

# ORTODOKSIA

23

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 1974

## SISÄLLYS

<i>Helsingin Metropoliiutta Johannes</i>	ANGLIKAANIT JA ORTODOKSIT OXFORDISSA 1973 .....	5
<i>Heikki Laukkanen</i>	KANONISTEN KYSYMYSTEN AJANKOHTAISUUS .....	8
<i>Veikko Purmonen</i>	SANOMALEHTI OMAHINEN .....	15
<i>Uiktor Railas</i>	LENININ USKONTOPOLITIIKAN PERIAATTEELLISTA TAUSTAA ..	35
<i>Kai Selin</i>	BYSANTIN PERINNE ORTODOKSI- SESSA KIRKOSSA .....	48
<i>Veikko Tajakka</i>	MARIAANISIA AIHEITA SUOMEN ORTODOKSISEN KIRKON LITURGI- SISSA TEKSTEISSÄ .....	66
<i>Jukka Thurén</i>	KUVARIIDAN TAUSTA JA MERKI- TYS THEOFANEKSEN MAAILMAN- KRONIKAN MUKAAN .....	98
	KIITOS ILMOITUKSESTA JA PYHÄSTÄ NIMESTÄ .....	113
Katsauksia:		
<i>Adrew Donskow</i>	Kanadan venäläis-ortodoksinen kirkko ..	142
<i>Johannes Seppälä</i>	Ortodoksit ja vanhaakatoliset .....	145
<i>Matti Sidoroff</i>	Pappi ja yhteiskunta .....	147
<i>Veikko Purmonen</i>	Artikkelikatsaus .....	159
Tutkimusta ja kirjallisuutta	.....	156
<i>Valentin Kiparsky</i>	Maria Widnäs in memo-iam .....	170

## CONTENTS

### Articles with English Summaries:

<i>Metropolitan John of Helsinki</i>	THE ANGLO-ORTHODOX CONFERENCE IN OXFORD .....	5
	THE CONTEMPORARY SIGNIFICANCE OF CANONICAL QUESTIONS .....	8
<i>Heikki Laukkanen</i>	THE NEWSPAPER OMAHINEN ....	15
<i>Veikko Purmonen</i>	IDEOLOGICAL BACKGROUND OF LENIN'S POLICY TOWARDS RELIGIONS .....	35
<i>Viktor Railas</i>	THE BYZANTINE TRADITION IN THE ORTHODOX CHURCH .....	48
<i>Kai Selin</i>	MARIAN EXPRESSIONS IN THE LITURGICAL TEXTS OF THE FINNISH ORTHODOX CHURCH .....	66
<i>Veikko Tajakka</i>	THE BACKGROUND AND SIGNIFICANCE OF THE ICONOCLASTIC CONTROVERSY ACCORDING TO THEOPHANES' WORLD CHRONICLE .....	98
<i>Jukka Thurén</i>	A THANK FOR REVELATION AND THE HOLY NAME. THE BACKGROUND OF THANKSGIVING FOR FOOD IN THE ANCIENT CHURCH .....	113
Reports:		
<i>Andrew Donskow</i>	The Russian-Orthodox Church of Canada	142
<i>Johannes Seppälä</i>	The Orthodox and the Old-Catholics ..	145
<i>Matti Sidoroff</i>	Priest and Society .....	147
<i>Veikko Purmonen</i>	Review of Articles .....	150
Research Works and New Books: .....		
<i>Aune Jääskinen</i>	To Hagion Myron en tē Orthodókso Anatolikē Ekklesia, 1972 ( <i>Johannes Seppälä</i> )	
<i>Pavlos Menevisoglu</i>	The Icon of the Virgin of Konevitsa. A Study of the 'Dove Icon' and its Iconographical Background, 1971 ( <i>Elvira Cooper</i> )	
<i>Antonie Plămădeală</i>	Biserica Slujitoare, 1972 ( <i>V. K. Ihatsu</i> )	
<i>Ioánnēs Rinne</i>	Henótēs kai homoiomorfía en tē Ekklesía katà to pneuma tōn oikūmenikōn synódōn, 1971 ( <i>Panteleimon Rodopoulos</i> )	
<i>Sergej Scheludkow</i>	Ist Gott in Russland tot? Bericht eines in der Sowjetunion lebenden ehemaligen Priesters, 1971 ( <i>Matti Sidoroff</i> )	
Tomos Agapis. Vatican-Phanar (1958—1970). 1971 ( <i>Heikki Kirkinen</i> )		
Valamo. Historiaa ja kuvia Valamon luostarisaarilta, 1973 ( <i>Johannes Suhola</i> )		
<i>Valentin Kiparsky</i>	Maria Widnäs in memoriam .....	170



ANGLIKAANIT JA ORTODOKSIT OXFORDISSA 1973

Useita vuosia kestäneiden erivaiheisten valmistelujen jälkeen kokoontuivat ortodoksien ja anglikaanien edustajat lopulta yhteisiin keskusteluihin Hertford College'n suojiin Oxfordiin kesäkuun 6—13 pnä 1973. On tosin totta, että useissa aikaisemmissakin yhteyksissä oli ollut joittenkin anglikaanien ja jonkin Ortodoksisen paikalliskirkon edustajien keskusteluja — joskus suuremmissakin ryhmissä — mutta nyt oli kumpikin taho ainakin periaatteessa kokonaisuudessaan mukana virallisesti aloittamassa keskinäistä teologista dialogia. Tapahtuma oli tältä kannalta historiallisempi kuin miltä se monesta osanottajasta tuntui, ehkä osaksi siitä syystä, että monet läsnäolijat olivat jo muista yhteyksistä keskenään tuttuja ja monet myös niitä, jotka olivat yhteisiä ongelmia yhdessä pohtineet muissa puitteissa ennenkin.

Oxfordin kokoukseen otti osaa kummaltakin taholta lähes parikymmentä edustajaa. On kuitenkin todettava, että jotkin Itä-Euroopan Ortodoksiset Kirkot olivat vailla välitöntä edustajaa ja että esim. Venäjän ja Bulgarian Kirkot olivat edustettuina Länsi-Euroopassa toimivien kirkonmiestensä välityksellä. Lisäksi oli entiseen tapaan siten, että niin teologisesti kuin muutenkin varsin merkittävä amerikkalainen ortodoksia puuttui kokonaan kuvasta, koska siellä ei ole ainoatakaan yhteisesti tunnustettua autokefaalista Ortodoksista Kirkkoa, joka olisi voinut edustajiensa välityksellä täydentää ryhmäämme maantieteellisesti. — Anglikaanit olivat hyvin johdonmukaisesti ja tunnollisesti huolehtineet siitä, että heidän ryhmässään olivat eri anglikaaniset Kirkot ja lisäksi siitä, että täten valittujen edustajien joukossa ja välityksellä saivat äänensä kuuluville

anglikaanien erilaiset kirkolliset suuntaukset ja perinteelliset teologiset koulukunnat.

Kokouksen ensimmäisenä kysymyksenä pohdittiin anglikanismin ns. comprehensiveness-käsitettä eli opillista väljyyttä, mikä mm. merkitsee keskenään hyvinkin erilaisten näkemysten ja korostusten esiintymistä saman kirkollisen kokonaisuuden puitteissa. On itsestään selvää, että tämä kysymys todella on varsin vaikea myös varsinaista dialogia ajatellen, koska se saattaa johtaa suuriin hankaluuksiin määriteltäessä, mikä oikeastaan on anglikaaninen kanta tietyssä kysymyksessä. Anglikaanit hälvensivät joitakin epäluuloja ja selvensivät joitakin seikkoja, mutta lopulta kuitenkin todettiin, että tämä kysymys kaipaa suurestikin lisätutkimusta ja jatkettua pohdintaa.

Ortodoksien alustamista aiheista taas oli ensimmäisenä esillä tema, joka kuului »Pyhä Henki evankeliumin selittäjänä ja Kirkon elävöittäjänä meidän aikanamme». Mainittakoon, että anglikaanit tässä yhteydessä ottivat esiin kysymyksen siitä, miten ortodoksit suhtautuvat lännen Kirkkoihin, jolloin ortodoksilta taholta yhteisesti todettiin, ettemme voi kieltää Pyhän Hengen toimivan myös Kirkon kanonisten rajojen ulkopuolella tekijänä, joka on »kaikkiällä läsnäoleva ja kaikki täyttävä».

Kolmanneksi selvitettiin, miten anglikaanit käsittävät mahdollisen yhdistymisensä Ortodoksiseen Kirkkoon; annettujen vastausten katsottiin jättävän vielä paljon avoimeksi ja epäselväksi. Keskustelun aikana syntyi melko vahva vaikutelma siitä, että tämä probleema on yleisestikin ottaen hyvin hämärä monelle ja syvää teologista selvittelyä kaipaava ortodoksienkin parissa, mikäli halutaan pysyä uskollisena ekumeenisten synodien perinnölle, kuten on välttämätöntä.

Kokouksen neljäs keskusteluaihe koski niitä merkittäviä vaikeuksia, joita ortodoksilta kannalta katsottuna aiheutuu anglikaanien lisääntyvästä ehtoollisyhteydestä mm. joittenkin protestanttisten kirkkokuntien kanssa. Asiaan joudutaan ilmeisesti palaamaan monestakin syystä vielä uudelleen. Perusongelma on eräässä mielessä se, että anglikaanit usein näkevät yhteisen Ehtoollisen yhteyttä ja ykseyttä rakentavana keinona,

kun se meille ortodokseille taas on ja vain voi olla yhteiseen uskoon perustuva ja sitä ilmaiseva.

Muut käsitellyt kysymykset olivat seuraavat:

- a) Miten dialogin päätökset tulevat velvoittamaan kaikkia Anglikaanisia Kirkkoja?
- b) Anglikaanisen Kirkon ns. 39:n artikkelin asema ja auktoriteetti;
- c) Ortodoksinen näkemys Kristuksen ristillä ja ylösnousemuksessa suorittamasta pelastustyöstä.

Viimeksimainitussa tapauksessa ortodoksinen traditio sai suurta arvostusta ja ymmärtämystä osakseen anglikaanien taholta.

Dialogin jatkamisen suhteen sovittiin käytännöstä, joka saattaa osoittautua hyvin hyödylliseksi ja hedelmälliseksi. Tehdyn päätöksen mukaan ortodoksien ja anglikaanien yhteinen komissio kokoontuu täysistuntoon vasta v. 1976 ja sitä ennen jatketaan työtä kolmessa pienemmässä alajaostossa, joissa yleensä on kummaltakin taholta vain viisi jäsentä. Ensimmäinen näistä käsittelee Raamatun inspiraatiota ja ilmoitusta, toinen selvittelee ekuumeenisten synodiin auktoriteettia ja kolmas keskustelee Kirkosta eukaristisena yhteisönä. Nämä tulevat kaikki kokoontumaan toisistaan riippumatta eri tahoilla v. 1974 ja jälleen v. 1975. Työtä varten laaditaan kustakin aiheesta etukäteen sekä ortodoksinen että anglikaaninen selonteko, jotka sitten ovat keskustelujen pohjana. Oma mielenkiintonsa lienee sillä seikalla, että toisen alajaoston ortodoksiset jäsenet jo Oxfordissa päättivät antaa synodiin auktoriteettien suhteen Ortodoksisen Kirkon kannan ilmaisemisen näiden rivien kirjoittajan tehtäväksi. Se merkitsee luottamusta, joka vastuun vaikeudesta huolimatta rohkaisee.

#### SUMMARY

*Metropolitan John of Helsinki, The Anglo-Orthodox Conference in Oxford*

The author gives an account of the Anglo-Orthodox conference, which took place in Oxford last summer and which meant the official beginning of a theological dialogue between the two traditions concerned.

## KANONISTEN KYSYMYSTEN AJANKOHTAISUUS

On ollut mielenkiintoista havaita, miten viime vuosina eri tahoilla ortodoksista maailmaa kasvavassa määrin on alkanut esiintyä mielenkiintoa kanonisia kysymyksiä ja ongelmia kohtaan. Tämä ilmenee usein tavoin kirkollisessa elämässä, mutta kenties vieläkin voimakkaammin akateemisen teologian ja tutkimuksen kentässä. Eräänä selvänä todistuksena tästä on joku-nen vuosi sitten tapahtunut »Itäisten Kirkkojen kanonisen oikeuden yhdistys» -nimisen järjestön perustaminen. Kyseinen yhdistys piti ensimmäisen kongressinsa Wienissä v. 1971, jolloin yleisteemana oli kysymys itäisen kanonisen lain muinaisista lähteistä nykyajan kannalta. Yhdistyksen toinen kansainvälinen kongressi oli syksyllä 1973 Kreetan ortodoksisessa akatemiassa Chanian kaupungin lähistöllä. Kanonisen oikeuden tutkijoista ja asiantuntijoista muodostunut osanottajajoukko oli lähes 80 hen-keä käsittävä. Ortodoksien kanonistien ohella oli mukana suhteellisen monia ko. alan edustajia niin erilaisten uniaattien kuin roomalaiskatolilaisten piiristä. Kreikan kansallinen hallitus tuki kongressia taloudellisesti varsin merkittävällä tavalla ja osoitti sille muutenkin huomiota. Myös Kreetan Kirkon taholta sai kongressi osakseen suurta vieraanvaraisuutta. Todettakoon jo tässä yhteydessä, että vastaava kongressitoiminta tulee jatku-maan. Seuraava kansainvälinen kanonisen oikeuden kongressi on päätetty pitää Libanonissa v. 1975. Itäisten Kirkkojen kano-nisen oikeuden yhdistys on aivan ilmeisesti jo muutaman vuo-den toimittuaan onnistunut vakiinnuttamaan asemansa ja saa-maan järjestämilleen kongresseille arvovaltaa ja myönteistä huomiota. Meillä ei yleisesti ottaen ole juuri ollut tietoa yhdis-tyksen olemassaolosta — saati sitten sen toiminnasta — mutta



nyt olemme saaneet suoran kosketuksen ko. yhdistykseen siitä johtuen, että sen johdon taholta hyvissä ajoin ennen Kreetan kongressia käännyttiin näiden rivien kirjoittajan puoleen ja esitettiin kutsu osallistua sekä tulossa olevan kongressin että muutenkin yhdistyksen työhön. Seuraavassa selostan ensin Kreetan kokouksen ohjelmaa yleisesti ja käsittelen sitten hieman lähemmin joitakin kongressin puitteissa pidettyjä esitelmiä.

Kreetalla pidetyn kanonistien kongressin ensimmäisenä varsinaisena luennoitsijana oli meilläkin pariin otteeseen vierailut ja nuoresta iästään huolimatta jo varsin suurta kansainvälistä tunnustusta saavuttanut kreikkalainen, Skotlannissa toimiva professori *Johannes Zizioulas*, jonka teemana oli »Synodi kirkkohallinnon muotona». Sen keskeisiin ajatuksiin palaan. — Toisena luennoitsijana esiintyi ranskalainen, Moskovan patriarkaatin alainen piispa *Pierre l'Huillier* Pariisista. Käsiteltynä aiheena oli »Ekumeeniset synodit Kirkon korkeimpana auktoriteettina». Oxfordin yliopiston lehtori, arkkimandriitta *Kallistos Ware* omassa esityksessään pohti kysymystä »Ekumeeniset synodit ja Kirkon omatunto». Professori *René Metz'in* teema oli »Paikalliset synodit lähteitten mukaan ja niiden soveltaminen meidän päivinämme». — Roomalaiskatolisen näkökohdan synodeja koskevien suurten periaatekysymysten selvittelyyn toi kongressille professori *Daniel Faltin*, jonka luennon otsikkona oli »Synodijärjestelmä Vatikaanin toisen konsiilin mukaan». Historiallisesti mielenkiintoinen ja samalla Balkanin alueen kirkollisen historian värikkydestä todistava oli itävaltalaisen professori *Willibald Plöchl'in* teema »Piispalliset synodit sekä papiston ja maallikkojen kirkolliset kokoukset». Erittäin voimakasta mielenkiintoa herätti Korinton Metropoliitan *Panteleimonin* periaatteessa tärkeä ja toisaalta myös huomattavan ajankohtainen laaja esitys aiheesta »Synodien lainsäädäntö ja Kirkkoa koskevat valtion lait», joka antoi varsin runsaasti ajattelemisen aihetta yleisessäkin mielessä, vaikka se varsinaisesti rajoittui Konstantinopolin ja Kreikan vaiheisiin. Hyvin lähelle käytännön ongelmia tuli myös professori *Konstantinos Uavouskoksen* Kreetan kongressia varten kirjoittama esitelmä, jonka nimenä

oli »Synodit ja niiden juridinen auktoriteetti», joskin siinä yleisen käsityksen mukaan puututtiin ainakin ulkomaalaisten kannalta liian yksityiskohtaisesti joihinkin tuoreisiin kreikkalaisiin ristiriitoihin. — Oman lisävärinsä kongressin kokonaiskuvalle antoi etiopialaisen *Halte Mariam Workineh'in* selostus aiheesta »Synodijärjestelmä Etiopian Ortodoksisessa Kirkossa». Poikkeuksellisen vilkkaan keskustelun sai aikaan uniaatteihin kuuluvan syyrialaisen professori *Josef Hadzarin* luento, jolla oli otsikkona »Itäisten Katolisten Kirkkojen synodit ja Rooman Piispa». Luento-ohjelman asiallisena ja arvokkaana päätöksenä oli ateenalaisen professori *Spyridon Troianoksen* perinpohjainen esitys »Hierarkian synodi autokefaalisten Ortodoksisten Kirkkojen korkeimpana hallinnollisena auktoriteettina».

Yllä antamani luettelonomainen selonteko kongressin esitelmien aiheista voinee jo sellaisenaan antaa käsityksen siitä, kuinka laajalla alueella liikuttiin ja kuinka keskeisen tärkeitä kysymyksiä käsiteltiin. Samalla se konkreettisesti osoittaa, miten kanoninen perintö on elävä perintö, jonka kysymykset ja ongelmat liittyvät Kirkon elämässä hyvinkin kiinteästi menneisyyden ja nykyisyyden sekä kestävät perusnäkemykset ja niiden ajankohtaisen sovellutuksen. — Joihinkin esitelmiin puutun tässä vielä hieman yksityiskohtaisemmin.

Käsitellessään kysymystä synodista kirkonhallinnon pohjana professori *Zizioulas* alleviivasi voimakkaasti sitä perustavaa laatua olevaa seikkaa, että kanoninen laki ja elämä liittyvät läheisesti ekklesiologiaan. Kanoneja käsittelevä teologia on tullut tästä yhä voimakkaammin jälleen tietoiseksi ja samalla vapautunut kasvavassa määrin siitä varhaisemman läntisen vaikutuksen aikaansaamasta ajattelusta, joka merkitsi juridisluontoista, teologisia juuria vailla olevaa näkemystä kanoneista. — Tässä valossa on luonnollista, että *Zizioulas* kiinnitti erityistä huomiota siihen ilmeiseen yhteenkuuluvuuteen, mikä on todettavissa toisaalta eukaristisen yhteyden ja sen tarpeiden sekä toisaalta synodijärjestelmän välillä. Historiallisesti katsoen piispallisen synodin juuret, jotka ovat Kirkon olemuksessa, liittyvät toiseen vuosisataan. Kyseinen synodi on sittemmin kautta aikojen

säilyttänyt perusrakenteensa juuri siitä syystä, että se on erottamattomasti rakennettu Kirkon olemuksen määräämällä ja edellyttämällä tavalla. Tähän elimellisesti liittyvästä ortodoksisesta virkanäkemyksestä käsin selittyy sekin tosiasia, että synodeissa alusta lähtien äänioikeus on vain piispoilla, vaikka osanottajina toisinaan on ollut muittenkin ryhmien edustajia. Piispassa ruumiillistuu koko hänen hiippakuntansa ja siksi hän myös käyttää ääntä ko. kokonaisuuden nimessä ja sen paimenena. Toisaalta hän vastaavalla tavalla edustaa koko Katolista Kirkkoa oman hiippakuntansa edessä ja sen puitteissa. Näistä näkökohdista seuraa orgaanisella tavalla tiettyjä johtopäätöksiä, joita ortodoksisen ekklesiologian kannalta olisi ehdottomasti kunnioitettava, vaikkei niin aina ja kaikkialla olekaan tapahtunut, koska joitakin seikkojen ortodoksinen ymmärtämys on joskus osittain teologisesti hämartynt. Tähän kuuluu mm. se piispuuden olemuksen kannalta välttämätön seuraamus, että vain hiippakuntapiispoilla tulisi olla äänioikeus synodeissa, mutta ei muilla piispalliseen arvoon vihityillä, koska piispat ottavat osaa kyseisiin kokouksiin kukin hiippakuntansa edustajana.

Ortodoksisesta ekklesiologiasta seuraa edelleen, että on ehdottoman ja oleellisen tärkeätä, ettei yksikään piispa puutu jonkin toisen hiippakunnan asioihin. Kukin piispa toimii omassa hiippakunnassaan ja on vastuussa Jumalalle — ja synodille — toimintansa kanonisuudesta ja nimenomaan siitä.

Synodijärjestelmän oikeaan luonteeseen kuuluu, että synodien tulisi olla säännöllisiä tapahtumia Kirkon elämässä eikä suinkaan jonkinlaisia siitä erillisiä instituutioita. Zizioulaksen mukaan on myös myönnettävä, että patriarkaattien ja muitten autokefaalisten Kirkkojen hallintojärjestelmä on jossain suhteissa toisinaan ollut ristiriidassa ekklesiologiaan perustuvan synodijärjestelmän kanssa. Kirkon näkemykselle on hyvin kuvaavaa, että vanhat ikonit yleensä esittävät synodin siten, että piispojen rivit rakentuvat keskuksena ja keskustassa olevan evankeliumin ympärille. — On myös huomattava, että ekklesiologisesti katsoen perustuu synodin auktoriteetti piispojen ordinaatioon: ordinaatio ja jurisdiktio kuuluvat erottamattomasti yhteen. Tästäkin

syystä synodin perusta syvemmin ymmärrettynä on teologinen eikä sosiologinen, riippumatta siitä, mitä synodista ja sen kehittymisestä ulkonaisessa tai pintapuolisessa mielessä kenties voidaan sanoa.

Zizioulaksen luennon jälkeen käyty keskustelu osoitti varsin selvästi, että osanottajat näkivät tiettyjen konkreettisten ilmiöiden ja piirteiden olevan ongelmallisia synodiperiaatteen valossa Kirkon hallinnon piirissä. On ilmeistä, että ortodoksinen teologia tuntee yhä voimakkammin velvollisuutensa ruveta kiinnittämään korostettua huomiota tähän asiantilaan joillakin tahoilla ja että tuleva Suuri Synodi olosuhteiden pakosta joutuu pohtimaan koko tätä laajaa ja merkittävää kysymysaluetta. — Todettakoon tässä yhteydessä vielä sekin, että myös mainitsemani pariisilainen piispa Pierre l'Huillier omassa luennossaan alleviivasi, miten välttämätöntä on nähdä synodijärjestelmä oikeassa ekklesiologisessa yhteydessään, jolloin myös synodien ajatukset ja säädökset perusolemukseltaan kuuluvat samaan kokonaisuuteen. Hän osoitti myös, miten dogmaattisen ja kirkkokuria koskevan aineksen jyrkkä erottaminen on ortodoksialle vieras ilmiö, jota vieraasta vaikutuksesta johtuen rupesi esiintymään Venäjällä *Pietari Suuren* aikana ja joka sieltä käsin levisi voimistuneen venäläisen vaikutusvallan mukana aikoinaan Balkanillekin.

Omalla tavallaan hyvin mielenkiintoinen ja käytännön välityksellä keskeisiä periaatteita valaiseva oli professori Spyridon Troianoksen laaja ja seikkaperäinen selonteko hierarkian synodista autokefaalisten Kirkkojen korkeimpana hallintoelimenä. Yksityiskohtaisemmin hän ymmärrettävistä syistä käsitteli Kreikan autokefaalisen Kirkon hierarkian synodia. Siinä yhteydessä ilmeni muuten, miten Kreikan suhteellisesti lyyhen itsenäisyyden aikana on ollut — usein maallisen esivallan päätösten nojalla — käytössä erilaisia synodijärjestyksiä, jotka eivät aina edusta teologisesti johdonmukaista ja yhtenäistä linjaa, mutta jotka toisaalta juuri siksi osoittavat, mitä merkitsee käytännössä se, että näihin kysymyksiin etsitään ratkaisuja muilla kuin teologisilla perusteilla. Eräänä ajankohteisena ja samalla

ekkleziologisesti niin mielenkiintoisena kuin merkittävänäkin ongelmana voidaan viitata kysymykseen apulaispiispojen asemasta. Hiippakunnattomina heidän ei tulisi omata äänioikeutta hierarkian synodissa. Valtion hiljattain antama uusi kirkkolaki kuitenkin myöntää heille tämän oikeuden, mutta siitä huolimatta on hiippakuntapiispojen muodostama ns. pysyvä synodi toistaiseksi kieltäytynyt kutsumasta apulaispiispoja varsinaisiin synodeihin, koska asia on nähty teologisesti ongelmalliseksi. Kreikassa on — toisin kuin ehkä olemme taipuvaisia arvelemaan — tiettyjä probleemoja, jotka johtuvat siitä, ettei Kirkko aina saa riittävän itsenäisesti ja ensisijaisesti teologisiin periaatteisiin nojaten tehdä itseään koskevia ratkaisuja. — Lukuisin esimerkein selvitettiin Troianoksen luennossa, miten suuressa määrin ortodoksinen maailma tietyistä epäkohdista ja joistakin kyseenalaisista piirteistä huolimatta yleisesti ottaen käytännössä ja periaatteessa meidänkin päivinämme lähtee siitä keskeisestä näkemyksestä, että hierarkian synodin todella tulee olla kunkin paikalliskirkon korkein hallintoelin. Toisaalta on ilmeistä, että missä asiat kenties ovat jossain määrin toisin, siellä poiketaan niin ollen ortodoksisesta ekklesiologian edellyttäjästä Kirkon rakenteesta ja sovelletaan vieraita periaatteita.

Kreetan kongressin aikana kävi päivä päivältä yhä selvemmäksi, miten aiheellinen oli niin koko ortodoksista maailmaa ajatellen kuin aivan erityisesti meidän suomalaisten olosuhteittemme kannalta sen paikallisia synodeja käsitelleen professorin esitys, jonka mukaan olisi tärkeätä tutkia ja selvittää, missä määrin ja millä tavoin Ortodoksiset Kirkot käytännössä todella ojentautuvat ja elävät sen kanonisen perustan mukaan, jota ne periaatteessa kunnioittavat ja jonka velvoittavan sitouvuuden ne tunnustavat. Kreetan kongressi on rohkaiseva merkki siitä, että ortodoksisen ekklesiologian kannalta oleelliset kanoniset kysymykset eri tahoilla todella voivat saada osakseen sitä huomiota, jota ne oman luonteensa ja Kirkon olemuksen takia ansaitsevat ja tarvitsevat, mikäli halutaan pysyä ortodoksisella linjalla ja pohjalla.

## SUMMARY

*Metropolitan John of Helsinki, The Contemporary Significance of Canonical Questions*

While dealing chiefly with the second international congress of the Society of the Law of the Eastern Churches, held in Crete at the end of September, 1973, the author discusses, in a more general way, the remarkable interest, which in recent years has been shown toward canonical questions and problems in various parts of the Orthodox world. He sees in this a sign of spiritual recovery and health, as the said development indicates that the canonical heritage of the ecumenical synods once again receives the attention which is due to its nature and a necessary condition for truly Orthodox life and conduct.

## SANOMALEHTI OMAHINEN

Jo 1800-luvulla oli tehty paljon Suomen kielen käyttöönotton hyväksi Suomen ortodoksisessa kirkossa sekä Raja-Karjalan koululaitoksessa.<sup>1</sup> V. 1815 oli Venäjän kirkkoa johtava pyhä synodi antanut määräyksen, jonka mukaan Suomen ortodoksisissa seurakunnissa oli evankeliumi- ja epistolatekstit luettava suomen kielellä.<sup>2</sup> V. 1865 määrättiin suomi jumalanpalveluskieleksi Karjalan ortodoksisissa seurakunnissa, joskaan tätä määräystä ei voitu noudattaa kaikkialla papiston kielitaidon puutteen vuoksi.<sup>3</sup>

V. 1880 Sortavalassa aloitti toimintansa suomenkielinen kansakoulunopettajaseminaari, jonka perustamisessa olivat kansalliset näkökohdat vaikuttavina tekijöinä. Laitoksen tarkoituksena oli nimittäin ottaa huomioon juuri Karjalan ortodoksinen väestö ja sen kehittyminen.<sup>4</sup>

Venäjän valtiolta ryhtyi kuitenkin jo 1800-luvun lopulla painostamaan Suomea ja vastustamaan suomen kielen käyttöä

1. Tässä yhteydessä Raja-Karjalalla tarkoitetaan Salmin kihlakuntaa kokonaisuudessaan (Salmin, Impilahden, Suistamon, Suojärven, Korpiselän ja Soanlahden kunnat) sekä Sortavalan kihlakunnasta ainoastaan Sortavalan kaupunkia ja maalaiskuntaa, joihin Omahinen lähinnä levisi.
2. *K. Merikoski* Taistelua Karjalasta. Piirteitä venäläistämistyöstä Raja-Karjalassa tsaarinvallan aikoina (Helsinki 1939), s. 8.
3. *Kauko Pirinen* Ortodoksinen kirkko. Kirkko Suomessa (Tapiola 1968), s. 215.
4. Sortavalan seminaari 1880—1940. Muistojulkaisu, toim. *Iivo Härkönen* — *K. H. Pankakoski* — *Uaino Seppä* (Helsinki 1940), s. 25—26, 30—33.

sekä ortodoksisessa kirkossa että kouluissa. Tarkoituksena oli venäläistää maamme.<sup>5</sup> Myös Suomen ortodoksisen kirkon johto yhtyi venäläistämistyöhön.<sup>6</sup> Samoin koulut, joissa ortodoksiset oppilaat kävivät, joutuivat venäläistämisen kohteeksi.<sup>7</sup>

Vuoden 1905 suurlakon seurauksena vapaamat olot palasivat maahamme ja venäläistämistoimenpiteet lopetettiin toistaiseksi.<sup>8</sup> Venäjän suhtautuminen Suomeen muuttui kuitenkin taas epäsuopeaksi ja pian alkoi toinen sortokausi. Tänä aikana tehtiin sekä valtion että ortodoksisen kirkon toimesta paljon työtä Suomen ja varsinkin Suomen karjalaisten venäläistämiseksi.

Kuitenkaan kaikki eivät antautuneet tämän suunnan kannattajaksi eivätkä myöskään jääneet sivusta seuraajiksi. Olivathan muutamat ortodoksisen kirkon papit sekä monet ortodoksiset ja luterilaiset maallikot toimineet aktiivisesti jo ensimmäisenäkin sortokautena rajakarjalaisen ortodoksisen väestön pelastamiseksi ja sen kansallistunnon herättämiseksi.<sup>9</sup>

Ortodoksien hengellisenä suomenkielisenä julkaisuna oli jo vuodesta 1897 lähtien toiminut Aamun Koitto, jota toimitti rovasti *Sergei Okulov*. Lehden toimitus joutui toisen sortokauden alkuvaiheissa vaikeuksiin suomalaismielisyytensä vuoksi. Suurlakon jälkeen Aamun Koitto julkaisi vapaammin suomenmielisiä kirjoituksia, joiden vuoksi lehden päätoimittaja sai varoituksia.<sup>10</sup> Toisaalta pastori *Sergei Solntsevin* (joka myös kuului Aamun Koiton toimittajiin), kirje opettaja *Ualter Päiviselle* vuonna 1907 antaa aiheen olettaa, että lehden toimittajat halusivat pitää

5. *Einar W. Juva* Tie itsenäisyyteen ja itsenäisyyden aika. Suomen kansan historia V (Keuruu 1967), s. 15—17.

6. *Heikki Laukkanen* Raja-Karjalan kansallismieliset ortodoksiset maallikkojohtajat toisella sortokaudella. Yleisen kirkkohistorian laudaturtyö, käsikirjoitus (Helsinki 1973), s. 4.

7. *Merikoski* mt. s. 87, 119—120, 180.

8. *Juva* mt. s. 59, 62—63.

9. *Laukkanen* mt 4—5.

10. *Ritva Karosen* muistiinpanot v. 1973. Ortodoksian tutkimuksen laitos, Helsinki.



sen valtiollisesta elämästä erossa, vain hengellisenä lehtenä.<sup>11</sup>

Aamun Koitto lakkasi ilmestymästä venäläismielisen kirkon johdon painostuksen vuoksi vuoden 1907 lopussa, kun rovasti Sergei Okulov oli pyytänyt eroa. Samana vuonna hengellinen konsistori antoi Pyhän Sergein ja Hermanin Veljeskunnan vuosikokouksen mietittäväksi, mikä tulisi Aamun Koiton jatkajaksi. V. 1908 veljeskunnan vuosikokous päätti yrittää elvyttää Aamun Koittoa, mutta tässä epäonnistuttiin. Vuoden 1909 vuosikokous jätti asian seuraavan pappeinkokouksen käsiteltäväksi.<sup>12</sup>

Samoihin aikoihin oli toisella taholla nähty tarpeelliseksi saada Raja-Karjalan ortodokseille oma lehti, joka toimisi väestön kansallistunnon herättäjänä, koska Raja-Karjalan venäläistämispyrkimykset olivat voimistuneet. Niinpä eräät paikalliset opettajat sekä muut asiasta innostuneet henkilöt ryhtyivät perustamaan Omahinen-nimistä sanomalehteä, joka veisi kansallismielisiä aatteita sikäläisiin koteihin.<sup>13</sup>

### Omahisen syntyvaiheet

Ensimmäinen kokous lehden aikaansaamiseksi pidettiin 29.—30. 7. 1909 Sortavalassa. Tilaisuudessa oli läsnä 30—50 henkeä. Osakeyhtiön perustamiseksi valittiin toimikunta, johon kuuluivat tarkastaja *Aleksanteri Sadovnikov* (myöh. *Somersaari*), kauppias *N. Immonen* sekä opettajat *Kalle Kalervo* ja *Arsi Pantsu*. He olivat kaikki kansallismielisyyden kannattajia.

Opettaja *Arsi Pantsu* kirjoitti kokouksen kulusta kirjailija *Iivo Härköselälle* ja kertoi, millaiseksi lehden sisältöä on kokouksessa suunniteltu. Tällöin kävi ilmi, että lehdestä toivottiin lähinnä kirkollista tai hengellistä »: . . . olkoon siinä vain kirkolliset

- 
11. *K. Merikoski* Sergei Okulov. Palanen Raja-Karjalan sivistyshistoriaa (Helsinki 1944), s. 84. Pastori S. Solntsevin kirje opettaja V. Päiviselle 12. 7. 1907. Kirje oli Kaarlo Merikosken kokoelmassa. Kokoelma paloi Sortavalassa 2. 2. 1940. Kertonut *Salli Merikoski* 10. 11. 1971, Helsinki.
  12. *Karonen* mt.
  13. *Laukkanen* mt s. 88.

ja kouluja koskevat asiat käsittelyn alaisina» (op. *Rainio*). Sitä toivottiin »pelkäksi *Kristuksen puoluelehdeksi*» op. (*Fanny Ihat-su*) tai »Korvaamaan Aamunk. (Aamun Koittoa) vapaampana, vähillä vaatimuksilla *kreikk.kat. väestölle*» (op. *Kalervo*).<sup>14</sup>

Omahisesta ei kuitenkaan voinut tulla suoranaista Aamun Koiton jatkajaa, koska kirkollinen taho, lähinnä Pyhän Sergein ja Hermanin Veljeskunta julkaisi Aamun Koittoa ja sen lakattua ilnestymästä pyrki löytämään sille jatkajaa (vrt. s. 17). Omahisen aikaansaamiseksi toimivat vain kansallismieliset maallikot. Toisaalta vasta perustettaessa Omahista tuli esille ajatus, että tästä lehdestä olisi tultava Aamun Koiton jatkaja, kun taas Aamun Koitto oli lakkautettu jo v. 1907 (vrt. s. 17).<sup>15</sup>

Kokouksessa esitettiin myös toiveita siitä, että lehdessä otettaisiin huomioon valistukselliset ja kansalliset näkökohdat. Sen tulisi olla »kansallistunnon kasvattajana» (*Sataloff*), ja sen tulisi olla puolueeton, »sillä vasta puolueeton voi valistaa kansaa» (op. *Lehtoranta*). Papiston edustajan, rovasti Okulovin mielestä lehti ei saisi tulla »yksistään uskonnolliseksi, vaan monipuoliseksi» lehdeksi, jossa tulisi antaa »uskonnolle, kreikk.-kat. henkiselle arvokasta sijaa». <sup>16</sup>

Opettaja *Yrjö Laineen* mukaan lehden perustamiseen ei kuitenkaan ryhdytty innolla, koska pelättiin, että lehden enim-mät osakkeet joutuisivat papeille — »kun meillä ei ole rahaa» —, ja nämä saattaisivat tällöin määrätä myös lehden sisällön eikä heiltä ollut odotettavissa mitään hyvää.<sup>17</sup>

Lehden kannatukseksi ryhdyttiin keräämään osakkeita. Keräyslistan otsikkona oli »Arvoisa Raja-Karjalan valistuksen ystävä», mikä ilmaisi hyvin lehden aatteen. Tekstissä ilmaistiin leh-

14. Arsi Pantsun kirje Iivo Härköselä 3. 9. 1909. Kirjeenvaihto. Iivo Härkösen käsikirj.-kok. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura (SKS).

15. *Laukkanen* mt. s. 88—89.

16. Arsi Pantsun kirje Iivo Härköselä 3. 9. 1909.

17. Yrjö Laineen kirje Iivo Härköselä 13. 9. 1909. Kirjeenvaihto. Iivo Härkösen käsikirj.-kok. SKS. Yrjö Laine kääntyi luterilaiseksi kohta sen jälkeen, kun ortodoksit saivat vaihtaa kirkkokuntaa (vuonna 1906 Suomessa).

den aatesuunta: se tulisi olemaan kansallinen, valistuksellinen ja edistysmielinen. Tekstin olivat allekirjoittaneet *K. Kononov, U. Aarnio, P. Michailov ja Iivo Härkönen*.<sup>18</sup>

Vastaavanlaisen ohjelmakirjoituksen konseptista löytynee lehden nimen syntyperä. Sen mukaan tarkoituksena oli, »että siitä tulisi kokonaan omain miesten oma lehti». Mahdollisesti nimi Omahinen tuli juuri tästä. Rajakarjalaiset tulisivat itse toimittamaan tätä lehteä oman heimonsa keskuuteen.<sup>19</sup>

Perustamispäätöksen jälkeen ryhdyttiin kokoamaan ensimmäistä näytenumeroa. Tämä tehtävä näytti jääneen lähinnä tarkastaja Sadovnikoville. Hän laati keräyslistat, jotka lähetettiin asiamiehille. Kauppias Immosen tarkoitus oli huolehtia niiden sekä rahojen vastaanotosta samoin kuin ilmoitusten hankkimisesta. Kirjoitusten hankkimisen Sadovnikov jätti Iivo Härkösellemme.<sup>20</sup>

Marraskuun 12. päivänä ilmestyi lehden ensimmäinen näytenumero, jonka ensimmäisellä sivulla oli lehden ohjelma. Tarkoituksena oli ryhtyä rajan »rahvaan» valistuksen kohottamiseen. Lehti »tulee olemaan puolueeton valistus- ja edistyslehti». <sup>21</sup> Pääpaino Omahisen sisällössä aiottiin panna niihin asioihin, jotka olivat lähimpänä kansaa ja niihin, joiden kautta Venäjän panslavistinen suuntaus tunkeutui Raja-Karjalaan. Nämä olivat ortodoksinen uskonto ja kouluopetus.<sup>22</sup>

Uskonnollisia asioita varten oli Pyhäpäivä-pakinoita -niminen osasto, joka tuli olemaan »kreikkalaiskatolisen papiston valistuneen osan» valvonnassa. Tällä valistuneella osalla tarkoitettiin varmaankin suomalaiskansallisia ortodoksisia pappeja.

Koska lehti aikoi käsitellä myös kouluasioita, esitettiin toivomus, että opettajista tulisi Omahisen kannattajia. Kansanva-

18. Arvoisa Raja-Karjalan valistuksen ystävä. »Omahinen» -lehteä koskevaa, Iivo Härkösen käsikirj.-kok. SKS.

19. *Laukkanen* mt. s. 90.

20. Aleksanteri Sadovnikovin kirje Iivo Härkösellemme 27. 10. 1909. Kirjeen vaihto. Iivo Härkösen käsikirj.-kok. SKS.

21. Omahinen, näytenumero 2. 11. 1909.

22. *Laukkanen* mt s. 91.

listuksen seuraamisen ei kuitenkaan ollut tarkoitus kohdistua pelkästään kouluihin. Myös sivistysseurain toimintaa, taloudellisia kysymyksiä sekä kotiseudun tutkimusta aiottiin seurata. Samalla oli tarkoitus julkaista uutisia kaikkialta.<sup>23</sup>

### Lehden toimihenkilöt ja kannattajat

Oli vaikeaa löytää lehdelle vastaava toimittaja. Ensimmäisen näytenuumeron oli koonnut kirjailija Iivo Härkönen. Näyttikin siltä, että hän oli varsinainen johtohenkilö Omahisen alkuvaiheessa. Lehdestä oli kyllä jo tehty postihallitukseen ilmoitus, jonka kauppias N. Immonen oli allekirjoittanut. Kuitenkaan ei ollut vielä tietoa, kenen nimissä asia ilmoitettaisiin painoylihallitukseen. Tarkastaja Sadovnikovin mukaan »kiihkosuomettarelaiset» eivät hyväksyisi Iivo Härköstä ja opettaja Arsi Pantsu ei saanut muiden opettajien kannatusta.

Opettaja Pantsu oli kirjoittanut ensimmäiseen näytenuumeroon kansan uskonnollisuuden pintapuolisuudesta, ja tämä kirjoitus oli yleensä tulkittu hyökkäykseksi ortodoksisuutta vastaan hänen sitä tarkoittamattaan. Siksi Pantsua ei pidetty sopivana. Lähinnä parhaaksi ehdokkaaksi Sadovnikov oli huomannut mallillisen suomettarelaisen ylioppilaan *Konstantin Kononovin*.<sup>24</sup>

Sadovnikov oli jo kääntynyt Kononovin puoleen ja tämä oli lupautunut vastaavaksi toimittajaksi. Tarkoituksena oli saada lehdelle sellainen vastaava toimittaja, jolla ei vielä ollut huonoa mainetta venäläismielisten johtohenkilöiden silmissä. Ylioppilas Kononov oli juuri sellainen, ja niinpä hän sai ryhtyä tähän

23. Omahinen, näytenuumero 12. 11. 1909.

24. Aleksanteri Sadovnikovin kirje Iivo Härköselä 2. 12. 1909. Raja-Karjalan kansan uskonnollisuudesta. Omahinen, näytenuumero 12. 11. 1909.

25. Konstantin Kononovin kirje Iivo Härköselä 16. 12. 1909. Kirjeenvaihto. Iivo Härkösen käsikirj.-kok. SKS. — Tilatkaa Omahinen. Omahinen 1/7. 1. 1910. — Kertonut *Kaarlo Saarialho* 1. 10. 1971, Helsinki.

tehtävään. Jo ensimmäisen varsinaisen numeron ohjelmajulistus olikin K. Kononovin allekirjoittama.<sup>25</sup>

Konstantin Kononov oli syntynyt 3. 6. 1883 Impilahdella. Ylioppilaaksi hän tuli v. 1904, valmistui filosofian kandidaatiksi v. 1910 ja sai seuraavana vuonna maisterin arvon. Valmistuttuaan hän toimi opettajana sekä Helsingissä että Savonlinnassa. Samanaikaisesti hän suoritti jatko-opintoja mm. stipendin turvin Pietarissa.

Maisteri Kononov oli sydämeltään ortodoksi ja kristitty. Hän oli myöskin vaatimaton, joten hän ei ollut mitenkään näkyvästi kansallismielisesti vaikuttava henkilö. Mielipiteissään ja toiminnassaan hän oli »vuorenvankka suomenmielinen», mutta toimi lähinnä ortodoksisuuden hyväksi. Samalla toiminta luterilaisten keskuudessa oli hänelle luonnollista, koska hän katsoi, että eri teitä voidaan tulla yhteen (toiset ortodoksisuuden, toiset luterilaisuuden kautta).<sup>26</sup>

Lehden todelliseksi toimittajaksi tuli opettaja Arsi Pantsu. Kirjailija Iivo Härkönen ja tarkastaja Aleksanteri Sadovnikov näyttivät nyt jäävän toimituksessa taka-alalle. Myöskin opettaja Arsi Pantsu (myöh. *Panuvaara*) oli kotoisin Raja-Karjalasta. Hän oli syntynyt 8. 6. 1882 Impilahdella. Hän valmistui kiertokoulunopettajaksi ja vuonna 1905 kansakoulunopettajaksi Sortavalan seminaarista. Tämän jälkeen hän suoritti Pietarin hengellisen seminaarin kurssin vuonna 1909 sekä sai oppikoulunopettajan pätevyyden suorittamalla useita yliopistollisia arvosanoja. Pappiskoulutuksestaan huolimatta Arsi Pantsu katsoi parhaaksi toimia edelleen opettajana, sillä hän ei odottanut enää mitään hyvää kirkolliselta taholta.<sup>27</sup>

Lehden kannatusyhdistyksen perustava kokous pidettiin Sortavalassa 5. 1. 1910. Tuolloin yhdistykselle valittiin johtokunta, johon jäseniksi tulivat kauppiat N. Immonen, ja P. Jylhä,

26. Suomen kreikkalaiskatolinen pappisseminaari 1918—1948 (Kuopio 1948) s. 144. — Kertonut *Paula Kononen* 19. 9. 1971, Helsinki.

27. *Laukkanen* mt. s. 61—64.

kirjapainonjohtaja *J. Katajavaara*, opettaja *A. Pantsu* ja kauppias *J. Rahell*. Varajäseniksi valittiin kauppiaat *T. Nissinen* ja *U. Sorvali*. Toimittajien katsottiin kuuluvan itseoikeutettuina johtokuntaan.<sup>28</sup>

Kokouksessa tehtiin myös säännöt kannatusyhdistykselle. Näistä tärkeintä tämän tutkimuksen kannalta oli sääntöjen muuttaminen tai yhdistyksen toiminnan lakkauttaminen, joista päätettäessä vaadittiin kaksi kolmasosaa edustetuista äänistä. Jos kannatusyhdistyksen toiminta lakkaisi, niin sen jäljelle jääneet varat siirtyisivät Sortavalan Edistysseuran tai, jos sitä ei olisi olemassa, Karjalaisen Osakunnan huostaan, käytettäväksi Raja-Karjalan kansakoulujen hyväksi.<sup>29</sup>

Omahinen näytti saaneen jo näytenumeroiden ilmestyttyä melkoisen kannatuksen. Asiamiesehtoja tilattiin ja muutamat sortavalalaiset lupasivat avustaa lehteä, mutta se herätti myöskin vastustusta edellä mainitun *Arsi Pantsun* kirjoituksen johdosta. Varsinkin salmilaiset ja ortodoksinen papisto sekä venäläismieliset pitivät kirjoitusta hyökkäyksenä ortodoksista uskontoa vastaan. Myöskään valtiollinen tilanne ei ollut suosiollinen Omahiselle. Arkkimandriitta *Kipriankin* oli huomannut tämän suomalaiskansallisen lehden ja antanut ohjeet siitä alaisilleen.

Tulevaisuus näytti kuitenkin rohkaisevalta, ja Omahisen saama kannatus sai *Arsi Pantsun* arvioimaan, että se tilaajamäärältään ohittaisi toiset lehdet vuoden kuluessa. Merkittävänä hän piti sitä, että hän oli saanut salmilaisen kauppiaan *Hosainoffin* liittymään Omahisen kannatusyhdistyksen jäseneksi sekä kiinnityttämään liikkeensä seinään lehden mainoksen.<sup>30</sup> Iivo Härkönen levitti lehteä lähettämällä sitä usean kappaleen erissä ystävilleen edelleen jaettavaksi. Sanomalehti Raja-Karjala jakoi marraskuussa lehensä numeron 129/1909 yhteydessä itäkarja-

28. Omahisen kannatusyhdistyksen perustava kokous. Omahinen 1/7. 1. 1910.

29. »Omahisen» kannatusyhdistyksen säännöt. »Omahinen»-lehteä koskevaa. Iivo Härkösen käsikirj.-kok. SKS.

30. Aleksanteri Sadovnikovin kirje Iivo Härköselle 2. 12. 1909. — *Arsi Pantsun* kirje Iivo Härköselle 25. 1. 1910.

laisille tilaajilleen Omahisen juuri ilmestyneen näytenumeron.<sup>31</sup>

Omahista olivat luvanneet avustaa tohtori *Uaronen*, rovasti Okulov, lehtori *Genetz* ja seminaarin johtaja *Relander*. Tohtori *Fonselius* Salmista oli lupautunut kirjoittamaan tarttuvista taudeista, ja maisteri *Ahtia* oli suostunut kirjoittamaan korvauksetta osastoon »Rajan takaa».<sup>32</sup> Lisäksi avustajiksi, lähinnä taloudelliseksi ja henkiseksi tukijoiksi, ilmoittautui kevään 1909 aikana 49 henkilöä.

Ortodokseja oli avustajista 22 eli hieman alle puolet. Kaikkiaan 17 näistä oli ammatiltaan koulujen opettajia tai tarkastajia. Opettajisto olikin innokkaasti mukana suomalaiskansallisessa toiminnassa myöskin Omahisen kautta. Avustajista muut ortodoksit kuuluivat maanviljelijöihin, liikealalla toimineisiin tai muihin ammattikuntiin. Huomattavaa on, että heidän joukossaan ei ollut yhtään akateemisen koulutuksen saanutta henkilöä tai papiston jäsentä. Loput 27 avustajaa olivat luterilaisia.

Suurin osa avustajista, opettajistoa lukuunottamatta, oli kotoisin Sortavalasta, jonne muodostuikin lehden varsinainen keskuspaikka. Varsinkin liikealalla toimineitten kannatus oli taloudellisesti merkittävää lehdelle, mutta myöskin muut kannattajat näyttivät olleen pääasiassa taloudellisia sekä henkisiä tukijoita, ja vain muutamat saattoivat suoranaisesti kirjoituksillaan auttaa lehteä.

Vaikka luterilaiset olivatkin avustajiston enemmistönä, näytti siltä, että pääasiassa ortodoksit olivat aktiivisia toiminnassaan lehden hyväksi. Näitä olivat jo edellä mainitut kirjailija Iivo Härkönen, kauppias N. Immonen, opettaja A. Pantsu ja tarkastaja A. Sadovnikov.<sup>33</sup>

31. Raja-Karjala 129/13. 11. 1909 s. 3. — Salmin kirkkoherra Iivan Feodoroff kertoo. Haastatteluja venäläistytymiskoulujen ajoilta, Kaarlo Merikosken käsikirj.-kok. Helsingin Yliopiston Kirjasto (HYK).

32. Aleksanteri Sadovnikovin kirje Iivo Härköselä 2. 12. 1909. — Arsi Pantsun kirjeet Iivo Härköselä 27. 1. ja 19. 4. 1910.

33. *Laukkanen* mt 97—98.

### Lehden rakenne

Omahisen tarkoitus oli ilmestyä kerran viikossa, perjantaisin. Näin kävikin alussa pitkän aikaa, kunnes jo lokakuusta 1910 lähtien se ilmestyikin vain kaksi kertaa kuukaudessa. Lehti oli tarkoitettu Raja-Karjalan kansan valistuksen lisääjäksi. Täten se vaikutti kirjoittamalla mm. raittius- ja nuorisoseuratyöstä sekä artikkeleita kasvatuksen kehittämiseksi. Esimerkkinä mainittakoon opettaja Valter Päivisen kirjoittama Toivomuksia Raja-Karjalan kiertäviin kirjastoihin nähden.<sup>34</sup>

Lehdessä on annettu merkittävä osuus myös hartauskirjoituksille sekä kirkollisia ja seurakunnallisia asioita käsitteleville kirjoituksille. Lisäksi koulu- ja valtiollisia asioita käsittelevissä kirjoituksissa kosketeltiin kirkollisia ja seurakunnallisia ongelmia. Hartauskirjoitukset olivat lähinnä aiemmin mainitussa Pyhäpäivä-pakinoita -nimisessä osastossa.

Tässä osastossa saattoi olla myöskin ortodoksisen kirkon toimintaa käsitteleviä kirjoituksia. Samassa osastossa oli myös kommentoitujen uutisten kaltaisia kirjoituksia, kuten *Ondrei Rajakon* »Kirkkoja lisätään Salmiin».<sup>35</sup>

Lehti lupautui olemaan puolueeton poliittiseen elämään nähden, ja varsinaista puoluepolitiikkaa se ei käsitellyt juuri ollenkaan. Siinä oli vain muutama kirjoitus puolueiden välisiä eroja vastaan sekä voimien yhteenkeräämiseksi Raja-Karjalan hyväksi. Vaikka eduskunnan hajoittamisen jälkeen oli tiedossa uudet vaalit, Omahinen ei ottanut tähän kantaa eikä tuonut vaalien lähestyessä esille puoluesuuntaansa.<sup>36</sup>

Sitä suuremmassa määrässä lehti tarttui venäläistämispoli-

34. Toivomuksia Raja-Karjalan kiertäviin kirjastoihin nähden. V. P. Omahinen, 2. näytenumero 22. 12. 1909.

35. Kirkkoja lisätään Salmiin. Omahinen 3/21. 1. 1910.

36. Esim. runo: Pois puolueriidat. Omahinen, näytenumero 12. 11. 1909.— Eduskunta hajotettu. Omahinen 35/21. 10. 1910. Lehti oli jo lähellä loppuaan, kun tieto uusista vaaleista tuli. Tällöin lehti ei ehkä enää halunnut paneutua vaaliasioihin.



tiikkaan ja innosti taistelemaan suomalaiskansallisuuden puolesta. Suomalaiskansallisia sekä valtiollisia asioita käsitteleviä kirjoituksia oli melko paljon. Lisäksi huomattavassa osassa lehden kaikista kirjoituksista oli suomalaiskansallinen tai venäläistämistä vastustava suuntaus. Toisin sanoen lehti kuitenkin käsitteli hyvin paljon ajan ehkä tärkeintä kysymystä, Suomen asemaa Venäjään nähden.

Artikkelit ja uutiset, jotka käsittelivät asioita suomalaiskansallisesta tai venäläistämistä vastustavasta näkökulmasta, olivat pisimmät ja käsittivät näin ollen suurimman osan lehden sisällöstä. Lehden pääasiallinen tarkoitus olikin herättää kansa yhteisrintamaan parhailaan tapahtuvia voimakkaita venäläistämisyhtymyksiä vastaan. Tätä tarkoitusta ei mainittu ohjelmassa, mutta se tuli selvästi esille koko lehden ilmestymisen ajan. Uskonto ja kirkolliset asiat sekä koulunkäynnin edistäminen näyttävät olevan vain keinoja, joiden avulla pyrittiin herättämään lukijoiden kansallistuntoa. Nämä olivat juuri sellaisia alueita, jotka olivat lähinnä kansaa; niiden kautta oli siis parasta toimia venäläistämistä vastaan.

Uutisista tärkeimmät olivat luonnollisesti paikalliset uutiset. Niissäkin paneuduttiin lähinnä venäläistämistyöhön liittyviin seikkoihin sekä tietoihin kansakoulu- ja seurakunnallisista tapahtumista. Rajan takaa ja ulkomailta tulevissa uutisissa kerrottiin usein, kuinka eri maissa oli asennoiduttu Suomen kysymykseen. Uutisten lopussa olevilla kommentteilla haluttiin herättää lukijat huomaamaan, mistä venäläistämisessä oli kyse.<sup>37</sup>

## Omahisen sanoma

### *Koulut*

Venäläistämistoimenpiteiden kannalta koululaitoksen venäläistäminen oli tärkeintä, ja päämäärän saavuttamiseksi ryhdyttiin

37. Laukkanen mt. s. 101—104.

kouluissa opettamaan venäjää. Näin kasvavasta polvesta kehittyisi hiljalleen yhtenäinen Venäjään kuuluva kansa. Esimerkiksi salmilaisten sanottiin olleen niin propagandan vaikutuksen alaisia, että mm. Iivo Härkönen joutui taistelemaan heidän mielihalunsa vastaan, koska he itse halusivat lisättävän venäläisiä kouluja.<sup>38</sup>

Kaikki suomalaiset eivät kuitenkaan olleet yhtä helposti käännyttävissä, vaan osa ryhtyi taisteluun itsensä ja heimoveljiensä puolesta mm. Omahisen välityksellä. Heti alkuun Omahinen kirjoitti tapahtuvista venäläistämistoimenpiteistä otsikolla Venäjänkielen opetus Raja-Karjalan lastenkouluissa: »... kun taantumus muutenkin on vähitellen päässyt valtaan, on kuitenkin venäjänkielen opettamista lastenkouluissa alettu ottaa uudelleen käyttöön. Homman etunenässä ovat tälläkin kertaa olleet muutamit venäläismieliset papit. Ensiksi on asiata koetettu toteuttaa Suojärven, Salmin ja Kitelän seurakunnissa.»<sup>39</sup>

Lehden mielestä oli luonnotonta opettaa ymmärtämättömille lapsille väkisin vierasta kieltä. Tätä se perusteli sillä, että oppilaat menettävät halun ja kyvyn muidenkin aineiden oppimiseen. Kaikesta huolimatta venäläisiä kouluja rakennettiin jatkuvasti, minkä vuoksi nimimerkki *Petri* yritti osoittaa venäläisten koulujen tarpeettomuuden niiden saaman huonon kannatuksen vuoksi. Vertailuna hän esitti esim. Orusjärven suomalaisessa koulussa olleen 32 oppilasta ja venäläisessä vain 8.<sup>40</sup>

Suomalaisten koulujen perustaminen ja niiden kehittäminen oli erittäin läheinen asia Omahiselle, sillä se oli paras keino venäläistämiskoulujen vaikutuksen vastustamiseksi ja toisaalta olihan lehden avustajajoukosta huomattava osa opettajia. Kou-

38. *Uiljo Ikonen* Iivo Härkönen 1882—1941. — Karjalainen elämäkerästä (Porvoo 1961), s. 277.

39. Venäjänkielen opetus Raja-Karjalan lastenkouluissa. Omahinen, näyttenumero 12. 11. 1909.

40. Mitä Salmin venäläiset koulut maksavat Venäjän valtiolle. Omahinen, 2. näyttenumero 22. 12. 1909.

lujen auttamiseksi lehdessä esitettiin Pyhain Sergein ja Hermanin Veljeskunnalle, että sen varoja käytettäisiin kansakoulujen opetusvälineiden ostoon. Artikkelin kirjoittaja huomauttikin: »Lienehän mainittu veljeskunnan rahasto alkujaan perustettu-kin avustamaan kansanvalistuspyrintöjä.»<sup>41</sup>

Tammikuun 23. päivänä 1910 kuoli tohtori *O. A. Hainari*, »aito kansan mies», josta sanottiin, että »hänessä sykki aito rajakarjalainen sydän». Koulumiehenä hän oli ennenkaikkea vaikuttanut rajapitäjien ortodoksisten kiertokoulujen ja Sortavalan kiertokoulunopettajain seminaarin perustamiseen. Omahinen antoi runsaasti palstatilaa Hainarin muistolle mm. näiden ansioiden vuoksi. Lisäksi eräät hänen ystävänsä olivat päättäneet perustaa hänen nimeänsä kantavan opintorahaston auttamaan opiskelijoita Impilahden kansanopistoon.<sup>42</sup>

Kansa ei kuitenkaan varmaan ollut aina samaa mieltä kuin Omahisen kirjoittajat. Nimimerkki *Kirkossa ollut* kuvasi piispan tarkastusta Mantsinsaarella. Tämän mukaan tilaisuudessa piispalta oli pyydetty omaa taloa Työmpäisten venäläiselle koululle.<sup>43</sup> Koska kansa oli tarkastuksessa läheisemmässä kosketuksessa piispaan, hänelle oli helppo antaa samalla tällainen toivomus.

Ilmeisesti kansalla oli melko vähäinen kansallistunto mm. siksi, että sillä oli uskonyhteys Venäjään. Siksi Omahinen joutui olemaan kansankielisen kouluopetuksen ja suomalaisten koulujen puolestapuhujana sekä kansallistunnon herättäjänä Rajakarjalassa.

### *Ortodoksinen usko ja venäläistäminen*

Molempina sortokausina lähetettiin määrätietoisesti Suomen ortodoksisiin seurakuntiin ummikkovenäläisiä pappeja. He eivät

41. Sergein ja Hermanin veljeskunnan varoja kansakouluille. Omahinen 3/21. 1. 1910.

42. Tohtori O. A. Hainari kuollut. Omahinen 4/28. 1. 1910.

43. Piispan käynti Mantsinsaarella. Omahinen 8/25. 2. 1910.

osanneet kansan kieltä, mikä oli suurena haittana. Tämä oli yksi niistä epäkohdista, joita Omahinen ryhtyi vastustamaan. Eräässä artikkelissa kysyttiinkin suoraan: »Miksi on unhoitettu suomenkieli oikeauskoisesta kirkosta». <sup>44</sup> Lehti ymmärsi, mikä merkitys kansankielisellä jumalanpalveluksella on ja siksi se kirjoitti asian puolesta.

Suomen ortodoksisen kirkon tuolloinen päämies, arkkipiispa *Sergei* oli luonnollisesti itse luomassa kirkkonsa toiminnan linjoja. Hänen toimintansa suuntaus ei kuitenkaan ollut suojelemaan suomalaiskansallisuudelle. Päinvastoin hän itsekin edisti suoraviivaisesti venäläistämistoimintaa.

Kun *F. A. Seyn* nimitettiin Suomen suuriruhtinaskunnan kenraalikuvernööriksi, arkkipiispa *Sergei* piti hänelle puheen. Tätä puhetta käsiteltiin Omahisessa. Arkkipiispa oli esittänyt uudelle kenraalikuvernöörille mm. »toivomuksen, josta kuultaa sellainen syyte, että muka täällä Suomessa kreikkalaiskatolisia karjalaisia 'turmellaan', johdetaan 'tielle, joka on heille aivan vieras ja myöskin vastenmielien', ja että täällä 'varastetaan heidän sielunsa'.»

Tämän turmeluksen sanottiin tarkoittavan suomalaiskansallisten suorittamaa kansallistunnon herättämistä karjalaisten keskuudessa sekä venäjän kielen opettamisen ja sen kirkoissa käyttämisen vastustamista. Puheen »synkkänä» tarkoituksena nähtiin arkkipiispan toivomus, että »kenraalikuvernööri saattaisi kreikkalaiskatoliset karjalaiset Venäjän lakien alaisuuteen». Tämän suuntauksensa johdosta arkkipiispa *Sergei* oli myös Omahisen vastustaja.

Miten lehti suhtautui ortodoksisen kirkon korkeimpiin johtajiin Suomessa, tuli hyvin selvästi esille uutisessa, jossa kerrottiin venäläisen sanomalehden *Novoje Vremjan* maininneen arkkipiispa *Sergein* joutuvan piakkoin muuttamaan Venäjälle. Kuulopuheiden mukaan seuraavaksi arkkipiispaksi tulisi *Kiprian*. Tässä yhteydessä Omahinen totesi ortodoksisen kirkon tilan ole-

---

44. Kirjeenvaihtoa. Omahinen, 2. näyttenumero 22. 12. 1909.

van surkuteltavan, jos kyseinen henkilö tulisi sen johtomieheksi.<sup>45</sup>

Lehti vastusti avoimesti Kipriania, sillä juuri hänen katsottiin olleen venäläistämisen johdossa varsinkin koulutoiminnassa. Kansallismielisyyden kannattajat katsoivat, että heillä oli todella syytä hyökätä häntä vastaan, sillä hän oli mies, joka näytti saaneen kansan suosion.<sup>46</sup> Kiprian oli opiskellut suomea ja liikunut kansan keskuudessa, joten hän oli oppinut tuntemaan rajakarjalaista väestöä ja osasi lähestyä sikäläisiä ihmisiä. Hänen ansiostaan ehkä moni onkin saattanut tulla suopeaksi venäläisille kouluille ja slaavinkielisille jumalanpalveluksille.

Myöskään Suomen ortodoksinen papisto ei ollut Omahisen mielen mukaista. Papit olivat pääosaltaan ummikkovenäläisiä, ja he olivat monilla paikkakunnilla venäläistämistoimien etumiehiä. Niinpä nimimerkki *Triihpoi* sanoi suoraan pappien olevan uutteria venäläistyttäjiä, kun hän käsitteli synodin keräämää aineistoa Suomen ortodoksisesta papistosta.<sup>47</sup>

Lehti ihmetteli, miksi papeille ei opetettu suomea, vaan tuhansien suomalaisten oli opeteltava venäjää voidakseen ymmärtää jumalanpalveluksia sekä toimittaa asiansa pappien kanssa. Tämän seurauksena heräsikin kysymys, keitä varten kirkko oikeastaan oli.

Haittatekijöitä oli varmasti se, että perhejuhlissa papit eivät voineet kieltä taitamattomina vaikuttaa kansan uskonnolliseen kasvamiseen. Monet kasteet ja muut kirkolliset toimitukset tapahtuivat vieraalla kielellä siitä huolimatta, että pappia oli pyydetty käyttämään suomea. Eräässä uutisessa Omahinen kertoi, kuinka monet olivat jääneet käymättä »riähkill» eli synnin-

45. Omituinen puhe. Omahinen, 2. näyttenumero 22. 12. 1909. — Kuulumisia Raja-Karjalasta. Omahinen 26/22. 7. 1910.

46. Kertonut *Taina Uarkoi*, Lahti. Helsingin yliopiston Uskontotieteen laitos (HYUL) 71/0-119.

47. Tosiasioita Raja-Karjalan kreikkalaiskatolisesta papistosta II, Omahinen 31/9. 9. 1910.

tunnustuksella sen takia, että pappi ei ottanut vastaan venäjän kieltä taitamattomia.<sup>48</sup>

Lehden vastustus ei kuitenkaan kohdistunut papistoon sinänsä, vaan sen toimintaan venäläistämisen hyväksi. Toisaalta kaikki papit eivät olleet mukana tässä toiminnassa, ja Omahinen onkin löytänyt sellaisia pappeja, jotka se asetti esimerkiksi muillekin. Myöskin synodin, valtakunnan kirkon korkeimman hengellisen elimen, uusi kokoonpano vuonna 1910 ilahdutti lehteä, siksi se kehotti Suomen ortodoksista kirkkoa suhtautumaan siihen myönteisin toivein.<sup>49</sup>

Ortodoksien uskonnollisen tilan kehittämiseen lehti suhtautui myönteisesti, tosin ei puhtaasti uskonnollisten vaan myös sivistyksellisten syiden johdosta. Omahisen mielestä yhä useammat olisi voitu saada käännetyiksi venäläisistä kouluista suomalaisiin, jos opettajat olisivat käyttäneet oppilaita laulamassa tsasounissa ja kirkkoissa.<sup>50</sup> Pääpaino pantiin suomalaisten koulujen ja niiden uskonnollisen tilan kehittämiseen. Kirkkolaulu sinänsä tuntuu olevan vain väline, jolla kansaa houkuteltiin suomalais-kansallisuuden aatteen puolelle.

Tärkeänä nähtiin se, että kansa valveutuisi seurakuntaelämässä, jotta se olisi voinut vaikuttaa päätöksiin ja valvoa asioiden kulkua seurakunnassa. Lehdessä oli kirjoitus, jolla tahdottiin saada ihmisten tietoon, että seurakuntalaisilla oli oikeus anoa seurakunnankokouksen pitoa. Se, että ihmiset eivät tienneet tästä oikeudesta, sekä se, että seurakunta ja sen puheenjohtaja eivät ymmärtäneet toisiaan kokouksissa, häihtivät tämän asetuksen toteuttamista käytännössä. Lisäksi pöytäkirjat pidettiin vieraalla kielellä.<sup>51</sup>

48. Venäläiset koulut ja kreikanuskoiset suomalaiset. Omahinen 38/2. 12. 1910. — Kuulumisia Raja-Karjalasta. Omahinen 22/17. 6. 1910.

49. Papin muutto Pitkätärannasta. Omahinen 6/11. 2. 1910. — Uutisia Raja-Karjalasta. Omahinen, 2. näytynumero 22. 12. 1909. — Pyhäpäiväpakinoita. Omahinen 2/14. 1. 1910.

50. Vähäsen kirkkolaulun opetuksesta. Omahinen 7/18. 2. 1910.

51. Tärkeä, mutta vähän käytetty asetus. Omahinen, 2. näytynumero 22. 12. 1909.

Oikeus erota ortodoksisesta kirkosta tuli Suomessa voimaan vuonna 1906. Silloin muutamat ortodoksit kääntyivät luterilaisuuteen. Omahinen suhtautui asiaan myönteisesti. Tämä asenne johtui varmaankin siitä, että toimituskunta kokonaisuudessaan ei näyttänyt olevan niinkään ortodoksisuuden kuin suomalaiskansallisuuden asialla. Sen vuoksi se ymmärsi hyvin niitä, jotka olivat käyttäneet tätä vapautta hyväkseen.<sup>52</sup>

Jumalanpalveluselämässä tarvittavia uudistuksia sen lisäksi, että saataisiin omakieliset palvelukset, katsottiin olevan tarpeellista saada kunnolliset saarnat. Tässä ilmeni luterilaisuuden vaikutusta lehteen. Samoin katsottiin olevan tarpeellista opettaa kansa sisäiseen rukoukseen. »Salaisten» rukousten ääneen lukeminen ja seurakunnan yhteisen laulun aikaansaaminen kuuluivat myöskin odotettuihin parannuksiin.<sup>53</sup>

Uskonto ei määrää kansallisuutta, todisteli nimimerkki *Iivana* kuvauksessaan, joka käsitteli erään virkamiehen kanssa tapahtunutta keskustelua. Iivana esitti, että ortodoksi voi olla suomalainen, sillä eihän ruotsalainenkaan ole venäläinen, jos hän on ortodoksi.<sup>54</sup> Tässä kirjoituksessa tuli selvästi esille Omahisen keskeinen sanoma.

### Lehden loppuvaiheet

Lehden tarkasta levikistä ei ole tietoa, mutta parhaimmillaan sillä oli ehkä noin tuhat tilaajaa. Tosin alkuvaiheessa otettiin pieni painos varovaisuussyistä, mutta pian tilaajia oli odotettua runsaammin.<sup>55</sup> On vaikea sanoa, olivatko tilaajat pääasiassa koulunkäyneitä henkilöitä vai oliko Omahinen tosiaankin »rahvaan» suosiossa.

Lehti ei voinut saada kovin suurta menestystä, koska sen

52. Muutamia syitä uskonnosta luopumiseen. Omahinen 12/1. 4. 1910.

53. Toivomuksia jumalanpalveluksen suhteen. Omahinen 18/13. 5. 1910.

54. Pientä pakinaa uskonnollisuudesta ja kansallisuudesta. Omahinen 13/8. 4. 1910.

55. Arsi Pantsun kirje Iivo Härköselä 23. 11. 1911. — Kirjeenvaihtoa, Omahinen 8/25. 2. 1910.

ilmestyminen loppui pian varojen puutteessa.<sup>56</sup> Toisaalta varojen puute saattoi viitata myös siihen, että lehdellä ei ollut tarpeeksi taloudellisia taustavoimia.

Ensimmäiset pahaenteiset uutiset menestymisen heikentymisestä näkyivät jo elokuun 12. päivänä lehti-ilmoituksessa, jossa kannatusyhdistyksen jäsenet kutsuttiin ylimääräiseen kokoukseen. Alkuinnostus oli jo alkanut laantua, ja siksi jäsenmaksujen suorittamisesta oli muistutettava. Jo näin varhaisessa vaiheessa jouduttiin tuomaan esille yhteisryhteliäisyyden vaimeneminen: »Niitä (innostuksen) aikoja kohta voi vain muistella ja mainita. . . Hiljattainen hiiltymys alkaa olla jäljellä tuosta liekehtivästä innostuksen ilmitulesta.»<sup>57</sup>

Jo elokuussa 1910 varat alkoivat olla todella vähissä, sillä numerossa 30 oli lyhyt ilmoitus, joka kertoi lehden ilmestymistiheyden harventuneen. Tarkoituksena oli ilmestyä enää kerran kahdessa viikossa. *Santeri Jehkonen*, joka oli lupautunut Omahisen toimittajaksi, kirjoitti Iivo Härköselä tilanteesta ja esitti ajatuksen, että lehti saattoi lakata ilmestymästä vuoden lopussa.<sup>58</sup>

Vuoden lopulla asiaan tuli ratkaisu. Joulukuun 23. päivänä oli ollut kannatusyhdistyksen toinen ylimääräinen kokous, jolloin varojen vähyys oli aiheuttanut sen, että kokous katsoi parhaaksi lopettaa lehden toimittamisen. Kuitenkin kaikki olivat yksimielisiä siitä, että Omahinen oli tarpeellinen puolueettomana valistustyön äänenkannattajana Raja-Karjalan kansan keskuudessa.<sup>59</sup>

56. Santeri (Jehkonen), kirje Iivo Härköselä 14. 10. 1910. (Kirjoittaja saattoi olla myöskin Aleksanteri Sadovnikov, joka käytti joskus kirjeissä nimeä Santeri.)

57. Kannatusyhdistyksen »Omahinen» ylimääräinen kokous. Omahinen 29/12. 8. 1910. — Kirjeenvaihtoa. Omahinen 18/13. 5. 1910. — Innostusta ja yksimielisyyttä. Omahinen 21/10. 6. 1910.

58. Kirjeenvaihtoa. Omahinen 30/26. 8. 1910. — Yrjö Laineen kirje Iivo Härköselä 8. 9. 1910. — Santeri (Jehkonen), kirje Iivo Härköselä 14. 10. 1910. Vrt. viite 56.

59. Kannatusyhdistys »Omahisen» ylimääräinen kokous. Omahinen 40/27. 12. 1910.



Joidenkin sanottiin hätäilleen kokouksessa ratkaisun teossa, ja toisia syytettiin lehden kuolemasta. Lehti olisi saanut vielä rahallista apua, mutta se tuli liian myöhään. Kaiken lisäksi lehden vastaava toimittaja Konstantin Kononov oli edeltä käsin johtokunnalle tiedottamatta ilmoittanut painoylihallitukselle luopuvansa tehtävästään.<sup>60</sup> Mahdollisesti tähän vaikuttaneita syitä olivat olleet kaksi syksyn kuluessa lehteä vastaan nostettua painokannetta, joista hän joutui vastaamaan.

Toisen näistä oli nostanut rakennusmestari *Antero Ikonen*. Hän oli laatinut piirustukset venäläistä koulua varten, ja Arsi Pantsu oli kirjoittanut tästä moittivassa sävyssä *Omahiseen*. Syytteen käsittelyssä Kononovin katsottiin syyllistyneen solvaukseen *Omahisen* palstoilla.

Toisen, painoylihallituksen kanteen mukaan lehden julkaisemisesta ei ollut tehty painoylihallituksen vaatimaa anomusta, vaan ainoastaan ilmoitus. Vastaajan asiamies näytti kuitenkin, että säädetty ilmoitusvelvollisuus oli täytetty, ja siksi raastuvanoikeus vapautti Kononovin syytteestä.<sup>61</sup>

*Omahisen* lakkaaminen ei saanut kovinkaan suurta huomiota toisissa lehdissä. Sanomalehdet *Laatokka* ja *Raja-Karjala* selostivat *Omahisen* kannatusyhdistyksen ylimääräisen yhtiökokouksen kulun ja päätökset. *Raja-Karjala* huomautti lisäksi, että lehden lakkauttaminen oli »enemmän kuin ikävä». Sen mukaan rajaseutu ja varsinkin sen ortodoksinen väestö oli kaivannut tällaista lehteä, mutta nyt se jäi ilman sitä.<sup>62</sup>

*Omahinen* oli todella innokas tehtävässään. Päämäärä nähtiin selvästi, mutta tiedettiin myös, että se ei ollut helposti saavutettavissa. Näköalat olivat synkät, sillä valtakunnan pää-

60. Santeri (Jehkonen), kirje Iivo Härköselälle 10. 4. 1911. — Santeri (Aleksanteri Sadvnikov), kirje Iivo Härköselälle 17. 1. 1911. Vrt. viite 56. — Kannatusyhdistys »*Omahisen*» ylimääräinen kokous. *Omahinen* 40/27. 12. 1910.

61. Arsi Pantsun kirje Iivo Härköselälle 8. 9. 1910. Painokanteet *Omahista* vastaan. *Omahinen* 35/21. 10. 1910.

62. »*Omahinen*» lakkaa ilmestymästä. *Raja-Karjala* 148/28. 12. 1910 ja *Laatokka* 147/29. 12. 1910.

suuntaus oli tätä pientä Omahisen tekijäryhmää vastassa. Silti lehti oli pyrkinyt toimimaan asiansa puolesta, sillä peräytyminen olisi saattanut merkitä täydellistä tappiota.

Omahinen lakkasi ilmestymästä vuoden 1910 lopussa. Se ilmestyi vain aikana 12. 11. 1909 (ensimmäinen näytenumero)—27. 12. 1910 (numero 40), kaikkiaan 42 numerona. Lyhyen ilmestysaikansa vuoksi se tuskin ennätti tulla tutuksi tilaajilleen ja vielä vähemmän koko Raja-Karjalan väestölle. Siksi on vaikea arvioida sen todellista merkitystä.

#### SUMMARY

*Heikki Laukkanen, The Newspaper Omahinen*

During the first and the second periods of oppression the Russian government and the leaders of the Orthodox Church attempted to Russianize Finland, particularly the Orthodox population of Eastern Karelia. Many Karelian laymen, wishing to maintain the Finnish character of the people, resorted to countermeasures. Therefore, at the end of 1909, a few teachers and other Finnish-minded people established a newspaper called Omahinen. In this way they wanted to arouse national feeling in the people. Because the paper emphatically opposed the Russianizing measures, it became subject to pressure. Moreover, as early as the end of 1910, the paper was forced to cease publication, apparently for lack of necessary support. Except for two proof issues in 1909, only 40 issues appeared altogether. The paper was published at Sortavala.

The initiators and editors of Omahinen consisted primarily of those people who also worked to promote the national spirit in other ways. The main contributors were *Iivo Härkönen* (author), *Aleksanteri Sadovnikov* (later *Somersaari*, school inspector), and *N. Immanuel* (tradesman). The editor in chief was *Konstantin Kononov* (undergraduate), but only nominally. The actual editor was *Arsi Pantsu* (later *Panuvaara*, teacher).

Omahinen advocated the national spirit very competently, and brought to light wrongs caused by the Russianizing measures. Russianizing was carried out mainly in school and the Orthodox religion. Accordingly, Omahinen followed keenly these fields and wrote in favour of the Finnish language for use in school and worship. The paper took special interest in religion, schoolwork, and other cultural activities, but at the same time these were only means through which to advance its own concern: the national spirit.

*Veikki Purmonen*

## LENININ USKONTOPOLITIIKAN PERIAATTEELLISTA TAUSTAA

*Leninin* ja muiden lokakuun vallankumouksen johtomiesten suhtautumisessa uskontoihin lähtökohtana oli marxilainen maailmankäsitys. Lenin itse kirjoitti vuonna 1909 työväenpuolueen suhdetta uskontoon käsitelleessä artikkelissaan: »Marxilaisuuden filosofisena perustana... on dialektinen materialismi, joka on täydellisesti omaksunut XVIII vuosisadan ranskalaisen materialismin ja saksalaisen Feuerbachin materialismin (XIX vuosisadan ensimmäinen puolisko) historialliset perinteet, — materialismin, joka ehdottomasti on ateistinen ja jyrkän vihamielinen kaikenlaiselle uskonnolle.»<sup>1</sup> Samassa artikkelissa Lenin toteaa *Marxin* sanontaa lainaten, että uskonto on kansan oopiumia. »Tämä *Marxin* sanonta on koko marxilaisen maailmankäsityksen kulmakivenä uskontokysymyksessä», hän kirjoittaa.<sup>2</sup>

Marxilainen ateismi, joskin jossain määrin uudessa muodossa ja eri tavalla, jatkoi aikaisempien vuosisatojen uskonnonvastaisia perinteitä. Tunnettu marxilainen tutkija ja filosofi *Roger Garaudy* toteaa, että marxilaisuuteen sisältyvä ateismi on humanismin seurausta ja taistelua dogmaattisuutta vastaan. Sen sijaan 1700-luvulla materialististen filosofien ja ensyklopedistien ateismi hänen mielestään on olennaisesti poliittista ja 1800-luvulla marxilaisuutta lukuunottamatta »tieteellistä», ts. uskontoja vastustettiin joko poliittisista syistä tai sillä perusteella, että ne sisälsivät esitieteellisen tai ei-tieteellisen maailmanselityksen.

1. *Lenin* Työväenpuolueen suhteesta uskontoon. Teokset, XV (Petroskoi 1957), s. 399.

2. Sama, s. 399—400.

Marxilainen ateismi Garaudyn mukaan muista poikkevasti on humanistista, koska »se ei aloita kielteisestä, vaan myönteisestä seikasta: ihminen on riippumaton, mistä seuraa, että on torjuttava kaikki yritykset riistää ihmiseltä hänen luova ja itsensäluova valtansa.»<sup>3</sup> Marxilaisessa käsityksessä ihminen on siis jälleen autonominen, vapaa niistä sidonnaisuuksista, joita uskontojen on oletettu merkitsevän.

1800-luvun filosofiasta marxilaiseen uskontokäsitykseen kaikkein voimakkaimmin näyttää vaikuttaneen *Ludwig Feuerbach* (1804—1872), joka oli eräänlainen välittäjä saksalaisen idealismin ja vallankumouksellisen ajattelun ja aktiivisuuden välillä. Hän selitti uskontoa psykologian avulla ja sanoi, että Jumala on ainoastaan myytti, jossa ihmisen toiveet tulevat ilmaistuksi ja johon ihminen on projisoinut korkeimmat ominaisuuksensa.<sup>4</sup> Feuerbachin teos »Kristinuskon olemus» vaikutti erityisen voimakkaasti Marxin uskontokäsitykseen. Tuohon teokseen sisältyvä uskonnon kritiikki oli hänen mielestään täydellinen.<sup>5</sup> Niinpä Marx nojautui näkemyksissään suureksi osaksi Feuerbachin käsityksiin. Vuonna 1844 julkaistussa artikkelissa »Johdanto Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiin» hän kirjoitti: »Epäuskonnollisen kritiikin perusta on: ihminen tekee uskonnon, uskonto ei tee ihmistä. Uskonto on nimittäin sellaisen ihmisen itsetietoisuus ja itsetunto, joka ei ole vielä löytänyt itseään tai on jälleen kadottanut itsensä. . . Taistelu uskontoa vastaan on siis välillisesti taistelua sitä maailmaa vastaan, jonka henkistä aromia uskonto on. Uskonnollinen kurjuus on todellisen kurjuuden ilmaus ja samalla protesti todellista kurjuutta vastaan. Uskonto on ahdistetun luomakunnan huokaus, sydämettömän maailman sydän, hengettömien olosuhteiden henki. Se on kansan oopiumi. Uskonnon kumoaminen kansan illusorisena onnena on sen todellisen onnen vaatimus.»<sup>6</sup>

3. Roger Garaudy 20. vuosisadan Marxilaisuus (Pori 1968), s. 108—109.

4. Henri de Lubac. S. J., The Drama of Atheist Humanism (Cleveland. 1966), s. 9.

5. Sama, s. 15.

Nämä Marxin vallankumoukselliset opit ja materialistinen maailmankäsitys levisivät hyvin laajalle. Venäjällä marxilaisia aatteita levittivät mm. vallankumoukselliset demokraatit *N. G. Tšernyševski*, *N. A. Dobroljubov* ja *D. I. Pisarev*, joiden tiedetään voimakkaasti vaikuttaneen Leniniinkin. Myös Marxin ja *Engelsin* tuotantoa Lenin tutki systemaattisesti omaksuen heidän materialistisia katsomuksiaan. Erityisesti hän kiinnitti huomiota siihen, miten Marx ja Engels paljastivat uskonnon sidonnaisuuden idealismiin ja toisaalta materialismin yhteyden ateismiin.<sup>8</sup>

Omassa tuotannossaan ja käytännön vallankumouksellisessa toiminnassa Lenin myöhemmin monessa yhteydessä joutui ottamaan kantaa uskontoa koskeviin kysymyksiin. Tässä esityksessä on tarkoitus selvittää Leninin uskontoja kohtaan omaksunan asenteen ja politiikan periaatteellista taustaa. Miksi Lenin oli omaksunut niin johdonmukaisen jyrkän ja kielteisen asenteen uskontoihin vallankumouksellisessa toiminnassaan? Tämän ongelman selvittelyn kannalta tärkeintä lähdemateriaalia ovat Leninin teos »Materialismi ja empiriokritisismi», artikkelit »Sosialismi ja uskonto», »Työväenpuolueen suhteesta uskontoon», »Luokat ja puolueet suhteessaan uskontoon ja kirkkoon», »Filosofiset vihkot», kirjoitelmat *Leo Tolstoista* sekä muutamat *Maxim Gorkille* kirjoitetut kirjeet.

#### *Uskonnonvastaisten käsitysten muotoutuminen*

Lenin on jo hyvin varhaisella iällä omaksunut ateistisia näkemyksiä ja oppositioasenteen suhteissaan uskontoon. Viidentoista vuoden ikäisenä viidennellä luokalla kymnaasissa hänen sanotaan luopuneen lopullisesti uskonnollisista käsityksistä ja heittäneen dramaattisesti kaulassaan kantamansa ristin menemään.

6. *H. B. Acton* Mitä Marx todella sanoi (Porvoo 1971), s. 26.

7. *S. I. Nikišov* Lenin o religii i cerkvi (Moskva 1969), s. 5.

8. Sama, s. 8.

Itsekin hän on todistanut olleensa ateisti kuudennestatoista ikävuodestaan lähtien.<sup>9</sup>

Mitä tekijöitä oli tällaisen kehityskulun taustalla? Aikalais-ten kertomusten mukaan Lenin kasvoi valistuneessa kodissa, jossa kunnioitettiin rehellisyyttä, työtä ja opiskelua. Vanhemmat olivat sivistyneitä ja demokraattisesti ajattelevia ihmisiä. Isä *Ilja Nikolajevitš*, joka oli ammatiltaan kouluntarkastaja, piti itseään uskovana kristittynä, mutta hän halusi antaa lapsilleen vapauden tässä suhteessa.<sup>10</sup> Niinpä jo nuoruusvuosinaan Lenin tutustui materialistiseen ja ateistiseen kirjallisuuteen. 14—15-vuotiaana hän luki mm. Pisarevin teoksia ja erityisesti hän oli kiinnostunut Tšernyševskistä, jonka kirjat johdattivat hänet filosofisen materialismin teorioihin. Häneltä Lenin oppi tuntemaan myös *Hegelin* merkityksen dialektisen metodin kehittäjänä.<sup>11</sup>

Lenin tunsi suurta mielenkiintoa kirjoihin ja yleensä teoreettiseen pohdiskeluun, mutta myös tavalliseen arkipäivän elämään: hän tutustui ihmisiin ja heidän työhönsä, vieraili tehtais-  
sa, työpaikoilla ja kokouksissa seuraten tarkoin politiikkaa ja koko yhteiskunnan elämää ja ongelmia. Aikalais-ten kertomusten mukaan Lenin tällä tavalla huomasi myös monia epäkohtia omassa yhteiskunnassaan.<sup>12</sup> Uskonnot hän näki eräänä riiston ja sarron välikappaleena. Lenin jo varhain vakuuttui siitä, että »usko ei voi muuttaa ihmisten välisiä suhteita... vaan päinvastoin, ihmisten väliset suhteet, oikeammin taloudelliset tarpeet, taloudelliset suhteet voivat muuttaa jokaisen uskonnon.»<sup>13</sup>

9. Sama, s. 4.

10. Sama, s. 4—5.

11. Sama, s. 5.

12. Sama, s. 5—6.

13. Sama, s. 7.

*Materialismin ja idealismin vastakohtaisuus*

*Maksim Gorkille* 1906 kirjoittamassaan kirjeessä Lenin myöntää, että hän ei pidä itseään filosofiaa koskevissa kysymyksissä riittävän pätevänä kiiruhtaakseen esiintymään painetussa sanassa.<sup>14</sup> Vielä 1920 hän tunnusti, että hän ei ollut koskaan erityisen perusteellisesti paneutunut uskontoon liittyviin kysymyksiin, koska hän ei ole niitä asioita joutunut hoitamaan.<sup>15</sup> Kuitenkin hän jossain määrin käsitteli uskontoon liittyviä kysymyksiä myös filosofisella ja nimenomaan tietoteoreettisella tasolla. Sen hän teki lähinnä 1908 julkaistussa teoksessa »Materialismi ja empiriokritisismi», joka on luonteeltaan suuressa määrin poleeminen sisältäen ajankohtaisten filosofisten ongelmien pohdintaa ja erityisesti idealistisen filosofian kritiikkiä.

Mainitussa teoksessa Lenin hyökkää yleensä filosofian idealistisia suuntauksia ja nimenomaan nk. empiriokritisismiä, »kokemuksen kritiikin» filosofiaa, machilaisuutta, vastaan. »Materialismi ja empiriokritisismi» -teos on samalla protesti kulttuurin ja filosofian yleistä suuntausta vastaan ajankohtana, jolloin kirjan nykyaikaisen neuvostoliittolaisen kustantajan mukaan »vastavallankumouksen ideologinen puolustelu ja uskonnollisen mystiikan uudestisyntyminen löivät leimansa tieteeseen, kirjallisuuteen ja taiteeseen».<sup>16</sup> Empiriokritisismien oppi-isä, itävaltalainen filosofi *Ernest Mach* ja hänen kannattajansa pyrkivät vapautumaan sekä materialismin että idealismin yksipuolisuuksista. Leninin mielestä tämän suunnan taustalla kuitenkin oli subjektivistia idealismia. Kirjassaan hän halusi sen osoittaa ja samalla puolustaa dialektista materialismia. Leninin lähtökohta oli se, että kaikessa filosofiassa materialismi ja idealismi ovat kaksi pääsuuntaa. Hänen mukaansa materialismi, tiede ja ateismi ovat sidotut toisiinsa ja toisaalta idealismi ja uskonto ovat erottamat-

14. Lenin kirje A. M. Gorkille 25. 11. 1906. Teokset, XIII, s. 430.

15. *Lenin* Proletaarisen puolueen suhde uskontoon. Teokset, XLIV, s. 300.

16. Kustantajan johdanto teokseen »Materialismi ja empiriokritisismi» (Moskova 1971). s. 5.

tomassa yhteydessä keskenään. Filosofian historiassa *Demokritos* on edellisen ja *Platon* jälkimmäisen suunnan tyypillinen edustaja. Nämä kaksi vastakkaista suuntaa ovat yhteensovittamattomia.<sup>17</sup>

Leninin mukaan idealismi on uskonnon liittolainen ja sen eräs säilyttämis- ja tukemiskeino. Hänen mielestään idealismi» . . . on ainoastaan hiotumpimuotoista, raffinoitua fideismää, joka on täysissä aseissa, omistaa valtavia järjestöjä ja jatkaa herkeämättä vaikutustaan joukkoihin kääntäen hyödykseen filosofisen ajattelun pienimmänkin horjahduksen. Empiirikritismin objektiivisena luokkatehtävänä on itse asiassa kokonaan palvella fideistejä heidän taistellessaan yleensä materialismia ja varsinkin historiallista materialismia vastaan».<sup>18</sup> Leninin käsityksissä marxilainen materialismi edustaa objektiivista totuutta, joka sulkee ehdottomasti pois kaiken idealismin ja uskonnon.<sup>19</sup> Leninin mielestä objektiivisen totuuden kieltäminen antaa tilaa subjektivismille ja sitä tietä uskonnollisille käsityksille. Siksi uskonnon edustajat pyrkivät kieltämään objektiivisen totuuden olemassaolon.<sup>20</sup> Tällaista väitettä ei kuitenkaan voitane yleistää kaikkia uskonnon edustajia koskevaksi.

Edellä sanotun valossa on hyvin ymmärrettävää, miksi Lenin hyökkäsi rajusti niitä sosialisteja vastaan, jotka kannattivat lähentymistä uskontoihin. Tällaista suuntaa edustivat mm. nk. »jumalanrakentajat» (*Lunatšarski, Gorki, Bogdanov, Bazarov* ym.), jotka kannattivat uuden »sosialistisen» uskonnon luomista ja yrittivät sovittaa yhteen marxilaisuuden ja uskonnon. Tätä suuntaa vastaan Lenin hyökkäsi jo »Materialismi ja empiriokritisismi»-teoksessa ja myöhemmin 1913 Gorkille Caprille lähettämässään kirjeissä esittäen tälle ankaria moitteita. Hän kirjoittaa: »Jumala-ajatuksen kaikkalainen, hienoinen ja mitä parhaimmassa tarkoituksessa aiottu kaunistelu tai puolustelu on taantumuksen puolustelua. . . Jumala on (historiallisesti ja käytännöllisesti

17. Sama, s. 13. Ks. myös Nikišov, s. 19—20.

18. *Lenin Materialismi ja empiriokritisismi*. Teokset, XIV, s. 353.

19. Sama, s. 116.

20. Sama, s. 117.



sesti) ennen kaikkea sekä ulkoisen luonnon että luokkasorron ihmisessä aiheuttaman tylsän kuristustilan synnyttämien aatteiden kompleksi, aatteiden, jotka varmistavat tuota kuristusta ja vaimentavat luokkataistelua.»<sup>21</sup>

Yhtä ankarasti Lenin suhtautui kadettipuolueeseen lukeutuvaan nk. vehiläiseen suuntaan, entisiin »legaalisiin» marxisteihin, jotka asteettain lähenivät kristillisyyttä. Sellaisia entisiä marxisteja olivat mm. *Pjotr Struve*, *Sergei Bulgagov* ja *Nikolai Berdjajev*, jotka myöhemmin esiintyivät kristillisinä filosofeina ja teologeina tulkiten ortodoksista uskoa läntiselle maailmalle. He ja muutamat heidän aatetoverinsa julkaisivat 1909 kirjoituskokoelman »Vehi» (tienviittoja), josta Lenin antoi hyvin murskaavan arvostelun.<sup>22</sup>

#### *Uskontojen merkitys yhteiskunnassa*

Monessa yhteydessä Lenin arvosteli katkerana Venäjän kirkkoa, joka omassa yhteiskunnassaan oli mahtava maanomistaja. Papit saarnasivat talonpojille »ahneuden karttamista ja kohtuullisuutta, mutta itselleen he ovat kahmineet kaikenlaisin keinoin suunnattomat määrät maata.»<sup>23</sup> Leninin mielestä kirkko oli asettunut tukemaan rikkaiden luokkaa, joka sortaa ja riistää työväenluokan valtavia joukkoja. Moskovan metropoliitta *Filaret* Leninin 1901 kirjoittaman artikkelin mukaan puolusti maanorjuutta jopa pyhän raamatun perusteella. Tällä tavalla kirkko pysyi aivan välinpitämättömänä kansan kärsimyksille. Papiston keskuudesta ei noussut yhtään ääntä puolustamaan osatonta kansaa tilanherrojen julmalta mielivallalta.<sup>24</sup> Kuitenkin ajan kuluessa myös kirkon sisällä ja papiston keskuudessa tapahtui he-

21. Leninin kirje A. M. Gorkille joulukuussa 1913. Teokset, XXXV, s. 98.

22. *Lenin* Teokset, XX. Toimittajien huomautuksia, s. 567—568. Ks. myös *Seppo A. Teinonen* Lenin ja teologit. Teologinen Aikakauskirja n:o 3, 1972, s. 169—185.

23. *Lenin* Maalaisköyhälistölle. Teokset, VI, s. 362.

24. *Lenin* Katsaus maan sisäisiin oloihin (1901), Teokset, V, s. 284—285.

räämistä. Osa papistoa nousi virkavaltaisuutta ja virkamiesten mielivaltaa vastaan vaatien vapautta. Leninin mielestä pappeja oli siinä asiassa tuettava.<sup>25</sup> Myös sellainen suuri kirjailija kuin Leo Tolstoi taisteli valtiokirkkoa vastaan, mutta hänen toimintaansa liittyi uuden, puhdistetun uskonnon saarnaaminen, »puhdistetun ja hienomman myrkyn levittäminen», kuten Lenin toteaa.<sup>26</sup>

Kielteisten havaintojen ja kokemusten perusteella Lenin tuli vakuuttuneeksi kaikkien uskontojen taantumuksellisesta luonteesta ja negatiivisesta vaikutuksesta yhteiskunnan kehitykseen. »Uskonto on eräs laji sitä henkistä sortoa, mikä painaa kaikessa ja kaikkialla kansanjoukkoja», hän kirjoitti.<sup>27</sup> Leninin mukaan uskonnot liittyvät erottamattomasti luokkataisteluun. Ne opettavat olemaan nöyriä ja kärsivällisiä maallisessa elämässä lohduttaen sillä, että se palkitaan taivaassa. Tällaiset opit sopivat hyvin kapitalistisen yhteiskunnan riistojärjestelmään.<sup>28</sup> Hallitsevana ajatuksena Leninillä on juuri se, että uskonnot ovat luokkasorron ja riiston välikappaleita. Hän kärjisti asian sanomalla, että sortajaluokat tarvitsevat herruutensa suojaksi kahta sosiaalista funktiota: pyövelin ja papin. Pyövelin tehtävänä on nujertaa sorrettujen vastarinta ja kapinointi ja papin funktiona on lohduttaa sorrettuja sekä vieroittaa heidät vallankumouksellisesta toiminnasta.<sup>29</sup>

### *Valtion ja puolueen suhde uskontoon*

Lenin kannatti uskonnonvapautta ja uskontojen julistamista yksityisasiaksi valtioon nähden.<sup>30</sup> Tämä merkitsi mm. sitä, että valtion ja uskontojen välillä ei saanut olla yhteyksiä ja yhteis-

25. *Lenin* Sosialismi ja uskonnot. Teokset, X, s. 73.

26. *Lenin* L. N. Tolstoi. Teokset XVI, s. 322.

27. *Lenin* Sosialismi ja uskonto. Teokset, X, s. 71.

28. *Sama*, s. 71—72.

29. *Lenin* II Internationaalin vararikko, Teokset, XXI, s. 222.

30. *Lenin* Työväenpuolueen suhteesta uskontoon. Teokset, XV, s. 401.

työtä. Kansalaisilla tulee olla vapaus uskoa tai olla uskomatta, mutta mitään mainintaa tästä ei saa olla virallisissa papereissa. Uskontoja ei myöskään pidä tukea taloudellisesti. Kirkon täydellinen erottaminen valtiosta on toteutettava »poliittisen vapauden välttämättömänä elimellisenä osana».<sup>31</sup> Leninin käsityksissä uskonnonvapaus merkitsee myös kaikkien uskontojen tasa-arvoisuutta lain edessä. Vuonna 1903 kirjoittamassaan kirjasessa »Maalaisköyhälistölle» hän valittaa, että vain Venäjällä ja Turkissa ovat vielä säilyneet häpeälliset lait toisuskoisia, vanhauskoisia, lahkolaisia ja juutalaisia vastaan. »Kaikki nämä lait ovat mitä epäoikeudenmukaisimpia, väkivaltaisimpia ja häpeällisimpiä. . . Kaikkien uskontojen, kaikkien kirkkokuntien tulee olla samanarvoisia lain edessä», hän vaatii.<sup>32</sup>

Valtion tulee siis tunnustaa uskonnonvapaus, mutta kun on kysymys sosialistisesta puolueesta, uskontoja ei voida enää pitää yksityisasiana. Puolue ei Leninin mielestä voi suhtautua välinpitämättömästi uskonnollisten uskomusten muodossa esiintyvään »tiedottomuuteen, sivistymättömyyteen ja pimentolaisuuteen». Siksi sosiaalidemokraattisen puolueen tulee taistella kaikkea työläisten »uskonnollista petkuttamista vastaan».<sup>33</sup>

Kuitenkin Lenin suhtautui usein hyvinkin suvaitsevasti uskoviin ihmisiin. Vuonna 1909 kirjoittamassaan artikkelissa hän jopa hyväksyi sen, että papitkin voivat tietyissä tapauksissa olla puolueen jäseniä, elleivät he esiinny suoranaisesti sen ohjelmaa vastaan.<sup>34</sup> Vielä vuonna 1921 hän oli sitä mieltä, että sallittaisiin monin erityisin rajoittavin ehdoin uskovaisten, mutta varmasti rehellisten ja uskollisten kommunistien jättäminen puolueeseen.<sup>35</sup> Toisaalta hän kannatti uskonnollisiin menoihin osallistuvien erottamista puolueesta.<sup>36</sup>

31. *Lenin* Sosialismi ja uskonto. Teokset, X, s. 72—73.

32. *Lenin* Maalaisköyhälistölle. Teokset, VI, s. 388—399.

33. *Lenin* Sosialismi ja uskonto. Teokset, X, s. 74.

34. *Lenin* Työväenpuolueen suhteesta uskontoon. Teokset, XV, s. 405.

35. Leninin ehdotus VKP:n puolueohjelman 13. pykälään. Teokset, XLII, s. 261.

36. Leninin kirje VKP:n KK:n Organisaatiotoimikunnalle 30. 5. 1919.

*Uskonnonvastainen propaganda*

Lenin piti välttämättömänä mahdollisimman laajaa ja tehokasta uskonnonvastaista valistustyötä. Hänen vuonna 1919 laatimansa Venäjän kommunistisen puolueen ohjelmaluonnos sisältää selkeän kannanoton myös tästä asiasta. Luonnoksessa todetaan, että puolue pyrkii katkaisemaan täydellisesti riistäjäluokkien yhteydet uskonnollisen propagandan järjestämiseen sekä vapauttamaan työtätekevät joukot uskonnollisista ennakkoluuloista tieteellisesti valistavan ja uskonnonvastaisen propagandan avulla. Samalla kuitenkin varoitetaan loukkaamasta uskovaisien tunteita, koska se lisäisi vain uskonkiihkä.<sup>37</sup>

Varovaisuus uskonnonvastaisessa propagandassa on tarpeen, koska liian avoin ja jyrkkä hyökkäys saattaa katkerottaa kansanjoukot ja jakaa tarpeettomasti puolueisiin uskonnon perusteella niin, että työväenliikkeen yhtenäisyys kärsii. »Uskonnollisten ennakkoluulojen pohjimmaisena alkusyynä ovat kurjuus ja valistumattomuus, tätä pahaa vastaan meidän onkin taisteltava», Lenin kirjoitti.<sup>38</sup> Vielä vuonna 1921 hän katsoi tarpeelliseksi varoittaa ateistisen propagandan harjoittajia. Hän antoi pääsiäisaikaa varten ohjeen, jonka mukaan piti ehdottomasti välttää kaikkea uskonnon loukkaamista.<sup>39</sup>

Tällainen varovaisuus ja tietty tahdikkuus ei kuitenkaan saanut merkitä uskonnonvastaisesta toiminnasta luopumista. Taistelussa oli vain osattava käyttää oikeita menetelmiä liaksi korostamatta uskontojen merkitystä. Vallankumouksellisen taistelun voimia ei pitänyt hajottaa »kolmannen asteen mielipiteiden ja houreiden vuoksi», koska ne kuitenkin muutenkin tulevat nopeasti menettämään poliittisen merkityksensä. Lenin nimenomaan korostaa, että vallankumouksen tehtävänä ei ole ollut

37. Lenin VPK:n ohjelmaluonnos. Teokset, XXIX, s. 116.

38. Lenin puhe työläisnaisten 1. työläisvenäläisessä kokouksessa 19. 11. 1918. Teokset, XXVIII, s. 169.

39. Leninin kirje V. M. Molotville 9.—21. 4. 1921. Teokset, XLV, s. 595.

ensisijaisesti ratkaista uskonnollisia, vaan taloudellisia ja poliittisia kysymyksiä.<sup>40</sup>

Toisaalta Lenin toisinaan kehotti suurempaan aktiivisuuteen ja tehokkuuteen ateistisessa toiminnassa. Vuonna 1922 hän valitti, että ateistista työtä tehtiin joskus perin veltosti ja epätydyttävästi. Hän vaati, että ateistista propagandaa oli tehostettava. Piti pyrkiä seuraamaan alan vieraskielistä kirjallisuutta ja kääntämään venäjäksi kaikkea vähänkin arvokasta.<sup>41</sup> Lenin neuvoi propagandisteja myös liittoutumaan materialismiin suuntautuneiden luonnontieteen edustajien kanssa.<sup>42</sup> Vain tällainen aktiivinen ja suunnitelmallinen toiminta voi vapauttaa kansanjoukot uskonnollisista ennakkoluuloista, »havahduttaa ne uskonnon unesta».<sup>43</sup>

Edellä selostettuja uskontoja koskevia periaatteita Leninillä oli tilaisuus toteuttaa käytännössä lokakuun vallankumouksen jälkeen valtion ja uskonnollisten yhteisöjen suhteiden uudelleenjärjestelyissä. Tammikuussa 1918 annetun lain mukaan kirkko erotettiin valtiosta ja koulu kirkosta. Kirkon omaisuus takavaroitettiin eikä kirkolle enää myönnetty oikeudellisen yhteisön asemaa. Lisäksi mm. säädettiin, että virallisissa papereissa ei saanut olla mainintaa kansalaisten uskonnosta, uskonnollisia toimituksia ei saanut millään tavalla liittää neuvostohallituksen toimintaan ja uskonnollinen vala kiellettiin.<sup>44</sup>

Nämä kaikki uudistukset ja muut muutokset valtion ja uskonnollisten yhteisöjen suhteissa olivat vain osittain sopusoinnussa Leninin esittämien ajatusten kanssa. Vaikka hän periaatteessa kannattikin uskonnonvapautta, käytännössä se suoriteuissa uudistuksissa ei kuitenkaan toteutunut. Mm. uskonnon-

40. *Lenin* Sosialismi ja uskonto. Teokset, X, s. 75.

41. *Lenin* Taistelevan materialismin merkityksestä. Teokset XXXIII, s. 214.

42. Sama, s. 214.

43. Sama, s. 215.

44. *Richard H. Marshall, Jr.* (toim.) *Aspects of Religion in the Soviet Union 1917—1967* (Chicago 1971), s. 437—438.

opetus ja yleensä uskonnollinen valistustyö kodin ulkopuolella jouduttiin lakkauttamaan kokonaan. Myös painovapautta rajoitettiin niin, että uskonnollista kirjallisuutta tai lehtiä voitiin julkaista vain hyvin rajoitetusti. Yleensäkin uskonnonvastaista propagandaa tehostettiin, mutta sen sijaan uskonnollinen valistustyö jouduttiin käytännössä supistamaan miltei olemattomiin.<sup>45</sup>

Kuten Lenin itsekin on myöntänyt, hän ei koskaan kovin syvällisesti paneutunut uskontoja koskeviin kysymyksiin. Hänen ateisminsa oli luonteeltaan enemmän käytännöllistä ja poliittista kuin tieteellistä. Hän kiinnitti huomiota uskontoihin vain siinä määrin kuin se poliittista ja vallankumouksellista toimintaa varten oli välttämätöntä. Lenin oli vakuuttunut uskontojen taantumuksellisesta luonteesta. Liittoutuneina pääomanomistajien kanssa ne olivat työväenluokan riiston ja serron välikappaleita. Siksi hän piti päättäväistä ja määrätietoista uskonnonvastaista toimintaa välttämättömänä. Mitään sovittelun mahdollisuuksia ei ollut olemassa.

---

45. Ks. mm. *Veikko Purmonen* Teologinen koulutus Neuvostoliitossa. *Tarhurit* (Kuopio 1971), s. 123.

## SUMMARY

*Veikko Purmonen, Ideological Background of Lenin's Policy towards Religions*

The author first explains the nature of Marxist atheism and other atheistic ideologies of the 18th and 19th centuries. He points out that *Marx* was strongly influenced especially by *Ludwig Feuerbach* (1804—1872) adopting from him his basic atheistic theories. In Russia Marxist and atheistic ideas were spread by such revolutionary thinkers as *N. G. Chernyshevsky*, *N. A. Dobroliubov* and *D. I. Pisarev* by whom — in addition to *Marx* and *Engels*—*Lenin* was influenced. *Lenin* became a convinced atheist at the age of 15 and since then in all his thinking and activity he followed a strictly antireligious line of action.

In *Lenin's* understanding and interpretation of religions the point of departure was his conviction that idealism and materialism were in opposition to each other and excluded each other. Idealism was necessarily bound to religion and materialism to atheism. There was no possibility of compromise between these opposite sides.

According to *Lenin*, religions represent a reactionary element in society. They are instruments of oppression and exploitation of the poor by the rich. *Lenin* accepted the principle of the freedom of religion in relation to state but not to Communist Party which could never be neutral in its policy towards religions. The Party has a duty to do everything possible to eliminate religions from society. For that active and systematic atheistic education and antireligious propaganda were necessary. However, the significance of religions was not to be overemphasized. The main task of the Revolution was not to solve religious but political and economical problems.

After the October Revolution *Lenin* had a chance to put his theories into practice. According to the Constitution of 1918, the Church was separated from the state and the school from the Church. This was followed by a wide antireligious activity and by a total reorganization of the relations between the state and the Church.

## BYSANTIN PERINNE ORTODOKSISESSA KIRKOSSA <sup>1</sup>

### *Yleiset kirkolliskokoukset*

*Konstantinus Suuren* aikana kirkon asema Rooman imperiumissa muuttui. Keisarit, jotka olivat aikaisemmin vainonneet kristittyjä, suosivat nyt kirkkoa aivan erikoisella tavalla. Ei ole ihmeteltävää, että kirkon johtajien asenne keisariin muuttui suorastaan haltioituneeksi niiden palvelusten johdosta, joita keisarit tekivät kirkolle.

Vainojen päätyttyä siis kirkon ilmapiiri vapautui, kun ei tarvinnut keskittyä olemassaolon taisteluun. Kirkkoon kuului nyt muitakin kuin alimman sosiaaliryhmän jäseniä. Kirkko omaksui myönteisen asenteen kulttuuriin, filosofiaan ja taiteeseen nähden. Rationalismi välittyi teologisista kouluista filosofian mukana teologiseen ajatteluun synnyttäen mielipide-eroja. Tällöin kirkon yhtenäisyys oli vaarassa särkyä eri oppisuunniksi. Kuitenkin kirkon isien korvissa kaikuivat Kristuksen sanat apostoleille, että he yhtä olisivat. Kuinka voi olla mahdollista, että olisi monenlaista totuutta? Onko jollakin yksityisellä oikeus vaatia oman subjektiivisen näkemyksensä seuraamista? Eikö kirkko kokonaisuutena ole velvollinen ja oikeutettu vaalimaan apostolista perinnettä? Näin kyselivät kirkon johtajat.

Kirkon piirissä tunnettiin tarvetta määritellä yhteisesti kirkon tärkeimmät opinkappaleet sekä kaanonit yhteyden säilyttämiseksi. Tämä tapahtui koko ekumeenista kirkkoa

1. Turun yliopiston yleisen historian laitoksen 5.—7. 10. 1973 historian opettajille järjestämässä kansainvälisten kysymysten seminaarissa pidetty esitelmä.



edustavissa yleisissä kirkolliskokouksissa, joiden esikuvana oli Apostolien tekojen 15. luvussa kerrottu apostolien kokous, joka myös käsitteli lähetystyössä syntyneitä opillisia erimielisyyksiä.

Ortodoksisen kirkon hyväksymiä yleisiä kirkolliskokouksia oli seitsemän. Niitä pidettiin Nikeassa kaksi, Efesosssa ja Khalcedonissa kummassakin yksi ja loput kolme Konstantinopolissa. Nämä ajoittuivat 300- ja 700-luvuille. Kirkolliskokouksissa piispat edustivat alueellisesti koko kirkkoa. Keisari kutsui ne koolle ja puheenjohtajatkin olivat hänen valtuuttamiaan. Piispojen tehtävänä oli opin puhtauden säilyttäminen ja vaaliminen. He eivät katsoneet esittävänsä uutta oppia, vaan pitivät tehtävänä muotoilla alkuperäistä apostolista oppia käyttäen hyväkseen kreikkalaisen ajattelun parhaita keinoja ja nojautuen kirkkoisien kirjoituksiin ja Raamattuun. Kysymys oli opin tulkinnasta ajan kielelle.

Historiallisessa kirjallisuudessa ja myös historian opetuksessa korostuu liikaa keisarin osuus kirkolliskokousten päätöksiin. Tämä on yksipuolista ja harhaanjohtavaa. Kirkon oppi ja kanoniset säädökset ovat kirkon isien raamatullisten mielipiteiden mukaan syntyneet Pyhän Hengen avulla ja yhteydessä Hänen kanssaan. Tästä johtuu edelleenkin ortodoksisen kirkon perusolemukseen kuuluva uskollisuus yleisten kirkolliskokousten säätämiä oppeja ja kaanoneja kohtaan, mutta tämä uskollisuus ei ole formaalista ja lainomaista, legitimististä, vaan luovaa kuuliaisuutta. Kirkon isät pyrkivät oppia tulkitessaan ja kaanoneja säätäessään kirkon elämän kehittämiseen kirkon ykseyden hengessä.

Keisareilla oli kyllä omat näkemyksensä kirkon ykseyden merkityksestä. Kirkosta oli Kreikan kulttuurin ja Rooman valtiolaitoksen ohella tullut yksi Itä-Rooman keisarikunnan tärkeimmistä peruspilareista, *Georg Ostrogorskin* sanoja lainatakseksi.<sup>2</sup> Kirkon antamaa voimaa tarvittiin aikana, jolloin valtakunta

2. *Georg Ostrogorsky* Geschichte des byzantinischen Staates (München 1965), s. 6, 23.

oli uhattuna eri tahoilta. V. 395 tapahtunut valtakunnan jakautuminen lisäsi lännen ja idän kirkkojen vieraantumista, joka oli vasta alullaan. 600-luvulla arabit valloittivat Bysantin keisarikuntaan kuuluneet kirkollisesti tärkeät syyrialaiset ja egyptiläiset alueet. Samoihin aikoihin tunkeutuivat slaavilaiset kroatit, serbit ja slaavilaistuneet bulgaarit Balkanille kohoten siellä heimoasteelta kansoiksi. Kreikkalaiset tessalonikalaisveljekset *Kyrillos* ja *Methodios* aloittivat lähetystyön slaavien keskuudessa nostamalla ensin slaavin kielen kirjakielten joukkoon. Venäjään joutui Bysantin vaikutuspiiriin samaan aikaan kun *Kaarle Suuri* perusti frankkilaiskeisarikunnan kilpaillakseen kristityn keisarin arvosta Bysantin keisarin kanssa, samoin kuin runsaat toistasataa vuotta myöhemmin *Otto Suuri* perusti Pyhän saksalais-roomalaisen keisarikunnan.

Yleisten kirkolliskokousten vuosisadat ulkonaisesta valtiollisesta ahdingosta huolimatta muodostuivat luovaksi aikakaudeksi: teologinen ajattelu muotoutui, liturginen elämä rikastui, hymnirunous laajeni, monipuolistui ja syveni. Aika ei ollut vapaa traagisistakaan piirteistä, joihin kuului kysymys keisarin ja kirkon välisistä suhteista.

### *Opin sisältö*

Yleisten kirkolliskokousten opilliset kysymykset keskittyivät kahteen asiaan: kolminaisuusoppiin ja oppiin Kristuksen persoonasta. Jeesuksen persoona on ollut kompastuskivenä kaikkina vuosisatoina.

Johannes evankeliuminsa prologissa luonnehtii Kristuksen inkarnaatiota eli lihaksituloa filosofisesti: »Sana tuli lihaksi ja asui meidän keskellämme, ja me katsoimme hänen kirkkauttaan, sellaista kirkkautta, kuin on ainokaisella Pojalla Isältä» (Joh. 1: 1).

Selitykset saivat erilaisia korostuksia. Toisille Jeesus Nasarettiläinen oli suuri ihminen, jossa jumaluus oli ottanut asunnon. Monofysiittien mielestä Kristus oli Jumala, joka sovitti ihmis-

kunnan, ei ihminen. Nämä erilaiset johtopäätökset olivat nousseet rationalistiselta pohjalta, ja ne edustivat erilaisia teologisia koulukuntia. Näistä äärimmäisyysmielipiteistä muodostui synteesi, jota voidaan pitää kirkolliskokousten opillisten tulkintojen keskitettynä ja hallitsevana johtopäätöksenä. Tämä tapahtui Khalkedonin kokouksessa v. 451, jonka tulkinnan mukaan Kristuksessa yhdistyvät sekä jumalallinen että inhimillinen luonto. »Kristus on jumaluutensa puolesta yhtä olentoa Isän kanssa ja ihmisyytensä puolesta yhtä olentoa meidän kanssamme», sanottiin Khalkedonin tunnustuksessa.<sup>3</sup>

Kirkolliskokousten tärkeimmät päätökset, kuten kristologinen kysymys ja kolminaisuusoppi, joka on määritelty nikealais-konstantinopolilaisessa uskontunnustuksessa, ovat kaikkien kristillisten kirkkojen yhteistä rikasta perintöä, enkä puutu tässä enemmälti niihin, vaan sellaisiin ortodoksisen kirkon erikoispiirteisiin, jotka ovat vieraita luterilaisuudelle maassamme.

Khalkedonin oppiin Kristuksen kahdesta luonnosta ja kirkon isien esittämiin Raamatun tulkintoihin pohjautui ortodoksisen kirkon oppi, jota luonnehtii sana »jumaloituminen», kreikaksi theosis. Tämä tarkoittaa Jumalan kaltaiseksi pyrkimistä eettisessä mielessä, pyrkimystä keskitetysti Jumalan yhteyteen rukouksen ja askeettisen kilvoituksen kautta. Kun Kristuksen persoonassa inhimillinen puoli tuli osalliseksi jumalallisesta energiasta, sai ortodoksinen pelastusoppi tästä näkemyksestä dynaamisen luonteen. Pelastuksessa on kysymys pyrkimyksestä Jumalan kaltaisuuteen. Näin pelastus on liikettä, alinomaista liikettä pahasta hyvään.<sup>4</sup> *Tito Colliander* luonnehtii sitä näin: »Tästä syntyy tarve taistella kaikkia pahoja taipumuksia vastaan: usko ja teot solmivat erottamattoman liiton, joka painaa leimansa koko ihmisen persoonaan ja hänen elämäntapoihinsa.» »lankaik-

3. *P. J. Malitski* Kristillisen kirkon historia (Savonlinna 1928), s. 290.

4. *Johannes N. Karmiris* Abriss der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche, teoksessa *Panagiotis Bratsiotis* Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht I (Stuttgart 1959), s. 58, 64–68. *Seppo A. Teinonen* Symboliikan peruskurssi (1971), s. 40–41.

kinen elämä on siis nykyhetken pyrkimysten jatkoa ja seurausta.»<sup>5</sup>

Ortodoksisen kirkon erikoispiirteisiin kuuluu vielä pyhien ihmisten, erityisesti Neitsyt Marian kunnioittaminen, jonka pohjana on Efeson kokouksen oppi v:lta 431. Tunnustaessaan Kristuksen jumaluuden kirkko kunnioitti myös Hänen Äitiään Jumalansynnyttäjänä ja Ainaisena Neitseenä. Neitsyt Marialla on tärkeä sija kultissa ja ikonitaiteessa. Hänelle on omistettu paljon hymnejä ja kirkollisia juhlia. Neitsyt Marian kultillinen kunnioitus voimistui 400-luvulta lähtien, ja historioitsijat ovat nähneet tässä hedelmällisyyskultin sekä Artemiksen, Kybelen ja Isisin palvonnan tunkeutumista kirkkoon. Protestanttisen kirkon käsityksen mukaan tältä opilta puuttuu raamatullinen pohja ja siksi se on sen hylännyt. Ortodoksinen kirkko puolustaa kuitenkin oppia Neitsyt Mariasta vedoten Raamattuun ja alkukirkon traditioon pitäen Häntä esi-ukoilijana. Hänessä idealisoituvat myös eettiset käsitykset äidistä, uhrautumisesta ja puhtaudesta.

Toinen ortodoksisen kirkon luonteenomainen piirre on ikonien kunnioittaminen. Ikoneja on kutsuttu kauniisti »uskonnollisiksi tutkielmiksi viivoin ja värein» sekä »ikkunoiksi taivaaseen».

Alkukirkko ei tuntenut mielenkiintoa kuvallisiin esityksiin. Kreikkalaiseen henkiseen ilmapiiriin tottunut kansa ei kuitenkaan voinut olla ilman uskonnollisia kuvia. Näin ollen kirkon oli annettava periksi kansan totumuksille. Maallinen ja suurelta osalta pakanallinen taide sai uuden kristillisen sisällön. Vaikutteita ikonitaiteeseen tuli Egyptin, Kreikan ja Rooman taiteesta.

Ikonikultti synnytti 700-luvulla pitkällisen riidan, varmasti suurimman ja kiivaimman taideriidan, mitä historia tuntee. Se kesti vuosisadan ja sitä ratkaisemaan kutsuttiin v. 787 seitsemäs yleinen kirkolliskokous, jonka opin mukaan ikoneja tuli kunnioittaa, mutta niitä ei saanut palvoa. Ikonimaalarien oli työs-

5. *Tito Collander* Kreikkalais-ortodoksinen usko ja elämännäkemykset (Turku 1952). s. 26—27.

sään noudatettava ikonikaanonia eli ohjesääntöä, koska ikonien tehtävänä oli tulkita kirkon oppia.

Ortodoksinen ikoni sidottuna liturgiseen jumalanpalveluselämään muistuttaa näkymättömästä seurakunnasta, joka yhtyy maallisen seurakunnan kanssa Jumalaa ylistämään. Näin ortodoksinen kirkkotaide sai mystisen sävytyksen. Lännen kirkkotaide kehittyi eri suuntaan Kaarle Suuren Bysantin vaikutuksia vastustavien toimenpiteiden johdosta. Kirkkotaiteen esteettiset tavoitteet korostuivat lännessä voimakkaammin kuin hengelliset.<sup>6</sup>

Varsinkin munkkien suuret joukot kannattivat innokkaasti ikonien kunnioitusta. Ikoniriitojen vuosisata, 700-luku, oli luostarilaitoksen nousukautta Bysantin keisarikunnassa, ennenkaikkea Konstantinopolissa, missä *Theodoros Studites* vaikutti perustamalla luostareita ja uusimalla luostarisäädäntöjä. Alun alkaen itämainen luostarilaitos sai kontemplatiivisen luonteen, mikä tarkoittaa mietiskelyä ja rukouselämää. 900-luvulla syntynyt Athoksen luostariyhdyskunta oli, paitsi kuuluisa kilvoittelupaikka, myös monien hengellisten virikkeiden tyysija. Munkit taistelivat kirkon riippumattomuuden puolesta ja opettivat. Länsimaiset luostarit asennoituivat kyllä aktiivisemmin ympäristöönsä kuin itäiset, mutta luostarien merkitystähän ei voida arvioida yksinomaan sen perusteella, mitä ne maailmalle merkitsivät, vaan ensisijaisesti, mitä hengellinen kilvoittelu merkitsi sitä harjoittaville.

### *Liturginen elämä*

Ortodoksista kirkkoa pidetään liturgisena kirkkona ja sen jumalanpalvelusten syvällisyys nykyisenä ekumeenisena aikana on saanut arvostusta toisuskoistenkin taholta. Tämä hengellinen rikkaus on bysanttilaisen ortodoksian suurimpia perintöjä. Ortodoksiset jumalanpalvelukset ovat säilyneet sellaisina, miksi ne

6. H. P. Gerhard *Ikonien maailma* (Helsinki 1968), s. 10–32.

muotoutuivat bysanttilaisena kautena, ja ne ovat samanlaisia kaikkialla ortodoksisessa maailmassa.

Bysanttilaisesta jumalanpalveluksesta tuli monien aineksien synteesi. Vanhan Testamentin synagoogapalveluksesta omaksuttiin kaavan ja järjestyksen idea päivän, viikon, jopa vuodenkin palveluksia varten. Runollisten ja sisältörikkaiden psalmien käyttö oli ja on edelleen runsasta. Kirkkolauluille ja hymneille, jotka olivat sisällöltään dogmaattisia ja raamatullisia, tuli keskeinen asema jumalanpalveluksissa. Ne tulkitsivat kirkolliskousten oppeja Kolminaisuudesta, Kristuksesta ja Neitsyt Mariasta ja sisäistivät siten ne kirkkokansan mieliin. Hymnirunouden laajetessa suoritettiin systematisointi järjestämällä kokoelmia erilaisia kirkkovuoden osia varten. Kahdeksansävelmistö eli Oktoehos oli vuoden eri sunnuntaipäiviä varten, paastotriodion pääsiäistä edeltävää suurta paastoa varten ja juhlatriodion pääsiäisen ja helluntain välistä juhlakautta varten. Samoihin aikoihin muodostui juhlakalenteri, jossa kristologiset ja mariologiset juhlat muodostivat kahdentoista suuren juhlan sarjan.<sup>7</sup>

Jumalanpalveluksiin toivat juhlavuutta kulkueet ja pitkänikäntöivotukset hengelliselle ja maalliselle esivallalle. Loistokkuutta antoivat papiston puvut. Jumalanpalvelusten juhlava näyttävyyttä ja havainnollisuutta sai virikkeitä keisarillisesta hovista ja se oli tarpeellinen myös ihmispaljouden vuoksi, joka täytti kirkot.

Kreikkalainen draama oli osittain taustana jumalanpalvelusten symboliselle muodolle. Liturgia, jonka keskeisenä osana oli eukaristiapalvelus, ehtoollinen, kuvasi Jeesuksen elämää syntymästä ylösnousemukseen ja taivaaseen astumiseen asti. Opetus tapahtui vertauskuvoin. »Näin jumalanpalveluksista muodostui valtaisa sanojen ja toimitusten muodostama katedraali, jonka tuhannet ihmiset hengen opastamina olivat tuhansien vuosien aikana rakentaneet.»

7. *Alexander Schmemmann* Introduction to Liturgical Theology (London 1966), s. 33—40, 67—70 ja 72—86. *Alexander Schmemmann* The Historical Road of Eastern Orthodoxy (London 1963), s. 151—153 ja 214—227.

On syytä vielä erikoisesti tähdentää, että jumalanpalveluskäytäntö yhtenäistyi Bysantissa. Luostareilla oli tärkeä merkitys esikuvina, varsinkin kahdella luostarilla: Jerusalemin Pyhän *Sabban* luostarilla ja Konstantinopolin Theodoros Studiteen luostarilla. *Johannes Krysostomoksen* liturgia, jota seurattiin Konstantinopolissa, yleistyi koko valtakunnassa syrjäyttäen muut liturgiat, lukuunottamatta *Basileios Suuren* liturgiaa. Näitä toimitetaan vielä nytkin ortodoksisissa kirkoissa kaikkialla.

Romanialainen teologi *Theodor M. Popescu* luonnehtii ortodoksista jumalanpalvelusta seuraavasti: »Ortodoksinen jumalanpalvelus on täynnä dogmaattisia ajatuksia, uskonnollisia runoja, raamatullista aromia ja paastoajan jumalanpalvelusten katumusta ja herätysshuutoa. Se on majesteesillinen olematta teatraalinen. Se on ylevä, lämmin ja kuvauksellinen.»<sup>8</sup>

Ortodoksinen kirkon asema uskontojen kartalla ei ole ollut helppo. Ajattelemme vain islamin ja turkkilaisten puristuksissa vietettyjä vuosisatoja lähi-idässä ja Balkanilla. Jumalanpalvelukset olivat silloin melkein ainoa sallittu tapa opettaa. Tänäkin päivänä rikassisältöisillä jumalanpalveluksilla on suuri merkitys maissa, missä uskonnolliselle julistukselle on asetettu rajoituksia.

#### *Keisarin valta kirkossa*

Kirkon laajentuminen ja toiminnan monipuolistuminen edellytti myös sen organisoitumista sekä kirkon ja valtion suhteiden määrittelyä. Kuuluisassa keisari *Justinianuksen* 6. Novellassa sanottiin, että kirkko ja valtio, kumpikin, olivat Jumalan lahja ihmiskunnalle. Nämä kaksi järjestelmää olivat peräisin samasta lähteestä, Jumalasta. Jumalan tahdon mukaan niiden tuli olla sopusoinnussa keskenään, vaikka kummallakin oli oma tehtävänsä.

8. *Theodor M. Popescu* Ortodoksinen kirkko nykyään (Helsinki 1944), s. 38.

Jo Konstantinus Suuren aikana Itä-Roomasta tuli kristillinen teokraattinen valtio, mutta Justinianuksesta tuli kirkon ja valtion suhteiden varsinainen ideologi. Justinianuksen muotoilemaa kirkon ja valtion välistä suhdetta kutsutaan nimellä »sinfonia». Edellä esitetyt 6. Novellan sanat luonnehtivat sitä. Sinfonia tarkoitti sopusointua kirkon ja valtion välillä, jota verrattiin sielun ja ruumiin liittoon. Valtio vastasi maallisista asioista, kirkko hengellisistä. Lisäksi näiden välillä edellytettiin yhteistoimintaa ja vuorovaikutusta valtion vastatessa kirkon yhteydestä ja tukiessa lähetystoimintaa sekä kirkon kaikkinaista hyvinvointia. Kirkko puolestaan kasvatti kansaa ja hengellisellä elämällään edisti valtakunnan hyvinvointia.

Sinfonia synnytti dramaattista jännitystä keisarin ja kirkon välille keisarien puuttuessa kirkon elämään. Kun keisarilla oli suojeluvelvollisuus kirkkoon nähden, kirkko joutui vähitellen keisarin asettamiin kahleisiin. Justinianuksen 6. Novellan periaatteet edelleen kehitettyinä johtivat valtion ja kirkon samais- tamiseen. Myös bysanttilaisuuden ja ortodoksisuuden, kansallisuuden ja uskonnon yhteenkuuluvaisuus tuli itsestään selväksi. Näin tapahtui varsinkin sen jälkeen, kun lähi-idän Bysanttiin kuuluneet kansat, kuten egyptiläiset ja syyrialaiset joutuivat arabien alaisuuteen ja pois Bysantin herruudesta.

Kirkkohistoria osoittaa lukuisia patriarkkoja ja suuret joukot munkkeja, jotka taistelivat kirkon riippumattomuuden puolesta, mutta voitto jäi keisarille. Tulos kuvastui teologiastakin, jonka harjoittaminen sai valtiollisia tarkoituksia, kun tärkeimpänä pidettiin sovun ja yksimielisyyden säilyttämistä. Etsittiin sopua, ei totuutta. Siksi kouluteologia sai Bysantin loppukaudella konservatiivisen, taantumuksellisen luonteen. Status quon säilyttäminen tuli tavoitteeksi.<sup>9</sup>

9. *Schmemmann* 1963, s. 151—153, 214—227. *Endre von Ivánka* Die Ausformung der Orthodoxie. Handbuch der Ostkirchenkunde (Düsseldorf 1971), s. 33—38. *A. U. Kartaschov* Die Kirche und der Staat, teoksessa Kirche, Staat und Mensch. Russisch-orthodoxe Studie (Genf 1937), s. 82—85.



Lännessä kirkko pyrki riippumattomuuteen käyttäen omaa kanonista oikeuttaan, veronkantoa ja omia rankaisukeinojaan. — Bysantissa valtiovallan toimesta vainottiin toisinajattelevia, lännessä kirkon toimesta. Kun idässä kirkko sitoutui bysanttilaisuuteen, lännen kirkko pyrki ylikansalliseksi järjestöksi paavin johdolla. Kirkolle toivat lännessä maallista valtaa kirkkovaltio sekä läänityslaitos. Lännessä kirkon ja valtion valtataistelu johti investituurariitoihin, »Baabelin vankeuksiin» ym. konflikteihin.

Harmooninen suhde kirkon ja Bysantin valtion välillä edisti lähetystyötä Armeniassa, Syyriassa, Egyptin koptien keskuudessa sekä sittemmin erityisesti slaavien keskuudessa.<sup>10</sup>

Slaavilaiset valtiot omaksuivat kristinuskon mukana Bysantilta myös sinfonia-idean. Konstantinopolin kukistuttua ja Venäjän kirkon itsenäistyttyä Konstantinopolista ja myöhemmin muututtua patriarkkakunnaksi, Venäjällä syntyi teoria kolmannelta Roomasta. »Kaksi Roomaa on kukistunut, mutta kolmas seisoo lujana, eikä neljättä tule olemaan.» Näin kirjoitti pihkovalainen munkki *Filofei* suuriruhtinas *Uasili III:lle*. Tämän mukaan Venäjän tsaari oli Bysantin keisarin kukistuttua oikeuskoisuuden vaalija ja suojelija.

Myöhemmin ortodoksiset valtiot omaksuivat länsieurooppalaiset mallit suhteessa kirkkoon. Venäjä otti *Pietari Suuren* toimesta esikuvaksi Saksan ruhtinaskuntien kirkollisen organisaation ja 1800-luvulla itsenäistyneet Balkanin valtiot seurasiivat länsieurooppalaismalleja.<sup>11</sup>

Sinfonia-teoria on saanut osakseen erilaista arvostelua. USA:ssa toimiva ortodoksinen teologi *Alexander Schmemmann* pitää Justinianuksen toimenpiteitä tältä osin monien ortodoksisen idän epäkohtien alkujuurena.<sup>12</sup> Toinen ortodoksinen teologi, kirkkohistorioitsija *A. U. Kartashev*, joka toimi synodin viimeisenä yliprokuraattorina Venäjän vallankumouksen aikana

10. *Kartaschov* mt. s. 84—85.

11. *Schmemmann* 1963, s. 310—317. *Kartaschov* mt. s. 85—86.

12. *Schmemmann* mt. s. 144—146.

ja myöhemmin emigranttiteologina Pariisissa, katsoo, että By-santin kirkollisten olojen arvostelu on saanut yksipuolisen protestanttisen sävytyksen. Kartašev piti sinfoniaa parempana kuin protestanttista ruhtinasvaltaan nojautunutta kirkkojärjestystä tai roomalaiskatolista paavinvaltaa, joka historian kuluessa on aiheuttanut suuria repeämiä kirkossa. Edelleen hän muistuttaa, että meidän ja bysanttilaisen kauden välillä ovat valistuksen ja vallankumouksien ajat ja niiden tuomat monenlaiset seurausilmiöt yhteiskunnassa ja ajattelutavoissa ja että kirkon asema eri maissa on nyt hyvin kirjava, joten syntyy tiettyjä vaikeuksia sinfoniaa arvosteltaessa.<sup>13</sup>

### *Kirkon hallinto*

Kuten on käynyt ilmi, kirkon pyrkimyksenä oli yhtenäisyyden säilyttäminen. Tätä tarkoitusta varten tarvittiin myös alueellinen organisaatio, jota luudessaan kirkko seurasi Itä-Rooman valtioshallinnon alueellista jakoa. Ylimpinä olivat itsenäiset eli autokefaaliset patriarkaattit, joita oli viisi: Rooma, Konstantinopoli, Aleksandria, Antiokia ja Jerusalem. Kaikki nämä olivat hallintokaupunkeja, suuria asutus- ja kulttuurikeskuksia sekä — Konstantinopolia lukuunottamatta — apostolisen perinteen omaavia, ts. joku apostoleista oli ollut seurakuntaa perustamassa tai johtamassa.

Suurten kaupunkien ja provinssikeskusten metropoliitat ja arkkipiispat olivat alistettuja patriarkkojen johtoon. Metropolitojen ja arkkipiispojen alaisina olivat piispat. Kirkko kokonaisuutena muodostui autokefaalisten kirkkojen unioniksi, jonka ylimpänä auktoriteettinä olivat ekumeeniset kirkolliskokoukset.

Lännen kirkkonäkemys muodostui erilaiseksi. Kun itä piti kirkon ykseyttä rakkauteen pohjautuvana mystillisenä liittona, jonka päänä oli Kristus, niin länsi katsoi, että oli olemassa myös näkyvä ykseys, joka toteutui paavin johdolla.

13. *Kartaschov* mt. s. 86—102.

Idän käsitysten mukaan Rooman paavi oli yksi patriarkoista, jolla oli juridinen hallinto-oikeus lännessä. Totta on, että idän piispat usein kääntyivät konfliktitilanteissa Rooman paavin puoleen, koska hän Rooman piispana ja apostoli Pietarin seuraajana omasi arvovaltaa. Hänelle tuli näin ollen eräänlainen moraalinen johtoasema, ei juridinen, itäisiin piispoihin nähden. Myös pääkaupungin hiippakunnan johtajan, Konstantinopolin piispan, arvo nousi, minkä takia Khalkedonin kirkolliskokous v. 451 tunnusti hänet samanarvoiseksi Rooman paavin kanssa, vaikka paavi mainittiinkin ensin. V. 595 patriarkka Johannes Paastooja otti ekumeenisen patriarkan arvon. Rooma ei hyväksynyt näitä päätöksiä. Sen sijaan paavi katsoi omaavansa tuomio-oikeuden vanhan tradition mukaan koko kirkossa.

Näin oli syntynyt kaksi ekklesiologiaa eli seurakunta- tai kirkkokäsitystä: itäinen itsenäisiin patriarkaatteihin perustuva ja läntinen koko kirkon yli ulottuva paavin valtaan pohjautuva.<sup>14</sup>

Tämä oli aikaa myöten johtava kirkkojen eroon. Lisäksi tuli monia muita seikkoja, jotka aiheuttivat vieraantumista ja etäännyttymistä kirkon itäisten ja läntisten osien välillä. Niillä oli erilainen kulttuuripohja. Idässä hellenismi vaikutti enemmän kuin lännessä, missä elämä barbaarikansojen parissa toi omat vivahteensa. Oli kielellinenkin jakauma, josta tuli kultillinen riidanaihe, kun läntinen jumalanpalveluskäytäntö hyväksyi vain latinan. Kilpailua syntyi mm. slaavien käännäyttämistä.

Bulgarian tapaus on tyypillinen aikakaudelle ja Bulgarian ratkaisut tulivat suuntaa-antaviksi slaavilaiselle maailmalle. Bulgarianlaiset tunsivat muiden barbaarien tavoin haltioitunutta kunnioitusta Konstantinopolin suuruutta ja kauneutta kohtaan. Pyrkimys sen kulttuurin piiriin toteutui kuitenkin vain kristinuskon välityksellä. Pelättiin kuitenkin, että Itä-Rooman keisarikunta imaisisi kristinuskon välityksellä bulgarialaiset valtiolli-

14. *Schmemmann* 1963, s. 237—246. *von Iwänka* mt. s. 21—29. *Steven Runciman* *Byzanz von der Gründung bis zum Fall Konstantinopels* (München 1969), s. 159.

sestikin. Kuningas Boris horjui Konstantinopolin ja Rooman välillä, epätietoisena kummalta saisi varmemman kirkollisen riippumattomuuden. Sekä Bysantir. valtiollisen painostuksen että muidenkin syiden takia Bulgarian kirkko alistui lopuksi Konstantinopolin johtoon. Tämä tapahtui v. 870. Näin slaavilaislähetyksen alullepanemien lähetysaarnaaajien Kyrilloksen ja Methodioksen oppilaiden työ pääsi jatkumaan slaavinkielisenä. Bulgariasta muodostui myös lähetystyön sillanpääasema muiden slaavien, kuten esim. venäläisten, keskuuteen kristinuskoa juurrutettaessa.<sup>15</sup>

Slaavien liittyminen Konstantinopolin patriarkan johtoon synnytti Konstantinopolissa omanarvontuntoa. Samanaikaisesti Rooman huomio kääntyi yhä enemmän länteen päin. *Pipin Pienen* kruunaaminen kuninkaaksi ja Kaarle Suuren voitelemisen keisariksi vieroitti paavin valtiollisestikin Bysantin keisarikunnasta.

Kirkkojen suhteita kärjistikivät edelleen henkilökohtaiset kannanotot. Näin tapahtui, kun paavi *Nikolaos* puuttui patriarkkariitaan, joka oli puhjennut Konstantinopolissa, tuomiten patriarkka *Fotioksen*, erään merkittävimmistä tämän patriarkanistuimen haltijoista. Seuraavan kerran suuret henkilökohtaiset yhteenotot johtivatkin kirkkojen eroon. Eräiden poliittisten tapahtumien johdosta patriarkka *Mikael Kerullarios* ryhtyi taistelemaan kirkkonsa riippumattomuuden puolesta sekä keisaria että Rooman paavia vastaan arvostellen poleemisesti lännen kirkon omaksumaa erilaista traditiota. Paavi *Leo IX* lähetti kriisitilannetta selvittämään delegaation, jonka johtaja kardinaali *Humbert* oli hänkin omalla tavallaan kovan linjan miehiä. Keisarin välitysyriytykset eivät tuottaneet tuloksia. Mikael Kerullarios antoi delegaation odottaa puheilleen pääsyä useitakin viikkoja, josta suuttuneena kardinaali Humbert jumalanpalveluksen aikana toi seurueineen Sofian kirkon alttaripöydälle heinäkuun 16. p:nä 1054 kirkonkirousjulistuksen patriarkka Mikael Kerulla-

15. *Schmemmann* 1963, s. 258—267. *H. Kirkinen—U. Railas* Ortodoksisen kirkon historia (Kuopio 1963), s. 72.

riosta vastaan. Kohta tämän jälkeen patriarkka julisti legaatit anateemaan. Kirkolliskokouksen päätös nimitti legaatteja jumalattomiksi ihmisiksi »lännen pimeydestä» sekä »villisioiksi, jotka olivat tulleet hurskauden valtakuntaan kukistamaan totuutta». Huomaamme, että silloinkin pystyttiin käyttämään rehevää kieltä vastustajasta.<sup>16</sup>

Näistä henkilökohtaisista tuomioista alkoi kirkkojen ero, joka syvenemistään syveni. Neljäs ristiretki juurrutti latinalaisvihan entistä syvemälle kansan mieliin, koska ristiretkeläiset hävittivät Konstantinopolia sekä hallitsivat sitä yli puolen vuosisataa. Paavi yritti palauttaa kirkon yhteyden käyttäen hyväkseen sitä ahdinkotilaa, minkä Balkanille leviävä turkkilaisvaara By-santin keisarikunnalle aiheutti. Unionipäätökset, jotka tehtiin keisarin painostuksesta, raukesivat tyhjiin, koska ne eivät rakentuneet rakkaudelle ja ymmärtämykselle vaan painostukselle.

Näin kävi vähän ennen Konstantinopolin kukistumista v. 1453. Konstantinopolilaiset toivoivat mieluummin joutuvansa turkkilaisten ikeeseen kuin latinalaisten valtaan. On jollain tavalla niin tyypillistä vihan tilanteelle, ettei silloin pystytä näkemään yhdistäviä tekijöitä, mutta sen sijaan etsitään ja korostetaan erottavia piirteitä.

On pohdittu, kumman kirkon syyksi on ero luettava. Asiaa on mahdotonta käsitellä objektiivisesti. Viime aikoina on suoritettu uusia kannanottoja, mm. Rooman kirkon taholla on suoritettu *Fotioksen* uudelleen arviointeja.<sup>17</sup> Mielestäni *Alexander Schmemmann* on päässyt lähelle objektiivisuutta sanoessaan, että kreikkalaisia on syytettävä pikkumaisuudesta ja ahdaskatseisuudesta, kun nämä tarttuivat traditio- ja kulttikysymyksiin ja kärjistikivät ne suuren riidan asteelle. Mutta pohjimmaisena syyinä sittenkin on ollut paavin primaattikysymys.<sup>18</sup>

Näin ortodoksinen kirkko joutui ahdistetuksi sekä lännestä

16. *Schmemmann* 1963, s. 245—251. *Malitski* mt. s. 482. *Kirkkinen—Railas* mt. s. 82.

17. *Schmemmann* mt. s. 246—247.

18. Sama, s. 249.

että idästä käsin, kun vähitellen itäiset alueet joutuivat Turkin valtaan. Konstantinopoli kukistui lopullisesti 1453. Venäjä tahtoi edustaa tämän jälkeen — kuten on jo mainittu — ortodoksiaa. Balkanin kreikkalaiset ja slaavit saivat Turkin ikeen alla eräänlaisen autonomian turkkilaisen väestön keskuudessa johtajanaan Konstantinopolin patriarkka. Hän oli näin ollen kristittyjen sekä maallinen että kirkollinen johtaja ja edusti myös muita patriarkkoja Korkeaan Porttiin päin. Kristittyjen oikeudet riippuivat kuitenkin sulttaanin suomasta armosta. Patriarkkojen aseman vaikeutta osoittaa mm. se, että heidän erottamisensa Korkean Portin toimesta toistuivat tuhka tiheään. Kristittyjen asema Turkin valtakunnassa huononi 1600-luvulta lähtien hui pentuen laajoihin vainoihin 1800-luvulla. Länsimaat tukkivat korvansa ja sulkivat silmänsä näiltä tukeakseen »Euroopan sairasta miestä» Venäjää vastaan. Liberalisoituvan Euroopan kansallispoliittiset tavoitteet olivat tärkeämmät kuin kristittyjen aseman huononeminen Turkissa Balkanin kansojen itsenäistymispyrkimysten myötä.<sup>19</sup>

Balkanin kansojen itsenäistymisen mukana itsenäistyivät myös niiden kirkot. Kirkko tuki osaltaan valtiollisia itsenäistymispyrkimyksiä ja kansallisia virtauksia. Pohjana oli muinainen Bysantissa syntynyt näkemys kansallisuuden ja kirkon yhteenkuuluvuudesta ja samaistumisesta, mikä käsitys eli myös Venäjällä. On jollain tavalla tuttua kuulla puhuttavan venäläisestä »pravoslaaviasta». Turkkilaisvallan aikana kirkko oli Balkanin kristittyjen henkinen selkäranka sekä ainoa merkittävä kansallisen ryhdin ylläpitäjä. 1800-luvulla länsimainen kansallisuusaate toi uusia virikkeitä ja näkemyksiä Balkanillekin. Se innosti ja kiihdytti mieliä ja viritti toimintaa. Schmemann ei pidä tätä kirkon kannalta pelkästään positiivisena ilmiönä. Hän sanoo, että kansallisuusaatteesta tuli epäjumala, jonka alttarille uhrattiin myös kirkollisia arvoja. Edelleen hän valittaa, että kansallisuusaate pirstoi Balkanin kansat.<sup>20</sup> *Ernst Benz* puhuu

19. *Schmemann* mt. s. 273—276.

20. Sama, s. 279—281, 289—291.

nationalismista fyletismi-nimisenä harhaoppina ja sen synnyttämistä haitoista. »Yhä uudestaan — hän kirjoittaa — voidaan havaita nykyaikanakin yritettäessä saada aikaan kiinteitä yhteyksiä ortodoksian piirissä, että kansallinen itsekkyyks on voimakkaampaa kuin tietoisuus ekumeenisesta yhteenkuuluvuudesta.»<sup>21</sup>

Aivan viime aikoina on kehitys kulkenut positiiviseen suuntaan. Tästä ovat osoituksena panortodoksiset kokoukset 1960-luvulla sekä suuren synodin, yleisen kirkolliskokouksen, valmistelutyöt.

Tällä hetkellä on yleisortodoksinen tilanne seuraavanlainen: Venäjän, Bulgarian, Serbian ja Romanian kirkot ovat itsenäisiä patriarkaatteja. Kreikan ja Kyproksen kirkot ovat itsenäisiä arkkiepiispakuntia. Itsenäisiä ovat myös Tšekkoslovakian ja Puolan kirkot. Niitä johtavat metropoliitat. Siinain luostari, Suomen ortodoksinen kirkko ja Kreetan kirkko kuuluvat Konstantinopolin patriarkaattiin autonomisina. Konstantinopolin patriarkaatilla on hiippakuntia ja eksarkaatteja myös Euroopassa, Amerikassa ja Australiassa ja Moskovan patriarkaatilla Länsi-Euroopassa. Moskovan ja koko Venäjän patriarkka myönsi v. 1970 itsenäisyyden Amerikan autokefaaliselle kirkolle, jonka jäsenet ovat venäläisiä. Alkuperäiset itsenäiset patriarkaatit, Aleksandria, Antiokia ja Jerusalem, elävät islaminuskoisten keskellä. Georgian kirkon johtaja on katolikos-paavi.

Tällä tavalla toimii yleisten kirkolliskokousten aikana syntynyt autokefaalisten ortodoksisten kirkkojen yhteisö 1900-luvulla.

Edellä on käsitelty asioita, jotka tuovat mieleen Goethen kirkkohistoriaa koskevan tulkinnan: »Kirkkohistoria on erehdysten ja väkivallan sekasorto.»

Murrosajoille ovat ominaisia yritykset ja erehdykset, joiden seuraukset ulottuvat kauas eteenpäin. Erehdyksiä on helpompi huomata kuin oikeita ratkaisuja. Kirkon toimintaa tarkasteltaessa nähdään kuitenkin vain historiallinen pintakerros; voimaa

21. *Ernst Benz* Idän kirkko (Joensuu 1970), s. 242.

antavat syvyydet pysyvät kätkettyinä.

Lopuksi on vielä kokoavasti todettava seuraavaa: Kuten moderni katolisuus kiteytyi keskiajalla ja vastareformaation aikana, samoin ortodoksisuus sai historialliset kaanoninsa ja nykyisen muotonsa bysanttilaisena aikana. Bysanttilaisen ajan tyypikon eli jumalanpalvelusjärjestys sekä eukaristiakäytäntö eroavat tuskin lainkaan meidän omista jumalanpalveluksistamme. Ortodoksinen ikoni maalataan yhä bysanttilaisen perinteen mukaan. Tällainen perinteen kunnioitus on ortodoksisen kirkon sekä voima että heikkous. Joku voi pitää heikkoutena liiallista taaksepäin katsomista. Toisaalta arvokas perinne on antanut turvallisuutta historian henkisissä murroksissa ja vaikean tehtävän hoitamisessa uskontojen karalla.



## SUMMARY

*Viktor Railas, The Byzantine Tradition in the Orthodox Church.*

In order to understand Orthodoxy it is of primary importance to take into consideration the era of ecumenical councils and the Byzantine era, which in spite of the many external political turmoils and internal disturbances were creative periods in many respects. The Doctrine of Trinity expressed in the Nicene creed and the Dogma of the Divine and Human Nature of Christ defined in the council of Chalcedon became the essence of faith in the Orthodox Church. The orthodox doctrine of theosis, which gives orthodox ethics its dynamic character is based on it. The ecumenical councils confirmed the veneration of Virgin Mary, of saints and of icons. The church also acquired its administrative organization in the Byzantine era. The relations between the church and the state were defined according to the theory of »symphony» of Justinian I, but from time to time this led to the subordination of the church to the state. The Slavic peoples adopted the idea of symphony. In the east the church became a union of independent ecclesiastical districts, the patriarchates, tied together by a mystic unity and regarding the ecumenical councils as their highest authority. A different concept of the church based on the supremacy of the pope was developed in the west. This was the most important reason for the separation of the churches on 1054. — Thus, all the various aspects of the present-day Orthodox Church were formulated in the Byzantium and in the era of ecumenical councils. This respect of tradition is both the strength and the weakness of the Orthodox Church. Looking back to the past — a certain conservatism — can be regarded by some as a weakness. On the other hand, tradition gives a firm and safe basis in the spiritual crises of history.

## MARIAANISIA AIHEITA SUOMEN ORTODOKSISEN KIRKON LITURGISISSA TEKSTEISSÄ

Ortodoksisen Kirkon liturginen aarteisto sisältää runsaasti Neitsyt Mariaa koskevia lausemia, joilla on koko ortodoksisen Kirkon uskoa kuvaavina teologisen mariologisen tutkimuksen kannalta ensiarvoinen merkitys. Suomen ortodoksisen Kirkon liturgiset tekstit ovat tietenkin suurimmaksi osaksi käännöksiä yhteisestä tekstiaineistosta, mutta ne edustavat samalla suomalaiskansallista mariaanista perinnettä. Seuraavassa tarkastellaan näitä aiheita Suomen ortodoksisen Kirkon tekstieditioiden pohjalta.

### I Vigilia ja liturgia

Ortodoksisen Kirkon liturginen elämä on rukoustunteen ilmaisemista tietyissä Kirkon määräämissä muodoissa<sup>1</sup> sekä samalla yhteyden kokemista Jumalan ja koko hänen luomakuntansa kanssa. Edelleen ortodoksisen uskon olemuksesta seuraa, että sunnuntai (merkityksessä lauantai-illasta sunnuntai-iltaan) on liturgisen elämän keskeisin aika. Tässä mielessä on näissä teksteissä olevilla mariaanisilla aiheilla erityisen suuri merkitys.

Sekä vigiliassa että liturgiassa luetavien ektenoiden lopussa toistuu mariaaninen muistelu:

---

1. Liturgiikka eli jumalanpalveluksen selitys (Kuopio 1950), s. 5. *R. Stählin* Geschichte des christlichen Gottesdienstes. Leiturgia I (Kassel 1954), s. 35.

Muisteltuamme kaikkein pyhintä, puhtainta, siunatuinta, kunniallista Valtiatartamme, ainaista Neitsyttä Mariaa . . .

Suomalainen muoto poikkeaa osin alkutekstistä lähinnä slaavilaisen vaikutuksen johdosta. Kreikan panagia on nyttemmin mielellään käännetty 'kaikkipyhä', slaavin presvjataja taas esiintyy vain mariaanisissa yhteyksissä; kreikan akhranta merkitsee lähinnä 'tahraton', slaavin prečistaja lähinnä 'puhdas', minkä merkityksen suomi on siis valinnut. Maria on edelleen Valtiatar (Despoina, Vladyčica). Termi ei ole eksklusiivinen, sillä vastaavaa maskuliinista muotoa käytetään kreikassa ja slaavissa sekä Kristuksesta että piispasta/papista. Edelleen esiintyy muistelussa luultavasti yleisin Mariasta käytetty nimitys, 'Jumalansynnyttäjä' (Theotokos, Bogorodica)<sup>2</sup>, minkä Efeson konsiili virallisti lähinnä areiolaista heresiaa vastaan. Vihdoin esiintyy Marian ainaisen neitsyyden aihe (aieparthenou, prisnodevu). Tämä aihe on voimakkaasti esillä Kirkon isien ja opettajien tuotannossa<sup>3</sup> ja sikäli ortodoksisen uskon huomattavimpia mariaanisia korostuksia eikä vähiten Suomen olosuhteissa. — Tämä muistelu sisältää näin ollen jo eräät ortodoksisen mariaanisen uskon keskeiset kohdat: (1) Maria on korkeasti pyhä, (2) puhdas eli tahraton, (3) Jumalansynnyttäjä, (4) ainainen neitsyt, s.o. neitsyt ennen Vapahtajan syntymää, sen aikana ja sen jälkeen, sekä (5) Valtiattareksi korotettu.

Vigilian ehtoopalveluksen lopulla kuullaan ortodoksisen Kirkon 'Ave':

- 
2. Termiä suomalaisella maaperällä on dogmaattisesti pohtinut mm. *Ortamo*. Ks. *N. Ortamo* Kolme lukua Neitsyt Marian kunnioittamisesta (Sortavala 1943) s. 13—17.
  3. Ks. esim. *Saint John Damascene De Fide Orthodoxa*, cap. 46 (Paderborn 1955), s. 170—173. *H. v. Eckardt Russisches Christentum* (München 1947), s. 118—119. *A. Bogolepov Orthodox Hymns* (New York 1965) s. 20—21, 40—44 ym.

Iloitse, Jumalan Äiti, Neitsyt armoitettu Maria,  
 Herra on sinun kanssasi, Siunattu olet Sinä naisten joukossa  
 ja siunattu on Sinun kohtusi hedelmä  
 sillä Sinä olet synnyttänyt sielujemme pelastajan.

Tässä yhteydessä — rukouksen yleismaailmalliseen käyttöön viitaten — todettakoon, että tämä ortodoksinen sanamuoto lisää hieman enemmän epitetettä Lk. 1:n tekstiainekseen kuin lännen Kirkon vastaava rukous, mutta toisaalta: ortodoksinen Kirkko ei tässä yhteydessä ano Marian esirukousta. Rukouksen sanamuoto slaavissa sisältää mielenkiintoisen yksityiskohdan: armoitettu = blagodatnaja, termi seuraa verbistä davat' = antaa; slaavilainen ajatus on siis se, että Maria on saanut paljon armoa, sen sijaan siis tässä yhteydessä Maria ei ole armon jakaja.

Vigilian aamupalveluksessa toimitetaan juhlallinen kanoni, jonka 9. veisu aina on mariaaninen. Tämän veisun edellä diakoni lausuu ikonostaasin pyhän oven vasemmalla puolella olevan Marian ikonin edessä:

Jumalansynnyttäjää, Valkeuden Äitiä, veisuilla kunnioittaen ylistäkäämme.

Termin 'Valkeuden Äiti' tulkinnassa lienee lähdeittävä siitä, että Kristus = Valkeus. Tämän jälkeen seuraa Marian kiitosvirren (Lk. 1: 47—55) veisaaminen, jonka lomaan sijoittuu ortodoksinen Kirkon ehkä kuuluisin mariaaninen ylistys, ns. Theotokion:

Me ylistämme Sinua, joka olet kerubeja kunnioitettavampi  
 ja serafeja verrattomasti jalompi,  
 Sinua puhdas Neitsyt Sanan synnyttäjä,  
 Sinua totinen Jumalansynnyttäjä.

Vertailu suomalaisen ja kreikkalaisen/slaavilaisen tekstimuodon välillä ei osoita suuria merkityseroja. Sisällöllisesti veisu on antoisa: Maria on taivaallisia olentoja verrattomasti ylevämpi. Ortodoksinen uskon mukaan taivaassa vallitsee

hierarkia<sup>4</sup>, jossa Maria on siis mitä korkeimmalla sijalla.<sup>5</sup> Samalla Maria liitetään tässä laajasti tunnettuun logos-käsitteeseen: Maria on Sanan (Logoksen) synnyttäjä, mikä puolestaan liittyy Marian viisausteologiaan.

Aamupalveluksen ollessa päättymässä kuullaan ortodoksisen mariaanisen uskon — monien tutkijoiden mukaan<sup>6</sup> — korkein aste, huudahdus:

Kaikkeinpyhin Jumalansynnyttäjä, pelasta meidät!

Tämä rukoushuudahdus (Hyperàgia Theotoke, sosen hemas/ Presvjataja Bogorodice, spasi nas) liittyy Marian epäilemättä pelastuksen myötävaikuttajiin. Intentio voitaneen tulkita ensi sijassa Marian esirukouksen voimallisuuden kautta, mikä ajatus esiintyy varsin runsaasti muissa yhteyksissä. Jälleen maailmankirkon kannalta on mielenkiintoista, että ortodoksinen Kirkko tässä huudahtaa julki uskon, josta esim. katolinen Kirkko vasta keskustelee (Corredemptrix-intentio).

Vigilian 8-sävelmäjaksot (Oktoehos) tuo tekstiainekseen lisää runsaasti variaatioita, joiden mariaaninen sisältökin on runsas. Tästä aineistosta seuraavassa muutamia esimerkkejä.

1. sävelmän dogmistikiira kuuluu:

Veisuin ylistäkäämme . . . Mariaa,  
koko maailman kunniaa, . . . taivaan porttia, ruumiittomien  
voimien veisausta ja uskovien kaunistusta. Sillä hän tuli tai-  
vaaksi . . .

- 
4. Esim. *N. Malinovski* Ortodoksinen Dogmaattinen Jumaluusoppi (Sortavala 1921), s. 256—287. *U. Lossky* Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche (Graz 1961), s. 124s. *M. Jugie* Theologia Dogmatica christianorum orientalianum (Paris 1933), s. 556s.
5. *S. Bulgakov* Kupina neopalimaja (Paris 1927), s. 128.
6. Ks. *E. Jungclaussen* Maria als Meditationsgestalt. *Kyrios* 1969/9, Heft 4, s. 222—243.

Lyötyään maahan vihan väliseinän hän toi...rauhan ja avasi valtakunnan.

• Hänessä meillä on uskon ankkuri...

Ensiksi lienee korostettava tässä esiintyvää Marian inhimillisyyttä, mistä seuraa, että Maria on 'koko maailman kunnia', s.o. Marian relevanssi on täydellinen. Edelleen Maria on taivaan portti, Marian rakkaus muihin luotuihin on niin suuri, että hän olisi mieluummin tuonelassa kuin taivaassa, jos se voisi pelastaa jonkun;<sup>7</sup> Marian kautta taivas tuli maan päälle tai kääntäen: hänen kauttaan maan päältä mennään taivaaseen. Jumalansynnyttäjänä Maria löi maahan vihan väliseinän (vrt. Ef. 2: 14) ja sikäli palautti paratiisillisen tilan.<sup>8</sup> Lopuksi Maria on uskon ankkuri: Maria ylläpitää uskovien toivoa perillepääsystä.<sup>9</sup>

Samana sävelmäjakson virrelmästikiirassa Marian ainaisen neitsyyden aihe, koska: »Hän, joka syntyi, oli Jumala, ja niin hän muutti luonnon lait.» Samassa yhteydessä uskovat vetoavat Mariaan, että hän kuulisi anomukset, joita hänen palvelijansa »temppelessäsi edeskannamme». Mielenkiintoinen yksityiskohta on, että uskovat ovat Marian palvelijoita ja kirkko on Marian temppeli. Intentio Mariasta Valtiattarena, jopa Kirkon Äitinä, häämöttää. Vastaava intentio esiintyy saman sävelmäjakson 9. veisussa.

2. sävelmäjakson virrelmästikiirassa on Marian esirukous-asema saanut korostuksen:

Sinä, oi Puhtain,...jolla on Hänen edessään äidillinen uskallus,  
älä lakkaa rukoilemasta Häntä meidän puolestamme...

7. *Eckardt* mt, s. 114—116.

8. *Ignatios Brjantsaninov* Asketičeskaja propoved IV (St. Peterburg 1905), s. 406. *Bulgakov* mt. s. 201—204.

9. *Lossky* mt. s. 246 s.

Mahdollisesti aihe on tullut Kaanan häiden (Jh. 2) esimerkistä: äitinä Maria saa Jeesuksen tekemään jotain, mitä Jeesus ei muuten aikonut tehdä, Maria on esirukoilija par-excellence! — Aamupalveluksen troparissa taas kuvataan Marian mysteeriota:

Ymmärryksen ylittäviä ja korkeasti kunniakkaita  
ovat Sinun salaisuutesi, oi Jumalansynnyttäjä . . .

Tärkeää on huomata, että ortodoksinen traditio ei tahdo määritellä, vaan palvoa.<sup>10</sup> »Itäinen ajattelu rakastaa mysteeriota, läntinen analyysin selkeyttä. Idän mariaaninen ajattelu on kontemplatiivista ja runollista . . . »<sup>11</sup>

3. sävelmäjakson dogmistikiirassa on jälleen mielenkiintoinen yksityiskohta: anotaan, että Maria rukoilisi Poikaansa niiden puolesta »jotka oikeauskoisesti Sinut Jumalansynnyttäjäksi tunnustavat». Marian tunnustaminen Jumalansynnyttäjäksi on ikäänkuin vetoamus, mutta samalla ilmeisen keskeinen opinkohta.<sup>12</sup>

Edelleen saman sävelmäjakson 9. irtossissa esiintyy merkittävä aihe:

Oi Kristus, Sinä olet antanut meille Synnyttjäsi  
häpeään joutumattomaksi esirukoilijaksi.  
Hänen rukoustensa tähden lahjoita meille Isästä lähtevä  
laupias Henki . . .

Ensiksikin Maria esirukoilijana on häpeään joutumaton (akataiskhynton, nepostydnuju), ts. Marian kautta Isälle mene-

- 
10. H. M. Biedermann Einige Grundlinien orthodoxen Kirchenverständnisses. Ostkirchliche Studien 1970/19, s. 3—18.  
11. R. Laurentain Die marianische Frage (Freiburg i.B. 1956) s. 179.  
12. Ignatios B. mt. s. 407. Bulgakov mt. s. 151—153.  
13. Samat, s. 404 ja s. 114, 128—130.

vät rukoukset eivät milloinkaan jää kuulematta. Mutta vielä merkittävämpi on aihe, jonka mukaan Isä lähettää Pyhän Hengen Marian rukousten kautta (vrt. Jh. 14: 16). Kristologian ja mariologian yhteys ilmenee tässä mitä korkeimmassa mielessä, ja tässä kuvastuu näin ollen Marian taivaallisen aseman hämmästyttävä korkeus.<sup>14</sup>

4. sävelmäjakson dogmistikiirassa kuvataan jälleen Marian ja ihmiskunnan suhdetta: »Sillä äidiksi ja meidän elämämme puoltajaksi teki Sinut Kristus . . . » Suomalaisesta muodosta ei ilmene selvästi, onko Maria käsitettävä myös kristittyjen äidiksi<sup>15</sup>; kreikkalaisessa muodossa rinnastus on selvempi. Sen sijaan hyvin selvästi esiintyy Maria kristittyjen puoltajana (Proxenor, Hodataistvo). Kysymyksessä voi olla Maria esirukoilijana sekä puolustajana kuoleman hetkellä<sup>15</sup> ja viimeisellä tuomiolla.<sup>16</sup>

Kanonissa esiintyy kirkkoisien runsaasti viljelemä Eeva—Maria -paralleeli:

Esiäitini Eevan kautta käärme vietteli minut . . .  
mutta Sinun kauttasi, oi Puhtain, on Luojani nyt vapauttanut minut turmeluksesta.  
Sentähden me kaikki Sinua autuaaksi ylistämme,  
oi Maria, Jumalan morsian.

Tässä yhteydessä ei voida luetella Eeva—Maria -paralleelin laajaa aineistoa<sup>17</sup>, riittänee, kun todetaan Marian esiintyvän nimenomaan Eevan lankeemuksen poistajana, ja kummatkin nähdään 'periytyvinä'. — Tässä yhteydessä kohtaamme ensimmäisen kerran Marian Jumalan 'morsiamena'. Maria on siis sekä Jumalan Äiti että Jumalan Morsian: Marian kohdussa tapahtuvan sikiämisen aikaansaa Jumala eikä mies (Lk. 1: 34—

14. A. Kniazeff Marie, Mère de l'Eglise. Le Messager Orthodoxe 1964 3—4, s. 57—59.

15. Bulgakov mt, s. 119.

16. Sama, s. 131—132. Ignatios B. mt, s. 428s.

17. Ks. esim. H. Graef Maria (Freiburg i.B. 1964), kirjallisuusluettelo.



35, 37—38). Toiseksi lienee ajateltava ortodoksista antropologista näkemystä: vasta mies + nainen on koko ihminen, tällainen 'vanha' pari oli Aadam + Eeva, 'uusi' on Kristus + Maria. Edelleen periaatteessa ei ortodoksinen ajattelu erota äitiä ja lasta toisistaan, mikä aihe ilmenee johdonmukaisesti Marian taivaaseenotossa, mihin palataan ko. juhlan yhteydessä.<sup>18</sup>

5. sävelmäjaksossa esiintyy Maria mm. merkityksessä 'läpikäymätön Herran portti, Sinun turvaasi rientävien suoja-muuri ja puolustus, . . . tyyni satama. . .' Käsite 'läpinäkymätön' liittyyneen Marian ainaisen neitsyyden aiheeseen, mikä aihe tulkitaan ennustuksesta käsin (Hes. 44: 2). Kun edellä Maria oli 'Jumalan morsian', voidaan tässä aihetta varioida: koska Maria kuuluu yksin Jumalalle, ei hän voi kuulua kenellekään miehelle, hänen porttiaan ei kukaan avaa, Hesekielin ennustuksen mukaisesti. Muut mariaaniset epiteetit kuvaavat suojaa ja turvaa, mitkä käsitteet usein liitetään äidillisyyteen. Kuten mm. *Laurentain* on osoittanut, voidaan äidinkaipuu todeta psykologiseksi osatekijäksi mariaanisessa hurskaudessa, s.o. Maria voidaan nähdä Jumalan vastauksena tähän kaikissa kansoissa, kulttuureissa, uskonnoissa jne. esiintyneeseen kaipuuseen. Aihe johtaisi erittäin laajaan uskontotieteelliseen materiaaliin, johon tässä yhteydessä voidaan vain viitata.

Sävelmäjakson katismatroparissa taas Maria on Jumalan läpitunkema vuori,

. . . ainoa silta jonka kautta maailmalla on pääsy Jumalan tykö. . .  
ja joka kuolevaisia iankaikkiseen elämään johdatat.

'Vuori' on mariaaninen kuva sikäli, että Marian saama kutsumus on verrattoman suuri, s.o. korkea.<sup>19</sup> Ainoa silta taas voi-

18. *Bulgakov* mt, s. 139—144. *N. Uoinov Iz'jasnenie Akafistnyh naime-novani* Bogomateri (Moskva 1892), s. 6.

19. *Uoinov* mt, s. 23.

taneen nähdä vain kristologisessa yhteydessä: Maria on ihmiskunnan puolelta (sic!) silta jumaluuteen, ja edelleen: Maria on loppuun asti jumaloitunut (theosis, oboženie) ja sikäli on vastarannalla jo johdattamassa täällä vaeltavia uskovia sinne. *Lossky* huomauttaa, että jumaloitumisen mahdollisuuden epäilijä ei näe kaikkein olennaisinta Kirkossa: »(hän) ei silloin näe Kirkon sydäntä, erästä sen salatuinta mysteeriota, sen salattua keskipistettä: hän ei huomaa, että (Kirkko) on jo yhdessä ihmispersoonassa päässyt täydellisyyteen, — persoonassa, joka jo on ylösnousemuksen ja tuomion tuolla puolen, kokonaan Jumalaan yhtyneenä. Tämä yksi on Maria, Jumalan Äiti.»<sup>20</sup>

7. sävelmäjakson trcparissa Maria esiintyy liitettynä ortodoksisen uskon keskusaiheeseen, ylösnousemukseen:

Oi... Jumalansynnyttäjä, Sinä ylösnousemuksen aarreaitta...

Pääsiäissanoman keskeisyyteen viitaten on siis erityinen merkitys sillä, että Marialla on osallisuus, jopa täyteys ylösnousemuksessa. Tässä on ainakin kaksi aihetta: ortodoksinen Kirkko on säilyttänyt perinteen, jonka mukaan Maria oli ensimmäinen Kristuksen ylösnousemuksen todistaja<sup>21</sup>, toisaalta hänet itsensä otettiin taivaaseen kolmantena päivänä hänen kuolemansa jälkeen. Tästä enemmän Uspenie-juhlan yhteydessä.

Kanonin 9. irtossissa tullaan mariologisesti merkittävään kysymykseen:

Miehestä tietämätön Äiti, Neitsyt, Jumalansynnyttäjä,  
joka turmelusta kokematta kannoit povessasi ja...Sanalle  
muodon lainasit...

20. *Lossky* mt. s. 246.

21. Pääsiäisjuhlan tekstivihko, s. 12. Vrt. *U. Delius* Geschichte der Marienverehrung (München 1963), s. 286.

Kysymys Marian neitsyydestä on jo useasti esiintynyt. Mitä sen sijaan merkitsee turmelusta kokematon? Sekä kreikassa että slaavissa tässä yhteydessä käytetyt termit (fthoras, tlenija) merkitsevät nimenomaan siveellis-henkistä turmelusta; johtopäätökseksi tulee näin ollen ainakin määrätynlainen Marian synnitömyyden intentio. Jälleen ekumeeniselta kannalta on huomattava, ettei ortodoksinen Kirkko tässä — eikä muuallakaan — opeta välttämättä Marian perisynnitöntä sikiämistä, minkä uskon lännen Kirkko tunnetusti on määritellyt tavalla, joka on herättänyt runsasta arvostelua ortodoksiselta taholta.

8. sävelmäjakson kanonin 9. irrossissa on kuva, joka ilmeisesti on inspiroinut ihmisten ajattelua:

Taivas ihmetteli...että Sinun povesi tuli taivaita avaramaksi... Käännös on verrattain vapaa, sillä kreikassa vastaava käsite on 'kohtu' (he gaster sou), merkitys lienee siis se, että Marian kohtu kantoi Kristuksen, joka on 'taivaita avarampi'. Kansan ajattelulle kuitenkin Marian 'povi', jopa nisät ovat olleet innottavampia, kuten esim. vienankarjalaiset runofragmentit todistavat.<sup>22</sup>

Yhteenvetona sävelmäjaksoista voidaan todeta, että Maria esiintyy teksteissä säännöllisesti ja mariologisesti katsoen varsin laaja-alaisesti: Maria on Jumalansynnyttäjänä pelastuksen välittäjä, osana kilvoitustietä nyt sekä täyttymyksenä kirkkautessa. Marian turviin riennetään monissa teksteissä suorastaan kiihkeästi ja tavalla, joka korostaa Marian kosmista äitiyttä.

Liturgia on tunnetusti ortodoksisen jumalanpalveluselämän huippu, sillä ortodoksinen Kirkko on 'eukaristiakeskeinen'. Liturgiapalveluksessa esiintyy mariaanista ainesta vähemmän kuin vigiliassa, ja tämä aines keskittyy etupäässä liturgian proskomidiosaan.

Huomattava tällainen mariaaninen aines on ns. alkurukouksissa:

22. Ks. esim. *Haavio—Visanti* Suomalaisia legendoja ja rukouksia (Helsinki 1946), s. 220.

Armon ovet avaa meille, siunattu Jumalansynnyttäjä,  
 ettemme toivoessamme Sinuun hukkuisi,  
 vaan pääsisimme Sinun kauttasi hädästä,  
 sillä Sinä olet kristikunnan pelastus.

'Armo' käsite suomalaisessa muodossa seuraa lähinnä slaavia (miloserdija), mutta on samalla korostanut sitä, niin että suomalaisesta muodosta voidaan vetää johtopäätös, jonka mukaan Maria ei ole vain saanut armoa ylenpalttisesti, vaan myös j a k a a armoa. — Sisällöllisesti erityisen voimakas on loppuhuipentuma: Maria on kristikunnan pelastus (he soteria tou genous ton khristianon, spasenie roda hristianskago).

Edelleen proskomidissa luetaan rukouspari ikonostaasin Kristus-ikonin ja Maria-ikonin edessä; edellisen edessä rukous »Sinun puhtaalle kivallesi . . . » ja jälkimmäisen: »Oi Jumalansynnyttäjä, Sinä laupeden lähde, suo meidän tulla armosta osallisiksi . . . »

Proskomidin seuraavassa vaiheessa valmistetaan ehtoollisaineet uhraamista varten. Liturgian toimittaja leikkaa prosforasta palasia pyhien muistoksi; tällöin asetetaan Mariaa kuvaava pala Kristusta kuvaavan rinnaile, kun taas muita pyhiä kuvaavat palat asetetaan Kristusta kuvaavan alle, nämä ovat myös kooltaan pienempiä. Lauselma kuuluu: »Kaikkein siunatuimman kunniallisen Valtiattaremmen, Jumalansynnyttäjän, ainaisen Neitseen Marian kunniaksi ja muistoksi. Ota, Herra, hänen esirukouksiensa tähden tämä uhri ylitaivaalliselle uhrialttarillesi». — »Kuningatar seisoo sinun oikealla puolellasi kalleimmalla kullalla koristetussa puvussa.» Edelleen eukaristian vietossa käytettävistä nk. apulautasista toisessa on Marian kuva (Helsingin ortodoksisessa katedraalissa esim. ns. Zname-nie-tyyppi), ja tässä sanat: »Totisesti on kohtuullista ylistää autuaaksi Sinua, Jumalansynnyttäjä». Maria on näin ollen voimakkaasti esillä ortodoksian — ja koko kristikunnan — pyhimässä toimituksessa, eukaristiassa.<sup>23</sup>

23. Ks. esim. Liturgiikka, s. 59. *N. Cabasilas* A Commentary on the Divi-

Itse eukaristiasta, s.o. uskovaisten liturgiasta, käy kuitenkin selvästi ilmi, että eukaristia toimitetaan myös Marian edestä: Krysostomoksen liturgiassa »Pyhimmän, puhtaimman, siunatuimman, kunniallisen Valtiattaremme, Jumalansynnyttäjän, ainaisen Neitseen Marian edestä...». Basileios Suuren liturgiassa taas: »... Jumalansynnyttäjän, ainaisen Neitseen Marian kanssa...». Maria ei siis ole sen lunastuksen ulkopuolella, joka on Kristuksessa, vaan synnyttäessään Kristuksen uhriksi koko ihmiskunnan puolesta Maria synnytti myös uhrin itsensä puolesta.<sup>24</sup>

Tässä yhteydessä lauletaan edelleen mariaaninen hymni:

Totisesti on kohtuullista ylistää autuaaksi Sinua,  
Jumalansynnyttäjä, aina autuas ja viaton ja meidän Jumalamme Äiti.

Me ylistämme Sinua...

Mariologiselta kannalta on jälleen mielenkiintoinen termi 'viaton', s.o. ei-turmeltunut (panamometon, preneporočnuju), mikä oppi on aikaisemmin ortodoksian uskontajunnassa ollut huomattavammalla sijalla kuin nykyään.<sup>25</sup> Tutkijat ovat viime aikoina muuten liittäneet tämän opin ongelman perisyntiopin eriateisuuteen idän ja lännen kirkoissa, mikä aihe olisi sinänsä erityisen tutkimuksen arvoinen.

Todettakoon lopuksi liturgian käsittelyn yhteydessä, että kaikissa siunauskaavoissa esiintyy mariaaninen aines »Kristus Jumalamme...puhtaimman Äitinsä...esirukouksien tähden...». Samassa yhteydessähän luetellaan kirkkovuoden mukaan muitakin pyhiä, mutta Maria mainitaan siis aina ja heistä ensimmäisenä.

ne Liturgy (London 1960), s. 106—118. *J. Nasrallah* Marie dans la Sainte et Divine Liturgie Byzantine (Paris 1953), s. 50—54.

24. *Ignatios B* mt. s. 395.

25. *Laurentain* mt, s. 175—177.

26. Suomen ortodoksisten piispainkokouksen päätös 6. 11. 1968, pk. 1. §.

## II Viisi mariaanista kirkkojuhlaa

Ortodoksisen Kirkon kirkkovuosi sisältää tunnetusti 12 suurta kirkkojuhlaa, joiden yläpuolelle vielä kohoaa pääsiäinen. Edelleen on ns. keskiarvoisia ja pieniä kirkkojuhlia. Näistä suurista kirkkojuhlista neljä on omistettu Neitsyt Marialle; lisäksi virallisesti keskiarvoinen Neitsyt Marian suojeluksen juhla eli Pokrova on saanut — lähinnä slaavilaisen perinteen vaikutuksesta — lähes suuren kirkkojuhlan aseman ja kuuluu juhliin, jotka seurakuntien ehdottomasti on vietettävä.<sup>26</sup>

### 1. Neitsyt Marian syntymä (8. 9.)

Marian syntymäjuhla viittaa jo myös Kristuksen syntymään, sikäli se on juhlien alku, armon ja totuuden ovi (Pyhän *Andreas Kreetalaisen* mukaan). Juhlan aiheeseen liittyvät myös aiheet Maria-nimestä<sup>27</sup> sekä Marian lapsuudesta<sup>28</sup>.

Juhlan ehkä keskeisin ajatus on Marian kutsumuksen suuruus: hän on Jumalan valtaistuimien maan päällä:

Jumala, joka hengellisten valtaistuinten päällä lepää,  
nyt varusti itsellensä pyhän valtaistuimen maan päällä...

Valtaistuin-käsite on sama termi kuin maallisten hallitsijoiden valtaistuimista käytetty (thronon, prestol)<sup>29</sup>.

Mariasta käytetään alkustikiirroissa edelleen käsitettä häämaja (nymfon, čertog). Menemättä laajemmin itämaisiin häätapoihin todettakoon niihin yleensä sisältyneen sulhasen ja morsiamen juhlallinen saattaminen valittuun huoneeseen, jossa

27. Esim. *Delius* mt. s, 9—10. *A. Vermeersch* Die Muttergottesfeste (Innsbruck 1958), s. 213—224.

28. Vrt. esim. *Johannes Damaskenern* All världens glädje över Gudsmo- derns födelse. *Kerygma* 1963/3—4, s. 99—102.

29. *G. P. Fedotov* The Russian Religious Mind (Cambridge, Mass 1966), s. 344—358.

hääpari vietti ensimmäisen yhteisen yönä ja jossa myös ensimmäisen yhdynnän odotettiin tapahtuvan. Tässä Mariaa ei viedä häämajaan, vaan Maria on häämaja, ts. Mariassa tapahtuu se ylikuonnollinen yhtyminen, jossa jumalallinen ja inhimillinen luonto yhtyvät Kristukseksi. Jopa voidaan sanoa, että Mariassa on Kristuksen kaksi luontoa<sup>30</sup>.

Juhlan litaniastikiirroissa esiintyy Marian neitsyyden aihe neitseellisen elämän inspiroijana:

Tulkaa kaikki te neitsyyden suosijat ja puhtauden rakastajat;  
tulkaa, ottakaa vastaan neitsyyden kunnia . . .

Naimattomuudessa elämistä, lähinnä luostarikutsumusta, nimitetään eräissä isien teksteissä myös miesten kohdalla neitseelliseksi. Kun syntiinlankeemuksessa tämä luonnollinen neitsyys lakkasi, osoittaa Maria nyt uudelleen neitsyyden puhtauden, kauneuden ja hengellisen nautinnon. Ajatus myötäilee tietenkin nimenomaan luostarikutsumusta.<sup>31</sup>

Teologisesti merkittävä on litaniastikiiran jatko:

...Hänen (Marian) kautta olemme Jumalan olentoon osallistuneet ja lunastetut kuolemasta . . .

Kreikassa (etheothemen) ja slaavissa (my obožihomsja) esiintyy tässä jumaloitumista tarkoittava termi. Voidaan ehkä nähdä, että juuri Marian syntymän juhla — joka siis jo viittaa Kristuksen syntymään — aloittaa sen tapahtumasarjan, jonka seurauksena jumaloituminen kävi mahdolliseksi; Marian kuuliaisuus ja Kristuksen lunastus ovat molemmat jumaloitumisen edellytyksiä. Maria on lisäksi erityisesti se side, joka ihmiskunnan puolelta liittää rukoilijat Jumalan olentoon.<sup>32</sup>

30. *Saint John Damascene* mt. cap. 80, s. 287—289.

31. *Bulgakov* mt. s. 164—167. *Ignatios B.* mt. s. 412—413.

Virreilmästikiirroissa on mielenkiintoinen yksityiskohta; kun Maria syntyy, niin: ...maailma hänen kauttansa uudistuu ja Kirkko koristuksiinsa pukeutuu... Maailman uudistuneesta tilasta on jo edellä mainittu, nyt nähdään kuvassa mukana Kirkko pukeutuneena loistoon (euprepeia, blagolepie ukräsaestsja); esim. uusi englantilainen 'Menaion' kääntää: »The Church clothes itself in majesty»<sup>33</sup>. Ehkä tässä voidaan ajatella erityisesti sitä ulkonaista kauneutta, joka ortodoksiseen jumalanpalvelukseen liittyy. Se on teologisesti perusteltua, eikä vain Bysantin perinnettä!

Kanonin 3. laulussa Maria suorastaan identifioidaan pelastuksen kanssa:

Jumalansynnyttäjän vanhemmat ovat synnyttäneet pelastuksen kaikille...

Maria on siis pelastus, ainakin terminologia on selvä (soteria, spasenie). Merkitys täytynee kuitenkin nähdä tiukasti yhteydessä kristologiaan. Samalla tässä yhteydessä korostuu Marian vanhempien osuus, he ovat theopateres<sup>34</sup>, suomeksi on käännetty lievästi: Herran esivanhemmat. Intention taustalla lienee ajatus Marian esivanhempien pitkästä ja jalosta saattosta, mitä ajatusta eri yhteyksissä on pohdittu.

Seitsemännessä laulussa esiintyvät vanhatestamentilliset kuvat Kaldean pätsi ja palava pensas (Dan. 3 ja 2. Ms. 3). Kummassakaan tapauksessa ei tuli kuluttanut ainetta. Vastaavasti Maria kantoi Jumalan, aineettoman tulen ja »se ei Sinua kuitenkaan polttanut». Kuvat esiintyvät muuten verrattain usein juuri mariaanisissa yhteyksissä.

Vihdoin 9. laulussa puhjetaan suurenmoiseen ylistykseen:

- 
- §2. *T. Colliander* Kreikkalais-ortodoksinen usko ja elämännäkemykset (Helsinki 1962), s. 34, 48. *Bulgakov* mt. s. 128. *Ignatios B.* mt. s. 400s. *R. Seeberg* Lehrbuch der Dogmengeschichte II (Basel 1960), s. 331.
- §3. *The Festal Menaion* (London 1969), s. 107.
- §4. *The Divine Liturgy* (New York s.a.), s. 34.



Sinua, joka päästit meidät irti ratkaisevasta muinaisesta  
tuomiosta  
ja saatoit esiäitimme entiseen asemaan,  
Sinua, joka ihmissuvulle tuotit sovituksen Jumalan kanssa,  
..joka olet meille siltana Jumalan tykö ..me ylistämme.

Eeva—Maria -paralleelin puitteissa nähdään tässä jälleen Maria Eevan synnin perinnön poistajana, vieläpä Eevan palauttajana syntiinlankeemusta edeltäneeseen tilaan. Edelleen Maria »tuotti» sovituksen synnyttämällä Sovittajan. Hänen persoonansa on jälleen silta, jonka kautta päästään Jumalan yhteyteen. Marian soterologista merkitystä siis korostetaan erittäin voimakkaasti.

## 2. Neitsyt Marian temppeliintuominen (21. 11.)

Juhlan aiheena on Marian luovuttaminen kolmivuotiaana temppeliin, missä hänet vastaanottaa Sakarias, Johannes Kastajan isä. Aiheeseen liittyy runsaasti legendatyypistä ainesta.<sup>35</sup>

Avuksihuutostikiirassa ilmenee jo juhlan lauselmien miltei kiihkeä sävy:

Syntymisesi jälkeen Sinä, Jumalan morsian, Valtiatar,  
astuit Herran temppeliin tullaksesi kasvatetuksi ..pyhitetyn  
tavoin . . .  
Oi Sinä puhtain ja saastattomin, taivaassa ja maan päällä  
kunnioitettu  
Jumalan Äiti, pelasta meidät!

Maria on jälleen Jumalan morsian (theonymfe), edelleen puhtain ja saastattomin (aspile amolynte . . .) ja jälleen hänel-

35. Ks. esim. Liturgiikka, s. 88. *Graef* mt. s. 41—42. *Vermeersch* mt. s. 204.

le huudetaan »pelasta meidät», mitä ei huudeta kenellekään muulle pyhälle.<sup>36</sup>

Virrelmästikiirassa taas Maria on

... kaikista sukukunnista edeltävalittu... Jumalan asunnoksi.  
Neitseet... kunnioittakaa... Äidit seuratkaa Häntä,  
jonka osana on olla ilon lähde maailmalle...

Pitkä stikiira sisältää kokonaisen mariologian. Maria on ainutlaatuinen: sekä neitsyt että äiti, ja sikäli esikuva molemmille ryhmille. Mutta erityisen tärkeä on korostus, jonka mukaan Maria oli edeltävalittu tehtävänsä, jolloin hänen äitiytensä tavallaan kattaa sekä menneet että tulevat polvet: »Kun hän (Maria) elää taivaallisessa kirkkaudessaan, on hän kuitenkin edelleen ihmissuvun (!) äiti, hän rukoilee ja toimii sen puolesta... Hän pyhittää koko maailman, hänessä ja hänen kauttaan maailma uudistuu. Toisin sanoen: Neitseen kunnioituksessa nivoutuvat yhteen kristillinen antropologia ja kosmologia, rukouksen ja hartauden elämä...»<sup>37</sup>. Marian äitiys ei siis ole vain biologinen ja henkinen, vaan myös kosminen ja universaalinen.<sup>38</sup>

Juhlan teksteissä esiintyy jälleen huudahdus Marialle: »Pelasta meidät!» sekä Marian liittäminen viisauksen-käsitteeseen:

Me tiedämme, että Sinä... olet viisauksen aarreaitta  
ja alati virtaava armon lähde  
ja pyydämme Sinua lähettämään meille tiedon pisaroita...

Ortodoksisen perinteen mukaan Jumala toteutti suurta viisautta luomistyössään. Tätä aihetta on mm. Basileios Suuri pohtinut.<sup>39</sup> Bysanttilainen traditio kunnioitti viisautta (sofia) Kristus-juhliissa; slaavilaisella maaperällä taas liittyi viisauksen

36. *Ignatios B.* mt. s. 428.

37. *S. Bulgakov* *The Orthodox Church* (Paris—New York 1935), s. 139—140.

38. Vrt. esim. *E. Evdokimov* *La femme et le salut du monde* (Tournai 1958), s. 207—221.

39. Ks. esim. *Gilson—Böhmer* *Christliche Philosophie* (Paderborn 1954), s. 97—107.

kunnioitus yhä enemmän Maria-juhliin. Merkityssisällöt eriytyivät niin, että Kristus-juhlissa viisaus = Kirkko ja seitsemän sakramenttia, Maria-juhlissa taas viisaus = Pyhän Hengen rakentama talo = Maria; Kristus = luomaton eli Jumalan viisaus, Maria = luotu eli inhimillinen viisaus. Koska jälkimmäinen on ihmistä lähempänä, anottiin Marialta viisautta, hän on siis viisauden aarreaitta. Aihe on tunnetusti innoittanut *Bulgakovia*.<sup>40</sup>

Kanonin 4. laulussa on mielenkiintoinen 'kairos':

. . .tänään Jumalan temppeli lopetti koko lainalaisen palveluksen  
ikäänkuin sanoen: Totisesti Totuus ilmestyi maan päällä  
oleville . . .

Temppeli nähtäneen tässä sen ilmoituksen ja sovituksen esikuvana, joka Mariasta oli ilmestyvä maailmalle, temppelin aika päättyy, kun Maria tulee.<sup>41</sup> — Jatkossa korostetaan Marian ihmeellisyyttä, hänen ihmeittensä käsittämättömyyttä. Tämä korostus lienee ortodoksialle tyypillinen piirre: Maria on ennenkaikkea mysteerio, jonka analysoimisen tai määrittelemisen liian yksityiskohtaisesti on ortodoksisen ajattelun valossa inhimillisen ajatuksen epäkunnioittavaa puuttumista Jumalan salaisuuksiin. Tässä kohdin vallitsee ero lännen ja idän Kirkkojen mentaliteetissa (*Max Metzger*).

Edelläollut aihe toistuu juhlan kontaktissa, jossa Maria 'vie (temppeliin) armon Jumalan Hengessä . . .' Samoin 7. laulun yhteydessä:

Kunnioittaen saattakoon Valtiatarta Jumalan Äitiä koko luomakunta,  
taivas ja maa, enkelien järjestöt ja sekä ihmisten suuret joukot  
ja veisatkoot: ilo ja pelastus tuodaan temppeliin.

Tekstissä esiintyy mielenkiintoisella tavalla ortodoksinen käsitys koko luomakunnan ykseydestä, ns. organismi-ajatus, joka

40. *Bulgakov* mt. (1927), s. 189—193.

41. Sama.

liittyy myös ja nimenomaan pelastushistoriaan (vrt. Rm. 8: 19—22). Koko luomakunta iloitsee, kun Maria on 'jo' temppelissä, s.o. tässäkin Maria nähdään kosmisissa yhteyksissä.

Marian temppeliintuomisen kirkkojuhlan 9. laulu korostaa, ettei Mariaan saa 'koskea pyhittämättömäin kädet'. Maria on siis pyhä, tabu, vrt. esim. ortodoksisen alttaripöydän esineistöä. Sakarias pappina saa viedä Marian kaikkeinpyhimpään, uskovaiset taas ylistävät Mariaa 'herkeämättä' ja 'huutaen'. Yhteenvedonomaisesti voidaan todeta tämän kirkkojuhlan mariaanisen ylistyksen olevan erittäin voimakasta. Teologisesti taas esiintyy Maria—temppeli -paralleeli ja tässä kohtaamisessa aikakausi murros.

### *3. Neitsyt Marian ilmestys (25. 3.)*

Juhlan aihe liittyy Lk. 1: 26—38:n kertomukseen. Mahdollisesti tästä syystä vaikuttaa siltä, kuin teksteillä ei olisi samaa runsasta liikkuma-alaa kuin esim. edelläkäsitellyissä kirkkojuhlissa.

Juhlan avuksihuutostikiirassa esiintyy jo enkelin tervehdys. Ortodoksinen käännös seuraa kreikkalaisen tervehdyksen alkumerkitystä ja kääntää sen sanalla 'iloiitse', kun taas lännen Kirkon käännös kuuluu: 'Terve, Maria armoitettu...'

Virrelmästikiirassa palataan Aadam—Eeva -aiheeseen:

Nyt alhaalla sekä ylhäällä olevat tulevat yhteen;  
nyt Aadam uudistetaan, ja Eeva vapautuu vanhasta murheesta.  
Meidän olemuksemme maja otettuansa vastaan jumalallisen Olennon  
tuli Jumalan temppeliksi...

Marian inhimillisyys korostuu ja johtaa voimakkaaseen kuvaan: inhimillisen olemuksen maja tulee Jumalan temppeliksi (skene — naos, sen' — cerckov'). Slaavilainen muoto antaa sivumennen aiheen todeta, että sanotaan cerckov' eikä hram, siis

'kirkko' eikä 'temppeli'. Määrätyssä mielessä siis voidaan sanoa ortodoksisenkin uskontajun puitteissa: Maria = Kirkko.<sup>42</sup> Kun nyt Mariassa 'alhaalla' ja 'ylhällä' oleva tulevat yhteen, on Maria jälleen eräänlainen silta tai välittäjä.<sup>43</sup>

Kanonissa esiintyy lähes sama veisujen sarja kuin edellisessä juhlassakin. 3. veisun loppuosassa on kuitenkin erityinen kohta; Gabriel sanoo:

...Miksi Sinä...pelkää minua, kun vielä enemmän minä itse pelkään Sinua?

Miksi Sinä, Valtiatar, hämmästyit minun edessäni, kun itse...olen vielä suuremman pyhän hämmästyksen vallassa?

Enkeli siis 'pelkää' Mariaa enemmän kuin päinvastoin. Miksi? Vastaus lienee Marian 'viattomuudessa'; enkelit eivät ole Jumalan edessä viattomia (Job. 4: 18), mutta Maria on 'kaikkein viattomin'.

Ko. juhlan kontakki on merkittävä: kontakkina on 'Voittoveisu Jumalansynnyttäjälle', joka tunnetaan myös 'Konstantinopolin kansallislauluna': »Sinulle oi Jumalansynnyttäjä, voitolliselle sotajoukkojen johtajalle...» Alunperin hymni jatkui he Polis sou (kaupunkisi). Slaavilaisella maaperällä tuli heti alkuun käyttöön sanonta rabi Tvoi (palvelijasi).<sup>44</sup> Taustalla on koko ortodoksian muotoon vaikuttanut kulttuurihistoriallinen siirtymä. Laulu oli alunperin Bysantin pääkaupungin mariaaninen ja samalla valtiollinen hymni, kaupungin kukistuttua ortodoksian painopiste siirtyi Venäjälle. Venäjällä taas ei ollut vastaavaa metropolia, ja kun 'pyhä Venäjä' muutenkin otti käyttöönsä Bysantin perinteen (vrt. heraldiikka!), otti se tämänkin laulun ja sovelsi sen oloihinsa: Marian kaupungista tuli Marian palvelijoita.<sup>45</sup>

Juhlan kiitosstikiirassa toistuu taas Aadam-aihe:

Aadam...tahtoi tulla jumalaksi, mutta ei tullut.

42. *Kniazeff* mt. s. 57—59.

43. *Metropolit Seraphim* Die Ostkirche (Stuttgart 1950), s. 47.

44. Englantilainen muoto seuraa slaavilaista, ks. *The Festal Menaion*, s. 453.

45. Ks. esim. *D. T. Rice* *Byzantinische Kunst* (München 1964), s. 522—531.

Jumala tulee nyt ihmiseksi tehdäkseen Aadamin jumalaksi . . .

Jälleen kohtaamme jumaloitumisaiheen, jota ilmeisesti on pidettävä yhtenä ortodoksian 'punaisena lankana'. Eräiden tutkijoiden mukaan opin 'perustajana' on pidettävä nk. Dionysios Pseudoareiopagitaa.<sup>46</sup>

#### 4. Neitsyt Marian kuolonuneen nukkuminen (15. 8.)

Käsiteltävä juhla lienee ortodoksisen maailman rakastetuin mariaaninen juhla. Suomalaisella maaperällä juhlaa nimitetään 'Emäjuhla' tai 'Emäpäivä'; juhlan nimi sisältää kuitenkin alunperin kaksi aiheetta: koimesis vrt. uspenie eli 'nukkuminen' sekä metabasis tai metastasis eli 'muutto'. Latinalaiset vastineet ovat tunnetusti 'dormitio' ja 'assumptio'. Ao. juhlaikonissa kuvataan tavallisesti molemmat aiheet: Maria kuolinvuoteellaan ja tälle kuolinvuoteelle ilmestynyt Kristus, jolla on sylissään Marian sielu: Madonna-kuviin verraten osat ovat vaihtuneet. Juhlan aiheesta on ilmestynyt Valamon luostarin siunauksella kirja.<sup>47</sup> Vastaavaa ei ole muista mariaanisista juhlista.

Juhlan avuksihuutostikiirassa kuvastuvat jo juhlan molemmat aiheet:

Jumalan hengen valtaamina apostolit saapuvat Jumalan voimalla

Sinun puhtaan elämänläheisen ruumiillisen majasi ympärille . . .

Taivasten ylhäisimmät voimat . . . saattoivat ylös

Jumalan olinsijana olleen, puhtaimman ruumiisi.

He menivät Sinun edelläsi korkeuteen . . . ja huusivat:

Katso, kaikkien Valtiatar, jumalallinen Neitsyt, tuli tyköñne . . .

46. Seeberg mt. s. 319—321. Gilson—Böhner mt. s. 138—140, ym.

47. Kaikkeinpyhimmän Jumalansynnyttäjän kuolonuneen nukkuminen pyhän perimätiedon kertomana (Sortavala 1938).

Ottakaa vastaan iankaikkisen Valon Äiti!

. . .Hänen suuruutensa kohoaa ylitse kaiken ymmärryksen . . .

Kreikkalainen teksti on huomattavasti vivahteikkaampi kuin suomalainen, he pantanassa Theopais sisältää korkean tyylin käsitteen sanassa 'kuningatar' tai 'herratar', samoin theopais olisi käännettävä lähinnä 'jumalallinen lapsukainen'. Slaavissa taas sanotaan vsecarica, 'kaikkien keisarinna' (tsaaritar).

Edelleen virrelmästikiirassa:

Hän jonka kautta olemme Jumalan yhteyteen tulleet,  
nyt Poikansa ja Herransa kädellä muutetaan kunniassa . . .  
toiseen elämään . . .

Tekstissä esiintyy jälleen jumaloitumis-käsite, jolla kenties tässä juhlassa on erityinen korostus, juhlahan käsittelee Marian jumaloitumisen 'huippua'.

Samassa yhteydessä esiintyy apostoleilla mielenkiintoisia epiteettejä:

. . . ensimmäinen esipaimen Herran veli Jaakob  
sekä jumalallisten asiain ensimmäinen opettaja ja arvossa  
etevin Pietari . . .

Edelläolevat tekstit sisältävät jo juhlan tärkeimmät aiheet: apostolit ovat koolla Marian vuoteen ympärillä, Maria siirtyy Poikansa kädellä taivaalliseen elämään ja Maria, 'kuningatar' ja 'keisarinna', vastaanotetaan taivaassa suurella kunnialla. Ylistys ja mysteerin taju kattavat tätä mariaanista uskoa.

Juhlan tropari sisältää jälleen tiiviissä muodossa juhlan aiheen, mutta tässä yhteydessä se kattaa vielä lähes k o k o ortodoksisen mariaanisen uskon klassisen kauniina:

Oi Jumalansynnyttäjä!

Sinä synnyttäessäsi säilytit neitsyyden

etkä kuolonuneeen nukkuessasi maailmaa hylännyt.

Sinä elämän Äitinä menit Elämän tykö

ja rukouksillasi päästät kuolemasta meidän sielumme.

On merkillepantavaa, että jonkin verran pleonastisessa orto-

doksisessa liturgisessa kielenkäytössä näin lyhyesti voidaan sanoa näin paljon, ja että tämä aiheiden kokoaminen tapahtuu tässä juhlassa. Ortodoksisen uskon määrättyllä tavalla eskatologinen orientoituminen ja dynamiikka korottavat näin Marian kaikkea kattavaksi äitihahmoksi, samalla kun muodostuu elämän ja uskonkokemuksen orgaaninen kokonaisuus, jossa Marialla on ylhäinen asema.<sup>48</sup>

Evankeliumin lukemisen jälkeen luettava stikiira sisältää myös mielenkiintoisen yksityiskohdan Maria/Kirkko ja Kirkko/Pietari -suhteissa. Pietari huutaa Marialle:

Neitsyt! Katsellen Sinua, kaikkien elämää,  
minä näen Sinun jo tuntevan tulevaisen elämän ihanuutta.  
Rukoile, oi Puhtain, hartaasti Poikaasi Jumalaa,  
että Hän varjelisi Sinun kansasi vaaroista!

Tässä kohdassa Maria on 'kaikkien elämä' (ten zoen ton hapanton. . . , života vseh), toiseksi Pietari esiintyy maan päälle jäävän Kirkon puolestapuhujana samalla kun muutkin apostolit ovat läsnä.

Kanonin veisut ovat jo osin edellä esiintyneitä, mutta myös erityisainesta esiintyy. Ensimmäisen veisun jälkeen kehoitetaan neitseitä laulamaan lähtövirsi, sillä Maria muuttaa taivaalliseen asuntoonsa, ja kuvataan Marian tuloa taivaaseen:

Jalosti koristettuna astut juuri kuin puhtain morsian  
Kuninkaan ja Jumalan eteen.

Kontakki taas korostaa Mariaa esirukcilijana:

Esirukouksissa väsymätöntä Jumalansynnyttäjää . . .  
eivät hauta ja kuolema valtaansa saaneet,  
sillä hänet, niinkuin Elämän Äidin, muutti uuteen elämään  
se, joka oli asunut ainaisessa Neitseessä.

48. Ks. esim. *H. Grouzel Marie modèle du spirituel et de l'apotre selon Origéne. Mariologie et Oecuménisme* (Paris 1962), s. 9—25. *M. Guillou Les caractères de la mariologie orthodoxe. Mariologie et Oecuménisme* (Paris 1962), s. 91—116. *P. Evdokimov La dynamisme eschatologique de la tradition. La pensée orthodoxe* (Paris 1966), s. 53—68.



Kahdeksannen veisun jälkeen kuvataan Marian taivaallista kunniaa:

Sinun muistoasi . . . ylistävät hallitukset, vallat ja voimat,  
 enkelit ja ylienkelit, valtaistuimet, herraudet, kerubit ja  
 serafit,  
 ja mekin, ihmissuku, veisaamme kiitosta . . .

Kohta korostaa jälleen ajassa ja iankaikkisuudessa olevien yhteyttä, tässä kohdin mariaanisessa ylistyksessä (!), samalla on toteutunut Marian itse itsestään lausuma ennustus (Lk. 1: 48). Marian kuolonuneen ja taivaaseenmuuton juhlan täydentää sen kehityslinjan, joka alkoi Marian syntymäjuhlassa, jatkui Marian temppeleentuomisessa »pyhissä kasvamaan» sai ensimmäisen huipennuksensa Marian suostumuksessa — ilmestysjuhla — ja joka nyt kokee täyttymyksen: Kristus noutaa Äitinsä taivaaseen. Samalla Marian perille pääsy on ortodoksiselle uskollille ilon ja toivon aihe, esikuva omasta jumaloitumisesta ja perille pääsystä.

##### 5. Neitsyt Marian suojeleus (1. 10.)

Aikaisemmin käsitellyistä juhlista tämä juhla poikkeaa sikäli, että nyt ei ole kysymys Marian maallisen elämän tapahtumista, vaan Kirkon Mariasta saaman kokemuksen korostamisesta. Venäjällä tämä juhla kasvoi siihen merkitykseen, joka sillä on; myös nimi on pysynyt Suomessa slaavilaisperäisenä: 'Pokrova'.<sup>49</sup>

Juhlan aiheena on Marian ilmestyminen Konstantinopolin Blakhernan kirkossa, missä säilytettiin liinoja, joiden uskottiin kuuluneen Marialle. Ilmestys tapahtui mahdollisesti vuonna 910;

49. K. Vilkuna Vuotuinen ajantieto (Helsinki 1950), s. 267—270.

näyssä Maria seisoi kirkkokansan yläpuolella levittäen viittansa rukoilijoiden ylle.

Avuksihuutostikiirassa ylistetään Mariaa attributein: murheellisten puolustaja, joutuisa auttaja, maailman puolustus ja vahvistus, laupeuden syvyys, ihmiskunnan varjelus. Merkillepantavaa on, että terminologia kuvaa nimenomaan kokemusta Marian avusta, mikä kokemus muutenkin on Kirkon vuosisatain varrella toistunut.<sup>50</sup>

Virrelmästikiirroissa esiintyy juhlan erityisaihe, Marian suojeleminen:

Hänet (Marian) on Kristus asettanut luctujensa auttajana ja rakentajana varjelemaan omiansa kaikista vaaroista. Hänet, ainoan siunatun.

Paitsi Marian suojaa kuvaavia termejä on tässä yhteydessä merkittävä korostus: Kristus on asettanut Marian ihmisten suojelelijaksi. — Edelleen juhlan tropari:

Tänä päivänä me hyväuskoinen kansa vietämme Sinun tulemisesi . . . juhlaa,  
ja katsoen pyhää kuvaasi haraasti lausumme Sinulle:  
Suoja meitä pyhällä peitteelläsi, ja päästä meidät kaikesta pahuudesta . . .

Aluksi todettakoon, että 'hyväuskoinen' ei tietenkään tässä omaa samaa vähättelevää merkitystä kuin nykysuomessa; slaavissa on blagovernii, lähinnä 'paljon uskova'. Toiseksi Marian pyhä kuva voi olla joko ikonostaasin Maria-ikoni tai analogilla oleva juhlaikoni. Pokrova-ikoni on erittäin suosittu tyyppi, ja se on saanut uusiakin muotoja: tämän kirjoittaja näki Roomassa Pokrova-ikonin, jossa Marian peitteen alla ovat »Venäjän uudet martyyrit», tsaariperhe ensimmäisinä. — Vihdoin juhlan

50. Ks. esim. Ortodoksinen rukouskirja (Kuopio 1964), s. 14. *Päpän Aleksanteri Karpin Uskon portilla* (Helsinki 1968), s. 112—114.

nimiaihe, peite oli pokrov; slaavissa esiintyy myös 'omofori', mikä on piispan virka-asuun kuuluva vaate. Tämän termin mukaan on ajateltu, että Maria on Kirkon sydän; se mitä Kirkko on, esiintyy korkeimmassa muodossaan ja dynaamisesti Mariassa.<sup>51</sup> Vastaavasti Maria kattaa maailmaa peitteellään: »She covers the world with her veil»<sup>52</sup>. Marian suhde luomakuntaan on äidin.<sup>53</sup> — Todettakoon tässä yhteydessä, että peite-käsite palautuu roomalaiseen oikeuskäytäntöön: rikas henkilö saattoi ottaa suojelukseensa köyhän tai nuoren henkilön, jolloin hän oikeusaktissa symbolisesti levitti viittansa suojattinsa ylle. Suojelijasta tuli täten suojattinsa 'patronus' tai 'patrona'.

Juhlan kanoni ja ylistysveisu eivät sisällä paljoakaan uutta ainesta. Kontakki sanoo taas juhla-aiheen tiiviissä muodossa:

Neitsyt seisoo kirkossa ja . . . näkymättömästi rukoilee puolestamme . . .

Enkelit ja esipaimenet kumartavat ja apostolit profeettain kanssa riemuitsevat, sillä Jumalansynnyttäjä rukoilee puolestamme . . . Jumalaa.

Kontakin sanoma voidaan tulkita myös niin, että Jumalansynnyttäjä on nyt kirkossa, ortodoksisen käsityksen mukaan voittaneet pyhät todella osallistuvat jumalanpalvelukseen (vrt. saatot!). Samalla Marian esirukous herättää enkelien ja esipaimenien — siis maallisten ja taivaallisten johdattajien — ja apostolien ja profeettain — siis vanhan ja uuden liiton julistajien — ilon. Voimakas organismi-ajatus!

9. laulun jälkeen anotaan:

Muista meitä rukouksissasi, Valtiatar . . .  
Suojele meitä pahuuden hyökkäyksestä . . .

51. *Bulgakov* mt. (1927), s. 200—202, 204—205.

52. *Bulgakov* mt. (1935), s. 139.

53. *Collander* mt. s. 34—35.

Sinä . . . olet saanut Jumalalta lahjan parantaa kristittyjen vaivoja, päästää synnin vankeudesta ja olla avuksi avuttomuudessa . . .

Täytynee sanoa, että kuvaus Marian antamasta avusta on varsin 'maanläheinen', näin onkin ortodoksinen kansa Marian suojeluksen käsittänyt, kuten jälleen karjalaiset runofragmentit todistavat.<sup>54</sup>

Kiitosstikiirassa kuvataan liikuttuneena Marian hengellistä kauneutta: »Iloitse, Jumalan autuuttamaksi ylistetty, säteilevä Neitsyt . . . »

Yhteenvetona Pokrova-juhlasta voitaneen todeta, että Marian suojeluksen aihe pulppuaa juhlan teksteissä sekä erittäin voimakkaana että samalla elämänläheisenä. Maria nähdään nimenomaan Jumalan asettamana suojelijana, joten Marian suojelus on viime kädessä Jumalan antama suojelus.

### III Mariaanisia lausemia Karjalan valistajien juhlassa

Ortodoksisen Kirkon elämässä esiintyy mariaanisia aiheita kautta linjan; erityisesti kuuluisaksi on tullut Akatistos-hymni Jumalansynnyttäjälle, joka myös on 'synnyttänyt' ehkä rikkaimman Maria-ikonin.<sup>55</sup> Tässä yhteydessä jätetään nämä mariaaniset, rikkaat aihekokonaisuudet kuitenkin käsittelemättä viittamalla tekijän laajempaan tutkimukseen<sup>56</sup>, ja seuraavassa käsitellään lopuksi Suomen ortodoksisen Kirkon omaa tuotantoa olevaa Karjalan valistajien juhlaa, jolla näin ollen on erityisasema nimenomaan suomalaisen marianiikan näytteenä. Juhlaa vietetään 31. 10. ja 6. 11. välisenä lauantaina. Sen teksteistä

54. *Haavio—Uisanti* mt. s. 220—281.

55. Ks. esim. B. *Rothemund* Handbuch der Ikonerkunst (München 1966), s. 286—287.

56. K. *Selinheimo* Jumalansynnyttäjä Maria Suomen ortodoksisen kirkon liturgisissa teksteissä. Lis. tutkielma, 1970, painamaton. Åbo akademi.

ko. juhlaa varten laadittu tropari on käännetty vain kreikkaksi.<sup>57</sup> Juhlan kaksi pääajatusta ovat pyhitys, joka on ilmennyt Karjalan valistajien kilvoitustiessä, ja Karjalan heiltä saama hengellinen lahja: valistus. Etupäässä jälkimmäiseen aiheeseen liittyy juhlan mariaaninen rikkaus.

Vigilian ehtoopalveluksen yhteydessä esiintyy ensiksikin tuttu 'Ave': »Iloitse Jumalan Äiti...» Juhlan tropariksi on otettu konevitsalaisen Jumalanäidin ikonin tropari:

Idästä nousevan loistavan auringon kaltaisena  
koitti meille kirkkaudessa Sinun pyhä kuvasi, oi Valtiatar.  
Se valaisee ihmeitten säteillä... niitä, jotka sitä lähesty-  
vät...

Tämän Suomen ehkä tunnetuimman ikonin troparin ottaminen juhlan tropariksi, todistaneekin, että itse ikoni nähdään osana Karjalan valistusta. Tropari toistuu muuten mm. ikonin juhlassa sekä sen uusia kopioita vihittäessä.<sup>58</sup>

Juhlan kanoni noudattaa osin samaa linjaa kuin mariaanisissa kirkkojuhlissakin, mitä jo sinänsä on pidettävä huomattavana mariaanisena piirteenä. Kanonissa toistuu useita kertoja 'Kaikkeinpyhin Jumalansynnyttäjä, pelasta meidät'.

Kanonin kuvatessa Arseni konevitsalaisen tuloa Pohjolaan lausutaan:

...pyhittäjäisä Arseni vaelsi hengellisessä ilossa... Pohjolaan,  
kantaen Jumalan Äidin... pyhää kuvaa,  
ja hartaasti rukoili Sinua, oi ainainen Neitsyt:  
Tee myös ne, jotka täällä Sinua kunnioittavat,  
otollisiksi saamaan kunnian seppeleet.

57. Ks. *Arkkipiispa Paavali* Ekumeenisen Patriarkaatin vieraana. Ortodoksia 1962/13, s. 3—16.

58. Ks. esim. Ortodoksinen rukouskirja, s. 139. Kyseisestä ikonista on tehty erityistutkimus: *A. Jääskinen* The Icon of the Virgin of Konevitsa. A Study of the 'Dove Icon' and its Iconographical Background (Helsinki 1971). Ks. myös *H. Kirkinen* Karjala idän kulttuuripiirissä (Helsinki 1963), s. 178—181, ym.

Sama ikoni esiintyy jälleen kanonin 4. irmossissa:

Kiitämme Sinua, pyhä Athos-vuori,  
sillä sinä olet meille lahjoittanut . . . Jumalan Sanan Äidin  
pyhimmän ikonin,  
joka säteili lukemattomia ihmeitä Konevitsan saarella  
ja nytkin vuodattaa armon lahjoja ja parannusta . . .

Sanonnassa kuuŕtaa Karjalan menetys, mutta samalla, että ikoni on mukana siirtynyt niinkuin koko kirkkokunta.<sup>59</sup>

Mahdollisesti samaan siirtolaisuuden aihepiiriin liittyy 5. irmossissa oleva sarja mariaanisista aiheista:

Sinä, Jumalan Sanan Äiti, olet pohjaton ihmeiden meri  
ja elämän myrskyissä tyven ja pelastava satama, toivotto-  
main toivo,  
murheellisten ja ahdistettujen suuri lohdutus ja odottamaton  
ilo.

Sinä olet sairaiden ihmeellinen parantaja ja uskovaisten  
puolustaja Kuoleman . . . hetkenä. Sinä lahjoitat rauhan kai-  
kille, jotka Sinulle ylistystä veisaavat.

Pääkorostus on jälleen Mariar mysteerion aiheella. Toisek-  
si Maria nähdään voimakkaasti auttajana elämän murheissa. Kolmanneksi viitataan kuoleman hetkeen; mm. *Bulgakov* koros-  
taa Marian olevan kuolevien sielujen vastaanottaja ja puolus-  
taja viimeisellä tuomiolla.<sup>60</sup>

6. irmossissa sanotaan vietettävän »Jumalan Äidin kunnia-  
kasta juhlaa» ja rukoillaan, että Kristus Äitinsä esirukouksien  
tähden herättäisi sielut huolettomuuden unesta. Juhlan konta-  
kissa kohtaamme kuitenkin uuden, ehkä ainutlaatuisenkin inten-  
tion:

59. Ks. esim. *F. Heyer* Die umgesiedelte Ikone. Kirche im Osten 1958 I, s. 95—108.

60. Mm. *Bulgakov* mt. (1927), s. 208—209.

Tänään harras puolustajamme ja Karjalan esirukoilija puh-  
tain Neitsyt on näkymättömästi läsnä kirkossa...  
Pyhittäjäisämme...riemuitsevat, sillä Kaikkeinpyhin ru-  
koilee puolestamme...

Maria saa epiteetin 'Karjalan esirukoilija'. Kristikunnassa esiintyy vanhastaan runsaasti kaupunkien, maakuntien, maiden ja jopa koko maailman omistamista Marialle<sup>61</sup>; tässä yhteydessä Karjala liittyy tähän sarjaan.

7. irrossissa konevitsalainen ikoni on taas 'Karjalan ikui-  
nen suojelija' ja ns. kunniaveisun jälkeen seuraa:

Sinä Korkeimman Äiti, olet tämän riemumme ja juhlamme lähde, ja ihmeitätekevä ikonisi innoittaa meitä Sinulle...  
veisaamaan: Iloitse, Karjalan suojelija; iloitse, kaikkien kristittyjen turva...puhdas Jumalansynnyttäjä ja ainainen Neitsyt!

Teksteissä mainitaan sekä Maria suoranaisesti että Marian konevitsalainen ikoni Karjalan esirukoilijana ja suojelijana. Tästä täytynee tehdä se johtopäätös, että suomalaista ortodoksiaa — vielä muistaen juhlatekstin suomalaisuutta — kattaa määrätty mariaaninen ominaispiirre. Karjala ja suomalainen ortodoksinen Kirkko on — uusilla asuinsijoillaankin — 'terra mariana', läntistä termiä käyttäkseni. — Samalla on merkillepantavaa, että Maria on sekä 'Karjalan suojelija' (alueellis-kansallinen korostus) että 'kaikkien kristittyjen turva' (yleis-maailmallinen eli katolinen korostus).

Juhlan kiitosstikiiroissa on myös mariaanista ainesta: Mariaa rukoillaan yhdessä pyhittäjäisien kanssa anomalla Herralta armahdusta. Juhlan liturgiassa luettavat tekstit sisältävät jälleen konevitsalaisen ikonin troparin sekä kontakin, jossa Maria on 'Karjalan esirukoilija'.

Karjalan valistajien juhlasta täytynee todeta, että vaikka

61. Ks. esim. *Delius* mt. s. 271.

kyseessä ei ole varsinaisesti mariaaninen juhla, se kuitenkin sisältää yllättävän runsaasti mariaanista ainesta. Varsinaisena virikkeenä tähän on konevitsalainen ikoni, mutta aihe on epäilemättä laajentunut mm. evakkomatalla koetun Marian suoje-luksen vaikutuksesta.

Yhteenvetona edellä lyhyesti suoritettulle Suomen ortodoksisen Kirkon liturgisissa teksteissä esiintyvien mariaanisten aiheiden tarkastelulle voidaan todeta, että mariaaninen, jopa mariologinen aines on erittäin runsas. Tässä mielessä on Suomen ortodoksisella Kirkolla erityinen anti suomalaiselle hengelliselle ja kansalliselle perinteelle annettavana. Ulkonaisestikin tämä ilmenee juuri Maria-ikoneina, Marialle omistettuina kirkkoina ja mahdollisesti elävässä mariaanisessa hartauselämässä.



## SUMMARY

*Kai Selin, Marian Expressions in the Liturgical Texts of the Finnish Orthodox Church*

The purpose of this article is to summarize and in some respects to complete the author's licentiate's thesis. The article is limited to three points: 1) vigil and liturgy, incl. the material to be found in the Octoechos, 2) the five Marian feasts, i.e. the Birth, Presentation in the Temple, Annunciation and the Dormition of Our Lady plus the feast of Pokrova, and 3) the Finnish feast of »Carelion Illuminators».

The Finnish texts are, of course, chiefly translations from Slavonic originals, the Pokrova texts are mainly in Slavonic, and the »Carelion Illuminators» originally in Finnish. When dealing with the Marian material the author also compares the Greek and Slavonic forms with each other. In many cases it is evident that the Finnish Church follows the Slavonic interpretation. This gives more vigour and warmth to the Marian piety than sometimes is the case with the Greek texts. The adjectives in Slavonic often use the prefix pre-, which has been translated into Finnish in the superlative (e.g. panaghia-presvjataja-most holy). Also, the Finnish Church frequently sings what has been called the climax of Orthodox Marian piety: Most Holy Theotokos, save us! Among the Marian themes the most important and beloved one seems to be trusting in Mary's immense power of intercession. This goes so far that some texts indicate that even the divine grace emanates through Mary. Another point which also frequently is indicated is the faith in Mary's cosmic motherhood, which means that all creation is influenced when Mary's mission is progressing. This is seen especially in Mary's Dormition; interestingly enough, St. Peter is asking Mary to pray to Her Son that He may protect »Her people». Thus the Church is seen in a special way as being under Mary's protection. This theme is again seen in the Pokrova, which is celebrated as great feast in Finland.

Owing to its exclusively Finnish character, the feast of the Carelian Illuminators may be of special interest. The Illuminators are five monks who in the beginning of the second Christian millenium brought the Orthodox faith to Finnish speaking people. The characteristic feature of this missionary activity was the founding of monasteries (Valamo, Konevitsa, Syväri, Petsamo), some of which still are alive in Finland although their original sites now are Soviet-ruled. A Marian treasure is the icon of the Virgin of Konevitsa which obviously has given rich Marian colour to this feast; when longing back to Carelia and fighting against sin and depression the faithful take their refuge to Mary, and when the whole rich cultural tradition of Carelia is fading, Mary is called to be the Patron of Carelia. This gives Mary a permanent significance in the Finnish cultural heritage.

## KUVARIIDAN TAUSTA JA MERKITYS THEOFANEKSEN MAAILMANKRONIKAN MUKAAN

### *Johdanto*

Pyhien kuvien kunnioitus alkoi kristillisessä kirkossa apostolisenä aikana ja marttyyrikuudella. Kirkon hurskauselämässä pyhät kuvat ovat olleet kultillisia esineitä.<sup>1</sup> Bysantin kirkossa syntyi kuvariita 700-luvun alussa ja se jatkui kahdessa eri jaksossa 800-luvun alkupuolelle asti.<sup>2</sup> Kirkossa vakiintuneen käsityksen mukaan oli mahdollista kuvata lihaksi tullutta Jumalan Sanaa, Jeesusta Kristusta, Jumalanäitiä, Neitsyt Mariaa sekä myös pyhiä ihmisiä ja marttyyrejä, jotka olivat vaikuttaneet tässä maailmassa. Mutta kirkon piirissä olivat eräät sen opettajista asettuneet vastustamaan runsasta kuvien käyttöä. Myös eräät kirkossa vaikuttaneet harhaopilliset käsitykset, nimittäin monofysitismi ja paulikianismi, olivat pyhien kuvien kunnioittamista vastaan.<sup>3</sup> Kuvariita ei ollut vain oppineiden teologien kiistakysymysten selvittelyä, vaan se käsitti laajat kansankerrokset. Erikoisesti luostarien munkit puolustivat kuvien kunnioittamista ja vastustivat voimakkaasti keisarien toimenpiteitä pyhien kuvien poistamiseksi kirkoista.<sup>4</sup>

Kuvariitaa käsittelevän maailmankronikan kirjoittaja

1. A. U. Kartšev *Vselskije Sobory* (Spain 1963), s. 679—680.
2. A. A. Uasiliev *History of the Byzantine Empire*, vol. I (Wisconsin 1964), s. 251—253.
3. Georg Ostrogorsky *Geschichte des Byzantinischen Staates*, 3. Aufl. (München 1963), s. 122—123.
4. Leopold Breyer *Zur Einleitung. Bilderstreit und Arabersturm in Byzanz. Das 8. Jahrhundert (717—813) aus der Weltchronik des Theophanes*, s. 9.

*Theofanes* oli syntynyt 700-luvun puolivälissä Konstantinopolissa. Isä oli virkamies, ja molemmat vanhemmat olivat hurskaita ja pysyivät kuvariidan aikana uskollisina kuvien kunnioittajina. Theofanes kohosi virkaurallaan saavuttaen *spatharios*-arvon. Hän solmi avioliiton, mutta myöhemmin molemmat puoliset menivät luostariin. Theofanes perusti useita luostareita ja eräässä niistä hän oli itse johtajana. Theofanes on osallistunut seitsemänteen yleiseen kirkolliskokoukseen, mikä kuvariidan historiassa on hyvin merkittävä.<sup>5</sup> Keisari *Leo V:n* aikana Theofanes joutui vankeuteen kahdeksi vuodeksi, ja hän kuoli 12. päivänä maaliskuuta v. 817 tai v. 818. Kirkko on antanut hänelle kunnianimen *homologetés* — tunnustaja.<sup>6</sup>

Theofaneksen maailmankronikka käsittää kauden vuodesta 717 vuoteen 813. Se on kuvariitaa käsittelevä päälähde ja patriarkka *Nikeforoksen* *Breviariumin* ohella merkittävä tämän aikakauden historiallinen lähdeaineisto.<sup>7</sup> Theofanes, joka käytti saatavissa olevia teologisia asiakirjoja, tuli sattumalta historioitsijaksi. Hän oli antanut ystävälleen *Georgios Synkelloselle*, joka kuoli v. 810 tai v. 811, lupauksen jatkaa tältä kesken jäänyttä kronikkaa. Theofaneksen maailmankronikan kirjoittaminen on tapahtunut *Georgios Synkelloksen* kuoleman ja kronikan kirjoittajan vangitsemisen välisenä aikana eli noin vv. 810—815. Koska Theofanes on kirjoittanut kronikan luostariveljiensä pyynnöstä, ei siltä voida odottaa, niinkuin Breyer on osoittanut, korkeaa historiallista kriittisyyttä, eikä myöskään tarkkaa lähdearvoa.<sup>8</sup>

Maailmankronikassaan Theofanes seuraa eri ajanlaskuja. Vanhassa bysanttilaisessa ajanlaskussa maailman luominen oli lähtökohtana; ajanlaskussa seurattiin indiktioita ja vuosi vaihtui syyskuun alusta. Aika Kristuksen syntymästä, jota myös seurataan, on kahdeksan vuotta ajanlaskumme jäljessä. Kro-

5. *Breyer* mt. s. 12.

6. Sama, mt. s. 11.

7. Sama, s. 13. *Vasiliev* mt. s. 234, 251.

8. *Breyer* mt. s. 16.

nikkaan on merkitty Bysantin keisarien, arabiruhtinain ja kalifien, Rooman paavien ja Konstanopolin patriarkkojen hallitsemis- tai virkavuodet.<sup>9</sup> Theofaneksen maailmankronikka on ollut esikuvana historiankirjoitukselle sekä idässä että lännessä. Kuvariidan historian kannalta Theofaneksen kronikka, joka sisältää ikonoklasmin alku- ja päävaiheen, on saanut jatkokseen Theofaneksen aikalaisen *Georgios Monachoksen* kirjoittaman kronikan, joka ulottuu vuoteen 843 ja joka käsittää kuvariidan toisen vaiheen ja päättymisen. Kronikan on *Anastasius*-niminen oppinut kääntänyt latinan kielelle ja siten se on tullut lännessä historiankirjoituksen lähdemateriaaliksi.<sup>10</sup>

## I Kuvariidan synty ja taustatekijät

### *Poliittiset syyt*

Kuvariidan alkaja oli Bysantin keisari *Leo III Isaurilainen*, joka hallitsi vv. 717—741. Theofaneksen maailmankronikan mukaan keisari Leo III oli syntyisin Germanikiasta Pohjois-Syyriasta. V. 717 hän otti vallan heikolta keisarilta *Theodosios III:lta*.<sup>11</sup> Arabit odottivat uudelta keisarilta rauhan eieitä ja sovintoa, mutta taistelu syntyi v. 717, jolloin kylmä talvi aiheutti arabien sotavoimien häviön. Tappion jälkeen arabit perääntyivät. Bysantin kristitty kansa ymmärsi saavutetun voiton Jumalan ja pyhän Neitseen Marian suojelukseksi.<sup>12</sup>

Tutkimus todistaa vuoden 717 taistelun ratkaisevaksi Bysantin keisarin arabeista saamaksi voitoksi. *Ostrogorsky* mainitsee, että arabit olivat mainittuna vuonna sotajoukkoineen ja

9. Sama, s. 17—18.

10. Sama, s. 19.

11. *Theofanes* Bilderstreit und Arabersturm in Byzanz. Das 8. Jahrhundert (717—813) aus des Weltchronik des Theophanes, übersetzt, eingeleitet und erklärt von *Leopold Breyer*, 2. Aufl. (Graz 1963), s. 21, 26.

12. Sama, mt. s. 28—30.

laivastoineen Konstantinopolin edustalla, mutta kova talvi ja kreikkalainen tuli sekä arabien keskuudessa vaikuttanut nälänhätä pakottivat hyökkääjät perääntymään.<sup>13</sup> *Kartašev* selittää, että keisari Leon voitto arabeista v. 717 oli historiallisesti merkittävä Bysantin valtakunnan olemassaololle.<sup>14</sup>

Eräänä tärkeänä poliittisena taustatekijänä kuvariidan syntymiselle oli se, että Syyriassa arabien hallitsemalla alueella oli kalifin käskystä poistettu pyhät kuvat kirkoista. Arabien omaksumassa islamin uskonnossa ei hyväksytty kuvia kulttiesineinä. Joskus saattoi myös tapahtua, että arabien vangiksi joutunut kristitty kielsi oman uskonsa, omaksui islamin uskon ja sai vapauden. Keisari Leo III suosi kuvien poistamista ja sai kannattajia toimilleen jopa kirkon piispojen joukosta.<sup>15</sup>

Tutkimus on osoittanut, että keisari Leo, joka oli syntynyt Syyriasta, oli saanut vaikutteita pyhiin kuviin kielteisesti suhtautuvista harhaopeista, paulikianismista ja monofysitismistä, sekä omaksunut, niinkuin *Kartašev* osoittaa, pyhiä kuvia kohtaan kielteisen asenteen,<sup>16</sup> jotta saisi solmituksi ystävällisiä suhteita arabien johtajiin ja järjestetyksi rauhantilan poliittisin keinoin.<sup>17</sup> *Hunger* kuvaa keisari Leo III Isaurilaisen arabiystävälliseksi ja arabialaisen kulttuurin ihailijaksi.<sup>18</sup>

Näyttää siltä, että Theofanes antaa maailmankronikassaan luotettavia tietoja kuvariidan historiallisesta taustasta, mutta ei tarkemmin perustele kuvariidan poliittisia taustatekijöitä. Tämän selittänee se, että Theofanes oli myöhemmässä elämässään munkki, joka tarkasteli kuvariitaa uskonnollisesta näkökulmasta.

Theofaneksen maailmankronikan mukaan keisari Leo III alkoi v. 725 puhua pyhien kuvien hävittämisestä. Tämä ai-

13. *Ostrogorsky*, mt. s. 119.

14. *Kartašev*, mt. s. 686.

15. *Theofanes*, mt. s. 35—36.

16. *Kartašev*, mt. s. 688.

17. *Ostrogorsky*, mt. s. 123—124.

18. *Herbert Hunger* Hohes und Spätes Mittelalter. Byzanz in der Weltpolitik von Bildersturm bis 1453. *Historia Mundi*, Bd 6 (Bern 1958), s. 394.

heutti vastarintaa valtakunnan eri osissa ja varsinkin sen Euroopan puoleisissa maakunnissa. Paavi *Gregorius II* esti Italiasta tulevien verojen maksun ja paavit alkoivat kääntyä frankkien puoleen sieltä turvaa hakien.<sup>19</sup> Keisari Leoa vastaan oli kansan keskuudessa suunniteltu attentaattia v. 726, koska hän oli poistattanut Kristuksen kuvan sen paikalta. Tähän aikaan myös arabit hyökkäsivät uudelleen. Kansan käsityksen mukaan pyhät varjelivat valtakuntaa ja sen vuoksi pyhät kuvat olivat kunnioituksen kohteena.<sup>20</sup> Rooman paavi julisti Rooman ja Italian eronneiksi keisarin alaisuudesta, mutta keisari lähetti paavia vastaan laivaston, joka kärsi haaksirikon Adrianmerellä.<sup>21</sup> Theofanes osoittaa, että keisari Leo III:n seuraaja *Konstantin U*, joka hallitsi vv. 741—775, jatkoi edeltäjänsä politiikkaa ja pyhien kuvien käytön vastustamista. Bysantin valtakunnassa vaikuttivat sisä- ja ulkopoliittiset vastavoimat. Kuvien kunnioittajien tukemana *Artabasdos* sai vallan lyhyeksi ajaksi ja määräsi kuvat asetettaviksi kirkkoihin.<sup>22</sup>

Tutkimus todistaa, että Rooman paavi ja Bysantin keisari joutuivat kuvariidan vuoksi konfliktiin keskenään. Kartašev mainitsee paavin toimenpiteistä keisari Leoa vastaan.<sup>23</sup> Ostrogorsky puolestaan todistaa, että *Artabasdos* sai vallan käsiinsä Konstantinopolissa vain lyhyeksi ajaksi, jolloin pyhät kuvat asetettiin jälleen kirkkoihin. Keisari Konstantin sai kuitenkin pian vallan takaisin ja niin kuvien kunnioittajien vainoaminen jatkui, mutta Bysantin valtakunnan Euroopan puoleisessa osassa nousivat kuvien puoltajat keisaria vastaan.<sup>24</sup>

Theofanes antaa kuvariidan alkuvaiheen historiallis-poliittisesta taustasta varsin luotettavan kuvan, ja hänen myötätuntonsa näyttää olevan kansan vilpittömässä uskossa saada puolustaa pyhien kuvien uskonnollista merkitystä keisareita vas-

19. *Theofanes* mt. s. 38.

20. Sama, s. 39—40.

21. Sama, s. 45—47.

22. Sama, s. 55.

23. *Kartašev* mt. s. 694.

24. *Ostrogorsky* mt. s. 128—129.

taan. Pyhien kuvien puolustajana Theofanes tuntuu hyväksyvän kansan jyrkiltä vaikuttavat sisäpoliittiset toimenpiteet hallitsijaa vastaan, jotta uskon mukainen pyhien kuvien kunnioittamisen perinne säilyisi koskemattomana.

## 2. Uskonnolliset syyt

Bysantin kristitty kansa kunnioitti suuresti pyhiä kuvia. Erikoisesti Kristuksen ja Jumalanäidin pyhät kuvat olivat kunnioituksen kohteina. Kansa ymmärsi, että Kristus ja pyhät suojaavat ja siunaavat heitä kuvien välityksellä ulkoisilta ja sisäisiltä vaaroilta. Kun keisari Leo III määräsi kuvat poistettaviksi kirkoista v. 726, syntyi voimakas vastareaktio patriarkka *Germanoksen* johdolla. Keisari selitti kuvien kunnioituksen epäjumalanpalvelukseksi. Jo v. 725 oli Rooman paavi *Gregorius II*, kieltäytyttyään verojen maksusta, varoittanut keisaria lähetyksirjeessään siitä, että keisarilla ei ole oikeutta puhua uskosta ja muuttaa kirkon dogmeja.<sup>25</sup> Konstantinopolissa patriarkka Germanos selitti, että ilman ekumeenistä kirkolliskokousta ei voida antaa uutta uskonoppia. Keisari Leo piti v. 729 salaisen neuvoston (*silentium*) kokouksen ja vaati pyhien kuvien kertakaikkista poistamista kirkoista. Patriarkka Germanos kieltäytyi hyväksymästä tätä päätöstä ja erosi sen vuoksi patriarkan virasta. Uusi patriarkka *Anastasios* hyväksyi päätöksen, joka sai siten muodollisesti kirkon siunauksen. Kansa nousi vastarintaan ja monet papit, munkit ja hurskaat uskovaiset kärsivät marttyyrikuoleman. Paavi Gregorius julisti patriarkka Anastasioksen vaalin pätemättömäksi ja kirjeessään moitti keisaria jumalattomaksi.<sup>26</sup>

Tutkimus todistaa mainitut tapahtumat. Kartašev mainitsee, että keisari Leo oli jo v. 726 pitänyt salaisen neuvoston (*silentium*) kokouksen, josta Theofanes ei ole kronikassaan

25. *Theofanes* mt. s. 39—41.

26. Sama, s. 45.

kertonut. Kartaševin mukaan keisari Leo oli antanut sekä v. 726 että v. 729 erilliset käskykirjeet pyhien kuvien poistamisesta.<sup>27</sup> Kartašev myös todistaa, että paavi Gregorius oli pitänyt v. 727 Roomassa kirkolliskokouksen, jolloin oli tuomittu pyhiin kuviin kohdistunut väkivalta.<sup>28</sup> *Vasilievin* mukaan paavi Gregorius II jyrkästi vastusti keisari Leon politiikkaa ja kuvien vastaista menettelyä.<sup>29</sup>

Näyttää siltä, että kuvien poistaminen onnistui keisarin tahdosta annetuilla käskykirjeillä, vaikka kansa ja erikoisesti munkit vastustivat keisarin toimenpiteitä. Kuvien puolustajat saivat tukea Rooman paavilta ja tämä kirkon yhtenäisyys merkitsi sen sisäistä voimaa ikonoklasmaa vastaan. Theofanes mainitsee kronikassaan, että tarmokkaana kuvien puoltajana esiintyi pappi ja munkki *Johannes Chrysorrhoeas*, joka vaikutti Syyrian Damaskoksessa ja jonka Theofanes kuvaa oppineeksi mieheksi.<sup>30</sup>

Ostrogorsky osoittaa, että Johannes Damaskolainen oli pyhien kuvien puoltaja yhdessä eräiden piispojen kanssa.<sup>31</sup> Johannes Damaskolainen oli mennyt v. 726 Jerusalemin Pyhän Sabbaan luostariin toimittuaan sitä ennen virkamiehenä Damaskoksessa. Hän kirjoitti kolme lähetyskirjettä pyhien kuvien kunnioittamisesta<sup>32</sup> määritellen tätä koskevan opin eli ikonosofian: pyhä kuva on symboli ja välittäjä.<sup>33</sup> Johannes Damaskolainen selitti Vanhan liiton kuvakiellon tarkoittaneen näkymättömän Jumalan kuvaamista. Jumalan Pojan lihaksitulo on luonut perustan Kristuksen ja pyhien ihmisten kuvien käyttämiselle kulttiesineinä. Kunnioitus kohdistuu kuvan välityksellä alkukuvaan. Ikoni on kuin avoin kirja, joka palvelee pelas-

27. *Kartašev* mt. s. 668.

28. Sama, s. 692.

29. *Vasiliev* mt. s. 244.

30. *Theofanes* mt. s. 44—45.

31. *Ostrogorsky* mt. s. 125.

32. *Berthold Altaner* Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter (Freiburg 1958), s. 488. *Hunger* mt. s. 395.

33. *Ostrogorsky* mt. s. 134.



tuksen sanomaa.<sup>34</sup> Ostrogorskyn mukaan Johannes Damaskolaisen pyhien kuvien puolustaminen oli suunnattu myös ikonoklasmin taustalla olevaa monofysitimin käsitystä vastaan, joka korosti Kristuksen persoonan jumalallista puolta ja väheksyi inhimillistä ja teki siten kuvien käytön kyseenalaiseksi.<sup>35</sup>

Maailmankronikassaan Theofanes esittää vain lyhyesti Johannes Damaskolaisen toiminnan pyhien kuvien puoltajana, mutta sen sijaan myöhempi tutkimus todistaa tarkasti Johannes Damaskolaisen merkityksen pyhien kuvien puolustajana ja kirkossa sittemmin vakiintuneen ikonosofian määrittelijänä.

### 3. Kirkolliskokous kuvariidan taustaa luomassa

Kuvariita jatkui keisari Leo III:n seuraajan *Konstantin U:n* hallituskautena vv. 741—775. Bysantin valtakunnassa vaikuttivat uuden keisarin hallituskauden alussa sisäpoliittiset juonittelut sekä arabien jatkuva sotilaallinen painostus. Bysantissa Artabasdos sai vallan haltuunsa lyhyeksi ajaksi ja määräsi pyhät kuvat asetettaviksi kirkkoihin kulttiesineiksi.<sup>36</sup> Keisari Konstantin V sai kuitenkin runsaan vuoden kuluttua vallan takaisin ja niin kuvariita jatkui yhä voimakkaampana.<sup>37</sup> Monien vuosien valmistelujen jälkeen, niinkuin Theofanes kertoo, keisari Konstantin kutsui koolle kirkolliskokouksen, johon otti osaa 338 piispaa. Patriarkka Anastasios oli kuollut ja sen vuoksi kokouksen puheenjohtajana toimi Efeson piispa *Theodosios*. Kirkolliskokous alkoi bysanttilaisen ajanluvun mukaan vuonna 753. Rooman paavin ja idän patriarkaattien, Aleksandrian, Antiokian ja Jerusalemin, edustajia ei kokouksessa ollut. Kirkolliskokous hyväksyi ikonoklasmin ja tuomitsi vääräksi kuvien kunnioittamisen sekä julisti anatheman kuvien puoltajille, erikoisesti patriarkka Germanokselle ja Johannes Damaskolaisel-

34. *Altaner* mt. s. 493.

35. *Ostrogorsky* mt. s. 134.

36. *Theofanes* mt. s. 54—55.

37. *Sama*, s. 64.

le. Kirkolliskokous valitsi Konstantinopolin uudeksi patriarkaksi Konstantinos II:n.<sup>38</sup>

Tutkimus vahvistaa Theofaneksen esittämät tiedot kirkolliskokouksesta. Kartšev mainitsee, että kirkolliskokousta edelsivät valmistelut salaisessa neuvostossa. Kirkolliskokous pidettiin v. 754, mutta bysanttilaisen ajanluvun mukaan helmikuusta elokuuhun v. 753. Kirkolliskokoukseen osallistui 338 piispaa, mutta ei Rooman paavin eikä Aleksandrian, Antiokian ja Jerusalemin patriarkaattien edustajia. Pyhien kuvien kieltoa koskevaan päätökseen ovat Kartaševin mukaan vaikuttaneet harhapolilliset käsitykset. Monofysitismi ja monoteletismi, joista edellinen korosti Kristuksen jumalallista luontoa ja jälkimmäinen jumalallista tahtoa, vaikuttivat kirkon edustajien kautta ikonoklasmin hyväksymiseen. Ihmisyys oli näkyväinen eikä se voinut olla kunnioituksen kohteena. Kartašev myös vahvistaa, että kirkolliskokous lausui anatheman patriarkka Germanokselle ja Johannes Damaskolaiselle.<sup>39</sup> Ostrogorskyn mukaan keisari Konstantin V oli jo v. 746 osoittanut suosiota monofysitistisille käsityksille ja valmistellut kuvakieltoa koskevaa päätöstä kirjoittamalla ja lähettämällä 30 teologista kirjettä kirkon piispoille.<sup>40</sup> Vasiliev kertoo, että kirkolliskokous pidettiin v. 754 eikä siihen osallistunut yhtään patriarkkaa sekä että kokouksessa valittiin Konstantinopolin uusi patriarkka.<sup>41</sup>

Theofanes antaa varsin luotettavan kuvan ikonoklasmin jatkumisesta keisari Leon seuraajan Konstantin V:n hallituskautena. Keisarin koolle kutsuma kirkolliskokous teki ratkaisevan päätöksen kuvien lopullisesta poistamisesta, mutta tällä päätöksellä ei kuitenkaan tullut olemaan yleiskirkollisesti velvoittavaa merkitystä jo siitä syystä, että kirkolliskokoukseen eivät ottaneet osaa Rooman eivätkä idän patriarkaattien edustajat.

38. Sama, s. 70—71.

39. Kartašev mt. s. 701—702.

40. Ostrogorsky mt. s. 130, 134—135.

41. Vasiliev mt. s. 260.

## II Kuvariidan merkitys ja seuraukset

### 1. Seitsemännen yleisen kirkolliskokouksen merkitys kuvariidalle

Kuvariita jatkui uuden keisarin Leo IV:n hallituskautena vv. 775—780, mutta *Konstantin UI:n* ja keisarinnan *Irenen* aikana kuvariidan ensimmäinen jakso päättyi. Konstantinopolin patriarkaksi oli valittu *Tarasios*. Keisarinna Irene turvautui kansan apuun ja patriarkka Tarasioksen myötävaikutuksella päätti kutsua koolle seitsemännen yleisen kirkolliskokouksen käsittelemään kuvariidan seurausta. Rooman paavi *Hadrianus*, jolle patriarkka Tarasios oli lähettänyt synodaalikirjeen oikean opin todistuksena, hyväksyi omasta puolestansa patriarkan vaalin. Keisarinna Irene pyysi paavia lähettämään legaatit kokoukseen. V. 786 saapuivatkin Konstantinopoliin Rooman paavin legaatit sekä Aleksandrian, Antiokian ja Jerusalemin patriarkaattien edustajat.<sup>42</sup> Theofaneksen mukaan kirkolliskokouksen edustajissa oli myös kuvien vastustajia ja sen vuoksi kokous hajaantui. Lisäksi keisarinnan palatsin joukot aiheuttivat sekasortoa. Keisarinna Irene sai kuitenkin palautetuksi rauhan ja lähetti uuden kutsun pyytäen kirkolliskokousta koontumaan Nikeaan v. 787. Kirkon edustajat saapuivatkin, kaikkiaan 350 piispaa, ja näin koko kirkko oli edustajainsa kautta yhdessä. Kuvainraastajain harhaoppi ja ikonoklasmin edustajat tuomittiin ja kirkkoon saatiin rauha palautetuksi. Varsinaisesti uutta oppia ei kirkolliskokous esittänyt, mutta se vahvisti pyhien kuvien kunnioittamisen kirkon isien opettamassa ja esittämässä muodossa.<sup>43</sup>

Tutkijat ovat vahvistaneet Theofaneksen esittämät tiedot seitsemännestä yleisestä kirkolliskokouksesta. Kartašev kuvaa tarkasti, että v. 786 koolle kutsuttu kirkolliskokous todella hajaantui ja että keisarinna Irene kutsui uudestaan kirkollis-

42. *Theofanes* mt. s. 101, 107—108, 114, 116—117.

43. *Sama*, s. 118—120.

kokouksen koolle v. 787 Nikeaan, joka oli lähellä pääkaupunkia ja jossa oli pidetty ensimmäinen yleinen kirkolliskokous.<sup>44</sup> Ostrogorskyn mukaan kirkolliskokousta oli ryhdytty valmistelemaan patriarkka Tarasioksen johdolla jo v. 784. Tämä kirkolliskokous oli viimeinen ekumeeninen synodi ja siihen osallistui 350 piispaa. Kirkolliskokouksen päätös pyhien kuvien kunnioittamisesta on tehty Johannes Damaskolaisen esittämän opin, ikonosofian, hengessä: kunnioitus kohdistuu ikonin välityksellä alkukuvaan.<sup>45</sup> Tunnettu ortodoksiteologi *Bulgakov* pitää yleisen kirkolliskokouksen päätöstä merkittävänä saavutuksena ja selittää, että kuvaamisen perusta on siinä totuudessa, että ihminen on Jumalan kuva ja että Kristuksessa ilmestyi totinen ja synnitön ihmislunto. Jumala jää kuvaamattomaksi ylimaalliseen olotilaan, mutta ilmoittaessaan itsestään ihmisille ja tullessaan lihaksi ja reaalisesti on luonut perustan kuvaamiselle ja pyhien kuvien käyttämiselle kulttiesineinä.<sup>46</sup>

Seitsemännellä yleisellä kirkolliskokouksella on tärkeä merkitys kuvariidan historiassa. Kirkko määritteli silloin kuvien kunnioittamisen opillisen perustan ja ikonien kultillisen merkityksen ja tehtävän, joka kirkon hurskauselämässä on säilynyt meidän päiviimme saakka. Ikonit ovat kuin avoin kirja ja ikkuna hengen maailmaan. Nikeassa v. 787 pidetty seitsemäs yleinen kirkolliskokous on historiallinen todistus yhden jakamattoman kirkon olemassaolosta ja ykseydestä ja kirkon jäsenten yhteisesti antamasta uskon tunnustamisesta.

## 2. Lännen ja idän etäätyminen kuvariidan seurauksena

Kuvariidan alkuvaiheessa Rooman paavit puolustivat pyhien kuvien kunnioitusta ja esiintyivät kirjoituksissaan keisareita vastaan. Paavi Gregorius II julisti jo v. 729, että Rooma ja

44. *Kartašev* mt. s. 733, 736.

45. *Ostrogorsky* mt. s. 142—143.

46. *Sergii Bulgakov*, *Pravoslavije*. Oizerki Utšenija pravoslavnoi tserkvi (Paris 1958), s. 297—299.

Italia eroavat keisarin alaisuudesta, jos painostus kuvakulttia kohtaan jatkuu.<sup>47</sup> Theofaneksen mukaan paavi *Stefanus II* kääntyi langobardien ahdistuksessa Italiaa frankkien kuninkaan *Pipinin* puoleen turvaa etsien.<sup>48</sup> Theofanes kertoo, että v. 797, jolloin paavi *Leo II* yritettiin saada viralta, frankkien kuningas *Kaarle Suuri* tuli Roomaan ja pelasti tilanteen. Paavi kruunasi Kaarlen v. 800 Roomassa, ja siitä ajasta lähtien Rooma oli frankkien hallinnassa.<sup>49</sup>

Tunnetun Bysantin historian tutkijan *Diehlin* mukaan Rooman piispat olivat kuvariidassa uskollisia kirkon opille, mutta myös Bysantin keisarin alamaisia. Langobardien valloittaessa Ravennan ja kukistaessa Bysantin vallan Italiassa v. 751 paavit joutuivat pyytämään apua frankeilta pelastaakseen Rooman. Paavi *Stefanus II* otti vastaan *Pipiniltä* alueita ja sai pyydetyn ulkonaisen turvan. Paavista tuli näin itsenäinen ruhtinas. Tämä merkitsi Rooman ja Konstantinopolin etäännyttämistä toisistaan. Kaarle Suuri vahvisti v. 774 paaville annetut lahjoitukset ja vuodesta 787 paavit lakkasivat päiväämstä virallisia asiakirjoja Bysantin keisarien hallitusvuosien mukaan. *Diehl* vahvistaa myös Theofaneksen antaman tiedon, että paavi *Leo III* kruunasi v. 800 Kaarle Suuren Rooman keisariksi. Bysantin keisarien mielestä paavi oli kapinallinen ja uskonon alamainen. Rooman ja Bysantin valtiollinen ero oli tosiasia, mikä myös merkitsi kirkollisen hajaannuksen alkua ja asteettaista syvenemistä.<sup>50</sup> *Vasilievin* mukaan Kaarle Suuren kruunaus Rooman keisariksi on keskiajan merkittävä tapahtuma, joka kosketti Bysantin valtakuntaa ja jonka syntymiseen Bysantin ikonoklasmi myötävaikutti.<sup>51</sup> *Ostrogorsky* mainitsee, että jännitystä lännen ja idän välillä oli jo ennen vuotta 800, sillä

47. *Theofanes* mt. s. 45.

48. Sama, s. 36—37.

49. Sama, s. 132—133.

50. *Charles Diehl* Bysantti. Suuruuden aika ja rappeutuminen (Helsinki 1929), s. 250—252.

51. *Vasiliev* mt. s. 265. *Hunger*, mt. s. 395—396.

Frankfurtin synodissa v. 794 länsi otti kielteisen kannan ikonien kunnioittamista koskevaan päätökseen.<sup>52</sup>

Ikonoklasmin eräs seuraus näyttää olleen lännen ja idän etääntyminen toisistaan ja kirkon yhteyden asteettainen murtuminen. Vaikka Rooman paavit osoittivat kuvariidan alkuvaiheessa uskollisuutta Bysantin valtakunnalle, ristiriita siirtyi vähitellen kirkolliselta tasolta myös valtiolliselle alueelle.

### 3. Kulttuuriarvojen osittainen menetys ja uusi nousu

Theofanes kertoo maailmankronikassaan, että ikonoklasmin ensimmäisen jakson aikana keisari Konstantin V kohdisti vainonsa erikoisesti luostarien munkkeihin ja nunniin, jotka puolustivat pyhiä kuvia. Keisarin käskystä luostarien asukkaiden oli luovuttava askeettisesta elämästä ja solmittava avioliitto. Monet munkit ja nunnat kärsivät marttyyrikuoleman. Keisarin käskystä tuhottiin tai poltettiin paljon kirjoja, isien kirjoituksia, mosaiikkeja, freskoja, ikoneja, miniatyyrimaalauksia ja muita kirkollisia esineitä.<sup>53</sup> Theofaneksen mukaan kirkon omaisuuden ja kirkollisten esineiden tuhoamista ja yleiseen käyttöön ottamista tapahtui myös v. 811 keisari *Nikeforoksen* hallituskauden lopussa.<sup>54</sup>

Kulttuuriarvojen menetyksestä, josta Theofanes puhuu kronikassaan, Vasiliev kertoo yksityiskohtaisesti, miten munkkeja ja nunnia kohdeltiin keisari Konstantin V:n aikana ja kuinka paljon historiallisesti arvokasta kirkon kulttuuriomaisuutta tuhoutui ikonoklasmin ensimmäisen periodin loppuvaiheessa. Vasiliev mainitsee, että vainon vuoksi paljon munkkeja siirtyi Etelä-Italiasta pohjoiseen ja Syyriasta Palestiinaan. Myös keisari *Leo IU* jatkoi kirkon kulttuuriarvojen tuhoamista kuvariidan aikana.<sup>55</sup> Kartaşevin mukaan ikonoklasmin toinen vaihe oli

52. *Ostrogorsky* s. 149—150.

53. *Theofanes* mt. s. 94—97.

54. Sama, s. 154—156.

55. *Vasiliev* mt. s. 262—263.

30 vuoden pituinen: vv. 813—843. Keisari Nikeforoksen aikana tapahtui ikonien kunnioittajien vainoamista ja kirkon omaisuuden ja kalleuksien hävittämistä. Tänä aikana *Theodoros Studites* esiintyi voimakkaasti pyhien kuvien puoltajana.<sup>56</sup>

Ikonoklasmin toinen vaihe päättyi v. 843, jolloin maailmankronikan kirjoittaja Theofanes oli jo poissa. Tuosta ajasta alkoi ikonitaiteen uusi nousu. *Haussig* on Bysantin kulttuurihistoriasaan todennut, että varsinkin Jumalanäidin, evankeliumin tapahtumien, menologioiden ja hagiografioiden aiheet tulivat ikonitaiteessa vallitseviksi ja ulottivat vaikutuksensa lähetystyön mukana kauas pohjoiseen lähinnä slaavilaiselle alueelle. Ikonit saivat yhä suuremman merkityksen, kirkkoihin tulivat ikonostaasit eli kuvaseinät, ja ikonimaalauksen keskuspaikoiksi muodostuivat Siinai, Rooma ja Studios-luostari Konstantinopolissa.<sup>57</sup> *Sherrard* on selittänyt, että ikonitaiteen nousussa on nähtävissä idea kristillisestä valtiosta ja maallisen imperiumin suhteesta kosmiseen todellisuuteen. Ikonitaide kehittyi ja pyrki ulottamaan vaikutuksensa laajalti varsinkin idän ortodoksisen kirkon piirissä, josta esimerkkinä on nykyisinkin tunnettu Jumalanäidin Hodegetria-ikonityyppi.<sup>58</sup>

Ikonoklasmin monista kielteisistä tekijöistä huolimatta on kuvariidan seurausilmiönä myös jotain myönteistä, josta ennen kaikkea on todettava ikonien käyttämisen uskonnollinen perustelu ja ikonitaiteen voimakas elpyminen ja kehittyminen erääksi meidän päiviemme tärkeäksi kulttuuritekijäksi ja sakraalitaiteen syvälliseksi lajiksi. Pyhät ikonit ovat kirkoissa ja kodeissa kulttikäytössä ja ne ovat ikäänkuin »ikkunoita» hengenmaailman todellisuuteen.

56. *Kartašev* mt. s. 757—759.

57. *Hans-Wilhelm Haussig* Kulturgeschichte von Byzanz (Stuttgart 1966), s. 297—307.

58. *Philip Sherrard* Constantinople. Iconography of a Sacred City (New York 1965), s. 111—117.

## SUMMARY

*Veikko Tajakka, The Background and Significance of the Iconoclastic Controversy according to Theophanes' World Chronicle*

The iconoclastic controversy comprises a significant period in the history of Byzantium and the Eastern church. Sacred images are important cult objects in religious life. Resorting to the theological and historical sources of his time *Theophanes* seems to give quite a reliable picture of iconoclasm, but he shares the sympathy of the Christian people and the monks of the monasteries in their veneration of the icons. Theophanes regards the Byzantine emperors, who wanted to do away with icons, as enemies of the holy faith. He does not seem to elucidate the efforts of the Byzantine emperors to establish friendly relations with the Arabs, whose religion did not accept the use of images. Theophanes does not pay special attention to the political background factors of iconoclasm. Instead, as a representative of the church, he gives detailed information on the church council which created the background of the controversy by condemning the veneration of images. He also writes in detail on the Seventh Ecumenical Council, which is regarded as a consequence of iconoclasm and which accepted the veneration of sacred images. Theophanes also tells about the defenders of icons. A result of the iconoclastic controversy was the alienation of the Western and the Eastern part of the Church from each other, and a gradual split. A negative result of iconoclasm was the loss of cultural values as sacred images and church vessels etc. were destroyed. Theophanes' *World Chronicle* does not cover the second phase of iconoclasm, but *Georgios Monachos* has treated the theme further until 843 when the iconoclastic controversy was overcome and the feast of Orthodoxy was instituted to commemorate the result.



*Jukka Thurén*

## KIITOS ILMOITUKSESTA JA PYHÄSTÄ NIMESTÄ

### *Alkukirkon ateriarukousten taustaa*

Vuonna 1973 on kulunut sata vuotta Nikomedian metropoliitan *Ph. Bryennioksen* tärkeästä löydöstä: eräs Konstantinopolissa sijaitsevan, mutta Jerusalemin patriarkaattiin kuuluvan Pyhän Haudan luostarin v. 1056 jäljennetty käsikirjoitus osoittautui sisältävän mm. kadonneeksi luullun Kahdentoista apostolin opin (kreikkalainen nimilyhenne *Didakhe, Did*).<sup>1</sup> Joskin jo kirkkoisät olivat hyvin epävarmat Did:n apostolisuudesta ja useimmat nykyiset tutkijat arvelevat sen syntyneen toisen vuosisadan alkupuolella<sup>2</sup>, on kirjasessa myös hyvin varhaista ainesta; erityisesti lukujen 9—10 ateriarukoukset saattavat olla peräisin jopa apostolien ajalta.<sup>3</sup>

Ruokarukousten taustalla ovat juutalaisten siunaukset, joita kristityt ovat tietoisesti muuttaneet. Perusrakenne ja monet yksityiskohdat ovat peräisin hebreaa puhuvasta synagogasta<sup>4</sup>; sellai-

1. *J.-P. Audet* (*La Didachè / Instructions des Apôtres*, Paris 1958) pitää kirjasen alkuperäisenä nimenä »Apostolien ohjeita». Sen alussa oleva elämän ja kuoleman tien kuvaus olisi otsikoitu »Herran oppi pakanoille». *Bryennioksen* löytämän käsikirjoituksen sisältämät kaksi nimeä johduttavat näiden otsikoiden laajentumisesta ja sekaantumisesta.
2. *Audet* (mt. s. 219) pitää syntymäaikana vuosia 50—70. Eräät (varsinkin englantilaiset) tutkijat sijoittavat kirjasen jopa kolmannelle vuosisadalle.
3. *Audet* (mt. s. 189—192) alleviivaa niiden teologian 'primitiivisiä' piirteitä.
4. Ks. esim. *R. Knopfin* kokoamaa materiaalia, HNT *Ergänzungsband*, 1923, s. 26ss., ja *M. Dibelius* *Die Mahl-Gebete der Didache*, ZNW 37, 1938, s. 32—41 (=Botschaft und Geschichte II, Tübingen 1956, 117ss.,

set sanat kuin *ekklesia* (seurakunta, kirkko) ja »Jeesuksen, Palvelijasi, kautta» ovat selvästi kristillisiä; välivaiheena voi otaksua olleen kreikkaa puhuvan synagogan siunausten, joita emme valitettavasti tunne.<sup>5</sup>

Did:n ohjeiden kaksinainen suhde juutalaisuuteen ilmenee selvimmän paasto-ohjeesta, Did 8: 1: seurakunta paastooa juutalaiseen tapaan kahdesti viikossa, mutta ei 'ulkokullattujen' fariseusten paastopäivinä maanantaina ja torstaina, vaan keskiviikkona ja perjantaina. Herran rukous korvaa 'ulkokullattujen' rukouksen (8: 2): se luetaan kolmesti päivässä kuten juutalaisten Tefilla (18 t. 19:stä siunauksesta koostuva päärukous). Kun ruokarukousten johdannossa kehoitetaan: »Kiittäkää te näin», voi sekin merkitä, että juutalaisten siunaukset on korvattava kristillisellä kiitoksella.<sup>6</sup>

Tavallisesti ajatellaan, että kristityt ovat melko pinnallisesti uudistaneet rukoustekstiä. Siten *H. Conzelmann*<sup>7</sup> pitää selviönä, 1) että Did 9—10: 5:n tarkoittamalla aterialla ei ole mitään vä-

---

jonka mukaan siteeraan); vrn. luettelee ensimmäisessä nootissaan varhaisempaa kirjallisuutta. Vertailussa on syytä lähteä meille säilyneestä juutalaisesta rukousmateriaalista, ei hypoteettisiksi jäävistä rekonstruktioista (esim. *L. Finkelsteinin*).

5. Mm. *H. Lietzmann* Messe und Herrenmahl (Bonn 1926) s. 235—238; *Dibelius*, mt. Jo Qumranin löydöt tekivät hellenistisen vaikutuksen laajuuden kyseenalaiseksi. Alempana pyriä selittämään paria 'hellenististä' yksityiskohtaa VT:sta käsin.
6. *J. M. Robinson* Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymnus des Frühchristentums (Apophoreta, Haenchen — Festschrift, Berlin 1964, s. 194—235).
7. *H. Conzelmann* Grundriss der Theologie des Neuen Testaments (München<sup>2</sup> 1968), s. 71, 104.

Liturgista kaavaa 'Jeesuksen, Palvelijan, kautta' (Did:n lisäksi Luukkaalla [Apt] sekä 1 Clem 59: 2—4, Martyrium Polycarpi 14: 1—3, 20: 2, jälkimmäisessä Pais kuitenkin nähtävästi on ymmärretty 'lasta', 'Poikaa', tarkoittavaksi) pitävät jokseenkin kaikki tutkijat perin vanhana, esim. *W. Bousset* Kyrios Christos (Göttingen<sup>2-5</sup> 1921—1965), s. 57. *A. Harnack* Die Bezeichnung Jesu als Knecht Gottes und ihre Geschichte in der Alten Kirche (1926) s. 212; *R. Eultmann* Theologie des Neuen Testaments (Tübingen 1953), s. 52; *O. Cullmann* Die Christologie des

litöntä suhdetta siihen ehtoolliseen, johon Paavalin ja evankeliumien mukaan kuuluu Jeesuksen kuoleman muisto; 2) että liturgisella kaavalla »Jeesuksen, Palvelijasi, kautta» ei ole erityistä kristologista merkitystä, se ei ainakaan viittaa Jes 53:n kuvaamaan Herran kärsivään Palvelijaan. Nämä väitteet kuuluvat yhteen: jos seurakunta olisi ajatellut Jeesusta Herran kärsivänä palvelijana, se olisi samalla muistanut hänen kuolemaansa ja ylösnousemistaan.

Ongelma mutkistuu siitä, että jotkut tutkijat pitävät mainittuja tekstejä itse mysteerin teksteinä, toiset ajattelevat, että kyseessä on seurakunnan yhteinen ateria, agape, ja että vasta 10: 6 on johdantona itse mysteerille, jonka vietto rukouksineen jää 'salaisuudeksi'.<sup>8</sup> Edellisessä tapauksessa jää ihmettelemään, oli-

---

Neuen Testaments (Tübingen 1957), s. 74—75; *U. Wilckens* Die Missionsreden der Apostelgeschichte (Neukirchen 1961), s. 164; *J. Jeremias* Abba (Göttingen 1966), s. 195, *M. Rese* Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas (Gütersloh 1969), s. 128—131. Eri-mielisyyttä on siitä, merkitseekö tämän kaavan käyttö samalla erityistä kristologian tyyppiä, »paidologiaa», vai ei. Jos voidaan osoittaa, että esim. kaavan käyttö Did:ssa kuuluu sellaisiin käsitteyhteyksiin, joissa jo aikaisemmin (VT:ssa) toistuvasti mainitaan Jumalan Palvelija, ei voi myöskään kiistää sitä, että raamattunsa hyvin tuntenut seurakunta on ollut selvillä näistä yhteyksistä ja siis tulkinnut Jeesuksen kautta saamaansa Jumalan lahjaa tiettyjen vanhatestamentillisten esikuvien valossa.

Alun alkaen on korostettava, että Palvelija ja Poika eivät mitenkään ole toistensa vastakohtia, joskin hereettisen tulkinnan mahdollisuus oli olemassa. VT:n mukaan Israelia ja sen kuningasta sanottiin sekä Jumalan palvelijaksi että pojaksi, samoin UT sanoo Jeesusta sekä Jumalan Pojaksi että Palvelijaksi (virallinen suomalainen kirkkoräämattumme tosin väärinkäsityksiä välttääkseen on kääntänyt Apt:n *pais*-sanana Jeesuksen tittelinä 'Poika').

8. Edellisen kannan huomattavimman esittäjän *H. Lietzmannin* mukaan Jeesuksen kanssa vietetyistä aterioista olisi kehittynyt Did:n tarkoittama mystis-sakramentaalinen uhriateria, jolla ei olisi muisteltu Jeesuksen kuolemaa eikä nautittu hänen ruumistaan ja vertaan. *Lietzmann* voi perustella kantaansa vain vaihtamalla 10: 6:n paikan täysin mielivaltaisesti (vrt. *J. Jeremias* Die Abendmahls Worte Jesu <sup>3</sup>1960, s. 127 A7). Äskettäin on kuitenkin *R. D. Richardson* (*H. Lietzmann* Mass and Lord's

siko jokin kirkkoprovinsi todella voinut viettää ehtoollista kristikunnan pääosasta niin täysin poiketen, jälkimmäisessä taas sitä, olisiko välittömästi ennen ehtoollista vietetty ateria voinut jäädä mysteeristä niin erilliseksi, ettei siinä olisi lainkaan ennakoitu Herran kuoleman muistamista.

Seuraavassa tutkin Did:n ateriarukousten suhdetta kahteen ensiksi mieleen tulevaan vertauskohteeseen: seurakunnan kolmesti päivässä toistamaan Herran rukoukseen sekä eräisiin Herran palvelijan saamasta ja välittämästä 'tiedosta' puhuviin VT:n kohtiin.

### I Did 9—10 ja Herran rukous

Juutalaisilla Tefilian viimeistä edellinen siunaus, Hodaja ('kiitos', 'tunnustus'), ja aterian päätösrukouksen, Birkat hamazonin, samanniminen keskusosa muistuttavat suuresti toisiaan. Jo senkin vuoksi on aihetta otaksua, että myös kristittyjen päärukouksella ja ruokarukouksilla on joitakin yhteisiä piirteitä.<sup>9</sup> Seuraavassa taulukossa asetetaan Herran rukouksen pyyntöjen rinnalle ruokarukousten vastaavia kohtia.

*Johdanto ja I pyyntö.* Kirkko pyhittää Isän nimen kiittämällä

---

Supper, Introduction and Supplementary Essay [Fasc. 6—7] Leiden 1964—67) tukenut *Lietzmannin* käsitystä selittämällä 10: 6:n samantyyppiseksi itse liturgiseen tekstiin kuulumattomaksi ohjeeksi kuin 9: 5 tai 10: 7. 10: 6:lla on kuitenkin, kuten alempana toteamme, selvä vastineensa ilmestyskirjan juhlavan liturgisissa loppusanoissa, eikä siis sitäkään voi pitää irrallisena lakitekstinä.

Varsinkin *Dibeliuksen* yllämainitusta artikkelista asti ovat tutkijat katsoleet, että 9: 1—10: 5 ovat agape-aterian alku- ja loppurukouksia, 10:6 johdanto varsinaiseen Eukaristiaan (argumentteja koottuina esim. *Jeremias*, mt. s. 111 A 6, *Conzelmann* mt. s. 71). On kuitenkin samalla entistä enemmän korostettava sitä, että jo 9: 1 puhuu Eukaristiasta (*Audet*): varsinainen ruumiillisestikin kylläiseksi tekevä ateria (10: 1) ja mysteeri kuuluva: erottamattomasti yhteen.

9. *Richardson* (mt. s. 368ss.) suorittaa saman vertailun; osa seuraavista rinnastuksista tavataan jo hänellä.

**HERRAN RUKOUS**  
Did 8:n mukaan:

**TÄRKEIN VASTINE DID 10:**  
**SSA**      **MUITA VASTINEITA, DID**  
**9—10**

Johd. **Isä meidän**, joka olet taivaassa

2 kiitämme sinua, pyhä **Isä**

9: 2, 3 kiitämme sinua, **Isä meidän**

**I** pyhitettäköön

nimesi

2 **pyhästä nimestäsi**, jonka annoit asumaan sydämiimme

**II** tulkkoon valtakuntasi

6 tulkkoon **Armo** ja hävitköön tämä maailma. Hoosianna Daavidin huoneelle. **Maranata**.

10: 5 ja kokoa se (kirkkosi) neljästä ilmansuunnasta, se pyhitetty, **valtakuntaasi**, jonka olet sille valmistanut

**III** tapahtukoon tahtosi, kuten taivaassa niin myös maan päällä

9: 4 koottakoon kirkkosi maan ääristä **valtakuntaasi**

**IV** ja anna meille velkamme anteeksi, kuten mekin annamme anteeksi velallisillemme

3 olet antanut ruoan ja juoman ihmisten nautittaviksi, että he sinua kiittäisivät, mutta **meille olet suonut hengellistä ruokaa ja juomaa** ja iankaikkisen elämän **Palvelijasi** (Jeesuksen) kautta

10: 2 ja tiedosta, uskosta ja kuolematonmuudesta, jonka ilmoitit meille **Jeesuksen, Palvelijasi**, kautta

9: 3 elämästä ja tiedosta, jonka ilmoitit meille **Jeesuksen, Palvelijasi**, kautta

**V** ja anna meille velkamme anteeksi, kuten mekin annamme anteeksi velallisillemme

(6 jos joku on pyhä, tulkkoon, jos ei, tehköön parannuksen)

(9: 5 älköön kukaan syökö tai juoko **Eukaristiastanne**, paitsi Herran nimeen kastetut)

**VI** äläkä saata meitä kiusaukseen

**VII** vaan pelasta meidät pahasta

5 muista Herra kirkkoasi **pelastaaksesi** sen kaikista **pahasta**, tehdäksesi sen täydelliseksi rakkaudessaasi

**Dokso-sillä** sinun on voima ja logia kunnia iankaikkisesti

5 **sillä sinun on voima ja kunnia** iankaikkisesti

9: 2, 3 10: 2 **sinulle kunnia iankaikkisesti**; 10: 4 kaikesta kiitämme sinua, sillä olet voimallinen; sinulle jnc. 9: 4 sillä **sinun on kunnia ja voima J.Kr. kautta iankaikkisesti**

pyhää Isää.<sup>10</sup> Kiitoksen aiheena on Jumalan pyhä nimi, joka asuu uskovien sydämissä ja pyhittää heidät pyhäksi kirkoksi (10: 5). Siksi ateriaan ja sen rukouksiin osallistuvien on oltava pyhiä (10: 6), s.o. Herran nimeen kastettuja (9: 5) ja näin saadun pyhyytensä säilyttäneitä (vrt. 14: 1—3). Tosin kaste on annettu Herran (Jeesuksen) nimeen, mutta juuri siinä on Isän nimi asetunut sydämiin asumaan.<sup>11</sup> Kaikki hyvä, erityisesti myös Jumalan nimi, on saatu Jeesuksen, Palvelijan, kautta.

On merkillistä, että vaikka kolme ensimmäistä evankeliumia monin tavoin valaisevat Herran rukouksen muita pyyntöjä (niissä puhutaan Jumalan valtakunnasta, tahdosta, aterioista, anteeksiantamuksesta sekä kiusauksien ja Pahan välttämisestä), ne eivät ole säilyttäneet ensimmäisen pyynnön aihepiiriin liittyviä opetuksia. Kuitenkin Isän nimen pyhittäminen on ollut Jeesukselle erittäin tärkeä, koska hän on opettanut juuri sitä ensimmäiseksi rukoilemaan. Tällä kohden Johanneksen evankeliumi täydentää synoptikkojen perimätietoa.<sup>12</sup> Erityisen lähelle

10. VetLat a, ff, i lukee Herran rukouksen alussa, Luuk 11: 2, *Pater sancte*.

11. *Knopf* mt. s. 28; *W. Michaelis* ThW VII, s. 391. *B. Sandvik* (Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament, Zürich 1970, 59—62) huomauttaa siitä, että kyseessä on Eukaristia- eikä kasterukous: siis nimikin on asetunut ehtoollisviinissä asumaan sydämiin niinkuin temppeleihin. *Sandvik* vetoaa myös Paavaliin (1 Kor 10: 3 s.), joka samoin sanoo Ehtoollista hengelliseksi (Hengen välittäväksi) ravinnoksi. Mutta eihän Did:n seurakunta voine ajatella — yhtä vähän kuin Paavalikaan — että Jumala vain toistuvasti asettuisi asumaan, jäämättä temppeleihin. Lähimpänä totuutta lienee se käsitys, että kaste ja siihen liittyvä ensimmäinen ehtoollinen muodostavat jakamattoman kokonaisuuden: yhdellä kertaa on uusi kristitty kastettu ruumiin jäseneksi ja saanut jueda ehtoollismaljasta samaa Henkeä (1 Kor 12: 13) kuin muut. Ei ole siis välttämätöntä ajatella, että Did 10: 2 viittaa vasta nautittuun maljaan: seurakuntaa kiittää siitä, että se on kerta kaikkiaan tehty Jumalan nimen temppeleiksi, joka kelpaa kohta vietettävän Ehtoollisen tapahtumapaikaksi. Asken nautittu ateria ja sen aikana kuultu julistus on aktualisoimut kasteen lahjan, mutta ei ole sitä korvannut.

12. Asiasta huomauttaa *F. Neugebauer* *Jesus der Menschensohn* (Berlin 1971) s. 68s. Did ei kuitenkaan korvaa valtakunta-käsitettä Nimellä

Did 9—10:n sanontoja tulee ns. ylimmäispapillinen rukous, Joh 17. J. 11: »Pyhä Isä, varjele heidät nimessäsi»; 'nimestä' puhuu seuraavakin jae, j. 14 korvaa sen 'sanalla' ja j. 17 kuuluu: »Pyhitä heidät totuudessa, sinun sanasi on totuus». Jeesus on ilmoittanut Jumalan nimen ja sanan valituille (j. 6, 26.)<sup>13</sup> Nimen ja sanan tunteminen yhdistää nämä ihmiset Jeesukseen ja Isään, pyhittää heidät ja varjelee maailman sisältämästä pahasta (esim. 14—16). Did:n aterian päätösrukous ja Jeesuksen rukous jäähyväisaterian lopulla ovat kiistatta sukua sekä keskenään että Herran rukouksen ensimmäiselle ja viimeiselle pyynnölle.

*II pyyntö.* Toivotus »tulkoon» on vasta Did:n ruokarukouksen lopussa, mikä johtunee liturgisesta tilanteesta: 'Herra' (t. 'Armo') ja 'Daavidin huoneen'<sup>14</sup> täyttymys, Messias-kuningas, tulee aterian jälkeen vietettävään Eukaristiaan ja ennakoi siten valtakunnan lopullista tuleamista. Did 9: 4 ja 10: 5 pyytävät lukuisien juutalaisten rukousten tapaan hajallaan olevan Jumalan kansan lopullista kokoamista valtakuntaan (vrt jo Ps 105 [106]: 47).<sup>15</sup> Läheinen vertauskuva on Matt 25: 31—34: ku-

kuten ehkä Joh (poikkeus Joh 3: 8, 5), vaan Did:ssa Nimi ennakoi tulevaa valtakuntaa: ne joissa Nimi asuu ja jotka se pyhittää, kootaan aikanaan tulevaan valtakuntaan. Herran rukouksen ensimmäinen pyyntö ei ole toisen kanssa identtinen, vaan sen edellytys.

13. Joh 17: 26 muodostaa siteen Did:n 'ilmoittamisesta' ja 'asumaan antamisesta' kiittävien lauseiden välille: »Olen ilmoittanut heille nimesi ja tulen sen (yhä uudestaan?) ilmoittamaan, jotta se rakkaus, jolla sinä olet minua rakastanut, olisi heissä ja minä olisin heissä», vrt. 15: 15. Vrt. *R. Bultmann* *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen 1941), s. 384.
14. Kopt. käännös: 'Herra', Bryennioksen teksti: 'Armo'. — Kopt.: 'huone' Br.: 'Jumala', CAp.: 'Poika'. *Audet* mt. 62—67.
15. *Richardson* (mt. 369s.) pitää Did 10: 2a:ta Herran rukouksen kolmen ensimmäisen pyynnön vastineena. Gregorios Nyssalainen, Maksimos Tunnustaja ja pari minuskelia korvaavat tosiaan toisen pyynnön ensimmäisen laajenuksella (Luuk 11: 2: »tulkoon Pyhä Henkesi päällemme ja puhdistakoon meidät»); Did sitä vastoin rukoilee myös valtakunnan tuleamista ja pyhitettyjen kokoamista siihen (vrt. Dan 7: Valtakunta annetaan pyhien kansalle).

Juutalaisia rukouksia koottuna *Knopfilla*, vrt. mt. s. 27.

ninkaan tullessa kootaan (Matt 25: 31, vrt. 5 Moos 30: 4) ne ihmiset, joille annetaan 'se valtakunta, joka on ollut valmistettuna heitä varten'.

Did liittää pyyntöönsä kielteisen vastineen: »Hävitkään tämä maailma». Vastakohta seurakunnan ja maailman välillä on esillä myös Jeesuksen ylimmäispapillisessa rukouksessa. Mutta Jeesus rukoilee, että hänen omansa tämän maailman keskellä varjeltuisivat pahasta, eikä pyydä maailman tuhoa. Tosin Joh 17: 24 puhuu Jeesuksen omien kokoontumisesta katsomaan hänen taivaallista kirkkauttansa, mutta Did:n lupunodotus on paljon hätäisempää.

*III pyyntö* puuttuu Luukkaan esittämästä Herran rukouksesta kuten sen vastine Did 10:stä. Ei ole mahdollista, että Did:n ruokarukous on syntynyt ympäristössä, joka rukoili Herran ruokousta Luukkaan perinteeseen liittyen; Did 8 sitä vastoin liittyy Matt:n traditioon.

*IU pyyntö*. Paljon kiistelty leipärukous on tulkittu korostetun hengellisesti. Tietysti kristitytkin kuuluvat 'ihmisiin', jotka tarvitsevat aineellista ruokaa ja juomaa. Kuitenkin he kiittävät erityisesti hengellisestä ravinnosta, joka antaa iankaikkisen elämän eli kuolemattomuuden. Tämän ravinnon Jumala on ilmoittanut: se on tietoa ja uskoa. Tietysti Jumala on antanut sitä samalla kertaa kuin nimensäkir, mutta ilmeisesti sitä on jälleen saatu aterian yhteydessä, koska siitä kiitetään ruokarukouksessa ja sitä verrataan muiden päivittäin nauttimaan ruokaan.<sup>16</sup> Tämä ei merkitse välttämättä sitä, että tieto, usko ja iankaikkinen elämä olisi annettu ruoassa;<sup>17</sup> verbi 'ilmoittaa' viittaa pikemmin aterian aikana kuultuaan sanaan.

16. Ero koko maailman ja liitonkansan saaman ravinnon välillä on merkittävä jo Birkat hamazonissa (sen 1. ja 2. siunauksen välillä). Koko Birkat hamazon perustuu 5 Moos 8: 7:n käskyyn siunata Herraa aterian jälkeen »siitä hyvästä maasta, jonka hän sinulle antoi» ja joka puolestaan antoi ruoan syötäväksi. Diasporassa siunaus eli kiitos luvattua maasta oli ongelmallinen, ja siksi muut liiton välittämät lahjat ovatkin päässeet etualalle. Did:n liitonkansan erityinen ruoka ei ole ollenkaan peräisin luvattua maasta, vaan taivaasta.



*U pyyntö.* Anteeksiantamusta ei aterioväki rukoile, koska aterialle lasketaan vain ne, jotka jo ovat parannuksen tehneet ja pyhitetyt.<sup>18</sup>

*Pyynnöt VI—VII.* Jälleen Did lyhentää samalla kohden kuin Luukas, kuitenkin toisin.<sup>19</sup> Luuk 11: 4 mainitsee vain 'kiusauksen', Did rukoilee 'pelastusta pahasta'. Pahasta varjeltuminen ja rakkaus mainittiin myös Joh 17: 15, 26; myös 'täydellisyys rakkaudessa' kuuluu Johanneksen aiheisiin.

Did 10 näyttää liittyvän suunnilleen sellaiseen Herran rukouksen muotoon, jota esim. *J. Jeremias* pitää alkuperäisenä: Luukkaan säilyttämä pyyntöjen määrä, mutta esim. leipäru-

- 
17. Ei Birkat hamazonkaan samasta tooraa, säädöksiä ym. maahan ja sen tuottamaan ravintoon, vaan liitonkansan eri etuudet luetellaan rinnan: ateria antaa aiheen mainita muistakin liiton mukanaan tuomista lahjoista. Koska hurskaat myös aterian aikana puhelivat toorasta ja sen selityksistä, oli lisäys sitäkin ymmärrettävämpi: eihän ihminen elä ainoastaan leivästä, vaan myös Jumalan sanasta.
18. Did 9: 5 on kokoonpanijan lisäys, jolla hän ilmeisesti oikaisee jonkin seurakunnan käytäntöä: koska seurakunnan yhteinen ateria on pyhä, saavat sitä vain kasteessa pyhitetyt nauttia. 10: 6 voi kehottaa joko langenneita katumukseen tai vielä kastamattomia lopulliseen ratkaisuun. 14: 1s. — ateriarukouksia ja nähtävästi koko Did:n ensimmäistä 'laitosta' nuorempi lisäys — vaatii kaikilta kastetuilta syntien tunnustamista ja riidassa olevilta sovinnon tekemistä uhrin pyhyden takeeksi. Uhri ei siis välitä syntien anteeksiantamusta, vaan on todellinen Eukaristia, pyhitettyjen nauttima kiitosuhri.
19. *Richardson* (mt. s. 371s.) pitää VI pyynnön vastineena lausetta: »Ennen kaikkea kiitämme sinua siitä, että olet voimallinen» (10: 4a), jota hän täydentää: »... pelastamaan». Käännös perustuu Bryennioksen tekstiin *pro pantōn*. Kopt. käännös edellyttää kuitenkin tekstiksi *peri pantōn*, joka vastaa tarkoin sekä juutalaisissa että kristillisissä rukouksissa yleistä yhteenvetoa (vrt. *Dibelius* mt. s. 124s., *Robinson* mt. s. 211), siis: »Kiitämme sinua kaikesta, sillä sinä olet voimallinen». Sen sijaan 10: 5:n infinitiivipari »pelastaaksesi» — »tehdxsesi täydelliseksi rakkaudessasi» voisi vastata pyyntöjä VI—VII kiastisesti: kiusauksista selviytynyt on täydellinen rakkaudessa, vrt. Hbr 2: 10, 18, 4: 15. Kokoava kiitos 'voimalliselle' Jumalalle on siten samalla yhteinen johdanto kaikille Did 10: 5:ssä oleville pyynnöille: Jumala on voimallinen ne täyttämään.

kouksen tulkinta lähempänä Matt:a.<sup>19a</sup> Toisaalta läheinen yhteys Joh 17:ään kaipaa selitystä. Did 9—10 on syntynyt ympäristössä, jossa on ahkerasti luettu Herran rukousta; siten tämä on painanut selvän leiman alkujaan juutalaisperäiseen ruokarukouksen kaavaan.

## II Kiitos ilmoituksesta

Herran rukouksen ensimmäistä ja neljättä pyyntöä vastaavat siis Did 9—10:ssä kiitoslauseet. Näiden lauseiden alussa oleva kaava »kiitämme sinua» (*eukharistoumen soi*) muistuttaa juutalaisia, mm. VT:n ja Qumranin psalmeista tunnettuja, kaavoja; on kuitenkin mahdollista, että 'kiittämisen' verbi on tajuttu kristilliseksi erikoispiirteeksi rabbiiniselle juutalaisuudelle tyypillisen 'siunauksen' vastakohtana (vrt. viite 6).

Toinen toistuva kaava on: »... jonka ilmoitit meille Jeesuksen, Palvelijasi, kautta». Jumala on täten ilmoittanut 'palvelijansa Daavidin viinipuun' (9: 2), 'elämän ja tiedon' (9: 3), 'tiedon, uskon ja kuolemattomuuden' (10: 2).<sup>20</sup> Kreikassa 'tieto' ja 'ilmoittaa' (tiedottaa) ovat sukua keskenään (*gnosis, gnoizein*). 'Elämä' eli 10: 3:n mukaan 'iankaikkinen elämä' on sama kuin hellenistinen käsite 'kuolemattomuus'. Ilmeisesti elämä on tiedon

19a. J. Jeremias *Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung*. Abba (Göttingen 1966), s. 152—170.

20. Did 10: 7 kopt. sisältää lisäksi voiteluöljyrukouksen: »Kiitämme sinua, Isä, öljystä (*myron*), jonka ilmoitit meille Jeesuksen, Palvelijasi, kautta». Koska kaikki muut 'ilmoitetut' asiat ovat puhtaasti 'hengellisiä', on CAp täydentänyt kiitoslausetta lisäämällä mm.: »öljyn suloisesta tuoksusta ja kuolemattomasta aionista». Koko kiitos öljystä lienee myöhempi lisäys (*Audet* mt. s. 67—70). Kolmikko 'leipä, viini, öljy' on yleinen jo VT:ssa sekä symbolisesti tulkittuna juutalaisissa teksteissä, esim. Joosef ja Asenat 8: 5, 15: 4 (»siunattu elämän leipä», »siunattu kuolemattomuuden malja», »siunattu katoamattomuuden *khrisma*»; myös *myron* mainitaan toisessa yhteydessä). Vrt. M. Philonenko *Joseph et Aséneth* (Leiden 1968), s. 154s.

sisällyksenä: tieto koskee elämää ja välittää sen. Tässä tekstiyhteydessä 'usko' on 'tiedon' lähempi selitys: kyseessä ei ole mikä tahansa tietäminen, vaan (kristillinen) usko.<sup>21</sup> Vaikeampi on näin pinnallisen tarkastelun perusteella tajuta, miten 'Daavidin viinipuu' voisi liittyä siihen tietoon ja uskoon, jonka kohteena ja antina on iankaikkinen elämä.<sup>22</sup>

*Dibelius*<sup>23</sup> rinnastaa toisiinsa seuraavat Birkat hamazonin ja Did 10: 2:n kiitoksenaiheet:

Bh.:	liitto	toora	säädökset	elämä (armo, suosio)
Did:	pyhä nimi	tieto	usko	kuolemattomuus.

21. 'Tiedon tiedottaminen' on ehkä tarkoituksellisen arvoituksellinen *figura etymologica*, jonka lisäys 'usko' selittää. Käsitepari usko — tieto on hellenistisessä kirjallisuudessa erittäin yleinen (perustava selvitys on edelleen *R. Gyllenbergin Pistis I—II*, Helsingfors 1922). Tässä voin tutkia vain useimmin esitetyn paralleelin, *Boussetin* CAP VII 33s:sta löytämän hellenistis-juutalaisen rukoukokoelman. VII 33:3 mainitsee kaikille ihmisille yhteisen synnynnäisen tiedon (*emfytos gnosis*), jota täydentää *syneidesis pisteos*, paikallisesti ja ajallisesti rajattoman kaikkeuden käsittäminen. 33:4 asettaa sen rinnalle Aabrahamin saaman erityisen ilmoituksen: »Hänen tietoansa edelsi usko, uskoa seurasi liitto; sanoithan: »Minä teen sinun siemenesi...» (1 Moos 13: 16, 22: 17). Kyseessä on siis vastakohta kaikkien ihmisten yhteisen jumalasuhteen ja juutalaisten liittosuhteen välillä — vrt. esim. Room 1—2 kuvaamaa kahta erilaista gnoosista ja deuterokanonista kirjaa Salomon Viisaus, johon Paavali ehkä viittaa, (vrt. nootti 38). Did lähtee samasta kaksinaisuudesta, mutta nyt on kyseessä vastakohta kaikkien ihmisten ja kristillisen seurakunnan välillä. Jos *pistis* on ollutkin mukana jo Did:n juutalaisessa esikuvassa, on se silti nyt ymmärretty toisin.
22. Mm. *Harnack*, *Lietzmann* ja *Dibelius* katsovat Daavidin viinipuun tarkoittavan Ps 79 (80):n mukaisesti Israelia; Jeesus olisi tällöin voinut 'ilmoittaa' kyseisen kohdan messiaanisen selityksen ja samalla toteuttaa sen pyynnön, joka psalmissa esitetään. *J. Jeremias* (Abba, 191 A 344) pitää vakuuttavana *R. Eislerin* todistelua, jonka mukaan genetiivi 'Daavidin' yksinkertaisesti viittaisi tähän 'Daavidin psalmiin'. Mielestäni jo rinnakkainen ilmaisu 'Daavidin huone' riittää osoittamaan, että yhteys Daavidiin on ymmärretty syvällisemmin.
23. *Dibelius* mt. s. 120—123.

Ei ole todellakaan mahdotonta, että jo hellenistiset juutalaiset ovat korvanneet esim. 'tooran' (oppi, laki) 'tiedolla' tai sanoneet säädöksiin perustuvaa hurskasta elämäntapaa 'uskoksi'. Dibelius ei näy sitä paitsi huomanneen, että Birkat hamazon kiittää säädöksistä »jotka olet ilmoittanut meille» (*šähoda'tanu* = *ha egnorisas hemin!*).<sup>24</sup> 'Armo' ja 'suosio' puuttuvat Did 10: 2:sta, mutta niitä vastaava lause *šächonantanu* tavataan Did 10: 3:ssa: *hemin de ekhariso*. Oma tarkastelumme siis vain vahvistaa Dibeliuksen otaksumaa.

Kuitenkaan en pidä todistettuna, että Did:n rukousten muovaajat ja käyttäjät olisivat ymmärtäneet rukouksensa synagogan tapaan, esim. siten, että 'tieto' ja 'usko' olisivat heille merkinneet Jeesuksen julistamaa uutta lakia ja hurskasta elämäntyyliä. Vaikka rukous olisi muutoin lainattu sana sanalta synagogan rukouksista, jo siihen lisätty kaava »Jeesuksen, Palvelijasi, kautta» antoi aiheen uuteen tulkintaan.

Birkat hamazonissa *hoda'tanu* esiintyy vain kerran, Did käyttää sen vastinetta kolmesti. Niin pian kuin välitön yhteys synagogaan oli katkennut, kaavan taustaksi jäi VT. Esim. Septuagintassa tarkoittaa Jumalalle osoitettu tunnustus *egnorisas* neljää erilaista 'ilmoittamista'. Ehkä jotkut näistä kohdista ovat auttaneet Did:n seurakuntaa ymmärtämään Jeesuksen välittämää ilmoitusta?

a) Birkat hamazonin tarkoittamaa 'ilmoittamista' muistuttaa eniten Neh 9: 14: »Sinä ilmoitit heille pyhän sapattisi ja annoit heille käskyt, säädökset ja lain palvelijasi Mooseksen kautta». Did 10: 2 voisi siis ajatella Jeesusta uutena Mooseksena, joka Jumalan palvelijana välittää uuden lain.<sup>25</sup> Samoin ylistää Jumalaa Ps 102 (103): 7: »Hän on ilmoittanut Moosekselle tiensä, Israelin lapsille tahtonsa». Hes 20: 11 puhuu

24. Dibelius kääntää *šähoda'tanu*: »die du uns gelehrt hast».

25. F. Hahn (Christologische Hoheitstitel [Göttingen 1963], s. 386s. A 2) lähtee siitä, että Pais välittää 1 Clem 59: 2, MPol 14: 2 ja Did 9—10 Jumalan tuntemusta ja arvelee taustaksi Mooses-typologiaa. Did ei kuitenkaan viittaa Moosekseen, mutta sen sijaan kahdesti Daavidiin.

vanhurskaitten käskyjen ilmoittamisesta ja lupaa, että joka ne pitää, on saava elää. Juuri siten on Birkat hamazon yhdistänyt Jumalan ilmoituksen ja hänen antamansa elämän toisiinsa. Did alkaa juutalaisperäisellä elämän tien ja kuoleman tien kuvauksella; olisiko siis Did 1—6 juuri se 'tieto ja usko', joka välittää iankaikkisen elämän ja antaa aiheen Did 9—10:n kiitosrukouksiin?

b) Yllä lainattiin psalmia, jossa LXX:n mukaan Jumalan 'tiet' ja hänen 'tahdonilmauksensa' merkitsevät samaa. Samanlaisesta Jumalan teiden ilmoittamisesta puhuvat Ps 24 (25): 4; 142 (143): 8 ja Sananl 22: 19. Mutta toisin on ymmärrettävä Ps 15 (16): 11: »Sinä ilmoitit minulle elämän tiet; sinä täytät minut ilolla kasvojesi edessä.» Kyseessä on paljon kärsinyt rukoilija, joka välittömästi edellä sanoo: »Vielä ruumiinikin asuu toivossa, sillä sinä et hylkää sielua tuonelaan etkä anna hurskaasi nähdä katoavaisuutta.» »Elämän tiet» merkitsevät tälle veisajalle — psalmin otsikon mukaan Daavidille — että Jumala on ilmoittanut — ja aukaissut — hänelle tien tuonelaan elämään Jumalan kasvojen edessä.

c) Edelliseen rinnastettavia ovat ne psalminkohdat, joiden mukaan Jumala on ilmoittanut 'pelastuksen' (Ps 97 [98]: 2), 'oikean kätensä' (Ps 89 [90]: 12) tai 'voimansa, valtansa' (Ps 105 [106]: 8, 144 [145]: 12; vrt. Jer 16: 21: »Minä ilmoitan (=osoitan) heille voimani ja he tulevat tietämään, että minulla on nimenä Herra»). Ps 76 (77): 13: »Sinä olet Jumala, joka tekee ihmeitä, sinä olet ilmoittanut kansojen keskellä voimasi: olet käsivarrellasi lunastanut kansasi». 3 Makk. 2: 6: »Uhmailevaa faraota, joka oli orjuuttanut pyhän kansasi Israelin, sinä koettelit moninaisin ja monilukuisin rangaistuksin ja ilmoitit siten voimasi» jne.; ilmoituksen päämääränä oli Kaikkivaltiaalle osoitettu ylistys (j. 8). Yhteistä näille kohdille on, että Jumala osoittaa voimansa pelastamalla oman kansansa; 'ilmoituksen' tuloksena oleva tieto ei ole teoreettista Jumalan olemuksen ymmärtämistä, ei myöskään ensisijaisesti oikean elämäntyylin oppimista, vaan ilmoitus tapahtuu »hänen nimensä tähden» (Ps 105 [106]: 8a). Ilmoituksen

saaja 'tietää, että hänen nimensä on Herra,' ja antaa kunnian tälle nimelle.<sup>26</sup>

d) Saatuaan unessa tietää Nebukadnessarin unen ja sen selityksen Daniel kiittää taivaan Jumalaa mm. näin: »Sinua, isieni Jumala, tunnustan ja ylistän siitä, että annoit minulle viisauden ja voiman ja nyt ilmoitit minulle, mitä sinulta pyysimme ja ilmoitit minulle kuninkaan näyn» (Dan 2: 23 T). Teodotionin Dan-käännös käyttää 18 kertaa *gnorizein*-verbiä apokalyptisesta ilmoituksesta, siitä 9 kertaa 'selityksen' (*synkri-sis*) paljastamisesta.

Tulevaisuutta koskeva ilmoitus on jo Daavidin saama tieto 'huoneensa' tulevaisuudesta, 2 Sam 7: 21 s.: »Sydämesi mukaan sinä olet tehnyt sen, että ilmoitit koko tämän suuren asian palvelijallesi, jotta tekisit itsesi suureksi, Herra, minun Herrani, sillä ei ole sinun vertaistasi. . .» J. 26 jatkaa: »... tulkoon sinun nimesi suureksi iankaikkisesti: Herra Kaikkivaltias, Israelin Jumala. . .». Jälleen on ilmoituksen tuloksena Jumalan nimen ylistys.<sup>27</sup>

26. Tätä Jumalan tuntemusta käsittelee U. Zimmerlin viehättävä tutkimus »Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel» (Zürich 1954), joka ei suinkaan rajoitu vain yhteen VT:n kirjaan.
27. LXX käyttää Daavidin epiteettinä tässä luvussa sanaa *doulos* (Jumalan sanassa Naatanille 2x, Daavidin rukouksessa 10x); *doulos* ja *pais* vaihtelevat kuitenkin yleisesti sekä LXX:ssa että muussa hellenistisjuutalaisessa kirjallisuudessa ilman merkittävää erikoistumista. Koko luvun teemana on 'huone'-sanan sanaleikinomainen käyttö. Daavid tahotoisi rakentaa huoneen Herralle, Herra lupaa Daavidille siemenen, joka rakentaa huoneen Herran nimelle (j. 13). Vastauksessaan Daavid puhuu huoneestaan, jonka Jumala on luvannut rakentaa hänelle. Jumala on sen ilmoittanut Daavidille, jonka jchdosta Daavid kiittää: »Olkoon nimesi suuresti ylistetty iankaikkisesti» (j. 26 vrt. 21). — Lupauksen toteutuminen näyttää olevan käsillä, kun Daavid järjestää Salomon valtaistuimelle nousun ja valmistelee temppelin rakentamista (1 Aik 29, vrt. esim. j. 16: »... rakentaaksemme huoneen pyhälle nimellesi»). Juuri tässä luvussa ovat Did n ateriarukouksille tyypillisten dokso-logioiden läheisimmät vanhatestamentilliset esikuvat. Juhlan päätöksenä on iloinen uhriateria. UT katsoo, että Salomo ja hänen temppelinsä eivät olleet Daavidille annetun ilmoituksen täyttymys, vaan vasta

Lain, käskyjen, säädösten ja oikean elämäntyylin opettaminen on siis vain yksi muoto sitä 'ilmoitusta' josta VT Jumalaa ylistää. Vaikka Did näyttääkin alkujaan liittyvän siihen juutalaiseen perinteeseen, joka ylistää Jumalaa laista, jonka hän on ilmoittanut 'palvelijansa Mooseksen kautta', on VT koko ajan tarjonnut myös muita *egnorisas*-lauseita kiitosrukousten taustaksi. Monet merkit osoittavat, että nämä yhteydet on tajuttu.

10: 4 kokoaa kiitoksen lauseeksi: »Kaikesta kiitämme sinua, koska olet v o i m a l l i n e n (*dynatos*): sinulle kunnia iankaikkisesti Amen.» Vastaava juutalainen yhteenveto kuuluu: »Kaikesta kiitämme sinua ja siunaamme sinua, Herra, meidän Jumalamme.»<sup>28</sup> Pohjana on siis nytkin juutalainen rukous; siihen lisätty kristillinen perustelu osoittaa, että seurakunnan keskeisimpänä kiitoksen aiheena ei ole filosofinen, teologinen tai eettinen 'tieto', vaan sille ilmoitettu Jumalan v o i m a (vrt. yllä c). Voimansa Jumala on VT:n mukaan ennen kaikkea ilmaissut eli ilmoittanut lunastaessaan kansansa Egyptistä. Hän tulee sen uudestaan ilmoittamaan suurina pelastustekoina. Tämä voiman osoitus auttoi ilmoituksen saajat 'tietämään' Jumalan nimen ja ylistämään sitä. Did 10: 3 sanoo että Jumala on l u o n u t kaiken nimensä tähden — siksi kaikkien ihmisten on kiitettävä häntä ruoasta. Ilmeistä on, että kristityille suotu hengellinen ruoka ja juoma perustuvat yhtä suureen, jopa suurempaan, Jumalan voiman osoitukseen. Sarjaa: 'luominen' — 'ruoka ja juoma' — (ajallinen elämä) vastaa toinen: 'x' — 'hengellinen ruoka ja juoma' — 'iankaikkinen elämä'. Mikä on se x, maailman luomiseen verrattava Jumalan voiman osoitus, josta Jeesuksen kautta 'ilmoitettu' hengellinen ruoka ja juoma on peräisin? Miten 'iankaikkinen elämä' on saanut alkunsa Herran Palvelijan Jeesuksen kautta?

Ps 15 (16):n Daavidille Jumala ilmoitti elämän tien auttamalla hänet ylös tuonelasta. Apt 2: 28 lainaa tuota psalmin jaet-

---

Jeesuksessa Herran palvelijan Daavidin 'huone' (Luuk 1: 69) 'rakennettiin'.

28. *we'al hakol Jeja Alohenu anachnu modim lak.*

ta. Pietari<sup>29</sup> osoittaa, ettei psalmi sovellu Daavidiin henkilökoh-  
taisesti: onhan hän jäänyt tuonelaan ja hänen lihansa on näh-  
nyt katoavaisuuden. Sen sijaan Daavidin jälkeläinen Jeesus on  
herätetty kuolleista ja on siis psalmin varsinainen 'minä'. Hä-  
nelle siis Jumala on ilmoittanut elämän eli katoamattomuuden  
tiet — hän julistaa niitä apostoliensa välityksellä toisille (Apt  
2: 24—32, 35ss., vrt. Apt 26: 23).<sup>30</sup>

Did 9—10:n mukaan näyttää niinikään tärkeältä, että Jee-  
sus Palvelija on Daavid palvelijan sukua:<sup>31</sup> »Me kiitämme  
sinua, Isämme, Daavidin, palvelijasi, pyhästä viinipuusta, jonka  
ilmoitit meille Jeesuksen, Palvelijasi, kautta» (9: 2). »Hoosianna  
Daavidin huoneelle» (10: 6). 'Viinipuu' on samanaikaisessa juu-  
talaisessa kirjallisuudessa Messiaan valtakunnan symboli<sup>32</sup>;  
Daavidin viinipuu on siis sama kuin Daavidin huone(en kunin-

29. Uudemmat selittäjät (esim. *Haenchen, Conzelmann, Wilckens, Rese*)  
katsovat yleensä, että todistelu on vain Luukkaan omaa teologiaa. Ky-  
symystä on tutkittava toisessa yhteydessä lähemmin; jo Did 9—10:n  
ja Apt 2:n yhtäläisyydet tekevät tämän käsityksen kyseenalaiseksi.

30. *Audet* (mt. 425ss.) huomauttaa siitä, että Daavid on Apt:n mukaan  
(sekä 2:24ss. että 13:32ss.; samoin ehkä Luuk 24: 25) »le prophète par  
excellence de la resurrection du Seigneur». Ps 15 (16):n alkuosa mai-  
nitsee sekä juomauhrin että maljan, mikä on voinut olla liittämässä  
sitä ateriateksteihin.

31. Vrt. Apt 4: 25 30: »isämme Daavidin, palvelijasi, suun kautta» —  
»pyhän Palvelijasi Jeesuksen nimen kautta», vrt. 27: »pyhää Palveli-  
jaasi Jeesusta vastaan, jonka olit voidellut» (nim. Daavidin psalmin  
2 mukaisesti). *Pais* ei ilmeisesti ole pelkkä rukoilijoiden nöyryyttä il-  
maiseva termi (vrt. *J. Jeremias Abba* s. 191s., 195), vaan sekä Luuk-  
kaan teoksissa että Did:ssa Daavidin ja Jeesuksen yhteenkuuluvuutta  
osoittava sana. LXX:n piirissä tarjoaisi sopivan lähtökohdan esim. Ps  
17: 1, jossa Daavidin tittelinä on juuri *Pais Kyriou*; Apt 2: 24ss. liittää  
psalmit 15 ja 17 LXX toisiinsa.

32. SyrBar 39: 7: »Sitten ilmoitetaan Messiaani valta, joka on lähteen ja  
viinipuun kaltainen, ja kun se ilmoitetaan, se juurittaa pois vihollis-  
tensa paljouden.» Lauseet ovat selityksenä näylle 36: 6s., joka on  
muunnelma Dan 2: 7:n teemasta: Kun 'viinipuu' ilmoitetaan, täyttyvät  
Danielin ennustukset Kivistä (ja Ihmisen Pojasta). Merkillistä kyllä,  
myös Ps 79 (80) mainitsee rinnakkain 'viinipuun' (Israelin) ja 'Ihmisen  
Pojan' (sen kärsivän ja pelastuvan kuninkaan).



kuus). Birkathamazon rukoilee: »Armahda, Her-  
ra, Jumalamme, kansaasi Israelia, kaupunkiasi Jeru-  
salemia, Siionia, kirkkautesi asuntoa, Daavidin, Mes-  
siaasi, huoneen kuninkuutta ja sitä suurta pyhää  
huonetta, jonka yli nimesi on lausuttu». Did kiit-  
tää siitä, että Daavidin viinipuu, uuden Israelin kuningaskun-  
ta, jo on ilmoitettu — perustettu Jumalan voimalla — ja  
muuntaa avunpyynnön riemuhuudoksi: Hoosianna Daavidin  
huoneelle!

2 Sam 7 sisältää useita sanontoja, jotka ehkä ovat vaikut-  
taneet Did:n ruokarukouksiin. Kun Jumala lupaa 'istuttaa' Is-  
raelin (2 Sam 7: 10), käytetään samaa kuvakieltä kuin Ps 79  
(80): 9s.: »Sinä siirsit viinipuun Egyptistä, karkoitit paka-  
nat ja istutit sen... istutit sen juurivesat...»<sup>33</sup> Erit-  
tään ilmeinen kristillisen tulkinnan mahdollisuus on se, että Ju-  
mala uudistaa perustavan pelastustekonsa Daavidin siemenen  
aikana: uusi Israel 'istutetaan' Daavidin siemenen valtakunnak-  
si. Tästä siemenestä sanoo 2 Sam 7: 12: »Minä nostan sie-  
menesi sinun jälkeesi... ja valmistan hänen valta-  
kuntansa». Did 10: 4 rukoilee: »Kokoa se (seurakuntasi)  
valtakuntaasi, jonka olet valmistanut sille». Milloin Jumala on valmistanut 2 Sam 7:ssä lupaamansa valta-  
kunnan? Kristitylle silloin, kun hän 'nosti' Daavidin siemenen  
kuolleista.<sup>34</sup>

Riippumatta siitä, onko Did:n seurakunta ajatellut juuri 2  
Sam 7:n tekstiä, on ilmeistä, että se on kiittänyt Jumalaa ennen  
muuta siitä, että Jumala on täyttänyt palvelijalleen Daavidille  
antamansa lupaukset, valmistanut Daavidin huoneen kuningas-  
kunnan, uuden Israelin, ja siten ilmoittanut voimansa täyttä-  
mällä sen lupauksen, jonka hän aikanaan ilmoitti Daavidille.

33. Vrt. Ilmestyskirjan (osittain Jes 11: 1:een perustuva) messiasnimitys  
'Daavidin juuri', alempana.

34. 'Nostaminen' merkitsi alkujaan valtaistuimelle nostamista; UT:ssa Kris-  
tuksen kuolleista nouseminen ja taivaalliselle valtaistuimelle nouse-  
minen ovat niin läheisesti yhteen kuuluvia käsitteitä, että eron teke-  
minen ei aina ole mahdollista.

Tässä yhteydessä 'tieto' merkitsee 'uskoa' siihen, että Jumala on voimallaan alkanut täyttää lupauksiaan.<sup>35</sup>

Ps 15 (16) viittaa myös siihen, millä tavoin kuolemasta pelastunut Daavid(in siemen) täytetään (hebr.: 'ravitaan') ilolla Jumalan kasvojen edessä: »Minä näin Herran edessäni kaiken aikaa», »siitä minun sydämeni ilahtui ja kieleni riemastui» (j. 8s). Ilon aiheena on pelastavan Jumalan läsnäolo. Seuraava psalmi sanoo saman seikkaperäisemmin. Ps 16 (17): 14: Daavid valittaa, että vastustajat saavat vatsansa täyteen (*eplesthe*), ovat ravitut (*ekhortasthesan*) pojilla ja jättävät tavaransa perinnöksi lapsilleen; hän jatkaa kuitenkin: »Mutta minä näyttäydyn vanhurskaudessa kasvojesi edessä, minut ravitaan (*khortasthesomai*), kun kirkkautesi näyttäytyy». Hebr. teksti on vielä selvempi: »Mutta minä tahdon vanhurskaudessa kasvella sinun kasvojasi, tahdon herätessäni tulla ravituksi sinun muotosi (näkemisestä)». Jumalan vanhurskaaksi julistamana Daavid saa herätessään ravita itseään teofanialla. Tämän ravinnon hän asettaa kaiken muun, sekä vatsan että sydämen ravinnon, edelle. Toiset saakoot ilonsa ja perintönsä luomakunnan piiriin kuuluvista asioista, Daavid tulee ravituksi Jumalan tuntemisesta.

Psalmissa 4 Daavid ylistää 'vanhurskautensa Jumalaa' (Jumalaa, joka on osoittanut hänet vanhurskaaksi) ja ilmoittaa kuulijoilleen: »Tietäkää, että Herra on ihmeellisesti pelastanut hurskaansa.» Daavid näkee Jumalan kasvojen valkeuden vanhurskautumisen eli pelastumisen johdosta uhratun uhrin äärellä (j. 6s.) ja eroaa siten vastustajistaan: »Sinä annoit ilon minun sydämeeni — he tulivat täyteen viljansa, viininsä ja öljynsä hedelmästä.» (j. 8). Uhriateriaalla Daavid sitten levittää sitä 'tietoa', jonka hän itse on vastikään saanut. Ps 19 (20): 7 hän julistaa: »Nyt sain tietää, että Herra pelasti Voideltunsa (*ton khriston autou*). . . voimallisina tekoina (ilmestyi) hänen oikean kätensä pelastus». Daavid ilmoittaa siis saaneensa tiedoksi juuri

35. *Audet* mt. s. 428: »La 'connaissance' dont il est parlé est celle du 'merveilleux' accomplissement des promesses divines en Jésus». Vrt. *Sandvik* mt. s. 60.

ne asiat, jotka yllä c) kohdassa mainitsimme 'ilmoittamisen' objekteina: *dynasteia, soteria, dexia*.<sup>36</sup>

Tässä yhteydessä emme voi esittää suurempaa esimerkkivalikoimaa Daavidin nimellä kulkevista psalmeista. Jo nyt mainitut psalmit riittänevät osoittamaan, että 'ilmoittamisen' ja 'tietämisen' kohteina mainitaan usein Jumalan voimallinen pelastusteko, joka nostaa ahdingossa olevan 'Messiaan', Daavidin tai hänen seuraajansa, uuteen elämään, vanhurskauteen. Kun tätä juhli-taan temppelissä (uhriaterian yhteydessä?), saa veisaaja r a v i t a itseään Jumalan läsnäololla. 'Elämän tie' on siis toisaalta tie tuonelasta eli äärimmäisestä ahdingosta takaisin elämään, toisaalta ehkä myös kiitospsalmien usein mainitsema 'käyskenteleminen' uhrikulkueessa Jumalan kasvojen edessä.<sup>37</sup> Näitä teitä vaeltava ilmoittaa saamansa tiedon eteenpäin, jotta muutkin tulisivat osallisiksi Jumalan pelastavasta voimasta ja oppisivat häntä kiittämään. Jumalan tuntemisen Daavid asettaa sen ravinnon vastakohdaksi, jolla jumalattomat täyttävät vatsansa. Sama vastakkaisasetelma, joskaan ei yhtä jyrkkänä, esiintyy Did 10:ssä muiden ihmisten maallisen ravinnon ja seurakunnan hengellisen ruoan ja juoman välillä.<sup>38</sup>

36. Vrt. Ps 99 (100).

37. Eräs kristologisesti tulkittu Daavidin psalmi, 114—115 (116), tarjoaa runsaasti liittymäkohtia aiheeseemme. Kuoleman tuskat (hebr. 'köydet') ympäröivät veisaajan, mutta Jumala pelasti hänet; siksi hän vaeltaa Herran edessä elävien maassa, kohottaa 'pelastuksen maljan' ja huutaa Herran nimen; siten hän uhraa ylistysuhrinsa. Koska psalmi rabbiin mukaan on oleva Daavidin kiitosuhriateriavirsi ylösnousemuksen jälkeen, ei ole ihme, jos 'Daavidin huone', Kristus ja hänen seurakuntansa, on liittänyt oman ylösnousemusateriansa saman psalmin ajatuksiin.

38. Myös Salomon Viisaus (2: 6ss.) kuvaa jumalattomien mässäilijöiden ja hurskaan (juutalaisen) välistä vastakohtaisuutta: Edelliset rohkaisevat toisiaan: »Tulkaa, nauttikaamme (*apolausömen*) siitä hyvästä, mitä meillä on, ja käyttäkäämme luomakuntaa (*ktisei*)...» Heitä kuitenkin häiritsee Vanhurskas, joka nuhtelee heitä synnistä, väittää omistavansa 'Jumalan tuntemuksen' (*gnosin theou*) ja kerskailee olevansa Herran palvelija (*paida Kyriou*). Jumalattomat kokeilevat hänen sanojensa totuutta tuomitsemalla hänet kuolemaan, mutta eksyvät, koska eivät tunne Jumalan salaisuuksia: Jumala on luonut ihmiset kuvakseen ka-

Substantiivi *gnosis*, 'tieto', sielun ravintona mainitaan yllä hahmotellussa yhteydessä eräissä Jes 53: 11:n käännöksissä. Jakeen masoreettinen teksti on vaikeasti tulkittavissa. 1Q Jes<sup>7</sup> tekee pari lisäystä: »Sielunsa vaivan jälkeen hän näkee v a l o n ja tulee ravituksi; ja tiedollansa Vanhurskas, Palvelijani, vanhurskauttaa monet...». Mutta Pešitta kääntää<sup>39</sup>: »Ja sielunsa vaivan jälkeen hän näkee ja tulee ravituksi tiedolla ja vanhurskauttaa vanhurskaan, hän monien palvelija. . .». LXX: (ja Herra tahtoo pelastaa hänet) »hänen sielunsa vaivasta, näyttää hänelle valon ja muovata hänet ymmärryksellä, vanhurskauttaa vanhurskaan, monien hyvän palvelijan». A(kvila)n T(eodotioni)n ja S(ymmakokse)n käännöksistä on säilynyt tärkeitä katkelmia. A, T: »on näkevä», »on tuleva ravituksi tiedollaan» (*emphthesetai en gnosei autou*), S samoin, mutta *khortasthesetai* (jonka tapasimme yllä LXX:n psalmikäännöksissä). Lisäksi juutalaiskristityn S:n valitsema *latreuonta* edellyttää, että Jumala on vanhurskauttamisen subjekti ja että Palvelija palvelee kultillisesti monien edestä; S on ilmeisesti ajatellut Jeesusta ja hänen uhriaan.

Vanhat kääntäjät ovat siis ajatelleet, että Palvelija tulee ravituksi 'tiedolla' (A,T,S: *gnosis*; LXX: *synesis*, 'ymmärrys'). A ja T käyttävät aivan samaa verbiä kuin Did<sup>10</sup>: 1 'tultuanne ravituiksi'. Qumranin Jesaja-käsikirjoitus ja LXX tietävät, että Palvelija (tiedollaan) vanhurskauttaa muita; näin lauseen ymmärsi jo Dan 12: 3, jonka kollektiivisen tulkinnan mukaan 'taidolliset'

---

toamattomuutta varten. Vanhurskas tuntee tämän, on täynnä kuoleamattomuuden (*athanasia*) toivoa ja on kerran ilmestyvä Herran valtakuntaan hallitsemaan kansoja (3: 4—9). — Mm. yllä kreikaksi kirjoitetuilla sanoilla on läheiset vastineensa Did:n ateriarukouksissa. *E. Haapa* (Ihmisen Pojan kuolema, Porvoo—Helsinki 1949, s. 136s.) on verrannut tätä tekstiä toisaalta psalmien, toisaalta evankeliumien kuvaukseen Viattoman Vanhurskaan kärsimyksestä. Paavalin esittämä juutalaisen karrikatyyri (Room 2) liittyy 'tiedon' lähinnä lakiin; psalmit taas puhuvat enemmän kärsimyksen ja pelastuksen kautta saavutettavasta tiedosta.

39. Jes 53:n tekstit ovat koottuina *H. Hegermannin* kirjassa: Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta (Gütersloh 1954).

Jumalan palvelijat saattavat 'monia' vanhurskauteen opettamalla kansaa (Dan 11: 33).<sup>40</sup>

Jes 53: 11 ja sen monet tulkinnat perustuvat psalmeista tuntemaamme kaavaan. Jumala pelastaa ahdistetun palvelijansa ja osoittaa hänet vanhurskaaksi.<sup>41</sup> Palvelija näkee Jumalan kasvojen valkeuden ja oppii siten 'tietämään' Jumalan elämää antavan voiman, jonka hän sitten ilmoittaa monien avuksi ja pelastukseksi. Sekä 'näkeminen' että 'ravituksi tuleminen'<sup>42</sup> kuuluvat kiitosuhriaterian terminologiaan. Kiitosuhrilla palvelija itse kokee Jumalan läsnäolon ja ravitsee muita saman läsnäolon kokemisella.

Sikäli kuin kiitospsalmiensa veisaaaja oli kuningas, hänen kärsimyksensä ja pelastuksena koski luonnollisesti koko kansaa.<sup>43</sup> Jes 53 täsmentää, että palvelija on kantanut monien synnit; siten hänen vanhurskautumisensa merkitsee 'monien' pääsemistä synneistänsä. Tämä puoli ei ole esillä Did 9—10:n rukouksissa, kuten olemme nähneet. Syntiuhri on kuitenkin jokaisen kiitosuhrin edellytys.

### III Kiitos pyhästä nimestä

Yllä näimme, että sekä Israel että pakanat tulivat tietämään Jumalan nimen, kun hän ilmoitti voimansa. Viittasimme jo siihenkin, että Joh:n Jeesus sanoo ilmoittaneensa ja vast'edes ilmoittavansa Isän pyhän nimen. Did 10: 2a mainittu kiitoksen aihe kuuluu siis läheisesti yhteen 'ilmoituksen' kanssa. Nyt ei kuitenkaan käytetä verbiä *egnorisas*,

40. Dan 12: 1—3:n ja Jes 53:n suhdetta käsittelee esim. *Aa. Bentzen Daniel* (Tübingen 21952), s. 85.

41. 'Vanhurskas', Jes 53: 11, merkitsee samaa kuin Jes 50: 8: »Lähellä on hän, joka minut vanhurskaaksi tuomitsi; kuka voi riidellä minua vastaan?»

42. Ps 16 ja Jes 53: 11 TM käyttävät samaa sanaa šb'.

43. Ns. Uppsalan koulukunta on tunnetusti johdonmukaisesti korostanut kuninkuusideologian merkitystä psalmien ja Jes 53:n tulkinnassa.

vaan *kateskenosas*, 'annoit asua', 'panit asumaan'. Tälläkin verbillä on vanhatestamentillinen taustansa.<sup>44</sup>

Jumala oli pannut nimensä asumaan Siilon majaan (Jer 7: 12 *kateskenosa to onoma mou*), siellä hän asui ihmisten keskellä (Ps 77 [78]: 60 *kateskenosen en anthropois*). Sitten hän antoi nimensä asua Jerusalemissa (esim. Esr 6: 12). Vielä kerran hän on kokoava kansansa ja vievä sen siihen paikkaan, jonka hän on valinnut nimensä asunnoksi (Neh 1: 9). Silloin Jumalan pyhä nimi jälleen asuu kansan keskellä (Hes 43: 7—9). Sitä rukouksillaan Ps 73 (74): 2: »Muista synagogaasi. . .»; rukousta perustellaan Jumalan lunastusteolla ja sillä, että hän on asettunut asumaan Siionin vuorelle. Vielä PsSal 7: 6 luottaa temppeliin: »Koska nimesi asuu keskellämme, tulemme saamaan laupeuden.»

'Keskellä' on LXX:ssa usein *en meso* (esim. Israelin keskellä 4 Moos 35: 34, 1 Kun 6: 13 A, Hes 43: 9; Jerusalemin keskellä Sak 2: 14, 8: 3, 8), mutta sama voidaan sanoa myös *en autois*, Ps 5: 12 LXX, vrt. Ps 77: 60 yllä ja Hes 37: 27); sanonta voidaan tajuuta myös: 'heissä'.

On vaikeata osoittaa mitään erityistä VT:n jaetta Did 10: 2a:n lähimmäksi esikuvaksi. Sitä selvempi on erään toisen alkukristillisen kiitosrukouksen esikuva. 1 Clem 59: 2s. alkaa Rooman seurakunnan suuri esirukous: ». . . rakkaan Palvelijansa (t. Poikansa) Jeesuksen Kristuksen, meidän Herramme, kautta, jonka kautta hän on kutsunut meidän pimeydestä valoon, tietämättömyydestä nimensä kunnian tietämiseen, että panisimme toivomme sinun nimeesi, joka on koko luomakunnan alkuperuste, avasit sydämemme silmät, että tuntisimme sinut, ainoan Korkeimman korkeuksissa, Pyhän, joka lepää pyhien joukossa. . .». Esikuva, Jes 57: 15 LXX, on vielä lähempänä Did 10:2:a: *hagios en hagiois onoma autou, hypsistos en hagiois anapauomenos*.<sup>45</sup> Lauseet voidaan tajuuta eri

44. *Michaelis* (ThW VII 391) toteaa, että verbiä *kataskenoun* käytetään UT:ssa yksinomaan »in Nachwirkung atlichen Sprachgebrauchs»; sama pätee Did:n osalta.

45. *kataskenoun* ja *anapauesthai* ovat LXX:ssa *ἔκν* -verbin käännösvariantteja; *Michaelis* ThW VII, s. 389.

tavoin: asuuko Jumala 'pyhäkössä' vai 'pyhien (enkeliä) keskuudessa'? Aihe on joka tapauksessa 1 Clem:lle ja Did:lle yhteinen; Did on ymmärtänyt Jumalan nimen asuvan »pyhissä», ihmisten sydämissä. 1 Clem kiittää kääntymyksen ja kasteen yhteyteen kuuluvasta tiedon ja valon saamisesta Herran Palvelijan kautta, mutta ei liitä kiitostaan yhtä selvästi Daavidin huoneen uhriateriaan.<sup>46</sup>

1 Clem käyttää Jeesuksesta nimitystä Pais. Mielenkiintoinen kohta on 59: 4: »Tietäkööt kaikki pakanat, että sinä olet ainoa Jumala ja että Jeesus on sinun Palvelijasi ja me sinun kansasi ja sinun laitumesi lampaat». Kokonaisuutena tulee lähimmäksi kaikelle maalle osoitettu kehotus: Ps 99 (100): 3: »Tietäkää, että Herra on Jumala. . . (ja me) hänen kansansa ja hänen laitumensa lampaat.» Tähän kiitos(uhri)psalmiin on Rooman seurakunta liittänyt Pais-kaavan;<sup>47</sup> ehkä se kuitenkin ymmärsi sanan tarkoittavan 'lasta', 'Poikaa' kuten sittemmin Martyrium Polycarpi.<sup>48</sup> Yleinen Jumalan tuntemus on kontekstin mukaan seurausta siitä, että Jumala kuulee seurakunnan pyynnöt ja pelastaa sen kaikkinaisesta hädästä. Tämä tulevaisuudessa leviävä Jumalan 'tuntemus' on täysin VT:n esikuvien mukaisesti seurausta Jumalan pelastusihmeistä, niiden tunnetuksi tulemisesta. Todennäköisesti seurakunta ei siis ole ajatellut omienkaan silmiensä avautumista lähinnä älyllisenä oivalluksena,

46. Vrt. kirjoitustani »Eksodos-aihe Melitonin pääsiäissaarnassa», Ortodoksia 20, 1971, s. 88—112, erit. s. 150s., 110, jossa vertaillaan pääsiäisenä tapahtuneesta ja kääntymyksessä tapahtuvasta pelastumisesta puhuvia kohtia toisiinsa.

47. Myöhemmät alkuseurakunnan hereetikoiksi kehittyneet perilliset, ns. ebionit (»köyhät»), käyttivät uskontunnustuksenaan kaksiosaista kaavaa: 'yksi Jumala — Jeesus hänen Palvelijansa'.

48. MPol 14: 1: »Herra Jumala Kaikkivaltias, rakkaan ja siunatun Poikasi (*paidos*) Jeesuksen Kristuksen Isä, jonka kautta saimme tiedon sinusta (*ten peri sou epignosin*). . .»; 3: »tämän vuoksi ja kaikesta ylistän, siunaan ja kunnioitan sinua iankaikkisen, taivaallisen ylimmäisen papin, Jeesuksen Kristuksen, rakkaan Poikasi (*paidos*) kautta» (seuraa dokso-logia). 20: 2:n mukaan Jeesus on Jumalan ainosyntyinen Pais, siis: Poika.

vaan Jumalan nimi on tullut tunnetuksi Jeesuksen, Palvelijan (t. Pojan), ylösnousemukseen kautta (vrt. 1 Piet 1: 3).

CAP VIII 11: 2 osoittaa vielä selvemmin kuin 1 Clem 59, miksi maininta Jumalan nimen leposijasta kuuluu rukouksen alkuun: »Herra Kaikkivaltias, Korkein joka asut korkeuksissa, Pyhä, joka lepää pyhissä. . .». Jumalaa voidaan huutaa avuksi kaikkialla, koska hän ei ole sidottu temppeliin, vaan hän on sekä taivaissa että pyhiensä keskellä. On kuitenkin todennäköistä, että Did:n valitsema verbi *kataskenoun* vielä selvemmin kuin sen vastineet toi mieleen Jumalan 'majan' (*skene*) ja hänen 'läsnäolonsa' (*šekina*) Jerusalemin temppelissä. Did on vielä kovin lähellä niitä juutalaisia, myös juutalaiskristittyjä, joille yhteyden katkeaminen Jerusalemin temppeliin on ongelma. Did ei kuitenkaan Birkat hamazonin tapaan pyydä temppelin jälleenrakentamista, vaan kiittää siitä uudesta pyhäköstä, jossa Jumala nyt asuu ja jossa hänen nimeään voi ylistää. Koska Did 14 todistaa, että Eukaristia rajuttiin kiitosuhriateriaksi, oli tämä Läsnäolon ja Nimen uusi asunto sitäkin välttämättömämpi: jo juutalaiset osasivat kyllä rukoulla Jerusalemin ulkopuolella, mutta legitiimin uhriaterian viettäminen ilman temppelissä teurastettua eläintä oli mahdollinen vain Herran Palvelijan Jeesuksen seurakunnalle.

#### IV Suhde Johanneksen perinteeseen

Yleisesti ajatellaan, että Did 10: 6 on tarkoitettu siteeksi seurakunnan yhteisen aterian ja varsinaisen mysteerin väliin: »Tulkoon armo ja tuhoutukoon tämä maailma. Hoosianna Daavidin huoneelle. Jos joku on pyhä, hän tulkoon; jos joku ei ole, tehkään parannuksen. Maranata. Amen.» Syystä näitä sanoja on tapa verrata Ilmestyskirjan loppusanoihin: »'Totisesti, minä tulen pian'. Amen, tule Herra Jeesus» (Ilm 22: 20). Myös Ilmestyskirja näyttää johdattavan kuulijansa ehtoollisen viettoon.<sup>49</sup>

49. Ks. Ilmestyskirjan selityksiä, myös *Nikolaisen* (SUTS 12, <sup>2</sup>1972); *Sandvik* mt. s. 115.



Tutkijoilta on kuitenkin jäänyt huomaamatta, että jo Ilm 22: 16b—17 muistuttavat Did:n ateriarukousten erästä aihetta. Tarkkaan kääntäen kuuluvat Jeesuksen sanat: »Minä olen Daavidin juuri ja suku...». Henki ja morsian (seurakunta) vastaavat: »Tule». »Ja joka kuulee, sanokoon: Tule. Ja joka janoaa, tulkoon; joka tahtoo, ottakoon elämän vettä lahjaksi.»

Jeesus ei siis ole vain Daavidin sukua ja hänen juurivesansa, kuten jotkut arvelevat Johanneksen tarkoittavan. Jeesus on koko suku, jopa se juuri, josta Daavidkin oli lähtöisin.<sup>50</sup> Hän ei ole siis vain Daavidin poika, vaan Daavidin Herra (Mk 12: 35ss.).<sup>51</sup> Aivan samoin hän on Did:n mukaan Daavidin viinipuun huone — Did ja Ilm käyttävät eri sanoja, mutta tarkoittavat samaa. Did kiittää saadusta ilmoituksesta; Ilm sisältää ilmoituskäytännön, Jeesuksen itse-esittelyn: »Minä olen...». Vaikka Ilm ei puhu nimenomaan viinipuun juuresta, sekin jatkaa kutsumalla janoista juomaa elämää antavaa vettä. Sana »lahjaksi» näyttää olevan peräisin Jes 55: 1:stä. Tällöin ei sovi unohtaa, että Jesaja lupaa ilmaisen, elämää antavan juoman ja ruoan nimenomaan Daavidille annettujen lupauksen täyttämisenä, *ta hosiä David ta pista* (Jes 55: 3). Rengas kiertyy umpeen, kun Apt 13: 34s. sanoo, että Jes 55: 3 toteutuu siten, että Jumala antaa Ps 15 (16): 10:n toteutua Jeesuksen ylösnousemuksessa: Ilmestyskirjan Daavidin juuren lupaa elämän vesi on lähtöisin tuonelasta nostetun Daavidin siemenen kiitosuhrista.<sup>52</sup>

50. E. Lohmeyer HNT 16, 1927, 177s. Toisin — joskin epävarmasti — esim. C. Burger *Jesus als Davidsson* (Göttingen 1970), s. 160—162.

51. E. Lohse NTD 11, 1960, s. 105. »Daavidin Jumala», joka esiintyy Did 10: 6:ssa 'D:n huoneen' varianttina, perustuu sekin liturgiseen käytäntöön, nim. sellaisessa osassa kirkkoa, joka on korostanut juuri Mk 12: 35ss. esillä olevaa ajattelua. — C. Burger (mt. s. 164) kiistää Ilm. 5: 5:n ja 22: 16:n perustumisen kristilliseen traditioon, mutta jättää huomaamatta näiden ja Did 9—10:n välisen sukulaisuuden.

52. Kleemens Aleksandrialaisen (*Quis dives salvetur* 29) mukaan Daavidin viinipuun anti on verta; kuvallinen sanonta 'rypäleen veri' (punaviini) on tullut todellisuudeksi: Daavidin viinipuun anti on Messiaan veri,

Ilm 5: 5 »Daavidin juuri» on sama kuin voittoa Juudan jalopeura. Tämä voittaja esiintyy kuitenkin yllättävästi karitsana, joka on teurastettu, joka on verellään ostanut ihmiset Jumalalle ja joka juuri siksi on arvollinen saamaan kaiken vallan (Ilm 5: 6—14). Mitä kaikkea Karitsa-käsite tässä sisältääkään, ilmeisesti sen yhtenä taustana on juuri se Jes 53: 7:n kuvaama teurastettu uhrilammas, joka sitten vanhurskautettiin ja ravittiin tiedollansa. Ilm on siis huomiotaherättävällä tavalla korostanut sitä, että Daavidille annetut lupaukset ovat täyttyneet Jes 53:n ilmoittamalla tavalla. Kun muistamme, että »Daavidin juuri» kirjan lopulla liittyy elämän vettä tarjoavaan ehtoolliseen ja Did 10:6:tta muistuttavaan liturgiseen »tule» -vuoropuheluun, ymmärrämme, että ehtoollisen Herra on sekä Daavidin juuri ja suku että Jumalan Karitsa, Jesajan ennustama Herran Palvelija.

Ilmestyskirjan lausetta »Minä olen Daavidin juuri ja suku» vastaa Johanneksen evankeliumissa lause: »Minä olen totinen viinipuu» (Joh 15: 1). Myös kutsu juomaan elämän vettä lahjaksi toistuu evankeliumissa (4: 10ss). Yllä olemme maininneet yhteyksistä aterian päätösrakousten, Did 10 ja Joh 17, välillä. Jo Lietzmann korosti, ettei Did välttämättä ole Joh:sta riippuvainen. Mielestäni kannattaisi tutkia sitä mahdollisuutta, että sekä Joh 15—17 että Did 9—10 perustuvat yhteiseen perinteeseen: seurakunnan aterioilla alusta asti eläneeseen vakaumukseen siitä, että VT:n tarkoittama Pais Jeesus ilmoitti Isän nimen ja voiman seurakuntansa elämäksi ja kiitoksen aiheeksi.

## V Herran Palvelijan seurakunnan kiitos

Olemme tässä tutkielmassa tarkastelleet sitä käsitystä, että Did 9—10:n ateriarukoukset olisivat pinnallisesti kristillistettyjä hellenistisen synagogan ruokasiunauksia, jotka eivät edellyttäisi Jeesuksen kuoleman ja ylösnousemuksen muistelemista. Totesim-

Eukaristiassa nautittuna. — Silti ei Did 9: 2 ole konsekraatiokaava, mutta jo agapeaterian malja kääntää ajatukset siihen maljaan, josta mysteerissä nautitaan.

me pitkälle menevää yhtäläisyyttä meille säilyneitten hebrealaisen synagogan ruokasiunausten kanssa; hellenistisen synagogan mahdollisesti tekemät muunnelmät jäävät edelleen olettamuksiin perustuvaksi puuttuvaksi renkaaksi. Mutta jo Daavid-motiivin siirtyminen pyyntörukouksesta kiitokseen ja kaava »Jeesuksen, Palvelijasi, kautta» merkitsevät perusteellista muutosta siihen ajatussisältöön, mikä kiitosrukouksiin on liitetty. Seurakunta ei ole kiittänyt Jumalaa Mooseksen kautta annetusta lunastuksesta ja laista, kuten synagoga,<sup>53</sup> vaan siitä pelastavasta voimasta, jonka Jumala on ilmoittanut täyttäessään Daavidille antamansa lupaukset,<sup>54</sup> herättäessään psalmien 'Herran palvelijan Daavidin' tarkoittaman Jeesuksen tuonelasta, ravitessaan hänet ja hänen välityksellään seurakunnan 'tiedolla', oman läsnäolonsa tuntemisella. On korostettava, ettei taustana tarvitse olla esim. Ps 15 (16) tai Jes 53: 11 yksinään, yhtä vähän kuin voi todistaa, että Daavidin titteli 'palvelija' tai puhe 'Daavidin huoneesta' välttämättä perustuu 2 Sam 7:n messiaaniseen tulkintaan. Kyseessä on laajalle levinnyt ja monimuotoinen ajatuskaavio, jonka muotojen traditiohistorian seuraaminen yhden artikkelin puitteissa on mahdotonta.

Kirkko on ateriarukouksessaan päässyt askelta pitemmälle kuin synagoga. Birkat hamazon kiittää siitä, että Israel on pelastettu Egyptin orjuudesta ja saanut Mooseksen kautta liiton ja lain. Mutta synagoga ei voi enää/vielä kiittää Jumalan voimalisista teoista Daavidin huoneen ja Jerusalemin temppelin ennalleen palauttamiseksi, se voi vain rukoilla, että Jumala 'muistaisi' näitä. Kirkko sen sijaan kiittää koko sydämestään siitä, että Daavidin saamat lupaukset on jo täytetty, että Jumalan nimen temppeli on saanut asukkaansa: Jeesus on ilmoittanut Isän pyhän nimen, joka on pyhittävänsä asettunut asumaan uskovien sydämeen. Silti kirkollakin on vielä pyydettävää: se rukoilee

53. Ei ainakaan ensi sijassa myöskään Jeesuksen kautta annetusta uudesta laista. Kuitenkin »Nimen» asuminen sydämessä voi tuoda mieleen Jer 31: 31—34 lupaaman uuden liiton, jonka aikana Jumalan tahto ja tuntemus ovat liitonkansan sydämissä.

54. *Audet* mt. s. 428, *Sandvik* mt. s. 60.

Herran rukouksen tavoin sitä, että Jumala 'muistaisi' kirkkoansa, pelastaisi kirkkonsa kaikesta pahasta ja kokoaisi sen jo valmistettuun valtakuntaan.

Ateriarukoukset eivät ole sanamuodoltaan kiinteitä, kuten Herran rukous, vaan profeetat saavat niitä muunnella Hengen johdatuksen mukaan (Did 10: 7). Ilmestyskirjan lopussa tapasimme erään profeettallisen muunnelman. Ilmeisesti samat profeetat ovat aterian aikana yhä uusin sanoin kerranneet Isän nimen ja Daavidille annettujen lupausten täyttymisen ilmoittamista. Did:n meille säilyneet kaavat muodostavat vain kivistuntuisen kehyksen, jonka kuultu julistus ja rukoilijoiden muunnelmat ovat elävöittäneet. Mutta jo ne erot, jotka voidaan havaita juutalaisiin ateriasiunauksiin verrattaessa, ja ne yhtäläisyydet, jotka liittävät Did:n osittain suoraan VT:iin, osittain Apt:n, Joh:n ja Ilm:n raamatunselitykseen ja ateriateksteihin, riittävät osoittamaan, että Did:n seurakunta ei suinkaan harkitsematta käyttänyt hellenistisen synagogan siunauksia, vaan se vietti VT:n ennustusten täyttäjän, kärsineen ja herätetyn Jeesuksen kiitosuhriateriaa. Vaikka syvir mysteeri jääkin kirjaan panematta, on jo Did 9–10 pelastetun Pelastajan ja hänen pyhitetyn seurakuntansa Eukaristiaa.

## SUMMARY

*Jukka Thurén: A Thank for Revelation and the Holy Name. The Background of Thanksgivings for Food in the Ancient Church.*

The thanksgivings for food in the Didache IX—X remind us of Jewish benedictions. Usually it is thought that the Church has only superficially christianized the blessing formulae of the hellenistic synagogue by adding to them the formula »through Jesus, thy Servant». In this case the word *pais* (servant) would be an expression of humbleness, which belongs to the language of prayer; thus the meal and the Eucharist connected with it would not have any connection with the death and resurrection of Jesus. The author examines the justification of these views by searching for the background against which the prayers were understood in the Ancient Church.

In the beginning it is stated that the Lord's Prayer (partly in the form preserved by Luke) has put its stamp on the thanksgivings. Secondly the significance of LXX, particularly of the psalms, is stressed. The formula: »We thank thee that thou hast revealed (*egnorisas*)», does not mean only the proclamation of the Decalogue (Dibelius), but rather that God has revealed His power by saving His servant (David or Israel) from death. The Psalms and Jes. 53: 11, e.g., connect with each other the terms 'knowledge' and 'receiving food' in the same way as the Didache: He, who has been saved from death, offers a meal of thanksgiving sacrifice and conveys to those, whom he has invited the 'knowledge' with which he has been 'fed': the name, power and glory of God. In the same way also the congregation, assembled to the sacrificial meal, participates of this life-giving revelation. Against this background the expressions of the thanksgivings in the Didache form a meaningful whole: Instead of the 'revelations, received by David and Israel, there now is fulfilment: God has definitively revealed the power of His name by raising 'His Servant Jesus' from death; Jesus reveals this saving 'knowledge' to those who participate in His sacrificial meal. To the same situation belongs the thanksgiving for the fact, that God has chosen the hearts of people consecrated through baptism, instead of the temple, to His dwelling, where the divine service is to be celebrated. At the end the author remarks that the farewell-speeches in the Gospel of St. John and some passages in the Revelation must be understood against the background of the eucharistic prayers of the Ancient Church.

## KATSAUKSIA

**Kanadan venäläis-ortodoksinen kirkko**

Viimeisin väestönlaskenta Kanadassa osoittaa, että v. 1961 oli Kanadassa 119 168 venäläistä alkuperää olevaa henkilöä. Normaalisti väestönkasvusta johtuen näiden tämänhetkinen lukumäärä ylittää 130 000. Kanadan monikansallisessa väestössä on venäläinen ryhmä suuruudeltaan kahdennellatoista sijalla.

On huomattava, että ulkonaiseen elämäntapaan, kuten vaatukseen, autoihin, televisioihin ym. nähden maahanmuuttajat assimiloituvat suhteellisen helposti ja nopeasti. Tämä merkitsee, että sulautumista osoittava käyttäytymisen on pikemminkin sääntö kuin poikkeus; sitä ei kuitenkaan automaattisesti seuraa seuraava aste — rakenteellinen assimilaatio. Maahanmuuttavalla venäläisellä on vähäisemmässä määrin kuin muilla ryhmillä ja heidän jälkeläisillään taipumus pysyä yhteydessä keskenään ja muodostaa omia organisaatioitaan. Näistä tärkein on Kirkko.

Kirkolla on aina ollut äärettömän tärkeä osa venäläisten elämässä. Tässä suhteessa eivät maansa ulkopuolella asuvat venäläiset muodosta poikkeusta. Mihin ikinä venäläiset asettuivat asumaan, heidän ensimmäinen tavoitteensa oli kirkon perustaminen. Sen lisäksi, että kirkko Venäjällä oli jumalanpalveluspaikka ja rakkaiden perinteiden ja tapojen suojelija, se oli myös kokoontumispaikka, joka palveli tiettyjä sosiaalisia tehtäviä. Niinpä melkein jokaisessa kanadalaisessakin kaupungissa on venäläinen seurakunta ja eräissä, kuten Torontossa, Montreallissa, Edmontonissa ja Wancouwerissa, on jopa kaksi tai kolme. Pienemmissä kaupungeissa »vaeltavat munkit» tai papit palvelevat uskovaisten tarpeita (jumalanpalvelukset toimitetaan ta-

---

1. Tämä katsaus sisältyy samaa aiheita käsittelevään laajaan tutkielmaan, joka ilmestyy lähiaikoina Kanadassa.

vallisesti useimmiten vuokratessa kirkossa tai seurakuntalaisten kodeissa). Seurakunnan jäsenet ylläpitävät lahjoituksillaan kirkkoa, pappia ja kuoroa.

Myös muut järjestöt toimivat seurakuntien puitteissa. »Sisaristo» on naisten yhdistys, joka huolehtii rakennuksista hankkien aktiivisesti lahjoituksia kirkon toimintaa varten. Lisäksi erällä seurakunnilla on kouluja (1—10 vuosikursseineen), joissa lapset opiskelevat uskontoa, Venäjän historiaa ja maantietoa, venäjän kieltä ja kirjallisuutta. Yleensä seurakunnilla on kirjastoja, luottokassoja taloudellista apua tarvitseville sekä nuorisokerhoja.

Venäläisten keskittymistä kirkkonsa ympärille selittää myös se, että kirkoilla yleensä on omat seurakuntasalinsa, joissa lapsia varten pidetään erilaisia kulttuuritilaisuuksia sekä järjestetään luentoja ja konsertteja. Viime vuosien aikana on ostettu ja rakennettu lisää kirkkoja. V. 1962 vihittiin Kristus-Vapahtajan kirkko Ontarion osavaltion Londonissa; kaksi vuotta myöhemmin saatiin valmiiksi Kaikkien Pyhien kirkko Manitoban osavaltion Calgaryssa, lisäksi ostettiin Albertan osavaltion Lethbridgissä ja Montrealissa rakennuksia, joista tehtiin venäläisortodoksisia kirkkoja. V. 1966 ostettiin Torontossa kaksi suurta rakennusta, jotka nyt kantavat P. Kolminaisuuden ja Kristus-Vapahtajan nimeä. Samana vuonna avasi P. Nikolaioksen kirkko ovensa uskovaisille Ottawassa. Kanadassa on myös useita pieniä venäläisiä luostareita. Ne, jotka haluavat opiskella seminaarissa, voivat mennä New Yorkin Jordanvilleen. Siellä opiskelija voi saada laajan koulutuksen, ei ainoastaan uskonnollisissa aiheissa, vaan myös Venäjän historiassa, kielessä ja kirjallisuudessa. Suoritettuaan tutkintonsa, mikä tavallisesti kestää viisi vuotta, opiskelijasta voi tulla pappi, munkki tai jopa venäjänkielen ja kirjallisuuden opettaja lukioon tai korkeampaan oppilaitokseen.

Kirkko oivalsi pian, että lehdistöllä on sangen tärkeä osa maahanmuuttajien elämässä. Se ei ainoastaan välitä tietoja, vaan on samalla yhdyssiteenä muissa maissa ja muilla mantereilla asuviin venäläisiin. Vaikka jo paljon aikaisemmin oli

olemassa erilaisia kirkollisia julkaisuja. on Venäjän ulkopuolella oleva venäläis-ortodoksinen kirkko julkaissut vuodesta 1962 laajaa kuukausikirjaa *The Orthodox Digest*. Suuri osa tämän aikakausilehden artikkeleista on omistettu hengellisille ja uskonnollisille kysymyksille sekä tämänhetkisen elämän analyysille venäläis-ortodoksinen kirkon kannalta. Tämän lisäksi osastossa »Kirkollinen elämä» annetaan tietoja Kanadan Kirkon eri seurakunnista, kouluista, kirkkorakennuksista jne. Montrealissa Pyhien Pietarin ja Paavalin kirkko julkaisee »Seurakuntauutisia». Myös siinä on paljon informaatiota seurakuntakirkkojen toiminnasta kaikkialla Kanadassa. Tätä lehteä julkaistaan myöskin englanniksi niitä jäseniä silmälläpitäen, jotka ovat jo syntyneet Kanadassa eivätkä puhu tai lue venäjää sujuvasti. Montrealissa on myös venäläis-ortodoksien laajin kirjapaino, joka julkaisee monia uskonnollisluonteisia kirjoja.

Vaikka venäläiset ovat hajaantuneet Kanadan kaikkiin kymmeneen osavaltioon, niin eräs asia ilmenee aikaisemmista tutkimuksista: he tulevat aina olemaan lähellä kirkkojaan saadakseen ohjausta sekä hengelliselle elämälleen että kulttuuritoiminnan alalla.

### *Tilastotietoja*

- ensimmäinen maahanmuuttajien aalto saapui Kanadaan 1800-luvun viimeisellä vuosikymmenellä ja 1900-luvun alussa
- toinen aalto vallankumouksen jälkeen 1920-luvulla
- kolmas aalto toisen maailmansodan jälkeen
- vuosien 1950—1960 välisenä aikana 4 000—6 000 venäläistä sai joka vuosi Kanadan kansalaisuuden
- ensimmäinen ortodoksinen kirkko Kanadassa avattiin 1905
- Kanadassa on yli 60 seurakuntaa: Montrealissa on suurin, 400 jäsenperhettä käsittävä, Toronton on toiseksi suurin, 300-perheinen seurakunta



— Kanadassa on 2 arkkipiispaa, n. 20 munkkia ja yli 50 pappia.<sup>2</sup>

*Andrew Donskow*

Waterloon yliopiston (Kanada,  
Ontario) professori  
Suomennos: *Timo Lehmuskoski*

### Ortodoksit ja vanhakatoliset

Vuonna 1973 kesäkuun 5.—14. päivinä kokoontui ekumeenisen patriarkaatin kutsusta Ateenassa, Pendelin luostarissa sijaitsevassa Diortodoksisessa keskuksessa yhdistetty ortodoksien ja vanhakatolisten dialogia valmisteleva valiokunta päättämään varsinaisen dialogin aloittamisesta.

Kun kokouksissa oli vielä selvitelty eräitä kysymyksiä, mm. vanhakatolisen kirkon suhteita muihin, ei-ortodoksiin kirkkoihin, voitiin todeta dialogin valmistelu päättyneeksi. Todettiin myös, että valmisteluvaiheessa saavutettujen tulosten nojalla voidaan aloittaa varsinainen dialogi ehkä jo vuoden 1975 kesällä.

Päätettiin myös, että tuleva dialogi käydään kuusi kohtaa käsittävän ohjelman pohjalta. Nämä kuusi kohtaa vastaavat dogmatiikan jakoa eri alueisiin ja ne ovat: teologia, kristologia, ekklesiologia, soteriologia, mysteriologia ja esktologia. Sen nojalla, mitä aikaisemmin kokouksissa jo on todettu opin yhteydestä, päätettiin, että ensimmäisessä dialogikokouksessa tullaan kä-

2. Lisätietoja seuraavista teoksista:

1. *Okuntsov* Russian Emigration in North and South America (Buenos Aires 1967). — Russians in Canada. Canada 1867—1967, toim. Christ the Savior kirkon jäsenet (London, Ontario 1967). — Russian Orthodox Church in North America, toim. Holy Trinity Monastery, Jordanville, 1955.

sitttelemään teologia, kristologia ja ekklesiologia seuraavan ohjelman mukaan:

*I Teologia:*

1. Ilmoitus: Raamattu, traditio
2. Pyhän raamatun kanoni
3. Oppi Kolminaisesta Jumalasta

*II Kristologia:*

1. Jumalan iankaikkisen Sanan ihmiseksi tuleminen
2. Persoonallinen yhdistyminen
3. Oppi Jumalansynnyttäjästä ja sitä koskevat harhakäsitykset

*III Ekklesiologia:*

1. Kirkon olemus ja tuntomerkit
2. Kirkon ykseys ja paikalliset kirkot
3. Kirkon rajat
4. Kirkon arvovalta (authenticia)
5. Kirkon erehtymättömyys
6. Seitsemän Yleistä Kirkolliskokousta ja niiden vahvistamat paikalliset synodit
7. Successio apostolican välttämättömyys ja vanhakatolisen Kirkon hierarkian kanonisuus
8. Kirkon pää
9. Intercommunio-kysymys

Molempien valiokuntien toimesta laaditaan näistä aiheista esitykset, joiden tulee olla lyhyitä ja esittää molempien kirkkojen oppi mahdollisimman selvästi.

Nämä esitykset luetaan yhteisessä kokouksessa, ja niissä mahdollisesti tavattavat erot muodostavat sitten varsinaisen dialogin aiheen. Sikäli kuin todetaan yksimielisyys jossain aiheessa, laaditaan siitä molempien osapuolten yhdessä allekirjoittama esitys, joka sitten alistetaan kaikkien ortodoksisten autokefaalisten kirkkojen, Utrechtiin arkkipiispan ja vanhakato-

lisen kirkon piispainkokouksen päätettäväksi. Nämä myös päätävät aikanaan dialogin loppumisesta.

Muut aiheryhmät käsitellään samalla tavalla, niin että seuraavan kokouksen aiheet päätetään aina edellisessä.

Julkilausumassaan Ateenan kokous toteaa:

»Työt on tehty syvän kristillisen rakkauden, keskinäisen ymmärtämyksen ja nyt alkavan uuden kauden kulkuun kohdistuvan elävän toivon hengessä, molemmin puolin pyrkien vastaamaan kristillisen ykseyden suureen vaatimukseen, joka on Kirkon taivaallisen perustajan tahto...»

*Johannes Seppälä*

### **Pappi ja yhteiskunta**

Syyskuussa 1971 pidettiin Sigtunassa kokous, jonka teemana oli »Papin rooli nyky-yhteiskunnassa». Tämän kokouksen oli järjestänyt Pohjoismainen Yleiskirkollinen Laitos, ja siihen osallistui pappeja tai papiksi valmistautuvia kaikista pohjoismaista. Kokouksen esitelmät ja tärkeimmät puheenvuorot koottiin kirjaseksi, joka sai otsikokseen »Präst och samhälle» — Pappi ja yhteiskunta. Mutta näin oli vasta koottu materiaalia myöhempiä pohdintoja varten. Elokuun 13.—16. pnä 1973 kokoonnuttiin jatkamaan tämän tärkeäksi havaitun aiheen käsitelyä Hjørringiin, Pohjois-Tanskaan.

Kokous oli pohjoismaisittain katsottuna tavallista edustavampi, sillä edustajia oli kaikista viidestä Pohjolan maasta Islanti mukaan lukien. Ekumeenisesti katsoen kokous oli myös melkoisen hyvä, joskin heikkoutena oli ortodoksisen panoksen heikkous tämän kirjoittajan edustaessa yksin ortodoksista kirkkoa. Roomalaiskatolisia oli noin 40 osanottajasta ja loput olivat protestantteja. Yleissävyltään kokous olikin varsin protestanttinen. Omalla tavallaan kokouksen perspektiiviä laajensi se, että mukana oli käytännön seurakuntatyön tekijöitä, pappis-

koulutuksesta vastuuta kantavia yliopistomiehiä sekä myös opiskelijoita.

Keskeisenä teemana tässä kokouksessa oli kysymys papin roolista: mikä papin tehtävässä on kaikkein olennaisinta, mikä pappi on? Tämän perustavaa laatua olevan kysymyksen selvittäminen oli edellytyksenä toisen pääteeman pohdinnalle: millainen papin koulutuksen tulisi olla, jotta se parhaiten vastaisi tarkoitustaan. Myös papiston jatkokoulutus oli esillä, samoin kysymys pappien viihtyvyydestä omassa ammatissaan.

Kokouksen pääteema jo ilmaisee, että on kysymys kriisitilanteesta, vaikka sitä ei aina sellaiseksi tiedostettaisikaan. Jos pappi ei ole selvillä siitä, mikä hänen tehtävässään ja koko pappeudessaan on olennaisinta, miten hän voi onnistua työssään? Tämä kysymys oli kokouksessa kuitenkin aito eikä pelkästään retorinen. Yksiselitteistä ja kaikkia tyydyttävää vastausta ei silti löytynyt, joskin pohdinta oli kyllä varsin hedelmällistä. Tähän kriisiin on ajautettu yleisen yhteiskunnallisen muutosprosessin myötä. Vanhassa agraariyhteiskunnassa muutokset etenivät hitaasti. Myös papin asema tuon yhteiskunnan keskipisteessä tai ainakin sen tuntumassa oli selvästi määritelty ja vakiintunut. Nyt tilanne on muuttunut, ja muutoksen mukana myös papin rooli kaipaa uudenlaista määrittelyä.

Tämä näkemys on selvästi yhteydessä siihen teologiaan, joka korostaa sosiaalietiikkaa ja on muutenkin voimakkaasti orientoitunut yhteiskunnallisesti. Roomalaiskatoliselta taholta tuli tähän korostukseen vastaus, jossa tähdennettiin papin tehtävän tärkeyttä nimen omaan ehtoollisen sakramentin toimittajana. Tätä mielipidettä eivät kaikki roomalaiskatoliset kuitenkaan varauksetta hyväksyneet, vaan sosiaalieettisiä korostuksia oli selvästi havaittavissa silläkin taholla. Mutta tämä suuntaus onkin yleisesti vallalla lähes kaikkialla länsimaisissa teologisissa tiedekunnissa. Joskus tuntuu jopa siltä, että pappiskoulutukseen kuuluu eräillä tahoilla varsin vähän varsinaista teologiaa. Sitä ei nähdä kovinkaan tarpeellisena eikä sitä ehkä osata käyttää. Esim. kolminaisuusdogmilla ei ole sijaa tämänluontoisissa kouskeskusteluissa, vaikka ortodoksinen etiikka opettaakin, että

juuri siinä on kaiken rakkauden lähde ja ihanne ja niin ollen myös ainoa oikea teologinen perusta sosiaalietiikalle. Korkean teologian ja elämän välinen yhteys on hämärtyneet, mistä puolestaan lienee ollut seurauksena sekin, että käsitys papin roolista on himmentynyt ja on tullut tarpeelliseksi liittää siihen asioita, jotka siihen tuskin kuuluisivatkaan ja jotka johtavat papin vähitellen kieltämään sen, mikä pappeudessa on tärkeintä: välittäjäntehtävän ihmisten ja Jumalan välillä Kristuksen pappeuteen osallistuen.

Arvokkaan panoksen kokoukseen toi Suomen luterilainen kirkko v.t. professori *Kalevi Toivian* välityksellä. Papiston jatkokoulutuksen organisoijana hän korosti sitä, että kirkon on jatkuvasti uudistuttava. Juuri pappien jatkokoulutus on ensiarvoisen tärkeä tuon uudistuksen välikappaleena. Se on tärkeä myös kirkon ulkonaisena eheyttäjänä, sillä sen avulla voidaan luoda umpeen aina kehittyvää sukupolvien välistä kuilua. Toivian mielipiteet suomalaisesta maaperästä nousseina ansaitsivat myös meidän ortodoksien keskuudessa nykyistä laajempaa huomiota. Niistä todennäköisesti olisi apua ratkaistessamme omalla kohdallamme tuon jatkokoulutusongelman entistä systemaattisemmalla tavalla.

*Matti Sidoroff*

### Artikkelikatsaus

*Alexander Schemmann* Jumalanpalvelus maaillistuneena aikana.

(»Worship in a Secular Age». St. Vladimir's Theological Quarterly, vol. 16: 1, 1972, s. 3—16. Helsingin yliopiston ortodoksian tutkimuksen laitos.) Alexander Schemmann on Pyhän Vladimirin teologisen seminaarin dekaani ja liturgisen teologian professori.

Tässä Synodesmoksen kahdeksannessa yleiskokouksessa Bostonissa 20. 7. 1971 pitämässään esitelmässä Alexander Schemmann käsittelee mainitun kokouksen yleisteemaa »Jumalanpalvelus maaillistuneena aikana». Ensin hän määrittelee käsitteet »jumalanpalvelus» ja »sekularismi» todeten, että näistä molemmista on olemassa hyvinkin suuresti toisistaan poikkeavia tulkintoja. Schemmannin mielestä sekularismi merkitsee ennenkaikkea jumalanpalveluksen negaatiota, ei välttämättä Jumalan olemassaolon tai uskonnon kieltämistä. Sekularismi kieltää ihmisen perusolemuksen, sen, että ihminen on »palvova olento», jolle jumalanpalvelus merkitsee hänen aidimman ihmisyytensä toteutumista. Sekularismi ei ole siis identifioitavissa ateismin kanssa, vaan paradoksaalisesti sillä on jopa halua »liturgiseen» ilmaisuun. Siksi koko kysymyksenasettelu teemassa »jumalanpalvelus sekulaarina aikana» on ristiriitainen ja vaatii uudelleenformulointia.

Jumalanpalvelus yleensä ja kristillinen liturgia erityisesti perustuvat Schemmannin mukaan käsitykseen maailman sakramentaalisesta luonteesta. Lähtökohtana tällaisessa käsityksessä

on vakaumus siitä, että maailma kokonaisuudessaan ja elämä siinä on Jumalan *epifania*, hänen ilmoituksensa välikappale ja läsnäolonsa merkki, joka johtaa Jumalan tuntemiseen ja yhteyteen hänen kanssaan. Siksi jumalanpalvelus on hyvin oleellinen akti, sillä se johtaa yhteyteen Jumalan kanssa ja samalla todelliseen Jumalan ja maailman tuntemiseen. Siten maailma syvimässä olemuksessaan on itsessään »sakramentti». Tässä termi »sakramentaalinen» siis merkitsee, että maailma on jumalanpalveluksen ja armon välikappale, ei sattumalta, vaan että sen kohtalo tulisi täytetyksi. Maailman »luonnollinen sakramentaalisuus» saa ilmaisunsa jumalanpalveluksessa.

Kristillinen jumalanpalvelus merkitsee kaiken »luonnollisen» palvonnan loppua ja aivan uuden jumalanpalveluksen alkua. Ehtoollisessa leipä ja viini — maailman symboli — kohotetaan ylös »tästä maailmasta». Tällä tavalla Eukaristialla on, sen lisäksi, että se palaa taaksepäin historiassa, tärkeä kosminen ja eskatologinen ulottuvuutensa.

Selittäessään tarkemmin sekularismin luonnetta Schmemann edelleen toteaa, että sekularistinen ihminen usein hyväksyy ajatuksen Jumalasta, mutta kieltää ihmisen ja maailman sakramentaalisuuden, jolloin maailman ja elämän tarkoitus sisältyy maailmaan itseensä. Sekularistinen ihminen saattaa uskoa Jumalan olemassaoloon, mutta tekee sen niin, että sekularismista tulee uskonnollista, koska hänelle maailma on itsetarkoitus eikä Jumalan epifania. Kuitenkin sekularisti paradoksaalisesti on kiinnostunut palvelusmenoista. Esim. läntisen uskonnollisen sekularismin huippu vapaamuurarius perustuu miltei kokonaan seremonioihin ja symboleihin. Jumalanpalveluksessa liturgiset muodot ovat muotia nykyään. Tämäkin vain todistaa sitä, että ihminen on todella oleellisesti »palvova olento». Mutta sekularistien usein rikaskin uskonnollinen symbolismi merkitsee todellisen jumalanpalveluksen kuolemaa, koska se kasvaa väärältä perustalta. Siinä sekularismi ilmaisee selvimmän äärimmäisen uskonnollisen tyhjyytensä ja antikristillisen olemuksensa.

Voivatko ortodoksit tässä tilanteessa tehdä mitään muuta kuin säilyttää »vanhat ja värikkäät» seremoniansa? Schmemann-

nin mielestä he voivat ja heidän täytyy. Kuitenkin ensin on, ymmärrettävä, että sekularismin ja kristinuskon välillä on läheinen yhteys: sekularismi on kristinuskon »avioton» lapsi kuten monet muutkin nykyajan sekularistiset ideologit. Se on kuitenkin harhaoppi, siis vääristymä ja poikkeavuus oikeasta kristillisyydestä. Mutta samalla se sisältää kysymyksen ja haasteen kirkolle ja siihen on vastattava, ei pelkällä anateemalla, vaan ymmärtäen sitä.

Monet erilaiset taustatekijät, mm. käsitys »luonnollisen» ja »yliluonnollisen» vastakkaisuudesta, ovat vaikuttaneet ortodoksiseseen liturgiseen perinteeseen ja aiheuttanut tietynlaista dualismia. Kuitenkin Schmemmannin mukaan esim. veden siunaaminen ei ole »profaanin» tekemistä »sakraaliseksi», vaan sen olennaisimman luonteen ja sen — ja samalla koko kosmoksen — sakramentaalisuuden osoitusta. Tällä tavalla meidän on ymmärrettävä koko liturginen perintemme, jotta se todella voisi vastata sekularismin haasteeseen. Ts. maailma ei ole alkuperäisimmässä olemuksessaan »profaani», vaan kuten sanottu, Jumalan »epifania»; se on jatkuvassa pyhittymisen ja kirkastumisen prosessissa. Tällä tavalla me myös voimme löytää yhteyttä ja jatkuvuutta jumalanpalveluksen ja jokapäiväisen elämän välillä maailmassa: jumalanpalveluksessa voi todella tulla maailmaa muuttava ja uudistava voima.

Vastataksemme nykyajan maailman haasteisiin me emme Schmemmannin mielestä tarvitse uudenlaista jumalanpalvelusta, vaan oman liturgisen perintemme oikeaa ymmärtämistä, jumalanpalveluksen oikean merkityksen, sen kosmisen, ekklesiologisen ja eskatologisen ulottuvuuden ja sisällön uudelleen löytämistä ja kokemista.

*John Bria* Katsaus ajankohtaiseen romanialaiseen dogmaattiseen teologiaan. (»A look at Contemporary Romanian Dogmatic Theology». Sobornost, ser. 6: 5, spring 1972, s. 330—336. Helsingin yliopiston ortodoksian tutkimuksen laitos). Jon Bria on dogmaattisen teologian apulaisprofessori Bukarestin teologisessa akatemiassa.



Jon Brian mukaan toista maailmansotaa seurannut kausi romanialaisessa dogmatiikassa on ollut kehittymisen ja kypsymisen aikaa. Tuona aikana on tapahtunut aitoa uudistumista dogmatiikan alalla: on ikäänkuin löydetty uudelleen sen autenttinen patristinen henki ja todellinen dynaaminen luonne. Tämä avaa laajoja perspektiivejä tulevaisuuteen.

Tähän uudistumiseen ovat olleet vaikuttamassa mm. seuraavat tekijät: a) patristiseen henkeen palaaminen dogmaattisten ongelmien käsittelyssä ja skolastiikan käsitteiden ja metodien hylkääminen, b) teologian integrointi kirkon elämään ja kirkon kautta maailman elämään, c) kasvava mielenkiinto ekumenian ongelmiin.

Mainittujen tekijöiden vaikutuksesta on tutkittu teologian aivan uusia аспекteja. Tilanteen vaatimuksesta on jouduttu ottamaan esille uusia teemoja ja ongelmia ja vanhoja oppeja on tulkittu uudessa hengessä käyttäen nykyaikaan sopivaa terminologiaa. Tällaisia oppeja ovat mm. theosis, luomattomat jumalalliset energiat, »kosminen» Kristus, apofaattinen teologia ja lunastustyön ontologinen aspekti. Huomattavimpia tämän uuden dogmaattisen teologian edustajia Romaniassa ovat olleet *Dumitru Staniloae, Nicolae Chitescu, Isidor Todoran, Jon Bria ja Joan Ica*. Heidän lisäksi mainitaan mm. *Dumitru Popescu*, piispa *Antonie, Nicolae Stanescu ja Stan Coman*.

Esitellessään tarkemmin edellä mainittuja teologeja Jon Bria toteaa, että kaikkein huomattavin dogmaatikko heidän joukossaan on ollut Bukarestin akatemian professori Dumitru Staniloae, joka on »tuonut uuden hengen tämän päivän romanialaiseen teologiaan». Staniloae on käsitellyt tutkimuksissaan mm. seuraavia alueita:

1. Suhde opin sekä kirkon hengellisen ja sosiaalisen elämän välillä. Staniloaen mukaan dogmatiikka ei perustu vain dogmin hengelliseen kokemiseen, vaan sen täytyy myös synnyttää hengellistä elämää. Siinä uskonkappaleet saavat niiden todellisen arvonsa.

2. Jumalallisten energioiden teologia. Tätä Staniloae on käsitellyt erityisesti kirjassaan Gregorios Palamasista (1938).

3. Lunastustyön ontologinen aspekti. Staniloae on korostanut kristologian keskeisyyttä, Kristuksen »kosmista» luonnetta ja riippuvuussuhdetta luomistyön ja inkarnaation välillä.

4. »Sobornost» -periaate ekklesiologiassa. Staniloae on pyrkinyt yhdistämään kirkon institutionaalisen rakenteen sen eskatologisen ja karismaattisen aspektin kanssa ja kirkon sakramenttaalisuuden sen hengelliseen ja yhteisölliseen ulottuvuuteen.

5. Ekumeenisessa ajattelussaan Staniloae on omaksunut »ykseys moninaisuudessa» -periaatteen ja on osoittanut ortodoksisen ekumenian perussuunnan.

Staniloaen ohella Nicolae Chitescu, maallikkoteologi ja Bukarestin akatemian professori, on paneutunut ekumeeniseen teologiaan ja tutkinut erityisesti suurten kristillisten tunnustusten dogmaattista ja symbolista traditiota. Hän on myös ollut kirjoittamassa suurta »Dogmatiikan ja symboliikan käsikirjaa» (1958). Chitescun muusta tuotannosta mainitaan mm. tutkimukset »Kirkko, Herran mystinen raumis», »Armon luonne», »Ortodoksisuus ja pretestantismi» ja »Kirjoitukset, Traditio ja traditiot». Hän on kirjoittanut myös kaksi huomattavaa teosta Homjakovin ekklesiologiasta.

Näiden kahden Bukarestin akatemian edustajien lisäksi Bria esittelee myös Romanian toisen teologisen korkeakoulun, Sibiun akatemian professorin Isidor Todoranin, joka on erityisen voimakkaasti korostanut dogmatiikan systemaattista luonnetta. Todoran on paneutunut mm. kristinuskon ja eri filosofisten teorioiden välisiin suhteisiin ja analysoinut myös kristinuskon ja teologian ja yleensä kulttuurin välistä suhdetta. Todoranin työ on keskittynyt erityisesti kolmelle alueelle: oppiin ilmoituksesta, antropologiaan ja ekklesiologiaan. Hän on myös esitellyt romanialaisille nykyaikaista protestanttista teologiaa.

Nuoremman polven edustajista puhuessaan Jon Bria viittaa omiin tutkimuksiinsa erityisesti ekumeenisen teologian alalla. Hänen väitöskirjansa aiheena oli »Kristillisten kirkkojen yhtymisen dogmaattisia аспектеja» (1968). Toinen nuori ja lupaava teologi on Joan Ica, Sibiun akatemian dosentti, jonka väitöskir-

jan aiheena on »Mitrofanos Critopouloksen uskontunnustus».

Kokonaisuutena ottaen nykyisessä romanialaisessa dogmaattisessa teologiassa Jon Brian mukaan on havaittavissa kolme tärkeää ongelma-aluetta, joiden ympärille tutkimustyö suuressa määrin keskittyy:

1. Orgaanisen suhteen etsiminen opin, jumalanpalveluksen, hengellisen elämän ja lähetystyön välillä. Tässä suhteessa on korostettu mm. seuraavia asioita: dogmin doksologista luonnetta, liturgisen perinteen dogmaattista sisältöä ja opin ja elämän liittymistä toisiinsa.

2. Kirkon suhtautuminen maailmaan ja sen ongelmiin. Tässä on korostettu, että kirkkoa ei voida eristää maailmasta. Se merkitsisi kristinuskon erään oleellisen ulottuvuuden laiminlyömistä. Kristuksessa me olemme osallisina jumalallisesta luonnosta, mutta myös todellisesta inhimillisyydestä. Kirkon koko lähetystyö nykyaikana tulisi ymmärtää ennenkaikkea ihmiskunnan palvelemisena.

3. Ekumeenisen dialogin ongelma, joka nykyaikaisessa dogmatiikassa on tullut etualalle. Tähän liittyviä asioita käsitellään symbolisessa teologiassa. Tunnusomaista uusimmassa tutkimuksessa on ollut se, että polemiikista on luovuttu ja on ruvettu korostamaan muiden tunnustusten positiivisia puolia.

Jon Bria toteaa lopuksi, että oikeutetusti voidaan puhua ortodoksisen dogmaattisen teologian romanialaisesta koulukunnasta, jolla on omia erityispiirteitä. Viimeisten vuosikymmenien teologia on ollut lähtökohtana uusimmalle kaudelle, jota Bria kutsuu »synteesin ajaksi». Tämä uusi vaihe on Brian mukaan alkanut Staniloaen vuodesta 1969 lähtien julkaisemien kirjoitusten vaikutuksesta.

*Veikko Purmonen*

## TUTKIMUSTA JA KIRJALLISUUTTA

### TUTKIMUS KONEVITSAN JUMALANÄIDIN IKONISTA

*Aune Jääskinen*, The Icon of the Virgin of Konevitsa. A Study of the Dove Icon' and its Iconographical Background (Konevitsan Jumalanäidin ikoni. Tutkimus kyyhkysikonityypistä ja sen ikonografisesta taustasta). Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran toimituksia 85. Helsinki 1971, 260 s. 4 värik., 98 musta-valkokuvaa.

Kaksitoista vuotta sitten pyysi Helsingin Yliopiston taidehistorian professori rouva Jääskistä kirjoittamaan artikkelin Suomen kuuluisimmasta ikonista, Konevitsan Jumalanäidistä, johon on toiselle puolelle kuvattu Neitsyt sylissään lapsi, joka pitäen vasemmassa kädessään kyyhkystä kääntyy äidistään pois päin, ja ikonin kääntöpuolella on käsittä tehty Vapahtajan kuva. Tätä ikonia pidetään venäläisessä ikonografisessa kirjallisuudessa erään erityisen kuvaryhmän prototyyppinä ja tällä hetkellä on tutkimuksen ulottuvilla vain muutamia samassa asemassa olevia ikoneja. Artikkelin kehityksen poikkeuksellisen dokumentti- ja taidehistoriallisen arvon omaavaksi kirjaksi.

Kirja on syvälinen monografia erityisestä ikonityypistä ja se sisältää samalla tutkimuksen Karjalan historiasta, Konevitsan luostarin lukuisista tuhoutumisista ja jälleenrakentamisista Ruotsin sotien aikana, ikonin suorittamiseksi katsotuista ihmeistä sekä täyden teknisen analyysin diagrammineen ikonin fyysisestä rakenteesta. Tradition mukaan ikoni on ollut luostarissa vuodesta 1393. 1600-luvulta peräisin olevan asiakirjan mukaan sen toi Athos-vuorelta luostarin perustaja Arseni, joka kuoli 1447.

Kirjan päätavoitteena on luonnehtia erityisen ikonografisen muodon kehitystä, joka alunperin on lähtenyt kahdesta kuva-aiheesta: varhaisessa kristillisessä sepulkraalitaiteessa esiintyvistä kuninkaiden kumarruksesta ja Neitsyt Marian temppeleintuomisesta eli Hypapante-aiheesta. Molemmat edellyttävät ulkopuolista kohdetta, joka kiinnittää puoleensa Kristus-lapsen huomion ja saa hänet kääntymään pois päin äidistään. Sitä esiintyy hartauskuvissa, jotka alkuaan perustuivat Hypapante-aiheelle, mutta joista kertovat ainekset on myöhemmin poistettu, ja erityisesti Sterbinin diptyykissä vuodelta 1318, jota rouva Jääskinen pitää kyyhkysikoni-tyypin esikuvana.

Vaikka nämä venetsialaiset teokset 1300-luvulta ovat yhä säilyneet, niin mitään kiistatta kreikkalaista prototyyppiä ei ole löydetty sen enempää Venäjältä kuin Athokseltakaan ja tieteellisten tutkimusten perusteella hylätään aikaisempi oletamus, jonka mukaan nykyinen Konevitsan Jumalanäidin ikoni olisi peräisin 1300-luvulta. Nykyisin sitä pidetään 1500-luvun paikkeilla varhaisemmasta italo-bysanttilaisesta mallista tehtynä kopiona. Kappale, jossa on analyysit sekä asiasta konsultoitujen konservaattorien erilaiset mielipiteet — yhden esittäessä toisesta poikkeavan käsityksen —, jotka kaikki on tässä objektiivisesti selostettu, on kirjan kiehtovin osa. Tieteellisistä metodeista huolimatta ikonin ajoittaminen voi olla vain likimääräinen. Tutkijoitien kanssa on konsultoitu teknisen tietouden saamiseksi ja paleografisen asiantuntijan kanssa käsikirjoitusten ajoituksesta. Lopullisena tuloksena oli, että ikonin molemmat puolet on maalattu suunnilleen samoihin aikoihin. Siinä tapauksessa taiteilijan on täytynyt seurata italialais-bysanttilaisen mallinsa plastisuutta sangen uskollisesti, koska toisella puolella oleva ikoni eroaa tyylillisesti täysin edellisestä. Vain Neitsyt Marian kuva on maalattu kangaspohjalle ja usein ilmenee, että toinen kuva kaksipuolisesta ikonista on maalattu myöhemmin, kuten on asianlaita Vladimirin Jumalanäidin kohdalla. Sen takia on tuskin hämmästyttävää, että ikonin ajoittamisesta on ollut niin monia eriäviä mielipiteitä.

Kriittisessä älyllisyydessään, joka ei hyväksy mitään, ellei sitä voida osoittaa todeksi, tämän teoksen oppineisuus muistuttaa Kondakovia. Se on mitä suurimmassa määrin oppinut siinä mielessä, että aineistona käytettyjen teosten lukumäärä on hätkähdyttävä. Kuitenkin se on selvästi kirjoitettu ja rakenteeltaan looginen kunkin luvun päättyessä yhteenvetoon. Käsitellessään lintumotiivia madonnakuviissa, rouva Jääskinen käyttää monia erikielisiä etymologisia hakemistoja niin tyhjentävän perusteellisesti, että hän voi osoittaa Kondakovin erehtyneen väitteessään Kharadrios-linnun osuudesta teeman ikonografisessa motivaatiossa. Jääskinen tulee lopputulokseen, että tämä vaikutus on etäinen ja välillinen. Tämä teos, eräänä harvoista nykyisistä ikoneja käsittelevistä kirjoista, on todella vaikuttava sekä tieteellisen kyvykkyytensä että aihetta kohtaan ilmenevän syvän tunteensa johdosta, jossa ei kuitenkaan ole jälkeäkään sentimentaalisuudesta.<sup>1</sup>

*Elvira Cooper*

Suomennos: *Timo Lehmuskoski*

1. Eastern Churches Review/Spring 1973, vol. V, Nr 1.

#### TEOS MYRHAN PYHITYKSESTÄ

*Pavlos Menevisoglu, To Hagion Myron en tē Orthodókso Anatolikē Ekklesia. Análekta Vlatádon 14, Thessalonike 1972. 271 s.*

Ekumeenisessa patriarkaatussa Suurella Viikolla 1973 tapahtuneen myrhanpyhityksen johdosta on ekumeenisen patriarkaatin pyhän ja pyhitetyn synodin pääsihteeri, arkkimandriitta *Pavlos Menevisoglu* suorittanut laajan tutkimuksen myrhan valmistuksen ja pyhityksen historiasta. Todettuaan aluksi myrhavoiteen alati vaihtelevan kokoomuksen sekä myös sen pyhittämisen vaihtelevan palveluskaavan vertaamalla keskenään niin käsikirjoitusten kuin painettujenkin eukhologionien kaavoja, kirjoittaja käsittelee myös kysymystä myrhan pyhittämisen oikeudesta. Aluksi voidaan todeta myrhan pyhittämisen olleen jokaisen piispan oikeutena, mutta vähitellen, jo ennen 700-lukua, se tuli autokefaalisten patriarkkojen oikeudeksi. Myöhemmin tämä oikeus tuli Konstantinopolin patriarkan yksioikeudeksi, kuitenkin niin, että Moskovan patriarkka pyhittää myrhavoiteen oman kirkkonsa käyttöön. Arvellaan, että tämä oikeus olisi annettu Moskovalle lähinnä pitkien matkojen ja suuren myrhatarpeen tähden. Voidaankin todeta, että kun jokaisella piispalla on oikeus myrhan pyhittämiseen, on kuitenkin vallitsevaksi tullut tapa, jonka mukaan sen suorittaa Ekumeeninen Patriarkka. Tämä puolestaan voi antaa, ja on antanutkin, luvan tähän toimitukseen myös eräille muille autokefaalisille kirkkoille. *Goarin* Euchologionin perusteella voidaan tehdä johtopäätös, että 800-luvulla tämä oikeus siirtyi Konstantinopolille. Kirjoittajan mukaan on kuitenkin ilmeistä, että vasta myöhemmin oikeus siirtyi lopullisesti sille. Nykyisen käytännön mukaan myrhaa pyhittävät ekumeenisen patriarkaatin luvalla myös Moskovan, Serbian ja Romanian patriarkat.

Myrhavoiteen käytöstä kirjoittaja toteaa, että paitsi voitelun sakramentissa ja toisuskoisten kirkkoon liittämässä sitä käytetään myös pyhän pöydän pyhittämiseen, uuden kirkkorakennuksen vihkimiseen ja antiminssien pyhittämiseen. Eri aikoina ja eri paikoissa pyhitettyä myrhaa on käytetty myös pyhien astioiden ja ikonien siunaamiseen. Myös kuningasten ja keisarien kruunauksen yhteydessä on myrhallavoitelemista käytetty, ei kuitenkaan nykyaikana. Myrhalla voidellaan myös pyhain jäännöksiä niitä esiin kannettaessa, kun pyhä on kanonisoitu.

Kirjansa loppuun tekijä on liittänyt myrhan valmistuksessa ja pyhityksessä noudatetut kaavat vuosilta 1890, 1912 ja 1960 Konstantinopolin patriarkaalista kirjastosta.

*Johannes Seppälä*

#### VÄITÖSKIRJA PALVELEVASTA KIRKOSTA

*Antonie Plămădeală, Biserica Slujitoare* (Palveleva kirkko, väitösk.), Bucuresti 1972, 244 s.

Kolmen viimeksi kuluneen vuosikymmenen aikana *palvelu* on tullut keskeiseksi tarkastelun kohteeksi kristillisten kirkkojen piirissä. Protestanteista

eräät suuntaavat palvelun tarkastelun kokonaan sosiaaliseen kenttään maallisessa mielessä, jotkut säilyttävät muistissaan evankeliumin sille asettamat rajoitukset ja joidenkin silmät jäävät aina avoimiksi Roomaan päin. Roomalaiskatolisuudessa Vatikaanin II:n konsiilin edellä diakonia katsottiin vain kristillisen yhteiskuntaopin moraaliseksi ongelmaksi, mutta konsiilin jälkeen on sielläkin alettu puhua koko kirkon palvelun todellisesta kriisistä.

Ortodoksisuudessa on varsinaisia tutkielmia palvelusta ilmestynyt vasta viime vuosina, ja niidenkin pääasiallisena pyrkimyksenä on ollut läntisten teologiien uusien väitteiden tarkastelu ortodoksisuuden prisman läpi; tähän asti on katsottu tarpeettomaksi palvelu-attribuutin käyttöön ottaminen, koska se on aina sisällynyt kirkon elämään. Tosiasiassa on ortodoksisuudessa toisen maailmansodan jälkeen tunnettu tarvetta suuntautua myös yhteiskunnalliseen palveluun, mistä esimerkiksi mainittakoon 23 vuodessa jo kymmenen niteeseen yltänyt Romanian patriarkan *Justinianin* vuonna 1949 alkanut julkaisu *Apostolatul social* (Yhteiskunnallinen lähettäläisyys), mistä lukija voi todeta jo kuningasvallan ajalla kristillissosialistisen yhteiskunnallisen vakaumuksen omaavan papin palvelevan rakkaudella patriarkkaa myös nykyisin sosialistista isänmaataan.

Ortodoksisessa Idässä tiettävästi ensimmäinen melko täydellinen ja sellaisenaan perustavaa laatua oleva kristillistä palvelua käsittelevä varsinainen tutkielma on *Piispa Antonie Plămădeală-Ploiestilaisen* väitöskirja *Biserica slujitoare* (Palveleva Kirkko). Teos näki päivänvalon ensin Romanian patriarkaatin jumaluusopillisten koulujen aikakauslehdessä *Studii Teologice* (Jumaluusopillisia tutkielmia) 1972, n:o 5—8, ja on myös ilmestynyt erillisenä painoksena.

Antonie Plămădeală syntyi vuonna 1926 romanialaisessa maalaiskunnassa. Käytyään *Nifon*-metropoliitan nimelle omistetun seminaarin hän 19-vuotiaana jatkoi opintojaan kolme lukukautta Bukarestin yliopiston teologisessa tiedekunnassa ja — tämän tultua lakkautetuksi — neljännen lukuvuoden Cluj'in silloin vielä toimineessa yliopistoasteisessa teologisessa instituutissa, mistä valmistui teologian lisensiaatiksi 1949. Samana vuonna hän meni Prislopin luostariin, missä hänet vihittiin diakoniksi (15. 8.) sekä antoi munkkilupauksensa (14. 9.) säilyttämällä kuitenkin alkuperäisen nimensä. (Sukunimi Plămădeală olisi suomennettuna »Hapatus».)

Isä Antonien kuuliaisuustehtäväksi tuli toimiminen Slatinan luostarikoulun opettajana ja luostarin hallinnollisissa tehtävissä ja hänet vihittiin pappismunkiksi vuonna 1953. Opintojaan hän täydensi 1956—59 suorittaen Bukarestin yliopistoasteisen teologisen instituutin tohtorikurssit ja toimiesaan sittemmin mainitun instituutin sihteeristön päällikkönä. Hänet lähetettiin 1968 syventämään niitä teologiassa ja filosofiassa Oxfordiin ja Lontooseen.

Protosyngelokseksi ja pian arkkimandriitaksi »ylennettynä» Antonie Plămădeală kutsuttiin 1970 takaisin Romaniaan, missä Kirkon kansallinen

kokous (Adunarea natională bisericească) yksimielisellä päätöksellä valitsi hänet 15. 12. patriarkan apupiispaksi, ja Korkeasti Autuutettu Patriarkka Justinian nimitti maan suurimman öljy- ja rautatiekeskuksen Ploiestin mukaan hänet Ploiestilaiseksi (Ploiesteanul) sekä vihki 27. 12. esipaimeneksi. Patriarkaatin hallinnossa hänen vastattavikseen tulivat Kirkon ulkomaisten suhteiden sektori sekä taloudelliset sektorit ja kirkollisten maalausten jaosto. Lisäksi hänet 1. 9. 1971 nimitettiin Bukarestin yliopistoasteisen teologisen instituutin rehtoriksi.

K. P. Antonie Plămădeală-Ploiestilainen on sekä opintojensa aikana että varsinkin vikaaripiispana pitänyt lukuisia konferensseja, kursseja ja esitelmiä Englannissa, Espanjassa, Ranskassa, Belgiassa, Sveitsissä, Länsi-Saksassa, Yhdysvalloissa, Italiassa, Turkissa ja Neuvostoliitossa, ja monet niistä on julkaistu asianomaisissa maissa niiden kielellä. Hänen kirjoittamiaan artikkeleita on 1957—73 useita kymmeniä Romanian kirkollisissa aikakausjulkaisuissa. Onpa häneltä ilmestynyt myös romaani nimeltä »Kolme tuntia tuonelassa» (Trei ore in iad). Hänen englanninkielinen tutkielmansa Palveleva Kirkko läntisessä ajattelussa ortodoksiselta kannalta katsottuna (The Servant Church in Western Thought, An Orthodox Assesment) toi hänelle teologian tohtorin arvon oxfordilaisessa oppilaitoksessa.

Tohtorinväitöskirja Biserica Slujitoare romaniankielisenä versiona sisältää edellä mainittuun verraten paljon laajannetun 1. osan (Palvelun perusteet Pyhässä Raamatussa), täydennetyt 2. luvun (Palvelun perusteet Pyhässä Traditiossa), missä hän käsittelee pääasiassa Pyhän *Johannes Krysostomoksen* ja *Autuaan Augustinuksen* opetuksia palvelusta, kokonaan uuden 3. jakson (Palvelun käytännölliset piirteet ortodoksisessa Iässä), »sanan ja teon diakoniaa», missä mm. Pyhä *Basileos Suuri* ja hänen filantropiset laitoksensa ovat tarkastelun kohteena. Tekijä esittelee johtavat protestanttiset palvelevan teologian edustajat 4. luvussa (Palvelu nykyisessä teologiassa) *Dietrich Boenhoefferin*, *J. A. T. Robinsonin* ja *Harvey Coxin* ja heidän käsityksensä kirkon tehtävästä. Samassa osassa hän käsittelee Kirkkojen Maailmanneuvoston ja Euroopan Kirkkojen kokouksen paneutumista palvelun teologiaan ja toteaa mm. olevan olemassa »eriarvoista ekumeenisuutta». Vielä hän siinä syventyy Palvelevan Kirkon normeihin roomalaiskatolisen kirkon virallisten asiakirjojen valossa ja luo silmäyksen Palvelevaan Kirkkoon ortodoksisessa teologiassa. Viimeinen eli 5. osa sisältää yleiset johtopäätökset seuraavien otsikkojen alla: Kirkon suhtautuminen palvelukseen, Palvelevan Kirkon teologian mahdollisuus, Palveleva Kirkko tunnustuksellisessa kirkko-opissa, Palvelun konkreettisia muotoja ja Kristillisen palvelun ominaisuudet.

K. P. Piispa Antonie Plămădeală-Ploiestilaisen väitöskirja sisältää erittäin laajan luettelon käytetystä lähteaineistosta sekä tieteellisen tarkat viittaukset niiden käyttöön nähden. Romaniankielinen laitos on varustettu vallan kahdella esipuheella, joiden kirjoittajat ovat professori *Dumitru Stăniloae* ja tohtori *Robert Murray*. Näistä ensiksi mainittu luonnehtii teosta



mm. seuraavasti: »Tutkielma on merkittävä sekä käsitellyn aiheen yleismaailmallisen ajankohtaisuuden että käsitellyn mahdollisimman suuren monipuolisuuden ja tieteellisen luotettavuuden ansiosta. Kauan aikaa tämä tutkielma on palveleva meidän teologiaamme lähteenä ja normina käsiteltäessä Kirkon palvelua ortodoksisessa hengessä, ja se tulee olemaan Korkeasti Autuutetun Patriarkka Justinianin »Yhteiskunnallisen lähettäläisyyden» rinnalla Kirkkomme opas aktiivisessa palvelussa... K. P. Antonie ei suorita raamatullista perusteluaan empiirisesti ja joidenkin erillisten ja ajatuksellisesti keskenään ristiriitaisten irrallisten lainauksien avulla, vaan perusteluna on ihmiskunnan ontologinen yhteys Jumalaan ja erityisesti Kristukseen... Palvelu saa voimansa siitä ja sen päämääränä on tämän yhteyden säilyttäminen tai lujittaminen, kun taas Kristus vahvistaa armollaan tämän toteutumisen, kuten Pyhän *Apostoli Paavalin* (Ef. 1: 10, Kol. 1: 16—20), Pyhän *Ireneuksen* ja muiden kirkkoisien opetuksista on nähtävissä.»

*U. K. Ihatsu*

#### TUTKIMUS EKUMEENISISTA SYNODEISTA

*Johannes Rinne, Helsingin Metropoliitta, Ykseys ja yhdenmuotoisuus Kirkossa Ekumeenisten Synodien hengessä*; tohtorinväitöskirja (Tessalonikin Aristoteleen Yliopiston tieteellisen vuosikirjan XV osan liite n:o 7), Tessaloniki 1971, 183 sivua.

Yllämainitun kirjan kirjoittaja, Helsingin metropoliitta *Johannes Rinne* on kirjoittajana tuttu muistakin töistään. Hän on myös teologisille ja kirkollisille piireille tuttu Suomen Ortodoksisen Kirkon edustajana kirkkojen välisissä tilaisuuksissa ja kokouksissa. Hän on suorittanut jatko-opintoja Tessalonikin Yliopiston teologisessa tiedekunnassa, jossa hän myös esitti yllämainitun teoksen tohtorinväitöskirjana. Hänet julistettiin yksimielisesti tämän tiedekunnan tohtoriksi arvosanalla laudatur.

P.o. väitöskirja jakautuu kahteen osaan, joiden lisäksi siinä on johdanto, mikä käsittelee tutkimuksen tarkoitusta, peruslähteitä ja Ekumeenisten Synodien työtä. Ensimmäinen osa käsittelee yleisessä mielessä sitä ykseyttä, mikä ilmenee yhdenmuotoisuudessa, ja se käsittää synodien opetuksen niissä yksityiskohdissa, jotka koskevat Kirkon liturgista elämää, papistoa ja sen yleisiä ongelmia, asketismia ja munkkilaisuutta sekä maallikoita. Tässä osassa kirjoittaja käsittelee myös synodien isien muotoilemia kristillisiä periaatteita epäjumalanpalveluksesta, sotilaista, orjista, lapsista, uskostaan langenneista, parannuksesta, kirkollisista rangaistuksista, rikoksista ja moraalittomuudesta sekä tapaperinteestä.

Metropoliitta *Johanneksen* väitöskirjan toinen osa käsittelee synodien kanonien edellyttämää yhdenmuotoisuutta sen suhteessa nykyiseen tilanteeseen Kirkossa, jossa on havaittavissa tiettyjen kanonisten määräysten nou-

dattamattomuutta tai muuntamista. Hän tutkii kanonisen ongelman luonnetta korostaen Ortodoksisen Kirkon ihmisen pelastuksen ja Kirkon ykseyden tähden lainomaisuuden sijasta noudattamaa ekoromiaperiaatetta. Hän pyrkii tässä osassa löytämään ratkaisun ongelmaan, joka johtuu joittenkin kanonien ja Kirkon nykyisen tilanteen välillä vallitsevasta eroista. Kirjoittaja korostaa enemmän kanonien henkeä kuin niiden kirjainta, mikä onkin Kirkon synodien traditio ja se teologia, jota pyhät kanonit edellyttävät ja jonka ilmaisu ne ovat.

Koko teoksessaan kirjoittaja korostaa sitä, että synodien ykseyden ja yhdenmuotoisuuden periaatteet ovat mitä tärkeimmät. Ykseys tarkoittaa kristillisen uskon asioita, yhdenmuotoisuus taas järjestyksen ja kirkollisen elämän asioita. Molemmilla on Synodien Isien mukaan mitä suurin merkitys, niin teoreettisesti kuin käytännöllisesti, mikä johtuu uskon ja elämän, teorian ja käytännön välisestä suhteesta.

Aiheensa tutkimisessa kirjoittaja on edennyt synodien tekstien valossa ilman toisten tekstien tai synodien ulkopuolisten töitten apua, kuten hän korostaa. Hänen menetelmänsä on systemaattinen ja hänen arviointiperusteensa ovat teologiset eivätkä historialliset sanan ahtaassa merkityksessä. Tässä tutkimuksessaan häntä ovat kiinnostaneet nimenomaan synodien opetuksen peruseriaatteet eivätkä kirkolliset, poliittiset, yhteiskunnalliset tai muut olosuhteet, joiden perusteella on joskus mahdollista antaa hyvältä näyttävä tulkinta Synodien Isien opetuksesta. Hänen synodien opetuksen tulkintansa on siis perustunut synodien perintöön eikä ulkopuolisiin lähteisiin.

Yhteenvetona voidaan sanoa kirjoittajan korostavan, että Ekumeeniset Synodit opettavat ykseyden ja yhdenmukaisuuden, uskon ja käytännön välistä kiinteää suhdetta. Kristillisen uskon luonne ja laatu vaativat, että usko on sama kaikille ja että se tulee ilmaistuksi elämässä konkreettisten esikuvien mukaan, joita ei ole mahdollista muuttaa ilman että samalla joudutaan vaaraan hylätä usko. Sentähden on tarpeen pysyä pyhissä kanoneissa ja yleensäkin synodien perinteissä. Synodien perinne on kuitenkin luonteeltaan elävä. Synodit eivät ole vain menneisyyden luoma järjestelmä. Koska ihmisten hengelliset tarpeet muuttuvat ulkonaisilta muodoiltaan ja ilmenemistavoiltaan historian edetessä, niin synodiperinteen elävä luonne pakottaa kutsumaan kokoon myös uusia synodeja, jotka tutkivat kaikkia tärkeitä ongelmia ja uusia tilanteita, joita tänäänkin on Kirkossa. Kanonien muodon muuttaminen tai uusien kanonien säätäminen on siis mahdollista niin että synodiperinteen totuus ja henki pysyvät muuttumattomina samalla kun muutetaan ulkonaista kaavaa, muotoa tai menettelytapaa kulloinkin ilmenevien ihmisen hengellisten tarpeitten oikeaksi hoitamiseksi. Kaikki tämä edellyttää kuitenkin pyhien synodien opetusten noudattamista.

Tästä lyhyestä selostuksestani ilmenee käsitykseni mukaan K. P. Metropoliitta Johannes Rinteen tutkimuksen arvo ja tärkeys. Hän tutkii syno-

dien perinteen opettamista Kirkon nykytilanteen ja uskovaisten nykyongelmien prisman läpi. Hän pysyy uskollisena synodiperinteelle ja pyhille kانونeille, mutta samalla hän pyrkii esittämään tämän perinteen sellaisena, että nykyajan uskovaisen on mahdollista sitä lähestyä hengellisine ongelmineen pelastusta etsiessään. Hän seuraa kultaista keskitietä välttämättä toisaalta sokean ja legalistisen ylikonservatismiin, joka on kiinnostunut vain lain kirjaimesta, ja toisaalta varsinaisen liberalismiin, joka aiheuttaa uskovaisissa sekaannusta ja tuhoaa totuuden lait. K. P. Metropoliitta Johannes on ansainnut onnittelut erittäin mielenkiintoisesta tutkimuksestaan, joka on todellinen lahja teologialle.

Arkkimandriitta *Panteleimon Rodopoulos*  
Tessalonikin Yliopiston kanonisen oikeuden professori  
Suomennos: *Johannes Seppälä*

#### ONKO JUMALA KUOLLUT VENÄJÄLLÄ?

*Sergej Scheludkow, Ist Gott in Russland tot? (Bericht eines in der Sowjetunion lebenden ehemaligen Priesters). Kreuz-Verlag, Stuttgart, 1971. 162 s.*

Neuvostoliitossa harjoitetun teologisen tutkimuksen tuloksia ei joka miehellä ole tilaisuus lukea. Tämä johtuu paitsi siitä, että venäjänkieli ei ole joka miehen taito, myös siitä, että teologista tutkimusta harjoitetaan Neuvostoliitossa virallisesti vain kolmessa paikassa: Moskovan ja Leningradin hengellisissä akatemioiden ja seminaareissa sekä Odessan pappisseminaarisissa. Vaikka joka vuosi kirjoitetaankin huomionarvoisia teoksia, vain harvat niistä julkaisumahdollisuuksien rajoittuneisuuden vuoksi pääsevät käsikirjoitusastetta pitemälle.

Tätä taustaa vasten *Sergei Sheludkovin* saksankielellä ilmestynyt teos on erittäin mielenkiintoinen. Sitä ei ole kirjoitettu minkään mainitun oppilaitoksen suojissa, eikä sen kirjoittaja ole ammattiteologi. Sheludkov on pappi, jolta on evätty oikeus toimittaa virkaansa. Hänellä ei ole myöskään ollut mahdollisuuksia tutustua teologisiin kirjastoihin, mikä on suuresti vaikeuttanut hänen kirjoitustyötään. Suuri osa referenssimateriaalista onkin peräisin niistä lukuisista kirjoituksista ja julkaisuista, joita on laadittu kristinuskon vastaisissa propagandakampanjoissa. Ne itse asiassa sisältävätkin melkoisesti kristinuskon tärkeitä tekstejä, mutta niitten käyttö ja kokoaminen vaatii työtä ja kärsivällisyyttä. Sitä Sheludkovilta ei ole puuttunut.

Kirjansa johdannossa Sheludkov toteaa apeansävyisesti, että hänen kirjansa ilmestyy vain hänen kirjoituspöytänsä laatikossa. Toisin kuitenkin kävi. Hänen teostaan luettiin hänen tuttavapiirissään, sitä kopioitiin käsin ja kirjoituskoneella, ja jotenkin yksi kopio löysi tiensä Sveitsiin ja edelleen kääntäjälle ja kirjapainoon Saksaan. Täällä se on saanut otsikkonsakin:

»Onko Jumala kuollut Venäjällä?» Itse tekijä otsikoi kirjansa toisin: »Miksi minäkin olen kristitty?» Tekijän antamasta otsikosta kuultaa läpi vakaumus, että Jumala on kaikkea muuta kuin kuollut, vaikka Hänen elämänsä pyritäänkin rajoittamaan. Sheludkovin kirja on voimakas henkilökohtainen uskon todistus.

Mutta tätä teosta ei ole kuitenkaan tarkoitettu henkilökohtaiseksi uskontunnustukseksi; se vain kuultaa rivien välistä. Kirjan mielipiteet perustuvat ortodoksiseen raamatulliseen ja traditionaaliseen tunnustukseen. Tekijä on hyvin selvillä myös länsimaisista teologisista virtauksista ja eri tahojen suhtautumisesta niihin. Esim. *Teilhard de Chardinin* saama kielteisen kriittinen vastaanotto virallisen katolisen teologian taholta ihmetyttää häntä kovin. Sheludkov tuntee myös historiallis-kriittisen raamatuntulkinnan, ja ilmeiseltä näyttää, että hän on omaksunut melkoisesti vaikutteita tuosta suuntauksesta. Koko ortodoksinen teologia on tietysti oman tieteellisen tutkimuksen puuttuessa tältä alalta ajautunut osittain länsimaisen eksegetiikan vaikutuspiiriin ja saanutkin siltä paljon. Tämä vaikutus ei ole kuitenkaan ulottunut ortodoksinen kirkon liturgisiin teksteihin. Sheludkovin mielestä olisi aiheellista tulevassa liturgisessa reformissa kiinnittää huomiota ennen kaikkea Vanhasta testamentista luettaviin kohtiin. Esim. psalmien luku nykyisellään on varsin sattumanvaraista, eivätkä suinkaan kaikki luettavat psalmit ansaitsisi tulla kirkon jumalanpalveluksissa luettaviksi. Sheludkovin Vanhaan testamenttiin Uuden testamentin ajan liturgisena kirjana kohdistamassa kritiikissä on paljon huomion arvoista, mutta tuntuu siltä, että eräissä kohdin hän poikkeaa melkoisesti perinteelliseltä ortodoksiselta linjalta.

Harvinaislaatuisuutensa vuoksi Sheludkovin kirja on lännessä otettu innostuksella vastaan. Se on eräs puheenvuoro idän ja lännen välisessä teologisessa keskustelussa. Virallisissa puheenvuoroissa se alue, jolla Neuvostoliitosta tulevat teologiset kannanotot ovat liikkuneet, on ollut varsin kapea. Suppeudestaan huolimatta tämä kirja koskettelee kokonaisvaltaisesti useimpia dogmatiikan osa-alueita, ja se on sellaisena arvokas puheenvuoro aihepiirin laajentajana. Ja onhan se eräässä mielessä ensimmäinen »virallisen teologian» ulkopuolelta länsimaille päässyt julkinen puheenvuoro.

*Matti Sidoroff*

#### SUURI KÄÄNNE IDÄN JA LÄNNEN KIRKKOJEN SUHTEISSA

*Tomos agapis*. Vatican-Phanar (1958—1970). Rome—Istanbul, Imprimerie Plyglotte Vaticane, 1971.

Ortodoksinen ja roomalaiskatolinen kirkko ovat eläneet lähes tuhat vuotta suuressa määrin vieraina toisilleen. Vuonna 1054 konkretisoituneen eron jälkeen kirkkojen veljellistä yhteyttä on yritetty palauttaa virallisin sopimuksin Lyonin kirkolliskokouksessa 1274 ja Firenzen kirkolliskokouk-

sessä 1437, mutta päätöksiä ei ole voitu toteuttaa, sillä sopimukset perustuivat poliittiseen tilanteeseen ja osapuolilta puuttui keskinäinen rakkaus ja kunnioitus. Myöhemminkin jomman kumman kirkon jäseniä on taivutettu tunnustamaan toisen kirkon ylivalta ja oppi oikeaksi, mutta kaikki yritykset ovat jääneet erillisiksi episodeiksi, jotka eivät ole johtaneet kirkkojen yhdistymiseen, vaan ovat useimmiten kärjistäneet kirkkojen suhteita.

Viime vuosikymmeninä on molemmin puolin lähdetty uudelle tielle. Vihdoinkin aletaan yhä laajemmissa piireissä oivaltaa, että kirkkojen välinen ykseys ja veljellinen yhteys voivat perustua vain keskinäiseen kunnioitukseen ja rakkauteen, jotka ensin on palautettava kirkkojen ja kristittyjen välille. Tälle tielle ovat rohkeasti lähteneet ortodoksisen ja roomalaiskatolisen kirkon johtajat. Ortodoksiset kirkot ovat olleet mukana Kirkkojen Maaillanneuvostossa sen perustamisesta alkaen ja myös kato-lisen kirkon edustajat ovat osallistuneet ekumeeniseen toimintaan, joskaan heidän kirkkonsa ei ole sanotun neuvoston virallinen jäsen. Etenkin ekumeeninen patriarkka *Athenagoras* on julistanut voimakkaasti kaikille kristityille ja koko ihmiskunnalle osoitettua keskinäisen rakkauden sanomaa. Hän on toiminut aloitteentekijänä myös ortodoksisen ja roomalaiskatolisen kirkon johtajien keskinäisten suhteiden parantamisessa. Kirkkojen johtajien välille on kehittynyt ystävällistä ja jopa sydämellistä kanssakäymistä ja johtajien esimerkkiä alkavat seurata yhä useammat molempien kirkkojen jäsenet. Näin laajennetaan pohjaa kristittyjen keskinäisen ykseyden ja veljellisen rakkauden kasvamiselle.

Tämän historiallisen käänteeseen todisteeksi ja tutkimusaineistoksi on Vatikaanin ja Fanarin yhteistyönä saatu aikaan lähdejulkaisu. Siihen on koottu Rooman Pyhän istuimen ja Konstantinopolin Ekumeenisen patriarkaatin välinen virallinen kirjeenvaihto vähän yli kymmenen vuoden ajalta. Mukana on virallisia päätöksiä, kirjeitä, sähköitä, tervehdyksiä ja muita asiakirjoja, joita ovat esittäneet tai lähettäneet etenkin patriarkka Athenagoras I ja paavi *Paavali VI*, mutta myös muut korkeat kirkolliset johtajat ja hallintoelimet. Tekstit on julkaistu aikajärjestyksessä, jotta kaikki subjektiivinen luokittelu ja valikointi vältettäisiin. Asiakirjojen alkukielinen teksti, kreikkaa, latinaa tai ranskaa, on kunkin aukeaman vasemmalla sivulla ja käännös kreikaksi tai ranskaksi oikealla sivulla. Täten helpotetaan lukijain työtä kehityksen seuraamisessa. Vuosilta 1958—1969, joka kehityksen kannalta oli tärkein jakso, on julkaistu yhteensä 281 asiakirjaa numeroituina. Loppuun on lisätty yksi numero vuodelta 1970 ja kaksi vuodelta 1971.

Tällaisessa lähdejulkaisussa on rinnakkain hyvin monenlaisia ja monenarvoisia lähteitä virallisista päätöksistä kiitossähkeisiin asti. Jotta niiden käyttö olisi joustavaa, tarvitaan hakemistoja. Kirjan lopusta löytyykin tärkeimpien asiakirjojen luettelo sekä kronologinen luettelo, jossa on kun-

kin tekstin lyhyt yksilöinti. Nämä auttavat erittäin paljon, mutta lisäapua olisi tuonut vielä asiahakemisto.

Lähdejulkaisu on erittäin huolellisesti laadittu. Sen painoasu on selkeä ja sitä havainnollistavat useat valokuvat sekä historiallisista tapaamisista että tärkeimmistä asiakirjoista. Teos on kallisarvoinen todistus kirkkojen historian uudesta käännekohdasta ja samalla erittäin hyödyllinen tiedon lähde niille, jotka haluavat perehtyä roomalaiskatolisen ja ortodoksisen kirkon keskinäisen lähentymisen uusimpaan historiaan. Vatikaani ja Fanari ansaitsevat kiitoksen tästä yhteistyön hedelmästä.

Mainittakoon lopuksi tärkeimmät tapahtumat, joita asiakirjat valaisevat: Tammikuun 5. p:nä 1963 paavi Paavali VI ja ekumeeninen patriarkka Athenagoras tapasivat toisensa pyhiinvaellusmatkalla Jerusalemissa. Joulukuun 7. p:nä 1965 paavi julisti mitätöidyksi v. 1054 annetun Konstantinopolin patriarkan kirkosta erottamisen, ja patriarkka julisti mitätöidyksi v. 1054 annetun anateeman paavia vastaan. Heinäkuun lopulla 1967 paavi vieraili Ekumeenisessa patriarkaatissa ja lokakuun lopulla samana vuonna ekumeeninen patriarkka vieraili Vatikaanissa paavin luona. Näissä vierailuissa huipentui kehitys, joka oli johtanut Rooman ja Bysantin kirkkojen voimakkaaseen keskinäiseen lähentymiseen. Tie on avattu kristittyjen entistä läheisempää keskinäistä yhteyttä kohti.

*Heikki Kirkinen*

#### MONIPUOLINEN TEOS VALAMOSTA

*V a l a m o.* Historiaa ja kuvia Valamon luostarisaarilta. Julkaisija Valamo-seura ry., päätoimittaja *Iivar Kemppinen*, Helsinki 1973. 303 s.

Viime aikoina on ilmestynyt kirjamarkkinoille upeita ortodoksista kirkkotaldetta, lähinnä ikoneja ja kirkkoarkkitehtuuria esitteleviä kuvateoksia eri kielillä, suomeksikin. Näiden selitysosien muodostavissa teksteissä käsitellään kuva-aiheisiin liittyvää kulttuurihistoriaa ja muita tieteitä kuin myöskin kansanomaisia kertomuksia ja muistelmia, joskus lyyrisiäkin ilmaisuja käyttäen.

Tällainen teos on myös uusin, v. 1973 ilmestynyt Valamo-kirja. Sen tarpeellisuudesta ilman muuta ei liene kenelläkään meistä epäilystä, varsinkin kun kirjan sisältämä esittelyn kohde, vanha Valamo, on vain osalle maamme nykyistä sukupolveakin etäinen henkilökohtaisten muistojen kokoelma, käytyjen sotiemme uhri. Nuoremmalle polvelle ei ole jäänyt tästä alueesta edes muistoakaan. On vain tietojen rippeitä ja aavistusta tuosta »satujen saaresta» ja saaristosta vanhemman polven suullisen, kirjallisen ja kuvallisen perinteen sekä uuden Valamon suomalaisessa sisäjärvmaisemassa Heinävedellä sijaitsevan sangen vaatimattoman, mutta vielä elävän, jopa virkoamisen merkkejä osoittavan luostariyhdyksunnan muodossa.

Sekä tutkijan lähdemateriaalina että tavallisen kansalaisen tiedonjonon

tydyttäjänä tämä teos täyttää tehtävänsä. Kirja virittää lukijansa ja katselijansa hartaisiin elämyksiin, pyhään tunnelmaan, ehkä myös salaisiin ja hiljaisiin unelmiin. Vastaavaa teosta ei suomeksi tästä erikoislaatuudesta elinalueesta ole koskaan ilmestynyt, lukuun ottamatta ehkä kuvaston osalta lähinnä tätä muistuttavaa 1930-luvulla ilmestynyttä *H. Ifflandin* julkaisemaa kuvastoa ja tietosanakirjojen artikkeleita sekä eri teoksissa esiintyviä lyhyehköjä esityksiä.<sup>1</sup> Tämän erittäin suurta arvoa ansaitsevan, nykylukijalle uusia alueita valottavan monipuolisen teoksen tärkeyttä osoittavat jo seuraavat kirjan luvut: luostari, luonto, matkailu, puolustuslaitos, opetustoiminta, metsästys ja kalastus sekä muistelmia. Lisäksi on runsas kolmannes kirjan sivumäärästä hyviä valokuvia, monet niistä värikuvia, etupäässä ikoneja esittäviä, ja kirjan lopussa liitteenä Valamon maantieteellinen kartta.

Tämän ainutlaatuisen teoksen jatkuvan tärkeyden tähdentämistarkoituksessa sallittaneen seuraavat havainnot ja huomautukset.

Kun huomaa sanan »Valamo», tulevat lähinnä mieleen luostari ja munkkilaisuus sekä asketismi yleensä. Teos osoittaa kuitenkin jo alaotsikoissaan, että Valamoa voidaan toki katsella muiltakin näkökannoilta. Suurin osa teosta on sentään omistettu juuri luostarin asioille, suhteellisesti eniten sen historialle. *Heikki Kirkinen* käsittelee luostarin varhaishistoriaa, *Heikki Koukkunen* uudempaa historiaa (teoksen laajin artikkeli) ja arkkipiispa *Paavali* luostarin viimeisiä päiviä ennen sen Neuvostoliitolle luovuttamista. Itse askeesista, ihmisen siveelliskonnollisen ja nimenomaan kristillisen elämän kilvoituksesta, tuosta maanpäällisen ihmiselämän perusasiasta, samoin kuin ortodoksiselle luostarille ominaisesta vanhusjärjestelmästä on annettu tarpeellisia tietoja ja välähdyksiä varsinkin arkkipiispa *Paavalin* ja monivuotisen luostarikilvoittelijan ja kokeneen skeemaigumeni *Johanneksen* artikkeleissa.

1. Myöskin muunkielisiä, jopa venäläisiä teoksia on tästä merkittävästä saaristosta ja sen luostarista ilmestynyt hämmästyttävän vähän.

Kirja sisältää niin paljon ikonitaidetta, ajankohtaista alaa, että siitäkkin olisi toivonut laajempaa esitystä kuin mitä muuten ansiokas *Ilona Merikosken* taideartikkeli käsittää. Tämän ohessa mainittakoon, viimeksi mainitun artikkelin ja sen kirjoittajan ulkopuolelta, teoksen sivuilla 140–141 olevan valokuvan ja sen selityksen oikaisuksi, että Sergein ja Hermanin kenotafin peiteverhon on siinä olevan tekstin mukaan lahjoittanut virolainen (rakvelainen) kauppias *Pietari Nesterov* (Viron kaupunki Rakvere, saks. Wesenberg, ven. Rakobor). S. 73 mainittu Sergein ja Hermanin juhlapäivä pitää olla 11. päivänä syyskuuta ja s. 79 oleva radiotoimittaja *Toivo Rasilainen*.

Jo mainittujen kirjoittajien lisäksi on useita muita kirjoittajia. Kirkon toimintaa Valamossa (kurssit, kokoukset, juhlat) käsittelee *Maria Iltola*, vanhan Valamon viimeistä johtajaa igumeni *Haritonia* kouluneuvos *Kaarlo Merikoski* ja munkkia Sortavalan kaupunkikuvassa *Iivar Kemppinen*. Edelleen saamme opetustoiminnasta tietää, että Valamossa toimi kansakoulu

1926—1939 ja että tämän suomalaisen kouluhallituksen alaisen kunnallisen kansakoulun johtokunnan puheenjohtajana on jonkin aikaa ollut suomea täysin taitamaton Valamon luostarin igumeeni *Pavvin* ja johtokunnan monivuotisena jäsenenä luostarin varajohtaja, inkeriläissyntyinen ja täysin suomen kielen taitoinen pappismunkki *Isaakij*, joka toimi myös johtokunnan puheenjohtajana ja uskonnon opettajana pitkän aikaa. Valamon kansakoulun johtajaopettajan tuli olla luterilainen. Kymmenen vuoden aikana syntyneistä 84 oppivelvollisesta oli ortodokseja 53.

Kun tämän Valamo-teoksen 31 kirjoittajasta — joista yksi on tuntematon — ja 13 toimituskunnan jäsenestä suurin osa on maallikoita ja toisuskoisia, tulee Valamo valotetuksi usealta mielenziintoiselta ja epätavalliselta, myös ei-kirkolliselta, näkökulmalta.

Valamon luonnosta saamme tietää, että tutkijat ovat yleensä tähän mennessä ehtineet suhteellisen vähän näitä seuruja (ss. 205—208, 210—211). Valamon luontoa käsittelevät tiedemiehet: luonnonmaisemaa *Jouko Pirola*, eläimistöä *Paavo Kontkanen* ja hyönteistöä *Esko Kangas*. Valamo eli myös suosittu turistipaikka. Tätä puolta valottaa *Valde Näsi*. Puolustuslaitoksen toimintaan Valamossa liittyvät rannikkotykistö ja sotilaskotityö. Edellistä käsittelee *Mauno Loikkanen* tavallista nykyajan maallikkolukijaa kiinnostavasti, elämän läheisesti ja jännittävästi, havainnollistaen kartta-piirroksin. Artikkelit on kirjan parhaimpia ja antaa yleiskuvan Valamosta varsinaisen aiheensa ohella. Siinä käyvät läheltä yhteen kahden maanpäällisen vaeltajan, sotilaan ja luostariveljen, ajatukset, tunteet ja toiveet menneestä, nykyisestä ja tulevaisesta elämästä ja kaikkea ohjaavasta kaitsemuksesta. Puolustuslaitos ei ole ollut siellä rikkomassa, vaan rakentamassa ja viimeiseen asti puolustamassa luostarin rauhaa. Sotilaskotialaa taas edustavat yhteisesti artikkelissaan *Irmu Tertti* ja *Niilo Kohonen* samaan henkeen kuin rannikkotykistön edustaja. Opetustoimintaa vanhassa Valamossa esittelevät *Anna Marttila* kansakoulun osalta, *Lauri Mitronen* luostarin poikakodin ja *Pauli Jouhki* luostarin poikalastenkodin (kinobian) osalta. Luonnon elävän riistan ja luonnon idyllin pariin vievät meidät *E. Uskin* ja *Uämö Porri* artikkelit. Mainittakoon, että munkit eivät saa käyttää asetta eivätkä yleensä metsästää, joten tämä puoli oli sotilaiden ja siviilien (poliisien ym.) tuoma uusi elämäntapa, jota munkit eivät omaksuneet. Luostarin kartassa esiintyvä ampumarata oli siis vain merkki viimeisten vuosikymmenien ajoilta, luostarin ulkopuolisia saaren asukkaita varten.

Lopuksi alkaa kirjassa muistelmien sarja, joka käsittelee toivioletkeä, lapsuuden ja nuoruuden Valamoa, varusmiehenä, tukkitöissä ja luostarin kesäravintolassa oloa, erästä matkamuistoa, luonnon ihailua ja luostarin ylistystä sanoin ja sävelin. Kirjoittajina ovat olleet *Veera Patrikainen*, *Eero Porri*, *Sulo Käyhkö*, *Arvi Karhov*, *Pauli Jouhki*, *Jouko Risku*, *Eino Kettunen*, *Kurt Börje Forsman*, *Kaija Kangasmaa* ja *Aili Runne*.

Kaikkien yhteisjulkaisujen häittäna on se, että niiden tyylin ja tason



yhtenäisyys pyrki kärsimään, vaikka olisi vain yksi toimittaja. Näin on tässäkin teoksessa käynyt. Onpa samojen asiain toistoakin havaittavissa (ss. 87—88, 240).

Olisikohan tähän vaikuttanut toinen haitallinen piirre, jota sanoisin kiireellisyyden piirteeksi; ryhmätyönä katsottiin teoksen valmistuvan nopeimmin? Olihan teoksen määrä valmistua karjalaisen kulttuurin vuoden tärkeimmäksi, Kalevalan päiväksi 28. 2. 1973, kuten teoksen alkupuheessakin mainitaan. Moni muukin teoksessa ilmenevä pienehkö puutteellisuus tai virhe saanee selityksensä juuri kiireestä, ehkä vähemmän taloudellisista syistä, koska muuten teoksen ulkoasuun on uhrattu tavallisuudesta poikkeavaa huomiota. Ei liene pidettävä vanhan Valamon kuvaan välttämättä kuuluvana esim. sitäkään, että kirjaan otetaan vanhan Valamon aikuisia vanhoja artikkeleita, joiden kirjoittajista joku on jo vuosia sitten kuollut. Tämä vanhojen artikkelien käyttäminen lienee myös laskettava kiireen tilille. Samaa aikapulaa osoittanee kirjan lopussa oleva luettelosarja. Heikki Koukusen uudempaa luostarin historiaa koskevan artikkelin viitteet ovat asianmukaiset ja luonnontieteellisiin artikkeleihin kuuluvat luettelot (hyönteisluettelokin) paikallaan, samoin tämän jälkeen seuraava Heikki Kirkisen luostarin varhaishistoriaa käsittelevän artikkelin 21 lähdeviitettä sisältävä kirjallisuusluettelo sekä kuvamateriaalin luovuttajien ja lahjoittajien luettelot. Sen sijaan kirkollinen sanasto, joka sisältää vain 27 sanaa, on lukijakunnalle ilmeisen riittämätön, epätarkka ja osittain virheellinenkin. Esim. sellainen sana kuin liturgia on selitetty jumalanpalveluksen laulettavaksi osaksi eikä, kuten kai tässä oli tarkoitus, ortodoksisen käsityksen mukaan ehtoollisjumalanpalvelukseksi. Vierasperäisten sanojen kirjoitustavassa on horjuvuutta (esim. ss. 181—182 N:n skiitta — N:n Skiitta, edellinen oikea). Liitteenä olevasta kartasta puuttuu huomattava Aabraham Rostovilaisen skiitta, mikä tosin ei liene teoksen toimittajain syytä. Yhtenäinen kirjallisuusluettelo, johon olisi voitu sisällyttää myös lukuisat luostarin omat suomen- ja venäjänkieliset julkaisut, kuin myöskin kuva- ja sanahakemisto, olisivat helpottaneet kirjan käyttöä ja laajentaneet alan tuntemusmahdollisuuksia.

Näistä ja muista mainitsematta jääneistä puutteista huolimatta Valamokirjaa on pidettävä merkittävänä lisänä maamme kulttuurin kuvaamisessa. Teos on tähän asti täydellisin kokonaisuus vanhasta Valamosta suurelta osalta maallikoihin ja toisuskoihin, ei-ortodoksiin kuuluvan asiantuntijaryhmän ansiosta. Tämä tekee teoksen esimerkilliseksi ja ajankohtaiseksi myös ekumeeniselta kannalta. Ellei Valamo-seura, jossa on enemmistö luterilaiseen kirkkoon kuuluvia jäseniä, olisi tähän arvokkaaseen julkaisutehtävään ryhtynyt, ei ortodoksisen kirkon jäsenten omin vähäisin voimin olisi tällaista teosta vielä olemassa.

Tämän kauniin yhteistyön tuloksen jälkeen saattaisi pitää mahdollisena, että Valamo-seura ry. ei jäisi vain menneitä muistelemaan, vaan jatkaisi

elämäänsä aktiivisesti eteenpäin sen (uuden) Valamon eteenpäin menon tukemiseksi, joka meillä vielä on jäljellä vanhan Valamon perinteen vaalijana.

*Johannes Suhola*

#### MARIA WIDNÄS IN MEMORIAM

Kun Salvistiipiiri viime kerralla kokoontui, vieressäni istui monivuotinen sihteerimme, professori *Maria Widnäs*. Tuntuu oudolta, ettei häntä enää ole olemassa — minä ainakin olin tottunut hänen ainaiseen olemassaolonsa. Onhan hän toiminut yliopiston kirjaston slaavilaisessa osastossa melkein puoli vuosisataa.

Maria Widnäs ja hänen vielä elossa oleva, mutta hyvin vaikeasti sairas [tämän muistopuheen painatuksen aikana jo kuollut] sisarensa *Karin* olivat syntyneet keisarillisen armeijan suomalaisen kenraalin *Bernhard Widnäs*in ja hänen vaimonsa *Vera Michailoffin* tyttärinä Pietarissa ja saivat »jalosukuisina neitosina» kasvatuksensa kuuluisassa Smolnyn instituutissa.

Maria Widnäs in elämä oli tavallaan aivan suoraviivainen: kohta maisteriksi tuluaan v. 1927 hän pääsi Helsingin yliopiston kirjaston slaavilaisen (alkuaan venäläisen) osaston palvelukseen amanuenssiksi ja pysyi siellä nousten ensiksi nuoremaksi, sitten vanhemmaksi alikirjastonhoitajaksi aina eläkkeelle siirtymiseen saakka v. 1970. Hänen yrityksensä päästä eteenpäin tieteellisellä alalla sen sijaan kerta toisensa jälkeen epäonnistuivat. Jo ennen toista maailmansotaa hän esitti Helsingin yliopiston historiallis-kielitieteelliselle osastolle tarkastettavaksi väitöskirjaksi aiottua teosta venäläisestä filosofista *Uladimir Solovjovista* (1853—1900), mutta se hylättiin, koska eivät silloinen slavistimme, professori *Jalo Kalma* eikä silloinen filosofimme, professori *Eino Kaila*, pystyneet ymmärtämään Solovjovin hieman sotkuisia ja esoterisia mietelmiä. Ajatus, että olisihan voitu pyytää vastaväittäjäksi joku ulkomaalainen tiedemies, ei liene syntynyt silloisten osaston jäsenten aivoissa.

Mutta Maria Widnäs ei lannistunut eikä katkeroitunut, vaan jatkoi ponnistuksiaan ja sai valmiiksi toisen väitöskirjan »La position de l'adjectif épithète en vieux russe (XI—XVII siècle)». Käsikirjoitus ehti jo saada painoluvan, kun vastaväittäjäksi määrätty Jalo Kalma kuoli kesäkuussa 1952 ja allekirjoittanut joutui kahden pitkän ulkomaanmatkan välillä toimimaan vastaväittäjänä. Oli aivan selvää, ettei teos vastannut Maria Widnäs in oikeita kykyjä ja harrastuksia, mutta se voitiin kuitenkin hyväksyä, varsinkin kun puolustus oli yllättävän hyvä ja teos sisälsi hyvin paljon uutta aineistoa.

Tohtoriksi päästyään Widnäs jatkoi tieteellistä julkaisu-toimintaa etupäässä kahdella alalla: muinaisvenäjän lauseopin alalla, vähemmän onnistuneesti; mainittakoon kuitenkin verraten hyvä artikkeli »Fremdsprachliches

bei Wassilij Tredjakovskij» (Neuphilologische Mitteilungen LXI, 1960, 97—129); ja muinaisvenäjän hagiografisen kirjallisuuden alalla, mikä osoitautui hänen oikeaksi alakseen. Hänen huomattavin teoksensa onkin epäilemättä »Les synaxaires slavo-russes des 'Fragments Finlandais'» (Commentationes humanarum litterarum Vol. 38, Helsinki—Helsingfors 1967, 214 s.). Siinä hän on julkaissut ja kommentoinut tuntemattomia muinaisvenäläisiä pyhimyslegendoja, joiden käsikirjoitukset hän oli itse löytänyt erilaisista, mm. Suomen ja Ruotsin kirjastoista.

Maria Widnäsän pääharrastuksena oli kuitenkin ortodoksia, pravoslavije, ala, joka on useimmille meistä täysin vieras. Normaaliluterilainen ei tunne edes sen alkeitakaan ja sellaiset tutkijat kuin *Ludolf Müller* Saksassa ovat slavistien joukossa suuria harvinaisuuksia. Maria Widnäs taas oli itse ortodoksi ja lapsuudestaan tottunut kirkonmenoihin. Slavistina ja muinaisvenäjän hagiografian tutkijana hän ymmärsi niitä ei ainoastaan teologisesti, vaan myöskin filologisesti ja oli niissä mukana tavallaan orgaanisesti. Sen vuoksi hän osasi selittää monia asioita, jotka jäivät käsittämättömiksi paljon suuremmille tutkijoille kuin hän itse. Hänen maineensa suurena muinaisvenäjän kirjallisuuden tuntijana levisi yli maailman ja hän sai kutsuja luennoimaan Euroopan eri kaupunkeihin ja jopa Amerikkaankin. On tunnettu, että tohtori *Aune Jääskisen* eräästä venäläistä ikonia koskeva väitöskirjan johto on ollut kokonaan professori Widnäsän käsissä, vaikka häntä ei voitu määrätä vastaväittäjäksi, koska väittelijä ei ollut slavisti. »Marja Brorisovna», jonka puoleen länsimainen slavisti sai kääntyä ja aina sai apua, oli kansainvälinen käsite Los Angelesista Tukholmaan. Mutta häntä arvostettiin myöskin Neuvostoliitossa, kuten akateemikko *Lihačov*in seuraavista sanoista ilmenee:

»Izvestije o smerti dorogoj Marii Borisovny Widnäs ogorčilo ne tol'ko menja, no i vsju našu sem'ju. Kogda Marija Borisovna prijezžala v Lenin-grad, ona byvala u nas i vse my poražalis' jejo predannosti naučnym interesam. V jejo vozraste bylo ne legko tak mnogo zanimat'sja rukopisjami. Govorila ona obyčno o svoich i čužich naučnyh zanjatijach. K jejo dostoinstvam odnosilos' i redkoje dobroželatel'stvo: o vseh ona govorila horošo, vsem otdavala dolžnoje. Nam v sektore ona mnogo pomogala različnymi spravkami i prisylaja knigi» (akateemikko *D. S. Lichačov* kirjassään prof. *U. Kiparskylle* 25. 1. 1973)

Valitettavasti vain hänen omassa kotimaassaan hänelle ei pitkään aikaan annettu hänelle kuuluvaa arvoa. Vielä niinkin myöhään kuin v. 1966, hänen hakiessaan venäjän kielen ja kirjallisuuden professorin virkaa, hänet julistettiin »muodollisesti epäpäteväksi», koska ei hänellä ollut silloisen lain edellyttämää »täydellistä suomen kielen taitoa». Tuo vanhentunut vaatimus poistettiin muutama kuukausi Widnäsän epäonnistumisen jälkeen. Ei ole

lainkaan sanottu, että Widnäs olisi hakemansa viran saanut, mutta oikeus ja kohtuus olisivat vaatineet, että hänen olisi pitänyt saada kilpailla virasta samanarvoisena muiden hakijoiden kanssa. Hänen suomen kielen taitonsa oli aivan riittävä opetustarkoitukseen, mutta tutkijalautausunnan jäsenenä tiedän, että syynä hänen epäonnistumiseensa olivat kaksi suomen kielen muoto-oppia vastaan tehtyä virhettä, jota tavallisessa puheessa tuskin olisi huomattukaan.

Pienenä hyvityksenä Maria Widnäs kuitenkin sai noin vuotta ennen kuolemaansa professorin arvon, jonka hän, jos kukaan, oli todella ansainnut. Kun hän vielä viimeisenä elinvuotenaan sai hoitaa venäjän kielen ja kirjallisuuden professorin virkaa tämän haltijan ollessa n.s. »tutkimuslomalla», niin voidaan sanoa, että hän viimeinkin sai vaatimattoman ko-vauksen elämänsä ponnistuksista.

Jumala on suonut hänelle helpon kuoleman, jollaisen jokainen meistä toivoisi itselleen — työpöytänsä ääreen kaatumisen.<sup>1</sup>

*U. Kiparsky*

1. Muistopuhe professori *Maria Widnäsistä* Salvistiipiirin kokouksessa 6. 2. 1973.