

ORTODOKSIA

37

Julkaisijat

ORTODOKSISTEN PAPPIEN LIITTO

ja

**HELSINGIN YLIOPISTON
ORTODOKSIAN LAITOS**

Toimituskunta

Veikko Purmonen, päätoimittaja

Teuvo Laitila, toimitussihteeri

Metropoliitta Johannes

Eino Murtorinne

Pentti Hakkarainen

Rauno Pietarinen

Kuopio 1987

ORTODOKSLA

37

Published by

FINNISH ORTHODOX CLERGY ASSOCIATION

together with

DEPARTMENT OF ORTHODOX STUDIES,
UNIVERSITY OF HELSINKI

Editorial Board

Veikko Purmonen, Editor
Teuvo Laitila, Editorial Secretary
Metropolitan John of Helsinki
Eino Murtorinne
Pentti Hakkarainen
Rauno Pietarinen

ISSN 0355-5690
Pieksämäki 1987 Sisälähetysseuran kirjapaino Raamattutalo

SISÄLLYS

ARTIKKELIT

Piispa Tiihon:	KRISTILLINEN HUMANI NISMI ORTODOKSISESSA AJATTELUSSA	7
Veikko Purmonen:	SUOMEN ORTODOKSI- SEN KIRKON TIE AUTO- NOMIAAN	17
Teuvo Laitila:	VATSA, VAKAUMUS JA 'VUOSISATOJEN PI- MEYS'. ORTODOKSIEN ASEMASTA JA KÄÄNTY- MISESTÄ ISLAMIIN OS- MANIEN VALTAKUN- NASSA	44
Pentti Hakkarainen:	ISÄ PAVEL FLORENSKI – TIEDEMIES JA MYSTIK- KO	67
Jarmo Hakkarainen:	TUOMAS AKVINOLAISEN TEOLOGIAN MARIOLO- GISIA NÄKÖKOHTIA	88

KATSAUKSIA

Metropoliitta Johannes:	Kolmas yleisortodoksinen esisynodineuvottelu Chambé- syssä	107
------------------------------------	--	-----

Heikki Kirkinen:	Tuhat vuotta Venäjän kaste- misesta. Kirkkohistorian juh- lakonferenssi Kiovassa 20.– 28. heinäkuuta 1986	111
Veikko Purmonen:	Venäjän kirkon teologia ja hengellisyys. Raportti 11.– 19.5.1987 Moskovassa pide- tystä symposiumista	115
Rauno Pietarinen:	Venäjän kirkko tuhatvuotis- juhlan kynnyksellä	119
Isä Ambrosius:	Ortodoksis-luterilainen dialogi 1987	126
Matti Sidoroff:	Roomalaiskatolisen kirkon ja ortodoksisten kirkkojen teologinen dialogi. Neljännen kokoontumisen täydennysis- tunto Barissa 9.–16.6.1987 ..	132
Matti Sidoroff:	Kaksoisjuhla Barissa: 1200 vuotta VII ekumeenisesta sy- nodista ja pyhän Nikolaoksen reliikit 900 vuotta Barissa ...	141
Veikko Purmonen:	Chambésyn yleisortodoksinen keskus toiminut kaksi vuosi- kymmentä	145
Artikkelikatsaus		147
KIRJALLISUUTTA		155
TIETOJA KIRJOITTAJISTA		169

CONTENTS

ARTICLES WITH ENGLISH SUMMARIES

- Bishop Tikhon:** CHRISTIAN HUMANISM
IN ORTHODOX THOUGHT 7
- Veikko Purmonen:** THE ROAD OF THE FIN-
NISH ORTHODOX
CHURCH TO AUTONOMY 17
- Teuvo Laitila:** NURTURE, FAITH AND
THE 'DARK CENTURIES':
ORTHODOX PEOPLE AND
THEIR CONVERSION TO
ISLAM IN THE OTTOMAN
EMPIRE 44
- Pentti Hakkarainen:** FATHER PAVEL FLO-
RENSKY – SCIENTIST
AND MYSTIC 67
- Jarmo Hakkarainen:** SOME MARIOLOGICAL
ASPECTS IN THE THEO-
LOGY OF ST. THOMAS
AQUINAS 88

REPORTS AND COMMENTS

- Metropolitan John:** The Third Inter-Orthodox
Presynodal Meeting in Cham-
bésy 107

Heikki Kirkinen:	Millenium of the Baptism of Russia. Report from the International Jubilee Conference on Church History in Kiev, July 20–28, 1986	111
Veikko Purmonen:	Theology and Spirituality of the Russian Church. Report from the Second International Study Church Conference in Moscow, May 11–18, 1987 ..	115
Rauno Pietarinen:	Russian Orthodox Church on the Threshold of the Millennium Celebrations	119
Father Ambrosius:	Orthodox-Lutheran Dialogue in 1987	126
Matti Sidoroff:	Theological Dialogue of the Roman Catholic Church with the Orthodox Churches. The completion of the Fourth Session in Bari, June 9–16, 1987	132
Matti Sidoroff:	A Double Celebration in Bari: 1200 years Since the 7th Ecumenical Council and 900 Years Since the transfer of the Relics of St. Nicholas to Bari	141
Veikko Purmonen:	The 20th Anniversary of the Inter-Orthodox Center of Chambésy	145
	Review of Articles	147
	BOOK REVIEWS	155
	NOTES ON CONTRIBUTORS	170

Joensuun piispa Tiihon

KRISTILLINEN HUMANISMI ORTODOKSISESSA AJATTELUSSA

Johdannoksi

Kristillisen humanismin juuret ovat jumalallisessa ilmoituksessa. Ortodoksinen kristillinen ihmiskäsitys on hahmotettu ja määritelty kirkossa uskonelämää koskevissa opinkappaleissa ja kanoneissa, kirkon tradition koko elävässä todistuksessa, patristisen kauden kirkkoisien opetuksessa ja kirkon elävässä rukouselämässä. Tarkasti ottaen »humanismi»-käsitettä on käytetty sellaisesta kulttuuri-ihanteesta, jossa ihmisen »moraalis-kultturellis-esteettiset voimat» on kehitetty korkeimpaan muotoon.

Kristinusko on luonut idän kirkossa ja erityisesti Bysantissa perustan humanistiselle ajattelulle kulttuurin eri alueilla. Bysantissa syntyi tieteiden ja taiteiden renessanssi jo 800-luvulla, ja siten aikaisemmin kuin Italiassa. Bysantissa renessanssi ja humanismi kukoistivat 11. ja 12. vuosisadalla, jolloin kehitettiin antiikin ihailussa humanistisia tieteitä. Bysantti oli keskiajalla Euroopan johtava kulttuurimaa. Kristillisen humanismin ihanteessa Bysantissa käsitys ihmisestä ja ihmisen osasta kosmoksessa oli hyvin keskeinen. Ihmispersonan koti oli kirkastuneessa olotilassa. Rukous ja asketismi pyrkivät johdattamaan ihmisen ja hänen maailmansa jälleen elämän alkutilaan.¹ Jumalan valtakunnan on määrä toteutua hengellistymisen ja kirkastumisen kautta. Tätä näkemystä korostaa 1700-luvulla syntynyt Filokalia.

¹ Nikolai Berdjajev, *Smysl istorii*, s. 145, 153–155.

Filosofia ja varhaiskristillinen humanismi

Kun puhutaan kristillisestä filosofiasta ja humanismista, niin sillä tarkoitetaan lähinnä oppia ihmisestä, ihmisen alkupe-
räästä, elämän tarkoituksesta ja päämäärästä. Tällainen kris-
tillinen humanismi oli vallitsevana jo kirkkoisien aikakau-
della. Jo silloin kyseltiin, Jerusalemi vai Ateena, usko vai
tieto. Idän kirkossa on näiden kahden välillä löydetty sopu-
sointu. Kirkon isien ja opettajien ajattelun vaikutin oli eksis-
tentialinen. Ajattelussa oli keskeisenä ihmisen pelastumi-
nen. Se oli korkea tavoite, se oli kristillistä humanismia.
Kristitylle usko on todellinen filosofia, koska rakkauden vii-
sauteen on ilmoittanut Jumala, Viisaus itse. Filosofia on rak-
kautta viisauteen, sekä jumalalliseen että inhimilliseen. Se on
rakkautta jumalalliseen viisauteen sen vuoksi, koska se on
Logoksen, Sanan, viisautta ja koska se on rakkautta siihen
opetukseen, jonka Sana, Kristus, ilmaisi ihmiskunnalle sa-
noin ja teoin. Se on rakkautta inhimilliseen viisauteen, sikäli
kuin se on todellista ja johtaa hyveeseen. Sen tulee olla myös
sopuosoitussa jumalallisen viisauden kanssa.²

Kirkkoisien kristillis-humanistinen ajattelutapa

Jumalan luoma olemassaolo on kokonaisuus. Maailma on
kosmos eli hyvin järjestetty maailma. Viime kädessä on vain
yksi elämä, mutta synty, paha, oli saanut aikaan hajaannuk-
sen ykseydessä. Oli syntynyt jako tuon- ja tämänpuoleiseen.
Mutta Kristus uutena Adamina eheytti sen, minkä ensim-
mäinen Adam oli särkenyt. Kirkkoisä Athanasios Suuri on
korostanut, että Jumala tuli ihmiseksi että ihminen jumalal-
listuisi. Kirkkoisä Basileios Suuren mukaan »meidän toi-
veemme tähtäävät korkeammalle ja teemme kaiken valmis-
tautuaksemme toiseen eli iankaikkiseen elämään». Tätä

² Konstantinos Kavarnos, Bysanttilainen ajattelu, s. 16–18.

päämäärää edistämään syntyi luostareita kaikkialle Bysantin alueelle. Luostareilla oli hengellisen kasvun ohella myös kultturellinen ja sosiaalinen merkitys. Luostariteologian huomattava edustaja oli Maksimos Tunnustaja (580–662), joka on ylöspäin suuntautuvasta liikkeestä lausunut: »Mieli, joka alkaa filosofoida jumalallisia asioita, alkaa uskosta.» »Portaat»-teoksen kirjoittaja Johannes Siinailainen eli Klimakos (525–600) on puhunut »himottomuudesta» eli apatiasta, joka tarkoittaa vapautumista kaikesta paheesta ja synnistä. Sitten seuraa hengellisen askelmien asteikossa usko, toivo ja rakkaus.³

Maallistumisilmiön saadessa sijaa tahdottiin etsiä yhä uusia menetelmiä, joiden avulla ihminen voisi kehittyä yhä täydellisempään yhteyteen Jumalan kanssa ja Jumalan kaltaisuuteen. Tässä tarkoituksessa rukous oli keskeinen. Tahdottiin toistaa ns. Jeesuksen rukousta: »Herra Jeesus Kristus, Jumalan Poika, armahda minua syntistä.» Uskottiin ihmisluonnon jumalallistumiseen, jonka perusta on inkarnaatiossa. Jumalan kuva ihmisessä pyrkii alkukuvan yhteyteen. Ihmisestä piti tulla uusi luomus.

Vuosituhanen lopussa vaikutti Simeon Uusi Teologi (917–1022), merkittävä mystikko, joka opetti, että »usko Kristukseen, totiseen Jumalaamme, synnyttää todellisen pyhittymisen halun ja kärsimysten pelon». Käskyt piti täyttää ja piti olla elävä yhteys uskon ja elämän välillä. Hyveellinen elämä johtaa ihmisen hengelliseen kehittymiseen, jonka hedelmänä on yhdistyminen Jumalaan. Se on jumalallistumista eli theosista. Dionysios Areopagiitta -nimisen mystikon mukaan »pelastuminen ei ole mahdollista muuten kuin theosiksen kautta; ja theosis merkitsee Jumalan kaltaisuuden saavuttamista ja yhdistymistä Häneen».⁴ Näin on lausunut tämä 5. vuosisadalla vaikuttanut teologi.

³ John Meyendorff, *The Orthodox Church*, s. 203–204. Ks. Kavarnos s. 26.

⁴ Kavarnos, s. 35.

Bysanttilainen mystiikka ja humanismi

Luostarielämän piirissä kehittynyt mystiikka tunnetaan nimellä »hesykasmi», mikä on johdettavissa sanasta »hesykhia», hiljaisuus. Uskottiin pyhän Raamatun viittauksiin, että ihminen voi yhteydessä Jumalaan hengellisen kehityksen tietä pyhittyä Jumalan kaltaisuutta kohti. Apostoli Pietarin kirjeestä voidaan lukea sanat: »Hän on lahjoittanut meille kalliit ja mitä suurimmat lupaukset, että te niiden kautta tulisitte jumalallisesta luonnosta osallisiksi ja pelastuisitte.» (2 Pt 1:4). Ihmisluonto voi jumalallistua, joskaan se ei koskaan voi täysin saavuttaa tätä päämäärää ajallisessa vaelluksessa. Laaja-alainen munkkilaisuus oli ponnistelua ihmisluonnon jumalallistamiseksi. Hesykasmin keskuspaikaksi muodostui v. 964 perustettu Athos-vuoren luostariyhdistykunta.⁵

Hesykastisen mystiikan rinnalla oli myös toinen aatteellinen suuntaus, nimittäin humanismi ja humanistinen teologia, jolla ei ehkä aina ollut välitöntä yhteyttä käytännön tason hengelliseen elämään. Hesykasmin ja humanismin aatteiden välille muodostui näkemyseroja, jotka johtivat väittelyihin. Siten syntyivät ns. hesykastiriidat. Bysantissa 1300-luvun alkupuolella olivat tunnetuimmat hesykasmin edustajat Gregorios Siinailainen (k. 1360) ja Gregorios Palamas (1296–1359). Erityisesti Gregorios Palamas opetti, että hiljaisuudessa ja rukouksessa ihmissielu voi kohota tuntemaan Taaborin vuoren kirkastusihmeen tavoin »jumalallisen valkeuden» ja kohota siten Jumalan yhteyteen. Pyhän Gregorioksen mukaan Jumalaa ja Jumalan olemusta ei voida selittää järkipäisesti, sillä Jumala voidaan kokea vain mystisessä hengen yhteydessä. Jumalan vaikutusta Gregorios kutsuu energiaksi eli voimaksi, joka vaikuttaa kuten aurinko maailmaan. Mutta humanisteja edustanut munkki Barlaam ryhtyi 1300-luvulla vastustamaan hesykastisen mystiikan käsitystä, ja hän pyrki

⁵ Meyendorff, s. 81, 148–149. Ks. Metropolit Seraphim, *Die Ostkirche*, s. 37.

soveltamaan humanismin tieteellistä näkemystä liian rationaalisesti mystiikkaan. Kirkossa ratkaistiin nämä ns. hesykastiriidat kirkolliskokouksissa v. 1351 ja 1352, joissa Gregorios Palamaksen opetus ja oppi hyväksyttiin. V. 1368 Gregorios Palamas, Tessalonikan arkkipiispa, julistettiin pyhäksi.⁶ Tätä hesykastista mystiikkaa on kutsuttu apofaattiseksi eli negatiiviseksi teologiaksi positiivisen eli katafaattisen teologian rinnalla. Kirkossa Gregorios Palamaksen hengen traditio elää ja vaikuttaa. Kirkko on omistanut suuren paaston toisen sunnuntain pyhälle Gregoriokselle. Mutta myös humanismi vaikutti. Oppinut Gemistos eli Plethon rakensi teologiaa antiikin varaan. Spekulaatiivinen perintö siirtyi Plethonin ja arkkipiispa Bessarion mukana Italiaan.

Kristillinen humanismi uudella ajalla

Keskiajalla kulttuuri oli kristillinen kulttuuri. Ihmisen elämässä pelastustahto oli hallitseva tekijä. Syvä pyrkimys oli todellistaa Jumalan valtakunnan aatetta maan päällä. Renessanssi ja humanismi toivat sitten jotakin uutta. Asketismi ja mystiikka olivat kyllä vahvistaneet ihmisen henkisiä voimia, mutta niitä ei ollut »ikään kuin päästetty vapauteen», luovaan toimintaan. Ihmishengen luova toiminta oli jäänyt vähälle. Kun ihmisen henkiset vapauden voimat olivat jääneet taka-alalle, ei silloin ollut mahdollista pakonomaisesti rakentaa Jumalan valtakuntaa tähän aikaan ilman ihmisen vapaan toiminnan suostumusta. Siihen tarvittiin mukaan ihmisen vapaa luova toiminta. Tämän vuoksi siirtymä keskiajan ajattelusta uuteen aikaan merkitsi monia muutoksia.⁷ On sanottu, että huomio kääntyi Jumalasta ihmiseen, hengellisyyden ja uskonnollisuuden sydäimestä ulkonaisen kulttuurin ilmentämiseen.

Ihmisen asema olemassaolossa tuli entistä syvällisemmin

⁶ Kavarnos, s. 13, 73–77.

⁷ Sergei Bulgakov, *Dva grada*, s. 162–169.

pohdittavaksi. Tunnettu kulttuurihistorioitsija Jakob Burckhardt (k. 1897) on tähdentänyt, että valistuksen ja humanismin aikakaudella tapahtui ihmisen yksilöllisyyden vapautuminen ja persoonaan ikään kuin »avautui» tälle maailmalle. Ja mitä tämä sitten merkitsi? Ennen humanismin aikaa ihmisen elämässä hengellisyys ja kristillinen maailmankatsomus olivat keskeisiä, mutta humanismin tulon myötä näkemys ihmisen asemasta maailmassa muuttui. Ihmisen luonnollisuus ja ihmisyys nostettiin esiin. Tämä oli kuitenkin uutta, joskin jo kirkkoisien ajattelussa oli jonkinasteista pitäytymistä Platonin ja Aristoteleen käsityksiin ihmisestä. Olihan hellenistisiä käsitteitä käytetty apuna kristillisen opin hahmottamisessa. Mutta varsinaisesti voimakas palaaminen antiikin ajattelun ja ihanteiden muotoihin tapahtui vasta uuden ajan koitteessa läntisessä Euroopassa. Alettiin korostaa ihmisen luonnollisuutta ja vapauden mahdollisuutta. Lisääntyvä vapaus kantoi hedelmää erityisesti tieteiden ja taiteiden alueilla.⁸

Kristilliseltä kannalta katsottuna läntisen Euroopan humanismissa oli myös kielteisiä piirteitä. Ihmisen mahdollisuuksien korostaminen johti ihmisen vaatimusten kasvuun. Ihminen tahtoi yhä enemmän vapautta ja sillä ei ollut enää yhteyttä elämän korkeampaan tarkoitukseen, jota kristinusko on korostanut. Kun kristinuskon mukaan ihminen on Jumalan kuva ja hänessä on Jumalan kaltaisuuden mahdollisuus, niin humanismi yritti selittää, että ihminen onkin maailman lapsi ja kuuluu sen lainalaisuuteen. Länsimainen humanismi alensi siten ihmisen asemaa kosmoksessa. Ihminen oli vain tämän maailman lapsi. Hän ei enää kyennyt hengellistämään maailmaa eikä rakentamaan Jumalan valtakuntaa maan päälle.

Humanismi johti tavallaan kirkkoisien eksistentiaalisen ihmiskäsityksen yksipuoliseen inhimillisten voimien ja mahdollisuuksien korostamiseen. Kirkon isien ajattelussa ihmisen persoonan luova toiminta, maailman hengellistäminen ja

⁸ Berdjajev, s. 156–172.

pelastumisen rakentaminen tapahtuu yhteistyössä (synenergia) Jumalan ja ihmisen kanssa. Siinä yhteistyössä vapaus kasvaa ja versoo. Renessanssin aikaan kuulunut ajattelija Pico della Mirandola (k. 1494) on tutkielmassaan »Ihmisen arvosta» kirjoittanut: »Jumala on luomispäivien lopussa luonut ihmisen, jotta hän oppisi tuntemaan maailmankaikkeuden lait, rakastamaan sen kauneutta, ihailemaan sen mahtavuutta. Hän ei ole sitonut ihmistä mihinkään kiinteään asemaan, vaan antoi hänelle liikkuvuutta ja vapaan tahdon.» Mirandolan mukaan ihmiselle on siten »tarjolla kehitys, vapaatahtoinen kasvu . . . kaikkimuotoisen elämän siemen.»⁹

Ihminen on hengen ja aineen synteesi. Pienoismaailmana eli mikrokosmoksena ihmisen tehtävänä on heijastaa suurta maailmaa eli makrokosmosta. Läntisessä ajattelussa kehitys kulki hieman toiseen suuntaan. Jo Vilhelm Occamilainen (k. 1349) alkoi korostaa, että Luoja ja luotu maailma ovat etäällä toisistaan. Humanismin aatteet vaikuttivat erityisesti saksalaiseen maaperään. Reformaatio ilmensi kykyä esittää protesti, mutta samalla se koki hengellisessä mielessä ihmislunnon turmeltuneisuuden. Vapaus samastettiin omantunnon vapauteen. Armo käsitettiin pelastavaksi voimaksi. Vapaus jäi ikään kuin riippuvaksi armosta. Vapaus ei ollut enää hengen vapautta. Tällainen käsitys nojautui kirkkoisä Augustinuksen (k. 430) käsitykseen armosta, joka ei antanut sijaa vapaudelle.¹⁰

Humanismin vaikutukset heijastuvat läntisessä ja erityisesti saksalaisessa ajattelussa. Painopiste oli siirtynyt ihmiseen. Ihminen oli »tiedostava subjekti». Siinä oli tosin hyvääkin. Etiikassa korostettiin velvollisuutta. Immanuel Kant (k. 1804) on mm. lausunut: »Toimi niin, että joka kerta pidät ihmisyyttä sekä omassa persoonassasi että jokaisen muun persoonassa samalla kertaa tarkoitusperänä, eikä milloinkaan pelkästään välineenä.»¹¹

⁹ Sven Krohn, Ihminen, luonto ja logos, s. 35.

¹⁰ Gunnar Aspelin, Ajatuksen tiet, s. 234–236.

¹¹ Krohn, s. 55.

Nykyajassa käsitystä ihmisestä humanismin valossa ovat ilmentäneet Max Schelerin (k. 1928) filosofinen antropologia sekä Martin Heideggerin ja Paul Sartren eksistentialismi, jonka mukaan ihminen elää »itseään» eikä Jumalaa varten. Kristillistä eksistentialismia ovat korostaneet Sören Kierkegaard, Gabriel Marcel ja Nikolai Berdjajev.

Nykyajan kristillis-ortodoksinen näkemys humanismista

Ajassamme vaikuttavat monet aatesuunnat. Ihmisen ongelma on jatkuvasti pohdittavana. Kysellään myös, millaisesta näkökulmasta ihmisen ongelmaa pitäisi tarkastella. Riittääkö se, että ihmistä tarkastellaan esimerkiksi vain ylhäältä päin, vai pitääkö tarkastella sekä ylhäältä että alhaalta päin. Kristillisen humanismin mukaan ihmistä tulee tarkastella niin Jumalan ja henkimaailman kuin myös ihmistä sitovien kosmisten voimien ja sosiaalisen sidonnaisuuden näkökulmasta. Marxismissa on tyydytty tarkastelemaan ihmistä alhaalta päin ihmisluokan osana ja siinä on siten puuttunut ihmistä koskeva kokonaisnäkemys. Ehkä kristillinen eksistentialismi ja personalismi parhaiten vastaavat odotuksia. Opetus ihmisestä ja ihmisen osasta ei ole helppoa kristillisessä uskonnonopetuksessa eikä kirkon julistuksessakaan monien aatevirtausten keskellä. Kristillinen humanismi on ollut myönteinen aate, mutta siten ymmärrettynä, että kristinusko on puhaltanut siihen hengen. Kristillinen humanismi on kristinuskon palvelija eikä valtias.

Ortodoksisen kirkon ajattelussa oppi ihmisestä on kulminoitunut Kristuksen persoonaan. Kulmakivinä ovat inkarnaation salaisuus ja jumalallistumisen idean täyttymys. Johtoaate on ollut aina selvä. Tästä on hyvänä esimerkkinä 1700-luvulla syntynyt hengellisen elämän opaskirja Filokalia, »rakkaus kauneuteen», antologia, jonka kokoamisen ovat

suorittaneet Korinton arkkipiispa pyhä Makarios Notaras (1731–1805) ja pyhä Nikodemos Athoslainen (1749–1809). Filokalia on pyhien isien ja rukoilijoiden kokemuksia ja opetuksia hengellisestä elämästä vuosisatojen ajoilta. Filokalia ilmestyi v. 1782 Venetsiassa 1207 foliosivun laitoksena. Uudet kreikankieliset käännökset ilmestyivät jo v. 1861 ja 1893. Filokalia ilmestyi slaaviksi v. 1793 Dobrotoljubie-nimisenä ja venäjäksi v. 1876–1890. Se on käännetty useille Euroopan kielille ja myös 1980-luvulla kaksi osaa suomeksi.¹²

Filokalian opetus on opetusta pyhittymisestä ja kirkastumisesta niin ihmisen kuin koko luomakunnan osalta. Ihmispersoonan kuin myös langenneen maailman tulee pyhittyä ja uudistua. Päämääränä on saavuttaa se täydellisyys, joka on jo luomisessa annettu tavoitteeksi.

LÄHDEKIRJOJA:

- Gunnar Aspelin, Ajatuksen tiet. Yleinen filosofian historia. Porvoo–Helsinki 1963. (Tankens vägar. Suomentanut J. A. Hollo)
- Nikolai Berdjajev, Smysl istorii. Opyt filosofii tšelovetšseskoi sudby. Pariz 1969 (Vtoroje izdanije).
- Sergei Bulgakov, Dva grada. Izledovanija o prirode obštšestvennyh idealov. Tom I. Moskba 1911 (uusi painos 1971).
- Konstantinos Karvarnos, Bysanttilainen ajattelu. Suomentanut Petri Piironen. Joensuu 1986.
- Sven Krohn, Ihminen, luonto ja logos. Jyväskylä 1981.
- John Meyendorff, The Orthodox Church. Its Past and its Role in the World Today. Translated from the French John Chapin. Pantheon Books U.S.A. 1962.
- Serafim, Metropolit, Die Ostkirche. Stuttgart 1950.

¹² Kavarnos, s. 68–72.

SUMMARY

Bishop Tikhon of Joensuu, Christian Humanism in Orthodox Thought.

In his presentation the author explains from an Orthodox point of view the meaning of Christian humanism. He first elucidates basic anthropological and soteriological convictions in the Orthodox tradition, e.g. from the thought of Dionysios the Pseudo-Areopagite, Maximus the Confessor, Simeon the New-Theologian, Gregory Palamas and some other representatives of the Hesychastic tradition. On this Patristic basis the author concludes that from the Orthodox point of view, Christian humanism is theocentric humanism. The ultimate destiny of man is to be realized in communion with God, in the divinization or *theosis*, which points the way to the transfiguration of all creation.

Veikko Purmonen

SUOMEN ORTODOKSISEN KIRKON TIE AUTONOMIAAN

Apulaispiispan valinta ja hallinnon järjestelyt
kirkkokunnan itsenäistymisvaiheen ongelmina
1917–1921

Viipurin katedraaliseurakunnan kirkkoherran Mikael Kansan valinta apulaispiispaksi liittyi yhtenä osana Suomen ortodoksisen kirkon hallinnon ja kanonisen aseman järjestelyyn Venäjän vallankumouksen jälkeen. Kirkko oli tilanteessa, jossa sen oli uudelleen määriteltävä suhteensa Venäjän kirkkoon, ja sen oli luotava toimintaedellytykset vasta itsenäistyneessä Suomen tasavallassa. Nyt ei voitu enää entiseen tapaan toimia Venäjän kirkkoon kiinteästi sidoksissa olevana hiippakuntana, koska yhteydet Moskovan patriarkaattiin olivat miltei kokonaan katkenneet. Toisaalta Suomen valtiolta ei pitänyt suotavanakaan läheistä yhteydenpitoa vieraan valtakunnan alueella olevaan kirkolliseen keskushallintoon.

Sen vuoksi Suomen kirkon hallinto oli järjestettävä paikallisella tasolla mahdollisimman itsenäiseksi. Tavoitteeksi asetettiin autokefaalinen asema eli täydellinen riippumattomuus ulkomaisesta johdosta. Välitavoitteena pidettiin autonomiaa eli sisäistä itsehallintoa, johon voitiin tyytyä siihen asti, kunnes edellytykset autokefaliaan olivat olemassa.

Valtiolta ryhtyi aktiivisesti tukemaan itsenäistymispyrkimyksiä. Se katsottiin valtion edun mukaiseksi ja poliittisesti tarkoituksenmukaiseksi. Valtiovallan rooli oli näkyvästi ohjaileva jo suunnitteluvaiheessa ja esimerkiksi kirkolliskokouksessa asioista päätettäessä suoranaista painostusta esiintyi. Hallituksen toimia voidaan kuitenkin pitää myös

kirkon edun mukaisina ja nimenomaan kirkon kansallismielisen suunnan pyrkimyksiä ja tarpeita vastaavina. Sen sijaan kirkon venäläismielinen johto ryhtyi uudistuksia aktiivisesti vastustamaan.

Tämä johtui ainakin osittain siitä, että hallinnon uudelleenjärjestelyissä ei kaikissa yksityiskohdissa voitu ottaa huomioon ortodoksisen kirkon hallinnollista rakennetta sääteleviä periaatteita ja kanonisen oikeuden säännöksiä. Valtiovallan tuella tehtiin ja toimeenpantiin päätöksiä, jotka olisivat edellyttäneet kirkon keskushallinnon hyväksymistä. Tällainen oli esimerkiksi vuonna 1918 ortodoksisesta kirkkokunnasta annettu asetus, jonka nojalla Venäjän kirkon hiipakunnasta muodostettiin itsenäisesti toimiva hallinnollinen yksikkö. Tämä järjestely kuitenkin myöhemmin autonomian myöntämisen yhteydessä sai Moskovan patriarkaatin hyväksymisen.

Seuraavilla sivuilla on tarkoitus selvittää, millaiseksi muodostui kansallisen suunnan johtomiesten toiminta ortodoksisen kirkon hallinnon ja kanonisen aseman järjestelyissä ja erityisesti apulaispiispan valinnassa 1917–1921. Yhtenä tehtävänä on tarkastella sitä, mitkä periaatteelliset näkökohdat olivat aiheuttamassa erilaisia tulkintoja johtaen kahden vastakkaisen kirkkopoliittisen linjan muodostumiseen.

Tärkeänä tarkasteltavana asiana on myös kysymys siitä, mikä oli valtiiovallan osuus toiminnassa sekä mitkä tekijät vaikuttivat hallituksen osoittamaan kiinnostukseen ja osallistumiseen kysymysten selvittelyyn yhteistyössä kansallisen suunnan johtomiesten kanssa.

Erityistä huomiota pyrin kiinnittämään suomalaisten yhteyksiin Viron kirkkoon ja Moskovan patriarkaattiin, siihen, miten yhteydet saivat alkunsa, millaisia muotoja yhteistyö sai, millaisia tavoitteita asetettiin ja mitä tuloksia saavutettiin.

Keskeisimmän lähdeaineiston muodostaa arkistomateriaali, jota on säilynyt verrattain runsaasti. Tutkimuksen kannalta hyödyllisintä on ortodoksisen kirkollishallituksen ja

arkkipiispan kanslian arkiston tutkittavaan aiheeseen liittyvä aineisto. Näistä arkistoista löytyvät mm. kirkolliskokousten ja kirkollishallituksen kokousten pöytäkirjat, samoin runsaasti asiakirjoja ja kirjeenvaihtoa.

Tärkeä lähde on myös ortodoksisen kirkkokunnan äänenkannattaja Aamun Koitto, jossa tutkimuksen kohteena olevaa asiaa on käsitelty hyvin runsaasti.

Tutkimuskirjallisuutta aiheesta on verrattain vähän. Eri aikakausjulkaisuissa on ilmestynyt joitakin artikkeleja ja suomalaisissa korkeakouluissa on tehty tavalla tai toisella aihetta sivuavia tutkimuksia. Tärkein niistä on U. V. J. Setälän väitöskirja »Kansallisen ortodoksisen kirkkokunnan perustamiskysymys Suomen politiikassa 1917–1925». Tässä tutkimuksessa aihetta kuitenkin tarkastellaan lähinnä poliittisen historian näkökulmasta.

Ensiaskleet kohti itsenäisyyttä

Kirkollisten olojen järjestely vuonna 1917

Heti maaliskuun vallankumouksen jälkeen vuonna 1917 Suomessa ryhdyttiin suunnittelemaan uuden valtiollisen tilanteen edellyttämiä toimia ortodoksisen hiippakunnan hallintoon nähden. Joidenkin suomalaisten ortodoksien ehdotuksesta senaatti asetti huhtikuussa 1917 erityisen kirkollisasiain komitean käsittelemään Suomen hiippakunnan oloja ja tekemään ehdotuksia hallinnon uudelleen järjestämiseksi. Tähän komiteaan nimitettiin rovasti Mikael Kasanski puheenjohtajaksi sekä rovasti Sergei Okulov, rovasti Sergei Solntsev ja opettaja Jaakko Härkönen muiksi jäseniksi. Sihteeriksi kutsuttiin myöhemmin tarkastaja Aleksander Sadovnikov.¹

¹ Surakka, Suomen ortodoksisen kirkon historiallisia vaiheita, s. 77.

Myös hiippakunnan sisällä ryhdyttiin pohtimaan uuden tilanteen aiheuttamia ongelmia. Venäläisten keskuudessa valitettiin sitä, että senaatti oli asettanut kirkollisasiain komitean kuulematta hiippakunnan omia elimiä. Sen vuoksi ehdotettiin kirkon johdon nimeämien lisäjäsenten valintaa kyseiseen toimikuntaan. Tämä ehdotus ei kuitenkaan aiheuttanut muutoksia senaatin alkuperäiseen päätökseen.² Niinpä sitten hiippakuntaa koskevia kysymyksiä käsiteltiin rinnan sekä senaatin asettamassa komiteassa että kirkkokunnan omassa piirissä, lähinnä papiston kokouksessa Viipurissa huhtikuussa sekä Valamossa pidetyissä hiippakunnan kokouksissa heinä- ja lokakuussa 1917. Näissä kokouksissa keskeisinä asioina olivat kysymys hiippakunnan suhteista Venäjän ortodoksiseseen kirkkoon ja hiippakuntahallintoa koskevien säädösten laatiminen.³

Hiippakunnan hallinnon järjestelyihin liittyi myös uuden piispan valintatavasta päättäminen ja vaalin suorittaminen arkkipiispa Sergein siirryttyä Vladimirin hiippakunnan piispaksi vuoden 1917 lopulla. Suomesta lähetettiin pyhän synodin hyväksyttäväksi ehdotus, jonka mukaan vaalikokoukseen saivat valita oman edustajansa ainoastaan ne seurakunnat, joiden jäsenmäärä oli vähintään 500 henkeä. Tätä pienemmät seurakunnat saivat muodostaa vaaliliittoja, suuret seurakunnat taas voivat valita useampia edustajia jäsenlukunsa mukaisessa suhteessa. Tällaisella vaalisäännöllä pyrittiin turvaamaan suomalaisen enemmistön oikeudet: suurimmat seurakunnat olivat suomalaisia ja pienimmät venäläisiä. Sellaisia venäläisiä seurakuntia, joissa saattoi olla vain muutamia kymmeniä jäseniä, oli runsaasti.⁴

Pyhä synodi ei kuitenkaan hyväksynyt näitä sääntöjä, vaan julkaisi uudet ohjeet, joissa pyrittiin takaamaan mahdolli-

² Pispala, Suomen ortodoksisen kirkon aseman ja järjestysmuodon uudistaminen vuosina 1905–1918, s. 61.

³ Sama s. 63–74.

⁴ Suomen kreikkalais-katolisen kirkon piispanvaalia koskevat säännöt, KOTK 76/514 KD 1918 VA.

simman suuri venäläisten edustus. Näiden synodin vahvistamien sääntöjen mukaan vaaliin saivat ottaa osaa Pietarin, Aunuksen ja Arkangelin hiippakuntien piispat, pyhän synodin vaalin puheenjohtajaksi nimittämä piispa, Suomen hiippakuntaa tilapäisesti hoitava piispa, hengellisen konsistorin jäsenet ja sihteeri, piirinvalvojat sekä valitut papiston ja maallikoiden edustajat, joita tuli olla yhtä paljon. Myös Suomessa toimivat sotilaskirkot saivat valita jokainen yhden edustajan ja luostareiden edustusta lisättiin. Seurauksena tästä uudesta vaalisäännöstä oli se, että ylivoimainen enemmistö piispan vaaliin osallistuvista oli venäläismielisiä, vaikka venäläiset muodostivat vain noin viidesosan hiippakunnan väestöstä.⁵

Serafimin valinta Suomen hiippakunnan piispaksi

Pyhän synodin vahvistama epäoikeudenmukainen vaalisääntö merkitsi sitä, että karjalaisilla ja suomalaisilla ei ollut mahdollisuutta ratkaisevasti vaikuttaa vaalin tulokseen. Viipurissa 23.1.1918 suoritettua vaalia toimittamaan saapuivat Pietarista metropoliitta Benjamin sekä apulaispiispat Gennadi ja Prokopi. Vaalia edeltänyt valmistava neuvottelu, jossa ehdokkaat asetettiin, pidettiin edellisenä päivänä Heidenin venäläisen koulun juhlasalissa. Ehdokasasettelussa nimettiin kaikkiaan kolme kandidaattia. Venäläisten ehdokkaana oli hiippakunnan vt. piispa Serafim, karjalaisten ja suomalaisten ehdokkaana rovasti Mikael Kasanski. Kolmanneksi ehdokkaaksi asetettiin Tomskin piispa Anatoli.⁶

Kasanskia kannattaneen suomalaismielisen suunnan edustajat perustelivat ehdotustaan viittaamalla ehdokkaansa pitkään, ansiorikkaaseen ja monipuoliseen palvelukseen hiippakunnassa. Lisäksi todettiin, että Mikael Kasanski on

⁵ Määräykset, joita on noudatettava Suomen hiippakunnan piispanvaalissa, KOTK 76/514 KD 1918 VA.

⁶ AK 4, 1918, s. 33.

»vilpittömän puolueeton, nauttii suomenkielisen väestön ja hallituspiirien luottamusta sekä taitaa maan molemmat kielet». Suoritetussa koevaalissa Serafim sai 46 ääntä, Kasanski 26 ääntä ja Anatoli jäi ilman ääniä. Seuraavana päivänä suoritetussa varsinaisessa vaalissa äänet jakaantuivat 58–30 Serafimin hyväksi.⁷

Tulos oli omiaan herättämään katkeruutta karjalaisten ja suomalaisten keskuudessa. Edellisenä päivänä tekemänsä sopimuksen mukaisesti suomalaismieliset edustajat ilmaisivat metropoliitta Benjaminille pöytäkirjaan merkittäväksi tyytymättömyytensä vaalin tulokseen ilmoittaen samalla, että he tulevat anomaan patriarkalta karjalais-suomalaisia seurakuntia varten itsenäistä piispaa, jonka he itse saavat valita. Tätä päätöstä ilmoittamaan valittiin rovasti Sergei Okulov, rovasti Sergei Solntsev, herra Nikolai Immonen ja teol. kand. Kusti Repo.⁸

Vaalin jälkeen pitämässään puheessa Serafim hahmotteli tulevan toimintansa suuntaviivoja. Hän lupasi käyttää kaikki voimansa säilyttääkseen laumassaan »pyhän oikeauskoisen uskon täydellisesti puhtaana, sellaisena, jollaisena se on esitetty raamatussa, pyhien apostolien opetuksissa, kirkon perimäopissa ja kanoneissa ja jumalanpalveluksessa». Hän näyttää ennakoineen tulevia vaikeuksia sanoessaan: »Tulen ponnistamaan kaikki voimani puolustaakseni pyhän kirkomme vapautta sekä taistellakseni sitä uhkaavaa väkivaltaa ja hyökkäyksiä vastaan, jotta se voisi elää ja sisäisesti kehittyä hengellisen elämän kaikilla aloilla.»⁹

Saatuaan patriarkka Tihonin ja pyhän synodin vahvistuksen virkaansa Serafim lähetti hiippakunnalleen paimenkirjeen, jossa hän ilmoitti valinnastaan ja sen vahvistamisesta sekä aivan erityisesti painotti piispan ja lauman keskinäisen rakkauden tärkeyttä.¹⁰

⁷ Sama s. 33.

⁸ Sama s. 33.

⁹ AK 11, 1918, s. 87.

¹⁰ Sama s. 85–86.

Vuoden 1919 kirkolliskokouksen valmistelut

Senaatti antoi 26.11.1918 asetuksen Suomen ortodoksisesta kirkkokunnasta ja sitä koskevan voimaannostoasetuksen määräten samalla hengellisen konsistorin lakkautetuksi ja asettaen sen tilalle väliaikaisen kirkollishallituksen. Kirkollishallituksen puheenjohtajaksi määrättiin Suomen ja Viipurin piispa Serafim sekä jäseniksi rovasti Mikael Kasanski, rovasti N. Solovjev ja kauppaneuvos A. Schavoronkov. Sihteeriksi nimitettiin aikaisempi konsistorin sihteeri S. Kamenski sekä notaareiksi osastopäälliköt N. Kasanski ja K. Repo. Rovasti Kasanskin velvollisuudeksi tuli hoitaa kirkollishallituksessa apulaispiispalle kuuluvat tehtävät.¹¹

Väliaikaisen kirkollishallituksen tärkeimmäksi tehtäväksi tuli ylimääräisen kirkolliskokouksen valmistelu, mitä varten senaatin kirkollis- ja opetustoimituskunta kehotti asettamaan valmistusvaliokunnan. Senaatin toimeksiannon perusteella kirkolliskokouksen tehtävänä tuli olemaan mm. apulaispiispan ja kirkollishallituksen jäsenten valitseminen sekä mielihyvyyden lausuminen uuden asetuksen joistakin yksityiskohdista. Muitakin asioita voitiin tarpeen vaatiessa esille ottaa.¹²

Väliaikainen kirkollishallitus määräsi ylimääräisen kirkolliskokouksen valmistusvaliokuntaan jo Valamon hiippakuntakokouksessa tähän tehtävään nimetyt rovasti Sergei Okulovin, rovasti Sergei Solntsevin, tarkastaja Aleksander Sadovnikovin sekä Suomesta pois muuttaneen rovasti M. Uspenskin tilalle pastori D. Sotikovin.¹³ Kirkollishallitus ja valmistusvaliokunta ryhtyivät viipymättä hoitamaan niille uskottuja tehtäviä. Kirkollishallitus piti ensimmäisen istuntonsa jo 6.12.1918.¹⁴

¹¹ Vuosikertomus Suomen ortodoksisesta kirkkokunnasta vuodelta 1919, s. 11, F a 6, 1919, OAKA.

¹² Senaatin kirkollis- ja opetustoimituskunta Väliaikaiselle Kirkollishallitukselle 26.11.1918, F a 1, 1920, OKHA.

¹³ AK 2, 1919, s. 16.

¹⁴ AK 24, 1918, s. 193.

Piispa Serafimin kielteinen suhtautuminen kirkkokunnasta annettuun asetukseen näyttää jossain määrin häirinneen väliaikaisen kirkollishallituksen ja valtiovallan yhteistyötä. Julkistamassaan lausunnossa piispa protestoi asetusta vastaan toteamalla, että sillä voi olla vain väliaikainen merkitys, koska piispa, hengellinen konsistori ja hiippakuntakokous eivät ole osallistuneet sen valmisteluun ja koska patriarkka ja pyhä synodi eivät ole sitä hyväksyneet.¹⁵ Aamun Koiton uutisen mukaan kirkollis- ja opetusministeriö vaati kirkollishallitukselta selitystä piispan lausunnon johdosta. Selityksessään kirkollishallitus ilmoitti, että kyseisen lausunnon oli antanut piispa yksinään kirkollishallituksen millään tavalla vaikuttamatta sen syntymiseen.¹⁶

Myös piispa Serafim julkaisi myöhemmin lausunnon huomiota herättäneen asetuksen kritiikkinsä johdosta. Tuossa lausunnossaan hän vakuutti tunnustavansa kyseisen asetuksen ja lupasi noudattaa sitä kaikissa hiippakunnan asioissa vaatien myös alaisiltaan henkilöiltä ja laitoksilta sen tarkkaa noudattamista.¹⁷

Vaikka piispa Serafim myöntyikin asetuksen edellyttämään kirkolliskokouksen koollekutsumiseen, halusi hän apulaispiispan valinnan jättää pois kokouksen esityslistalta. Tätä koskevan pyynnön hän lähetti kirkollis- ja opetusministeriölle. Viitaten ministeriön 26.11. päivättyyn kirjeeseen, jossa kehoitettiin kirkolliskokouksen koollekutsumiseen ja nimenomaan apulaispiispan valintaan, piispa Serafim ilmoitti, ettei hiippakunnassa sen pienuudesta johtuen tarvittu apulaispiispaa ja ettei ollut riittävästi varojakaan käytettävissä. Tarkoitukseen varatut 12.000,— hänen mielestään tarvittiin varsinaisen hiippakuntapiispan ylläpitämiseen. Kolmanneksi Serafim totesi, että kysymys apulaispiispasta voinee tuskin koskea hallituksen oleellisia etuja. Kysymyksellä ei hänen mielestään ollut valtiollista merkitystä. Lopuksi piispa

¹⁵ Sama s. 193.

¹⁶ AK 3, 1919, s. 28.

¹⁷ AK 4, 1919, s. 32.

kirjeessään totesi, että apulaispiispan valintaan tarvittaisiin korkeimman kirkollisen vallan lupa.¹⁸

Tähän piispa Serafimin pyyntöön apulaispiispan vaalin poisjättämisestä kirkolliskokouksesta kirkollis- ja opetusministeriö ei katsonut voivansa suostua. Vastauskirjeessään piispalle ministeriö ilmoitti, että koska kirkollishallituksen kokoonpanoon asetuksen 64 §:n mukaan kuuluu mm. apulaispiispa ja koska 26.11. annetun voimaannpanoasetuksen mukaan kirkolliskokous on kutsuttava kiireellisesti koolle muun ohessa nimenomaan apulaispiispan valitsemista varten, »on valtioneuvosto jättänyt huomioonottamatta Teidän korkea-arvoisuutenne edelläkerrotun esityksen».¹⁹

Ylimääräinen kirkolliskokous

Kirkolliskokouksen avaus ja järjestäytyminen

Itsenäistyvän kirkkokunnan ensimmäinen kirkolliskokous aloitettiin Viipurissa 16. kesäkuuta 1919. Avajaisrukoushetken tuomiokirkossa toimitti piispa Serafim yhdessä kokouksen pappisedustajien kanssa. Läsnä olivat kokouksen itseoikeutetut ja valitut edustajat,²⁰ hallituksen edustaja prof. Emil Nestor Setälä sekä joukko seurakuntalaisia. Valtakirjojen tarkastus ja kokouksen avaus tapahtuivat välittömästi kokouspaikalla venäläisellä yhteiskoululla.²¹

Avauspuheessaan, jota ei ole sisällytetty kirkolliskokouksen pöytäkirjaan, piispa Serafim korosti sitä, että kirkko on jumalallinen laitos. Se ei ole ihmisten perustama, vaan Ju-

¹⁸ Piispa Serafim kirkollis- ja opetusministeriölle 15.12.1918, F a 1, 1920, OKHA.

¹⁹ Kirkollis- ja opetusministeriö piispa Serafimille 10.1.1919, F a 1, 1920, OKHA.

²⁰ Valittuja edustajia kokouksessa oli 51. Itseoikeutettuja kokouksen jäseniä olivat mm. piispa, apulaispiispa, kirkollishallituksen valitut jäsenet ja sihteeri sekä piirivalvojat. Ks. kirkolliskokouksen ptk. s. 4, 8.

²¹ AK 12–13, 1919, s. 104.

malan, »se on ylempi valtiota, ylempi kaikkia inhimillisiä yhdistyksiä ja laitoksia».²² Näin yksiselitteisesti Serafim jo avajaistilaisuudessa esitti käsityksensä kirkon ja valtion keskinäisistä suhteista.

Myös hallituksen edustaja professori E.N. Setälä piti avaustilaisuudessa puheen, jossa hän valtion näkökulmasta käsitteli Suomen ortodoksisen kirkon asemaa. Hän totesi, että kirkko voi toteuttaa sille annettua tehtävää vain, jos se esiintyy kansalle sen omana laitoksena eikä sille vieraana. Puheessaan, joka on sisällytetty kirkolliskokouksen pöytäkirjaan, prof. Setälä sanoi, että Suomen kreikkalaiskatolinen kirkko on aikaisemmin kääntynyt jäseniensä suuren osan puoleen sille vieraalla kielellä, sen toimihenkilöt ovat olleet vieraan maan kansalaisia ja sen ylin johto on ollut maan rajojen ulkopuolella. »Minä olen varma siitä, että Suomen kreikkalaiskatolinen kirkkokunta tahtoo saada aikaan täydellisen muutoksen tässä asiassa, että se tahtoo tässä maassa toimia kansallisena kirkkokuntana. Ainoastaan siinä tapauksessa – siitä kirkkokunta varmaan itse on täysin tietoinen – se voi toivoa kannatusta ja tukea Suomen valtiolta», sanoi prof. Setälä puheessaan.²³

Piispa Serafim otti esille kysymyksen kokouksen laillisuudesta ja viittaamalla aikaisempiin ortodoksisiin kirkolliskokouksiin ja niiden säädöksiin totesi, että nimitys »kirkolliskokous» voi kuulua ainoastaan useampien hiippakuntien piispojen yhteiselle kokoukselle. Tämä huomautus ei kuitenkaan aiheuttanut kokouksessa mitään keskustelua tai toimenpiteitä.²⁴

Avajaistilaisuuden loppupuolella valittiin kokouksen varapuheenjohtajiksi rovasti Sergei Okulov ja rovasti Sergei Solntsev. Sihteerinä toimi kirkollishallituksen kutsusta lakitieteen kandidaatti K. Lisitzin ja notaarina kirkollishallituk-

²² Sama s. 105.

²³ Kirk.kok. ptk. s. 3–4.

²⁴ Sama s. 4.

sen notaari K. Repo.²⁵ Kokouksen työskentelyä varten asetettiin seitsemän eri valiokuntaa: kanslia-, talous-, ohjesääntö-, laki-, hallitus-, seminaari- ja uskonnonopetusvaliokunta.²⁶

Kirkkokunnan kanonisen aseman käsittely

Valiokunnista erityisen tärkeäksi muodostui rovasti Sergei Solntsevin puheenjohtolla toiminut hallitusvaliokunta, joka käsitteli sekä kirkkokunnan kanonista asemaa että apulaispiispan valintaa koskevia kysymyksiä. Nämä kaksi asiaa kuuluivat erottamattomasti yhteen, koska kirkkokunnan kanoninen asema tuli ratkaisevasti riippumaan piispojen lukumäärästä. Piispojen lukumäärää lisäämällä voitiin lisätä kirkon riippumattomuutta ulkomaisesta kirkollisesta hallinnosta. Esimerkiksi uuden piispan vihkimistä varten sääntöjen mukaan tarvittiin aina vähintään kaksi muuta piispaa.²⁷

Kirkkokunnan kanonista asemaa käsiteltäessä etualalle kirkolliskokouksessa nousi kysymys suhteista Venäjän ortodoksiseen kirkkoon. Hallitusvaliokunnan mietinnössä numero 1 todettiin, että tuskin kukaan voinee ajatellakaan pysymistä edelleen Venäjän kirkon hiippakuntana. Jo silloinkin, kun Suomi muodosti osan Venäjän valtakuntaa, suomalaisien ja karjalaisten seurakuntien erilaisista oloista johtuen niitä hallittiin eri tavalla kuin Venäjän kirkon muita osia. Suomessahan oli mm. oma hengellinen hallitus.²⁸

Hallitusvaliokunnan mielestä monet seikat vaativat suhteiden uudelleen järjestämistä Venäjän kirkkoon. Erityisen painava tekijä oli se, että kirkkokunta Suomen itsenäisessä valtiossa on kansallinen kirkko. Kansallisuusaate nimenomaan korostuu voimakkaasti. Mietinnössä todetaan, että »kirkolli-

²⁵ Sama s. 4.

²⁶ Sama s. 8.

²⁷ Tästä säädetään mm. ensimmäisessä apostolisessa kanonissa.

²⁸ Kirk.kok. ptk. s. 140–141.

nen elämä on vain silloin luonnonmukaista, elävää ja todellisesti hedelmällistä kussakin kansakunnassa, kun se tapahtuu kansakunnan kansallisessa hengessä ja sen elämän ja olosuhteiden mukaisesti». ²⁹

Mietinnössään hallitusvaliokunta ilmaisi yksimielisenä käsityksensä sen, että kirkkokunta voi menestyksellisesti täyttää tehtävänsä Suomen ortodoksisen väestön keskuudessa vain täysin riippumattomana eli autokefaalisena kirkkona. Lopulliseksi tavoitteeksi siis asetettiin autokefaalinen asema. ³⁰ Toisaalta kuitenkin tiedostettiin, että tuolla hetkellä kirkkokunnalla ei vielä ollut edellytyksiä täydelliseen riippumattomuuteen. Sen vuoksi välivaiheena oli pyrittävä saavuttamaan mahdollisimman laaja autonomia. Yhtenä mahdollisena ratkaisuna samassa yhteydessä esitettiin Suomen, Itä-Karjalan ja Viron kirkon yhtymistä yhdeksi autokefaaliseksi kirkoksi. ³¹

Täysistunnossa valiokunnan mietinnöstä käydyssä keskustelussa piispa Serafim asettui tehtyyn ehdotukseen nähdessä varaukselliselle kannalle. Hän painotti erityisesti kolmea tekijää, jotka oli huomioitava ratkaisuja tehtäessä. Nämä tekijät olivat kristinuskon vihollisten hyökkäys kirkkoa vastaan, kirkon mahdollinen ero valtiosta sekä »vapauden laki, jonka Kristus on jättänyt ja joka vapauttaa maallisen elämän himoista». ³² Muissa puheenvuoroissa hallitusvaliokunnan mietintöön suhtauduttiin huomattavasti myönteisemmin. Professori Setälän mielestä valiokunnan ehdotus oli sen sisältöinen, että hallitus voi sen osaltaan hyväksyä. Hän totesi, että jos kirkolliskokous valiokunnan mietinnön ja ponnet hyväksyy, niin se »samalla ilmituo luottamuksensa Suomen hallitukseen ja kansaan». ³³

Viitaten kirkon ja valtion mahdolliseen eroon Setälä totesi,

²⁹ Sama s. 141–142.

³⁰ Sama s. 152.

³¹ Sama s. 155.

³² Kirkkokouksen ptk. s. 159–160.

³³ Sama s. 160–161.

että vaikka jonkinasteinen ero tapahtuisikin, valtio voi silti taloudellisesti avustaa kirkkoa. Ortodoksisen kirkon kohdalla tämä taloudellisen avun saaminen mahdollisesti kuitenkin tulisi riippumaan siitä, sijaitseeko kirkon korkein johto kotimaassa vai maan rajojen ulkopuolella.³⁴ Lopputulos käydystä keskustelusta oli se, että kirkolliskokous hyväksyi vähäisin muutoksin hallitusvaliokunnan mietinnön. Siinä mm. esitettiin, että kirkolliskokous ryhtyisi toimiin selvittääkseen, haluavatko Arkangelin ja Aunuksen hiippakuntien karjalaiset seurakunnat ja Riian hiippakunnan virolaiset seurakunnat yhdistyä Suomen kirkon kanssa yhdeksi autokefaaliseksi kirkoksi. Tämä yhtyminen voisi tapahtua niin, että kukin osa säilyttäisi autonomisen aseman, mutta korkein kirkollinen hallinto olisi yhteinen.³⁵

Valiokunnan ehdotuksen mukaisesti kirkolliskokous valitsi kolme eri lähetystä ulkomaisia yhteyksiä hoitamaan. Moskovaan lähtemään valittiin rovasti Sergei Solntsev, kirkkoherra M. Mihailov ja kirkollishallituksen sihteeri S. Kamenski, Itä-Karjalan lähetystöön valittiin kirkkoherra M. Mihailov ja opettaja A. Pantsu sekä Viron lähetystöön rovasti N. Vasiljev ja notaari K. Repo.³⁶ Näistä vain Viroon valittu lähetystö pääsi matkan toteuttamaan.

Apulaispiispan vaali

Apulaispiispan vaali liittyi osana kanonisen aseman vakiinnuttamiseen tähtääviin pyrkimyksiin. Hallitusvaliokunnan asiaa koskevassa mietinnössä todettiin, että apulaispiispan valinnan kautta vahvistetaan kirkkokunnan autokefaalista tilaa. Muina perusteina pidettiin sitä, että karjalaisten ortodoksien uskonnollissiveellinen tila vaatii erikoista huolenpitoa sielunhoidossa ja sitä, että asetuksen mukaan piispan

³⁴ Sama s. 162–163.

³⁵ Sama s. 165.

³⁶ Sama s. 166–167.

pitää olla sekä alemman että ylemmän kirkollisen oikeusasteen puheenjohtaja. Mikäli kirkkokunnassa olisi vain yksi piispa, hänen estyneenä ollessaan kirkollishallituksen työ keskeytyisi ja toisaalta sama henkilö tulisi käsittelemään samoja asioita kahdella eri tasolla.³⁷

Esittämiinsä perusteisiin nojautuen hallitusvaliokunta ehdotti kirkolliskokoukselle, että kokouksessa valittaisiin ehdokas apulaispiispan virkaan, pyydetäisiin piispa Serafimia asetuksen 104 §:n mukaisesti ilmoittamaan kokouksen päätös hallitukselle ja pyydetäisiin piispaa ryhtymään toimiin, jotta kokouksen asettama ehdokas kanonien säätämässä järjestyksessä virkaansa vahvistettaisiin ja vihittäisiin.³⁸ Yksi valiokunnan jäsen, Konstantin Aladin, jätti tähän mietintöön eriävän mielipiteensä, jossa hän ilmoitti, ettei ota osaa vaaliin eikä ehdokkaan asettamiseen, koska hänen mielestään valinta olisi kanonisen lain vastainen.³⁹

Myös piispa Serafim omassa laajassa vastineessaan kanonisen lain joihinkin sääntöihin vedoten pyrki osoittamaan, että kokouksessa suoritettava piispan vaali olisi epäkanoninen. Serafimin mielestä oikea järjestys olisi se, että valinta suoritettaisiin piispainkokouksessa kirkon päämiehen suostumuksella.⁴⁰ Oman ongelmansa muodosti se, että nyt oli kysymyksessä nimenomaan apulaispiispan vaali, jossa ei voitu sellaisenaan soveltaa varsinaista piispan vaalia varten laadittua säännöstöä. Mm. Moskovan konsiilin päätösten mukaan vain varsinaiset hiippakuntapiispat valitaan. Sen sijaan apulaispiispan virat täyttää patriarkka ja synodi hiippakunnan piispan esityksestä.⁴¹

Huolimatta esittämistään varauksista piispa Serafim kuitenkin myöntyi vaalin suorittamiseen, jotta hänelle voitaisiin

³⁷ Kirk.kok. ptk. s. 192–193.

³⁸ Sama s. 194.

³⁹ Sama s. 195.

⁴⁰ Sama s. 196–203. Ks. myös Aleksander Bogolepov, Piispan valitseminen ortodoksisessa kirkossa, AK 17, 1971, s. 246–247.

⁴¹ Kirk.kok. ptk. s. 194 ja 203.

esittää sellainen ehdokas apulaispiispan virkaan, jonka hän voisi ehdottaa hallituksen ja patriarkan vahvistettavaksi.⁴² Prof. Setälä piti piispan ehdottamaa järjestystä oikeana, mikäli hän todella suostuisi esittämään hallituksen vahvistettavaksi sen henkilön, jonka kirkolliskokous valitsee. Asetuksen mukaan piispan tulee tämä esittäminen suorittaa nimenomaan kirkollishallituksen puheenjohtajan ominaisuudessa.⁴³ Piispan ehdotuksesta suoritettiin vielä äänestys, jossa apulaispiispan vaali hyväksyttiin suoritettavaksi valiokunnan mietinnön mukaisesti. Vaalin puolesta annettiin 41 ja sitä vastaan yhdeksän ääntä kahden äänestäessä tyhjää.⁴⁴

Ennen varsinaista vaalitoimitusta pidettiin asetuksen edellyttämä suljettu kokous ehdokkaiden asettamista varten. Tuossa kokouksessa, jossa puheenjohtajana toimi rovasti Sergei Okulov ja jossa käytettiin vain viisi puheenvuoroa, ainoaksi ehdokkaaksi asetettiin rovasti Mikael Kasanski. Mitään muita nimiä ei käytetyissä puheenvuoroissa mainittu. Prof. Setälä puolestaan hallitukselta saamansa valtuutuksen nojalla ilmoitti kokouksen jäsenille, että hallitus tulee vaalin hyväksymään, mikäli Kasanski valitaan.⁴⁵

Varsinainen vaali toimitettiin piispan kotikirkossa toimitetun rukouksen jälkeen Viipurin venäläisen yhteiskoulun juhlasalissa. Vaalissa rovasti Kasanski sai 36 ääntä, 12 edustajaa äänesti tyhjää ja viisi vaalilippua hylättiin. Rovasti S. Okulov julisti Kasanskin valituksi ja Kasanski ilmoitti ottavansa viran vastaan, mikäli vaali tulee kanonisesti vahvistetuksi ja saa myös hallituksen hyväksymisen. Piispa Serafimin pyynnöstä merkittiin pöytäkirjaan, että hän ei ottanut osaa apulaispiispaehdokkaan asettamiseen eikä vaaliin.⁴⁶ Näin piispa ilmaisi tyytymättömyytensä vaalin tulokseen ja ilmeisesti halusi painottaa sitä, että suoritettu valinta oli kanoni-

⁴² Sama s. 203.

⁴³ Sama s. 203–204.

⁴⁴ Sama s. 204.

⁴⁵ Sama s. 206.

⁴⁶ Kirk.kok. ptk. s. 208–209.

sesti pätemätön, mikä taas oli omiaan vaikeuttamaan vaalin vahvistamista ja piispaksi vihkimisen suorittamista.

Kirkolliskokouksen päättäjaisrukoushetkessä pitämässään saarnassa piispa Serafim korosti kurin merkitystä kirkossa. Hän kehotti pitämään pyhinä perittyjä säännöksiä, yleisten ja paikallisten kirkolliskokousten ja pyhien isien sääntöjä. Ilman sitä säännöllinen seurakunnallinen elämä ei ole mahdollista.⁴⁷

Kirkolliskokouksen päätösten toimeenpano

Yhteydet Viron kirkkoon

Mikael Kasanskin tultua valituksi apulaispiispaksi kirkolliskokous edellytti, että piispa Serafim ryhtyisi toimiin, jotta valittu ehdokas kanonien säätämässä järjestyksessä tulisi virkaansa vahvistetuksi ja vihityksi. Vaalin vahvistaminen kuului korkeimmalle kanoniselle esivallalle, Moskovan patriarkaatille, ja varsinaisen vihkimisen olivat oikeutetut suorittamaan ketkä tahansa tehtävään määrätty kaksi piispaa. Kysymykseen saattoi tulla piispa Serafim ja toisena joku ulkomainen piispa, jonka saaminen kuitenkin oli vaikeaa, koska esimerkiksi Viron kirkossa tuolla hetkellä ei ollut yhtään piispaa ja yhteydet Venäjälle olivat miltei tyystin katkenneet. Kasanski voitiin tietysti lähettää vihittäväksi ulkomaille, esimerkiksi Kreikkaan, mikäli asianmukaiset luvat saataisiin hankituiksi.

Joka tapauksessa vihkiminen oli mahdollista vain ulkomaisen avun turvin ja pian ruvettiinkin järjestelemään yhteyksiä ulkomaisiin kirkkoihin. Kirkolliskokouksen edellyttämiä autokefaliasuunnitelmiin liittyviä valtuuskuntien matkoja Itä-Karjalaan ja Moskovaan ei onnistuttu toteuttamaan. Sen sijaan yhteydenotto Viron kirkkoon järjestyi helposti ja jopa

⁴⁷ AK 14, 1919, s. 116.

suunniteltu valtuuskunta suhteellisen pian onnistuttiin lähettämään.⁴⁸

Virolaiset itse aktiivisesti pyrkivät luomaan yhteyksiä Suomen sekä kirkollisten että valtiollisten viranomaisten kanssa. Eestin apostolisen kirkon hiippakunnan neuvosto lähetti 23.7.1919 kirjeen Suomen kirkollis- ja opetusministeriölle ja samalla jäljennöksen maaliskuussa 1919 Tallinnassa pidetyn Viron seurakuntien kokouksen pöytäkirjasta, josta mm. ilmeni, että Eestin ortodoksit olivat päättäneet erota Venäjän kirkosta. Neuvoston kirjeessä myös ilmoitettiin, että Eestin seurakunnat haluavat yhtyä Suomen hiippakunnan kanssa yhdeksi autokefaaliseksi kirkoksi. Ensin olisi kuitenkin piispaksi valittu Aleksander Paulus saatava virkaansa vihityksi, jotta kirkko »saattaisi esiintyä hierarkkise-na». Sen jälkeen voitaisiin ruveta neuvottelemaan sopimuksesta suomalaisten kanssa. Jotta näin voisi tapahtua, hiippakunnan neuvosto pyysi Suomen kirkolta apua Aleksander Pauluksen virkaan vihkimisessä.⁴⁹

Ilmeisesti tämä kirje oli omiaan jouduttamaan Viron lähetystöön kirkolliskokouksessa valittujen rovasti N. Vasiljevin ja notaari K. Revon matkan toteutumista. Elokuun lopulla kirkollis- ja opetusministeriö ilmoitti kirkollishallitukselle, että kyseinen matka voitiin suorittaa hallituksen kustannuksella ja että matkalle tuli lähteä viivyttelämättä.⁵⁰ Vasiljevin ja Revon matka sitten toteutuikin jo 30.8. – 4.9.1919.

Rovasti Vasiljevin ja notaari Revon matkastaan tekemään raporttiin sisältyy seikkaperäinen ja mielenkiintoinen selvitys Viron kirkon lähihistoriasta ja silloisesta tilanteesta.⁵¹ Raportin mukaan yleisvenäläinen kirkolliskokous päätti vuonna 1917 jakaa Riian hiippakunnan kolmeen osaan: virolaiseen,

⁴⁸ Kirk.kok. ptk. s. 166–167.

⁴⁹ Eestin apostolisen kirkon hiippakunnan neuvosto Suomen kirkollis- ja opetusministeriölle 23.7.1919, F a 2, 1919, OKHA.

⁵⁰ Kirkollis- ja opetusministeriö kirkollishallitukselle 27.8.1919, F a 2, 1919, OKHA.

⁵¹ Revon ja Vasiljevin raportti Viron matkalta kirkollishallitukselle 17.9.1919, F a 1, OKHA.

latvialaiseen ja venäläiseen. Yliprokuraattori Lvov hyväksyi maaliskuussa 1917 Tallinnan seurakuntien rajat, ja heinäkuussa samana vuonna pyhä synodi päätti perustaa Tallinnan vikariaatin. Marraskuussa Platon nimitettiin Tallinnan piispaksi, joka virka-asemaltaan tuli olemaan Riian hiippakunnan apulaispiispa.

Kuitenkin jo tammikuussa 1918 bolševikit murhasivat piispa Platonin, minkä jälkeen Viron seurakunnat, joita yhteensä oli 14, olivat joutuneet olemaan ilman piispaa.⁵² Vasiljevin ja Revon vierailun aikoihin Viron korkeimpana kirkollisena elimenä oli hiippakunnan neuvosto, joka oli väliaikaisena laitoksena perustettu jo murhatun piispa Platonin eläessä siltä varalta, että hän tulisi estyneeksi virkaansa hoitamaan. Viron seurakuntien kokouksessa maaliskuussa 1919 neuvosto oli tunnustettu pysyväksi siihen saakka, kunnes piispa voitiin vihkiä. Myös Viron hallitus tunnusti kyseisen neuvoston.

Vasiljevin ja Revon kanssa käytyjen neuvottelujen kuluessa ilmoitettiin, että Viron seurakuntien kokous oli 22.3.1919 valtuuttanut neuvoston ilman uutta kokousta ennakolta ilmoittamaan, että Viron seurakunnat haluavat yhtyä Suomen ja Itä-Karjalan seurakuntien kanssa yhdeksi autokefaaliseksi kirkkokunnaksi. Viron kirkko, jonka tulee saada paikallisia oloja vastaava sisäinen itsenäisyys eli autonomia, tunnustaa Suomen piispan riippumattoman kirkon pääpiispaksi.⁵³

Revon ja Vasiljevin välityksellä Viron kirkon neuvosto päätti pyytää Suomen kirkolta, että piispa Serafim ja kirkollishallitus myötävaikuttaisivat piispaksi valitun Aleksander Pauluksen vihkimiseen. Samalla todettiin, että autokefaliaa voidaan ryhtyä toteuttamaan vasta sitten, kun on piispa ja kun Moskovan patriarkka on muodollisesti tunnustanut Viron seurakuntien eron Riian hiippakunnasta.⁵⁴

⁵² Sama s. 3–4.

⁵³ Revon ja Vasiljevin raportti Viron matkalta kirkollishallitukselle 17.9.1919, F a 1, OKHA, s. 2–3.

⁵⁴ Sama s. 4.

Kirkollis- ja opetusministeriölle lähettämässään kirjelmässä Repo ja Vasiljev ilmoittavat pitävänsä tärkeänä sitä, että Aleksander Paulus vihitään piispaksi. Tämä tulisi mahdolliseksi, jos Mikael Kasanskin vihkiminen voitaisiin toteuttaa. Revon ja Vasiljevin mielestä Kasanskin asiassa venäläisten piispojen puoleen kääntyminen olisi vain »turhaa ajan hukkaa». Ainoaksi mahdollisuudeksi jäi »itämaisten» kirkkojen puoleen kääntyminen. Näistä kirkoista Repo ja Vasiljev asettivat ensimmäiselle sijalle Kreikan kirkon todeten, että »kreikkalaiset ovat laatineet kreikkalaiskatolisen kirkon kanonit, joten he ennen muita rohjennevat niitä olosuhteiden pakosta rikkoakin, varsinkin kun tämä kanonien rikkominen ei mielestämme ole oleellista laatua». Kirjoittajien mielestä Kreikan kirkko voisi neuvotella asiasta Konstantinopolin ja Antiokian patriarkaattien kanssa.⁵⁵

Repo ja Vasiljev esittivät mainitussa kirjeessään kirkollis- ja opetusministeriölle, että hallitus ryhtyisi toimiin neuvottelujen aikaansaamiseksi Kreikan kirkon kanssa M. Kasanskin vihkimisestä piispaksi. Jos neuvottelut johtaisivat myönteiseen tulokseen, Kasanski lähetettäisiin Kreikkaan vihittäväksi.

Edellä mainitun ehdotuksen johdosta valtioneuvosto päätti ryhtyä toimiin neuvottelujen aikaansaamiseksi Kreikan kirkon kanssa. Neuvotteluja todella käytiin, mutta ne eivät johtaneet toivottuun tulokseen.⁵⁶

Yhteydet Moskovan patriarkaattiin

Viron kirkon asioiden edistyminen auttoi myös Suomen suunnitelmien toteutumisessa. Virolaiset olivat päässeet omassa asiassaan yhteyteen Moskovan patriarkaatin kanssa ja kirjeessään v. 1920 perustetulle Viron apostolisen kirkon

⁵⁵ Vasiljev ja Repo kirkollis- ja opetusministeriölle 17.9.1919, F a 2, 1919, OKHA.

⁵⁶ AK 19, 1919, s. 162.

synodille patriarkka Tihon lupasi, että arkkipiispaksi valittu Aleksander Paulus voidaan vihkiä piispaksi. Vihkimistä toimitettavaan patriarkaatti valtuutti piispa Serafimin ja entisen Pihkovan piispan Eusebioksen. Viron kirkon synodi pyysi kirkollishallitusta myötävaikuttamaan siihen, että Serafim tulisi Tallinnaan kyseistä vihkimystä suorittamaan. Synodi puolestaan toivoi, että Viron piispa voisi tarvittaessa olla apuna Kasanskin vihkimisessä.⁵⁷

Piispa Serafimin esityksestä kirkollis- ja opetusministeri oikeuttikin hänet yhdessä munkkidiakoni Varsonoffin kanssa matkustamaan Tallinnaan Aleksander Pauluksen piispaksi vihkimistä varten. Samalla ministeriö päätti lähettää rovasti Sergei Solntsevin ja protokollasihteeri Antti Inkisen saattamaan vuonna 1919 pidetyn ylimääräisen kirkolliskokouksen Suomen kirkon suhdetta Venäjän kirkkoon koskevat päätökset vihkimistilaisuuteen mahdollisesti saapuvien Venäjän kirkon edustajien tietoon.⁵⁸ Kirkollishallitus oli jo aikaisemmin pyytänyt, että piispa Serafimin patriarkalle osoittama anomus, joka koski Mikael Kasanskin piispaksi vihkimistä, toimitettaisiin perille hallituksen välityksellä.⁵⁹ Tämäkin kirjelmä vasta nyt lähti vastaanottajalle toimitettavaksi.

Venäjän kirkon edustajia ei päässyt Tallinnaan saapumaan, mutta piispa Aleksanderin vihkimys tuli suoritetuksi suunnitelmien mukaan 5.12.1920. Vihkimisen toimittivat piispa Serafim ja piispa Eusebios. Suomen hallituksen toimeksiannon mukaisesti rovasti Solntsev ja protokollasihteeri Inkinen jättivät patriarkalle osoitetun kirjelmän Viron kirkon synodille, joka puolestaan lupasi toimittaa sen viipymättä patriarkka Tihonille Moskovaan. Kasanskin piispaksi vihkimistä koskevan anomuksen lisäksi muutkin vuoden 1919 kirkolliskokouksen päätökset luvattiin patriarkaatin tietoon saattaa.

⁵⁷ Viron apostolisen kirkon synodi kirkollishallitukselle 7.11.1920, F a 3, 1920, OKHA.

⁵⁸ Kirkollis- ja opetusministeriö kirkollishallitukselle 22.11.1920, F a 3, 1920, OKHA.

⁵⁹ Kirkollis- ja opetusministeriö kirkollishallitukselle 17.12.1920, F a 3, 1920, OKHA.

Autonomian tunnustaminen ja Kasanskin vaalin vahvistaminen

Tämä Viron kautta otettu yhteys Moskovaan osoittautui nopeaksi ja tehokkaaksi. Jo seuraavan vuoden alussa sekä kysymys Suomen kirkon autonomiasta että Kasanskin vihkimisestä sai myönteisen ratkaisun. Arkkipiispa Serafimille osoitetussa kirjeessään 11.2.1921 patriarkka Tihon ilmoitti Suomen kirkolle myönnetyistä autonomisista asemista. Kirjeessä todetaan, että harkittuaan kirkollishallituksen valtuutetun rovasti Sergei Solntsevin kautta jätettyä anomusta pyhä synodi ja Venäjän ortodoksisen kirkon korkein kirkollinen neuvosto ovat yhteisessä istunnossaan, ottaen huomioon, että Suomen ortodoksinen kirkko itsenäisen valtion sisällä olevana kirkkona todellisuudessa nauttii itsenäisyyttä kaikissa »kirkollis-taloudellisissa, kirkollis-hallinnollisissa, valituksellisissa sekä kirkollis-kansallisissa asioissa», päättäneet tunnustaa mainitun kirkon autonomiseksi Suomen kreikkalais-katolisesta kirkkokunnasta annetun asetuksen perusteella.⁶⁰

Samanaikaisesti ilmoitettiin myös Kasanskin valinnan vahvistamisesta ja annettiin lupa hänen piispaksi vihkimiseensä. Pyhän synodin jäsen metropoliitta Eusebios 11.2. päivätyssä kirjeessään ilmoitti, että piispa Serafimin anomuksen perusteella rovasti Mikael Kasanski määrätään Sortavalan piispan arvonimen omaavaksi Suomen kirkon arkkipiispan apulaispiispaksi. Tämä edellytti kuitenkin sitä, että rovasti Kasanski »puetaan munkkikaapuun». Vihkimisen aika ja paikka jäivät Serafimin määrättäviksi.⁶¹ Kasanskille oli maaliskuussa 1920 myönnetty Suomen kansalaisuus⁶² ja tasavallan presidentti oli nimittänyt ja määrännyt hänet kirk-

⁶⁰ Patriarkka Tihonin kirje Arkkipiispa Serafimille 11.2.1921, F a 2, 1921, OKHA.

⁶¹ Metropoliitta Eusebioksen kirje Arkkipiispa Serafimille 11.2.1921, F a 2, 1921, OKHA.

⁶² Mikael Kasanskin ansioluettelo, F a 3, 1920, OKHA.

kokunnan apulaispiispaksi.⁶³ Nyt puuttui enää varsinainen piispan virkaan vihkiminen.

Ennen autonomian myöntämistä ja Kasanskin vaalin vahvistamista piispa Serafimille oli myönnetty arkkipiispan arvo. Tästä ilmoitettiin pyhän synodin jäsenen metropoliitta Sergein allekirjoittamassa kirjeessä, joka on virheellisesti päivätty 26.12.1920/5.1.1921.⁶⁴ Tuo arvonimi ilmeisesti oli tarkoitettu joulun kunniaksi myönnettyksi, mutta vasta 18.3.1921 kirkollishallitus lähetti kiertokirjeen kaikkien seurakuntien papistolle kehottaen rukouksissa kirkkokunnan päämiehen puolesta muistamaan häntä arkkipiispana.⁶⁵ Kirkon päämiehen arvonimikysymyksessä ilmeisesti on ollut jossain määrin sekaannusta: kirkkokuntaa koskeva asetus, jonka perusteella autonomia myönnettiin, ei ollenkaan tuntenut arkkipiispan virkaa. Autonomisen kirkon päämies ei kuitenkaan voinut olla pelkkä piispa, joten arkkipiispan arvo oli myönnettävä Serafimille henkilökohtaisena arvonimenä.

Kirkollishallituksen puheenjohtajan ominaisuudessa arkkipiispa Serafim siis joutui myötävaikuttamaan toteutettaessa sellaisia kansallismielisen suunnan pyrkimyksiä, joita hän oikeastaan alkuaan vastusti. Viron matkan yhteydessä suomalaiset saivat uusia tietoja Serafimin vastustavista hankkeista, kun Viron synodin puheenjohtaja rovasti N. Päts luovutti heille haltuunsa joutuneen patriarkka Tihonille osoitetun kirjeen, jossa Serafim ilmoitti vastustavansa vuoden 1919 kirkolliskokouksen päätöksiä.⁶⁶

Tuossa salaisessa kirjeessä, jonka kopio on kirkollishallituksen arkistossa, Serafim informoi Moskovan patriarkaattia vuoden 1919 kirkolliskokouksen päätöksistä, erityisesti au-

⁶³ Kirkollis- ja opetusministeriön kirje kirkollishallitukselle 26.3.1920, F a 3, 1920. Tasavallan presidentti nimitti Kasanskin »kirkkokunnan apulaispiispaksi», patriarkka »arkkipiispan apulaispiispaksi».

⁶⁴ Metropoliitta Sergein kirje Arkkipiispa Serafimille 26.12.1920/5.1.1921, F a 2, 1921, OKHA.

⁶⁵ Kirkollishallituksen kiertokirje papistolle 18.3.1921, F a 2, 1921, OKHA.

⁶⁶ Setälä, Kansallisen ortodoksisen kirkkokunnan perustamiskysymys Suomen politiikassa 1917–1925, s. 82–83.

tokefaliasta ja yhteistyösuunnitelmista Viron kirkon kanssa. Serafim valittaa, että Suomessa kirkko on alistettu valtioval-
lan hallintaan ja että mm. Kasanskin valinta on tapahtunut
valtiovalnan painostuksesta. Piispa ja yleensä venäläismieli-
set ovat hyvin vaikeassa tilanteessa. Siksi Serafim pyysi, että
patriarkaatti ei vahvistaisi Kasanskin valintaa, vaikka siitä
tulisi hänen itsensä vahvistama kirjallinen pyyntö. Myöskään
Aleksander Pauluksen vihkimistä ei pitäisi sallia eikä päättää
autokefaliasta ennen Serafimin raporttia.

Mainitussa kirjeessään piispa Serafim myös pyysi, että
Suomesta mahdollisesti tuleva lähetystö pysäytettäisiin Pie-
tarissa ja hänelle itselleen taattaisiin mahdollisuus matkustaa
ensitilassa Moskovaan henkilökohtaista raporttia varten.
Kirjeen lopussa Serafim luettelee myös autokefalian pääasi-
allisimmat kannattajat, joita olivat Kasanski, Okulov, Solnt-
sev, Sadovnikov ja Repo. Jossain määrin »vahingollisia»
piispan mukaan olivat myös M. Mihailov ja A. Schavoron-
kov.⁶⁷ Tämä kirje ei siis kuitenkaan koskaan ilmeisesti ole
päässyt perille patriarkaattiin.

Suomen ortodoksisen kirkon ja nimenomaan sen kansallis-
mielisen suunnan kannalta tilanne vuoden 1921 alkupuolella
oli lupaava. Olihan autonomia myönnetty ja Mikael Kasans-
kin valinta apulaispiispaksi vahvistettu Moskovan patriar-
kaatissa.

Rovasti Kasanskin sairauden takia piispaksi vihkiminen
siirrettiin alkuvuodesta myöhempään ajankohtaan, »kesällä»
tapahtuvaksi.⁶⁸ Kasanski ei kuitenkaan enää toipunut sairau-
destaan, vaan kuoli 23.6.1921, miltei täsmälleen kaksi vuotta
piispaksi valitsemisensa jälkeen.

Edellä on käynyt selväksi, että Suomen ortodoksisen kir-
kon tie Venäjän kirkon hiippakunnasta autonomiseksi kirk-
kokunnaksi oli vaikea ja monivaiheinen. Suurin vaikeus oli
siinä, että kirkkokunnan sisällä kansallismielinen enemmistö

⁶⁷ Piispa Serafimin kirje Moskovan patriarkaattiin 7.6.1920 (venäjänkielinen), F a 2,
1921, OKHA.

⁶⁸ AK 5, 1921, s. 39.

ja venäläinen vähemmistö olivat keskeisissä kysymyksissä eri linjoilla. Näiden kahden osapuolen näkemykset olivat yhteensovittamattomia.

Kuitenkin äitikirkon myönnettyä autonomian kirkkokunnasta marraskuussa 1918 annettu asetus sai myös laillisen kirkollisen esivallan hyväksymisen, ja siten syntyi sisäisesti itsenäinen kirkko. Konstantinopolin patriarkka puolestaan heinäkuussa 1923 antamassaan »tomoksessa» siunasi patriarkka Tihonin myöntämän autonomian ja hyväksyi Suomen kirkon ekumeenisen istuimen yhteyteen. Samalla autonomian sisältö ja rajat entistä täsmällisemmin määriteltiin. Näin kirkkokunta oli itsenäisyyden tiellä saavuttanut välitavoitteen, joka vuoden 1919 kirkolliskokouksessa oli asetettu.

LYHENTEET

AK	Aamun Koitto
KD	Kirjediaari
KOTK	Kirkollis- ja opetustoimituskunta
OAKA	Ortodoksisen Arkkipiispan Kanslian Arkisto
OKHA	Ortodoksisen Kirkollishallituksen Arkisto
ptk.	pöytäkirja
VA	Valtionarkisto

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

1. Lähteet

a) Painamattomat lähteet

Ortodoksisen Arkkipiispan Kanslian Arkisto, Kuopio
Vuosikertomus Suomen ortodoksisesta kirkkokunnasta vuodelta 1919,
F a 6, 1919.

Ortodoksisen Kirkollishallituksen Arkisto, Kuopio
Asiakirjoja ja kirjeenvaihtoa vuosilta 1918–1921, F a 1, 2, 3.
Vuoden 1919 ylimääräisen kirkolliskokouksen pöytäkirja.

Valtionarkisto, Helsinki
Senaatin kirkollis- ja opetustoimituskunnan kirjediaarin asiakirjoja vuodelta 1918.

b) Painetut lähteet

Asetus Suomen kreikkalais-katolisesta kirkkokunnasta. Asetuskokoelma 1918, n:o 185, 26.11.

Kanonisen lain säännökset. Käytetty kokoelmaa »Ancient Epitome of the Sacred Canons of the Eastern Orthodox Church», George Mastrantanis (toim.), St. Louis, Missouri, s.a.

2. Tutkimuskirjallisuus

Bogolepov, Aleksander, Piispan valitseminen ortodoksisessa kirkossa. Aamun Koitto 17, Joensuu 1971.

Curtis, J. S., The Russian Church and the Soviet State 1917–1950, Boston 1953.

Kalabrian Metropoliitta Emilianos, Autokefalian myöntäminen, Ortodoksia 20, Joensuu 1971.

Inkinen, Antti, Arkkipiispa Serafim. Historiallinen aikakauskirja 4, 1960. Autokefalia ortodoksisessa kirkossa. Teologinen aikakauskirja 6, 1953.

Hajapiirteitä Suomen kreikkalaiskatolisen kirkon oikeudellisen aseman kehityksestä. Ylipainos juhlaulkaisusta J. Gummerukselle ja M. Ruuthille, Helsinki 1930.

Ortodoksisen kirkon hierarkiasta. Ortodoksia 6, 1943.

Kirkinen, Heikki, Suomalaisuus ja ortodoksinen kirkko. Ortodoksia 15, 1965.

Marshall, H. Richard, Jr. (toim.), Aspects of Religion in the Soviet Union 1917–1967, Chicago 1971.

Okulov, Sergei, Kirkkokuntamme saatava autokefaaliseksi. Aamun Koitto 19, 1922.

Kirkkokuntamme uudessa vaiheessa. Aamun Koitto 14–15, 1923.

Perola, Aleks, Kreikkalaiskatolinen kirkkokunta itsenäisyytensä ensimmäisen neljännesvuosisadan aikana. Ortodoksia 6, 1943.

Pispala, Elisa, Suomen ortodoksisen kirkon aseman ja järjestysmuodon uudistaminen vuosina 1905–1918. Pro gradu -tutkielma, Helsinki 1976.

Pispala, Elisa, Suomen ortodoksisen kirkon itsenäistyminen. Ortodoksia 27, 1978.

Setälä, U. V. J., Kansallisen ortodoksisen kirkkokunnan perustamiskysymys Suomen politiikassa 1917–1925, Porvoo 1966.

Kirkkopoliittisia kysymyksiä itsenäisen Suomen historiassa. Oman ajan historia ja politiikan tutkimus, Helsinki 1967.

- Tomoksen vaiheilta. Ortodoksia 14, 1963.
 Viron apostolisen oikeauskoisen kirkon syntyvaiheita. Ortodoksia 13, 1962.
 Vuosi 1923 Suomen ortodoksisessa kirkkokunnassa. Karjalan Heimo 11–12, 1963.
 Solntsev, Sergei, Suomen itsenäinen ortodoksinen kirkkokunta ensimmäisen vuosikymmenen kuluessa v. 1918–1928. Aamun Koitto 21–22, 1928.
 Somer, Yrjö, Kirkkokuntamme kirkolliskokoukset kuluneina 10 vuotena. Aamun Koitto 21–22, 1928.
 Suhola, Johannes, Sergei Solntsev. Karjalainen elämäkerrasto, Porvoo 1961.
 Struve, Nikita, Christians in Contemporary Russia, London 1967.
 Surakka, Aari, Suomen ortodoksisen kirkon historiallisia vaiheita, Sortavala 1936.

3. Lehdistö

Aamun Koitto 1918–1921.

SUMMARY

Veikko Purmonen, The Road of the Finnish Orthodox Church to Autonomy. The Election of an Assistant Bishop and Administrative reorganization as Problems in the Formative Period of the Autonomous Church of Finland in 1917–1921.

After the October Revolution and the declaration of Finnish independence (1917), the Finnish Orthodox diocese had to redefine its relations to the Mother Church. Since contacts with the Moscow Patriarchate were almost completely non-existent, it was no longer possible to function as a diocese of the Russian Church. On the other hand, the Government of Finland would not accept close co-operation with the Moscow Patriarchate given the new conditions.

Therefore, the administration of the Finnish Orthodox diocese was to be organized on the new basis. As the first step, the diocese had to be made autonomous; but the final goal was to be the autocephalous status of the Finnish Church. Accordingly, the national leaders of the Church with the support of the Government began to seek ecclesiastical independence. On November 26, 1918, the Senate of Finland gave a new statute by which the position of the Orthodox in the country was stabilized. On the basis of that statute the Church Council was formed, and in 1919, the first Extraordinary General Assembly was held. Archpriest Michael Kazansky was elected as national Assistant Bishop to the Russian minded Archbishop Seraphim. The Archbishop, and the other Russian leaders of the Finnish Church, strongly opposed the election of Kazansky, as well as all changes in the canonical status of the Finnish Church.

Because of this opposition, the canonical confirmation from Moscow was not received and the episcopal consecration of Kazansky had to be postponed. Finally, in February, 1921, Patriarch Tikhon and the Holy Synod of the Russian Church confirmed the election of Kazansky and, at the same time, on the basis of the statute of 1918, recognized the autonomy of the Finnish Church. However, Kazansky could not be ordained a bishop because of illness. He died in June, 1921, almost exactly two years after his election.

But the autonomy given by Patriarch Tikhon was recognized and »blessed« also by the Ecumenical Patriarchate, when the Finnish Church was received under its jurisdiction in 1923. At the same time, the content and limits of the autonomy were defined in a more detailed way. In this way, the Finnish Orthodox Church had reached one important intermediate aim on its road to independence.

Teuvo Laitila

VATSA, VAKAUMUS JA 'VUOSISATOJEN PIMEYS'

Ortodoksien asemasta ja kääntymisestä islamiin
osmanien valtakunnassa

'Uskottoman' asema osmanien valtakunnassa

Kreikkalaiset tai ahtaasti kreikkalaismieliset tutkijat ovat usein kutsuneet *turkokratian*, Turkin vallan aikaa Kreikan historian 'pimeiksi vuosisadoiksi'.¹ Tämän on katsottu pätevän myös uskontoon; tunteehan kreikkalainen ortodoksinen kalenteri lähes kaksisataa 'uusmarttyyriä' *turkokratian* ajalta.²

Sekä islamilainen traditio että eräät ortodoksiset länsimaiset tutkijat ovat kuitenkin korostaneet islamin (ja osmanien) suvaitsevaisuutta 'uskottomia' kohtaan. Diokletian piispa ja historioitsija Kallistos (Timothy Ware) esimerkiksi sanoo, että

»islam oli 1453 paljon suopeampi kristittyjä alamaisiaan kohtaan kuin Länsi-Euroopan kristityt olivat toisiaan kohtaan kuudennellatoista ja seitsemännellättoista vuosisadalla».

Piispa Kallistos perustelee väitettään osoittamalla, että Konstantinopolin valloittaja sulttaani Mehmet II (1451–1481) ei mitenkään pyrkinyt kääntymään toisuskoisia alamaisiaan; hänelle riitti, että he hyväksyivät hänet hallitsijakseen.³ Tähän voidaan tietysti huomauttaa, että sulttaanilla

¹ Ks. esim. Eliot 1908, 275; Finlay 1877, 8; Geanakoplos 1977, 12; Hadjiantoniou 1961, 138–139.

² Ks. esim. Constantelos 1978; Russell 1983.

³ Ware 1964, 1–2. Ks. myös Karpat 1986, 140.

oli hyvät poliittiset syyt olla suvaitseva, koska hän tarvitsi kristittyjä huolehtimaan moninaisista hallinnollisista tehtävistä ja ymmärsi, kuten historioitsija Apostolos Vakalopoulos asian ilmaisee, että »ortodoksisen kirkon hierarkia tarjosi valmiin koneiston kristittyjen miljoonain laumojen hallitsemiseksi».⁴

On vaikea sanoa, mitkä olivat esimerkiksi Mehmet II:n 'todelliset' motiivit. Hänen lähtökohtanaan oli Koraanilla (esim. 9:29) ja islamilaisella traditiolla perusteltu jako muslimeihin ja 'uskottomiin', joita kumpiakkin tuli islamilaisessa maassa hallita omien lakiensa ja säädöstensä mukaisesti. 'Uskottomat' jaettiin edelleen uskontokunnittain 'kansoihin' (*millet*). Kunkin 'kansan' sisäisistä asioista ja virallisesta kanssakäymisestä osmanihallinnon kanssa huolehti ko. uskontokunnan korkein hengellinen johtaja, ortodoksien eli *rūm milletin* tapauksessa Konstantinopolin patriarkka. Vastineeksi oikeudestaan säilyttää oma uskonsa *milletien* jäsenet maksoivat sulttaanille niin sanottua henkiveroa (*djizya*).⁵

Jako muslimeihin ja *milletien* 'suojeltaviin ihmisiin' (arabiaksi *dhimmî*, turkiksi *zimmî*), on peräisin Muhammadin ajoilta. Käytännössä merkittävin 'malli' muslimien ja ei-muslimien välisille sopimuksille näyttää olleen sopimus, jonka kalifi 'Umarin (634–644) sanotaan tehneen juutalaisten ja kristittyjen kanssa vallattuaan Jerusalemin 637, mutta joka ilmeisesti on peräisin sata vuotta myöhemmältä ajalta ja josta on olemassa useita hieman toisistaan poikkeavia muunnelmia. Yksi 'Umarin edikti' kuuluu seuraavasti:

»Kun te [arabit] tulitte luoksemme, me [juutalaiset, kristityt] pyysimme suojaa hengellemme, perheellemme, omaisuudellemme ja uskontomme ihmisille seuraavilla ehdoilla: maksaa auliisti [henki]vero ja nöyryyttää itsemme [ks. Koraani 9:29], olla estämättä ketään muslimia jäämästä kirkkoihimme yöllä tai päivällä, kestitä häntä siellä ja antaa ruokaa sekä avata hänelle ovet;

⁴ Vacalopoulos 1976, 101.

⁵ *Milletistä yleensä* ks. Binswanger 1977; Fattal 1958.

soittaa *nakuseja* ja [kreikaksi *simantron*, puu jota lyömällä kutsuttiin kirkkoon] vain hiljaisesti [myöhemmin kielto laajeni koskemaan myös kirkonkelloja] ja olla korottamatta ääntämme niissä [kirkoissa]; olla suojelematta niissä tai missään rakennuksissamme vihollistenne vakoojaa; olla rakentamatta kirkkoa, luostaria, erakkolaia tai keljaa tai korjata niitä, jotka ovat rappeutuneet [tämä kumottiin osmanien osalta Küçük Kaynarcan rauhansopimuksessa 1774]; olla kokoontumatta yhdessäkään muslimikorttelissa olevassa [kirkossa] tai muslimien läsnäollessa; olla harjoittamatta kuvainpalvontaa tai rohkaista siihen; olla näyttämättä ristiä kirkoissamme tai yhdelläkään muslimien tiellä tai torilla; olla oppimatta Koraania tai opettaa sitä lapsillemme; olla estämättä ketään sukulaistamme kääntymästä muslimiksi, mikäli hän haluaa; leikata hiuksemme otsalta; sitoa *zunnar* [tässä: vyö] vyötäröllemme; säilyttää uskontomme; olla muistuttamatta muslimeja pukeutumisessa, käytöksessä, satuloissa, sinettiemme kaiverruksissa [ettemme kaiverra niihin arabiaa]; olla käyttämättä heidän [muslimien] *kunyaansa* [sukulaisuusnimitys, joka osoittaa jonkun olevan sen ja sen henkilön isä]; kunnioittaa ja arvostaa heitä [muslimeja]; opastaa heitä heidän matkoiltaan; olla rakentamatta talojamme korkeammiksi [kuin heidän talonsa]; olla pitämättä ja kantamatta aseita ja miekkoja kaupungissa tai matkalla muslimien maassa; olla myymättä viiniä tai panna sitä esille; olla sytyttämättä tulia kuolleillemme teillä, joiden varsilla asuu muslimeja; olla korottamattamme ääntämme [hautajaisissamme] tai järjestää niitä muslimien lähellä; olla lyömättä muslimeja; olla pitämättä orjia, jotka ovat olleet muslimien omaisuutta. Me [juutalaiset, kristityt] määräämme nämä ehdot itsellemme ja uskonveljillemme. Sille joka kieltää ne, ei ole suojelestusta.»⁶

⁶ Siteerattu: Tritton 1970, 5–6.

Vaikka *millet*-järjestelmä sitoumuksineen toisaalta auttoi eri uskontokuntia säilyttämään omaa identiteettiään,⁷ se toisaalta, kuten edellä siteeratuista rajoituksista voidaan päätellä, asetti heidät 'toisen luokan' kansalaisen asemaan ja loi siten edellytyksiä kääntymiselle islamiin.⁸ Rajoituksista ongelmallisimpia lienevät käytännössä olleet ei-muslimeja koskeneet ylimääräiset verot,⁹ kirkkojen korjaamisen ja käytön rajoitukset ja kielto rakentaa uusia kirkkoja,¹⁰ sekä muslimien ja 'uskottomien' eriarvoisuus valtakunnallisen (islamilaisen) lain edessä ('uskottoman' todistus muslimia vastaan ei ollut pätevä).¹¹

Toisaalta 'suojellun henkilön' asema takasi islamilaisen käytännön mukaan omistajalleen persoonan ja omaisuuden periaatteellisen koskemattomuuden,¹² ja tätä myös valvottiin, varsinkin osmanien valtakunnan Euroopan-puoleisessa osassa.¹³ Täten, vaikka *millet*-järjestelmä *teoriassa* oli siihen kuuluville monessa suhteessa epätyydyttävä, käytäntö ei ollut yhtä yksiselitteinen.

Esimerkkinä voidaan tarkastella Khiosta, joka joutui sulttaanin alaisuuteen 1566. Koska se oli mm. hovissa eri herkkuihin käytettävän mastiksin suurtuottaja, sen asukkaille myönnettiin erinäisiä etuoikeuksia. Khioksen kristityillä oli mm.

»täysi vapaus rakentaa ja pyhittää kirkkoja [ilman kel-
lotapuleja]; kantaa ristiä ja ikoneja kulkueissaan kaduilla
ja järjestää [vapaasti] kaikki uskonnolliset menonsa.
Moskeijoita oli vain linnoitusten sisäpuolella. Turkkilaisia
oli kielletty käännyttämästä ['uskottomia'] paitsi

⁷ Ks. Karpat 1986, 142; Papadopoulos 1952, 8; Savramis 1968, 55; Ware 1964, 2.

⁸ Vrt. myös Barbaro 1969, 36; Fattal 1958, 99–112; Klebe 1920, 6–7; Schacht 1935, 44.

⁹ Ks. esim. Nedkoff 1942, 10–11, 22, 44; MOG 1921.

¹⁰ Ks. esim. Klebe 1920, 3–5; Laurent 1929, 401.

¹¹ Vryonis 1970, 296.

¹² Ks. esim. Fattal 1958, 73–74.

¹³ Ks. esim. Kraelitz 1921, 7; Ware 1964, 33–35; Zachariou 1971, 4–5; Zakythinos 1976, 53–55, 62.

milloin joku vapaaehtoisesti saapui [heidän luokseen] ilmaisten halunsa kieltää kristinuskonsa ja teki sen kristillisten viranomaisten läsnäollessa. Heille [’uskottomille’] oli annettu lupa hallita saarta viiden edustajan (*deputati*), kolmen kreikkalaisen ja kahden latinalaisen, kautta, joiden päätökset kaikkia kristittyjä koskevissa erimielisyyksissä eivät olleet alisteisia paikallisille turkkilaisille viranomaisille. Heidän talonsa olivat verovapaista. Heidän tuli maksaa [kollektiivisesti] vain henkivero [*djizya*] ja 5 000 piasterin puuvero. He saivat pukeutua kuten halusivat ja saivat käyttää kannuksia ratsastessaan. He saivat myös vapauden olla maksamatta tullia tavaroista, jotka saapuivat Çesimestä [kylä vastapäisellä Turkin rannikolla], mikäli he kykenivät osoittamaan, että tulli oli jo maksettu siellä; ja [lisäksi] saari sai viedä tullivapaasti tavaroita kaikkialle Mustallamerellä.»¹⁴

Miljoonat kääntyvät – Turkissa?

Turkkilainen historioitsija Halil Inalcik on arvioinut, että syntyvyyden lisääntymisestä huolimatta *rūm millet*iin kuuluvien kokonaismäärä laski *turkokratian* ensimmäisenä vuosikatana.¹⁵ Syynä tähän on nähty nimenomaan vapaaehtoinen tai eräissä tapauksissa pakon edessä tapahtunut kääntyminen islamiin. Sekä eräät kreikkalaiset että länsimaalaiset tutkijat näyttävät hyväksyvän tämän tosiseikkana. D. A. Zakithinos kirjoittaa, että

»vapaaehtoinen kääntyminen oli varsin yleistä Vähässä-Aasiassa erityisesti osmanivaltauksen ensi vuosina [siis 1300-luvulla], kun taas pakkokäännitys koski lähinnä niitä nuoria kristittyjä, jotka kasvatettiin sulttaanin vartioston jäseniksi tai hallintovirkamiehiksi.»¹⁶

¹⁴ A. M. Vlasto, *History of Chios* (London 1913); siteerattu: Zakythinos 1976, 54.

¹⁵ Inalcik 1973, 111. Vrt. Binswanger 1977, 64–65.

¹⁶ Zakythinos 1976, 19. Ks. myös Russell 1983, 36. Vrt. Rustem 1923, f. 161v.

Henry O. Dwight puolestaan esittää oletuksen, että monet oppimattomat henkilöt omaksuivat islamin joko käytännön syistä tai siten, että heidät petettiin lausumaan islamin 'uskontunnustus'. Dwightin mukaan

»kaikkialla Kaakkois-Euroopassa suuresta joukosta ihmisiä tuli muhamettilaisia. [Tämä johtui siitä, että] yksinkertaisesti sanomalla 'Ei ole muuta Jumalaa kuin Jumala, ja Muhammed on Jumalan lähettäjä' nämä ihmisparat saattoivat säästää omaisuutensa ja vaimonsa ja tyttärensä joutumasta vihollisen saaliiksi.»¹⁷

Sekä osmanien¹⁸ että ortodoksien¹⁹ historian tutkimuksen valossa näyttää siltä, että ennen varsinaisen osmanien valtion syntymistä, 1300-luvulla ja 1400-luvun alussa, esimerkiksi Vähän-Aasian ortodoksien parissa kääntyminen islamiin ei ollut harvinaista. Sen sijaan ainakin 1400-luvun jälkipuoliskolla ja 1500-luvulla kääntyminen harvinaistui ja uusien valloitetujen alueiden, kuten Kaakkois-Euroopan, 'uskottomien' kääntyminen ei saavuttanut sellaisia mittasuhteita kuin esimerkiksi Dwight antaa olettaa. 1600-luvun jälkipuoliskolta lähtien kääntyminen ainakin muiden kuin kreikkalaisten ortodoksien ja juutalaisten osalta näyttää kuitenkin jälleen lisääntyneen jopa kirkonmiesten keskuudessa.²⁰ Tähän viittaa myös se, että niin sanotuista uusmarttyyreistä arviolta 145 eli noin 7/8 sai surmansa vuosien 1600 ja 1839 välillä.²¹

Islamiin kääntymisen syitä

Vapaaehtoisen islamin omaksumisen syyt voidaan jakaa karkeasti kolmeen pääryhmään: poliittisiin, taloudellisiin ja so-

¹⁷ Dwight 1911, 234. Ks. myös Demerschwan 1923, 73–74; Russell 1983, 40–41.

¹⁸ Ks. esim. Wittek 1938, 48–50; Zachariou 1971, 1.

¹⁹ Ks. esim. Vryonis 1972.

²⁰ Ks. Arnold 1913, 160–161; Kissling 1961, 22–23, 26; Skendi 1980, 153–154; Teply 1968, 314–315; Zakythinos 1976, 20–21.

²¹ Ks. Constantelos 1978, 231–234; Russell 1983, 39.

siaalisiin syihin. Monissa tapauksissa vaikuttivat useammat syyt yhdessä.²²

Uskonto ja poliittinen asema

Poliittiset syyt voidaan muotoilla seuraavasti. Vaikkakaan kristillisyys (tai juutalaisuus) ei näytä olleen mitenkään ylittämätön este sosiaalisessa hierarkiassa etenemiselle,²³ ei-islamilaisten talonpojiston ja köyhälistön poliittiset vaikutusmahdollisuudet muutoin kuin oman *milletinsä* johtajan kautta näyttävät olleen varsin rajalliset. Kääntymisen islamiin voidaan katsoa ainakin teoriassa lisänneen heidän henkilökohtaisia vaikutusmahdollisuuksiaan.²⁴

Taloudelliset tekijät

Taloudellisten syiden, ennen muuta osmanien verotuksen, on usein sanottu olleen tärkein yksittäinen syy islamiin kääntymiselle.²⁵ Vaikka oletuksen voidaan katsoa pääpiirteissään pitävän paikkansa, se kaipaa kuitenkin täsmennystä, kuten edellä Khioksen yhteydessä jo todettiin.

Osmanien verotusjärjestelmä jakoi ihmiset kahteen pääluokkaan, veronmaksajiin ja veroista vapautettuihin, kuten upseerit, monet hallintovirkamiehet, erityisammattien harjoittajat ja vanhat ja köyhät, kaikki riippumatta siitä, mihin uskontokuntaan he kuuluivat.²⁶ Samoin sekä islamilaiset että

²² Ks. Clogg 1979, 22. Vrt. Hasluck 1929, 455; Skendi 1980, 154.

²³ Ks. esim. Laurent 1968, 269; Wittek 1938, 29.

²⁴ Vrt. Constantelos 1978, 219; Joannou 1960; Kraelitz 1921, 102, viite 5. Lisättäköön, että *turkokratian* ensimmäisten 170 vuoden aikana vain viisi kaikkiaan 49:stä suurvisiiristä oli varmasti turkkilaista alkuperää; monet olivat albanialaisia, kreikkalaisia tai serbialaisia käännynnäisiä. Ks. Russell 1983, 37.

²⁵ Ks. esim. Gerlach 1974, 272; Vacalopoulos 1976, 31.

²⁶ Ks. esim. Barkan 1958, 14–15; Hertz 1979, 150–151; Nedkoff 1942, 43–49.

muut uskonnolliset instituutiot kuten luostarit oli kokonaan tai osittain vapautettu sulttaanille maksettavista veroista ja oikeutettu keräämään veroja omiin tarpeisiinsa.²⁷ Pääosa maasta oli vuokrattu 'feodaaliherroille' (*sipāhīt*), jotka alkuaan olivat sotilasaatelistoa. *Sipāhīen* mailla asuvat talonpojat maksoivat uskonnostaan riippumatta heille veroa maan käytöstä ja 'kymmenyksiä' sen ja karjan tuotosta. Näillä *sipāhīt* puolestaan maksoivat veroa sulttaanille.²⁸

Tämä järjestelmä jakoi ortodoksit (ja ei-muslimit yleisemminkin) kolmeen yhteiskunnalliseen pääluokkaan. Ensimmäisen ryhmän muodostivat uskonnolliset yhteisöt ja instituutiot, esimerkiksi luostarit, sekä korkeammat uskonnolliset virkamiehet (patriarkat, metropoliitat), jotka toisinaan omistivat huomattavia tiluksia. Toisena ryhmänä voidaan pitää rikasta (kaupunkilais-)väestöä, kuten hallintovirkamiehiä ja kauppiaita, jotka usein omistivat tai olivat saaneet 'läänityksenä' eri kokoisia maatiloja. Kolmannen ryhmän muodostivat tavalliset ihmiset, maatyöläiset ja käsityöläiset, jotka omistivat hyvin vähän tai eivät lainkaan maata, sekä orjat – joista osa oli muslimeja – jotka eivät luonnollisestikaan omistaneet maata.²⁹ Vaikka mitään varmuutta asiasta ei ole, käytettävissä olleen aineiston pohjalta näyttää siltä, että sekä kääntyminen että omassa uskossa pitäytyminen sai näkyvimmit muodot kolmannessa ryhmässä; pääosa uusmarttyyreitä on nimenomaan 'tavallisia ihmisiä'. Tämä näennäinen paradoksi selittyy ainakin osaksi sillä, että marttyyriuteen johtaneet syyt, joihin jäljempänä palaan, näyttävät olleen paitsi kristittyjen ja muslimien välisissä myös kristittyjen keskinäisissä ristiriidoissa, kilpailussa ja kateudessa, jolloin kristitty saattoi ilmi antaa uskonveljensä muslimeille vaikkapa Profeetan pilkkaamisesta (mikä oli kuolemanrangaistuk-

²⁷ Ks. esim. Cvetkova 1978; Scheel 1943; Zachariou 1971.

²⁸ Ks. esim. Cvetkova 1978, 8, 13–27; Inalcik 1972, 338–342; Miller 1921, 356–357; MOG 1921, 37–43.

²⁹ Ks. Cvetkova 1978, 5; Lawless 1977, 514–515; Skendi 1980, 152; Vacalopoulos 1976, 8, 11.

sen uhallalla kielletty³⁰), kun taas kääntymisen tavoitteena oli esimerkiksi saavuttaa henkilökohtaista hyötyä tai voittaa uskontokuntien, valtion ja yksilön välinen ristiriita.³¹

'Uskottoman' yksilön ja islamilaisen yhteisön välistä ristiriitaa ei kuitenkaan ole syytä liioitella, vaikka *sipāhīt* ilmeisesti verottivatkin, Mehmet II:n lainsäädännöstä huolimatta,³² varsinkin heikon keskushallinnon aikana ei-muslimeja raskaammin kuin muslimeja. Suhteellisesti kaikkia tasapuolisesti koskevan verotuksen puuttuessa alueelliset erot olivat suuria, eikä 'uskottomien' asema ollut automaattisesti huonompi kuin muslimimaatyöläisen.³³

Jos muslimien harjoittamaa 'uskottomien', esimerkiksi ortodoksien, taloudellista riistoa ei voida ilman muuta pitää syynä ortodoksien kääntymiseen, voidaan kysyä, onko olemassa muita taloudellisia tekijöitä, jotka olisivat voineet johtaa kääntymiseen.

Yksi tässä yhteydessä varsin vähän harkittu taloudellinen tekijä ovat ortodoksien papeille, metropoliitoille, patriarkalle ja luostareille suorittamat erilaiset maksut ja verot, joista osa oli sulttaanin velvoittamia, osa perustui kirkolliseen käytäntöön ja lainsäädäntöön. Esimerkiksi asettaessaan 'keisarillisella käskykirjeellä' (*berat*) virkaansa Larissan metropoliitan vuonna 1604, sulttaani oikeutti hänet keräämään hiippakuntalaisiltaan varoja mm. (Konstantinopolin) patriarkan velkojen maksuun, omaan elatukseensa, kirkollisten juhlien järjestämiseen sekä erilaisten verojen ja rituaalien toimittamismaksujen muodossa.³⁴ 'Uskottomia' eivät toisin sanoen verottaneet vain muslimit, vaan myös heidän oma hengellinen johtonsa. Yhtenä (taloudellisena) syynä kääntymiseen voitaneen siksi pitää pyrkimystä välttää tätä kaksinkertaista verotusta.

³⁰ Ks. Horster 1935, 74–75.

³¹ Ks. esim. The Acts 1962; Constantelos 1978.

³² Ks. MOG 1921.

³³ Ks. Inalcik 1972, 339–342; Nedkoff 1942, 25–28; Vacalopoulos 1976, 18, 20. Vrt. Karpat 1986, 136.

³⁴ Draganović 1937, 563–564; Herman 1939, 482.

Lasten rekrytointi

Kenties tunnetuin kristittyjen³⁵ maksama vero, joka samalla oli yksi käännättämisen muoto, oli 'janitsaarivero', joka oli osa niin sanottua lapsiveroa (*devşirme*).³⁶

Janitsaarit³⁷ olivat kristittyjä maalaispoikia Rumeliasta ja Anatoliasta,³⁸ jotka paikallisen *kādīn* avulla rekrytoitiin sulttaanin palvelukseen, aluksi noin joka viides vuosi, myöhemmin epäsäännöllisesti. Heidät kasvatettiin islamiin ja koulutettiin valiosotilaiksi nimenomaan sulttaanin käyttöön.³⁹

Janitsaarivero aiheutti kristittyjen parissa lukuisia mella-koita ja kapinointia esimerkiksi Pohjois-Ipiroksessa ja Albanias-
niassa, mutta janitsaarien avulla levottomuudet kukistettiin.⁴⁰ Janitsaariverosta on sanottu, että se oli yksi »inhottavimmista veroista, joita kristityt koskaan maksoivat osmanihallitsijoilleen». ⁴¹ Väitteessä lienee perää, mutta asialla on kaikesta huolimatta valoisampikin puolensa, koska janitsaariksi tulo merkitsi myös etenemistä osmanien sosiaalisessa hierarkiassa, varsinkin sen jälkeen kun sulttaari Süleymän II (1520–1566) salli heidän mennä naimisiin ja kun hänen seuraajansa Selim II (1566–1574) antoi heille luvan värvätä poikansa janitsaarijoukkoihin tai valtionhallinnon tai hovin pal-

³⁵ Ilmeisesti ainakin armenialaiset ja juutalaiset olivat vapautettuja tästä verosta. Ks. Dernschwam 1923, 60; Shaw 1977, 114.

³⁶ 'Lapsiverosta' yleisesti ks. esim. Greaves 1737, 653–665.

³⁷ Janitsaareista on kirjoitettu runsaasti ja ristiriitaisesti. Ks. esim. Hasluck 1929, 484–487; Papadopoulos 1924, 168–172; Promontorio 1957, 36–37; Sugar 1977, 57–58; Wright, »Introduction» (teoksessa Mehmed 1935); Vryonis 1971, ch. XII.

³⁸ Tämä ei ole täysin varmaa. Esim. Rycaut (1675, 336) sanoo, että Aasia oli vapautettu janitsaariverosta. – Janitsaarien lukumäärä nousi Mehmet II:n aikana 5 000:stä 10 000:een ja Süleymän II:n aikana 16 000:een mieheen. 1600-luvun alussa heitä oli jo noin 37 000. Ks. Inalcik 1970, 301; Shaw 1977, 79. Virallisesti koko järjestelmä lakkautettiin 1826. On arvioitu (Miller 1921, 364), että kaikkiaan puolesta miljoonasta miljoonaan kristittyä värvättiin janitsaareiksi (ja kääntyi tai käännetyttiin islamiin).

³⁹ Ks. Inalcik 1970, 301; Vacalopoulos 1976, 35–38; Zakythinos 1976, 23.

⁴⁰ Ks. Zakythinos 1976, 26–27.

⁴¹ Spiridonakis 1977, 131. Ks. myös Kyriakos 1902, 10–11.

velukseen.⁴² Ainakin periaatteessa janitsaarien velvollisuuksiin kuului myös suojella kristittyjä (ja juutalaisia) muslimien mahdollisilta väkivaltaisuuksilta.⁴³

Sosiaalinen paine

Merkittävä tekijä islamiin kääntymisessä oli edellä sanotun lisäksi – ja usein siihen liittyen – ympäristön sosiaalinen paine, jota loivat sekä tarkoituksellisesti että tarkoituksetta niin osmanihallinto kuin kristittyjen musliminaapuristo.⁴⁴ Erityisesti alueilla, joilla kristityt muodostivat vähemmistön, kuten Vähässä-Aasiassa, oli usein helpompaa elää edes nimellisesti muslimina ja välttyä samalla kantamasta 'suojellun henkilön' asemaa osoittavia ulkoisia tunnusmerkkejä, kuten tietynlaista päähinettä tai vyötä.⁴⁵ Yhden perheenjäsenen kääntyminen muslimiksi merkitsi 'sisältä päin' tulevaa painetta muulle perheelle; tällainen tilanne syntyi esimerkiksi kristityn naisen mennessä naimisiin muslimin kanssa (tällöin hänen oli myös omaksuttava miehensä uskonto).⁴⁶ On myös sanottu, että muslimien ankara pitäytyminen uskonnollisiin rituaaleihinsa, ennen muuta rukoukseen, ja heidän moraalinsa (pidättäytyminen viinistä, kurinalainen käytöksensä jne.), jota monet ulkomaalaiset vierailijat ihailivat, olisi saanut kristityt tuntemaan itsensä 'eettisesti alemmiksi' ja siten vaikuttanut heidän kääntymiseensä 'henkisesti korkeampaan' uskontoon.⁴⁷ Sulttaanin sotilaallisten voittojen on myös arveltu saaneen kristityt kysymään itseltään, voisiko Jumala sallia muslimien olla voittoisia ilman hyvää syytä.⁴⁸

⁴² Ks. Shaw 1977, 113–115; Steinach 1881, 225–226; Sugar 1977, 55–59; Wild 1964, 295.

⁴³ Ks. Betzek 1979, 30–31; Busbecq 1927, 8.

⁴⁴ Ks. Horster 1935, 67; Lüdeke 1770, 80–81, 90–91.

⁴⁵ Vrt. Clogg 1979, 22; Vacalopoulos 1976, 42, 56–57, 153. Ks. myös Russell 1983, 40.

⁴⁶ Ks. Kissling 1961, 22; Pichler 1864, 420.

⁴⁷ Ks. esim. Pichler 1864, 498; Smelin 1873, 19; Wild 1964, 329.

⁴⁸ Ks. Arnold 1913, 169–175; Lubenau 1914, 165.

Osmanien alamaisina elävien vapaiden kristittyjen ohessa sosiaalista – ja ehkä muutakin – painostusta islamiin kääntymiseksi kohdistettiin tuntemattomassa määrin orjiin ja sotavankeihin.⁴⁹ Ainakin joissakin tapauksissa kääntymisestä tehtiin julkinen tapahtuma, kenties siksi, ettei käännynäinen luopuisi uudesta uskostaan. Brüning esimerkiksi kertoo, että 1600-luvun alussa vastikään kääntynyttä saatettiin kuljettaa pitkin Istanbulin katuja ja hänen edellään juoksi joku huutaen: Tulkaa hyvät ihmiset katsomaan uutta muslimia!⁵⁰

Kryptokristillisuus ja uusmarttyyrit

Kryptokristillisuus

Vapaaehtoisen ja eri tavoin pakolla aikaansaatuisten vakauksellisten kääntymysten ohessa koko *turkokratian* ajan esiintyi piilo- tai kryptokristillisyyttä; julkisesti islamin omaksuneet kristityt säilyttivät salassa kristillisyytensä.⁵¹ Piilokristillisyyttä on tavattu mm. eteläisestä Albaniasta, Pontoksen alueelta Mustanmeren etelärannalta, Kreetalta ja Kyprokselta, toisin sanoen monilta sellaisilta alueilta, joilla kääntyminen islamiin oli virallisesti varsin runsasta.⁵² Myös ortodoksinen kirkko näyttää ainakin ajoittain rohkaisseensa jäseniään kryptokristillisyyteen.⁵³ Ilmiön laajuudesta, merkityksestä ja pysyvyydestä on kuitenkin esitetty niin monia keskenään ristiriitaisia näkemyksiä, että varmuudella ei voida sanoa muuta kuin että se ilmiönä on ollut olemassa.

⁴⁹ Ks. esim. Binswanger 1977, 314; Busbecq 1927, 102; Smelin 1873, 7–8, 12–25.

⁵⁰ Breüning 1612, 75.

⁵¹ Kryptokristillisyydestä ks. Dawkins 1933; Skendi 1980, 233–234. Vrt. Vryonis 1971, ch. XI, 10.

⁵² Ks. Dawkins 1933, 251–254, 257–260, 267, 270; Papadopoulos 1924, 177–178; Skendi 1980, 237–239. Vrt. Hasluck 1929, 469. Monet Kyproksen kryptokristityistä näyttävät olleen katolisia.

⁵³ Clogg 1979, 22–23; Russell 1983, 48–49; Zakythinos 1976, 22–23, erityisesti viite 10.

Uusmarttyyrit

Käsitteellä 'uusmarttyyrit' tarkoitetaan tavallisesti ikonoklastien aikana ja sen jälkeen uskonsa vuoksi tai puolesta kuolleita pyhiä ihmisiä,⁵⁴ mutta rajaan käsitteen kattamaan vain turkinvallan ajan ortodoksimarttyyreitä. Heitä näyttää tilastosta riippuen olevan virallisesti 162⁵⁵ tai 172.⁵⁶ Kuten edellä todettiin, pääosa heistä menehtyi vuosien 1600 ja 1839 välillä eli osmanien valtakunnan rappeutumisen aikana ennen valtakunnan voimakasta länsimaistumista.

Maantieteellisesti tarkastellen valtaosa uusmarttyyreistä oli kotoisin joko Konstantinopolin seudulta (14) tai eri puolilta nykyistä Kreikkaa; Makedoniasta (15), Traakiasta (13), Ipiroksesta (12), Peloponnesokselta (16), Kreetalta (12) ja muilta Egeianmeren saarilta (19); vain 24 oli kotoisin Vähästä-Aasiasta. Ammatiltaan he olivat tavallisia pappeja (34), käsityöläisiä (24), kauppiaita (13), maanviljelijöitä (12). Tärkein syy marttyyrikuolemaan näyttää olleen luopuminen kristinuskosta islamiin ja paluu takaisin tai luopuminen islamista kristinuskoon; tällaisia tapauksia on noin 50. Muita tärkeitä syitä olivat kristillisen lähetystyön tekeminen tai 'propagandan' (16) ja poliittisen tai sosiaalisen agitaation harjoittaminen (16).⁵⁷

On vaikea sanoa, missä määrin uusmarttyyrius kertoo ihmisten vakaumuksellisuudesta ja missä määrin on kyse ihmisten välisistä taloudellisista, poliittisista, sosiaalisista tai henkilökohtaisista kiistoista. Jälkimmäiseen suuntaan näyttäisi viittaavan se, että uusmarttyyrien valtava enemmistö on kotoisin osmanien valtakunnan eurooppalaisista osista, alueilta, joilla muslimit olivat vain pieni vähemmistö. Toinen mahdollisuus on, että muslimit kokivat elävänsä täällä sosiaalisen paineen alla ja kääntyivät siksi kristinuskoon. Mo-

⁵⁴ Russell 1983, 39.

⁵⁵ Russell 1983, 39.

⁵⁶ Constantelos 1978, 224, 232.

⁵⁷ Constantelos 1978, 231–234.

lemmat tulkinnat voidaan rivien välistä lukea myös seuraavasta uusmarttyyrikertomuksesta, vaikka sen ilmeisenä tehtävänä onkin ollut lujittaa ortodokseja heidän uskossaan (paralleelisuus Kristuksen kärsimyshistorian kanssa on ilmeinen). Kertomuksen mukaan P. Jordan, joka »todisti Herrasta toisena helmikuuta 1650», oli kotoisin Trapezuntista, ammatiltaan kupariseppä Galatassa, Konstantinopolissa, naimisissa, 40-vuotias. Eräänä P. Jumalansynnyttäjän temppelissäkäynnin päivänä (21.11.) hän

»oli juhlimassa muutaman maanmiehensä ja ammattiveljensä kanssa. Hänen työpajassaan he [pelasivat ja] tekivät pilaa [sulttaanista]. Ja yksi heistä sanoi pilkallisesti kreikaksi: 'Pyhä Nikolaos, kavala, auta minua voittamaan.' Jordan vastasi hänelle tehden samoin pilaa heidän Profeetastaan [Muhammadista]. Lopulta . . . jokainen meni omaan kotiinsa.

Mutta [seuraavana] aamuna yksi heistä meni ja osti *fetvan* [islamilaisen lainoppineen tulkinta siitä, mitä laki sanoo tietystä kysymyksestä], jossa sanottiin, että kuka hyvänsä loukkaa Profeettaa, [hänet] on surmattava. Saatuaan tietää tämän Jordan pakeni erään huomattavan ammattiveljensä luokse. Silloin turkkilaiset hankkivat toisen *fetvan*, [jonka mukaan] kuka hyvänsä turkkilainen, joka piilottaa kristityn, joka on loukannut [Profeettaa], on myös katsottava roomalaiseksi [so. kreikkalaiseksi] ja uskottomaksi.

Tämän jälkeen he menivät visiirin luo ja hänen käsystään he toivat hänet [Jordanin] ja todistivat häntä vastaan sanoen hänen loukanneen heidän Profeettaansa.

Ja visiiri sanoi hänelle: 'Mies, heidän todistuksensa nojalla menetät pääsi, ellet käänny turkkilaiseksi [so. muslimiksi]. Jos ryhdyt turkkilaiseksi, kunnioitan sinua suuresti.' (Mutta tämän hän sanoi, koska hän tiesi edeltä hänen valintansa.)

Mutta siunattu Jordan huusi rohkeasti suurella äänellä: 'En kiellä rakkainta Jeesusta Kristusta. Mieluummin

uskon häneen ja tunnustan hänet tosi Jumalaksi. Pyydän teitä vain antamaan minulle luvan mennä kauppaani ja sopia asioistani ja sitten tapahtukoon tahtonne.'

Visiiri määräsi 'prefektin' viemään hänet kauppaansa pyyntönsä mukaan ja sitten mestaamaan hänet. Ja hän meni ja sopi asiansa työtovereidensa kanssa ja otti viimeiset jäähyväiset kristityiltä [ystäviltään ja omaisiltaan] ja määräsi heitä antamaan hänen tavaroistaan kirkoille, luostareille ja orvoille hänen sielunsa vuoksi.

Tämän jälkeen he veivät hänet mestattavaksi. Ja hän juoksi kadulla iloisesti kuin janoinen muuttava hirvi vesilähteelle kiittäen Jumalaa että Hän oli nähnyt hänet marttyyriyden arvoiseksi ja ottaen vastaan jäähyväisiä kaikilta kadulla kohtaamiltan, niin vanhoilta kuin nuorilta.

Oli ihmeellistä nähdä, ettei hän pelännyt tai säikkynyt ja ettei hänen ulkomuotonsa muuttunut, vaan hän käveli pikemminkin iloisesti.

Niin hän saapui paikalle, jossa 'mestaaja' (küçük karami), määräsi hänet polvistumaan mestatakseen hänet. Silloin visiirin [lähettämä] 'kersantti' (çavuş) saapui ja sanoi salaa marttyyrille: 'Visiiri sanoo sinulle: »Sääli elämäsi ja tunnusta vain suullasi kääntyväsi muslimiksi, [ja] mene sitten minne haluat ja elä kristittyinä.»'

Mutta marttyyri vastasi hänelle: 'Kiitän visiiriä, mutta en koskaan tule tekemään niin.'

Ja niin siunattu painoi päänsä ja teloittaja leikkasi sen irti. Yöllä hänen sukulaisensa ja ystävänsä menivät ja antoivat 'prefektille' rahaa ja ottivat hänen ruumiinsa ja hautasivat sen kunniallisesti Beyoğluun [Galataan] Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen kunniaksi. Aamen.»⁵⁸

⁵⁸ The Acts 1962, 116–117.

Pimeitä vuosisatoja?

Palattakoon vielä lopuksi alussa esille otettuun kysymykseen *turkokratian* ajan 'pimeydestä'.

Edellä esitetyn pohjalta ei ole mahdollista langettaa yleistä, koko turkinvallan ajan kattavaa 'tuomiota' ortodoksien asemasta, mutta ainakin aikakauden alkupuoli ei ole niin synkkä kuin toisinaan on esitetty. Erityisesti tämä pitää paikkansa sulttaanin hallinnon ja Konstantinopolin patriarkaatin palveluksessa olleista kreikkalaisista.⁵⁹ 'Tavallisen rahvaan' asemasta ei ole käytävissä yhtä lailla tietoja. Tiedetään kuitenkin, että esimerkiksi Mehmet II ja Süleymän II pyrkivät suojelemaan alamaisiaan mm. kieltämällä sotilasaatelistoja (*sipāhī*) painostamasta tai vainoamasta maatyöläisiään.⁶⁰ Ja Murat IV (1623–1640) teloitutti noin 1637 muutamia anatolialaisia 'maaherrojaan' (*sançak bey*), koska he »painostivat maalaisväestöä».⁶¹

Yleisesti ottaen yläluokan kaupunkilaisen ortodoksiväestön asema oli sidoksissa kauppaan, joka pääosin oli heidän käsissään.⁶² Vaikka kreikkalaisen yläluokan taloudellisen ylivallan merkitystä onkin toisinaan epäilty,⁶³ sen aineellista hyvinvointia varsinkin 1600-luvun lopulta lähtien ei ole juurikaan asetettu kyseenalaiseksi. Sen sijaan henkisen kulttuurin osalta on, kuten sanottu, puhuttu 'pimeistä vuosisadoista'. Kreikkalaiset itse ovat mm. sanoneet, että *turkokratian* aikana »[kreikkalaisen] papiston henkinen taso oli... varsin alhainen».⁶⁴ Jotkut ovat viitanneet aikakauden 'aivovuotoon'

⁵⁹ Ks. Meienberger 1973, 66, viite 34; Papadopoulos 1952, 150; Shaw 1977, 58, 113; Spuler 1935, 175; Wild 1964, 334. Finlay (1877, 40, viite 2) huomauttaa, että »tapa täyttää korkeimmat virat 'lapsiverosta' kasvatetuilla takasi heille etusijan siinä määrin, että Osman passaa ei 1582 nimitetty suurvisiiriksi vain siksi, että hän oli syntyperältään turkkilainen».

⁶⁰ Vacalopoulos 1976, 15. Ks. myös Inalcik 1973, 73–74; Shaw 1977, 87.

⁶¹ Vecihi f. 5r. (teoksessa Atsiz 1977).

⁶² Baştav 1977, 10–12; Runciman 1968, 291, 363; Shaw 1977, 66–67; Vacalopoulos 1976, 267.

⁶³ Vrt. Inalcik 1970, 306; 1973, 49–50, 127.

⁶⁴ Savramis 1968, 68. Samaa sanovat Finlay (1877, 38) ja Kyriakos (1902, 74).

länteen, lähinnä Italiaan, yhtenä hengellisen ja henkisen tason madaltumisen merkinä – mutta ovat tavallisesti unohtaneet mainita, että monet ulkomaille opiskelemaan lähteneistä kreikkalaisista palasivat takaisin.⁶⁵ Ajatus 'pimeistä vuosisadoista' saa kuitenkin tukea siitä tosiseikasta, että niin sanottua Konstantinopolin patriarkaatin 'akatemiasia' lukuunottamatta pidempiaikaista korkeamman asteen opetusta ei ortodokseille ollut tarjolla ennen 1700-lukua, ja että kreikankielinen kirjallisuus oli pitkään tuotava ulkomailta, ennen muuta Venetsiasta, ulkokreikkalaisen oppineisuuden keskuspaikasta.⁶⁶

Turkinvallan ajan 'pimeys' tai 'valkeus' riippuu kuitenkin paljolti siitä, mihin sitä verrataan. 'Pimeistä vuosisadoista' puhuvat ajattelevat ilmeisesti vertauskohtana klassisen ajan Ateenaa. Mielekkäämpää olisi kuitenkin verrata *turkokratian* ajan ortodoksian tilaa saman ajan kristittyyn Eurooppaan. Voi olla, että piispa Kallistos (Ware) liioittelee kirjoittaessaan, että »luku- ja kirjoitustaitoisten kreikkalaisten määrä turkkilaisaikana oli luultavasti yhtä suuri kuin minkä tahansa saman ajan eurooppalaisen kansan»,⁶⁷ mutta luultavasti muutos ei koko kansan osalta ollut esimerkiksi keskibysanttilaiseen aikaan verrattuna kovin suuri, vaikka 'oppineisuuden hirmuja' lieneekin ollut vähemmän.⁶⁸ Kaiken 'pimeyden' keskellä loistaa kuitenkin valo.

⁶⁵ Ware 1964, 7.

⁶⁶ Ks. Clogg 1979, 36; Runciman 1968, 208, 216–217; Vacalopoulos 1976, 151–152, 156.

⁶⁷ Ware 1964, 6. Ks. myös Knös 1962, 395.

⁶⁸ Vrt. Runciman 1968, 219–220.

KIRJALLISUUS

- »The Acts of Neomartyrs, II–III.« *The Greek Orthodox Theological Review* 7:1–2 (1962).
- Arnold, T. W. *The Preaching of Islam. A History of the Propagation of the Muslim Faith.* London 1913.
- Atsiz, Burga, *Das Osmanische Reich um die Mitte des 17. Jahrhunderts. Nach dem Chroniken des Vecihi (1637–1660) und des Mehmed Halifa (1633–1660).* Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients 21. München 1977.
- Barbaro, Nicolo, *Diary of the Siege of Constantinople 1453.* Tr. by J. R. Jones. New York 1969.
- Barkan, Ömer Lufti, »Essai sur les données statistiques des registres de recensement dans l'empire ottoman aux XVe et XVIe siècles.« *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 1 (1958).
- Baştav, Şerif, »Greeks under the Ottoman Rule.« *Diş politika/Foreign Policy* 6:1 (1977).
- Betzek, Jacob von, *Gesandtschaftsreise nach Ungarn und die Türkei im Jahre 1564/65.* Hg. und bearbeitet von Karl Nehring. Veröffentlichungen des Finnisch-Ugrischen Seminars an der Universität München, Serie C, Bd 10. München 1979.
- Binswanger, Karl, *Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime im osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts. Mit einer Neudefinition des Begriffes 'Dimma'.* Diss. Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients 23. München 1977.
- Breüning, Hanns Jacob, *Orientalische Reyss . . .* Strassburg 1612.
- Busbecq, Ogier Ghiselin de, *The Turkish Letters . . . Newly tr. from the Latin . . .* by Edward Seymour Forster. [Lyhennetty laitos.] Oxford 1927.
- Clogg, Richard, *a Short History of Modern Greece.* Cambridge 1979.
- Constantelos, Demetrios J., »The 'Neomartyrs' as Evidence for Methods and Motives Leading to Conversion and Martyrdom in the Ottoman Empire.« *The Greek Orthodox Theological Review* XXIII:3–4 (1978).
- Cvetkova, Bistra A., *Les institutions ottomanes en Europe.* Akademie de Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der orientalischen Kommission XXXII. Wiesbaden 1978.
- Dawkins, R. M., »The Crypto-Christians of Turkey.« *Byzantion* VIII (1933).
- Dernschwam, Hans, *Hans Dernschwam's Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553/55) . . .* Hg. und erläutert von Franz Babinger. *Studien zur Fugger-Geschichte* 7. München/Leipzig 1923.
- Draganović, K. S., »Massenübertritte von Katholiken zur 'Orthodoxie' im

- kroatischen Sprachgebiet zur Zeit der Türkenherrschaft.» *Orientalia Christiana Periodica* III (1937).
- Dwight, Henry O., »Constantinople as a Centre of Islam.» *The Moslem World* I:3 (1911).
- Eliot, Charles, *Turkey in Europe*. London 1908.
- Fattal, Antoine, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*. Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth X. Beyrouth 1958.
- Finlay, George, *A History of Greece...*, vol. V. Ed. by H.F. Tozer. Oxford 1877.
- Geanakoplos, Geno J., »Religion and Nationalism in the Byzantine Empire and After: Conformity or Pluralism.» *The Greek Orthodox Theological Review* XXII:1 (1977).
- Gerlach, Stephan, *Stephan Gerlachs dess Aeltern Tage=Buch...* Hg. von Samuel Gerlach. Franckfurth am Mayr. 1674.
- Greaves, John, *A Description of the Grand Seignor's Seraglio, or, Turkish Emperor's Court*. *Miscellaneous works of Mr. John Greaves...*, vol. II. Published by Thomas Birch. London 1737.
- Hadjiantoniou, George A., *Protestant Patriarch. The Life of Cyril Lucaris (1572–1638), Patriarch of Constantinople*. Richmond, Virginia, 1961.
- Hasluck, F.W., *Christianity and Islam under the Sultans*, vol. II. Ed. by Margaret M. Hasluck. Oxford 1929.
- Herman, E., »Das bishöfliche Abgabenwesen im Patriarchat von Konstantinopel vom XI. bis zur Mitte des XIX. Jahrhunderts.» *Orientalia Christiana Periodica* V (1929).
- Hertz, A. Z., »Muslims, Christians and Jews in Sixteenth-century Ottoman Belgrade.» Abraham Ascher et al., (eds.), *The Mutual Effects of the Islamic and Judeo-Christian Worlds: The East European Pattern*. Brooklyn College Studies on Society in Change 3. Brooklyn, N. Y. 1979.
- Horster, Paul, *Zur Anwendung des islamischen Rechts im 16. Jahrhundert. Die »juristischen Darlegungen« (Ma'rūzāt) des Schejch ül-Islam Ebū Su'ud (gest. 1574)*. Hg., übersetzt und untersucht von Paul Horster. *Bonner Orientalische Studien* 10. Stuttgart 1935.
- Inalcik, Halil, »The Rise of the Ottoman Empire.» *The Cambridge History of Islam* I. The Central Islamic Lands. Cambridge 1970.
- »The Ottoman Decline and its Effects upon the *Reaya*.» Henrik Birnbaum & Speros Vryonis Jr. (eds.), *Aspects of the Balkans. Continuity and Change*. Slavistic Printings and Reprintings 270. The Hague/Paris 1972.
- The Ottoman Empire. The Classical Age 1300–1600*. Tr. by Norman Itzkowitz & Colin Imber. London 1973.
- Joannou, P., »Crosswesir Ahmet Herzeg Geheimchrist im Hof des Sultans zu Istanbul.» *Orientalia Christiana Periodica* XXVI (1960).

- Karpat, Kemal H., »Ottoman Views and Policies Toward the Orthodox Christian Church.« *The Greek Orthodox Theological Review* 31:1–2 (1986).
- Kissling, H.J., »Das Renegatentum in der Glanzzeit des Osmanischen Reiches.« *'Scientia' (Rivista di scienza)* XCVI (1961).
- Klebe, Fritz, Beiträge zur islamischen Rechtspraxis gegenüber Nichtmuslimen, nach türkischen Urkunden aus dem 16. Jahrhundert. [Diss., Zusammenfassung.] Kiel 1920.
- Knös, Börje, L'Histoire de la littérature néo-grecque, La période jusqu'en 1821. *Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Graeca Upsaliensia* 1. Stockholm 1962.
- Kraelitz, Friedrich, Osmanische Urkunden in türkischer Sprache aus der zweiten Hälfte des 15 Jahrhunderts. Ein Beitrag zur osmanischen Diplomatie. Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil. Hist. Klasse, Sitzungsberichte, 197. Band, 3. Abhandlung. Wien 1921.
- Kyriakos, A. Diomedes, Geschichte der Orientalischen Kirchen von 1453–1898. Autorisierte Übersetzung, nebst einem Vorworte von Erwin Rausch. Leipzig 1902.
- Laurent, V., »Les chrétiens sous les sultans (1553–1592). Un recueil des documents turcs.« *Echos d'Orient* 32:4 (1929).
»Les faux de la diplomatie patriarcale. La lettre de Sophrone Ier en faveur de l'archonte Georges Pólos (août 1464).« *Revue des Etudes Byzantines* XXVI (1968).
- Lawless, Richard I., »The Economy and Landscapes of Thessaly During Ottoman Rule.« *A Historical Geography of the Balkans*, ed. by Francis W. Carter. London/New York 1977.
- Lubenau, Reinhold, Beschreibungen der Reisen des Reinhold Lubenau. Hg. von W. Sahn. Mitteilungen aus der Stadtbibliothek zu Königsberg i.Pr., IV–V. Königsberg i Pr. 1914.
- Lüdeke, Christopher Wilhelm Glaubenswürdige Nachrichten von dem Türkischen Reiche . . . Leipzig 1770.
- Mehmed passâ, Ottoman Statecraft. The Book of Council for Vezirs and Governors (*Nasâ'ih ül-vüzera ve'l-ümera*) of Sari Mehmed Pasha, the Defterdâr. Turkish text with Introduction, Translation, and Notes by Walther Liwingston Wright, Jr. *Princeton Oriental Texts* II. Princeton 1935.
- Meienberger, Peter, Johan Rudolf Schmid zum Schwarzenhorn als kaiserlicher Resident in Konstantinopel in den Jahren 1629–1643. Ein Beitrag zu Geschichte der diplomatischen Beziehungen zwischen Österreich und der Türkei in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. *Geist und Werk der Zeiten* 37. Frankfurt/M.
- Miller, William, *Essays on the Latin Orient*. Cambridge 1921.
[MOG,] Mitteilungen zur osmanischen Geschichte 1:1. Hg. von F. Kraelitz

- & Paul Wittek. Wien 1921.
- Nedkoff, Boris, Die Ġizyz (Kopfsteuer) im osmanischen Reich. Mit besonderer Berücksichtigung von Bulgarien. Sammlung Orientalischer Arbeiten 11. Leipzig 1942.
- Papadopoulos, Theodore, H., Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination. Bibliotheca Graeca Aevi Posterioris I. Brussels 1952.
- Papadopoulos, C. G., Les privilèges du patriarcat oecuménique (communauté grecque orthodoxe) dans l'empire ottoman. [Diss.] Paris 1924.
- Pichler, A., Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident . . . I. Byzantinische Kirche. München 1864.
- Promontorio, Iacopo de, Die Aufzeichnungen des Genuesen Iacopo de Promontorio – de Campis über den Osmanenstaat um 1475. [Einleitung, bearbeitete Text, Erklärungen von] Franz Babinger. Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil. Hist. Klasse, Sitzungsberichte, Jg. 1956, Heft 8. München 1957.
- Runciman, Steven, The Great Church in Captivity. Cambridge 1968.
- Russell, Norman, »Neomartyrs of the Greek Calendar.« Sobornost 5:1 (1983).
- Rustem passa, Die osmanische Chronik des Rustem Pascha. Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde . . . vorlegt von Ludwig Forrer. Türkische bibliothek 21. Leipzig 1923.
- Rycaut [Ricaud], Paul, The History of the Present State of the Ottoman Empire. London 1675.
- Savramis, Demosthenes, Die soziale Stellung des Priesters in Griechenland. Leiden 1968.
- Schacht, Joseph, G. Bergsträsser's Grundzüge des Islamischen Rechts. Lehrbücher des Seminar für orientalische Sprachen zu Berlin XXXV. Berlin/Leipzig 1935.
- Scheel, Helmuth, Die staatsrechtliche Stellung der ökumenischen Kirchenfürsten in der alten Türkei. Ein Beitrag zur Geschichte der türkischen Verfassung und Verwaltung. Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Jg. 1942, Phil. Hist. Klasse 9. Berlin 1943.
- Shaw, Stanford, History of the Ottoman Empire and Modern Turkey I. Cambridge 1977.
- Skendi, Stravo, Balkan Cultural Studies. East European Monographs LXXII. New York 1980.
- Smelin, Moriz, Christenslaverei und Renegatenthum unter dem Völkern des Islams. Sammlung Gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, VIII Serie, Heft 190 (1873).
- Spiridonakis, B. G., Essays on the Historical Geography of the Greek World in the Balkans During the Turkokratia. Thessaloniki 1977.

- Spuler, Bertold, »Die europäische Diplomatie in Konstantinopel bis zum Frieden von Belgrad (1739).« *Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven*, N. F. XI:2, 3–4 (1935).
- Steinach, W. A., *Reisen von Steiermärkern. Wolf. Andreas' von Steinach Edelknabenfahrt nach Constantinopel (1583). Steiermärkische Geschichtsblätter*, 2. Jg., 4. Heft (1881).
- Sugar, Peter, *Southeastern Europe under Ottoman Rule, 1354–1804. A History of East Central Europe V.* Seattle/London 1977.
- Teply, Karl (Hg.), *Kaiserliche Gesandtschaften ans Goldene Horn. Bibliothek klassischer Reiseberichten.* Stuttgart 1968.
- Tritton, A. S., *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects.* London 1970.
- Vacalopoulos, Apostolos E., *The Greek Nation, 1453–1669.* Tr. by Ian & Phania Moles. New Brunswick, N.J. 1976.
- Vryonis, Speros, »The Byzantine Legacy and Ottoman Forms.« *Dumbarton Oaks Papers* 23–24 (1970).
- Byzantium. Its Internal History and Relations with the Muslim World. *Collected Studies.* London 1971.
- »Religious Changes and Patterns in the Balkans, 14th–16th Centuries.« Henrik Birnbaum & Speros Vryonis Jr. (eds.), *Aspects of the Balkans. Continuity and Change.* Slavistic Printings and Reprintings 270. The Hague/Paris 1972.
- Ware, Timothy [Kallistos], *Eustratios Argenti. A Study of the Greek Church under Turkish Rule.* Oxford 1964.
- Wild, Johann, *Reysbeschreibung eines Gefangenen Christen Anno 1604.* Bibliothek klassischer Reiseberichte. Stuttgart 1964.
- Witteck, Paul, *The Rise of the Ottoman Empire.* Royal Asiatic Society Monographs XXIII. London 1938.
- Zachariou, Elizabeth A., »Ottoman Documents from the Archives of Dionysiou (Mount Athos) 1495–1520.« *Südost-Forschungen* XXX (1971).
- Zakythinos, D. A., *The Making of Modern Greece. From Byzantium to Independence.* Tr. with an Introduction by K. R. Johnstone. Oxford 1976.

SUMMARY

Teuvo Laitila, Nurture, Faith and the 'Dark Centuries'. Orthodox people and their conversion to Islam in the Ottoman Empire.

The author surveys three aspects of Ottoman history; the status of Orthodox Christians, their conversion to Islam, and the »neomartyr» phenomenon, to assess the argued »darknes» of the Tourkokratia.

The status of Orthodox people in the Ottoman Empire was based on the *millet* system. That is, all people were divided into 'nations' according to their religious beliefs. Non-Muslims were obligated to pay extra taxes in exchange for the right to practice their own religion. In religious and cultural matters each nation was governed according to its own laws and customs by its religious head, who also represented his people in regard to the Sultan. The system had both its advantages and disadvantages. It allowed both the maintenance of a religious/national identity; but also fostered inequality. For example, in cases involving both Muslims and non-Muslims, the latter were legally disqualified by Islamic law. Thus non-Muslims had no chance in juridical disputes against Muslims.

Against this background, converts and neomartyrs are discussed in regard to their economic and social position. The author attempts to show that both of those factors, although often claimed to be main reasons for conversion, worked against conversion as well. His argument is that the *millet* system, after all, made it possible to prosper while remaining Christian, because the imposition of various restrictions on non-Muslims was either unsystematic or failed. This is why he claims that the *Tourkokratic centuries, in fact, were not so dark, especially when compared with conditions in different European nations at the same time.*

Pentti Hakkarainen

ISÄ PAVEL FLORENSKI – TIEDEMIES JA MYSTIKKO

1900-luvun venäläisen uskontofilosofian eräs kiinnostavimpia ja merkittävimpiä hahmoja on isä Pavel Florenski (1882–1943?). Tämän ortodoksisen papin, mystikon ja tiedemiehen ajattelu ja henkilökuva herättää tutkijoissa yhtä lailla ristiriitaisia arviointeja kuin hänen omana aikanaan. Florenskin ihailijat ovat valmiit puhumaan hänestä »Venäjän Pascalina» tai he vertaavat hänen merkitystään Leibniziin ja Leonardo da Vinciin. Kriitikot vuorostaan puhuvat hänestä rappeutuneena esteetikkona ja teologisena hereetikkona.

Yhteistä hänen merkityksensä arvostajille tai sen mitätöijille on kuitenkin viehtymys isä Pavel Florenskia kohtaan. Meillä Suomessa lähes tuntemattomaksi jäänyt pappi ja tiedemies, runoilija, matemaatikko ja insinööri on elänyt hämästyttävän monitahoisen elämän sortuvan tsaristisen järjestelmän ja ateistisen marxilaisen neuvostoyhteiskunnan nousun keskellä. Siksi tämä monipuolinen elämäntyö on herättänyt kiinnostusta niin Neuvostoliitossa kuin lännessä.¹

Pavel Florenski on ennen muuta kurinalainen ja väsymätön totuuden etsijä, jonka filosofinen mietiskely ja kiinnostus

¹ Uusimmasta tutkimuksesta mm: Andronik, Ierodiakon (Trubatsev), K-100-letiju so dnja rozdenija svjaštšennika Pavla Florenskogo (1882–1943), Bogoslovskije Trudy 23, Moskva, 1982, 264–76. Ibid., Ukazatelj petšatnyh trudov svjaštšennika Pavla Florenskogo, Bogoslovskije Trudy 23, Moskva, 1982, 280–309. Choruzij, S. S., Art., Florenskij, P. A., Bolššaja Sovetskaja Entšiklopedija, 27, Moskva, 1977, 496 ss. Kalesišt, D., Litšnostj i djelo Pavla A. Florenskoga, Ikona-pgled u vetšnost, Belgrad, 1979, 1–13. Silberer, Michael von, Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij, Würzburg, 1984. Slesenski, R., Filosofija Kuljta po utšeniju o. Pavla Florenskogo, Messenger 135, 1981, III/IV, 39–53. Ibid., A Metaphysics of Love, New York, 1984. Udelov, F. I. (salanimellä), Ob o. Pavle Florenskom, Paris, 1972.

kohdistui 1800-luvun positivismia, materialismia ja nihilismia vastaan.²

Elämäntavoiltaan hän seurasi paljossa vanhan venäläisen luostariaskeesin parhaita perinteitä. Mutta hän ei rajoittunut vain tähän. Hän tiedosti olevansa ensisijaisesti ortodoksinen pappi. Tämä ei kuitenkaan merkinnyt sitä, etteikö hänen ajatteluunsa sisältynyt myös paljon sellaista, jota on vaikeaa ellei täysin mahdotonta »sijoittaa» ortodoksisen uskon Totuuden sisälle.³

Isä Pavel Florenskin elämästä

Pavel Florenski syntyi tammikuun 9. päivänä 1882 Jevlahissa Azerbaidzanissa Kaakkoisaasiassa.⁴ Hänen isänsä oli kansallisuudeltaan venäläinen ja ammatiltaan insinööri, äiti oli armenialaissyntyinen.

Peruskasvatukseen hän sai Gruusian Tbilisissä ja jo varhaiset kouluvuodet osoittivat, että kysymyksessä oli poikkeuksellinen matemaattinen lahjakkuus. Kiinnostus matemaattisluonnontieteellistä aluetta kohtaan johtikin hänet Moskovan yliopistoon, matemaattis-fysikaaliseen laitokseen. Innoittavana opettajana vaikutti tuolloin mm. matemaatikko Nikolai Vasiljevitš Bugajev (1837–1903), tunnetun venäläisen symbolistisen lyriikan edustajan Andrei Belyin (1880–1934) isä.⁵

Pavel Florenskin henkinen moniulotteisuus näkyi näinä vuosina siinä, että hän matemaattisten opintojen rinnalla opiskeli Moskovan yliopiston filosofisessa tiedekunnassa.

² Taustoista kts. N. O. Lossky, *History of Russian Philosophy*, New York, 1951, 171 ss.

³ Florovski, *Puti russkago bogoslovija*, 495, Udelov, *Ob o. Pavle Florenskom*, 44 ss.

⁴ Udelov, *op.cit.*, 13–17.

⁵ Andrei Belyin oikea nimi oli Boris Nikolajevits Bugajev. Hänen runoudessaan näkyy voimakkaana intialaisen, persialaisen, egyptiläisen, kreikkalaisen ja Lähi-idän symbolistisen maailmankäsityksen vaikutus.

Hänen filosofiseen ajatteluunsa vaikuttivat tällöin professorit Sergei Trubetskoi (1862–1905) ja Lev Mihailovitš Lopatin (1855–1920).

Suoritettuaan matemaattisen loppututkinnon 1904 hän kuitenkin kieltäytyi vastaanottamasta apurahaa, jonka turvin hän olisi voinut jatkaa matemaattisia opintojaan. Florenski kirjoittautui sen sijaan Moskovan hengellisen akatemian oppilaaksi. Häneltä oli ilmestynyt edellisenä vuonna aikakauslehti *Novyi Putissa* tutkielma »Taikausko ja ihme», joka ilmaisi nuoren tutkijan kiinnostusta metafysiikkaa ja teologiaa kohtaan.⁶

Vuosien 1904–05 taitteessa hän perusti ystäviensä Valentin Pavlovitš Svenitškin (1879–1939), Vladimir Frantsevitš Ernin (1881–1917) ja Aleksander Viktorovitš Eltshaninovin kanssa »Kristillisen veljeyden taistelujärjestön» (Khristianskoje bratsvo borjby). Järjestön tarkoituksena oli solovjeviläisen filosofian hengessä uudistaa radikaalisti Venäjän ortodoksisen kirkon ja valtion välisiä suhteita. Vuoden 1905 sosiaaliset murrokset ja tapahtumat osoittivat järjestön ideologian utopistiseksi ja sen toiminta unohdettiin varsin pian.

Pavel Florenskin teologista ja hengellistä elämänsäntettä syvensi ja ohjasi noina vuosina hänen hengellinen ohjaajansa, piispa Antoni (Florensov) (1847–1918). Florenskin kirjalliseen tyyliin vaikutti arkkimandriitta Serapion (Mashkin) (k. 1906), jonka kristillistä ajattelua ja filosofiaa luonnehti päätelmä: »Inhimillisen käyttäytymisemme periaatteenä ei voi olla velvollisuus tai onni vaan Jumalan rakkaus».

Teologiset opinnot Moskovan hengellisessä akatemiassa Pavel Florenski päätti 1908 ja hänet valittiin tuolloin tämän hengellisen oppilaitoksen filosofian historian opettajan tehtävään.⁷

Opiskeluvuosinaan hän kirjoitti runsaasti teologisia ja filo-

⁶ *Novyi Put*, no 8/1903, kts. G. Troitsky, »In Memory of the Reverend Pavel Florensky, The Journal of the Moscow Patriarchate, 11/1972, 74–80. On kiinnostavaa todeta, ettei venäläisessä laitoksessa ole tätä vastaavaa artikkelia.

⁷ Troitsky, op.cit., 74.

sofisia tutkielmia. Näistä voidaan mainita mm. »Moraalisen kasvamisen muodot» (O tipah vozrastanija, Sergiev Posad, 1906, Bogoslovskij vestnik, no. 7), »Ikuinen ilo» (Radostj na veki, Sergiev Posad, 1907), »Dogmatismi ja dogmatiikka» (Dogmatizjm i dogmatika, Khristianskaja Mislj (Sofija), 1907), »Jumalan äidin valitus» (Plats Bogomateri, Khristianin, 1907).

Florenskin käännöstyön moniulotteisuudesta on todistuksena mm. saksalaisen kanonistin Rudolph Sohmin ortodoksisen perinteen kannalta ristiriitaisen teoksen »Kirchenrecht» venäjäksi ilmestyminen. Kreikan kielestä hän käänsi pyhän Simeon Uudenteologin rukouksen Pyhälle Hengelle (Khristianin, no. 3, 1907).

Avioliiton Pavel Florenski solmi elokuun 17. päivänä 1910 Anna Mihailovna Giantsintovan kanssa. Seuraavana vuonna huhtikuun 24. päivänä Volokolamskin piispa Feodor (Pozdejevski) vihki hänet papiksi.

Vuosina 1912–17 isä Pavel Florenski toimi Moskovan hengellisen akatemian professorina »Bogoslovskij Vestnik»-nimisen teologisen aikakauskirjan toimittajana.

Toukokuun 19. päivänä 1914 hän puolusti Moskovan akatemiassa teologian maisterin tutkimustaan »Hengellisestä totuudesta» (O duhovnoi istine), josta hän myöhemmin julkaisi laajennetun ja korjatun laitoksen. Tästä tutkimuksesta muodostui myös hänen päätyönsä »Totuuden pilari ja perustus».⁸

Teos on keskeisen tärkeä avain isä Pavel Florenskin maailmankäsitykseen. Hän osoittaa tutkimuksessaan huomattavan seikkaperäistä ja laajaa filosofian, teologian, filologian sekä matematiikan tuntemusta. Mutta hän ei rajoitu vain näihin tarkastelunäkökulmiin vaan perustelee tutkimustaan lääketieteen, psykopatologian, folkloristiikan sekä aivan

⁸ Florenskin työtä voidaan pitää väitöskirjan veroisena, mutta Venäjällä seurattiin tuohon aikaan saksalaista yliopistojärjestelmää, jossa vasta ns. toinen »väitöskirja» oli opinnäyte, jolla taattiin opettajalle professorin status ns. väitöksenä.

erityisesti lingvistiikan keinoin. Kiinnostavaa tässä hänen tarkastelutavassaan on se, että hän osoittautuu filosofiksi, teologiksi, historioitsijaksi, matemaatikoksi ja fyysikoksi, jota eivät liioin näytä kiinnostaneen luonnontieteelliset tai sosiologiset kysymyksenasettelut.⁹

Isä Florenski eli hyvin suljetussa henkilökohtaisessa, askeettisessa ja intellektuaalisessa maailmassaan, jota on perustellusti nimitetty »hengellisten harjoitusten» salaiseksi maailmaksi. Hänen ajattelunsa pohjavire oli luonnollisesti ortodoksisessa kristillisyydessä, mutta hän oli sisäistänyt vaikutteita niin hindulaisesta mystiikasta¹⁰ kuin varhaiskeskiajan gnostilaisuuden psykologiasta.¹¹

Kun neuvostovallankumous sulki väkivaltaisesti Moskovan teologisen akatemian ja seminaarin se merkitsi myös isä Pavel Florenskin elämän suunnan ratkaisevaa muuttumista. Merkittävänä tiedemiehenä hän kuitenkin vältti vuoden 1922 kuuluisan intellektuellien karkotuksen. Uusi neuvostohallitus otti hänet jopa palvelukseensa tieteellisten ansioitten perusteella.¹²

Mutta vaikeudet alkoivat välittömästi kun isä Pavel Florenski kieltäytyi luopumasta pappeudestaan. Ateistinen neuvostojärjestelmä ei suvainnut »tieteellistä pappia» ja hänet erotettiin ja vangittiin vastavallankumouksellisena 1933. Stalinin kaudelle ominaisella tavalla toisinajattelijat lähetettiin vankileireille ja isä Florenskin ensimmäinen työleiri sijaitsi Skovorodinossa lähellä Siperian Baikal-järveä.

Kun hän täälläkin kieltäytyi luopumasta pappeudestaan hänet siirrettiin ankarista olosuhteista ja julmasta kurista tunnetulle Solovetskin luostariin rakennetulle keskitysleirille. Täällä hän virallisten neuvostolähteitten mukaan kuoli

⁹ Vrt. L. Sabaneeff, Pavel Florensky – Priest, Scientist and Mystic, The Russian Review, Vol. 20, October 1961, No 4, 313.

¹⁰ Slesenski, F., A Metaphysics of Love, 166.

¹¹ Ibid. 73, 171, 174, 193–94.

¹² Florenski oli mm. Neuvostoliiton sähköistämiskomission johtavia suunnittelijoita.

joulukuun 15. päivänä 1943.

1950-luvun Stalinin kuoleman jälkeisissä »suojasään» olosuhteissa Nikita Hruštševin valtakaudella myös isä Pavel Florenski rehabilitoitiin ja Neuvostoliitossa julkaistu Filosofinen Ensyklopedia puhuu myönteisin sanakääntein hänen tieteellisistä ansioistaan.¹³

Isä Florenskin ajattelun lähteillä

Pavel Florenskin uskonnolliset ja filosofiset mielipiteet eivät luonnollisestikaan poikkea siitä romanttisesta ja mystisestä yleisjuonteesta, joka vallitsi venäläisessä ajattelussa ennen vallankumousta (1917). Homjakov, Kirejevski, Solovjev, arkkimandriitta Serapion (Mashkin), Rozanov ja Fjodorov olivat tärkeitä vaikuttajia Florenskin uskonnollisessa ja filosofisessa maailmankuvassa. Laajassa 800-sivuisessa pääteoksessaan »Totuuden pilari ja perustus» hän määrätietoisesti tähdentää etsivänsä ja tutkivansa turmeltumatonta, puhdasta, eheää ja kokonaista tietoa. Hänen omat tutkimuksensa ja filosofiset ajatuksensa nousevat erottamattomasti venäläisen slavofilismin yhteisestä maaperästä ja yleisestä kontekstistä. Näin ollen myös hän painottaa, ettei totuuden tiedostaminen voi olla vain järjen vaan koko ihmisen asia, hänen kaikkien toimintojensa ja vaikuttimiensa »summa».

Kirejevskin, Homjakovin ja Solovjevin hengessä Florenski kehittelee monia teemojaan. Tämä ilmenee aivan erityisesti inhimillisen tiedon tieto-opillisessa tulkinnassa, jossa usko on tiedon itsenäinen lähde. Tällöin kreikkalainen filosofi Platon on sattuva esimerkki ehjää ja kokonaisvaltaista tietoa etsivästä filosofiasta.

Pavel Florenski on epäilemättä ollut myös hyvin perillä länsimaisesta filosofiasta ja hänen edustamansa filosofisen integroidun ykseyden ajatus on lähtöisin lännestä, lähinnä

¹³ *Filosofskaja Entsiklopedija, Moskva, 5:377.*

Johannes Scotus Eriugenan (815–77) ja Nikolaus Cusanuksen (1401–64) filosofiasta. Vladimir Solovjevin välityksellä tämä filosofinen käsitys kulkeutui myös venäläiseen filosofiaan ajatteluun. Nikolaus Cusanokselta on myös peräisin Florenskin filosofisessa ajattelussa usein ilmenevä klassinen totuuden ilmaus: vastakkaisuuksien ykseyttä (*coincidentia oppositorum*).¹⁴

Totuuteen sisältyy sekä oivalluksenomainen totuuden tunteminen (*intuitio*) että johdonmukaisesti etenevä ajattelu (*discursio*). Siksi *intuitio* ei Florenskin mukaan ole jotakin sokeaa ja rajoittunutta vaan se on perusteiden ehdottomana sarjana yhdistelevä menetelmä (*syntetisoiva*). Florenskin filosofiassa vallitsee eräänlainen todistelutaidollinen (*dialektinen*) yhteistyö (*synergia*) *intuition* ja *discursion* välillä. Ne eivät ole vastakohtaisuuksia, koska niiden kesken vallitsee vuorovaikutussuhde.¹⁵

Jumalan tuntemisessa isä Pavel Florenski korostaa kahta peruslinjaa: Jumalan yksilöllistä, henkilökohtaista tuntemista ja Hänen tunnistamistaan ihmiskunnan historiassa. (1). Ensimmäisessä »tunnistamisessa» on olennaista se totuus, ettei Jumalaa saavuteta ilman Jumalaa (pyhä Ireneos Lyonilainen) eli Jumalan tuntemisen lähde on Hänessä itsessään. Jumala on kaikkien olentojen alku ja siksi Häntä koskeva tieto, tieto Hänen olemassaolostaan, on kaiken tiedon alku. Vain Jumalan kautta ihminen voi tulla tietoiseksi myös omasta itsestään – Jumalan kuvana ja kaltaisutena.

(2). Uskonnon olemuksen ja sen historiallisten muotojen tutkiminen on »tie» alkuperäiseen Jumala-uskoon ja Hänen tuntemiseensa.

Isä Pavel Florenskin uskonnollisen maailman näkökohdat kasvavat Moskovan hengellisen akatemian vuosisadan tait-

¹⁴ Kts. Nikolaus Cusanus, *De Docta Ignorantia, Opere Filosofische*, toim. Graziella Federici-Vescovini, Torino, 1972, 53–202.

¹⁵ Tämän vastavuoroisuussuhteen dynamiikkaa on tutkinut mm. Krakowan entinen arkkipiispa, kardinaali Karol Wojtyła, nykyinen paavi Johannes Paavali II, *The Acting Person*, Dordrecht, 1979, 147 ss.

teen ontologisesta suuntauksesta, jonka mukaan Jumalan täytyy ensimmäisenä olevaisena olla myös ensimmäisenä tiedostettavana. Tätä ajattelutapaa olivat Moskovan akate-
miassa ennen Florenskia vaalineet mm. rovasti Feodor Golubinski (professorina 1818–54), Viktor Dmitrijevitsj Kudrjavtšev-Platonov (1852–91) ja Aleksei Ivanovitš Vvedenenski (1896–1913).¹⁶ Nämä filosofian professorit olivat tähden-
täneet, miten Jumalan tunteminen oli mahdollista ihmiselle jumalallisen ilmoituksen ja inhimillisen tiedon kautta. Inhimillistä tietoa he kutsuivat »välittäväksi ilmoitukseksi». Isä Pavel Florenski aloitti niinkään keskeisimmän työnsä »Totuuden pilari ja perustus» pyhän Gregorios Nyssalaisen ajatuksella: »Tieto kasvaa rakkaudesta». »Totuus on antinomistinen»¹⁷ eli sitä voidaan ilmaista vain väheksymällä tai hylkäämällä laki.

Historiallisesti Florenskin sisäistämä antinomismi palautuu filosofian varhaiskauteen sekä keskiajan ajatteluun. Jo Herakleitos oli opettanut täydellisen harmonian muodostuvan vastakohtistaan. Florenskin mielestä Platonin filosofia rakentui totuuden antinomistiselle ymmärtämiselle.

Isä Pavel Florenskin »Totuuden pilari ja perustus» teoksen kaksitoista lukua käsittelevät teologian ja uskonnollis-filosofisen ajattelun kahtatoista ongelmaa: (1) kaksi maailmaa, (2) epäily, (3) Kolminaisuus, (4) Totuuden valkeus, (5) Lohduttaja, (6) vastakohtaisuus, (7) synty, (8) Gehenna, (9) luotu, (10) Sofia, (11) ystävyys ja (12) kateus.

Ortodoksinen Kirkko oli isä Pavel Florenskin mukaan käsitteellisesti liian vaikea, jopa mahdoton määriteltäväksi. Sitä saattoi oikeastaan vain kutsua »elämäksi Pyhässä Hengessä» tai »hengellisen kauneuden paikaksi».¹⁸

Totuuden täydellinen omistaminen oli hänestä mahdollista

¹⁶ Archimandrite Innokentij Prosvirnin, *The Creative Path of Father Pavel Florensky*, *The Journal of the Moscow Patriarchate*, 4/1982, 56–68.

¹⁷ *Stolp i utverždenije – opytj pravoslavnoi feoditšei v dvenadtšati pisjmah*. Moskva, 1914, 148.

¹⁸ *Stolp*, 7.

vasta taivaassa eli iankaikkisessa elämässä. Tämänpuoleisessa elämässä totuus ilmenee ainoastaan katkelmallisesti ja nämä elämän fragmentit ovat vastakohtaisia ja väistämättömän antinomistisia.¹⁹

Esimerkkeinä kristillisen dogmatiikan antinomismista Florenski mainitsee mm. jumalallisen ykseyden ja toisaalta Pyhän Kolminaisuuden, ennaltamääräämisen (predestinaatio) ja tahdon vapauden.²⁰ Hän toteaa, että »vain armon kautta tapahtuvan kirkastumisen hetkinä voitetaan nämä vastakohtaisuudet ihmismieleessä, ei kuitenkaan järjellisesti vaan järjellä käsittämättömällä (irrationaalinen) tavalla».²¹

Florenski pyrki myös ratkaisemaan synnin metafyyssisen luonteen. Hän opetti, että »synti on laittomuutta, se on lain eli järjestyksen perversiota, Jumalan luomisessa antaman lain vääristymää. Synti on tunnustettava ainoastaan tämän lain kautta (vrt. Rm 7:7), sillä lain ulkopuolella synnillä on vain kuvitteellinen olemassaolo».²²

Hänestä synti on ikäänkuin loinen, parasiitti.²³ Kuten kaikki muukin pahan olemassaolo se saa ilmauksensa hyvän toimiessa sen uhrina. Ja kuten ei ole kuolemaa ilman elämää eikä pimeyttä ilman valkeutta, niin vastaavasti on myös synnin kohdalla. Ja kun synti »tappaa» isäntänsä eli hyvän, niin se samalla kääntyy itseään vastaan. Florenskin mielestä synti tuhoaa näin itsensä. Synti on hänelle hengellisen elämän epäjärjestyttä, epäyhtenäisyyttä ja romahdusta, jossa sielu kadottaa olemuksellisen ykseytensä, luovan tietoisuuden luonnostaan ja joutuu kaoottiseen tilaan.²⁴

Ihmisen persoonallisuuden rappio johtaa mielipuolisuuteen ja Jumalan olemassaolon kieltämiseen. Kirjallisuuden alueelta hän viittaa tässä yhteydessä mm. Feodor Dostojevskin »Ka-

¹⁹ Ibid., 158.

²⁰ Ibid., 164.

²¹ Ibid., 159.

²² Ibid., 170.

²³ Ibid., 170.

²⁴ Ibid., 174.

ramazovin veljeksiin» ja Leo Tolstoin »Tunnustuksiin».

Rakkaus on synnin sijaan voima, joka johtaa persoonallisuuden sisäiseen eheyteen. Mutta rakkauskään ei ole itse itsensä »ylläpitävä voima» vaan sillä on yhteys toisiin ja Toiseen (Jumala).²⁵ Rakkaus ja aivan erityisesti Jumalan rakkaus on persoonallisuuden yhdentävä ja elämääntava voima.²⁶ Synti puolestaan erottaa »minän» (ego) sekä yhteisöstä että myös totuudesta.

Pahuuden olemus on itse asiassa kaksinkertaista kieltämistä.²⁷ Se on dynaamisen identiteetin hylkäämistä staattisen identiteetin kustannuksella. Toisaalta pahuus on dynaamisen rakkauden identiteetin kieltämistä. Ja tähän sisältyy isä Pavel Florenskista synnin todellinen olemus.

Käsiteltyään synnin metafyyssistä luonnetta hän alkaa pohdita synnin kuvaa itsessään kantavan ihmisen antropologista rakennetta ja lopullista kohtaloa. Tässä hän huomioi tärkeän ja klassisen eron persoonan (ven. *litšnostj*)²⁸ ja sen empiirisen luonteen välillä.²⁹

Hän lähestyy totuutta traditionaalisesti ja tekee raamatullisen ja patristisen opetuksen mukaisesti eron Jumalan kuvan (*obraz Božhii*) ja Jumalan kaltaisuuden (*podobije Božhije*) välillä. Edellinen tarkoittaa luotua ihmistä persoonallisuuden olemassaolon ulottuvuudessa, kun taas jälkimmäinen viittaa ihmispersoonan Jumalan kuvan eli persoonan idean todellistamisena. Florenskin ajattelu on tässä suhteessa olennaisesti samanlainen ja ainoa ero on siinä, että hän huomioi poikkeavan merkityksen käsitteelle »persoonallisuus» käyttämällä ilmausta »empiirinen luonne». Ihmisen olemassaolon arvo Jumalan kuvana perustuu siihen, että hän omistaa tahdon vapauden. Hän on vapaa ja luova tekijä. Ihminen voi

²⁵ Ibid., 173.

²⁶ Ibid.

²⁷ Vrt. Dumitru Staniloae, *Theology and the Church*, Crestwood, 84 ss.

²⁸ *Litšnostj* on merkitykseltään samankaltainen sana muihin kieliin verrattuna. Se voi merkitä sekä »persoonaa» että »persoonallisuutta» asiayhteydestä riippuen.

²⁹ Stolp, 212.

ikäänkuin luoda oman »projektinsa». Evankeliumin talentti-vertaukset (Mt 25:14–30; Lk 19:11–17) saavat näin ontologisen merkityksen: ihminen voi uhrata itsensä takaisin Jumalan yhteyteen kirkastuneen jumalallisen elämän astiana.³⁰

Elämän todellisen draaman ja taistelun ihmisessä luo hyveen ja paheen välinen keskinäinen jännite.

Pavel Florenski erehtyy kuitenkin harhaoppisuuteen tehdessään eron ihmispersoonan ja hänen pahuutensa välillä, ihmisen ja hänen tekojensa välillä.³¹

Näin Florenski joutuu tekemään pyrkiessään kehittämään dogmaattisesti hyväksyttävää teoriaa kaiken kohdalensa asettamisesta ja entistämisestä (Apt 3:21), alkuperäisen paratiisillisen tilan palauttamisesta (apokatastasis ton panton) eli universaalista pelastusopista.

Hän nimittää viimeistä tuomiopäivää »universaaliseksi leikkaukseksi»³², välttämättömäksi jokaiselle ihmiselle, jotta jokainen ihmispersoonaa voisi vapautua omasta pahastaan.

Florenskin teorian heikkous sisältyy siihen, miten ihminen on jaettavissa kahteen hengelliseen »minuuteen»: »todelliseen minään» ja vain »ilmeiseen minään». Florenskin mukaan »todellinen minä» pelastuisi, mutta »epätodellinen minä» tuomittaisiin saatanan kanssa ikuiseen tuleen. Venäläinen filosofi Nikolai Losski piti tätä isä Pavel Florenskin ajatusmallia ja siitä johtuvia päätelmiä metafyyssisenä järjetömyytenä.³³

F.I. Udelovin mukaan Pavel Florenski pyrki opetuksissaan ratkaisemaan lakia väheksyvän ja hylkivän kannan (antinomismi) ja viimeisen tuomion mysteerion siinä kuitenkaan onnistumatta.³⁴

³⁰ Ibid., 214.

³¹ Stolp, 230.

³² Ibid., 222.

³³ History of Russian Philosophy, 190.

³⁴ Ob o. Pavle Florenskom, 87.

Isä Florenskin sofia-käsityksestä

Kuten havaitaan, niin isä Pavel Florenskin ajattelussa teologia ja filosofia muodostavat erottamattoman yhteyden. Hänen näkemyksensä Jumalan olemassaolosta olivat selkeästi yhteydessä luodun olennon eli ihmisen yleisiin lähtökohtiin. Hänen ajatteluaan voisi luonnehtia nousuksi hyvän järjestyksen ja kauneuden maailmasta (kosmos) ehdottomaan ja riippumattomaan jumaluuteen (absoluutti). Florenskin lähestymistavassa on paljon sielunelämän käyttäytymistä tutkivaa tiedettä (psykologismi), joka muistuttaa läheisesti oman aikamme Jean-Paul Sartren edustamaa turvattomuuden (angst, nihilismi) elämäntunnetta (eksistentiaalisuus). Florenskin mielestä tie absoluuttiseen eli Jumalan yhteyteen johtaa epäilyjen myötä eli sellaisen ajattelun kautta, jonka mukaan mistään ei voida saada varmaa tietoa (»skeptinen helveti«).

Askeettinen harjoitus voi auttaa luotua olentoa voittamaan itsekkyytensä (ego) ja tyhjänpäiväisen identiteettinsä ja näin ihminen voi astua keskelle objektiivista elämää ja luotua järjestystä.

Koko luomakunta, kaikki luodut asemastaan ja arvostaan riippumatta ovat Jumalan viisauden ilmauksia. Jumalan Viisautta on täyttänyt ne.

Mutta synty, epäoikeudenmukaisuus ja paha erottavat ihmiset tästä todellisesta Viisaudesta eli ihmisyyden olemuksesta.³⁵

Tässä Florenski on hyvin lähellä aikakautensa venäläisiä tunteja ja unelmia »koko luomakunnan ykseydestä Jumalassa«.³⁶

Itse asiassa hän jopa meni heitä pitemmälle jyrkässä universumin alkua ja rakennetta koskevassa tutkimuksessaan (kosmologia). Hänen kosmos-käsityksensä on »sofiologi-

³⁵ Stolp, 390.

³⁶ Ibid., vrt. Solovjevin sofiologiaa, Lossky, op.cit., 103–4.

nen». Florenskilla käsite tarkoitti sitä, että »sofia on luotu maailma kokonaisuudessaan ja ykseydessään eli luotujen alkuperäinen perusta (substanssi), Jumalan luova rakkaus heissä, luodun maailman suojeleuskeli, sen ihanteellinen persoonallisuus». ³⁷

Florenski kehitteli universumin alkua ja rakennetta koske-
neen tutkimuksensa (kosmologia) filosofiseksi järjestelmäksi ja se on hänen teologiansa keskus. Sofia toimii jumalallisena suunnitelmana maailman parhaaksi ja on luomakunnan alku ja lunastuksen keskus. ³⁸

Ihminen voi saavuttaa vapauden ja puhdistumisen kuitenkin vain Kristuksen Ruumiin eli Kirkon jäsenenä ja siksi Sofialla on Kirkossa sekä taivaallisia että maallisia ulottuu-
vuuksia. Zenkovski nimittää Pavel Florenskin sofiologiaa »kosmologian, antropologian ja teologian orgaaniseksi synteesiksi». ³⁹

On kuitenkin tärkeää tiedostaa, miten ristiriitainen ja hel-
posti väärille tulkinnoille avautuva käsite »sofia» todellisuudessa voi olla. Se voi johtaa gnostilaiseen mystiikkaan yhtä-
hyvin kuin arveluttavaan teosofiseen ajattelutapaan.

Vuosisatamme suuriin ortodoksiteologeihin lukeutuva professori Georges Florovski (1893–1979) vastusti määrätietoisesti Pavel Florenskin ja Sergei Bulgakovin sofiologiaa. Hänen mielestään näille sofiologisille käsityksille ei löytynyt perusteita eikä tukea ortodoksisen Kirkon liturgisista teksteistä enempää kuin ikonografiastakaan. ⁴⁰

Isä Pavel Florenski kuitenkin viittasi ikonografian ja Pyhä Viisaus (Sofia) -opin yhteydessä erilaisiin ikoneihin⁴¹, jotka oli omistettu pyhälle Viisaudelle. Hänestä ne todistivat »so-

³⁷ Stolp, 326.

³⁸ Ibid., 350.

³⁹ History of Russian Philosophy, 871.

⁴⁰ Kts. »The Idea of Creation in Christian Philosophy,» The Eastern Churches Quarterly, 8, 1949, 55.

⁴¹ Kts. samanlaisia painotteita, E.N. Trubetskoi, Icons: Theology in Color, New York, 1973.

fiaanisen ikonografian loistavasta uskonnollisesta luonteesta». ⁴²

Florenski jakoi Pyhälle Viisaudelle omistetut ikonit kolmeen ryhmään: (1) enkelinomaisiin, (2) ekklesiologisiin ja (3) mariologisiin, joiden taiteellisesti merkittävimmät ilmaukset löytyivät Novgorodista, Jaroslavista ja Kievistä. ⁴³

Nämä isä Pavel Florenskin pyrkimykset venäläisen uskonnollisen taiteen ontologian teoreettiseen määrittelemiseen kasvoivat kuitenkin lähinnä läntisistä herätteistä. Vuonna 1911 ranskalainen taidemaalari Henri Matisse oli vierailut Venäjällä ja nähnyt ensimmäisen kerran vanhoja venäläisiä ikoneita. Hänen sanotaan tuolloin haltioituneena todenneen, ettei venäläisillä taiteilijoilla ollut mitään syytä matkustaa jonnekin Italiaan tai Ranskaan opettelemaan taidetta. Heidän paras opettajansa olisi vanhavenäläinen ikonografia!

Isä Pavel Florenskissa nämä ajatukset herättivät suurta vastakaikua. Hänestä taiteen ensisijainen tehtävä oli ilmaista Logoksen luovaa toimintaa maailmassa. Siksi venäläinen ikonitaide oli hänelle taiteellisesti inkarnoitunut Totuus, jolle ortodoksinen Kirkko oli määritelty täydellisyyden harmonian.

Juuri ikonit pitivät Florenskin mielestä yllä Totuuden määriteltyä hierarkiaa.

Ihmisen olemassaolon keskus (homo liturgicus) samoin kuin hänen kulttuurisen olemuksensa ydin oli kultti eli jumalanpalvelus. Hän viittasi tässä »kulttuuri»-sanan etymologiseen lähtökohtaan, joka tulee kultti-sanasta. Näin ollen usko määrittelee kultin ja kultti määrittelee maailmankatsomuksen, jota kulttuuri seuraa. ⁴⁴

Sofiologisessa innossaan isä Pavel Florenski jopa julkaisi vanhan slaavinkielisen jumalanpalveluksen Pyhälle Viisau-

⁴² Stolp, 370.

⁴³ Aloiz Litva kritisoi voimakkaasti Florenskia tästä filosofisesta tulkinnasta, kts. »La Sophia dans la creation», *Orientalia Christiana Periodica*, 16, 1950, 39–74.

⁴⁴ Kts. Florenski, *Bogoslovskije Trudy, Tainstva i obrjady*, Vol. XVII, 135–42, Moskva, 1977.

delle. Hän toivoi näin saavansa ajatuksilleen laajempaa kannatusta. Tekstin oli kirjoittanut 1600-luvulla elänyt moskovalainen ruhtinas ja maallikkoteologi Simeon Shahovskoi. Tämä erikoinen henkilö oli niin liikuttunut novgorodilaisen Sofia-ikonin näkemisestä että halusi kirjoittaa sen kunniaksi jumalanpalveluksen. Hymnografian tutkijat ovat kritikoineet Shahovskoin luomusta ja he sanovat siitä puuttuvan bysanttilaisen hymnografian rikkauden ja voiman. Pyhä Viisaus samaistetaan milloin Jumalan Äitiin, milloin Jumalan Sanaan ja milloin luovaan voimaan.⁴⁵

Isä Pavel Florenskin sofiologiset ajatukset Pyhästä Viisaudesta perustuvat lähinnä antiikin Kreikan mietiskelevään ajatteluun. Mutta siihen sisältyy myös kristologisia aineksia (Jumalan Logos = Jumalallinen Viisaus), varhaislaavilaista kristillistä moralismia, mariologisia aineksia ja tämän vuosisadan kosmologisia ulottuvuuksia, joissa painottui kaikkien luotujen ykseys Jumalan kautta mystisessä kirkossa. Uskon, toivon ja rakkauden triangeli antoi sofiaanille elämälle trinitaarisen pohjan.

Isä Pavel Florenskille ihmisluonto ei kuitenkaan ollut ilmiö tai »piirteitten» järjestelmä vaan todellinen olemus ja määrittelemätön voima, jonka »energiat» työskentelivät ihmisen sisällä. Ne eivät tulleet ihmiseen hänen ulkopuoleltaan.

Hänen mielestään kristinuskon maailmankäsitys ei ole oppia maailman olemattomuudesta (akosmismi) eikä jumalattomuudesta (ateismi), ei oppia ihmisluonnon kuvitteellisuudesta, ilmiönomaisuudesta tai varjomaisuudesta vaan oppia elävästä todellisuudesta.⁴⁶ Idean välitön tajuaminen havainnollistaa universaalisuutta (hen Epi Pollon), asian jatkuvuutta, realiteettien todellisuutta.⁴⁷

Pavel Florenski ei vain käytä stoalaista käsitteistöä vaan

⁴⁵ Th. Spasski, *Ruskoje liturgitsjeskoje tvortšestvo*, Paris, YMCA, Press, 1951, 268 ss.

⁴⁶ Stolp, 289, 292 ss.

⁴⁷ Smysl idealizma, *Sergiev Posad*, 1915, 68, 69, 75 ss.

hän myös jakaa tämän filosofisen suuntauksen elinvoiman (vitalismi).⁴⁸

Koko luonto on elävä kokonaisuutena ja sen osissa. Kairilla asioilla on myötätuntoa herättävä (sympatia) sukulaisuus ja keskinäinen läheisyys. Näin Florenski yhdistää stoalaisen vitalismin Nikolaus Cusanuksen ideaan kokonaisuuden suhteesta sen osiin ja näin ollen kosmos on elävä kokonaisuus.

Jokaisella sanalla ja nimellä on isä Pavel Florenskin ajattelussa mysteeriomainen voima. Maailmankäsitys ja sen mysteeriio tulee näin komplisoiduksi ja kulminoituu luodun Sofian opissa. Florenski puhui »luodun luonnon» metafyyisestä olemuksesta, mutta ei pelkästään »ideoitten järjestelmästä», kuten puhdas platonismi, vaan Jumalan luomasta luotujen ihmisten ihanteellisesta ykseydestä. Luotu Viisaus (Sofia) on hänelle kosmoksen mystinen perusta,⁴⁹ maailman ideaalinen Persoonallisuus, neljäs hypostaattinen elementti, jolla Jumalan suopeuden avulla on läheinen yhteys Pyhän Kolminaisuuden olemukseen. Olennaista on hänen painotteensa, ettei yhteys toteudu Jumalan olemuksen (ousia) kautta.

Kirkolla on ennaltaoleminen (pre-eksistenssi) ja siksi Kirkkoa ei voida jakaa mystiseen ja historialliseen todellisuuteen, vaan »Kirkko on yksi ja sama kokonaisuus..., alue, joka oli ennen maailmaa».⁵⁰

Näin luotu Viisaus (Sofia = Kirkko) ei ole yksinkertainen maailmalle oma-aloitteisesti annettu ykseys vaan se on ykseyttä, joka todellistuu iankaikkisen toiminnan kautta.⁵¹

Isä Pavel Florenskin Sofia-käsitys on todella epämääräinen; toisinaan Sofia on yhteydessä »iankaikkiseen toimintaan», toisinaan maailman »ideaaliseen persoonallisuuden» olentoon ja toisinaan maailman kauneutta suojelemaan

⁴⁸ Ibid., 90, 93, 94.

⁴⁹ Stolp, 324, 329.

⁵⁰ Stolp, 337 ss.

⁵¹ Ibid., 325.

»Suojeluskeliin». Tästä on seurauksena filosofinen kosmologinen keskeneräisyys.

Professori Georges Florovski on kritikoinut erityisesti isä Pavel Florenskin tapaa puhua innolla ja spekulatiivisesti trinitaarista dogmasta rationaalisena totuutena.⁵²

Hänen teoksestaan »Totuuden pylväs ja perustus» (Stolp i utverzdenije istiny) puuttuu tyystin kristologinen luku. Siksi onkin todettava, ettei hänen ajattelunsa perustunut patristisen ortodoksisen teologian ajattomaan syvyyteen.

Isä Pavel Florenski oli »muukalainen» aikansa ortodoksisessa maailmassa. Käytännön elämässä ja ajattelussaan hän oli pikemminkin länsimainen uneksija ja esteetikko, joka etsi pelastusta itämaisestä viisaudesta, jopa okkultismista ja maagisuudesta.

Yksinäinen totuuden etsijä

Isä Georges Florovski on satuttavassa ja totuudenmukaisessa isä Pavel Florenskin kritiikissään ilmaissut kuitenkin tavallaan myös tunnustuksen tämän monitahoiselle lahjakkuudelle. Matemaatikkona, tiedemiehenä ja mystikkona Pavel Florenski muistuttaa valtavassa oppineisuudessaan Pierre Teilhard de Chardinia (1881–1955). Viimeksimainittu oli saanut luonnontieteellisen koulutuksensa jesuiittamunkiston jäsenenä ja tämän jesuiittapaleontologin kohdalla ilmeni isä Pavel Florenskin tavoin uskonnon ohella intohimoinen tieteen rakastaminen. Molemmat ylittävät teoksissaan »puhtaan tieteen» rajat ja liikkuvat asiantuntevasti filosofian alueella. Florenskin sofiologiset »näyt» muistuttavat Teilhardin ajatusmaailmassa niin keskeistä näkemystä hengen läsnäolosta kaikkialla. Hän pitää tätä henkeä materian »sisäpuolena». Myös hänellä on unitaarinen näkemys kaiken ykseydestä. Isä Pavel Florenski ei voinut siirtyä pois koti-

⁵² Puti ruskago bogoslovija, 495.

maastaan, mutta Teilhardille suotiin mahdollisuus tehdä rikkaita tutkimusmatkoja eri puolille maailmaa.

Teilhardin pääteokseen »Tapaus ihminen» (Le Phenomene Humain) (Kirjayhtymä, Rauma, 1963) kirjoittamassaan esipuheessa professori Anto Leikola hahmottaa hänen tieteen ja uskonnon välistä yhteyttä tavalla, joka on sovitettavissa myös isä Pavel Florenskiin: »Tiedemies, ajattelija, uskova kristitty. Katsommepa häntä miltä kannalta tahansa, hän on kokonaisuus ja sellaisena hänet on nähtävä. Juuri niinkuin hän halusi ihmisen näkevän itsensä. Hän jos kuka on edustanut täysivoimaisena ilmiötä Ihminen, ja jos hän saa meidät näkemään enemmän ja paremmin sekä maailmankaikkeuteen että ihmiseen, luulen, että hänen kirjansa on täyttänyt sen tehtävän jonka hän sille asetti». Isä Pavel Florenskin kirjallinen suurtyö oli »Totuuden pylväs ja perustus». Pavel Florenskin matemaattinen ja filosofinen maailmankuva kasvoi hänen maantieteellisestä »eristyneisyydestään» huolimatta läntisestä filosofiasta, Vladimir Solovjevin aloittamasta »sofiologisesta» koulukunnasta. Tuolle viime vuosisadan lopun ja tämän vuosisadan alun venäläisen maailmankuvan edustajille ja intellektuelleille oli kuitenkin ominaista kielteinen suhtautuminen ortodoksiseen Kirkkoon, sen elämään ja ajatteluun.⁵³

Tsaristisen yhteiskuntajärjestelmän venäläinen älymystö oli erottautunut ortodoksisen tradition juurista ja omistautunut lähinnä »profeetallisten» tuhon ennusteiden julistamiseen. Florenski oli kasvanut tässä todellisuudessa, sillä hän sai isältään kodin »perintönä» relativistisen ja agnostisen asenteen uskontoa kohtaan. Häneltä näyttää puuttuneen täysin uskonnollinen kotikasvatus eikä häntä lapsena koskaan viety kirkon jumalanpalveluksiin.⁵⁴ Nuoren, herkän ja älykään ihmisen järkeily johti panteistisen jumala-kuva-kauden

⁵³ Kts. Nicholas Zernov, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*, London, 1963.

⁵⁴ Slesenski, *A Metaphysics of Love*, 28–9.

jälkeen etsimään syvempää yhteyttä ortodoksiseen Kirkkoon. Tämä etsintä johti hänet myös Kirkon pyhään virkaan, papputeen, jota hän ei kieltänyt edes Neuvostohallituksen painostuksen alaisuudessa.

Isä Pavel Florenskin elämän vaiheissa näkyy kuitenkin syviä vaikutteita lapsuus- ja nuoruuskauden hengellisen elämän puuttumisesta. Hän pysyi »muukalaisena» niin tsaristiselle kuin neuvostojärjestelmälle. Muista eristäytynyt tutkija, jonka elämän viimeiset kymmenen vuotta olivat Stalinin vankileirien raskaitten kokemusten täyttämät, etsi Totuutta kaikkialta. Hän näyttää ajattelussaan päätyneen vakaumukseen, että ihmiskunnan kaikissa uskonnoissa ilmeni Totuuden »osia».

I LÄHTEET

Pavel Florenski: Smysl idealizma, Sergiev Posad, 1915

Pavel Florenski: Stolp i utverzhdenije – opytj pravoslavnoi feoditsei v dvenadtsati pisjmah, Moskva, 1914.

II KIRJALLISUUS

Andronik, Ierodiakon (Trubatšev), K-100-letiju so dnja rozdenija svaštšennika Pavla Florenskogo (1882–1943), Bogoslovskije Trudy 23, Moskva, 1982, 264–76.

Ibid., Ukazatelj pesatnyh svjaštšennika Pavla Florenskogo, Bogoslovskije Trudy 23, Moskva, 1982, 280–309.

Florovsky, G., Puti russkago bogoslovija, Paris, 1937.

Innokentij (Prosvirnin), Archimandrite, On the creative path of the priest Pavel Florensky, The Journal of the Moscow Patriarchate, 4/1982, 56–68.

Lossky, N. O., History of Russian Philosophy, New York, 1951.

Papin, J., »Florenskii, Pavel Aleksandrovich», New Catholic Encyclopedia, New York, 1967, 5:974.

Sabaneeff, Pavel Florensky – Priest, Scientist and Mystic, The Russian Review, Vol. 20, 1961, 312–25.

- Slesenski, R., »Fr Paul Llorensky: A Profile«, St. Vladimir's Theological Quarterly, 26, 1982, 3–27, 67–8.
 Ibid., A Metaphysics of Love, New York, 1984.
 Troitsky, G., In Memory of the Reverend Pavel Florensky, The Journal of the Moscow Patriarchate, 1982, 74–80.
 Udelov, F. I., (salanimi), Ob o. Pavle Florenskom, Paris, 1972.
 Zenkovsky, V. V., A History of Russian Philosophy, New York, 1953.
 Ultimate Questions, An Anthology of Modern Russian Religious Thought, Edited and with an Introduction by A. Schmemmann, New York, 1965.

SUMMARY

Pentti Hakkarainen, Pavel Florensky – Scientist and Mystic.

Pavel Alexandrovich Florensky (1882–1943) was unquestionably one of the most gifted personalities ever to appear in Russian intellectual history. He was not only a celebrated priest and a genial philosopher-theologian of the Russian Orthodox Church, but was also an outstanding humanist of encyclopedic interests, running the gamut from mathematics, physics, and electrical engineering to linguistics and art history.

The thought and personality of Fr. Pavel Florensky are as controversial now as they were in his own time.

His admirers call him the »Russian Pascal«; they compare him to Leibniz and Leonardo da Vinci.

His detractors consider him a decadent and an aesthete, if not a heretic.

Florensky's searching study of the foundations of ultimate truth led him to the Church, which in his view constitutes at once the environment for an encounter with the truth and the means for the attainment of it.

For most readers, Florensky was and remains the author of one book: *Stolp i utverzhdenie istiny – opyt pravoslavnoi feoditsei v dvenadtsati pismakh* (The pillar and foundation of Truth – an essay in Orthodox theodicy in twelve letters, Moscow, 1914).

This master's thesis by a young theologian became a major event in Russian theology.

Its existential approach to Christian dogmas, and its drawing on a wide range of disciplines – mathematics, logics, physics, philology, aesthetic theory – to clarify those dogmas, all go to make up the lasting newness of the book, which broke once and for all the rigidity of Russian school theology. The problematic concerning truth and love becomes, for Florensky, none other than the battle for man himself, and more specifically, for his heart.

At the heart of evil is a twofold denial. First, evil rejects dynamic identity in favor of a static, solipsistic identity. Second, evil necessarily entails a clear, even if hopeless, refusal of consubstantiality. Florensky draws a distinction between the person himself and his evil, substance-less self, between man himself and his works.

The person will be saved and live on in eternal bliss. The evil self in its turn will be cast into the fires of Gehenna.

This thesis, however, is inadmissible. In no way does it overcome the deficiencies of similar theories fashioned by the Origenists.

Its principal defect lies in this contention that the human person can be divided into two selves, his »real«, personal »self« and his only »apparent self«, the evil self that is amputated and consigned to eternal torment.

Father Georges Florovsky (1893–1979) in his book *The Ways of Russian Theology* sharply criticizes Florensky's book *The Pillar and Foundation of Truth* and his way of thinking: »Florensky is not rooted in the Orthodox depths. He remains a stranger to the Orthodox world. In this sense this book is essentially Western. It is the book of a Westernizer who dreamily and aesthetically seeks salvation in the East (in the realm of occultism and magic).

Father Florensky's scientific work, particularly in electrical engineering, although contributing significantly to the new Soviet state, but that did not protect him from a year of exile in 1928, nor from eventual arrest in February, 1933.

In June that same year, he was sentenced to ten years in labor camps. Little is known about the last years of his life. The official date of his death is given as December 15, 1943.

Jarmo Hakkarainen

TUOMAS AKVINOLAISEN TEOLOGIAN MARIOLOGISIA NÄKÖKOHTIA

Tuomas Akvinolainen (1225–1274) myönnetään yleisesti suureksi filosofiksi ja skolastisen teologian edustajaksi.¹ Mutta hänen ajatteluaan ja merkitystään ovat kohdelleet epäoikeudenmukaisesti sekä hänen ystävänsä että vihollisensa. Akvinolaisen oppilaat ovat pitäneet hänen teoksiaan pyhinä teksteinä ja ylistäneet niitä kriitikittömästi. Hänen vastustajansa tyytyvät toteamaan, että hän oli monipuolisesti lahjakas mies, joka oli tuomittu tuhlaamaan kykynsä esitieteellisen ajan taikauskon palveluksessa, eivätkä he yleensä edes vaivaudu lukemaan häntä.

1200-luvun kristillinen länsi eli voimakkaan sosiaalisen muutoksen aikaa.² Keskiajan feodaalijärjestelmä sai uuden haastajan ja muotouttajan porvarillisista kaupungeista ja killoista.

Nämä »pienet ihmiset», jotka eivät olleet syntyneet valtaan ja etuoikeuksiin, alkoivat nyt puolustaa oikeuksiaan.

Tuomas Akvinolainen syntyi Roccaseccassa Napolin lähellä vuoden 1224 lopulla tai vuoden 1225 alussa. Hänen isänsä, Aquinon kreivi, lähetti hänet viiden vuoden ikäisenä Monte Cassinon benediktiiniluostariin, jossa hänen piti saada pohjakoulutuksensa.

Hän jäi sinne yhdeksäksi vuodeksi, kunnes siirtyi vuonna

¹ Tuomas Akvinolaisen filosofiasta ja teologiasta, kts. mm. Copleston, F. C., Aquinas, Harmondsworth, 1955, Gilson, E., The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, New York, 1956, Rahner, K., »On Recognizing the Importance of Thomas Aquinas,» Theological Investigations, 13, New York: Seabury, 1975, 3–72, St. Thomas Aquinas Commemorative Studies, I–II, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974, Walsh, L., »St. Thomas Aquinas Today,» Doctrine and Life 24, 1974, 298–309.

² Kts. Walsh, L., »St. Thomas Aquinas Today,» Doctrine and Life, 24, 1974, 298–309.

1238 Napolin yliopistoon. Vuonna 1244 hän liittyi Napolissa dominikaaniveljestöön.

Näin tuleva yliopiston professori oli osa lännen 1200-luvun evankeliumin mukaista elpymisliikettä, joka yhdentyi Franciscus Assisilaisen (1182–1226) nimeen. Tämä liike oli suunnattu roomalaiskatolisen kristillisyyden formalismia ja kirkollisten instituutioiden klerikalismia vastaan.³ Tuomas Akvinolaisen ottama askel herätti vastustusta hänen ylhäis-aatellisessa perheessään, joka oli ajatellut hänelle toisenlaista uraa.

Vuonna 1245 hän lähti jatkamaan opintojaan Pariisiin ja sieltä Kölniin. Täällä hän sai holhoojaksi Albertus Magnuksen (k. 1280),⁴ miehen, jolla oli laaja älyllinen harrastuspiiri ja merkittävä Aristoteleen tuntemus. Vuonna 1252 Tuomas palasi Pariisiin, jonka yliopistossa hän luennoi Raamatusta ja Petrus Lombarduksen »Quattuor libri sententiarum» -teoksesta, mikä oli myöhäiskeskiajalla filosofianopettajien vakiotehtävä. Hän sai maisterin ja tohtorin arvon ja nimityksen professoriksi teologiseen tiedekuntaan.

Vuonna 1259 hän lähti Pariisista ja seuraavina yhdeksänä vuotena hän eli ja opetti eri puolilla Italiaa. Vuosina 1268–1272 hän toimi jälleen Pariisin yliopistossa. Viimeiset vuotensa Tuomas vietti Napolissa, jonne hänet lähetettiin vuonna 1272 järjestelemään dominikaanista teologikoulua. Vuonna 1274 paavi Gregorius X kutsui Akvinolaisen osallistumaan teologina Lyonin kirkolliskokoukseen, mutta tämä kuoli matkalla kokoukseen maaliskuun 7. päivänä Fossanovan cistersiläisluostarissa.⁵

³ Fahey, M. A., *Trinitarian Theology in Thomas Aquinas: One Latin Medieval Pursuit of Word and Silence*, Trinitarian Theology East and West, Holy Cross Orthodox Press, 1977, 7.

⁴ Vrt. Pelikan, J., *The Growth of Medieval Theology (600–1300)*, Chicago & London, 1978, 273, 280 ja 296.

⁵ H.-D. Saffrey, *Lyhyt Tuomas Akvinolaisen elämäkerta*, Documenta, Dominikaanien aikakauskirja, N:o 1, 1960, 1, suom. Martti Voutilainen.

Kirjallisesta tuotannosta

Tuomas Akvinolainen kuoli 49-vuotiaana, mutta sitä ennen hän oli ehtinyt kirjoittaa ihailtavan määrän teoksia. Hänen kirjallisessa tuotannossaan on sekä tilapäisluonteisia pikkuteoksia, eräänlaisia »asiantuntijalausuntoja» että laajoja tutkimuksia. Jälkimmäiseen ryhmään kuuluvat molemmat »summat», *Summa contra gentiles* ja *Summa theologiae* (4), kommentaarit Aristoteleen tärkeimpiin filosofisiin tutkimuksiin ja Dionysios Areopagiitan »Jumalan nimistä» -teokseen. *Summa contra gentiles* syntyi luultavasti vuosina 1259–1265 ja *Summa theologiae* vuosina 1265–1273.⁶

Summa contra gentiles on lähestymistavaltaan rationaalinen ja se on kirjoitettu eräänlaisena apologiana lukijoille, joilla oli juutalainen, islamilainen tai jopa pakanallinen tausta.

Summa theologiae on oppikirja teologian opintoja aloittaville. Se esittää koko teologian alueen tiivistetysti ja synteettisesti.

Tuomas Akvinolainen ja kreikkalaiset isät

Kuten useimmat aikalaisensa, Tuomas Akvinolainen tunsi kreikkalaisia isiä ja heidän tekstejään pelkästään latinalaisina käännöksinä.⁷ Toisinaan hän joutui turvautumaan jopa kreikkalaisten isien alkuperäistekstien latinankielisiin tiivistelmiin. Mutta kielellisestä rajoittuneisuudesta huolimatta Tuomas Akvinolainen tunsi mielenkiintoa kreikkalaisten isien, erityisesti Dionysios Areopagiitan ja Johannes Damaskolaisen teologiaa kohtaan.

Esimerkiksi *Summa Theologiaen* ensimmäisessä osassa

⁶ Tuomas Akvinolainen ja luonnollinen moraalilaki, kirjoittanut D.J. O'Connor, Helsinki, 1969, suom. Taisto Nieminen, 4.

⁷ Kts. Bardy, G., »Notes sur les sources patristiques grecques de S. Thomas dans la première partie de la Somme théologique,» *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* 12, 1923, 493–502.

Akvinolaisella on 205 viittausta Dionysios Areopagiittaan. Dionysios vaikutti apostoli Paavalin ja Augustinuksen (354–430) ohella eniten lännen 1200-luvun teologiaan. Häneltä Tuomas Akvinolainen omaksui eräitä idän ortodoksisen ajattelun apofaattisen teologian piirteitä, kuten hiljaisuuden merkityksen Jumalan edessä (vrt. hesykasmi) ja negatiivisen teologian, jossa korostuu Jumalan tuntemattomuus ja paradoksaalinen jumalallinen pimeys.⁸ Dionysios Areopagiitan mystiikka oli kiehtonut jo 800-luvulla vaikuttanutta irlantilaisista oppinutta Johannes Scotus Eriugena (n. 815–878), jolta tosin puuttui teologinen koulutus ja Kristuskeskeinen hengellisyys. Nämä kaksi tekijää auttoivat myöhemmin pyhää Gregorios Palamasta (1296–1359) yhdentämään Dionysioksen mystiikan autenttiseksi kristilliseksi synteeksiksi.⁹

Toisena merkittävänä Akvinolaisen patristisena lähteenä oli pyhä Johannes Damaskolainen (k. n. 750), johon hän viittaa 65 kertaa.

Johannes Damaskolaisen elämäkerralliset tiedot ovat varsin niukat, joten hän elää meille pääasiassa teostensa kautta.

Muista idän Kirkon opettajista Akvinolainen viittaa mm. Pseudo-Athanasiookseen (Athanasios Suuren autenttiset tutkielmat olivat vielä tuntemattomia keskiajan läntiselle teologialle), Basileios Suureen, Johannes Krysostomokseen, Gregorios Nyssalaiseen ja kiistanalaiseen aleksandrialaisen teologisen koulun edustajaan, Origenekseen.

Tuomas Akvinolaisen kiinnostus kreikkalaista patristista kirjallisuutta kohtaan selittyy osaltaan sillä, että dominikaanit perustivat Peraan (Galatan toinen nimi) Konstantinopolin latinalaismiehityksen (1204) jälkeen luostarin, todennäköisesti ennen vuotta 1228.¹⁰ Luostarissa tehdyt eräät patristis-

⁸ Lossky, V., *The Vision of God*, London, 1973, 99–105 ja *The Mystical Theology of the Eastern Church*, New York, 1976, 23–33.

⁹ Lossky, V., *The Vision . . .* 124–137; kts. myös Mantzaridis, G. I., *The Deification of Man*, New York, 1984, 25–33.

¹⁰ Geanakoplos, D. J., *Interaction of the »Sibling» Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (330–1600)*, New Haven: Yale University Press, 1976, 101.

ten tekstien latinankieliset tekstilaitokset tarjosivat lisääneistoa myös Akvinolaiselle. Valitettavasti vain luostarin käännöstyöt sisälsivät runsaasti ortodoksisten isien opin vääristelyä. Tämä näkyy myös Tuomaksen varhaisessa teoksessa *Contra Errores Graecorum* (noin vuodelta 1263).

Bysantissa löytyi kaikesta latinalaisvastaisuudesta huolimatta myös tahoja, jotka olivat valmiita yhteistyöhön lännen kanssa latinalaisen painostuksen ja kaupankäynnin edessä.

1300-luvulla Demetrios Cydones käänsi mm. Tuomas Akvinolaisen *Summa Theologiae* kreikaksi.¹¹

Toisaalta ilmeni myös selkeää kritiikkiä Akvinolaisen skolastista teologiaa kohtaan. Tämä kritiikki nousi ennen muuta perinteisen hesykastisen ortodoksisen teologian pohjalta. Tämän ortodoksisen suuntauksen keskeisin henkilö oli Tessalonikan arkkipiispa, pyhä Gregorios Palamas (1296–1359).

Pyhä Gregorios Palamas opettaa: »Hän, joka pukee ajatuksiaan kirjoitukseksi, ympäröi mielensä hajoittavilla huollilla, monet äärimmäistä hiljaisuutta harjoittavista isistä eivät lainkaan uskaltaneet kirjoittamaan, vaikka olisivat voineet esittää suuria ja hyödyllisiä asioita».¹²

Pyhä Gregorios ei pidä pyhien hiljaisuutta passiivisuutena, vaan voimakkaan toiminnan muotona. Näin myös Jumala ilmaisee Itsensä suhteessa ihmisiin. Jumalan liike ihmistä kohti ei ole vain itsensä ilmaisemisen liikettä, vaan myös kätkeytymisen liikettä.¹³

Sen tähden ei riitä, että ihminen, joka aikoo lähestyä Jumalaa, ottaa vastaan vain Hänen ilmaisevat toimintansa, vaan hänen tulee edetä myös vaieten vastaanottamaan Hänen tuntemattomuutensa *mysteeri*. Ei riitä, että ihminen kuulee Hänen sanansa, hänen on edettävä kuulemaan myös Hänen hiljaisuutensa.

¹¹ Ostrogorsky, G., *History of the Byzantine State*, New Brunswick, 1969, 473.

¹² Nunna Ksenialle, PG 150, 1044B–45A.

¹³ Vrt. Mantzaridis, G.I., *The Deification of Man, St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, New York, 1984, 75–85.

Pyhä Gregorios Palamas oli tradition teologi. Hän loi elävää teologiaa. Traditio on liikettä, ei paikallaan pysymistä.¹⁴ Tätä taustaa vasten ortodoksisen Kirkon teologian tulee lähestyä lännen skolastista ajattelua ja tässä erityistapauksessa Tuomas Akvinolaisen mariologiaan eli oppiin Neitsyt Mariasta liittyviä teologisia painotteita.

Mariaanisia aineksia varhaiskirkon isillä ja opettajilla

Lähtökohtana neitseelliselle syntymälle on luonnollisesti kaksi Uuden testamentin vanhinta kuvausta tästä asiasta, nimittäin Luukkaan evankeliumin¹⁵ enkelin ilmestyminen Neitsyt Marialle ja sille rinnakkainen Matteuksen evankeliumin¹⁶ johdantotekstiin liittyvä kuvaus.

Ensimmäinen kirjallinen todistus neitseellisestä syntymästä Luukkaan ja Matteuksen jälkeen löytyy piispa Ignatios Antiokialaiselta (k. noin vuonna 110). Ignatiokselle Kristuksen neitseellinen syntymä on tärkeä osa Kirkon tunnustettua traditiota.¹⁷ Sillä on keskeinen asema hänen kristillisessä vakaumuksessaan. Se on kristillisen uskon keskeisin pelastukseen erottamattomasti liittyvä asia.

Ignatioksen mukaan pelastussuunnitelma toteutui kolmen realiteetin kautta: Marian neitseydessä, hänen synnyttämisensä ihmeessä ja Kristuksen kuolemassa. Nämä kolme ääneen huutavaa salaisuutta toteutuivat »Jumalan äänettömyydessä».¹⁸ Ignatiokselle samoin kuin hänen jälkeiselle kreikkalaiselle patristiselle traditiolle inkarnaatio eli Jumalan ihmissiksiytyminen on mysteeri eli pyhä salaisuus.

¹⁴ Florovsky, G., *St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers*, Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View, Nordland, 1972, 105–120.

¹⁵ Lk 1:26–38.

¹⁶ Mt 1:18–25.

¹⁷ Ef. 7:2; 18:2; Trall 9:1; Smyrna 1:1.

¹⁸ Ef 19:1.

Pyhän Ireneos Lyonilaisen (k. noin vuonna 202) teologiassa Neitsyt Maria on »toinen Eeva», jolla on ratkaiseva merkitys Jumalan ihmisen parhaaksi tarkoittamassa pelastussuunnitelmassa. Jumalan ja ihmisen (Neitsyt Maria) yhteistoiminta sisältää ihmisen toimivan moraalisen järjestyksen: Neitsyt Maria antoi Jumalalle vapaan tahdon mukaisen suostumuksen.

Tertullianus (k. noin vuonna 220) näkee neitseellisen syntymän dogmaattisena välttämättömyytenä. Hän puolustaa sitä ebioniittien, markionistien ja muitten hereetikkojen hyökkäyksiä vastaan.¹⁹

Kristus on hänen mukaansa ihmiskunnan historian uusi alku, jossa neitseellinen syntymä on yhteydessä Kristuksen historiallisen olemassaolon pyhittävään ja uudistavaan voimaan.²⁰ Tertullianus käyttää runollista ilmausta: »Kristuksen hengellisestä siemenestä kasvaa uusi, hengellinen ihmiskunta».²¹

Vasta 300-luvun jälkimmäisellä puoliskolla voidaan Kirkon läntisessä osassa havaita tiettyä neitseelliseen syntymään liittyvää laajempaa itäistä patristista tietoisuutta. Mutta esimerkiksi Hilarius Poitiersilainen (k. noin vuonna 367), joka oli maanpakolaisuudessa idässä ja sai sieltä teologisia vaikutteita, on mariologisten vaikutteiden kohdalla perin köyhä.²²

Uudet neitseelliseen syntymään nivoutuneet vaikutteet idästä länteen tulivat lähinnä monastisen ja askeettisen tradition kautta. Kuitenkin alussa lännessä oli syvää tämän itäisen tradition vastustamista. Helvidius, Jovinianus ja myöhemmin Bonosus puolustivat näkemystä, jossa korostui Marian

¹⁹ Ebioniitteja vastaan: Praescr. 33; Virg. vel 6:33; De carne Chr. 14, 16, 19, 24 ja markionisteja ja gnostilaisia vastaan: Praescr. 33; Valent. 19–; De carne Chr. 1; Adv. Marc. IV:10.

²⁰ De carne Chr. 17.

²¹ Ibid.

²² Vrt. Hilarius, De Trinitate, lib. 3, n. 19, PL, 10, 87 ja Commentarius in Matthaeum, cap. 1, n. 3; PL, 9, 921–922.

»luonnollinen avioliitto» Joosefin kanssa.²³ Tätä näkemystä vastustivat mm. Ambrosius Milanolainen ja Hieronymus, jotka voimallisesti puolustivat Neitsyt Marian »ainaista neitsyyttä». Jo ennen heitä samanlaisia painotteita löytyy Pohjois-Italiassa vaikuttaneelta Veronan piispalta Zenonilta.²⁴

Mariaanisilta aineksiltaan ehdottomasti tuotteliain ja kiinnostavin Kirkon läntisen osan isistä on Ambrosius Milanolainen (k. vuonna 397).²⁵ Hän tunsi hämmästyttävän hyvin patristista kreikkalaista teologista kirjallisuutta. Ambrosiuksen tuotannossa löytyy jo 40 mainintaa Kristuksesta neitseestä syntyneenä poikana. Hän tähdentää, että Neitsyt Marian neitsyys oli Jumalalle omistettua sydämen vapautta kaikista hajoittavista maallisista huolista ja himoista.²⁶ Ambrosius käytti Neitsyt Mariasta ensimmäisenä latinankielistä sanaa *sancta eli pyhä*, jolla on vastaavuus kreikkalaisten isien jo aiemmin käyttämään käsitteeseen *hagia*. Mutta kaikki Neitsyt Mariaan liittyvä pyhyys juureutuu Kristukseen. Ambrosius kirjoittaa: »Maria ei ollut yhtään sen vähempää kuin että hänestä tuli Kristuksen Äiti».²⁷ Toisinaan hän kuvailee Neitsyt Mariaa teologisesti perin vaarallisesti: »Hän on saastaton neitsyt, joka armon kautta on vapaa kaikesta synnin liasta».²⁸ Uskoiko Ambrosius sitten Neitsyt Marian saastattomaan sikiämiseen?

Isä Joseph Huhn, päätyy erinomaisessa tutkimuksessaan kielteiseen kantaan tämän kysymyksen suhteen.

Ambrosius ei kohdannut alkuperäiseen syntiin liittyvää problematiikkaa yhtä polttavana kuin hänen oppilaansa Au-

²³ Vrt. Campenhausen, H. von, *The Virgin Birth in the Theology of the Ancient Church*, Naperville, Ill., Alec R. Allenson, Inc. 1964, 71–75.

²⁴ *Tractatus*, lib., ltr. 5, 3; PL, 11, 303.

²⁵ Ambrosiuksen mariologiasta, kts. mm: J. Huhn, *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter: Maria nach dem Kirchengvater Ambrosius*, Würzburg, 1954; C. W. Neumann, *The Virgin Mary in the Works of Saint Ambrose*, The University Press Fribourg Switzerland, 1962.

²⁶ *Exhort. Virg.* V, 31, PL, 16, 345.

²⁷ *Exp. in Luc.* X, 132, CSEL, 32 (iv), 505.

²⁸ *In Ps.* 118, 22, 30, PL, 15, 1521.

gustinus.²⁹ Ambrosius Milanolainen oli ensimmäinen opettaja lännessä, joka käytti Neitsyt Mariasta nimitystä Mater Dei, Jumalan Äiti.³⁰

Hän näkee Kristuksen Neitsyen kohdun avaajana aivan kuten Hän, Jumalan Poika avasi neitseellisen Kirkon kohdun ja synnytti Jumalan lapsia. Tuomas Akvinolainen viittaa näihin Ambrosiuksen sanoihin puolustaessaan neitseellistä syntymää ensimmäistä vastaväitettä vastaan.³¹

Neitsyt Marian jumalallisen armon luonne Tuomas Akvinolaisen teologiassa

Tuomas Akvinolainen ilmaisi oppinsa Neitsyt Mariasta lähinnä seuraavissa teoksissaan: (1) Summa Theologiae, III, kysymykset 17–35; (2) Summa contra gentiles, IV, 9, 45; (3) Scriptum in IV libros sententiarum, III, 3 ja 4; sekä (4) eräissä Raamatun kommentaareissa ja muutamissa saar-noissa. Akvinolainen yhdensi Neitsyt Mariaan liittyvän teologian täysin kristologiaan ja hän pyrki antamaan sille voimakkaan tieteellisen perustan. Koska Neitsyt Maria ja hänen toimintansa Akvinolaisen mukaan oli täysin riippuvainen Kristuksesta, niin tämän keskiajan skolastikon mariologisia kirjoitelmia voidaan pitää eräänlaisina kristologian lisäyksinä.

Mutta koska Neitsyt Maria on uskovien hengellinen äiti ja Kirkon inhimillinen kuva niin mariologinen tutkielma laajenee myös ekklesiologiseen suuntaan. Keskiajan läntiset teologit yleensäkin puolustivat mariologisia näkemyksiään voimakkaan kristologisin painottein.

Tuomas Akvinolainen kirjoittaa laajasti Mariasta Jumalan Äitinä. Hän tuo selkeästi esille katolisen ja apostolisen Kir-

²⁹ Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter: Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius, Wurtzburg, 1954, 242–253.

³⁰ C. W. Neumann, The Virgin Mary in the Works of Saint Ambrose, 258.

³¹ Summa Theol. III, 28, 2, ad 1.

kon traditionaalisen opin Jumalansynnyttäjän metafyyisistä luonteesta: »Kristus on todellisesti Neitsyt-Äidin Poika ja tämä suhde kasvaa reaalista hänen äitiytensä suhteesta Kristukseen». ³² Akvinolainen osoittaa, että Äidin suhde Poikaan on reaalinen äidin osalta ja ideaalinen Pojan osalta.

Merkittävimmät mariologiset painotteet Akvinolaisen tuotannossa löytyvät Summa Theologiaessa. Keskiajan suuren skolastikon mariologiassa on havaittavissa aikakauden perusrajoitteet: se käsittelee ainoastaan Marian persoonallista suhdetta Kristukseen. Akvinolaiselta puuttuvat tyystin Neitsyt Marian hengelliseen äitiyteen liittyvät näkökohdat. ³³

Neitsyt Marian elämä suhteutuu lähes yksinomaan Kristuksen syntymään, ³⁴ hänen yhteyttään Kristuksen palvelutehtävään, ³⁵ Golgataan tai ylösnousemuksen jälkeiseen aikaan ei valoteta lainkaan.

Neitsyt Marian jumalallinen äitiys on olennaisesti yhteydessä ihmisten pelastusekonomiaan. ³⁶ Sitä ohjaavat konkreettisessa ja historiallisessa mielessä neljä Neitsyt Marian omistamaan armoon ja pyhyteen kytkeytyvää seikkaa: (1) jumalallinen armo ja pyhyys olivat valmistava osa Neitsyt Marian jumalallista äitiyttä, (2) Neitsyt Marialla oli läheinen suhde poikaansa, kaiken armon lähteeseen, (3) Neitsyt Marialla oli tehtävä pelastusekonomiassa ja (4) äidin ja lapsen välillä oli palava rakkaus.

Tuomas Akvinolainen kirjoittaa: »Jumalan Siunattu (Kristus) oli puettu valtavaan vastuuseen Neitsyeessä, jonka Jumala oli valinnut Hänen äidikseen. Sen vuoksi ei ole epäilystä, etteikö Jumala armoissaan olisi valmistanut Mariaa tähän tehtävään». ³⁷

Toisena Akvinolaisen johtavana ajatuksena tässä kysy-

³² Ibid., 35, 5.

³³ Vrt. III, 27, 5 ad I.

³⁴ Vrt. III, 27. kysymyksen johdanto.

³⁵ Akvinolaisella on kuitenkin teksti Neitsyt Marian puhdistamisesta, kts. 37. kysymys, a. 4.

³⁶ Summa Theol., III, 27, 4.

³⁷ Ibid.

myksessä on Neitsyt Marian läheinen yhteys armon lähteeseen. Hän viittaa ideaan Kristuksen pyhästä ihmisyydestä. Kristuksella on jumalallisen armon täyteys ja tämä täyteys ilmenee ennen muuta Kristuksen sielun läheisyytenä armon lähdettä kohtaan. Näin Kristuksen sielu vastaanottaa suurimman mahdollisen jumalallisen armon vuodatuksen.³⁸

Neitsyt Maria oli puolestaan lähimpänä Kristuksen ihmisyyttä, koska tämä sai häneltä inhimillisen luonnon. Ja sen vuoksi Neitsyt Maria vastaanotti Kristukselta suuremman armon täyteyden kuin kukaan toinen ihminen.³⁹ Näin jumalallinen äitiys oli syy miksi Jumala antoi niin ylenpalttisesti armonsä Neitsyt Marialle.

Kolmantena Akvinolaisen ohjaavana periaatteena kysymyksessä on Marian lähetystehtävä pelastushistoriassa. Jumalallinen armo vuodatettiin häneen, että hän saattoi suorittaa lähetystehtävänsä loppuun. Neitsyt Marian jumalallinen armo kasvaa Hänen Pojastaan ja näin koko Marian pelastusekonomiassa suorittaman yhteistyön arvo kasvaa Kristuksesta. Sen vuoksi Akvinolaisen mukaan sekä Neitsyt Marian vastaanottama jumalallinen armo että hänen yhteistyönsä ihmisten pelastusekonomiassa saa voimansa Jeesuksesta Kristuksesta, joka on välittäjä Jumalan ja ihmisen välillä.

Neljäntenä ohjaavana ajatuksena Akvinolaisella on läheinen rakkaus Pojan ja Äidin kesken. Mutta päinvastoin kuin meidän inhimillinen rakkautemme, joka kasvaa persoonallisesta yhdentymisestä tai rakastettuna olemisen tarpeen tyydyttämisestä, jumalallinen rakkaus ei ota vastaan tyydytystä, vaan ainoastaan antaa ja rikastuttaa. Jumalallinen rakkaus on kaikissa luoduissa kaiken täydellistymisen mitta. »Jumalan rakkaus vuodattaa ja luo hyvyyden asioihin».⁴⁰ Ja koska Neitsyt Maria oli luoduista kaikkein lähimpänä Kristusta, jumalallisen armon lähdettä, hän sen vuoksi myös vastaanotti

³⁸ Ibid., III, 7, 9.

³⁹ Ibid., 27, 5.

⁴⁰ Ibid., I, 20, 2.

»armon täyteyden» suurempana kuin kukaan toinen luotu olento.

Tuomas Akvinolainen viittaa Dionysios Areopagiittaan, joka opettaa (Cael. Hier. IV), että enkelit olivat lähimpänä Jumalaa ja jakavat Jumalan kanssa merkittävemmän osan kuin ihmiset, sillä enkelit ovat jatkuvassa Jumalan hyvyyden läsnäolossa. Mutta Akvinolainen jatkaa, että nyt Kristus on jumalallisen armon periaate: armo ja totuus tulevat Jeesukselta Kristukselta. Neitsyt Marian läheisyys Poikansa kanssa on *secundum humanitatem*, Marian poikkeuksellisen armon lähde. Tässä voidaan nähdä Tuomas Akvinolaisen mariologian keskeisin periaate.

Isä Piana korostaa, että sekä Bonaventura (k. 1274) ja Tuomas Akvinolainen väittivät Neitsyt Marian saastatonta sikiämistä vastaan sillä tosiasialla, että Maria kuoli. Piana viittaa Summa Theologiaeen (III, 14, 3): »Neitsyeen liha sai muodon alkuperäisessä synnissä ja sen vuoksi se kohtasi lihan heikkoudet».⁴¹

Akvinolainen kirjoittaa toisaalla: »Siunattu Neitsyt oli todella yhteydessä alkuperäiseen syntiin, mutta hänet puhdistettiin siitä ennen hänen syntymistään».⁴² Jos Neitsyt Maria olisi siinnyt saastattomasti, hän ei olisi Akvinolaisen mukaan tarvinnut Kristuksen lunastustyötä ja näin Kristus ei olisi ollut kaikkien ihmisten Lunastaja.⁴³

Tuomas Akvinolainen välttää suurelta osin roomalaiskato-lisen kristillisyyden Neitsyt Marian saastattomaan sikiämi-seen liittyvät harhat, mutta hänen korostamassaan Neitsyt Marian erityispyhittämisessä jo äidin kohdussa on vaarallisia aineksia saastattoman sikiämisen suuntaan.⁴⁴

⁴¹ C. Piana, L'assomption de la Vierge et l'école franciscaine du XV^e siècle, in Congrès Marial du Puy-en-Velay, Paris, 6, 68.

⁴² Summa Theol., III, 27, 2.

⁴³ C. Vollert, S. J., Compendium of Theology by St. Thomas Aquinas, St. Louis, 1947, 263–264.

⁴⁴ G. Roschini, La Mariologia di S. Tommaso, Roma, 1950, 236–237; F. Cayre, Manual of Patrology and History of Theology, Vol. 2, 627.

Tuomas Akvinolainen huomioi ihmisen alkuperäissyynnissä kahdenlaisen luonteen. Synti vaikuttaa ensisijaisesti luontoon ja luonnon kautta persoonaan. Rangaistuksena on Jumalan näkemisen kadottaminen. Toisena rangaistuksena on luonnon heikentyminen, joka näkyy kuoleman välttämättömyytenä, sairautena ja lihan kapinana henkeä vastaan.

Tuomas Akvinolaiselle kuolema on rangaistus synnistä, jopa Kristuksen tapauksessa. Mutta kuitenkin Kristuksen kuoleman välttämättömyydessä on suuri ero jos sitä vertaa meidän kuolemaamme. Akvinolainen näkee synnin ja kuoleman läntisen juridisen ajattelun kautta. Kuoleman ja muiden inhimillisten heikkouksien ensisijainen syy on synnissä eli luopumisessa alkuperäisestä oikeudenmukaisuudesta. Koska Kristus oli synnitön, hänen ei tarvinnut liittoutua näihin inhimillisiin heikkouksiin, mutta hänen täytyi ottaa ne päällensä. Kristus otti päällensä synnin rangaistuksen, mutta ei synnin syyllisyyttä. Hän ei liittoutunut heikkouden kanssa, vaan otti sen vapaaehtoisesti päällensä.

Sekä Tuomas Akvinolainen että Bonaventura kuten myös heidän aikalaisensa painottivat, että Neitsyt Maria päinvastoin kuin Poikansa kohtasi alkuperäisen synnin seurauksena olleet heikkoudet.

Eräässä tekstissä Bonaventura toteaa, että Neitsyt Maria olisi ollut kuolematon, jos hän olisi ollut vapaa alkuperäisestä synnistä.⁴⁵ Myös Neitsyt Marian kuoleman kohdalla näkyy voimakkaana läntinen syntiin liittyvä rangaistuksen tyydyttämisen velka.⁴⁶ Se, että Neitsyt Marialla oli jumalallisen armon pyhittäjä luonto, joka saattoi ottaa vastaan rangaistuksen velan oli ikäänkuin hinta, jonka hän vapaaehtoisesti maksoi ollakseen Vapahtajan Äiti ja myös koko luomakun-

⁴⁵ »Si beata Virgo caruit originali peccato, caruit merito mortis: ergo vel iniustitia facta est ei cum mortua est, vel dispensative pro salute generis humani mortua est. Sed primum facit ad contumeliam Dei, quia, si illud verum est, Deus non est iustus retributor, secundum ad contumeliam Christi, quia, si illud verum est, Christus non est sufficiens redemptor; ergo utrumque falsum est et impossibile. Restat ergo quod habuit peccatum originale», III Sent., 3, I, 1, 2, 4 a.

⁴⁶ Kts. Summa Theol., I-II, 87, a. 6.

nan Äiti. Kristus tarjosi oman uhrinsa kaikkipyhässä inhimillisessä luonnossaan pyyteettömässä nöyryydessä ja rakkautensa.

Yhdistyneenä Kristuksen kärsimyksen ja uhriin Neitsyt Marialla tuli luotuna ihmisenä olla kaikkein mahdollisin pyhyys, että hän saattoi täydellisen tottelevaisuuden ja rakkauten hengessä tulla äidilliseksi uhriksi. Mutta vaikka Tuomas Akvinolainen tähdentää Neitsyt Marian ensimmäistä pyhitämistä jo äitinsä kohdussa, hän opettaa, että taipumus syntiin säilyi, vaikkakin se oli sidottu.

Ainoastaan hänen poikansa sikiämisessä se siirtyi täysin syrjään. Akvinolainen luonnehtii Neitsyt Marian vastaanottamaa Jumalan armoa täytenä – »plenitudo gratiae». ⁴⁷ Tämä hänen mariologiansa elementti saa vastaavuutensa fransiskaanienväitteistä, joiden mukaan Jumalan Äiti vastaanotti kaiken luodulle ihmiselle mahdollisen armon. Akvinolainen asettaa vastakohtaiseksi Marian armon täyten ja pyhien ihmisten vastaavan armon. ⁴⁸ Erottava piirre piilee Neitsyt Marian elämäntehtävässä ja tilassa: hänessä on jumalallinen äitiys. ⁴⁹

Kun verrataan Jumalan äidin armon luonnetta fransiskaanienväitteisiin ja dominikaanienväitteisiin havaitaan, että jälkimmäiset ovat paljon vaatimattomampia yrittäessään »mitata» Marian armon suuruutta. Fransiskaanit olivat paljon positiivisempia kuvatessaan Neitsyt Marian armon suuruutta, mutta toisaalta he näyttävät olleen pikemminkin retoorisia kuin teologisia.

Valitettavasti aiheen rajallisuus estää meitä ottamasta seikkaperäisempään käsittelyyn Tuomas Akvinolaisen ajan muita mariologista teemaa käsitteleviä teoksia, joista ehkä

⁴⁷ Summa Theol., III, 27, 5. Tuomas Akvinolainen laajentaa Marian armon täyten käsitystä: (1) Hän oli synnitön ja harjoitti kaikkia hyveitä, (2) Hänen kaikkien rajoitusten yläpuolella ollut sielu oli myös koko luomakunnan yläpuolella, *Expositio salutationis angelicae*, kts. *Opuscula theologica*, Marietti, (toim.), 2, Roma, 1954, 1114–1118.

⁴⁸ Summa Theol., III, 7, 10, ad 1.

⁴⁹ Ibid.

kuuluisin *Mariale super missus est*, kirjoitettiin, kun Tuomas oli joko opiskelija tai nuori opettaja.⁵⁰ Vaikka tämä teos on kirjoitettu teologisen väittelyn muodossa ja se on liian heterogeeninen verrattuna Akvinolaisen asiankäsittelyyn, on se kuitenkin tiennäyttävä läntisen mariologian seikkaperäisemmälle kehitykselle.

Tuomas Akvinolaisen mariologia on vielä perin rajoitteellista ja viitteellistä. Hän nosti esille systemaattisesti joukon Neitsyt Mariaan liittyviä kysymyksiä antamatta niihin kovin kehittyneitä vastauksia. Akvinolaiselle Neitsyt Mariaan liittyvä opetus oli ikäänkuin lyhyt luku hänen Kristusta käsittelevässä teologiassa. Hän näyttää kirjoittaneen suuremmalla antaumuksella enkeleistä kuin Jumalan Äidistä. Tuomas Akvinolaisen mariologian keskeisin painote liittyy ns. jumalalliseen äitiyteen, josta kaikki muu Neitsyt Marian kohdalla saa ulottuvuutensa.

Tuomas Akvinolaisen mariologiassa ja sen nimenomaisessa liittämässä kristologiaan on jäänteitä Vanhan Kirkon uskonkokemuksesta.⁵¹

Oman aikamme roomalaiskatolisessa länessä Neitsyt Maria on melkein tullut erillisen kultin kohteeksi.

Ortodoksisen palamisen ja skolastisen soteriologian yhteensovittamattomuudesta

Idän ortodoksisen Kirkon traditiossa ei ole »mariologiaa», jos tämä käsite tarkoittaa erityistä teologista järjestelmää, joka pyrkii erilliseen intellektuaaliseen kysymyksenasetteluun. Jumalansynnyttäjän kunnioittaminen käsittää ortodoksisessa perinteessä koko Kirkon elämän; dogman ja hurskauselämän, kristologian ja ekklesiologian. Jumalansynnyt-

⁵⁰ Vrt. Korosak, *Mariologia S. Alberti Magni eiusque coequalium*, Roma, 1954, 18.

⁵¹ Vrt. V. Losskin artikkeli »Panagia», *The Mother of God*, (toim.) E. L. Mascall, Westminster, 1949, 24–36. Kts. myös C. Scouteris, *Theotokos – Panaghia*, Faros, 1978, I–II, 368.

täjän persoonalla on keskeinen asema Jumalan armotalouden mysteeriössä. Hän ei ole pelkkä pelastavan armotalouden instrumentti, vaan hän on ennen muuta henkilö, jossa jumalallisen ekonomian mysteeriö toteutui.⁵² Kreikkalainen patristinen traditio puhuu Jumalansynnyttäjän »kutsumuksesta».

Ortodoksinen opetus Jumalansynnyttäjistä ei ole itsenäistä tai autonomista »mariologiaa» tai antropologiaa, jossa Neitsyt Maria on keskuksena, vaan sen olemus ja koko sisältö on erottamattomassa yhteydessä kristologiaan. Vain kristologian kautta me voimme ortodoksisesti opettaa Jumalansynnyttäjistä.

Ortodoksisessa traditiössä Neitsyt Mariaa ei kunnioiteta sen vuoksi, että hänellä oli erityisasema, vaan koska hän synnytti lihaksitulleen Jumalan. Tämä tosiasia ja hänen persoonallinen pyhytensä ei erottanut häntä muiden ihmisten kohtalosta.

Ortodoksisen Kirkon liturgisessa muistamisessa näkyy selkeästi, miten Neitsyt Marian liturginen kunnioittaminen seurasi kristologista kehittymistä: se oli osa Kirkon Kristuksen inkarnaatioon liittyneen salaisuuden kontemplaatiota.⁵³ Vanhin Neitsyt Marian juhla on »synaxis» hänen kunniaakseen, 26. joulukuuta, välittömästi Kristuksen syntymäjuhlan jälkeen.

Jos Kristus on Isän »ikoni», niin Neitsyt Maria on uuden luomakunnan »ikoni», uuden Eevan vastaus uudelle Aadamille, rakkauden mysteeriön täyttymyksenä.

Ortodoksisessa traditiössä Jumalan synnyttäjä ei ole rukouksen tai palvonnan kohde, vaan sen todellinen ilmaus. Jumalansynnyttäjä on Kirkko rukouksena, ilona ja täyttymyksenä. Hän on kauneuden ja nöyryyden, aineen ja hengen, ajan ja ajattomuuden yhdistelmä. Tässä on ortodoksisen

⁵² Gregorios Nyssalainen, *In illud, quando sibi subjecerit omnia . . .*, PG 44, 1320B.

⁵³ A. Schmemmann, *On Mariology in Orthodoxy*, *Marian Library Studies*, University of Dayton, Vol. 2, Dec. 1970, 27.

Kirkon todellisen kokemuksen ja Jumalansynnyttäjän kokemuksen elämä ja keskus.

Ja jotain tuosta kokemuksesta oli välittynyt myös lännen suurelle skolastikolle, Tuomas Akvinolaiselle Peran dominiikaaniluostarin patrististen tekstien latinankielisten käännösten myötä.⁵⁴

Toisaalta ei ole syytä unohtaa Tuomas Akvinolaisen harasta rationaalisuutta, jossa yhdistyi halu pitäytyä rationaaliin argumentointiin ja yksipuolinen näkemys sen mahdollisuuksista ja materiaalista. Siksi kaksi soteriologista näkemystä, Tuomaan edustama läntinen skolastiikka ja ortodoksinen palamismi ovat yhteensovittamattomia.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

- Alfaro, I. S. I., *Significatio Mariae in Mysterio Salutis*, Gregorianum, XL, 1959, Vol. XL, Roma, Pontificia Universita Gregoriana, 9–37.
- Campenhansen, H. von, *The Virgin Birth in the Theology of the Ancient Church*, Naperville, Ill., 1964.
- Foley, L. A., *Mary and the Spiritual Life of the Mystical Body*, *American Ecclesiastical Review*, 132, 1955, 95–101.
- Florovsky, G., *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox view*, Nordland, 1972.
- Florovsky, G., *Creation and Redemption*, Nordland, 1976.
- Gordillo, M. S. I., *Mariologia Orientalis*, *Orientalia Christiana Analecta*, 141, Roma, 1954.
- Ecclesiastical Review*, 132, 1955, 95–101.
- Huhn, J., *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter: Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius*, Würzburg, 1954.
- Lossky, V., *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London, 1973.
- Mariology I–II*, by J. B. Carol, Milwaukee, 1957.
- Müeller, M., *Maria, Ihre geistige Gestalt und Persönlichkeit in der Theologie des Mittelalters*, in *Katholische Marienkunde*, (toim.) P. Sträter, Padenborn, 1947.
- Neumann, C. W., S. M., *The Virgin Mary in the Works of Saint Ambrose*, *Paradosis*, XVII, The University Press Fribourg, Switzerland, 1962.

⁵⁴ Kts. nootti 10.

- O'Connor, E.D., *Mariology Principles in Scholastic Theology*, *Marian Studies*, vol. x, 1959, 69–104.
- Palmer, P.F., *Mary in the Documents of the Church*, Westminster, Maryland, 1952.
- Piana, C., *L'assomption de la Vierge et l'école franciscaine du XV^e siècle*, in *Congres Marial du Puy-en-Velay*, Paris, 1950.
- Roschini, G., *La Mariologia di S. Tommaso*, Roma, 1950.
- The Mother of God*, ed. by E.L. Mascall, Westminster, 1949.
- Scouteris, C., *Theotokos -Panaghia*, *Faros*, I–II, 1978, 365–377.
- Solgado, J.-M., *La Foi De L'Immaculee Mere de Dieu*, *Divinitas*, 27, 1983, 9–43.
- St. Thomas Aquinas, *Comp. Theologiae*, engl. trans., C.M. Vollert, S.J., *Compendium of Theology by St. Thomas Aquinas*, St. Louis, 1947.
- St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I–III, tr. by fathers of the English Dominican Providence, 1947–48, Benziger Brothers, Inc.
- The Catechetical Instructions of St. Thomas Aquinas*, tr. with a Commentary by rev. Joseph B. Collins, New York, 1939.
- Walsh, L., »St. Thomas Aquinas Today«, *Doctrine and Life* 24, 1974, 298–309.

SUMMARY

Jarmo Hakkarainen, Some Mariological Aspects in the Theology of Thomas Aquinas.

It is not until the second half of the fourth century that the extant patristic evidence indicates a general awareness of the problem of the Virgin Birth in the West.

Of all the early Latin fathers the most productive and interesting, from a »Marian« point of view, is undoubtedly St Ambrose (d. 397).

He combines an astonishingly wide-ranging knowledge of Greek theological literature with older western interests and traditions. St Ambrose views Christ 'as opening the womb of the Virgin to fashion for Himself a human body in her, just as He opens the womb of the virginal Church to generate the children of God.'

Thomas Aquinas (c. 1225–1274) cites the concluding words of Ambrose's passage in the first objection raised against the Virgin

Birth. Perhaps the greatest Scholastic, Thomas Aquinas expressed his doctrine concerning the Virgin Mary in:

(1) the Summa Theologica, (III, qq. 17–35) (2) the Summa contra Gentes, (IV, 9, 45;) (3) the Scriptum in IV Libros Sententiarum, (III, d. 3 and 4;) (4) occasional passages in his commentaries on the Bible; (5) the Expositio Salutationis Angelicae and (6) various other sermons.

Thomas Aquinas integrated his Marian theology fully in to his Christology, and bases his Mariology on a rigorously scientific basis.

The principal Greek masters of Thomas Aquinas were Dionysios Areopagite and St John of Damascus.

We know that the Dominicans founded a monastery in Pera (another name for Galata), across the Golden Horn from Constantinople, after the Latin occupation (in 1204), and sometime before the year 1228. This monastery produced Latin translations of certain Patristic texts available to Thomas.

Thomas Aquinas raised in a very systematic way a number of questions about the Virgin Mary, without giving them full development.

Despite his great personal devotion to the Virgin Mary, Thomas Aquinas would seem to have written more profusely of the angels than of their Queen. Divine Motherhood seems to be the central focus of his Mariology, from which all else follows, e.g. the incomparable dignity of the Blessed Mother, her fullness of grace, and whatever other Marian privileges and prerogatives.

The Orthodox understanding of the historical development of Mariology has always been in »Christological terms».

There is no »Mariology» in the Orthodox Church if this term is taken to mean a specific theological discipline, or a separate set of intellectual problems.

The Veneration of Mary permeates, so to speak, the entire life of the Church; it is a »dimension» of dogma as well as piety, of Christology as well as ecclesiology.

KATSAUKSIA

KOLMAS YLEISORTODOKSINEN ESISYNODINEUVOTTELU CHAMBÉSYSSA

Ekumeenisen patriarkaatin ortodoksisessa keskuksessa Chambésyssä Geneven ulkopuolella oli 28.10.–6.11.1986 koolla runsaat viisikymmentä virallista edustajaa neljästätoista ortodoksisesta paikalliskirkosta valmistelemassa aineistoa niiden keskustelujen ja päätösten pohjaksi, jotka aikoinaan tulevat sisältymään ortodoksisen maailman Suuren ja pyhän synodin eli kirkolliskokouksen ohjelmaan. Kokouksen puheenjohtajana toimi ekumeenista patriarkaattia edustanut Myrran metropoliitta, professori Chrysostomos Konstantinidis ja pääsihteerinä samasta patriarkaatista oleva Sveitsin metropoliitta Damaskinos. Varsinaisten edustajien ohella osallistui työskentelyyn lähes viisitoista teologista neuvonantajaa. Suomen ortodoksisen kirkon delegaatiota johti Helsingin metropoliitta Johannes ja toisena virallisena edustajana oli pappisseminaarin vararehtori, pastori Veikko Purmonen. Pohjoismaat olivat lisäksi edustettuina myös Ruotsin metropoliitta Pavloksen välityksellä. Ekumeeninen patriarkaatti kantoi vastuun kaikista kokouskuluista sekä osoitti täyttä vieraanvaraisuutta koko osanottajajoukolle. Virallisina kokouskielinä olivat kreikka, venäjä ja ranska, mutta tulkinnassa käytettiin tämän ohella englantia, joka ei kuitenkaan ole pöytäkirjakieli.

Työskentely tapahtui sekä yleisistunnoissa että valiokunnissa ja työtä tehtiin yleensä aamusta iltaan, koska monet kysymykset johtivat varsin laajoihin keskusteluihin. Tulevaa synodia varten valmisteltiin tämän vuoden helmikuussa pidetyn Yleisortodoksisen valmisteluvaliokunnan työn pohjalta neljää suurta kysymystä, jotka kaikki liittyvät kirkkojen elämään ja toimintaan. *Paastoperinnettä* pohdittaessa tultiin

varsin selvästi siihen tulokseen, että nytkin periaatteessa voimassa oleva säännöstö ei tavoitteihinsa nähden kaipaa tarkistuksia, vaan sen kunnioittamisen tärkeyttä on entistä enemmän syytä korostaa. Toisaalta alleviivattiin, että paastosääntöjen soveltamisessa on erilaisissa olosuhteissa elävien alueitten piispojen käytettävä ns. ekonomiaperiaatteen antamia mahdollisuuksia yksityiskohtien mukauttamiseen tilanteitten vaatimuksiin mahdollisimman myönteisen tuloksen saavuttamiseksi. *Ortodoksisen kirkon suhde muuhun kristilliseen maailmaan* aiheutti perusteellisen keskustelun mm. muitten kirkkojen kanssa käytävistä teologisista keskusteluista, jotka ortodoksiselta kannalta ovat osa Suuren synodin valmistelua nimenomaan kirkkojen hajaannuksen poistamiseksi. Huomiota kiinnitettiin näiden keskustelujen lukuisiin erityisongelmiin kuten myös joillakin tahoilla tapahtuneeseen myönteiseen kehitykseen erityisesti vanhakatolilaisten ja ns. vanhojen orientaalistien (esikalkedonisten) kirkkojen suhteen. Hyväksytyt kannanotot velvoittaa kiinnittämään kaikissa näissä keskusteluissa huomiota myös naispappeuden luomaan vaikeuteen. *Ortodoksista kirkkoa ja ekumeenisista liikettä* käsiteltäessä selvitettiin hyvinkin yksityiskohtaisesti ortodoksisen kirkon omaa luonnetta »Yhden, Pyhän, Apostolisen ja Katolisen Kirkon» perinnön kantajana ja todistajana sekä todettiin luopumisen tästä perinnöstä erityisesti 400-luvulla ja 1500-luvulla johtaneen hajaannukseen ja uusien kirkollisten ryhmien syntymiseen. Kirkkojen maailmanneuvoston toiminnalle annettiin joissakin suhteissa merkittävä tunnustus, mutta samalla alleviivattiin voimakkaasti, ettei se ole »ylikirkko» eikä saa missään tapauksessa sellaiseksi kehittyä. Sen tehtävänä on palvella jäsenkirkkoja. Erityistä painoa annetaan Oppi ja kirkkojärjestys -jaostolle maailmanneuvoston muuta työtä unohtamatta. Neljäntenä aiheena oli *Ortodoksisten kirkkojen panos kansojenvälisen rauhan, vapauden ja veljeyden hyväksi sekä rotusyrjintöjen poistamiseksi*. Pyrkimyksenä oli puhua uskon pohjalta nousevista periaatteista ja välttää poliittisia kannanottoja, mikä ei aina

ollut täysin helppoa, mutta jossa kuitenkin suuressa määrin onnistuttiin. Tähän kysymykseen liittyvä asiakirja on joka tapauksessa Suuren synodin valmisteluun kuuluvana aineksena siinä suhteessa ehkä hieman ongelmallinen, että se paikoin on lähinnä ajankohtainen julkilausuma, vaikkei se ole siksi periaatteessa tarkoitettu. Sodan pahuus tuodaan selvästi ilmi, mutta samalla katsotaan sallituiksi sodat vapauden ja loukatun oikeudenmukaisuuden takia. Alunperin vain rotusyrjinnöistä puhuvaan sanontaan liitettiin mm. uskonnollinen ja aatteellinen syrjiminen.

Kokous vahvisti myös yksityiskohtaisen ohjesäännön tulevia Suuren synodin valmistelukokouksia varten. Jo tähän mennessä vallinnut käytäntö tuli näin sääntöihin kirjatuksi mm. mitä tulee ekumeenisen patriarkaatin puheenjohtajuuteen ja muutenkin keskeiseen asemaan aloitteen tekijänä ja kokoonkutsujana kaikessa Synodin valmisteluihin liittyvässä, kuitenkin luonnollisesti muitten kirkkojen kanssa perinteen mukaisessa neuvotteluyhteydessä ja yhteistyössä.

Tulevan synodin asialistalla on vielä neljä kysymystä, jotka odottavat esisynodeissa tapahtuvaa valmistelua jo nyt eri paikalliskirkoilta saatujen näkökohtien pohjalta. Näin sovittiin, että seuraava esisynodineuvottelu, saatuaan alustavasti laaditut pohjatekstit Valmisteluvaliokunnalta, käsittelee historiallisten ortodoksisten alueitten ulkopuolella eläviä ortodoksisia kirkkoja (mm. Amerikassa, Länsi-Euroopassa, Australiassa jne.) erityisesti hallinnollisen hajaannuksen kannalta, paikalliskirkkojen eriasteisten itsenäistymismuotojen ehtoja ja toteuttamisperiaatteita sekä lisäksi eri ortodoksisten kirkkojen keskinäistä arvojärjestystä. Alustavien arvioitten mukaan seuraava varsinainen esisynodineuvottelu voisi olla aikaisintaan kolmen tai neljän vuoden kuluttua, mikä parhaassa tapauksessa saattaisi mahdollistaa Suuren ja pyhän synodin vielä tällä vuosituohannella.

Periaatteelliselta kannalta on syytä korostaa, että esisynodineuvotteluissa yksimielisestikin hyväksytyt asiakirjat ovat vain Suuren synodin valmistelua ja että lopullinen sana sa-

moinkuin kaikkia paikalliskirkkoja velvoittava kannanotto on vain ja yksinomaan tulevalla Suurella ja pyhällä synodilla.

Chambésyssä pidetyn kokouksen ohjelmaan sisältyivät aamuin illoin jumalanpalvelukset sekä delegaatioitten johtajien vierailut paikallisten valtiollisten ja kirkollisten johtajien luona kuten myös Kirkkojen maailmanneuvoston pääsihteerin luona. Keskusteluissa pääsihteeri Emilio Castro korosti haluaan vahvistaa ortodoksien vaikutusmahdollisuutta Maailmanneuvoston sihteeristössä ja koko toiminnassa.

Helsingin metropoliitta Johannes

TUHAT VUOTTA VENÄJÄN KASTAMISESTA

Kirkkohistorian juhlakonferenssi Kiovassa 20. – 28.
heinäkuuta 1986

Venäjän kirkko valmistautuu viettämään tuhatvuotisjuhliansa vuoden 1988 alkupuolella. Yhtenä esivaiheena juhlien valmistelussa oli Venäjän kirkon viime vuonna järjestämä kirkkohistorian juhlakonferenssi Kiovassa. Siihen oli kutsuttu edustajia kaikista ortodoksisista kirkkokunnista, lukuisista muista kristillisistä kirkoista sekä lisäksi kansainvälisesti tunnettuja kirkkohistorian tutkijoita eri maista. Arkkipiispa Paavalin pyynnöstä minulla oli tilaisuus suomalaisena historian tutkijana osallistua konferenssiin ja pitää siellä esitelmä Karjalan lähetystyöhistoriaan liittyvästä aiheesta, Valamon luostarin syntyajan ongelmasta. Konferenssiin osallistui noin sata kirkkohistorian tutkijaa ja harrastajaa eri puolilta maailmaa. Se alkoi ja päättyi juhlallisina jumalanpalveluksina, ja konferenssin osanottajilla oli tilaisuus tutustua Kiovan arvokkaisiin ja kauniisiin kirkkohistorian muistomerkkeihin. Konferenssin työ kokosi yhteen Venäjän kirkkohistorian tutkimuksen nykyisiä tuloksia eri maista.

Konferenssissa käsiteltiin neljää teema-aluetta, joista jokaisesta oli suurehko joukko esitelmää. Aihepiirit olivat seuraavat:

- 1 Kristinusko Venäjällä ennen ruhtinas Vladimirin aikaa
- 2 Venäjän kastaminen ruhtinas Vladimirin aikana sekä Venäjän ortodoksisen kirkon varhaishistoria
- 3 Venäjän ortodoksisen kirkon lähetystyö (sisä- ja ulkolähetys)
- 4 Venäjän ortodoksisen paikalliskirkon panos kansojenvälisen rauhan, vapauden, veljeyden, rakkauden ja keskinäisen ymmärtämyksen edistämiseksi ruhtinas Vladimirin ajoista meidän päiviimme.

Konferenssia johtivat Venäjän kirkon ulkomaansuhteiden osaston puheenjohtaja Minskin ja Valko-Venäjän metropoliitta Filaret ja Kiovan ja Galitsian metropoliitta Filaret. Työskentely tapahtui sekä täysistunnoissa että teemaryhmittäin. Allekirjoittanut seurasi tutkimusaiheensa mukaisesti lähinnä ensimmäisen ja toisen ryhmän esitelmiä.

Kristinuskon eteneminen Venäjälle jo ennen ruhtinas Vladimirin aikaa on tutkimuksessa yleisesti tunnettu. Krimin niemimaa kuului Bysantin valtakuntaan ja edusti kristillistä keisarikuntaa 300-luvulta lähtien. Todennäköisesti kristinuskon vaikutteita alkoi levitä Venäjälle jo tältä kirkon varhaiskaudelta lähtien, vaikka siitä on hyvin vähän lähdetietoja. Tiedetään kuitenkin, että esim. jo keisari Justinianuksen aikana 500-luvulla nimitettiin Tamaanin piispa johtamaan kirkollista työtä Mustanmeren pohjoispuolella asuvien heimojen keskuudessa. Erityisen voimakkaasti kristinusko alkoi edetä Venäjälle 860-luvulta lähtien, osittain slaavien apostolien Konstantinoksen ja Metodioksen lähetystyön seurauksena, osittain patriarkka Fotioksen kannustaman uuden lähetystyön muodossa. Lähetystyö voimistui 900-luvun alkupuolella, jolloin Kiova oli jo kristillinen seurakunta. Lähetystyötä tuki 950-luvulla kristinuskon omaksunut naishallitsija, ruhtinatar Olga, ja hänen jälkeensä lyhytaikainen pakanallinen vastareaktio laimeni, niin että ruhtinas Vladimirin kaste ja aktiivinen toiminta kristinuskon levittämiseksi tuotti nopeasti vahvoja tuloksia.

Uutta yksityiskohtaista valoa tähän yleisesti tunnettuun taustaan on saatu etenkin bysanttilaisten, armenialaisten ja georgialaisten varhaislähteiden avulla. Kristinuskon vaikutusta on levinnyt Etelä-Venäjälle hyvin varhain paitsi suoraan Konstantinopolin suunnalta, myös Kaukaasian suunnalta sekä sitten lännempää Makedoniasta ja Bulgariasta. Mikä osuus viikingeillä eli varjageilla oli kristinuskon välittämisessä Konstantinopolista Venäjälle, on edelleen kiistanalainen kysymys. Neuvostoliittolaiset tutkijat eivät vielääkään hyväksy länsimaissa yleistynyttä käsitystä, että rus-kansa,

josta kronikkalähteet puhuvat, olisi tarkoittanut Ruotsista peräisin olevia viikinkejä, vaan he vetoavat niihin lähteisiin, jotka näyttävät viittaavan Etelä-Venäjän varhaisempiin rostitai rus-heimoihin. Viikinkehän palveli ainakin 800-luvulta lähtien Bysantin armeijassa, ja heitä osallistui Venäjän valtakunnan perustamiseen 860-luvulla. Vaikka suurin osa Venäjän varhaisista viikinkiasukkaista oli aluksi pakanoita, kertoo kristillinen perimätieto, että jo varjaagiveljekset Askold ja Dir 800-luvun lopulla kääntyivät kristinuskoon. Vaikka ei annettaisikaan viikingeille niin suurta merkitystä Venäjän varhaiskulttuurin luojina kuin mitä länsimainen tutkimus yleensä antaa, niin voidaan tuskin kokonaan kiistää heidän osuuttaan kristinuskon vaikutteiden kuljettamisessa Bysantista Venäjälle. Ehkä vielä tärkeämpi kuin sotilaiden osuus oli slaavilaisten, skandinaavisten ja suomensukuistenkin kauppiaiden osuus tietojen levittämisessä kristinuskosta, sillä 900-luvun alusta lähtien Konstantinopolissa oli pysyvä russien kauppasiirtola, jossa pohjoisesta tulleet kauppiat saattoivat jopa talvehtia kauppamatkoillaan.

Erittäin merkitsevä on ollut Bulgarian kristillisen kirkon osuus Venäjän kirkon varhaisessa kehityksessä, Bulgarian hallitsija Boris otti vastaan kasteen jo 860-luvulla ja Bulgariassa slaavien apostolien työ ensinnä kantoi pysyvää hedelmää. Bulgarian kautta laajeni slaavinkielisen kirjallisuuden vaikutus ja levittäminen Venäjällekin, joka sangen varhain sai myös omia venäläisiä kääntäjiänsä.

Ruhtinas Vladimir, joka oli ollut aluksi sotainen ja riehakas pakanahallitsija, sai tietoja kristinuskosta jo hallitsijantehtävässään. Hänen henkilökohtainen kääntymyksensä on yleensä katsottu enemmän poliittiseksi viisaudeksi kuin uskonvaikumukseksi, sillä hän vaati kääntymyksensä palkaksi puolisoonsa Bysantin keisarin sisaren, mutta tuntien hänen varhaisemmat tapansa, voi hyvin päätellä, että vastoin sisäistä näkemystä Vladimir tuskin olisi siitäkään hinnasta luopunut entisestä elämäntyylistään. Taustalla on täytynyt olla myös henkilökohtaista hyväksymistä. Se näkyy siitakin, että kun

ruhtinas oli kastettu, hän organisoi hyvin nopeasti ja tehokkaasti lähetystyön kaikkialle valtakuntaansa. Venäjän kulttuurikehitys sai jo hänen aikanaan aivan uuden suunnan. Kristillinen Venäjä alkoi hahmottua, ja sen vaikutus ulottui jo tuhatluvulta lähtien myös Karjalan eteläisille reunamille Laatokan rannoille. Meillä Suomenkin ortodokseilla on syytä osallistua yhteiseen iloon Venäjän kirkon 1000-vuotisjuhlien merkeissä.

Heikki Kirkinen

VENÄJÄN KIRKON TEOLOGIA JA HENGELLISYYS

Raportti 11. – 19.5.1987 Moskovassa pidetystä
symposiumista

Toukokuun 11. – 19. päivänä 1987 pidettiin Moskovassa patriarkka Pimenin koolle kutsumana kansainvälinen symposiumi, jonka aiheena oli Venäjän kirkon teologia ja hengellisyys. Symposiumissa oli yli 150 osanottajaa 25 eri maasta. Suomen ev.lut. kirkkoa edusti teol.lis. Hannu T. Kamppuri ja ortodoksista kirkkoa pastori Veikko Purmonen.

Kokous oli tavallisuudesta poikkeava sikäli, että eri kirkkoihin kuuluvien teologien ja tiedemiesten lisäksi mukana oli lukuisia Neuvostoliiton Tiedeakatemian ja yliopistojen edustajia. Yhdessä pappien kanssa he selvittelivät Venäjän historiaan, kirkolliseen kulttuuriin ja teologiaan liittyviä kysymyksiä. Keskusteluissa korostettiin tämälntapaisen yhteydenpidon tarpeellisuutta ja ehdotettiin, että tulevaisuudessa pyrittäisiin yhteistyöhön vanhimman slaavinkielisen Raamatun kriittisen laitoksen julkaisemiseksi.

Myös Neuvostoliiton katolilaiset, protestantit ja vanhauskoiset olivat kokouksessa edustettuina. Tämä oli paljon puhuva osoitus siitä, että Venäjän kasteen 1000-vuotisjuhla ei ole vain ortodoksien, vaan kaikkien kristittyjen yhteinen juhla. Mainittakoon, että maan vanhauskoisten piirissä juhluvuoden merkeissä kaavaillaan sunnan perustajan Avvakum Petrovin kanonisoimista.

Yhdeksän päivää kestäneessä kokouksessa kuultiin lähes 100 esitelmää, joten ohjelmaa riitti varhaisesta aamusta myöhäiseen iltaan. Väliajoilla tutustuttiin Moskovan kirkkoihin ja hiljattain avattuun Danielin luostariin, jota vielä entisöidään, mutta jossa jo nyt toimii Moskovan patriarkaatin ulkomaanosasto. Tuossa luostarissa kesäkuussa 1988 tullaan järjestämään 1000-vuotisjuhlan päätapahtuma. Sunnuntaina 17.5.

vierailtiin Zagorskissa Pyhän Kolminaisuuden luostarissa, jonka pääkirkossa konferenssiin osallistunut papisto sai olla liturgiapalvelusta toimittamassa.

Johdantoesitelmässään symposiumin puheenjohtajana toiminut Kiovan metropoliitta Filaret totesi, että mennyt vuosituhat kutsuu meitä syvälliseen teologiseen arviointiin ja pohdiskeluun. Bysantin hengellinen ja kulttuurillinen vaikutus Venäjällä oli väistämätön Konstantinopolin maantieteellisestä läheisyydestä johtuen. »Kaikki tiet johtivat venäläiset matkailijat Uuteen Roomaan», metropoliitta Filaret sanoi. Hän huomautti, että Bysantin tuhatvuotista historiaa ja kulttuuria on tutkittu monin verroin enemmän kuin venäläistä kulttuuria. Erityisesti venäläinen teologinen ja hengellinen perinne on vielä suuressa määrin tutkimatonta aluetta.

Symposiumissa pidetyt esitelmät ja niihin liittyneet keskustelut antoivat varsin monipuolisen kuvan Venäjän kirkon teologiasta ja hengellisyydestä. Lähinnä kuitenkin keskityttiin menneisyyteen, sekä hengellisen elämän että teologian suurien edustajien esittelyyn. Esitelmien aiheina olivat mm. Sergei Radonežilainen, Nil Sorski, Joosef Volokolamskilainen, Pasi Velitškovski, piispa Feofan, Maksimos Kreikkalainen, Pietari Mogila, metropoliitta Filaret ja Aleksei Homjakov.

Smolenskin arkkipiispa Kirill, joka piti laajan esitelmän skolastisesta vaikutuksesta venäläisessä teologiassa, totesi, että hengellinen uudistusliike oli lähtökohtana myös teologian uudistumiselle ja vapautumiselle vieraista vaikutteista. Myös tieteellinen teologinen tutkimus pääsi kehittymään ja 1800-luvulla venäläisissä teologisissa kouluissa vaikutti useita sängen merkittäviä tutkijoita. Arkkipiispa Kirillin mukaan tällä vuosisadalla Pariisissa vaikuttaneiden emigrantiteologioiden panos on ollut suunnattoman arvokas. »Heidän teologiansa oli selvästi ja nimenomaisesti meidän venäläistä teologiaamme. Se ei ainoastaan saanut ravintoaan venäläisistä kansallisista lähteistä, vaan sen myös loivat ihmiset, jotka aina itse ajattelivat kuuluvansa Venäjän kirkkoon»,

sanoi Kirill. Näistä teologeista hän erityisesti toi esille Vladimir Losskin ja Nicolas Afanasieffin.

Puhuessaan teologisesta koulutuksesta ja tutkimuksesta Neuvostoliitossa arkkipiispa Kirill totesi, että koulutuksen käynnistämävaiheessa oli monia ongelmia. Vaikka oltiinkin kokonaan uudessa tilanteessa, oli luonnollista, että koulutusta kehitettiin vanhaan venäläiseen perinteeseen nojautuen. Kirillin mukaan opetuksen ja tutkimuksen taso on noussut niin, että venäläiset koulut ovat täysin vertailukelpoisia monien ulkomaisten vastaavien oppilaitosten kanssa. »Ekumeeninen osallistuminen ja rauhantyö ovat olleet hyvin stimuloivia kansallisen teologisen ajattelun kehityksen kannalta», arkkipiispa Kirill sanoi.

Symposiumissa pidettiin useita esitelmiä ekumenian teologisista perusteista ja erityisesti Venäjän kirkon osallistumisesta ekumeeniseen liikkeeseen. Venäjän ortodoksien pannota ekumeniassa käsitteli laajasti mm. Kirkkojen Maailmanneuvoston apulaispääsihteeri Todor Sabev. Erityisesti hän ylisti venäläisten teologien merkittävää osuutta »Faith and Order» -jaoston työskentelyssä. Monien muiden tavoin hän korosti metropoliitta Nikodimin henkilökohtaista pannota venäläisten ortodoksien ekumeenisessa osallistumisessa. Juuri metropoliitta Nikodim luotsasi Venäjän kirkon KMN:n jäsenyyteen New Delhin yleiskokouksessa vuonna 1961.

Ekumenian teologisia perusteita käsittelivät myös molemmat suomalaiset esitelmät, joita pitivät Hannu T. Kamppuri ja tämän kirjoittaja. Kamppuri kertoi mm. Venäjän ortodoksisen kirkon ja Suomen ev.lut. kirkon teologisesta dialogista, jota hän luonnehti »iloiseksi ekumeniaksi». Tuossa dialogissa tavoitteena ei ole kirkkojen yhtyminen, vaan keskinäinen kanssakäyminen ja teologinen keskustelu.

Vaikutelmat tästä symposiumista näyttivät kauttaaltaan olleen myönteisiä. Patriarkaatin julkaisuosaston tiloissa pidetyn kokouksen järjestelyt sujuivat erinomaisesti. Henkilökunta oli hyvin ystävällistä ja avuliasta. Myös tiedotus näytti

toimivan tehokkaasti: toimittajia oli paikalla runsaasti ja kokouksen kulkua valokuvattiin ahkerasti.

Symposiumin osanottajat saattoivat todeta, että tuhatvuotisjuhlan kynnyksellä Venäjän kirkossa on suurta elinvoimaisuutta. Kiovan metropoliitta Filaret totesi puheenvuorossaan: »Viimeksi kuluneet vuosikymmenet ovat osoittaneet, että kirkko voi elää ja toimia millaisissa sosiaalisissa oloissa tahansa.» Kirkon piirissä Mihail Gorbatshovin alulle paneamat uudistukset ovat saaneet hyväksyvän vastaanoton. »Venäjän ortodoksinen kirkko tukee kaikkia myönteisiä uudistuksia neuvostoyhteiskunnassa», sanoi Minskin metropoliitta Filaret puhuessaan ulkomaanosaston järjestämällä päättäjävastaanotolla.

Veikko Purmonen

VENÄJÄN KIRKKO TUHATVUOTISJUHLAN KYNNYKSELLÄ

Neuvostoliitossa käynnissä oleva uudelleen rakentaminen on lännessä herättänyt toiveita myös maassa toimivien uskonnollisten yhteisöjen aseman paranemisesta. Vuoden 1986 aikana nähtiinkin merkkejä uusista tuulista, mutta käytännön muutoksia tuli vasta vuonna 1987. Osa muutoksista on vielä työn alla. Rohkeimmat odottavat täydellistä uskonnon vapautta ja epäilijät arvelevat kyseessä olevan vain julkisivun kiillottamisen. Tulevaisuuden arviointi onkin vaikeaa, koska ilmeisesti maan uskontopolitiikka on käymistilassa. Korkeinta johtoa myöten on erilaisia näkemyksiä suhtautumisessa uskontoihin.

Tässä katsauksessa käsitellään pääasiassa Venäjän ortodoksisen kirkon ja Neuvostoliiton välisiä suhteita. Vallankumouksen jälkeen ja erityisesti Stalinin kaudella tuhansia kirkkoja suljettiin, papistoa vangittiin ja surmattiin, uskovaisista tehtiin toisen luokan kansalaisia. Toisen maailmansodan aikana Venäjän kirkko osallistui sotaponnisteluihin mm. lahjoittamalla valtiolle varoja panssarivaunujen ostoon. Valtio puolestaan näki kirkon roolin moraalien ylläpitäjänä vaikeuksien keskellä. Pyhäkköjä avattiin, pappeja ja piispoja vihittiin ja kirkko sai taas elintilaa.

Heti sodan jälkeen Venäjän kirkko yhdessä valtion kanssa järjesti nk. Ukrainan katolisen (eli uniaatti-) kirkon lakkauttamisen. Kanonisestikin epämääräisellä pohjalla vuonna 1946 pidetyssä Ukrainan katolisen kirkon kirkolliskokouksessa edustajat näennäisen yksimielisesti päättivät liittyä Venäjän ortodoksiseen kirkkoon. Ukrainan katolista kirkkoa syytettiin paitsi yhteistyöstä saksalaisten miehittäjien kanssa niin myös ukrainalaisen nationalismien lietsomisesta. Ukrainan katolinen kirkko on kuitenkin jatkanut maanalaisena toimintaansa nykypäivään saakka. Virallisesti sitä ei ole ollut olemassa vuoden 1946 jälkeen, mutta vielä viime aikoina on

Neuvostoliiton lehdistössä ja TV:ssä katsottu tarpeelliseksi hyökätä sitä vastaan. On mielenkiintoista, että keväällä 1987 Neuvostolehdistö piti Gruševin kylän (Ukrainassa) Neitsyt Marian ilmestymistä uniaatti-ilmionä.

Nikita Hruštševin aikana Venäjän kirkko joutui taas ahtaalle. Kirkkoja ja luostareita suljettiin ja ihmisiä vangittiin uskonnollisen vakaumuksensa vuoksi. Leonid Brežnevin aikana elämä oli vakaata, mutta kirkolle suhteellisen tiukkaa. Venäjän kirkon aktiivinen rauhantyö takasi sille tietyn liikumavapauden myös ulkomailla. Kirkollisen elämän suunta oli paljolti riippuvainen kunkin piispan ja uskontoasiain neuvoston (UAN) paikallisen virkailijan suhteista. Ateistista propagandaa levitettiin totutuin muodoin, jotka usein jäivätkin vain »muodoiksi».

Puoluejohtaja Mihail Gorbatševin valtaannousu herätti toiveita muutoksesta. Taloudellinen uudistus lähtikin pian käyntiin. Yhteiskuntaa alettiin ravistella puolelta jos toiselta-kin.

Lainsäädäntö muuttuu?

Vuoden 1986 ensimmäisessä numerossa Moskovan patriarkaatin kuukausilehti julkaisi »lainopillisen neuvon» otsikolla »Uskonnollisten yhteisöjen oikeudet ja velvoitukset». Artikkelin on selvästi valtion viranomaisten laatima ja sitä pidetäänkin kirkon kannalta velvoittavana. Koska se ei kuitenkaan ole laki, jää velvoittavuus valtion puolelta avoimeksi. Teksti mainitsee mielenkiintoisia seikkoja. Utta on mm. se, että uskonnollinen yhteisö, jonka 20 täysi-ikäistä jäsentä on rekisteröinyt, voi nyt kutsua »kultin palvelijan» (= pappi) toimittamaan palveluksia. Aiemmin vain seurakunnan oma papisto sai toimittaa palveluksia. Edelleen mainitaan, että kaiken ikäiset saavat osallistua palveluksiin kun aiemmin on ollut epäselvyyttä lasten oikeudesta olla jumalanpalveluksissa. Nyt neuvotaan, että 10-vuotiaat ja vanhemmat lapset

saavat vapaaehtoisesti avustaa palveluksissa. Vanhempien luvalla lapsille saadaan toimittaa uskonnollisia menoja. Merkittävin seikka tekstissä on maininta uskonnollisesta yhdistyksestä juridisena henkilönä, mistä seuraa mm. oikeus omistaa rakennuksia ja muuta omaisuutta. Tähän saakka kirkon omistusoikeus mihinkään on ollut vähintäänkin kyseenalaista. Kyseisen artikkelin tulkinnassa on ollut vaikeuksia, koska mm. Venäjän kirkon edustajat ovat todenneet, että mitään muutosta ei ole tapahtunut, vaan kyse on vallitsevan käytännön kirjaamisesta. On totta, että varsinaista lainsäädännöllistä muutosta ei ole virallisesti vielä tapahtunut, mutta UAN:n puheenjohtaja Konstantin Hartšev viittasi tuleviin muutoksiin lokakuussa 1987 USA:n vierailullaan.

Helpotuksia ja propagandaa

Vuoden 1986 aikana Neuvostolehdistössä ollut uskonnonvastainen kirjoittelu on suuntautunut lähes yksinomaan Keski-Aasian voimakasta islamilaisuutta vastaan. Nopeasti kasvava islamilainen väestö, joka kuulee mm. Iranin radioläheyyksiä, on tuottanut päänvaivaa Neuvostojohdolle. Eräillä alueilla jopa 90 % väestöstä on islamilaisia ja uskonnolliset tavat ovat tuttuja monille puolueen johtomiehillekin Keski-Aasiassa. Pääsihteeri Gorbatševin uskonnonvastainen puhe, jonka hän piti Tashkentissa marraskuussa 1986 oli tarkoitettu juuri Keski-Aasian väestölle. Puheessaan, jota ei oltu tarkoitettu laajempaan julkisuuteen Gorbatšev kiinnitti huomiota taisteluun uskonnollisia ilmiöitä vastaan ja vaati ateistisen propagandan tehostamista.

Kulttuuriin ilmestyneiden uskonnollisten elementtien arvostelu tapahtui suurilla areenoilla kuten Pravdassa ja Literaturnaja Gazetassa. Tulilinjalla oli mm. kirjailija Aitmatov, jota mm. Jevgeni Jevtušenko nousi puolustamaan. Neuvostolehdistössä on käyty keskustelua koko yhteiskunnan moraalien rappiosta. Nimekkäät vaikuttajat, kuten maan johtava

venäläisen kulttuurin tutkija Dimitri Lihatšev, ovat väittäneet moraalisen rappion johtuvan kirkkojen sulkemisesta. Ateismin ideologit ovatkin vaatineet entistä voimakkaampaa ateismin ja moraalin välisen suhteen tutkimista.

Selvä askel parempaan oli kevättalvella 1987 tapahtunut poliittisten vankien vapauttaminen. Vuonna 1982 arvioitiin Neuvostoliiton vankiloissa ja työleireillä olevan n. 300–350 uskonsa tähden vangittua. Helmikuussa 1987 armahdetuista 140 vangista 17 kuului tuohon ryhmään. Kesäkuuhun 1987 mennessä vapauteen oli päässyt 58 uskonsa tähden vangittua. Näistä ortodokseja oli 10, baptisteja 18, roomalaiskatolisia 7, helluntalaisia 8 ja loput kuuluivat muihin tunnustuksiin. Useimmat vapautetut allekirjoittivat asiakirjan, jossa ilmoittavat, etteivät ole osallistuneet, eivät osallistu eikä tule osallistumaan Neuvostovastaiseen työhön. Vapautus ei kaikkien kohdalla ole merkinnyt ongelmien loppumista. Vuodesta 1978 vankiloissa ja leireillä ollut Alexander Ogorodnikov vapautettiin helmikuussa 1987. Hän ei kuitenkaan ole saanut asumislupaa Moskovasta ja häntä uhkaa nyt (elokuussa 1987) uusi pidätys »passimääräysten rikkomisen» vuoksi.

1000-vuotisjuhlat

Venäjän kirkko valmistautuu näyttäviin 1000-vuotisjuhliin. Moskovassa sijaitsevaa, vuonna 1983 valtiolta ostettua Danielin luostaria kunnostetaan kovalla kiireellä, että se valmistuisi ennen kesäkuussa 1988 pidettäviä juhlia. Kirkkoja kunnostetaan eri puolilla maata. Valtio kunnostaa ulkoapäin sellaisia kirkkoja, joita ei tullakaan avaamaan alkuperäiseen käyttöönsä. Kirkolle on tarjottu muitakin luostareita, mutta esimerkiksi kuuluisa Solovetskin luostari oli liian suuri kompleksi kirkon kunnostettavaksi. Luostarin yhteydessä on avattu kuitenkin skiitta. Myös Valamon palauttamisesta on huhuttu. Uskova kansa antaa kirkolle runsaasti rahaa, mutta

silti kirkonkin taloudelliset resurssit ovat rajalliset. Suurten rakennusten kunnostukseen ei tahdota ryhtyä – etenkin jos ei ole takeita siitä, että rakennus jää kirkon käyttöön.

Juhliin odotetaan lähes 250 ulkolaista vierasta, jotka edustavat useita tunnustuksia. Paikallinen kirkolliskokous (sobor) pidetään kesäkuun 6.–9. päivinä, 1988. Vallankumouksen jälkeen Venäjän kirkolliskokous on kokoontunut vain 1917–18, 1945 ja 1971. Kaksi viimeistä pidettiin uuden patriarkan valitsemiseksi. Asialistalla on mm. seurakuntajärjestyksen muutos. Kyse on vuonna 1945 annetun ja 1961 uudistetun järjestyksen uusi käsittely. Vuoden 1961 järjestys syrjäytti papin seurakunnan talouden hoidosta ja alisti hänet maallikkoneuvoston palkkaamaksi hengellisten asiain hoitajaksi. Ankaraa arvostelua herättänyt vuoden 1961 järjestys oli valtion ajama muutos, joka liittyi Nikita Hruštševin uskonnonvastaiseen kampanjaan.

Kirkolliskokous tulee myös kanonisoimaan uusia pyhiä. Arvailuja on esitetty Donin prinssi Dimitrin, ikonimaalari Andrei Rublevin ja Optinan vanhus Amvrosin pyhäksi julistamisesta. Leningradissa Smolenskin hautausmaalla olevan Ksenjan kappelin kunnostus antaa viitteitä tämän leningradilaisille niin rakkaan esirukoilijan kanonisaatiosta. Kesällä 1986 Ksenjan ikoni oli jo esillä kunnostettavassa kappelissa.

1000-vuotisjuhlien yhteydessä odotetaan pääsihteeri Gorbatsševin tapaavan osan juhlavieraista. Valtion oletetaan myös lahjoittavan kirkolle »jotakin suurta». Eniten kirkon piirissä on kaivattu Kiovan luolaluostaria takaisin. Juhlavuonna julkaistaan myös Venäjän kirkon historia, jonka kirjoittaa Moskovan ja Leningradin hengellisten akatemiain työryhmä. Tuo teos tulee osoittamaan mihin saakka avoimuuspolitiikka ulottuu historian tutkimuksessa.

Ristiriitoja

Venäjän kirkon sisälläkin on ääniä, jotka muistuttavat, että todellinen vapaus on vielä kaukana: opetustyö on kielletty,

vapaata julkaisutoimintaa ei ole, valtio vaikuttaa edelleen pappien ja piispojen nimityksiin, monet johtomiehet ajavat rauhanasiaa myös henkilökohtaisten etuisuuksiensa turvaamiseksi, rakennustoiminta on rajoitettua, luostareita on vähän jne. Uudistuksia kuitenkin vastustetaan myös kirkon sisällä. Kirkossa samoin kuin koko yhteiskunnassa ovat taakse jäämässä ne ajat, jolloin hyväksytyissä fraaseissa pysyminen takasi turvallisen olotilan. Nyt muutosten edessä tunnetaan epävarmuutta. Kirkkojen isännöitsijät, joilla on taloudellinen valta seurakunnissa, ovat vastustaneet uudistuksia: mm. kasteen rekisteröintipakon poistuminen ei ole johtanut toimiin läheskään kaikissa seurakunnissa, vaikka UAN:n puheenjohtaja Hartšev on itse käynyt puhumassa asiasta isännöitsijöille. Erään leningradilaisen isännöitsijän kommentti on kuvaava »Nämä puheenjohtajat tulevat ja menevät, mutta me joudumme vastaamaan».

Kremlissäkin on toisistaan poikkeavia näkemyksiä suhtautumisessa kirkkoon. On tiedossa, että puoluejohtaja Gorbatsšev on valmis tunnustamaan kirkon mahdollisuudet edesauttaa koko yhteiskunnan uudelleen rakentamisessa. Ideologiasta vastaava puolueen toinen sihteeri Jegor Ligatšev puolestaan vastustaa kirkon toiminnan laajenemista. Ristiriitä näkyi pääsiäisenä 1986, jolloin Moskovan televisio oli valmistautunut lähettämään suorana lähetyksenä 15 minuuttia pääsiäisyön jumalanpalveluksesta. Hankkeelle oli pääsihteerin suostumus, mutta Ligatšev esti sen toteutumisen.

Useat merkit kertovat paremmasta kehityksestä. Entistä avoimemman kulttuurikeskustelun ohella on kuitenkin muistettava, että Neuvostoliiton päämääränä on edelleen uskonnon yhteiskunta. Siitä todistaa mm. valtion suhtautuminen 1000-vuotisjuhliin. Vaikka suhtautuminen on vuoden 1986 jälkeen muuttunut myönteisemmäksi, on kirkon positiivinen osuus Venäjän historiassa myönnetty vain ulkomaille suunnatuissa tiedotteissa. Silloinkin 1000 vuotta sitten tapahtunut ortodoksisen uskon omaksuminen nähdään kehityksenä ensisijaisesti marksilaisen historiakäsityksen valossa osana feo-

daaliyhteiskunnan muodostumista, mikä puolestaan johtaa sosialismiin. Venäjän ortodoksista kirkkoa vaikeammassa asemassa ovat edelleen muut uskonnolliset yhteisöt. Suuri Venäjän ortodoksinen kirkko on valtion kannalta turvallinen keskusjohtoinen ja valtiota myötäilevine kannanottoineen. Ulkopuolelta on vaikea arvioida, kuinka pitkälle kirkko voi myötäilyssä mennä pysyen vielä omalle tehtävälleen uskollisena. Tuota arviointia tekevätkin omantuntonsa pakottamina ne »toisinajattelijat», joita länsimaisille vierailijoille ei esitellä, mutta jotka sanoillaan ja teoillaan ylläpitävät kirkon ihanteita.

Rauno Pietarinen

ORTODOKSIS-LUTERILAINEN DIALOGI 1987

Ortodoksis-luterilaisen kansainvälisen teologisen komission neljäs kokous pidettiin Kreetan ortodoksisessa akatemiassa touko-kesäkuun vaihteessa 1987. Kokouksen isäntänä oli ekumeeninen patriarkaatti. Ortodoksisella puolella puheenjohtajana jatkoi Silibrian metropoliitta Emilianos. Luterilainen puheenjohtaja vaihtui, sillä Luterilainen maailmanliitto oli nimittänyt tehtävään Saksan yhdistyneen evankelis-luterilaisen kirkon johtavan piispan Karlheinz Stollin.

Tämä kokous oli edustukseltaan laaja-alaisin mitä tähän saakka tässä kansainvälisessä dialogissa on ortodoksisella puolella ollut. Mukana oli edustajat 14 paikalliskirkosta. Suomen ortodoksisesta kirkosta edustajana oli isä Ambrosius. Helsingin metropoliitta Johannes oli estynyt osallistumasta kokoukseen.

Luterilaisella puolella komissioon on nimitetty pohjoismaista kaksi uutta edustajaa, nimittäin piispa Kalevi Toivainen Mikkelistä ja professori Anna Marie Aagaard Tanskasta. Eestin kirkosta edustajana oli pastori Toomas Paul.

Kokouksen teemana oli *Raamattu ja traditio*. Näin jatkettiin samaa tematiikkaa, joka oli esillä edellisessä kokouksessa Pennsylvaniassa kaksi vuotta aiemmin. Silloin komissio valmisti ensimmäisen yhteisen asiakirjan aiheesta *Jumalallinen ilmoitus*.

Kokouksessa vallitsi erittäin hyvä ja rakentava henki. Siksi ehdittiin saada valmiiksi yhteinen asiakirja, joka tuo luterilaisen ja ortodoksisen näkemyksen raamatullisesta traditiosta paljon lähemmäksi toinen toistaan kuin mitä tähän saakka on rohjettu ajatella.

Ortodokseja ilahduttaa erityisesti se, että käsitys pyhästä traditiosta saa asiakirjassa yksimielisen ilmauksen. Sen mukaan »pyhä traditio on jumalallisen ilmoituksen autenttinen ilmaus kirkon elävässä kokemuksessa». Pyhän Hengen jat-

kuvana toimintana kirkossa pyhä traditio ilmenee koko sen elämässä. Niinpä »ekumeenisten konsiilien ja kirkon paikallisten synodien päätökset, pyhien isien opetus, liturgiset tekstit ja jumalanpalvelusmenot ovat erityisen tärkeitä ja autoritatiivisia ilmauksia tästä Pyhän Hengen moninaisesta toiminnasta».

Ortodoksisella puolella on tuotu julki erityistä tyytyväisyyttä myös siitä, että reformaatioajan periaate »sola scriptura» ei luterilaisten kirkonmiesten mukaan pyrkinyt erottamaan Raamattua ja traditiota toisistaan, eikä Lutherin ja Augsburgin tunnustuksen tarkoituksena suinkaan ollut hyökätä pyhää traditiota vastaan, vaan vain tuomita sellaiset »inhimilliset traditiot», jotka olivat pyhän tradition väärentäjiä. Pyhän Raamatun tehtävänä on pikemminkin aina palvella kirkon elävän kokemuksen autenttisuutta pyhän tradition turvaamisessa ja säilyttämisessä aitona.

Kreetalla saimme olla apostoli Tiituksen jalanjäljillä, vietää seitsemännen ekumeenisen synodin 1200-vuotisjuhlaa sekä tutustua paikalliskirkkoon, joka elävänä ja syvästi paikalliseen kulttuuriin juurtuneena ei ole säikähtänyt Kreikan kirkon ja valtion tämänhetkisestä voimakkaasta jännityksestä.

Komission seuraava kokous on luterilaisella maaperällä toukokuussa 1989. Silloin tarkastellaan Raamatun inspiraatiota, kaanoniam, tulkintaa ja raamatullista auktoriteettiam.

isä Ambrosius

RAPORTTI

Ortodoksis-luterilainen kansainvälinen teologinen komissio, Kreetan ortodoksinen akatemia, Kreikka
28.5.–2.6.1987

RAAMATTU JA TRADITIO

1. Vanhan ja Uuden Testamentin jumalallinen ilmoitus Jumalan pelastavasta työstä (oikonomia), joka on tullut täydelliseksi Jeesuksen Kristuksen persoonassa, välittyy maailmaan Pyhän Hengen työn kautta. Tämä Jumalan pelastava toiminta Pojan kautta Pyhässä Hengessä on pelastuksen evankeliumin (euangelion) olemus.
2. Se Jumalan sana, jonka profeetat tunsivat, on ilmoitettu meille Jeesuksen Kristuksen lihaksi tulemisen, elämän ja opetuksen, kärsimyksen, ylösnousemuksen ja taivaaseenastumisen kautta ja hänen Henkensä lähettämisen kautta helluntaina. Kaikella tällä Jeesus Kristus toteutti ja takasi molempien Testamenttien ykseyden sekä hänen ruumiinsa ja verensä kerran ja kaikkien puolesta suoritettuna uhraamisen jatkuvuuden meidän pelastukseksi ja hänen pysyvän läsnäolonsa kanssamme aikakausien loppuun saakka. Sen vuoksi pelastuksen evankeliumi, josta pyhä Raamattu todistaa, ei ole vain puhetta Jumalalta tai Jumalasta, vaan se on lihaksittu Jumalan hypostaattinen Sana. Tämä Jeesuksen Kristuksen evankeliumi, jonka Pyhän Hengen toiminnan kautta Kirkko välittää meille aikakausien loppuun asti, on Pyhä Traditio.
3. Pyhä Traditio on jumalallisen ilmoituksen autenttinen ilmaus Kirkon, lihaksittuun Sanan Ruumiin elävässä kokemuksessa. Sakramenteissaan ja hengellisessä elämässään Kirkko välittää meille tämän meidän pelastuk-

semme evankeliumin Pyhän Hengen toiminnan kautta. Sen vuoksi apostolinen usko ei ole vain julistuksen, vaan lihaksitulleen uskon asia Kirkossa. (Hebr. 11:1; vrt. »enhypostatos pistis», Maksimos Tunnustaja, *Quaestiones* 25, PG 90, 336 D).

4. Tämä pelastuksen evankeliumi on Pyhän Tradition sisältö. Sen säilyttävät, tunnustavat ja välittävät Raamattu, pyhien elämänvaiheet kaikkina aikoina ja Kirkon konsiliaarinen traditio.
5. Ortodoksisella ja luterilaisella kirkolla on sama Raamattu, joka sisältää Vanhan ja Uuden Testamentin. Mutta Vanhan Testamentin seuraavilla kymmenellä kirjalla on painoarvoltaan erilaista auktoriteettia meidän kirkoissamme: Juudit, 1. Esra, 1. Makkabilaiskirje, 2. Makkabilaiskirje, 3. Makkabilaiskirje, Tobias, Siirakin kirja, Salomonin viisauden kirja, Baaruk ja Jeremian kirje. Tulevaisuudessa meidän on keskusteltava kaanonin ongelmasta yksityiskohtaisemmin.
6. Sama kolmiyhteinen Jumala ilmaisee itsensä Vanhassa ja täytydessään Uudessa Testamentissa. Vanha Testamentti sisältää Jumalan ehdottoman pelastuksen lupauksen ja Uusi Testamentti sisältää sen täyttymyksen Kristuksessa Pyhän Hengen kautta. Molemmat Testamentit ilmaisevat Jumalan tuomion synnille Jumalan kansan sisä- ja ulkopuolella ja Jumalan pelastavan armon Kristuksessa. Pyhällä Raamatulla, joka on Pyhän Hengen työ Pyhässä Traditiossa, on itsensä Jeesus Kristus sen aidon ymmärtämisen kriteeriona yhden, pyhän, katolisen ja apostolisen Kirkon elämässä ja opetuksessa.
7. Jumalan ilmoitus, myös sellaisena kuin se sisältyy Raamattuun, ylittää kaikki kielelliset ilmaukset. Se on salattu kaikilta luoduilta ja erityisesti syntisiltä ihmisiltä (palaios anthropos). Sen todellinen merkitys paljastuu vain Pyhän Hengen kautta pelastuksen elävässä kokemuksessa, joka toteutuu Kirkossa kristillisen elämän kautta. Tämä pelastuksen katolinen kokemus Kirkossa on samalla kertaa

ainoa autenttinen ilmaus Jumalan sanan aidosta ymmärtämisestä.

8. Pyhän Hengen jatkuvana toimintana Kirkossa Pyhä Traditio ilmenee koko sen elämässä. Ekumeenisten konsiilien ja Kirkon paikallisten synodien päätökset, pyhien isien opetus, liturgiset tekstit ja riitit ovat erityisen tärkeitä ja autoritaavisia ilmauksia tästä Pyhän Hengen moninaisesta toiminnasta. Ei kuitenkaan jokainen synodi, joka väittää olevansa ortodoksinen, eikä jokainen kirkollisen kirjailijan opetus eikä jokainen riitti ole Pyhän Tradition ilmausta, jos koko Kirkko ei ole niitä hyväksynyt. Ne saattavat olla vain inhimillistä traditiota, josta puuttuu Pyhän Hengen läsnäolo. Tästä syystä kysymys kriteerioista, joilla ratkaistaan Pyhän Tradition läsnäolo eri kirkkojen traditioissa, on erityisen tärkeä asia, jota on syytä tutkia lisää.
9. Sen vuoksi niitä kirkollisia päätöksiä, jotka katolinen Kirkko on hyväksynyt Pyhän Raamatun intention aitoina ilmauksina, voidaan pitää Kirkon uskon ja sen tunnustuksen autenttisina kriteerioina (vrt. Vincentius Lerinmilainen, *Commonitorium*, 2, 3; PL 50, 640). Kirkon opilliset määritelmät, jotka tunnustavat Pyhän Kolminaisuuden ja Jumalan pelastavan toiminnan Jeesuksessa Kristuksessa Pyhän Hengen kautta, ovat suuntaviivoja totuuden puolustamisessa valheita vastaan. Julistaessaan, tunnustaessaan ja eläessään Kristuksessa Kirkko välittää Jumalan ilmoituksen salaisuuden. Kirkon opilliset kannanotot perustuvat koko sen hengelliseen elämään ja samalla kertaa ovat sen muovaamia. Kuten Basileios Suuri vahvisti Pyhästä Raamatusta ja Pyhästä Traditiosta lausuen: »... mitä tulee oikeaan uskoon, kumpikin näistä on samanarvoinen» (Basileios Suuri, *Pyhästä Hengestä*, XXVII, 66; PG 32, 188 A). Toisessa kohtaa Basileios Suuri puolusti periaatetta »kunnia on Isän ja Pojan yhteinen» (he doxa koine Patri Kai Hyio) ensin eräiden isien opetuksen pohjalta. Sitten hän jatkoi:

»Mutta meille ei riitä se, että se on isien traditiota. Sillä myös he seurasivat Raamatun intentiota (boulema), koska he käyttivät prinssiippeinä Pyhän Raamatun todistuksia kuten on mainittu aiemmin» (Basileios Suuri, *Pyhästä Hengestä*, VII, 16; PG 32, 96).

10. Pyhän Raamatun tehtävänä on palvella Kirkon elävän kokemuksen autenttisuutta Pyhän Tradition turvaamisessa kaikilta pyrkimyksiltä väärentää aitoa uskoa (vrt. Hebr. 4:12 jne.) tai aliarvioida Kirkon, Kristuksen ruumiin, auktoriteettia.
11. Mitä tulee Raamatun ja Tradition suhteeseen, vuosisatojen ajan näytti olevan syvä juopa ortodoksisen ja luterilaisen opetuksen välillä. Ortodoksit kuulevat tyytyväisinä luterilaisten teologienvakuutuksen, että periaate »sola scriptura» on aina pyrkinyt viittaamaan Jumalan ilmoitukseen, Jumalan pelastavaan työhön Kristuksen kautta Pyhän Hengen voimassa ja sen vuoksi Kirkon Pyhään Traditioon sellaisena kuin se on ilmaistu tässä asiakirjassa, vastakohtana inhimillisille traditioille, jotka hämärtävät Kirkon autenttisen opetuksen.
12. Raamattuun viittaaminen on pelastuksen evankeliumiin ja Kristukseen viittaamista ja sen vuoksi viittaamista Pyhään Traditioon, joka on Kirkon elämä. Raamattuun vedotaan autenttisuuden kriteeriona ja niin korostetaan Kirkon ykseyttä ja katolisuutta kolmiyhteisen Jumalan yhteiseksi riemulliseksi ylistykseksi.

(käännös: isä Ambrosius)

ROOMALAISKATOLISEN KIRKON JA ORTODOKSISTEN KIRKKOJEN TEOLOGINEN DIALOGI

Neljännän kokoontumisen täydennysistunto Barissa
9. – 16.6.1987

Ortodoksisen kirkon v. 1980 Rhodoksella alkanutta teologista dialogia roomalaiskatolisten kanssa jatkettiin tänä vuonna Barissa edellisenä vuonna sovitulla tavalla. Barin kokous vuonna 1986 jäi tuloksiltaan laihaksi, koska kuusi ortodoksista kirkkoa ei siihen osallistunut (ks. Ortodoksia 36, 143–151). Nyt kuitenkin monet kirkkopoliittiset häiriötekijät näyttivät poistuneen ainakin siinä määrin, että dialogia voitiin jatkaa varsin vapautuneessa tunnelmassa. Barin hiippakunnan hiljentymiskeskus Oasi Santa Maria Cassano Murgen pikkukaupungin liepeillä noin 30 km Barista etelään tarjosi jälleen erinomaiset ulkoiset puitteet kokoukselle.

Osanotto

Delegaatioitten kokoonpanossa oli jälleen tapahtunut pieniä muutoksia. Roomalaiskatolisen kirkon delegaatioissa Romanian Alba-Julian piispan sijaan oli nimetty Bukarestin piispa Ioan Robu. Lisäksi ilmoitettiin, että melkiittejä edustanut piispa Habib Bacha, joka edellisellä kerralla ei ollutkaan läsnä, oli eronnut komissiosta, mutta uutta jäsentä hänen tilalleen ei ollut vielä nimetty. Poissa olivat myös jugoslavialainen Banja Lukan piispa Alfred Pichler terveydellisistä syistä sekä puolalainen Opolen piispa Alfons Nossol, jonka esteenä oli paavin samanaikainen vierailu Puolaan.

Komission ortodoksisessa jäsenistössä oli tapahtunut useampiakin muutoksia. Edellisen kokouksen jälkeen Aleksandrian patriarkaksi valitun Parthenioksen sijaan oli tullut

Memfiksen metropoliitta Dionysios. Antiokian patriarkaattia alusta lähtien edustanut metropoliitta Georges (Khodr) oli tällä kertaa estynyt osallistumasta terveydellisistä syistä, ja hänen sijaisenaan oli Beirutin metropoliitta Elias (Audi) ja hänen kumppaninaan professori Olivier Clément Pariisista. Puolan molemmat edustajat olivat uusia: samannimiset isä ja poika Nikolai Lenczewski. Muilta osin paikalla olleet jäsenet olivat vanhastaan tuttuja. Osanottajille jaetussa luettelossa oli tosin vielä eräitä uusia nimiä: Gruusian kirkon edustajiksi oli merkitty Tshkondidin piispa Sosima sekä kirkon ulkomaanasiain sihteeri Boris Gagua. He eivät kuitenkaan olleet paikalla, eikä syytä heidän poissaoloonsa ilmoitettu.

Poissa olivat myös Venäjän kirkon edustajat arkkipiispa Kiril (Gundjajev) sekä professori Liveri Voronov. Syyksi ilmoitettiin, että Italian viranomaiset eivät olleet myöntäneet arkkipiispa Kirilille maahantuloviisumia. Poissaolostaan ilmoitti sähköllä myös Tshekkoslovakian kirkko mainitsematta kuitenkaan syytä menettelyynsä. Yleisesti kuitenkin ymmärrettiin, että tämän kirkon poisjäänti on yhteydessä niihin vaikeuksiin, joita ortodokseilla Tshekkoslovakiassa on viime aikoina ollut suhteessa uniaatteihin ja joiden johdosta se on myös julkisuudessa esittänyt protesteja.

Suomen ortodoksinen kirkko oli edustettuna yhden edustajan voimalla. Täten neljästätoista ortodoksisesta paikallis-kirkosta oli edustettuna yksitoista edustajien kokonaismäärän ollessa 21. Komission 28 roomalaiskatolisesta jäsenestä oli läsnä 25. Kokousta voi tässä suhteessa pitää varsin edustavana, mutta jäsenmäärältään suurimman ortodoksisen paikalliskirkon poissaolon merkitystä ei silti sovi vähätellä.

Kokouksen kulku

Kokous sujui totuttujen käytäntöjen mukaisesti. Tälläkin kertaa ortodoksit tarvitsivat runsaasti aikaa keskinäisten asioittensa pohtimiseen. Yhteisen pöydän ääreen päästiin

vasta toisena kokouspäivänä puolilta päivin. Aikaisemmin ortodoksien keskinäinen neuvonpito on vaatinut kyllä tätäkin enemmän aikaa, joten tässä voisi todeta tapahtuneen edistystä, mutta tilanne oli sikäli valitettava, että komission katolisilla jäsenillä ei tuona aikana ollut mitään tärkeitä tekemistä; tämän tietten he olisivat voineet tulla paikalle myöhemminkin. Näin alkuaan yhteisiin keskusteluihin varattua aikaa ei kyetty taaskaan käyttämään täysin hyödyksi. Kun sama ilmiö on toistunut joka kerran, pohdittiin, pitäisikö ortodoksien vastaisuudessa kokoontua näihin tilaisuuksiin päivää tai paria aikaisemmin vai olisiko peräti tarpeen järjestää erillinen valmistautumiskokous. Jälkimmäinen vaihtoehto olisi ehkä parempi, mutta se lisäisi kuluja huomattavasti.

Kysymys uniatismista on lähes joka kerta ollut kivenä kengässä vaikeuttaen keskustelujen alkuunpääsyä. Uniaatteja edustavien henkilöitten läsnäolo katolisessa valtuuskunnassa on aiheuttanut jatkuvasti närkästystä ortodoksien keskuudessa. Tälläkin kertaa tämä henkilöongelma nousi esille, vaikka sittemmin osoittautuikin, että ongelman todellisena syynä olikin muutos komission sisäisessä rakenteessa ja tasapainossa.

Keskustelu virisi komission roomalaiskatolisen sihteerin, uniaatteja lähellä olevan Eleuterio F. Fortinon asemasta komissiossa. Ortodokseille oli epäselvää, onko hän komission äänivaltainen jäsen vai ei. Kun roomalaiskatolisten taholta ilmoitettiin, että hän ei ole komission varsinainen jäsen vaan ainoastaan päätöksiä toimeksi paneva sihteeri, tilanne laukei. Ortodoksien epätietoisuus aiheutui siitä, että sihteeriasissa oli tapahtunut eräitä muutoksia, joista ei ollut riittävästi tiedotettu. Komission ortodoksinen sihteeri valittiin Rhodoksella äänivaltaisten jäsenten joukosta. Tähän tehtävään valittiin silloin Serbian kirkkoa edustava professori Stojan Goshevitch. Samaan aikaan ilmoitettiin katolisen osapuolen sihteeriksi isä Pierre Duprey, joka ei silloin ollut äänivaltainen jäsen vaan pelkästään »tekninen» sihteeri. Mutta sit-

temmin isä Duprey valittiin komissioon varsinaiseksi jäseneksi siitä iän takia eronneen isä Louis Bouyerin sijaan. Sihteeriksi Dupreyn sijaan valittiin tällöin isä Fortino.

Ekumeeninen patriarkaatti asetti vuonna 1985 ortodoksillekin osapuolelle teknisen sihteerin, jonka kautta informaatio sittemmin on kulkenut. Sihteeriksi nimitettiin arkki-
mandriitta Spyridon (Papageorges), joka sittemmin on vihitty piispaksi Apamean piispan tittelillä. Piispa Spyridonin johtama sihteeristö on osoittautunut hyvin tarpeelliseksi. Aikaisemmin komission ortodoksisetkin jäsenet joutuivat toimimaan pääasiassa Vatikaanista käsin hoidetun tiedotuksen varassa, mikä seikka on luonnollisesti koettu kiusalliseksi. Sihteerin nimeämisellä on nyt saatu korjatuksi komission sisäistä tasapainoa siten, että molemmilla osapuolilla on nyt samassa asemassa oleva tekninen sihteeri. Itse asiassa jäsen-sihteeria ei ortodoksisellakaan taholla enää ehkä tarvittaisi.

Kun nämä sinänsä vähämerkityksiset mutta kuitenkin aikaa vievät keskustelut väärinkäsitysten poistamiseksi oli käyty ja päästy varsinaiseen asiaan, sujui työ varsin hyvin. Koska osanottajat olivat jo aikaisemmissa kokoontumisissa tutustuneet toisiinsa ja toistensa ajattelutapaan, päästiin nyt varsin nopeasti käsiksi itse asioihin. Tästä johtui, että väärjäämättömästi jouduttiin vastatusten myös teologisten erimielisyyksien kanssa. Rhodoksella vuonna 1980 oli sovittu, että keskustelu aloitetaan niistä asioista, jotka ortodokseja ja katolilaisia yhdistävät. Tällä kertaa jouduttiin myös selvästi merkitsemään niitä rajoja, jotka ortodokseja ja katolilaisia teologisesti erottavat. Tämä kuitenkin tapahtui varsin asiallisessa ja sovinnollisessa hengessä.

Yhteinen teksti

Keskustelujen tuloksena saatiin valmiiksi yhteinen teologinen asiakirja otsikolla *Usko, sakramentit ja kirkon ykseys*. Teksti jakaantuu kahteen pääosaan, joista ensimmäisen ot-

sikkona on *Usko ja sakramenttiyhteys*. Siinä käsitellään uskoa seitsemässä kappaleessa: 1) Todellinen usko Jumalan lahjana ja ihmisen vapaana vastauksena siihen; 2) Uskon liturginen ilmaus; 3) Pyhä Henki ja sakramentit; 4) Uskon sanalliset ilmaukset (uskontunnustukset) ja niiden käyttö jumalanpalveluksissa; 5) Uskonyhteyden ehdot; 6) Oikea usko ja sakramenttiyhteys; sekä 7) Kirkon ykseys uskossa ja sakramenteissa. Dokumentin ensimmäistä osaa on pidettävä merkittävänä erityisesti siinä mielessä, että siinä ilmeisesti ensimmäistä kertaa kirkkojen eron jälkeen yhteisesti ortodoksien ja katolilaisten kesken pyritään määrittelemään dogmaattisesti, mitä usko on. Itse asiassa jakamattoman kirkonkaan aikana tätä kysymystä ei kovin paljoa pohdittu, koska asiaa pidettiin niin itsestäänselvänä, että teologien ajattelussa sillä ei ollut suurtakaan sijaa. Myöhemminkään tätä kysymystä ei esim. dogmatiikan oppikirjoissa ole kovin laajasti pohdittu, joskin yksittäisten teologien asiaa koskevia artikkeleita ja muita kirjoituksia toki on aiheesta olemassa.

Jälkimmäisen osan otsikkona on *Kristillisen initiaation sakramentit ja niiden suhde kirkon ykseyteen*. Tämä luku on omistettu kasteen, voitelun/konfirmaation sekä ehtoollisen sakramentin keskinäisten suhteitten tarkasteluun sekä sen pohdintaan, mikä merkitys näillä sakramenteilla on kirkon ykseyden kannalta. Tässä luvussa tulevat esille ortodoksisen ja roomalaiskatolisen kirkon kastekäytäntöjen erot, joista opilliselta kannalta suurin on se, että ortodoksisessa kirkossa sakramentit toimitetaan ehdottomasti juuri edellä mainitussa järjestyksessä, kun taas roomalaiskatoliset ovat pastoraalisista syistä omaksuneet käytännön lykätä konfirmaatiota myöhemmäksi, lapsen tietoiseen ikään, ja monissa tapauksissa lapsi voi konfirmoimattomanakin osallistua ehtoolliseen. Ortodoksinen käytäntö ei ole roomalaiskatoliselle kirkolle ongelma, koska siellä se on vanhastaan tunnettu, ja sen muutos tapahtui varsin myöhään. Mutta ortodoksiselle kirkolle roomalaiskatolisen kirkon käytäntö on mahdoton hyväksyä, koska nimenomaan ehtoollinen tekee muut sakra-

mentit täydellisiksi, eikä niihin sen jälkeen ole enää mitään lisättävää. Voitelun sakramentin siirtäminen tapahtuvaksi ehtoollisen sakramentin jälkeen relativisoi koko voitelun merkityksen tavalla, jota ortodoksit eivät voi hyväksyä. Voitelun sakramentin paikka Pyhän Hengen lahjan sinettinä on juuri siinä, että se ja vain se tekee ihmisen mahdolliseksi osallistumaan ehtoollisessa Kristuksen ruumiiseen ja vereen.

Paljon keskusteltiin myös kasteen toimittamisen muodosta. Ortodoksit pyrkivät korostamaan upotuksen merkitystä, kun taas roomalaiskatoliset totesivat, että myös valelu on yhtä pätevä kastamisen tapa. Yhteisesti korostettiin sitä, että olennaisinta on, että kaste tapahtuu kolmiyhteisen Jumalan, Isän, Pojan ja Pyhän Hengen nimeen ja että se tapahtuu vedellä.

Yhteisesti hyväksytty teksti päätettiin lähettää kirkkoille tutustumista varten, minkä jälkeen se julkaistaan, ei kuitenkaan ennen elokuun 1. päivää 1987, jotta kirkot saisivat sitä ennen aikaa rauhassa tutustua sen sisältöön.

Muu kokousohjelma

Edellisenä kesänä Barissa oli sovittu, että jatkoistunnon yhteydessä ei ajan säästämiseksi järjestettäisi erityisiä alkajais- ja loppuseremonioita. Kokouksen istuntojen lomaan sopi silti monenlaista kirkollista ja kulttuuriohjelmaa. Nytkin kuten edellisellä kerralla käytiin Cassano Murgen kaupungin ja seurakunnan yhteisesti järjestämällä vastaanotolla, jolloin saatiin kuulla, että kaupungista Oasi Santa Mariaan johtava tie on dialogin istuntojen muistoksi päätetty nimetä Kaikkien kristittyjen sovun tieksi. Ohjelmassa oli myös liturgisen musiikin konsertti sekä kansantanssiesitys.

Kokousviikolle sattuvan lauantain illaksi oli jo perinteeksi tulleeseen tapaan järjestetty messu roomalaiskatoliseen kirkkoon. Sen toimitti Barin arkkipiispa Mariano Magrassi yhdessä paikallisen papiston sekä komission katolisten pappis-

jäsenten kanssa. Arkkipiispa Magrassi on Italian katolisen piispainkokouksen liturgisen komission puheenjohtaja, ja hän oli suunnitellut tämän jumalanpalveluksen tilanteeseen varta vasten sopivaksi. Messussa vihittiin piispaksi Bari-Bitonton hiippakuntaan apulaispiispaksi nimitetty Francesco Cacucci. Tämä sopikin hyvin, kun komissio valmistautuu keskustelemaan seuraavassa kokoontumisessaan pappeudesta – ja siinä yhteydessä tietenkin erityisesti piispuudesta, joka on pappeuden täyteys. Edellisen kesän kokoontumisen yhteydessä vastaavassa messussa oli dialogin aiheeseen sopivana »lisukkeena» kasteen ja voitelun sakramentti; toimitettiin siis »kasteliturgia», jollaisia meilläkin on viime aikoina toimitettu varsin paljon.

Ortodoksinen liturgia toimitettiin Barissa pyhän Nikolaoksen basilikassa seuraavana sunnuntaina. Sen toimitti komission ortodoksinen puheenjohtaja Australian arkkipiispa Stylianos (Harkianakis) yhdessä Romanian kirkkoa edustavan isä Dumitru Radun ja Suomen kirkon edustajan kanssa. Ennakoon oli ortodoksisia pappisedustajia kehotettu tuomaan mukanaan omat jumalanpalveluspuvut. Kuitenkin vain harva oli tätä kehotusta noudattanut, mistä syystä ortodoksisessa liturgiassa oli vain näin vähän papistoa. Muut komission jäsenet olivat tietenkin kunniapaikoilla alttarin molemmin puolin.

Liturgian jälkeen oli lyhyt rukoushetki basilikan alttarin alapuolella olevassa kryptassa pyhän Nikolaoksen reliikkien äärellä. Tämä kunniakäynti liittyi tietyllä tavalla tänä vuonna vietettyyn pyhittäjän reliikkien Bariin siirtämisen 900-vuotisjuhlaan, minkä johdosta tilaisuuden jälkeen Nikolaoksen haudasta nykyään huolehtivat dominikaani-isät luovuttivat komission jäsenille liturgian jälkeen järjestetyn lounaan yhteydessä pienet muistomitalit sekä juhluvuoden kalenterit.

Komission ortodoksinen sihteeri, Apamean piispa Spyridon, oli nähnyt vaivaa myös muun ortodoksisen jumalanpalvelusohjelman järjestämiseksi. Joka aamu pidettiin Oasi Santa Marian ylimmän kerroksen käytäväkappelissa orto-

doksinen aamupalvelus. Valitettavasti tämä jumalanpalvelus oli samaan aikaan, kuin katolilaisilla oli oma päivittäinen messu talon varsinaisessa kappelissa. Monen mielestä olisi ollut parempi järjestää jumalanpalvelukset niin, että molemmilla olisi ollut mahdollisuus osallistua toistensa jumalanpalveluksiin. Yhteisellä rukouksella epäilemättä voisi olla myös muun ohjelman kannalta myönteinen yhdistävä vaikutus.

Oasi Santa Marian sisaret pitivät keskustelujen aikana jatkuvaa rukousvartiota tuoden tällä tavalla oman merkittävän osuutensa kokouksen ilmapiiriin.

Dialogin jatko

Dialogia päätettiin jatkaa seuraavana vuonna. Suomen kirkon esittämä kutsu tulla pitämään kokousta Valamon luostariin otettiin mielihyvin vastaan. Kokous päätettiin pitää kesäkuun 19.–27. päivänä 1988. Alkuperäisten suunnitelmien mukaisesta kahden vuoden väliajasta luovuttiin, koska valmistelutyö seuraavaa keskustelua varten on itse asiassa jo tehty; luonnos pappisuuden sakramenttia käsitteleväksi yhteiseksi tekstiksi on jo koordinaatiokomitean valmistelemassa olemassa.

Neljäs täysistunto, joka Barissa näin saatiin kunniakkaasti loppuun, antoi toiveita siitä, että dialogilla ortodoksien ja roomalaiskatolisten kesken on jatkumisen edellytykset, mitä vuotta aikaisemmin oli vielä pakko epäillä. Jo Kreetan kokouksessa vuonna 1984 oli varsinkin kreikkalaisten delegaattien kielteinen asennoituminen keskusteluihin herättänyt epäilyksiä siitä, ovatko ortodoksit yleensä ollenkaan valmiit käymään tätä merkittävää dialogia, ja monien kirkkojen poissaolo siitä vuonna 1986 sai näyttämään dialogin päivät jo luetuilta. Kuitenkin erityisesti Ekumeenisen patriarkan ponnistelujen ja Chambéssyssä viime vuonna pidetyn kolmannen esisynodin dialogeihin ottaman selkeän kannan an-

siosta voitiin Barissa tänä vuonna kokoontua ilmapiirissä, joka oli paitsi toiveikas myös rakentava ja tuloksellinen.

Uutta sisältöä dialogiin tulee antamaan myös se, että nyt päätettiin asettaa työryhmä pohtimaan kysymystä uniatis-
mista koko laajuudessaan. Tämä kysymys tulee keskustelta-
vaksi jo Valamon kokouksessa ainakin alustavasti, joskaan
mitään perusteellista mietintöä ei niin laajasta asiasta liene
mahdollista saada vuodessa valmiiksi.

Matti Sidoroff

**KAKSOISJUHLA BARISSA:
1200 VUOTTA VII EKUMEEENISESTA
SYNODISTA
P. NIKOLAOKSEN RELIIKIT 900 VUOTTA
BARISSA**

Nikolaoksen juhla

Barissa Etelä-Italiassa vietettiin 8.–10.5.1987 suurta juhlaa sen kunniaksi, että pyhän Nikolaoksen reliikkien siirtämisestä tänne tuli tuolloin kuluneeksi tasan yhdeksänsataa vuotta. Juhlintaan osallistui koko seutukunta, niin kirkolliset kuin maallisetkin tahot. Maalliseen ohjelmaan liittyi ulkoilmakonsertteja, lentonäytöksiä, ilotulituksia, suuri kaupungin historiasta kertova kulkue yms. Kaikki tämä sai suuret kansanjoukot liikkeelle.

Kirkolliseen ohjelmaan, joka limittyi maalliseen, kuului tietenkin messuja sekä p. Nikolaoksen Basilikassa mutta myös Barin kauppatorilla. Paavi oli lähettänyt tilaisuuteen edustajanaan kardinaali Opilio Rossin, joka oli läsnä useimmissa tilaisuuksissa ja johti pääjumalanpalveluksen toimittamista itse Nikolaoksen päivänä, toukokuun 9:ntenä. Barin arkkipiispa Mariano Magrassi toimitti juhlan aattona messun p. Nikolaoksen laiturilla, jossa toimitettiin myös vedenpyhitys.

Eräänä Nikolaoksen muiston viettoon kuuluvana erityispiirteenä on ns. manna. Tämä on kirkasta nestettä, jota jatkuvasti erittyy pyhän Nikolaoksen reliikeistä. Joka vuosi Nikolaoksen muistopäivänä lasipulloon valunut manna korjataan talteen. Osa siitä jaetaan veteen sekoitettuna uskovaisille käytettäväksi pyhitetyn veden tavoin, osa luovutetaan pyhänjäännöksenä korkeille kirkollisille vieraille. Tällä kertaa manna luovutettiin juhlassa ekumeenista patriarkaattia edustaneelle Myrran metropoliitta Krysostomokselle

(Konstantinidis) sekä Venäjän kirkkoa edustaneelle arkkipiispa Irineille Wienistä.

Juhlaan liittyi myös sunnuntaina 10.5.1985 toimitettu ekumeeninen rukoushetki rauhan puolesta. Erityisenä liturgisena rituaalina tässä tilaisuudessa oli P. Nikolaoksen kryptassa säilytettävän laivanmuotoisen lampukan täyttäminen »idän ja lännen öljyllä» sekä sen yhteinen sytyttäminen. Rituaalin suorittivat yhdessä metropoliitta Krysostomos sekä arkkipiispa Magrassi.

Nikean II synodin muistoseminaari

Teologisesti anniltaan merkittävämpi oli tähän juhlaan liittynyt symposium, jossa käsiteltiin monipuolisesti Nikeassa v. 787 pidettyä seitsemättä ekumeenista kirkolliskokousta, josta kuluvana vuonna tulee kuluneeksi 1200 vuotta. Kolmi-päiväiseen seminaariin osallistui ulkomaisten eri ortodoksisien kirkkojen edustajien lisäksi liki kahteensataan nouseva pääasiassa italialaisista koostuva ikonitaiteen ja taidehistorian harrastajien joukko. Ortodoksisista kirkoista olivat edustajansa lähettäneet Ekumeeninen patriarkaatti, Aleksandrian, Antiokian ja Moskovan patriarkaattit, Kyproksen, Kreikan, Romanian, Puolan ja Suomen kirkot. Jerusalemin patriarkka Diodoros tervehti tilaisuuteen osallistujia sähköellä.

Kolmi-päiväiseen seminaariin sisältyi lyhyiden avauspuheenvuorojen lisäksi yhteensä 14 luentoa. Ne käsittelivät mm. ikonoklastisen riidan teologisia, sosiaalisia, poliittisia, taloudellisia ja uskonnollisia motiiveja, ikoniteologian sekä ikonienvastaisen ajattelun kehitystä kirkossa, ikonoklastiseen kriisiin liittyviä kanonisia ongelmia jne. Luennoitsijoina esiintyi sekä ortodoksisia että roomalaiskatolisia teologeja. Ortodokseista mainittakoon Ekumeenisen patriarkaatin Napolin piispa Gennadios (Zevros), Tessalonikin yliopiston

professorit Sotirios Varnalidis ja Atanasios Angelopoulos sekä Ateenan yliopiston professori Vlasios Fidas.

Roomalaiskatoliselta puolelta esiintyivät erityisesti dominikaani-isät, jotka olivat koko tapahtuman pääorganisaattoreina. Dominikaanithan ovat vuodesta 1951 lähtien pitäneet huolta P. Nikolaoksen basilikasta ja pyhittäjän reliikeistä, ja v. 1968 he perustivat kaupunkiin p. Nikolaoksen ekumeenisen instituutin, joka vuodesta 1971 lähtien on toiminut Rooman P. Tuomas Akvinolaisen yliopiston yhteydessä järjestäen lisensiaatti- ja tohtorikoulutusta ekumeenisessa ja patristisessä teologiassa. Luennoitsijoina esiintyivät mm. tämän instituutin johtaja isä Salvatore Manna ja isä Gerardo Cioffari sekä Ateenasta käsin täällä luennoimassa käyvä kanonisti, isä Dimitri Salahas. Muista katolisista luennoitsijoista mainittakoon Wienin teologisen tiedekunnan professori Ernst Suttner sekä Pariisin suuren kirkollisen kustantamon, Edition du Cerfin johtaja Francois Boespflug, joka myös on dominikaani. Luentojen tekstejä ei jaettu, mutta ainakin keskeisimmät niistä julkaistaan Barin ekumeenisen instituutin teologisessa aikakauskirjassa »Nicolaus».

Luentojen ja niihin liittyvien keskustelujen ohella ohjelmaan sisältyi myös tutustuminen Barissa esillä olleeseen p. Nikolaoksen ikonien näyttelyyn sekä pari luentoa Apulian ja Basilikatan maakuntien varhaisesta ikonografiasta. Päivien anti muodostui näin erittäin monipuoliseksi ja rikkaaksi.

Barista on tullut viime vuosina dominikaani-isien aktiivisuuden ansiosta merkittävä ekumeeninen keskus. Tästä on osoituksena paitsi em. p. Nikolaoksen ekumeenisen instituutin toiminta myös se, että Barissa on pidetty vuosina 1986 ja 1987 ortodoksisten kirkkojen ja roomalaiskatolisen kirkon keskinäisen teologisen dialogikomission neljäs täysistunto, jonka tuloksena valmistui kesäkuussa 1987 yhteinen teologinen asiakirja »Usko, sakramentit ja kirkon ykseys». Pyhästä Nikolaoksesta, joka on kaikkialla ortodoksisessa maailmassa yksi rakastetuimmista pyhistä, on tullut näin myös kirkkojen ykseyden esirukoilija. Tämä seikka korostui voimakkaasti

tämänkeväisen juhlan aikana. Barin dominikaani-isät, jotka juhlan olivat järjestäneet, osoittivat olevansa ajan hermolla liittämällä tähän Nikolaoksen jäännösten Barissa olon vuosisataisjuhlaan myös toisen aiheen, joka on myös aivan erityisellä tavalla ekumeenisesti merkittävä. Ikonien kunnioitusta ei tosin kaikkialla lännen kirkossa ole aina pidetty mitenkään tärkeänä, mutta tämänkertaisissa esitelmissä tätä seikkaa kyettiin tarkastelemaan myös itsekriittisesti. Ikonien voima ja merkitys myös katoliselle kirkolle on varsinkin Italiassa helppo tunnustaa, koska täällä ikonografinen traditio on kirkon historian alusta asti ollut hyvin vahva. Erityisesti Etelä-Italiassa näkyy selvästi bysanttilaisen ikonitaiteen suuri vaikutus. On ilmeistä, että siinä sillanrakennuksessa, jota nyt ollaan suorittamassa idän ja lännen kirkkojen välillä, ikoneilla tulee olemaan vastaisuudessa suuri yhdistävä merkitys.

Matti Sidoroff

CHAMBÉSYN YLEISORTODOKSINEN KESKUS TOIMINUT KAKSI VUOSIKYMMENTÄ

Vuonna 1986 tuli kuluneeksi 20 vuotta ekumeenisen patriarkaatin yleisortodoksisen keskuksen perustamisesta. Tämä Geneven lähetyksillä Chambésyssä sijaitseva konferenssi-keskus on kuluneiden vuosikymmenien aikana hyvin merkittävällä tavalla palvellut sekä ortodoksia että muita kirkkoja. »Keskus on idän ikkuna länteen ja lännen ikkuna itään», sanoo apulaisjohtajana toimiva Georges Lemopoulos.

Yleisortodoksisen keskuksen perusti patriarkka Athenagoras vuonna 1966, ja se rakennettiin sekä ortodoksien että toisuskoisten antamien lahjoitusten turvin. Vuonna 1975 valmistuivat uusi ajanmukainen päärakennus ja pyhälle Paavalille omistettu kirkko. Keskuksessa on majoitustiloja 40–50 henkilölle ja kokoontumistiloja varsin suuriakin konferensseja varten.

Nimensä mukaisesti keskus on pyrkinyt edistämään ortodoksien keskinäistä yhteistyötä. Se on toiminut Suuren ja pyhän synodin sihteeristön toimipaikkana, ja siellä on pidetty myös synodia valmistelevat esisynodiset kokoukset vuosina 1976, 1982 ja 1986. Keskuksen johtaja, Sveitsin metropoliitta Damaskinos, on toiminut synodin valmisteluvaliokunnan ja esisynodisten kokousten sihteerinä.

Mutta keskus on aktiivisesti rakentanut myös ekumeenisia yhteyksiä. Se on toiminut ortodoksisen kirkon ja muiden kristittyjen välisten teologisten dialogien kokousten paikkana. Siellä on pidetty lukuisia muitakin ekumeenisiä konferensseja.

Chambésyn keskus on palvellut tutkimus- ja opintokeskuksenakin. Viime vuosien aikana siellä on pidetty lukuisia kansainvälisiä teologisia seminaareja, joihin on osallistunut nuoria teologeja eri kirkkoista. Näiden seminaarien aiheina ovat olleet mm. paikalliskirkko ja universaalinen kirkko, toi-

nen ekumeeninen kirkolliskokous, Luther ja reformaatio, teologia kirkossa ja maailmassa, teologiset dialogit eilen ja tänään, ortodoksisten kirkkojen osallistuminen ekumeniaan ja rauhantyöhön sekä Vanha Testamentti kirkossa.

Näiden seminaarien osanottajia ja muitakin tutkijoita varten keskuksessa on kirjasto, jossa on noin 6.000 nidettä lähinnä ortodoksista teologista kirjallisuutta. Kirjastoon tulee myös yli 100 teologista aikakauskirjaa tai kirkollista lehteä.

Keskus harjoittaa varsin laajaa julkaisutoimintaa. Siellä toimitetaan kahdesti kuukaudessa ilmestyvää »Episkepsis»-lehteä ranskan ja kreikan kielellä. Lisäksi viime vuosina on julkaistu varsin runsaasti teologista kirjallisuutta. Mm. tähän asti pidettyjen teologisten seminaarien esitelmiä on julkaistu kirjasarjana, jossa vuonna 1986 päästiin jo seitsemänteen osaan.

Paitsi kansainvälisten konferenssien järjestäjänä, keskus toimii myös Sveitsin ortodoksien kokoontumispaikkana. Keskuksen kolmessa kirkossa pitävät säännöllisesti jumalanpalveluksiaan Geneven kreikkalainen, romanialainen, syyrialainen ja ranskankielinen seurakunta. Keskuksen yhteydessä on Sveitsin kreikkalaisen metropoliittakunnan hallintovirasto ja lähettyvillä metropoliitan virka-asunto.

Kuluneiden 20 vuoden aikana yleisortodoksinen keskus on osoittautunut hyvin tarpeelliseksi ekumeenisen patriarkaatin kansainvälisten tehtävien kannalta. Voi vain toivoa, että tulevaisuudessakin keskus saisi menestyksellä suorittaa sille langennutta palvelustehtävää ja kehittyä vielä nykyistä enemmän yleisortodoksiseen suuntaan.

Veikko Purmonen

ARTIKKELIKATSAUS

Orthodox Christians and Muslims. The Greek Orthodox Theological Review 31:1–2. (1986). [Ortodoksien ja muslimien dialogin erikoisnumero.] 229 s.

Bysantin ortodoksian, Lähi-Idän kirkkojen ja muslimien välisten teologisten näkemuserojen ja kulttuuristen yhteyksien tutkimus alkaa viime vuosisadan lopulta. Tällöin kiinnitettiin huomiota ennen muuta Bysantin islamiin kohdistamaan kritiikkiin, jossain määrin myös kristilliseen apologiaan. Uudempi tutkimus on varsinkin 1960-luvulta lähtien tarkastellut ortodoksian ja islamin uskonnollis-kulttuurista vuorovaikutusta. Erityisesti Brooklinessa, Massachusettsin osavaltiossa Yhdysvalloissa toimiva Pyhän Ristin kreikkalais-ortodoksinen teologinen seminaari (The Holy Cross Greek Orthodox School of Theology) on osoittanut kiinnostusta tämänkaltaiseen tutkimukseen, ei vain tieteellisessä mielessä, vaan myös ortodoksien ja muslimien lähentämiseksi, dialogin luomiseksi heidän välilleen. 1982 seminaari julkaisi Bysantin ja islamin kolmea ensimmäistä vuosisataa koskevan *The Greek Orthodox Theological Review* -lehden erikoisnumeron (vol. 27:2–3). Maaliskuussa 1985 seminaari järjesti symposiumin, jonka teemana oli (kreikkalaisten) ortodoksien ja muslimien kohtaaminen sekä historian että teologian tasolla. Aihetta yleensä esittelevän ja sen tärkeyttä korostavan johdannon lisäksi symposiumissa pidettiin 11 esitelmää, joista 9 valotti aiheen taustaa ja kaksi käsitteli nykyisen lääketieteen luomia eettisiä ongelmia kummankin uskonnon näkökulmasta. Tarkasteltavana oleva erikoisnumero koostuu juuri mainituista esitelmistä. Koko symposium voidaan nähdä myös osana Ekumeenisen Patriarkaatin islamin kanssa dialogia käyvän synodaalisen komission toimintaa. Samantapaista aktiivisuutta ovat osoittaneet myös katoliset, jotka ovat käyneet

kahdenkeskisiä keskusteluja niin juutalaisten kuin muslimienkin kanssa (jälkimmäisestä ks. esim. Annemarie Schimmel & Abdoldjavad Falaturi, eds., *We Believe in One God*, London & New York 1979) ja järjestäneet myös kolminkeskisiä tapaamisia (ks. esim. Abdoldjavad Falaturi et al., eds., *Three Ways to The One God*, Turnbridge Wells, Kent 1987).

Derkonin metropoliitta Konstantinos, mainitun synodaalisen komission puheenjohtaja, korostaa kirjoituksessaan dialogin tarpeellisuutta mm. seuraavasti: »Muslimit ja kristityt on tänään kutsuttu kysymään itseltään yhteisen myrskyisen 1400-vuotisen historiansa eri puolia; Jumalan nimessä heidät on kutsuttu huomaamaan yhteisen historiansa opetukset, jotta he huomaisivat, että dialogin polut voivat velvoittaa heitä huomenna esittämään parastaan ja mahdollistamaan elämisen yhdessä, esimerkillisen hyvässä yhteistyössä Jumalan, ihmiskunnan ja maailman parhaaksi. Ja toisaalla: »Erityisesti ortodoksit, jotka haluavat osoittaa uskollisuutensa evankeliumille, eivät voi olla välinpitämättömiä sellaista vakavaa tutkimusta kohtaan, jonka harjoittajat kunnioittavat Jumalaa omalla tavallaan, vaikka se onkin kristillisyydelle vieras.» Jo tästä on helppo nähdä, että symposium todella pyrki löytämään yhdistäviä tekijöitä ja oppimaan toinen toiselta, ei kaivamaan esiin vanhoja kiistoja (esim. oliko Jeesus profeetta vai Jumalan inkarnaatio, oliko Muhammad 'todellinen' profeetta). Ongelmallista on kuitenkin nähdäkseen eräisiin artikkeleihin sisältyvä melko jyrkkä rajanveto lännen kristillisyyden suuntaan – ei kaikki mikä yhdistää islamia ja ortodoksiaa *erota* meitä lännestä.

Robert Haddad etsii historiallisessa yleiskatsauksessaan ortodoksien ja muslimien dialogin yhteisiä lähtökohtia. Ensimmäiseksi hän mainitsee muidenkin dialogia esittäneiden (mm. Wilfred C. Smithin) ajatuksen ilmoitusten rinnastettavuudesta; Kristuksessa inkarnoitunut Jumala/Sana on verrattavissa Jumalan ikuiseen lakiin Koraanissa. Molemmat mahdollistavat Haddadin mukaan yhtä lailla ihmisen 'juma-

lallistumisen' (theōsis). Toisena yhteisenä piirteenä Haddad mainitsee valtion ja uskonnon välisen yhteistyön ja sen aiheuttamat ongelmat (esim. hallitsijan pyrkimys määritellä oikeaoppisuus, joka Bysantissa johti mm. ikonoastiaan, 'Ab-bāsidiin valtakunnassa taas, samoihin aikoihin, Mu'tazilīn lakikoulukunnan julistamiseen ainoaksi oikeaoppiseksi). Kolmas yhteinen piirre on Haddadin mielestä kreikkalaisen ja hellenistisen filosofian käyttö ja 'sulattaminen' teologiseen argumentointiin, tieksi Jumalan tuntemiseen.

Muzammīl Siddīqi tarkastelee islamin ja idän kristittyjen dialogin alkuvaiheita melkiittisen Paavali Antiokialaisen (1100-luvulla) ja Ibn Taymīyahin (k. 1328 jKr.) kirjoitusten valossa. Edellisen lähtökohta oli sovitteleva; hän myönsi Muhammadin olevan 'lähettiläs' 'tietämättömille arabeille', samaa kuin Kristus on kristityille, ja pyrki osoittamaan tämän viittaamalla Koraaniin (esim. 12:2; 28:46; 62:2). Samoin hän pyrki osoittamaan, että tapa jolla Koraani puhuu Jeesuksesta viittaa siihen, ettei Muhammad pyrkinyt käännättämään kristittyjä. Hän tahtoi myös osoittaa, ettei kolminaisuusopin ja islamin 'yksijumaluuden' välillä ole ristiriitaa. Ibn Taymīyah puolestaan pyrki osoittamaan, että muslimien näkökulmasta nämä väitteet eivät pitäneet paikkaansa. Dialogin kannalta hänen johtopäätöksensä, että kristinusko ja islam ovat kuitenkin peräisin samasta lähteestä, Jumalasta, on tärkeä. (Ja tätähän muslimit ovat aina sanoneet.)

Kulttuurisia ja henkisiä yhtymäkohtia valottaa myös Daniel Sahas tarkastellessaan *Patrologia Graecan* (vol. 100, cols. 1201–1212) sisältyvää syyrialaisyntyisen Gregorios Dekapolislaisen (k. 842) nimissä kulkevaa saarnaa korkearvoisesta muslimista, joka erään näyn perusteella kääntyi kristityksi, meni luostariin ja kärsi marttyyrikuoleman yrittäessään käännättää kalifia kristityksi. Sahaksen artikkeli on pääosin mainitun tekstin englanninnos.

Mahmoud Mustafa Ayoub kirjoittaa Jumalan sanasta islamissa tehden lyhyitä vertailuja 'ihmiseksi' ja 'kirjaksi' tulleen

sanan (Jeesuksen ja Koraanin) välillä. Mikäli dialogia aiotaan käydä, molempien osapuolten on hyväksyttävä toistensa autenttisuus, ts. katsottava asioita muslimien/ortodoksien omasta näkökulmasta. Samaa aihetta valottaa ortodoksisesta näkökulmasta Pittsburgin piispa Maksimos (Aghiorgoussis), joka ottaa lähtökohdakseen Johanneksen evankeliumin alun, johon Ayoubkin omassa esityksessään viittaa. Maksimoskin mainitsee yhteisen (juutalaisen ja hellenistisen) kulttuuriperinnön, joka on vaikuttanut mm. siihen tapaan, jolla ajatus Jumalan sanasta (ilmoituksesta) kristinuskon ja islamin piirissä ymmärretään, ja käsittelee tätä perintöä ja sanan käsitettä Uudessa testamentissa systemaattisen teologian tavoin varsin seikkaperäisesti. Aiemmista kirjoittajista poiketen Maksimos ei viittaa islamin mahdollisesti vastaaviin näkemyksiin.

Abdulaziz Sachdeninan artikkeli käsittelee Koraanin näkemyksiä 'kirjan kansoista', juutalaisista, kristityistä ja muslimeista. Hän aloittaa tarkastelemalla Koraanin pohjalta ihmisen perusluonnetta. Hän toteaa, että toisaalta Jumala on antanut ihmisille 'oppaita' (profeetat, pyhät kirjat jne.) oikeaan elämään, mutta toisaalta ihmisen valinnanvapaus on usein saattanut hänet 'huonolle tielle' (vrt. Koraani 2:5; 33:72; 70:19–21). Riippuen ihmisen valinnasta hänestä tulee uskova, 'uskoton', ulkokultainen jne. Tältä pohjalta Sachedina tarkastelee juutalaisten 'kovasydämysyyttä' – joka muslimeille on viime kädessä kapinointia Jumalaa vastaan – lähinnä toisen eli niin sanotun Hienon suuran valossa. Kristityitä hän ei varsinaisesti tarkastele vaan toteaa vain yleisesti toisaalta Muhammadin saaneen ilmoituksen, koska aiemmat ilmoituksen saaneet olivat poikenneet 'oikealta polulta', ja muistuttaa toisaalta, että Koraani (esim. 2:59) tunnustaa muiden (kirjan kansojen) kuin muslimien voivan pelastua.

Dimitri Gutas tarkastelee Aristoteleen *De anima* -teoksen alussa esittämää ongelmaa, onko rationaalisuus tai äly sieluun kuuluva vai siitä erillinen ominaisuus, Ioannes Philo-

pouloksen (k. noin 560) ja Avicennan (k. 1037) ajattelussa. Hän esittää, että molempien näkemysten samankaltaisuus ei ole sattuma, vaan että Avicenna on, asiaa mainitsematta, tukeutunut Ioanneksen tulkintaan.

Kemal Karpat kirjoittaa osmanien ortodokseja koskeneista käsityksistä ja uskontopolitiikasta. Hän lähtee siitä, että ortodoksisen kirkon ja Konstantinopolin patriarkaatin asema ei ollut niin huono kuin 'filhelleniset' kirjoittajat (joita hän ei mainitse nimeltä) ovat antaneet ymmärtää vaan että kirkko/patriarkaatti oli tavallaan osmanien 'yhteistyökumppani'. Hän perustelee tätä tarkastelemalla ensimmäisen patriarkan Gennadios Skholarioksen Konstantinopolin valloittajalta Mehmet II:lta ilmeisesti vuoden 1454 alussa saamaa 'valtakirjaa', jolla sulttaani sekä kreikkalaisten (Sphrantzes) että turkkilaisten (Hayrulla *effendi*) lähteiden mukaan takasi patriarkalle hänen bysantinaikaiset oikeutensa (niitä tarkemmin erittelemättä) ja tukensa tarvittaessa. Karpat myös todistelee, että muslimit kohtelivat Konstantinopolia paremmin kuin esim. vuoden 1204 'latinalaiset' ristiretkeläiset. Täten hän pyrkii osoittamaan, että ortodokseilla ja muslimeilla on yhteinen 'vihollinen', länsi. (Toinen kysymys on, etteivät muslimit olleet vihassaan yksisilmäisiä, vaan loivat myös rauhanomaisia suhteita länteen.)

Perusteltuaan dialogin mahdollisuuksia Karpat esittelee osmanien arabeilta omaksumaa uskontopolitiikkaa, jonka mukaan ei-muslimit jaettiin sisäisissä asioissa periaatteessa itsenäisiin uskontokuntiin (*millet*). Jokaisen *milletin* johdossa oli ko. uskonnon pää, joka edusti *milletiä* suhteessa osmaneihin. Karpat yhtyy aiempaan tutkimukseen todetessaan tämän järjestelyn lisänneen patriarkan valtaa; saattoihan se esim. kaikki osmanien valtakunnan ortodoksit selvästi Konstantinopolin patriarkaatin alaisuuteen. Artikkelin jälkiosassa Karpat pyrkii osoittamaan, että kreikkalaisen nationalismin herääminen, jolloin kansallisuus ja kieli, ei enää uskonto, asetettiin etusijalle, heikensi patriarkaatin asemaa. Hän antaa ymmärtää, ettei patriarkaatti – toisin kuin esim. sulttaani

Mahmut II uskoi hirttäessään patriarkka Grigorios V:n pääsiäisenä 1821 – ollut kreikkalaiskansallisuuden esitaistelija. Asia ei ehkä ole niin yksiselitteinen kuin Karpat haluaa ymmärtää, mutta ilmeisesti olisi syytä arvioida uudelleen patriarkaattia toisaalta kreikkalaisen nationalismin, toisaalta universaalien uskonnollisuuden edustajana.

Osman Bakar tarkastelee bioetiikkaa (esim. abortin, ehkäisyyn, geenimanipulaation ja keinohedelmöityksen perinteiselle etiikalle esittämiä haasteita) islamin ja Stanley Harakas ortodoksian näkökulmasta.

Bakar aloittaa tarkastelemalla islamia kokonaisvaltaisena, yhtenäiseen maailmankuvaan pyrkivänä maailmankatsomuksena. Nykyistä ongelmakenttää tulee hänen mukaansa lähestyä vanhemman perinteen pohjalta lähtien niistä ratkaisuista, joita islamin oikeusoppineet ovat vuosisatojen aikana esittäneet ihmisruumiista, sekä siitä, mitä islam ylipääntensä opettaa ihmiselämän merkityksestä. Bakar tarkastelee varsinkin jälkimmäistä laajasti todeten ihmisruumiin olevan mysteeri, joka tulee kätkeä ja henkistää, ei, kuten länsimaissa kulttuurissa, paljastaa ja tehdä (profaanin) palvonnan kohteeksi. Lyhyesti sanoen ihmisruumis on mikrokosmos. Tästä lähtökohdasta ihmisen (biologinen ja lääketieteellinen) tutkiminen on viime kädessä Jumalan luomistyön tutkimista. Bakar pidättyy kuitenkin ottamasta tarkemmin kantaa bioeettisiin kysymyksiin.

Stanley Harakas tarkastelee lyhyesti ortodoksista etiikkaa yleensä ja sen peruseriaatteita suhteessa ihmisen kehoon, sen arvostukseen, käsittelyyn jne. eli etenee pääpiirteissään samoin kuin Bakar. Kenties mielenkiintoisinta on se, että näiden kahden artikkelin pohjalta arvioiden ortodoksian ja islamin käsitys ihmisruumiin arvosta ja siitä, että sitä tulee tarkastella nimenomaan Jumalan luomuksena, on varsin samanlainen. Yhteistä molemmille on myös katsoa etiikkaa tradition perspektiivistä. Harakas eksplikoi selkeämmin Bakarinkin artikkelissa taustalla olevan ajatuksen, että bioeettisiä ongelmia tulisi tarkastella ruumiin, hengen ja sielun muo-

dostaman kokonaisuuden, ei pelkän ruumiin kannalta. Hara-kaskaan ei kuitenkaan puutu ongelman yksityiskohtiin.

Viimeisessä artikkelissa Seyyed Hossein Hasr tarkastelee sydämen rukousta hesykasmissa ja suufileaisuudessa. Hän sanoo, että »suufileaisuuden ja hesykasmin merkittävät yhtäläisyydet, erityisesti mitä tulee sydämen rukoukseen, eivät johdu historiallisista lainauksista, vaan toisaalta kristinuskon ja islamin hengellisyyden luonteesta, toisaalta ihmisen mikrokosmisesta rakenteesta». (Nämä ovat Nasrin mukaan myös seikkoja, joihin tulisi dialogista puhuttaessa kiinnittää enemmän huomiota kuin pinnallisiin samankaltaisuuksiin.) Tässä hengessä Nasr vertailee keskenään eräitä *Filokalian* ja suufileaisuuden tekstejä ja toteaa, että yhtäläistä molemmille on mm. tekniikka yleensä (nimen, Jeesus tai yksi Jumalan 99:stä nimestä, toistaminen yhdistettynä tietynlaiseen hengittämiseen, eräänlaisen 'ohjaajavanhuksen' käyttö jne.), opetukset sydäimestä kaiken älyn, tunteen ja tiedon tyysijana ja henkistymisen 'kehtona', ts. ajatus ihmisestä kehollis-mielellisenä kokonaisuutena, ja mietiskelyn (*theōria*) ja käytännön (*praksis*) tasapainoinen yhdistäminen ihmisen spiritu-aalistamiseksi. Silti hesykasmin ja suufileaisuuden välillä on myös eroja. Jälkimmäisen mukaan mystikko voi yhtyä Jumalaan jo tässä elämässä, edellisen mukaan ei. Toinen huomattava ero on siinä, että hesykasmia harjoitetaan ennen muuta luostareissa, suufileaisuutta taas miltei missä tahansa.

* * *

Kaiken kaikkiaan ortodoksian ja islamin dialogi, sellaisena kuin se tarkastellun symposiumin esitelmissä ilmenee, on varsin kunnianhimoinen, mutta myös tarpeellinen yritys. Symposiumin osanottajille dialogi näyttää olleen ennen muuta historian ja dogmatiikan selvittävää vertailua, mikä onkin ymmärrettävää, jos halutaan rakentaa kestäviä perusteita. Toisaalta voidaan kysyä, oliko yhtäläisyyksiä korostettava niin voimakkaasti kuin nyt tehtiin, varsinkin kun

eroavuuksista yleensä vaiettiin; todellinen dialogi vaatii myös erilaisuuden hyväksyntää. Jos dialogia aiotaan kehittää, on myös kartoitettava erimielisyyksien aiheet ja selvittävä, millaisia 'myönnytyksiä' kumpikin osapuoli voi tehdä, ja missä ortodoksia ja islam todella, eivätkä vain pinnallisesti, ovat yhtä mieltä.

Symposiumin esitelmille olisi ollut eduksi, jos vaikkapa esipuheessa olisi valotettu symposiumiin johtaneita tapahtumia ja kerrottu edes lyhyesti kristinuskon ja islamin dialogien nykytilasta. Kiinnostavaa olisi myös tietää, mitä seminaarin osanottajat arvelevat muslimien ja kristittyjen rauhanomaisen rinnakkaiselon mahdollisuuksista esim. nykyisessä Lähi-Idässä tai missä määrin on mahdollista saada tuon alueen muslimeja ja kristittyjä mukaan tämänkaltaiseen keskusteluun. Kaiken kaikkiaan keskustelu on vasta alkamassa. On kuitenkin hyvä, että se on edes aloitettu.

Teuvo Laitila

KIRJALLISUUTTA

KLASSINEN SUURTEOS

Filokalia, II osa. Toim. *Irinja Nikkanen*, suom. *Sisar Kristoduli (Lampi)*. Valamon Ystävät ry. Pieksämäki 1986. 304 s.

Filokalian toinen osa on ilmestynyt suomeksi. Tämä hengellisen elämän klassinen suurteos on ollut tärkeää hengen ravintoa monille kilvoittelijoille parin viime vuosisadan aikana. Nyt suomenkielisellä lukijallakin on tilaisuus ravita sillä omaa henkeään. Työn edistyminen on ilo jokaiselle, joka etsii kilvoitukselleen tukea suurten mestareitten ajatuksista ja kokemuksista.

Filokalian ensimmäisessä osassa on tekstejä isiltä, jotka ovat eläneet 400-luvulla tai sitä ennen. Nyt julkaistussa toisessa osassa suurin osa teksteistä on 600-luvulta. Toinen osa jatkaa siis kronologisesti siitä, mihin ensimmäinen osa päättyy. Pääosa toisen osan teksteistä on Maksimos Tunnustajan (580–662) kirjoituksia. Lyhyempia tekstejä on lisäksi Theodoros Edessalaiselta, Thalassios Afrikkalaiselta, Theognostokselta sekä Abba Filemonilta.

Kun tarkastelee suomennoksen sisällysluetteloa, se vaikuttaa melko yksitoikkoiselta: »Sielulle hyödyllisiä opetuksia», »Hengellisen elämän tutkistelua», »Rakkaudesta», »Rakkaudesta, itsehilinnästä, ja sisäisestä elämästä...», »Hyveiden harrastamisesta, hengellisestä mietiskelystä ja pappeudesta» jne. On selvää, että kilvoitteluelämän keskeiset asiat ja luostarihyveet ovat keskeisessä asemassa ja toistuvat eri isien teksteissä moneen kertaan. Filokalia ei ole kirja, jossa olisi juoni tai systemaattinen aiheenmukainen jäsennys. Silti se on kiehtova kirja. Samojen asioiden toistaminen ei ole väsyttävää ja epäilemättä »se on meille turvaksi», kuten apostoli Paavalikin joskus toteaa kirjeissään (ks. esim. Fil. 3:1). Ihmisen sielun liikkeet ovat herkkiä, mutta Filokalia pyrkii kuvailemaan niiden monia vivahteita hyvin taipuisasti.

Piispa Theodoroksen ja Abba Filemonin tekstit ovat yksinkertaisia ja selkeitä. Pyhittäjä Thalassios antaa lyhyissä mielmissään myös ajattelemisen aihetta, sillä kaikki aforismit eivät ole suinkaan valmiiksi pureskeltuja ja itsestäänselvästi ymmärrettäviä. Hänen viimeinen 100-mietelmänsä lukunsa sisältää lopussa tiiviin esityksen kolminaisuusopista. Pyhittäjä Theognostos suuntaa sanotta-

vansa erityisesti papeille, mikä meidänkin papistomme olisi hyvä aina pitää mielessään. Aika ajoin olisi hyödyllistä palata hänen opetuksiinsa, sillä ne käyvät pienestä pastoraaliteologian kertauskurssista.

Varsinainen teologi Filokalia II:n isien joukossa on Maksimos Tunnustaja. Hänen teoksistaan on tässä suomennettu »400 mieltelmää rakkaudesta» kokonaan sekä »700 mieltelmää teologiasta» osittain. Tämä teologi, joka kirkkohistoriasta tunnetaan ennen muuta monoteletistisen harhaopin jyrkkänä vastustajana, oli aikansa merkittävin teologinen ajattelija. On erinomainen asia, että hänen tekstejään nyt on näinkin paljon luettavissa suomeksi, vaikka hänen ajatustensa seuraaminen ilmeisesti vaatii ainakin tämän kirjan isiä keskenään verrattaessa kaikkein eniten vaivannäköä ja ajatusten säikeitten selvittämistä. Varsinkin teologiset mieltelmät vaativat lukijalta tarkkuutta. Ne ovat kuitenkin vaivan arvoisia, sillä ne edustavat tervettä ortodoksista opetusta.

Suomennoksessa on pyritty nyt kuten edellisessäkin osassa sujuvuuteen ja helppolukuisuuteen. Kynnys on haluttu tehdä lukijalle mahdollisimman matalaksi, ettei ainakaan kielen vaikeus olisi este itse asian tavoittamiselle. Tämä on oikein, mutta toisaalta siitä aiheutuu ongelmiakin. Juuri Maksimos Tunnustajan tekstien kohdalla joskus tuntuu, että suomennoksessa on pyritty tekemään tämän miehen ajatukset yksinkertaisemmiksi kuin ne ovatkaan. Kirjan loppuun liitetty näyte »pohjakäännöksen» ja »muokkauksen tuloksen» eroista mm. osoittaa tämän selvästi.

Linjavalinta on vaikea: seuratako suomennoksessa alkuperäisen ajattelun hienosäikeisiä polvekkeita vaiko oikaista väsyttävät mutkat niin, että kulkijan ei tarvitsisi yhtenään olla jarruttamassa vauhtia pysyäkseen polulla. Vanhoihin teksteihin tulee suhtautua pieteetillä. Meidän ei pidä muokata pyhiä tekstejä oman mieleemme mukaisiksi vaan oma mieleemme pyhien tekstien mukaiseksi.

Filokalian ensimmäinen osa ilmestyi suomeksi v. 1981, toinen osa viittä vuotta myöhemmin. Suomentaminen ja tekstin muokkaus on vaativaa ja aikaavieppää työtä. Kun otetaan huomioon, että tätä työtä ei tehdä yhtä eikä kahta vuotta eikä edes vuosikymmentä varten, ei ole syytäkään kiirehtiä, mikäli työhön käytetty aika todella näkyy myös työn laadussa.

Filokalian ulkoasu on miellyttävä ja arvokas, teksti selvälukuisuutta. Yläreunan juokseva otsikointi on erittäin hyvä. Tosin Maksimos Tunnustajan »Rakkaudesta» -teoksen jaksonumerotkin olisi voinut merkitä näkyviin, kun tilaa olisi ollut. Teologisessa kirjallisuudessa juuri näihin Maksimoksen teksteihin viitataan usein. Kun jokaisessa jaksossa on samalla tavalla numerointi yhdestä sataan, on nyt

selattava kunkin jakson alkuun varmistuakseen, mistä jaksosta on kysymys. Mutta tämä on tietysti pieni harmi siihen iloon nähden, että tämä teksti nyt on kokonaisuudessaan suomennettu.

Matti Sidoroff

ARKKIPIISPA HERMANIN ELÄMÄ JA TYÖ

Veikko Purmonen, Arkkipiispa Hermanin elämä. Ortodoksisen kirkon vaiheita Virossa ja Suomessa. Ortodoksisten Pappien Liitto, Pieksämäki 1986. 119 s.

Arkkipiispa Hermanin elämä liittyy Suomen autonomisen kirkon alkuvaiheen ja viime sotien vaikeisiin murroskausiin, joiden halki hän johti kirkkokuntaa rauhan kauteen kirkon perinteen säilyttävällä ja samalla ajan vaatimalla uutta luovalla tavalla. Oli korkea aika saada hänen elämäntyönsä kootuksi ja julkaistuksi.

Pastori, teologian kandidaatti Veikko Purmonen on kirjoittanut asiapitoisen ja samalla yleistajuisen elämäkerran. Nykyaikaisella tutkimusotteella, käyttäen kirjallisen aineiston lisäksi arkistolähteitä ja haastatteluja, tekijä on valottanut monipuolisesti autonomisen kirkkomme toisen arkkipiispan elämää ja työtä. Samalla hän on tuonut esiin myös uusia yksityiskohtia kirkkokuntamme murroskauden tapahtumista. Kantta koristaa taiteilija Aimo Ronkaisen v. 1953 maalaama arkkipiispan muotokuva, ja kirjan sisältöä havainnollistavat lukuisat valokuvat.

Herman Aav syntyi v. 1878 ortodoksisen virolaisperheen lapsena Muhun saarella Viron länsirannikolla. Isä oli kanttori ja opettaja, ja opittuaan venäjän kieltä nuori Herman pääsi Riian hengelliseen kouluun sekä sitten seminaariin. Mentyyään avioliittoon v. 1904 hänet vihittiin samana vuonna papiksi, ja hän toimi pappina Virossa, kolmessa eri seurakunnassa yhteensä 19 vuotta, kunnes hänet kutsuttiin korkeaan tehtävään Suomeen. Puoliso ja kuuden lapsen äiti Ljubov kuoli v. 1921.

Suomen itsenäistyminen johti maamme autonomisen ortodoksisen kirkkokunnan syntyyn. Lokakuun vallankumouksen seurauksena Suomen arkkihiippakunta joutui eroon äitikirkostaan Moskovan patriarkaatista. Hiippakuntaamme johti venäläinen Serafim, joka pyrki jatkamaan venäläissuuntausta itsenäisen Suomen kirkossa ja joutui ristiriitaan sekä ortodoksien kirkolliskokousten että

Suomen valtiovallan kanssa. Suomen ortodoksit halusivat kansallisen piispan, mutta heillä ei ollut yhtään kanoniset vaatimukset täyttävää ehdokasta. Vastoin Serafimin kantaa Suomen ortodoksien kirkolliskokous v. 1922 valitsi apulaispiispaksi virolaisen pastori Herman Aavin, josta oli saatu erittäin hyvät suositukset. Tämä suostui sukulaiskansan kutsuun ja joutui seuraavana vuonna Suomen hallituksen lähetystöön, joka matkusti Konstantinopolin ekumeenisen patriarkan luo Istanbuliin pyytämään Suomen kirkolle täyttä itsenäisyyttä eli autokefaliaa. Patriarkka Meletios IV ei katsonut voivansa myöntää autokefaliaa, mutta myönsi laajan autonomian ja vihki Herman Aavin Karjalan piispaksi. Vuonna 1925 hänestä tuli Suomen ortodoksisen kirkkokunnan arkkipiispa.

Arkkipiispa Herman joutui keskelle kirkkokunnan uudistuskauden ristiriitoja, ajanlasku- ja kieliongelmiä. Venäjänkielisen vähemmistön mukana osa suomalaisiakin kannatti pysymistä vanhasa juliaanisisessa kalenterissa, jossa kirkolliset juhlatkin olivat 13 päivää maan virallisesta kalenterista jäljessä. Uudistuslinja voitti, ja kirkkokunta siirtyi uuteen ajanlaskuun. Vähitellen myös suomenkielen asema kirkon elämässä vahvistui. Suomen kansallinen kirkkokunta sopeutui suomalaiseen yhteiskuntaan, mikä oli ratkaisevan tärkeää kirkkokunnan kehitykselle. Arkkipiispa Herman tuki kansallisia uudistuspyrkimyksiä ja pyrki rauhallisella tavalla rakentamaan sopua eri osapuolten välille.

Toinen suuri murroskausi alkoi viime sotien mukana, ja arkkipiispa Herman joutui sekä tukemaan hengellisesti ahdistukseen joutunutta kirkkokansaa että johtamaan kirkkokunnan jälleenrakentamista suureksi osaksi uusille asuinsijoille, siirtolaisuuteen eri puolille Suomea. Hänen persoonallinen panoksensa myötävaikutti suuresti valtiovallan vahvaan tukeen jälleenrakennustyössä. Kirkolliskokousten voimin onnistuttiin vakiinnuttamaan myös Suomen kirkon asema ekumeenisen patriarkan yhteydessä, mistä Venäjän kirkon johto pyrki 1950-luvulla palauttamaan sen Moskovan patriarkan alaisuuteen.

Elämäkerran tekijä on tuonut arkkipiispa Hermanin monipuolisesta työstä esiin keskeisiä piirteitä. Tämä oli vuoteen 1935 kirkkokunnan ainoa piispa, joten hänen hengellinen ohjaustyönsä oli ensiarvoinen ortodoksiselle papistolle ja väestönosalle. Hän osoittautui syvälliseksi kirkon perinteen tulkiksi. Tunnuksena hänelle sopii opetuspuheiden julkaisun nimi »Loistakoon valonne», sillä hän korosti usein kaikkien ortodoksien tehtävää elää ja toimia niin, että kristillisen uskon ja elämän valo heijastuu heistä myönteisesti ympäristöön.

Herman oli myös luova kirkon elämän kehittäjä ajan ja kansan

tarpeiden mukaan. Hän tuki vahvasti pappien ja kanttorien koulutuksen kehittämistä ja aloitti eräänlaisena jatkokoulutusmuotona papiston kokousten pitämisen. Erityisen rakasta hänelle oli kirkkolaulun edistäminen, missä hän sai sitten avukseen apulaispiispa Paavalin, josta tuli hänen seuraajansa. Nuoriso oli arkkipiispa Hermanin sydäntä lähellä, ja varsinkin sotien jälkeen hän tuki uusien järjestötyömuotojen luomista kokoamaan nuorisoa kirkon piiriin. Nuorison etsimisen ja ohjauksen muistomerkkinä on hänen kaunis teoksensa »Katoamaton nuoruus».

Arkkipiispa Hermanin elämäkerta on ajankohtainen meillekin. Elämme jälleen maamme ja kansamme murroskautta, suurten rakennemuutosten aikaa, kansainvälistymisen, koulutuksen ja tiedon aikakautta länsimaisessa yhteiskunnassa. Aika asettaa jälleen uusia haasteita myös kirkkokunnalle, jonka johtaminen edellyttää uskollisuutta perinteelle mutta myös luovaa kykyä sopeutua tähän maahan ja yhteiskuntaan. Erityisen tärkeää on etsiä ja saada maallikot ja varsinkin nuoriso entistä paremmin mukaan kirkon elämään ja työhön, sillä nuorisossa on kirkkokunnankin tulevaisuus. Eri sukupolvilla on erilaiset haasteet. Toivottavasti kirkkomme saa hyviä johtajia myös tämän ajan ja tulevaisuuden haasteiden vastaamiseen isänmaassamme.

Heikki Kirkinen

KRISTITYT JA SOTAPALVELUS

Louis J. Swift, The Message of the Fathers of the Church: The Early Fathers on War and Military Service. Vol. 19, Michael Glazier, Inc., Wilmington, Delaware, 1983, 164 s.

The Message of the Fathers of the Church -teossarjan tämän osan kirjoittaja Louis J. Swift opettaa klassisia kieliä Kentuckyn yliopistossa Yhdysvalloissa ja hän on myös Pohjois-Amerikan Patristisen seuran julkaisun toimittaja.

Swift opiskeli pyhän Gregorioksen yliopistossa Roomassa ja väitteli tohtoriksi Johns Hopkinsin yliopistossa.

Hän on patristisen tutkimuksen alueella erityisesti sosiaali- ja

kulttuurikysymysten asiantuntija ja hän on kirjoittanut mm. Ambrosius Milanolaisesta (k. 397) ja Augustinuksesta (k. 430), mutta myös Nikaian (325) synodia edeltävistä kristillisistä kirjoittajista.

Teoksen ensimmäisessä osassa käsitellään historiallista kautta ennen keisari Konstantinos Suurta (300-l.).

Tekstikoostein ovat esillä mm. sellaiset varhaiskristilliset kirjailijat kuten Kleemens Roomalainen, Justinos Marttyyri, Athenagoras Ateenalainen, Origenes, Tertullianus, Hippolytus, Kyprianos Karthagolainen, Kleemens Aleksandrialainen, Arnobius, Lactantius ja lisäksi sotilasmarttyyrejä koskevat Actat (Maximilianus ja Marcellus).

Valikoitujen Uuden Testamentin ja varhaisten apologeettisten tekstien lukeminen avaa lukijalle mahdollisuuden lähestyä kysymystä sodasta ja sotapalveluksesta historiallista taustaa vasten. Kristityt olivat ensimmäisinä vuosisatoina toisista ihmisistä erotettu »rotu», vainottu vähemmistö, joka taisteli olemassaolonsa puolesta roomalaisessa yhteiskunnassa.

Näin apologeettisten kirjailijoiden (2. ja 3. vuosisata) teksteissä kuultaa jyrkän kielteinen sävy ajallista valtaa eli Rooman imperiumia vastaan (esim. Hippolytuksen, kommentaari Danielin kirjaan 4.8.7–8).

Mutta vainot olivat ajoittaisia ja samoin oli myös apologeettien kritiikki. Apostoli Paavalin ja muiden UT:n kirjoittajien teksteissä me löydämme myös sovittelevan asenteen ajallisia vallanpitäjiä kohtaan. »Jokainen olkoon alamainen sille esivallalle, jonka vallan alainen hän on . . . sentähden, joka asettuu esivaltaa vastaan, se nousee Jumalan säätämystä vastaan; mutta jotka nousevat vastaan, tuottavat itselleen tuomion . . . (Rm. 13:1–2).

Kristityt eivät ole yhtään sen vähäisemmässä määrin vastuussa yhteiskunnan järjestyksestä kuin muutkaan sen jäsenet. Kolmen ensimmäisen vuosisadan kirjoittajat omaksuivat selkeästi tämän käsityksen (esim. Irenaeus, Harhaoppisia vastaan 5.24.1–3; Tertullianus, Scorpiace 14).

Vielä selkeämmin tämä tulee esille I Tim 2:1–2: »Minä kehoitan siis ennen kaikkea anomaan, rukoilemaan, pitämään esirukouksia ja kiittämään kaikkien ihmisten puolesta, kuningasten ja kaiken esivallan puolesta, että saisimme viettää rauhallista ja hiljaista elämää kaikessa jumalisuudessa ja kunniallisuudessa».

Idealistiselle pasifismille ei ollut sijaa: Rooman valtio oli myös kristittyjen valtio. Kaikki, mikä vahingoitti Rooman valtiota, vahingoitti myös kristittyjä ja mikä oli hyödyksi valtiolle oli myös hyödyksi kristityille.

Nykyinen vallalla oleva käsitys varhaiskristittyjen totaalisesta pasifismista perustuu lähinnä C.J. Cadouxin yksipuoliseen tutkimukseen *The Early Christian Attitude to War* (Oxford, 1919). Varhaiskristityt eivät vastustaneet sotapalvelusta, vaan roomalaiseen sotapalvelukseen liittynyttä keisarikulttia ja muuta moraalitonta. Antiokian piispa Teofilos kirjoitti noin vuonna 170: »Kunniotan keisaria, mutta en palvo häntä, vaikka kannankin rukouksia hänen puolestaan. Hän ei ole Jumala. Hän on ihminen, jonka Jumala on asettanut oikeudenmukaiseksi tuomariksi ei jumalallisen palveluksen kohteeksi. . .» (Autolyukselle 1.11).

Kun tämä epäjumalanpalvelukseen liittyvä epäkohta ratkaistiin Konstantinos Suuren aikana, niin kristittyjen asenne sotapalvelukseen muuttui täysin positiiviseksi.

Teoksen toisessa osassa käsitellään Konstantinoksen kauden jälkeisiä kristillisiä kirjoittajia kuten Ambrosius Milanolaista, Augustinusta, Basileios Suurta ja viitataan muutamaan Nikaian I:n synodin (325) kanoneihin. Lisäksi on lopussa lyhyt katsaus 300-luvun kristilliseen pasifismiin.

Swiftin teos on paljon viitteellinen, jollaiseksi se on toki myös tarkoitettu. Se on historiallinen läpileikkaus varhaiskirkon asenteesta sotaan ja sotapalvelukseen. Kirjan lopussa on aiheeseen liittyvää kirjallisuutta, josta voi sitten ammentaa lisätietoa.

Teos on ensisijaisesti kuvaus varhaiskristittyjen asenteesta sotaan ja sotapalvelukseen, mutta se avaa myös laajempiakin sosiaali- ja kulttuuriyhteyksiä ensimmäisten vuosisatojen kristilliseen elämännäkemykseen.

Pentti Hakkarainen

KIRKKOISIEN KÄYTÄNNÖLLISTÄ ETIIKKA

Francis X. Murphy, Message of the Fathers of the Church 18, The Christian Way of Life. Michael Glazier, Wilmington, Delaware, 1986, 224 s.

Francis X. Murphyn, Yhdysvalloissa vaikuttavan roomalaiskatolisen patristiikan tutkijan ja teologin toimittama teos patristisen etiikan alalta ei pyri kaiken kattavaan Kirkon varhaiskauden isien moraaliajattelun esittelyyn. Tämän Murphy tuo selvästi esille teoksensa esipuheessa. *The Christian Way of Life* ei myöskään ole

systemaattinen tutkimus kirkkoisien eettisestä ajattelusta. Murphy on valikoinut aineistonsa pikemminkin niin, että teoksen ydinajatuksena on välittää lukijalle aineistoa isien yleisestä hyveen ja kristillisen elämän tarkastelunäkökulmasta.

Teokseen valitut tekstit heijastavat kristityn jokapäiväistä tietoisuutta kutsumuksesta toimia Kirkon jäsenenä yhteisöllisen elämän parhaaksi.

Teos koostuu kuudesta luvusta. Aiheina ovat (1) varhaiskristillinen etiikka, (2) kreikkalaiset apologeetit, (3) aleksandrialainen kausi, (4) Länsi: Karthago ja Rooma, (5) Idän isät ja (6) Lännen isät II.

Murphyn aineisto perustuu pääosin 1960-luvun alussa Alfonsian akatemiassa Roomassa pidettyihin luentoisiin. Osa näistä luennoista on ilmestynyt Murphyn teoksessa *Moral Teaching of the Primitive Church* (New York: Newman, 1968).

Francis Murphy on julkaissut myös tutkimuksia *Studia Patristica* -aikakauskirjassa mm. Tertullianuksesta, Basileios Suuresta ja Johannes Krysostomoksesta.

Murphyn teos ilmentää tyypillistä roomalaiskatolista ajattelutapaa ja siksi »isät» rajataan lännen historiassa 600-luvulle ja idässä 700-luvulle. Ortodoksinen uuspatriistinen teologinen ajattelu ei hyväksy tällaista mielivaltaista rajaamista.

Kyseisessä teossarjassa *Message of the Fathers of the Church* on kuitenkin kiinnostavia tutkimuksia mm. kasteesta ja mirhavoitelusta, Kirkon palvelustehtävästä, varhaiskirkon isien sotaan ja sotapalvelukseen kohdistamista näkemyksistä sekä kirkkoisien sosiaalisesta ajattelutavasta. Murphyn toimittama teos osoittaa, miten saumattomasti kirkkoisien ajattelu ja toiminta nivoutuivat oman aikansa sosiaaliseen, filosofiseen ja uskonnolliseen kulttuuriin. Idän kirkkoisien, kuten Basileios Suuren, Gregorios Teologin ja Johannes Krysostomoksen sosiaalisen toiminnan ja palvelun innoittajana oli raamatullinen, profeetallinen näky kirkosta keskinäisen inhimillisen rakkauden ja lähimmäisen huomioimisen paikkana.

Protestanttisella taholla tätä bysanttilaisen ortodoksian aitoa kristillistä sosiaalista näkyä ei ole aina ymmärretty, vaan sitä on vähätelty. Syinä ovat olleet lähinnä katolisuuden epämääräinen vastustaminen sekä yksinkertaisesti tietämättömyys, kuten Murphy Idän isiä esitellessään toteaa.

Kreikkalaisilla isillä oli käytännöllinen sosiaalinen toimintamalli. Sairaalat, orpokodit, vanhainkodit, yömajat ja parantolat olivat praktisia ilmauksia »liturgisesta matkasta», joka alkaa yhteisestä jumalanpalveluksesta ja jatkuu saattona maailmaan unohdettujen, sorrettujen ja kärsivien ihmisten pariin.

Sinänsä on kiinnostavaa, kuinka läntisessä kristikunnassa on muutaman viimeisen vuosikymmenen aikana virinnyt kiinnostus tätä Idän Kirkon suorittamaa sosiaalisen empatian kristillisyyttä kohtaan.

Francis Murphyn toimittama teos on läntisen johdonmukainen jaotukseltaan ja ilmaisultaan se on hyvin luettavaa. Eräät tekstikäännökset »kielivät» roomalaiskatolisen kirkon (mm. s. 113 ja 136) terminologisesta vaikutuksesta (indulgenssit). Kokonaisuus on kuitenkin yksityiskohtia ja terminologisia puutteita tärkeämpi. Murphy välittää hyvin isien kokonaisvaltaista kristillistä ajattelua, joka Johannes Krysostomosta lainaten oli siinä, että »kristityn elämän perussääntö on lähimmäisen palvelemisessa. Jumala on tehnyt kaikki ihmiset veljiksi, niin että yksityisen ihmisen paras on erottamattomassa yhteydessä kaikkien ihmisten yhteiseen parhaaseen».

Teoksen käyttöarvo on suuri 1980-luvun läntisessä maailmassa, jossa yksilön palvominen ja sille rakentuva ns. kansalaisuskonnollisuus muodostaa jyrkästi vastakkaisen »ideologian» isien persoonalliselle, ihmisen kärsimyksen ja heikkouden huomioivalle kristilliselle etiikalle. Seuraavat Murphyn kahdelta Idän isältä lainaamat tekstikatkelmat ilmaisevat myötäelävän ja hoitavan yhteisöllisyyden ajattomuuden tarvetta: »Eikö sitä ihmistä, joka ryöstää toisen vaatteet kutsuta varkaaksi? Samoin eikö se, joka voisi vaatettaa alastoman, mutta kieltäytyy näin tekemästä, ole ansainnut samanlaisen nimityksen? Leipä, jonka pidät itselläsi kuuluu nälkäiselle. Viitta, jota säilytät laatikossa kuuluu alastomalle. Sen vuoksi niin usein kuin voit auttaa toisia ihmisiä, mutta kieltäydyt näin tekemästä, niin yhtä usein teet väärin heitä kohtaan» (Hom. nälähädän aikana, PG 31, 275, Basileios Suuri).» Sinä voit jatkaa paastoamista, nukkua lattialla, syödä tuhkaa ja itkeä lakkaamatta. Mutta jos et ole hyödyksi toisille, kaikki sinun tekemisesi on arvontonta» (PG, 62, 698, 68, 480, Johannes Krysostomos).

Jarmo Hakkarainen

LITURGIAN HISTORIAN TUTKIMUSSATOA

Robert Taft, S.J., Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding. Washington, D.C.: The Pastoral Press, 1984, x + 203 s.

Robert Taft, S.J. on maailmanlaajuisesti ajatellen huomattava bysanttilaisen liturgisen tradition tutkija. Häneltä on ilmestynyt monia tutkimuksia keskiajan konstantinopolilaisen liturgisen tradition alkuperästä ja kehittämisestä.

Taftin mukaan »bysanttilainen riitus» on rinnakkainen roomalaiselle riitukselle ja se muodostaa »universaalisen» liturgisen tradition, jonka vaikutus näkyy useitten kansojen ja kulttuuriryhmien keskuudessa.

Bysanttilaisen liturgisen tradition historiaa ja nykypäivää käsitteleviä teoksia on ilmestynyt englanniksi aikaisemmin varsin runsaasti. Niille on kuitenkin useimmiten ollut ominaista kuvaileva ja naiivin puolusteleva sävy. Niitä on leimannut ihailu muinaista »toimitusten värikylläisyyttä» kohtaan, eksotiikan ihannoiminen sekä »mystinen symbolismi».

Taftin historialliset tutkimukset eivät rakennu tällaiselle historiattomalle naivismille. Taft analysoi asiantuntevasti mm. Venäjän vallankumousta edeltänyttä samoin kuin nykypäivään jatkunutta slaavilaisen liturgisen tutkimuksen luonnetta ja mihin lähteisiin venäläiset liturgistit havaintonsa perustivat (Dmitrievski, Skaballanovits, Mansvetov, Karabinov ja Uspenski). Samoin hän käsittelee toisen maailmansodan jälkeistä eurooppalaista liturgista liikettä (Baumstark, Botte, Capelle ja Dix). Hän nimittää tätä jälkimmäistä »koulukuntaa» nykyaikaiseksi »Mateos»-liikkeeksi.

Taftin teos ei pyri olemaan systemaattinen eikä aihepiireittäin etenevä tutkimus. Se on pikemminkin tutkimuskokoelma, joka koostuu aikaisemmin eri teologisissa aikakauskirjoissa julkaistuista artikkeleista. Siksi niille on tunnusomaista erityisaiheitten käsittely (kristillinen juhla, sunnuntai, paasto, iltajumalanpalvelus) tai jonkin liturgisen metodologisen ongelman käsitteleminen. Näissä teksteissä Taft ei rajoitu vain historialliseen aiheen tarkasteluun, vaan hän tuo esille myös aiheen nykyhetken kohdistuvia pastoraalisia ongelmia. Näin hän myös taitavasti kansanomaistaa aihepiiriään.

Taftin tapa kirjoittaa eri aiheista on hyvin selkeä ja johdonmukainen, koska hänen ajattelunsa on myös kirkasta. Joissakin kohdin voi luonnollisesti havaita subjektiivisia painotteita tai ainakin varauksellisia »väittämiä». Taft mm. teoksensa viidennessä luvus-

sa argumentoi, että eukaristia on ennen muuta Kristuksen ylösnousemuspäivän eli sunnuntain palvelus, jonka muulloin toimittaminen oli poikkeus.

Taftin kirjan äärellä lukija joutuu toistuvasti kysymään: merkitseekö Kirkon liturginen kehitys muutakin kuin vain liturgisten muotojen muuttamista? Onko kysymyksessä vain »traditioitten» vai itse Tradition määrittelyminen? Yksi johtopäätös on kuitenkin varma: muutosten kriteerioita ei voida tehdä ilman historian tunte-
musta ja metodologiaa, koska Traditio on historiaa. Isä Robert Taftin teos on tieteellisesti arvokas lisä bysanttilaisen liturgisen tradition uudelleenlöytämiseksi. Kirjoittaja on vakuuttunut, ettei mikään ole niin relevanttia kuin oikea tieto eikä mikään ole niin asiaan kuulumatonta kuin tietämättömyys. Näin ollen kirja sopii erinomaisesti liturgisen tradition historiasta kiinnostuneille asiantuntijoille kuin aiheesta muutoin kiinnostuneille opiskelijoille. Taftin teos artikkelimaisuudestaan huolimatta todistaa, miten historia ei suinkaan ole vain menneisyyttä vaan luovaa jatkuvuutta.

Jarmo Hakkarainen

TÄRKEÄ TUTKIMUS GREGORIOS PALAMAASTA

Georgios I. Mantzaridis, The Deification of Man. St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. Translated from the Greek by Liadain Sherrard. St Vladimir's Seminary Press, New York, 1984, 136 s.

Professori Georgios Mantzaridis toimii Thessalonikan yliopiston teologisen koulun moraaliteologian ja kristillisen sosiologian opettajana. Hänen tieteellinen tutkimuksensa pyhän Gregorios Palamaksen (1296–1359), Thessalonikan arkkiepiispan ja merkittävän teologian teosis- eli jumaloitumisopetuksesta on tärkeä lisä englanninkieliselle ortodoksisesta teologiasta kiinnostuneelle lukijakunnalle.

Mantzaridis ilmaisee, miten Gregorios Palamaksen jumaloitumisopetus perustui kolmeen tekijään: (1) ihminen on luotu »Jumalan kuvaksi ja kaltaisuudeksi», (2) »Kristus eli Jumalan Logos on inkarnoitunut eli syntynyt ihmiseksi» ja (3) »ihminen on voimakkaasti yhteydessä Jumalaan Pyhässä Hengessä».

Kun Jumala loi ihmisen niin Hän antoi hänelle ruumiin ja sielun. Patristisen ajattelun mukaisesti Gregorios Palamas painottaa ruumiin ja sielun elävän »harmonisessa ja rakastavassa suhteessa». Luodessaan ihmisen Jumala antoi hänelle »vapaan tahdon». Gregorios Palamas puhuu »Jumalan kaltaisuudesta» ihmisen mahdollisuutena, täydellistymisen päämääränä, joka on ihmisen tahdon vapaudesta riippuvainen. Ihminen kyllä on luotu Jumalan kuvaksi ja Hänen kaltaisuutensa mukaan, mutta hän lankesi syntiin. Näin ollen ihmisen elämän todellisesta alkuperäisestä päämäärästä eli teosiksesta tuli »mahdoton mahdollisuus». Kristus Logoksen ihmiseksitulo kuitenkin uudisti jälleen mahdollisuuden teosikseen. Mantzaridis kuvaa Gregorios Palamaksen teosis-ajattelun voimakasta sakramentaalista ja ekklesiologista luonnetta. Koska katolisen ja apostolisen Kirkon päämääränä on Gregorios Palamaksen mukaan Kirkon jäsenten jumaloituminen, niin Kirkko on hänestä »teosiksen yhteisö». Analysoidessaan Palamaksen teosis-opetuksen moraalisia painotteita Mantzaridis toteaa, miten Palamas näkee selkeän yhteyden Jumalan hyvän tahdon hyväksymisen ja hyveellisen eli oikean elämän välillä. Ihmisen moraalinen elämä ilmaisee hänen dynaamista Jumalan tahdon hyväksymistään. Gregorios Palamaksen pelastusnäkemys on Mantzaridoksen mielestä voimakkaan positiivinen: ihmisen pelastuminen ei ole vain syntien anteeksiantamista vaan ennen muuta ihmisen myönteistä liikettä ja ihmiskuvan eheytymistä Jumalan kuvan mukaisuuteen. Kaikessa tässä vallitsee Jumalan tahdon mukainen tahdon vapaus: ihminen voi myös kieltää itsessään Jumalan kuvan ja tulla Hänen viholliseksi. »Jumalan rakastaminen on kaikkien hyveitten juuri, kun taas maailman rakastaminen aiheuttaa kaiken pahan».

Gregorios Palamas tuo loputtomasti esille teksteissään hiljaisuuden (kr. hesykhia) ja maailmasta luopumisen tärkeyden. Ihmissielu on hänen mielestään alituisessa vaarassa sairastua kolmesta himosta: aineellisen omistamisen rakkaudesta, kunnian himosta sekä ahneudesta. Professori Mantzaridoksen tapa esitellä Gregorios Palamaksen askeettista opetusta on yleisittäin varsin selkeää, mutta sitä rasittaa joskus liiallinen sortuminen filosofiseen pohdiskeluun (esim. s. 82), jonka yhteys askeettiseen todellisuuteen on keinotekoista. Lukijassa se herättää sekavia tuntemuksia ja toivomuksen, että tällaiset pohdinnat sopsivat kernaammin vaikkapa kirjan ensimmäiseen lukuun.

Kun Gregorios Palamas käsittelee jumaloitumisen mystistä kokemusta, hän puhuu kaksinaisesta Jumalan yhdistymisestä: (1) yhdistymisestä jumalallisten hyveitten kautta ja (2) yhdistymisestä Jumalalle osoitetun puhtaan rukouksen avulla. Palamas kuitenkin

sanoo, ettei »ihmisen yhdistyminen Jumalaan tai hänen jumaloitumisensa ole inhimillisen toiminnan seurausta, vaan jumalallisen armon lahja». Palamas seuraa ajatuksissaan muinaisia askeetti-isiä, jotka niinkään tähdensivät, että himoista vapautuminen on välttämättömän edellytys puhtaan rukoustilan saavuttamiseksi. Puhdasta rukousta seuraa uskovassa ihmisessä Jumalan salaisten mysteerien näkeminen ja mystinen kokeminen.

Nyt kuitenkin Mantzaridiksen teoksen lukijalle jää vähän epäselväksi, mitä kirjoittaja tarkoittaa näillä »salaisilla mysteeriolla». Siihen ei anneta selkeää vastausta. Gregorios Palamaksen opetuksen keskeisintä aluetta on hänen näkemyksensä Jumalan ihmiselle tuntemattomaksi jäävästä olemuksesta (kr. ousia). Jumalan todellista olemusta eivät tunne eivätkä siitä voi osallistua enempää ihmiset kuin enkelit. Jumala ilmaisee olemassaolonsa ihmisille ja enkeleille luomattomissa energioissaan. Ne myös pitävät maailmaa yllä ja ne luovat maailmaa. Gregorios Palamas siis tekee selvän eron Jumalan olemuksen ja Hänen energioittensa välillä, mutta tämä ei mitenkään johda dualistiseen jakoon, eräänlaiseen kaksijumalisuuteen. Jumaloituminen alkaa tässä elämässä ja se täydellistyy Kristukselle uskollisten ylösnousemuksessa. Viimeisenä eli eskatologisena päivänä niin uskovat kuin epäuskoiset kokevat yleisen ylösnousemuksen. Patristista perinnettä seuraten Palamas painottaa, että uskovien ylösnousemus on yhteydessä Kristukseen, kun taas epäuskoiset kohtaavat siinä Jumalan kaikkivoimallisuuden. Kaikkien ylösnousemus ilmaisee Jumalan luomisvoiman ainutlaatuisuutta. Uskovien kohdalla se on todistus Jumalan uudelleen luovasta ja jumaloittavasta armosta.

Professori Mantzaridiksen alkuaan kreikankielisen teoksen kääntäminen englanniksi ei luonnollisestikaan ole ollut ongelmaton. Teoksen pääpainote eli teosis, joka on käännetty englanniksi deification on helposti tulkittavissa väärin tai sitten se sekoittuu itämaisen filosofian vaarallisiin ja kristillisyydelle vieraisiin kieliuviin ja opetuksiin. Teologian historian kannalta on myös hyvä tiedostaa, miten läntinen teologia on mielellään pitänyt palamismia ja teosis-ajattelua 1300-luvun »kummajaisena». Roomalaiskatolinen skolastinen teologia samaisti jumalalliset energiat itse Jumalan olemukseen. Siksi se painotti, että pyhät kyllä näkevät Jumalan olemuksen, mutta he eivät sitä ymmärrä. Mantzaridiksen mukaan Palamas torjuu tämän läntisen teologian näkemyksen harhaoppisena. Palamakselle Jumalan olemus on sekä tuntematon että lähestymätön. Hänen apofaattisen ajattelunsa perusta on 300-luvun kappadokialaisien opetuksessa (Gregorios Nyssalainen, Basileios Suuri).

Professori Mantzaridoksen teos on tärkeä niin ortodokseille kuin ei-ortodokseille, vaikka siihen sisältyy tarpeetonta toistelua, joka ei välttämättä yhdenny asiayhteyteen. Tämä tekee teoksesta paikoin vaikealukuisen. Kokonaisuus ylittää silti selvästi nämä reunahuomautukset ja puutteet.

Jarmo Hakkarainen

TIETOJA KIRJOITTAJISTA

Arkkimandriitta Ambrosius on Uuden Valamon luostarin taloudenhoitaja.

Isä Jarmo Hakkarainen on ortodoksisen uskonnon opettaja Kajaanin peruskouluissa ja lukioissa.

Isä Pentti Hakkarainen on Kajaanin ortodoksisen seurakunnan kirkkoherra.

Metropoliitta Johannes on Helsingin ortodoksisen hiippakunnan piispa.

Heikki Kirkinen on historian professori Joensuun yliopistossa.

Teuvo Laitila on Helsingin yliopiston Ortodoksian laitoksen assistentti.

Isä Rauno Pietarinen on Taipaleen ortodoksisen seurakunnan toinen pappi.

Isä Veikko Purmonen on Suomen ortodoksisen pappisseminaarin käytännöllisen teologian ja kirkkohistorian opettaja.

Isä Matti Sidoroff on Suomen ortodoksisen pappisseminaarin eksegetiikan opettaja.

Joensuun piispa Tiuhon on Suomen ortodoksisen kirkon arkkipiispan apulaispiispa.

NOTES ON CONTRIBUTORS

Father Ambrosius is Economist of the New Valamo Monastery.

Father Jarmo Hakkarainen is a teacher of Orthodox religion in Secondary Schools in Kajaani.

Father Pentti Hakkarainen is Rector of the Orthodox Parish in Kajaani.

Metropolitan John is Bishop of the Diocese of Helsinki of the Finnish Orthodox Church.

Heikki Kirkinen is Professor of History at the University of Joensuu.

Teuvo Laitila is an assistant to the Director of the Department of the Orthodox Studies at the University of Helsinki.

Father Rauno Pietarinen is a priest in the Orthodox Parish of Taipale.

Father Veikko Purmonen is a lecturer in Practical Theology and Church History at the Finnish Orthodox Theological Seminary.

Father Matti Sidoroff is a lecturer in Exegetics at the Finnish Orthodox Theological Seminary.

Bishop Tikhon of Joensuu is Assistant Bishop to the Archbishop of Karelia and All Finland.