuolettamiseksi ja välikappaleeksi pyrittäessä hengen vapauteen. Pyhään ehtoolliseen osallistuminen tuli entistä enemmän yksilölliseksi tapahtumaksi. Se jopa eristyi kaikesta muusta silloin, kun osallistuminen tapahtui askeetin omassa kilvoitus-sopessa, vaikka pyhä ehtoollinen perusolemuksestaan on kristittyjen keskinäisen yhteyden syvälinen tunnusmerkki. Sekä kirkon jumalanpalvelusten rituaalinen dramaattisuus että asketis-

min liturginen omaleimaisuus ovat kumpikin osaltaan vaikuttaneet bysanttilaisen synteessin lopulliseen hahmottumiseen 800-luvulla. Tämän liturgisen kehityksen kaikkia yksityiskohtia on vaikea analysoida, mutta tutkimus on pystynyt osoittamaan tosiasiaksi sen, että liturginen perinne on säilynyt kahdessa kirjallisessa muistomerkinä: pyhän Savvan jerusalemlaisessa ja Studios-luostarin konstantinopolilaisessa jumalanpalvelusääntökoelmissä.

SUMMARY

Veikko Tajakka, Origins of the Liturgical Tradition and Development of the Typikon

Liturgical tradition of the Church has gone through a long process of evolution. The Eucharist is the basis of Christian liturgy and all other services are in some way connected to it. The time of liturgical services has been an important factor in the development of the liturgy. During the first three centuries, Vespers Matins and Hours have been shaped. Jewish cult has obviously had a great influence on the Christian liturgical tradition, but it was essentially something new. Primitive Christian cult was eschatological by its nature until the time of Constantine the Great when there was born an idea of the sanctification of time which meant some kind of liturgical revolution, enlargement and publicity of the cult. Also monasticism brought its own important contribution to the development of Christian liturgical tradition. In the Byzantine period dramatic expressions and symbolic interpretations were increased. At that time the clergy became increasingly important in the services. The cult became a sanctifying act. In history there remained two monuments of this development: typikons of Jerusalem and Constantinople.

John D. Zizioulas

LITURGIA JA NYKYAJAN IHMINEN

Ortodoksisen kirkon traditio on syvästi liturgista. Ortodoksisuudessa »Kirkko elää Eukaristiassa ja Eukaristian kautta» eikä ole sattuma, että paikkaa, jossa liturgia toimitetaan, kutsutaan samalla nimellä kuin itse »Jumalan Kirkkoa». Koko maailman-kaikkeus on liturgia, kosminen liturgia, jonka kautta koko luomakunta kohotetaan Jumalan valtaistuimen eteen. Samalla tavalla ortodoksinen teologia on syvimmältään doksologiaa, liturgiaa, ja senvuoksi eukaristista teologiaa.

Mutta mikä on kaiken tämän merkitys nykyajan ihmiselle? Käsitys maailmasta ja elämästä on muuttunut niin syvästi ja niin nopeasti viimeaikaisen tieteellisen, teknologisen, sosiologisen ja filosofisen kehityksen vaikutuksesta, että väistämättä herää kysymys: mitä voi tämä ortodoksisuuden liturginen traditio tarjota meidän aikamme ihmiselle?

Tämä kysymys saa todellisen levottomuuden ulottuvuuksia, jos se asetetaan yhteyteen sen vakavan kriisin kanssa, joka karakterisoi nykyajan ihmisen suhteita kirkkoon. Läntinen sivilisaatio, jota on ravittu kristillisillä ideoilla, on nyt nopeasti epä-kristillistynyt ja kirkko, joka yhä käyttää menneisyyden kieltä ja problematiikkaa, viehättää vähemmän ja vähemmän nykyajan ihmistä. Läntinen kristillisuus on tullut tietoiseksi sekularisaation ongelmasta sen koko vakavuudessa, mutta sen traditio, joka yhä edelleen elää sakraalin ja profaanin välisen dihotomian vaikutuksen alla, moninkertaistaa ongelmat sen sijaan, että ne ratkaisisi.

Tällaisessa tilanteessa ortodoksisuuden liturginen elämä näyttää tarjoavan toivon merkin. Näin siksi, koska siinä löydettävissä oleva eukaristinen näkemys maailmasta ja historiasta —

jota onnettomuudeksi ortodoksit itsekään eivät ole ortodoksisten kirkkojen liturgisen kasvatuksen puuttumisen vuoksi aina ymmärtäneet — ei pysy pystyssä tai kaadu niiden filosofisten ja teologisten muotojen kanssa, joiden häviäminen nykyajan ajattelusta on aiheuttanut tämän kriisin teologian ja elämän välillä. Ortodoksisessa liturgisessa elämässä on näky maailmasta, jota ei ainoastaan voida, vaan joka täytyy toteuttaa ihmisen aktuaalisessa elämässä; se sisältää ihmiskäistyksen, joka näyttää olevan erityisen tärkeä meidän aikamme ihmiselle ja tarjoaa historian ja moraalisen elämän tulkinnan, jota pitäisi erityisesti alleviivata meidän päivinäimme.

Mutta kuinka me ymmärrämme Eukaristian, kun me puhumme »eukaristisesta maailmankuvasta»? Vastaus tähän kysymykseen on ensiarvoisen tärkeä. Sillä Eukaristiaa on hyvin usein tulkittu väärin ja sen merkitys on kärsinyt vakavista luonnettomuuksista erityisesti skolastiikan ajasta lähtien. Senvuoksi »Eukaristia» -termin käyttö tänään sen vanhassa ortodoksisessa ja patristisessä mielessä tekee tietyt selitykset tarpeellisiksi.

Meidän ymmärryksessämme tänään Eukaristia on liitetty tietynlaisen pietismin ilmaisemiseen, joka pitää sitä *objektina*, *asiana* tai *välikappaleena*, jolla ilmaistaan hurskauttamme tai pelastuksemme realisaatiota. Mutta vanhan kirkon tietoisuudessa Eukaristia ei ollut ensisijassa jokin asia, vaan *akti*, *liturgia* (termi, jota ortodoksit luonteenomaisesti käyttävät Eukaristiasista ja johon sisältyy tämä toiminnan ja liikkeen dynaaminen lisämerkitys) ja ennenkaikkea *synaxis*, kokoontuminen *e pi to auto*, s.o. yleisen kirkon katolinen akti eikä kunkin yksilön vertikaalinen suhde Jumalan kanssa. On mielenkiintoista, että idässä, missä vanha käsitys Eukaristiasta on säilynyt, vaikkakin aika tiedostamattomasti, ei ole koskaan ollut »yksityisten messujen» tai Pyhien Lahjojen palvonnan käytäntöä sellaisessa muodossa, joka tekisi niistä hartauden ja kultin pysyviä objekteja. Eukaristia on oleellisesti *tapahtuma* ja akti, jota eivät suorita jotkut yksityiset, vaan Kirkko yhteisönä.

Koska olemme oleellisesti poikenneet tästä näkemyksestä, me pyrimme pitämään Eukaristiaa yhtenä sakramenttina muiden

(esim. seitsemän) joukossa. Mutta vanhalla kirkolla oli käsitys *yhdestä ja ainoasta sakramentista*, Kristuksen mysteeristä, niin kuin se ilmenee Pyhissä Kirjoituksissa. Tässä sakramentaalisen todellisuuden käsityksessä ainoa mahdollinen Eukaristian ymmärtämistapa on kristologinen: se on Kristuksen Ruumis, todellinen Kristus. Senvuoksi meidän ei tulisi nähdä Eukaristiassa armon välikappaletta, joka voitaisiin ymmärtää kristologiasta riippumattomana asiana, kuten me onnettomuudeksi sen niin usein esitämme dogmatiikan käsikirjoissamme. Meidän tulisi paremminkin nähdä siinä koko Kristus, joka pelastaa ihmisen ja maailman ja sovittaa ne Jumalan kanssa. Ja jos me teemme tämän, niin kaikki keskiajalta perimämme Eukaristian elementtejä koskevat ongelmat, todellinen läsnäolo transsubstantiaation muodossa jne., tulevat toisarvoisiksi, sillä ne pyrkivät tuomaan meidät takaisin käsitykseen, jossa Eukaristia on objekti. Pyhän Eukaristian perusluonne on siinä tosiasiallisesti, että se on kokonutuminen ja akti ja että Kristuksen mysteeri kokonaisuudessaan ilmoitetaan ja eletään siinä.

Jos me sijoitamme Eukaristian tähän perspektiiviin, meidän on lähestyttävä sitä, ei eräänä osana abstraktista ja itsenäistä eukaristiaoppia, vaan sen yksinkertaisessa muodossa konkreettisenä liturgian toimittamisena kirkossa. Tämä toimittaminen ilmaisee sen, että liturgia sisältää sellaisen erityisen näkemyksen maailmasta, ihmisestä ja historiasta, joka saattaa olla erityisen relevantti tämän päivän ihmiselle.

Liturgiassa kirkko hyväksyy luomakunnan kaikkein positiivisimmalla ja aktuaalisimmalla tavalla. Jos munkkilaisuus näyttää olevan liikettä maailmasta pois päin, niin liturgia merkitsee täsmälleen päinvastaista liikettä. Jokainen liturgiaan menevä uskovainen tuo mukanaan maailman kaikkein realistisimmassa mielessä. Hän ei tuo ainoastaan inhimillistä olemustaan, konkreettista olemassaoloaan heikkouksineen ja kärsimyksineen, vaan koko suhteensa luonnolliseen maailmaan ja luomakuntaan. Vanhassa kirkossa ja jopa tänä päivänä siellä, missä yksinkertaista traditionaalista hurskautta ei ole täysin korvattu sofistikoitulla ja intellektuaalisella uskonnolla, uskovat eivät mene

kirkkoon yksin: he tuovat mukanaan luomakunnan lahjoja, leipää, viiniä ja öljyä muistaen vanhoja liturgisia rukouksia. Ja juuri nämä lahjat kaikkein merkittävimällä ja dramaattisimmalla tavalla diakonit tuovat juhlallisesti liturgian »suuressa saatossa» piispalle, jotta ne hänen käsiensä kautta tulisivat kohotetuiksi Pyhän Eukaristian materiaalina: meidän Herramme Ruumiina. Ja sen sijaan, että meitä kehoitettaisiin unohtamaan ajalliset maalliset tarpeemme — niinkuin me saattaisimme odottaa pelkästä syvästä hartauden tunteesta johtuen — liturgian rukoukset todellisuudessa vaativat meiltä, että me tuomme itse sen rakenteeseen anomuksemme pyytäen »suotuisia ilmoja, runsaita maan hedelmiä, rauhallisia aikoja, varjelusta ilmassa matkustaville, sairaille, vargituille» ja sota-aikana jopa voittoa vihollisista. Samalla tavalla kolehdin kerääminen (skandalimainen toimitus niille hurskaille sieluille, joiden yksityiset rukoukset tulevat keskeytetyiksi tuona hetkenä) muodostaa osan liturgiaa ja osoittaa yhdessä rauhansuudelman (toinen meidän hurskaudemme ja puritanismimme uhri) ja muiden samanlaisten liturgisten elementtien kanssa, että Pyhässä Eukaristiassa koko luomakunta kulkee juhlallisesti, virallisessa paraatissa alttarin edessä ja maailmasta tulee jälleen sellainen kuin se oli tarkoitettu olemaan ja jollainen se tulee olemaan Jumalan Valtakunnassa, jonka esimakua uskovat saavat kokea kussakin Eukaristiassa ja omistaa sen itselleen tultuaan »lähetetyiksi rauhasa» liturgiasta ja mentyään takaisin maailmaan.

Tässä liturgian kautta tapahtuvassa koko inhimillisen elämän hyväksymisen kokemuksessa ei ole unohdettu, että lankeemuksesta ja synnistä johtuen maailma ei ole enää tuo »sangen hyvä» todellisuus, joksi Jumala sen tarkoitti luomisen hetkellä. Synti on traaginen elementti, josta Kirkko yhä uudestaan ja uudestaan tulee tietoiseksi liturgiaa toimittaessaan: »Ei kukaan niistä, jotka ovat lihallisten halujen ja nautintojen vallassa, saa tulla lähelle tai palvella Sinun edessäsi, Kunnian Kuningas. . .» Mutta liturgian näkökulmasta synti ei ole, niinkuin se on modernissa *kriisin* teologiassa, tuskan ja hädän ratkaisematon ongelma. Rappautumista, joka seuraa luomista, ei hyväksytä eikä

kielletä liturgiassa (meidän ei tulisi olla tämän ongelman johdateltavissa). Maailma, joka tulee liturgian piiriin, on todellinen langennut maailma; kuitenkin tämä maailma ei tule liturgian todellisuuteen jäädäkseen siksi, mitä se on. Eukaristia on »kuolematomuuden lääke» (Pyhä *Ignatios Antiokialainen*) nimenomaan, koska hyväksyessään maailman se kieltää sen rappion, se pyhittää sen ja tuo sen Luojan eteen: »Sinun omaasi, Sinun omistasi me Sinulle edeskannamme kaiken tähden ja kaiken edestä.»

Tämä liturgian kautta tapahtuva maailman hyväksyminen osoittaa sen vuoksi, että liturgisessa näkemyksessä maailma ei ole koskaan lakannut olemasta Jumalan maailma ja että synty ja rappio eivät ole luonteenomaisia elementtejä toisessa maailmassa, jolle Jumala on vieras kuten *Markion* (tai jopa *Harnack*) tahtoisivat meidän uskovan ja että kaiken sen, mitä me olemme, mitä me teemme ja mikä kiinnostaa meitä maailmassa *voi* ja *täytyy* kulkea Eukaristian toimittajan käsien kautta uhrina Jumalalle: ei jäädäkseen sellaiseksi, millainen se on eikä myöskään lakataksaan olemasta se, mitä se todella ja ontologisesti on, vaan tullakseen siksi, joka se todella on ja joka on synnin turmelema.

Tämä maailman samanaikaisen hyväksymisen ja kieltämisen paradoksi liturgiassa, tämä maailman transfiguraatio, jossa maailma ei ole tuhottu, tämä uudistuminen, joka ei ole luomista *ex nihilo*; kaikki tämä muodostaa Eukaristiassa *tässä* ja *nyt* Kristuksen todellisen mysteerin, jossa vanha Aadam uudistetaan sen tulematta tuhotuksi, imimillinen luonto on omaksuttu sitä kieltämättä ja ihminen jumaloituu, ilman että hän lakkaa olemasta ihminen.

Tällainen näkemys maailmasta, joka on löydettävissä eukaristisesta kokemuksesta, ei anna mitään mahdollisuutta eron tekemiseen luonnollisen ja yliluonnollisen välillä, kuten on laita erotuksessa, jolla läntinen teologia sitoo ihmisen panemalla hänet kahden mahdollisuuden välisen valinnan aiheuttaman ongelman eteen. Mielestäni tämä voisi suuresti helpottaa kirkon suhteita meidän aikamme ihmiseen, joka havaitsee vaikeaksi

eron tekemisen luonnollisen ja yliluonnollisen välillä viimeaikaisen tieteellisen ja filosofisen kehityksen jälkeen. Johtuen luonnollisen ja yliluonnollisen välisestä dihotomiasta, jonka traditionaalinen teologia on jättänyt perinnöksi nykyajan ihmiselle, hänen kristillinen omatuntonsa on johtanut hänet joko yliluonnollisen täydelliseen kieltämiseen tai sisäiseen skitsofreniaan, jonka avulla hän hyväksyy yliluonnollisen ollakseen pettämättä uskoaan, mutta tosiasialla jättää sen ottamatta huomioon jokapäiväisessä elämässä. Mutta liturgisen maailmankuvan kannalta ei ole enempää luonnollista kuin yliluonnollistakaan. Kaikki, mitä on olemassa, on luonnon ja luomistyön ainetlaatuista todellisuutta aina maallisen ja taivaallisen todellisuuden välisen identtisuuden pisteeseen asti («Nyt me salaisesti kuvaamme kerubeja. . .»). Tässä kohtaamisessa Jumala itse lakataan ymmärtämästä luonnon »tuolla puolen» olevana, koska hänen Poikansa persoonassa hänestä tulee se, joka »on ylhäällä Isän kanssa ja on *täällä* näkymättömästi läsnä meidän kanssamme». Siten Eukaristia voi pelastaa ihmisen dihotomiasta, joka johtaa häntä Jumalan kieltämistä kohti, sen Jumalan, jonka teologia on sijoittanut tämän päivän ihmiselle niin vieraaseen ja saavuttamattomaan maailmaan.

Samalla tavalla tämä eukaristinen näkemys maailmasta eliminoi toisenkin dihotomian, johon gnostisia ja hellenistisiä tendenssejä edustava teologia on saattanut ihmisen: dihotomian ikuisuuden ja ajan välillä. Historia ja aika, jotka on tavallaan ymmärretty joko itsessään jonakin pahana tai ikuisuuteen valmistavana asteena, kohtaavat iankaikkisuuden niin syvällä tavalla Eukaristiassa, että iankaikkisuus lakkaa olemasta jotain ennen tai jälkeen ajan ja tulee täsmälleen siksi ulottuvuudeksi, jossa aika hyväksytään ja pyhitetään. Tällä tavalla me tulemme koko historian »aikalaisiksi», historian, joka on ennen iankaikkisuutta Jumalan suunnitelma meidän pelastukseemme menneisyyden, nykyhetken ja tulevaisuuden ykseydessä: »Muistaen siis tätä pelastavaista käskyä ja kaikkea meidän tähtemme tapahtunutta: ristiä, hautaa, ylösnousemista kolmantena päivänä, taivaaseen menemistä, oikealla puolella istumista, tois-

ta ja kunniallista tulemista, Sinun omaasi, Sinun omistasi me Sinulle edeskannamme kaiken tähden ja kaiken edestä» (*Johannes Krystomos*).

Tämä kaikki voisi hyvin antaa perustavaa laatua olevan vastauksen niihin ongelmiin, joita nykyajan ihminen kohtaa toisaalta suhteessaan luomakuntaan sekä historiaan ja toisaalta Kirkkoon.

Mutta tämä liturginen näkemys sisältää myös antropologisia oivalluksia, jotka saattavat olla arvokkaita nykyajan ihmiselle ja hänen tarpeilleen tänä päivänä. Tämä nykyajan ihminen on perinyt traditionaalisesta teologiasta levottomuuden, joka liittyy sielun ja ruumiin ja hengen ja aineen dihotomiaan; lisäksi tulee vielä ongelma valinnasta näiden kahden välillä. Mutta ortodoksinen eukaristinen näkemys sen erityisen huolehtimisen kanssa ruumiista ja sen tarpeista tai aineen hyväksymisen kanssa aina siihen pisteeseen, että leipä ja viini identifioidaan Kristuksen itsensä kanssa ja puun ja värien avulla tehdään läsnäoleviksi pyhät, joiden ruumiilliset reliikit itse tulevat siunauksen kantajiksi — tämä ortodoksinen näkemys lähestyy ihmistä yhtenä jakamattomana kokonaisuutena eikä pietistisellä tai dualistisella tavalla ensisijassa »sieluna», joka ilmaisee itseään pelkästään psykologisella tai »hengellisellä» tavalla. Eikö tällainen ihmisen ykseyden ja koskemattomuuden säilyttäminen vastaa syvimmältään niitä tarpeita, joita on nykyajan ihmisellä, joka on lakannut — ja kuka moittisi häntä siitä? — ajattelemasta Aristoteleen tai Platonin kategorioissa?

Sen ohella, että Eukaristia varjelee ihmisen ykseyttä ja koskemattomuutta, se viittaa inhimillisen olemassaolon muihinkin perusolottuvuuksiin, joiden katoaminen tietoisuudesta on aiheuttanut omantunnon ja elämän kriisin nykyajan ihmiselle. Me olemme korostaneet — ja tulemme jatkuvasti korostamaan tässä esityksessä —, että Pyhä Eukaristia ei ole pelkästään se piste, jossa ihminen kommunikoi vertikaalisesti Jumalan kanssa. Se on sosiaalinen ja kirkollinen tapahtuma ja enemmän tai vähemmän sellaisena se on säilytetty idässä. Mahdollisesti ei ole olemassa mitään toista kirkon elämän manifestaatiota, jossa kris-

tityt lakkaavat olemasta yksilöitä, jotta heistä tulisi Ekkleesia. Eukaristiassa rukous, usko, rakkaus ja kaikki se, mitä uskovat voivat harjoittaa yksityisesti, lakkaavat olemasta »minun» ja niistä tulee »meidän» samalla kun koko suhde Jumalan ja ihmisen välillä tulee suhteeksi Jumalan ja hänen kansansa, Kirkon, välillä. Eukaristia ei merkitse yksinkertaisesti kunkin uskovan yhteyttä Kristukseen; se on samanaikaisesti uskovien ykseyttä Kristuksen Ruumiissa, »ei monessa, vaan yhdessä ruumiissa», kuten Pyhä Johannes Krysostomos sanoisi tulkiten uskollisesti Pyhää Paavalia. Siten raamatullinen käsitys siitä, että tie Jumalan luo käy lähimmäisten kautta, säilyy elävällä tavalla Eukaristiassa, josta tällä tavalla tulee kaikkein anti-individualistisin akti Kirkossa.

Tällaisessa käsityksessä ihmistä ei voida ymmärtää yksilönä, vaan persoonana, s.o. ei osana koneistoa tai organisaatiota, joka käyttää häntä tiettyjen päämäärien saavuttamiseen (kollektivismi) — vaikkapa nämä päämäärät sattuisivatkin olemaan kaikkein pyhimpiä päämääriä. Ihminen ei ole välikappale; hän on itse päämäärä, Jumalan kuva ja kaltaisuus, joka löytää täytymyksensä yhteyden Jumalaan ja muihin ihmisiin toteutuessa ja ainoastaan silloin.

Nykyajan ihminen elää kaiken aikaa yksilön ja kollektiivin välisen antiteesin paineen alaisena. Hänen sosiaalinen elämänsä ei ole *communio*, vaan *societas*. Ja koska hänellä ei ole muuta valintaa taistellessaan kollektivismia vastaan, hän suuntautuu individualismiin ja päinvastoin, sillä kumpikin näistä paheista paradoksaalisesti edellyttää toista. Meidän kristillinen perintemme ei ole antanut ihmiselle sellaista antropologiaa, joka oikeutetusti näkisi hänet persoonana, sillä itse Kirkon sisällä ihminen on tavallisesti nähty joko individualismin tai kollektivismin valossa. Mutta liturgia edellyttää — ja samanaikaisesti johtaa — antropologiaan, joka käsittää ihmisen »uutena luomuksena Kristuksessa». Ja kysymykseen »Mitä on ihminen?» se vastaa viittaamalla Kristuksen todellisuuteen ihmisenä par excellence, s.o., ihmisenä, joka on yhdistetty Jumalan kanssa, jumaloitunut. Kantaessaan »pyhät pyhille» Kirkko välittömästi osoittaa Häntä

kohti, joka on »ainoa pyhä, Ainoa Herra, Jeesus Kristus», Häntä kohti, jonka kautta ihminen eukaristisessa yhteydessä tulee siksi, mitä hän on: täydelliseksi ja todelliseksi ihmiseksi.

Tämä on niiden kokemus, jotka ottavat osaa liturgiaan. Mutta mitä tapahtuu, kun he »lähtevät rauhassa» ja menevät takaisin maailmaan? Me olemme tottuneet sanomaan, että Eukaristiassa ihminen saavuttaa jumalallisia ja yliluonnollisia voimia, jotka auttavat häntä hänen taistelussaan syntiä vastaan. Mutta huolimatta tästä persoonallisesta avusta, jota ihminen saattaa saada Eukaristiasta, liturgia toimituksena ja ykseyden realisointina ilmaisee moraalisen elämän täyden ja konkreettisen merkityksen.

Meidän teologinen traditiomme on muuttanut moraalisuuden käyttäytymissäntöjen systeemiksi ja teologisen ajattelun enemmän tai vähemmän autonomiseksi alueeksi. Siten käyttäytymisen tietyt muodot ovat tulleet absolutisoiduiksi ilman mitään viittausta eri historiallisiin ajanjaksoihin tai erilaisiin idiosynkrasioihin ja konkreettisten inhimillisten olentojen olosuhteisiin ja samalla nuo käyttäytymismuodot oli tehty pietistisen konformisuuden kaavoiksi, joiden avulla ihmisten käyttäytyminen kaikkina aikoina oli tuomittu ja arvioitu moraalisesti. Tässä tilanteessa ihmisen suhde Jumalan kanssa tulee juridiseksi suhteeksi, niinkuin se on erityisesti lännessä pyrkinyt olemaan.

Vastoin tätä traditiota eukaristinen näkemys maailmasta ja yhteiskunnasta ei tunnusta moraalille mitään autonomiaa eikä salli sen supistamista absoluuttisiksi juridisiksi säännöiksi. Tässä moraalinen elämä on osa luomakunnan ja ihmisen transfiguraatiota ja uudistumista Kristuksessa sillä tavalla, että jokainen moraalinen käsky tulee käsitettäväksi ainoastaan tämän sakramentaalisen transfiguraation seurausilmiönä. Tällaisessa moraalien ymmärtämisessä, niinkuin me löydämme sen esimerkiksi Kolossalaiskirjeessä, moraalinen käyttäytyminen on käsitetty itse liturgisen kokemuksen jatkumisena: »Jos te siis olette herätetyt Kristuksen kanssa. . . kuolettakaa siis maalliset jäsenenne. . . te, jotka olette riisuneet pois vanhan ihmisen tekoinensa ja pukeutuneet uuteen, joka uudistuu tietoon. . .» (Kol. 3: 1—5, 9—10).

(Muistakaamme tässä yhteydessä, että termit »pukeutua» ja »riisua pois» ovat liturgisia termejä ja ovat liitetyt erityisesti, niinkuin muukin terminologia näissä lainatuissa kohdissa, kas-teen sakramentaaliseen kokemukseen.) Tästä syystä liturgia tuntee ainoastaan yhdenlaista moraalista terminologiaa, nimittäin »sielujemme ja ruumiidemme pyhittämisen» niin, että yhdessä »Pyhän Neitseen Marian ja kaikkien pyhien» kanssa me saamme »antaa itsemme ja toinen toisemme ja koko elämämme Kristuksen meidän Jumalamme haltuun».

Siten Pyhä Eukaristia ei tarjoa maailmalle moraalisten sääntöjen ja hyvien arvojen systeemiä, vaan kirkastetun ja pyhitetyn yhteisön, joka muuttaa ja pyhittää maailman, ei asettamalla sille moraalisia vaatimuksia, vaan pyhittävän läsnäolon kautta. Tämä on todistamisen läsnäoloa, joka ei säilytä ihmisten harteille raskaita taakkoja, vaikeita kantaa, vaan kehottaa ja kutsuu heitä »Jumalan lasten vapauteen», uudistavaan yhteyteen Jumalan kanssa Kristuksessa.

Nykyajan ihminen näyttää hylkäävän suuttumuksella ne moraaliset säännöt, jotka kristillinen sivilisaatio on sälyttänyt hänen päälleen monen vuosisadan aikana. Huolimatta niistä syistä, jotka ovat saattaneet aiheuttaa tämän asian tapahtumisen meidän päivinä, jää tosiasiaksi, joka kaikkien kristittyjen on huomattava ja otettava vakavasti, että sen vaikuttavan rakennelman, jonka he ovat niin suurella ahkeruudella konstruoineet moraalisten arvojensa materiaalista, nykyajan ihminen kokee vankilaksi ja se on nopeasti hajoamassa raunioiksi.

Mistä johtuu tämä niinkutsuttujen moraalisten arvojen rappio nykyajan sekularisoidussa yhteiskunnassa? Miksi meidän äänemme kristittyinä jää tyhjiöön? Me saarnaamme ja selitämme ja hyväksymme nämä arvot ja periaatteet, joiden avulla sanomme maailman pysyvän pystyssä, mutta tuskin kukaan kuuntelee saarnojamme. Me tarjoamme »Jumalan sanaa» ja maailma ei ota sitä vastaan. Ja näin tehdessämme me unohdamme, että »Jumalan Sana» ei ole »sana», vaan henkilö; hän ei ole ääni, vaan elävä läsnäolo, inkarnoituneena maailmassa samalla tavalla kuin Eukaristia, jossa yhteys ja yhteisö toteutuvat. Mutta

nimenomaan tätä yhteisöä, joka on niin muutettu, että se voisi muuttaa maailman, ei ole enää olemassa. Sen on hävittänyt meidän hurskas individualismimme, joka on johtanut meidät uskomaan, että me emme enää tarvitse eukaristista yhteisöä ponnistuksissamme maailman evankelioimiseksi ja että maailman muuttamiseksi riittäisi, jos me yksinkertaisesti voisimme puhua sille. Siten meidän moraalinen evankeliumimme maailmalle on tullut kokoelmaksi sääntöjä ja käskyjä, joita on toteltava ja me olemme jättäneet maailman vaille sen yhteisön elävää ja myötäkärsivää läsnäoloa, joka voisi synnyttää autenttisen muutoksen.

Sanomalla kaiken tämän en halua väittää, että eukaristinen näkemys varustaa yhteiskuntamme sen moraalisten ongelmien ratkaisulla. Päinvastoin tässä täytyy alleviivata sitä, että sellaisessa näkemyksessä ei ole tilaa »sosiaalisen evankeliumin oopiumille». Moraalisesti täydellisen yhteiskunnan maallisen paratiisin odotus on rationalismin sivutuotetta, joka on vierasta Eukaristian todistustehtävälle. Sillä Eukaristiassa on sen sisimmässä luonteessa eskatologinen ulottuvuus: vaikka »eskhaton» tulee sisälle historiaan, se ei koskaan täysin muutu historialliseksi. Siten tapahtuu se, että Eukaristiassa me omistamme »eskhatonin» ja historian kohtaamisen dramaattisen ilmaisun, Jumalan Valtakunnan tuleminen *tässä ja nyt* ihmisen historialliseen olemassaoloon. Tämä todistaa moraalista, joka ei ole historiallisen kehityksen tulosta, vaan lahja, joka on saatu tullakseen kohotetuksi yhä uudestaan ja uudestaan aina paruusian päivään asti, jolloin siitä tulee pysyvää todellisuutta. Tämä eskatologinen tunkeutuminen historiaan ei ole historiallista kehitystä, joka voitaisiin käsittää rationaalisesti tai kokeellisesti kokemuksen tietä; se on Hengen vertikaalista laskeutumista historiallisen todellisuuden ylle vastauksena rukoukseen ja epiklesikseen — epiklesikseen, joka on niin perustavaa laatua Eukaristiassa — joka muuttaa »nykyisen ajan» »uudeksi luomukseksi» Kristuksessa. Tämä taivaan laskeutuminen maan päälle, joka tekee mahdolliseksi maan nousemisen taivaallisen valtaistuimen eteen, täyttää maan valolla, armolla ja ilolla ja tekee liturgiasta iloisen tapah-

tuman ja juhlan vieton — jotain sellaista juhlan viettoa, jota nuoret ihmiset tänään todella tahtoisivat löytää Kirkossa, josta uskovat palaavat maailmaan iloisina ja karismaattisina. Mutta kirkon ovien ulkopuolella he kohtaavat heti sotaa ja taistelua. Sitä aiheuttavat demoniset voimat, joiden yhä sallitaan tehdä työtä historiassa. Paruusiar aikaan asti, jolloin näitä voimia lopullisella tavalla kontrolloidaan, uskovat tulevat jatkamaan eukaristista pyhiinvaellustaan saaden osakseen ainoastaan jumalallisen elämän esimakua, johon on aina sekoittunut murheen ja pahan katkeraa makua. Eukaristia antaa uskoville kaikkein elävimmän ja vakuuttavimman varmuuden Kristuksen Saatanasta saamasta voitosta. Mutta täällä naan päällä ja paruusiaan asti tämä voitto on ainoastaan »kenoottinen» voitto, ristin voitto, askeettisen taistelun voitto, niinkuin se, mistä idän kirkon munkkilaisuus on jatkuvasti muistuttamassa.

Kaikki tämä merkitsee, että Eukaristia avaa aina tien, ei kohti maailman kehittyvää täydellisyyttä, vaan kohti sankarillista taistelua demonisten voimien kanssa ja kohti kenoottisen voiton kokemusta Kristuksen ristissä, jossa yksin ylösnousemuksen voitto voidaan kokea paruusiaan asti. Mutta samaan aikaan sama Eukaristia tarjoaa maailmalle eskatologisen kokemuksen esimakua ja kokemusta, joka tulee historiaan eukaristisen yhteyden kautta ja tekee mahdolliseksi meidän jumaloitumisemme tilassa ja ajassa. Ilman tätä todellisuutta ei mikään lähetystyön metodi, niin sofistikoitu kuin se saattaa ollakin eikä mikään diplomaattinen »dialogi maailman kanssa» tai riikään moraalisen elämän systeemi tule koskaan menestymään meidän aikamme maailman muuttamisessa Kristuksessa.

Nykyajan ihmisen kriisi suhteessa Kristukseen ja kristinuskon ilmeinen kykenemättömyys kohdata nykyajan ihminen joutuvat epäilemättä suureksi osaksi meidän teologisesta traditiostamme. Tämä traditio on jakanut ihmisen syvästi aina skitsofrenian pisteeseen asti ja se on luonut tukahtuneisuuden ilma-
piirin dualististen ja moralististen kaavojen kautta, joihin ihminen on sovitettu. Ja samalla kun tällainen ajatustapa on saattanut olla yleistä muiden aikojen ihmisille, tänään nämä ajatus-

rakennelmat ovat hävinneet tieteellisen, sosiaalisen ja filosofisen ajattelun radikaalisten muutosten vaikutuksen alaisena. Kuitenkin meidän teologiamme yhä lähestyy ihmisiä näiden menneisyyden kuolleiden skeemojen kautta, joita me olemme kovin innokkaita puolustamaan sillä seurauksella, että lisäämme kuilua Kirkon ja ihmisen välillä meidän päivinämme.

Tässä tilanteessa ortodoksinen kirkko tulee jatkuvasti olemaan teologisesti irrelevantti nykyajan ihmiselle, jos se pysytää voimassa näiden teologisen ajattelun muotojen puolustusta. Päinvastaisessa tapauksessa ortodoksinen kirkko voi olla liturgisessa mielessä maailman toivo, jos kaikki tässä mainitsemamme dihotomiat voitetaan sen liturgisessa elämässä ja ihminen löytää jälleen integriteettinsä yhteydessään Jumalan kanssa. Jos ortodoksinen kirkko tulee tietoiseksi tästä eukaristisesta maailmankuvasta, se voi tehdä teologiassaan ja käytännön elämässään luovia uudistuksia, jotka pelastavat sen sekularisatiosta ja nykyajan ihmisen hänen eristyneisyydestään Jumalasta.

Tekijän luvalla suomentanut

Veikko Purmonen

SUMMARY

John D. Zizioulas, Liturgy and Modern Man.

Dr. Zizioulas emphasizes the fact that the tradition of the Orthodox Church is deeply liturgical. For Orthodoxy, the Church lives in the Eucharist and by the Eucharist. The entire universe is a liturgy, a «cosmic liturgy» by which the whole creation is offered up to the throne of God. In the same way Orthodox theology is basically a doxology, a liturgy, and, therefore, a eucharistic theology.

The author of the article asks, what is the importance of this Orthodox vision of life and world for modern man. In answering to this question Dr. Zizioulas discusses at length of distortions and misinterpretations of Orthodox liturgical tradition and especially of the understanding of the Eucharist pointing to the authentic Orthodox tradition. He speaks of the wrong «dichotomies» between the sacred and the profane, natural and supernatural, body and soul, visible and invisible, time and eternity etc.

The author concludes that in this kind of situation the Orthodox Church will continue to be theologically irrelevant to modern man, if she perpetuates the defense of these forms of theological thought. On the contrary she can serve liturgically as the hope of the world if all these dichotomies mentioned here are transcended in her liturgical life and man finds again his integrity in his communion with God. If the Orthodox Church becomes conscious of this eucharistic vision of the world, she may work out creative revisions of her theology and a practical renewal of her life, which will save her from secularisation and modern man from his isolation from God.

TUTKIMUSTA JA KIRJALLISUUTTA

KIRJA AVIOLIITON SAKRAMENTISTA

John Meyendorff. Marriage: An Orthodox Perspective.
St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1970. 104 s.

Tässä viimeisimmässä kirjassaan John Meyendorff esittää monia varteenotettavia näkökohtia useista tärkeistä ja ajankohtaisista avioliittoon liittyvistä kysymyksistä. Hän valottaa ensin käsittelemänsä aiheen historiallista taustaa puhumalla avioliittokäsityksestä juutalaisuudessa ja varhaisessa kristillisyydessä sekä roomalaisessa laissa. Sitten hän puhuu avioliitosta sakramenttina, avioliiton ja Eukaristian yhteydestä sekä useista erityisesti nykyaikana esille tulevista polttavista ongelmista, mm. seka-avioliitosta, avioerosta, perhesuunnittelusta sekä selibaatin ja luostarielämän merkityksestä.

Meyendorffin mukaan Uusi Testamentti ymmärtää avioliiton ratkaisevasti eri tavalla kuin juutalaisuus, jossa avioliiton päätarkoituksena pidettiin suvun jatkamista. Kristinuskossa koko kysymys nähdään ikäänkuin eri perspektiivistä: ylösnousemuksen ja iäisyyden näkökulmasta. Siksi avioero periaatteessa kielletään ja hyväksytään vain tietyistä erityisyydestä, samoin uuden avioliiton solmiminen. Meyendorff kirjoittaa: »Kristillinen avioliitto ei ole ainoastaan maallinen seksuaalinen liitto, vaan ikuinen side, joka tulee jatkumaan, kun meidän ruumiimme ovat hengellisiä ja kun Kristus tulee olemaan 'kaikki kaikessa'» (s. 17). Tällainen näkemys ei kuitenkaan liene yleisesti hyväksytty kristillisessä tai edes ortodoksisessa perinteessä.

Päinvastoin kuin roomalaisessa käytännössä, jossa avioliitto oli lähinnä juridinen sopimus, kristinuskossa avioliitto nähdään sakramenttina eli mysteerinä, joka on erottamattomasti sidottu Eukaristiaan, koska juuri se antaa kahden kristityn solmimalle liitolle erityisen kristillisen — sakramentaalisen — merkityksen. Niinpä varhaisessa kirkossa avioliitto solmittiin yksinkertaisesti osallistumalla yhdessä ehtoolliseen. Vasta 800-luvulla tuli käyttöön erityinen avioliittoon vihkimisen seremonia samantapaisena kuin me nyt sen tunnemme.

Historiallista taustaa selviteltyään Meyendorff kiinnittää erityistä huomiota mm. seka-avioliittokysymykseen. Sehän tulee meidänkin oloissamme tuon tuostakin esille. Meyendorff lähtee siitä vanhasta ortodoksisesta periaatteesta, että muodollisesti ottaen vain kaksi ortodoksia voi solmia avio-

liiton ortodoksisessa kirkossa, ts. seka-avioliitot oikeastaan kielletään, koska toisuskoinen ei voi osallistua ortodoksisen ehtoolliseen. »Ainoastaan ne avioliitot, jotka liittävät kaksi ihmistä täydessä uskon yhteydessä ja jotka sinetöidään Eukaristian kautta, ovat täydellisesti sakramentaalisia ja todella kristillisiä», Meyendorff kirjoittaa. Kuitenkin hän on tarpeeksi realistinen ymmärtääkseen, että tämä ihanne yksinkertaisesti ei ole toteutettavissa pluralistisessa yhteiskunnassa. Meyendorff päättyy ehdottamaan, että kahden ortodoksin avioliittoon vihkiminen suoritettaisiin Eukaristian yhteydessä ja seka-avioliitot sekä toinen ja kolmas avioliitto vahvistettaisiin erillisessä seremoniassa.

Meyendorff esittää varteenotettavia kannanottoja myös perhesuunnittelusta, papiston avioliitosta, selibaatista ja luostarielämästä. Nämä kaikkihan ovat eri ortodoksisissa kirkkoissa hyvin ajankohtaisia kysymyksiä ja todella tarvitsevat asiallista selvittelyä. Kirjan loppuosassa on liitteenä myös avioliittoa koskevia lainauksia Uudesta Testamentista, isien teksteistä, kanonisesta laista ja liturgisesta perinteestä. Tällaisena monia eri kysymyksiä valottavana helpotajuisena yleisteoksena Meyendorffin kirja on todella tervetullut ja hyödyllinen lisä tämän alan hyvin vähälukiseen ortodoksisen kirjallisuuteen.

Veikko Purmonen

Demetrios G. Tsames, He teleíosis tou anthrópou katà Nikétan tón Stetháton. Analecta Vlataçon 11 Thessalonike 1971.

Lupaavan tessalonikalaisen teologin jo toinen teos Bysanttilaisen Tutkimuksen Keskuksen julkaisusarjassa. (Ks. Ortodoksia 20). Tällä kertaa *Tsamis* on ottanut käsiteltäväkseen *Niketas Stethatoksen*, 1000-luvulla eläneen Studion luostarin pappismunkin opetuksen ihmisen täydellistymisestä (teleíosis). Aluksi kirjoittaja kiinnittää huomion siihen, miten Niketas on selvä todistus siitä, ettei patrologian, Kirkon isien kauden, voida katsoa päättyneen tai katkenneen Johannes Damaskolaiseen.

Niketas Stethatoksen opetuksen mukaan ihminen, luotuna Jumalan kuvaksi, yhdistää itsessään elottoman ja elävän, näkyväisen ja näkymättömän luomakunnan. Ihminen kykenee yhteyteen kaiken maailmassa olevan kanssa, ja se todistaa ihmisen luomisesta Jumalan kuvaksi. Niketas esittää myös platonilaisen opin sielun neljästä hyveestä. Erikoisesti hän korostaa antropologian ja teologian, itsensä tuntemisen ja Jumalan tuntemisen välistä kiinteätä suhdetta.

Aluksi ihmisellä oli mahdollisuus nousta »luonnon yläpuolelle» kehittymällä luonnon mukaan (hypér phýsin — katà phýsin), mutta ihminen sortui, lankesi luonnon vastaisuuteen (parà phýsin). Paha ei kuitenkaan ole osa

luontoa, vaan sielun luonnonvastaisen liikkeen tuote. Pahan alkusyy ei siis ole luomisessa; sitä ei pidä etsiä Jumalasta.

Kristuksessa annettiin Jumalasta etääntyneelle ihmiselle mahdollisuus uudelleen täydellistyä. Kuvatessaan tietä kohti täydellistymistä Niketas jakaa sen kolmeen vaiheeseen: puhdistumiseen, valistumiseen ja täydellistymiseen. Ihmisen hän jakaa vastaavasti kolmeen »ikään»: pienokaisikä, nuoruusikä ja täysi ikä. Ensimmäiseen vaiheeseen ja ikään kuuluu askeesi. Sitä voidaan Niketaksen mukaan harjoittaa sielun sisäisenä toimintana kaikkialla, yhteydessä muihin ihmisiin ehkä turvallisemminkin kuin yksinäisyydessä.

Sielun puhdistumisen päämäärä on vapautuminen himoista (apàtheia), »eläväksitekevä kuoleminen» maailmalle. Jumalan tunteminen, johon ihminen pyrkii, on merkitykseltään kaksinaista: toisaalta me tunnemme Jumalan, toisaalta taas Jumala tuntee meidät. Puhdistuneet ja Pyhän Hengen läsnäolosta osalliset näkevät Jumalan ja Jumala näkee heidät. Tämä Jumalan kunnian näkeminen ei kuitenkaan ole ymmärrettävä olemuksellisena, Jumalan olemuksen näkemisenä, vaan persoonallisena.

On innostavaa todeta, miten Tessalonikassa on lähdetty tutkimaan isiä ja bysanttilaisia teologeja, tyytymättä liikkumaan vanhoissa ja koetuissa ympeyröissä. On haluttu löytää ja näyttää samalla kaikille, miten ortodoksinen teologia, vaikka onkin alkuperäistä, alkukristillistä, ei kuitenkaan ole koskaan juuttunut paikoilleen, mutta ei myöskään milloinkaan lähtenyt hillittömästi väärille poluille.

Johannes Seppälä

KARJALAN RENESSANSSI 1500-LUVULLA?

Heikki Kirkinen, Karjala idän ja lännen välissä I. Venäjän Karjala renessanssiajalla (1478—1617). Joensuu 1970. 344 s.

Karjala ja Liivinmaa olivat kumpikin seutuja, joissa itä ja länsi kohdasivat 1100-luvulla ja joista ne taistelivat, mutta edellisestä — toisin kuin jälkimmäisestä — on kirjoitettu suhteellisen vähän ja tämän vuoksi jokainen uusi Karjalaa käsittelevä teos ansaitsee huomiota, varsinkin tohtori *H. Kirkinen* kirjoittama, koska hän on julkaissut jo useita tätä aihetta käsitteleviä töitä.

Ruotsin eteneminen Suomenlahden rannikkoa pitkin sai Novgorodin varuilleen, ja v. 1288 ruhtinas *Jaroslav* käännnytti voimakeinoin karjalaiset, jotteivät läntiset lähetystyöntekijät tavoittaisi heitä ensiksi.¹ Novgorodiin kohdistuva välitön uhka torjuttiin ruhtinas *Aleksanterin* voittaessa ruotsa-

laiset Nevalla v. 1240. Tämä tosin vain hidasti ruotsalaisten etenemistä eikä sitä pysähdyttänyt, joten ajoittainen taistelu jatkui koko 1200-luvun ajan Ruotsin ja Novgorodin välisen rajan vakiintuessa vasta Pähkinälinnan sopimuksella v. 1323. Tämä raja jakoi Karjalan idän ja lännen välille ja pysyi enemmän tai vähemmän muuttumattomana aina vuoteen 1617 saakka.

Seuraavana ajanjaksona muodosti Karjala Novgorodin tasavallan erään alueen (volost) ja sen historiasta heijastuvat Novgorodin kohtalot. Seuraava huomattava muutos tuli Novgorodin joutuessa Moskovan valtaan *Iivana III:n* kahden sotaretken tuloksena v. 1471 ja v. 1478. Sen jälkeen seurasi vaihe, jolloin Karjala oli osa Moskovan ruhtinaskuntaa, kunnes se Stolbovan rauhassa v. 1617 luovutettiin Ruotsin *Kustaa Aadolfille*. Tälle vuosien 1478—1617 väliselle ajalle on tohtori Kirkisen uusin kirja omistettu, vaiheelle, jota hän nimittää »karjalaiseksi renessanssiksi».

Tosiasiaa vasta teoksen ensimmäinen, Karjalan historian tämän vaiheen taloudellisia, sivistyksellisiä ja uskonnollisia Aspekteja käsittelevä, osa on julkaistu. Toinen osa on omistettu poliittisille tapahtumille. On valitettavaa, ettei poliittista historiaa julkaistu ensiksi tai ainakin samanaikaisesti, sillä Karjalan taloudelliseen ja sivistykselliseen kehitykseen ovat poliittiset tapahtumat vaikuttaneet.

Tosiasiallisesti aikakausi 1478—1617 merkitsi suuria muutoksia Moskovan valtakunnassa, josta Karjala muodosti kiinteän osan: Tapahtuihan tuolloin Venäjän ruhtinaskuntien yhdistäminen *Iivana III:n* (1462—1505) ja *Uasili III:n* (1505—1533) aikana, Moskovan ekspansio itään (*Kazan* 1552) ja etelään (*Astrakan* 1554—1556) *Iivana IV:n* aikana (1533—1584) ja toisaalta epäonnistuminen ja tappio viimeksimainitun pyrkimyksille päästä Itämerelle 20 vuotta kestäneiden taisteluiden jälkeen. Feodor I:n saavutukset itämerenpolitiikassa tehtiin mitättömiksi sisällissotien aikana, joita kesti hänen kuolemastaan (v. 1598) *Mikael Romanovin* valintaan eli vuoteen 1613, jonka seurauksena Karjala luovutettiin Ruotsille v. 1617.

-
1. Polnoe Sobranie Russkih Letopisej (=PSRL) 1 (ed. 1846) s. 191. Tohtori *Kirkinen* kirjassaan *Karjala idän kulttuurihistoriassa*, (Byzantin ja Venäjän yhteyksistä keskiajan Karjalaan, Rauma 1963, Historiallisia tutkimuksia 67) s. 73 väittää, että käännytys oli rauhanomaista, koska muussa tapauksessa se olisi tehnyt karjalaiset liittolaisten sijasta vihollisiksi ja koska voimakeinot eivät kuuluneet ortodoksiseen lähetystyöpolitiikkaan, mutta hän on väärässä kummaltakin kohdin: v. 1278 Novgorodin ruhtinaan *Dimitrin* oli rangaistava ja yöstettävä Karjalaa. Ks. I Novgorodin Kronikka ed. *Nasano*v, (Moskova 1950), s. 223. He olivat tuskin luotettavia liittolaisia; Vladimir käännöksi Kiovan ainoastaan voimakeinoilla uhkaamalla (PSRL 1, s. 50).

Tapahtumat vaikuttivat huomattavasti myös Venäjän kirkkoon: Kieläytyminen hyväksymästä Firenzen konsiilin päätöksiä johti Moskovan Patriarkaatin perustamiseen v. 1589; kiista, joka käytiin luostareiden oikeudesta omistaa rikkautta ja maata, päättyi omistusoikeuden kannattajien voittoon vuoden 1503 synodissa, mutta se kiihdytti jatkuvasti papiston mieliä. V. 1551 Moskovassa pidetty synodi teki ensimmäisen vakavan yrityksen kaikkialla Kirkossa vallitsevien epäkohtien poistamiseksi.

Vain tätä taustaa vastaan voidaan ymmärtää Karjalan taloudellista, sivistyksellistä ja uskonnollista elämää, mutta Kirkinen käsittelee näitä tapahtumia ohimennen ja tutkii tapahtumia Karjalassa irrallisina, ikäänkuin tyhjiössä, mikä jotenkin vääristää ne ja minkä seurauksena hänen koko perusajatuksensa »karjalaisesta renessanssista» on mitä suurimmassa määrin harhaanjohtava kahdesta syystä: se on karjalainen vain maantieteellisesti — ei kansatieteellisesti — toisin sanoen se on liike, joka johdonmukaisesti loppuunvietyinä olisi päättynyt Karjalan venäläistymiseen, toisaalta voidaan tuskin puhua uudestisyntymästä (=renaissance), kun ei koskaan ole ollut syntymääkään (=naissance).

Tohtori Kirkinen myöntää (s. 252), ja tässä voimme olla samaa mieltä, että perusteena hänen teorialleen karjalaisesta renessanssista on kukoistava luostarilaitos tuon ajan Karjalassa ja väittää (s. 192), että nämä luostarit olivat kulttuurin keskuksia. Olihan 1400-luvun lopussa Karjalassa 12 luostaria, mutta 1500-luvun lopussa jo 63. Useimmissa oli vain noin tusinan verran munkkeja ja vain hyvin harvat olivat suuria: Paleostrov, Syväri (Svir), Valamo (Valaam) ja ennenkaikkea Solovetski, johon kuului 200—300 munkkia ja jolla oli suuret maaomaisuudet; ne työllistivät n. 5 000 työläistä. On totta, että näillä luostareilla oli tietty sivilisaatiota palveleva merkitys niiden taistellessa paikallisen väestön pakanuutta ja taikauskoa vastaan: useat luostareiden perustajat toimivat lähetyssaarnaajina: *Sosima, Savvati* ja *Herman Solovetskilaiset, Lasari Muromalainen, Arseni Konevitsalainen* jne (s. 198—232). Lappalaisten kääntyminen johtui todella suureksi osaksi tämänkaltaisesta vaivannäöstä: Ensimmäinen maininta pappia pyytävästä lappalaisesta on vasta vuodelta 1526² ja kuolalaisen *Trifonin* perustamalla P. Kolminaisuuden luostarilla oli huomattava osuus lappalaisten kääntymisessä (s. 162—165). Myös Novgorodin arkkipiispat, jotka olivat hyvin tietoisia pakanallisen taikauskon säilymisestä, lähettivät lähetystyöntekijöitä, esim. arkkipiispa *Makari* lähetti pappismunkki *Iljan* v. 1534—1535. Tämän arkkipiispan paimenkirje vuodelta 1534 osoittaa, kuinka syvälle juurtuneita pakanalliset tavat olivat ja Kirkinen myöntää (s. 161), että yritykset niiden poisjuurimiseksi olivat usein menestyksettömiä. Mutta vaikka luostarit olivat lähetystoiminnan keskuksia, olivatko ne sitä myös kulttuurin alalla?

2. PSRL 6, s. 282.

Venäjä ei ollut koskaan perinyt Bysantin älyllistä kulttuuria sellaisena kuin se oli kukoistanut keisarillisessa hovissa, jossa se ei ollut hengeltään monastista. Venäjä peri keskiaikaisen bysanttilaisen luostariaskeesin, joka oli suuressa määrin anti-intellektuellia ja halveksi kulttuuria tästä maailmasta peräisin olevana. Luostari: eivät koskaan olleet, eivätkä pyrkineetkään olemaan, älyllisen kulttuurin keskuksia. Valitettavasti ne olivat vain harvoin hengellisen kulttuurin keskuksia: mitään merkkejä todellisesta mystiikasta ei löydy Venäjän kirkosta tänä aikana, ei edes *Nil Sorskillakaan*,³ ja Kirkisen väite (s. 192), että Idän Kirkon uskonnollinen kokemus, joka oli lähellä luontoa ja kosmista meditaatiota, oli sukua karjalaiselle luonteenlaadulle sellaisena kuin tämä ilmenee Kalevalassa ja vetosi siten karjalaisiin, on vailla mieltä (s. 190).⁴ Tosiasiassa tämä paiko maailmasta luostariin on luonteenomainen koko Bysantin kirkolle ja erityisesti tuon ajan Venäjän kirkolle — sen esiinvyöryminen Karjalassa on vain osa koko Venäjää käsittävästä yleisestä liikkeestä. Kirkinen tähdentää (s. 190), että Karjalassa oli yli 60 luostaria 1500-luvulle mentäessä, mutta jättää mainitsematta, että 1400- ja 1500-luvuilla Venäjällä syntyi n. 300 uutta luostaria.⁵ Koko tämä uusien luostareiden paljous pohjoisessa oli venäläinen ilmiö, joka sai alkunsa *P. Sergei Radonesilaisen* († 1392) aikana.

Nämä luostarit suorittivat arvokasta palvelusta lähetystyössä, mutta ne eivät olleet kulttuurikeskuksia eikä niiden hengellinen taso, muutamia poikkeuksia lukuunottamatta, ollut kovinkaan korkea. Kirkinen puhuu syväriiläisestä askeettisesta »koulukunnasta», (s. 209—215), mutta tosiasiallisesti se asketismi, jota siellä harjoitettiin, oli samaa kuin muissa Venäjän luostareissa, joihin kuului maanomistusta vastustavia tendenssejä. Kirkinen ei anna mitään todisteita tämän »koulukunnan» erityispiirteistä: luette-

-
3. Vrt. huomautukseen *D. Tschizewskij*: *Gab es im alten Russland echte Mystiker?* *Evangelische Theologie* (München 1962) s. 22.
 4. Korostaessaan näin sitä seikkaa, että 1600-luvun alkuun mennessä Karjalassa oli kymmenen kertaa enemmän luostareita kuin Suomessa, Kirkinen tekee johtopäätöksen, että suomalainen ja karjalainen suhtautuminen askeesiin poikkeavat toisistaan suuresti. Tosiasiassa tämä on vain esimerkki idän ja lännen erilaisuudesta. Saattaisiko hän olettaa luostareiden lukumäärän kasvua 1500-luvun Suomessa?
 5. Lukumäärät vaihtelevat: *M. Rouet de Journal Monachisme et monastères russes* (Paris 1952), s. 43 arvioi n. 300 uutta luostaria 1400—1500-luvuilla, kun sensijaan *Smolitsch Russisches Mönchtum, Entstehung, Entwicklung und Wesen* (Würzburg 1953), 988—1917, s. 81, viite 2, *Ključevskin* tavoin olettaa 1300—1500-luvuilla perustetun 254 uutta luostaria, mutta he eivät laske tähän pikku luostareita kuten *Kirkinen* tekee.

lo luostareista ja niiden huomattavista johtajista⁶ ei todista, että nämä olisivat olleet jonkin erityisen hengellisen koulukunnan kannattajia. Epämääräinen viittaus P. Arseni Konevitsalaisen elämäkertaan riittää tuskin perusteeksi väitteelle, että useimmat Karjalan luostarit olivat kenobiittisia. Totta ei myöskään ole (s. 220), että suuri joukko pyhiä (n. 40 tuli Karjalasta 1300—1600-luvuilla) osoittaisi hengellisen uskonnon syvää juurtuneisuutta: nämä pyhät edustivat miltei yksinomaan luostariaskeesia, yleensä he olivat luostarinperustajia. Askeettien kunnioitus on tyypillinen bysanttilainen ja sittemmin venäläinen piirre eikä Karjalalle erityisesti ominainen. *Golubinski* osoittaa Venäjän kirkon kanonisaatiokäytäntöä käsittelevässä teoksessaan⁷, että luostarilla oli taloudelliset syyt pyrkiä edistämään perustajansa kunnioitusta — se nimittäin veti puoleensa hyväntekeijöitä. — On merkillipantavaa, että näistä 40 »pyhästä» vain noin 15 oli Venäjän kirkon tunnustamia, muut olivat vain paikallisesti kunnioitettuja. Eräät näiden »pyhien» kultit eivät todista paikallisen väestön hengellisyyttä, vaan pikemminkin sen herkkäuskoisuutta ja taikauskoa, esim. *Artemi Uerkkolalaisen* kultti: 12 vuotiaan salaman surmaaman pojan, jonka ruumiin säilyminen maatumattomana todettiin 26 vuotta myöhemmin v. 1570.⁸ Lisäksi monet luostareista olivat turmeltuneita ja rappiolla. Tilannetta koetti kuuluisa vuoden 1551 synodi parantaa siinä kuitenkin erityisesti onnistumatta Karjalankaan kohdalla (s. 224).¹⁰ Koko kiista luostareiden maanomistusta kannattavien ja vastustavien välillä sai alkunsa yksinomaan niistä ongelmista ja väärinkäytöksistä, jotka johtuivat luostareiden varakuudesta, ja vaikka väite, että Solovetskin luostari oli taloudellinen ja jopa sotilaallinenkin keskus Valkoisen meren alueella, on tosi (s. 243—248), niin sen sivistyksellinen vaikutus oli tuskin kovinkaan suuri. On mahdotonta tehdä johtopäätöstä väestön sivistystasosta luostareiden lukumäärän perusteella. On vielä toinenkin syy, minkä vuoksi näin oli asianlaita vielä enemmän Karjalaan kuin Venäjään nähden:

6. Vrt. s. 269—272, lista liitteessä 8.
7. *E. Golubinskij* Istorija kanonizacii svjatyh v Russkoj Cerkvi (Moskva 1903), s. 280.
8. *Kirkinen* s. 219—220. Tästä kummallisesta venäläisestä käsityksestä, että ruumiin mätänemättömyys on todiste pyhydestä vrt. *Golubinskij*, mt. sitaatti s. 297—302 sekä huomattavan hagiografian pisteliäitä kommentteja: *P. Peeters* La canonisation des saints dans l'église russe. *Analecta Bollandiana* 33 (Brussel 1914), s. 416—417.
9. Kuten *Kirkinen* myöntää, ks. s. 192—193.
10. *Kirkinen* huomauttaa, että sen sekaluostareihin kohdistunutta kieltoa rikottiin laajalti sekä mainitsee esimerkkinä (s. 239) Sungun sekaluostarin, joka oli olemassa vielä v. 1583.

Monet munkit olivat venäläisiä ja jokainen, joka paikallisen väestön parista liittyi heihin, venäläistyi pian slaavilaisessa miljöössä.¹¹ Kirkisen väitteelle (s. 214), jonka mukaan eräät huomattavimmat luostarinjohtajista ja -perustajista olisivat olleet karjalaisia, ei ole mitään todisteita. Sitäpaitsi suurimmista luostareista pääasiallisesti johtui venäläisten uudisasukkaitten ja siirtolaisten huomion kiinnittyminen Pohjoiseen¹², joten ne osaltaan edistivät venäläistymisprosessia. Tätä venäläistymistä rohkaisi edelleen venäläisen kirkkoslaavin yksinomainen käyttö uskonnon ja kirjallisuuden kielenä. Kirkinen mainitsee *P. Stefan Permiläisen* († 1396) tehneen evankeliumien ja liturgian käännökset lähetystyötä varten suomensukuisten syrjäänien parissa (s. 218), mutta jättää lisäämättä, että Venäjän kirkko myöhemmin kirosi nämä käännökset. Väite, että paikallinen papisto oli todennäköisesti karjalaisia, koska heidän tuli saarnata seurakunnilleen, on todistamaton — ei ole edes varmaa, että he saarnasivat — ja joka tapauksessa jumalanpalvelukset olivat slaaviksi ja otaksuttavasti tuskin tajuttavia. Eipä ihme, että pakanallinen taikausko oli niin voimakas.

Kaikki olemassaoleva kirjallisuus oli slaavinkielistä, joten ei ole mitään syytä nimittää *P. Aleksanteri Syväriläisen* elämäkertaa Karjalan hagiografisen kirjallisuuden »kauneimmaksi osaksi» (s. 201). Ei merkitse paljoakaan, vaikka aihe tai vieläpä kirjoittajakin oli karjalainen, se edisti venäläistä kulttuuria, jonka tuote se on. Ainoa kirjallinen tieto suomenkielisestä kirjallisuudesta on hollantilaisen *Van Salingenin* selonteossa 1500-luvun lopulta, joka mainitsee, että muuan *Fedor Tšudinov* oli kirjoittanut Karjalan historian sekä kääntänyt osan evankeliumeista, eräitä rukouksia ja katekismuksen. Kirkinen väittää (s. 175) että nämä todennäköisesti tuhoutuivat seuraavissa Venäjän ja Ruotsin välisissä sodissa, mikä oli suuri menetys karjalaiselle kulttuurille. Tämä on kuitenkin erillinen tapahtuma eikä todiste »karjalaisen» kulttuurin olemassaolosta. Minkä vuoksi hänen esimerkkiään ei seurattu? Ilman muuta sen takia, että koko sivistyksellinen ilmapiiri oli sen vastainen.

Ei ole ihme, jos Venäjän kirkko pelkäsi vieraita vaikutteita. Kun oli kulunut kahdeksan vuotta Karjalan joutumisesta Ruotsin valtaan, perustettiin Tukholmaan v. 1625 slaavilainen kirjapaino, joka julkaisi mm. suo-

11. Ei ole mitään todistetta *Kirkisen* väitteelle (s. 224), että useimmat noviisit tulivat paikallisesta väestöstä, joten kysymystä on pidettävä avoimena todisteiden puuttuessa, mutta ottaen huomioon vallitsevan pakanuuden sekä luostareiden venäläis-slaavilaisen luonteen voitaisiin väittää a priori, että useimmat noviisit olivat venäläisiä eivätkä karjalaisia.
12. Vrt. *D. Mirsky* Russia. A Social History. (London 1942) s. 109. Myös *Kirkinen* myöntää (s. 248) niiden merkityksen venäläisten siirtolaisten puoleensavetäjinä sekä Venäjän vaikutuksen vahvistajina.

menkielisen kyrillisin kirjaimin painetun Lutherin katekismuksen erityisesti Karjalassa käytettäväksi.¹³ On totta, että ruotsalainen politiikka pyrki luterilaisuuden levittämiseen Karjalassa, mutta venäläinen politiikka oli vastaavasti johtanut venäläistämiseen. Voiko sen tulosta nimittää »karjalaisen» renessanssin todisteeksi?

Muita tämän »renessanssin» todisteita Kirkinen löytää esim. ikonografias- ta, sellaisena kuin se oli kehittynyt 1500-luvulla karjalaisena tyylinä. Siitä vähästä mitä hän siitä sanoo (s. 182—187) näyttäisi lähinnä siltä, että se olisi ollut jotakuinkin arkaaista ja primitiivistä, kun taas luettelo suosituimmista ikoniaiheista (s. 184) ei sisällä mitään erityisesti »karjalaista». Ei liioin kirkollisen laulun kehittyminen yksiaänisestä moniääniseksi ole puhtaasti »karjalainen» ilmiö (s. 187—189).

Täten oletettuaan erityisen »karjalaisen» kulttuurin olleen olemassa ja sen olleen luostareista riippuvaisen *Kirkisen* on tulkittava luostareiden lähes täydellinen hävitys Venäjän ja Ruotsin välisessä sodassa 1570—1617 katastrofiksi »karjalaiselle» kulttuurille (s. 242, 252).

Kirkisen teorian koko hankaluus on siinä, että hän ei ole tehnyt kysymystä — saati sitten vastannut siihen — mitä hän tarkoittaa karjalaisella kulttuurilla. Maantieteellisessä mielessä hän tietysti on oikeassa, mutta sen aikainen karjalainen kulttuuri, mikäli sitä laisinkaan oli olemassa, oli kielellisesti venäläistä kirkkoslaavia ja inspiraatioltaan puhtaasti venäläistä. Hänen teoriansa, jonka mukaan Kalevala olisi peräisin Karjalasta¹⁴, vaikka se olisikin tosi, ei millään tavoin todistaisi hänen väitettään, että tähän aikaan olisi ollut erityinen karjalainen kulttuuri, joka olisi yhdistänyt vanhat suomalais-kalevalaiset perinteet bysanttilais-slaavilaiseen kristilliseen kulttuuriin. Hän ei esitä yhtään esimerkkiä venäläisen vastakohtana olevasta erityisistä »karjalaisista» erityispiirteistä pyhän ihmisen elämässä tai elämäkerrassa.

Kun on osoitettu, että Karjala kiinteänä osana Moskovan valtakuntaa jakoi sen venäläisen kulttuurin, herää kysymys, onko Kirkisen vertailu läntiseen kulttuuriin oikeutettua. Tätten hän vertaa Venäjän kirkon piirissä vaikuttavia liikkeitä — strigolnikejä, judaisteja, kiistoja kaksi tai kolme kertaa laulettavasta hallelujasta ja luostareiden omistusoikeudesta — lännen renessanssiin ja uskonpuhdistukseen sekä nimittää näitä voimakkaiksi älyllisiksi ja sivistykselliseksi virtauksiksi (169—172). Senkaltainen väite ei kestä pinnallistakaan tutkimusta ja tosiasiallisesti nämä kaksi maailmaa olivat niin kaukana toisistaan, että on epätodennäköistä, että mikään vertailu olisi hedelmällistä, mutta väite näyttää paljastavan hänen Venäjän kirkon senaikaisista saavutuksista johtuvan alemmuuskompleksinsa, mikä

13. Vrt. *J. Billington The Icon and the Axe. An Interpretative History of Russian Culture* (London 1966), s. 110.

14. Kappale 6, passim.

ilmenee myös satunnaisissa ennakkoluuloisissa huomautuksissa kautta kirjan. Näitä on esimerkiksi väite, jonka mukaan dominikaani *Benjaminin* 1400-luvun lopulla arkkiepiispa *Genaaïlle* opettamat inkvisition toimintatavat, joista oli seurauksena muutamien harhaoppisten teloittaminen ja eräiden ruumiillinen rankaiseminen osoittaisivat, että ennen tätä aikakautta senkaltaiset rangaistukset olisivat olleet tuntemattomia Venäjän Kirkossa. Tämä ei kuitenkaan ole totta, vrt. esim. ha-haoppisuudesta tuomitun Rostovin piispan *Teodorin* äärimmäisen raakaa teloitusta v. 1172.¹⁵ Hän väittää, että igumeeni *Atanasi Säntämäläinen*, joka surmattiin v. 1582 Venäjän ja Ruotsin välisessä sodassa, »kärsi marttyyrikuoleman» (s. 201—211). Papiston jäsenten surmaaminen sodassa ei ollut epätavallista¹⁶, mutta nykypäivien historioitsijat tuskin väittävät heitä sen takia marttyyreiksi.

Joskin tohtori Kirkinen teesi »Karjalan renessansista» täytyy nähtävästi hylätä se ei merkitse, etteikö kirja antaisi huomattavaa lisää aikakautta koskevaan tutkimukseen. Tässä olemme kiinnostuneita vain hänen kirjansa hengellisistä ja kirkollisista aspekteista, mutta hän käsittelee teoksessaan myös väestöä, hallintoa, maanviljelystä, teollisuutta ja kauppaa sekä osoittaa perehtyneensä hyvin kaikkiin asiaan kuuluviin lähteisiin, ennenkaikkea Novgorodin maakirjaluetteloihin (pistovije knigi) ja hänen kirjallaan on täten huomattava merkitys perehdyttäessään suomalaisia historioitsijoita venäläisen tutkimuksen tuloksiin. Joskus yksityiskohtaisen materiaalin runsaus saa hänet valtaansa. Siten esim. yksityiskohtaiset pikku luostareista olisi varmasti voitu panna viitteisiin tai sängen hyödylliseen luetteloon luostareista liitteessä no 6. Siellä on myös erilliset luostareita ja pyhiä ihmisiä käsittelevät kappaleet, mutta koska nämä pyhät olivat pääasiallisesti luostarinperustajia, esiintyy näissä kappaleissa jatkuvaa toistoa. Eikö näiden aineksien yhdistäminen olisi ollut mahdollista? Todistusaineiston runsaus johtaa tekijän joskus aineiston syvemmän analyysin laiminlyömiseen; hän käyttää esim. usein termiä »feodaalinen». Vaikka tämä sanonta olisi:kin soveltuva — ja siitä on olemassa eri mielipiteitä ja kokonainen vuori kirjallisuutta — niin kysymyksessä ei varmastikaan ollut feodalismi sellaisena kuin se tunnettiin lännessä. Tämän takia olisi varmasti kannattanut käsitellä tätä kysymystä ja perehdyttää suomalaiset historioitsijat asiaa koskevaan kirjallisuuteen.

On toivottavaa, että tulevassa tutkimuksessaan tohtori Kirkinen määrittelee »karjalaisen» ja »venäläisen» eron sekä välttää Idän ja Lännen keskinäistä vertailemistä, koska se ei tuota hyödyllisiä tuloksia.

Lopuksi on aika särkeä vanha myytti, jonka mukaan bysanttilainen ja venäläinen kirkko rohkaisivat kansankielen käyttöä. Ne sallivat sen vain, kun ne siihen pakotettiin. 1800-luvun loppuun saakka Venäjän kirkko

15. PSRL 2 (ed. 1962), s. 552—553.

16. Kirkinen esittää muitakin esimerkkejä, esim. s. 212.

pysyi eräänä Venäjän ei-slaavilaisten kansojen venäläistyttämisen tehokkaimpana välikappaleena. Vasta 1800-luvulla Venäjä muutti aasialaisia muslimeja ja budhalaisia alamaisiaan koskevan politiikkansa, mutta tällöin siitä ei enää ollut paljoakaan hyötyä eri suomensukuisille kansoille. On tuskin sattuma, että luterilaiset suomalaiset vastustivat venäläistämistä tehokkaammin kuin ortodoksit: ensiksi heillä oli oma kieli jumalanpalveluksessa ja kirjallisuudessa, toiseksi seka-avioliitot venäläisten ortodoksien kanssa olivat harvinaisia. Tämän tarkoituksena ei ole hyökätä ortodoksisuutta vastaan, vaan ainoastaan todeta tosiasia. Ortodoksisuus Karjalassa oli ortodoksiaa kaikkine vikoineen ja siunauksineen, mutta se oli venäläistä — ei karjalaista — ortodoksiaa.

F. J. Thomson
Suomennos: Timo Lehmuskoski

OLIKO KARJALAISTA KULTTUURIA LAINKAAN KESKIAJALLA?

Vastaus *F. J. Thomsonin* teoriaan.

F. J. Thomson ei ole käynyt esittelemään puolueettomasti kirjaani Karjalasta idän ja lännen välissä, vaan on ottanut tehtäväkseen esittää oman lähdeviitteillä varustetun tutkielmansa samasta aiheesta. Siinä hän pyrkii osoittamaan, että mitään kansallista karjalaista kulttuuria ei keskiajalla ollut lainkaan olemassa, vaan ainoastaan venäläistä kulttuuria maantieteellisellä alueella, jota kutsutaan Karjalaksi. Ei siis myöskään mitään karjalaisen kulttuurin elpymistä ja kehitystä eli renessanssia uuden ajan alussa. Thomsonin pääperusteet ovat seuraavat: Karjala oli elimellinen osa Venäjää, ja Venäjällä vallitsi bysanttilais-slaavilainen kulttuuri, joka levisi myös Karjalaan. Karjalassa ei ollut kansankielistä kirjallisuutta, ei kansallisia kulttuurikeskuksia eikä kulttuuripersoonallisuuksia. Oli siis vain bysanttilais-slaavilaista kulttuuria.

Nimittäisin tällaista kulttuurikäsitystä imperialistiseksi näkemystavaksi. Ehkä se heijastelee jälkikaikuna vanhaa historiantutkimusta. Tämän näkemystavan mukaan kansallista kulttuuria oli monikansallisissa suurvalloissa vain suurvallan kirjallisen kulttuurin muodossa. Niinpä viime vuosisadan brittiläisessä imperiumissa ei ole voinut olla kansallista kulttuuria muilla Afrikan ja Intian kansoilla kuin niillä, joilla oli englanninkielisen kirjallisuuden ja lännen kristillisen uskon valkeus. Mistähän lienee pulpahtanut itsenäistyneille ei-englanninkielisille siirtomaakansoille oma (vanha?) kansallinen kulttuuriperintö? Tämän näkemysten mukaan voi väittää, ettei edes suomalaisilla ollut mitään kansallista kulttuuria keskiajalla, jolloin

Suomessa kirjallinen kulttuuri oli latinan- ja ruotsinkielistä sekä usko roomalais-germaanista yleissävyltään.

Onneksi tämäntapainen käsitys kulttuurista alkaa olla harvinainen. Nykyään aletaan ymmärtää, että maailmassa on elänyt ja elää yhä monia kansallisia kulttuureja, joilla ei ole ollut omaa kansankielistä kirjallisuutta eikä mahtavia kulttuurikeskuksia. Niillä on voinut olla suurten kulttuuripiirien antama kirjallisen ja aatteellisen sivistyksen päällysrakenne, mutta tämä ei ole estänyt kansallisen kulttuurin elämistä ja kehittymistä sen puitteissa; onpa myös päällysrakenne saanut niillä kansallisia ilmenemismuotoja ja vivahteita. Näitä kansallisen kulttuurin jälkiä on etsittävä moripuoლისesti ja tarkasti, jos kansankielinen kirjallisuus lähdeaineistona puuttuu. Kirjallisia lähteitä ei silloin saa tulkita siten, että ne kertovat kaiken niistä kansoista, joilla ei omaa kirjallisuutta ole. Aineistoa on täydennettävä paitsi asiakirjoilla myös esim. arkeologian, kielitieteen, taidehistorian ja kansanperinteen materiaalilla. Kansallisen kulttuurin mahdollisia jälkiä sekä päällysrakenteen kansallisia vivahteita on pyrittävä analysoimaan esiin, jotta kyettäisiin erottamaan, mikä on yleistä ja yhteistä, mikä taas paikallista ja kansallista. Tällä tavoin on päästy tutkimaan esim. sellaisten Afrikan kansojen ja heimojen historiaa, joilla ei ole ollut omaa kansallista kirjallisuutta eikä edes kirjallista päällyskulttuuria lainkaan. Tällä tavoin voidaan tutkia myös monien Venäjällä eläneiden kansojen ja heimojen kulttuuria siltä ajalta, jolloin Venäjällä oli vain kirkkoslaavin- ja venäjänkielistä kirjallisuutta sekä bysanttilais-slaavilainen kulttuurin ylä rakenne. Thomsonin teorian mukaan ilman kansallista kulttuuria olisivat jääneet paitsi karjalaiset myös kymmenet muut Venäjän kansat ja heimot.

Suosittelen Thomsonille yleistaustan syventämiseksi Karjalan varhaishistoriasta perehtymistä esim. seuraaviin tutkijoihin ja tutkimuksiin: *Ella Kivikoski* (etenkin »Suomen esihistoria», »Suomen rautakauden kuvasto» ja »Zur Herkunft der Karelier und ihrer Kultur»); »Kurkijoen kihlakunnan historia», »Käkisalmen historia» *A. Ylönen*: »Jääsken kihlakunnan historia I, vuoteen 1700»; *E. Kuujo* (esim. »Taka-Karjalan verotus vuoteen 1700»); *Könönen—Kirkinen* »Pohjois-Karjalan historia I» ja jne. Karjalan kulttuurihistorian alalta voisi luetella paljon moderneja tutkijoita kuten *K. Vilku-na*, *M. Haavio*, *L. Petterson*; *A. Jääskinen* jne., jotka ovat pystyneet erottamaan Karjalan varhaisessa kulttuurissa myös kansallisen kulttuurin ilmenemismuotoja bysanttilais-slaavilaisen ja suomalaisen päällysrakenteen alta.

Neuvostoliitossa tutkitaan monien sellaisten kansojen kulttuurihistoriaa, joilla ei ole ollut kansallista kirjallisuutta ennen lokakuun vallankumousta. Tutkijat ovat siellä yhtä mieltä siitä, että karjalaisilla on ollut keski-ajalla omaa kansallista kulttuuria. Suosittelem yleistaustaksi esim. »Otšerki istorii Karelii, I» (Pedrozavodsk 1957); *S. S. Gadzjatskij*: »Karely i Karelija v novgorodskoe vremja» (Petrozavodsk 1941); *U. J. Jevsejev*: »Istorit-

šeskie osnovy karelo—finskogo eposa, I» (Moskva—Leningrad 1957), jne. Karjalan, Inkerin ja Vepsän kielten ja kielihistorian moderneista tutkijoista voi mainita esim. seuraavat: *A. Turunen, P. Uirtaranta, R. Nirvi, U. Nissilä, H. Leskinen* sekä Neuvostoliitosta esim. *P. Ariste ja G. N. Makarov.*

Kielitieteen, arkeologian, kansanperinteen ja historian lähdemateriaali, jonka kymmenet modernit tutkijat ovat tuoneet esiin tutkimuksissaan, todistaa kiistattomasti, että karjalaisilla oli omaa kansallista kulttuuriaan jo keskiajalla kuten monilla muillakin Venäjän kansoilla ja heimoilla, joilla ei ollut kansankielistä kirjallisuutta. Tätä tosiasiaa ei F. J. Thomson pysty kumoamaan esittämillään perusteilla, jotka kuuluvat vanhentuneen tutkimuskäytännön aikakautteen.

Mitä tulee karjalaisen kulttuurin »renessanssiin», jonka tietoisien korostetusti panin kirjani nimeen, käsitykseni on seuraava: Karjalainen kulttuuri kehittyi voimakkaasti ristiretkiajalla. Se kärsi suuresti Ruotsin ja Novgorodin välisestä sodista 1200-luvun lopulla ja 1300-luvun alkupuolella, jolloin sen kehitysvoima heikentyi. Sen elpymistä jarruttivat lukuisat rajariidat ja sodat, joita käytiin läpi keskiajan. Vuoden 1495 jälkeen alkoi pitkä rauhan kausi, joka jatkui 1500-luvun loppupuolelle. Tänä aikana tapahtui myös Karjalan ympärillä voimakasta aineellisen ja henkisen kulttuurin kehitystä. Karjalaisetkaan eivät eläneet umpiossa, vaan vilkkaassa kosketuksessa naapurimaihin, joten suhteellisen rauhallinen aika, taloudellinen elpyminen ja yleinen kehitys antoivat virikkeitä karjalaisen kulttuurin voimakkaalle elpymiselle ja kehitykselle.

Tutkijat ovat yleensä vierastaneet renessanssi-sanankäyttöä Karjalan ja Venäjän historiassa, mutta hyväksyneet sen täysin esim. Suomen historiassa. Sana tarkoittaa oikeastaan sivistyksen jälleenheräämistä ja elpymistä, mikä ilmeni uuden ajan alussa etenkin Länsi-Euroopassa ja länsieurooppalaisessa kulttuurissa. On mahdotonta kuvitella, että hermeettinen seinä olisi pakottanut renessanssin rajan kulkemaan esim. poikki Karjalan kannaksen Kurkijoen ja Jääsken välitse, Savonlinnan vesilinjalle ja siitä häilyvälle heimorajalle Savon ja Karjalan väliin. Ei Eurooppaa enää pidä nähdä niin jäykästi kahtia jaettuna itään ja länteen, ettei renessanssista voisi puhua kuin lännessä. Näkyyhän lännen renessanssin vaikutus jopa turistinkin silmään niiden kirkkojen arkkitehtuurissa, joita lännen arkkitehdit rakensivat Venäjälle renessanssiajalla. Venäjällä tapahtui aineellisen ja henkisen kulttuurin herätystä ja kehitystä uuden ajan alussa, siitä on esim. Thomsonin mainitsema Stoglav-kirkolliskokous yhtenä ilmauksena.

Tietysti renessanssi oli lännessä suurella määrällä erilainen ilmiö kuin idempänä, mutta vivahde-eroja kannattaa nähdä tässäkin asiassa. Ei ole välttämätöntä vierastaa renessanssi-termiä Itä-Euroopan historiassa, vaikka sille ei tarvitse antaa siinä samaa merkitystä ja painoa kuin lännen his-

toriassa. Koska Karjalassa tapahtui elpymistä ja voimakasta kehitystä sekä kansallisen karjalaisen että yleisen bysanttilais-slaavilaisen kulttuurin alalla, on mielestäni täysin oikeutettua puhua Karjalan kehityksestä renessanssiajalla. Tämä on sitäkin selvempää, kun karjalaiset elivät läheisessä kosketuksessa Suomen yleisesti hyväksytyyn »renessanssiajan kulttuuriin». »Renessanssiaika» ei katkennut mekaanisesti ja jyrkästi Savon ja Karjalan rajalla.

Lopuksi pari vastausta Thomsonin kritiikin yksityiskohtiin, joissa on virheellisyksiä, mutta joihin on turha kaikkiin puuttua. Thomson on omaksunut karjalaisten käännättämisestä v. 1227 vanhan läntisen tulkinnan, jonka mukaan kyseessä oli väkivaltaisen pakkokäännitys. Mutta ainoan lähteen, ns. Laurentiuskronikan, sanamuoto »Jaroslav... poslav kresti množstvo karel, malo ne vse ljudi» ehdottomasti ei oikeuta sellaiseen tulkintaan. Tulkinta on subjektiivinen, länsimaisen ristiretkihengen värittävä, mutta kummittelee yhä myös suomalaisessa tutkimuksessa. Karjalaiset toimivat sekä ennen käännättämistä että käännättämisen jälkeen yleensä Novgorodin liittolaisina. Vuoden 1278 poikkeuksellinen rankaisuretki Karjalaan on täysin selitettävissä sen ajan erityisolosuhteiden pohjalta; se ei kuvasta Karjalan ja Novgorodin suhteiden yleistä linjaa. Siten ei myöskään historiallinen tausta tue mainittua läntistä lähteen tulkintaa.

Thomson kiistää Karjalan luostarien merkityksen kulttuurin keskuksina, mutta hän ei tunne alkuperäismateriaalin pohjalta Karjalan luostarien vaikutusta väestöön, mitä rohkenen väittää jorkin verran tuntevani. Karjalan pyhiinysten elämäkertojen loppuun liitetyt ihmekertomukset, joita kaikkiaan on satoja, kuvastavat ehkä selvimmin sitä kunnioitusta ja rakkautta, jota karjalaiset kristityt osoittivat kansanomaisen uskon muodossa suuria askeetteja ja heidän elämäntyötään kohtaan. Tästä olen esittänyt pari havainnollista esimerkkiä kirjan sivuilla 205 ja 208. Myös kymmenien kirkkojen, kappeleiden ja tšasounien rakentaminen asukkaiden vapaaehtoisesta yhteistyön pohjalta osoittaa kiintymystä kristilliseen perinteeseen, jota luostarien lähetystyö ja sielunhoitotyö levittivät. Eivät luostarit olleet yliopistoja eivätkä kaupunkeja, mutta mielestäni on kovin pinnallista kiistää kokonaan niiden kulttuurivaikutus Karjalassa.

Karjalaiset kylät ja kaupungit olivat erilaisia kulttuurin keskuksia kuin luostarit. Karjalainen kansallinen, kalevalainen perinne eli ja kehittyi kyllissä rinnan kristillisen perinteen kanssa. Thomson näkee (ehkä vanhentuneen kulttuurikäsitteensä mukaisesti) tässä kansallisessa perinteessä vain »pakanallista taikauskkoa», mutta moderni tutkija näkee siinä paljon muutakin aitoa ja korkeatasoista kansallista kulttuuria. Emme enää asennoidu siihen oikeaoppisen kristinuskon emmekä vanhan kirjallisen korkeakulttuurin näkökulmasta, vaan yritämme ymmärtää sen omaperäisyyttä. Juuri tuohon »pakanalliseen taikauskoon» sisältyi kalevalaisen kulttuuriperinteen pohja. Karjalassa kalevalainen ja kristillinen perinne elivät rinnakkain.

vaikuttivat toinen toisiinsa ja kehittyivät vähitellen yhteen. Siinä on muuan piirre Karjalan renessanssiajan kehityksestä. Sen tulokset tunnetaan etenkin 1800-luvun karjalaisena kulttuurina, jonka tutkijat tapasivat elävänä, mutta se ei ole äkkiä 1800-luvulla syntynyt, vaan pitkän historiallisen kehityksen tulos. Merkkejä tämän kehityksen alkutaipaleelta on jo 1500-luvun aineistossa, ja niitä olen esittänytkin.

Thomson ei kykene erottamaan nyansseja keskiajan ja renessanssiajan kulttuurissa Venäjän eri kansoilla, hän näkee kaikkialla vain samaa taustaista bysanttilais—slaavilaista kulttuuria. Mutta aivan samoin kuin roomalais-katolinen kulttuuri sai läntisessä Euroopassa kansallisia piirteitä jopa pienilläkin kansoilla, aivan samoin bysanttilais-slaavilainen yläkulttuuri sai kansallisia piirteitä Itä-Euroopan kansoilla ja heimoilla. Sellaisia piirteitä tulee tutkia esiin. Niitä oli myös Karjalan kulttuurissa, kuten olen osoittanut.

Thomson ei usko myöskään, että Karjalan papistossa ja munkistossa olisi ollut juuri lainkaan karjalaisia, mutta hän ei suinkaan todista, että kaikki Karjalan papit ja munkit olisivat olleet venäläisiä. Sellaista ei voidakaan todistaa. Sen sijaan on todisteita siitä, että munkkien ja pappien joukossa oli karjalaisia, ja sellaisia todisteita olen alkuperäislähteiden nojalla esittänyt. Niitä tukee lähteistä heijastuva yleinen tausta, että Venäjän lukuksiin luostareihin meni munkkeja etenkin luostarien lähiympäristöstä ja että seurakunnat itse valitsivat pappinsa. On siis luonnollista päätellä, että karjalaisten asuma-alueella luostareihin meni karjalaisia (tietysti myös venäläisiä) ja että karjalaiset valitsivat seurakuntiinsa karjalaisia pappeja. Olen myöntänytkin, että luostarit edistivät venäläisen vaikutuksen leviämistä, mutta oletamus, että kaikki Karjalan papit ja munkit olisivat olleet venäläisiä, on alkuperäislähteiden todistusten sekä tuon ajan yleisen käytännön vastainen.

Thomsonin teoria lähtee vanhentuneesta suurvallan historiatieteen näkökulmasta, joka ei havaitse sellaisia pienten kansojen ja heimojen kulttuureja, joita ei kata kansankielinen kirjallisuus ja erillinen yläkulttuuri. Se on vanhanaikainen ja pintapuolinen teoria, josta puuttuu syvällisyys ja monivivahteisuus. Se ei pidä yhtä historiallisen todellisuuden kanssa.

Heikki Kirkinen

CONTENTS:

Metropolitan John of Helsinki. In memoriam of Athenagoras I (5). — Orthodox Theology on American Soil (12). — Catholicity in the Structure of the Church (20). — *Jan Aarts*, The Place of Peter among the Apostles (29). — *Kaisu Jaakkola*, On the Medicinal Section of Euchologium Sinaiticum (58). — *Niilo Karjomaa*, Some Aspects of the Ecclesiastical Hierarchy in Early Times (72). — *Veikko Purmonen*, Historical Background of Orthodox Theology (85). — *Johannes Seppälä*, About the Psalms and their Use in the Church (90). — *Matti Sidoroff*, The Sacrament of Penance in the Church of the Apostolic Era (98). — *Veikko Tajakka* Origins of the Liturgical Tradition and Development of the Typikon (116). — *John D. Zizioulas*, Liturgy and Modern Man (131). — Research Works and New Books (145). — In memoriam of *Maria Widnäs* (160).

Maria Widnäs in memoriam

Professori *Maria Widnäs* kuoli odottamattomasti joulukuun 21. pnä 1972. Usean vuoden ajan hän oli julkaisumme uskollinen avustaja ja tukija. Hän oli kansainvälistä arvonantoa nauttiva slavisti. Lukuisia artikkeleita hän julkaisi myös kotimaisessa ja skandinaavisessa ortodoksisessa lehdistössä. Ortodoksia kunnioittaa kiitollisena hänen muistoaan.

On the December the 21st, 1972, died unexpectedly Professor *Maria Widnäs*, who for a long series of years was a faithful contributor to this periodical. Miss Widnäs was a learned representative of Slavic philology, who had won an international reputation in the academic world. May her memory be blessed.