

# ORTODOKSIA

36

**Julkaisijat**

**ORTODOKSISTEN PAPIEN LIITTO**

ja

**HELSINGIN YLIOPISTON  
ORTODOKSIAN LAITOS**

**Toimituskunta**

*Veikko Purmonen, päätoimittaja*

*Metropoliitta Johannes*

*Pentti Hakkarainen*

*Martti Lindqvist*

*Olavi Merras*

*Rauno Pietarinen*

**Kuopio 1986**

# ORTODOKSIA

36

Published by

FINNISH ORTHODOX CLERGY ASSOCIATION

together with

DEPARTMENT OF ORTHODOX STUDIES,  
UNIVERSITY OF HELSINKI

## Editorial Board

*Veikko Purmonen, Editor*  
*Metropolitan John of Helsinki*  
*Pentti Hakkarainen*  
*Martti Lindqvist*  
*Olavi Merras*  
*Rauno Pietarinen*

ISSN 0355-5690

Pieksämäki 1986 Sisälähetysseuran kirjapaino Raamattutalo

# SISÄLLYS

## ARTIKKELIT

|                                |   |     |
|--------------------------------|---|-----|
| <b>Metropoliitta Johannes:</b> | SUUREN JA PYHÄN SYNODIN VALMISTELUT .....   | 7   |
| <b>Piispa Tiuhon:</b>          | AIKA JA IKUISUUS USKONTOFILOSOFISESTA NÄKÖKULMASTA .....                                  | 14  |
| <b>Hannu T. Kamppuri:</b>      | EUKARISTINEN EKKLESIOLOGIA ORTODOKSISESSA TEOLOGIASA JA EKUMEENISESSA KESKUSTELUSSA ..... | 21  |
| <b>Merja Merras:</b>           | ORTODOKSINEN EKSEGEESI JA UUSI RAAMATUNKÄÄNNÖS ...  | 70  |
| <b>Pentti Hakkarainen:</b>     | ISÄ SERGEI BULGAKOVIN TIE MARXILAISUUDESTA KRISTILISEEN IDEALISMIIN JA SOFIOLOGIAAN ..... | 88  |
| <b>Dan-Ilie Ciobotea:</b>      | LITURGIAN MERKITYS ORTODOKSISESSA TEOLOGISESSA KOULUTUKSESSA .....                        | 106 |

## KATSAUKSIA JA KANNANOTTOJA

|                         |   |     |
|-------------------------|---|-----|
| <b>Veikko Purmonen:</b> | Kristikunta ekumenian tiellä. Raportti ekumeenisen instituutin talvikaudesta 1985–1986 .....                  | 129 |
| <b>Matti Sidoroff:</b>  | Vanha testamentti kirkossa. VII teologinen seminaari Chambésyn ortodoksisessa keskuksessa 10.–25.5.1986 ..... | 139 |

|   |  |     |
|---|--|-----|
| <b>Isä Ambrosius ja<br/>Matti Sidoroff:</b> | Roomalaiskatolisen kirkon ja ortodoksisten kirkkojen teologinen dialogi. Neljäs kokoontuminen Barissa 29.5.–7.6.1986 ..... | 143 |
| <b>Veikko Purmonen:</b>                     | Suomen ev.lut. kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon seitsemäs neuvottelukokous .....                                      | 152 |
|   | Ortodoksisen piispainkokouksen kannanotto naispappeusky-symyksessä .....   | 154 |
|   | Ortodoksisten Pappien Liiton kannanotto ortodoksisesta teologikoulutuksesta .....  | 157 |
|   | <b>KIRJALLISUUTTA</b> .....  | 159 |
|   | <b>IN MEMORIAM:</b> Isä Aleksanteri Kasanko 6.12.1985 ....   | 169 |
|   | <b>TIETOJA KIRJOITTAJISTA</b> .....  | 175 |

# CONTENTS

## ARTICLES WITH ENGLISH SUMMARIES

|                            |   |     |
|----------------------------|---|-----|
| <b>Metropolitan John:</b>  | PREPARATIONS FOR THE GREAT AND HOLY SYNOD . . . . .                                       | 7   |
| <b>Bishop Tikhon:</b>      | TIME AND ETERNITY FROM THE POINT OF VIEW OF THE PHILOSOPHY OF RELIGION . . . .            | 14  |
| <b>Hannu T. Kamppuri:</b>  | EUCCHARISTIC ECCLESIOLOGY IN ORTHODOX THEOLOGY AND ECUMENICAL DISCUSSION . . . .          | 21  |
| <b>Merja Merras:</b>       | ORTHODOX EXEGESIS AND THE FINNISH BIBLE TRANSLATION PROJECT . . . . .                     | 70  |
| <b>Pentti Hakkarainen:</b> | FATHER SERGIUS BULGAKOV'S WAY FROM MARXISM TO CHRISTIAN IDEALISM AND SOPHIOLOGY . . . . . | 88  |
| <b>Dan-Ilie Ciobotea:</b>  | ROLE OF LITURGY IN THE ORTHODOX THEOLOGICAL EDUCATION . . . . .                           | 106 |

## REPORTS AND COMMENTS

|                         |   |     |
|-------------------------|---|-----|
| <b>Veikko Purmonen:</b> | Christendom on the Way Towards Unity. Report from the 34th session of the Graduate School of Ecumenical Studies, October 15, 1985 – February 28, 1986, Ecumenical Institute of Bossey . . . . . | 129 |
|-------------------------|---|-----|

|   |   |     |
|---|---|-----|
| <b>Matti Sidoroff:</b>                      | Old Testament in the Church. Report from the 7th Theological Seminar in Chambésy, May 10–25, 1986 . . . . .                       | 139 |
| <b>Father Ambrosius and Matti Sidoroff:</b> | Theological Dialogue of the Roman Catholic Church and Orthodox Churches. The 4th session in Bari, May 29 – June 7, 1986 . . . . . | 143 |
| <b>Veikko Purmonen:</b>                     | The 7th Theological Discussion of the Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church . . . . .                        | 152 |
|   | Statement of the Finnish Orthodox Synod of Bishops Concerning the Ordination of Women . . . . .                                   | 154 |
|   | Statement of the Finnish Orthodox Clergy Association Concerning Theological Education . . . . .                                   | 157 |
|   | <b>BOOK REVIEWS</b> . . . . .   | 159 |
|   | <b>IN MEMORIAM: Father Aleksanteri Kasanko 6.12.1985</b>  | 169 |
|   | <b>NOTES ON CONTRIBUTORS</b> . . . . .  | 175 |

Helsingin metropoliitta Johannes:

## SUUREN JA PYHÄN SYNODIN VALMISTELUT

Asian taustaksi voimme todeta, että erityisesti 1950-luvulla syntyi ortodoksisten kirkkojen piirissä kasvavassa määrin keskustelua yhteisten kannanottojen tarpeellisuudesta niihin ajan ongelmiin ja kysymyksiin nähden, joihin ei riittävän selkeästi voitu vastata seitsemän ekumeenisen synodin perinnön valossa tai joitten suhteen tuntui olevan uuden tulkinnan tarvetta maailman muuttuneiden olosuhteiden takia. Tämä johti vähitellen siihen, että ekumeeninen patriarkaatti, neuvoteltuaan asiasta muitten ortodoksisten kirkkojen kanssa, kutsui koolle yleisortodoksisen neuvottelun v. 1961 pohdittamaan alustavasti näitä kysymyksiä. Tätä ns. ensimmäistä Rhodoksen kokousta seurasi Rhodos II v. 1963 ja Rhodos III v. 1964. Näissä kokouksissa ortodoksisten kirkkojen edustajat sopivat varsin laajasta asialistasta, jonka pohjalta tuli jatkaa valmisteluja ortodoksisen maailman Suuren ja pyhän synodin aikaansaamiseksi.

V. 1968 oli sitten neljäs yleisortodoksinen kokous, tällä kertaa ekumeenisen patriarkaatin ortodoksisessa keskuksessa Chambésyssa Geneven ulkopuolella. Täällä päädyttiin juhlallisesti esittämään, että ekumeeninen patriarkaatti yhteistyössä muitten kirkkojen kanssa tekisi periaatepäätöksen edellä mainitun synodin koollekutsumisesta. Patriarkaattimme hyväksyi ajatuksen ja oltuaan asianmukaisesti yhteydessä muihin kirkkoihin sekä saatuaan myönteiset kannanotot julkisti kutsupäätöksen. Erityinen Valmisteluvaliokunta kokoontui seuraavina vuosina muutamia kertoja. Pohjatyö on tapahtunut siten, että v. 1976 ensimmäisessä esisynodikokouksessa hyväksytystä 10 kohdan asialuettelosta on eri kirkkoille annettu aiheita alustavasti teologisesti valmisteltaviksi.

Näin saatuja tekstejä ei periaatteessa saisi pitää minkään kirkon omana lopullisena kannanottona, koska ne on tarkoitettu yhteisen keskustelun pohjaksi ja avuksi, mutta tämä ongelma tuntuu olevan epäselvä joillakin tahoilla. Viimeisimmästä Suuresta synodista v. 787 on kulunut niin pitkä aika, että synodaalinen ajattelu on monella taholla suhteellisen vierasta ja paikallinen itsenäisyys ymmärretään ekumeenisten synodien hengelle vieraalla tavalla.

Mainittu asialuettelo käsitti seuraavat kysymyskokonaisuudet:

- Paastomääräysten tarkistaminen
- Avioliittoastet
- Kalenterikysymys, erityisesti pääsiäisen ajankohdan kannalta
- Ortodoksia ja diaspora
- Ortodoksisten kirkkojen suhteet muihin kristittyihin
- Diptyykit
- Autokefalia ja autonomia
- Autonomian tunnustamisen ehdot
- Ortodoksia ja ekumeeninen liike
- Ortodoksien panos rauhan, vapauden ja veljeyden edistämiseksi sekä rotuerottelujen poistamisen hyväksi

Saatuja valmistelutekstejä on sitten lähetetty tutkittaviksi paikallisille kirkkoille. Joitakin on myös ehditty käsitellä yhteisesti mm. toisessa esisynodikokouksessa v. 1982. Esityksessäni käsittelen nyt lähinnä meneillään olevan vuoden tapahtumia Suuren synodin valmistelun kannalta.

Helmikuussa 1986 Chambésyssa kokoontuessaan Valmisteluvaliokunta käsittelee eri paikalliskirkkojen laatiman ja lähettämän materiaalin pohjalta sekä pääsihteerinsä, Sveitsin metropoliitan Damaskinoksen tekemien lausuntoehdotusten ja kommentaarien valossa neljää Synodin asialistalla olevaa laajaa ja tärkeää kysymystä. Seuraavassa selostan pääkohdittain niitä lausuntoja, jotka Valmisteluvaliokunta omasta puolestaan hyväksyi asioitten ensin tultua käsitellyiksi erityisissä alivaliokunnissa.



## Paasto (Valmistelut: Antiokia, Serbia, Kypros, Puola)

Lausunnossa korostetaan paastoperinteen säilyttämisen ja noudattamisen tärkeyttä nykyajankin olosuhteissa. Paasto nähdään luonteeltaan jumalalliseksi käskyksi ja tässä mielessä muuttumattomaksi. Paasto on hengellistä kilvoittelua ja aivan erityisessä mielessä ortodoksian asketismin ihanteen ilmaus. Liturgisesta perinteestä lähtevillä sanonnoilla sitä luonnehditaan mm. sellaisilla termeillä kuin »jumalallinen lahja», »valoa loistava armo», »voittamaton ase», »sielun ravinto», »Jumalan antama apu» ja »kaiken teologian lähde».

Paastoa koskevassa tekstissä viitataan myös paastosäädöksen ikivanhaan luonteeseen paratiisista lähtien, Vapahtajan omaan esikuvaan paaston noudattajana ja paaston opettajana. Voimakkaasti alleviivataan paaston merkitystä keinona kieltäytykseen, parannukseen, hengelliseen edistykseen. Paaston harjoittajina mainitaan myös Johannes Kastaja ja apostolit.

Paasto liitetään lakkaamattomaan rukoukseen ja parannukseen. Erityisen tärkeää on ymmärtää, ettei paasto vain ole pidättäytymistä tietyistä ruoista, vaan että se on ymmärrettävä kiinteänä osana uskovaisten elämää kristittyinä. Korkeimmassa mielessä paasto liittyy jumalanpalvelukseen ja erityisesti eukaristiaan. Kristittyjen paaston esikuva on Vapahtajan nelikymmenpäiväinen paasto. Ortodoksisessa tietoisuudessa paastokäsite on Kristus-keskeinen ja täten paasto on keskeisesti hengellinen tosiasia.

Paaston vaalijana ja opettajana Kirkko nähdään rakastavana Äitinä, joka tuo esiin paaston hengellisten lastensa kasvun hyväksi apostolisilla säädöksillään, synodien kaanoneilla ja pyhillä perinteillään, pastoraalisen harkinnan ja ihmisiä rakastavan ekonomiansa rajojen mukaisesti. Tämän takia Kirkko on vanhastaan ottanut paaston suhteen huomioon erityisolosuhteet kuten esim. ruumiillisen sairauden, vaikeat ajat jne.

Lausunnossa rehellisesti myönnetään se tosiasia, että monet uskovaiset eivät noudata paastosääntöjä joko välinpitämättömyydestä, nykyelämän olosuhteista tai muista syistä johtuen. Tästä ei suinkaan vedetä sitä johtopäätöstä, että paastokäytännöstä tämän takia olisi luovuttava. Sen sijaan korostetaan nimenomaan, että Kirkon on äidinrakkaudella osoitettava oikeaa huomiota ja huolenpitoa näitä tilanteita kohtaan. Käytännön kannalta edellyttää tämä mm., että paikalliskirkot voivat käyttää hengellistä harkintaa näissä olosuhteissa ja määrätä ekonomian ja sallivuuden määrän sekä helpottaa pyhien paastoaikojen ankaruutta.

Tässä lyhyesti kuvattu kannanotto merkitsee ratkaisevaa muutosta siihen asenteeseen, joka ilmeni saman kysymyksen valmisteluissa 1970-luvulla ja vielä esim. vuoden 1982 prosynodissa käsitellyissä esityksissä, joita ei tosin milloinkaan hyväksytty. Tuolloin oli lähtökohtana paastosääntöjen yhteinen ja yleinen lievennys ja paastoaikojen vastaavalla tavalla suoritettu lyhentäminen. Siinä yhteydessä ei muuten erityisemmin huomattu, että paastoaikojen lyhentäminen olisi oleellisesti voinut rikkoa kirkkovuoden rytmin niin rakenteen kuin sanoman kannalta.

## Ortodoksisten kirkkojen suhteet muuhun kristilliseen maailmaan

(Valmistelut: Aleksandria, Antiokia, Jerusalem, Moskova, Kreikka)

Tämä kysymys koskee keskeisesti mm. ortodoksien ja muitten kirkkokuntien välillä käytäviä dialogeja. Lausunnossa korostetaan ortodoksien suhtautuvan myönteisesti kaikkiin kyseisiin dialogeihin. Ortodoksisen osallistumisen erityiseksi syyksi ja tavoitteeksi mainitaan se, että halutaan antaa voimakas todistus ortodoksian hengellisistä aarteista. Samalla alleviivataan, että asiallisena päämääränä on valmistaa maaperää ykseydelle.

Dialogien ja yhteyksien vaikeudet nähdään ja tunnustetaan selvästi, mutta samalla korostetaan, että yhteyspyrkimykset eivät perustu vain ihmisvoimiin, vaan että hartaasti odotetaan P. Hengen apua ja Herran armoa. Tämän takia ortodoksinen kirkko pysyy uskollisena sille alusta lähtien edustamalleen linjalle, joka merkitsee valmiutta dialogeihin kaikkien kirkkojen ja tunnustuskuntien kanssa siitäkin huolimatta, että niihin sisältyy monia erityistä huomiota vaativia vaikeuksia.

Lausunnossa korostetaan myös sitä, että eri ortodoksisten dialogikomiteoitten työ olisi koordinoitava. Tämä ei ole tarpeen vain teknisistä syistä tai päällekkäistyöskentelyn välttämiseksi, vaan nimenomaan sen takia, että ortodoksisen kirkon olemukseen kuuluva ykseys täten saadaan parhaiten ilmennetyksi.

Lausunnossa esitetään tiettyjä arvioita tähänastisista dialogeista.

Eräänä ongelmana on dialogeissa toisinaan koettu se, että joittenkin tunnustuskuntien edustajat ovat saattaneet jopa keskeisissäkin kysymyksissä esittää ortodokseille toista kantaa kuin samanaikaisesti muitten kanssa käymissään keskusteluissa, mm. pappeuden ja ehtoollisyhteyden suhteen.

## Ortodoksia ja ekumeeninen liike (Valmistelu: Jerusalem, Kreikka)

Lausunnossa esitetään yleiskatsaus ja kuvaillaan joitakin keskeisiä asiaan liittyviä periaatteita. Ortodoksien mukanaoloa ja aktiivista osallistumista perustellaan sillä, että ortodoksisen kirkon syvälinen ekumeeninen henki on aina edellyttänyt toimintaa kristittyjen ykseyden palauttamisen hyväksi.

KMN edustaa lausunnon mukaan »konkreettista ekumeenista veljeyttä». Jotkin ortodoksikirkot olivat perustajajäseniä ja nyttemmin ovat kaikki paikalliskirkot Neuvoston jäse-

niä. Ortodoksiselta kannalta liittyy KMN:oon mm. se ongelma, että ortodoksisten kirkkojen suhteellinen osuus koko ajan pienenee, kun Neuvosto jatkuvasti saa uusia protestanttisia jäsenkirkkoja. Myös asioita valmistelemissa pysyvissä sihteeristöissä on ortodoksien osuus ollut varsin vaatimaton, eikä pääsyyinä ole ollut se, ettei kyseisiä paikkoja olisi haluttu tarjota myös ortodokseille.

Lausunnossa käsitellään myös vaikeaa kysymystä ortodoksien suhteesta muitten kirkkojen luonteeseen. Siinä todetaan, että KMN:n työhön osallistuessaankin ortodoksinen kirkko pysyy uskollisena omalle identiteetilleen, rakenteelleen ja opetukselleen eikä näin ollen tunnusta ajatusta tunnustuskuntien tasa-arvoisuudesta eikä voi hyväksyä ykseyttä, joka perustuisi tunnustustenkeskiseen yhteensovittamiseen. KMN:n tavoittelema ykseys ei voi olla vain teologisten yksimielisyyksien ja sopimusten tuote, »Jumala kutsuu ihmistä uskon salaisuudessa ja traditiossa elettyyn ykseyteen ortodoksisessa kirkossa», sanotaan lausunnossa mm.

### **Paikallisten ortodoksisten kirkkojen panos rauhan, vapauden ja kansojenvälisen rakkauden vahvistamiseksi ja rotuerottelujen poistamiseksi (Valmistelut: Bulgaria, Kreikka, Tšhekkoslovakia)**

Tämän teeman käsittelyn yhteydessä viitataan mm. seuraaviin seikkoihin:

- ihmisen arvo rauhan perustana
- ihmisen vapauden arvo
- rauha ydinsodan torjumisena
- ortodoksian tehtävä nykymaailmassa
- ortodoksia ja rotuerottelut
- ortodoksia, veljeys ja solidaarisuus kansojen kesken
- ortodoksian profeettallinen tehtävä: rakkauden todistus

Tämän alan kysymyksiin on viitattu Suuren synodin alkuvaiheista lähtien. Lausunnossa kuitenkin toisaalta todetaan, että nämä seikat eivät tietenkään koske vain ortodoksista kirkkoa, vaan ne ovat kaikkien kristittyjen yhteinen huoli ja itse asiassa koko ihmiskunnan asia.

Tämän kysymyksen valmistelevan käsittelyn aikana tuli joissakin yhteyksissä varsin selvästi näkyviin, miten jotkin Itä-Euroopan kirkot ottivat teologisten näkökohtien ohella huomioon myös muita tekijöitä, sekä historiasta että tämän hetken poliittisista olosuhteista. Vaikeutena on myös se, ettei ortodoksialla ole konkreettista yhteiskunnallista ohjelmaa, joka on tyypillinen lännen kirkkojen tuote, vaan sen sijaan keskeisiä periaatteita, joiden yksityiskohtainen ja käytännöllinen soveltaminen ei ole Kirkon luonteen mukaista.

Näitä neljää teemaa tullaan nyt loka-marraskuun vaihteessa käsittelemään tässä mainitun valmistelun pohjalta kolmannessa esisynodineuvottelussa Chambésyssä paikalliskirkkojen edustajien toimesta. Lopulliset kannanotot ovat kuitenkin vain ja yksinomaan tulevan Suuren ja pyhän synodin asia.

## SUMMARY

### *Metropolitan John of Helsinki, Preparations for the Great and Holy Synod*

The author describes first the background of the decision to convene the Great and Holy Synod of the Orthodox world, taken in 1968 at Chambésy. He then deals more in detail with the four themes, which are on the agenda of the presynodal meeting of 1986: rules for fasting, the relations of the Orthodox to the rest of the Christian world, Orthodoxy and the ecumenical movement, the contribution of the Orthodox Churches for the benefit of peace, freedom, love between the nations, and for abolition of racial discriminations. In this connection he underlines, that we must relearn the significance and the meaning of synodal thinking and that even if these and other themes are prepared by the various local Churches, which express their opinions, the final decisions can be made by the future Great and Holy Synod alone.

Joensuun piispa Tiihon:

## AIKA JA IKUISUUS USKONTOFILOSOFISESTA NÄKÖKULMASTA

Ajan ja ikuisuuden käsitteet ovat aina olleet keskeisiä kirkon liturgisessa elämässä ja uskonopillisessa ajattelussa. Kristillinen aikakäsitys on lineaarinen. Historiallisessa ajassa tapahtuva liike on saanut alkunsa ikuisuudesta. Liike ajassa suuntautuu tulevaisuudessa kerran tapahtuvaan eskatologiseen täyttymykseen, Jumalan valtakunnan todellistumiseen. Kirkon liturgisissa rukouksissa erityisesti ylistyslause, doksoлогия, »nyt ja aina ja iankaikkisesta iankaikkiseen», ilmaisee ajan ja ikuisuuden keskinäistä suhdetta. Aika ja ikuisuus näyttävät kuuluvan ikään kuin yhteen. Ikuisuus vaikuttaa aikaan, jolla on yhteys olemisen syvyyteen.

Uskontofilosofisesta näkökulmasta on pohdittu ja ajateltu sitä, onko ajalla metafyyminen merkitys ja onko ajalla yhteys johonkin tosi olevaan. Usein on myös ymmärretty, että aika on vain olemassaolon ilmenemismuoto (modus) tai maailman olemassaolon ehto ja kehys. Kuitenkin voidaan sanoa ajan ontologisesta merkityksestä, että se on olemassa olemisen itse syvimmän olemuksen ilmaisuna.<sup>1</sup>

Ajassa tapahtuvassa historiallisessa prosessissa persoona fyysisenä olentona kohtaa objektin ja ulkoisen todellisuuden. Vapautta omaavana persoonana ihmisen on pakko kuulua ajassa vaikuttavaan historian kulkuun. Sen tähden aikasi-donnaisuus on ihmisen kohtalo.<sup>2</sup>

Uudessa testamentissa puhutaan ajasta. Erityisesti on kaksi aikaa merkitsevää sanaa. Kreikan kielessä on yksi aikaa merkitsevä sana *kairos*, joka tarkoittaa lähinnä lyhyttä aika-

<sup>1</sup> Nikolaj Berdjajev, *Smysl istorii*, s. 78.

<sup>2</sup> Nikolaj Berdjajev, *Der Sinn des Schaffens*, s. 163–164.

jaksoa ja jopa ikuisuuden syöksyä aikaan. Toinen aikaa merkitsevä sana on *aiōn*, joka merkitsee tiettyä ajan kokonaisuutta ja jopa ikuisuutta, kuten kirkon rukouksien ylistyslauseissa. Kirkko toimii maan päällä ajassa, mutta sillä on hengen kokemuksessa ja rukouksessa jo ikuisuuden esitunto. Tämä käsitys ilmaisee sen tosiasian, että on olemassa ei vain meidän koettavissamme oleva aika, vaan myös lisäksi metafyyssinen aika.<sup>3</sup>

Jo antiikin maailmassa oli olemassa erilaisia näkökantoja ajan olemuksesta. Antiikin kreikkalaisilla oli käsitys, että maailma on ennen kaikkea kosmos ja että olemassaolo on luonteeltaan syklinen ja staattinen. Kreikkalaisten käsitys ajasta ja olemassaolosta oli kosmosentrinen. Vanhan testamentin ajan hebrealaisilla taas maailma oli historia, ja hebrealaisten käsitys olemassaolon dynaamisuudesta oli siten historianfilosofinen ja aikakäsitys lineaarinen.<sup>4</sup> Ajan liikkeessä hebrealaisilla oli odotuksen luonne. Kristinuskon aikakäsitys on myös lineaarinen. Kristinuskon sisältää Jumalan ilmoituksen historiallisessa ajassa. Jumalan Poika, Logos, on ilmoituksen ja inkarnaation kautta vaikuttanut historiaan. Uskontofilosofisesti ottaen kaikki merkittävä historian kulussa on yhteydessä metahistoriallisen läpimurtoon. Jumalallinen aika, ikuisuus, tunkeutuu historialliseen aikaan. Metahistoriallinen on siis yhteydessä historiaan ja tulee siinä ilmi. Lisäksi erityisesti kristillisessä käsityksessä voidaan puhua ajassa toteutuvasta pelastushistorian tapahtumasta ajan lineaarisessa järjestyksessä.<sup>5</sup>

Tunnetun uskontofilosofin Nikolai Berdjajevin mukaan ajan olemus sisältää näkökannan, että aika itse on jotakin pysyvää ja vakiintunutta ikuisuuden syvyydessä. Kun me nimitämme ajaksi historian prosessissa tapahtuvaa inhimillistä toimintaa, näyttää se olevankin itse ikuisuuden sisäinen

<sup>3</sup> Nikolai Berdjajev, *O rabstve i svobode tšeloveka*, s. 216.

<sup>4</sup> Nikolai Berdjajev, *Opyt eshatologičeskoi metafysiki*, s. 171–172.

<sup>5</sup> Oscar Cullmann, *Christ and Time*, s. 23–25.

heijastus aikaan. On siis olemassa todellinen metafyyminen aika, todellinen hyvä aika, jossa on kokonaisuus. Se aika, jonka me koemme tässä »langenneessa» maailmassa, on taas »sairas aika», huono aika, jossa ei ole kokonaisuutta, vaan jossa on vallitsevana jako: mennyt, nykyhetki ja tuleva. Kristinuskon alkuvuosisatojen gnostikkojen käsityksen mukaan oli olemassa olemisen syvyyden jumalallinen aika. Siten ajassa todellistuva historiallinen prosessi onkin pantu alulle ikuisuudesta käsin.<sup>6</sup>

Ajan ja ikuisuuden välisen eron jyrkkä korostaminen on ollut ominaista länsimaisessa filosofisessa ajattelussa erityisesti uudella ajalla. Kantilainen kritisismi, fenomenalismi ja englantilainen empirismi ovat voittopuolisesti korostaneet historiallisessa ajassa tapahtuvaa toimintaa näkemättä mitään yhteyttä itse olemisen syvyyteen. Uuden ajan ehkä tunnetuin länsimainen filosofi Immanuel Kant on korostanut sitä, että aika ja paikka eivät ole »olioita sinänsä», ja että on olemassa »olioitten sinänsä» maailma, joka on vapaa ilmiömuodoista.<sup>7</sup>

Puhuessaan ajan olemuksesta Nikolai Berdjajev on korostanut, että aika ei kuitenkaan voi olla ikuinen ja muuttumaton muoto, johon maailman olemassaolo ja ihminen on asetettu. Muuttumista ei tapahdu vain ajassa, vaan myös aika itse voi muuttua. On myös mahdollista, että ajan kiertokulku tai itse aikakin loppuu siten, ettei sitä enää ole. Ei ole oikein sanoa: liikettä ja muuttumista tapahtuu sen tähden, että on olemassa aika. Oikeampaa on sanoa: aika on olemassa sen tähden, että tapahtuu liikettä ja muuttumista.<sup>8</sup>

Hebrealaisilla oli aikakäsityksessä tulevan odotus, Messiaan tulo. Kristinuskossa on taas eskatologia odotus, Kristuksen toinen tuleminen. Odotus rakentaa historiaa. Profeetallisuus on yksi merkittävä elementti historian kulun

<sup>6</sup> Berdjajev, *O rabstve* ... s. 65.

<sup>7</sup> Nikolai Berdjajev, *Ja i mir objektov*, s. 58–70.

<sup>8</sup> Berdjajev, *Opyt* ... s. 214; vrt. Cullmann, *Christ* ... s. 24.



uskontofilosofisessa ymmärtämisessä. Profeetallisuus tulee erityisesti esiin Raamatun pyhässä historiassa, mutta myös esimerkiksi kirkkoisä Augustinuksen ja filosofi Hegelin ajattelussa. Tulevaisuudessa näyttäisi toteutuvan kaikki se täydellisyys, jota odotetaan. Tulevaisuus on siis odotuksen arvoinen. Miksi näin? Nykyhetken aikapiste ei muodosta kokonaisuutta, ja nykyhetki on ikään kuin irtirevitty, jos ei oteta mukaan toisaalta menneisyyttä ja toisaalta tulevaisuutta. Aika koostuu osatekijöistä, kuten mennyt, nykyhetki ja tuleva. Tällainen on ajan olemuksen käsitys langenneessa maailmassa.<sup>9</sup>

Ajalla on myös erilaisia ulottuvuuksia. Kun ajalla on keston nähdessä osatekijöitä, on ajalla myös ulottuvuuteen nähden eri tekijöitä, joista voidaan mainita ainakin kolme: kosminen, historiallinen ja eksistentiaalinen aika. Ihminen elää ja toimii mainitussa ajan kolmessa ulottuvuudessa.

Berdjajevin aikakäsitys ja näkemys ajan kokonaisuudesta on samantapainen kuin ranskalaisen Henri Bergsonin. Aika on jotakin olevaa, liikettä kohti jotakin päämäärää. Bergsonin mukaan aika on varma todellisuus, jonka olemus on »kesto» (duree), alati liikkuvaa ja dynaamista, »elämän hyökyä» (élan vital). Saksalaisen eksistenssifilosofin Martin Heideggerin mukaan olemassaolo, »Dasein» on »maailmaan heitettyä olemista» (in-der-Welt-sein). Surussa ja tuskassa (Angst) ihminen itse tuntee itsensä asetetun »tyhjyyden eteen». Heideggerin käsitys ajan olemuksesta oli siten kielteisempi kuin Bergsonin. Kuitenkin ihmisen suhtautuminen aikaan, ajan »sairauteen», ei ole pysähtynyt vain maailmassa koettavaan kosmisen ja historiallisen ajan sidonnaisuuteen, vaan persoonan kutsumuksena ja myös tehtävänä on voittaa kosminen ja historiallinen aika ja kohota eksistentiaalisen ajan vapauden kokemiseen.<sup>10</sup>

Kosmisessa ajassa ihminen on todella sidoksissa ja kosmi-

<sup>9</sup> Berdjajev, *Opyt* ... s. 171–173.

<sup>10</sup> Berdjajev, *O rabstve* ... s. 65; vrt. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 365.

sessä ajassa ihminen on kuoleman lain alainen. Historiallinen aika tietää kuitenkin jo ajan loppumisen ja ikuisuuden alkamisen. Eksistentiaalisessa ajassa on persoonalla jo ikuisuuden kokemus, kuten rukouksessa, mietiskelyssä, ekstaasissa ja lopullisena ylösnousemuksessa. Siinä on siis ikuisuuden kokemus jo alkanut, ikuisuuden, joka on ikään kuin pysyvä nykyisyys.<sup>11</sup>

Puhuttaessa ajan ja ikuisuuden suhteesta kirkon elämässä on todettava, että alkukirkko eli ja toimi eskatologisessa odotuksessa, joka merkitsi ensisijaisesti täyttymyksen odotusta. Ylösnousemuksen päivä oli ikään kuin viikon kahdeksas päivä, jolloin yhteenkokoontunut seurakunta koki reaalisen yhteyden ylösnousseeseen Kyriokseen Kristukseen. Eukaristian vietto koettiin uuden aikamuodon ilmestymisenä jo tässä ajassa. Tämä näkemys kirkon eukaristian vietossa jatkuu. Tosin marttyyrikauden päätyttyä 300-luvun alussa kirkossa syntyi idea ajan pyhittämisestä rukouksen lain (lex orandi) kautta. Ihmisen osaksi tuli yhä enemmän hengellistä ja kirkastaa tätä maailmaa. Siinä tehtävässä persoonan tuli kokea jatkuva yhteys kirkastuneeseen olotilaan ja ikuisuuteen.<sup>12</sup>

Kirkko kuuluu uuteen aikaan, Kristuksessa toteutuneeseen valtakuntaan, joka suhteessa tähän maailmaan on tulevan ajan valtakunta. Kirkko ei siis ole vain tästä maailmasta. Mutta näkyvä kirkko elää kuitenkin tässä maailmassa ja tässä ajassa. Kristuksessa tähän maailmaan tullut valtakunta on jo ikuisuuden kokemista, elämää eksistentiaalisessa ajassa. Tämän maailman lainalaisuudessa eläen kristityt kokevat eukaristian vietossa todeksi sen, että Kristuksessa tullut uusi aika todellistuu asteittain tässä vanhassa ajassa. Vähitellen toteutuu tulevan ajan valtakunnan ilmestyminen. Eukaristia on myös *parusian*, Kristuksen toisen kunniallisen tulemisen ilmestymistä, Kristuksen, joka on sama »eilen, tänään ja

<sup>11</sup> Berdjajev, O rabstve . . . s. 216.

<sup>12</sup> Aleksander Schmemmann, Vvedeniye v liturgitsjeskoje bogoslovije, s. 62–64.

iankaikkisesti». <sup>13</sup>

Kun puhutaan ajasta ja ikuisuudesta, voimme todeta, että uskonfilosofisessa merkityksessä ikuisuus vaikuttaa jatkuvasti aikaan. Kristillinen historiankäsitelmä lähteekin siitä tosiasista, että Jumala ohjaa historian kulkua ja Jumala on historian Jumala. Jumalan ilmoitus ja erityisesti ilmoitus Kristuksessa on elävä todistus tästä totuudesta. <sup>14</sup>

Uskonfilosofisessa merkityksessä puhutaan ajan voittamisesta, joka tapahtuu kuoleman ja ylösnousemuksen kautta. Kirkon eukaristian vietossa tapahtuu ajan voittaminen sisäisellä uskonelämän tasolla. Elämällä elämää tässä ajassa kristityt ovat eukaristian yhteyden kautta samalla osalliset tulevaan aikaan, ikuisuuden täyteyteen ja iloon Pyhässä Hengessä. <sup>15</sup>

Aika ja ikuisuus kuuluvat läheisesti yhteen. Aidoimmillaan eksistentiaalisessa ajassa, joka on jo sukua ikuisuudelle, ei ole eroa menneen ja tulevan, ei alun eikä lopun välillä. Eksistentiaalisella ajalla on paikka hengen mysteerion ikuisessa täyttymisessä. Aika ei ole vain ikuisuuden kuva, vaan aika on ikuisuus, joka on ikään kuin romahtanut raunioihin. Tästä huolimatta kristinuskko kohdistaa huomion aikaan ja se antaa suuren arvon ajan kululle. Ajassa elämisen kautta karttuu ihmisen rikas kokemusmaailma, ihmisen persoonan täydlistyminen ja jumaloituminen. Ajassa toteutuu siten ihmisen tie kohti ikuisuutta.

#### LÄHDEKIRJAT:

Nikolaj Berdiajew, *Der sinn des Schaffens. Versuch einer Rechtfertigung des Menschen*. Tübingen 1927.

<sup>13</sup> Nikolai Berdjajev, *Filosofija svobodnago duha*, II, s. 196–205. Vrt. Schmemann, s. 86–87.

<sup>14</sup> Berdjajev, *Smysl* . . . s. 79.

<sup>15</sup> Schmemann, s. 84–85.

- Nikolai Berdjajev, *Filosofija svobodnago duha. Problematika i apologia hristianstva. Tšast II*, Paris 1927.
- Nikolai Berdjajev, *Ja i mir objektov. Opyt filosofii odinotšetva i obštšenija*. Paris 1934.
- Nikolai Berdjajev, *Opyt eshatologičeskoj metafyziki. Tvortšestvo i objektivazija*. Paris 1947.
- Nikolai Berdjajev, *O rabstve i svobode tšeloveka. Opyt personalističeskoj filosofii*. Paris 1939 (uusin painos 1972).
- Nikolai Berdjajev, *Smysl istorii. Opyt filosofii tšelovetšeskoj sudby. Vtoroje izdanije*. Paris 1969.
- Oscar Cullmann, *Christ and Time. The primitive christian conception of Time and History. Translated from the German by Floyd V. Filson*. Philadelphia 1949.
- Martin Heidegger, *Sein und Zein. Dreizehnte, unveränderte Auflage*. Tübingen 1976.
- Aleksander Schmemmann, *Vvedeniye v liturgičeskoje bogoslovije*. Ymca-Press. Paris 1961.

## SUMMARY

*Bishop Tikhon of Joensuu, Time and Eternity from the Point of View of the Philosophy of Religion.*

In his presentation Bishop Tikhon of Joensuu explains the meaning of the linear and cyclical concepts of time and history. In explaining the linear understanding of time, he especially clarifies the content of the words *kairos* and *aiōn* in the New Testament.

The author emphasizes the fact that according to Christian understanding, eternity enters history. In the Church, in the celebration of the Eucharist, the eschaton is present here and now, and Christians participate already in this world the Kingdom which is to come.

Hannu T. Kamppuri

## EUKARISTINEN EKKLESIOLOGIA ORTODOKSISESSA TEOLOGIASSA JA EKUMEENISESSA KESKUSTELUSSA

### Johdanto

Modernissa ekumeenisessa keskustelussa kirkko-oppi, ekklesiologia, on ollut tärkeimpiä teemoja. Tämä on luonnollista, koska ekumenia usein ymmärretään juuri kirkkojen pyrkimyksenä kohti näkyvää ykseyttä. Tällöin ekumeeniseen työskentelyyn osallistuville kirkkoille on ollut tärkeää selvittää itselleen ja keskustelukumppaneilleen, miten ne ymmärtävät itsensä. Tämän vuosisadan aikana tehdyn ekklesiologisen tutkimuksen ja selvittelytyön määrä on valtava. Näkökulmia, mistä kirkkoa on näissä tutkimuksissa lähestytty, on lähes loputtomasti. Eräs näkökulma on kuitenkin noussut viime vuosina esiin muiden joukosta. Tämä näkökulma on kirkon ymmärtäminen sakramentaalisesti eukaristiasta käsin. On alettu puhua eukaristisesta ekklesiologiasta, ja tämä lähestymistapa on osoittautunut erittäin monille kirkkoille yhteiseksi ja keskeiseksi tavaksi ymmärtää kirkon salaisuutta.

Tässä artikkelissa yritetään selvittää eukaristista ekklesiologiaa valottamalla ensin sen modernia syntyhistoriaa ja esittelemällä tällä nimellä tunnetun ekklesiologian »isän», Nicolas Afanassieffin, ajattelua.<sup>1</sup> Sen jälkeen eukaristisen ekklesiologian kehityslinjoja esitellään keskeisen modernin ortodoksiteologin John Meyendorffin tuotannon avulla. Lopuksi tarkastellaan eukaristisen ekklesiologian merkitystä kirkkojen välisille ekumeenisille dialogeille, sekä esitetään joitakin jatkoselvittelyjä kaipaavia kysymyksiä.

---

<sup>1</sup> Tässä artikkelissa hänen nimestään käytetään muotoa Nicolas Afanassieff. Hän käytti itse tätä translitterointitapaa.

## Venäläiset emigrantit ja eukaristinen ekklesiologia

Kanoniset ongelmat, ja välillä suoranainen kanoninen kaaos, ovat tunnetusti vaivanneet ortodoksista diasporaa tällä vuosisadalla. Samalla paikkakunnalla asuvat eri kansallisuuksia edustavat ortodoksit ovat kuuluneet eri jurisdiktioitten alaisuuteen. Erityisesti venäläisten emigranttien keskuudessa kanoniset ongelmat on koettu kipeästi.<sup>2</sup> Pian lokakuun vallankumouksen jälkeen ulkomaille muuttaneet venäläiset ortodoksit jakautuivat kahteen pääryhmään. Osa pysyi kuuliaisina Moskovan patriarkaatile. Toinen osa pakolaispiispoista perusti puolestaan 1920-luvulla Serbiassa Karlovtsin kaupungissa ns. Synodaalikirkon. He väittivät Moskovan patriarkan alistuneen ateistisen valtiovallan poliittiseksi välineeksi ja tästä syystä kielsivät Moskovan patriarkan edustavan enää kanonista esivaltaa. Tämä hajaannus, ja toisaalta erilaisten kansallisuuksien pitäytyminen omien äitikirkkojensa jurisdiktioitten alaisuudessa, on aiheuttanut traagisen kanonisen sekavuuden monessa ortodoksista diasporaa edustavassa maassa. Toisen maailmansodan jälkeen esimerkiksi Ranskassa oli kymmenkunta erillistä jurisdiktiota. Ja 1970-luvun lopussa Yhdysvalloissa oli parikymmentä erillistä ortodoksista jurisdiktiota huolimatta vakavista yrityksistä ratkaista näitä kipeitä ongelmia.<sup>3</sup>

Tätä taustaa vasten on selvää, että kanoniseen järjestykseen nojautuva ekklesiologia ei ole ollut kovin hedelmällinen kirkko-opillinen malli ortodoksisen diasporan teologien keskuudessa. On ollut vaikeaa vakuuttavasti perustella sellaista ekklesiologiaa, joka rakentuu pelkästään kanoniseen järjestykseen, kun toisaalta tämä järjestys on jurisdiktioidoissa

<sup>2</sup> Perusteellinen selvitys näiden rytmien modernista kirkkohistoriasta on *Gernot Seide Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland von der Gründung bis in die Gegenwart*. Wiesbaden 1983.

<sup>3</sup> Ks. esim. *Kirkinen* 1969, 43–63 ja *Kamppuri* 1979, 89–112.

jouduttu monasti toteamaan rikkoutuneeksi. Kirkko-opin lähtökohtaa on jouduttu etsimään muualta kuin kaanoneista.

Ensimmäisen maailmansodan jälkeisen Ranskan teologin tilanne oli monella tavalla mielenkiintoinen. Varhaisempi ranskalainen benediktiineistä virinnyt liturginen liike, ja toisaalta venäläisten emigranttiortodoksien läsnäolo vuoden 1917 jälkeen, antoivat erilaisia virikkeitä toinen toisilleen. Syntyi ainutlaatuista ekumeenista kanssakäymistä, joka on kantanut monia hedelmiä. Käsittääkseni osaltaan tämä historiallinen tilanne loi pohjan eukaristisen ekklesiologian »uudelleen löytämiselle».<sup>4</sup> Tämän löydön teki ennen kaikkea venäläistä syntyperää edustanut ortodoksinen pappi ja teologi Nicolas Afanassieff (1893–1966). Afanassieffin ekklesiologiaa ei kuitenkaan ole nähtävä pelkästään uuden historiallisen tilanteen synnyttämänä ekklesiologisena novumina, vaan myös vanhemman venäläisen ekklesiologisen perinteen jatkumona ja toisaalta taas sen korrektiivina.<sup>5</sup> Se pyrkii vastaamaan myös roomalaiskatolisen ekklesiologian haasteisiin, mm. paavin primaattia koskeviin vaatimuksiin. Ja on selvää, että eukaristisen ekklesiologian peruskonseptio nojaa patristiseen teologiaan.

## Nicolas Afanassieffin eukaristinen ekklesiologia

Afanassieff perustelee eukaristisen ekklesiologian apostolilla ja patristisella materiaalilla. Hänen mukaansa apostoli Paavali viittasi eukaristiaan kirjottaessaan »te olette Kris-

<sup>4</sup> Eukaristinen ekklesiologia perustellaan yleensä paavalilaisen ja patristisen teologian materiaalilla, mutta toisaalta on yleisesti tunnettua, että patristisessä teologiassa ei juuri kehitelty temaatteisesti ekklesiologiaa. Eukaristisen ekklesiologian elementtejä voidaan kyllä löytää implisiittisesti patristisestä materiaalista, mutta eukaristisen ekklesiologian systeemiä ei ole eksplisiittisesti löydetty ensimmäisten vuosisatojen teologiasta.

<sup>5</sup> Ks. Kaszowski 1974.

tuksen ruumis» (1 Kor 12:27).<sup>6</sup> Apostolisena aikana, ja parina ensimmäisenä vuosisatana sen jälkeen, jokainen paikallinen kirkko oli Afanassieffin mukaan täysin itsenäinen. Paikallinen kirkko on täysi Kristuksen kirkko, koska Kristus on reaalisesti läsnä jokaisessa paikallisessa eukaristian vietossa. Paikallisten kirkkojen lukumäärällinen moneus ei riko kirkollista ykseyttä, koska tämä ykseys ei ole eukliidista aritmetiikkaa. »'Yksi plus yksi on yhä yksi' ekklesiologiassa. Jokainen paikallinen kirkko manifestoi Jumalan Kirkon koko täyteyden, koska se on Jumalan Kirkko, eikä vain yksi osa siitä.»<sup>7</sup> Afanassieffin mukaan eukaristinen ekklesiologia ei kiellä kirkon universaalisuutta, mutta universaalisuus ei ole ulkonaista, vaan sisäistä universaalisuutta. Universaalia kirkkoa ei ole olemassa jossakin paikallisten kirkkojen yläpuolella riippumatta paikallisista kirkoista, vaan universaali kirkko on olemassa paikallisissa kirkoissa.<sup>8</sup> Ykseys ja universaalisuus ovat siis ennen kaikkea kvalitatiivisia määreitä, eivätkä niinkään kvantitatiivisia.

Jokaisessa paikallisessa kirkossa piispa edustaa apostoli Pietaria, joka Jerusalemin kirkossa oli eukaristian toimittaja. Afanassieffin mukaan kiirastorstein viimeinen ateria ei vielä ollut eukaristia, vaan vasta sen asettaminen. Kiirastorstein ateria oli ainutkertainen, samoin kuin Golgatan uhrikin. Eukaristia ei ole kiirastorstein aterian toistamista, vaan sen eskatologinen jatke.<sup>9</sup> Afanassieffin mukaan piispa ei siis eukaristiassa edusta Kristusta, vaan Pietaria.

Afanassieff on luonut tältä pohjalta kaksiosaisen ekklesiologisen perustypologian. Kirkko-opit edustavat joko universaalia tai eukaristista ekklesiologiaa. Universaalin ekklesiologian mukaan kirkko on yksi orgaaninen kokonaisuus,

<sup>6</sup> Afanassieff 1963, 74.

<sup>7</sup> »'One plus one is still one' in ecclesiology. Every local church manifests all the fullness of the Church of God, because it is the Church of God and not just one part of it.» Afanassieff 1963, 75.

<sup>8</sup> Afanassieff 1963, 76.

<sup>9</sup> Afanassieff 1963, 77.



joka juuri tällaisena kokonaisuutena on Kristuksen Mystinen Ruumis. Paikalliset kirkot ovat tämän Ruumiin *osia*, jäseniä, jotka ovat alisteisia tälle kokonaisuudelle. Universaali ekklesiologia on ollut Afanassieffin mukaan tyypillistä roomalais-katoliselle ekklesiologialle aina Kyprianuksesta lähtien. Juuri universaalista ekklesiologiasta käsin on luontevaa johtaa mm. ajatukset paavin primaatista. Mutta Afanassieffin mukaan tämä ekklesiologinen malli ei ollut alkuperäinen paa-valilainen kirkko-oppi, vaan tämän mallin jonkinlainen ark-kityyppi on omaksuttu Rooman imperiumin hallinnollisesta mallista. Alkuperäinen ja oikea ekklesiologinen malli on eukaristisen ekklesiologian malli, jossa jokainen paikallinen kirkko on täysi katolinen kirkko, ja tällaisena samalla ontologisella tasolla kaikkien muiden kirkkojen kanssa.<sup>10</sup>

Afanassieffin mukaan universaalien ekklesiologian vaikutus on havaittavissa myös Bysantissa. Vaikka mitään »itäistä paavia» ei ole syntynyt, niin siitä huolimatta Konstantinopolin patriarkka on pyritty ymmärtämään primaatin konseptiosta käsin. Afanassieff kuitenkin kieltää kaikki paikalliskirkon »yläpuolella» olevat struktuurit. Esimerkiksi valmisteilla oleva ortodoksisten kirkkojen yhteinen Suuri ja Pyhä Synodi perustuu Afanassieffin mukaan asioiden ymmärtämiseen väärässä järjestyksessä. Synodi ei voi olla ykseyden perusta, vaan se voi olla vain seuraus jo olemassaolevasta ortodoksisten paikalliskirkkojen ykseydestä.<sup>11</sup> Afanassieffin mukaan Synodi voi siis vain todeta jo olemassaolevan ykseyden, ja kirjata sen muistiin, mutta se ei voi luoda ykseyttä.

Afanassieff ei ole ekklesiologiassaan pohtinut pelkästään paikalliskirkon katolisuuden kysymystä, vaan myös paikalliskirkon jäsenten ja kirkon viran suhdetta. Kirkko on Afanassieffin mukaan Kuninkaallinen Papisto, ja maallikot eivät ole kirkon ulkopuolella. Yleinen pappeus ei kuitenkaan tee tyhjäksi kirkon virkaa, joka on karismaattinen. Maallikoilla

<sup>10</sup> Afanassieff 1963, 58.

<sup>11</sup> Afanassieff 1963, 109.

ei ole tätä paimenen karismaa. Maallikoilla on kuitenkin arvostelukyvyyn ja vahvistamisen lahja.<sup>12</sup> Afanassieff ei kuitenkaan näe tätä maallikoiden karismaa jonkinlaisena demokraattisen päätöksenteon mallina, vaan pikemminkin reseptiona. Maallikoiden ja viran välinen oikea suhde on rakkaus, jota ilman kirkon elämä muuttuu tyranniaksi tai anarkiaksi.<sup>13</sup>

Tällainen on lyhyesti kuvattuna Afanassieffin kirkko-oppi. Afanassieff, joka toimi Pariisin Saint Sergen ortodoksisessa teologisessa instituutissa alunperin kanonisen oikeuden professorina, päätyy kirkko-opillisessa kehittyessään käytännössä kieltämään kirkon juridiset struktuurit. Kaanonit ja jurisdiktiot ovat peräisin Rooman imperiumin valtio-opista. Apostolisena aikana mitään tällaisia juridisia struktuureita ei ollut, vaan kaikki »valta oli koko paikallisen kirkon uskovien valtaa ja karismaattista keskinäistä rakkautta.»

Afanassieffin kirkko-opin perusratkaisu muistuttaa huomattavan paljon saksalaisen vuonna 1917 kuolleen oikeus- ja kirkkohistorioitsijan Rudolph Sohmin ekklesiologiaa. Sohmin mukaan kirkko oli pelkästään hengellinen todellisuus, ja tästä syystä esimerkiksi kaikki kanoninen laki oli vieraiden maallisten mallien tuomista kirkkoon, ja kirkon alkuihanteen hylkäämistä. Samalla tavalla Afanassieff tekee jyrkän eron sisäisen ja ulkonaisen ykseyden ja katolisuuden välillä, ja pitää sisäistä ykseyttä varsinaisesti oikeana. Ulkonainen ykseys voi vain heijastaa tätä sisäistä ykseyttä, se on ainoastaan seuraus. Sisäisen ja ulkonaisen ykseyden välinen riippuvuus on puhtaasti yksisuuntainen. Ulkonainen ykseys ei voi millään tavalla luoda sisäistä yhteyttä. Paikallisten

<sup>12</sup> Afanassieff 1975, 98–99.

<sup>13</sup> Afanassieff 1975, 347–372.

Vaikka Afanassieff ei kirjansa viimeisessä luvussa »Le pouvoir de l'amour» viittaakaan tunnettuun 1800-luvulla eläneeseen venäläiseen maallikkoteologiin A. S. Homjakoviin, yhtymäkohtia on kuitenkin paljon. Homjakovin mukaan tyrannia on ominaista roomalaiskatoliselle ekklesiologialle ja anarkia protestantiselle. Roomalaiskatolisuus on yhteyttä ilman vapautta, ja protestanttisuus on vapautta ilman yhteyttä. Ortodoksisuus on vapauden ja yhteyden synteesi rakkautta.

kirkkojen keskenäinen ykseys on puhtaasti niiden sisäistä ykseyttä ja katolisuutta.

Näennäisestä konkreettisuudestaan huolimatta Afanasieffin kirkko-opillinen malli ei lopulta auta kovin paljoa paikalliskirkkojen ykseyden ja katolisuuden konkreettista toteutumista ja ymmärtämisestä. Ykseys ja katolisuus muuttuvat helposti jonkinlaiseksi platoniseksi ideaksi, tai alkukuvaksi, jota kukin paikalliskirkko heijastaa. Ja tämä alkukuva on sittenkin paikalliskirkkojen yläpuolella ja ulkopuolella, eikä itse paikalliskirkossa. Näin siitä huolimatta, että Afanassieff pyrki turvaamaan mallinsa avulla juuri paikalliskirkkojen täyteyden. Sisäisen ja ulkonaisen ykseyden liian jyrkkä erottaminen johtaa siihen, että ykseyden alkukuva etääntyy kaikesta huolimatta konkreettisista paikalliskirkkoista. Ykseys toteutuu vain ideamaailmassa.

Afanassieffin esittelemä eukaristinen ekklesiologia on herättänyt paljon huomiota ja mielenkiintoa. Se on välillisesti antanut virikkeitä esimerkiksi Vaticanum II:n kirkko-opilliseen konstituutioon »Lumen gentium». Tämä näkyy erityisen selvästi kolmannen luvun artiklassa 26: »Tämä Kristuksen kirkko on todella läsnä kaikissa uskovien laillisissa paikallisissa yhteisöissä, jotka paimeniinsa liittyneinä Uudessa testamentissa nimitetään Kirkoksi. Ne muodostavat näet kukin omalla paikkakunnallaan sen uuden kansan, jonka Jumala on kutsunut Pyhässä Hengessä ja suurella runsaudella... Niihin kootaan uskovat Kristuksen evankeliumin julistuksella ja niissä vietetään Herran ehtoollisen salaisuutta... Näissä yhteisöissä, vaikka ne usein ovat pieniä ja köyhiä tai elävät hajallaan toisistaan, Kristus on läsnä.»<sup>14</sup> On tietenkin selvää, että Vaticanum II ei omaksunut kaikkia Afanassieffin kirkko-opin piirteitä, mutta jo tämäkin on selvä merkki siitä, että konsiilin ekklesiologia ei tarkastellut paikalliskirkkoja pelkästään hierarkkisesti paavin primaatista käsin. Afanassieffin eukaristinen ekklesiologia oli eksplisiittisesti mainittu

<sup>14</sup> *Kirkosta*, 37. Helsinki 1966.

konstituution ensimmäisessä luonnoksessa, ja toinen luonnos mainitsi hänen artikkelinsa »The Church which presides in Love.» Lopullinen konstituutio ei enää eksplisiittisesti mainitse Afanassieffia.<sup>15</sup>

Afanassieffin ekklesiologia on herättänyt myös kysymyksiä ja kritiikkiä. Kaikki ortodoksiteologit eivät ole olleet valmiita luopumaan kirkon tarkastelemisesta kaanoneista käsin. Samoin hänen väitteensä, että Uudessa Testamentissa on kyse pelkästään paikalliskirkoista, eikä lainkaan universaali-kirkosta, on saanut vakavaa kritiikkiä osakseen.<sup>16</sup> Myös Afanassieffin oppilaat ovat pitäneet hänen ekklesiologiaansa liian yksipuolisena ja kehittäneet sitä. Yksi tärkeä kehittäjä on ollut John Meyendorff, jonka ekklesiologiaa tarkastellaan seuraavassa yksityiskohtaisesti.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Ks. *B. Schultze* 1967, 398.

<sup>16</sup> Ks. esim. arkkipiispa *Basil* 1973, 43–44.

<sup>17</sup> Ivan (Jean, John) Feofilovich Meyendorff, \* 1926 Neuilly-Sur-Seine, Ranska.

Meyendorff opiskeli Pariisissa Saint Sergen Instituutissa ja Sorbonnen yliopistossa. Meyendorffin opettajia Saint Sergessa olivat mm. Cyprian Kernin ja Nicelas Afanassieffin. Muita teologisten virikkeiden antajia ovat olleet Georges Florovsky ja Vladimir Lossky. Meyendorff valmistui Saint Sergesta 1950 ja väitteli Sorbonnessa 1958. Meyendorff toimi Saint Sergessa kirkkohistorian opettajana 1950–59. Hänet ordinoitiin 1958. Meyendorff muutti 1959 Yhdysvaltoihin, jossa on toiminut siitä alkaen New Yorkin Saint Vladimir's Theological Seminaryn patristiikan ja kirkkohistorian professorina. Meyendorff toimii myös kirkkohistorian professorina New Yorkin Fordham Universityssa, sekä on toiminut vierailijana luennoijana mm. Colombia Universityssa, Union Theological Seminaryssa ja Harvard Universityssa. Meyendorff on luennoinut useissa Euroopan maissa, mm. Suomessa Kuopion Ortodoksisissa pappisseminaarissa ja Helsingin yliopistossa.

Meyendorff on ollut aktiivinen ekumeenikko KMN:ssa sekä panortodoksisessa liikkeessä. Meyendorff oli 1960-luvulla ajamassa Amerikan ns. Metropoliakirkolle autokefaliaa, jonka Moskovan patriarkka myönsi Konstantinopolin patriarkan vastustuksesta huolimatta 1970. Tästä hankkeesta, Vaticanum II:sta sekä ekumeenisen keskustelun antamista virikkeistä johtuen varsin huomattava osa Meyendorffin 1960-luvun tuotantoa keskittyy ekklesiologisiin aiheisiin. Ennen kaikkea Meyendorff on tullut kuitenkin tunnetuksi Gregorios Palamaksen elämää ja teologiaa käsittelevien tutkimustensa kautta.

## Eukaristia ja kirkko John Meyendorffin ekklesiologiassa

Meyendorffin ekklesiologia on useissa yhteyksissä luokiteltu »eukaristiseksi ekklesiologiaksi». <sup>18</sup> Hän käyttää itse myös tätä termiä. <sup>19</sup> Meyendorffin tuotannossa eukaristisen ekklesiologian peruslinjat ovat esillä jo vuonna 1951. <sup>20</sup> Hilaire Marot on kuitenkin esittänyt huomion, että Meyendorffin ja Afanassieffin ekklesiologiat eivät ole identtisiä. Marotin mukaan Meyendorff ei edusta samanlaista ekklesiologista ekstremismiä kuin Afanassieff. <sup>21</sup>

Samoin kuin eukaristisessa ekklesiologiassa yleensä myös Meyendorffin kirkko-opissa perusväittäämä on, että eukaristia konstituoii kirkon. <sup>22</sup>

Eukaristian vietto on hetki, jolloin kirkko tulee täydellisesti kirkoksi. <sup>23</sup> Meyendorffin toistuvasti esittämä patristi-

<sup>18</sup> Näin esim. *Clement* 1970, 110; *Davis* 1972, 305; *Felmy* 1977, 483; *Heinz* 1967, 274; *Hussey* 1975, 274; *Lanne* 1962, 912; *Lanne* 1974, 328–331; *Schultze* 1965, 283; *Zizioulas* 1970, 316.

<sup>19</sup> Esim. *BYZ. THEOL.*, 210. Ks. myös esim. *VAT. II*, 32.

<sup>20</sup> »From the beginning there was only one eucharistic meeting in each local Church and one bishop, because Christians have but one High Priest, one God. Every local community was the catholic Church in that particular place, and there could be only one image of God, and one representative of Christ at the eucharistic meal.» *SACR. WORD*, 433.

<sup>21</sup> »In framing his position on the Constitution on the Church, Meyendorff seems to have discovered a via media, a middle ground between the ecclesiology in this document and the extreme position of Afanassieff.» *Marot* 1966, 147.

<sup>22</sup> Nykyään eukaristisella ekklesiologialla on laaja kannatus ortodoksiteologien keskuudessa. Esim. 1977 Uuden Valamon luostarissa pidetyn ortodoksisen teologien konsultaation intentio noudattaa eukaristisen ekklesiologian linjoja. »Ortodoksit ymmärtävät Kirkon eukaristian valossa. Kirkon koko elämä, sana ja sakramentit, saavat alkunsa ja täyttymyksensä Pyhästä Eukaristiasta. Täten Eukaristia ei ole vain eräs sakramentti, vaan suuri mysteeri, jossa me osallistumme Pyhän Kolminaisuuden elämään, koko pelastushistoriaan Kristuksessa ja tunnemme tulevan taivaan valtakunnan esimakua. . . . Kirkko, jolla on tämä eukaristinen luonne, ei ole mikään abstrakti tai spekulatiivinen aate, vaan konkreettinen todellisuus. Milloin tahansa Jumalan kansa kokoontuu yhteen määrättyyn paikkaan (epi to auto, katso 1 Kr 11:20) muodostaakseen eukaristisen Kristuksen ruumiin, Kirkosta tulee todellisuutta.» *Ortodoksia* 27, 1978, 133–141.

<sup>23</sup> »The Sunday eucharist gathering, the meal in common which serves to proclaim

nen argumentti eukaristiselle ekklesiologialle on Ignatios Antiokialaisen ajatus: »... katolinen kirkko on siellä, missä Jeesus Kristus on» (Smyr. 8:2).<sup>24</sup> Meyendorff lausuu asian myös kääntäen: »Ikinä ei ollut kirkkoa, jossa Herran aterialla ei olisi vietetty.»<sup>25</sup> Kirkko on paikka, jossa Jumala ja ihminen tapaavat eukaristiassa.<sup>26</sup> Kirkko on eskatologisen Valtakunnan täyttymys, joka antisipoidaan eukaristiassa.<sup>27</sup> Eukaristiassa Kristus ja kirkko ovat yksi ruumis. Tämä sakramentaalinen todellisuus on Kristuksen itsensä valitsema läsnäolon muoto. Tätä ajatusta Meyendorff perustelee myös Paavalin kielenkäytöllä, jossa Meyendorffin mukaan Kristuksen ruumiilla on kiistämättä eukaristinen konteksti.<sup>28</sup> Koska Meyendorffin eukaristia-oppiin sisältyvät jumalallisen ja ihmillisen välistä suhdetta selvittävät perusratkaisut vaikuttavat myös kirkko-opin ymmärtämiseen, tarkastellaan seuraavassa lähemmin Meyendorffin eukaristia-oppia.

Meyendorffin mukaan varhaiskristillisessä ja patristisessä traditiossa eukaristia käsitettiin reaalisenä Kristus-kommu-

---

and anticipate the joyous feast of the kingdom to come, is the moment when the Church fully became Church, for it was then that all communicated in the Lord.» ORTH. CH., 16.

<sup>24</sup> Ks. esim. ORTH. CH., VII, 15, 23; ORTH. & CATH., 4, 114, 164; CATH. OF CHURCH, 8.

Suomennos: *Apostoliset isät*, 107.

<sup>25</sup> »... there never was a Christian Church where the Lord's Supper was not celebrated.» ORTH. & CATH., 90.

<sup>26</sup> BYZ. THEOL., 207.

»In the eyes of the East, the Church was above all a communion in which God is present sacramentally.» ORTH. CH., 212.

<sup>27</sup> »Inasmuch as a local church is built upon and around the eucharist, it is not simply a 'part' of the universal people of God; it is the fullness of the Kingdom which is anticipated in the Eucharist, and the Kingdom can never be 'partially' one or 'partially' catholic.» BYZ. THEOL., 209.

<sup>28</sup> »The image of the Body, as used by St. Paul, had undoubtedly a eucharistic sacramental context: the Church is truly the Body of Christ when it celebrates the Supper, established by the Master for the commemoration of His death and resurrection 'until He comes' (1 Cor Xi, 26). In the sacrament of Eucharist, Christ and the Church are truly one Body. This sacramental reality is the mode of presence which Jesus Himself has chosen and established.» ORTH. CONCEPT, 60.

niona.<sup>29</sup> Eukaristiassa ehtoollisaineet, ihmisyyden ja Kristuksen ihmisyyden ovat keskenään konsubstantiaalisia. Meyendorff siis jäsentää eukaristian Kristuksen kaksiluonto-opin ja theosis-opin pohjalta. Vaikka Meyendorff torjuu aristotelisen substanssimetafysiikan transsubstantiaation kohdalla, hän kuitenkin muuten käyttää eukaristiateologiassaan Khalkedonin kaavan consubstantialis-ratkaisua.<sup>30</sup> Meyendorffille transsubstantiaatio on analoginen Kristuksen ihmisyyden enhypostatisoitumiselle tai ihmisen jumalallistumiselle. Samoin kuin Kristuksen ihmisyyden on todellista enhypostatisoiduttuaan Logoksen jumalalliseen hypostaasiin, samoin ehtoollisaineiden substanssi pysyy konsubstantiaalisena ihmisyydelle, vaikka se onkin jumalallisten energioiden läpikäynti (vrt. kristologinen perikoreesi). Kyseessä ei siis ole inhimillisen substanssin menettäminen jumalallisen tullessa tilalle, vaan inhimillinen (luotu) substanssi tulee siksi, mitä se todella on. Meyendorffin mukaan ortodoksisessa teologiassa sakramentaalinen muutos (metabole) on käsitetty reaaliseksi. Tämä ei kuitenkaan merkitse, että ortodoksinen ehtoollisoppi perustuisi aristoteliselle teorialle muodosta ja aineesta. Transsubstantiaatio (metousiosis) termi otettiin käyttöön vasta 1600-luvulla keskusteltaessa protestanttisten traditioiden kanssa.<sup>31</sup> Meyendorffin mukaan eukaristia on uuden ihmisyyden sakramentti »par excellence».<sup>32</sup> »Eukaristia on pääsiäismysteeri, jossa langennut ihmisyytemme muutetaan Uuden Aadamin, Kristuksen kirkastetuksi ihmisyydeksi: tämä kirkastettu ihmisyyden toteutuu Kirkon ruumiissa.»<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Meyendorff viittaa Johannes Khrysostomoksen eukaristiateologian reaalipreesens korostukseen (Hom. II Tim. 2:4) ja Gregorios Nyssalaisen teologian reaalipartisiipaatio ajatukseen (Oratio catechetica 37). Meyendorff kutsuu tätä eukaristiateologiaa realistiseksi ja eksistentiaaliseksi. BYZ. THEOL., 201–202.

<sup>30</sup> BYZ. THEOL., 153. CHRIST, 72–73.

Khalkedonin »consubstantialis Patri, consubstantialis matri» ratkaisusta ks. Grillmeier 1975b, ja sen aristotelisestä taustasta ks. Wolfson 1956, 372–386.

<sup>31</sup> ORTH. CH., 72.

<sup>32</sup> BYZ. THEOL., 205.

<sup>33</sup> »... the Eucharist is indeed a paschal mystery, in which our fallen humanity is

Meyendorff korostaa, että eukaristia on ennen kaikkea ateria, johon osallistutaan syömällä ja juomalla, ei katselemalla. Ikonit ovat katselemista varten. Toisin kuin läntinen teologia, bysanttilainen teologia käsitti, että eukaristisen leivän on oltava konsubstantiaalista ihmisyyden kanssa. Tavallisen leivän käyttö on todellisen inkarnaation merkki.<sup>34</sup> Bysanttilainen teologia ei edellyttänyt, että leivän substanssin tulisi muuttua eukaristiassa, koska Kristuksen ihmisyyden pysyi todellisena ihmisyytenä, vaikka Logoksen jumaluus jumalallisti sen.<sup>35</sup>

Meyendorff siis käsittää eukarististen elementtien muutoksen tapahtuvan luodun luonnon piirissä, kun leipä ja viini muuttuvat Kristuksen inhimillisen luonnon ruumiiksi ja vereksi. Luodun luonnon sisällä elementtien substanssi ei muutu, vaikka sakramentaalinen muutos onkin reaalinen. Tämä konseptio johtuu siitä, että Meyendorff käsittää inkarnaation koskeneen tiettyssä mielessä koko kosmosta, eikä pelkästään Kristuksen yksilöllistä inhimillistä luontoa. Inkarnaatio on Jumalan ja koko kosmoksen, koko luodun todellisuuden, välisen suhteen restauraatio.

Meyendorff ei tarkastele eukaristiaa vain kristologiasta käsin, vaan jäsentää sen myös trinitarisesti. Eukaristia on rukous, joka osoitetaan Isälle Kristuksessa, ja joka toteutuu Pyhän Hengen laskeutumisessa.<sup>36</sup> Epikleesi on helluntauille

---

transformed into the glorified humanity of the New Adam, Christ: this glorified humanity is realized in the Body of the Church.» BYZ. THEOL., 206.

<sup>34</sup> Meyendorff tarkoittaa tavallisella leivällä hapatettua leipää, jota ortodoksiset kirkot käyttävät eukaristiassa toisin kuin useimmat läntisen tradition kirkot.

<sup>35</sup> BYZ. THEOL., 204–205.

Meyendorffin mukaan eukaristiassa kaikki »yksilölliset» sakramentit täydellistyvät. MARR., 17.

Kaikkien sakramenttien yhteinen luonne on, että niissä Jumala jakaa jumalallisen elämän ihmisyyden kanssa. BYZ. THEOL., 191.

<sup>36</sup> »As a divine-human communion and 'synergy', the Eucharist is a prayer addressed 'in Christ' to the Father, and accomplished through the descent of the Holy Spirit.» BYZ. THEOL., 207.

»Because the Church is the Body of Christ, the Son of God, it is privileged to address itself directly to the Father in commemorating the redemptive work of the



analoginen trinitaarisen toiminnan täytyminen. Vaikka epikleesi osoitetaan Isälle, on eukaristisen uhrin »vastaanottaminen» kuitenkin trinitaarista pelastusekonomiaa.<sup>37</sup> Meyendorffin mukaan sekä synergeia-konseptio että eukaristia edellyttävät pneumatologisen dimension. Kristuksen kahden tulemisen välillä juuri Pyhä Henki edustaa Kristuksen läsnäoloa maailmassa. Hengen toiminta ei rajoita inhimillistä vapautta, vaan tekee vapauden todelliseksi kommunikoimalla synergiassa ihmisen kanssa.<sup>38</sup>

Eukaristiassa on eräs piirre, joka poikkeaa Meyendorffin yleisestä theosis-konseptiosta. Tavallisesti Meyendorff käsittää ihmisen mikrokosmoksi. Eukaristiassa ihminen yksinään ei ole mikrokosmos, vaan pikemminkin maailmasta otetut elementit, jotka jumalallistuvat. Tässä eukaristia poikkeaa tavallisesta Jumala-ihminen-maailma kaaviosta ja järjestys voitaisiin esittää kaaviona Jumala-maailma-ihminen. Tämä järjestyksen muutos on kuitenkin näennäinen, sillä ihminen toimittaa eukaristisen liturgian. Meyendorffin teologian perusratkaisun mukaan eksistentiaalis-peronalistinen järjestys on todellisempi kuin naturalistis-objektiivinen, jossa substanssin objektiivisesta luonteesta yritetään johtaa teoksen edellytykset.

Kirkko on Meyendorffin mukaan »ruumis, joka on sekä sakramentti, so. sisältää Jumalan objektiivisen läsnäolon hierarkkisessa struktuurissa riippumatta jäsenten yksilöllisestä kelvollisuudesta että *elävien vapaiden persoonien yhteisö,*

---

Son and in invoking the descent of the Holy Spirit 'on us and on these gifts here present'.» ORTH. CH., 71.

<sup>37</sup> BYZ. THEOL., 188, 207.

Meyendorff korostaa koko seurakunnan osuutta epikleesissä. EUCHARIST, 293.

<sup>38</sup> BYZ. THEOL., 207.

»What makes man truly man is the presence of this Spirit of God. Man is not an autonomous and self-sufficient being; his humanity consists, firstly, in an openness to the Absolute, to immortality, to creativity in the image of the Creator and, secondly, in the fact that God met this openness when he created man and that, therefore, communion and participation in divine life and glory is, for man, his natural element.» ORTH. THEOL., 83.

persoonien, joilla on yksilöllinen ja suora vastuu Jumalan, kirkon ja toistensa suhteen. Persoonallinen kokemus saa sekä reaalisuutensa että autenttisuutensa sakramentista, mutta sakramentti on annettu yhteisölle, että se tekisi persoonallisen kokemuksen mahdolliseksi.»<sup>39</sup> Meyendorffille siis kirkon näkymättömyys ja näkyvyys, jumalallisuus ja inhimillisuus eivät ole toisiaan poissulkevia vastakohtia, vaan eukaristiaan sisältyvä synergeian konseptio tekee tämän vastakohtaisuuden näennäiseksi.<sup>40</sup>

Afanassieff käsittää kirkon sisäisyyden ja ulkonaisuuden, subjektiivisuuden ja objektiivisuuden välisen suhteen lopulta täysin yhdensuuntaisena, niin että sisäinen on joka suhteessa ennen ulkonaista, vaikka Afanassieffin ekklesiologian lähtökohtana toimiikin näennäisen objektiivinen ja ulkonainen eukaristia. Meyendorffin ajattelussa nämä kirkon eri puolet suhtautuivat toisiinsa hieman eri tavalla. Kirkon sisäisyys ja ulkonaisuus suhtautuvat toisiinsa yksisuuntaisuuden sijasta

<sup>39</sup> » . . . a body which is both a *sacrament*, i.e. implying an objective presence of God in a hierarchical structure, independent of the individual worthiness of the members, and a *community of living free persons* with individual and direct responsibility to God, to the Church, and to each other. Personal experience receives both its reality and its authenticity from the sacrament, but the latter is given to the community in order to make the personal experience possible.» ORTH. THEOL., 87.

<sup>40</sup> ORTH. CH., 221.

»The mystery of the Church, fully realized in the Eucharist, overcomes the dilemma of prayer and response, of nature and grace, of the divine opposed to the human, because the Church, as the Body of Christ, is precisely a communion of God and man, not only where God is present and active, but where humanity becomes fully 'acceptable to God', fully adequate to the original divine plan; prayer itself then comes an act of communion, where there cannot be any question of its not being heard by God. The conflict, the 'question,' the separateness, and the sinfulness are still present in each individual member of the Church, but only inasmuch as he has not fully appropriated the divine presence and refuses to conform to it; the presence itself, however, is the 'new testament in my Blood' (Lk 22:20), and God will not take it away. Thus, all Christians – including the bishop, or the priest – are individually nothing more than sinners, whose prayers are not necessarily heard, but *when gathered together in the name of Christ*, as the 'Church of God,' they are a part in the New Testament, to which God has eternally committed Himself through His Son and the Spirit.» BYZ. THEOL., 207.

vastavuoroisesti, resiprookkisesti, vaikka jumalallisen ja ihmillisen välillä ei vallitsekaan symmetriaa. Meyendorff ei kuitenkaan käsitä jumalallista pelkästään sisäiseksi, vaan hän operoi sekä kristologiassa että eukaristia-opissa paljon myös naturalistis-objektiivisilla ajatusmalleilla. Jumalan ja ihmisen välinen suhde ei ole pelkästään intentionaalis-eettinen, vaan myös ontologis-reaalinen, vaikka Meyendorff korostaakin personalismia. Meyendorff ei kuitenkaan suhteuta toisiinsa näitä kahta peruslinjaa, ja ne jäävät melko irrallisiksi. Näin siitä huolimatta, että Meyendorff ei pidä niitä toisiaan pois-sulkevinä.

Meyendorffin mukaan »millä tahansa paikallisella kirkolla, missä eukaristian 'jumalallinen liturgia' vietetään, on toden Jumalan kirkon 'merkit': ykseys, pyhyys, katolisuus ja apostolisuus.»<sup>41</sup> Nämä kirkon perinteiset *notae* ovat ne ekklesiologiset käsitteet, joiden avulla Meyendorff on pyrkinyt liittämään kirkko-oppinsa ekumeeniseen keskusteluun. Seuraavassa selvitetään miten nämä käsitteet kytkeytyvät hänen ekklesiologiseen perusratkaisuunsa.

Kirkon ykseyden kysymystä Meyendorff on käsitellyt erityisesti kahdessa ekumeenisessa puheenvuorossaan: Louvainin 1971 Faith and Order -komission kokouksessa sekä Cernican 1974 ortodoksisten teologien konsultaatiossa. Koska Meyendorffin mukaan ihminen on aidosti ihminen vain yhteydessä Jumalaan, kirkon koinonia ja ykseys on »primaaristi ihmisen ykseyttä Jumalan kanssa ja vasta sekundaarisesti ihmisten ykseyttä toistensa kanssa».<sup>42</sup> Meyendorff käyttää usein juuri termiä koinonia tarkoittaessaan kirkon ensimmäistä tuntomerkkiä.<sup>43</sup> Koinonia edellyttää teosent-

<sup>41</sup> »Any local church where the 'divine liturgy' of the Eucharist is celebrated possesses, therefore, the 'marks' of the true Church of God: unity, holiness, catholicity, and apostolicity.» BYZ. THEOL., 209.

<sup>42</sup> »... primarily, a unity of man *with God*, and only secondarily, a unity of men with each other.» UN. CHURCH, 167.

<sup>43</sup> Ks. esim. BYZ. THEOL., 174–75.

»The Church is not simply a society of human beings, associated with each

ristä antropologiaa.<sup>44</sup> Meyendorffin mukaan koinonia sisältää tietyn polariteetin kirkon struktuurien ja vapaan persoonallisen aktin välillä. Mutta tämä polaarinen jännitys poistuu juuri koinonian perustana olevan antropologian teosentrisyydessä. Sekä kirkon struktuurit että persoonallinen kommuunio perustuvat Pyhän Hengen työhön.<sup>45</sup> Meyendorffin ajattelussa reaalis-ontologinen ja personalistis-intentionaalinen taso saavat siis molemmat selityksensä pneumatologiasta, ja näiden kahden tason välinen jännite koskee vain luodun todellisuuden sisäisiä suhteita.

Kommuunio Jumalan kanssa voi olla inhimillisellä persoonallisella tasolla epätäydellinen, mutta sinänsä se ei voi olla »jaettu», koska siinä on ensisijaisesti kysymys Jumalan avoimuudesta ihmisiä kohtaan. Tällä Meyendorff torjuu sellaiset ekklesiologiset teoriat, joiden mukaan Kristuksen kirkko on jaettu. Koinonian täyteys perustuu Kristukseen ja se on annettu eukaristiassa. Yksilöllinen kirkon jäsen on alituisesti koinonian sisällä ja sen ulkopuolella, synnin erottamana tai katumuksen yhdistämänä.<sup>46</sup> Tässä ilmenee Meyendorffin

---

other by common beliefs and goals; it is a koinonia in God and with God. And if God Himself were not a Trinitarian koinonia, if He were not three Persons, the Church could never be an association of persons, irreducible to each other in their personal identity.» BYZ. THEOL., 174.

<sup>44</sup> UN. CHURCH, 168.

<sup>45</sup> »Pentecost saw the birth of the Church – the koinonia, which will gradually acquire structures and will presuppose continuity and authority – and it was also an outpouring of spiritual gifts, liberating man from servitude, giving him personal freedom and personal experience of God. The koinonia must uphold this polarity of the faith as continuity and as personal experience. The Spirit authenticates the ministries which are in charge of continuity and authority; but the same Spirit also maintains prophetic functions and reveals the whole truth to each member able to 'receive' it. Thus the life of koinonia cannot be reduced to either the 'institution' or the 'event', to either authority or freedom. It is a 'new' community created by the Spirit in Christ, where true freedom is recovered in the spiritual koinonia of the Body of Christ.» UN. CHURCH, 168.

<sup>46</sup> UN. CHURCH, 168–69.

Meyendorffin mukaan ortodoksit pitävät parempana samastua apostoleihin ja kirkkoisiin, jotka ovat erehtymätön todistus Kristuksesta ja totuudesta, kuin ryhtyä unioniin erehdyksessä elävien kirkkojen kanssa. WHAT HOLDS, 298; TRAD. & TRADS., 121.

tekemä selvä ero kirkon ja sen yksittäisten jäsenten välillä. Kirkko ei perustu sen jäseniin tai heidän ominaisuuksiinsa. Kirkko on olemassa ennen sen jäseniä, ja sen jäsenet partisoivat eukaristiassa Kristukseen ja kirkkoon. Kirkko elää jumalallista elämää täydellisesti, mutta sen jäsenet vain osittain. Kirkon jäsenten välinen koinonia toteutuu vasta eskatologisessa Jumalan valtakunnassa. Eukaristia kuitenkin tuo eskatologisen Jumalan valtakunnan koettavaksi osittain jo nykyhetkessä.<sup>47</sup>

Artikkelissa »Confessing Christ Today and the Unity of the Church» painopiste on otsikon mukaisesti siirtynyt vielä selvemmin antropologiasta kristologiaan. Tässä puheenvuorossa jo lähtökohtana on Kristus kirkon ykseyden perustana. Kirkon ykseys on kommuuniota Uuden Ihmisen kuolleista nousseeseen ja taivaaseen astuneeseen ruumiiseen.<sup>48</sup> Ireneus käytti tästä Meyendorffin mukaan termiä rekapitulaatio.<sup>49</sup> Kristus-keskeinen ykseyden malli on seurausta Khalkedonin kristologiasta, joka merkitsee, että »Kristuksessa preeksistentin ja ikuisen Logoksen jumalallinen hypostaasi ei assumoinut vain yhtä yksilöllistä ihmistä, vaan myös koko inhimillisen luonnon».<sup>50</sup> Tästä Meyendorff johtaa sekä vertikaalisen että horisontaalisen ykseyden.<sup>51</sup> Kristosentrinen ykseys

---

Meyendorffin mukaan skismat eivät voi tapahtua kirkon sisällä vaan sen ulkopuolella, kirkosta pois. Skisma havaitaan, kun ortodoksiset kirkot eivät voi tunnustaa jossakin yhteisössä samaa jumalallista integriteettiä kuin itsessään: samaa uskoa ja samaa sakramentaalista Kristuksen reaaliapresenssiä. ORTH. CONCEPT, 61.

<sup>47</sup> UN. CHURCH, 175.

<sup>48</sup> CONF. CHRIST, 156.

<sup>49</sup> Recapitulaatio eli anakephalaios Ireneuksella: ks. esim. *Grillmeier* 1975a, 101–102.

<sup>50</sup> »... in Christ, the divine hypostasis of the pre-existing and eternal Logos, one of the Holy Trinity, assumed not only an individual man but also the whole of human nature.» CONF. CHRIST, 156.

<sup>51</sup> »Thus, in unity with Christ and in Christ, we enter into real communion not only with God Himself, but also with each other and with the entire communion of saints, past and present. In other words, we become members of the One, Holy and Catholic Church. Indeed, the unity, the holiness and the catholicity of the Church are in Christ.» CONF. CHRIST, 156.

on kuitenkin maailmalta kätkeytyä.<sup>52</sup> Ykseys edellyttää synergeiaa jumalallisen lahjan ja inhimillisen vapaan tahdon välillä.<sup>53</sup> Kristuksen hypostaattiseen ykseyteen partisipoidaan Kristuksen Hengen välityksellä eukaristiassa.

Protestanteille kirkko on Meyendorffin mukaan vanhurskautettujen syntisten yhteisö. Hän ei kuitenkaan voi yhtyä tähän näkemykseen. Mitään analogiaa ei voida nähdä kirkon yksittäisen jäsenen ja kirkon, Kristuksen ruumiin, välillä. Meyendorffin mukaan protestanttinen kirkko-oppi kieltää Kristuksen täyden ja reaalisen läsnäolon kirkossa.<sup>54</sup> Meyendorff pitää myös ajatusta »ecclesia reformata et semper reformanda» arveluttavana. Ortodoksi voi liittää sen vain kirkon inhimillisiin elementteihin, »mutta se, minkä *Jumala antaa meille*, hänen täyteytensä läsnäolon meissä ja meidän keskellämme sakramenteissa ja Pyhän Hengen ylläpitämän totuuden kirkossa, on 'reformaation' yläpuolella ja tuolla puolen.»<sup>55</sup> Kirkon pyhyys on Pyhän Hengen kirkolle antama

<sup>52</sup> »This 'hiddenness' of the Church's true nature does not mean that it is only a 'celestial' reality in Platonic sense.» CONF. CHRIST, 157.

<sup>53</sup> »The content is 'life in Christ', a communion with God. This communion always implies cooperation (or 'synergy') between the divine gift and human free acceptance and effort, a cooperation which was fully achieved in the hypostatic union between the divine and the human wills of Jesus Christ, and which we also are able to strive for, because, from the ascended Christ, we have received the 'Other Comforter', the Spirit of Christ, through whom the hidden divine life is made accessible to mankind.» CONF. CHRIST, 157.

<sup>54</sup> ORTH. CH., 220–21.

»It is obvious that a theology of this kind which regards the Church as both 'justified and sinner' cannot be acceptable to the Orthodox Church: for the mystery of the Church consists precisely in the fact that sinners coming together form the infallible Church.» ORTH. CH., 221.

»The mystery of the Church consists in the very fact that together sinners become something different from what they are as 'individuals': this something different is the Body of Christ.» WHAT HOLDS, 298.

<sup>55</sup> »... but that which *God gives to us*, the divine presence of his fulness in us and among us, in the sacraments and in the Truth preserved by the Holy Spirit in the Church, is above and beyond 'reformation'.» SIGNIF. REF., 173.

Meyendorffin tekemä ero kirkon jumalallisten ja inhimillisten elementtien välillä on varmasti tarpeellinen, mutta myös luterilaisessa teologiassa tehdään sama ero. Myöskään luterilainen ekklesiologia ei liitä reformaation ja syntisyden

eskatologinen merkki, joka on jokaisella paikallisella kirkolla, jossa eukaristian jumalallinen liturgia vietetään.»<sup>56</sup> Kirkko ei ole inhimillinen instituutio tai organisaatio, vaan Kristuksen kirkko, joka saa pyhyytensä häneltä eukaristiassa.<sup>57</sup>

Meyendorff myöntää kirkon olevan »sekoitettu kirkko», joka sisältää sekä pyhiä että syntisiä. Mutta itse kirkko saa sekä olemisensä että olemuksensa Pyhästä Kolminaisuudesta, johon kirkon jäsenet partisipoivat eukaristiassa. Eukaristisen ekklesiologian konseptio takaa Meyendorffin mukaan kirkon objektiivisen pyhyiden sulkematta pois syntisen ihmisen subjektiivista partisipointia tähän pyhyteen.<sup>58</sup> Meyendorffin ratkaisu perustuu kirkon ja sen yksityisen jäsenen jyrkkään erottamiseen toisistaan. Ratkaisu sisältää kuitenkin tiettyjä ongelmia ja kysymyksiä, joita Meyendorff ei käsittele. Kun kirkon entiteetti ja kvidditeetti liitetään pelkästään triniteettiin, on vaikeaa nähdä kirkossa mitään luo-

---

ajatusta kirkon jumalallisiin elementteihin, esimerkiksi kirkkoa konstituoviin evankeliumin puhtaaseen julistukseen ja sakramenttien oikeaan toimittamiseen. Tässä kohdın Meyendorffin tekemä ero ortodoksisen ja luterilaisen ekklesiologian välillä ei perustu asiaeroon, vaan se on hieman poleeminen.

<sup>56</sup> BYZ. THEOL., 209.

<sup>57</sup> ORTH. CONCEPT, 60.

»It is therefore, at the Eucharist, that the Word of God is read and interpreted; it is around it that all other sacramental acts are performed, it is there that the Church is truly one, holy, catholic Church of Christ 'built upon the foundation of the apostles and the prophets, Jesus Christ himself being the chief corner stone' (Eph II, 20).» ORTH. CONCEPT, 60.

<sup>58</sup> Meyendorffin ratkaisu ei sisällä jakoa predestinoituihin pyhiin ja syntisiin, kuten Augustinus teki selittääkseen kirkon pyhyiden ja kirkkoon kuuluvien syntisten välisen ongelman (De baptismo V, 27). Tuomas Akvinolainen johti kirkon pyhyiden Pyhästä Kolminaisuudesta ja selitti, että kirkon jäsenet saavat pyhytensä – samoin kuin kirkkorakennus – konsekraatiossa. Luther ratkaisi pyhyiden ja syntisyyden välisen jännityksen näkyvän ja näkymättömän kirkon distinktiolla. *Jay* 1977, 88, 120, 163–64.

Ortodoksisesta ekklesiologiasta Jay toteaa: »With regard to the note of holiness the Orthodox Church knows the tension which we have several times refened to: to conviction that the Church, Body of Christ, is holy, and the knowledge that its members are imperfect and sinful. The frequent litanies for the needs of the Church and the constantly repeated kyrie eleison eloquently dispel any suspicion that Orthodoxy conceives the members of the Church to be a society of perfect ones.» 154.

tua, vaikka Meyendorff toisaalta pyrkiikin selvittämään kirkkoa Khalkedonin kristologian avulla. Kirkko jää jäsentensä ulkopuolella ja yläpuolella olevaksi todellisuudeksi, johon jäsenet partisipoivat täysin yksisuuntaisesti. Kirkon inhimillinen luonto on Kristuksen inhimillinen luonto. Kirkon inhimillisen luonnon ja sen jäsenten inhimillisen luonnon suhde jää periaatteelliseksi konsubstantiaalisuudeksi, ja kirkon jäsenyys tästä näkökulmasta tarkasteltuna on puhtaasti intentionaalista. Toisaalta taas kirkon ja Kristuksen välinen ero ohenee epämääräiseksi, jolloin kirkon struktuurien ymmärtäminen tulee vaikeaksi, vaikka niitä selitettäisiin eukaristiasta käsin. Pyrkiessään vetämään rajaa luterilaisen ekklesiologian suhteen sellaisena kuin hän sen tulkitsee Meyendorff ajautuu huomaamattaan liberaaliprotestantismiin kirkko-opilliseen spiritualismiin.

Katolisuuden teema kuvaa ehkä kaikkein selvimmin Meyendorffin eukaristisen ekklesiologian intentioita.<sup>59</sup> Tämän termin avulla hän käy rajanvetoa varsinkin roomalaiskatolisen teologian suhteen. Kirkon kaksi ensimmäistä merkkiä taas antoivat hänelle välineen erityisesti protestanttisten kirkko-oppien torjumiseen. Meyendorffin mukaan lännessä kirkon katolisuus on ymmärretty yleensä »universaalisuutena».<sup>60</sup> Meyendorff ihmettelee miksi tästä huolimatta latinan kääntäjät säilyttivät kreikkalaisen muodon, eivätkä käyttäneet termiä »universalia».<sup>61</sup> Meyendorffin mukaan »katolinen» ilmaisee ennen kaikkea »täyteen» (Fullness) ajatuk-

<sup>59</sup> Meyendorff on liittänyt katolisuuden teeman eukaristiseen ekklesiologiaan tuotantonsa alusta lähtien. Ks. esim. SACR. WORD, 435. Tarkemmin hän käsittelee sitä ensimmäisen kerran 1962, ORTH. CONCEPT.

<sup>60</sup> Venäläisessä teologiassa on suosittu »sobornost» käsitettä. A. S. Homjakovin sobornost-konseptiolla on yhteyksiä sekä saksalaiseen idealismiin (Schelling) että slavofiilifilosofeihin (Kirejevskij). Ks. Beinert 1964, Jay 1977, Christoff 1961, N. Lossky 1951, Schultze 1950, Florovsky 1934.

<sup>61</sup> Myös Afanassieff näkee roomalaiskatolisen ekklesiologian korostaneen yksipuolisesti universaalisuutta. Hänen mukaansa Kyprianus muotoili universaalisen ekklesiologian perusteemat roomalaisen imperiumin mallin mukaan: »Ecclesia per totum mundum in multa membra divisa». Afanassieff sanoo, että myös ortodoksinen teologia on omaksunut universaalien ekklesiologian. Niinpä Mos-



sen, sillä sanan etymologinen tausta on adverbi »katholon», jonka vastakohta on »kata meros». <sup>62</sup> Ignatios Antiokialainen käytti katolinen-termiä juuri täyteyden merkityksessä. Tästä syystä termiä käytettiin kuvaamaan kirkon opillista täyteyttä vastakohtana skismaattisille tai hereettisille ryhmille. Kirkon katolisuus merkitsee ennen kaikkea juuri opillista täyteyttä, eikä pelkästään maantieteellistä laajuutta. <sup>63</sup>

Samoin kuin Afanassieff myös Meyendorff liittyy katolisuuden konseptin paikalliskirkon ja universaalikirkon väliseen jännitykseen. Meyendorff erottaa katolisuudessa juuri nämä kaksi ulottuvuutta: paikallinen ja universaalinen. <sup>64</sup> Paikallisessa eukaristisessa yhteisössä, sen kokoonnuttua eukaristian viettoon, Kristuksen läsnäolo on reaalista. Tätä Meyendorff argumentoi aikaisemmin mainitulla Ignatios Antiokialaisen ajatuksella »katolinen kirkko on siellä, missä Jeesus Kristus on» (Smyr. 8:2). Siksi eukaristiaa viettävä paikalliskirkko on katolinen kirkko. Paikallinen kirkko ei ole osa, fragmentti, Kristuksen ruumista, vaan se on ruumiin täyteys. <sup>65</sup>

Vaikka Kristuksen ruumis on sakramentaalisesti täysin läsnä jokaisessa paikallisessa kirkossa, kaikkien kirkkojen universaali ykseys on kuitenkin oleellinen katolisuuden ele-

---

kovan konsiili 1917–18 päätti, että hiippakunta on määriteltävä osaksi Venäjän ortodoksista kirkkoa. *Afanassieff* 1960.

<sup>62</sup> ORTH. CONCEPT, 60–61.

<sup>63</sup> ORTH. CONCEPT, 61.

Losskyn mukaan katolisuus on kristillisen totuuden kvaliteetti. »Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus». *Lossky* 1967, 172; 1974, 176.

Florovskyn mukaan katolisuus ei ole kvalitatiivinen suure. Kirkko on katolinen, koska se on unio Kristuksessa. Florovsky kieltää Losskyn siteeraaman Vincentius Lerinumilaisen katolisuuden määritelmän riittämättömänä. *Florovsky* 1972, 39–41.

<sup>64</sup> CATH. OF CHURCH, 7–9.

Lossky ratkaisee paikallisuuden ja universaalisuuden ongelman näkemällä sen analogisena Pyhän Kolminaisuuden ykseydelle ja moneudelle. Saman ratkaisun hän tarjoaa myös kirkon yksityisen jäsenen tunnustaman uskontotuuden ja kirkon yleisen uskontotuuden väliseen jännitykseen.

<sup>65</sup> ORTH. CONCEPT, 61; CATH. OF CHURCH, 7–9; BYZ. THEO., 207–10.

mentti.<sup>66</sup> Tätä kirkkojen universaalia ykseyttä Meyendorff nimittää katolisuuden universaaliksi dimensioksi.<sup>67</sup> Tämä universaalinen katolisuus manifestoituu ja säilyy ennen kaikkea uskon ja sakramentaalisen elämän ykseydessä ja identtisyudessa. Kirkot eivät ole toisilleen suplementaarisia, sillä niillä on sama usko ja sama Kristuksen sakramentaalisen läsnäolon täyteys. Kirkkojen välinen skisma syntyy silloin, kun ne eivät tunnusta toisissaan samaa uskoa ja samaa sakramentaalista läsnäoloa.<sup>68</sup> Katolisuuden universaalia dimensiota ilmentää konsiili. Meyendorffin mukaan »korkein opillinen auktoriteetti ortodokseille on konsiili, eikä tietyn paikalliskirkon ääni, koska konsiili ilmaisee kaikkien niiden kirkkojen *konsensuksen*, joissa Kristus asuu, ja joita Pyhä Henki ohjaa.»<sup>69</sup> Meyendorff siis näkee konsiililla olevan merkitystä apostolisen uskon verifikaation kannalta. Konsiili ei vain ilmaise katolista uskoa, kuten Afanassieff ajattelee, vaan se myös tietyllä tavalla verifioi sen.

Meyendorff pitää siis paikallista katolisuutta universaalisen katolisuuden perustana. Kuitenkaan Meyendorffin eukaristinen ekklesiologia ei johda kongregationalismiin, sillä paikalliskirkkojen piispat eivät ole vastuullisia vain eukaristiselle yhteisölleen, vaan myös muille piispoille. Meyendorff viittaa Cyprianuksen ajatukseen: »*Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur*» (De cath. eccl. unitate 5).<sup>70</sup> Piispan istuin on Pietarin istuin, ja piispa on sekä

<sup>66</sup> »Since the early days of the Church history a confession of the right faith was required from a newly elected bishop, and this confession was to be accepted by the bishops of the neighboring churches gathered for his consecration. Letters of communion were to be exchanged between bishops and the major sees: these letters expressed the identity of all local churches in their common allegiance to the apostolic faith.» ORTH. CONCEPT, 61.

<sup>67</sup> CATH. OF CHURCH, 9.

<sup>68</sup> ORTH. CONCEPT, 61; SIGNIF. REF., 178.

<sup>69</sup> »The highest doctrinal authority for orthodox Christians is the council, and not the voice of a particular local church, because the council expresses a *consensus* of churches in all of which Christ dwells and which are all guided by the Holy Spirit.» ORTH. CONCEPT, 62.

<sup>70</sup> EC. COUNCIL, 263.

paikallisen että universaalisen katolisuuden henkilöitymä.<sup>71</sup>

Meyendorffin ero Afanassieffin ekklesiologian suhteen ilmenee ehkä selvimmin siinä, että Meyendorff ei torju katolisuuden universaaliala dimensiota. Meyendorff on itse, tarkastellessaan Vaticanum II:n De ecclesia konstituutiota, nimitänyt Afanassieffin ekklesiologiaa eukaristiseksi ekstremismiksi.<sup>72</sup> Meyendorff pitääkin Afanassieffin ekklesiologian vaarana ajautumista kongregationalismiin. Vaticanum I:n ja II:n vika taas on siinä, että niiden mukaan paikalliskirkko on alisteinen universaalikirkolle.<sup>73</sup> Meyendorff kritisoi myös sekä Afanassieffin että Vaticanum II:n De oecumenismo dekreetin interkommunion mallia, sillä ne edellyttävät joko jonkinasteista relativismia, tai sitten ne tekevät teologisen eron

<sup>71</sup> »Each local catholic Church is centered on the cathedra Petri occupied by its local bishop, but since there is everywhere only one catholic Church, there is also only one episcopate (episcopatus unus est). The particular function of the bishop consists both on being the pastor of his local Church and in carrying a responsibility of the universal communion of all the churches. This is the theological meaning of the episcopal conciliarity, and it is an ontologically required element in the episcopal consecration, which presupposes a gathering of all the bishops of a given province representing the one episcopate of the universal Unity.» CATH. OF CHURCH, 9.

<sup>72</sup> »True catholicity lies in the fact in an organic wholeness, wherein each aspect of the Church represents not a part but a form or aspect of this totality. Even a so-called 'Eucharistic ecclesiology' can succumb to the same temptation: that of identifying the Church with the sacramental presence to the point of forgetting what this presence implies. Thus we can see a truly paradoxical coincidence, in favor of intercommunion, between a Eucharistic 'extremism' such as that of father Afanasiev, who otherwise represents one of the most interesting modern attempts to restore the primitive notion of the Church, and the ecumenism of Vatican II, based as it is on the principle, diametrically opposed to Afanasiev, of a universal Church exercising its 'right to all that is authentically Christian wherever it may be found. In each case, but for the opposite reasons, sacramental communion is separated from communion in the Truth.» VAT. II, 30.

Afanassieff liittää ekklesiologian pneumatologiaan, kun taas Meyendorff tarkastelee kirkkoa etupäässä kristologiasta käsin.

<sup>73</sup> VAT. II, 33.

Afanassieff kieltää apostolisen ja episkopaalisen kollegion olemassaolon historialliselta ja teologiselta pohjalta. Ekklesiologian kannalta tarkasteltuna apostolinen sukkessio hänen mukaansa sulkee pois kollegion. Koko kollegiaalisuuden ajatus perustuu universaaliseseen ekklesiologiaan.

Kristuksen sakramentaalisen läsnäolon ja hänen ainutlaatuisen totuuden ilmoituksensa välillä.<sup>74</sup> »Kirkon katolisuus edellyttää, että jokainen 'elämän' ja 'totuuden' välinen jako on myös eron tekemistä Kristuksessa; kristillinen ykseys on siksi olennaisesti elävää yhteyttä Hänessä ja Hänen kanssaan, ja juuri tätä ortodoksia korostaa kieltäytyessään erottamasta totuutta sakramenteista.»<sup>75</sup> Tässä yhteydessä Meyendorff ei siis tee kirkon sisäisyyden ja ulkonaisuuden välillä jyrkkää eroa.

Hilaire Marot on arvioinut, että Meyendorff on onnistunut luomaan alustavan synteetin universaalisen ja eukaristisen ekklesiologian välille.<sup>76</sup> Meyendorffin synteesi perustuu siihen, että hän johtaa sekä paikallisen että universaalisen katolisuuden eukaristisen ekklesiologian perusratkaisusta. Paikallinen katolisuus perustuu eukaristiaan, ja universaalinen

<sup>74</sup> VAT. II, 28.

»While admitting wherever possible a practical collaboration with other Churches, Orthodox ecumenism will always give the first place to the problems of faith, since it is faith alone which ultimately brings about true unity. Catholic ecumenism, on the contrary, especially in its relations with Orthodox, will tend (consciously or unconsciously) to minimize doctrinal problems, with the one exception of Roman primacy, which is the necessary sign of belonging to the Church.»

Afanassieffin mukaan, huolimatta separaatiosta, kirkon realiteetti säilyy eukaristiassa. Siksi ei ole kysymys skismasta, vaan kahden paikallisen kirkon välisen yhteyden katkeamisesta. Tämän yhteyden palauttaminen ei välttämättä edellytä opillisten erojen poistamista, vaikka ne ovatkin tärkeitä. *Afanassieff* 1963.

Afanassieffin näkemystä on kritisoinut voimakkaasti mm. *Trembelas* 1964.

<sup>75</sup> »The catholicity of the Church implies that every division between 'life' and 'truth' is also a division of Christ: Christian unity is therefore essentially a living unity in Him and with Him, and it is precisely this fact that Orthodoxy expresses when it refuses to separate truth from the Sacraments.» VAT. II, 29.

<sup>76</sup> »He concludes, moreover, with the hope that the Constitution will in time lead to many unforeseen developments and 'create a real counterbalance to papal supremacy'. All this, he asserts, 'can perhaps give some practical meaning to what today seems a trifle out of context'. This, I feel, is of no little importance. Meyendorff has made a significant initial contribution toward the solution of a crucial problem, the synthesis of 'universal' and 'eucharistic' ecclesiology that is often too much resisted by theologians. His ideas are an invitation to serious reflection.» *Marot* 1966, 149–50.

katolisuus piispuuteen, jonka paikallisen kirkon eukaristia konstituoii.

Kirkon apostolisuus on Meyendorffille suplementaarinen kirkon toisiin tuntomerkkeihin nähden. Myös apostolisuuden hän pyrkii jäsentämään eukaristisen ekklesiologian kokonaiskonseptioon.<sup>77</sup> Apostolisuus merkitsee kirkon stabiili- teettä ja jatkuvuutta. Apostolisuus on kirkon ensimmäisen merkin ehto, mutta ei sisältö.<sup>78</sup> Kristillinen usko perustuu Kristuksen kuoleman ja ylösnousemuksen historiallisuuteen. Tämä pelastushistoria tunnetaan apostolisen todistuksen kautta. Apostolinen virka perustui toisaalta tähän historialli- sesta Jeesuksesta kertovaan todistukseen. Tästä syystä tämä virka oli ainutkertainen.<sup>79</sup> Kirkolla ei ole muuta ilmoitusta kuin historiallisesta Jeesuksesta kertova. Ollakseen Kristuk- sen kirkko, sen tulee olla apostolinen.<sup>80</sup> Meyendorffin teolo- giassa jää siis avoimeksi historiallisesta Jeesuksesta kertovan ilmoituksen ja toisaalta välittömän jumalakokemuksen suh- de. Myös jälkimmäistä Meyendorff pitää aitona kokemukse- na. Hän tarkastelee sitä kuitenkin ekklesiologiasta erillään, eikä tuo tätä jännitystä näkyviin kirkko-opillisissa tarkaste- luissaan.

Meyendorff erottaa toisistaan Pyhän Tradition ja traditi-

<sup>77</sup> »By its very nature, however, the Church is a new form of divine presence among men: the sacramental form established by Christ Himself. What the Apostles did before leaving this world was to establish, wherever they preached, communities of Christians united by the bond of the Eucharistic meal.» ORTH. CONCEPT, 62.

<sup>78</sup> »On earth, in the midst of the inevitably instability and pluralism, where not only God but also Satan is claiming the allegiance of man, the Church does not maintain stability and continuity, which are best expressed in the forth notae ecclesiae: her apostolicity, i.e. her connection with and dependence upon the 'Witnesses of the Resurrection\*' and the Christ-selected heralds of the original Christian Gospel. However, formal apostolicity is only a condition for unity in Christ, not its very content. The content is 'life in Christ', a communion with God.» CONF. CHRIST, 157.

<sup>79</sup> Apostolinen todistus koostuu Meyendorffin mukaan apostolisista kirjoituksista, joille UT perustuu, sekä apostolien suulliselle opetukselle, jonka kirkon traditio on säilyttänyt. ORTH. CONCEPT, 62.

<sup>80</sup> ORTH. CONCEPT, 62.

ot.<sup>81</sup> Edellistä ei voida määritellä staattisesti ja absoluuttisesti, vaan se ilmaistaan kussakin historiallisessa tilanteessa uudestaan.<sup>82</sup> Traditiot ovat paikallisia kirkollisia käytäntöjä, joita voidaan arvioida Traditiosta käsin.<sup>83</sup> Meyendorff tekee siis eron myös Pyhän Tradition todellisen sisällön ja sen ilmaisun välillä.<sup>84</sup> Apostolinen totuus ei ole vain apostolien sanojen toistamista, vaan Jumalan elävän sanan saarnaamista. Uusien dogmaattisten määritelmien tarve syntyy silloin, kun totuuden julistukseen yritetään sekoittaa individualistisia heresioita. Meyendorff käsittää dogmaattisen kehityksen ennen kaikkea negatiiviseksi rajankäynniksi uusia heresioita vastaan.<sup>85</sup>

Kirkko kokonaisuudessaan on apostolista traditiota suojeleva organismi.<sup>86</sup> Meyendorff pitää tätä oleellisena erona ortodoksisen ekklesiologian ja läntisten ekklesiologioiden

<sup>81</sup> TRAD. & TRADS., 123.

<sup>82</sup> »... the one Apostolic Truth can and even must normally be expressed in various ways. Tradition is a living reality, which cannot be petrified into the forms of a particular culture since all human forms, or cultures, are by nature mortal. To disengage Holy Tradition from human traditions which tend to monopolize it is the necessary condition of its preservation.» TRAD. & TRADS., 124.

<sup>83</sup> »Faith alone, according to Photius, is thus the criterion for judging practices of the local Church: nothing else can be opposed to their legitimate variety.» TRAD. & TRADS., 123.

<sup>84</sup> »The Church must convey to us the same apostolic faith, but she has to use new channels of communication and a new language, which can be understood by us, without, however, renouncing the eternal truths of Tradition and the Faith. A distinction is, therefore, to be made between Holy Tradition, in its very essence, and various human traditions which may have served the Church in the past, which may even be very useful in the presents, as a cultural heritage, but which are not in themselves a part of Orthodoxy.» TRAD. & TRADS., 118–19.

<sup>85</sup> ORTH. CONCEPT, 67.

<sup>86</sup> »The Holy Spirit abides in the whole body of the Church and restores the Apostolic Tradition after every temporal human failure... nothing in the Church is individual, and everything is done in common; nothing is purely natural and human, but everything is sacramental. This is why doctrinal issues are settled in accordance with the common mind of the Church and are sealed by the sacramental magisterium of the bishops, who generally meet in councils to rule on important questions. Seven councils are accepted as having a final, ecumenical, binding importance, but other equally important points of faith were

välillä, joissa joko paavillinen infallibilateetti tai sola scriptura periaate on totuuden kriteerio.<sup>87</sup> Apostolinen totuus on aina läsnä eksplisiittisesti tai implisiittisesti kirkon tajunnassa. Sen opillinen määrittely on vain vastamyrkky heresiaan, ei mikään päämäärä itsessään.<sup>88</sup> Apostolinen totuus voidaan tuntea vain elämällä siinä.<sup>89</sup>

Apostolisella suksessiolla Meyendorff tarkoittaa juuri apostolista traditiota. Tämä apostolien tosi keerygma säilyy saman episkopaalisen viran jatkuvuudessa kussakin eukaristisessa yhteisössä. Meyendorff kieltää, että apostolisessa suksessiossa olisi kysymys henkilöltä toiselle siirtyvästä yksilöllisestä ominaisuudesta. Episkopaatti toimii aina tietystä yhteisössä ja ilmaisee tuon yhteisön luonnetta. Eukaristinen yhteisö on puolestaan Jumalan läsnäolon paikka, jossa viime kädessä Pyhä Henki takaa apostolisen tradition jatkuvuuden.<sup>90</sup>

Vaikka Meyendorff liittää apostolisuuden episkopaattiin, hän kieltää, että apostolin virka olisi periytynyt piispoille. Apostolit nimittivät presbyteerit ja piispat perustamiinsa eukaristisiin yhteisöihin. Apostolit eivät itse yleensä hoitaneet

---

settled by lesser councils and are also universally accepted; and other truths again, which were never contested, are held as self-evident by the Tradition of the Church, without any formal definition.» ORTH. CONCEPT, 65.

Tämä korostus on ollut esillä selvimmin venäläisessä ekklesiologiassa.

<sup>87</sup> ORTH. CONCEPT, 65.

<sup>88</sup> HIST. RELA., 81.

<sup>89</sup> HIST. RELA., 85–86.

»And this is not emotionalism or subjectivism or mysticism because the locus of the personal experience is the communion of the saints, constituting the Church and implying openness, love and self-denial in the framework of a sacramental-hierarchical structure, and not only intellectual knowledge. To the question 'How do I know?' there is no other Christian answer than 'Come and see!'.»

Sama ajatus esiintyy Homjakovilla, Florovskyllä ja Afanassieffilla.

<sup>90</sup> HIST. RELA., 77–78.

Ortodoksisessa teologiassa apostolinen suksessio käsitetään yleensä henkilökohtaisena karismana, jonka piispa saa konsekraatiossa Pyhäältä Hengeltä. Esim. Ware 1973, 253. Ortodoksinen teologia pitää toisaalta mahdollisena myös tämän karisman menettämistä. Ks. Johannes 1976, 105.

sakramentaalisia virkoja paikallisessa kirkossa. Piispan virka on oleellisesti eri kuin apostolin virka, koska piispan virka on paikallinen ja sakramentaalinen, kun taas apostolin virka oli universaalinen. Piispat kuitenkin ylläpitävät apostolista sanomaa.<sup>91</sup>

Meyendorff pitää apostolisuutta ennen kaikkea siis universaalikirkon tuntomerkinä, kun taas katolisuus on erikoisesti paikalliskirkon entiteetti.<sup>92</sup> Tämä apostolisuuden tulkinta tarjoaa Meyendorffille välineen roomalaiskatolisen virka-teologian torjumiseen. Hän huomauttaa, että Vaticanum II:n De ecclesia-konstitutiosta episkopaatin alkuperä määritellään eksplisiittisesti ja eksklusiivisesti apostolisen sukse-sion opilla. Meyendorff pitää kuitenkin apostolista sukse-siota yhteisöllisen ja sakramentaalisen ekklesiologian oleelli-sena osana eri mielessä kuin Vaticanum II.<sup>93</sup>

## Meyendorffin eukaristinen ekklesiologia ja kirkon struktuurit

Meyendorffin kirkko-opissa on selvä jako kirkon varsinaisen olemuksen ja kirkon struktuurien välillä. Tämä jako on luonteenomainen eukaristiselle ekklesiologialle yleisemmin. Meyendorff ei pidä kirkon struktuureja merkityksettö-minä, kuten Afanassieff, vaan on päinvastoin kiinnittänyt niihin suurta huomiota. Seuraavassa pyritään osoittamaan, että Meyendorff johtaa kirkon struktuurit juuri eukaristiasta käsin. Kirkon struktuurien yhteydessä hän ei käy keskuste-

<sup>91</sup> ORTH. CONCEPT, 63.

<sup>92</sup> Meyendorff ei kuitenkaan ole tässä suhteessa täysin johdonmukainen. Toisaalta apostolisuus on paikalliskirkon uskon täyteydessä, mutta silti Meyendorff liittää apostolisuuden ennen kaikkea universaalikirkkoon. Tämä johtuu siitä, että Meyendorffin on vaikeaa lopulta täsmällisesti määritellä universaalikirkon ja paikalliskirkon välistä suhdetta.

<sup>93</sup> VAT. II, 31–32.



lua vain ei-ortodoksisten teologiensa kanssa, vaan myös ortodoksian sisäisten suuntausten kanssa.

Kirkon historian varhaisen historian ratkaiseva hetki oli uusien kristillisten yhteisöjen perustaminen Jerusalemin äitikirkon ulkopuolelle. Jerusalemin kirkolla oli aluksi erikois-asema: se oli ainoa kirkko, taivaallisen Jerusalemin antisipaatio. Paavalin pakanakirkko oli vain metsäöljypuu, joka oli oksastettu oikeaan öljypuuhun (Rm 11:17).<sup>94</sup> Jerusalemin kirkon erikoisasema perustui kahdentoista apostolin kollegioon, joka johti Jerusalemin kirkkoa Pietari kollegion johtajana. Kun Pietari jätti Jerusalemin, Jaakob valittiin hänen tilalleen, mutta Jaakob ei kuulunut apostolikollegioon.<sup>95</sup> Kun Jerusalemin apostolikonssiili (Apt 15) tunnusti evankeliumin universaalisen luonteen, tämä tunnustaminen merkitsi samalla kirkon struktuurien muuttumista.<sup>96</sup> Jerusalemin kirkko ei enää ollut ainoa tosi kirkko, koska sama eukaristinen ate-

<sup>94</sup> EC. COUNCIL, 260.

»Governed by the twelve Apostles, the original Judaeo-Christian community was an anticipation of heavenly Jerusalem, the holy city that will descend from heaven and concerning which the seer of the Apocalypse says: 'The city wall, too, had twelve foundation stones: and these too bore names, those of the Lam's twelve Apostles'.» ORTH. CH., 8.

<sup>95</sup> »Peter after his arrest and miraculous escape, 'left them and went elsewhere' (Acts XII, 17). He will retain his personal authority as 'First Apostle', but this authority will not be regarded as absolute, since he will be directly contradicted by Paul (Gal. II). Moreover, at Jerusalem the first place will henceforth be assumed by James, the brother of the Lord (Acts XV), who was not a member of the college of the Twelve. The part played by Peter in the foundation of the Church will be perpetuated – as we shall see later on – by the episcopal office.» ORTH. CH., 9.

Roomalaiskatoliset teologit yleensä kiistävät, että Pietari olisi luovuttanut kirkon johdon Jaakobille. Ks. esim. *Schmaus* 1977, 1245; *Aarts* 1973, 38.

<sup>96</sup> EC. COUNCIL, 261.

*Afanassieff* 1973, 87–89 korostaa, että Paavali ei ollut riippuvainen Jerusalemin kirkosta. Myöskään Pietarin suhde Jerusalemin kirkkoon hänen lähtönsä jälkeen ei ollut alistainen. *Afanassieff* torjuu myös *Cullmannin* väitteen, että Pietari olisi lähtönsä jälkeen ollut riippuvainen Jaakobista. *Afanassieff* myöntää, että Jerusalemin kirkolla oli erityinen asema Jaakobin kuolemaan saakka, mutta asema perustui uskon todistukseen, eikä hierarkkiseen valtaan muihin kirkkoihin nähden. Näin *Afanassieff* torjuu *Cassiknin* 1955 hypoteesin Jerusalemin kirkon hierarkkisesta johtoasemasta.

ria, joka tekee kirkon kirkoksi, vietettiin uusissa eukaristisisa yhteisöissä. Jokainen kirkko oli *caput et corpus*, pää ja ruumis.<sup>97</sup>

Eukaristia edellyttää Meyendorffin mukaan presidentin (*proistamenos*). Ensimmäisessä eukaristiassa Kristus johti eukaristian viettoa. Jerusalemin kirkossa Pietari täytti Kristuksen paikan, ja Pietarin tilalle tuli myöhemmin Jaakob. Jaakobin asema oli nimenomaan sakramentaalinen. Muissa kirkoissa eukaristian presidentteinä toimivat paikallisesti valitut piispat.<sup>98</sup> Meyendorff pitää siis piispaa suoranaisesti Pietarin ja Jaakobin seuraajana, ja välillisesti myös Kristuksen seuraajana, eikä tee kiirastorstain aterian ja eukaristian välillä niin selvää eroa kuin Afanassieff.

Pietarin asema perustui Pietarin Kristukselta saamaan lupaukseen: »Sinä olet Pietari, ja tälle kalliolle minä rakennan kirkkoni» (Mt 16:18). Tämä logion säilyi nimenomaan Matteuksen evankeliumissa, koska se oli Jerusalemin kirkon evankeliumi. Jerusalemin kirkossa Pietari johti eukaristiaa ja oli kirkon puhemies. Kun sama kirkko perustettiin myöhemmin muuallekin, myös muut eukarististen yhteisöjen johtajat perivät Pietarille annetun lupauksen.<sup>99</sup>

Meyendorffin mukaan Apostolien teot ja Paavalin kirjeet näyttävät edellyttävän, että varhaisimpien kirkkojen hallinnossa vallitsi tietty kollegiaalisuus. Niissä puhutaan monikossa: episkopoi, presbyteroi, *proistameno*i. Kuitenkin jo ensimmäisen vuosisadan lopussa kunkin kirkon johdossa oli vain yksi piispa. Meyendorff ei pidä tätä »monarkkista» piis-

<sup>97</sup> EC. COUNCIL, 261.

<sup>98</sup> ORTH. CH., 9, 13.

Meyendorffin mukaan myös apostoli Johannesella oli huomattava asema Jerusalemin kirkossa. Meyendorff sanoo, että on mahdollista, että monarkkinen episkopaatti perustuu myös johanneslaiseen traditioon, sillä Johannes korosti evankeliumin sakramentaalista luonnetta. ORTH. CH., 11.

<sup>99</sup> EC. COUNCIL, 262.

Tämä Meyendorffin näkemys on yleinen ortodoksisessa teologiassa, ja sen juuret juontavat ilmeisesti jo Rooman ja Aleksandrian väliseen primaattikiistaan. Vrt. Khalkedonin 28. kanoni sekä Origeneen eksegeesi Mt 16:18.

puutta minkään vallankumouksen tuloksena, vaan seurauksena nimenomaan kirkon sakramentaalisesta luonteesta.<sup>100</sup>

Myöhemmin erityisesti Kyprianus edusti näkemystä, että jokainen piispa paikallisen kirkkonsa johtajana on Pietarin seuraaja. Meyendorff korostaa tätä Kyprianuksen näkemystä torjuakseen ajatuksen, että Pietarin suksessio rajoittuu Rooman piispaan. Meyendorff vetoaa Kyprianuksen sanoihin »Deus unus est et Christus unus est et una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata» (Ep 43, 5, 2). Tällainen piispanviran ymmärtäminen johtuu Meyendorffin mukaan juuri eukaristisesta ekklesiologiasta.<sup>101</sup>

Meyendorffin mukaan Kyprianus ei ollut ainoa eukaristisen ekklesiologian edustaja kirkkoisien joukossa, vaan sama kirkkokonseptio esiintyy kaikilla tärkeillä isillä. Kirkkoisät eivät kuitenkaan kehittäneet kirkko-oppiaan systemaattisesti. Gregorios Nyssalaisella esiintyy ajatus Pietarin suksessiosta avaintenvallassa, ja Pseudo-Dionysioksella Pietari on hierarkkisen järjestyksen prototyyppi.<sup>102</sup> Patrhistisen ja bysanttilaisen kirjallisuuden mukaan Pietari on kaikkien piispojen esikuva, ja kaikkien piispojen istuin on cathedra Petri.<sup>103</sup> Bysanttilaiset teologit vetosivat tähän kaikille piispoille kuuluvaan Pietarin suksessioon vastustaessaan Rooman primaattivaatimuksia.<sup>104</sup>

Kolmannella vuosisadalla aluksi Vähässä-Aasiassa, ja myöhemmin muuallakin, kaupunkien piispat lähettivät presbyteerejä hoitamaan eukaristista virkaa uusissa yhteisöissä,

<sup>100</sup> ORTH. CH., 14–15.

Tässä Meyendorff vetoaa Ignatios Antiokialaisen kirjoituksiin: Magn VI, I ja Trall III, I.

<sup>101</sup> EC. COUNCIL, 262; ORTH. CH., 28.

*Afanassieff* 1973 torjuu Cyprianuksen ekklesiologian, koska käytännössä ajatus »Episcopatus unus est» johtaa universaaliseen primaattiin. *Afanassieff* yhtyy kyllä ajatukseen, että jokainen piispa on Pietarin seuraaja, mutta hän ei myönnä yhden universaalisen episkopaatin olemassaoloa.

<sup>102</sup> EC. COUNCIL, 263.

<sup>103</sup> ORTH. CONCEPT, 64.

<sup>104</sup> EC. COUNCIL, 263.

sekä ottivat vanhoilta »maalaispiispoilta» (chorepiskopoi) pois piispanoikeudet, ja saattoivat heidät seurakuntapapin asemaan. Tämä kehitys ei Meyendorffin mielestä muuttanut piispojen sakramentaalista asemaa, mutta kylläkin heidän yhteisöjensä keskinäistä hierarkiaa.<sup>105</sup> Meyendorff ei siis näe, että tämä muutos olisi vaikuttanut itse piispan virkaan.

Aikaisemmin on todettu, että Meyendorff ei pidä piispanvirkaa apostolinviran suoranaisena jatkona. Apostolinvirka oli missionaarinen ja universaalinen, kun taas piispanvirka on sakramentaalinen, pastoraalinen ja paikallinen.<sup>106</sup> Apostolinviran ainutkertaisuutta osoittaa, että Juudaksen, luopion, tilalle valittiin sijainen, mutta kun Herodes murhautti Jaakobin, hänen tilalleen ei valittu ketään. Apostolien kuollessa apostolaatti vähitellen lakkasi. Piispat eivät olleet yksilöllisten apostolien seuraajia, vaan heidän virkansa perustui paikalliskirkon sakramentaaliseen identtisyys-teen Jerusalemin kirkon kanssa.<sup>107</sup> Pietarin seuraajana piispa on ennen kaikkea Kristuksen esikuva eukaristisessa mysteerissä.<sup>108</sup> Varhaisessa kristillisessä kirjallisuudessa piispa saikin Kristukselle kuuluneita epiteettejä.<sup>109</sup> Meyendorff viittaa myös Ignatiok-

<sup>105</sup> ECCL. ORG., 5.

<sup>106</sup> ECCL. ORG., 3; DEF. OR SEARCH, 167; ORTH. & CATH., 4.

Meyendorff korostaa piispanviran paikallisuutta; koska eukaristiaa voidaan viettää vain paikallisesti. UN. CHURCH, 176; CATH. OF CHURCH, 9. Meyendorff on täten korostanut Nikaian kirkolliskokouksen 8. kanonin periaatetta, että kussakin paikassa tulee olla vain yksi piispa. ONE BISHOP. On mielenkiintoista, että esimerkiksi Malinovskin dogmatiikka pitää piispanvirkaa apostolinviran jatkona. *Malinovski* 1921, 679–681.

<sup>107</sup> HIST. RELA., 77.

<sup>108</sup> BYZ. THEOL., 209.

»He is not only a 'symbol' of Christ. Through him the presence of the Body is real in the community.» ECCL. ORG., 3.

<sup>109</sup> »Within his Church the Bishop is therefore the High-Priest, the Teacher and the Shepherd. These three functions are based on the fact that the only High-Priest, the only Teacher and the only Shepherd of Christians is Christ himself and that the Church is really His Body. To be head of the Body is not a human ministry, but the ministry of Christ, although within the Church, the ministries of Christ are accomplished by men, receiving the gifts of the Spirit.» ECCL. ORG., 3.

sen ajatukseen piispasta Jumalan sijaisena.<sup>110</sup>

Meyendorff muistuttaa alkuperäisestä käytännöstä, että jokaisessa eukaristisessa yhteisössä oli piispa, jonka tuo yhteisö oli valinnut ja naapuriyhteisöjen piispat olivat konsekroineet.<sup>111</sup> Piispa ei siksi hallinnut kirkkoa ulkoapäin, vaan sisältä. Apostolinen suksessio ei kuulunut piispalle yksilönä, vaan hän sai sen kirkolta, jotta hän representoisi tämän suksession omassa yhteisössään.<sup>112</sup> Meyendorff pitää apostolista suksessiota siis kollektiivisena ja ennen kaikkea apostolisen uskon ja opin jatkumisena paikallisessa kirkossa. Samoin kuin Pietarista tuli kirkon perusta, koska hän tunnusti oikeaa uskoa, samoin piispojen virka perustuu oikean uskon julistamiseen.<sup>113</sup> Meyendorff siis perustelee piispuuden eukaristian toimittamisen lisäksi myös oikean apostolisen uskon tunnustamisella. Piispan totuuden karisma ei ole persoonallista infallibiliateettia, vaan hereettinen piispa menettää asemansa kirkossa, koska hän ei ole enää Kristuksen puhe mies.<sup>114</sup> Meyendorff ei siis pidä piispan apostolista suksessiota tässä merkityksessä character indelebiksenä, vaan pikemminkin kirkollisena funktiona.

Piispan tehtävä on siis Meyendorffin mukaan istua siinä missä Kristus istui ja opettaa sitä, mitä Kristus opetti. Piispan virka liittyy niin oleellisesti Meyendorffin eukaristisen ekklesiologian perusratkaisuun, että hänen mukaansa kirkkoa ei ole olemassa ilman piispaa, eikä piispaa ilman kirkkoa.<sup>115</sup> Tästä syystä hän ei hyväksy titulaaripiispuutta.<sup>116</sup>

<sup>110</sup> »St Ignatius' doctrine of the episcopate is well known: 'he takes the place of God by presiding over the community', while the presbyters around him represent the apostles. The Lord's Supper is thus fully reproduced in each Christian community. The bishop's authority is exercised within the assembly and according to his place in the assembly: his place is that of God, and no place is higher.» ORTH. & CATH., 6.

<sup>111</sup> ECCL. ORG., 3.

<sup>112</sup> ECCL. ORG., 3.

<sup>113</sup> ORTH. & CATH., 10.

<sup>114</sup> ECCL. ORG., 4.

<sup>115</sup> ONE BISHOP, 60.

<sup>116</sup> »But what then about so many of our 'titular' bishops? How can they be

Piispa harjoittaa virkaansa vain omassa yhteisössään, joka on valinnut hänet.<sup>117</sup> Piispan siirtyminen yhdeltä piispanistuiltelta toiselle on ymärrettävä samoin kuin avioero: se on epänormaali. Meyendorff huomauttaa, että kanoninen laki kieltää neljännen avioliiton, ja sen analogiana sama piispa voi toimia vain kolmessa hiippakunnassa.<sup>118</sup>

Kirkon konsiliaarisuus perustuu Meyendorffin ajattelussa eukaristisen ekklesiologian perusratkaisuun, ja siitä seuraavaan paikalliskirkkojen identiteettiin sekä piispanviran ykseyteen. Siksi kukin piispa on sekä oman paikallisen kirkkonsa pastori että piispojen konsiilin jäsen.<sup>119</sup> Jo vanhin traditio edellyttää konsiliaarisuutta piispan konsekroinnissa.<sup>120</sup> Konsiilien tarve tuli käytännössä ilmeiseksi myös opillisten erimielisyyksien vuoksi. Meyendorffin mukaan Ireneuksen ajattelussa apostolinen suksessio merkitsi sekä »konsensusta ajassa» että »konsensusta avaruudessa» (Traditionem in toto mundo manifestatam in omni ecclesia, Adv. haer. III, 3,1).<sup>121</sup>

Paikallinen konsiliaarisuus oli konsiliaarisuuden ensimmäinen muoto.<sup>122</sup> Tällainen konsiilikäytäntö yleistyi kolmannella vuosisadalla, ja Nikean konsiili 325 vahvisti käytännön: provinsiaalinen piispojen konsiili tuli kutsua koolle

---

spokesmen for the 'catholic' Church if their episcopate is devoid of concrete pastoral responsibility for clergy and laity in the given place? How can we Orthodox Christians defend the episcopate as belonging to the very esse of the Church (as we always do at ecumenical gatherings) when the episcopate has often become a simply 'dignity' bestowed upon individuals for the sake of prestige? What is the authority of synods and councils composed of 'titular bishops?» CATH. OF CHURCH, 9.

<sup>117</sup> ORTH. CONCEPT, 63.

Meyendorff edellyttää, että eukaristinen yhteisö itse valitsee piispansa, vaikakakaan hän ei kuvaa miten vaalin tulisi tapahtua.

<sup>118</sup> SACR. WORD, 434; Avioliitosta ks. MARR., 32–34, 42–47, 94–96.

<sup>119</sup> CATH. OF CHURCH, 9; EC. COUNCIL, 263.

<sup>120</sup> ECCL. ORG., 8; HIST. RELA., 79; CATH. OF CHURCH, 9; EC COUNCIL, 263.

<sup>121</sup> EC. COUNCIL, 263.

<sup>122</sup> ECCL. ORG., 8; HIST. RELA., 79; EC. COUNCIL, 264.

kahdesti vuodessa (4. ja 5. kanoni).<sup>123</sup> Kun tämä säännöllinen episkopaalinen konsiliaarisuus oli »institutionalisoitu», se saatettiin käsittää paikallisten kirkkojen ja yksilöllisten piispojen yläpuoliseksi auktoriteetiksi. Myös yhteiskunnan sekulaarit käytännöt vaikuttivat konsiilikäytäntöön. Mm. enemmistösääntö hyväksyttiin Nikeassa (6. kanoni). Nämä juridiset proseduurit vaikuttivat kuitenkin ennen kaikkea kirkkokuria ja järjestystä koskeviin kysymyksiin. Uskoa koskevissa kysymyksissä karismaattinen konsensus pysyi kriteeriona.<sup>124</sup> Karismaattiseen konsensukseen vetoaminen johtui Meyendorffin mukaan ajatuksesta, että Henki ohjaa kirkkoa. Tästä syystä konsensuksen vastustamisesta oli seurauksena ekskommunikointi.<sup>125</sup> Konsiilia pidettiin raamatullisen »todistuksen» kategoriaan kuuluvana, ja yksimielisyyttä pidettiin Jumalan tahdon merkinä.<sup>126</sup> Konsiliaarinen

<sup>123</sup> EC. COUNCIL, 264.

<sup>124</sup> EC. COUNCIL, 264.

*Florovsky 1972, 97* kieltää konsiilien periaatteellisen auktoriteetin. Konsiili on representaatio, ja siksi vanhassa kirkossa ei vedottu konsiliaariseen auktoriteettiin yleensä, vaan tiettyjen konsiilien uskoon ja todistukseen.

*Johannes 1976, 23–26* torjuu konsiilien kanonien jaon uskoa koskeviin dogmaattisiin päätöksiin ja muihin päätöksiin. Johanneksen kritiikki kohdistuu tässä *Karmirisin* dogmatiikan I voluumiin. Johanneksen mukaan kanonistit näkivät Pyhän Hengen vaikuttavan myös käytännön kysymyksiin. »Kanoni» merkitsee Johanneksen mukaan sääntöä tai lakia, joka on kirkollisesti hyväksytty ja saatettu voimaan. Kanonien jaon torjuminen merkitsee, että Johannes ei näe kanonien karismaattista ja juridista luonnetta vastakohtina. Johannes ei kuitenkaan käsitä kanoneja legalistisesti.

<sup>125</sup> HIST. RELA., 80.

Myös *Johannes 1976, 31–32* korostaa uskon ykseyden periaatetta. »Synodikkojen ajatus pääkysymyksestä on siis selvä: kerran toisensa jälkeen painotetaan, että 'uutuuksien' keksijät on heitettävä ulos kirkosta... Kirkolliskokousten relativismia ja muita samantapaisia ilmiöitä koskevien periaatteiden mukaan se, mikä on oikeasta opista poikkeavaa jossakin, ei missään nimessä voi olla ortodoksista toisessa kirkon osassa.»

<sup>126</sup> HIST. RELA., 79.

»Nothing in the Church is individual, and everything is done in common; nothing is purely natural and human, but everything is sacramental. This is why doctrinal issues are settled in accordance with the common mind of the Church and are sealed by the sacramental magisterium of the bishops, who generally meet in councils to rule on important questions.» ORTH. CONCEPT, 65.

konsensus ei kuitenkaan vielä yksin taannut konsiilin ortodoksisuutta. Vasta koko kirkon reseptio oli tästä merkinä. Reseptio ei kuitenkaan merkinnyt, että maallikkodemokratia olisi täydentänyt konsiilin arvovaltaa. Meyendorffin mukaan reseptiotakaan ei tule tulkita legalistisesti, vaan konsiilin luonteen mukaan pneumatologisesti.<sup>127</sup>

Toinen konsiliaarisuuden muoto on ekumeeninen.<sup>128</sup> Yhtään ekumeenista konsiilia ei pidetty ennen Rooman keisarikunnan kristianisaatiota. Tämä ei kuitenkaan merkitse, etteikö episkopaatin universaalia konsensusta olisi ollut ennen Nikean konsiilia.<sup>129</sup> Ekumeeniset kirkolliskokoukset kuuluivat nimenomaan Rooman keisarikunnan ja kirkon välisten suhteiden järjestelyyn. Valtio painosti kirkkoa ilmaisemaan itseään legalistisin termein, jotta kirkollinen järjestys voitiin ilmaista Pax Romanan termein.<sup>130</sup> Ekumeeninen tarkoitti Rooman keisarikunnan kristillistä instituutiota.<sup>131</sup> Termi »ekumeeninen» onkin Meyendorffin mukaan ymmärrettävä varhaiskristillisessä ja keskiaikaisessa kontekstissa kirkon ja keisarikunnan välisestä »simfoniasta» käsin.<sup>132</sup> Tässä merkityksessä termillä ei ole vastinetta nykyajassa, koska vastaava kirkon ja valtion välinen simfonia puuttuu, eikä myös-

<sup>127</sup> Ortodoksisessa ekklesiologiassa on konsiilien auktoriteetin alkuperästä kaksi erilaista näkemystä. Lähinnä kreikkalainen teologia on selittänyt, että yleisellä kirkolliskokouksella kirkon korkeimpana elimenä on itsenäinen auktoriteetti. Venäläinen sobornost-teoria on varsinkin Homjakovin jälkeen selittänyt, että jälkepäin tapahtuva hyväksyminen on antanut yleisille kirkolliskokouksille niiden arvovalan. Ks. *Pirinen* 1967, 161–62.

Meyendorffin ekklesiologiassa nämä linjat näyttävät tulevan lähelle toisiaan.

<sup>128</sup> ORTH. CH., 31–38; CATH. OF CHURCH, 9; EC. COUNCIL, 264.

<sup>129</sup> SACR. WORD, 396; HIST. RELA., 80.

<sup>130</sup> »On the purely historical level it seems evident that councils were rather a political institution of the Byzantine theocratic state than a necessary function of the Church.» SACR. WORD, 397.

<sup>131</sup> SACR. WORD, 397.

Myös *Florovsky* 1972, 95–96 pitää Nikean jälkeisiä ekumeenisia konsiileja »keisarikunnan konsiileina». Niiden opillinen auktoriteetti ei perustunut niiden kanoniseen pätevyyteen, vaan niiden karismaattiseen luonteeseen.

<sup>132</sup> EC. COUNCIL, 266.

Kirkon ja imperiumin välisestä simfoniasta ks. esim. *Benz* 1970, 189–194.



kään ole keisaria, joka kutsuisi ekumeenisen konsiilin koolle.<sup>133</sup>

Toinen Meyendorffin tekemä negatiivinen rajausta koskee ekumeenisten konsiilien edustavuutta. Missään konsiilissa ei ole ollut kaikkien piispojen edustusta. Konsiilien auktoriteetti ei kuitenkaan perustu tähän edustavuuteen, vaan siihen, että se toi julki jo olemassaolevan episkopaalisen ja kirkollisen konsensuksen. Tästä syystä Meyendorff myös torjuu ajatuksen, että ensimmäisen vuosituhannen konsiilit olisivat olleet »unionikonsiileja», jotka olisivat edustaneet erillisiä kirkkoja. Konsiili on mahdollinen vain, jos kirkoilla jo ennakolta on opillinen ykseys ja eukaristinen kommuunio keskenään.<sup>134</sup> Meyendorff ei tästä syystä pidä »unionikonsiilin» ajatusta ekklesiologisesti oikeutettuna. Eukaristista ykseyttä ei koskaan voi olla kirkon ulkopuolella. Eukaristista ykseyttä ei voi myöskään olla ilman yhteistä sitoutumista yhteen oikeaan apostoliseen uskoon.<sup>135</sup>

Meyendorff ei kiellä ekumeenisten konsiilien merkitystä, mutta toteaa, että niiden merkitys ei ole niiden ulkonaisessa ekumeenisuudessa, vaan siinä, että ne julistavat totuutta Pyhässä Hengessä. Kaikki muodollisesti ekumeeniset konsiilit eivät ole olleet välttämättä ortodoksisia, vaan niissä on ollut »ryövärikonsiileja».<sup>136</sup> Bysantin kirkko ei pitänyt ekumeenisiä konsiileja kirkon magisteriumin ainoana kriteeriona, koska ortodoksisuus ilmeni myös piispojen opetuksessa, liturgiassa ja itäisissä konsiileissa, jotka eivät olleet poliittisesti ekumeenisiä.<sup>137</sup> Seitsemän ekumeenista konsiilia ovat saaneet lopullisen ja sitovan merkityksen, mutta yhtä tärkeitä uskon kohtia on määritelty vähäisemmissä konsiileissa.<sup>138</sup>

<sup>133</sup> EC. COUNCIL, 267.

<sup>134</sup> EC. COUNCIL, 267.

<sup>135</sup> EC. COUNCIL, 269.

<sup>136</sup> SACR. WORD, 398.

<sup>137</sup> EC. COUNCIL, 269.

<sup>138</sup> Tällaisina Meyendorff mainitsee esim. Konstantinopolin synodit 1300- ja 1600-luvuilla. B 25, 65.

Meyendorff pitää paikallista konsiliaarisuutta sellaisena ekklesiologisena elementtinä, joka osoittaa kirkon apostolisuuden kaikkina aikoina. Ekumeeniseen konsiliaarisuuteen hän suhtautuu varauksellisemmin. Bysanttilaisia ja keskiaikaisia käytäntöjä ei kuitenkaan tule sellaisenaan hylätä, eikä esikonstantinolaista tilannetta voi siirtää yksinkertaisesti nykypäivään. Kuitenkin kirkon pysyvä identiteetti löydetään parhaiten juuri apostolisesta ja jälkiapostolisesta kirkosta.<sup>139</sup> Konsiliaarisuus on struktuuri, joka varsinkin paikallisessa muodossaan nousee eukaristisen ekklesiologian olemuksesta, ja joka suojaa ja ilmentää tällaisena kirkon olemusta.<sup>140</sup>

Meyendorff torjuu nykyisessä ortodoksisessa teologiassa esiintyvän ajatuksen, jonka mukaan konsiililla olisi automaattinen infallibiliteetti. Tässä hän viittaa Homjakovin ajatukseen kirkossa aina läsnäolevasta Totuudesta, joka on riippumaton kirkon struktuureista. Totuus on koettavissa kirkon kommuuniossa. Tämä kommuunio sisältää sekä uskollisuuden traditiolle, että avoimuuden nykypäivän consensus fideliumille. Homjakovin sobornost-teoria ei kuitenkaan Meyendorffin mukaan ole ongelmaton. Meyendorff epäilee, onko demokraattisen edustavuuden periaate, jossa episkopaatti, papisto ja maallikot ovat erilaisia »luokkia», pätevä ekklesiologisesti.<sup>141</sup> Parempana Meyendorff pitää varhaiskirkollisia struktuureja, joihin kuuluvat pienet hiippakunnat, paikallinen eukaristinen piispan ja papiston konsiliaarisuus, maallikkojen vastuu paikallisen eukaristisen yhteisön elämässä, sekä piispojen paikallinen konsiliaarisuus.<sup>142</sup>

<sup>139</sup> EC COUNCIL, 270.

<sup>140</sup> CATH. OF CHURCH, 9; EC. COUNCIL, 272.

<sup>141</sup> EC. COUNCIL, 270–71.

<sup>142</sup> EC. COUNCIL, 271.

Afanassieffin mukaan sobornost-ajattelussa tapahtunut kehitys vei lopulta niin pitkälle, että korostettaessa kirkkokansan osuutta enää ei hyväksytty sellaisia kirkolliskokouksia, joissa yksinomaan piispoilla oli päätösvalta. Tällöin sekoitettiin toisaalta piispojen synodi, toisaalta paikallisseurakunnan kirkonkokous, joissa maallikoillakin oli sananvaltaa. Konsiilissa Afanassieffin mukaan yksin piispoilla on päätösvalta, mutta jälkeensä tapahtuva kirkkokansan reseptio on eukaristisen ekklesiologian mukaista.

Nykyisessä ortodoksiassa on Meyendorffin mukaan kirkon struktuureja koskevaa epäjohdonmukaisuutta. Niinpä ortodoksisten kirkkojen keskuudessa ei ole täyttä yksimielisyyttä autokefaalisten kirkkojen lukumäärästä. Autokefaalisten kirkkojen luettelot tunnetaan ns. diptyykeinä; niiden kirkkojen luetteloina, joita muistellaan jumalanpalveluksissa. Eri patriarkaattien diptyykit eroavat jonkin verran toisistaan. Meyendorffin mukaan näiden epäjohdonmukaisuuksien ratkaisemiseksi tarvittaisiin yleisesti hyväksytyjä ekklesiologisia periaatteita.

Ennen 300-lukua ei tunnettu erilaisia piispuuden asteita. Universaalikirkko oli samanarvoisten paikalliskirkkojen yhteisö. Paikalliskirkko on myös autokefalian perustelu. Paikalliskirkko yhdistää kaikki kristityt tietyllä alueella. Sen tähden apostoli Paavali ei hyväksynyt Korintossa kahta kansallista jurisdiktiota, vaan edellytti yhtä alueellista kirkkoa.<sup>143</sup> Paikalliskirkon alueen määrittelee Meyendorffin mukaan käytännössä mahdollisuus, voivatko kaikki tuon alueen kristityt kokoontua saman eukaristian viettoon. Kuitenkin jo varhaisessa vaiheessa, varsinkin Roomasta, tunnetaan käytäntö, että diakonit veivät piispan toimittamasta eukaristiasta eukaristisia elementtejä toisiin kirkkoihin, joissa niitä käytettiin eukaristian vietossa. Myös papit alkoivat toimittaa eukaristian, ja ykseyden käytäntö muuttui.<sup>144</sup>

Universaalikirkon struktuureihin vaikutti konsiilikäytännöstä tunnettu piispojen kokoontuminen. Ensimmäisen ekumeenisen konsiilin 4. ja 5. kanoni määrittelevät kirkon struktuurit Rooman keisarikunnan hallinnon mukaan. Perusyksikkö oli provinssi, ja provinssin piispojen tuli kokoontua

<sup>143</sup> »No canonical regulation has ever been affirmed by the Tradition of the Church with more firmness than the rule which forbids the existence of separate ecclesiastical structures in a single place. The strictly territorial character of Church organization seemed practically self-evident to the Fathers of all the Councils and it is implied by all the canons dealing with ecclesiastical order.» ONE BISHOP, 54.

<sup>144</sup> ONE BISHOP, 54; CATH. OF CHURCH, 10.

kahdesti vuodessa. Provinssin pääkaupunki oli metropolis, ja pääkaupungin piispaa kutsuttiin metropoliitaksi. Metropoliitta oli provinsiaalisen synodin puheenjohtaja. Vielä 300-luvulla kaikki paikalliset kirkot olivat autokefaalisia, vaikka tätä termiä ei käytettykään. Meyendorffin mukaan alkuperäiseen käytäntöön kuului, että paikalliset kirkot olivat hyvin pieniä.<sup>145</sup>

Meyendorff pitää provinsiaalista metropoliittakuntaa autokefaliakäytännön esikuvana. Nykyisessä ortodoksisessa käytännössä on kirjoittamaton laki, jonka mukaan autokefaalisessa kirkossa tulee olla vähintään 4 hiippakuntaa, koska jos yksi piispa kuolee, on vähintään kaksi tai kolme piispaa vihkimässä uutta piispaa. Tämä käytäntö vastaa ensimmäisen ekumeenisen konsulin 4. kanonin määräystä, että uutta piispaa hyväksymässä ja vihkimässä tulee olla vähintään kolme provinsiaalisen piispainsynodin piispaa. Tietyissä vaiheissa metropolien piispoja kutsuttiin konsekroimaan vähemmän tärkeiden kirkkojen piispoja, ja vähitellen metropoliitoille tuli virallinen oikeus vahvistaa kaikki piispanvaalit provinssissaan.<sup>146</sup>

Kanonisen lain myöhempi kehitys johti suurempaan sentralisaatioon, patriarkaattien syntyyn. Meyendorff kutsuu patriarkaattia supermetropoliittakunnaksi. Khalkedonin 28. kanonin mukaan Konstantinopolin patriarkalla oli oikeus konsekroida missionaaristen kirkkojen piispat. Keskiajalla slaavilaiset kansat pyrkivät muodostamaan kansallisia kirkkoja. Konstantinopolin patriarkka joutui tunnustamaan tilanteen ja myöntämään kirkkoille oikeuden valita omat piispansa. Täten idän neljän perinteisen patriarkaatin lisäksi syntyi slaavilaisia autokefaalisia kirkkoja, joiden primakset olivat metropoliittoja tai arkkipiispoja, mutta jotka joskus saivat myös patriarkan tittelin. Meyendorff pitää tätä kehitystä ensimmäisten ekumeenisten kirkolliskokousten perus-

<sup>145</sup> ECCL. ORG., 7–8.

<sup>146</sup> ECCL. ORG., 18.

taman hallinnon luonnollisena kehittymisenä.<sup>147</sup> Autokefaalisten kirkkojen suhteet toisiinsa määräytyivät kunniahierarkian mukaan. Konstantinopolin patriarkka on *primus inter pares*.<sup>148</sup> Meyendorff pitää autokefaliaa joustavana järjestelyinä. Autokefalia on ennen kaikkea olosuhteiden edellyttämä historiallinen tulos. Se on johdannainen konsiilikäytännöstä. Autokefaliakäytäntöön kuuluva kunniahierarkia ei riko paikalliskirkkojen ontologista identiteettiä, koska tämä identiteetti perustuu aina eukaristiaan. Eukaristisen ekklesiologian paikallisuus- ja alueellisuusperiaate päinvastoin tukee autokefaliakäytäntöä, vaikka historiallinen kehitys onkin johtanut sentralisaatioon.

Rooman piispalla ei Meyendorffin mukaan ole Pietarin apostolisuutta, vaan sama piispuus, joka on kaikilla muillakin piispoilla. Rooman primaatti johtui alunperin kaupungin asemasta keisarikunnan pääkaupunkina.<sup>149</sup> Pietarin suksestio perustuu oikeaan uskoon, ja täten jokainen oikeaa uskoa tunnustava piispa on kirkossa Kristuksen kuva. Rooman vaatimaa primaattia ei voida perustella UT:n avulla, koska UT ei anna tietoa Pietarin virasta Roomassa. Yhtä hyvin Antiokia ja erityisesti Jerusalemla voisivat vaatia Pietarin suksestion yksin itselleen. Bysanttilainen teologia tunnustaa Pietarin kuolleen Roomassa, mutta se ei voi olla primaatin peruste. Meyendorffin mukaan tältä pohjalta Jerusalemla voisi vaatia primaatin itselleen, koska Kristus kuoli siellä.

## Eukaristisen ekklesiologian arviointia

Afanassieffin eukaristinen ekklesiologia johti äärimmäisyyksiin, kun kokonaiskirkko hävisi näköpiiristä. Konsiileilla ei ole merkitystä muuten, kuin jo olemassaolevan yksimieli-

<sup>147</sup> ORTH. CH., 63.

<sup>148</sup> ORTH. CH., 144.

<sup>149</sup> PRIMACY, 18–20.

syyden muodollisessa kirjaamisessa, ikään kuin tämän yksimielisyyden kumileimasimena. Opin sisällön ja sen ilmaisun välille tuli täysin yksisuuntainen suhde. Tällainen suhde ja kokemuksellisen totuuden äärimmäinen korostaminen johtaa ongelmiin, kun aidon uskon tunnistaminen eri aikoina ja eri paikoissa käy vaikeaksi tai peräti mahdottomaksi. Aidon uskon ainoa kriteerio on tällöin yksilön sisäinen uskonkokeemus. Mikä on silloin traditio? Tällaisen yksipuolisen kokemuksellisen teologian ongelmat tunnetaan monista protestanttisista kirkoista. Afanassieff ajautui näihin ratkaisuihin yrittäessään tietyllä tavalla legitimoida ortodoksisen diasporan kanonista hajanaisuutta, sekä toisaalta hänen pyrkisensä tuomaan esiin apostolisuuden ja katolisuuden pneumatologista luonnetta liian formaaliseksi koettua roomalaiskatolista teologiaa vastaan.

Myös Meyendorffin eukaristisen ekklesiologian historiallisen kontekstin muodostaa toisaalta ortodoksisen diasporan kanoniset ongelmat ja toisaalta ekumeenisen kanssakäymisen esiinnostamat kysymykset ja haasteet. Meyendorff ei kuitenkaan ole omaksunut Afanassieffin äärimmäisratkaisuja, vaan hän on Afanassieffin ideoita eteenpäin kehittämällä pyrkinyt löytämään kanoniseen järjestykseen tähtääviä struktuureja ja malleja.

Kirkko-opin kaikkien yksityiskohtien perusteellinen läpiajattelu eukaristisen ekklesiologian näkökulmasta käsin on vielä suorittamatta. Sen enempää Afanassieff kuin Meyendorffkaan eivät ole yksiselitteisesti selvittäneet, mikä paikallinen eukaristinen yhteisö lopulta on. Onko se hiippakunta, vai onko se seurakunta? Toisaalta näyttäisi selvältä, että tämä eukaristinen yhteisö on hiippakunta, koska se koontuu piispan ympärille, mutta tällöin hiippakunnan ja seurakunnan välinen suhde jää avoimeksi. Samoin piispan ja pappien välinen suhde jää toistaiseksi selvittämättä. Onko paikallisseurakunnan yläpuolella oleva hiippakunta eukaristisen ekklesiologian kannalta jo universaalia ekklesiologiaa? Onko paikallisen seurakunnan pappi muuten piispa, paitsi

että hänellä ei ole oikeutta vihkiä uusia pappeja? Jos eukaristia on ainoa kirkkoa konstituiva tekijä ja struktuuri, onko paikallinen kirkko tai seurakunta olemassa ainoastaan eukaristian vieton ajan? Eukaristisen ekklesiologian eräs tärkeä kysymys on, kuinka pitkälle kirkon rakenteiden tulee olla identtisiä kaikissa eukaristiaa viettävissä paikallisissa kirkkoissa. Tällöin joudutaan luonnollisesti pohtimaan oikeaa eukaristiaa konstituivia tekijöitä. Joudutaanko tässä kysymyksessä sittenkin ottamaan avuksi kirkon virka, traditio, suksessio jne. ja sitä kautta kirkon struktuurit?

Eukaristisessa ekklesiologiassa kasteen merkitys kirkon jäsenyyttä konstituivana tekijänä jää samoin ongelmalliseksi. Onko kaste vain potentiaalista partisipoimista Kristukseen ja hänen ruumiiseensa, kirkkoon? Aktuaalistuuko tämä Kristuksessa partisipointi ja kirkon jäsenyys ainoastaan eukaristisen partisipaation yhteydessä? Onko kirkko »olemassa» vain eukaristian vieton ajan? Onko Kristus ja Pyhä Henki läsnä kirkossa vain eukaristiassa?

Muun muassa nämä kysymykset ja ongelmat osoittavat, että eukaristisessa ekklesiologiassa on vielä paljon pohdittavaa ja selvitettävää. Toisaalta on selvää, että eukaristisen ekklesiologian ei tarvitse kyetä perustelemaan kaikkia erilaisia historiallisia kirkollisia struktuureja, vaan että eukaristinen ekklesiologia voi toimia näiden struktuureiden hedelmällisenä korrektiivina. Vaikka eukaristia ei ehkä voi olla *ainoa* lähtökohta tarkasteltaessa kirkkoa, näyttää siltä, että ekumeenisessa keskustelussa vallitsee yhä suurempi yksimielisyys, että se on tärkeä ellei peräti tärkein näkökulma. Voidaan kuitenkin esimerkiksi kysyä, onko paikallisella eukaristisella yhteisöllä kirkon täyteys joka suhteessa, vaikka sillä olisikin sakramentaalisen elämän täyteys? Meyendorff onkin yrittänyt täydentää Afanassieffin kvalitatiivisen katolisuuden konseptiä myös kvantitatiivisen katolisuuden suuntaan.

Eukaristinen ekklesiologia tarjoaa tiettyjä malleja ekumeeniseen metodologiaan, mutta samalla se jättää monia kysymyksiä avoimeksi. Eukaristisen ekklesiologian kannalta

näyttäisi selvältä, että kristittyjen ykseys toteutuu paikallisesti yhteisessä eukaristiassa. Afanassieffin ekklesiologian kannalta kirkkojen välinen ykseys ei ole varsinainen ongelma, koska ykseys on jo olemassa niiden sakramentaalisen täyteen perusteella. Mitään kvantitatiivista ykseyttä ei tarvita. Tällainen ylihistoriallinen ykseys jättää kuitenkin huomioimatta esimerkiksi ortodoksisten kirkkojen tosiasiallisen eron. Miten sakramentaalinen täyteys ja uskon sisällöllinen täyteys suhtautuvat toisiinsa? Miten sakramentaalinen ykseys ja uskon sisällöllinen ykseys suhtautuvat toisiinsa? Vaikka ykseys perustuisi eukaristiassa reaalisesti läsnäolevaan Kristukseen, ei ekklesiologiassa voida sulkeistaa antropologista ulottuvuutta kokonaan pois.

Eukaristinen ekklesiologia on kuitenkin käytännössä osoittautunut ekumeenisesti hedelmälliseksi kirkko-opilliseksi näkökulmaksi. Tästä on kauniina esimerkkinä Suomen evankelis-luterilaisen ja Venäjän ortodoksisen kirkon kuudensien teologisten neuvotteluiden tulokset vuodelta 1983. Kummankaan osapuolen ekklesiologia ei edustanut puhtaasti »afanassieffilaista» linjaa, vaikka S. P. Rasskazovski viittaa-kin oman esitelmänsä lopussa Afanassieffin kirjaan Trapeza Gospodnia.<sup>150</sup> Juha Pihkalan esitelmän pääintentiona on osoittaa, että luterilainen ehtoollisoppi perustuu reaalisen Kristuspartisipaation konseptioon, ja että tästä Kristus-yhteydestä seuraa rakkaudessa tapahtuva yhdistyminen toisiin kirkon jäseniin. Neuvotteluosapuolet toteavat kirkon luonnetta koskevissa teeseissä varovasti, että »Kuten ehtoollista ei ole kirkon ulkopuolella, niin ei kirkkoakaan voi olla ilman ehtoollista . . . Pyhässä ehtoollisessa, joka liittyy yhteen kaikki kirkon jäsenet, on läsnä itse Kristus, Jumala ja ihminen . . . Siksi kristittyjen hajaannus on ristiriidassa Kristuksen ykseyttä luovan työn kanssa, jota hän toteuttaa kirkon ja kirkkoon asettamansa ehtoollisen välityksellä. Inhimillinen hajaannus ja erityisesti kristittyjen jakaantuminen on syntisyy-

<sup>150</sup> S. P. Rasskazovski 1983, 7.



den seurausta ja jyrkästi vastoin sitä yhteyttä, jonka Kristus jätti perinnöksi opetuslapsilleen ja seuraajilleen.»<sup>151</sup> Sekä yhteisissä teeseissä, että molempien osapuolien esitelmissä, eukaristiaa ja kirkkoa tarkasteltiin ennen kaikkea yksilön ja yhteisön välisestä problematiikasta käsin, eikä niinkään kirkkojen välisistä kysymyksistä tai paikalliskirkkojen ja universaalikirkon problematiikasta käsin. Leningradin neuvotteluissa 1983 päästiin siis hyvään alkuun luterilaisen ja ortodoksisen ekklesiologian kosketuskohtien etsimisessä, mutta perusteellinen ja yksityiskohtainen kirkko-opillinen selvittely jäi myöhempään neuvotteluihin ja ennen kaikkea muuhun yhteiseen teologiseen työskentelyyn. Tulos oli kuitenkin huomattava, ja perustui aikaisempien neuvotteluiden tuloksiin. Vielä viime vuosisadalla, ja varmasti myöhemmin, keskustelut olisi aloitettu kirkon rakenteista ja minäänlaista konvergenssia tältä pohjalta tuskin olisi tapahtunut.

Eukaristisen ekklesiologian perusoivallus, Kristuksen reaalinäkö olo eukaristiassa kirkkoa ja kaikkea kristillistä elämää konstituivana lähtökohtana, ei tietenkään ole sen enempää ortodoksisille kuin roomalaiskatolisille tai luterilaisillekaan teologeille mikään ekklesiologinen novum, vaan se on merkinnyt erittäin tärkeän ja keskeisen raamatullisen ja patristisen kirkko-opillisen aspektin uudelleen löytymistä. Kuitenkin eukaristinen ekklesiologia on merkinnyt myös monien kirkko-opillisten kysymysten eteenpäin kehittelyä, ei pelkästään varhaisempien tekstien toistamista.

Kirkko voidaan selittää reaalinäkö Kristus-yhteyden ajatuksesta käsin kahdensuuntaisesti, ja tällöin nähdäkseen hieman erilaiset näkökulmat korostuvat. Ensinnäkin kirkko, ja ennen kaikkea sen jäsenyys, voidaan selittää partisipaationa Kristukseen. Tällöin helposti yksilölliset näkökulmat korostuvat yksipuolisesti. Toisaalta kirkko voidaan ymmärtää Kristuk-

<sup>151</sup> Teologinen Aikakauskirja 1984, 194.

Juha Pihkalan esitelmä on julkaistu samassa numerossa.

sen (ja myös Pyhän Hengen) reaalipreesensinä kirkon yksittäisissä jäsenissä, sakramenteissa, jumalanpalveluksessa, kirkon virassa, kirkon rakenteissa jne. Nähdäkseni molemmat näkökulmat täytyy huomioida, eikä niitä tule ymmärtää toisiaan poissulkeviksi, vaan komplementaariseksi.

Eukaristista ekklesiologiaa ei saisi käsittää pelkästään korrektiiviksi joidenkin toisten ekklesiologisten mallien, esimerkiksi universaalisen ekklesiologian, suhteen. Jos sitä kehitetään vain tästä korrektiivin näkökulmasta, se kehittyy pakostakin pian niin yksipuoliseen suuntaan, että se tarvitsee itse pian uusia korrektiiveja. Tällaisesta yksipuolisesta teologisesta työskentelystä teologian historiassa on jo paljon varoittavia esimerkkejä.

#### LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

- Aarts, Jan: Pietarin asema apostolien joukossa. *Ortodoksia* 22, 29–57. 1973.
- Afanassieff, Nicolas: *The Church which presides in Love. The Primacy of Peter.* Aylesbury 1963.
- L'Eglise du Saint-Espirit. Paris 1975.
- Apostoliset isät. Suomentanut Heikki Koskenniemi. Helsinki 1975.
- Basil (Krivosein, archbishop): *Catholicity and the Structures of the Church. Some remarks in connection with the introductory paper by Serge S. Verhovskoy.* SVTQ 1973, 41–52.
- Beinert, W.: *Um das Dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart.* Essen 1964.
- Benz, Ernst: *Idän kirkko.* Joensuu 1970.
- Christoff, Peter K.: *An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism 1. Xomjakov.* Gravenhage 1961.
- Clement, Olivier: *Orthodox Ecclesiology as an Ecclesiology of Communion.* OC 6, 1970, 101–122.
- Davids, A.: *Eucharistische ekklesiologie de oekumenische betekenis van Afanassieff.* Tijdschrift voor theologie 12, 1972, 298–306.
- Felmy, Karl Christian: *Petrusamt und Primat in der Modernen Orthodoxen Theologie.* Das Petrusamt in der gegenwärtigen theologischen Diskussion. Herausgegeben von Hans-Joachim Mund. Paderborn 1976.
- Die Grenzen der Kirche in Orthodoxer Sicht. *Evangelische Theologie* 1977, 459–485.

- Florovsky, Georges: Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View. Belmont, Mass. 1972.
- Grillmeier, Aloys: Christ in Christian Tradition I. From the Apostolic Age to Chalcedon. London 1975. a.  
Mit Ihm und in Ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven. Freiburg im Breisgau 1975. b.
- Heinz, Max: Orthodoxe Ekklesiologie und der Primat Petri. IKZ 57, 1967, 265–280.
- Hussey, Edmund: Nicholas Afanassiev's Eucharistic Ecclesiology: A Roman Catholic Viewpoint. JES 12, 1975, 235–252.
- Jay, Eric G.: The Church, its changing image through twenty Centuries. I–II. London 1977–1978.
- Johannes, metropoliitta (Rinne): Ykseyden ja yhdenmukaisuuden suhde kirkossa ekumeenisten synodien tradition valossa. Kuopio 1976.
- Kamppuri, Hannu T.: Autokefalian ongelma Yhdysvaltain ortodoksiassa. Ortodoksia 28, 1979.
- Kaszowski, Michael: Les sources de l'ecclesiologie eucharistique de P. Nicolas Afanassieff. Istina 1974, 331–343.
- Kirkinen, Heikki: Ortodoksinen kirkko Ranskassa. Historiaa ja nykyongelmia. Ortodoksia 19, 1969, 43–64.
- Meyendorff, John: BYZ. THEOL. = Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes, New York, 1976.  
ORTH. CH. = The Orthodox Church. Its Past and Its Role in the World Today. New York 1962.  
MARR. = Marriage. An Orthodox Perspective. New York 1970.  
(Suomeksi: Avioliitto: ortodoksin näkökulma. Pieksämäki 1978.)  
CHRIST = Christ in Eastern Christian Thought. New York 1975.  
EUCCHARIST = Notes on the Orthodox Understanding of the Eucharist. Concilium 1967, 3, 27–30.  
ORTH. THEOL. = Orthodox Theology Today. SVTQ 1968, 77–92.  
VAT. II. = Vatican II. Preliminary Reaction. SVTQ 1965, 26–37.  
ORTH. & CATH. = Orthodoxy and Catholicity. New York 1966.  
SACR. WORD = The Sacrament of the Word. Sobornost 1950, 395–400, 432–436.  
ORTH. CONCEPT = The Orthodox Concept of the Church. SVSQ 1962, 59–71.  
UN CHURCH = Unity of the Church – Unity of mankind. SVTQ 1971, 163–177.  
WHAT HOLDS = What holds the Church together? ER 1960, 296–301.  
TRAD. & TRADS. = Tradition and Traditions. Towards a Conciliar Agenda. SVSQ 1962, 118–127.  
CONF. CHRIST = Confessing Christ Today and the Unity of the Church. SVTQ 1974, 155–165.  
SIGNIF. REF. = The Significance of the Reformation in the History of Christendom. ER 1964, 169–179.  
CATH. OF CHURCH = The Catholicity of the Church: An Introduction. SVTQ 1973, 5–18.  
EC. COUNCIL = What is an Ecumenical Council? SVTQ 1973, 259–273.  
HIST. RELA. = Historical Relativism and Authority in Christian Dogma. SVTQ 1967, 73–85.

- ECCL. ORG. = Ecclesiastical Organisation in the History of Orthodoxy. SVTQ 1960, 2–22.
- DEF. OR SEARCH? = Vatican II: Definition or Search for Unity. SVSQ 1963, 164–168.
- ONE BISHOP = One Bishop in One City. SVSQ 1961, 54–62.
- PRIMACY = The Primacy of Peter in the Orthodox Church. London 1963.
- Lanne, Emmanuel: Die Kirche als Mysterium und Institution in der Orthodoxen Theologie. F. Holböck & T. Sartory, ed., Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen. Salzburg 1962.
- Perspectives theologiques pour »foi et constitution«. Le service theologique dans l'Eglise. Cogitatio Fidei 76. Paris 1974.
- Lossky, N. O.: History of Russian Philosophy. New York 1951.
- Lossky, Vladimir: Catholic Consciousness. The Anthropological implications of the Dogma of the Church. SVTQ 14, 187–195.
- In the image and Likeness of God. New York 1974.
- Malinovski, N.: Ortodoksinen dogmaattinen jumaluusoppi. Sortavala 1921.
- Marot, Hilaire: Decrees of Vatican II: First Orthodox Reactions. Hans Küng ed., Do we know the Others. Concilium 14. New York 1966.
- Pirinen, Kauko: Ortodoksisten kirkkojen tulo ekumeeniseen yhteistyöhön. Ortodoksia 16, 1965, 82–140.
- Geneven ja Vatikaanin välissä. Ortodoksisten kirkkojen ekumeeniset yhteydet vuosina 1959–1962. Ortodoksia 17, 1967, 98–164.
- S. P. Rasskazovski: The Eucharistic Aspect of the Church's Nature. Moniste 1983.
- Schmaus, Michael: Pope. Encyclopedia of Theology, 1243–1255. London 1977.
- Schultze, Bernhard: Der Primat Petri und seiner nachfolger nach den Grundsätzen der universellen und der eucharistischen Ekklesiologie. OCP 31, 1965, 21–52; 277–294.
- Ekklesiologischer Dialog mit Erzpriester Nikolaj Afanas'ev'. Orientalia Christiana Periodica 1967, 380–403.
- Trembelas, Panagiotis N.: Theoriai aparadekttoi peri ten Unam Sanctam. Ekklesia 41, 1964, 7–13.
- Ware, Kallistos: The Orthodox Church. Harmondsworth 1973.
- Wolfson, H. A.: The Philosophy of the Church Fathers. Cambridge, Mass. 1956.
- Zizioulas, I.: The Eucharistic Community and the Catholicity of the Church. The New Man. J. Meyendorff – J. McLelland ed. An Orthodox and Reformed Dialogue. New Brunswick 1973.

#### SUMMARY

*Hannu T. Kamppuri*, Eucharistic Ecclesiology in Orthodox Theology and Ecumenical Conversation

In the first part of this article eucharistic ecclesiology of the late Archpriest Nicolas Afanassieff is described. In ecumenical work there has been a great interest in eucharistic ecclesiology and Affanasieff has been called the father or the refinder of

this type of ecclesiology. There has also been some criticism on his thought. His system has been seen as too one sided and has been called »eucharistic extremism.»

In the second and third parts of this paper the ecclesiology of Fr. John Meyendorff is analysed in detail. His basic ecclesiological solution is the same as Fr. Nicholas'; yet Fr. John pays more attention to the structures of the Church. While he admits that many structures have been imported from the secular structures of the Roman Empire, Fr. John sees as well that these have a theological sense and significance. The marks of the Church (unity, holiness, catholicity and apostolicity) while they are invisible and internal realities, are also visible in her structures. Fr. Meyendorff has tried to solve theologically many canonical problems of the Orthodox diaspora.

In the last part of this paper some questions are raised concerning eucharistic ecclesiology. The author of the article concludes that eucharistic ecclesiology is not yet fully developed. For example, the relationship between bishop and priest as well as the distinction between local church and parish need more clarification. What exactly is a local eucharistic gathering? Is it a parish, a diocese or something else? Does the Church exist while the Eucharist is not celebrated? What do other sacraments mean ecclesologically? The author sees that eucharistic ecclesiology is ecumenically a very positive model if it is not expressed in a too extreme way. The Eucharist is not the only basis for the Church, but it may be the most important one.

Merja Merras:

## ORTODOKSINEN EKSEGEESI JA UUSI RAAMATUNKÄÄNNÖS

### Suomalainen raamatunkäännöskomitea

Suomen evankelis-luterilaisen kirkolliskokouksen toimeksiannosta suoritetaan maassamme parhaillaan raamatunkäännöstyötä, joka on edennyt jo lähes loppusuoralle. Vuonna 1991 pitäisi nyt jo 10 vuotta kestänyt työ saattaa päätökseen. Alkuperäisen suunnitelman mukaan valtion piti olla hankkeessa mukana huomattavalla rahallisella tuella, mutta myöhemmin työ on jäänyt lähes täysin luterilaisen kirkon kustannettavaksi. Valtion tuki katsottiin perustelluksi sillä, että maamme koko väestö – sekä kristilliset että kulttuuripiirit – tulevat hyötymään uudesta käännöksestä. Tätä ajatusta silmälläpitäen toivottiin myös ortodoksisen kirkon sekä maamme vapaitten suuntien panosta käännöstyöhön. Varsinainen raamatunkäännöskomitea (RKK), johon kuuluu 10 kirkkohallituksen nimeämää edustajaa, on luterilaisen kirkon sisäinen komitea. Ennenkuin komitea vuonna 1974 aloitti alustavat toimet käännöksen suhteen, se täydensi itseään ortodoksisen kirkon ja Suomen Vapaitten Kristittyjen Neuvoston (baptistit, helluntailaiset, metodistit ja vapaakirkko) nimeämällä edustajilla. Ortodoksisen kirkon edustajina ovat toimineet pastori Johannes Seppälä 1975–1977, metropoliitta Johannes 1977–1984 ja allekirjoittanut vuoden 1985 alusta alkaen. Vapaitten kristittyjen neuvoston edustajana on koko ajan ollut päätoimittaja Valtter Luoto. Kuitenkaan ei kirkolliskokous eikä komiteakaan ole missään vaiheessa määritellyt näiden »liitännäisjäsentensä» asemaa komiteassa.<sup>1</sup> Mis-

<sup>1</sup> He tutustuvat samaan materiaaliin kuin komitean muutkin jäsenet ja saavat komiteankokouksissa osallistua keskusteluun rajoituksetta. Mutta äänestettäessä

sään asiakirjassa ei tuoda esiin, että käännös olisi ns. eku-meeninen käännös, joita Euroopan eri maissa on tehty, mutta toisaalta lehdistössä on esitetty toivomuksia, että käännöstä ei tehtäisi luterilaisen opin mukaiseksi, vaan sellaiseksi, johon kaikki voisivat yhtyä. Komitea ei luonnollisestikaan edusta yksimielistä raamatuntulkintaa, vaan sen jäsenten erilainen kristillinen taustayhteisö vaikuttaa jossain määrin jäsenen tulkintaan tulkinnanvaraisissa kohdissa. Yksimieli- nen käännösratkaisu on tärkeissä kohdissa melko harvinaista ja asioista joudutaan äänestämään suhteellisen usein. Tämä tapahtuu asioiden jouduttamiseksi, sillä yksimieliseen ratkai- suun pääseminen veisi komitean mielestä kohtuuttomasti ai- kaa. Tuloksena on käännöskompromissi, joka edustaa lute- rilaiselle kirkolle tyypillistä tieteen tulosten ja yksilömielipi- teen yhteennivoutumista. Komitean ortodoksijäsenellä ei siis ole paljonkaan mahdollisuuksia olla vaikuttamassa siihen, miten tekstiä tulkitaan muuten kuin eräissä harvoissa yksit- täistapauksissa, jotka sattuvat soveltumaan myös komitean enemmistön näkemykseen. Tästä syystä on luonnollista, että kirkko harkitsee tarkkaan, voiko se käyttää uutta käännöstä tai edes suosittaa sitä ortodoksisen kirkon jäsenille.

## Tekstipohjaongelma

Vanhan testamentin (VT) osalta komitea on päätenyt käyt- tämään tekstipohjana heprealaista masoreettista tekstiä, jota tarpeen mukaan joudutaan täydentämään juutalaisten oppi- neitten vuonna 70 jKr jälkeen hyväksymällä konsonantti- tekstillä sekä vanhoilla käännöksillä, kuten septuagintalla (LXX) ja muilla vanhoilla kreikkalaisilla käännöksillä, ara-

---

vähänkin tärkeämmästä tekstintulkintaa koskevasta kysymyksestä, heillä ei pu- heenjohtajan tulkinnan mukaan ole äänioikeutta. Tätä hän perustelee sillä, että komitea on vastuussa työnsä tuloksista luterilaiselle kirkolliskokoukselle, jolta se on saanut toimeksiantonsa.

meankielisillä targumeilla ja syyriankielisellä peshittalla.<sup>2</sup> Valinta on hyvin perusteltu ja ortodoksisenkin kirkon hyväksyttävissä. Ongelman muodostavat kuitenkin ennen muuta psalmit, jotka kirkon perinteisessä VT:ssa, LXX:ssa poikkeavat varsin huomattavasti masoreettien tekstistä. Ortodoksisen kirkon perinteinen VT on aina ollut LXX, mutta sitä ei kirkon historian aikana milloinkaan ole asetettu viralliseen auktoriteettiasemaan, vaan sen asema on lähinnä ollut käytännön syistä johtuva.<sup>3</sup> Bysantin valtakunnan kielihän oli kreikka. Kuitenkin varhaisina kristillisinä vuosisatoina käytettiin myös muunkielisiä VT:ja. Syyrian ortodoksinen kirkko luki syyriankielistä peshittaa ja koptit sahidin ja bohairin murteille käännettyä VT:ia. Juutalaiskristittyjen raamattuna taas olivat sekä heprean- että arameankieliset tekstit. Erikielisten tekstien käyttö ei muodostunut kirkolle ongelmaksi, sillä ratkaisevaa ei ollut se, mitä raamattua siteerattiin, vaan se, missä hengessä sitä tulkittiin. Nykyinen tekstikritiikki osoittaa vääjäämättömästi heprealaisen masoreettisen tekstin luotettavimmaksi VT:n tradeeraajaksi, koska LXX-perhe on nykyisin tunnetuissa muodoissaan epäyhtenäinen ja monessa suhteessa ongelmallinen. LXX:sta on olemassa nimittäin paljon toisistaan poikkeavia käsikirjoituksia, jotka on käännetty erilaisista heprealaisista tekstipohjista. On hyvin vaikea rekonstruoida näiden variaatioiden takaa alkuperäistä LXX:aa, jollainen todennäköisesti kuitenkin on ollut olemassa. Jo Kristuksen aikana oli LXX:sta olemassa erilaisia versioita, jotka poikkesivat selvästi heprealaisesta tekstistä. Jakautuminen on yhä edelleen jatkunut ja vasta meidän aikamme on LXX:n eri käsikirjoituksista saatu revisoitua melko luotettava kokoomateos. Niinpä jo 300-luvun suuri oppinut Hieronymos valitsi latinalaisen käänöksensä pohjaksi

<sup>2</sup> XXI varsinaisen kirkolliskokouksen asettaman raamatunkäännöskomitean osamietintö, Pieksämäki 1975, s. 14.

<sup>3</sup> Elias Oikonomos, *Bibel und Bibelwissenschaft in der orthodoxen Kirche*, Stuttgarter Bibelstudien 81/1976, s. 53.



heprealaisen tekstin, tosin jatkuvasti LXX:n tulkintoja silmälläpitäen.

Uuden testamentin (UT) osalta ongelma on monitahoisempi. Komitea on useimpien länsimaisten kirkkojen tavoin valinnut tekstipohjaksi tekstikriittisen tutkimustyön tähän mennessä luotettavimpana pitämän UT:n käsikirjoitusten yhdistelmän, joka on yleisesti saatavissa Nestle-Alandin *Novum Testamentum Graece* -nimisenä kirjana. Komitea huomauttaa kuitenkin, että »kääntäjää ei saa velvoittaa noudattamaan mitään tekstijulkaisua, vaan hänen on harkittava omat valintansa. Viime kädessä kääntäjä vastaa alkutekstin rekonstruktiosta. Sama periaate koskee myös VT:n kääntämistä.»<sup>4</sup>

Tekstikriittinen tieteellinen työ tähtää siihen, että raamatun käsikirjoitusten moninaisuudesta löydettäisiin mahdollisimman alkuperäinen teksti. Eräät vanhimmat UT:n käsikirjoitukset ovat jopa löytyneet ortodoksisista luostareista. Miksei ortodoksinen kirkko tässä asiassa olisi siis tiedemiesten kanssa yksimielinen? Konstantinopolin patriarkan aloitteesta kirkko on kuitenkin jo kauan pitänyt melko myöhäistä bysanttilaista tekstiä kirkon kannalta parhaana tekstimuotona. »Sen muokkaajat ovat pyrkineet luomaan täydellisen, selkeän ja siloitellun tekstimuodon: kielivirheitä ja tyylin sekavuutta on paranneltu, eri lukutapoja yhdistelty, synoptisia evankeliumeita on yhdenmukaistettu. Siten Bysantin teksti sopi hyvin Rooman valtionkirkon viralliseksi kirkkoraamatuksi – ja se säilytti asemansa vielä meidänkin vanhan kirkkoraamattumme pohjana», toteaa RKK tästä tekstistä.<sup>5</sup> Bysantin teksti, jota lännessä kutsutaan myös *textus receptus* -tekstiksi, on kirkon kannalta paras teksti siksi, että siihen on kiteytynyt osa kirkon traditiota. UT syntyi ja muodostui useiden vuosikymmenien aikana eri lähteitä yhdistellen ja tämä revisointityö jatkui myös sen jälkeen kun UT:n kaanon

<sup>4</sup> em. osamietintö, s. 16.

<sup>5</sup> em. osamietintö, s. 16.

oli jo kiteytynyt. Ei ole siis olemassa yhtä ainoaa oikeaa vanhaa UT:n muotoa. Sekä vanhimmat tunnetut käsikirjoitukset että Bysantin teksti ovat syntyneet ortodoksisen kirkon sisällä. Näiden käsikirjoitusvariaatioiden olemassaolo todistaa parhaiten ortodoksisen kirkon opetuksen Pyhän Hengen jatkuvasti uutta luovasta läsnäolosta kirkossa. Käsikirjoituksiin myöhemmin kirkon sisällä syntyneet tarkennukset ovat sopuoinnussa muun raamatun tekstin kanssa ja ne ovat osa kirkon traditiota. Kirkon tradition vastaisiksi todetut lisäykset ja tulkinnat on kirkolliskokouksissa julkisesti tuomittu eikä niitä ole saanut julkisesti opettaa.<sup>6</sup> Varhaisimmissa käsikirjoituksissa ei tätä selventävää materiaalia vielä ole ja siksi kirkko asettaa ne toisarvoiseen asemaan Bysantin tekstiin nähden. Kirkko punnitsee tekstin hyödyn aivan toiselta kannalta kuin tiede.

Luterilaisen raamattunäkemyksen pohjalta taas on luonnollista, että vain varhaisimpia käsikirjoituksia voidaan pitää luotettavina. Näin ne muodostavat myös materiaalin, jota on mahdollista ryhtyä tulkitsemaan ilman kirkon 2000-vuotista traditiota. Tämän menettelyn vaarana on kuitenkin lahkoutuminen, mikä on jo havaittavissa. Kirkon kannalta katsottuna avainkysymys on siinä, luotammeko Pyhän Hengen kirkkoa johtavaan voimaan vai otammeko itse ohjat käsiimme.

## Ortodoksinen eksegeesi ja tiede

Käännöstyön periaatteeksi on vuoden 1975 kirkolliskokous hyväksynyt ns. dynaamisen ekvivalenssin metodin, joka tarkoittaa sitä, että käännöksessä ei pyritä sananmukaiseen vastaavuuteen, vaan pyritään »mahdollisimman uskollisesti heijastamaan raamatun eri kirjoittajien tekstilleen asettamia tarkoituksia. Outo fraseologia pyritään korvaamaan kohde-

<sup>6</sup> Aiheesta tarkemmin ks. esim. Petri Piironen, *Eeterodoksit ja ortodoksit*, OKJN 1983, s. 38, 50, 84, 144, 185, 191.

kielen vastaavilla rakenteilla ja ilmauksilla.»<sup>7</sup> Tämä periaate on kultainen keskitie sekä vanhahtavaa kieltä käyttävän ja sanatarkan käännöksen että toisaalta populaarin ja moderni-soivan käännöksen välillä. Periaate tuntuu siis teoriassa hyvältä.

Ongelman muodostavat jälleen raamatuntulkinnan eroavuudet luterilaisen ja ortodoksisen kirkon välillä. Luterilaisen kirkon raamatuntulkinta on ilmeisesti tietoisesti jätetty historiallis-kriittisen metodin avulla saavutettujen tutkimustulosten varaan. Kirkon vuosituhantiselle tulkintaperiaatteelle annetaan vain kuriositeetti-arvo. Arvovaltaiset eksegeetit saattavat julistaa täysin mitättömäksi kirkon vanhan opetuksen tietystä raamatunkohdasta ja kuitenkin he toimivat kaiken aikaa kirkon sisällä.<sup>8</sup> Raamatunkäännös on aina myös tulkintaa. Voidaan kysyä, onko vasta tieteellisin menetelmin mahdollista saada esiin tosi tietoa siitä, miten raamattua pitäisi tulkita? Voiko yksittäinen nykyajan eksegeetti olla enemmän oikeassa uusine tutkimustuloksineen kuin kirkon apostoliselta ajalta juontuva perinne? Tieteen kannalta ja tarkemmin määrittelemättömän objektiivisuuden kannalta voimme tietenkin vastata myöntävästi. Mutta RKK:n osamietintö vakuuttaa, että »komitea kääntää raamattua kirkon käyttöön.»<sup>9</sup> Eikö kirkon raamatun pitäisi heijastaa enemmän kirkon kuin tieteen ajattelua. Olemme näissä kysymyksissä keskellä luterilaista kirkkoa viime vuosina kuohuttanutta raamattukeskustelua. Kuka saa ja kuka voi tulkita raamattua kirkolle? Ortodoksinen kirkko vastaa tähän: Tieteen tuloksia voi ja pitää käyttää, mutta jos raamattua käännetään kristilliselle kirkolle, tulee tulkintakysymyksissä viime kädessä kirkon kokemuksen mennä tieteen tulosten edelle. Muuten eksegeesin tie johtaa lievimmässä muodossaan siihen, että yhden miehen tulkinta pääsee monien eli kirkon näkemyksen

<sup>7</sup> em. osamietintö, s. 17.

<sup>8</sup> Esim. Riekkinen–Veijola, Johdatus eksegetiikkaan, Helsinki 1983, s. 6.

<sup>9</sup> em. osamietintö, s. 15.

edelle. Pahimmassa tapauksessa tämä tie johtaa Jehovan todistajien raamattuun. Raamattu on syntynyt kirkon sisällä ja on osa kirkon traditiota. Miksi tieteen tulkinta nyt olisi relevantti kirkolle, kun näiden kahden perusteet ovat aina olleet erilaiset?

Kuten osamietinnössäkkin todetaan, on kaiken käännytyn perustana pyrkimys päästä selvyyteen siitä, mitä tekstin kirjoittaja on tekstiä kirjoittaessaan ajatellut. Kun alkuseurakunnissa luettiin Paavalin kirjeitä, kuulijat ymmärsivät intuitiivisesti hänen tarkoituksensa. Tiede voi osittain olla meille tässä apuna tuodessaan ulottuville yksityiskohtia ajan tapahtumista, tavoista ja ajattelun kulusta. Tiede ei voi kuitenkaan koskaan päästä uskovan ihmisen ajatusmaailmaan. (1. Kor. 1:21–25), ja siksi tekstin selittäminen vaatii enemmän dogmaattista kuin tieteellistä ajattelua. Patristisen kultaajan isät ovat siksi paras auktoriteetti tekstin selittämisessä. Heillä oli ajan tapojen tieto, UT:n kreikankielen taito ja lisäksi heillä oli vain kirkon yhteydessä saatava intuitiivinen näkemys tekstin taustasta. Heitä meidän on ensisijaisesti kuultava UT:ia selitettäessä. Silloin kun kirkkoisien tulkinta jostain kohdasta on yksiselitteinen, vallitsee consensus patrum, joka on kaiken tulkinnan auktoriteetti. Mikäli consensus ei ole, jää tulkinnassa kaksi mahdollisuutta. Joko tekstin annetaan tietoisesti jäädä hämäräksi eikä yritetäkään käännök-sellä tulkita sitä, tai sitten voimme huolellisen arvioinnin jälkeen käyttää niitä tuloksia, mitä myöhemmät eksegeetit ovat saavuttaneet.<sup>10</sup>

Läntinen eksegeesi etsii tieteen avulla alkuperäisintä raamatun käsikirjoitusta, itäinen taas pyrkii selittämään kirkon corpusen auktorisoimaa tekstiä, joka on vapaa harhaopeista. Läntinen pyrkii tulkitsemaan ja kääntämään tekstiä tieteen viimeisimpien saavutusten ja yksittäisissä paikalliskirkoissa suurimman auktoriteetin saaneella tulkinnalla. Uusia

<sup>10</sup> Arkkimandriitta Januarij (Ivliev) esitelmässään *The Problems in the Methodology of the Bible Translation Leningradin hengellisessä akatemiassa* 24.5.1986

käännöksiä tehdään jatkuvasti eri tahojen tulkinnan mukaisesti. Tendenssi on siihen, että ei ole enää kirkon virallisesti auktorisoimaa käännöstä. Itäinen kääntää tekstejä harvoin, mutta huolellisesti kirkon ylimmän auktoriteetin toimeksiantosta ja valvonnassa. Opin puhtautta varjellaan käännöksen kielen sujuvuuden ja luettavuuden kustannuksella. Tekstistä pyritään saamaan esille myös sen kirjoittajien intuitio. Päämäärät ovat kauempana kuin vain kielen ajankohtaistamisessa, sujuvuudessa ja selvyudessa. Nykyinen ortodoksinen eksegeesi ei kuitenkaan ole vain patristisen ajan kirjoitusten toistamista, vaan se on niiden tieteellistä tutkimusta ja nykyaikaan soveltamista päämääränä tekstin syvemmän merkityksen ja siihen sisältyvien rikkauksien löytäminen.

Tieteellisen eksegeesin käyttämistä metodeista ortodoksinen kirkko harjoittaa vain tekstikritiikkiä. Esim. Wellhausenin VT:n lähde teoria ja sen kehitelmät ovat kyllä mielenkiintoisia ja niillä on aivan oma arvonsa, mutta ne eivät vastaa mitään kirkon esittämiin kysymyksiin. Kirkon omia metodeja ovat historiallis-kielitieteellinen metodi eksegeesin perustana, allegorinen metodi, jota enää hyvin harvoin harjoitetaan ja johon suhtaudutaan varauksellisesti, pneumaattinen metodi, jolla tarkoitetaan Pyhän Hengen johdatusta kirkossa myös raamatun eksegeesissä, typologinen metodi VT:ssa sekä analogian eli harmonisoinnin metodi. Viimeksi mainittu pitää kaiken ymmärtämisen perustana sitä, että yksityiskohdasta löydetään kokonaisuuden henki ja kokonaisuudesta käsin ymmärretään yksityiskohtia. Tätä metodia sovelletaan vain UT:ssa. Lisäksi kirkko käyttää jossain määrin uskonnonhistoriallista metodia eikä kiellä, etteikö kristinuskon ulkopuolellakin olisi löydettävissä oikeaa sanomaa Jumalasta ja hänen pelastavasta tahdostaan.<sup>11</sup>

Koska eri kirkkojen raamatuntulkintaperiaatteet ovat näinkin erilaiset, on luultavaa, että RKK ei olisi koskaan onnistunutkaan aikaansaamaan molempia kirkkoja tyydyttä-

<sup>11</sup> Metodeista tarkemmin esim. Oikonomos, mt. s. 59–68.

vää kompromissikäännöstä, mutta silti olisi ollut mielenkiintoista ja maailmassa varsin ainutlaatuista kokeilla ns. ekumeenista käännoistyötä. Jo tehdyt ekumeeniset käännoiset ovat syntyneet roomalais-katolisen ja jonkin protestanttisen kirkon kesken, mutta missään ei ole kokeiltu ortodoksis-luterilaista yhteistyötä tällä alueella. Muualla kuin Suomessa ei sellainen luultavasti olisi mahdollinenkaan.

## Raamattu Kreikassa

Kreikka on ainoa kansakunta, jonka kirkko voi ylpeillä sillä, että siellä on raamatun alkuperäisteksti vielä jokapäiväisessä käytössä, sekä VT että UT. Mutta kyseessä on liturginen käyttö eikä luettu teksti avaudu kuin hämärästi muille kuin vanhan kreikan taitajille. Mihin käsikirjoitustyyppiin Kreikassa oleva VT:n LXX-teksti kuuluu, on vaikeasti selvitettävä asia. Suullisen tiedon mukaan käytössä olisi ns. Rahlfsin editio eli 1930-luvulla ensi kertaa painettu tieteellinen laitos LXX:stä.<sup>12</sup> Tätä käytetään yleisesti kaikkialla maailmassa LXX:na. Näyttääkin siltä, että kirkon käyttämä LXX on aikojen kuluessa kiteytynyt nykyiseen muotoonsa vähän samoin kuin UT:n bysanttilainen teksti, jonka Konstantinopolin patriarkka on julistanut kirkon viralliseksi UT:n tekstiksi v. 1904. Ateenan yliopiston eksegeetiikan professorin Elias Oikonomoksen mielestä tämä teksti kaipaa nykyisin tarkennuksia, sillä siinä on todettu olevan virheitä.<sup>13</sup> Selvää on, että kirkon jumalanpalveluksissa käytettävän lektionaarion luku-kappaleet ovat kiteytyneet jo paljon aikaisemmin.

Kansan ymmärtämälle kreikankielelle on koko raamattu käännetty ensi kertaa sen jälkeen kun vanhan kreikan taito oli lakannut, vasta vuonna 1852. Käännös, joka tehtiin British Bible Societyn ja kreikkalaisten yhteistyönä, nostatti

<sup>12</sup> Prof. I. Soisalon-Soinisen saama tieto kreikkalaiselta eksegeetiltä.

<sup>13</sup> Oikonomos, mt. s. 52.

voimakkaasti mieliä eri piireissä sekä puolesta että vastaan. Rauha laskeutui vasta vuonna 1911, jolloin perustuslakiin otettiin määräys, ettei mitään kansalle tarkoitettua raamatunkäännöstä saanut tehdä ilman Kreikan autokefaalisen kirkon ja Konstantinopolin Kristuksen Suuren Kirkon suostumusta. Kiellon taustana oli voimakas protestanttisen vaikutuksen pelko. Tieteelliseen raamatuntutkimukseen kiello ei kuitenkaan ulotu. Sekä Ateenan että Tessalonikin yliopistoissa harjoitetaan yhä vilkastuvassa määrin raamatuntutkimusta.<sup>14</sup>

Tämän työn seurauksena on Kreikassa aivan viime vuosina valmistunut uusi UT:n käännös, jota kirkko ei kuitenkaan ainakaan vielä ole hyväksynyt. Valtiovalta on jo ehtinyt puolestaan ilmaista hyväksymisensä mm. siten, että uusi käännös on määrätty otettavaksi käyttöön koulujen uskonnonopetuksessa. Kansankielisen raamatun puute on koettu kreikkalaisessa yhteiskunnassa kestäättömäksi. Kirkon piirissä ei ole osoitettu, missä kohdin käännös ei vastaa sen toiveita, joten saattaa olla, että vastustus johtuu vanhoista peloista ja siitä, ettei käännökseen ole riittävästi perehdytty. Työn ovat suorittaneet nyt – toisin kuin vuonna 1852 – pelkästään kreikkalaiset teologit ja eksegeetit.

## Raamattu Venäjällä

Venäjän kirkossa on vanhaa kreikkaa vastaavassa asemassa kirkkoslaavin kieli, jonka käytön auktorisoivat kuuluisat slaavien valistajat Kyrillos ja Methodios tehdessään 800-luvulla raamatunkäännöstyötä joillekin slaavilaisille kansoille. Kyrilloksen ja Metodioksen työn tulokset ovat kuitenkin joutuneet suureksi osaksi hukkaan 1200-luvun tataarisodissa. Nykyisen Venäjän ortodoksisen kirkon liturgisena raamattuna toimii vuodelta 1751 peräisin oleva ns. Elisabetin raamat-

<sup>14</sup> Oikonomos, mt. s. 69–70.

tu, jonka kirkkoslaavin kieli ei kuitenkaan enää ole samaa kuin Kyrilloksen ja Metodioksen aikana. Elisabetin raamatua ei ole käännetty yksinomaan LXX:sta. Esterin kirja on käännetty hepreasta, aikakirjat, Esra, Nehemia ja muutamat muut kirjat on käännetty vulgatasta. Oktateukissa on vanhaa slaavinkielistä materiaalia, joka on ehkä peräisin Kyrillokselta ja Metodiokselta.<sup>15</sup>

Slaavinkielen jäädessä Venäjällä kuolleeksi kieleksi jäi slaavinkielinen raamattu kansalle vieraaksi. Viime vuosisadalla syntyi Venäjällä liike kansankielisen raamatun saamiseksi kaikkien ulottuville. Monien takaiskujen jälkeen ilmestyi vuonna 1876 koko raamattu venäjänkielellä. Sitä kutsutaan synodaalikäännökseksi, sillä Venäjän kirkon pyhä synodi on sen hyväksynyt yksityisesti luettavaksi, mutta ei teologian harjoittamiseen eikä liturgiseen käyttöön. Näissä kohdin oli edelleen käytettävä kirkkoslaavinkielistä Elisabetin raamatua. Venäjänkielisestä synodaalikäännöksestä on otettu kansan käyttöön uusintapainokset vuosina 1956 ja 1968.<sup>16</sup> Synodaalikäännös on ortodoksisessa maailmassa sikäli ainutlaatuinen, että siinä on VT:n tekstipohjana käytetty LXX:n asemesta heprealaista masoreettista tekstiä psalmeja lukuunottamatta. UT:n tekstipohjana on todennäköisesti ollut Konstantinopolin auktorisoima bysanttilainen tekstimuoto.

Nykyisin suunnitellaan Venäjän kirkon piirissä jälleen uutta venäjänkielistä raamatunkäännöstä, sillä tällä vuosisadalla lännessä tehdyt venäjänkieliset käännökset eivät ole saaneet Venäjän kirkon hyväksymistä. The United Bible Society pyrkii myötävaikuttamaan uuden käännöksen syntyyn, mutta päätöksiä puoleen tai toiseen ei asiassa ole vielä tehty siitä huolimatta, että jo vuonna 1956 on lausuttu ääneen toi-

<sup>15</sup> Prof. I. Soisalon–Soininen esitelmässään *Die Septuaginta und der Masoretische Text des Alten Testaments im Gebrauch der Christlichen Kirche Leningradin hengellisessä akatemiassa* 24.5.1986.

<sup>16</sup> E. Bryner, *Bible Translations in Russia*, *The Bible Translator*, vol. 25, n:o 3, July 1974.



vomus sellaisen aikaansaamisesta.<sup>17</sup> Venäjän kirkon nykyiset raamatuntutkijat hyväksyvät kaikki raamatun tekstien kreikkalaiset muodot lukuunottamatta käsikirjoituksia, joissa on hereettisiksi tuomittuja kohtia.<sup>18</sup> He pitävät myös uuden käännöksen saamista nykyisin erittäin toivottavana, sillä »venäjänkielisen tekstin tulee ennen muuta olla venäläisen ortodoksisen teologian apuneuvo eikä 'yksityisopetuksen' väline, kuten 1800-luvulla pelättiin. Tämän päivän Venäjän kirkon teologit ovat avoimesti venäläisiä. He ajattelevat ja puhuvat venäjäksi eikä kirkkoslaaviksi. Tätä oli 1800-luvun teologiien vielä vaikea tunnustaa.»<sup>19</sup>

Näyttää siltä, että kirkollisen koulutustason noustessa on sekä Kreikan että Venäjän kirkkojen piirissä entistä paremmat mahdollisuudet suhtautua objektiivisesti moniin ennen niin tunnepitoisina pidettyihin asioihin kuten myös raamatunkäännökseen.

## Käännöstyön jyviä ja akanoita

Useimmat maailman ortodoksikirkoista elävät vähemmistönä kotimaassaan ja ovat joutuneet tyytymään enemmistökirkon tuottamiin raamatunkäännöksiin. Näin on laita myös Suomessa. Suomenkieliset ortodoksit ovat luontevasti tarttuneet saatavilla oleviin suomenkielisiin raamattuihin ja lukeneet niistä kristillisiä opetuksia omaksi rakennukseksi. Ovatko nämä käännökset olleet osaltaan vaikuttamassa kirkomme jäsenten yhä luterilaistuvaan ajattelutapaan, sitä ei ole tutkittu. Mutta luterilaisuuden vaikutus ulottuu Suomessa nykyisin lähes kaikkeen ajatteluun.

<sup>17</sup> A. Osipov, *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii (ZMP)* 1956/7/77; K.I. Logachev, *ZMP* 1969/11/67.

<sup>18</sup> K. I. Logachev, *The Problem of the Relationship of the Greek Text of the Bible to the Church Slavonic and Russian Text*, *The Bible Translator*, vol. 25, n:o 3, July 1974.

<sup>19</sup> K. I. Logachev, *ZMP* 1969/11/67.

Hämmennystä ortodoksien parissa lienee aiheuttanut ainakin usein toistuvassa pienessä vedenpyhitystoimituksessa luettava teksti Betesdan lammikon veden parantavasta voimasta (Joh. 5:1–4). Kirkossa kuulemme luettavan: »— — ajoittain näet astui enkeli alas lammikkoon ja kuohutti veden. Joka silloin veden kuohuttamisen jälkeen ensimmäisenä siihen astui, se tuli terveeksi, sairastipa mitä tautia tahansa.»<sup>20</sup> Mutta kun ortodoksi etsii tätä kohtaa kotona raamatustaan, hän ei sitä sieltä löydä. Asia saattaa jäädä vaivaamaan: kumpi teksti on oikea ja miksi se on toisilla erilainen kuin toisilla? Olisikin varsin suotavaa, että maassamme käytössä olevassa raamatussa olisi nähtävänä kaikki siihen perinteisesti kuuluvat kohdat eikä vain tieteen viimeisimmän käsityksen mukaan alkuperäisimpänä pidettyä tekstiä. Näin olen ymmärtänyt RKK:n päättäneen menetelläkin.

Mutta ongelmia silti jää. RKK on osamietinnössään esittänyt tavoitteekseen »korvata outo fraseologia kohdekielen vastaavilla rakenteilla ja sanoilla», mutta toisaalta »pyritään säilyttämään myös alkutekstin sisältämää kuvakieltä».<sup>21</sup> Pyrkimys lienee teoriassa hyvä, mutta käytännössä se johtaa uudelleentulkintoihin, jotka tuntuvat kyseenalaisilta. Esim. RKK on päättänyt hävittää UT:sta lähes kokonaan alkukielen rakenteessa olevan inessiivi-ilmaisun »olla tai tehdä jotain *Herrassa*». Kun tällaisia kohtia lähdetään purkamaan, on tuloksena varsin arveluttavia käännöksiä. Esim. Fil. 2:29: »prosdekhesthe syn auton en Kyriō meta pasēs kharas», kirkkoraamattu kääntää sananmukaisesti: »Ottakaa siis hänet vastaan Herrassa kaikella ilolla.» Mutta uusi käännös kuuluu: »Ottakaa siis *Herran palvelijana* hänet iloiten vastaan.»

Runsaasti keskustelua ja mielipiteiden jakautumista aiheuttanut kohta Luuk. 17:21 on komitean uuden käännöksen myötä vaihtunut asuun »Jumalan valtakunta on teidän kes-

<sup>20</sup> Euhologion, OKJN 1974, s. 272.

<sup>21</sup> em. osamietintö, s. 17.

kellänne». Entinen käännös kuului: »Jumalan valtakunta on sisällisesti teissä». Uuden käännöksen kannattajat katsovat, että vanha käännös on ajatuksellisesti mahdoton, koska kyseessä on Jeesuksen puhe fariseuksille. Kielitiede ei ole pystynyt antamaan kohdalle yksiselitteistä käännöstä eikä tulkinnassa ole myöskään kirkon historiassa löydetty isien consensusa. Perinteisesti ortodoksinen kirkko on tulkinnut jakeen kuitenkin merkitsevän, että osallisuus Jumalan valtakuntaan löytyy ihmisen sisimmästä, ainakin potentiaalisesti. Ortodoksinen kirkko on esittänyt että em. uuden käännöksen kohdalle sijoitettaisiin alaviitteeksi: »voidaan kääntää myös 'Jumalan valtakunta on sisäisesti teissä'». Tähän ei komitea kuitenkaan ole suostunut, vaikka osamietinnön mukaan siihen olisi mahdollisuus.<sup>22</sup>

Komitea on myös päätenyt pitkällisen keskustelun jälkeen siihen, että mm. Gal. 5:ssä esiintyvä vastakohtaisuusasettelu »liha-henki» (sarx-pneuma) useimmissa tapauksissa käännetään parafrasilla. Tässä asiassa mielipiteet komiteassa ovat jakautuneet selvästi, ja lopullinen käännösehdotus on kompromissi. Parafraasin puoltajat sanovat lihan tuovan mieleen enemmän lihakaupan tuotteet kuin kirjoittajan tarkoittaman merkityksen ja siksi se on selvennettävä. Liha-sanan kannattajat taas uskovat termin olleen myös Paavalin aikalaisille yhtä »raa'an» ja juuri sellaisena sen teho on tarpeen. Kompromissina liha on osittain säilytetty, esim. Gal. 5:17 »Liha haluaa toista kuin henki, henki toista kuin liha...» ja osittain jatkettu selityksellä, esim. Gal. 5:19 »Lihan, turmeltuneen ihmisluonnon aikaansaannokset ovat selvästi nähtävissä...». Osittain liha on poistettu kokonaan, esim. Gal. 6:8 »Joka kylvää itsekkyyden peltoon, korjaa siitä satona tuhon». Kirkkoraamattu kääntää vm. kohdan sanatarkasti »Joka lihaansa kylvää, se lihasta turmeluksen niit-

<sup>22</sup> »Eräät modernit käännökset — — — mainitsevat vaihtoehtoisia käännöksiä niihin kohtiin, joissa — — — lukutavan valinta on sisällön kannalta merkittävä. Tällaisia nootteja lienee syytä käyttää, mutta varsin säästeliäästi.» Em. osamietintö, s. 16.

tää . . . » Näissä kohdissa voidaan kysyä, onko komitea pysynyt tavoitteessaan »mahdollisimman uskollisesti heijastaa raamatun eri kirjoittajien tekstilleen asettamia tarkoituksia» vai onko komitean mielestä kyseessä »outu fraseologia, joka korvataan kohdekielen vastaavilla rakenteilla ja ilmauksilla.»<sup>23</sup> Esimerkki osoittaa, miten häilyvällä pohjalla periaatteet ovat käytännön työssä ja miten alttiita ne ovat yksittäisten eksegeettien tulkinnalle.

Mutta on toki ortodoksien kannalta jotain positiivistakin tuotava esiin. Ensiksikin komitean ortodoksijäsenen on hyväksytty tasavertaisena<sup>24</sup> komitean jäsenten yhteyteen »Suomen oppineimmassa komiteassa» ja hänellä on ollut varsin suurenmoinen mahdollisuus seurata käännösvaihtoehtoista käytävää tieteellis-henkilökohtaista keskustelua ja oppia paljon uutta. Lisäksi hänen »kadunmiehen intuitionsa» käännetyn tekstin ymmärrettävyydestä ovat kelvanneet komitealle siinä, missä muidenkin työhön osallistujien. Joskus jää vain miettimään, miksi me ortodoksit useimmiten näemme vaivaa ja otamme tarkasti selville, mitä luterilaisen kirkon piirissä teologisista kiistakysymyksistä ajatellaan, mutta luterilaisista teologeista vain harva on tullut paneutuneeksi siihen, miten ortodoksinen kirkko asiat näkee. Eikö vanhan jakamattoman kirkon traditio kosketa mitenkään luterilaista kirkkoa?

Ortodoksinen kirkko on myös vähäisessä määrin pystynyt tuomaan oman panoksensa käännöstyöhön. Tärkein näistä lienee Gen. 3:5 jakeen uusi muotoilu: »Mutta Jumala tietää, että niin pian kuin te syötte siitä, teidän silmänne avautuvat ja teistä tulee Jumalan kaltaisia niin että te tiedätte kaiken, hyvän ja pahan.» Kirkkoraamatussahan tuon jakeen loppu kuuluu » — — — te tulette niinkuin Jumala tietämään hyvän ja pahan». Hepreankielinen alkuteksti voidaan tulkita yhtä hyvin kummallakin tavalla, mutta LXX antaa kohdalle vain ensinmainitun tulkinnan. Pitkällisen keskustelun jälkeen ko-

<sup>23</sup> em. osamietintö, s. 17.

<sup>24</sup> äänestyskäytäntöä lukuunottamatta.

mitea suostui muuttamaan kohdan ortodoksisen kirkon toivomuksesta nykyiseen asuunsa.

Toinen ortodoksisesti erinomainen käänнос tehtiin 2. Kor. 9:12:ssa, jossa lause »diakonia tēs leiturgias tautēs u monon estin prosanaplērusa ta hysterēmata tōn hagiōn» käännettiin kuulumaan »tämän palveluksen toimittaminen ei vain täytä pyhien tarpeita, vaan . . .» Näin käännökseen saatiin mukaan liturginen vivahde, joka jo alkutekstissä on ja jossa voidaan nähdä viittaus eukaristian ulottuvuuksiin.

Mitään lopullista arviota ei vielä voi käännöstyöstä ortodoksien kannalta esittää, sillä tärkeät kohdat, kuten Johanneksen evankeliumi ja suurin osa psalmeista on vielä käännettämättä. Komitean käännökset Paavalin kirjeistä ovat kielellisesti selvä parannus entiseen verrattuna, mutta onko Paavalin teologiassa tunnistettavissa myös ortodoksisen kirkon käsitys siitä, odottaa vielä tutkijaansa. Vanha testamentti tuntuu selkeältä ja siellä on varsin vähän ongelmalliseksi muodostuvia kohtia. Psalmien kohdalla on lisävaikeutena se, että hepreankielinen psalmtari eroaa varsin suuresti LXX:n tradeeraamasta muodosta ja ortodoksisen kirkon runsaasti käyttämät psalmit esiintyvät aina LXX:n asussa. Psalmikäänöksen suhteen on vielä käytävä periaatteellisella tasolla neuvotteluja.

On selvää, että nyt valmistuva uusi raamatunkäänнос ei ole ortodoksien kannalta ihanteellinen. Mutta olisiko sittenkin mahdollista luottaa kuten tähänkin asti siihen, että ortodoksit kysyvät heille epäselviä kohtia sielunpaimeneltaan mieluummin kuin ryhtyvät niiden perusteella tuomaan kirkkoon uusia oppeja?

## SUMMARY

*Merja Merras, Orthodox Exegesis and the Finnish Bible Translation Project*

The Finnish Evangelical-Lutheran Church is at present preparing a new translation of the Bible. They have invited a representative of the Finnish Orthodox Church to participate in the work of the Translation Committee. The author of this study, who is also the Orthodox member of the Committee, finds the process most interesting, but at the same time the work of the Committee has revealed how difficult it is to combine the Lutheran and Orthodox ways of understanding the Bible. The Committee's interpretation is based on biblical science and the personal opinions of the translators. Yet, this same Committee claims to be translating for the Church. The Orthodox Church, however, holds the Bible to be a part of the Tradition – born inside the Church. Thus, patristic evidence is the best authority for interpreting the Bible, at least when there is a *consensus patrum*.

Contemporary Western biblical science hold the oldest manuscripts of the New Testament to be the most reliable: while the Orthodox Church prefers the Byzantine text, a text which has been moulded according to the living Tradition inside the Church. Both agree on the question of the base text of the Old Testament, however: The Hebrew text is best. The Septuagint text is not the only authoritative Old Testament for the Orthodox Church. Its dominate position derives from the historical development of the Church.

Orthodox exegetical methods begin with the historical-grammatical method as the basis for all interpretation. Other methods, including the allegorical method, the pneumatic method, typology in the Old Testament, and harmonies in the New Testament, are more seldom used. The methods of the history of religions school are also occasionally used.

The Orthodox Church in Greece still uses the Septuagint as the received Old Testament text, and the Byzantine text for the New Testament. The first modern Greek translation of the Bible was published in 1852. It caused an uproar, mainly because of Church fears concerning Protestant influences. A new translation has been recently completed, made by Greek theologians and exegetes. The Church is once again afraid to accept it, though the State has ordered it to be used in schools.

Liturgically the Russian Orthodox Church uses the Church-Slavonic Bible of 1751. In 1876 the Bible was translated into Russian. It was accepted by the Holy Synod for private use, but was not used in Divine Services. It has been re-published in 1956 and again in 1968. There has been a long-time wish for a more modern translation into Russian. As yet there is no decision for beginning this work, through the United Bible Society has tried to help in the matter. The problems are many both inside and outside the Church. The Russian Orthodox Church does not wish to rely on translations made outside Russia.

The Finnish Orthodox Church has used the old Finnish Bible liturgically, except for some few passages and the Psalms. The old Finnish Bible was translated very literally. Now there will be a change. The new Bible Translation Committee has decided to use the method of »dynamic-equivalence» in its translation. This means that they will try to make more transparent some biblical images by giving them a more understandable shape. This means constantly interpreting the Bible, with the result that the new interpretation is not necessarily the same as the old. For example the common expression *en kyrio* (»in the Lord») will be translated into »clearer» Finnish. Therefore, for example, Phillipians 2:29 has been translated: »Receive him with joy as a servant of the Lord.» The contrasting images of *sarx-pneuma* – »flesh-spirit» have also been re-translated into Finnish by a paraphrase.

The new Finnish Bible will be much clearer to the reader than was the old Bible. The author hopes that Orthodox people will ask their pastors about possible obscure passages, rather than bring new doctrines to Church.

Pentti Hakkarainen:

## ISÄ SERGEI BULKAGOVIN TIE MARXILAISUUDESTA KRISTILLISEEN IDEALISMIIN JA SOFIOLOGIAAN

Sergei Nikolajevits Bulgakov syntyi vuonna 1871 Livnissä, Orelin maakunnassa, papin poikana. Bulgakov opiskeli Moskovan lakitieteellisessä tiedekunnassa ja vuonna 1901 hänestä tuli Kievin Polyteknisen instituutin talouspolitiikan professori. Vuonna 1906 hän siirtyi opettamaan Moskovan yliopistoon. Viiden vuoden kuluttua yhdessä monien muiden yliopiston opettajien kanssa Bulgakov erosi virastaan vastalauseena hallituksen ajamalle yliopiston sisäisen itsenäisyyden kaventamiselle.

Nuoruudessaan Bulgakov oli marxilainen kuten niin monet tuon ajan lahjakkaat venäläiset taloustieteilijät ja lehtimiehet (Struve, Tugan-Branovski, Berdjajev ja Frank), mutta sittemmin hän omaksui ylevämmän maailmankatsomuksen.

### Marxilaisen ateismin kritisoija

Kantin filosofian vaikutuksesta Bulgakov päätyi näkemykseen, jonka mukaan elämän sosiaaliset ja yksilölliset periaatteet täytyy nähdä yhteydessä ehdottoman hyvyyden, totuuden ja kauneuden teorian kanssa.

Erottauduttuaan marxilaisuudesta Bulgakov kirjoitti vuonna 1904 teoksen »Marxilaisuudesta Idealismiin». Marxin ateistinen oppi oli Bulgakoville samoin kuin eräille muille entisille marxilaisille kriittinen asia. Eli kuten Alexander Solzhenitsyn on todennut: »Sergei Bulgakov on osoittanut teoksessaan »Karl Marx uskonnollisena tyyppinä», että ateismi on marxilaisuuden innoituksen ja tunteen keskus ja



kaikki muu on opillisesti liitettävissä siihen. Marxilaisuuden julma vihamielisyys uskontoa kohtaan on sen järkähtämättömin piirre».<sup>1</sup>

Bulgakov kritisoi edellämainitussa teoksessaan myös Marxin antisemitismia, joka oli luonnollisena seurauksena Marxin uskonnonvastaisuudesta. Bulgakovin mielestä Marxin dogmaattista ateismia voitiin tarkastella vain totaalisin vastakkain asettelun käsittein: ilman Jumalaa ihminen voi organisoida maailman ainoastaan itseään vastaan.<sup>2</sup>

Vuonna 1904 Bulgakov ja Berdjajev päättivät perustaa oman lehden. Aluksi he perustivat lehden »Novij Putj» (»Uusi tie») ja myöhemmin lehden »Voprosy Zhizni» (»Elämän ongelmia»). Noihin aikoihin Bulgakov siirtyi filosofisessa ajattelussa idealismista ortodoksisen kirkon ideaali-realismiin.

Bulgakov oli kiinnostunut Solovjevin filosofiasta, mutta alkoi sitten työskennellä oman filosofisen ja teologisen järjestelmän luomiseksi. Sergei Bulgakov on harvoja venäläisiä teologeja, jotka ovat vakavasti pyrkineet luomaan rationaalista ja kaikenkattavaa teologista järjestelmää. Kun idän ortodoksisen kirkon perinteistä teologiaa voimme kutsua apofaattiseksi, niin Bulgakovin teologista näkemystä voisi luonnehtia sanalla katafaattinen.

Vuonna 1917 hän oli Venäjän ortodoksisen kirkon johtavia maallikoita. Suuressa kirkolliskokouksessa (1917–1918) hänellä oli merkittävä asema teologina ja yhteiskunnan tuntijana.

Bulgakov vihittiin papiksi vuonna 1918 keskellä sisällissodan kauheuksia. Vuonna 1922 neuvostohallitus karkotti maasta hänet ja lukuisat muut venäläisen älymystön edustajat. Vuodesta 1925 Sergei Bulgakov toimi dogmaattisen teologian professorina Pyhän Sergein ortodoksisessa teologisessa instituutissa Pariisissa. Näinä vuosina (1925–1944) hän

<sup>1</sup> Letter to the Soviet Leaders, New York: Harpers & Row, 1974, 44.

<sup>2</sup> Vrt. H. de Lubac, *The Drama of Atheist Humanism*, New York, 1950, 7.

kirjoitti melkein kaiken teologisen tuotantonsa. Bulgakovin sofiologiset mielipiteet aiheuttivat teologisen kriisin ja vuonna 1937 Moskovan patriarkaatti tuomitsi hänen mielipiteensä.<sup>3</sup> Vuosina 1940–1944 eli kuolemaansa asti Bulgakov toimi Sergein Instituutin dekaanina.<sup>4</sup>

## Teologinen ekumeenikko ja maailmankansalainen

Bulgakovin kirjallisessa tuotannossa on sekä profaaneja että teologisia teoksia. Hän ei ollut perinteiseen ortodoksiseen traditioon tukeutunut kirjailija, vaan pikemminkin maailmankansalainen, joka etsi loputtomasti ortodoksisen kirkon merkitystä avoimena läntiselle filosofialle ja jopa ekumeeniselle kristillisyydelle.

Bulgakov oli läheisesti mukana ekumeenisessa liikkeessä ja hän pyrki löytämään pätevää pohjaa ykseydelle Kristuksen Ruumiissa. Keskeisimpinä esteinä idän ja lännen kirkkojen välillä hän näki sakramenttien keskinäisen hyväksymisen ja ennen muuta kysymyksen pyhän pappeuden pätevyydestä ja eukaristian merkityksestä.

Bulgakov nostaa esiin kaksi kysymystä, jotka liittyvät Kirkon antamien kanonisten rajojen ulkopuolella olevien sakramenttien pätevyyteen ja merkitykseen: (1) kanonisen jaon merkitys ja (2) dogmaattisen jakautuneisuuden merkitys.

Bulgakovin mielestä kanoninen jakautuneisuus estää mahdollisuuden suoraan ja epäsuoraan sakramenttiyhteyteen, mutta se ei mitätöi sakramenttien merkitystä, koska kirkkojen näkymätön yhteys ei ole rikkoutunut.

Protestantismin ja protestanttisen teologian vaikutus Bul-

<sup>3</sup> D. A. Lowrie, *St. Sergius in Paris*, The Orthodox Institute, New York, 1951, 54–55. Asialla oli myös poliittinen taustansa, kts. op.cit. 52–53.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 43.

gakoviin selittyi hänen useista yhteyksistään protestantteihin hallinnollisella tasolla ja toisaalta myös eräitten protestanttiteologioiden jättämän ajatteluvaikutuksen vuoksi. Ensimmäinen kohtaaminen Bulgakovin ja protestanttien kesken tapahtui pyhän Alban ja Sergioksen veljeskunnassa, joka perustettiin vuonna 1928. Kyseessä oli anglikaanien ja ortodoksien yhteisjärjestö, jonka varhaisena johtajana ja luennoitsijana toimi myös Sergei Bulgakov.<sup>5</sup>

Vuosina 1934 ja 1936 Bulgakov vieraili Yhdysvalloissa ja hänen lukuisat yhteydenpitonsa erityisesti Amerikan episkopaalisen kirkon kanssa herättivät amerikkalaisissa teologeissa mielenkiintoa ortodoksista kirkkoa kohtaan.<sup>6</sup>

Bulgakov kirjoittaa: »Voidaanko protestantismissa puhua »sakramenteista»? Onneksi on olemassa perusteita vastata tähän kysymykseen muutenkin kuin vain kielteisesti. Perusta tälle vastaukselle on siinä tosiasia, että Kirkko tunnustaa protestanttisen kasteen arvon, mistä on osoituksena, ettei protestanteja, jotka liittyvät (ortodoksisen) kirkon jäsenyyteen, kasteta uudelleen».<sup>7</sup>

Bulgakovilla ei näyttänyt olevan mitään vaikeuksia hyväksyä roomalaiskatolisen kirkon pappetta, olihan heillä todellinen apostolinen jatkuvuus. Hänen mielestään roomalaiskatolisella ja ortodoksisella pappudella on »keskinäinen epäkanonisuus» olemassaolevan skisman vuoksi, mutta se ei estä hänen mukaansa heitä hyväksymästä ja tunnustamasta toistensa pappetta. »Kirkot ovat säilyttäneet papputensa, vaikka ne ovat toisistaan erillään, mutta sakramentaalisessa elämässä ne eivät ole todellisesti jakaantuneet. Tarkasti sanoen Kirkon yhdistyminen ei ole tässä mielessä välttämätöntä . . .»<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Lowrie, op.cit., 39.

<sup>6</sup> Ibid., 83.

<sup>7</sup> A Bulgakov Antology by Sergius Bulgakov Edited by James Pain & Nicolas Zernov, Philadelphia, 1976, 110.

<sup>8</sup> A Bulgakov Anthology, op.cit., 112.

## Sofiologisen ajattelun perusteita

Sergei Bulgakovin oppi eukaristiasta<sup>9</sup> voidaan ymmärtää ai-noastaan hänen sofiologisten käsitteidensä kanssa. Bulgakovin sofiologia on keskeisintä hänen teologisessa oppijärjestelmässään.<sup>10</sup> Hän esitti keskeiset näkemyksensä ns. Sofia-opistaan teoksessaan »Katoamaton valkeus» (1917). Pyhä Viisaus on eräänlainen raja Jumalan ja maailman välillä, Luojan ja luomakunnan kesken. Pyhä Viisaus (Sofia) on jumalallinen »Idea», Jumalan rakkauden objekti, Rakkauden rakkaus. Se on Kaikki-Ykseys.<sup>11</sup>

Perinteisesti Sofia, »Jumalan määrittelemätön Viisaus», on yhdistetty Logokseen. Venäläisessä hurskauselämässä se puolestaan on liitetty Jumalan Äitiin (Bogomater). Bulgakovin mielestä tällainen rajaisi Viisauden Pyhän Kolminaisuuden yhteen persoonaan. Hän yhdisti Viisauden sekä Sanaan että Pyhään Henkeen. Sofia on sekä Jumalan luonto että luodun maailman perusta. Se yhdistää Jumalan maailman (joka on Jumalan luonto) luodun maailman kanssa. Bulgakov pyrki ratkaisemaan Jumalan suhteen maailmaan Sofia-opillaan. Hän kuvaa opillisen järjestelmänsä pan-en-teismina (kaikki on Jumalassa)<sup>12</sup> erotuksena panteismista (kaikki on jumaluutta).

Bulgakovin käyttämä käsite Sofia ei ollut kuitenkaan onnistunut. Jumalan Viisaus -käsite oli saanut kristillisessä opetuksessa jo varhain traditionaaliseen Jumala-oppiin liittyneen sisällön ja merkityksen. Näin jo itse käsite oli luomassa

<sup>9</sup> Bulgakov on käsitellyt laajasti eukaristia-oppiaan artikkelissaan, Eukaristinen Dogma (venäjäksi) Put, 1930, 1 ja 2, 3–46 ja 3–33.

<sup>10</sup> A Bulgakov Anthology, 114–118; 139–143 ja The Bride of the Church, 1945.

<sup>11</sup> Sofiologian filosofisista painotteista, kts. erit., N. O. Lossky, History of Russian Philosophy, New York, 1951, 206–213.

<sup>12</sup> Isä Pavel Florensky (1882–1943?) oli eräs Bulgakovin sofiologisen ajattelun vaikuttajista, mutta se ei tarkoita, että hän olisi hyväksynyt Bulgakovin kiistanalaiset teologiset näkemykset; vrt. R. Slesinski, Pavel Florensky A Metaphysics of Love, New York, 1984, 169–213.

opillista sekavuutta ja sekaannusta.

Bulgakov näyttää olleen hyvin tietoinen tästä asiasta. Ja kuitenkin hän oli vakuuttunut, ettei hän ollut ilmaissut mitään hereettistä. Hän kirjoittaa: »Sofiologia edustaa teologista ja ehkäpä myös dogmaattista kristillisen maailman tulkintaa (Weltanschauung)... kristillisessä asenteessa elämään on kaksi vastakkaista puolta, jotka molemmat ovat epätosia ja yksipuolisia. Ensimmäinen on maailmankieltävä manikealaisuus, joka erottaa Jumalan maailmasta ja tekee näin Jumal-ihmisyyden kyseenalaiseksi ja toisena on maailman hyväksyminen »sekularisoituneena».<sup>13</sup>

Bulgakovin mielestä ensiksi mainittu edustaa »pseudomonastinen» maailman kohtaaminen ja toinen, »elämän maallistuminen», on oire modernin kristillisyyden »hengellisestä halvaantumisesta»<sup>14</sup>.

Bulgakov korostaa, että kristillisyyden on nykyisellään voimaton tasoittamaan tämän repeämän, uskonnon ja maailman välisen kuilun, koska tämä kuilu ei ole olemassa vain kirkon ulkopuolella, vaan myös sen sisällä.

Bulgakov viittaa Jumalansynnyttäjään olemuksellisenä Viisautena. Tämä Viisaus ilmaisee ihmisen yhdenkaltaisuu-den Jumalan kanssa. Viisaus edustaa Jumalan elämän itseilmoituksen periaatetta.

»Sofia on todellisesti jumalallinen luonto (physis)... jumalallinen viisaus jumalallisen luonnon ilmoituksena edustaa esi-iankaikkista jumalallista Inhimillisyyttä...»<sup>15</sup>

Jumalan ja ihmisen välillä on yhteys, joka tekee mahdolliseksi hyväksyä jumalallisen ilmoituksen, sillä Bulgakovin mukaan ihminen on kehittyvä Jumala-ihminen.

Jumalassa Itsessään on ihmisen »alkukuva».

Näin Bulgakov pyrkii selittämään rationaalisesti inkarnaa-

<sup>13</sup> A Bulgakov Anthology, op.cit., 149, 150–151.

<sup>14</sup> Ibid., 151.

<sup>15</sup> »What is Revelation?», Revelation edited by J. Baillie & H. Martin, Faber & Faber Limited, London, 1937, 178–179.

tio-opin samoin kuin ihmisen mahdollisuuden Jumala-suhteeseen.

Bulgakov on Sofia-käsitteen käytössä varsin ristiriitainen. Eräässä teoksessa hän viittaa Sofiaan »neljäntenä hypostaasiksena»<sup>16</sup> (vaikkakaan ei jumalallisena); mutta eräässä toisessa teoksessa hän kieltää Sofian neljäntenä hypostaasiksena.<sup>17</sup>

Sofia on »passiivinen» ja »naisellinen», sen hypostaasiksella on itsessään antautuva luonne suhteessa Jumalan hypostaasikseen.

Bulgakov pyrkii määrittelemään Jumalan ja ihmisen suhdetta positiivisesti: »Ihminen Jumalan kuvana on jumalankaltainen ja Jumala, jolla on kuva ihmisessä, on ihmisen kaltainen».<sup>18</sup>

Bulgakovin mukaan sofiologian keskeisin painote liittyy juuri Jumalan ja maailman suhteeseen eli käytännössä Jumalan ja ihmisen väliseen yhteyteen. Eli hänen teologinen rakennelmansa huipentuu kysymykseen Jumal-ihmisyyden merkityksestä ja merkittävydestä.

Mitä on sitten pohjimmaltaan tämä Jumal-ihisyys? Bulgakov vastaa: »Jumalan kuva Hänessä Itsessään eli Hänen pyhä Viisautensa (Sofia)».<sup>19</sup> Näin hänen mielestään Jumalan Viisaus on löydettävissä sekä Jumalassa että ihmisessä. Jumalassa Sofia on Hänen jumalallinen elämänsä ja kirkkautensa ja ihmisessä puolestaan koko luomisen perusta.

Tämän vuosisadan ehkä merkittävin venäläinen ortodoksiteologi isä Georges Florovski (1893–1979) on voimakkaasti vastustanut niin Sergei Bulgakovin kuin myös Pavel Florenskin sofiologisia käsityksiä, joille ei hänen mukaansa löydy mitään tukea ortodoksisen kirkon liturgisista teksteistä eikä ikonografiasta.

<sup>16</sup> Svet Neverchenii, Moskova, 1917, 212.

<sup>17</sup> Agnets Bozhii, YMCA Press, 1933, 128.

<sup>18</sup> Social Teaching in Modern Russian Orthodox Theology, Evanston, 1934, 13.

<sup>19</sup> Ibid.

Toinen merkittävä venäläinen teologi Vladimir Losski (1903–1958) syyttää Bulgakovia siitä, että tämä samastaa Jumalan olemuksen (ousia) Hänen toimintoihinsa (energiat).<sup>20</sup>

Bulgakov pyrki antamaan positiivisen selityksen Khalledonin (451) dogmalle, joka määritteli, että Kristuksessa on kaksi luontoa yhdessä hypostaasiksessa. Hän korostaa, että kirkkoisät kiinnittävät liian paljon huomiota jumalallisen luonnon toimintaan inhimilliseen nähden ja eivät painottaneet tarpeeksi inhimillisen luonnon toimintaa jumalalliseen luontoon nähden.<sup>21</sup>

Bulgakov pyrki sen vuoksi laajentamaan tätä ykseyttä Sofia-oppinsa avulla. Hän oli vakuuttunut, että tämä oppi auttoi ymmärtämään paremmin Kristuksen kahden luonnon totuutta. Jumalallinen Sofia on Kristuksen jumalallinen luonto ja luova Sofia on Hänen inhimillinen luontonsa.

Kristuksen kaksi luontoa yhdistyy yhdessä hypostaasiksessa »siemenettömässä hedelmöitymisessä ja Logoksen inkarnaatioissa».

Bulgakov pitää Kristuksen inkarnaatiota »kenosiksena». Hän tähdentää, että ihminen Jeesus kantaa samaa Jumalan kuvaa kuin mikä oli Aadamilla ennen syntiinlankeemusta.

Inkarnaatioissa todellistuu Jumalan pelastussuunnitelma ja sen perusta on Bulgakovin mukaan ihmisyydessä itsessään.<sup>22</sup> Pyrkimyksessään inkarnaation mysteerion käsittämiseen hän asettaa ihmisyyden Jumalassa korkeammalle kuin inkarnaation, niin että Kristuksen lihaksituleminen on vain konkreettinen Jumalassa oleva ihmisyyden ilmestyminen.<sup>23</sup>

Kun me sanomme, että Jumala on rakkaus, me tunnus-

<sup>20</sup> The Mystical Theology of the Eastern Church, New York, 1976, 80.

<sup>21</sup> Bulgakovin lähtökohta tässä kysymyksessä oli: koska Jumala tuli ihmiseksi täytyi Hänen ja ihmisen välillä olla jotakin yhteistä. Kyseessä ei ollut pelkkä kahden erillään olevan periaatteen mekaaninen yhtyminen; The Wisdom of God, New York, 1937, 132.

<sup>22</sup> Kts. N. O. Losski, History of Russian Philosophy, 212.

<sup>23</sup> Kts. A. Bulgakov Anthology, op.cit., 90–96.

tamme Hänen Kolminaisuutensa. Mutta tämä rakkaus pyhässä Kolminaisuudessa laajenee Bulgakovin ajattelussa myös ei-jumalalliseen maailmaan, jota hän kutsuu Sofiaksi, sillä Sofia on rakkauden rakkautta. Se on vapaaehtoista ja itsensäuhraavaa rakkautta. Oppi maailmasta todellistuu opis- sa Jumalan Äidistä eli kosmologiasta tulee mariologiaa.

Monet uskonnollisesti suuntautuneet filosofit ovat käsitelleet kosmologisia ongelmia. Venäläisessä uskonnollisessa filosofiassa on erityisesti keskitytty sofiologiaan. Tämän suunnan ensimmäisenä edustajana oli Venäjällä Vladimir Solovjev (1853–1900), joka korosti intuitiivista, »mystistä tietoa» ja sen merkitystä.<sup>24</sup> Sofiologisia käsityksiä ovat sen jälkeen kehittäneet isä Sergei Bulgakov, isä Pavel Florenski ja isä Vasili Zenkovski. Isä Georges Florovski on tähdentänyt, että edellisten sofiologiset käsitykset nousevat enemmän saksalaisesta idealismista kuin kristillisyydestä. Vaikuttajina ovat olleet Fichte, Schelling, Hegel ja eräät venäläiset uskonnolliset ajattelijat, kuten I. V. Kirejevski (1806–1856) ja A. S. Homjakov (1804–1860) Sobornost-oppeineen (= monien persoonien ykseyden ja vapauden yhdistyminen Jumalan rakkauden ja Hänen absoluuttisten arvojen perusteella).

Fichte (1762–1814) oli jo opettanut, että yhteisö on jotakin yksilöitten ulkopuolella olevaa. Kansa on se yhteinen pohja, josta yksilöitten luova toiminta kasvaa esille.<sup>25</sup>

## Kristuksen inkarnaatiosta ja sosiaalisesta todellisuudesta

Sergei Bulgakovin mukaan oli olemassa kaksi uskonnollisen itsemääräämisen tietä: teismi huipentuu kristillisyydessä ja panteismi huipentuu ihmisen palvomisessa ja kristillisyyden

<sup>24</sup> Kts. D. Streimoukhoff, Vladimir Soloviev & His Messianic Work, Nordland, 1980; R. Slesinski, op.cit., 59–62.

<sup>25</sup> U. Harva, Johdatus Filosofiaan, Helsinki, 1953, 175.



vastaisuudessa. Historiallinen kehitys on yhteydessä näihin kahteen tiehen ilmauksena ihmissielun vapaasta toiminnasta. Se ilmenee kahden kaupungin, Kristuksen valtakunnan ja Antikristuksen, välisenä taisteluna.

Bulgakovin mielestä oman aikamme keskeisin esimerkki ihmisen itsejumaloitumisesta on marxilainen sosialismi. Hän kutsuu Marxia »demokraattiseksi diktaattoriksi», joka ei ollut huolissaan yksilön kohtalosta.

Marx oli julistautunut vuonna 1873 Hegelin oppilaaksi, mutta Bulgakov kiistää tämän hegeliläisyyden samoin kuin saksalaisen klassisen idealismin ja marxilaisuuden keskinäisen jatkuvuuden suhteen.<sup>26</sup>

Bulgakov käsittelee nykyaikaisia sosiaalisia ongelmia ja hän näkee kaiken sosiaalisessa tietoisuudessa olevan viime kädessä yhteydessä Kristuksen inkarnaatioon. Hän käy läpi varhaiskirkon kristillistä talous- ja sosiaalielämää, joka oli ensisijaisesti maailmankieltävää ja askeettista. Bysantin kirkko ilmaisi hänen mukaansa sosiaalisuutta paljossa luostariliikkeen kautta ja sen muodossa.

On sinänsä kiinnostavaa, että Bulgakov näkee Bysantin ja Venäjän kirkkojen historian kirkkohistorian yhtenä ja samana kautena, joka käsittää myös Venäjän vallankumouksen ja sen jälkeen alkoi »uusi aikakausi».<sup>27</sup> Uudessa sosiaalisessa tilanteessa ihminen on kadottanut itsensä suuremmassa yhteiskunnassa. Kristillisten johtajien sosiaalisen johtamisen puuttuminen on johtanut uuspakanuuteen ja ateistiseen humanismiin.<sup>28</sup> »Tänä päivänä meillä ei ole vain Kirkon eroa valtiosta – mikä merkitsee Kirkolle vapautta ja on jopa suosiollinen sen elämälle, meillä on myös yleinen elämän sekularisoituminen, sen pakanuus. Tällaisessa tilanteessa meidän

<sup>26</sup> Karl Marx as A Religious Type By Sergei Bulgakov, Nordland, 1979, 65. Bulgakovin ja Berdjajevin tutkimukset johtivat mm. P. Struven (1870–1944) ja S.L. Frankin (1877–1950) hylkäämään materialismiin ja etsimään ihmisen uskonnollista identiteettiä; R. Pipes, Struve: Liberal on the Left, Cambridge, 1970.

<sup>27</sup> Social Teaching . . . , 8.

<sup>28</sup> Ibid., 10.

tulee etsiä valtiollisia asioita, joissa Kirkko voisi »läpäistä» sisäisenä voimana koko inhimillisen elämän.

Sosiaalisen kristillisyyden edellytykset tai kristillinen humanismi uutena dogmaattisena yleistyksenä on inkarnaation uutta ymmärtämistä. Kristillistä elämää ei voi rajata individualistiseksi elämäksi; se on yhteistä ja sosiaalista ja kuitenkin se ei tee väkivaltaa kristillisen vapauden periaatteelle. Sen täytyy olla ykseyttä vapaudessa ja rakkaudessa . . .»<sup>29</sup>

Bulgakovin analyysi elämän yleisestä sekularisoitumisesta ei ole uusi tai ainutlaatuinen ja sen hyväksyvät melkein kaikki sosiaalisen kristillisyyden edustajat. Mutta Bulgakov jatkaa eteenpäin saadakseen tyydyttävän vastauksen. Hän löytää sen Kirkossa inkarnaation laajentamisena ja täyttymyksenä. Kyseessä on kristillisen humanismin oppi. Bulgakov näkee Kirkolla olevan sisäisen ja ulkonaisen järjen ja tarkoituksen suhteessa maailmaan. Kirkon ja maailman suhde on analoginen Kristuksen ja Hänen Kirkkonsa suhteelle.

»Luomakunta kohotettiin täydellisyyteen Jumal-ihmisyydessä. Tämän Jumal-ihmisyyden todellistuminen on maailmassa vaikuttava Kirkko».<sup>30</sup> Kirkko merkitsee maailmalle samaa kuin Kristus Kirkolle.

Bulgakov kirjoittaa: »Kirkon idea on tässä mielessä sovellettavissa koko maailmaan sen todellisena perustana ja sen päämääränä. Kirkko vastaanottaa maailmalta sosiaalisen, historiallisen ja jopa kosmisen merkityksensä.»<sup>31</sup> Bulgakovin mukaan tämä sosiaalisen kristillisyyden edellytys tai kristillinen humanismi on uutta inkarnaation selitystä.

Bulgakovin teologisessa ajattelussa Jumal-ihmisen inkarnaatio näyttää olevan keskeinen nimittäjä, joka heijastuu Jumala-opista hänen eettiseen näkemykseensä.

<sup>29</sup> A Bulgakov Anthology, op.cit. 165, 166.

<sup>30</sup> Social Teaching, 10.

<sup>31</sup> Ibid., 14.

## Sofiologia eukaristisen ajattelun perustana

Bulgakovin mukaan Kristuksen mystinen läsnäolo maanpäällä Hänen taivaaseenastumisensa jälkeen todellistuu eukaristisessa uhrissa. Hän korostaa, että pyhät lahjat: leipä ja viini muuttuvat eukaristiassa Kristuksen ruumiiksi ja vereksi. Mutta hän painottaa, ettei olemuksen muuttuminen vaikuta leivän ja viinin fyysiseen luonteeseen, sillä kyseessä on metafyyminen eikä fyysinen muuttuminen.

Samoin Bulgakovin mielestä eukaristiaa ei tulisi samastaa veden viiniksi muuttamiseen Kaanaan häissä tai ruokkimisiin, sillä niissä oli kyse fyysisestä muuttamisesta.

Roomalaiskatolisessa kirkossa ja sen teologiassa kannetaan hänen mukaansa ensisijaisesti huolta eukarististen elementtien muuttumisongelmasta. Bulgakov osoittaa, miten Tuomas Akvinolainen käsittelee tätä ongelmaa tyypillisessä aristotelelaisessa hengessä jakaen asioitten luonteen olemukseen ja ominaisuuksiin.

Bulgakovin mielestä eukaristia-oppi on kristologinen ongelma ja sitä tulee käsitellä sen mukaisesti. Gregorios Nysalaisen ja Johannes Damaskolaisen<sup>32</sup> opetusten mukaisesti hän tähdentää, että leipä, jonka Jumalan Sana on pyhittänyt, tulee todellisesti Jumalan Sanan Ruumiiksi. Sen vuoksi me uhraamme pyhällä pöydällä »taivaallisen leivän ja elämän maljan».

Jumalan kaikkivoimaisuuden avulla kaikki se, mikä ei ole olemassa, tulee olemassaolevaksi, eli leipä ja viini, jota Kristus ei syönyt eikä juonut taivaaseenastumisen jälkeen, otetaan nyt vastaan pyhitykseksi.

Kun Kristus perusti eukaristian sakramentin yläsalissa, Hän oli valmis uhraamaan Ruumiinsa ja Verensä pelastavana ruokana, joka mahdollisti yhteyden Hänen kanssaan.

Taivaaseenastumisen jälkeen Kristus ei enää ollut fyysisesti läsnä maan päällä. Eukaristiasta tuli Bulgakovin mu-

<sup>32</sup> Vrt. The Nicene and Post-Nicene Fathers, Vol. IX, 1979, 81–84.

kaan todellisuus vasta, kun Pyhä Henki laskeutui helluntaina ja me luemme ensimmäisen kerran »leivän murtamisesta».<sup>33</sup> Pyhien lahjojen muuttuminen tapahtuu siis Pyhän Hengen avulla.<sup>34</sup>

Taivaaseenastuminen on Bulgakovilla keskeisesti esillä eukarististen ainesten muuttumisessa. Tapahtumana se avaa uuden suhteen tämän maailman leivän ja viinin ja Kristuksen ylösnousseen kirkastetun Ruumiin ja Veren kanssa. Kristuksella on nyt ylikosminen ja metakosminen Ruumis.

Bulgakov tekee eron ylösnousemuksen ja taivaaseenastumisen välisessä suhteessa eukaristiaan. Kun Kristus nauttii ruokaa opetuslastensa kanssa ylösnousemuksensa jälkeen, vahvistaa se Hänen maallisen ruumiinsa identtisyuden ylösnousseeseen Ruumiiseen ja luo suoran yhteyden näiden kahden välille. Taivaaseenastuminen puolestaan merkitsee Bulgakovin mukaan Kristuksen inkarnaation ikuistamista. Tämä ilmenee voimana sekä taivaassa että maan päällä.

Taivaaseenastumisen jälkeen Kristuksen kirkastettu Ruumis vastaanotti täydellisen hengellisyyden.

Bulgakov väittää, tosin ei kovin onnistuneesti, että koska Kristukselle oli annettu kaikki valta taivaassa ja maan päällä, oli siitä seurauksena, että Kristuksen kirkastuneella Ruumiilla on kaikki ihmisruumiin erityisominaisuudet.

Näin Bulgakov haluaa painottaa Kristuksen todellista ihmisyyttä.<sup>35</sup> Hän korostaa, ettei Kristuksen voitto kuolemasta osoita vain Jumalan kaikkivaltaa luomakuntaan nähden, vaan myös Kristuksen inhimillisen luonnon pyrkimystä ja elämää, vaikkakin tämä elämä ei ole erillinen Jumalan elämästä.

Todellisena ihmisenä Kristus on nöyrä loppuun saakka ja näin hän voitti »ruumiittomuutensa», niin ettei hänen hengellinen ruumiinsa enää ollut riippumaton »ruumiittomuudesta», vaan sillä oli oma puhdas muotonsa.<sup>36</sup> Taivaaseen-

<sup>33</sup> Apt. 2:42.

<sup>34</sup> Vrt. Bulgakov, *The Orthodox Church*, London, 1935, 9ss.

<sup>35</sup> Vrt. N. O. Lossky, *op.cit.*, 215.

<sup>36</sup> Vrt. A. Bulgakov *Anthology*, *op.cit.*, 116.

astumisen jälkeen Kristuksella on täydellinen yhteys maailman kanssa sekä hengellisenä että ruumiillisena yhteytenä.

Mutta Bulgakovin käsitystä hengellisestä ruumiista ei pidä sotkea luterilaiseen näkemykseen, jonka mukaan Kristuksen ruumis on läsnä kaikkialla (ubique), vaikkakin tämä läsnäolo tulee ilmeiseksi vain ehtoollisessa.

Bulgakov hylkää tämän näkemyksen ja tähdentää, ettei Kristuksen hengellinen ruumis ole läsnä missään erityisessä paikassa, sillä Hänen yliajallisuutensa on paikan yläpuolella.

Kuitenkin Bulgakov myöntää, että Kristus voi tulla paikkaan ja ilmoittaa itsensä, mikäli Hän niin tahtoo.

Eukaristiassa leipä ja viini tulevat todellisesti ja ilman rajoituksia jatkuvasti Kristuksen pelastavaksi ruumiiksi ja vereksi.

Bulgakovin sofiologiset käsitykset vaikuttivat kaikkiin hänen teologisiin näkökohtiinsa ei pelkästään eukaristia-näkemykseen. Hänen yrityksensä selittää inkarnaatio, ylösnousu ja taivaaseenastuminen sofiologian pohjalta oli sekä epäraamatullinen että ortodoksisen opetuksen vastainen.

Bulgakovin keskeiset näkemykset pyhästä eukaristiasta voidaan tiivistää seuraaviin väittämiin: (1) Eukaristian mysteeriossa leivän ja viinin fyysiset substanssit muuttuvat todellisesti Kristuksen ruumiiksi ja vereksi, (2) tästä on seurauksena, että leipä ja viini kaikissa ominaisuuksissaan lakkaa olemasta tämän maailman substanssia ja niistä tulee todellinen Kristuksen Ruumis ja Veri, (3) muutos tapahtuu pyhien lahjojen ykseytenä Kristuksen taivaaseenastuneeseen, hengellistyneeseen ja kirkastuneeseen Ruumiiseen, (4) leipä ja viini ovat tulleet Kristuksen ruumiiksi ja vereksi, koska niillä on yhteys Kristuksen hengelliseen ruumiiseen. Mutta tämä yhteys ei ole muuttanut ehtoollisainesten maallista muotoa, koska on kyse metakosmisesta eikä fyysisestä muuttumisesta ja (5) Bulgakovin mielestä pohjan todelliselle eukarististen lahjojen muuttumiselle luo Kristuksen taivaaseenastuminen, sillä taivaaseenastumisen jälkeen Kristuksella on hengellinen ruumis, jolla on samanaikaisesti yhteys

Hänen maallisen ruumiinsa tilaan. Tämä tekee mahdolliseksi sen, että Kristus voi palata maallisen ruumiinsa tilaan eukaristiassa tapahtuvassa muutoksessa.

Bulgakovin eukarististen elementtien leivän ja viinin muuttumistulkintaa on mahdotonta hyväksyä, ellei samalla hyväksy hänen koko sofiologista järjestelmäänsä.

### Bulgakovin sofiologia tuomitaan

Sergei Bulgakovin sofiologisia näkemyksiä verrataan usein Pavel Florenskin käsityksiin. Mutta on syytä korostaa, että siinä, missä Florenski loi pelkästään raakoja sofiologisia piirteitä, Bulgakov pyrki luomaan todellisen järjestelmän.<sup>37</sup>

Koska Bulgakovin sofiologinen järjestelmä oli kehiteltympi, se sisälsi myös enemmän opillisia vaaroja ja erehdyksiä teologisille havainnoitsijoille. Erityisesti Sergei Bulgakovin jyrkät kristologiset ja soteriologiset käsitykset joutuivat vuosikausiksi voimakkaan teologisen hyökkäyksen kohteeksi.<sup>38</sup>

Isä Sergei Bulgakov (1871–1944) oli monipuolisesti lahjakas venäläinen teologi, kansantaloustieteilijä, filosofi, kasvattaja ja pappi. Hän pyrki löytämään merkityksen tämän vuosisadan alkupuolen eurooppalaiselle ihmistä palvovalle kulttuurille. Marxilaisen »matkan» jälkeen hän »löysi» uskonnon vapaan ja tietoisien mielen mahdollisuutena. Florenskia seuraten hän hyväksyi uskonnollisen tietoisuuden ja opin antinomisen luonteen eli positiivisen teologian, joka tarvitsee »oppeja ja myyttejä».

Mutta sofiologiassa Bulgakov kohtasi kristillisen metafysiikan keskeisimmät ongelmat. 1930-luvun asenteelliset sofiologiset keskustelut (Moskovan Patriarkaatin, Venäjän synodaalikirkon ja isä Sergein välillä) eivät olleet hedelmällisiä. Tältäkin osin keskustelu negatiivisen (apofaattisen) ja posi-

<sup>37</sup> Sofiologisten näkemysten väittelystä: C. Lialine, »Le débat sophiologique,» *Irènikon*, 13, 1936, 168–205.

<sup>38</sup> Vrt. N. O. Lossky, *op.cit.*, 331.

tiivisen (katafaattisen) teologian suhteesta ortodoksisessa kirkossa jäi käymättä.

Vastatessaan metropoliitta Sergein Sofia-oppia vastaan kohdistamaan kritiikkiin isä Sergei Bulgakov totesi: »Julistan juhlallisesti, että olen ortodoksinen pappi ja tunnustan kaikki ortodoksisen kirkon opit . . . sofiologia on henkilökohtainen uskomukseni enkä ole koskaan esittänyt sitä merkittävästi kirkon dogmaan sidottuna».<sup>39</sup>

Jo aiemmin todettiin Bulgakovin yhteyksistä erityisesti protestantteihin. Hänen teologinen vaikutuksensa, erityisesti jumalallisen ilmoituksen mysteerioon liittyvissä opetuksissa, on vaikuttanut eräisiin protestanttisiin kirjoituksiin.<sup>40</sup>

Vaikka Bulgakovin sofiologiset näkemykset on torjuttu ortodoksisessa kirkossa, niin hänen herättämänsä mielenkiinto ihmisen asemasta teologiassa on alkanut kiinnostaa erityisesti nuoren polven ortodoksiteologeja. Hänen näkynsä eurooppalaisesta uuspakanuudesta ja ateistisesta humanismista on tänä päivänä enemmän kuin ajankohtainen.<sup>41</sup>

Sergei Bulgakov oli 1900-luvun alun venäläisen uskonnollisen ja filosofisen ajattelun ja etsinnän henkilöitymä. Hän pyrki Pavel Florenskin, Lev Karsavinin, Simeon Frankin ja monen muun venäläisen ajattelijan tavoin rakentamaan spekulatiivisluonteista filosofisen kieliasun saanutta näkyä maailman orgaanisesta kokonaisuudesta.<sup>42</sup>

Isä Sergei Bulgakovin kuoleman (1944) jälkeen ei venäläinen emigranttiväestö ole »lahjoittanut» yhtään merkittävää sofiologisen koulukunnan edustajaa. Sen sijaan vähemmän systemaattinen »uuspatristinen» koulukunta<sup>43</sup> (esim. isä Ge-

<sup>39</sup> Ibid., 332.

<sup>40</sup> J. Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought*, London, 1956, 59–60.

<sup>41</sup> Kts. Christos Yannaras, *The Freedom of Morality*, New York, 1984.

<sup>42</sup> A. Walicki, *A History of Russian Thought*, Stanford, CA, 1979 ja A. Walker, »Sophiology», *Diakonia*, 16, no. 1, 1981, 40–54.

<sup>43</sup> Spidlik, T. S. J., »The Heart in Russian Spirituality, *The Heritage of the Early Church* (Essays in honor of the Very Rev. Georges Vasilievich Florovsky), *Orientalia Christiana Analecta*, 195, 361–374, Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1973.

orges Florovski) elää tänä päivänä patristis-liturgistisena liikkeenä niin kreikkalaisessa kuin ei-kreikkalaisessa teologiassa ajattelussa. Paluu perinteisen ortodoksian lähteillä on alkanut.

## SUMMARY

*Pentti Hakkarainen, Father Sergius Bulgakov's way from Marxism to Christian Idealism and Sophiology*

The life of Fr. Sergius Bulgakov (1871–1944) was a true odyssey. Fr. Bulgakov belonged to the generation of Russian »Intelligentsia» that came to the Church via Atheism and Marxism.

Under the influence of Kant's philosophy, Bulgakov came to the conclusion that the fundamental principles of social and individual life must be established in connection with a theory of the absolute value of goodness, truth and beauty.

At first he became interested in Soloviev's philosophy and then began to work out his own philosophical and theological system.

In 1918 Bulgakov was ordained a priest. In 1922 he settled in Prague, and later took part in the foundation of the Orthodox Theological Institute in Paris, where he held the chair of Dogmatic Theology from 1925.

One of the first areas of contact between Bulgakov and the Protestant world was through the Fellowship of St. Alban and St. Sergius, founded in 1928. Bulgakov is listed among the early leaders of the Fellowship, and was a frequent lecturer at its annual conferences.

Fr. Sergius Bulgakov is undoubtedly one of the few Russian theologians who made a serious attempt to create a theological system which could be at once both reasonable and all-embracing. In contrast to Eastern theology which is apophatic, Bulgakov's theology may be characterized as cataphatic.

He found that the chief barrier to a mutual acceptance of the Sacraments by both the Eastern and Western churches is the question of valid holy orders and the understanding of the Eucharist.



Bulgakov's doctrine of the Eucharist can only be understood in terms of his Sophiology which is central to his theology as a whole.

Bulgakov's doctrine of Sophia was greatly criticised by Russian Orthodox theologians and the official hierarchy.

Vladimir Soloviev (1853–1900) was the first exponent of Sophiology; it was further developed by Fathers P. Florensky, S. Bulgakov and V. Zenkovsky, but met with decisive opposition on the part of the Moscow Synod as well as Father G. Florovsky, V. Lossky and others.

Bulgakov insists that the doctrine of the Eucharist is a Christological problem and must be dealt with accordingly. The real basis for the Eucharistic doctrine is the idea of the ascended body of Christ.

Bulgakov's attempt to explain the Incarnation, Resurrection and Ascension by his Sophiology is both un-Biblical and contrary to the teaching of Orthodoxy. It is difficult to see how his doctrine of Sophia really solves the mystery of the change which takes place in the Eucharist; it merely confuses the issue.

The problems discussed by Father Bulgakov are among the most complex and difficult ones in Christian metaphysics. Unless we can accept Bulgakov's Sophiological views – which is difficult to do – we cannot accept his interpretation of the change in the Eucharistic elements of bread and wine.

The sophiological school has borne virtually no noteworthy fruit since the death of Bulgakov in 1944.

Nevertheless Father Sergius was a capital figure of the Russian intelligentsia and one of the leading personages – if not the greatest – on the Russian intellectual scene of his day.

Dan-Ilie Ciobotea:

## LITURGIAN MERKITYS ORTODOKSISESSA TEOLOGISESSA KOULUTUKSESSA

### 1. Liturgian ja teologian opetuksen vaikeuksia

Ensimmäinen kansainvälinen ortodoksisten teologien kokous pidettiin Holy Crossin ortodoksisessa teologisessa koulussa Bostonissa vuonna 1970, jolloin isä Alexander Schmemmann analysoi aihetta »Teologia ja liturgia».<sup>1</sup> Hän painotti teologian ja liturgian vakavaa kriisiä, jossa ortodoksinen kirkko nykyään elää. Kriisin on aiheuttanut näiden kahden erottaminen toisistaan jälkipatristisella kaudella, teologian ja liturgian välisten yhteyksien hämärtyminen. Sen alkuperäisen ja terveen suhteen, joka isien mukaan vallitsee kirkon kokemuksessa sui generis teologian ja liturgian välillä, hävitti ennen muuta läntinen skolastinen teologia. Sen vaikutuksesta ortodoksiseen teologiaan tämä suhde menetti merkitystään myös ortodoksisessa kirkossa ja tästä oli vakavat seuraukset kirkon elämälle.

Minkä luonteinen tämä kriisi sitten on isä Schmemmannin mukaan ja miten se vaikuttaa tämän päivän kirkossa?

Isä Schmemmann toteaa, että olipa ortodoksisen teologian suunta tai painotus mikä tahansa, se on vieraantunut kirkosta, sen elämästä ja tarpeista. Sitä kylläkin opetetaan kirkon virallisissa kouluissa, mutta sen vaikutus opiskelijoihin haihtuu usein samana päivänä, kun valmistutaan. Teologia ymmärretään hyödyttömäksi intellektuaaliseksi abstraktiksi, peliksi, jonka Jumalan kansa, papisto sekä maallikot, jättää täysin vaille huomiota. Nykyajan kirkossamme ammatti-

<sup>1</sup> Schmemmann, Church, World, Mission. SVS-Press, Crestwood 1979.

teologit muodostavat eräänlaisen hyljeksityn luokan, ja mikä traagisinta näyttävät viihtyvän asemassaan. Teologia on lakannut olemasta kirkon itsetajunta tai omatunto, sen itsensä ja omien ongelmiansa itsetarkkailua. Se ei ole enää pastoraalista eikä se anna kirkolle välttämätöntä pelastavaa normistoa, se ei ole enää mystistä eikä anna Jumalan kansalle tietoa Jumalasta, joka on iankaikkisen elämän todellinen sisältö. Teologia on vieraantunut kirkosta ja kirkko teologiasta: siinä kriisin ensimmäinen ulottuvuus nykyään.<sup>2</sup>

Liturgian kriisin Schmemmann määrittelee nominalismiksi, minimalismiksi ja kyvyttömyydeksi vaikuttaa kristittyjen konkreettiseen elämään. Liturginen nominalismi tarkoittaa sitä, että toimitukset ja palvelukset, jotka alunperin ilmaisivat kirkon elävää hengellistä kokemusta, jäävät useinkin vain toimituksiksi, joiden merkitys sellaisen kokemuksen puuttessa nykyään on kuollut. Minimalismi on kirkon liturgisen ja sakramentaalisen elämän lyhentämistä ja mestarointia perusteiden, jotka eivät totisesti ole sopuoinnussa kirkon »lex orandi» -säännön kanssa.<sup>3</sup>

Hänen mukaansa liturgia on kirkon sydän, sancta sanctorum, sen pääasiallinen, joskaan ei yksinomainen tehtävä. Kuitenkin tähänkin kätkeytyy vakava kriisi, jota ei kyetä ratkaisemaan nopein ja pintapuolisin liturgisin uudistuksin, vaikka niin monet niitä nykyään kannattavatkin. Kriisi ilmenee liturgisen elämän ja käytännön voimistuvana nominalisoitumisena. Tälle on tyypillistä näennäinen konservatiivisuus ja jopa arkaismi, mutta se ei missään tapauksessa ole kirkon alkuperäisen lex orandi -käytännön ilmaus. Kokonaisia, oleellisia osia liturgisesta traditiosta, vaikka ne uskollisesti säilötään liturgisiin kirjoihin, katoaa asteittain käytöstä tai ne säilytetään symbolisesti muuttaen ne siten, että niitä on mahdotonta enää tunnistaa. Eukaristia, sakramentit, liturgiset kierrot ja juhlat, elämän siunaaminen ja pyhittäminen:

<sup>2</sup> Ibid. s. 130.

<sup>3</sup> Ibid. s. 131.

kaikessa tapahtuu samoin, joitakin piirteitä hyväksytään, toiset hylätään. Valintaa ei kuitenkaan säätele *lex orandi*, vaan sille täysin vieraat pohdinnat.

Vielä vakavampaa, sanoo isä Schmemmann, on se, että liturgialla, joka on kirkon keskeisin toimintamuoto, ei ole enää paljonkaan yhteyksiä kirkollisen elämän muihin puoliin. Se on lakannut opettamasta, muotoilemasta ja ohjaamasta kirkon tietoisuutta ja kristillisen yhteisön maailmankuvaa. On mahdollista, että ihminen, joka on syvästi kiintynyt vanhoihin värikkäisiin Bysantin ja Venäjän juhlallisiin jumalanpalveluksiin, näkee ne rakkaan menneisyyden arvokkaina relikkeinä ja on konservatiivinen liturgisissa kysymyksissä, ei kuitenkaan kykene ymmärtämään kirkon elämän leitourgiaa, kokonaisvaltaista elämän näkemystä, joka on voimaa arvostella, opettaa ja muuttaa koko olemassaolo, elämänfilosofiaa joka uudistaa meidän ajatuksemme, asenteemme ja tekemme.<sup>4</sup>

Liturgian voidaan myös sanoa vieraantuneen paitsi teologiasta myös kirkon ja yksityisten kristittyjen elämästä. Liturgia rajottuu itse kirkkorakennukseen, mutta tämän pyhän paikan ulkopuolelle sillä ei ole mitään vaikutusta eikä voimaa. Muu kirkollinen toiminta seurakunnassa, hiippakuntatasolla ja paikalliskirkkotasolla perustuu yhä enemmän ja enemmän puhtaasti sekulaarisiin asenteisiin ja motiiveihin kuten myös erilaisiin filosofisiin näkemyksiin, joita kristityt ovat omaksuneet ja joita he julistavat. Liturgian ei ymmärretä olevan yhteydessä sen uuden elämän kanssa, tai sen kuva, jonka tulee muuttaa sekä maailma että meidät itse. Liturginen pietismi, jota ruokkii sentimentaalinen ja pseudosymbolinen käsitys liturgiasta ja jumalanpalveluksista, johtaa tosiasiallisesti yhäti voimakkaampaan maallistumiseen. Liturgia on alettu ymmärtää pyhäksi sinänsä ja tästä syystä tavallinen elämä on entisestäänkin profanoitu kirkon ovien ulkopuolelle.

---

<sup>4</sup> Ibid. s. 131–132.

Tämä liturgian ja teologian kaksipuolinen kriisi, jota yllä kuvataan, esitetäänkin elämän ja niiden perusteiden, joille sen tulee rakentua, väliseksi ristiriidaksi.

Kirkon elämä, jatkaa Schmemmann, on aina perustunut uskon lakiin, teologiaan sanan syvimmissä merkityksessä, sekä rukouksen lakiin, sen tapaan ylistää ja palvella Jumalaa, »leitourgiaan, joka alati tekee kirkosta sen mikä se on: Kristuksen ruumiin ja Pyhän Hengen temppelin. Tämän päivän kirkko on vaarallisesti alkanut harhaantua näistä sen kahdesta elämänlähteestä.<sup>5</sup>

Schmemmannin mielestä tilanteen korjaamiseksi tarvitaan kahdenlaisia toimia: teologian liturgista kritiikkiä ja liturgian teologista kritiikkiä.<sup>6</sup>

Kaiken teologian on siis tultava liturgiseksi, ei kuitenkaan niin, että liturgia tulisi tutkimuksen ainoaksi kohteeksi, vaan sen tulisi olla kirkon uskon perustus ja perimmäinen kriteeri siten kuin se välittyy liturgiassa, tässä katolisessa ja globaalissa kokemuksessa, joka nykyajan teologiasta puuttuu.

Länsimaisen jälkipatristisen teologian vaikutuksesta ortodoksiset teologiset koulut hyväksyivät useinkin kritiikittömästi läntisen tavan järjestää teologinen koulutus itsenäisiksi oppiaineiksi, mikä johti teologian atomisoitumiseen. Roomalaiskatolisessa kirkossa tämä pirstoutuminen voitetaan hierarkkisen opetusviran ansiosta, ikäänkuin ulkopuolisen teologisen auktoriteetin toimesta. Ortodoksiassa teologian atomisoituminen voidaan voittaa vain silloin, kun teologia perustuu kirkon leitourgiaan, joka on sen koko eletyn uskon näkyvä kokonaisuus.

Teologia on aina kutsu maistaa ja katsoa, ilmoitus ja lupaus, joka toteutuu liturgiassa. Se on näky elämästä. Raamatullinen eksegeesi, historiallinen analyysi ja opillinen tietämys yhdistyvät viimein toimituksessa ja valmistelevat sitä; samalla tulemme salaisuuksista osallisiksi ja olemme tämän

---

<sup>5</sup> Ibid. s. 132.

<sup>6</sup> Ibid. s. 143.

kaiken todistajia tässä elämän, valon ja viisauden epifaniasa. Ilman tätä todistamisen aspektia kaikki sanat jäävät vailinaisiksi.

Ei riitä, että vain teologian metodit muutetaan, vaan myös itse teologin täytyy muuttua. Omaksuttuaan alansa vaatimat henkiset valmiudet, sekä työlleen välttämättömän nöyryyden, tulee hänen oppia vielä kuinka päästä kirkon ilosta osalliseksi. Hänen on löydettävä uudelleen kirkon vanhin kieli – liturgia, ei vain tullakseen kirkon uskon oppilaaksi vaan myös sen todistajaksi.<sup>7</sup>

Seuraavassa tarkastelemme lähemmin tätä isä Schmemmannin ajatusta. Teologia joka ei samalla ole todistamista, on vailla apostolista jatkuvuutta ja patristista uskollisuutta. Se ei voi tulkita ja todella julistaa uutta elämää Kristuksen hengessä, eikä sillä ole siihen kutsuvaa voimaakaan. Juuri tämä kirkon kokemuksen todistaminen on teologiaa, jonka apostolit ja kirkon isät teologiaksi käsittivät.

## 2. Kirkon liturginen elämä kokemuksen ja teologisen todistuksen lähteenä

»Oppimme on yhdenmukainen eukaristian kanssa ja eukaristia puolestaan vahvistaa todeksi oppimme.» (Ireneus Lyonilainen, Adv. Haer IV, 18, 5)

1. Apostolit ja kirkon isät eivät ymmärtäneet kristillistä uskoa pelkistetyksi järkeisopiksi, joka oli ymmärrettävä ja jota opetettiin. Usko ymmärrettiin totuudeksi, elämäksi ja viisaudeksi, joka perustuu Jumalan säätämään elävään suhteeseen vapaan ihmisen kanssa. Uskon totuudet eivät avaudu uteliaan tai filosofisen mielen ponnisteluun, vaan sen rakkauden-

<sup>7</sup> Ibid. s. 143–144.

yhteyden vuoksi, joka ihmisen ja Jumalan välillä vallitsee. Vain tässä dynaamisessa yhteydessä uskon totuus jalostuu elämän totuudeksi.

Kristus on Jumalan korkein ilmestys maailmassa juuri siksi, että Hän on Jumalan inkarnaatio korkeimpana rakkauden ja elämän yhteytenä. Kristus ilmoittaa elävän Jumalan iankaikkiseksi yhteydeksi, Pyhäksi Kolminaisuudeksi, ja hän ilmoittaa ihmisen luoduksi vapaaseen kanssakäymiseen Jumalansa kanssa tässä elämän ja rakkauden yhteydessä. Kristus on maailman jumalallinen valkeus, sen olemassaolon perimmäinen syy. Juuri Hänessä tulee ilmaistuksi Luojan ja luodun ainutlaatuinen suhde, rikkoutumaton rakkauden yhteys. Jumalan iankaikkinen Sana, joka tuli ihmiseksi, ilmestyy maailmassa korkeimpana Theo-Logoksena; ei opetuksensa ainutlaatuisuuden vuoksi, vaan persoonansa: Jeesus Nasaretilaisessa Jumala puhuu Jumalasta. Hän tulkitsee itseään sanoin ja teoin ilman välittäjiä ihmiskunnan historiassa. Kaikki tosi teologia saa siten alkunsa Kristuksessa ja Kristuksesta. Kaiken kristillisen teologian lähtökohtana ja päämääränä tulee olla ihmisen ja Jumalan välinen yhteys, joka toteutuu Kristuksessa aivan kuten kirkon todellinen elämä Kristuksen ruumiina koetaan hengellisenä yhteytenä Kristuksessa kaikilla tasoilla ja kaiken suhteen liturgisessa ja sakramentaalisessa elämässä, askeettisessa elämässä sekä diakonia- ja palvelustyössä.

Apostolien teologia on ennen muuta todistusta heidän kokemastaan Jumalan rakkaudesta, joka toteutuu Kristuksessa, jotta koko maailma kääntyisi Hänen puoleensa ja tulisi osalliseksi Pyhän Kolminaisuuden elämästä. Apostolien sanoma elävästä Jumalasta Kristuksessa on tarkoitettu kaikille ihmisille rotuun, ikään tai sosiaaliseen asemaan katsomatta kutsuksi elää tätä uutta elämää. Heidän teologiansa ei ole tietoa, joka lietsoo ylpeyttä ja halveksii heidän kaltaisiaan. Se on nöyrää hämmästyä Jumalan maailmaa kohtaan osoittaman rakkauden edessä ja Kristuksen mysteerin edessä, rohkeaa ja iloista todistusta Hänestä ja kiihkeää pyrkimystä Hänen yh-

teyteensä. Tämä on apostolien teologiaa. Johannes, jolle kirkko on antanut lisänimen teologi, ilmaisee asian yksinkertaisen syvästi: »Mikä on alusta ollut, minkä olemme kuulleet, minkä omin silmin nähneet, mitä katselimme ja käsin kosketimme, siitä me puhumme: elämän Sanasta – ja elämä ilmestyi ja me olemme nähneet sen ja todistamme siitä ja julistamme teille sen iankaikkisen elämän, joka oli Isän tykönä ja ilmestyi meille – minkä olemme kuulleet, sen me myös teille julistamme, että teilläkin olisi yhteys meidän kanssamme; ja meillä on yhteys Isän ja Hänen Poikansa Jeesuksen Kristuksen kanssa.» (1 Joh. 1:1–3).

Tällainen kuvaus ihmisen ja Jumalan suhteesta, jonka apostoli esittää, ja kun kaikkia kutsutaan tähän yhteyteen, on aina yritys löytää oikeat sanat ja ilmaisut, jotka saisivat nomman kaikkien ulottuville aikaan ja kulttuuristaan katsomatta, sanomaa pettämättä, vääristämättä ja muuttamatta.

Apostolien todistuksen yhdenmukaisuus perustuu Kristuksen persoonaan, sen Kristuksen, jonka he tunsivat. Julistus sai muotonsa pääasiallisesti niiden eri kulttuuri- ja yhteisöpiirien erityisluonteesta, joiden kanssa apostolit joutuivat tekemisiin opetus- ja julistustyössään, todistaessaan Jeesuksesta Kristuksesta, jonka elämän vaiheet olivat heille tutut ja jonka he olivat kohdanneet ylösnousseena. Apostolien kokemus Kristuksesta ja Hänen elämänsä vaiheista historiallisena totuutena on ainutlaatuinen; siksi se on kirkon uskon perusta ja kriteeri.

Oleellista apostolien todistuksessa on se, että he tulkitsevat Jeesuksen elämän tapahtumia Hänen ylösnousemuksensa valossa ja Pyhän Hengen voimasta, jonka he saivat vastaanottaa helluntain päivänä. Pietarin helluntaisaarna, ensimmäinen julkinen apostolinen vetoamus, ilmaisee tämän hyvin. Jeesus, jonka Jumala herätti ylösnousemukseen ja josta apostolit todistavat, korotettiin Jumalan oikealle puolelle. Hän otti vastaan Pyhän Hengen Isältä lupauksen mukaan ja antoi puolestaan Pyhän Hengen apostoleille. (Vrt. Ap.t. 2:14–36)



Myöhemmin ylösnousseen Jeesuksen ihmeellinen kohtaminen antoi sisällön apostoli Paavalin koko elämälle ja julistukselle. Kaikki ne, jotka uskoivat apostolien julistamaan Kristukseen, kastettiin ja he saivat Pyhän Hengen lahjan. He noudattivat tarkoin apostolien opetusta veljellisestä yhteydestä leivän murtamisessa ja rukouksessa. He pitivät kaikkea yhteisenä, ottivat ruoan vastaan ilolla ja sydämen yksinkertaisuudella ja ylistivät Jumalaa ollen kaiken kansan suosiossa. Ja Herra lisäsi heidän yhteyteensä joka päivä niitä, jotka saivat pelastuksen. (Vrt. Ap.t. 2:41–47)

Usko Kristukseen saa aikaan elämän uudistumisen, joka on Pyhän Hengen yhteyttä ylösnousseeseen Kristukseen ja yhteyttä lähimmäiseen. Kokemus ylösnousseen Kristuksen läsnäolosta on yhteistä apostoleille ja heitä kuunnelleille uskoviille.

Lupaus, jonka Jeesus antoi opetuslapsilleen eläessään sekä ylösnousemisensa jälkeen, »Siellä missä kaksi tahi kolme on kokoontunut minun nimeeni, siinä minä olen heidän keskellänsä» (Matt. 18:20), toteutuu jatkuvasti. »Katso minä olen teidän kanssanne joka päivä maailman loppuun asti» (Matt. 28:20). »Maailman loppuun asti» tarkoittaa, ettei lupaus koske pelkästään apostoleja, vaan myös niitä, joilla on sama usko, aina aikojen loppuun asti. Tämä on lupaus koko kirkolle. Kirkko on tässä maailmassa ylösnousseen Kristuksen todistaja ja Hänen läsnäolonsa kokija aina aikojen loppuun, jolloin Hän on tuleva kunniaasaan. Ilman tätä kokemusta kirkko menettää kyvyn ymmärtää itseään Kristuksen ruumiina. Ylösnoussut Vapahtaja on tämän maailman kerta-kaikkinen uudistus ja tulevan maailman ennustus. Kirkko todistajana, sakramenttina, on tämän uuden elämän profeetta, jonka tehtävänä on julistaa tämän maailman loppua ja Jumalan tulevan valtakunnan täyttymystä. Tämä kirkon tärkeä eskatologinen ulottuvuus erottaa sen selkeästi toisista uskonnoista, instituutioista ja yhteisöistä maailmassamme. Kirkko on tämän maailman päämäärä ja samalla uuden maailman odotus. Siinä langennut maailma päättyy ja uusi elämä

alkaa – iankaikkisesti; elämä, joka nyt on kätkeytyneenä Kristuksen kanssa Jumalassa (Kol. 3:3), mutta joka on ilmestyvä kunniansaan Kristuksen voitokkaassa tulemisessa.

Tämän kaltainen eskatologinen kokemus on yleinen pyhissä. Kun teologia ei enää perustu siihen eikä ole sen inspiroimaa, kadottaa kirkko oman äänensä ja tietoisuutensa.

2. Kirkko kokee ylösnousseen Kristuksen hengellisen läsnäolon pääasiassa (muttei ainoastaan) sakramenteissaan. »Meidän Vapahtajamme on tullut näkyväksi sakramenteissamme», sanoi Leo Suuri.<sup>8</sup>

Eukaristinen liturgia on keskeisin ja korkein toimitus, missä kirkko kohtaa ylösnousseen Herran ja osallistuu Hänestä Hänen kanssaan. Pääasiassa eukaristisen liturgian ansiosta kirkko tulee Kristuksen ruumiiksi ja tulevan valtakunnan välittäjäksi.

Eukaristisen liturgian vietto on Kristuksen säätämä, jotta kirkko muistelisi tässä ajassa Häntä ristiinnaulittuna ja ylösnousseena ja tulisi yhteydeksi Häneen ja tulevan valtakunnan odotukseksi: »Tehkää se minun muistokseni.» (Luuk. 22:19). »Joka syö minun lihaani ja juo minun vereni, sillä on iankaikkinen elämä ja minä herätän hänet viimeisenä päivänä; Joka syö minun lihani ja juo minun vereni se pysyy minussa ja minä hänessä.» (Joh. 6:54, 56). »Ja minä sanon teille: tästedes en minä juo tätä viinipuun antia ennenkuin sinä päivänä jona juon sitä uutena teidän kanssanne Isäni valtakunnassa.» (Matt. 26:29). Täten eukaristian vietossa kirkko elää sen uskon tärkeimmän totuuden, sen tarkoituksen ja tehtävän, tuo julki ainutlaatuisen todistuksen Kristuksesta ja Pyhästä Kolminaisuudesta tässä maailmassa ja ennakoi maailman tulemistä osalliseksi jumalihmisen elämästä ylösnousseessa ja kunniaan korotetussa Kristuksessa. Tässä mielessä eukaristia on syvin ja täydellisin teologinen toimitus, sillä se on koko kirkon uskon kokemuksen synteesi. Kirkkokansa laulaa liturgiassa osallistuttuaan pyhistä lahjoista veisun, joka on ek-

<sup>8</sup> St. Leo the Great, Sermo. 74, 2, PL 54, 398.

sistentiaalinen johtopäätös ja teologinen todistus liturgiasta: »Me näimme totisen valkeuden, otimme vastaan taivaallisen hengen, löysimme totisen uskon, kumarramme jakaantumantonta Kolminaisuutta, sillä Hän on meidät pelastanut.» Tämä veisu ilmaisee muutamin sanoin, mitä jumalallinen liturgia on uskovalle ihmiselle. Samalla se osoittaa, että eukaristinen liturgia on koulu, tilanne, jossa opitaan teologiaa. Liturgia ei ole pelkkää puhetta Jumalasta, vaan dialogia Hänen kanssaan, ei Jumalan olemuksen pohdintaa, vaan Hänen kohtaamisensa, yhteyttä Hänen kanssaan. Eukaristisessa liturgiassa tieto Jumalasta kasvaa ilmoituksen pohjalta.

### 3. Me näimme totisen valkeuden

Eukaristinen liturgia kokonaisuudessaan rukouksineen, veisuineen, ikoneineen ja kaikkine toimineen aina yhteenkoontumisesta kirkosta poistumiseen asti on kirkon näkemys maailmasta. Se on näkemys maailmasta Jumalan läsnäolon valossa. Sen avulla kirkko katselee maailmaa Kristuksen silmin. Jumalallinen liturgia on näky koko luomakunnasta, sen alusta ja lopusta, alkuperästä ja tarkoituksesta. Se on kuva koko luomakuntaa ohjaavasta kaitselmuksesta. Eukaristisessa liturgiassa kirkko osoittaa, että sillä on Kristuksen mieli. (1 Kor. 2:16). Kristus on maailman valkeus (Joh. 8:12) ja siksi kirkko näkee maailman ja elämän Kristuksen valossa, Hänen opetuksensa ja tekonsa ja läsnäolonsa kautta ja yhteydessä Häneen, joka on Herra ja kaikkivaltias luomakunnan lunastaja.

Eukaristian huipentuessa lahjoja ylennettäessä kirkon näkemys maailmasta ilmaistaan tunnustamalla maailma Jumalan lahjaksi. »Sinun omasi Sinun omistasi me Sinulle edeskannamme, kaiken tähden ja kaiken edestä.» Elämä on Luojan lahja. Jumala on sen alku ja kaitsija, joka pyrkii maailmassa omaan päämääräänsä. Hän antaa lahjansa sille, joka

voi sen vastaanottaa ja ymmärtää, mikä se on. Maailma Jumalan lahjana on lahja ihmiselle. Eukaristia, kiitosuhri, on sentähden teko, jonka kautta ihminen näkee ja lähestyy teologisesti maailmaa, sen alkua ja sen loppua. Seuraten Kristuksen esimerkkiä, kun Hän viimeisellä aterialla otti leivän ja viinin, ja kiitti Jumalaa Isää, kirkkokin kiittää koko luomakunnan puolesta, sillä luomakunta on Hänen lahjansa ihmiskunnalle.

Kirkko edeskantaa leivän eukaristiassa *pars pro toto* ihmiskunnan puolesta, mikä osoittaa, että koko luomakunta on ihmisen ravintona. Ihmisen perimmäinen tarkoitus toteutuu hänen yhteydessään Jumalan lahjoihin. Näiden lahjojen ja kaiken luodun kautta Jumala tulee ihmisen luo ja uhraa itsensä hänelle. Luomakunta on Luojan rakkauden väline ihmistä kohtaan, sillä ihminen on ainoa eukaristinen olio maanpäällä. Vain hän kykenee ilmaisemaan luomakunnan kiitoksen. Eukaristia on nimenomaan »järjellinen palvelus», jonka avulla ihminen tajuaa olemassaolon Jumalan lahjana. Siinä kirkko osoittaa olevansa kosmoksen eukaristinen tietoisuus. Se näkee eukaristisen liturgian valossa maailman Jumalan lahjana, mutta ymmärtää, ettei maailma ole Jumala. Maailma on Jumalasta ja Hän ylläpitää sitä pysyvänä lahjanaan, Jumalan ja ihmisen välisen yhteyden pysyvänä mahdollisuutena. Luomakunta, joka on luojastaan erillinen, ei kuitenkaan ole itseriittävä todellisuus alkuineen ja loppuineen. Eukaristiassa maailma on Jumalassa ja Jumala läsnä maailmassa; antajan rakkaus ja kauneus ilmenee Hänen lahjoissaan. Kirkko mietiskelee ja ylistää tätä pyhän Jumalan läsnäoloa: »Taivas ja maa on täynnä Sinun kunniaasi.»

Kirkon eukaristinen liturgia ei vahvista käsitystä maailmasta lopullisena absoluuttisena tocellisuutena, joka on toiminnaltaan autonominen ja itseriittävä, mutta maailma ei myöskään ole huono todellisuus, vaan sen kautta Jumala haluaa ihmisen tuntevan itsensä ja pyrkivän Hänen kanssaan vapaaseen yhteyteen rakkaudessa. Luomakunnan tulee alati heijastaa tätä Jumalan rakkautta, olla ikkuna Häntä kohti ja

Hänen rakkautensa häähuone. Vain synty ja kuolema tekevät maailman väliseinäksi Jumalan ja ihmisen välille.

Eukaristinen näkemys maailmasta muovaa kristittyjen teologista asennetta luomakuntaa kohtaan. Se eroaa pakanallisesta ja epäjumalisesta panteismista ja modernista autonomisesta sekularismista kuten myös pessimistisestä nihilismistä, joka on ilotonta, koska se ei kykene ymmärtämään elävän Jumalan läsnäoloa luomakunnassa. Eukaristinen näkemys luomakunnasta Jumalan lahjana herättää ihmisessä kiitollisuutta ja iloa, sekä vastuuntunnon maailman elämästä. Se vetoaa koko kirkkoon ja kaikkiin kristittyihin, jotta he muuttaisivat luomakunnan lahjat eukaristiaksi, keskinäiseksi yhteydeksi ja osallisuudeksi kaikille ihmisille.

Muistakaamme, että viimeisellä aterialla Kristus nimitti leipää ja viiniä ruumiikseen ja verekseen. Tämä osoittaa ensinnäkin, että osallisuus ruoasta Jumalan lahjana on tarkoitettu yhteydeksi Jumalan itsensä kanssa. Kristuksen ruumis ja veri on Hänen jumalallis-inhimillinen elämänsä. Ihmiselämän tarkoitus ei ole vain nauttia katoavista Jumalan lahjoista, vaan osallisuus katoamattomista: Jumalan iankaikkisesta elämästä, ylösnousseen Kristuksen elämästä. Leipä ja viini muuttuessaan Kristuksen ruumiiksi ja vereksi tulevat uuden luomakunnan odotuksen merkeiksi, uuden, kirkastuneen ja kunniaan korotetun, iankaikkisen ja synnistä vapaan, kuoleman voittaneen uuden Jerusalemin enteiksi; ylösnousseen Vapahtajan ruumiin kaltaisiksi. Tämä odotus puolestaan vahvistaa toivoa täyttymyksestä. »Oi Sinä suuri ja pyhin Pääsiäiskaritsa Kristus, oi Viisaus, Jumalan Sana ja Voima. Suo meidän tulla osallisiksi täydellisimmin Sinusta valtakuntasi illattomana päivänä.» Tämä on rukous, joka luetaan ehtoollisen jälkeen. Toisaalta se, että Kristus leivän ja viinin kautta uhraa ruumiinsa ja verensä eukaristiaksi todistaa, että eukaristian ei tule olla pelkästään materiaallinen vapaasti rakkautensa kannettu uhri, vaan ihmisen alati syvenevä rakkautensa uhri Jumalalle ja lähimmäiselle, Kristuksen esimerkin mukaan. Aito kristillinen elämä on aina luonteeltaan eukaris-

tista. Kristuksen ristinkuolema on tämän kuuliaisen rakkau-  
den ilmaus: »Sinun käsiisi minä annan henkeni.» Samalla se  
on myös Hänen rakkautensa ilmaus ihmiskuntaa kohtaan,  
myös vihollisiaan. »Isä anna heille anteeksi, sillä he eivät  
tiedä mitä he tekevät.» Hänen kuolemansa ristillä todisti  
tekona Hänen rakkautensa kuolemaa voimakkaammaksi.  
Hänen ylösnousemuksensa osoitti myös, että Jumalan rak-  
kaus Häntä rakastavia kohtaan on kuolemaa voimakkaampi.  
Eukaristia välittää meille Kristuksen rakkau-  
den voiman ja opettaa, ettei inhimillinen elämä ole pelkästään biologinen tai  
aistillinen luonteeltaan, vaan se saa täyttymyksensä vapaassa  
rakkau-  
den uhrissa, joka kohdistuu lähimmäiseen. Ollessaan  
rakkautenyhteyttä on elämä vasta inhimillistä. Eukaristinen  
liturgia osoittaa todeksi Kristuksen sanat: »Joka haluaa säi-  
lyttää elämänsä kadottaa sen, mutta joka kadottaa sen minun  
tähteni löytää sen.»

Eukaristisen uhrin kantaminen on liikettä, joka vaatii  
meiltä sisäistä uudistumista toteutuakseen elämässämme eu-  
karistiana, elävänä, pyhänä ja mieluisana uhrina Jumalalle.  
Se on »järjellinen palvelus», joka ei nouse langenneen ja  
itseriittoisen maailman tarpeista, vaan on sopusoinnussa Ju-  
malan tahdon mukaisessa muuttumisessa mielen uudistuksen  
kautta (Room. 12:1–2). Kaikkea tätä me pyydämme toistu-  
vasti liturgiassa sanoen: »Antakaamme itsemme ja toinen  
toisemme ja koko elämämme Kristuksen Jumalan haltuun».  
Eukaristinen käsitys elämän tarkoituksesta vapaana uhrina,  
joka rakkau-  
dessa kannetaan Jumalalle ja lähimmäiselle, on  
kaiken kirkon hengellisen taistelun, asketismin, kilvoittelun  
ja diakoniatyön liikkeelle paneva voima. Nämä kaikki ovat  
suunnattu yksilön tai yhteisön itsekkäitä hankkeita vastaan.  
Itsekkäät halut johtavat yksilön ja yhteisön egoismiin, ja  
tämä puolestaan esineellistää ihmiset tarpeitten mukaan.  
Vieraantuneisuus lisääntyy, luonnoton ylpeys herää, eikä  
enää olla kiinnostuneita toisen ihmisen tarpeista, hänen elä-  
mästään yleensä tai yhteydenkaipuustaan. Eukaristinen elä-  
männäkemys on tuomio kaikelle henkilökohtaiselle ja so-

siaaliselle elämälle, joka ei rakennu vapaaseen ja vapaaksitekevään lähimmäisenrakkauteen.

Eukaristinen liturgia paljastaa vääräksi ja epäinhimilliseksi sellaisen elämäntavan, joka tähtää materiaaliseen hyvinvointiin lähimmäiseen katsomatta. Se tuomitsee kuluttamisen ilman jakamisen iloa. Se tuomitsee kaiken riiston, koska vain oikeus, rauha ja rakkaus sekä lähimmäisen auttaminen mahdollistaa oikeudenmukaiset suhteet ihmisten ja kansojen välillä.

Kun kirkko toimittaa eukaristian, se ei tee sitä ainoastaan Kristuksen muistoksi, vaan myös Häneen yhdistyneen ihmiskunnan muistoksi. Kirkko rukoilee Jumalaa valtakunnassaan muistamaan ihmiskuntaa, joka panee toivonsa Häneen. Kirkon Jumalalle edeskantama hengellinen ja veretön uhri ei ole vain paikallisen uskovien yhteisön lahja, vaan koko kato-lisen ja apostolisen kirkon edeskantama kaiken tähden ja kaiken edestä. Kristuksen käskyä »Tehkää se minun muistokseni» seuraten kirkko muistelee eukaristiassa paitsi viimeistä ateriaa niin vieläkin tärkeämpää: Kristuksen persoonaa, tekoja joita Hän teki ja on tuleva tekemään. Siksi kirkko muistelee Hänen ylösnousemistansa ja paruuksiaansa. Elävään Kristukseen uskova kirkko ei ole hänestä erillään, sillä Hän on yhdistynyt iankaikkisesti ihmiskunnan kanssa ja ennen kaikkea kirkon – ruumiinsa kanssa. Eukaristisessa liturgiassa meitä ei kohtaa Christus solus vaan Totus Christus, Kristus pyhien yhteys. Kristus uudistaa koko ihmiskunnan itsessään ollen uuden ihmiskunnan alku ja loppu, sen pää ja kertakaikkinen tulevaisuus. Siksi proskomidissa muistellaan ennen muita Herraamme, mutta kunnioitetaan ja muistellaan myös Herran äitiä, Neitsyt Mariaa, profeettaa ja edelläkävijää Johannesta ja kaikkia profeettoja, apostoleja, esipaimenia, pyhiä marttyyreja, jumalankantajaisia, pyhiä ihmeiden-tekijöitä ja kaikkia pyhiä. Sen jälkeen anotaan Jumalaa muistamaan papistoa ja kirkkokansaa, eläviä ja kuolleita. Sama asia lausutaan anaforarukouksessa ja muisteluosassa. Tämä panee kristityn näkemään ihmiskunnan ontologisen

ykseyden ja tajuamaan sen perimmäisen tarkoituksen: elämän ja rakkauden yhteyden Jumalassa yli ajan ja tilan kategorioiden, rodullisten ja sukupuolisten ominaisuuksien, iän tai sosiaalisen aseman. Jumalan armo parantaa synnin ja kuoleman tuoman erillisyyden ja kohottaa ihmiskunnan ontologiseen ykseyteensä, eksistentiaaliseen solidaarisuuteen ja rakkauden yhteyteen. Ihminen ei elä itseään varten, vaan kristittynä kantaa elämänsä Kristukselle Jumalalle, sekä lähimmäisensä rakentumiseksi. Eukaristia opettaa, että jokaisen elämä tulee kaikkien elämäksi ja päinvastoin. Liturgia opettaa meille oikeat suhteet yksilön ja yhteisön välillä, jäsenten ja ruumiin välillä. »Rakasta lähimmäistäsi niin kuin itseäsi.» Meidän kohtalomme ovat samankaltaiset. Litaniat hyökyaallon tavoin työntävät uskovat irti oman persoonansa ja elinpiirinsä kahleista ensin kohti läsnäolevia, sitten kohti niitä, jotka kärsivät tai ovat tuskissa. Sitten rukous tavoittaa vallassa olevat, kaupungit, maakunnat, kansakunnat, kansat ja lopulta ottaa syliinsä koko ihmiskunnan. Me rukoilemme maan hedelmien runsautta ja rauhaa kaikille. Tämän rukouksen päättää ekumeeninen anomus rauhan ja ykseyden puolesta. Tässä ykseydessä ihmiskunta armon voimasta ja uudestisyntyneenä ja uudistuneena löytää oman totuutensa ja asioiden todellisen laidan. »Eristyneisyys on lyöty rikki ja luontokin kukoistaa vapautuksensa toivossa tässä kosmisessa liturgiassa.»<sup>9</sup>

Eukaristinen liturgia tulee näin jokapäiväisen elämän malliksi ja luovaksi lähteeksi kaikkina päivinä, liturgiaksi liturgian jälkeen. Se on myös uudistuneen jumalasuhteen malli, suhteen, joka ei perustu pakkoon vaan vapauteen, suhteeseen, joka ei ole muuttumaton vaan elävä ja dynaaminen. Se on esirukousta, suvaitsevaisuutta, veljellistä rakkautta ja avunantoa. Ihmiskunta on liturgian mukaan Jumalan rakkauden ja huomaavaisuuden kohde. »Sillä sinä olet saattanut meidät olemattomuudesta olemiseen ja langenneet olet jäl-

<sup>9</sup> Evdokimov, Paul, *Orthodoxy*. Neuchatel 1965, s. 240.



leen herättänyt etkä ole luopunut tätä kaikkea tekemästä siihen asti, kunnes olet saattanut meidät taivaaseen ja olet lahjoittanut meille tulevan valtakuntasi».

Eukaristia on maailman elämän edestä kuolleen ja ylösnousseen Kristuksen muisto. Kirkko muistaa Jumalan edessä maailman elämää. Jumalanpalvelus on ihmiskunnan muistamista elävän Jumalan edessä. Se on myös sellaisen teologian tuomio, joka on välinpitämätön kirkon elämästä tässä maailmassa. Eukaristinen liturgia osoittaa, että kirkko voi autenttisesti muistaa maailmaa, jos se ei sekoita Jumalan valtakuntaa ja sitä toisiinsa. Jumalan valtakunta ei ole tästä maailmasta. »Heittäkäämme pois kaikki maalliset huolet.» Kuitenkin koko maailmaan kuuluu kutsu astua sisälle Jumalan valtakuntaan. Maailman jumalallisen rakkauden kohteena tulisi olla myös kirkon työkenttä, kun taas ylpeä, langennut maailma saa kutsun mielenmuutoksen ja uudistumisen kautta astua sisälle Jumalan valtakuntaan. Ilman sisäistä uudistumista ei kukaan voi siihen astua, sillä se on iloa ja rauhaa Pyhässä Hengessä. (Room. 14:17)

#### 4. Me otimme vastaan Taivaallisen Hengen

Eukaristinen liturgia ei pelkästään auta näkemään luomakunnan ja ihmisen tarkoitusta, tai katselemaan niitä Kristuksen silmin, se on myös Pyhän Hengen kokemus, joka lupaa meille elämän tässä maailmassa Kristuksen kanssa ja Hänen tahtonsa mukaan, sekä välittämään ylösnousseen Kristuksen iloa. Apostoli Paavali sanoo: »Jolla ei ole Kristuksen Henkeä se ei ole Hänen omansa» (Room. 8:9). Ja vielä: »Henki itse todistaa meidän Henkemme kanssa, että me olemme Jumalan lapsia» (Room. 8:16).

Helluntain ihmeessä Pyhä Henki osoitti kirkon Kristuksen ruumiiksi aina aikojen loppuun. Kaikki kirkon anomukset ja Jumalan armon avuksihuutaminen osoittavat, että se elää tästä armosta ja hengittää sitä. Jokainen kristillinen rukous

on Pyhässä Hengessä lausuttu. Hän itse rukoilee meidän puolestamme sanomattomilla huokauksilla (Room. 8:26). Epiklesis, Pyhän Hengen avuksi kutsuminen pyhiin lahjoihin, jotta ne muuttuisivat Kristuksen ruumiiksi ja vereksi, ei ole tarkoitettu pelkästään tuon muutoksen vuoksi, vaan osallisuudeksi uuteen elämään ylönousseessa Kristuksessa, taivaalliseksi elämäksi. »Että ne niistä osallistuville olisivat sielun valppaudeksi, syntien anteeksi antamiseksi, osallisuudeksi Pyhään Henkeen ja taivaan valtakunnan saavuttamiseksi.» Pyhä Henki välittää kirkolle Kristuksen uuden elämän pyhyytensä, elämänä tulevan valtakunnan mukaan. Monet isistä ovat pitäneet tulevan valtakunnan kokemusta tässä maailmassa Pyhän Hengen läsnäolona.<sup>10</sup> (Vrt. Room. 14:17)

Eukaristiassa Pyhää Henkeä ei kutsuta vain pyhien lahjojen päälle, vaan myös eukaristisen yhteisön päälle, jotta sydämemme ja ajatuksemme uudistuisivat ja me tulisimme kellovilliseksi ottamaan vastaan ja käsittämään Kristuksen meidän elämämme sisällöksi. Tämä kääntymys, muutos ja uudistuminen tekee kristitystä uuden elämän elävän todistajan ja se tekee hänestä teologin, niinkuin se teki kalastajista apostolit. Yhteys Jumalaan Pyhässä Hengessä on tärkein edellytys teologialle, joka todistaa elävästä Jumalasta. (Vrt. 1 Kor. 2:13–14) Evagrioksen kuuluisa määritelmä teologista »Jos olet teologi, tulee sinun totisesti rukoilla, ja jos rukoilet, olet teologi»<sup>11</sup>, ei ole mikään pietistinen julistus, vaan se ilmaisee, että teologia, joka ei ole elävää yhteyttä Jumalaan, ei myöskään voi hänestä todistaa. Sellainen teologia ei tunne Jumalaa ja on vaarassa muuttua järkeisopiksi tai filosofiaksi Jumalasta. Tämä ei luonnollisestikaan tarkoita sitä, että rationaalinen työskentely ja tieteellinen tutkimus kävisi tarpeettomaksi. Niitä kyllä totisesti tarvitaan, jos halutaan ymmärtää kirkkoa ja sen kokemusta kautta vuosisatojen ja ny-

<sup>10</sup> Evagrius, *De orat.*, 58; Gregory of Nyssa, *De orat. Dom.* PG 44 1157C; Maximus the Confessor, *Expl. orat. Dom.* PG 90, 884 B.

<sup>11</sup> Evagrius, *Treaty on prayer*, 60.

kyään, jos halutaan tehdä aikalaisille tajuttavaksi kirkon todistus. Jos kirkko ei elä tässä maailmassa Kristuksen elämää, eivätkä sen teologit ota osaa siihen, ei heillä myöskään ole kyllin voimakasta teologiaa, joka johdattaisi ihmisiä Kristuksen luo ja herättäisi heissä kaipuun uuteen elämään. Yhteys Pyhään Henkeen tekee kaikesta elämästä teologiaa. Antiochian Patriarkka Ignatius IV sanoi Pyhän Hengen läsnäolosta kirkossa: »Hän on maailman uudistus, Jumalan läsnäolo yhdessä meidän henkemme kanssa. (Room. 8:16). Ilman Häntä Jumala on kaukana, Kristus menneisyyttä, evankeliumi kuollut kirjain ja kirkko pelkkä organisaatio. Vallasta tulee herruutta, lähetyksestä propagandaa, jumalanpalvelus on korkeamman voiman avuksihuutamista ja kristityn työ orjuutta. Mutta Hänessä ja synergian rikkumattomuudessa kosmos ylennetään ja se huutaa uuden valtakunnan tulemistä, ihminen taistelee lihaansa vastaan, ylösnoussut Kristus on läsnä, evankeliumi on elämän lähde, valta vapaaksitekevää palvelusta ja inhimillinen työ jumalallistuu.»<sup>12</sup>

Teologia, joka ei perustu Kristuksen Hengen kokemiseen, muuttuu uskonnolliseksi ideologiaksi, joka tarpeen mukaan joko puolustautuu tai hyökkää. Se ei tosin puolusta ehtoollisyhteyttä, vaan omaa etuaan ja on vaarassa muuttua historiallisen aineiston arkistoksi, sellaisten kysymysten pohdinnaksi, joilla ei ole mitään tekemistä kirkon jokapäiväisen elämän kanssa. Ollessaan avoin Kristuksen Hengelle tulee teologiasta uuden elämän iloista julistamista, se herättää vaatimuksen jatkuvasta uudistumisesta sekä maailmassa että meissä itsessämme ja siitä tulee profeetallinen toivon sanoma.

## 5. Me löysimme totisen uskon

Ortodoksisen kirkon liturginen elämä on sen koko uskon kokemuksen synteesi. Monissa historiansa vaiheissa kirkon

<sup>12</sup> Ignatius IV, Patriarch of Antioch, *La Resurrection et l'Homme d'aujourd'hui* Paris, DDB, 1981, s. 30–37.

kohdatessa vaikeuksia ovat liturginen elämä ja eukaristia olleet ainoa teologinen koulu kristityille ortodokseille. Osallistuminen liturgiseen elämään on ollut vaivattomin ja varmin tie ortodoksian sydämeen. Bysantissa tuli eukaristisesta liturgiasta ortodoksisen opin tulkintamalli. Isä Meyendorff kirjoittaa: »Lännessä asteittainen paaviuden juridisen auktoriteetin kehittäminen on luonut kuvaa liturgisista toimituksista ulkonaisina merkkeinä, joita kirkko käyttää ja niin halutessaan voi niitä muuttaa tai säätää. Idässä liturgia ymmärrettiin itsenäiseksi uskon ja etiikan lähteeksi ja kriteeriksi. Bysantissa islamilaisilla alueilla liturginen elämä oli käytännössä ainoa lähde, josta voitiin oppia kristillisiä kirjoituksia ja tapoja. Se oli esteettistä, rationaalista musiikin, runon ja visuaalisten keinojen avulla järjestettyä viihdettä. Sen muotojen rikkaus ja runsaus tekivät siitä saarnan ja opetuksen korvikkeen.»<sup>13</sup>

Joskin liturgia on joinakin aikoina saanut toimia yksinomaaisena teologisena kouluna, ei yksikään teologinen koulu voi korvata liturgiaa. Kirkon liturgia ei ole pelkästään uskon opetusta, vaan se on itse kirkon toimiva usko, joka toteutuu suhteessa elävään Jumalaan, jota se tunnustaa. Se on opetusta Jumalasta Hänen yhteydessään. Kirkon opetus muuttuu siinä kirkon autenttiseksi kokemukseksi täsmälleen siinä mielessä kuin isät kokemuksen ymmärsivät. Maksimos Tunustaja tapasi sanoa: »Minä kutsun kokemukseksi sitä, mikä on tietoa teossa, joka toteutuu ilman ymmärrystä, osallisuutena johonkin ajatuksen tuolla puolella olevaan.»<sup>14</sup>

Juuri tämä Jumalan läsnäolon kokemus tekee kirkon uskosta oikean uskon ja mahdollistaa uskon didaktisen tason muuttumisen intellektuaalisesta tiedosta doksologiaksi ja ykseyden ylistämiseksi – joka salaisella tavalla on läsnä

<sup>13</sup> John Meyendorff, *The liturgy: a clue to Orthodoxy*, teoksessa *Orthodox Theology and Diakonia*, toim. Demetrios J. Constantelos Hellenic College Press, Brookline, 1981, s. 86–87.

<sup>14</sup> St. Maximus the Confessor, *Quest. ad Th*, 60, PG 90, 624 A.

kirkossaan ja yhteydessä tähän. »Usko on luja luottamus siihen mitä toivotaan ja ojentautuminen sen mukaan mitä ei näy.» (Hebr. 11:1).

Ehtoollisyhteys vahvistaa kirkon uskon juuri tällaiseksi, koska eukaristia on nimenomaan visio todellisesta lihallisille silmille näkymättömästä valosta ja yhteyttä Pyhään Henkeen. »Totuuden Henki, jota maailma ei voi ottaa vastaan, koska se ei näe Häntä, eikä tunne Häntä.» (Joh. 14:17)

Oikea usko on inhimillisen rakkauden sopusointua Jumalan rakkauden kanssa ja ortodoksisen uskon totuus ilmenee juuri Jumalan rakkauden kunnioittamisena Pyhänä Kolminaisuutena. »Me kumarramme Pyhää Kolminaisuutta, sillä Hän on meidät pelastanut.» Eukaristinen liturgia ja eukaristinen teologia ei ole abstraktista Kolminaisuusmietiskelyä, vaan se on kuvausta Pyhän Kolminaisuuden ihmisrakkaudesta, rakkaudesta koko maailmaa kohtaan ja Jumalan hyvyyden ylistämistä. Eukaristiassa me tulemme osallisiksi todellisesta teologiasta, pelastuksen ja jumalyhteyden teologiasta, »nyt ja aina ja iankaikkisesta iankaikkiseen». Se on teologiaa, joka on jatkuvaa rikasmuotoista doksologiaa. (Se on samalla historiallista, raamatullista, runollista, intellektuaalista, musikaalista, julistavaa ja ikonografista.) Samalla se on pysyvä todistus ihmisen arvosta luotuna olentona, joka on kutsuttu dialogiin ja iankaikkiseen yhteyteen Jumalan kanssa. Loukkaamaton yhteys ihmisen ja Jumalan välillä, jonka Kristus perusti, on ortodoksisen liturgian doksologisen teologian ydin. Ehtoollisyhteys on suunnattu ihmisen dynaamiseksi pyhittymiseksi, jumaloitumiseksi. Tämä on kristillisen teologisen humanismin tärkein ilmaus. Nykyajan teologian opetuksen tulee liturgian korostamisen ohella myös painottaa tätä ajatusta. Isä Staniloae kirjoittaa dogmatiikassaan: »Kristikunta ei voi olla hyödyllinen koskaan, saati sitten tänä päivänä, ellei se anna sitä, minkä vain kristikunta voi antaa: yhteyden äärettömään Jumalan voiman lähteeseen, lihaksitulleeseen Kristukseen. Vain tällä tavoin se voi edistää maailman hengellistymistä. Mitä nykyaikamme teologeihin

tulee, täytyy meidän entistä enemmän korostaa humanistisen kristillisyyden käsityksiä Jumalan lihaksitulosta, joka hui-pentui Kristuksen, Jumalan Pojan syntyessä ihmiseksi, Hänen uhrissaan ristillä, ylösnousemuksessa ja taivaaseen menemisesssä ihmisenä. Inkarnaation, ylösnousemisen ja theosiksen dogmat ovat suureksi avuksi tähän hengellistymiseen pyrittäessä. Kristuksen kahden luonnon hypostaattinen ykseys on itseasiassa iankaikkinen vahvistus, jonka absoluuttinen suo relatiiviselle, Luoja luodulle.»<sup>15</sup>

On hyvin tärkeätä, että nykyään opetetaan teologisissa kouluissa ja seurakunnissa eukaristista liturgista teologiaa ja kirkon liturgista elämää, ei niinkään symbolisina yksityiskohtina, joita useinkin liian runsain määrin ja monimutkaisin menoin seurataan, vaan jotta ymmärrettäisiin liturgisen elämän ja arkipäivän elämän ykseys. Vain silloin, kun liturgia ymmärretään ja koetaan eksistentiaalisessa ja teologisessa syvyydessään, voi siitä tulla voimakkaampi side teologiseen tietämykseen ja se voi herättää teologista pohdiskelua kirkon elämän eri tasoilla.

Olemme vakuuttuneita siitä, että kaikki todellinen elämän ja teologian uudistus ortodoksisessa kirkossa tulee aina liittymään tavalla tai toisella siihen pääsiäisen henkeen ja elämän lähteeseen, joka jumalallinen liturgia on. Silloin ortodoksin ikuinen nuoruus toteutuu, me vältämme ritualismin karikat ja teologiastamme tulee elävää teologiaa.

Historia opettaa, että seurakunnan tai kirkon asenne liturgiaa kohtaan, sen eukaristinen ymmärrys, on myös sen kristillisyyden mitta. Kirkon liturgia on aina etuoikeutettu tie sen teologiaan kaikille uskoville, koska se on jumalallisen järjen kuva maailmasta ja sen elämästä. Se on kaikkein läheisin kokemus ylösnousseesta Kristuksesta, oikean uskon tunnus, ylistys ja todistus, jonka Kristuksessa yhdistynyt ihmiskunta kantaa Pyhälle Kolminaisuudelle.

Suom. Teuvo Partanen.

<sup>15</sup> Staniloae, Dumitru, *Theologia Dogmatica Ortodoxa*, Bucarest 1978 s. 105.

## SUMMARY

Theology and liturgy of the Orthodox Church are in a deep crisis. Theology is no longer the conscience and the consciousness of the Church, her reflection on herself and on her problems. It has been alienated from the Church and from the liturgy. Nominalism and minimalism are affecting the liturgy. What is needed is a liturgical criticism of theology and a theological criticism of the liturgy. A theologian should not only be a student of the faith of the Church but also a witness of it. The eucharistic liturgy is the most intense and complete ecclesiastical and theological act, as it is also the synthesis of the lived faith of the Church, of its experience and doctrine. The eucharist is a movement involving our hearts and our life in order to be a living, holy and pleasant offering to God and a free self-offer of love to the other. It is the paradigm and the source of inspiration for everyday life, understood as liturgy after liturgy. It shows that the world as an object of Divine love should also be the centre of intercession and mission of the Church. Theology which is not based on the experience of the Spirit of Christ risks to become a religious ideology rather than a joyful announcement of a new life, critical appeal to a permanent conversion of people and institutions and a prophetic word of hope. The eucharistic liturgy makes one a part-taker of the mystery of the true theology as a science dealing with salvation and a communion with God. It is a theology of continuous and manifold doxology and also a permanent assertion of the inexpressible value of human being as a created being who is called to become a part in the dialogue and in eternal communion with God, an unbreakable communion of God and man, which was initiated in the crucified and resurrected Christ. This is the centre of the doxological theology of the Orthodox Church and with the eucharistic communion, which is directed to a dynamic deification of man, it shows that the eucharistic liturgy is the most intense affirmation of Christian theological humanism. Today we need to teach eucharistic liturgy in theological schools and parishes to show the unity of the liturgical life and everyday life, since only when understood and lived up in its existential and theological depth the liturgy of the Church may become more influential on theological learning and revive theological reflection at any level of Church life. The liturgy is always the privileged way to theological education for all believers since at the same time it is a vision of the Divine sense of the world and its life, the most intimate experience of the communion with the resurrected Christ, the confession of the true

128

faith and the adoration and testimony rendered by humanity united  
in Christ to the true God-Trinity.



## KATSAUKSIA JA KANNANOTTOJA

### KRISTIKUNTA EKUMENIAN TIELLÄ

Raportti Bosseyn ekumeenisen instituutin  
talvikaudesta 1985–1986

Kirkkojen Maailmanneuvoston ylläpitämä Bosseyn ekumeeninen instituutti järjesti yhteistyössä Geneven yliopiston kanssa 15.10.1985–28.2.1986 ns. »pitkän kurssin» eli ekumeniikan jatko-opintojakson (Graduate School of Ecumenical Studies). Yliopiston talvilukukauden ajan kestäneelle kurssille osallistui 50 henkilöä useista eri kirkkoista 35 maasta ja kaikista maanosista. Olin mukana ainoana suomalaisena osanottajana. Muita ortodokseja oli Jugoslaviasta ja Romaniasta sekä orientaalisesta kirkosta Etiopiasta.

Luentojen, keskustelujen ja seminaarien ohella aikaa oli varattu myös itsenäiseen tutkimustyöhön. Lisäksi ohjelmaan sisältyi jumalanpalveluksia sekä ilta- ja aamuhartauksia, eri maiden kulttuuriperinteiden esittelyä, kielten opiskelua ja tutustumista Sveitsin kirkolliseen elämään, erityisesti Kirkkojen Maailmanneuvoston työhön. Helmikuussa tehtiin viikon kestänyt opintomatka Vatikaaniin, jossa isäntänä oli katolisen kirkon kristittyjen ykseyden edistämisen sihteeristö.

Tämänkertaisen opintojakson teemana oli evankeliumi ja kulttuuri. Tuon teeman puitteissa erityisesti pohdiskeltiin sitä, mikä kristillisyydessä on puhtaasti evankeliumia ja mikä taas erilaisten kulttuurien tuotetta. Rajan vetäminen näiden kahden välille ei ollut ollenkaan helppo tehtävä.

Yksimielisyys näytti vallitsevan siitä, että kristinusko ei suoranaisesti hylkää erilaisia kulttuuriperinteitä, mutta ei myöskään voi samastua minkään kulttuurin kanssa, vaan perimmältään suhtautuu niihin kaikkiin kriittisesti, hyväksyy sen, mikä on arvokasta ja tuomitsee negatiiviset elementit.

Erityisesti ortodoksit tässä yhteydessä puhuvat kulttuurin 'transfiguraatiosta': kristinusko antaa uuden sisällön erilaisille maallisen kulttuurin muodoille ja sillä tavalla pyhittää ne. Kulttuuriperinteitä ei tuhota, vaan ne uudistetaan.

Tällä tavalla kulttuurillinen pluralismi hyväksytään ja erilaiset inhimillisen kulttuurin muodot nähdään rikkautena. Kaikki kulttuurit voivat yhtäläisellä tavalla palvella evankeliumin sanoman levittämisessä.

## Kontekstuaalisen teologian haasteet

Kulttuurillisen pluralismin rinnalla korostuu myös erilaisten teologisten perinteiden merkitys. Tällä hetkellä käsitys kaiken teologian kontekstuaalisuudesta ja erilaiset kontekstuaalisen teologian muodot näyttävät tulevan vahvasti esille. Tämä on eräänlainen reaktio läntistä kulttuuri-imperialismia ja teologista ylivaltaa vastaan. Enää ei kritiikittömästi hyväksytä perinteistä eurooppalaista akateemista teologiaa, vaan parempana ja toimivampana vaihtoehtona nähdään erilaiset 'kansan' teologian muodot: vapautuksen teologia, musta teologia, feministinen teologia, minjung-teologia, kookospähkinäteologia jne.

Nämä suuntaukset nimenomaisesti pyrkivät olemaan kansan teologiaa vastakohtana perinteiselle akateemiselle teologialle. Korostetaan, että teologian harjoittaminen ei ole pelkästään joidenkin ammattilaisten asia, vaan se on koko Jumalan kansan tehtävä. Tältä pohjalta lähtien vastustetaan teologian klerikalisoitumista ja ylikorostunutta akateemisuutta. Jokainen, joka rukoilee, on teologi. Siitä huolimatta myös ammattiteologeja tietysti tarvitaan, mutta he eivät ole eristetty luokka, vaan erottamaton osa koko Jumalan kansaa, jonka palveluksessa he ovat.

Kaikkein merkittävin ja laajimmin tunnettu näistä kontekstuaalisen teologian suuntauksista on erityisesti Latinalai-

sessä Amerikassa levinnyt vapautuksen teologia, joka on protesti sitä taloudellista ja kulttuurillista sortoa vastaan, jota siirtomaavallat ja yleensä hallitsevat luokat ovat kirkon tukemina harjoittaneet.

Opintojakson kuluessa vapautuksen teologiaan perehdyttiin varsin perusteellisesti. Tämän suuntauksen edustajat ajattelevat, että todellinen kristinuskon Jumala ei voi olla sortajan puolella, vaan Hän on vapauttava Jumala. Kirkon ja teologian tehtävänä on olla mukana tuossa vapautuksen prosessissa. Siten teologia ei ole neutraalia, vaan se on aina sitoutunutta ja osallisena kussakin historiallisessa tilanteessa. Vapautus ei kuitenkaan merkitse vain poliittista tai sosiaalista vapautusta, vaan ennen kaikkea sovitusta Kristuksessa ja henkilökohtaisesta syyllisyydestä vapautumista.

Arvioidessaan vapautuksen teologiaa Fribourgin yliopiston ekumeniikan professori, dominikaani-isä Guido Vergaun totesi, että vapautuksen teologia on suuri haaste lännen kirkkoille. Tuo teologia on löytänyt sanoman Jumalan Valta-kunnasta sanomana vapaudesta ja siinä on myös uusi kokemus kirkosta. Vergaunin mukaan vapautuksen teologiassa on sekä mystiikkaa että toimintaa. Siinä ei ole dualismia henkilökohtaiseen täydellisyyteen pyrkimisen ja sosiaalisen ulottuvuuden välillä. Se on solidaarisuuden teologiaa, joka taistelee epäoikeudenmukaisuutta vastaan ja jonka taustavoimana on koko kansa, ei pelkästään akateeminen yhteisö. Myös ortodoksiteologi Ion Bria näki vapautuksen teologiassa paljon myönteistä, mutta piti ongelmallisena sitä, että siinä kristilliseen uskoon saattaa helposti sekoittua aineksia vieraista ideologioista.

Toinen merkittävä kontekstuaalisen teologian muoto on ns. musta teologia, joka erityisesti on voittanut alaa Afrikassa ja Amerikassa värillisen väestön keskuudessa. Musta teologia syntyi USA:ssa Martin-Luther Kingin kuoleman jälkeen. Se merkitsi väkivallattoman kansalaisoikeusliikkeen loppua. Myös mustan teologian pääsisältönä on vapautuksen teema. Ensin on saavutettava vapaus, vasta sitten sovitus on

mahdollinen, ei päinvastoin, kuten perinteisesti kristityt ovat ajatelleet.

Afrikkalaiset teologit aivan erityisesti korostivat, että teologia ei voi olla tuonti- tai vientitavaraa. Teologia aina syntyy »kotikylässä» kansan omien kokemusten pohjalta ja sen tulee ilmaista itsensä paikallisen kulttuurin eri muodoissa. »Ulkomainen teologia on yksi syy siihen, miksi Afrikan kirkot ovat suuresti kärsineet», sanoi LML:n sihteeristössä työskentelevä zimbabvelainen teologi Ismael Noko.

Aivan erityisesti Koreassa vaikuttava minjung-teologia näyttää korostavan oman kansallisen ja paikallisen kulttuurin säilyttämisen tärkeyttä. Tuossa korealaisessa suuntauksessa tunnusomainen piirre on voimakas epäluulo kaikkea länsimaista kohtaan. Ajatellaan, että kristillisen lähetystyön mahdollisuudet Koreassa ovat rajoitettuja, koska »kristinusko on läntinen uskonto ja kristillinen kulttuuri on läntistä kulttuuria». Tämäntapainen ajattelu on juurtunut niin syväälle, että aivan kokonaan on unohdettu kristinuskon itäinen tausta, se, että itse asiassa kristinusko ei ole läntinen uskonto, vaan se on syntynyt Aasiassa.

Oman paikallisen kulttuurin säilyttämisen tärkeyttä korostaa myös Tyynenmeren alueen ns. kookospähkinäteologia. Omalla alueellaan sekin on myöhäsyntyinen reaktio läntistä kulttuuri-imperialismia ja kolonialistista lähetysaatetta vastaan.

Näiden uusien teologisten suuntausten päästyä näkyvästi esille myös KMN:ssa teologisen keskustelun luonne on muuttumassa. Perinteinen eurooppalainen akateeminen teologia ja tunnustukselliset teologiset traditiot ovat jääneet taustalle ja yhä enenevässä määrin keskustelua käydään erilaisten kontekstuaalisten teologioiden välillä. Vastakkain eivät enää ole itä ja länsi, kuten oli laita menneisyydessä, vaan yhä useammin pohjoinen ja etelä, ensimmäinen ja kolmas maailma.

## KMN:lla ei ole omaa teologiaa

Onko sitten KMN:lla mitään omaa yhtenäistä ja elinvoimaista ekumeenista teologiaa? Tätä kysymystä selvitteli yhdeksän viikon ajan neuvoston päämajassa työntekijöitä haastatellen vapautuksen teologian edustaja, prof. J. M. Bonino, joka aikaisemmin on toiminut yhtenä KMN:n presidenttinä. Kertoessaan tutkimustensa tuloksista Bonino toteusi, että yli kaksi kuukautta kestäneiden haastattelujen jälkeen hänellä oli enemmän kysymyksiä kuin vastauksia. Hänen mukaansa KMN heijastelee hyvin epäyhtenäistä ja ristiriitaisuuksia sisältävää teologiaa. Yhtenäistä ekumeenista teologiaa, jossa eroavaisuudet olisi eliminoitu, ei ole olemassa. Se ei ole käytännössä mahdollista eikä edes toivottavaa.

Tästä huolimatta Boninin mielestä KMN:ssa on jonkinasteista teologista yhtenäisyyttä. Tähän asti hallitsevana on ollut kristologinen viitekehys, josta käsin erilaisia kysymyksiä on tarkasteltu. Mutta nyt tämä kristologinen keskus mm. ortodoksisen teologian vaikutuksesta on laajentumassa trinitaariseen suuntaan. »Kristologia on nähtävä yhteydessä trinitaariseen teologiaan, jotta kyettäisiin kohtaamaan ortodoksien suunnalta tulevat haasteet», sanoi Bonino.

Nykyisessä tilanteessa heikkoutena voidaan pitää sitä, että KMN:n teologia on funktionaalista teologiaa, joka syntyy, kun toimintoja ja kannanottoja perustellaan teologisesti. Usein se tehdään yleisluontoisesti ja pinnallisesti. Toisena heikkoutena voidaan pitää teologian kontekstuaalisuuden liiallista korostamista. Vaikka teologia on sidottu siihen historialliseen tilanteeseen ja kulttuuriympäristöön, jossa se on syntynyt, siinä kuitenkin on aina jotain yleispätevää. »Kontekstuaalisen teologian tulee olla aina myös universaalista», sanoi Bonino.

KMN:n teologista epäyhtenäisyyttä kuvastaa myös se, että on syntynyt huomattavastikin toisistaan poikkeavia käsityksiä siitä, millainen on luonteeltaan se ykseys, johon ekumeniassa pyritään. On olemassa erilaisia 'ykseyden mal-

leja'. Joidenkin mielestä perimmäisenä tavoitteena on orgaaninen ykseys, mikä merkitsee sitä, että kirkon tulee olla yksi suuri organisaatio, jossa ykseys ilmaistaan yhteisessä uskossa, sakramenteissa ja piispallisessa hallintorakenteessa. Tällaista käsitystä edustavat ortodoksit.

KMN:n piirissä on kehitelty käsitys konsiliaarisesta ykseydestä. Ajatellaan, että ykseys voidaan ilmaista konsiileissa samalla tavalla kuin varhaisimpina vuosisatoina. Tässä mallissa on kuitenkin unohdettu, että nykyaikaiset ekumeeniset kokoukset eivät ole konsiileja sanan varsinaisessa alkuperäisessä merkityksessä. Ekumeeniset kirkolliskokoukset ilmaisivat *jo olemassa olevaa* ykseyttä.

Eryteisesti joidenkin protestanttisten tunnustuksellisten yhteisöjen suosima malli on »ykseys sovitetussa erilaisuudessa». Tällaista kantaa edustaa mm. Luterilainen Maailmanliitto. Tämän käsityksen mukaan kirkot voivat elää yhdessä säilyttäen omat tunnustukselliset traditionsa ja oman erillisen kirkollisen hallintonsa.

Nykyaikaisten teologisten suuntausten myötä on kehitymässä kokonaan uusi malli. Sen mukaan kristittyjen ykseys ilmaistaan keskinäisessä solidaarisuudessa. Mitään organisatorista ykseyttä ei tarvita, vaan tämä solidaarisuus ilmaisee ykseyttä yli tunnustuskuntien rajojen. On tapahtumassa muutos siihen suuntaan, että kristittyjen ykseyden rakentamisessa painopiste on entistä enemmän ei-teologisissa teki-  
jöissä.

## Katolinen kirkko ja ekumenia

Katolisen kirkon osallistumista ekumeeniseen liikkeeseen selviteltiin useissa luennoissa ja keskusteluissa sekä erityisesti viikon kestäneellä tutustumis- ja opintomatalla Vatikanissa.

Kuten tunnettua, katolinen kirkko on tullut mukaan ekumeeniseen liikkeeseen vasta Vatikaanin toisen kirkollisko-

kouksen jälkeen 1960-luvulla. Ennen tuota ajankohtaa ekumeniaan suhtauduttiin kielteisesti. Esimerkiksi paavi Pius XI kuuluisassa ensyklikassaan »Mortalium animos» vuonna 1928 varoitti katolilaisia ekumenian vaaroista. Ekumeenisen liikkeen peruspyrkimys tuntui hänestä ristiriitaiselta, koska ykseys, jota pyrittiin rakentamaan, oli jo olemassa katolisessa kirkossa.

Vatikaanin toisessa konsiilissa omaksutusta myönteisestä asenteesta huolimatta katolinen kirkko ei kuitenkaan ole liittynyt KMN:oon. Täyden jäsenyyden sijasta on toistaiseksi tyydytty eri alueilla tapahtuvaan yhteistyöhön. Erityisen aktiivisesti on oltu mukana »Faith and Order» -komission työssä, esimerkiksi BEM-dokumenttia valmistelemassa.

Myös KMN:n ulkopuolella katolinen kirkko osallistuu aktiivisesti ekumeeniseen työhön. Sillä on kahdenvälisiä dialogeja mm. luterilaisten, anglikaanien, metodistien, reformoitujen, helluntailaisten ja ortodoksien kanssa. Viimeksi mainittu dialogi alkoi vuonna 1980. Katolilaisille nämä bilateraaliset dialogit näyttävät olevan tärkeämpiä kuin ekumeenisten järjestöjen toimintaan osallistuminen. Näissä keskusteluissa ongelmana vain on se, että kun lähestytään jotain yhteisöä, saatetaan etäännyä joistakin muista. Sen vuoksi tarvitaan johdonmukaista kokonaisstrategiaa.

## BEM tutkiskeltavana

Ekumeenisen liikkeen merkittävimmäksi tähänastiseksi saavutukseksi luonnehdittu BEM-dokumentti on viime vuosina ollut eri paikalliskirkoissa tutkisteltavana lausuntojen antamista varten. Vuoden 1986 alkuun mennessä KMN:n päämajaan oli tullut viralliset lausunnot 82 eri kirkolta. Niistä voi päätellä, että asiakirja on saanut hyvin vaihtelevan vastaanoton: toiset pitävät sitä katekismuksena, toiset taas kritisoiivat jyrkästi, koska se ei edusta mitään konfessionaalista traditiota. Lähetettyjä lausuntoja esitellyt Max Thurian tote-

si, että myös itse reseptio-käsitteen merkitystä on täsmennetty ja tähdennetty sitä, että kysymyksessä on ekumeeninen dokumentti, jota ei voida hyväksyä samalla tavalla kuin kirkolliskokousten päätöksiä. Varsinaisesta reseptiosta ei siis voida puhua, vaikka asiakirja kirkoissa hyväksyttäisiinkin.

Thurian totesi, että annetut lausunnot tullaan huolellisesti tutkimaan »Faith and Order» -jaostossa ja niihin kaikkiin lähetetään vastaukset. Osa niistä myös julkaistaan. Annettujen lausuntojen pohjalta dokumentista mahdollisesti laaditaan uusi korjattu versio.

## Lähivuosien toimintanäkymiä

Kirkkojen Maailmanneuvoston lähivuosien toimintasuunnitelmassa on useiden maailmanlaajuisten konferenssien pitäminen. Ensimmäisenä on lähetystä ja evankelioimista pohtiva suurkokous, joka pidetään vuonna 1988 Kiinassa tai josain Afrikan maassa. Tuon konferenssin teemana on »Tapahtukoon Sinun tahtosi: Lähetystyö Kristuksen käskyn mukaisena».

»Faith and Order» -jaosto järjestää maailmankonferenssin vuonna 1989. Se tulee olemaan jatkoa Lundissa 1952 ja Montrealissa 1963 pidetyille kokouksille. Suunnitellussa konferenssissa keskeisenä aiheena tulee olemaan BEM-prosessin ja itse asiakirjan arvioiminen. Lisäksi tullaan keskustelemaan koko ekumeenisen liikkeen päämääristä ja tehtävistä, yritetään määritellä, miten pitkällä kirkot nyt ovat ykseyspyrkimyksissään.

Vuodeksi 1990 on suunniteltu kirkkojen suurta rauhankokousta. Myös nuorten maailmankonferenssia kaavaillaan.

Mikä sitten on KMN:n ja yleensä ekumeenisen liikkeen tehtävä nykymaailmassa? Tähän kysymykseen vastatessaan neuvoston pääsihteeri Emilio Castro korosti kolmen asian tärkeyttä. Ensiksikin KMN hänen mielestään on näkökulmien avartaja. Sen piirissä keskustellaan ihmiskunnan kes-



keisistä ongelmista ja etsitään autenttisuutta. Toiseksi KMN on kirkon solidaarisuuden ilmausta; se on »solidaarisuuden foorumi», jossa on mahdollista tuoda esille pettymykset, murheet ja ilot. »Jos jotkut itkevät, me itkemme mukana, jos jotkut ovat hiljaa, me myös olemme hiljaa», sanoi Castro. Kolmanneksi KMN:lla on hengellinen tehtävä. Erityisesti sen voi nähdä keskittyvän eukaristisen elämän ympärille ja siksi eukaristian merkitystä ja myös ehtoollisyhteyden merkitystä jatkuvasti korostetaan. Eukaristia antaa voimia taisteluun oikeudenmukaisuuden toteutumiseksi. Erityinen surun aihe on se, että ei ole vielä yhteistä eukaristian viettoa. »Emme anna Jumalan sovittaa meitä muiden ihmisten kanssa», Castro sanoi.

KMN:n päämajan lähiaikojen tavoitteita esitellessään Castro mm. totesi, että neuvoston eri elimissä tarvitaan suurempaa tasapainoa: pitäisi löytyä enemmän ortodokseja, naisia ja afrikkalaisia. »Tarvitaan myös joustavuutta eri ryhmien välillä, luottamusta, ystävyyttä, ilon ja keskinäisen huolehtimisen ilmapiiriä, iloista kumppanuutta», Castro sanoi. Hän piti välttämättömänä myös kiinteämpää yhteyttä paikalliselle tasolle, alueellisiin ja kansallisiin neuvostoihin. »Kaikkialla meidän on autettava kirkkoja tulemaan Kristuksen palvelijoiksi. Mutta myös KMN on vain palvelija», tähdensi Castro. Hänen mielestään on tärkeää, että neuvosto ei sorru byrokratiaan. Sen välttämiseksi tarvitaan jatkuvaa intellektuaalista ponnistelua ja vähän 'kaoottista luovuutta'.

Ortodoksien kohdalla kysymys naispappeuden merkityksestä ekumeenisille suhteille on tärkeä ja selvittelyä vaativa asia. Pienenä kritiikkinä ortodoksien suuntaan Castro totesi, että ekumeniassa pitäisi nykyistä enemmän pyrkiä avoimeen kanssakäymiseen siellä, missä ortodoksit ovat enemmistönä. Erityisesti tämä koskee Kreikan kirkollista tilannetta.

Koulutus- ja tutkimustoimintaa Castro piti tärkeänä. Hänen mielestään KMN:n pitäisi uudestaan perustaa tutkimusosasto, joka oli olemassa 1960-luvulla. Ekumeenisen instituutin tehtävän hän näki ratkaisevan tärkeänä. Hänen mie-

lestään instituutti on eräänlainen laboratorio, jossa erilaiset teologiset suuntaukset kohtaavat ja jossa kristittyjen ykseyden mahdollisuuksia käytännön tasolla pohdiskellaan ja kokeillaan.

**Veikko Purmonen**

## VANHA TESTAMENTTI KIRKOSSA

VII Teologinen seminaari  
Chambésyn Ortodoksisessa keskuksessa  
10. – 26.5.1986

Jo perinteeksi tulleeeseen tapaan järjesti Ekumeenisen patriarkaatin Ortodoksinen keskus tänäkin vuonna teologisen seminaarin ajankohtaisesta aiheesta, jona tällä kertaa oli »Vanha testamentti ortodoksisessa kirkossa». Keskuksen johtaja, Sveitsin metropoliitta Damaskinos, perusteli tätä aihevalintaa todeten aluksi, että kaikki keskuksen toiminta liittyy tavalla tai toisella pyhän ja suuren synodin valmisteluun, ja Raamattu Jumalan ilmoituksen lähteenä on perustavaa laatua kirkon kaikelle toiminnalle. Tämä on ollut ortodoksiselle kirkolle itsestään selvä asia, eikä sitä ole tarvinnut korostaa. Tämän johdosta kuitenkin erityisesti ekumeenisissa yhteyksissä on ortodoksista kirkkoa varsinkin protestanttien taholta joskus arvosteltu Raamatun laiminlyömisestä Tradition kustannuksella. Seminaari tästä aiheesta juuri samaan aikaan, kun Geneven reformoidut viettivät uskonpuhdistuksensa 450-vuotisjuhlaa, omalla tavallaan korosti Raamatun merkitystä myös ortodokseille.

Kaksiviikkoisen seminaarin aikana kuultiin Metropoliitta Damaskinoksen lisäksi 18 eri puhujaa, joista 9 oli ortodoksisen kirkon teologeja. Teemaa käsiteltiin viidestä näkökulmasta: 1) Vanha testamentti ja kristinuskon synty; 2) Vanhan testamentin tulkinta kirkkoisien mukaan; 3) Nykyajan virtauksia Vanhan testamentin käytössä; 4) Raamatun luomisoppi ja evoluutio; sekä 5) Vanha testamentti ortodoksisen kirkon elämässä. Esitelmät eivät kylläkään seuranneet toisiinsa juuri näiden aiheiden mukaisessa järjestyksessä. Lisäksi kuultiin Libanonin vuoren metropoliitan Georges Chodrin esitelmä kristittyjen Raamatun ja islamin Koraanin suhteista.

Ensiksi mainitusta aihepiiristä luennoivat Luzernin teologisen tiedekunnan professorit Clemens Thoma ja Walter

Kirchschläger sekä Ateenan teologisesta tiedekunnasta professori Christos Voulgaris ja Georges Galitis. Thoman esitelmän otsikkona oli »Jeesus ja Vanha testamentti» ja Kirchschlägerin »Paavali ja Vanha testamentti». Voulgaris käsitteli profetiaa ja ilmoitusta, Galitis puolestaan Vanhaa testamenttia alkukirkon julistuksessa.

Toista näkökulmaa, kirkkoisien raamatuntulkintaa, valotettiin neljällä esitelmällä. Ortodoksisen kontribuution aiheeseen toi seminaarin pääsuunnittelija, Ateenan teologisen tiedekunnan Vanhan testamentin professori Elias Economou, jonka luennon otsikkona oli »Isien eksegeettiset periaatteet Vanhan testamentin ymmärtämiseksi». Luennoitsija totesi näiden periaatteiden jakaantuvan viiteen ryhmään: kommunikaation keinoja ja välineitä koskeviin, kielellisiin, metodeita koskeviin, teologisiin ja lopuksi ekklesio-sosiologisiin. Strasbourgin protestanttisen tiedekunnan professori Benoît keskittyi esitelmässään Ireneo Lyonilaisen raamatuntulkintaan, professori Junod Lausannen teologisesta tiedekunnasta puolestaan Origeneen raamatuntulkinnan periaatteisiin ja Bernin yliopiston klassisen filologian professori Schäublin puolestaan Antiokian koulukunnan eksegeettiseen juuri filologian merkitystä korostavaan tulkintatraditioon.

Kolmas näkökulma, modernit menetelmät Vanhan testamentin lukemisessa, oli tässä seminaarissa, kuten yleensäkin nykyteologiassa, läntisten tutkijoiden varassa. Raamattuseuran kääntäjien koordinaattorina toimiva professori Jan de Waard luennoi Vanhan testamentin kääntämisestä ja sen ongelmista. professori Rüger Tübingenin protestanttisesta tiedekunnasta selosti, mitä tuloksia Vanhan testamentin historiallis-kriittinen tutkimus on tuonut tullessaan alkaen 1700-luvun tekstikritiikistä aina tämän päivän traditionhistoriaan ja kanoniseen kritisismiin. Dominikaani-isä, professori Adrian Schenker Fribourgin teologisesta tiedekunnasta pyrki puolestaan osoittamaan, miten nämä menetelmät voivat palvella kirkollista raamatuntulkintaa.

Raamatun luomisopista ja kehityksestä luennoivat Tessa-

lonikin teologisen tiedekunnan patristiikan professori Georges Martzelos, Ateenan tiedekunnan professori Nikos Nisiotis sekä lopuksi biologian professori Josef Brun-Hool Luzernista.

Vanha testamentti ortodoksisen kirkon elämässä – seminaarin yleisaihe – oli erityisesti käsiteltävänä arkkimandriitta Cyrille Argentin esitelmässä sekä aiheesta käydyssä paneelikeskustelussa, jonka alustajina toimivat Silivrian Metropoliitta Emilianos sekä Romanian kirkon pappina Münchenissä toimiva Mircea Basarab. Näissä esityksissä korostui erityisesti liturginen näkökulma. Arkkimandriitta Argenti keskittyi esitelmässään liturgisessa traditiossa ilmenevään Vanhan testamentin typologiseen tulkintaan, joka on ortodoksisessa kirkossa keskeinen tulkintaperiaate patristiselta ajalta lähtien. Yleensäkin ortodoksista raamatuntulkintaa ei saisi erottaa jumalanpalveluksesta, varsinkaan eukaristiasta, jossa Kristuksen, Jumalan Sanan läsnäolo voimakkaimmin aktualisoituu.

Raamattu ja liturgia ovat erottamattomat. On valitettavaa, että aikojen saatossa Vanhan testamentin lukeminen on jäänyt pois arkipäivien jumalanpalveluskierrosta.

Seminaariin osallistui opiskelijoita 10–15 henkilöä, jotka edustivat eri kirkkoja ja kansallisuuksia. Suurin osa tämän kategorian osallistujista oli kuitenkin Länsi-Euroopassa parhaillaan opiskelevia kreikkalaisia teologian jatko-opiskelijoita. Joukkoon mahtui kuitenkin myös pari kolme roomalaiskatolista opiskelijaa, heidän joukossaan kaksi tyttöäkin. Kaukaisin osanottaja oli Amerikan kreikkalais-ortodoksisesta arkkihippakunnasta. Lisäksi luentoja kuuntelemassa ja keskusteluihin osallistumassa oli lähes aina joitakin ulkopuolisia satunnaisia vierailijoita, joita keskuksessa käy paljon.

Seminaarin alustukset tullaan julkaisemaan aikaisempien seminaarien tapaan Chambésyn Ortodoksisen keskuksen sarjassa »Etudes theologiques», mikä saattaa seminaarin hedelmät laajemmankin yleisön nautittavaksi.

Osallistuminen seminaariin antoi paikalla oleville mahdol-

lisuuden tutustua henkilökohtaisesti moniin Vanhan testamentin eksegetiikan eturivin spesialisteihin. Erityisen antoisia olivat keskustelut, joihin paikalla olleet kulloisenkin alustajan kollegat toisista yliopistoista voivat osallistua. Valitettavasti vain useimmilla luennoitsijoilla oli niin kiire, että he eivät joutaneet jäämään kuuntelemaan kollegojaan eivätkä osallistumaan näiden esitelmien johdosta käytäviin keskusteluihin.

Seminaari oli kokonaisuudessaan mielenkiintoinen idän ja lännen kohtaamisena. Lännen kirkkoja edustavien luennoitsijoiden esitelmissä oli koko ajan etualalla historiallis-kriittinen tutkimus ja koko länsimaiselle tiedekäsitykselle niin olennainen loogis-empiristinen lähestymistapa. Ortodoksia puheenvuoroja taas hallitsi lähes kauttaaltaan traditionalistisempi pitäytyminen isien raamatuntulkintaan. Tosin allegoristisen tulkinnan äärimmäisille virtauksille ei sympatioita löytynyt, mutta sitä voimakkaammin korostettiin typologisen tulkinnan pätevyyttä tänäkin päivänä. Se on jo Uuden testamentin itsensä sivuilla voimakkaasti esillä heijastaen alkukirkon tapaa lukea Vanhaa testamenttia. Typologista tulkintaa on kuitenkin harjoitettava aina kurinalaisesti.

Mistään jyrkästä polarisaatiosta ortodoksien ja lännen kirkkojen edustajien välillä ei kuitenkaan voida puhua. Myös ortodoksit ovat tutustuneet kriittisiin raamatuntutkimuksen menetelmiin ja käyttävät niitä, joskin he varoittavat niiden absolutisoimisesta. Tähän ehkä joissakin protestanttisissa suunnissa on joskus syylistytty. Kriittisiä menetelmiä tarvitaan, jotta välttyttäisiin fundamentalistisilta äärimmäisyysvirtauksilta, jotka varsinkin amerikkalaisissa protestanttipiireissä – ehkä myös ortodoksisessa kirkossa jossain määrin – näyttävät tällä hetkellä nostavan päätään. Olennaista on, että kirkko itse lukee omaa pyhää kirjaansa ymmärryksellä ja pyrkii tekemään sen sisällön ymmärrettäväksi uskovaisilleen näiden omassa elämän kontekstissa.

**Matti Sidoroff**

## ROOMALAISKATOLISEN KIRKON JA ORTODOKSISTEN KIRKKOJEN TEOLOGINEN DIALOGI

Neljäs kokoontuminen Barissa 29.5.–7.6.1986

Roomalaiskatolisen kirkon ja ortodoksisten kirkkojen välinen dialogi, joka alkoi Patmoksella ja Rhodoksella v. 1980, kokoontui neljänteen täysistuntoon Bariin, Etelä-Italiaan, 29.5.–7.6.1986. Dialogi, joka aloitettiin juhlavasti Johannes Teologin ilmestyssaarella Patmoksella, aloitti työnsä Rhodoksella sopimalla dialogin yleisistä suuntaviivoista. Münchenissä v. 1982 saatiin aikaan ensimmäinen yhteinen teologinen asiakirja, »Kirkon ja Eukaristian mysteerio Pyhän Kolminaisuuden mysteerion valossa». Kreetalla v. 1984 oli keskustelujen teemana »Usko, sakramentit ja kirkon ykseys», mutta yhteistä asiakirjaa ei onnistuttu saamaan hyväksytyksi; viimeistelytyö jäi koordinaatiokomitean valmisteltavaksi ja seuraavassa täysistunnossa hyväksyttäväksi. Seuraavan täysistunnon varsinaiseksi aiheeksi Kreetan kokous päätti ottaa pappeuden sakramentin kirkon sakramentaalisessa rakenteessa.

### Kokouksen ulkoiset puitteet

Jo Kreetan kokouksessa komission jäsen, Barin arkkipiispa Mariano Magrassi kutsui komission seuraavan istunnon omaan hiippakuntaansa. Varsinainen kokouspaikka oli n. 27 kilometrin päässä Barista sisämaahan pienen maaseutukaupungin Cassano Murgen liepeellä sijaitseva hiippakunnan hiljentymiskeskus Oasi Santa Maria. Tämä v. 1973 valmistunut hotellityyppinen keskus, jossa noin 10-jäseninen sisaristo toimii eräänlaisena luostariyhteisönä pitäen huolta paikasta, tarjosi rauhallisen miljöön keskusteluille. Tarkat turvatoimet,

jotka ilmenivät poliisien – carabinieriin – jatkuvana partiointina hotellirakennuksen ympärillä, muistuttivat maailman rauhattomuudesta ja terrorismin pelosta.

Ortodoksisessa maailmassa Bari tunnetaan erityisesti pyhän Nikolaoksen pyhänjäännösten leposijana. Koska pyhä Nikolaos on läheinen myös katolilaisille – varsinkin tietysti tuolla alueella – tahdottiin tämä dialogi saattaa täten erityisesti tuon rakastetun ja kunnioitetun pyhän esirukousten alle. Kokouksen aikana toimitettiin p. Nikolaoksen basilikassa ortodoksinen liturgia ja käytiin osoittamassa kunnioitusta tämän pyhän maallisten jäännösten äärellä.

Pyhän Nikolaoksen basilika on dominikaaniveljestön huolenpidossa. Dominikaanien johtamana toimii paikalla myös p. Nikolaokselle omistettu ekumeeninen instituutti, joka on erikoistunut patristiseen ja yleensä vanhan itäisen kirkon teologiaan. Vierailu tässä instituutissa sekä dominikaanisien järjestämä korkeatasoinen kuorokonsertti kuului osana kokousohjelmaan.

Kokouksen aikana komissiolla oli runsaasti muutakin tutustumisohjelmaa. Toisena kokouspäivänä paikallinen seurakunta ja Cassanon kaupunki järjestivät komissiolle vastaanoton. Sunnuntaina 1.6. oli Barin kuvernöörin vastaanotto, jolla pääisäntänä oli italian hallituksen sisäasiainministeri Oscar Luigi Scalfaro.

Muusta ohjelmasta mainittakoon vielä Oasi Santa Mariassa järjestetty kansanmusiikki ja -tanssiohjelma, esitelmä Barin alueelta löydettyistä 1000-luvun liturgisista käsikirjoituksista sekä loppujumalanpalvelus läheisessä Santa Maria degli Angelin kirkossa, minkä jälkeen oli vielä ohjelmallinen ilta kylän orpokodissa.

Kokousohjelmaan sisältyneet pääjumalanpalvelukset toimitettiin tälle dialogille jo perinteiseksi muodostuneella tavalla: lauantai-iltana katolinen messu ja sunnuntai-iltana ortodoksinen liturgia. Katolisen messun toimitti Barin arkkipiispa Magrassi yhdessä komission roomalaiskatolisten pappisjäsenten kanssa. Erikoisuutena tässä jumalanpalvelukses-



sa oli, että eukaristian yhteydessä kastettiin ja voideltiin (konfirmoitiin) viisi nuorta katekumeenia. Näin haluttiin osoittaa, että myös roomalaiskatolisen tradition mukaan nämä kolme sakramenttia kuuluvat kiinteästi yhteen, vaikka pastoraalinen käytäntö yleensä nykyään onkin toisenlainen. Kardinaali Willebrandsin saarna käsitteli näiden kolmen sakramentin suhdetta, joten tämä jumalanpalvelus liittyi saumattomasti dialogin tämänkertaiseen pääteemaan.

Ortodoksisen liturgian toimitti Australian metropoliitta Stylianos, komission ortodoksinen puheenjohtaja, yhdessä neljän muun piispan ja neljän papin kanssa. Palveluksessa, joka sattui pääsiäiskaudelle samarialaisen naisen sunnuntaiksi, saarnasi Libanonin vuoren metropoliitta Georgios (Chodr).

Komission roomalaiskatoliset jäsenet toimittivat Oasi Santa Marian kappelissa päivittäin messun, jossa myös komission ortodoksisilla jäsenillä oli mahdollisuus olla läsnä. Päivittäisiä omia jumalanpalveluksia ei ortodokseilla kokouspaikassa ollut.

## Osanotto

Jo huhtikuussa oli komission roomalaiskatoliseen jäsenistöön ilmoitettu eräitä muutoksia. Kardinaalit Ratzinger ja Baum oli aikanaan valittu komission jäseniksi hiippakuntapiispoina, mutta sittemmin heidän tehtävänsä ovat muuttuneet erityistehtäviksi Vatikaanissa. Jotta virassa olevien hiippakuntapiispojen edustus ei heikkenisi, oli Ratzingerin sijalle komission nimetty kardinaali Friedrich Wetter, joka on Ratzingerin seuraaja myös Münchenin ja Freisingin piispana, ja kardinaali Baumin seuraajaksi oli tullut Harrisburgin piispa William H. Keeler Yhdysvalloista. Kardinaali Hume, joka kolmella edellisellä kerralla oli estynyt osallistumasta ja siksi pyytänyt eroa komission jäsenyydestä, oli saanut seuraajakseen Palermon kardinaalin Salvatore Pappalardon Sisiliasta.

Isä Louis Bouyer oli jäänyt pois iän ja terveydellisten syiden vuoksi, ja hänen sijaansa oli valittu aiemmin komission sihteerinä toiminut isä Pierre Duprey, jonka tehtävät komissiossa oli perinyt Monseigneur Eleuterio F. Fortino, joka niin ikään työskentelee Vatikaanin kristillisen ykseyden edistämisen sihteeristössä, jota kardinaali Willebrands johtaa.

Muilta osin komission katoliset jäsenet olivat samat kuin edelliselläkin kerralla. Yhteensä heitä oli paikalla 25. Kardinaali Wetter, Beirutin melkiittimetropoliitta Habib Bacha ja Syyrian Laodikean maroniittipiispa Georges Abi-Sader olivat estyneet saapumasta.

Komission ortodoksiset jäsenet olivat samat kuin Kreetalla, jäsenluetteloon ilmoitettiin vain yksi lisäys: Tšhekkoslovakian ortodoksisesta kirkosta, jota aikaisemmillä kerroilla oli edustanut prof. Pavel Ales yksin, oli tällä kertaa edustajana myös Presovin piispa Nikolai.

Ortodoksien edustusta varjosti kuitenkin synkästi eräiden kirkkojen poissaolo. Kreikan kirkko oli ilmoittanut juuri kokouksen alla jäävänsä pois tämänkertaisesta kokoontumisesta protestiksi sille, että Vatikaanissa oli juuri vähää ennen, pyhien Kyrilloksen ja Metodioksen muistopäivän aikoihin (11.5.) otettu vastaan Jugoslaviassa toimivan skismaattisen ns. Makedonian ortodoksisen kirkon edustajia, ja samaan aikaan oli Vatikaanin museossa avattu makedonialaisten ikonien näyttely. Tämän Kreikan kirkko oli tulkinnut tavallaan kyseisen skismaattisen kirkon tunnustamiseksi ja siten provokaatioksi ortodoksisia kirkkoja vastaan.

Jerusalemien patriarkaatti, jonka toinen edustaja, professori G. Galitis, oli kyllä saapunut paikalle, ilmoitti myös vetäytyvänsä pois dialogin tämänkertaisesta istunnosta, koska sen mielestä roomalaiskatolinen kirkko edelleen jatkaa sen alueella proselytismiä huolimatta siitä, että patriarkaatti on toistuvasti protestoinut tällaista menettelyä vastaan.

Täten kaksi ortodoksista kirkkoa oli jo ennen keskustelujen aloittamista ilmoittanut jäävänsä pois tästä kokouksesta. Kumpikaan näistä kirkoista ei tosin ilmoittanut jättävänsä

dialogia lopullisesti. Silti nämä ilmoitukset, joista useimmilla kokousedustajilla ei ennen Bariin tuloa ollut mitään tietoa, aiheuttivat syvää hämmennystä komission muiden jäsenten keskuudessa.

Erityisen vaikeaan tilanteeseen oli joutunut Serbian kirkko, koska Kreikan kirkon protesti liittyi juuri Jugoslaviassa toimivaan skismaattiseen Makedonian kirkkoon. Ilmeisesti oltuaan yhteydessä kirkkonsa synodiin Serbian kirkon edustaja piispa Savva ilmoitti kirkkonsa vetäytyvän pois tämänkertaisesta kokoontumisesta. Tämä tapahtui kuitenkin vasta kesäkuun 3. päivänä iltpäivällä.

Kyproksen kirkon edustajat olivat jo aikaisemmin ilmaisseet vetäytyvänsä Barin kokouksesta, mikäli Serbian kirkko lähtee. Näin he myös tekivät perustellen lähtöään myös sillä, että Kreikan ja Jerusalemin kirkkojen lisäksi Venäjän ja Gruusiankaan kirkot eivät olleet paikalla.

Kyproksen edustajien ilmoitettua lähtevänsä myös Puolan kirkon edustaja ilmoitti tekevänsä samoin vedoten pastoraaliseen omaantuntoonsa. Mietittyään asiaa vielä pari päivää Tshekkoslovakian kirkon edustajatkin ilmoittivat vetäytyvänsä pois. Tämä tapahtui kesäkuun 6:ntenä eli poislähtöpäivän aattona.

Venäjän kirkon poissaolon syystä ei Barin kokoukseen saatu tietoa ennen kuin kesäkuun 4:ntenä iltpäivällä, jolloin kokoukseen saapui sähke Venäjän kirkon ulkomaanosaston puheenjohtajalta metropoliitta Filaretilta. Sähkeessä toivottiin kaikille kokouksen osanottajille menestystä ja valitettiin sitä, että Venäjän kirkon edustajat eivät tällä kertaa voi osallistua dialogin täysistuntoon. Samalla kuitenkin pyydettiin lähettämään Venäjän kirkolle tiedoksi kokouksen tulokset ja todettiin, että Venäjän kirkon poissaolo voidaan selittää »objektiivisilla syillä» myöhemmin. Venäjän kirkon sähkeestä oltiin iloisia, koska se voitiin ainakin tulkita siten, että tämä kirkko periaatteessa kannattaa dialogin jatkamista. Komission lehdistötiedotteessa sähkettä tulkittiin siten, että Venäjän ja Gruusian kirkkojen todettiin olevan poissa »tek-

nisluontoisista syistä» (reasons of a technical nature).

Koska niin moni ortodoksinen kirkko jo alkuaan oli poissa kokouksesta ja yhtä moni vetäytyi siitä pois sen kuluessa, harkittiin jo kokouksen keskeyttämistäkin. Ekumeenisen patriarkan kehotuksesta sitä kuitenkin jatkettiin ennakkosuunnitelmien mukaisesti loppuun asti, vaikka kaikille olikin alusta alkaen selvää, että saavutettavien teologisten tulosten painoarvo tässä tilanteessa jää pakosta vähäiseksi.

## Keskustelujen anti

Edellä sanotusta voi jo päätellä, että mitään suurenmoisia kirkkojen yhdistymistä edesauttavia tuloksia ei kokouksessa saavutettu. Komissio on asetettu nimenomaan teologista keskustelua varten, mutta tällä kertaa nousivat etualalle kirkkopoliittiset kysymykset.

Vatikaanin edustajana kardinaali Willebrands vakuutti voimakkaasti, että ne tapahtumat, joihin vedoten Kreikan kirkko oli jäänyt dialogiin saapumatta, eivät missään tapauksessa merkitse Makedonian kirkon tunnustamista. Kardinaali Willebrands oli lähettänyt ortodoksisille paikalliskirkoille juuri kokouksen alla sähkösen, jossa jo vakuutettiin samaa asiaa. Kardinaali tuomitsi jyrkin sanoin myös proselytismia, mistä Jerusalemin patriarkaatti oli syyttänyt roomalaiskatolista kirkkoa, ja vakuutti, että hänen johtamansa sihteeristö tulee tekemään kaikkensa ongelmien selvittämiseksi.

Komission ortodoksiset jäsenet pitivät tilanteen johdosta useita erillisiä istuntoja, joissa pohdittiin keinoja ortodoksisen kirkkojen keskinäisen solidaarisuuden vahvistamiseksi. Toisaalta pidettiin välttämättömänä osoittaa solidaarisuutta niitä kirkkoja kohtaan, jotka todella kärsivät uniatismista ja proselytismista, mitä roomalaiskatolinen kirkko joillakin alueilla on harjoittanut ja ehkä yhä harjoittaa. Toisaalta pidettiin tärkeänä myös suurin ponnisteluin alkuun saadun dialogin jatkamista.

Keskustelun jälkeen päädyttiin siihen, että komission ortodoksiset jäsenet jättivät puheenjohtajansa, Ekumeenista patriarkaattia edustavan Australian metropoliitta Stylianoksen välityksellä komission katoliselle puheenjohtajalle kirjallisen kannanoton, jossa paikalla olevien kirkkojen edustajat ilmaisivat solidaarisuutensa niitä ortodoksisia kirkkoja kohtaan, jotka olivat päättäneet protestoida jäämällä kokouksesta pois.

Teologinen keskustelu käytiin sen tekstin pohjalta, josta jo Kreetalla oli keskusteltu ja jonka koordinaatiokomitea oli Kreetalla tehtyjen huomautusten perusteella tarkistanut. Asiakirjaluonnokseen, jonka otsikkona on »Usko, sakramentit ja kirkon ykseys», tehtiin vielä useita korjauksia. Useimmat muutokset koskivat tekstin jälkiosaa, joka käsiteli kastetta, voittoa/konfirmaatiota ja ehtoollista ja niiden keskinäistä suhdetta. Tässä kysymyksessä roomalaiskatolisen ja ortodoksisen kirkon käytännöt poikkeavat toisistaan. Ortodoksiselta kannalta on vaikeaa hyväksyä sitä, että konfirmaation sakramentti on roomalaiskatolisessa kirkossa lykätty useimmissa tapauksissa pitkälle ensimmäisen ehtoollisella käynnin jälkeen. Roomalaiskatolisten on puolestaan helpompi hyväksyä ortodoksinen käytäntö, koska mainittu järjestyksen muutos katolisessa kirkossa on suhteellisen myöhäinen. Sitä kuitenkin perustellaan erityisesti pastoraalisilla syillä. Käytäntöjen erilaisuudessa heijastuu kirkkojen erilainen teologia.

Keskustelua ehdittiin käydä myös siitä tekstistä, jonka pitikin olla varsinaisesti tämän kokoontumisen aiheena: »Pappaiden sakramentti kirkon sakramentaalisessa rakenteessa». Aihetta oli jo aiemmin omaksutun tyylin mukaisesti valmistettu kolmessa työryhmässä, joista ensimmäinen oli kokoontunut Opolessa, Puolassa joulukuussa 1984, toinen Roomassa samoin joulukuussa 1984 sekä kolmas Barissa helmikuussa 1985. Näiden työryhmien työn tulokset oli koordinaatiokomitea koonnut yhtenäiseksi tekstiluonnokseksi Opolessa kesäkuussa 1985.

Tästä tekstistä keskusteltaessa terminologiset ongelmat nousivat voimakkaina esille. Jo suomenkielen sanat »virka» ja »pappeus» valaisevat jossakin määrin ongelman luonnetta. Vastaavasti esim. ranskankielen sana »l'ordre» tai englantinkielen »order» tai »ordination» luovat asiasta erilaisen mielikuvan kuin kreikankielen »hierosyne». Näissäkin käsitteissä ilmenevät ainakin jossakin määrin idän ja lännen kirkkojen erilaiset teologiset korostukset.

Keskustelussa sivuttiin myös kysymystä naispappeudesta ja todettiin, että tässä ortodoksit ja katolilaiset ovat yhtä mieltä ja että tämä yhteinen mielipide edustaa noin 75 prosenttia koko kristikunnasta. Silti todettiin, että kysymys vaatii myös vanhojen kirkkojen taholta erityistä paneutumista ja selvittelyä, koska se muissa ekumeenisissa yhteyksissä on juuri nyt erityisen akuutti.

Pappeudesta käyty keskustelu jäi ajan vähyyden vuoksi varsin pinnalliseksi. Myös se, että eräät komission ortodoksisijäsenet joutuivat työkiireittensä vuoksi lähtemään kokouksesta kesken, vaikutti osaltaan siihen, että aiheesta jäi vielä paljon keskusteltavaa. Mm. Romanian edustajana ollut metropoliitta Antoni joutui lähtemään kokouksesta edeltäjänsä metropoliitta Nikolain hautajaisiin ja professori Zizioulas palaamaan opetustyöhönsä.

## Dialogin tulevaisuus

Barin kokouksesta jäi siis käteen varsin vähän näkyvää tulosta. Kuitenkin päätettiin saattaa nämä tulokset tiedoksi myös poissa olleille kirkkoille ja pyytää niitä esittämään huomautuksensa teksteihin kirjallisesti. Koordinaatiokomitea tulee käsittelemään saadut kommentit ja ottamaan ne huomioon seuraavassa kokouksessa, jossa se laatii nyt käytyjen keskustelujen ja saamansa palautteen pohjalta uudet tekstiluonnokset, jotka toivotaan voitavan hyväksyä seuraavassa täysistunnossa.

Seuraava kokoontuminen pyritään järjestämään vuoden kuluttua samassa paikassa, siis Barissa. Itse asiassa tuota kokoontumista ei haluttu ymmärtää uudeksi täysistunnoksi vaan neljännen täysistunnon jatkoksi, jolloin toivotaan saatavan valmiiksi se työ, joka nyt on saatettu alulle ja on vielä kesken. Kokoontumisen jatkoluonnetta korostaa se seikka, että paikka on sama. Samalla sovittiin, että kesäkuussa 1987 ei ohjelmaan sisällytetä mitään ylimääräisiä seremonioita eikä tutustumisohjelmia, vaan keskitytään kokonaan työhön yhteisten teologisten asiakirjojen aikaansaamiseksi. Seuraavan kokoontumisen ajankohdaksi sovittiin alustavasti 8.–15.6.1987.

Seuraava varsinainen täysistunto toivotaan voitavan pitää Suomessa Valamon luostarissa vuonna 1989. Silloin tultaisiin käsittelemään teemaa, jonka hyväksyminen jäi ensi kesän jatkokokoonntumisen asiaksi. Koordinaatiokomitean ehdotus seuraavaksi teemaksi on »Sakramentit ja jurisdiktio» tai »Sakramentit ja kanoninen rakenne». Toinen teemavaihtoehto, jota koordinaatiokomitea on esittänyt, on »Sakramentit ja ihmisen sekä maailman uudistus».

**Matti Sidoroff**  
**Isä Ambrosius**

## SUOMEN EV.LUT. KIRKON JA VENÄJÄN ORTODOKSISEN KIRKON SEITSEMÄS NEUVOTTELUKOKOUS

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon seitsemäs neuvottelukokous pidettiin Mikkelissä 3.–11. p:nä kesäkuuta 1986. Ensimmäinen vastaava neuvottelu pidettiin Turussa vuonna 1970 ja edellisen kerran kokoonnuttiin Leningradissa vuonna 1983.

Tämänkertaisen kokouksen puheenjohtajina toimivat Moskovan patriarkaatin ulkomaanosaston johtaja, Minskin ja Valko-Venäjän metropoliitta Filaret sekä Suomen ev.lut. kirkon arkkipiispa John Vikström. Venäläiseen valtuuskuntaan kuuluivat metropoliitan lisäksi mm. piispa Mihail, arkkimandriitta Jannuarij, prof. Aleksei Osipov ja prof. Konstantin Skurat. Suomalaiseen valtuuskuntaan arkkipiispa Vikströmin lisäksi kuuluivat mm. piispa Kalevi Toiviainen, piispa Samuel Lehtonen, prof. Kauko Pirinen, prof. Jukka Thurén ja prof. Eino Murtorinne.

Neuvonpidossa oli mukana myös lukuisia muiden kirkkojen ja eri ekumeenisten järjestöjen edustajia. Suomen ortodoksisen kirkon lähettäminä tarkkailijoina olivat KP Joensuuun piispa Tiuhon ja pastori Veikko Purmonen.

Tämän seitsemännen kokoontumisen teemoina olivat »Pyhyys, pyhitys ja pyhät» sekä »Vuorisaarna ja kirkkojen rauhantyö tämän päivän maailmassa». Molemmista aiheista muotoiltiin ja hyväksyttiin lyhyet teesit, joissa esitettiin keskustelujen keskeisimmät korostukset.

Teeseissä mm. painotetaan, että pyhyys on nimenomaan Jumalan pyhyyttä, josta uskovat kirkon jäsenet voivat tulla osallisiksi. Pyhyys ei ihmisten maailmassa ole samaa kuin synnittämyys, vaan synneistä vapautumista on tarkasteltava pikemminkin pyhityksen hedelmänä. Kuitenkin jokainen synti rikkoo kristityn pyhyyttä samoin kuin sairaus ihmisen terveyttä. Käsityksessä pyhyydestä ja pyhityksestä saavu-



tettiin yllättävän pitkälle ulottuva yksimielisyys. Vain pyhien kunnioittamista ja heidän esirukouksiensa pyytämistä koskevassa kysymyksessä osapuolet näyttivät pysyvän eri linjoilla.

Rauhantyötä koskevissa teeseissä mm. painotetaan, että kirkkojen olemassaolo edistää hedelmällisellä tavalla rauhan asiaa ja kirkoilla niin ollen on suuri vastuu rauhantyöstä. Niiden on järjestelmällisesti kasvatettava jäseniään rauhan hengessä. Kristityt voivat toimia rauhan lujittamiseksi mm. rukoilemalla, paastoamalla ja uhrauksin sekä osallistumalla ekumeenisen liikkeen toimintaan ja olemalla yhteistyössä kaikkien rauhantyötä tekevien ihmisten kanssa. Korostettiin myös sitä, että nykyisessä tilanteessa on osoittautunut välttämättömäksi kehittää ydinaseistuksen rajoittamista ja ydinvoiman rauhanomaista käyttöä koskevien sopimusten noudattamista valvovia kansainvälisiä järjestelmiä.

Neuvottelun osapuolet ilmoittivat antavansa tukensa ydinaseettoman vyöhykkeen muodostamiselle Pohjois-Eurooppaan. Samalla molemmat kirkot vakuuttivat vastustavansa jo olemassaolevien joukkotuhoaseiden kehittämistä ja uusien joukkotuhoaseiden suunnittelua ja kokeilemistä.

Kaikki tässä neuvonpidossa mukana olleet saattoivat vakuuttua siitä, että tämäntapainen yhteys kirkkojen välillä todella voi lujittaa hyviä ja ystävällisiä naapurisuhteita. Lisäksi sillä on merkitystä myös ekumenian kannalta: eri kirkkojen edustajat oppivat paremmin ymmärtämään toistensa näkemyksiä. Aikaisemmissakin keskusteluissa mukana olleet voivat nyt panna merkille, että edistystä tässä suhteessa on todella tapahtunut. Luterilaiset tuntevat jo varsin hyvin ortodoksista teologista perinnettä ja jotkut Venäjän kirkon edustajat näyttävät perehtyneen aika perusteellisesti esimerkiksi 1800-luvun saksalaiseen luterilaiseen ajatteluun. Sen sijaan ortodoksisen pyhityskäsityksen kannalta keskeinen palamistinen traditio ei erityisemmin näytä voittaneen jalansijaa nykyisessä venäläisessä teologiassa.

**Veikko Purmonen**

## ORTODOKSISEN PIISPAINKOKOUKSEN KANNANOTTO NAISPAPPEUSKYSYMYKSESSÄ

Koska Suomessa viime aikoina käyty keskustelu ns. naispappeudesta on useissa yhteyksissä johtanut ortodoksisille piispoille tehtyihin kysymyksiin kirkkomme opetuksesta ja näkemyksestä, mitä tulee naispappeuteen, haluaa Suomen ortodoksinen piispainkokous korostaa joitakin keskeisimpiä asiaan liittyviä ortodoksisia peruseräjänteitä sekä kysymyksen merkitystä kotimaisen ekumenian kannalta.

Jakamattoman kirkon perinne perustuu Raamattuun, seitsemään yleiseen kirkolliskokoukseen ja muihin kirkon tunnustamiin ja kunnioitamiin oppeihin. Tämä perinne on aina horjumattomasti opettanut, että pappeus merkitsee miehelle Pyhän Hengen kautta annettua voimaa olla Kristuksen läsnäolon merkki kirkossa. Pappisvihkimys pukee miehen Isän ja Pojan läsnäoloon ja tekee hänestä kirkossa Kristuksen kuvan. Sanan lihaksi tulemisessa ja ylösnousemisessa Jeesus Kristus on Jumalan iankaikkinen Poika. Raamatun Sana ja Kirkon opetus pyhissä kuvissa esittävät ylösnoussseen Herran mieheksi, vaikka hänessä on koko ihmiskunnalle yhteinen luonto.

Naispappeutta puoltava ajattelu edustaa Kirkon alkuperäisestä perinteestä poikkeavia käsityksiä Pyhän Kolminaisuuden persoonista, ihmisestä ja erityisesti Kristuksesta itseltään. Sen perusteet eivät ole kristinuskon hengen mukaisia. Maallinen aatejärjestelmä eikä Pyhä Henki on naispappeuden alkuna ja edistäjänä, kuten myös Suomessa käyty keskustelu on viime vuosina poikkeuksellisen selvästi osoittanut. Yhä suuremmassa määrin on unohtunut, että peruskysymys on pappeuden säilyminen Jumalan totuutta edustavan apostolisen perinteen mukaisena eikä suinkaan kysymys siitä, mitä ns. ajan henki vaatii tai mihin ihmiset ulkonaisesti katsoen kykenevät. Kirkko kieltää oman tehtävänsä ja ilmoitetun to-

tuuden, jos se rikkoo perinteen mukaisen pappeuden.

Mitä tulee naispappeuteen ekumeeniselta kannalta Suomessa on luonnollista ja kiistatonta, että kumpikin kansankirkko tekee päätöksensä itsenäisesti perinteensä sallimissa rajoissa eikä ns. naispappeuden hyväksyminen tee asiassa poikkeusta. Sen sijaan ekumeenisen yhteistoiminnan ja yhteiseen päämäärään pyrkimisen kannalta kirkkojen päätöksillä on joko myönteinen tai kielteinen vaikutuksensa.

Meidän aikanamme on herätty tunnustamaan synniksi ja Kristuksen tahdon vastaiseksi kristikunnan jakaantuminen eri kirkkoihin ja yhteisöihin. Tämän mukaisesti Kirkkojen Maailmanneuvosto, johon kumpikin kansankirkkomme kuuluu, onkin määritellyt päämääräksi pyrkimisen yhden kirkon näkyvään ykseyteen. Tällä palaamisen pitkällä tiellä Kirkkojen Maailmanneuvosto on pitkäaikaisen työn tuloksena julkaissut ns. BEM-asiakirjan, jossa jäsenkirkot voivat nähdä, miten lähellä tai kaukana ne ovat toisistaan kolmessa kristillisen uskon tärkeimmässä kohdassa, jotka ovat kaste, eukaristia eli ehtoollinen ja virka eli pappeus.

Naispappeuden tuleminen Suomen evankelis-luterilaiseen kirkkoon kajoaa siis yhteen oleellisimmista kristillisen uskon ja perinteen alueista. Se etäännyttää kansankirkkojemme näkemyksiä toisistaan merkittävällä tasolla ja vie uskottavuuden yhteisiltä pyrkimyksiltä kohti Kristuksen kirkon näkyvää ykseyttä.

Luterilaisella taholla on huomautettu, ettei ortodoksinen kirkko ole tähänkään mennessä hyväksynyt luterilaisen kirkon pappisvirkaa. Tähän voidaan rehellisesti sanoa, että kuten käytäntö on kaikkialla osoittanut, ortodoksinen kirkko kyllä kunnioittaa luterilaista pappisvirkaa, vaikka se ei voikaan nähdä siinä apostolista pappeutta. Näin jo yksistään senkin vuoksi, etteivät luterilaisen kirkon useimmat tahot itsekään tunnusta apostolisen sukseesion eli virkaperimyksen välttämättömyyttä.

Olemme tähän saakka voineet käydä veljellisessä hengessä oppikeskusteluja, jopa pappiskäsityksiemme erilaisuudesta

siinä toivossa, että näkemyksemme lähentyisivät toisiaan tai paremmin sanoen varhaisen jakamattoman kirkon näkemyksiä. Naispappeuden tietoinen hyväksyminen rikkoo tämän perinteisen lähtöasetelman ja ainakin tältä osin vie pohjan ns. oppikeskusteluilta ykseyttä edistävänä tekijänä. Valtaosa kristikuntaa on Jumalan avulla pysynyt uskollisena apostolisen perinteen pappeudelle. Naispappeus on siitä luopumista ja hajaannuksen vahvistamista.

Mitä siis jää jäljelle? Ortodoksisen kirkon osalta jää jäljelle murhe mahdollisen uuden tilanteen johdosta, mutta ei mitään dramaattista mielenilmaisua.

Samoin meille jää edelleen rakkaus veljeskirkkoamme kohtaan, sillä ilman rakkautta emme voi olla Kristuksen opetuslapsia. Myötätunnolla ajattelemme niitä luterilaisia ystäviämme, joiden vakaumuksen mukaan naispappeuden hyväksyminen ei ole ainoastaan järjestelykysymys.

Kuopiossa 26.5.1986

#### ORTODOKSINEN PIISPAINKOKOUS

**Arkkipiispa Paavali**  
**Metropoliitta Leo**

**Metropoliitta Johannes**  
**Piispa Tiihon**

## ORTODOKSISTEN PAPPIEN LIITON KANNANOTTO ORTODOKSISESTA TEOLOGIKOULUTUKSESTA

(Hyväksytty vuosikokouksessa 27.9.1985)

Ortodoksisten Pappien Liitto on vuosikymmenien kuluessa kiinnittänyt jatkuvaa huomiota ortodoksisen pappiskoulutuksen ongelmiin ja pyrkinyt myötävaikuttamaan koulutuksen kehittämiseen ajan vaatimusten mukaisesti. Eri yhteyksissä liitto on tehnyt useita asioita koskevia esityksiä.

Opintopäiville ja liiton 60-vuotisjuhlaan kokoontunut pappisto ilmaisee suuren ilon ja kiitollisuuden siitä, että viime vuosien aikana valtiovallan myötävaikutuksella on ryhdytty käytännön toimiin uudistusten toteuttamiseksi. Opetusministeriön työryhmä on esittänyt koulutuksen siirtämistä Joensuun yliopiston yhteyteen, ja yliopisto on laatinut yksityiskohtaisen suunnitelman. Valtioneuvosto puolestaan on tehnyt periaatepäätöksen koulutuksen aloittamisesta Joensuun yliopistoon perustettavassa teologisessa tiedekunnassa viimeistään vuonna 1987. Kirkkokunnan korkein päättävä elin kirkolliskokous on asettunut kannattamaan tehtyjä suunnitelmia ja periaateratkaisua.

Ortodoksisten Pappien Liitto ilmaisee tyytyväisyytensä tehtyjen päätösten johdosta ja toivoo hartaasti, että koulutusuudistusta ryhdytään toteuttamaan hyväksytyjen suunnitelmien mukaisesti. Liitto katsoo, että uudistus merkitsee huomattavaa edistysaskelta ortodoksisen teologian opetuksen ja tutkimuksen alalla. Liiton mielestä Joensuun yliopiston laatimassa suunnitelmassa on hyvin onnistuneella tavalla otettu huomioon ortodoksisen teologikoulutuksen erityisluonne. Kirkon valvomassa sisäoppilaitoksessa tapahtuva hengellinen ja liturginen kasvatus sekä tiedekunnan opettajilta edellytettävä ortodoksinen pappiskoulutus turvaavat ortodoksisen identiteetin säilymisen. Toisaalta tiedekunnas-

sa tapahtuva opetus ja tutkimus luovat edellytykset teologikoulutuksen tason kohottamiselle kirkon ja yhteiskunnan tarpeita vastaavalla tavalla.

Ortodoksisen teologikoulutuksen liittäminen yliopiston yhteyteen saattaa ortodoksisen väestönsan tasaveroiseen asemaan Suomen muun väestön kanssa ja avaa ortodoksille kirkolle mahdollisuudet nykyistä aktiivisempaan vuorovaikutukseen ympäröivän yhteiskunnan ja kulttuurin kanssa. Omalta osaltaan tämä rikastuttaa suomalaista yhteiskuntaa ja kulttuuria. Uudistus luo myös uusia mahdollisuuksia ekuumeeniseen kanssakäymiseen muiden kirkkojen kanssa.

Hyvin merkittävänä asiana on pidettävä sitä, että uudistettu koulutus antaa Suomen ortodokseille nykyistä paremmat valmiudet osallistua yleisortodoksiseen teologiseen keskusteluun ja muuhun ortodoksisten kirkkojen keskinäiseen yhteistyöhön. Akateemisella tasolla tapahtuva ortodoksisen teologian opetus ja tutkimus Suomessa voivat hyvin arvokkaalla tavalla palvella myös muun maailman ortodoksisia kirkkoja.

## KIRJALLISUUTTA

### ORTODOKSISEN IDENTITEETIN ETSINTÄÄ

*Pentti Hakkarainen*, Ortodoksisuuden lähteillä, OKJN, Joensuu 1981, 144 sivua

*Jarmo Hakkarainen*, Ortodoksisuus ja yhteiskunta, OKJN, Pieksämäki 1983, 160 sivua

*Jarmo ja Pentti Hakkarainen*, Ortodoksisen kirkon usko, alttari ja palvelu, OKJN, Pieksämäki 1985, 259 sivua

*Jarmo Hakkarainen*, Bysantin kulttuuriperintöä tavoittamassa, OKJN, Pieksämäki 1986, 228 sivua

Kustantaja: Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto, OKJN

Hakkaraisten pappisveljesten, isä Pentin ja isä Jarmon toimesta on viime vuosina ilmestynyt runsaasti ortodoksista kristillisyyttä käsittelevää kirjallisuutta. Kunnia kirjojen julkaisemisesta ei kuitenkaan lankea yksistään heille. Teosten kustantaja, Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto, on päätoimittajansa rovasti Erkki Piironen toimesta viime vuosikymmenen lopulla ja kuluvan vuosikymmenen aikana julkaissut todella runsaasti ortodoksista kirkkoa koskevia kirjoja, tietoteoksista aina henkilökohtaisiin muistelmiin asti. Tällainen julkaisu-toiminta, joka myös on rakentunut taloudellisten realiteettien varaan, saakoon osakseen kunnioituksen ja arvostuksen.

Suomen ortodoksien tulisi muistaa, että ortodoksista kirjallisuutta eivät maassamme painata muut kuin ortodoksit. Suurten kustantajien mielenkiinto ortodoksia kirjoittajia kohtaan vaihtelee muotioikkujen ja pop-aiheiden mukaan. Tällaisen varaan ei pitkäjänteistä ortodoksisen tiedon julkistamista voi asettaa. Itse olen useaan kertaan saattanut todeta meihin kohdistuvat odottavat paineet: »Eivätkö ortodoksit ole tutkineet . . . ? Eivätkö ortodoksit ole julkaisseet . . . ?»

On itsestään selvää, että ylläluetellut teokset eivät täysin yllä vastaavankaltaisen muun suomalaisen kirjallisuuden tasolle. Mutta jostakin meidän ortodoksien on aloitettava ja yritettävä kuroa umpeen välimatkaa ympäristöömme. Tämän totesi jo Sergei Okulov

viime vuosisadalla. Uskon, että kun ortodoksinen teologinen koulutus Suomessa kehittyy (ja sitä koulutusta me tarvitsemme ortodoksisen uskonnollisen identiteettimme vaalimiseksi), niin ortodoksisella kirjallisuudella on rikastuttava vaikutus suomalaiseen uskonnolliseen elämään, yhteiskuntaan ja kulttuurimaailmaan.

Esiteltävistä kirjoista isä Pentin Ortodoksisuuden lähteillä on selvästi suurelle yleisölle tarkoitettu. Kirja palvelee monia eri tarkoituksia. Se toimii kirkollisten pyhiinvaelluskohteiden matkaoppaana, kirkon historian syventäjänä, liturgisen ajattelun edistäjänä ja syvällisenä hartauskirjana. Antoisa on myös katsaus muutamien kirkon isien ajatusmaailmaan. Esitellessään ortodoksisen kirkkolaulun taustaa tekijä kirjoittaa: »Bysanttilainen kirkkolaulu on vapaa slaavilaiseen kirkkomusiikkiin erottamattomasti liittyvästä aistillisuudesta ja usein keinotekoisesta juhlavuudesta. Bysanttilainen kirkkolaulu ei pyri laulajien äänellisen kauneuden esittelemiseen, sillä kirkkomusiikkia ei luoda vain esteettisen nautinnon vuoksi, vaan se on jotakin rikkaampaa ja korkeampaa...» (s. 136) Onko-han kirjoittaja tässä subjektiivisessa kannanotossaan unohtanut ortodoksisuudelle ominaisen piirteen sulattaa itseensä parhaalla mahdollisella tavalla kansojen uskonnollisuutta palvelevat tekijät, esim. musiikki. Bysanttia ei enää ajallisesti ole, venäläisiä emme ole ja kreikkalaisiksi emme tule. Karjalaissyntyiset kirkkoveisujen sepittäjät Vasili ja Savva Rogov juurruttivat kotiseudulleen novgorodilaista sävelmistöä yli 400 vuotta sitten. Meidän suomalaisten ortodoksisen kulttuurijuuret ovat novgorodilais-venäläis-karjalaisessa kirkkomusiikissa.

Esitellessään Patmoksen saarella sijaitsevan Johannes Teologin luostarin perustajan isä Pentti mainitsee hänen nimekseen pyhä Hosios Kristodoulos. Tämä nimi on muutettavissa tutumpaan muotoon: pyhittäjä Kristodulos, sillä kreikan sana hosios tarkoittaa juuri pyhittäjää.

Teoksensa Ortodoksisuus ja yhteiskunta esipuheessa isä Jarmo tuo esiin kirjan olevan Yhdysvaltojen kreikkalaisten Holy Cross collegessa pidettyjen teologisten luentojen referaatteja mitä erilaisimmista asioista. Tämän vaikutelman saa myös kirjan sivuilta. Tekstiä lukiessa valottuu mielenkiintoisella tavalla tuon oppilaitoksen henki ja kirkollisiin kysymyksiin liittyvä ajatustapa. Lukiessani kirjaa minua jäi kuitenkin vaivaamaan ajatus: onko ortodoksisuus samaa kuin kreikkalaisuus?!?

Tämän päivän suomalaisen kannalta kirjan nimi vaikuttaa lupaavalta, mutta sisältö ei vastaa otsikkoa. Hahmotelmaa ortodoksisesta yhteiskunta-ajattelusta on todella vaikeaa teoksen perusteella tehdä. Vaikeus lienee osittain siinä, että isä Jarmon kirjoitustyyli



on katkonaista, ilman johdonmukaista ajatuskulkua asiasta toiseen siirtyvää ja muutamien rivien jälkeen uudelleen hieman aiemmin esillä olleeseen aiheeseen palaamista. Tällaisena teksti on vaikeasti luettavaa. Tämä tyylillinen ongelma vaivaa muitakin isä Jarmon kirjoittamia, muuten ansiokkaita teoksia.

Yhteisessä kirjassaan Ortodoksisen kirkon usko, alttari ja palvelu isät Jarmo ja Pentti syventelevät aiemmin käsittelemiään aiheita. Jarmo Hakkaraisen tutkielma Bysantin kulttuuriperintöä tavoittamassa lienee esillä olevista teoksista mielenkiintoisin ja teologisesti merkittävin. Isä Jarmo tuo esiin bysanttilaisuuden piirteitä, joita aiemmin suomenkielellä ei ole esitetty. Hänen laaja kirjallisuudentuntemuksensa muodostaa kokonaisuuden, joka johdattaa lukijan bysanttilaisuuden monimuotoiseen maailmaan. Esiin tulevat bysanttilaisuuden synty, kehitys, sosiaalinen toiminta, erilaiset ongelmat sekä ulkonainen historiallinen rappeutuminen. Bysanttilaisen sisäpolitiikan kuvaus luo uutta näkökulmaa Bysantin hallintoon ja arkielämän miljööseen. Itse olisin toivonut lisää selvitystä munkkipuolueiden vaikutuksesta sotilashallinnossa ja valtion ulkopoliitikassa, koska nämä puolueet näyttelivät merkittävää osaa idän ja lännen kirkkojen yhdentymispyrkimysten kariuttamisessa.

Em. kirjasta todettakoon vielä sivulla 178 oleva nootti, jossa viitataan Ortodoksisen kirkon usko, alttari ja palvelu -kirjassa olevaan Pentti Hakkaraisen artikkeliin jumalanpalveluselämän kehittymisestä ja sen yhteyksistä eri taidemuotoihin. Tässä kohdassa Pentti Hakkaraisen artikkelia viitataan kuitenkin Henry Chadwickin kirjaan *The Early Church*, joten oikea lähdeosa on Henry Chadwickin kirja. Isä Jarmolla näyttää sattuneen muitakin samankaltaisia lipsahduksia, joita tämänkaltaisissa suomalaisissa tutkielmissa yleensä kehoitetaan välttämään.

Katsaukset ortodoksien ja islamilaisten suhteisiin sekä lännen kirkon uskonpuhdistuksen ja ortodoksien välisiin keskusteluihin päättävät isä Jarmon teoksen. Hän on liittänyt monipuoliset kirjallisuusluettelot niin tämän kuin muidenkin kirjojensa artikkeleihin.

Nämä neljä esilläolevaa teosta palvelevat ortodoksisen kirkon sanoman syventäjänä. Jokainen tuota sanomaa tutkiva tuo siihen omalta aikakaudeltaan uutta. Isät Jarmo ja Pentti Hakkarainen ovat tässä mielessä onnistuneesti asialla, jos jätetään syrjään heidän muutamat henkilökohtaiset tunteenilmaisunsa. Näitä teoksia voi suositella sekä ortodokseille että ortodoksisuudesta kiinnostuneille.

**Olavi Merras**

## ORTODOKSISEN IHMISKUVAN POHDINTAA AIKAMME HISTORIAALLISESSA JA SOSIAALISESSA TODELLISUUDESSA

*Christos Yannaras, The Freedom of Morality, Crestwood,  
New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1984, 278 s.*

Christos Yannaras (1935–) on tämän päivän Kreikan tunnetuimpia maallikkoteologeja. Hän on opiskellut Kreikassa, Ranskassa ja Saksassa. Läntiset yhteydet ovat innoittaneet häntä tutkimaan ortodoksista teologiaa läntisten historiallisten, teologisten, sosiologisten, poliittisten ja taiteeseen liittyvien painotteiden valossa.

Yannaraksen teos *The Freedom of Morality* ilmestyi alkujaan ranskaksi. Täydellisempi kreikankielinen laitos julkaistiin Ateenassa vuonna 1970 ja toinen laajennettu painos vuonna 1979. Englanninkielinen käännös perustuu jälkimmäiseen laitokseen. Teoksen kaksitoista lukua johdattavat evankeliumin, historian, liturgian, eukaristian, asketismin, pietismin, mysteerien eettisen luonteen, Kirkon kanonien, Kirkon eetoksen sosiaalisten ja historiallisten ulottuvuuksien ja liturgisen taiteen eetoksen kautta lukijan mieltämään, miten tuo kaikki on yhdennettävissä Kirkon elämäksi tässä maailmassa.

Yannaras on filosofi ja teologi. Hän näkee ihmisen moraalilla erottamattoman yhteyden ihmisen pelastumiseen: »Moraali ei ole objektiivinen mitta arvioida luonnetta ja käyttäytymistä, se on ihmisen vapauden persoonallinen vastaus olemassaolevaan totuuteen ja ihmisen alkuperään».

Persoonallisuus ei ole Christos Yannaraksen mukaan osa ihmisen luontoa, vaan se jumaloittaa ihmisluonnon ja on ontologinen lähtökohta tuon luonnon ymmärtämiselle. Eikä se ole olemassaolon »lähde», kuten Sartre väittää.

Yannaraksen mukaan persoonallisen todellisuuden alkusyy on Jumala. Jumala loi ihmisen »työtoveriksi», jonka päämääränä on kasvaa kohti Jumalan elämää, tulla osalliseksi rakkauden eli todellisen elämän vapaudesta. Mutta ihminen ei lakkaa olemasta luotu olento. Hänen luontonsa on luotu ja hänen yksilöllisyytensä on rappion ja kuoleman alainen. Patrlistisen ajattelun hengessä Yannaras tähdentää, että koko ihminen on Jumalan kuva ja näin koko ihminen on yhteydessä Jumalan kanssa. Ihmisen pelastuminen tarkoittaa, että hän tulee »terveeksi» eli persoonalliseksi »kokonaisuudeksi». Tällöin ihminen todellistaa elämäänsä kätkeytyvän mahdollisuuden ylittää ajan ja paikan rajat eli kukistaa kuoleman.

Mutta ihminen joko hyväksyy tai hylkää olemassaolonsa ontologisen ehdon. Ihmisen moraali on yhteydessä hänen vapautensa »uhkayritykseen». Moraali ilmaisee, mitä ihminen on Jumalan kuvana, mutta myös sen, miksi hän muuttuu kasvaessaan vapautensa »uhkayrityksen» myötä kohti Jumalan kaltaisuutta.

Synti on elämän ja olemassaolon epäonnistumista. Ihmiset eivät tiedosta sitä, että heidän tulisi vahvistaa ja säilyttää itsessään Jumalan antama ainutlaatuinen rakkaus.

Christos Yannaraksen mielestä ortodoksinen traditio hylkää käsityksen, joka korostaa Jumalan ja ihmisen suhdetta juridisena, laillisena asiana. Tällainen näkemys ruokkii yksilöllistä syyllisyyttä ja persoonatonta käyttäytymisen tarkkailua.

Näin Yannaras torjuu roomalaiskatolisten juridisen Jumala-näkemyksen (mm. Anselm Canterburlainen, 1033–1109 ja Pietari Abelard, 1079–1142), jossa Jumala koettiin kostonhimoisena, pelottavana ja ihmisiä kiduttavana Kaikkivaltiaana.

Kreikkalaisten teologioiden opetusperinteen mukaisesti hän painottaa, että Jumala on tuomio, koska Hän on mitä Hän on: elämän mahdollisuus ja todellisuus. Silloin, kun ihminen vapaaehtoisesti erottautuu tästä elämän mahdollisuudesta, hän on itsessään »tuomittu». Mutta kyse ei ole Jumalan tuomiosta, vaan ihmisen oma olemassaolo tuomitsee hänet.

Ihmisen uudistuminen ja eheytyminen tarkoittaa ennen muuta kaiken yksilöllisen ja itsekkään »tyhjentämistä» (kenosis) ja rakkauden elämän ja ykseyden sisäistämistä.

Yannaras näkee tämän kaiken taustana pyhän eukaristian, sillä Kirkon eukaristia on kosmista liturgiaa: se yhdistää maailman elävän ihmisen periaatteissa, Jumalaa ylistävässä inhimillisessä sanassa, joka tuli lihaksi ihmisen elämässä. Eukaristia on yhteisön eheyttävää elämää. Eukaristiassa ihminen, maailma ja historia voivat löytää todellisen identiteettinsä.

Läntinen maailma elää syvässä uskonnollisessa identiteettikriisissä. Tässä suhteessa on kiinnostava Yannaraksen artikkeli »Pietismi ekklesiologisenä harhaoppina». Protestantismista 1600-luvulla liikkeelle lähtenyt suuntaus on laajentunut myös muihin kristillisiin yhteisöihin.

Pietismi vähättelee Kirkon ontologista totuutta ja ykseyttä. Persoonallisen yhteyden sijaan painotetaan ihmisen pelastumista Kristuksessa yksilöllisenä tapahtumana ja elämän mahdollisuutena. Pietismi on kadottanut Kirkon uskon ja totuuden, se on erotautunut Kirkon elämästä ja toiminnasta ja jäljelle on jäänyt vain »periaatteita» ja »väittämiä», jotka eivät eroa mistä tahansa sanallisesta ideologiasta.

Christos Yannaraksen havainnot ovat realistisia ja yhdentyvät hyvin myös suomalaiseen uskonnolliseen todellisuuteen: »Suurin osa tämän päivän ihmisistä, ehkäpä enemmistö lännen yhteiskunnissa elävistä, arvioi Kirkon työtä sosiaalisten hyötynäkökohtien mukaan ja vertaa sitä koululaitoksen, rangaistusjärjestelmien ja jopa poliisin sosiaaliseen toimintaan... Kirkko alkaa palvella ihmisten »uskonnollisia tarpeita», langenneen ihmisen yksilöllisiä ja psykologia »vaateita».

Yannaras osoittaa, miten juuri »hyödyllisen laitoksen» ihanne on tyyppillisesti pietistisen ajattelun tuote. Totuuden ja harhan välinen ero menettää tällöin merkityksensä. Tilalle tulevat hengelliset »asiantuntijat», jotka keskustelevat profaaneissa ja kirkollisissa kokouksissa tai konferensseissa.

Yksilön moraali »ajaa» aina Kirkon opin ja uskon ylitse.

Amerikkalaistyylinen yksilöllisen etiikan ihanne eli ns. kansalaisuskonto on levinnyt myös roomalaiskatolilaisten ja »valistuneitten ortodoksien» pariin.

Maailmassa on vastakkain kaksi »moraalitonta» moraalista järjestelmää: pietistinen individualistinen kapitalistinen leiri ja marxilainen kollektiivimoralismi, jossa unelmoidaan »universaalisesta onnesta».

Tavanomainen läntinen ihminen mieltää kristittynä olemisen sosiaalisen hyvinvoinnin ongelmien ja historian kehityksen tuonpuoleisuuteen siirtämisenä.

Lännen uuspakanoituminen ja erottautuminen kristillisyydestä on muuttanut »Kirkon totuuden rappeutuneeksi ideologiaksi, moralismiksi, joka ei kykene vapauttamaan ihmistä aikamme yhteiskunnan moninaisista vieraantumisilmöistä ja näin kristillisyyks on kaventunut yksilön hyötyetiikaksi.

Ns. »poliittinen teologia» on yhdistettyä uusvasemmistolaisuutta, joka ei ole politiikkaa eikä teologiaa. Tämän ns. kristillisen liikkeen edustajille Raamattu on eräänlainen poliittisen etiikan tutkielma, vallankumousteoria, jonka päämääränä on luokaton yhteiskunta.

Yannaras nostaa esiin marxilaisen universaalisen »unelman» hinnan: käytännön todellisuudessa näky sosiaalisesta ihanneyhteiskunnasta on muuttunut proletariaatin »suureksi neuvostoisänmaaksi», joka on luonteeltaan kapitalistinen ja imperialistinen suurvalta. Messiaaniset odotukset luokattomasta yhteiskunnasta ovat muuttuneet keskitetyksi byrokratiaksi, joka on luonut väistämättömästi oman poliittisen yläluokan.

Christos Yannaraksen teos *The Freedom of Morality* on viime vuosien tärkeimpiä ortodoksisissa maailmassa ilmestyneitä pu-

heenvuoroja. Yannaras rakentaa ajattelunsa kirkkoihin ja bysanttilaiseen teologiaan. Ortodoksinen Kirkko on hänelle totuuden yhteisö ja tuon totuuden realisoimista käytännön elämässä. Yksilöllisten mieltymysten, oikeuksien ja makujen todellisuudessa Yannaras puolustaa katolisen ja apostolisen Kirkon ehdotonta persoonallista, ontologista totuutta ja vapautta ohjattua ja keskitettyä totalitarismia vastaan. Ortodoksinen eetos hylkää keinotekoisesti yksilöllisyyden ja hyötyetiikan.

Christos Yannaraksen teos tuo selkeästi ja ymmärrettävästi esille Idän Kirkon filosofisen ja teologisen näkemyksen ihmisen elämän ja toiminnan merkityksestä. Jo 1960-luvulla Yannaras käsitteli kysymystä »Jumalan kuolemasta» ortodoksiselta kannalta (»An Orthodox Comment on »The Death of God», Sobornost, Winter, 1966). Hän pyrki osoittamaan, että ensimmäinen eksistentiaalinen nihilismi kasvaa loogisesti ja väistämättömästi läntisestä rationalistisesta teologisesta perinteestä.

Christos Yannaraksen mielipiteet eivät ole aina olleet mieleen ortodoksienkaan parissa. Voimakkaat kannanotot mielletään helposti modernismina ja radikalismina.

Christos Yannaras on uuden kreikkalaisen teologisen koulun edustaja. Hänen teoksensa toivoisi ilmestyvän myös suomeksi.

**Jarmo Hakkarainen**

## UUTTA TIETOA NEUVOSTOVALLAN AIKAISESTA VENÄJÄN KRISTILLISYYDESTÄ

*Dimitry Pospelovsky, The Russian Church Under the Soviet Regime 1917–1982, I–II, St. Vladimir's Seminary Press, 1984, 535 s.*

Dimitry Pospelovsky, Länsi-Ontarion yliopiston historian apulaisprofessori, on kirjoittanut dokumentoidun, selkeän ja hyvin järjestellyn teoksen neuvostovallan aikaisesta ortodoksisesta kirkosta.

Välittömästi lokakuun vallankumouksen jälkeen uusi Neuvostovaltio ja vanha ortodoksis-tsaristinen kirkko joutuivat jatkuvaan keskinäiseen taisteluun.

Leninin kaudella bolševikkijohtajat ryhtyivät määrätietoisesti sekularisoimaan valtiota saattamalla kaikki koulut hallituksen valvontaan ja hyväksymällä ainoastaan siviiliviranomaisten vahvistamat avioliitot ja avioerot.

Ortodoksista papistoa kohtasi ennennäkemätön vaino. Bolševikit halusivat tuhota kansallisen venäläisen ortodoksisen kirkon. Aluksi tämä ilmeni myötämielisyytenä muita uskontoja, mm. juutalaisia ja muslimeja kohtaan.

Myös roomalaiskatolilaiset ja evankeeliset iloitsivat hetken uskonnonvapaudesta. Mutta ilo oli lyhytaikaista, mm. roomalaiskatolilaisten vainoaminen 1920-luvulla johti lähes täydelliseen tämän kirkon häviämiseen Neuvostoliitossa.

Venäjän ortodoksinen kirkko patriarkka Tiihonin (k. 1925) johdolla otti vallankumouksen jälkeen jyrkän kannan uusiin vallanpitäjiin, mutta patriarkan vankilakausi vv. 1922–23 museri virallisen Venäjän kirkon vastarinnan. Taustalla oli myös pelko ns. »Elävän kirkon» vaikutuksen kasvusta. Tämän uudistusliikkeen edustajat olivat valinneet elokuussa 1922 Moskovan ja koko Venäjän metropoliitaksi piispa Antonin Granovskin.

»Elävä kirkko» julisti olevansa valmis työskentelemään yhteistyössä kommunistihallituksen kanssa. Mutta tämän uudistusliikkeen heikkous oli siinä, että siltä puuttui yhteys kansaan! Sen toiminta jatkui kuitenkin ainakin jossakin määrin toiseen maailmansotaan asti.

Ortodoksisen kirkon suoraa vainoamista seurasi hyvin organisoitu ateistinen kampanja, jonka tavoitteena oli ateismin levittäminen ja Venäjän uskonnollisen kulttuurin tuhoaminen.

Kommunistinen puolue, »Taistelevien jumalattomien liitto» ja kommunistinen nuorisoliitto (Komsomol) omaksuivat jyrkät ateistiset toimintaperiaatteet. Näinä henkisen ja fyysisen väkivallan vuosina syntyi ns. »maalainen kirkko». Tähän maanalaiseen ryhmään liittyi joukko piispoja ja pappeja, jotka oli joko karkotettu tai pelkäsivät karkotusta.

Maanalaisen kirkon piispoja ja pappeja vihittiin salaa ja he toimittivat jumalanpalveluksia yksityiskodeissa.

Tämän liikkeen voimakas kasvu johti kommunistien hirvittävään terroriin sitä kohtaan 1930-luvun alussa.

Pospelovsky kuvaa asiallisesti ja kiihottomasti venäläisen ortodoksian »marttyyritietä» vallankumouksesta aina nykypäivään asti.

Monet samizdat-dokumentit (= Neuvostoliitossa laittomasti julkaistu uskonnollinen kirjallisuus) ovat Pospelovskyn ansiosta nyt ensimmäistä kertaa läntisten lukijoitten luettavissa.

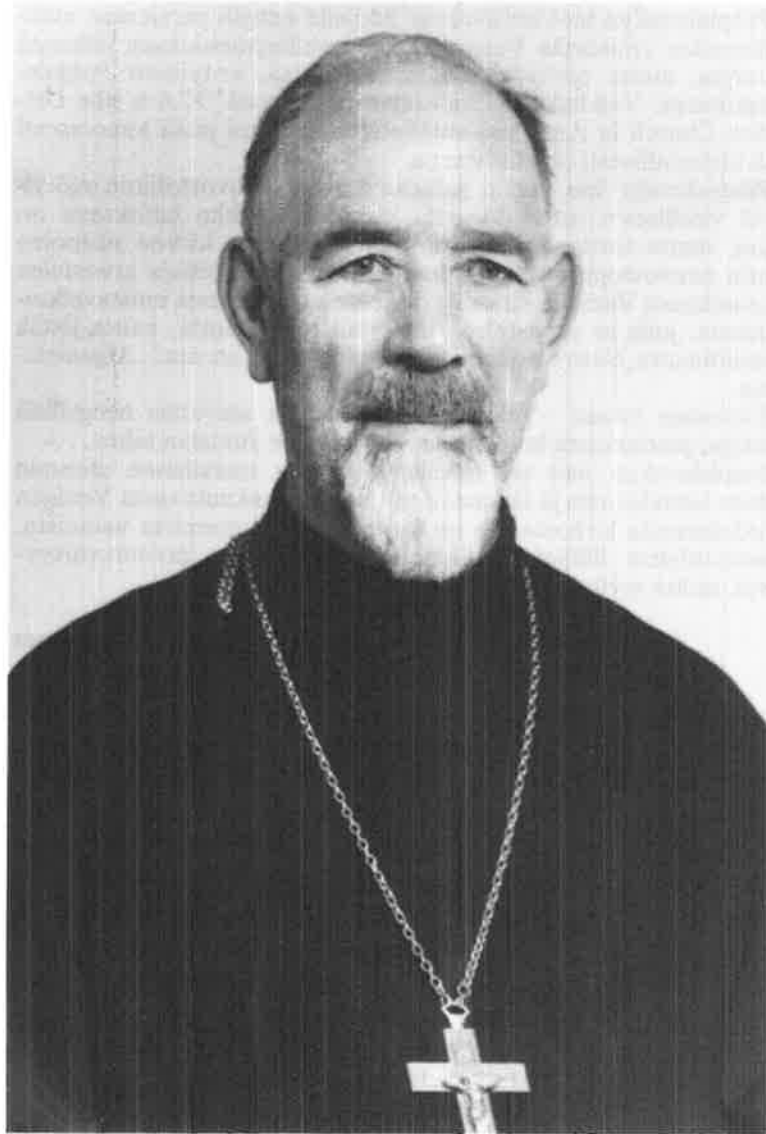
Pospelovskyn teokset avaavat lukijalle entistä paremman mahdollisuuden ymmärtää Venäjän kirkon vallankumouksen jälkeistä historiaa, mutta myös venäläistä diasporaa, erityisesti Pohjois-Amerikassa. Vaikkakaan kirjoittajan näkemystä OCA:n (the Orthodox Church in America) autokefaliasta ei voi pitää kanonisesti eikä historiallisesti objektiivisena.

Pospelovsky luo varsin selkeän kuvan Neuvostoliiton nykyisestä virallisesta ortodoksisesta kirkosta. Kirkko laitoksena on hiljaa, mutta toisinaan se avaa suunsa lähinnä kirkon piispojen kautta neuvostopropagandan levittämiseen. Kirjoittaja arvostelee voimakkaasti Venäjän kirkon nykyjohtoa poliittisesta mustavalkoisuudesta, jolla se arvostelee »imperialistista» länttä, mutta jättää huomioimatta Neuvostoliiton ekspansio politiikan mm. Afganistanissa.

Kirjoittaja toteaa: »Venäjän kirkko elää ja saavuttaa hengellisiä voittoja, patriarkasta huolimatta, koska se on Jumalan tahto . . .»

Pospelovskyn teos on rehellinen kuvaus marxilaisen ateismin kanssa taistelevasta ja toisinaan sen kanssa mukautuvasta Venäjän ortodoksisesta kirkosta. Se on kuvaus uskomattomista vainoista, skismaattisista liikkeistä, »katakombiryhmistä», myöntyväisyydestä, mutta myös uskollisuudesta.

**Jarmo Hakkarainen**



*Rovasti Aleksanteri Kasanko*  
1902–1985



## ISÄ ALEKSANTERI KASANKO IN MEMORIAM

Rovasti Aleksanteri Kasanko oli syntynyt 26.7.1902 Saksassa, Stuttgartissa, kuusihenkisen lapsiparven vanhimpana. 6.12.1985, 83-vuotiaana, hän sai kutsun siirtyä sinne, missä kirkkorukouksen mukaan ei ole enää kipuja eikä huokauksia.

Tätä kutsua hän tiesi jo odottaakin, siihen hän voimiensa mukaan myös valmistautui. Maaten sairasvuoteella Hämmeenlinnan Keskussairaalassa hän tunsi hetken lähestyvän. Oli suoranainen ihme, että hän vielä kuolinpäivänään lääkärin suostumuksella sai poikansa Juhanin avustamana käydä kotonaan Poltinahontieella, missä hänen puolisonsa Lempi oli sairautensa vuoksi myös vuoteenomana. Näin hän vielä viimeisellä hetkellään halusi luoda katseen kotiinsa, jättää jäähyväiset rakkaalle puolisolleen ja siunata itseään ristinmerkillä työhuoneessaan olevan kotialttarin ääressä. Välittömästi tämän jälkeen hän jälleen poikansa avustamana palasi sairaalaan. Hänen elämänsä sammui samana iltana n. klo 22.

Koulunkäyntinsä isä Aleksanteri oli aloittanut Saksassa, Stuttgartissa, Eberhardt Ludvigs Gymnasiumissa, missä hän ehti suorittaa kolme luokkaa ennen Suomeen tuloaan. Vuonna 1914 kesän alussa koko perhe oli matkustanut Suomeen, Viipuriin, kesää viettämään isoisämme tuomiorovasti Mikael Kasanskin luona. Elokuussa alkanut ensimmäinen maailmansota esti paluumme Saksaan. Niinpä Aleksanteri joutui jatkamaan keskeytyneitä opintojaan Viipurissa venäjänkielisessä realilyseossa. Hyvänä oppilaana, luokkansa priimukseksi, hän sai v. 1919 kunniatehtävän: koulun eläintieteellisen kokoelman hoitamisen. Koulunkäyntinsä hän päätti v. 1922.

Nyt nousi esiin kysymys: mitä tästä eteenpäin? – Aluksi oli hankkiuduttava niihin tilapäisiin työmahdollisuuksiin, joita olosuhteet tarjosivat. Aleksanteri sai tilapäisen toimipaikan rovasti Mikael Iltonovin apulaisena Kotkan seurakunnassa. Vuosina 1926–1931 hänestä tuli Kirvussa sijaitse-

van hopeakettutarhan hoitaja. Tarhan omisti kreikkalais-syntyinen Kozevinas-niminen henkilö. Kun kettutarha yllättäen lakkautettiin v. 1931, oli jälleen etsittävä uusia toimeentulomahdollisuuksia. Vuonna 1929 Aleksanteri oli solminut avioliiton Taipaleen seurakunnan edesmenneen kirkkoherran Johannes Hentusen tyttären Lempi Hentusen kanssa. Kettutarhan tultua lakkautetuksi Aleksanteri joutui etsimään itselleen elämäntehtävää ja tällöin oli luonnollista, että se kutsumus, joka hänen omassa ja myös hänen vaimonsa suvussa oli vallitsevana, syrjäytti muut mahdollisuudet.

24.2.1931 Aleksanteri suoritti Sortavalan pappisseminaarissa kanttorin tutkinnon. Tämän jälkeen hän osallistui vielä v. 1932 Sortavalassa pidettyyn kanttorikurssiin.

Kun 7.7.1932 Sortavalassa pidettiin Kanttorien Liiton perustava kokous, oli Aleksanteri siinä mukana pitäen tilaisuudessa alustuksen liiton toimintamuodoista.

Vuosina 1932–33 hänellä ei taaskaan ollut vakinaista tointa. Niin hän yhdessä puolisonsa kanssa asui maalla, Hiitolan pitäjän Tiurulan kylässä lankonsa kanttori Kosti Hentusen luona. Aleksanteri avusti lankoaan sekä virkatehtävien että maatilain hoidossa.

Tiurulan seurakunnan kanttorin talo ja sen tila olivat jo entuudestaan sekä tuttuja että erittäin läheisiä ei vain Aleksanterille, vaan myös meille kaikille hänen sisaruksilleen. Muutama sana tästä.

Vuosina 1917–1921 isämme toimi Tiurulan seurakunnassa väliaikaisena kanttorina. Saksasta v. 1914 tultuaan hänellä ei ollut vakinaista toimipaikkaa. Tiurulassa vietetty aika jäi meille kaikille mieleen erittäin valoisana huolimatta silloin vallinneista raskaista ja puutteellisista elinmahdollisuuksista. Isämme sai silloin seurakunnalta palkkaa 53 markkaa kuukaudessa. Pääasiallinen toimeentulo oli hankittava maatilasta. Tulimme sinne v. 1917 vain kesäksi emmekä aavistanee, että joutuisimme jäämään sinne myös talveksi ja vieläpä useammaksi vuodeksi. Juuri siellä vielä koulua käyvällä Aleksanterilla oli erinomainen mahdollisuus koko tarmollaan pa-

neutua mieleiseen harrastukseen – luonnon tarkkailuun. Rakensipa hän itselleen tarkoitusta varten eräälle etelärinteelle pienen puisen, jätelaudoista kyhätyn majan, jossa oli lasi-ikkunat kaikkiin suuntiin. Siinä hän vietti monet vapaahetkensä usein valvoen jopa öisinkin, kuunnellen yölintujen, mm. satakielten laulua ja tehden erilaisia havaintojaan.

Isämme oli joutunut Tiurulaan hoitamaan kanttorin tehtäviä vain tilapäisesti, armeijaan määrätyn kanttorin sijaisena. Aleksanteri sai viettää Tiurulassa vain kesät ja loma-ajat. Muun ajan hän asui Viipurissa isoisämme luona.

Vielä eräs muistikuva erästä kesästä, luultavasti vuodelta 1919. Minäkin valmistauduin menemään Viipuriin oppikouluun 1. luokalle. Aleksanteri oli minun »kotiopettajanani». Jopa yhteisillä kalastusretkillä jouduin kuljettamaan oppikirjoja mukani. Hän oli hyvä opettaja, mutta vaativa ja ankara, vaikka oppilaana olikin hänen vain viisi vuotta nuorempi oma veljensä. Mutta niinpä selviydyin sisäänpääsytuskirjoista hyvin!

Vuonna 1933 Annantehtaan seurakunnan kanttori Mikael Iltonov sairastui ja Aleksanteri sai määräyksen toimia hänen sijaisenaan piinaviikon ja pääsiäisen aikana ja edelleen toistaiseksi siihen asti, kunnes Mikael Iltonov olisi palannut virkaansa hoitamaan. Kun Iltonov ei sairaudestaan toipunutkaan, haki Aleksanteri näin vapaaksi jäänyttä virkaa, johon tuli myös valituksi ja nimitetyksi 1.12.1933. Tämä oli Aleksanterin ensimmäinen vakinainen toimi.

Vuonna 1937 Aleksanteri siirtyi Kyyrölän seurakunnassa avoimeksi tulleeseen kanttorin virkaan. Kirkkoherrana seurakunnassa oli tuolloin isämme, rovasti Aleksanteri Kasanski. Oli ymmärrettävää ja luonnollistakin, että poika halusi päästä auttamaan ikääntyvää isäänsä, mutta kauan hän ei saanut Kyyrölässä viipyä. Kuten monet muutkin Suomen miehet, joutui Aleksanterikin 1939 marraskuussa ensin kertausharjoituksiin ja sitten varsinaiseen koetukseen – sotaan. Vasta 1.5.1940 hänet lomautettiin reserviin alikersantin arvoisena ja Vapauden mitalin saaneena.

Kun Kyyrölän seurakuntalaiset oli evakuoitu Kemiöön ja sen lähikuntiin, oli luonnollista, että Aleksanteri seurasi sinne, minne myös hänen vanhempansa olivat jo muuttaneet. Siellä hän kanttorintehtäviensä ohella joutui avustamaan isäänsä kirkkokalenterin toimittamisessa ja arkkipiispa Hermanin pyynnöstä suomentamaan jumalanpalvelustekstejä.

Mutta eipä saanut Aleksanteri rauhassa hoitaa virkaansa Kemiössäkään. Jo 25.7.1941 hän joutui jälleen pukemaan päällensä sotilasvaatteet ja reserviläisenä astumaan palvelukseen Raaseporin SK-piirissä 17.9.1941 hänet ylennettiin kersantiksi ja 17.10.1941 hänet määrättiin sotilaspastorin tehtäviin Kotijoukkojen Esikunnan alaisena.

Marraskuu vuonna 1941 oli kersantti Kasangon elämässä merkittävä aika, joka muutti hänen elämänsä kulun. Hän näet suoritti yksityisesti Helsingissä pappisseminaarin loppututkinnon ja sai todistuksen, joka oikeutti hänet hakemaan pappisvirkoja. 16.11.1941 piispa Aleksanteri vihki hänet Helsingissä, Pyhän Kolminaisuuden kirkossa, diakoniksi ja 23.11.1941 papiksi.

Isä Aleksanterin toiminta sotilaspastorina jatkui Sv-leireissä Lappeenrannassa, Kotkassa, Miehikkälässä ja Viipurissa. Vuoden 1943 alusta isä Aleksanterin toiminta-alue oli laajentunut huomattavasti. Tammikuussa hän oli näet saanut Kotijoukkojen Esikunnasta valtakirjan, joka oikeutti – ja ehkäpä jopa velvoittikin – häntä käymään kaikissa Kotijoukkojen Esikunnan alaisissa Sv-leireissä. Niinpä tästä lähtien hän joutui olemaan liikekannalla. Tapaamme hänet niihin aikoihin myös Itä-Karjalan puolella. Olipa hänellä siellä »oma seurakuntakin», – ensin Aunuksessa, sitten Äänislinnassa. Viimeiset jumalanpalvelukset hän toimitti Itä-Karjalassa »Zarekan» kirkossa kesällä 1944. Tällöin Suomen sota-voimien perääntyminen Itä-Karjalasta oli jo alkanut.

Monien, raskaittenkin vaiheitten jälkeen hän vihdoinkin »kotiutui» Karstulaan, minne myös hänen perheensä muutti. Lokakuussa 1944 hänet kotiutti Päämajakin. Marraskuun alusta kirkollishallitus määräsi hänet matkapapin toimeen.

Toukokuussa 1945 hän suoritti Helsingin yliopistossa venäjän kielen opettajan valmennuskurssin ja sai vastaavan todistuksen. Kirkkokalenterin toimittaminen uskottiin hänelle 3.7.1945. Sitä tehtävää hän hoiti 1970-luvulle asti.

1.11.1945 kirkollishallitus määräsi hänet Suojärven seurakunnan v.t. esimieheksi ja siinä ominaisuudessa hän joutui perheineen muuttamaan Lieksaan.

Vuonna 1950 kirkollishallitus määräsi isä Aleksanterin hoitamaan Kuopiossa lakkautettujen seurakuntien keskusarkistoa. Näin keskeytyi innolla aloitettu toiminta Lieksassa, missä hän oli ennättänyt hankkia itselleen runsaasti ystäviä ja oli pidetty sielunpaimen. Kun vuonna 1977 jouduin yhden kuukauden ajan hoitamaan Nurmeksen seurakunnassa papin tehtäviä ja tällöin olin tullut toimittamaan jumalanpalvelusta Valtimon Elimäelle, missä kirkkoväki oli jo kokoontunut kirkkoon entistä »omaa pappiaan» vastaanottamaan, niin pettymys oli suuri, kun ei tullutkaan se Kasanko, jota olivat odottaneet. – Kuvaavaa ajalle oli mm. myös se merkintä, minkä isä Aleksanteri oli tehnyt vieraskirjaan vieraillessaan eräässä kodissa: »Uutta uskoa ja voimaa elämäämme ammensimme virkistävästä yhdessäolotilaisuudesta» . . .

Isämme rovasti Aleksanteri Kasanskin siirryttyä eläkkeelle Hämeenlinnan seurakunnan kirkkoherran virasta tilalle tuli 1.6.1953 lukien hänen poikansa, isä Aleksanteri. Elämä oli vihdoinkin vakiintunut.

Hämeenlinnassa tuli ajankohtaiseksi uuden kirkon rakentaminen, tehtävä, joka suuressa määrin lisäsi isä Aleksanterin huolia vaatien häneltä sekä tarmoa että henkisiä voimia. Kirkon peruskivi laskettiin 14.8.1961 ja vihkiminen suoritettiin syyskuussa 1962.

Isä Aleksanterin terveys alkoi horjua. Jo vuodesta 1957 hän joutui säännöllisesti turvautumaan sydänlääkkeisiin, kunnes jo eläkkeellä ollessaan (v:sta 1968) häntä kohtasi halvaus, joka riisti häneltä miltei kokonaan puhekyvyn ja suu-  
restä rajoitti fyysistä toimintakykyä.

Omaiset ja ystävät muistavat edesmennyttä isä Aleksante-

174

ria suurella lämmöllä ja kunnioituksella. Anna, Herra, ikui-  
nen rauha autuaalliseen kuolonuneen nukkuneelle palvelijal-  
lesi ja suo hänelle iankaikkinen muisto!

**Mikael Kasanko**

## TIETOJA KIRJOITTAJISTA

**Isä Ambrosius** on Uuden Valamon luostarin taloudenhoitaja.

**Dan-Ilie Ciobotea** on Bukarestin teologisen akatemian systemaattisen teologian apulaisprofessori ja Bosseyn ekumeenisen instituutin ortodoksisen teologian opettaja.

**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.

**Hannu T. Kamppuri** on Olarin ev.lut. seurakunnan kappalainen.

**Isä Mikael Kasanko** on eläkkeellä oleva Helsingin ortodoksisen seurakunnan kirkkoherra.

**Merja Merras** on raamatunkäännöskomitean ortodoksinen jäsen.

**Isä Olavi Merras** on Lahden ortodoksisen seurakunnan kirkkoherra.

**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 arkipiispan apulaispiispa.

## NOTES ON CONTRIBUTORS

**Father Ambrosius** is Economist of the New Valamo Monastery.

**Dan-Ilie Ciobotea** is Assistant Professor of Systematic Theology at the Orthodox Theological Institute of Bucharest and Teacher of Orthodox Theology in the Ecumenical Institute of Bossey.

**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.

**Hannu T. Kamppuri** is a pastor at the Lutheran Parish of Olari.

**Father Mikael Kasanko** is a former Rector of the Orthodox Parish of Helsinki.

**Merja Merras** is an Orthodox member of the Finnish Bible Translation Committee.

**Father Olavi Merras** is Rector of the Orthodox Parish of Lahti.

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

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

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