

ORTODOKSIA

35

Julkaisijat

ORTODOKSISTEN PAPPIEN LIITTO

ja

HELSINGIN YLIOPISTON
ORTODOKSIAN LAITOS

Toimituskunta

Matti Sidoroff, päätoimittaja

Metropoliitta Johannes

Martti Lindqvist

Olavi Merras

Veikko Purmonen

Viktor Railas

Kuopio 1986

ORTODOKSIA

35

Published by

ORTHODOX CLERGY ASSOCIATION OF FINLAND

together with

DEPARTMENT OF ORTHODOX STUDIES,
UNIVERSITY OF HELSINKI

Editorial Board

Matti Sidoroff, Editor
Metropolitan John of Helsinki
Martti Lindqvist
Olavi Merras
Veikko Purmonen
Viktor Railas

ISSN 0355-5690

Pieksämäki 1986 Sisälähetysseuran kirjapaino Raamattutalo

SISÄLLYS

ARTIKKELIT

<i>Anastasios Yannoulatos</i>	ORTODOKSISUUS JA IHMISOIKEUDET	5
<i>Kauko Pirinen</i>	EKUMEEENISTA RAAMATUNLEVITYSTYÖTÄ 1800-LUVUN ALUSSA	31
<i>Jukka Thurén</i>	YLÖSNOUSEMUS EKSEGEETTISENÄ ON- GELMANA	44
<i>Jarmo Hakkarainen</i>	PATRIARKKA FOTIOS – BYSANTTILAINEN HUMANISTI	56
<i>Aarne Purola</i>	SELOVIN KATEKISMUS	72
<i>Mitro Repo</i>	SUOMEN ORTODOKSISEN KIRKKOKALEN- TERIN PROBLEMATIIKkaa	91
<i>Matti Sidoroff</i>	SIELUNHOITO ORTODOKSISESSA KIRKOSSA	117

KATSAUKSIA

<i>Isä Ambrosius</i>	Faith and Order -komission kokous Stavangerissa 1985	137
	BEM-asiakirja lausunnolla	140
	Kansainvälinen luterilais-ortodoksinen dialogi v. 1985	152
<i>Matti Sidoroff</i>	Ortodoksisten ja orientaalisten ortodoksisten ei-kal- kedonilaisten kirkkojen dialogi v. 1985	156
KIRJALLISUUTTA		163
TIETOJA KIRJOITTAJISTA		169

CONTENTS

ARTICLES WITH ENGLISH SUMMARIES

<i>Anastasios Yannoulatos</i>	ORTHODOXY AND HUMAN RIGHTS	5
<i>Kauko Pirinen</i>	ECUMENICAL ACTIVITIES FOR CIRCULATING BIBLES IN EARLY 19TH CENTURY	31
<i>Jukka Thurén</i>	RESURRECTION OF CHRIST AS AN EXEGETICAL PROBLEM	44
<i>Jarmo Hakkarainen</i>	PATRIARCH PHOTIOS – A BYZANTINE HUMANIST	56
<i>Aarne Purola</i>	SELOV'S CATECHISM	72
<i>Mitro Repo</i>	PROBLEMATICS OF THE ORTHODOX CHURCH CALENDER OF FINLAND	91
<i>Matti Sidoroff</i>	PASTORAL CARE IN THE ORTHODOX CHURCH	117

REPORTS

<i>Father Ambrosius</i>	Faith & Order in Stavanger 1985	137
	BEM-Document reviewed	140
	International Lutheran-Orthodox Dialogue in 1985 .	152
<i>Matti Sidoroff</i>	Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Non-Chalcedonian Churches in 1985	156

LITERATURE	163
------------------	-----

NOTES ON CONTRIBUTORS	170
-----------------------------	-----

ORTODOKSISUUS JA IHMISOIKEUDET

Mikä tahansa johdonmukainen pohdinta aiheesta »ihmisoikeudet» sisällyttää itseensä yleiskäsityksen ihmisestä. Kysymys »Mikä on ihminen?» voi todella peittyä itseriittoisiin ja lainomaisiin kaavoihin, mutta se on aina jokaisen todellisen ihmisoikeuksista käytävän keskustelun taustalla, ja jos sitä ei oteta huomioon, se kostahtuu, kuten huomiotta jäänyt alitajunta voi purkautua erilaisina yksilö- ja joukkopsykoosina.

Silläkin uhalla, että kysymys näyttäisi jäävän vaille varmaa filosofista ja hengellistä perustelua, pidämme selvänä, että uskonnollinen omatunto ja usko esittävät määräävää osaa, kun ihminen muodostaa näkemyksen ihmisoikeuksista ja taivuttaa tähtonsa noihin näkemyksiin, sillä kysymys ihmisestä sekä tähän liittyvä kysymys Jumalasta ovat kaikkien uskonnollisten pohdintojen keskuksena.

On tarkennettava, että tämä on vasta ensimmäisiä yrityksiä tarkastella ihmisoikeuksia ortodoksiselta kannalta, koska ortodoksisissa piireissä ei tästä aiheesta ole toistaiseksi käyty laajempaa keskustelua.

Tämän artikkelin ensimmäisessä osassa tuon esiin joitakin yleisluontoisia varauksellisia näkökohtia jo olevista ja voimassaolevista ihmisoikeusjulistuksista. Toisessa osassa yritän hahmottaa lyhyesti, mikä on ortodoksinen peruskäsitys ihmisestä. Kolmas osa on vaatimaton puheenvuoro keskustelun jatkoksi; siinä pyrin analysoimaan joitakin ortodoksisia asenteita ihmisoikeuksiin.

1. Yleisiä huomioita ja varauksia olemassaoleviin julistuksiin

1. Jos tarkastelee lähemmin olemassaolevia julistuksia, kansainvälisiä sopimuksia ja muita ihmisoikeuksia koskevia

tekstejä, käy selville, että ei oikein tiedetä, mitä käsitteellä »ihmisoikeudet» tarkoitetaan. Kun uusia määritelmiä jatkuvasti kasaantuu, se vain sekoittaa asioita entisestäänkin. Voi ihmetellä, ovatko monet tehdyt analyysit pyrkineet selvittämään keskeisiä käsitteitä vai ovatko ne tehneet niitä määrättyllä tavalla suhteellisiksi.

Mielestäni tekstit esittävät joukon toisiaan seuraavia ja päällekkäisiä kerroksia. Kaikissa julistuksissa alkaen varhaisimmista aina viimeisiin asti on pohjimmaisena peruserroksena usko yksilön vapauteen, usko poikkeuksetta kaikkien ihmisten tasa-arvoon sekä usko ihmisen arvoon. Toinen kerros koostuu määrättyjen siviili- ja poliittisten ihmisoikeuksien yksityiskohtaisesta luettelosta (erityisesti on korostettu omantunnon ja ajatuksen vapautta, lehdistön vapautta, kaikkien kansalaisten oikeutta päästä julkisiin virkoihin, omaisuuden loukkaamattomuutta, henkilökohtaista turvallisuutta, valtaryhmien erottamista ja kansojen itsemääräämisoikeutta). Kolmantena kerroksena ovat viimeisimmät tekstit, joissa määritellään yksityiskohtaisesti taloudellisia, yhteiskunnallisia ja kulttuuriin liittyviä ihmisoikeuksia.

Seuraavassa pohdinnassa pidän perustekstinä YK:n 1948 hyväksymää *ihmisoikeuksien yleisjulistusta* useistakin syistä: ensiksikin se on pitkien ponnistelujen ja pitkän sosiaalipoliittisen käymisprosessin kypsä hedelmä, mikä juontaa alkunsa Pohjois-Amerikan siirtokuntien itsenäisyysjulistuksesta v. 1776 ja Ranskan vallankumouksen yksilön ja kansalaisen oikeuksien julistuksesta. Toiseksi sillä on selvästi yleismaailmallisia vaikutuksia ja ulottuvuuksia. Ja kolmanneksi se on ytimenä myöhemmin kehittyneissä ihmisoikeuksia koskevissa teksteissä (kuten esim. kansainvälinen sopimus taloudellisista, yhteiskunnallisista ja kulttuurioikeuksista, YK:n kansainvälinen sopimus siviili- ja poliittisista oikeuksista 1966, Rooman sopimus 1950, Euroopan turvallisuus- ja yhteistyökokouksen päätösasiakirja, Helsinki 1975).

Ortodoksinen omatunto voi yhtyä eri tavoin määriteltyihin ihmisoikeuksiin vaihtelevassa määrin. Niiden oleelliseen

ytimeen – vapauteen, tasa-arvoon ja ihmisarvoon – varmasti yhdytään ilman muuta, vaikka niiden juuret saattavatkin olla erilaisia. Ortodoksinen omatunto hyväksyy useimmat näistä periaatteista oman yleisen ihmiskäsityksensä luonnollisina seurauksina. Moniin periaatteisiin se ei ota mitään kantaa vaan jättää kulloisetkin kysymykset ikään kuin avoimiksi ihmisen harkinnalle ja päätöksenteolle. Mutta se ei varmasti puolusta yksityistä omistusta samalla innolla kuin ihmisten tasa-arvoisuutta. On hyvin tunnettua, että suurta omaisuutta arvostellaan ankarasti sekä Uudessa testamentissa että patristisessä perinteessä.

Mutta kun puhumme ortodoksisesta omastatunnosta ja siitä, missä määrin se on yhtä mieltä tai eri mieltä tällä alueella, meidän ei pitäisi unohtaa, että se perspektiivi, josta ihmisoikeuksia näissä julistuksissa katsotaan, on erilainen kuin uskonnossa. Julistukset on tarkoitettu säätelemään ihmisten elämää poliittisina olentoina »keisarin» valtapiirissä. Ne ovat kiinnostuneita yksilön ja valtion välisistä suhteista. Ortodoksisessa kirkossa käsky »Antakaa keisarille, mikä keisarin on, ja Jumalalle, mikä Jumalan on» (Mt 22:21) vetää selvän rajan uskonnon ja valtion piirien välille. Kristillinen usko alkaa Jumalasta ja palaa häneen. Ortodoksisuus ei ole koskaan luonut eikä omaksunut määrättyä yhteiskunnallis-poliittista järjestelmää (kuten esim. Islam on yrittänyt tehdä). Se ei ole antanut luonnollisille instituutioille absoluuttista arvoa. Mutta se on kyllä yrittänyt ja yhä yrittää liittää ne elämään Kristuksessa ja Pyhässä Hengessä.

On myös olemassa selvä ero niissä keinoissa, joilla toivotuihin päämääriin pyritään, samoin siinä, miten syvälle päästään. Julistusten tarkoituksena on saattaa kantansa voimaan lain ja jonkinlaisen poliittisen pakon avulla. Kristillinen sanoma suuntautuu ihmismieleen ja omaantuntoon taivutellen sitä uskon kautta. Pohjimmiltaan julistukset korostavat ulkonaista mukautumista, evankeliumi vaatii sisäistä taipumista, hengellistä uudestisyntymistä ja muuttumista. Siispä täytyy tehdä selväksi näiden perspektiivien ero, kun ruve-

taan pohtimaan, mikä on ortodoksinen näkemys ihmis-
oikeuksista.

2. Mitä oletetaan? Siinä virallisessa kirjassa, jota YK:n tiedotustoimisto levitti ihmisoikeuksien yleisjulistuksen 30-vuotisjuhlan yhteydessä (The United Nations and Human Rights, New York 1978, s. 1), todetaan: »Tämän kysymyksen juuret ovat johdettavissa renessanssin humanistisesta perinteestä, siitä taistelusta, mitä on käyty itsemääräämisoikeuden, itsenäisyyden ja tasa-arvon puolesta ja jota yhä käydään monissa osissa maailmaa. Ne juontavat alkunsa filosofisista käsitteistä, joita ovat esittäneet sellaiset miehet kuin John Locke Englannista, Jean Jaques Rousseau Ranskasta, Thomas Jefferson Amerikan Yhdysvalloista, Karl Marx Saksasta ja V.I. Lenin Venäjältä. Nuo juuret ulottuvat sellaisiin tapahtumiin kuin että Englannin kuningas Juhana antoi Magna Chartan v. 1215, että Englannin parlamentti hyväksyi Habeas Corpus -aktin v. 1679, että Pohjois-Amerikan 13 siirtokunnan edustajat antoivat itsenäisyysjulistuksen, että Ranskan kansalliskokous hyväksyi ihmisen ja kansalaisen oikeuksien julistuksen v. 1798 ja että kommunistinen manifesti julkaistiin v. 1848.»

On kyseenalaista, heijastavatko nämä toteamukset historiallista totuutta. Ensinnäkin saattaa olla hyödyllistä palauttaa mieliin, että kuuluisa Magna Charta ei itse asiassa ollut voitto siinä mielessä, että kansan oikeudet olisi tunnustettu, vaan se oli pikemminkin aateliston voitto, kun se yritti saada suojatuksi oikeutensa kuninkaallista valtaa vastaan. Samoin Ranskan vallankumouksen ihmisen ja kansalaisen oikeuksien julistuksen artikkelit heijastavat tosi asiassa vain laatijoittensa, porvarisäädyn etuja, vaikka ne olevinaan ilmaisevat yleismaailmallisia totuuksia. Tämä selittää, miksi omistusoikeutta korostettiin niin voimakkaasti. Yhtä selvää on se, miksi eri yhteyksissä on yritetty tehdä keskiluokalle mahdolliseksi päästä vaikutusvaltaisiin aseisiin. Sanottuani tämän minun on lisättävä, että en suinkaan väheksy tämän

tärkeän asiakirjan merkitystä myöhemmälle yhteiskunnalliselle kehitykselle.

Kokonaisuutena ottaen ne juuret, joista ihmisoikeuksien puu on versonut, ovat varmasti paljon vanhemmat ja paljon monihaarisemmat. Ne liittyvät uskonnollisiin kysymyksiin ja suurten uskontojen peruspiirteisiin. Erityisesti läntisessä maailmassa, jossa julistukset on formuloitu, jo se seikka sinänsä, että ajatus ihmisoikeuksista on päässyt kypsyään tuon maailman omassatunnossa, on epäilemättä suurelta osalta kristillisen evankeliumin ansiota. Renessanssin aikana näitten siementen itämistä edisti kreikkalaisen ajattelun luoma yleinen ilmapiiri, jolle oli ominaista tiedonhalu. Vaikka ihmisoikeustekstit olisivat näennäisesti kristillisten periaatteitten vastaisia, ne edellyttävät kristillistä perinnettä, johon ei kuulu vain määrätty ajattelutapa ja kristillisen ja kreikkalaisen hengen määräämä maailmannäkemyks vaan myös itse-kritiikin ja katumuksen perinne.

Kun Ranskan vallankumous sääti ihmisten ja kansalaisten pyhät oikeudet, se teki sen »Korkeimman olennon läsnäollessa ja Hänen siunauksellaan ja armollaan.» Myöhemmät julistukset omaksuivat neutraalimman sävyn ja välttivät viittauksia ihmisen yläpuolella olevaan auktoriteettiin. Ihmisen autonomia tulee vallitsevaksi aatteeksi. Koko rakennelma perustuu luonnolliseen lakiin. Perusehtona nähtiin ihmisen järki, mikä saattoi johtaa järjen korottamiseen jumalaksi. Juuri tässä kohden kristillinen ajattelu esittää ensimmäisen tärkeän vastalauseensa. Ovatko ihmisoikeudet yksin ihmisjärjen seurausta vai kuuluvatko ne osana ihmisen persoonallisuuteen?

Ortodoksinen teologia ei ole koskaan kehitellyt systemaattista oppia luonnollisesta laista – ei positiivisesti roomalais-katolisten tavoin eikä antiteettisesti, kuten suurin osa protestanttista maailmaa on tehnyt. Kokonaisuutena ottaen ortodoksisuus myöntää luonnollisen moraalilain olemassaolon (Rm 2:14 s. mukaan), mutta välttää luonnollisten instituutioiden absolutisoimista ja niiden käsittämistä itsenäiseksi – ja

näihin luonnollisiin instituutioihin kuuluu myös luonnollinen laki itse – vaan se yrittää sisällyttää ne laajempaan kehykseen, opetukseensa ihmisestä ja hänen pelastuksestaan.

Ihmisoikeuksien julistusten taakse kätkeytyy ideologia, joka ei sovi yhteen ortodoksisen antropologian kanssa. Tuota ideologiaa hallitsee näkemys, jonka mukaan ihminen olisi autonominen ja kykenisi itse kehittämään itseään aivojensa ja sisäisten kykyjensä voimalla. Tämä teoreettinen ihmisoikeuksien perusta on liian yksinkertainen. Se perustuu antropologiaan, joka ei pidä mahdollisena ihmisen mysteeriota. Puhun tästä enemmän tuonnempana. Tässä vaiheessa riittääköön, että viitataan niihin traagisiin tapahtumiin, jotka ovat olleet vuosisadallemme tunnusomaisia. Ne ovat hyvä osoitus siitä, miten naiivia oli uskoa, että koko ihmisoikeuksien rakennelma voisi nojautua yksin järkeen. Ihmisjärjen korottaminen jumalaksi tuli Jumala-uskon sijaan. Mutta tätä elävää Jumalaa vastaan suunnattua iskua seurasi pian isku itse järkeä vastaan. Järjettömyyden tyrannia vei pian voiton.

3. Kun lukee ihmisoikeuksien julistusten rivien välejä, voi sieltä havaita, että usko ihmisluntoon on ylen suuri. Mutta viime vuosikymmenet ovat palauttaneet meidät kotoiseen tietoisuuteen siitä, että ihminen on peto; ja tämä tietoisuus johtaa usein epätoivoon. Ihmisen traagisuus ja tunto hänen ristiriitaisesta luonteestaan ovat tulleet yhä vakuuttavammin selviksi historian tapahtumien välityksellä. Jokapäiväinen elämä ympärillämme ja sisimmässämme korostavat rikkomuksen voimaa, mitä voimaa kristillisessä terminologiassa nimitetään »synniksi». Jokainen puhuu ihmisoikeuksista jokaisessa mahdollisessa tilaisuudessa, ja melkein jokainen loukkaa niitä, milloin se vain on mahdollista. Teoreettinen tunnustaminen ei riitä. Eikä suinkaan puutu tietoa vaan tahtoa. Sen tähden monet ihmisoikeuksien julistukset aiheuttavat tänä päivänä enemmän pettymystä kuin innostusta. Vahvojen ääneen lausumattomaksi »oikeudeksi» on tullut käyttää väärin hyväkseen heikkojen oikeuksia.

Julistukset pyrkivät turvaamaan yksilön oikeudet valtiotodellisuuden väärinkäytöksiltä, mutta oman aikamme moniarvoisessa yhteiskunnassa valtio ei enää ole ainoa ihmisoikeuksien uhka. On olemassa monenlaisia ei-valtiollisia vallankäyttäjiä, jotka polkevat ihmisoikeuksia monin eri tavoin. Kristillisen näkemyksen mukaan ihmisen olemassaolossa vallitsee antinomiam, ja kuten kohta yritän osoittaa, suurin kysymys on ihmisen synnin murhenäytelmä ja mahdollisuus voittaa se.

4. Sen, että korostetaan yksinomaan ihmisoikeuksia eikä ollenkaan viitata tässä yhteydessä ihmisen velvollisuuksiin, ymmärtää sikäli, että nämä ensimmäiset julistukset syntyivät vallankumousten puhjetessa, ja ne vaativat enemmän kuin antoivat. Tämän päivän ekumeenisen ja yleismaailmallisen perspektiivin raittiissa ilmastossa tämä yksipuolisuus pitäisi korjata. Jos erotetaan oikeudet velvollisuuksista, itse oikeudet vaarantuvat tasapainon horjuessa. Jos korostetaan pelkästään oikeuksia, ihminen joutuu kuolettavan individualismin vaaraan, mikä helpottaa näiden oikeuksien väärinkäyttöä. Kun halutaan varmistaa, että ihmistä tukee jokin oikeus, on olennaista panna yhtä paljon painoa myös velvollisuuksille ja vastuulle.

Yhtä ilmeisen välttämätöntä on saattaa sopusointu yksilöllisten ja yhteiskunnallisten oikeuksien välille. Ei ole oikein ajatella, että »minun oikeuteni» ja »hänen oikeutensa» sulki-sivat toisensa pois, vaan molempia pitää ajatella yhdessä. Oikea suhde on määritelty evankeliumin sanoissa: »Rakasta lähimmäistäsi niin kuin itseäsi» (Mk 12:31). Viime kädessä on kysymys siitä, että »minä» ja »sinä» transsendoidaan ja korotetaan persoonien yhteydeksi.

Tässä suhteessa me kristityt yhdyimme siihen keskeiseen intialaiseen kokemukseen, josta Mahatma Gandhi kertoi vastatessaan Unescon pääjohtajalle Julian Huxleyille: »Opin lukutaidottomalta mutta viisaalta äidiltäni, että kaikki ne oikeudet, joita olemme kelvolliset nauttimaan ja saamaan osaksemme, saavat alkunsa niistä velvollisuuksista, jotka

olemme täyttäneet. Niinpä oikeus elää kuuluu meille vain silloin kun teemme velvollisuutemme maailman kansalaisina» (25.5.1947). Vastuuntunto on olennainen ihmisarvon osatekijä.

5. Ihmisoikeuksien yleisjulistuksen esipuhe puhuu »uskosta ihmisen perusoikeuksiin, ihmispersoonan arvoon jne.». 29. artiklassa viitataan »vapaaseen ja eheään (yksilön) persoonallisuuden kehittämiseen». Muualla teksti vaatii »oikeudenmukaisten moraalisuuden vaatimusten täyttämistä, yleistä järjestystä ja yleistä hyvää demokraattisessa yhteiskunnassa». Varmaankin nämä lauseet yrittävät murtautua ulos muuten standardisoiduista dokumentin lainomaisista muodoista ja laajentaa ihmispersoonan sisältöä. Toisaalta ne valottavat sitä tosiasiaa, että sellaiset peruskäsitteet kuin »moraalisuus», »demokraattinen yhteiskunta», »persoonallisuus» ovat filosofisesti epäselviä ja epämääräisiä.

On tietenkin aivan paikallaan, että tekstissä, joka on tarkoitettu erilaisiin uskontoihin kuuluvien kansojen ja kansakuntien hyväksyttäväksi, tekijät ovat joutuneet välttämään viittauksia yleiseen antropologiseen ongelmaan. Mutta vaikka tämä tarkoituksenmukaisuusnäkökohta onkin perusteltu, tosiasiaksi jää, että ihmisoikeuksien yleisjulistus on antropologisesti epäselvä.

Ortodoksisessa ajattelussa keskustelu ihmisoikeuksista on hyvin tärkeää, mutta todellisuudessa se on vain ihmisen olennaisten »oikeuksien» esihuone. Koko ihmisoikeuksien määrittelyn ongelma niveltyy tosi asiassa kaiken perustana olevaan kysymykseen: Mistä nämä oikeudet saavat alkunsa, mihin ne päättyvät, mihin ne johtavat? Julistukset rajoittuvat kuvailevaan lainomaiseen asenteeseen, joka jättää huomiotta asian ytimen, sen »ennen» ja »jälkeen», mitä kristinusko sanoo ihmisen alkuperäksi ja päämääräksi.

Ihmisen olemassaolo painii syvien ongelmien kanssa (yksinäisyys, ahdistus, elämän tarkoitus jne.). Ihmisoikeuksien julistuksista heijastuu sekä toivoa että kriisiä.

En tietenkään ole tässä ehdottamassa, että tuollaisia elementtejä pitäisi lisätä julistuksiin tänä aikana, jolle on luonteenomaista ideologisten näkemysten ja inspiraation lähteitten laaja moninaisuus. En myöskään edellytä, että yritettäisiin löytää uskonnollinen yksimielisyys kysymyksiin, joiden ulottuvuudet ovat niin valtavat. Ainoa asia, jota haluan korostaa, on se, että ortodoksisessa omassatunnossa, mistä nyt puhumme, olemassa olevien ihmisoikeusasiakirjojen sisältö on vasta alkua; asiakirjat eivät tee mitään varjellakseen ihmisen arvoa hänen oman egoisminsa herruutta vastaan, mikä on kaikista hävitettävistä voimista kaikkein pahin. Ne eivät tee mitään myöskään varjellakseen ihmisarvoa niitä monimuotoisia persoonattomia rakenteita vastaan, joita nykyaikaisessa teknologisessa yhteiskunnassamme on. Tarkoitan tämän tärkeäksi varoitukseksi, ettemme tulisi johdetuiksi naiiviin idolatriaan, jos uskomme että ihmisarvon turvaamiseksi ei tarvitse muuta kuin hyväksyä ihmisoikeuksien julistuksia.

* * *

On ymmärrettävää ja todella välttämätöntä etsiä yhteistä perustaa sopimukselle tässä moniarvoisessa yhteiskunnassa. Mutta meidän on samaan aikaan pysyttävä tarkkaan tietoisinä siitä, että prosessissa, jossa hyväksytään kompromisseja yhteisen näkemyksen saavuttamiseksi, aina menetetään jotakin yleismaailmallisesta ja lopullisesta ihmisen salaisuuden totuudesta. Samalla kun pysymme uskollisina ja vihkiytyneinä ihmisoikeuksien asialle, meidän täytyy silti pysyä avoimina tuolle toisellekin alueelle, niille syvemmille ja olennaisemmille ihmisoikeuksille, joita ei voida sisällyttää mihinkään laillisiin julistuksiin. Juuri tässä kohden uskonto on jatkuvasti ajankohtainen.

Ihmisen uskonnollinen omatunto – ja koska puhun kreikkalaisena ortodoksikristittyinä, voin lisätä, erityisesti ortodoksinen traditio – tarjoaa mahdollisuuden syventää näkemyksiä ihmisoikeuskysymyksestä. Se viitoittaa tietä siihen, mitä tarvitaan, jotta ihmisoikeudet eivät jäisi pelkiksi kuiviksi

lakiasiakirjoiksi. Se auttaa meitä laajentamaan ihmisoikeuksien aluetta ja sisällyttämään niihin enemmän syvyyttä ja merkitystä, kuten sen, että ihmisellä on oikeus etsiä ja löytää oma todellinen luontonsa, alkuperänsä ja päämääränsä.

Yleisesti ottaen uskonnollinen kokemus voi

a) tarjota vertikaalisen ulottuvuuden aikakautena, jolloin teknokraattinen sivilisaatio uhkaa rajoittaa ihmisen elämän horisontaaliseen ulottuvuuteen esineellistämällä totuuden; tästä ulottuvuudesta korkeus ja syvyys ovat poissa.

b) paljastaa, että pahan ongelman ratkaisu ei rajoitu siihen, että yhteiskunnan pintaa parannetaan laeilla vaan että on tuhottava pahan todelliset juuret, jotka saavat alkunsa ihmisen pohjattoman syvästä itsekkyydestä.

c) sen umpikujan edessä, johon teknologinen sivilisaatio on johtamassa meitä viljelemällä itseriittoisuutta, ylpeyttä ja ahneutta, uskonnollinen omatunto muistuttaa meitä jatkuvasti siitä, että keinoksi ihmisen hengellisen tasapainon ylläpitämiseen ei sovi luonnon alistaminen yksilön vaatimuksiin vaan pikemminkin yksilön halujen alistaminen, kieltäminen, askeesi, sydämen puhdistaminen ja itsekkyydestä vapautuminen.

2. Ortodoksisen ihmiskäsityksen teologiset päälinjat ihmisen perusoikeuksien kannalta

Päästäksemme selvempään ja täydellisempään käsitykseen siitä ihmiskäsityksestä, joka on ortodoksisen ajattelun ja kokemuksen perustana, sallikaa minun lyhyesti viitata tuohon käsitykseen. En taaskaan ole ehdottamassa, että ne ajatukset, joihin viitataan, pitäisi sisällyttää kansainvälisiin teksteihin. Ainoa aikomukseni on selvittää joitakin perustavia ortodoksisia uskonkäsityksiä, jotka automaattisesti vaikuttavat ajatuksiimme ja asenteisiimme ihmisoikeuksista.

Kristillisen antropologian kulmakivi on usko siihen, että

»kun Jumala loi ihmisen (Adam), hän loi hänet Jumalan kaltaiseksi» (Gn 5:1). Koko muu Raamatun näkemys ihmisestä rakentuu tälle perustalle. Uusi testamenttikin pitää kiinni siitä, että ihminen on Jumalan luomus (Mt 19:4, Apt 17:28), että hänet on luotu Jumalan kuvaksi (Kl 3:10) ja Jumalan kaltaiseksi (Jk 3:9). Täällä Jumalaa ei ilmoiteta pelkästään »Korkeimmaksi olenoksi» vaan persoonalliseksi Jumalaksi; on olemassa ainutlaatuinen olemus ja persoonien yhteys, ykseys kolminaisuudessa ja kolminaisuus ykseydessä, täydellinen rakkauden yhteys. »Kaltaisuus» on annettu ihmiselle mahdollisuutena, ei jo toteutuneena asiana. Se saavutetaan lopulta Pyhän Hengen toiminnan kautta.

Ihmiskunta on kokonaisuudessaan Jumalan luoman ihmisparin jälkeläisiä. Niinpä kaikki ihmiset rotuun, väriin, kieleen ja kasvatukseen katsomatta on varustettu jumalallisen alkuperän arvolla. Kun lännen ajattelu korosti mieltä, älyä ja tahtoa tuon Jumalan kuvan huomattavimpina piirteinä, idän teologia pani suuremman painon vapaudelle ja rakkaudelle viitaten siihen rakkauteen ja yhteyteen, joka vallitsee Pyhän Kolminaisuuden persoonien vapaudessa ja sopusoinnussa.

Toinen perusperiaate kristillisessä antropologiassa – ja se liittyy läheisesti edelliseen – on usko siihen, että Jumala ei ole vain kaikkien Luoja vaan myös kaikkien ihmisten Isä. Tätä ajatusta korostetaan Uudessa testamentissa usein ja voimakkaasti (esim. Mt 6:9, 23:9, Rm 1:7), ja se liittyy suoraan siihen vakaumukseen, että kaikki ihmiset ilman poikkeusta ovat Hänen lapsiaan ja siitä syystä keskenään veljiä. Kaikkien ihmisten yhteiseen alkuperään, Jumalan luovaan henkäykseen, on apostoli Paavali viitannut elävästi Ateenan Areiopagilla: »Jumala . . . on tehnyt maailman ja kaikki, mitä siinä on, . . . hän on tehnyt koko ihmissuvun yhdestä ainoasta» (Apt 17:24, 26). Koko ihmiskunta on siis yksi suuri jakamaton yksikkö elävän kolmiyhteisen Jumalan ympärillä. »Yksi Jumala ja kaikkien Isä, joka on yli kaikkien ja kaikkien kautta ja kaikissa» (Ef 4:6).

Ei ainoastaan ihmisten yhteinen alkuperä sido ihmisiä yh-

deksi perheeksi vaan myös heidän päämääränsä. Heidän olemassaolonsa tarkoitus – ortodoksisen uskon ja omantunnon mukaan – on aktivoida Jumalan armolla omat Jumalan heille antamat mahdollisuutensa ja liikkua siihen suuntaan, että »Jumalan kaltaisuus» toteutuisi. Heidän tarkoituksensa – toisin sanoen – on kohota pelkän biologisen yhteiselämän yläpuolelle aitoon persoonien yhteyteen, sopusointuun kaikkien luotujen ja koko luomakunnan kanssa itsekkyydestä vapaassa rakkaudessa Pyhän Kolminaisuuden mallin mukaan, mikä on suurin mahdollinen rakkauden yhteys.

Yhteisen alkuperän ja yhteisen päämäärän lisäksi ihmiskunnalla on kolmaskin yhteinen elementti: kaikki ihmiset ovat osalliset samasta seikkailusta ja samasta syyllisyydestä. Ihmiskunnan historian alussa ihminen katsoi paremmaksi pitäytyä omaan yksilölliseen minäänsä sen sijaan että olisi suuntautunut kolmiyhteistä Jumalaa kohti ja täyttänyt olemassaolonsa tarkoituksen, nimittäin jumaloitumisen, osallistumalla jumalallisten persoonien rakkauden yhteyteen. Hän hylkäsi Jumalan rakkauden ja lähti etsimään »jumaloitumista» omien mittapuittensa perusteella ja pahan hengen kehoktsien mukaan (»te tulette Jumalan kaltaisiksi»; Gn 3:5).

Tämä ihmisen seikkailu liittyy siihen olennaisen tärkeään vapauteen, joka ihmiselle on annettu. Hän oli vapaa kieltäytymään jopa epäitsekkästä rakkaudesta. Ja hän kieltäytyi siitä vain sitä varten, että ottaisi itselleen itsekkään itserakkauden kahleet. Mutta huolimatta siitä, että ihminen on itse karkoittanut itsensä maanpakoon, hän säilyttää identiteettinsä ja jumalallisen alkuperänsä perinnön sekä kaipauksen jumalalliseen lähtökohtaansa.

Ortodoksinen omatunto on tietoinen siitä, että ihmiskunnan historiassa kuten myös kunkin ihmisyksilön historiassa ovat toimimassa myös vastavoimat. Kun ihmisen suhde Jumalaan rikkoutui, ihmistä on kiusannut hellittämätön hävittävä voima: ensiksi se suuntautui toisia Jumalan kuvia vastaan, toiseksi luontoa vastaan ja lopuksi häntä itseään vastaan, sillä tuo voima huipentuu pyrkimykseen hajottaa itsen-

sä, se on persoonallisuuden itsetuhoon. Kristillinen ajattelu on määriteltyt tämän hajottavan voiman ihmisluonnon olemuksen vieraantumiseksi eli »synniksi».

Se on kyvyttömyyttä, joka ahdistaa koko ihmissukua ja jättää jälkensä ihmisainekseen. Ihmiskunta on yhtä sekä suuruudessaan että lankeemuksessaan, »sillä kaikki ovat syntiä tehneet ja ovat Jumalan kirkkautta vailla» (Rm 3:23). Aina siitä lähtien ihmisen historiaa on määrännyt edestakainen heiluriliike kohti ykseyttä ja veljeyttä – jotka ovat Jumalan kuvan tunnusmerkkejä – ja kohti hajaannusta, epätasa-arvoa, epäoikeudenmukaisuutta, ihmisarvon murskaamista – jotka ovat ihmisen lankeemuksen seurauksia. Luonnollisessa maailmassakin voi toisaalta nähdä hämmästyttävää sopuointua, mikä todistaa Jumalan toiminnasta, ja toisaalta loisenä olevan voiman läsnäolon, joka aiheuttaa kaikenlaista häiriötä ja epäjärjestyä.

Tässä synkässä ilmapiirissä ihmiskunnalle tuli ratkaiseva käännekohta, kun kolmiyhteinen Jumala teki aloitteen mitä suurimman rakkauden liikkeen kautta, kun »Sana tuli lihaksi ja asui meidän keskellämme, täynnä armoa ja totuutta» (Jh 1:14). Pojan lihaksitulo, minkä saarnaaminen on kristillisen evankeliumin ratkaiseva anti, on antanut ihmiskunnalle uuden suunnan kohti jokaisen ihmispersoonan yhteyttä kolmiyhteiseen Jumalaan, toisiin ihmisiin, jotka ovat Jumalan kuvia, ja todella kaikkiin asioihin, koska lopullisena päämääränä on »yhdistää kaikki Kristukseen» (Ef 1:10). Logoksen läsnäolo historiassa ja ihmiskunnan keskuudessa antaa uutta voimaa, jotta Jumalan kuva puhdistuisi ja rakkauden yhteys palautuisi ja jotta yhtenäinen ihmisluonto kohoaisi autuaalliseen olotilaan kolmiyhteisen Jumalan rakkaudessa.

Tällä teologisella pohjalla, jota olen yrittänyt lyhyesti hahmotella, voidaan saavuttaa edistystä ihmisarvon, tasa-arvoisuuden ja vapauden periaatteiden toteutumisessa ortodoksiselta kannalta.

Täsmennämme asiaa:

a) Oleellinen ihmisarvo ei ole jonkinlaista epämääräistä

kansalaisylpeyttä, vaan se nousee varmuudesta, että ihminen on todella pyhä persoona, persoonallisen Jumalan luomus. Kristuksessa elävän ihmisen arvo perustuu varmuuteen, että Pyhä Henki on läsnä hänen elämässään. Siihen ei liity röyhkeyttä vaan nöyryyttä, kiitollisuutta ja katumusta, koska ihminen on tietoinen siitä, että mitä hänellä lieneekin, se on Jumalan armon lahjaa. »Sillä armosta te olette pelastetut . . . se on Jumalan lahja, ettei kukaan kerskaisi» (Ef 2:8). Se on erityistä, hienotunteista ja kunnioittavaa ihmisarvoa. Ja se on arvoa, joka ei ole jäänyt teoreettiseksi rakennelmaksi, vaan sen ovat kokeneet tuhannet ihmiset, jotka muodostavat kirkon pyhien kuoron ja ovat uskovaisille opastajina ja malleina sekä ihmiskunnan siunauksen lähteinä.

b) Vapauden ajatuksesta haluaisin palauttaa mieliin, että se on kristinuskon keskeisiä aatteita. Koko kristillinen opetus maailman luomisesta ja lankeemuksesta ja ihmisen lunastuksesta keskittyy ajatukseen vapaudesta. Vapauden sanoma toistuu usein Uudessa testamentissa (Mt 17:26, Gl 4:7, Jh 8:32, 36, 2 Kr 3:17, Gl 5:1, 13). Kreikkalaiset kirkkoisät ovat yhä uudestaan viitanneet siihen tosiasiaan, että vapaa Jumala loi ihmisen vapaaksi ja sen tähden vastuulliseksi omasta toiminnastaan. Ihmisen vastuu liittyy välittömästi hänen arvoonsa.

Ajan mittaan on ollut – se myönnettäköön – kristittyjä, jotka ovat yrittäneet rajoittaa tuota vapautta yhteiskunnallisen järjestyksen vuoksi, kuten on väitetty. Mutta loppujen lopuksi kristillinen omatunto on hylännyt ja tuominnut heidät.

c) Samassa yhteydessä me saamme varmuuden siitä, että ihmiset ovat tasa-arvoisia. Uudessa testamentissa on kuuluisa sanonta: »Ei tässä ole kreikkalaista eikä juutalaista, ei ympärileikattua eikä ympärileikkaamatonta, ei barbaaria eikä skyyttalaista, ei orjaa eikä vapaata, vaan kaikki ja kaikessa on Kristus» (Kl 3:11). Uskomme siis, että Jumalan Pojan ja Logoksen lihaksitulon kautta ja Kristuksessa tapahtuneen pelastuksen kautta meistä on tullut yksi ruumis ja Kristuksen

veljiä (Ef 3:6, Hbr 2:16).

Kirkon liturginen käytäntö korostaa voimakkaasti näitä totuuksia. Ortodoksisessa jumalanpalveluksessa kaikki seisovat tasa-arvoisina Jumalan edessä katsomatta yhteiskunnalliseen asemaan, arvoon, rotuun tai kansallisuuteen, ja jokainen on yhtä arvokas Hänen edessään. Eukaristian sakramentissa me näemme konkreettisen vakuutuksen ei vain tasa-arvoisuudesta vaan myös pyrkimyksestä kohti lopullista vapautta ja kaikkien yhdistymistä.

Yhteenvetona haluan korostaa, että kaikki edellä sanottu sisältyy koko orgaanisessa ja dynaamisessa täyteydessään kristilliseen *rakkauden* julistukseen: Jumalan rakkauteen ihmistä kohtaan ja ihmisen rakkauteen Jumalaa ja Hänen toisia kuviaan kohtaan. Tämä on valon ja inspiraation ja voiman lähde, jotta ihmisarvo ja ihmisten tasa-arvo voisi toteutua. Tämän rakkauden ansiosta – mitä voisimme nimittää kuudenneksi aistiksi – uskovainen havaitsee asioiden todellisen olemuksen ja näkee jokaisessa ihmisolennossa, olivatpa he keitä tahansa, Jumalan luomuksen, Jumalan kuvan, Jumalan lapsen, oman veljensä.

Kristillinen rakkaus on enemmän kuin kohteliaisuutta tai myötätuntoa tai yksittäinen rakkauden teko. Sen lähde on Jumala ja sen korkein täyttymys on Kristuksen lihaksitulo ja ristiinnaulitseminen. Kun rakkaus koetaan tässä ilmapiirissä ja tässä perspektiivissä, se johtaa uuteen suhteeseen toisten olentojen kanssa. Se muuttaa ihmisen ja asettaa hänet lopullisesti Pyhän Kolminaisuuden rakkauden yhteyteen, joka on inhimillisen edistyksen päämäärä ja ihmisen lopullinen kohdalo. »Jumala on rakkaus, ja joka pysyy rakkaudessa, se pysyy Jumalassa, ja Jumala pysyy hänessä» (1 Jh 4:16).

En unohda sitä tosiasiaa, että tätä näkemystä eivät kaikki hyväksy. Esim. agnostikot kieltäytyvät kaikesta keskustelusta näiltä linjoilta. Buddhalaisten traditioiden seuraajat liikkuvat aivan erilaisessa ajatussysteemissä, missä ei ole mitään viittausta Jumalaan tai »syntiin» ja mihin sisältyy ylioptimistinen näkemys ihmisen kyvystä saavuttaa »valais-

tuminen» omien resurssiensa varassa. Jotkut hindulaiskoulukunnat olisivat halukkaat hyväksymään Brahmanin ja Atmanin samaistuksen, ihmisen olemassaolon pyhän alkusäyksen transkendenttisen periaatteen ja sen pyrkimyksen palata absoluuttiseen, vaikka heidän olisikin sovitettava se omaan käsitesysteemiinsä. Joissakin luonnonkansojen keskuudessa kehittyneissä uskontomuodoissa (Afrikassa, Oseaniassa jne.) saattaa havaita joitakin hämääviä viitteitä samansuuntaisesta inspiraatiosta, jotka eivät oikeuta enempää suoraan hyväksymään kuin hylkäämäänkään sitä.

Vaikka Islam yhdessä meidän kanssamme uskookin, että Jumala loi Aadamia ja että kaikki ihmiset ovat ensimmäisen ihmisparin jälkeläisiä, se torjuu intohimoisesti ajatuksenkin kolmiyhteisestä Jumalasta, ajatuksen Jumalasta Isänä tai ajatuksen Kristuksen lunastustyöstä. Juutalaisuus tietysti hylkää kolminaisuusopin ja kristologian mutta kuitenkin hyväksyy siihen liittyvät Genesiksen kohdat (5:7) kuvauksena ihmisen alkuperästä – tulkiten sen tietenkin omalla tavallaan.

Tieto siitä, että miljoonat ihmiset hylkäävät nämä ortodoksisen kirkon teologiset perusasiat, ei millään tavalla vähennä niiden tärkeyttä kristilliselle ajattelulle ihmisoikeuksien kunnioituksen lähteenä. Toisaalta se seikka, että toisilla on erilaisia näkemyksiä, ei millään muotoa estä meitä kunnioittamasta heidän vapauttaan uskoa niin kuin uskovat, eikä se nostaa mieleemme epäilystäkään siitä, etteivätkö he olisi ihmisinä saman arvoisia ja etteikö heillä olisi samat oikeudet, jotka kuuluvat ihmisen olemassaoloon sen seurauksena, että heissä on Jumalan kuvan lähtemätön merkki.

Sallikaa minun tämän ajatusketjun päätteeksi lisätä, että rakkauden vapaus ei ole riippuvainen toisten uskosta. Rakkauden aloitekyvyllä ei ole rajoja. Vanhan testamentin näkemys, jonka mukaan lähimmäisellä tarkoitettiin saman uskonnollisen yhteisön jäsentä, laajeni mittaamattomasti Uudessa testamentissa, kun Kristus käytti esimerkkinä samarialaista, joka kuului erilaiseen uskontokuntaan, kuvatakseen

käytännöllisen ja spontaanin rakkauden rajattomuutta. Tässä klassisessa vertauksessa Kristus käänsi pääläelleen vanhan paikoilleen jähmettyneen kysymyksen »Kuka on minun lähimmäiseni?» ja korvasi sen dynaamisella kysymyksellä: »Kuka näistä kolmesta sinun mielestäsi osoitti olevansa sen lähimmäinen...» (Lk 10:36), kreikaksi »tuli sen lähimmäiseksi...» Kristillisen ihanteen mukaan ihmisen todellisen uskon kriteeri on se, että hän tekee aloitteen tullakseen jokaisen ihmisen lähimmäiseksi katsomatta hänen rotuunsa, uskontoonsa, kieleensä, hyveellisyyteensä tai syyllisyyteensä.

Se, että pohjimmiltaan hyväksymme toiset sellaisina kuin he ovat, että syvästi kunnioitamme heidän vapauttaan tahdomatta pakottaa heitä hyväksymään kristillisiä näkemyksiämme, tekee meille helpoksi keskustella ja seurustella toisiin uskontoihin ja ideologioihin kuuluvien ihmisten kanssa, kunnioittaa varauksettomasti heidän ihmisoikeuksiaan, ja tehdä yhdessä heidän kanssaan tehokkaasti työtä jotta yhteisin ponnisteluin voisimme varmistua siitä, että nuo oikeudet yleismaailmallisesti hyväksytään ja niitä suojellaan.

3. Ortodoksisen ajattelun näkökantoja eräistä ihmisoikeusjulistusten peruskäsitteistä

Esitelmäni viimeisessä osassa pyrin esittämään joitakin teologisia kommentteja joistakin peruskäsitteistä, jotka liittyvät ihmisoikeuksiin. Yritettiinpä uskonnollisia pohdintoja välttää miten kovasti tahansa, olemme velvolliset ottamaan »metafyysisen» kannan, kun tulee kysymys ihmisenä olemisen olemuksesta. Nekin, jotka kieltävät itse ongelman olemassaolon, joutuvat ottamaan sellaisen kannan, olkoonkin että se on negatiivinen.

1. Ihmisoikeuksien julistukset yleensä ja erityisesti ihmisoikeuksien yleisjulistus johdannossaan viittaa »ihmisen persoonallisuuden arvoon», »persoonallisuuden vapaaseen ja ehjään kehittämiseen» (29. artikla). Se, että persoonallisuus

on tunnustettu poliittisia instituutioita ja yhteiskunnallisia ja yksilön elämää koskevia julistuksia luotaessa peruseriaateeksi, on vaatinut pitkän ja monimutkaisen prosessin vakiintuakseen ihmisten mieliin. On hyvin tunnettua, että Ranskan vallankumouksen julistus oli välikappale, jonka avulla porvarisäädyn radikaali individualismi pyrki määräämään sosiaalisen elämän kaikkien sektorien muotoja. Tuloksena ei kuitenkaan ollut odotettu yksilön vapautuminen vaan valtion poliisikoneiston painajaismainen laajentuminen ja kansan vaatimusten tukahduttaminen. Tämänäyttypinen radikaali individualismi sai rohkaisua filosofisesta liberalismista, joka johti rajattomaan formalismiin ja erotti lain moraalista ja yhteiskunnan valtiosta. Moraalinen autonomian periaate ei lopulta näyttänyt ottavan huomioon ihmisen syvintä olemusta ja ihmisen olemassaolon olennaisia kysymyksiä.

Liberaali individualistinen ideologia mainitsee myös »persoonallisuuden», vaikkakin pääasiassa rajoittaakseen valtion toimintaa ja sulkeakseen pois valtion väliintulomahdollisuuden taloudellisilla, sosiaalisilla ja kulttuurin alueilla. Tämä perustuu siihen teoriaan, että yksilö on vapaa tekemään kaikkea sitä, mitä ei ole laissa kielletty, ja että valtio ei saa tehdä mitään muuta kuin ne tehtävät, jotka sille laissa on nimenomaisesti määrätty.

20. vuosisadalla, jolloin nyky-yhteiskuntamme moniarvoinen rakenne on yhä laajentunut ja jolloin on etsitty uusia perustuksia, joille rakentaa valtiota, laki ja talouselämä pyrkivät jälleen yhä enenevässä määrin näkemään ihmisen itse-toimivana kokonaisuutena, »persoonallisuutena». Autonomian perusidea oli alun perin samaistettu humanismissa käsitteeseen moraalinen ja hengellinen riippumattomuus. Samaa perustetta käytti sosiaali-ekonominen liberalismi rajoittaakseen valtion toimintaa ja asioihin puuttumista. Mutta tapahtumat ovat todistaneet, että se ei ollut kiinnostunut ihmisen todellisista tarpeista eikä kyennytkään ymmärtämään niitä.

1800-luvun luokkataistelut ja 1900-luvun yhteiskunnallis-poliittiset tapahtumat ovat yhä enenevässä määrin suuntauneet kohti ihmisen täydellistä vapautta, ei loogisena ajatuksena vaan moraalisen vaatimuksena. 20. vuosisadan ihmiskunnan monien kriisien keskeltä nousee polttopisteeseen käsite persoonallisuus, jonka puoleen kääntyy kaikkien yksilöllisten periaatteitten sopusointuinen kehitys politiikassa, talouselämässä, moraalissa ja laissa.

Nykyisellään ihmistä ahdistaa ja hallitsee kaksi yhteiskuntajärjestyksen muotoa: lännen kapitalistinen mentaliteetti, joka on kehittänyt itsekästä individualismia, ja eri tyyppiset totalitaariset hallitukset, joihin sisältyy vaara, että massat alistetaan jonkinlaiseen diktatuuriin, joko avoimesti tai erilaisiin fraaseihin kätkeytyneeseen messianismiin.

Länsi-Euroopan humanismi on pyrkinyt kehittämään sellaisen teorian ihmisestä, joka syrjäyttäisi kristillisen ihanteen ja voisi tulla sen sijaan; se on liittänyt persoona-käsitteen itseriittoiseen moralismiin tai puhtaasti humanistiseen filosofiaan. Mutta persoona käsitteenä ja elämänkokemuksena on syntynyt kristillisessä teologisessa ajattelussa, jota erityisesti kreikkalaiset kirkkoisät ovat kehittäneet. Persoona-käsite on ortodoksisuudessa jokaisen antropologisen ongelman avainsana, ja se liittyy suoraan ortodoksiseen kolminaisuusteologiaan (Gn 5:7), »Kuva ja kaltaisuus» viittaavat ortodoksisen tulkinnan mukaan persoonaan, eivät yksilöön.

Tämä antropologia eroaa taatusti muiden uskonnollisten systeemien ihmiskäsityksestä. Esim. buddhismin näkemyksen mukaan ihminen on alati muuttuva intellektuaalis-aineellisten tilojen kuten tunteen ja havainnon yhdistelmä; hän on »anatta» – ei-itse. Yleisesti ottaen kun monet uskonnolliset ja filosofiset systeemit pysäyttävät ihmisen saavutukset, kristinusko tuo sanomaa siitä, että Jumala toimii historiassa, ja se toiminta jatkuu maailman ja jokaisen ihmisolennon elämässä Pyhän Hengen kautta.

2. Ihmisen perusongelmana ei ole vain se, miten kehittää ja täydellistää persoonallisuuttaan vaan myös miten luoda

yhteyttä kanssaihmiinsä ja korkeimpaan todellisuuteen. Vain tässä liikkeessä ihmisen persoonallisuuden täyttymys voidaan käsittää. Ei edes ihmisen Jumala-suhde ole puhtaasti yksilön asia. Se toteutuu kirkossa, yhteydessä kaikkiin pyhiin, eläviin ja kuolleisiin.

Ajatus yhteydestä korostaa sitä tosiasiaa, että kunkin ihmisen oikeudet ovat erottamattomasti yhteydessä toisten oikeuksiin. Oikeuksien ja velvollisuuksien keskinäinen riippuvuus on ilmeinen, ja sopusointu pitäisi saattaa myös yksilöllisten ja yhteiskunnallis-poliittisten oikeuksien välille. Erityisesti yhteiskunnallisen moniarvoisuuden aikana ihmisarvon kunnioitus on muutakin kuin pelkkää toisen persoonan oikeuksien tunnustamista. Aktiivista osallistumista tarvitaan, kun lähimmäisemme elämää kohtaa kriisi, ja kun hänellä on hädän hetki, tarvitaan kokosydämistä tukea hänen kehitykselleen. Tämä johtaa meidät määrittelemään, mikä on kristillinen käsitys rakkaudesta. Vain rakkaus kykenee muuttamaan yhteiskunnan kasasta hiekkajyväsiä, joista jokainen on itseensä sulkeutunut eikä välitä toisesta, orgaaniseksi soluryhmäksi, jossa jokainen myötävaikuttaa toistensa kehittymiseen. Ei ainoastaan lapsilla ole oikeus saada osakseen vanhempiensa rakkautta. Jokaisella ihmisellä on »oikeus» saada osakseen toisten rakkautta, jos Jumala on antanut hänelle oikeuden omaan rakkauteensa. Ei kukaan ihminen voi todella vapautua muutoin kuin rakastamalla. Rakkaus on vapauden täyttymys.

Ortodoksisessa opissa Pyhästä Kolminaisuudesta persoona ja yhteisö ovat sopusointuisessa yhteydessä; persoona kuuluu täydellisesti yhteisöön mutta silti säilyttää persoonallisen täydellisyytensä.

Sellaisena aikana kuin omanamme, jolloin ihmisoikeuksien palvonta on joskus lähellä epäjumalanpalvelusta, kristillinen ajattelu ja kokemus ainakin meidän ortodoksien mielestä korostaa ihmisen oikeutta uhrata vapaasti jopa omat oikeuten- sakin rakkauden tähden. Tämä on tietenkin asia, jota ei voi keneltäkään vaatia, se on vapaan valinnan asia. Rakkaus on

dynaaminen ratkaisu, joka säteilee ohi laillisten rakennelmien ahtaitten rajojen. Se antaa vapauden tuosta laista – ei vain Mooseksen laista vaan mistä laista tahansa. »Rakkaus on lain täyttymys» (Rm 13:10).

3. Erilaiset ihmisoikeuksien julistukset ovat varmasti tärkeitä yhteiskunnan organisaatiossa. Myös valtion roolin säätäminen on ratkaisevan tärkeää. Mutta monimutkaisessa yhteiskunnassamme on liian monia varauuskäytäviä, liian monia mahdollisuuksia ihmisoikeuksien loukkaamiseen, mikä voidaan tehdä niin taitavasti kuin myös kyynisesti. Ihmisen väärälle hyväksikäytölle on aina paljon tilaa, eikä mikään hänen oikeuksiensa luettelo, olipa se miten yksityiskohtainen tahansa, voi koskaan häntä täysin suojata. Julistuksissa ei ole voimaa painostaa tahtoa niiden toteuttamiseen. Kansainvälinen tekopyhyys ihmisoikeuskysymyksessä on tullut aikamme kyyniseksi ironiaksi.

Sen lisäksi ei riitä, että ihmisoikeuksia pyritään suojamaan vain valtiolta ja sen toimielimiltä. Niitä on suojattava myös kaikenlaisilta yhteiskunnallisilta ryhmiltä, jotka pyrkivät rajoittamaan toisten oikeuksia. On kansainvälisesti surullisen kuuluisaa, miten yksityistä etua tavoitellessa tehdään salaisia sopimuksia joidenkin valtion viranomaisten kanssa toisten valtioiden ja kansojen oikeuksien turmaksi.

On suuri ongelma, miten saada laillis-intellektuaaliset ihmisoikeuksien julistusten rakenteet elämään todellisuudessa. Laki ei voi muuta kuin määritellä, mikä on rikkomus, se voi terminologiamme mukaan paljastaa synnin luonteen, mutta se ei voi sitä todella poistaa.

Pahan juuri on löydettävissä ihmisen itsekkyydestä. Itsekkyys löytää aina keinot, miten rikkoa lakia omien itsekkäiden etujen vuoksi. Tästä syystä henkilökohtainen omatunto ja persoonan eheys ovat yhtä tärkeitä varmistettaessa, että toisten oikeuksia kunnioitetaan. Jotta järkeä ja tahtoa käytettäisiin oikein, on välttämätöntä puhdistaa sydän. Tässä uskolla ja todellisen ja terveen uskonnollisen omantunnon kasvattamisella on tärkeä osa esitettävänä. Kehittämällä

henkilökohtaista vastuuntuntoa jokaisesta meistä voi tulla linnake jokaisen toisen oikeuksien loukkaamista vastaan. Vastakohtana tälle ovat kaikki materialistiset teoriat, jotka perustuvat luonnolliseen lakiin. Ne johtavat loogisella välttämättömyydellä siihen, että ihmiset eivät ole keskenään tasa-arvoisia, koska epätasa-arvo on sääntönä eläinten ja kasvienkin maailmassa, ja psykologisesti ne rohkaisevat itsekäyttien halujen kehittymistä, joita mitkään tahdon asettamat esteet eivät kahlitse.

4. Ortodoksisessa perinteessä ihmispersoonan vapauden vaatimus suuntautuu toiselle, korkeammalle tasolle: sisäisen vapauden saavuttamiseen, mikä on välttämätön edellytys täyttymyksen ja rauhan saavuttamiseksi ja ihmispersoonan kehittymiseksi suurimpaan täydellisyyteensä. Tämän laatuisen vapauden etsiminen on keskeinen piirre idän kristillisyyden ajattelussa ja kokemuksessa. Tämä selittää, miksi korostetaan itsensä rajoittamista, askeesia, paastoa, tarpeitten rajoittamista jne.

Muuttuakseen todelliseksi persoonaksi Kristuksen mallin mukaan ja välttääkseen persoonallisuutensa hajoamista ihmisen on tarpeen suojata itseään omalta itsekkyydeltään, oman minänsä uhalta. Kristillinen ajattelu luo valoa tähän itsetuhon syvään kuiluun, joka uhkaa ihmistä, kun se korostaa, että meidän oikeuksiamme ei uhkaa vain toisten mielivalta vaan myös omamme, jos sallimme minän (self) totella kontrolloimattomia viettejään.

Milloin *minän* oikeuksia pidetään absoluuttisina, kristillinen sanonta »kuka kadottaa elämänsä, hän pelastaa sen» (Mt 16:25) kuulostaa vallankumoukselliselta varoitukselta. Tämä asenne on vastakkainen ajatukselle, että *minän* oikeudet olisivat absoluuttiset, ja se edellyttää vapaaehtoista ristille nousemista – joskus aivan käytännössäkin. Kun halutaan edistää yleismaailmallista tasa-arvoa ja veljeyttä, voima ja menetelmä on se, että vapaaehtoisesti otetaan kannettavaksi risti eikä niinkään lähdetä ristiretkelle.

Siksi kristillisessä perinteessä mallina täydellisesti persoo-

nallisuutensa toteuttaneesta ihmisestä ei ole »menestynyt kansalainen», jonka yksilölliset oikeudet on hyvin turvattu ja jonka kunnioitettavuudessa ei ole mitään tahraa, vaan se on pyhä ihminen, marttyyri, erakko, henkilö joka on vapaa rahanhimosta, omistamisenhalusta, kunnianhimosta ja halusta saada tunnustusta. Se on henkilö joka elää sisäisen vapauden ilossa ja täyteydessä.

Tämä ei merkitse, että ihminen, joka elää hengellistä elämää »Kristuksessa», jättäisi huomiotta ruumiillisen olemuksensa ja luottaisi olemassaolossaan yksinomaan joihinkin aineettomiin rakenneaineksiin. Kaukana siitä: hän osallistuu täysin oman yhteisönsä elämään yrittäen Hengen ohjaamana vapautua itsekkyydestä.

On ilmiselvää, että tällaista asennetta ei voida kenellekään pakottaa eikä siihen voida määrätä laeilla. Se on henkilökohtaisen vapauden tuote, se syntyy rakkaudesta ristiinnaulittua ja ylösnoussutta Herraa kohtaan ja varmuudesta, että rakkaudessa koettu vapaus tekee ihmisen Jumalan kaltaiseksi.

Tällä sisäisellä vapaudella on voima tuoda itsensä esille mitä vihamielisimmässäkin ympäristössä, missä ei ole alkeellistakaan ihmisoikeuksien kunnioitusta: vankiloissa ja keskitysleireillä. Mikään ulkonainen mahti ei voi rajoittaa tai hävittää sitä.

Mainitessani kaiken tämän en vähättele enkä halveksi niin suuresti ylistettyjä ihmisoikeuksia. Tarkoituksenani on kuitenkin osoittaa, että ortodoksinen näkemys siitä, mitä ihmisen tulisi olla, ylittää »ihmisoikeuksien» voiman ja alueen. Olen vakuuttunut siitä, että monista Aasian kansoista olisi helpompaa kuin monista muista ymmärtää tämä idän kristillisen teologian erityiskorostus. Eläessään hindulaisessa tai buddhalaisessa intellektuaalisen ja askeettisen tradition ilmapiirissä ne ovat säilyttäneet tämän herkkyyden tajuta tämä sisäinen vapaus ja haluta sitä, ja ne arvostavat sitä enemmän kuin mitään sosiaalisia etuuksia.

5. Itsensä rajoittaminen ja askeesi liittyvät edelleen siihen

tietoisuuteen, että ihminen on orgaaninen osa suurempaa kokonaisuutta, johon kuuluu eläinten ja kasvien maailma, ja että hänellä ei ole oikeutta tuhjata luonnonvaroja vain oman mukavuutensa ylläpitämiseksi.

Puhuessamme ihmisoikeuksista me tavallisesti ajattelemme vain kansoja, jotka asuvat samassa paikassa ja ajassa kuin mekin. Meidän pitäisi myös muistaa, että historia on vielä kesken ja että meidän sukupolveamme tulevat seuraamaan toiset. Tulevillakin sukupolvilla täytyy olla oikeuksia – oikeus luontoon, terveyteen, säilymiseen. Polttavat ongelmat kuten ilman, meren, ruoan saastuminen, energian väheneminen ja monet muut, on nähtävä myös tulevien sukupolvien ihmisten oikeuksien näkökulmasta.

6. Kun kaikki tämä on sanottu – on korkeimmalla paikalla ortodoksien ajatuksissa ja uskossa se horjumaton varmuus, että ihmisellä on oikeus tulla siksi, mitä varten hänet luotiinkin: hänen perimmäisenä oikeutenaan on toteuttaa oma todellinen luontonsa, tulla Jumalan lapseksi armosta. Perustavimman laatuinen ihmisoikeus on oikeus voittaa kuoleman tyrannia, joka on julmin kaikista niistä herroista, jotka koskaan ovat hallinneet ihmisen olemassaoloa. Mikä tahansa osittainen myönnytys, joka jättää huomiotta nämä perusoikeudet, saattaa johtaa ihmisen eksymiseen ja tehdä hänet välinpitämättömäksi olennaiselle: omalle jumalalliselle alkuperälleen ja päämäärälleen. Kristillinen usko ei koskaan lakkaa julistamasta, että ihmisellä on oikeus ja velvollisuus käyttää niitä mahdollisuuksia, jotka Jumalan armo on hänelle antanut, jotta hän voittaisi synnillisen luontonsa, voittaisi kuoleman ja lähestyisi jumaloitumista.

7. Ortodoksinen näkemys avaa laajoja näkymiä, mutta sen lisäksi se suojelee ihmistä äärimmäiseltä pessimismiltä kuten myös mielettömältä optimismilta. Se yrittää pitää yllä raitista realismia, vaikka se onkin aina tietoinen siitä, että paha ja synti ulottuvat syvälle sosiaalisiin rakenteisiin ja itse ihmisen sisimpään olemukseen, mutta sen katse on suunnattu vaakaasti kohti iankaikkisuutta. Tämä eskatologinen näky pitää

yllä uskovaista ja täyttää hänet toivolla. Ihmisenä oleminen merkitsee toivoa. Tämä on ihmisen perusoikeus, ja se muuttuu vaikuttavaksi tässä eskatologisessa perspektiivissä. Se ei ole romanttista pakoa tulevaisuuteen. Se on sen tosiasian selvää tuntemista, että lopun ja nykyisyyden välillä, lopun, jota me odotamme ja nykyisen historiallisen todellisuuden välillä valitsee jännitys ja antiteesi.

Kristitty suhtautuu aina epäilevästi historian saavutuksiin; hän iloitsee määrätystä suorituksesta, mutta hän odottaa jatkuvasti jotakin enempää. Hän tietää, että mikään ihmisoikeuksien julistus ei voi olla koskaan tyhjentävä eikä lopullinen. Julistukset kuvastavat aina sitä, millä tasolla moraaliset näkemykset ja kulttuuri kunakin historian hetkenä ovat (J. Maritain). Siksi kristityn tulee olla valpas, jotta hän voisi korjata, tarkistaa ja parantaa yhteiskuntansa lainsäädäntöä ja poliittista kehystä. Jos kristilliset kirkot todella haluavat tehdä jotakin merkittävää ihmisoikeuksien hyväksi, niiden ei tulisi rajoittua perusteellisesti ajateltuihin analyyseihin ja kehotuksiin, vaan niiden pitäisi yrittää olla sitä, mitä ne on tarkoitettu olemaan: moraalisen ja hengellisen inspiraation keskuksia, hoitoloita, joista tulee ehyitä pyhitettyjä persoonallisuuksia, epäitsekään rakkauden työpajoja. Niistä pitäisi tulla paikkoja, missä maailmalle osoitetaan, että Jumalan valtakunta on läsnä, ja missä ihmisen elämä kohotetaan biologisen yksilöitten yhteiselämän tasolta »persoonien yhteydeksi» sen korkeimman todellisuuden mallin mukaan, jota ne ylistävät; se malli on Pyhä Kolminaisuus.

Suom. Matti Sidoroff

SUMMARY

Bishop Anastasios Yannoulatos, Orthodoxy and Human Rights

There has not been much discussion concerning human rights in the Orthodox theological circles. The concept of human rights is always based on the concept of man. Sound Orthodox anthropology provides the Orthodox theologians with a solid basis for this discussion.

When the existing declarations, international agreements and other texts concerning human rights are analyzed, it can be discovered that the very concept of "human rights" lacks a generally accepted and consistent definition. The most influential of all declarations of human rights is the so-called Universal Declaration (1948) which, on the one hand, is a product of a long process and, on the other, has been very influential on many other recent texts. Values like freedom, equality and human dignity are most commonly included in the human rights.

Although there may be every reason for the Orthodox to agree with these declarations it must be remembered that their perspective is not primarily the religious one. The declarations of human rights are mostly meant to regulate the life of men as political beings in the realm of states. Orthodoxy has never defined and proclaimed any definite socio-political system (like e.g. Islam), where also the human rights could be defined in detail.

Orthodox anthropology emphasizes that man is created in the image and likeness of God and that he is in his existence fully dependent on God. Man is not an autonomous being as it seems to be the idea in the anthropology underlying the various declarations. Orthodox anthropology points out, that sin is the root of all human injustice, and it cannot be eliminated through any declarations which normally do not recognize the existence of sin as a fundamental reality at all. That the human rights be realized in the life of people, there must be willingness in people to fight the sin of selfishness and readiness to carry one's responsibilities and duties.

The Christian Churches promote human rights best by being faithful to their original call and innermost essence. They should be continually centers of spiritual and moral inspiration, workshops of unselfish love, bringing forth wholesome and sanctified personalities. The task of the Church is to show that the Kingdom of God is present in it and that the unity of persons in love and equality is realized in the church according to the pattern of the Holy Trinity.

Kauko Pirinen

EKUMEEENISTA RAAMATUNLEVITYSTYÖTÄ 1800-LUVUN ALUSSA

Ekumeenisissa keskusteluissa on usein todettu, että yhteinen pohja on löydettävissä palaamalla Raamattuun. Meillä tämä on historiallisestikin totta sikäli, että työyhteys luterilaisen ja ortodoksisen kirkon kesken syntyi ensi kerran raamatunlevitystyön merkeissä. Se tapahtui viime vuosisadan alkupuolella Aleksanteri I:n aikana. Tällöin syntynyt yhteys on jäänyt kirkkohistoriantutkimuksessamme vaille sen ansaitsemaa huomiota.

Sekä Suomen että Venäjän raamattuseurojen perustaminen lähti liikkeelle niistä virikkeistä, jotka Britannian ja ulkomaiden raamattuseuran lähetti John Paterson toi mukanaan. Kun Suomen Piipliaseuran perustava kokous pidettiin Turussa maaliskuussa 1812, Paterson oli jo jatkanut matkaansa Venäjälle, jossa hänellä oli vielä suurempia suunnitelmia. Joulukuussa keisari antoi luvan Pietarin raamattuseuran perustamiseen, ja seura alkoi toimintansa seuraavan vuoden alussa puheenjohtajanaan ruhtinas A. N. Golitsyn. Toimilupa koski aluksi raamattujen julkaisemista ja levittämistä vain vierailta kielillä ja toisuskoisten keskuuteen. Alusta saakka seurassa oli kuitenkin ortodoksien edustus voimakkain, ja toimintaa suunniteltiin myös ortodokseihin kohdistuvaksi. Vuonna 1814 keisari suostui siihen, että seuran nimi muutettiin Venäjän raamattuseuraksi ja se sai luvan julkaista ja levittää raamattuja myös kotimaisilla slaavilaisilla kielillä venäläisiä varten. Seura ryhtyi mm. ensi kerran julkaisemaan slaavinkielisen Raamatun ohella venäjänkielistä.

Venäjän raamattuseura oli ekumeeninen. Siinä olivat mukana kaikki keisarikunnassa toimivat kristilliset kirkkokunnat ja sen ohjelmana oli jumalansanan vieminen ymmärrettävällä kielellä jokaiseen kotiin. Suomen Piipliaseura oli sen

kanssa alusta saakka työyhteydessä. Mm. Pipliaseuran kirjapainon tarvitsemat kiinteät kirjasinlaatat valmistettiin Pietarissa, ja Venäjän raamattuseura painatti niillä suomalaisia raamattuja ja Uusia testamentteja Inkerin suomalaisia varten. Kaiken kaikkiaan Venäjän raamattuseura oli vuoteen 1823 mennessä hankkinut yli 5000 suomenkielistä raamattua ja yli 7000 Uutta testamenttia.¹

Suomen Pipliaseura ei maamme suuremman uskonnollisen yhtenäisyyden vuoksi ollut niin ekumeeninen kuin vastaava venäläinen seura. Seura oli puolivirallinen, keisarin suojelusta nauttiva, ja sen nimellisenä puheenjohtajana oli kenraalikuvernööri. Tässä virassa oli nyt puheena olevana aikana luterilainen Fabian Steinheil vuoteen 1823 ja hän pysyi seuran puheenjohtajana virasta erottuaankin kuolemaansa saakka vuoteen 1830. Tosiasiallinen johto oli Turun piispan, myöhemmin arkkipiispan Jakob Tengströmin käsissä. Seura keskittyi suomen- ja ruotsinkielisten raamattujen ja Uusien testamenttien levittämiseen maassamme.

Ekumeenista ulottuvuutta Suomen Pipliaseura sai vuodesta 1818, jolloin Patersonin kehotuksesta perustettiin apuseurat mm. läänien pääkaupunkeihin.² Viipurin raamattuseura tilasi heti alkuun tarvitsemansa suomalaisetkin kirjat Pietarista, josta oli lyhempi kuljetusmatka kuin Turusta, ja hankki samalla levitettäväksi raamattukirjallisuutta myös slaavin ja saksan kielillä. Seuran johtokuntaan kutsuttiin 1819 Viipurin ortodoksisen seurakunnan kirkkoherra, rovasti F. Loginevski, ja siihen liittyi myös venäläisiä, ortodoksisia jäseniä. Seuran tunnustuksellinen ja kielellinen avaruus näkyi vuosijuhlissa, joissa puheita pidettiin neljällä kielellä, ruotsiksi, suomeksi, saksaksi ja venäjäksi. Venäläinen puhuja oli säännöllisesti rovasti Loginevski. Vuoden 1820 vuosijuhla

¹ *Nachrichten über die Bibelgesellschaften*, St. Petersburg 1824, 5–11; *Jaakko Gummerus* John Patersonin vaikutus Suomessa. – *SKHS Vuosik.* 2, 1912, 93, 106–114; *Jaakko Gummerus*, Johannes Gossner, Helsinki 1931, 62.

² *Gummerus* 1912, 147–150.

alkoi kaupungin ortodoksisen kirkkokuoron esittämällä laululla. Mainittuna vuonna liittyivät Valamon ja Konevitsan luostarien igumenit seuran ainaisjäseniksi omasta ja veljistönsä puolesta. Seuraavana vuonna Viipurin raamattuseuras- sa oli kaikkiaan noin 50 ortodoksisista jäsentä.³

Viipurin raamattuseuran ortodoksisesta kannattajajou- kosta saa parhaan käsityksen vuoden 1829 vuosikertomuk- sesta, jossa on mainittu ainaisjäsenten ammatti ja kotipaikka. Ortodoksisia ainaisjäseniä oli tällöin jäljellä 16, niiden jou- kossa oli kenraali Viipurista ja Haminasta, kauppiaita Viipu- rista, Käkisalimesta, Lappeenrannasta ja Savonlinnasta sekä viisi Kyyrölän talonpoikaa. Vaikka innostus oli jo vähenty- nyt ja jäsenmäärä laskenut, mukana oli vielä myös eräitä ortodoksisia vuosijäseniä.⁴

Slaavilaisen ja venäläisen raamattukirjallisuuden menekki ei kuitenkaan ollut kovin suuri. Viipurin raamattuseura oli vuoteen 1824 mennessä hankkinut Pietarista 30 kappaletta slaavilaisia raamattuja, 100 kappaletta kaikki neljä evanke- liumia käsittävää kirjaa, joissa oli rinnakkaispalstoilla sla- vilainen ja venäläinen teksti, sekä 15 kappaletta samanlaista slaavilais-venäläistä kirjaa, jossa evankeliumien lisäksi oli Apostolien teot ja kymmenen epistolaa. Vuonna 1823 ilmes- tynyt koko Uusi testamentti, jossa oli vain venäläinen teksti, ei ollut vielä Viipurin seuran varastossa. Suurin osa kirjoista myytiin tai jaettiin ilmaiseksi.⁵

Pääseura, Suomen Piipliaseura, joutui mukaan ekumeeni- seen yhteistyöhön, kun se toimintavuonna 1819–1820 sai Venäjän raamattuseuralta 50 kappaletta slaavinkielistä raa- mattua ja yhtä monta Uutta testamenttia, jotka oli tarkoitettu ilmaisjakeluun ortodoksiselle väestölle. Kirjat jaettiin kenttä-

³ *Berättelse om Bibel-sällskapet i Åbo göromål 1818–1819, Åbo 1819, Bilaga A; 1819–1820, 54–60; 1820, 50–54; Berättelse om bibelsällskapernas i Finland göromål 1821, Åbo 1822, 49–54; [A. W. Halla] Suomen Piipliaseura 1812–1912, Turku 1912, 109, 111–112.*

⁴ *Berättelse 1829, 49–51.*

⁵ *Berättelse 1823, 53–54; 1824, 47.*

rovasti Ivanovskin ohjeen mukaan apuseurojen välityksellä eri osiin maata.⁶

Muutama venäläinen kauppias Turusta liittyi Suomen Pipliaseuraan ja jokunen upseeri ja kauppias Hämeenlinnan raamattuseuraan, jonka alueeseen Helsinki kuului, yksi kauppias vielä muutamia vuosia myöhemmin Kuopion raamattuseuraan.⁷

Yksi Venäjän raamattuseuran alaosastoista, Kronstadtin osasto, ulotti vaikutuksensa Suomen satamapaikkoihin Turkuun myöten. Siihen liittyi jäseniä Ruotsinsalmen ja Viaporin varuskunnista. Erityisesti Viaporin sotilaskomentaja, kreivi L. Heiden (myöhemmän Suomen kenraalikuvernöörin isä) oli innostunut raamatunlevitystyöstä. Kronstadtin osasto hankki myös pääseuralta suomalaisia Uusia testamentteja lähetettäväksi laivojen mukana Suomenlahden ulkosaariin Seiskariin, Lavansaareen ja Suursaareen, joissa papin sanottiin vierailevan vain kahdesti vuodessa. Ajatus lienee saatu Kronstadtin luterilaiselta pastorilta Toppeliukselta, joka kuului osaston johtokuntaan. Tapaus on joka tapauksessa harvinainen: Venäjän meriväki tekemässä sisälähetystyötä suomalaisten luterilaisten ulkosaarelaisten keskuudessa.⁸

Edellä käsitelty Viipurin raamattuseuran työ ei ulottunut muihin ortodokseihin kuin venäläisiin, ja samaa voi sanoa Kronstadtin osaston työstä, jonka kohteena tietenkin oli ensisijaisesti venäläinen meriväki. Sitä vastoin Venäjän raamattuseura kiinnitti jo varhain huomiota myös Suomen karjalaisen ortodoksisen väestön hengellisiin tarpeisiin. Seuran puheenjohtajan ruhtinas Golitsynin Novgorodin ja Pietarin metropoliitalle Amvrosille 1.10.1815 lähettämää kirjettä voi suorastaan pitää maamme ortodoksisen sisälähetystyön al-

⁶ *Berättelse* 1819–1820, 9; *Siebenter Bericht* der Comität der russischen Bibelgesellschaft vom Jahr 1819, St. Petersburg 1820, Anhang, 87.

⁷ *Berättelse* 1819–1820, 14, 17, 38–39; 1826, 27.

⁸ *Vierter Bericht* . . . 1816, St. Petersburg 1817, Anhang, 115–116; *Sechster Bericht* . . . 1817, St. Petersburg 1820, 7; *Siebenter Bericht*, Anhang, 10.

kulaukauksena. Sen vuoksi se julkaistaan tässä käännettynä sanasta sanaan.⁹

Venäjän raamattuseuran johtokunta, joka ulottaa toimintansa isänmaamme kaikkiin osiin ja pyrkii hankkimaan sen jokaiselle asukkaalle Pyhän kirjan hänen omalla kielellään, on kiinnittänyt huomiota myös niihin Suomen asukkaisiin, jotka kuuluvat kreikkalais-venäläiseen kirkkoon. Näillä maanmiehillämme on hengellisen ravinnon saamiseen vähemmän apuneuvoja kuin kaikilla muilla. He eivät edes lainkaan ymmärrä kirjoissa tavallisten kirkollisten kirjojemme mukaan pidettyä jumalanpalvelusta. Pappien on sen tähden pakko lukea heille aika ajoin jumalanpalveluksen jälkeen evankeliumi ja epistola suomalaisesta Raamatusta ja liittää siihen lyhyt selitys sanotulla kielellä. Tämän lisäksi mainitut asukkaat eivät koskaan kuule mitään jumalansanaa, minkä vuoksi he eivät sitä lainkaan tunne. Venäjän raamattuseuran johtokunta on viime istunnossaan 23. syyskuuta kiinnittänyt huomiota tähän asiaan saatuaan tietää, että tällaisia kreikkalais-venäläiseen kirkkoon kuuluvia suomalaisia asuu kahdessa Kuopion ja kolmessatoista Viipurin läänin pitäjässä. Heidän lukumääränsä on monta kymmentä tuhatta eikä heillä ole lainkaan raamattuja tai sen osia, vaikka he melkein kaikki osaavat lukea ja kirjoittaa. Sen vuoksi johtokunta on valmis ensiksi lähettämään heille 150 suomalaista Uutta testamenttia, sen verran kuin on varastossa, ja on päättänyt toimittaa heille vastedes, kun suomalaisen Raamatun painos valmistuu, sitä niin paljon kuin mahdollista. Olen saanut tehtäväkseni ryhtyä tästä asiasta Teidän Korkea-arvoisuutenne kanssa kirjeenvaihtoon pyytääkseni Teiltä suostumustanne ja myötävaikutustanne, jotta nämä kappaleet toimitettaisiin Teidän käskystä Suomen hengellisen hallituksen väli-

⁹ *Dritter Bericht* 1815, St. Petersburg 1815, Anhang, 85–86.

tyksellä lähetettäväksi kaikkiin mainittuihin seurakuntiin paikallisten pappien toimesta halukkaille myytäväksi ja jaettaviksi. Samalla toivotaan näiltä papeilta saatavan tieto, kuinka suuri on niiden määrä, jotka siellä tarvitsevat Pyhän Raamatun kirjoja, ja kuinka suuri oikeastaan on kreikkalais-venäläiseen kirkkoon kuuluvien suomalaisten kokonaismäärä. Tämä sitä varten, että johtokunta voisi toimia vastedes sen mukaan. Epäilemättä jumalansanan tuominen heidän ulottuvilleen vaikuttaa paljon heidän rakentumisekseen ja heidän tapojensa parantumiseksi, heidän tosi hyväkseen tässä ja autuudekseen tulevassa elämässä.

Minun ei ole varmaankaan tarpeen selittää tätä asiaa Teidän Korkea-arvoisuudellenne laveammalti, koska tiedän, miten suuresti osaatte arvostaa Raamatun lukemisesta koituvaa hyötyä. Sen vuoksi odotan luottavasti suotuisaa vastaustanne asiassa, joka koskee 150 suomalaisen Uuden testamentin lähettämistä sanottuun tarkoitukseen.

Metropoliitta Amvrosi vastasi jo seuraavana päivänä myönteisesti kehottaen lähettämään kirjat Viipurin rovastille. Metropoliitalla, joka vastusti Raamatun kääntämistä nykyvenäjäksi,¹⁰ ei ollut siis mitään sitä vastaan, että suomenkielistä käännöstä käytettiin Karjalan ortodoksisissa seurakunnissa.

Kirjojen saapumisesta ja jakelusta Suomessa ei käytettävissämme ole tietoa, mutta käskyn toimeenpanoa ei ole syytä epäillä. Kyseenalaisempaa on, toteutuiko kokoraamattujen lähettäminen suunnitellussa muodossa.

Herää kysymys, mistä Venäjän raamattuseura oli saanut ajatuksen raamattukirjallisuuden toimittamisesta Suomen Karjalan ortodokseille. Kukaan ortodoksinen pappi ei var-

¹⁰ *John Paterson* The book for every land, ed. by William Lindsay Alexander, London 1858, 253–254, 291.

maan olisi tehnyt tällaista ehdotusta ohi piispallisen esimiehensä suoraan seuralle. Nähtävästi aloite on tullut Patersonin välityksellä. Tämä oli jäänyt Venäjälle ja kävi Suomessa 1814 ja 1815. Pietarissa hänen suomalaisista ystävästään oli läheisin Suomen asiain komitean jäsen C.J. Walleen, joka oli toiminut tulkkina, kun hän ensi kerran esitti ruhtinas Golitsynille raamattuseurasuunnitelmansa. Viipurissa Patersonilla oli moniakin tuttavvia, mutta sieltä aloite ei näytä olevan lähtöisin. Venäjän raamattuseuran kirjeessä kiinnittää näet huomiota se, että siinä ensin mainitaan Kuopion lääni ja ortodoksisen väestön lukutaidosta esitetään niin myönteinen arvio, että se ei sovellu Raja-Karjalaan, vaan korkeintaan johonkin Taipaleen seurakuntaan, jossa myös kirjasuomea helpommin ymmärrettiin. Patersonin ensimmäisiin suomalaisiin tuttaviin ja myöhempisiin kirjeenvaihtovereihin kuului ilomantsilaisyyntyinen Henrik Renqvist, innokas uskonnollisen kirjallisuuden levittäjä. Tämä aloitteli kuitenkin 1815 vasta teologisia opintojaan ja oli ehkä liian pieni herra panemaan alulle tällaista hanketta. Huomiota herättää kuitenkin se, että kun Paterson 1817 vieraili Kuopiossa, hän otti maaherra Gustaf Aminoffilta lupauksen muistaa myös läänissään asuvia, hyvin köyhiä ortodokseja. Nähtävästi tämä tarkoitti sitä, että Kuopioon perustettavan apuseuran jakamista kirjoista osa oli menevä näille. Ihmeen hyvin Paterson oli perillä Pohjois-Karjalan ortodokseista. Hänen käsityksensä karjalaisista yleensäkin oli hyvin myönteinen. Hänelle oli kerrottu, että kansa oli siellä hyvin köyhää, mutta muita lahjakkaampaa heimoa, vieläpä että karjalaisten tietomäärä oli korkeampi kuin muiden ja muut suomalaiset katselivat heitä kunnioituksella.

Käytyään kesällä 1819 toisen kerran Kuopiossa Paterson toimitti Venäjän raamattuseuran lahjana Kuopioon perustetulle apuseuralle 150 raamattua ja 400 Uutta testamenttia jaettavaksi ilmaiseksi eritoten Karjalaan. Tiedossa ei ole, saivatko Pohjois-Karjalan ortodoksit näistä osan. Vielä myöhemmin Paterson lähetti pienehkön erän raamattukirjalli-

suutta Renqvistin uskonystävälle Liperiin.¹¹

Raja-Karjalan karjalankieltä puhuvat ortodoksit tulivat Venäjän raamattuseurassa puheeksi 1816, jolloin oli päätettävänä Matteuksen evankeliumin julkaiseminen Tverin Karjalan murteella. Tällöin todettiin, että karjalaa puhuttiin myös Aunuksessa ja eräillä Suomen paikkakunnilla. Kolme vuotta myöhemmin tutkittiin mahdollisuuksia käännöksen julkaisemiseksi myös Aunuksen karjalan murteella. Tämä olisi toteutuessaan tietenkin paremmin soveltunut myös Suomen Raja-Karjalassa käytettäväksi.¹²

Patersonin Suomeen kesällä 1819 tekemä laaja matka, jota voidaan luonnehtia tšekäläisten raamattuseurojen tarkastusmatkaksi, oli hänen viimeinen käyntinsä Suomessa. Hän oli kuitenkin jatkuvasti kirjeilyssä Tengströmin kanssa. Näin ollen täällä hyvin tunnettiin Venäjän raamattuseuran työn saavutukset ja sittemmin myös sen vaikeudet. Ne heijastuvat Suomen Piilaseuran vuosikertomuksissa nähtävästi kaikkina Tengströmin pitämistä vuosijuhlapuheista. Vuoden 1820 kertomuksessa korostetaan yhteyttä Raamatun pohjalla ja suvaitsevaisuutta. Tämän jälkeen viitataan suoraan ortodoksiseen kirkkoon:¹³

Samanlaisen rauhallisen ja taipuisan ajatustavan on myös kreikkalainen kirkko kauan sitten omaksunut. Samoin kuin me se suhtautuu Raamattuun syvällä kunnioituksella kaikkien kristillisten seurakuntien yhteisenä liittymäkohtana. Tätä jaloa ajatuksen- ja uskonnonvapautta ei varmaan koskaan häiritä viisaan Aleksanterin lempeän ja ihmisiä rakastavan hallituksen aikana.

¹¹ *John Paterson & Ebenezer Henderson, Extracts of the letters, London 1819, 27–28; Berättelse 1819–1820, 29–30; Siebenter Bericht, Anhang, 87; Paterson 1858, 105; Gummerus 1912, 127–129, 138–140, 155–156, 168, 178; Halla 1912, 13, 42–43; Ilmari Salonen Henrik Renqvist I, Helsinki 1930, 42, 157–159. Renqvist liittyi Piilaseuran vuosijäseneksi toimintavuonna 1817–1818. Berättelse 1817–1818, 36.*

¹² Karjalankielisiä käännöksiä käsittelemme toisessa artikkelissa, jossa asiaan kuuluvat viitteet.

¹³ *Berättelse 1820, 9.*

Tällöin oltiin ekumeenisen aallon harjalla. Tässäkin tilanteessa Tengströmillä näkyy olleen tuntu siitä, että kaikki oli keisarin suopeuden varassa. Tämä arvio osui varsin oikeaan.

Venäjän raamattuseuran vaikeudet alkoivat kuitenkin jo Aleksanterin loppuvuosina, jolloin taantumus nosti päätään Venäjällä. Raamattuseuran suuntaus muuttui keväällä 1824, jolloin Golytsin sai eron ja Pietarin metropoliitta Serafim otti varapuheenjohtajana käsiinsä seuran johdon. Paterson raportoi Tengströmille tilanteesta ja sai tältä lohduttavan vastauksen.¹⁴

Miten hyvin Tengström tunsi Venäjän raamattuseuran uuden tilanteen, näkyy niissä muistosanoissa, jotka Suomen Pipliaseuran vuosikertomuksessa vuodelta 1825 on esitetty keisari Aleksanterista. Siinä nimittäin ylistetään edesmennyttä siitä, että hänen suosionsa ei ulottunut vain slaavilaisen Raamatun levittämiseen, »vaan myös sen kääntämiseen nykyisin yleisesti käytössä olevalle venäjän kielelle, jotta siten voitaisiin edistää ja helpottaa Pyhän Kirjan yleisempää lukemista venäläisissä seurakunnissa.»¹⁵ Venäjänkielinen käännös oli ollut vanhoillisten piirien silmätikkuna jo siitä saakka, kun Venäjän raamattuseura oli ryhtynyt sitä puuhaamaan. Tultuaan seuran johtoon metropoliitta Serafim selitti, ettei Raamattua pitänyt valvomatta antaa kansan käsiin, sillä kun sitä luettiin ilman papin ohjausta, saattoi syntyä epäjärjestyttä, uudet opit pääsivät leviämään ja kirkosta vieraannuttiin. Tämä oli täysin ristiriidassa sen ajatustavan kanssa, josta oli lähdetty seuraa perustettaessa: Pyhä kirja ymmärrettävällä kielellä jokaiseen kotiin.¹⁶

Raamattuseuran vieroksumiseen saattoi olla muitakin syitä. Seuran epäiltiin olevan läheisessä yhteydessä katolisen papin Johannes Gossnerin pääkaupungissa ja sen lähistöllä liikkeelle paneman herätyksen kanssa. Tätä liikettä, joka

¹⁴ Paterson 1858, 385; Gummerus 1912, 186–189.

¹⁵ Berättelse 1825, 1–5.

¹⁶ Paterson 1858, 394.

kuten tunnettua ulotti välillisesti vaikutuksensa Suomeenkin, epäiltiin ortodoksisen kirkon arvostelemisesta ja levottomuuden lietsomisesta. Gossner oli valittu Venäjän raamattuseuran johtokuntaan 1820, samalla kertaa kuin Pietarin uusi luterilainen piispa, Porvoon piispanistuimelta siirtynyt Zacharias Cygnaeus.¹⁷

Hallitsijanvaihdoksen ja dekabristikapinan jälkeen Nikolai I huhtikuussa 1826 lakkautti Venäjän raamattuseuran »tois-
taiseksi», itse asiassa lopullisesti. Jo painettujen kirjojen myynti oli sallittua. Paterson joutui lähtemään Venäjältä. Raamattujen levittäminen siirtyi pyhän synodin tehtäväksi. Raamattuseuran luterilaiset alaosastot, joista useimmat sijaitsivat Itämerenmaakunnissa, saivat toimia edelleen, ja 1831 perustettiin uusi protestanttinen Venäjän raamattuseura.¹⁸ Ekumeeninen yhteistyö oli pantu poikki.

Venäjän raamattuseuran lakkauttaminen ei sinänsä koskenut Suomea, mutta ilmapiirin muutos koettiin täälläkin. Ortodoksiset arvohenkilöt hävisivät lähes kaikki Suomen Piipliaseuran ja sen apuseurojen jäsenluetteloista, mutta jonkin verran kauppiaita jäi jäljelle. Viipurin raamattuseurassa muutos oli hitaampaa. Vielä 1827 vietettiin nelikielinen vuosijuhla, jossa Loginevski puhui venäjäksi. Slaavilaisten ja venäläisten kirjojen levittäminen oli kuitenkin jo käytännössä loppunut. Seura oli päättänyt jakaa ilmaiseksi 24 slaavilaisvenäläistä evankeliumikirjojen laitosta, luultavasti yhden kuhunkin ortodoksiseen seurakuntaan, mutta se ei onnistunut enää hankkimaan Pietarista muutamia kappaleita, jotka sen omasta varastosta puuttuivat. Kun Loginevski oli 1829 muuttanut paikkakunnalta, ei uutta ortodoksista jäsentä enää valittu Viipurin raamattuseuran johtokuntaan. Valamon ja Konevitsan igumenit olivat jo sitä ennen hävinneet ainaisjäsenten luettelosta.¹⁹

¹⁷ *Siebenter Bericht*, XI–XII; *Gummerus* 1912, 185–187; *Gummerus* 1931, 91–98.

¹⁸ *Berättelse* 1834, 9; *Paterson* 1858, 409; *Gummerus* 1912, 163, 190.

¹⁹ *Berättelse* 1825, 44; 1826, 46; 1827–1828, 53; 1829, 44.

Fabian Steinheilin kuoltua 1830 valittiin Suomen Pipliaseuran puheenjohtajaksi kenraalikuvernööri Arseni Zakrevski, siis venäläinen ortodoksi. Hän sai jo seuraavana vuonna eron virastaan ja jätti Suomen, mutta säilytti Pipliaseuran puheenjohtajuuden melkein elämänsä loppuun asti vuoteen 1864. Hän osoitti suopeuttaan seuraa kohtaan tekemällä sille usein lahjoituksia, jotka seuran merkkivuosina olivat huomattavan suuria. Hänen jälkeensä seura valitsi puheenjohtajakseen kenraalikuvernööri Platon Rokassovskin. Hänkin sai virkaeron jo kaksi vuotta myöhemmin, mutta pysyi seuran puheenjohtajana kuolemaansa saakka vuoteen 1869.²⁰ Kirjallisuudessa esiintyvää tietoa, että kenraalikuvernööri oli seuran nimellinen puheenjohtaja, on siis tarkistettava niin, että kenraalikuvernööri Steinheilin 1823 saamasta virkaerosta lähtien tässä tehtävässä oli lähes puolen vuosisadan ajan miltei poikkeuksetta entinen kenraalikuvernööri.

Tässä esitetystä oikaisusta huolimatta pitää paikkansa, että Pipliaseura oli myös korkeimman vallan taholta edelleen hyväksytty ja suosittukin. Keisari oli seuran suojelija.

Pääseuran ja apuseurojen jäsenistössä oli vielä vuosisadan puolivälin tienoilla muutamia ortodokseja, enimmäkseen vakavaraisia kauppiaita, jotka olivat liittyneet ainaisjäseniksi. Helsingin seura meni ekumeenisuudessa Viipurin seuran edelle. Siihen kuului 1849 kahdeksan ortodoksista ainaisjäsentä, mm. Helsingin ortodoksinen rovasti A. Malozemov ja kenraalikuvernöörin apulainen Platon Rokassovski.²¹ Pipliaseura apuseuroineen sai siis jatkuvasti jonkin verran taloudellista tukea ortodokseilta, mutta toimi enää ainoastaan suomalaisen ja ruotsalaisen Raamatun levittämiseksi. Slaavilaisia ja venäläisiä kirjoja ei apuseuroihinkaan hankittu enää vuoden 1827 jälkeen. Ortodoksiset seurakunnat saivat

²⁰ *Berättelse* 1830, 2–3; 1841, 15–16; 1842, 13; 1844, 13, 1849, 13 jne. Viimeinen suuri lahjoitus seuran 50-vuotisjuhlavuonna, *Berättelse* 1862, 16. Ero ja seuraajan valinta *Berättelse* 1864, 7–9; 1865, 7; 1869, 10; *Halla* 1912, 65.

²¹ *Berättelse* 1849, 16–17, 39, 50–59, 76. Havaintoja eri vuosien vuosikertomuksista.

tietenkkin tarvitsemansa suomalaiset raamatut Pipliaseuran julkaisemina, mutta niiden aktiivisesta levittämisestä ortodoksien keskuuteen ei näy enää merkkejä.

Poliittisen ilmapiirin muutos oli ilmeisesti pääasiallisin syy siihen, että Aleksanteri I:n aikana alkanut ekumeeninen yhteistyö raamattujen levittämiseksi katkesi. Osansa oli kuitenkin myös raamattukäsityksen erilaisuudella. Patersonin Englannista tuoma ohjelma »Raamattu jokaiseen kotiin» oli Venäjän kirkon silloisen johdon silmissä hengeltään protestanttinen ja vaikutuksiltaan arvaamaton. Patersonin työtoveri Ebenezer Henderson pani vielä 1826 toivonsa siihen, ettei Venäjän papisto, jonka keskuudessa kreikkalaisten isien kirjoitukset olivat hyvin tunnettuja ja arvostettuja, voisi ryhtyä vastustamaan sitä, että Raamattu annettiin maallikojen luettavaksi.²² Juuri tällä hetkellä tämä toivo ainakin kirkon ylimmän johdon kohdalla petti.

SUMMARY

Kauko Pirinen, Ecumenical Activities for Circulating Bibles in Early 19th Century

The idea of Bible Societies was brought to Finland from England by John Paterson in 1812, and the Finnish Bible Society was found in Turku in March of the same year. The Russian Bible Society was initiated by the same man in the following year with Prince A. N. Golitsyn as its chairman. The purpose of these societies was to distribute Bibles for all people in their own language. There was some co-operation between these two societies. The Russian Bible Society was ecumenical having all the Christian Churches of Russia as its members, and so was the case also in Finland, although the confessions here were fewer.

The ecumenical dimension of the Finnish Bible Society became particularly apparent when so-called auxiliary societies were established, particularly in the provincial capitals of Finland in 1818. The Bible Society of Viborg got its Bibles for distribution from St. Petersburg. It did not distribute Bibles only in Finnish and Swedish but also in Slavonic and German. In 1819, the rector of the Orthodox parish

²² *E. Henderson* Biblical researches and the travels in Russia. London 1826, 132–134.

of Viborg, protopresbyter F. Loginevsky was invited to become a member of the board of this society. In the following year, the igumens of the monasteries of both Valamo and Konevitsa joined the society as its permanent members. In 1820, there were about 50 Orthodox members in the Bible Society of Viborg. Also in other local societies there were some Orthodox members.

Those Orthodox to whom the activities of the Bible Society of Viborg were directed, were mainly Orthodox of Russian descent. But the Bible Society of Russia paid very early attention also to the spiritual needs of the Finnish speaking Orthodox of Karelia. In 1815, prince Golitsyn wrote a letter concerning this matter to Metropolitan Amvrosy of Novgorod and St. Petersburg urging him to give permission to distribute Bibles in Finnish language to the Orthodox living in two parishes in the Province of Kuopio and in 13 parishes in the Province of Viborg. The metropolitan reacted favourably to this request, although he did not accept that the Bible should be translated into vernacular Russian.

After the change of the ruler, Nikolai I suspended the Russian Bible Society in 1826. The distribution of the Bibles was left to the Holy Synod. The Lutheran auxiliary societies, however, were allowed to continue. Most of these were functioning in the Baltic provinces. When the Russian Bible Society was founded again in 1831, it took place on completely protestant basis, and the ecumenical co-operation was discontinued.

This change of climate affected the work of the Finnish Bible Society, too. Its local auxiliary societies did not any more distribute Bibles except in Finnish and Swedish, and the ecumenical character of their activity declined. Some Orthodox members were, however, continuously supporting the work of these societies. The society of Helsinki had in 1849 eight Orthodox permanent members, the society of Viborg somewhat less. Thus the Finnish Bible Society continued to receive financial help also from the Orthodox, although it did not work any more actively for circulating Bibles among the Orthodox.

YLÖSNOUSEMUS EKSEGEETTISENÄ ONGELMANA*

Maassamme vallitsevan virallisen tieteiden ryhmittelyn mukaan eksegetiikka kuuluu humanistisiin tieteisiin, se on osa seemiläisen ja kreikkalaisen kirjallisuuden sekä niiden synty-ympäristön tutkimista. Sen tehtävänä on keskittyä kristilliseen kirkolle tärkeimpien kirjoitusten, Vanhan ja Uuden testamentin kaanoniin kuuluvien tekstien selvittelyyn. Koska eksegetiikan asema humanististen tieteiden joukossa selittyy kristillisten kirkkojen tarpeista, kirkoilla on oikeus odottaa, että eksegetiikka ei unohda niitä Raamatun sisällykseen kuuluvia asioita, jotka ovat kirkkojen ja koko kristillisen kirkon uskolle keskeisimpiä, vaan päinvastoin kohdistaa päähuomion juuri niihin. Sellaisia ovat erityisesti ne uskonkohdat, jotka on lausuttu julki Nikean-Konstantinopolin tunnustuksessa. Tässä esityksessä voin pohtia ainoastaan niitä ongelmia, jotka liittyvät Kristuksen ylösnousemukseen.

Tässä kohdassa uskontunnustus perustuu lähinnä 1 Kor 15:4:n sisältämään lauseeseen, jonka Paavali sanoo itse oppineensa ja sitten opettaneensa Korintin kristityille: *Khristos... egegetai te hemera te trite kata tas grafas*, »Kristus... on herätetty t. nousi kuolleista kolmantena päivänä niin kuin oli kirjoitettu». Mitä tämä lause on tarkoittanut Paavalin oppimassa ja välittämässä traditiossa? Asiaa valaisee jo sen pohtiminen, mitä Jeesuksen oppilaat olisivat voineet ajatella ja sanoa tuon lauseen asemesta. Roomalaiskatonlinen eksegeetti Rudolf Pesch aloittaakin ylösnousemususkon tutkimisen kahdesta ilmeisesti toteutumatta jääneestä mahdollisuudesta.

1. Opetuslapset olisivat voineet kirotta ristiinnaulittua Jeesusta. 5 Moos 21:23 sanoo Jumalan kiroamaksi jokaista, joka

* Esitelmä Ortodoksisen Pappien Liiton opintopäivillä Kuopiossa 27.9.1985.

on puuhun ripustettu. Alkuaan oli kyse teloitettun rikollisen ruumiin ripustamisesta paaluun, mutta aivan viime aikojen löydöt ovat osoittaneet, että tuota lausetta sovellettiin esim. Qumranissa myös elävinä ristiinnaulittuihin – jos nämä kuuluivat vastustajiin. Juutalaisten johtajat, jotka olivat vaatineet Jeesukselle tätä tuomiota, aivan varmasti pitivät ristillä riippuvaa Jeesusta Jumalan kiroamana. Saulus/Paavalikin on näin ajatellut ennen kääntymystään – ja vielä sen jälkeenkin (Gal 3:13); nyt hän vain pitää Jeesusta »meidän puolestamme» kirottuna. Opetuslapset olisivat siis voineet todeta Jerusalemin papiston olevan oikeassa. Heillä olisi tällöin ollut kaikki syy yhtyä kiroukseen, koska Jeesus oli tuottanut heille paljon vaaraa ja menetyksiä.

2. Opetuslapset olisivat voineet kirotta Jumalaa. He olisivat saattaneet pysyä uskollisina opettajalleen ja luopua siitä Jumalasta, jonka laki ja jonka papilliset edustajat olivat Jeesuksen kuoleman perimmäisiä aiheuttajia. Jeesus oli pysynyt uskollisena Jumalalleen, mutta Jumala oli hylännyt hänet. Jobin vaimo oli epätoivossaan kehottanut miestänsä kiroamaan Jumalaa ja Saatana oli ennustanut niin käyvänkin. Jo apostolien aikaan vaikutti kirkon liepeillä gnostilaisuus. Gnostilaisiin näyttää kuuluneen entisiä juutalaisia, jotka kansansa onnettomuuksien keskellä olivat reagoineet juuri näin. He ajattelivat, että Israelin Jumala olikin paha olento, kaiken pahuuden alku.

3. Opetuslapset olisivat voineet omistautua entistä innokkaammin Jeesuksen asialle. Se into ei olisi välttämättä tarvinnut tuekseen ylönousemusta, mutta sosiaalipsykologinen ns. dissonanssiteoria selittää ylönousemususkonkin vain sellaisen innon ilmentymäksi. Vastaavia ilmiöitä on havaittu apokalyptisissä lahkoissa, kun ennustukset ovat jääneet toteutumatta, esim. Jehovan todistajien vaiheissa. Kun juutalainen messias Sabbatai Zewi v. 1667 teloitukselta pelastuakseen rupesi muslimiksi, hänen seuraajansa näkivät tässä messiassielun syvällisen tehtävän; vielä tällä vuosisadalla hänen seuraajiaan asui Tessalonikassa ja kukaties yhä vielä

Turkissa. Siinä tapauksessa, että Jeesuksen kuolema olisi tullut yllätyksenä, arvaamattomana vastoinkäymisenä, tämä selitys olisi todellakin luonteva: opetuslasten luja usko ja kiintymys Jeesukseen olisi voittanut vastoinkäymisen ja löytänyt mielettömälle tapahtumalle selityksen. Sitten heidän psyykensä olisi tuottanut uskon mukaisia ilmestyksiä.

4. Opetuslapset olisivat saattaneet siinä määrin keskittyä *oman* henkilökohtaisen ylösnousemuksensa tai kuolematuutensa pohtimiseen, että heidän mielikuvituksensa olisi tuottanut »todisteen» tuonpuoleisuudesta. Jeesuksen ylösnousemus olisi tällöin ollut heille juuri sellainen todiste, jonka arvon Jeesus kiisti vertauksessaan rikkaasta miehestä ja Lasaruksesta: jos ei uskota Raamattua, ei jonkun vainajan ylösnousemuskaan riitä synnyttämään uskoa tuonpuoleiseen.

5. Jo Matteus joutuu puolustautumaan sitä syytöstä vastaan, että opetuslapset olisivat *petkuttajia*, jotka varastivat Jeesuksen ruumiin haudasta (Matt 28:1–8). Filosofin Kelsos, joka v. 178 kirjoitti kristinuskon älykkään kumoamisen, arveli silti, että kristityistä jotkut olivat petkuttajia, toiset taas herkkäuskoisia, jotka tottelivat periaatetta: »Älä kysele.» Origenes vastasi tähän, että kristityt ovat yhtä kriittisiä uskonsa koettelijoita kuin muutkin. Hänen yhä edelleen kumoamaton pääargumenttinsa petossyytettä vastaan kuului: »Opetuslasten oma keksimä valhe ei ikinä olisi innostanut heitä julistamaan Jeesuksen ylösnousemusta niin kestävästi, mitä suurimmista vaaroista huolimatta.» Ruumiin varastajista ei olisi tullut marttyyreja. Aivan varmasti opetuslapsille on tapahtunut jotakin sellaista, joka antoi masentuneille aivan uudenlaisen rohkeuden.

Uusi testamentti osoittaa ensinnäkin kiistämättömästi, että kaksi ensimmäistä mahdollisuutta jäi toteutumatta. Mitä Juudas sitten lieneekin ajatellut, Pietarin ympärille keräytyvä opetuslasten joukko ei syyttänyt Jeesusta eikä Jumalaa. Jo Origenes osoitti 5. vaihtoehdon mahdottomaksi. Tarkemmin meidän on mietittävä kolmatta ja neljättä mahdollisuutta,

sillä monet yhä vielä pitävät jompaakumpaa niistä järkevänä selityksenä opetuslasten uskolle. Niistäkin jälkimmäinen eli 4. karsiutuu kuitenkin nopeasti: Jeesuksen ylösnousemus ei UT:ssa ole vain meidän oman ylösnousemuksemme tae – vaikka se sitäkin on, esim. 1 Kor 15 – vaan painopiste on toisaalla: jo varhaisen tunnustuksen, Room 1:4:n mukaan ylösnousemuksen tärkein merkitys on siinä, että Ylösnoussut nyt on »Jumalan Poika voimassa» eli »Jumalan Poika, jolla on valta». Apostolien keskeisenä tehtävänä ei ole meidän ruumiimme ylösnousemuksen, saati sitten sielun kuolematomuuden, vaan Kristuksen herruuden julistaminen. Ylösnoussut Jeesus on paljon enemmän kuin todistaja tuonpuoleisuudesta. Niinpä jääme tutkimaan kysymystä, kävikö opetuslapsille niin kuin Sabbatai Zewin ja monen muun epäonnistuneen messiaan kannattajille: katastrofi onnistuttiin selittämään, sille löydettiin tarkoitus, ja niin messiaanista liikettä voitiin jatkaa jopa entistä pontevammin.

Ehkäpä opetuslapset siis olivatkin petoksen tai pikemminkin itsepetoksen uhreja? Kukaties Jeesuksen jalo persoonallisuus oli tehnyt heihin niin voimakkaan vaikutuksen, että heillä oli voimakas psyykinen tarve löytää ratkaisu aikaisemman uskonsa ja Jeesuksen kuoleman väliseen ristiriitaan. Vanhan testamentin kirjoitukset antoivat aineksia ja herkkien Jeesusta rakastavien naisten näyt laukaisivat vihdoinkin miehisäkin, ensimmäiseksi Pietarissa, näkyjä, jotka auttoivat heitä uhmaamaan karua todellisuutta. Maria Magdaleenan rakkauten siivittämä mielikuvitus olisi siis ylösnousemususkon perimmäinen syy. Tähän tapaan ovat ajatelleet monet tutkijat, kuten D. F. Strauss, W. Bousset, E. Renan sekä juutalainen J. Klausner.

Tähän on aluksi huomautettava, ettei Jeesuksen kuolema sittenkään ollut minkä tahansa voimakkaan ja joillekuille rakkaan ihmisen kuolema. Jeesuksen kuolema näytti ennen muuta merkitsevän sitä, että hänen opetuksensa, toimintansa ja koko hänen käyttäytymisensä Jumalan edustajana osoitautui harhaksi. Hän oli pitänyt itseään Jumalan edustajana,

mutta Jumala hylkäsi hänet. Hän oli arvostellut vallitsevaa Lain tulkintaa ja useimpien mielestä itse lakiakin; nyt hänet oli lain mukaan tuomittu kuolemaan kirottuna. Ylösnousemus ei opetuslapsille merkitse vain rakkaan ihmisen paluuta, se merkitsee enemmän: Jumala on sittenkin asettunut Jeesuksen taakse, Jeesus on »vanhurskautettu», hänet on osoitettu oikeassa olevaksi. Siksi opetuslapsilla on uusi rohkeus: Jeesuksen asia ei enää ole vain uskon varassa, vaan Jumala on itse väkevällä merkillä vahvistanut olevansa Jeesuksen takana. Jumala vanhurskauttaa sen, jonka on ensin hylännyt! Messias on ristiinnaulittu – kunnon juutalaisesta rienaava väite. Mutta jos voitiin osoittaa, että messias eli Kristus on myös herätetty, silloin hänen messiaanisuutensa on entistä varmempi. Vanha testamentti tarjoaa esimerkkejä siitä, että Jumala antaa hurskaansa joutua hätään ollakseen sitten sitä ilmeisemmin hänen pelastajanaan. 1 Kor 15:4 voitaisiin selittää tähän tapaan.

Mutta tällöin kriitikot sanovat, että kyseessä on vain opetuslasten oman asian projektio. Jeesuksen kuolema merkitsi opetuslasten hätää, heidän oman asiansa raukeamista. Heistä ei näyttänyt tulevankaan Israelin johtajia. Mutta parissa päivässä he toipuivat ja projisioivat oman sielullisen toipumisensa Jeesuksen ylösnousemukseen. Ja niin he jatkoivat uusin innoin Jeesuksen työtä eli omaa toimintaansa. Näinkö ylösnousemususkon synty kuvataan evankeliumeissa? Ei ensinkään.

Nyt viimeksi luonnehdittu käsitys edellyttää nimittäin, että opetuslasten käsitys Jeesuksen messiaanisesta tehtävästä olisi pääsiäisen jälkeen oleellisesti sama kuin ennenkin; vain heidän uskonsa voima oli kasvanut. Se merkitsee, että kuolema ei oikeastaan kuulunut Jeesuksen tehtävään, vaan merkitsi kriisiä tämän tehtävän suorittamisessa. Selitys – »meidän syntiemme tähden, niin kuin oli kirjoitettu» – olisi siinä tapauksessa pelkästään jälkikäteen keksitty keino selittää se kriisi, joka syntyi Jeesuksen elämäntyön päättyessä kuolemaan. Oleellista olisi, että Jeesuksen asiaa viedään eteen-

päin; kuolema on vain onnistuttava jotenkin selittämään, niin että se ei haittaa tätä toimintaa. Varmaan on aina ollut ihmisiä, jotka ovat ajatelleet Jeesuksen päätehtäväksi opettamista ja kurjien auttamista tai hallitsemista ja johtajuutta. Evanke-
liumien mukaan myös opetuslapset olivat ymmärtäneet asian juuri näin, mutta ei Jeesus. Pääsiäinen merkitsi sitä, että opetuslapset muuttivat mielensä: he alkoivat vihdoinkin nähdä Jeesuksen tehtävän siten kuin Jeesus oli sen jo aikaisemmin ymmärtänyt. Mitä me tiedämme siitä? Millä tavoin Jeesus oli etukäteen suhtautunut kuolemaansa?

Aivan ilmeisesti Jeesus ainakin kulki vakain askelin kohti väkivaltaista kuolemaa. Hän piti sitä johdonmukaisena seurauksena siitä, mitä puhui ja teki. Kettumaiselle Herodeselle, joka olisi mielellään ottanut Jeesuksen hengiltä, lähetettiin viesti: »... ei sovi, että profeetta saa surmansa muu-
alla kuin Jerusalemissa» (Luuk 13:33). Pahat viinitarhurit tappoivat Jeesuksen vertauksessa ensin palvelijoita (profeettoja) ja viimeiseksi ainoan pojan, Jeesuksen. Tällaisten sanojen pohjalta opetuslasten ei olisi Jeesuksen kuollessa tarvinnut ensinkään pettyä eikä siis myöskään turvautua näkyihin. He olisivat voineet joko jatkaa Israelin luo lähetettyjen profeettojen sarjaa tietäen torjuttuinakin olevansa hyvässä seurassa; vrt. Mt 5:12. Tai sitten he olisivat voineet jäädä odottamaan viinitarhan omistajan kosta niille, jotka olivat surmanneet hänen rakkaimpansa; vrt. Mk 12:9. Kumpaakaan he eivät tehneet.

Vastustajille lausutuissa sanoissa Jeesus siis tulkitse lähestyvän kuolemansa merkityksen marttyyriprofeetoista puhuvien traditiojen valossa. Mutta opetuslastensa piirissä Jeesus on selittänyt kuolemansa merkityksen syvällisemmin. Lauseke »meidän edestämme» on peräisin Jeesuksen viimeisellä illallisella lausumista sanoista »monien edestä» tai »teidän edestänne». Mk 10:45:n mukaan Ihmisen Poika tuli antamaan henkensä lunnaiksi »monen edestä». Kummassakin tapauksessa lähtökohtana on Jes 53:10s. Samaan lukuun pohjautuu mm. verbin *paradidonai* käyttö kärsimysilmoituk-

sissa ja evankelistojen kertomus siitä, että Jeesus rukoili ristiinnaulitsijoiden puolesta.

Jos siis jo Jeesus on ymmärtänyt lähestyvän kuolemansa ei vain yleensä profeettojen kohtalon vaan erityisesti Jes 53:n valossa, silloin opetuslapset eivät tarvinneet rohkaisua Jeesuksen siihenastisen työn jatkamiseen vaan kokonaan uutta Jeesuksen tehtävän tajuamista. Profeettojen kohtalo auttoi ymmärtämään, että kuolema Jumalan lyömänä ja ihmisten halveksimana kuului Jeesuksen tehtävään. On esitetty oletamus, että eräissä piireissä olisi odotettu profeetan ylösnousemustakin hänen sanomansa vahvistukseksi. Mutta sellainenkin selitys jättää kirkon synnyn selittämättä. Opetuslasten eivät jatkaneet Jeesuksen profeettallisen julistuksen toistamista, vaan he julistivat jotakin uutta.

Jes 53 puhuu joka tapauksessa siitä, että Herran palvelija kohotetaan hyvin korkealle sijaiskärsimyksensä ja kansan hyväksi tapahtuneen kuolemansa jälkeen. Osittain LXX:n, osittain molempien Qumranin Jes-kääreiden perusteella jae 11a käännetään nykyään: »Ahdistuksensa jälkeen hän näkee valon» – eli pelastuu tuonelan pimeydestä ja vanhurskauttaa monet.

Ilmeisesti 1 Kor 15:3s ja Nikean-Konstantinopolin uskontunnustuksen sanat Kristuksen kuoleman merkityksestä ja hänen ylösnousemuksestaan ovat peräisin sellaisesta opetuslasten mielenmuutoksesta, että he vihdoin Jeesuksen kuoleman jälkeen alkoivat ymmärtää Jeesuksen tien niin kuin hän itse sen ymmärsi jo ennen kuolemaansa. Jeesus ei kärsinyt vain väärinymmärrettynä profeettana, vaan hänen oli kärsittävä kansan syntien rangaistus, sitten hän nousi uuteen elämään ja saisi entistä korkeamman aseman. Opetuslasten uutena tehtävänä ei siis ollut Jeesuksen maanpäällisen työn entistä innokkaampi jatkaminen, vaan Jes 53:1:n tar koittaman kokonaan uuden, uskomattoman sanoman julistaminen »monien vanhurskauttamiseksi». Tyhjä hauta ja varsinkin opetuslasten kokemat ilmestykset olivat merkkejä, jotka joko aiheuttivat tai vahvistivat tämän uuden raama-

tuntulkinnan – eli opetuslasten kääntymyksen siihen raamatuntulkintaan, jota Jeesus jo eläessään oli heille opettanut, mutta jota Jeesus ei ollut julistanut kansalle.

Katson, että olemme tähän mennessä torjuneet sen käsityksen, että opetuslapset hetken kestävän luhistumisen jälkeen olisivat entistä innokkaammin jatkaneet Jeesuksen profeetallisen toiminnan eteenpäin viemistä ja että ylösnousemuskertomukset vain kuvaisivat tätä heidän uutta intoaan tai selittäisivät sen.

Sabbatai Zewin oppilaat ensin petyttyään löysivät itse selityksen messiaansa yllättävälle kääntymykselle islamiin. Hekin kääntyivät, ja jäivät odottamaan seuraavaa käännettä jolloin messias saisi vallan. Jeesuksen oppilaiden ei tarvinnut itse keksiä selitystä Jeesuksen kuolemalle: he muistivat, miten Jeesus etukäteen oli puhunut kuolemastaan VT:n tiettyjen kohtien valossa, ja alkoivat ottaa Jeesuksen sanat todesta. He eivät myöskään jääneet pelkästään odottamaan Messiaan valtakunnan tulemistä; he oppivat uskomaan Jes 53:n mukaisesti, että Jeesus oli Messias ja suoritti Messiaan tehtävää jo kuollessaan. Siksi he myös tunnustivat: »Kristus on herätetty, niin kuin oli kirjoitettu». Ei myöskään käynyt yksinomaan niin kuin jotkut eksegeetit ovat sanoneet: »Julistajasta tuli julistuksen kohde.» Jeesus oli itse jo puhunut *opetuslapsille* tehtävästään, johon kuolema kansan puolesta kuului. Utta oli, että opetuslapset puhuivat julkisesti sitä, mitä Jeesus oli sanonut vain heille. Esim. Sabbatai Zewin liikkeen vaiheista ei mitään tähän verrattavaa löydy.

Ehkäpä ylösnousemuksen historiallisuutta voisi jo nyt pitää todennäköisenä, jos kyseessä olisi ylipäätään mahdollinen asia. Mutta kun itse asia on tavallisen käsityksemme mukaan mahdoton, yritämme edelleen selittää 1 Kor 15:4ää siten, että luonnonlakeja ei rikottaisi. Edellisen jälkeen voisi ajatella, että usko kirjoitusten ennustuksiin (*kata tas grafas*) onkin todellinen syy ja koetut ilmestykset vain sen seuraus. Ehkäpä Jeesuksen kuoleman synnyttämä ahdistus pakotti opetuslapset tutkimaan uudelleen niitä kirjoituksia, joihin

Jeesus oli viitannut, ja muitakin; näin sitten syntyi ylösnousemuksen odotus joka puolestaan tuotti näyt. – Evankeliumit eivät kuitenkaan anna asiasta ensinkään sellaista kuvaa. Eivät opetuslapset menneet haudalle katsomaan, millä tavoin Jesajan tai vaikka Ps 22:n sanat kärsijän pelastuksesta kukaties olivat toteutuneet, vaan kaikkien meille säilyneiden kertomusten mukaan ylösnousseen ilmestykset tulivat heille kaikille täytenä yllätyksenä, niiden selittäminen VT:n avulla seurasi vasta tämän jälkeen.

Tietysti on tutkijoita, jotka kiistävät erityisesti tyhjästä haudasta puhuvien kertomusten arvon ja pitävät muitakin ilmestyskertomuksia vahvasti muuntuneina. Onkin myönnettävä, että eksegeettien ei koskaan ole onnistunut luoda uskottavaa yhtenäistä kertomusta niistä jollei nyt jyrkästi risti-riitaisista niin ainakin kovin heikosti yhteen sopivista kertomuksista, joita evankeliumien loppuluvut sisältävät. Mutta juuri opetuslasten hämmennys on kertomuksia analysoitaessa siinä määrin keskeinen ilmestyskertomusten piirre, että sitä on mahdoton selittää pois. Lause »niin kuin oli kirjoitettu» pohjautuu tosin jo Jeesus Nasaretilaisen puheisiin, mutta siitä tuli osa opetuslasten tunnustusta vasta sen jälkeen, kun he olivat nähneet Jeesuksen korotettuna Herrana. Ei VT:n tutkiminen synnyttänyt tyhjän haudan havaintoa ja ilmestyksiä, vaan tyhjä hauta ja ilmestykset panivat tutkimaan Vanhaa testamenttia.

Yllä on lyhyesti pohdittu Kristuksen ylösnousemukseen kuuluvaa keskeisintä ongelmaa: miten usko Jeesuksen ylösnousemukseen oikein syntyi. Väitteiden ja vastaväitteiden arvioiminen on vaivalloista, ja mieli ehkä tekisi yhtyä Kelsoksen tapaamien kristittyjen sanaan: älä kysele, usko ainoastaan. Kriittisten kysymysten tekeminen ja kuunteleminen ei aina lopultakaan johda uskon kasvamiseen, vaan me saatamme jäädä epävarmemmiksi kuin ennen. Meidän on kuitenkin pakko jäädä Origeneen kannalle. Kirkko on sittemmin hylännyt joukon Origeneen spekulatioita, mutta se ei ole hylännyt eikä sillä ole varaa hylätä Origeneen vastausta Kel-

sokselle: emme me ole epäkriittisiä, emme me ole herkkäuskoisia, kyllä mekin vastaamme muiden tekemiin kysymyksiin ja otamme itse löytämämme ongelmat vakavasti. Meidän on oltava valmiit kaikille – myös epäuskoisille raamatuntutkijoille – tekemään selkoa toivomme perustuksesta. Sitä juuri eksegetiikka kirkon palvelijana pyrkii olemaan: keskustelua Raamatun tekstien merkityksestä ja niiden tarkoittamasta asiasta kaikkien ihmisten kanssa, myös ei-kristittyjen, Kelsoksen kaltaisten filosofienkin. Eksegetiikka ei voi olla sellaista hengen ja voiman osoittamista kuin saarna. Se voi kuitenkin palvella saarnaa torjumalla väärinkäsityksiä ja syventämällä yhden ja toisen raamatunkohdan ymmärtämistä. Kelsoksen käsitys ylösnousemususkon synnystä tietoisena petoksena ei jäänyt viimeiseksi epäuskon väitteeksi. Niinpä eivät myöskään vanhan kirkon opettajien vastaukset riitä kaikkiin niihin ongelmiin, joiden kanssa nykyinen seurakunnan opettaja joutuu painiskelemaan, jos hän kuuntelee ihmisiä. Kuten Kelsoksen ja Origeneen aikoihin keskustelu on nytkin mahdollista yli rajojen. Tarvitsemme vain totuudelle kuuliaisista keskustelijoista.

Ei ole odotettavissa, että keskustelu Jeesuksen ylösnousemuksen tosiasiallisuudesta ja merkityksestä päättyisi. Tuskin myöskään eksegeettiset metodit milloinkaan kehittyvät niin luotettaviksi, että kaikki tutkijat niiden avulla päätyisivät samaan tulokseen. Tiettyä kehitystä on tosin tapahtunut. Harva enää yrittääkään saada evankeliumien loppulukujen kaikkia kertomuksia yhtenäiseksi tapahtumasarjaksi. Luotettavimpana ja verrattomasti vanhimpana lähteenä pidetään Paavalin välittämää traditiota, 1 Kor 15, erityisesti sen alkuosaa, joka päättyy ilmestymiseen niille kahdelletoista. Monesta muustakin asiasta voidaan havaita kasvavaa yhteisymmärrystä. Aina jää kuitenkin tutkijoille varaa toisistaan poikkeaviin perusteluihin yksityiskohdissa, mutta ennen kaikkea: UT:n todistus Jeesuksen ylösnousemuksesta kuvaa tapahtumia, joilla on merkin luonne. UT ei todista Jeesuksen ylösnousemusta, niin että kaikki uskoisivat. UT ei toisaalta

vaadi uskoa ylönousseeseen *sokeana* uskona julistettuun sanaan tai kirkon arvovaltaan. UT:n tutkiminen opettaa meitä yhä tarkemmin havaitsemaan historiallisia tapahtumia, jotka voivat herättää uskoa tai epäuskoa. Nähtävästi kristinuskon luonteeseen kuuluu, että usko on sanoman kuulijan ja merkin havaitsijan sisimmässä tapahtuva ratkaisu. Raamatun mukaan sen ratkaisun voi aikaansaada yksinomaan Pyhän Hengen luova voima.

SUMMARY

Jukka Thurén, Resurrection of Christ as an Exegetical Problem

The statement of the Nicaeno-Constantinopolitan Creed concerning the faith in Resurrection is primarily based on 1 Corinthians 15:4 where St Paul says that he has learned and then further transmitted to the Corinthians »that Christ was raised on the third day in accordance with the Scriptures». What did this phrase mean in the tradition which St Paul had learned and transmitted?

It may be elucidating to ponder upon what the disciples could possibly have said instead of this sentence. Five possible answers are usually given: 1) Following the Law of Moses, they could have cursed Jesus, »for a hanged man is accursed» (Deut. 21:23). 2) They could have cursed God who had abandoned Jesus but they had remained loyal to their Master. This was the solution of the Gnostics who considered the Creator God to be evil. 3) Having seen the failure of their Master, the disciples could have dedicated themselves to the cause of Jesus even more eagerly. This enthusiasm, then, would have given birth in them to the belief in the Resurrection of Jesus. 4) The disciples could have concentrated to ponder upon their personal immortality, and these thoughts could have produced in their imagination the »proof» of the Resurrection of Christ. 5) Finally, there is a possibility that the disciples had been swindlers and stolen the body of Jesus and started to proclaim his Resurrection. This accusation is presented already in the Gospel of St Matthew.

None of these attempts to explain how the faith into the Resurrection of Christ came into being, is satisfactory. The Gospel itself lets us know that the two first possibilities were not realized. For the third alternative, we have a parallel example in the case of Sabbatai Zewi, a Jewish messianic figure, who became moslem in 1667 in order to avoid execution. His disciples, however, convinced of the genuineness of the messianic vocation of their master, saw in this a messianic secret and remained waiting in which way he is going to assume his messiahship. But it seems that the disciples of Jesus needed not invent any explanation or expect any new revelation to explain the crucifixion and death of their Master because Jesus had already beforehand told them how everything would happen. For the fourth

alternative, the personal immortality does not seem to be much of an issue for the disciples; the main emphasis is on the fact that Jesus is really the Son of God to whom all power in heaven and earth now had been given. His messiahship was no more a matter of expectation for them. As far as the fifth alternative is concerned, already Origen, defending Christians against Kelsos, stated that a self-invented lie never could have inspired the disciples to proclaim Resurrection with such an enthusiasm as they did.

It is obvious from the Gospels that Jesus himself fully understood what was to be final end of his earthly mission; like so many prophets before him he was prepared to die in Jerusalem. But it is equally obvious that he understood his mission in the light of Isaiah 53 – the »unbelievable» message of the Suffering Servant of God. It was in this light that Jesus must have taught his disciples about his messiahship. This teaching was, however, restricted to the circle of the Twelve, it was not given to the big crowds to whom Jesus spoke in images and parables.

However, it was only after the Resurrection of Christ that the disciples fully understood the »unbelievable» preaching of Isaiah and Jesus himself. The experience of the empty tomb and the appearances of Jesus to them reminded them of the Lord's teachings. Thus, it was not the fiction of the disciples that they started to preach but the very teaching of Jesus himself. Now they understood, that everything really had happened »according to the Scriptures», as Jesus had taught them.

PATRIARKKA FOTIOS – BYSANTTILAINEN HUMANIISTI

Bysantin historian huomattavimpia ja mielenkiintoisempia aikakausia on 800-luku. Se oli voimakkaan humanistisen hengen aikaa. Konstantinoksen ja Metodioksen ansiosta idän kristillisyyden ja bysanttilainen kulttuuri levisi slaavilaisten kansojen keskuuteen. Arabit ja lännen kristikunta tulivat niinkään bysanttilaisen kulttuurin vaikutuspiiriin.

Kalifi Mamoun (813–833) kutsui Leo Filosofin Bagdadiin kertomaan ajattelustaan.¹ Lännessä Dionysios Areopagitan, Maksimos Tunnustajan ja Johannes Damaskolaisen teoksia käännettiin latinaksi. Nämä käännökset tekivät kreikkalaisen mystiikan ja kristillisen kilvoitusperinteen tunnetuksi länessä.

Edelliset esimerkit osoittavat, että Bysantissa oli 800-luvulla voimakas henkinen ja hengellinen renessanssi, josta myös muut kansat saivat vaikutteita. Mutta on syytä muistaa, ettei tämä renessanssi ollut hetken ilmiö, vaan sen taustat löytyvät jo 600–700-luvulta.

Nämä vuosisadat eivät suinkaan olleet »pimeitä», kuten niitä on usein kutsuttu. 600-luvulla vaikuttivat sellaiset merkittävät persoonallisuudet kuten Maksimos Tunnustaja, patriarkka Sergios ja Anastasios Siinailainen. Seuraavalla vuosisadalla patriarkka Germanos, Johannes Damaskolainen, patriarkka Nikeforos ja Teodoros Studites taistelivat ikonien kunnioittamisen puolesta.

Ikonoklastisen riidan väistyttyä bysanttilainen maailma kehitti uuden synteetin kahden merkittävän kulttuuritradition, ortodoksisen kristillisyyden ja kreikkalaisen kulttuurin välille.

¹ Teofanes Continuatus, *Chronographia*, Bonn, 1838; 4. 189; kts. myös D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth*, 102–103.

Tässä yhteensovittamisessa ilmenee 800-luvun bysanttilaisen renessanssin ja humanismin henki.²

Konstantinopolin patriarkka, pyhä Fotios (n. 820–n. 897) oli Bysantin 800-luvun hengellisen ja henkisen renessanssin merkittävin edustaja. Hän toimi kahdesti Konstantinopolin patriarkkana, vuosina 858–867 ja 877–886. Fotios oli lähtöisin varakkaasta konstantinopolilaisperheestä. Hänen isänsä oli keisarillisen henkivartioston upseeri. Hänen vanhemmiltaan oli läheiset yhteydet keisarillisiin piireihin ja hänen isänsä Sergios oli patriarkka Tarasioksen (784–806) lähisukulainen.

Fotios viittaa kirjoituksissaan vanhempiensa kärsimyksiin ortodoksisen uskon takia ikonoklastien suorittamien väkivaltaisuuksien aikana 800-luvun alussa.

Patriarkka Fotioksen syntymä- ja kuolinaika ei ole tarkasti tiedossa. Hänestä kirjoitetut elämäkerrat ajoittavat syntymän 800-luvun esimmäiselle neljännekselle. Näihin lähteisiin perustuu myös Hans-Georg Beck, kun hän arvioi Fotioksen syntymäajaksi vuoden 820.³

Patriarkka Fotioksen arvellaan kuolleen helmikuun 6. päivänä vuonna 897 eräässä armenialaisluostarissa.

Hänen maalliset jäännöksensä siirrettiin varsin pian kuoleman jälkeen Eremiaan luostariin Konstantinopoliin. Tämä luostari oli aikoinaan perustettu patriarkka Fotioksen aloitteesta.

Fotios omistautui jo nuorena tieteelliseen työhön. Hänen laaja kirjallinen tuotantonsa osoittaa, että nuori opiskelija oli seikkaperäisesti perehtynyt grammatiikkaan, filosofiaan, runouteen, retoriikkaan jopa lääketieteeseen. Hänen opettaja-

² F. Dvornik, *The Photian Schism: History and Legend*, Cambridge, 1948, 2; P. Lemerle, *Le Premier Humanisme Byzantin*, Pariisi, 1971, 178.

³ H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reiche*, München, 1959, 520. Vrt. J. Hergenröther, *Photius Patriarch von Konstantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*, Regensburg, 1867–1869, I, 315–316 ja C. Mango, *Byzantium The Empire of New Rome*, London, 1980, 140.

naan toimi mm. Leo Filosofi, josta vuonna 839 tuli Tessalonian arkkipiispa. Fotios itse opetti Konstantinopolin keisarikunnassa yliopistossa aina vuoteen 850, jolloin hänet nimitettiin keisarin läheiseksi virkamieheksi.

»Aristoteleen oppilas» ja Bysantin kansakunnan suuri opettaja

Patriarkka Fotios vietti huomattavimman osan elämästään henkisessä työssä. Hän rakasti tietoa. Fotios oli humanisti ja Antiikin kreikkalaisen kulttuurin ihailija ja syvälinen tuntija, jota Krumbacher syystä kutsuu »kansakuntansa suureksi opettajaksi».⁴

Hän ei ollut ainoastaan teologi ja ortodoksian puolustaja, vaan myös samanaikaisesti monipuolinen tiedemies.

Fotioksen laaja kirjallinen tuotanto koostuu filosofisista, historiallisista, matemaattisista, tähtitieteellisistä, maantieteellisistä, lääketieteellisistä, musiikkitieteellisistä, runousopillisista jopa kanonisen lain tutkielmista. Kuitenkin hänen Antiikin tietämyksensä ja ihailunsa ei hämärtänyt hänen ortodoksista uskonnäkemystään. Hän oli ennen kaikkea kristitty.

Patriarkka Fotioksen aikoihin bysanttilaisessa tieteellisessä opetuksessa olivat Aristoteleen logiikka ja metodiikka ainoat hyväksytyt lähestymistavat filosofisiin kysymyksiin. Fotios opetti ennen virkamiehen uraansa Magnauran keisarikunnassa yliopistossa nimenomaan filosofiaa ja dialektiikkaa.

Bysanttilaiset kirjailijat keskittyivät 800-luvulla selkeästi kreikkalaisiin tiedettä ja filosofiaa käsitteleviin teoksiin ja niiden asemaan kasvatustyössä. Tällä asennoitumisella oli juurensa jo varhaisessa kristillisyydessä. Aivan alusta lähtien oli kristillisyydellä ja kreikkalaisella kulttuurilla vastavuoroi-

⁴ Geschichte der byzantinischen Litteratur (527–1453), New York, 1959, 1, 26.

suus elämää ja ajattelua koskevissa kysymyksissä.⁵ Tämä oli luonnollista, koska kristillisyys aloitti toimintansa hellenisoituneessa ympäristössä. Mikä oli sitten Fotioksen asema tässä kasvatus- ja valistustyössä? Vaikka Fotios tunnustautuikin aristoteleliseksi, niin toisaalta ei myöskään Platonin ajattelu ollut hänelle vieras. Hän kirjoitti Aristoteleen kategorioista ja hylkäsi Platonin »Tasavallassa» esittämät ideat kuvista, jotka loivat pohjaa ikonoklasmille.

Yleisittäin voimme todeta, että Fotioksen tapa lähestyä elämää ja sen erilaisia ongelmia ja kysymyksiä on syvästi historiallinen. Hän rakentaa teoksensa kolmen perustekijän, Raamatun, Kirkon isien ja kirkolliskokousten sekä logiikan perustalle. Historialliset viittaukset ja järjen looginen käyttö palvelevat Fotioksella teologisia päämääriä.

Fotioksen tieteellinen maine perustuu ennen kaikkea hänen kreikkalaisen kirjallisuuden antologiaan »Bibliothèque», joka on kriittinen ja tarkka 279:n teoksen kokoelma eri kirjoittajilta Antiikin ajoista Fotioksen aikoihin saakka.⁶ Kirjan syntyvaiheista on esitetty erilaisia arveluita. Arviot vaihtelevat vuosien 855 ja 886 välillä.⁷ Teos antaa meille selkeän kuvan bysanttilaisen kulttuurin korkeasta tasosta. »Bibliothèque» ei ole vain kirjallisuushistoria, vaan se on käytännön elämään ohjaava teossarja, joka ammentaa kulttuurinäkemysensä kristillisestä traditiosta ja klassisen Kreikan sivistyksestä.

Fotios ei tee eroa kulttuurin ja uskonnon välillä. Hän pyrkii luomaan synteessin kahden vanhan tradition, Kreikan klassisen kulttuuriperinnön ja kristillisyyden kesken. Hänen an-

⁵ Louis Brehier, L'enseignement religieux á Byzance, Revue d'histoire et de Philosophie Religieuse, 21, 1941, 34–69. Kts. myös J. Pelikan The Spirit of Eastern Christendom (600–1700), Chicago, 1977, 242–251.

⁶ Fotioksen Bibliothekan bibliografia, Hergenröther, op.cit., osa III ja J. H. Freese, The Library of Photius, Lontoo, 1920, osa I.

⁷ F. Dvornik, The Embassies of Constantine-Cyril and Photius to the Arabs. To Honor Roman Jakobson. Essays on the Occasion of His Seventieth Birthday, I, 1967, 572.

siostaan me tiedämme monista kreikkalaisista ja roomalaisista kirjailijoista, joiden teokset ovat tuhoutuneet. Hänen ansiotaan on myös se, että me tiedämme 800-luvun Bysantin keisarikunnan keskeisimmistä kirjallisista suuntauksista.

Uskonto ja kulttuuri elämän ykseyden lujittajana

Fotios edusti kirjallisuuskäsitelmää, joka puolusti Antiikin Kreikan klassikkoja. Hän keräsi niitä ja toisaalta samalla elvytti niiden lukemista.⁸ Fotios tähdensi jatkuvasti oppilailleen, miten bysanttilainen kulttuuri tukeutui kahteen traditioon: Antiikin perintöön ja kristilliseen traditioon, joista jälkimmäinen oli hänen mukaansa hallitseva vaikuttaja.

Fotiokselle teologia ja historia olivat enemmän kuin vain akateemisen mielenkiinnon kohteita: uskonto ja kulttuuri loivat yhdessä kristillisen elämän ykseyden. Tällainen ajattelu ei ollut luonteenomaista ainoastaan Fotiokselle, vaan yleensä myös bysanttilaiselle ajattelulle.

»Bibliotheke» on bysanttilaisessa kirjallisuudessa ainutlaatuinen antologia. Siinä on lukuisia kirkkoisien ja opettajien teoksia. Historiallisesti uusimpia ovat patriarkka Nikeforoksen (810–815) historiateos, joka käsittää vuodet 602–769 ja Sergios Tunnustajan⁹ kronikka keisari Mikael II:n hallituskaudesta (820–829). Viimeksi mainitusta on tosin säilynyt vain patriarkka Fotioksen kirjallinen arviointi.

Kirkon ensimmäisten vuosisatojen opettajista Fotios arvostelee kirpeästi Origenesta (185–254/255), Aleksandrian Kirkon opettajaa. Patriarkan mielestä Origenes häpäisee Pyhän Kolminaisuuden opettaessaan, että Poika luotiin Isän kautta ja Pyhä Henki Pojan kautta, kun taas Isä hallitsee

⁸ F. Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, Leipzig, 1926, 18–21.

⁹ C. Mango arvelee, että Sergios oli patriarkka Fotioksen isä; *The Liquidation of Iconoclasm and Patriarch Photios, Iconoclasm 1*, 1975, 136–137.

koko luomakuntaa, Poika järjellisiä olentoja ja Pyhä Henki niitä, jotka pelastuvat. Fotios löysi Origeneen kirjoituksista paljon muitakin väärinkäsityksiä ja järjettömyyksiä.¹⁰

Fotios oli suuri kappadokialaisien ihailija. Hän kutsuu pyhän Basileios Suuren (n. 329–379) Kanonisia kirjeitä »kirjeitten tyylin esikuviksi».¹¹ Edellisen lisäksi »Bibliothekessa» on Basileioksen teoksista mm. Hexaameron, moraalisia tutkielmia, kirjeitä ja asketismin säännöt.

Fotios arvosti suuresti pyhän Johannes Krysostomoksen (344–407) selkeää ja jokapäiväiseen todellisuuteen sidottua opetusta. Johannes Krysostomoksen teosten ja henkilökuvan vaikutus näkyy erityisesti siinä, että Fotios arvosteli voimakkaasti aleksandrialaista allegorista Raamatun-tulkintaa.

Patriarkka Fotios luonnehtii pyhän Atanasios Suuren (295–373) kirjeitä »tarkoiksi, älykkäiksi ja hyvällä maulla kirjoitetuksi».¹² Samoin hän ylistää pyhän Maksimos Tunustajan (n. 580–662/663) kirjettä kuvernööri Georgiokselle »kirjallisesti ja moraalisesti hyvin laadituksi».¹³ Kirkkohistorioitsijoista Fotios näyttää arvostaneen eniten Teodoros Kyyroslaista.

Käytännöllisen kristillisyyden opettaja ja puolustaja

Patriarkka Fotioksen teologis-historiallisiin teoksiin kuuluvat »Bibliotheken» ohella Manikelaisten historia ja latinalaista kirkkoa vastaan tarkoitettu poleeminen Pyhän Hengen Mystagogiasta.¹⁴ Mutta aikakaudelle ominaisesta lännen vastaisuudesta huolimatta patriarkka Fotios oli käytännön etiikan ja uskon opettaja. Hän kirjoittaa igumeni Teoktistok-

¹⁰ Codex 8 (numeroitu codex viittaa Bibliotheken osan numeroon).

¹¹ Codex 143.

¹² Codex 32.

¹³ Codex 192.

¹⁴ D. S. White, *Patriarch Photius of Constantinople*, Brookline, 1981, 33.

selle (noin vuonna 860): »Ihaile hyveitä, mutta älä kuitenkaan ylistä oppilaitasi heidän läsnäollessaan. Sillä ensiksi on kutsu ja vetoamus hyviin tekoihin, kun taas toisena saattaa olla imartelu, joka antaa väärän itsearvostuksen ajatuksen niille, joita on ylistetty. Tällaisen imartelun myötä Jumalan tahdon mukainen suloinen uurastus vähenee ja lihan nautinnot elpyvät uudestaan». ¹⁵

Fotios kirjoittaa munkkeudesta luopuneelle Metrofaneelle: »Ei kukaan ihminen, ei edes täydellisin, ole vapaa saastumiselta. Eikä kukaan ihminen, ei edes kaikkein halveksittavin, ole mahdoton osallistumaan hyveestä». ¹⁶

Kuten edelliset lainaukset osoittavat, patriarkka Fotios oli ennen muuta opettaja ja kasvattaja. Kirjeissään hän opastaa, nuhtelee ja yrittää ylläpitää ystäväissään uskoa kristillisen elämänskäsityksen jatkuvuuteen maailmassa. »Se, että meidän tulee rakastaa ja palvella ehdottomasti Jumalaa ja rakastaa ja hoivata lähimmäisiämme – tämä todellisuus on juurrutettuna ihmisissä. Mutta meidän tahtomme ei aina ole samaa mieltä tietomme kanssa ja sen vuoksi tämä ymmärrys sisältyy ilmoitukseen ja kirjoitettuun lakiin. Niiden todellisesta luonteesta ei ole vaikea havaita, että ehdoton Jumalan rakastaminen ja täydellinen lähimmäisenrakkaus käsittää kaikki käskyt». ¹⁷

Bysanttilaisen teologisen ajattelun mukaisesti patriarkka Fotios näkee maailman ja sen historian toiminnan ja hyvien tekojen kautta. Historian myönteisten esimerkkien tarkoituksena on hänen mielestään tukea kristillisen persoonallisuuden kehittymistä ja kasvamista.

Fotios oli uskollinen Kirkon isien traditiolle. Hän viittaa usein pyhien isien ja Kirkon opettajien jättämään esikuvaan.

Hän suhteuttaa historiannäkemyksessään kristillisen toi-

¹⁵ Ibid., 177–178.

¹⁶ Ibid., 179.

¹⁷ The Patriarch and Prince, The Letter of Patriarch of Constantinople to Khan Boris of Bulgaria by Despina Stratoudaki and Joseph R. Berrigen, Jr., Holy Cross Press, Brookline, 1982, 56–57.

minnan ja uskon keskenään. Fotios ihaili suuresti pyhän Johannes Krysostomoksen elämän ja toiminnan keskeistä näkyä: pyrkimystä ohjata ja johtaa hengelliset lapset pelastukseen. Näitä kahta Konstantinopolin piispaa yhdisti syvä pastoraalisuus, jossa usko muuttui eläväksi ja palvelevaksi rakkaudeksi.

Ekumeenisten synodioiden merkityksen korostaja

Fotioksella oli laaja historian ja kulttuurin tuntemus. Tätä käsitystä tukevat runsaat ja asiapitoiset viittaukset kirkollisiin tapahtumiin, kirjailijoihin ja kulttuuri-ilmiöihin. Mutta menneisyys ei ollut Fotiokselle vain pyrkimys kirkastaa tai selittää nykyisyyttä, se antoi esikuvan tulevasta hyvinvoinnista. Patriarkka Fotios loi kirjallisessa ja taiteellisessa luomistyössään pohjaa bysanttilaiselle renessanssille. Hänen mukaansa ekumeenisten kirkolliskokousten mittava työ uudisti ja eheytti Kirkon elämää ja loi perustan tulevaisuuden opilliselle, kulttuurilliselle ja taiteelliselle sopusoinnulle.

Tätä sopusointua ennakoi jo 800-luvulla ortodoksien saavuttama voitto ikonoklasmista, harhaopista, jossa ei ollut sijaa todelliselle historiallisuudelle. Ikonoklastit tulkitsivat kaikki pelastushistorian tapahtumat jonakin yliajallisena ja historian ulkopuolisena tapahtumana.

Bysantissa ikonoklasmia seurasi 800-luvulla voimakas taitteen ja kirjallisuuden elpyminen. Se kuvasti selkeästi myös Kirkon historiallisen ajattelun ja toiminnan elpymistä.¹⁸

Bysanttilaisen kirjallisuuseliitin muodostaneet munkit menettivät asemiaan erityisesti virkamiesluokalle, josta myös patriarkka Fotios oli lähtöisin.

¹⁸ Kts. G.B. Ladner, *The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy*, *Dumbarton Oaks Papers*, 7, Cambridge, Mass, 1953, 1–37; *The Homilies of Photius*, tr. C. Mango, Cambridge, Mass, 1958, 302 ss. ja G. Florovsky, *Christianity and Culture*, Belmont, Mass, 1974, 101–119.

Kiinnostava kirjeenvaihto khaani Boriksen kanssa

Patriarkka Fotios käsitteli kirjoituksissaan runsaasti myös yhteiskunnalliseen elämään, valtaan ja toimintaan liittyviä aiheita. Erittäin kiintoisa on hänen kirjeensä bulgaarien khaanille Borikselle. Bysantin armeija kukisti bulgaarit kesällä 864 ja sen jälkeen khaani Boris hyväksyi kristinuskon ja hänet kastettiin Bysantin keisarin Mikael III:n mukaan Mikaeliksi. Patriarkka Fotios oli yllätynyt Boriksen toimenpiteestä. Idän patriarkoille omistamassaan kiertokirjeessä hän pitää Boriksen kääntymystä odottamattomana tapahtumana.¹⁹

Boris pakotti kasteensa jälkeen myös aristokratian ottamaan vastaan kristillisen uskon. Bulgarianlaiset pajarit nousivat kapinaan, mutta Boris kukisti kapinan verisesti.²⁰

Bysantin kirkko lähetti samoihin aikoihin kreikkalaista papistoa Bulgariaan kastamaan ja opettamaan kansaa ja luomaan sinne ortodoksista Kirkkoa. Patriarkka Fotios, ilmeisesti Boriksen pyynnöstä, lähetti kirjeen »hengelliselle lapselleen Mikaelille».

Laajuudestaan huolimatta kirje on bysanttilaisen kirjallisuuden tärkeimpiä lähteitä. Kirjeen vanhin Codex (900-luvun ensimmäiseltä puoliskolta) Baroccianus graecus 217 on Oxfordin Bodleian kirjastossa. Koska käsikirjoituksen kunto on heikko, on kirjeen alkuperäinen otsake hävinnyt, jos sitä on yleensäkään ollut. Kirjeen uusi otsake poikkeaa käärön muusta tekstiasusta. Se lienee peräisin 1500-luvulta.²¹ On ilmeistä, että otsake on kopioitu jostakin toisesta käsikirjoituksesta, kuten osoittaa teksti: »Kirjeestä Mikaelille, Bulgarian Arkhonille».

¹⁹ Epist. 4, 168.

²⁰ Päävi Nikolauksen kirje idän patriarkoille 13. marraskuuta 866; Monumenta Germaniae Historica epistolae, Epist. 6, 517–523.

²¹ B. Laourdas, »TA EIS EPISTOLAS TOU FOTIOU SKHOLIA TOU KODIKOS Baroccianus gr. 217», Ateena, 55, 1951, 125–154.

Viime vuosina on Oxfordin, Pariisin, Venetsian ja Vatikaanin ohella myös Tessalonikan patrististen tutkimusten Instituutti hankkinut useita patriarkka Fotioksen käsikirjoituksia. Kaikki nämä käsikirjoitukset ovat Athos-vuoren eri luostareissa ja niiden valokuvaaminen on yhä työn alla. Patriarkka Fotioksen kirjeet on käännetty myös latinaksi. Norwichin arkkipiispa Richard Montague suoritti tämän työn ja teos ilmestyi Lontoossa vuonna 1651 nimellä »Photii sanctissimi patriarche Constantinopolitani epistolae».²² Käännös pohjautui edellä aiemmin mainittuun Baroccianus graecus 217 oxfordilaiseen Codexiin.

Fotioksen kirjeiden ranskankielinen laitos ilmestyi vuonna 1716. Kääntäjänä toimi munkki Bernard.²³

Jesuittamunkki Draničin käänsi kirjeet venäjäksi vuonna 1779²⁴. Hän käytti luultavasti hyväkseen Montaguen käännöstä. Ioannes Valettas toimitti Fotioksen kirjeet nykykreikaksi vuonna 1864. Valettas lisäsi kokoelmaan muutamia kirjeitä, jotka hän löysi lukuisista eri käsikirjoituksista ja näin Fotioksen tunnettujen kirjeitten lukumäärä nousi 260:een.

Patriarkka Fotioksen kirje Borikselle ei ole vain kokoelma sanontoja tai ohjeita hallitsijalle. Kirjeen ensimmäisessä osassa on kristillisten uskontotuoksien esittelyä. Patriarkka on selvästi huolissaan hengellisen lapsensa ortodoksisuudesta. Hän kirjoittaa: »Uskon oikeus takaa hyvän kansalaisuuden, menettelytapojen puhtaus julistaa uskon jumaluutta».²⁵ Seuraavaksi patriarkka tähdentää Nikaian uskontunnustuksen merkitystä. Ensimmäisen kirjeen loppuosa on omistettu seitsemän ekumeenisen kirkolliskokouksen esittelyyn. Fotios mainitsee jokaisen kirkolliskokouksen kohdalla kokoontumispaikan, osanottajat ja huomioi lisäksi keskeisimmät esille nousseet opilliset ongelmat. Sitten hän selostaa

²² D. S. White, *op.cit.*, 107.

²³ *The Patriarch and Prince*, 26.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, 40.

Borikselle kirkolliskokousten tulokset myös niiden osalta, jotka tuomittiin harhaoppisiksi ja erotettiin Kirkon yhteydestä.

On kiinnostavaa havaita, miten patriarkka Fotios käsittelee suhteellisen laajasti ikonoklasmin tuominnutta Nikaian kokousta (787). Fotios näyttää olleen erityisen huolissaan siitä, että vasta Kirkon jäseneksi tulleella Boriksella (Mikaelilla) olisi vakaa käsitys ikonien kunnioittamisesta.

Fotios antaa Borikselle ohjeita hallitsijalle sopivasta käyttäytymisestä alamaisia kohtaan: »Ylistä aina ystäviäsi, erityisesti niitä, jotka ovat poissa, niille, jotka ovat läsnä. Näin sinä vältät imartelun ja osoitat, ettei sinussa ole jälkiä kateudesta. Ylistä ja seuraa tiukasti lakeja ja niistä riippuvaisena pyri säätelemään omaa elämääsi. Älä kuitenkaan määrää alamaisillesi ankaria rangaistuksia, vaan kasvata heitä armeliaisuudella ja inhimillisyydellä. Hallitsijoitten tulisi olla esikuvina kaikissa hyveissä, mutta erityisesti oikeudenmukaisuudessa, sillä he, jotka rakastavat täydesti eivät pelkää, mutta he, jotka pelkäävät kieltäytyvät rakastamasta».²⁶

Patriarkka Fotios puolusti rohkeasti oikeudenmukaisuutta. Keisari Mikael III:n surmaamisen (867) jälkeen hän kutsui uutta keisaria Basileios I:stä murhaajaksi.²⁷ Fotioksen viholliset pyrkivät kaikin tavoin mustaamaan patriarkkaa imartelemalla keisaria, mutta Fotios ei epäröinyt arvostella väärinkäytöksiä olipa niihin syyllistynyt kuka tahansa. Patriarkka Fotios oli monipuolisesti lahjakas kirkonmies. Hänen laajat tietonsa sekä teologisesta että maallisesta kirjallisuudesta yhdistyivät käytännölliseen ja persoonalliseen elämään.²⁸

²⁶ The Patriarch and Prince, 63, 64 ja 68.

²⁷ Ibid., 95.

²⁸ Kts. Despina Stratoudaki White, Patriarch Photios – A Christian Humanist, *The Greek Orthodox Theological Review*, Vol. XXV, Number 2, Summer, 1980, 195–205; myös F. Dvornik, Patriarch Photios. Scholar and Statesman, *Classical Folia*, 13, 1959, 3–18.

Filioque-oppi johtaa polyteismiin

Fotioksen mukaan lännen Filioque-lisäys uskontunnustukseen oli vakavin teologinen kiistakysymys Ortodoksian ja Rooman välillä. Kysymys Pyhän Hengen lähtemisestä oli aiheuttanut ristiriitoja lännessä jo 300-luvulla. Tämä ilmenee mm. Hilariuksen,²⁹ Ambrosiuksen³⁰ ja Augustinuksen³¹ päätelmistä. Latinalaisessa teologiassa Jumalaa koskevan opin keskeisin periaate liittyi jumalalliseen olemukseen. Fotiokselle jumaluuden keskeisin nimittäjä oli Isä Jumala. Hänen mukaansa Pyhän Hengen olemus ei voi mitenkään lähteä Pojasta tuhoamatta tai turmelematta Pyhää Kolminaisuutta. Lännen teologeille Pyhän Hengen lähteminen oli puolestaan Jumalan olemuksen äärimmäinen ilmaus.

Patriarkka Fotios näkee Pyhän Hengen lähtemisen persoonallisena. Kaikki, mikä on yhteistä Jumalalle kuuluu jumalalliseen olemukseen. Fotioksen mielestä, jos Pyhän Hengen lähteminen on seurausta jumalallisesta olemuksesta, silloin Pyhän Hengen täytyy lähteä itsestään, samoin Isällä täytyy olla lähteminen ja Pojan täytyy lähteä sekä itsestään että Isästä. Patriarkka oli vakuuttunut, että oppi Filioquesta eli Pyhän Hengen lähtemisestä Isästä ja Pojasta johtaa polyteismiin eli monijumalaisuuteen.

Vuonna 886 keisari Leo VI (886–912) Fotioksen aikaisempi oppilas syrjäytti hänet Konstantinopolin piispanistuimelta. Patriarkka Fotioksen seuraajaksi nimitettiin keisarin veli Stefanos (886–893).

Fotios sai karkoitusvuosinaan valmiiksi Pyhän Hengen

²⁹ De Trinitate VIII, 20 PL 10, 250. Hilarius tähdentää kysymyksen ristiriitaisuutta: 'Sallin heille pohdinnan vapauden, jotkut heistä ovat sitä mieltä, että Pyhä Henki lähtee Isästä tai Pojasta'.

³⁰ De Spirito Sancto I, 152–154, PL 16, 769. Ambrosius kirjoittaa: 'Monet ovat julistaneet, että myös Poika on osoitettu Elämän lähteeksi, so. Pyhän Hengen lähteeksi... kuitenkin monet uskovat, että yksin Isälle on omistettu tämä paikka'.

³¹ De fide et symbolo, 9, PL 40. 181–196.

lähtemistä käsittelevän teoksensa *Mystagogia*. Patriarkka ei pitänyt tätä teostaan kaikenkattavana. Teoksen lopussa hän tunnustaa, että se on vain yhteenvedo tärkeimmistä kysymyksistä.³²

Patriarkka Fotios viittaa lännen kirkon isistä »neljännen ekumeenisen kirkolliskokouksen pilariin» paavi Leo I:een (440–461), joka myös opetti, että Pyhä Henki lähtee Isästä.³³

Patriarkka tähdentää, että Pyhän Hengen dogma määriteltiin toisessa ekumeenisessa synodissa (Konstantinopoli, 381), toistettiin kolmannessa (Efeso, 431) synodissa, vahvistettiin neljännessä (Khalkedon, 451), vakiinnutettiin viidennessä (Konstantinopoli, 553), julistettiin kuudennessa (Konstantinopoli, 680) ja sinetöitiin seitsemännessä ekumeenisessa synodissa (787). Näin Fotioksen mielestä lännen Filioque-lisäys oli »äärimmäinen julkeus», joka »väärensi pyhän ja hengellisen uskontunnustuksen».³⁴

Fotios tukeutuu *Mystagogiassa*an korkeimpaan arvovaltaan eli itse Kristukseen, »ääneen, joka sanoo, että Pyhä Henki lähtee Isästä».³⁵ Patriarkka toteaa Filioquen kannattajille, ettei ole liian myöhäistä tulla tietoisiksi jumalattomuudesta ja vahvistaa apostolisen ja katolisen Kirkon oikeaa oppia.

Fotioksen tyyli on aikakaudelle luonteenomaisen poleeminen. Hän ei säästele sanoja, kun hän arvostelee lännen teologien näkemyksiä: »Te kieltäydyste olemasta kuuliaisina Kristukselle ja hänen opetuslapsilleen, ette seuraa ekumeenisten synodien opetuksia ettekä anna pyhien kirjoitusten vaikuttaa ajatuksiinne. Sen sijaan te hyökkäätte yhteistä Herraa vastaan. Te valehtelette suurta Paavalia vastaan, kapinoitte Pyhiä Ekumeenisia synodeja vastaan. Te herjaatte isiänne ja

³² PG 102, 389.

³³ *Myst.* 75, PG 102:356–357.

³⁴ Kts. J. Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom*, Chicago, 1977, 184–185, 190–191; J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, 60–61.

³⁵ PG 102, 280 ja 281.

Rooman piispoja. Voi typeriä ihmisiä! Hullut, milloin tulette viisaiksi?»³⁶

Patriarkka Fotios oli käsitellyt kysymystä Pyhän Hengen lähtemisestä yksinomaan Isästä jo ensyklikassaan Idän patriarkoille vuodelta 867. Hän hyökkäsi voimakkaasti frankkilaisia lähetyssaarnaajia vastaan. Nämä pyrkivät patriarkan mukaan alistamaan Bulgarian paavin vallan alle. Samana vuonna Fotios kutsui koolle patriarkkojen pyynnöstä synodin.³⁷ Hänen Aquileian metropoliitalle lähettämänsä kirje on niinkään omistettu Filioque-kysymykselle. Fotios osoittaa tässä kirjeessään laajaa historian, Raamatun ja Kirkon tradition tuntemusta.

Patriarkka Fotios osoitti syvää myötätuntoa papistoaan kohtaan. Tämä tulee erityisen selkeästi esille piispoille omistetuissa kirjeissä. Fotioksen pastoraalinen toiminta sai osakseen myös vastakaikua, sillä muutamat piispat pysyivät hänelle uskollisina patriarkan virasta erottamisen jälkeenkin.³⁸ Hänellä oli selkeä käsitys Kirkon tehtävästä bysanttilaisessa yhteiskunnassa. Fotioksen mielestä papiston tuli Kristuksen esimerkin mukaisesti jättää keisarille kuuluvat asiat keisarin hoidettaviksi, sillä papiston valtakunta ei ole tästä maailmasta.

Tämä teoria, kaksijakoisesta valvonnasta ei ollut uutta By-santissa. Jo 500-luvulla oli keisari Justinianos I (527–565)

³⁶ PG 102, 389.

On ilmeistä, ettei Fotios ollut lukenut latinalaisten isien tekstejä Filioquesta, vaan että hänen käsityksensä perustuivat lähinnä suulliseen tietoon, vrt. Meyendorff, *op.cit.*, 60.

³⁷ Patriarkka Fotios lähetti ensyklikan keisari Mikael III:n ja hänen kanssahallitsijansa Basileioksen suostumuksella Antiokian, Aleksandrian ja Jerusalemin patriarkoille kutsuen näitä synodiin Konstantinopoliin kesällä 867. Kokouksen tarkoituksena oli tutkia ja tuomita latinalaisten väärinkäytökset Bulgariassa samoin kuin keskustella Filioque-opista. Valitettavasti itse kokouksesta tiedämme perin vähän. Suurin osa on Fotioksen vastaisia lähteitä, kts. Hergenröther, *op.cit.* 1:649ss.

³⁸ Vrt. D. Stratoudaki White, Patriarch Photios' Letter to the Bishops in Exile, *The Greek Orthodox Theological Review*, Vol. XIX, No. 2, 1974, 113–130.

kuudennessa Novellassaan korostanut, miten pappeuden (sacerdotium) ja keisariuden (imperium) välillä oli selkeä ero. Patriarkka Fotios vain muistutti piispoja tästä tosiasiaista.

Patriarkka Fotios oli Bysantin 9. vuosisadan uskonnollisen, sosiaalisen ja poliittisen elämän johtava persoonallisuus. Häntä voi syystä kutsua »bysanttilaisen humanismin isäksi». Mutta on syytä painottaa, ettei hänen aloittamansa henkinen ja hengellinen renessanssi ollut niinkään paljon Antiikin klassikoitten uudelleenlöytämistä, kuten myöhemmin lännessä, vaan siinä pyrittiin avoimesti tutkimaan uudelleen näitten klassikkojen suhdetta kristilliseen elämään. Ja kuitenkin aina Fotioksella pakanallinen sivistys palveli kristillisiä tarkoituksia. Hän korosti tätä suhdetta ja sitä kautta pyrki luomaan perustan bysanttilaiselle kulttuurille. Ja tämän kulttuurin perusta kasvoi kristillisestä uskosta, Fotioksen toiminnallisesta kirkkonäkemyksestä.

SUMMARY

Jarmo Hakkarainen, Patriarch Photios – A Byzantine Humanist

The ninth century in Byzantium is an interesting and important century of its humanistic spirit. With the missionary activities of St. Constantine and Methodios, Christianity and Byzantine culture were spreading among the Slavic people; Arabs as well as Latins came under Byzantine Culture. The ninth century was in Byzantium a time of a spiritual renaissance and the other people recognized it and sought its guidance. But this renaissance was not a sudden phenomenon, it presupposed a lengthy foundation. The seventh and eighth centuries were not the »dark ages», as they so often are called. The seventh century produced such personalities as St. Maximos the Confessor, Patriarch Sergios and Anastasios Sinaites, while the eighth gave us the writings of St. Germanos, St. John of Damascus, Patriarch Nikephoros, St. Theodore of Studios and the much-discussed topic concerning the veneration of icons.

The man who represents most characteristically the ninth century is Patriarch Photios of Constantinople (820–897). His life spans most of the century and his intellectual activity fills this period with its extensive and expansive interest. Photios, as the most prolific writer of the century, is therefore the exponent of humanism.

The output of Photios is impressive in volume as well as in diversity of content. He is not only a theologian and defender of Orthodoxy and at the same time a many-sided scientific mind. He has interest and writes about philosophy, mathematics, history, astronomy, geography, medicine, music, poetry, and even canon law. His admiration and knowledge of antiquity, however, does not interfere with his religious beliefs. Above all, he is a Christian. Photios' »Bibliotheca«, a collection of criticisms and extracts from 279 works studied by him, deserves to be an exemplar within the great stylistic tradition of rhetoric. Photios sanctioned a new attitude with regard pagan literature while still giving preference to the Christian.

His letters show us that he was a teacher. He was teaching at the school of Magnaura in Constantinople before he became Patriarch.

In the famous letter written to Michael-Boris, the Khan of Bulgaria, after he was baptized, Photios gives advice to the neophyte on the duties of a Christian prince. It is apparent that Photios regards the relationship between ruler and subject as abound of love, duty and understanding.

The bibliography on Photios is rich; nevertheless, we cannot say with certainty that we know this man completely and exhaustively. There is a great need for more study of his extensive works. As our knowledge of his personal life is limited, we must turn to his works to know the man: they are his true testimony. Photios remains one of the great figures in the history of Byzantine Thought: he could very well be called the first Christian-humanist.

SELOVIN KATEKISMUS

Stolbovan rauhan luoma tilanne

Painajansa Peter van Selovin mukaan nimen saanut vähän tunnettu »Selovin katekismus» liittyy Ruotsin ja Venäjän välisen Stolbovan rauhansopimuksen (1617) jälkeiseen Ruotsi-Suomessa noudatettuun yhtenäistämispolitiikkaan ja kirkkopolitiikkaan. Pyrkimyksenä oli koko valtakunnan alueen käsittävä »una religio, una lingua», joka poistaisi niin uskonnolliset kuin kielelliset ja muutkin erot syrjäisimpiä kolkkia myöten.

Rauhanteon jälkeen valtakunta joutui poliittisesti hankalaan asemaan. Västeråsin valtiopäivillä 1527 tehdyn päätöksen mukaan Ruotsi-Suomi oli Martti Lutherin oppia tunnustava evankelisluterilainen valtio. Vuonna 1593 oli Uppsalan kokouksessa Augsburgin tunnustus Raamatun ja kolmen yleisen uskontunnustuksen ohessa hyväksytty Ruotsin kirkon noudattaman opin ohjeeksi. Tämän päätöksen Ruotsin ja Puolan yhteinen kuningas Sigismund (1592–99) kruunajaisissaan vahvisti valalla, vaikka itse oli roomalaiskatolinen. Ja uusimpana kirkollisena ohjeena oli Örebron valtiopäivillä 1617 hyväksytty luterilaisen puhdasoppisuuden mukainen sääntö, jonka mukaan valtakunnassa ei saa harjoittaa »päävillista» uskontoa maasta karkoituksen uhalla. Silloisen aran ulkopoliittisen tilanteen takia säännössä ei mainita kreikkalaiskatolisia, vaikka sillä tarkoitettiin myös heitä.

Kaikki nämä säännökset oli kohdistettava siihen väestöön, joka Käkisalmen läänissä asui ja oli nyt rauhansopimuksella liitetty uuteen valtioon. Se oli vuosisatojen ajalla omaksunut sen opin, joka Kiovan ja Novgorodin kautta oli tullut Kreikasta ja Konstantinopolista. Nyt kaikki siteet sinne olivat katkenneet, väestö oli jäänyt yksin kamppailemaan suurval-

taa vastaan. Kirkkojen välistä taistelua oli Laatokan länsipuolella ollut 1200-luvulta lähtien, ja kun rauhanteon jälkeen ei enää ollut aihetta yrittää miekan ja tulen avulla vaikuttaa ortodoksien uskonkäsityksiin, aseiksi otettiin evankelisluterilaiset kirjat.

Jo ennen Stolbovan rauhaa ortodokseja oli yritetty kääntää luterilaisiksi. Salenius kertoo kirjassaan Kreikanusko Suomessa historialliselta kannalta sivulla 36, että jo 1562 julkaistiin Resvitsinan kaupungissa Liettuassa luterilainen katekismus, mitä kuitenkaan ei tunneta. Näyttää siltä, että ortodoksien käännetyt kirjat huipentuvat siinä pienessä kirjassa, joka ilmestyi 1644 ja tunnetaan Selovin katekismuksen nimellä. Osallistuihan sen tuottamiseen ja hyväksi käyttöön käytännössä Ruotsin valtakunnan korkeinta johtoa Kustaa II Aadolfista kreivi Pietari Braheen ja Viipurin hiippakunnan piispaan Petrus Bjuggiin asti.

Peter van Selov kirjanpainajaksi

Carl-Rudolf Gardberg kirjoittaa kirjassaan Kirjapainotaito Suomessa Uudenkaupungin rauhaan asti sivulla 50:

»Stolbovan rauhassa valtakunta oli saanut rajojensa sisäpuolelle Käkisalmen läänissä ja Inkerinmaalla lukuisan, osaksi venäläisen, osaksi suomalaisen kreikkalaiskatolisen väestön. Valtiovallan kannalta oli tietysti tärkeää koettaa sitoa väestö poliittisesti, uskonnollisesti ja sivistyksellisesti niin läheisesti kuin suinkin muun valtakunnan yhteyteen. Jo 1618 Kustaa II Aadolf kutsui Saksasta hollantilaisen kirjasinvalajan ja kirjanpainajan Peter van Selovin Ruotsiin valamaan venäläisiä kirjaimia, — — — kuten kuninkaallisessa privilegiokirjassa sanotaan, kun Selov 1625 otettiin kruunun palkalla venäläiseksi kirjanpainajaksi Tukholmaan. Kun näille uusille alamaisille rauhansopimuksessa oli vakuutettu esteetön uskonnonharjoitus, täytyi luterilaisen propagandan tapahtua varovassa ja sävyisässä muodossa. Viranomaiset

korostivat tuon tuostakin olevan tarpeellista jo psykologisis-takin syistä työskennellä sovitteluin ja »huomaamattomin kehoituksin» eikä pakkokeinolla, »jotta venäläinen ei siitä saisi aihetta johonkin sopimattomaan intoon.» Suhtautuminen vuosien mittaan vaihteli lähinnä sen mukaan minkälainen oli kulloinkin ulkopoliittinen tilanne ja suhde Venäjään.

Tällainen on Gardbergin mainitsema privilegiokirja (Tukholman valtionarkiston rekisteri 14.4.1625 fol. 162 v–163 r.):

»Tilaus kirjasinvalaja Peter v. Seloville.

Me Kustaa Aadolf jne. Teemme tietäväksi, koska Kaikki-valtias Jumala on armossaan suonut meille venäläisiä alamaisia, ja me mielellämme haluaisimme ahkeroida, että he saisivat oikean tiedon kristillisestä uskosta, olemme me sen tähden jonkin aikaa sitten antaneet valmistaa muutamia venäläisiä kirjaimistoja venäjänkielisten kirjojen painamista varten. Mahdollistaaksemme mainitun venäläisen painon olemme armollisesti vastaanottaneet kirjasinvalaja Petter v. Selovin kirjainvalimon venäläiseksi kirjapainoksi, ja olemme armollisesti luvanneet hänelle vuoden tilauksesta luovuttaa, kuten meillä on ollut tapana muillekin kirjapainoillemme luovuttaa, nimittäin viljaa 60 tynnyriä, lohta 1/2 tynnyrillistä, humalaa 5 naulaa, silakoita 1 tynnyri ja suolaa 1 tynnyri. Tämän lisäksi vuokravapaus miehistötuvasta, jossa hän voi asua ja pitää verstaansa. Ja jotta hän voisi paremmin irroittautua Saksasta, olemme armollisesti lahjoittaneet hänelle Rahatoimikamarin kautta 100 Ruotsin talaria. Siksi me annoimme Rahatoimikamarin johtajan tehtäväksi kamarineuvoksemme kautta luovuttaa mainitut 100 talaria, kun hän saapuu, maksuksi tilauksesta erikseen mainitussa paikassa, Niin tapahtukoon. jne. Tukholmassa.»

Katekismukset työväliseksi

Selovin (käytetään myös nimeä Selow, Zelov, Fanselau) elämäkerran kirjoittaja Gustaf Rudbeck kertoo sivulla 304

Selovin saapuneen Tukholmaan loppusyksyllä 1618 ja että hän sai seuraavalta talvelta palkkaa kruunulta 50 talaria. Niinpä kirjapainon suunnittelu ja kirjasinten valaminen pääsi käyntiin. Kari Tarkiainen kertoo kirjassaan Rysstolkarna – – –, että Ruotsin hallituksella oli 1500-luvulta alkaen käytössä monihenkinen käännöstoimisto, joka venäjäksi käänsi tarvittavat asiakirjat. Katekismuksiin liittyvinä ovat kenties huomattavimmat Bengt Mattson, hänen poikansa Johan, joka käytti sukunimeä Roselin, sekä Nevanlinnan kirkkoherra Henrik Fatebur. Kirjassaan Kreikanuskon vaiheet Itä-Suomessa menneillä vuosisadoilla kertoo J. M. Salenius s. 17: »Kääntäjänä ensin oli varsinkin venäläistulkki Bengt Mattson ja myöhemmin tulkki Johan Roselin sekä Nevanlinnan kirkkoherra Henrik Fatebur. Ensin mainittu käänsi venäjäksi Lutheruksen Vähän katekismuksen ja evankeliumikirjan sekä valmisti venäläisen sanakirjan. Hänen kääntämänsä katkismusta, joka oli painettu v. 1628, sitten jaettiin Käkisalmen läänin lutherin- ja kreikanuskoisille papeille. – – – V. 1638 painettiin katkismus suomeksi, mutta vanhoilla slavjaanin kirjaimilla.» Edelleen hän kertoo: »Koska näiden pappien tulot eivät olleet suuria, niin ruvettiin antamaan lisätuloja, (tavallisesti viljaa) niille, jotka oppivat Lutheruksen katkismusta ja opettivat sitä laumalleen. Tätä keinoa käytti Pietari Brahe ollessaan Suomen kenraalikuvernöörinä, ja hän suosi kaikkia niitä pappeja ja tiakoita, jotka noudattivat hänen tahtoaan. V. 1640 osasikin jo 15 pappia, tiakkaa ja heidän poikaansa Lutheruksen katkismuksen ulkoa.» Yleisimmin käytetyt viljamäärät olivat 4,6 ja 8 tynnyriä »eloja», mutta palkkion määrä saattoi olla jopa 12 tynnyriä viljaa vuodessa.

Artikkelissaan Venäjätulkit ja slavistiikan harrastus Ruotsin valtakunnassa vv. 1595–1661 Kari Tarkiainen kertoo sivulta 54 alkaen, että ensimmäinen Martti Lutherin katekismuksen kirkkoslaavinen painos on vuodelta 1614 ja että se olisi ollut pohjana vuoden 1628 katekismukselle. Tämä vuoden 1628 katekismus on Gustaf Rudbeckin laatimassa

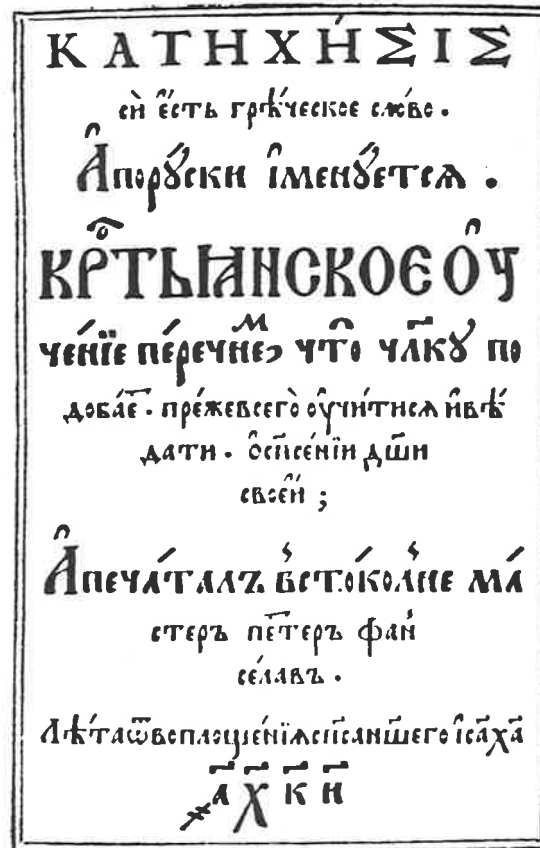
Selovin painamien kirjojen luettelossa numero 1, ja siitä kertoo I. Collijn Ruotsin kirkkohistorian vuosikirjassa 1911 artikkelissaan Den i Stockholm år 1628 tryckte katekesen. Rudbeckin mielestä katekismus on »merkillinen» (s. 318) kai lähinnä seuraavista syistä: sen nimi on kreikkaa, kieli venäjää, kirjaimet kyrilliset ja oppi luterilaista. Tämä olikin tarkoitettu vain papeille, jotka sitä osasivat lukea. Katekismuksen nimilehti on yllämainitusta Collijnin artikkelista valokopiona.

Kun tämä venäjätulkki Hans Flörichin ja inkeriläisen pappi Isak Torzakovin tekemä katekismus ei Tarkiaisen mukaan »kaikilla tahoilla» pidetty onnistuneena ja mm. tulkki Bengt Mattson esitti siitä kriittisiä arvosteluja, (Venäjätulkit – – – s. 56) alettiin suunnitella uusia käännytystyöhön soveltuvia katekismuksia. Niin kuin edellä oleva lainaus osoittaa, Saleniuksen mukaan vuonna 1638 olisi ilmestynyt suomenkielinen, mutta kirkkoslavonisin kirjaimin painettu katekismus. Tästä ei kuitenkaan ole säilynyt jälkimaailmalle yhtään kappaletta, eikä lähdeluettelossa mainitussa Adden laatimassa suomenkielisten kirjojen luettelossa enempää kuin mainitsemassani Rudbeckin luettelossa sitä ei ole. Niinpä ei voidakaan varmasti sanoa, johtivatko 1630-luvun suunnitelmat tulokseen, vai vastako 1644 seuraava suomenkielinen katekismus ilmestyi.

Katekismus 1644

Vuoden 1644 katekismuksen julkaisemisessa on ollut ratkaiseva osuus Viipurin hiippakunnan piispalla Petrus Bjuggilla.

Kun Viipurin luterilainen hiippakunta Stolbovan rauhan jälkeen sai piispan, sellaiseksi nimitettiin elimäkeläinen maisteri ja pappi Olavi Elimaeus. Tämä pani alulle kirkollisten olojen uudelleen järjestämisen ja hoiti virkaansa ajan 1618–1629. Hänen jälkeensä olleet piispat Nikolaus Carelius (1630–1632) ja Gabriel Melartopaeus (1633–1641) olivat sai-



Vuoden 1628 katekismuksen nimilehden teksti kuuluu suomeksi:
 »Katekismus, se on kreikkalainen sana ja venäjäksi käännettynä
 kuuluu: kristillisen opin yhteen veto mitä ihmisen tulee ennen kaik-
 kea oppia ja tietää sielunsa pelastuksesta. Painettu maisteri Peter
 van Selovin (kirjapainossa) vuonna 1628 jälkeen Jeesusken Kris-
 tuksen syntymän.»

raalloisia, joten hiippakunnan tila ei kehittynyt keskushallinnon toivomalla tavalla. Kun sitten piispanvirka tuli avoimeksi, tänne itärajan lähelle Venäjältä vallatulle alueelle haluttiin voimakastahtoinen viranhaltija toteuttamaan alussa mainitsemaani yhtenäistämispolitiikkaa.

Lainaan kappaleen Armas Luukon Suomen historiasta 1617–1651 sivulta 339:

»Piispa Melartopaeuksen kuoltua ja kenraalikuvernööri Brahen palattua Ruotsiin hallitus kiinnitti erityistä huomiota mieleisensä miehen asettamiseen Viipurin piispanistuimelle. Hiippakunnan papisto kannatti Viipurin suomalaista tuomiorovastia Matthias Jacobaeusta, kun sen sijaan Viipurin läänin ruotsalainen maaherra Karl Mörner ehdotti, »että tänne lähetettäisiin piispaksi joku taitava ruotsalainen mies, joka omaisi jonkinlaista arvovaltaa, niin että häntä toteltaisiin.» Maaherran käsityksen mukaan vain Ruotsista tullut henkilö voisi nostaa hiippakunnan papiston ja kirkollisen elämän tasoa. Sopivimpana ehdokkaana hän piti Söderköpingin kirkkoherraa Pietari Bjuggia. Mörner sai puolelleen Viipurin maistraatin, ja mikä tärkeintä, kansleri Axel Oxenstiernan. Vuoden 1642 valtiopäivillä papisto äänesti kuitenkin ensimmäiselle ehdokassijalle Eskil Petraeuksen, toiselle Matthias Jacobaeuksen ja vasta kolmannelle Pietari Bjuggin. Kun viimeksimainittu näin pääsi ehdokassijoille mukaan, hallitus ei epäillyt antaa valtakirjaa hänelle. Hänen nimittämisensä on nähtävä valtakunnallisen yhtenäistämispolitiikan eräänä osana.»

Vastoin tahtoaan Bjugg tuli Viipuriin marraskuussa 1642 ja heti aloitti työskentelyn hiippakunnan olojen saamiseksi toivomalleen tasolle. Luukko kertoo s. 340: »Piispa Bjugg teki paljon työtä kreikkalaiskatolisen väestön käännyttämiseksi. – – – Vuonna 1643 piispa julkaisi Vähän katekismuksen suomennoksen ja seuraavana vuonna saman kirjasen kirkkoslavonisin kirjaimin, jotta ortodoksipapit ja tiakat tottuivat sitä paremmin lukemaan.» Bjugg kuoli 1656.

Vuoden 1643 katekismuksesta ei ole jälkimaailmalle säily-

nyt yhtään kappaletta eikä sitä mainita Adden luettelossa. Tuona vuonna on valtaneuvostossa usein käsitelty uuden katekismuksen aikaansaamista. Tarkiainen kirjoittaa Venäjätulkkit — — — s. 59: »Uuden kirkkoslavinkielisen katekismuksen aikaansaaminen oli näihin aikoihin ilmeisesti ajankohtainen, sillä Viipurin piispa Petrus Bjugg sanoi 3.7.1643 päivätyssä kertomuksessaan, käsitellessään rajaseudun ortodokseille annettava uskonnonopetusta, että vanhojen katekismusten epätyytyväisyyden vuoksi oli nyt valmistettava uusi katekismus sekä aapiskirja »sekä suomeksi että venäjäksi». Kysymyksessä oli ilmeisesti Bjuggin oma aloite, joka johti katekismusten osalta tulokseen, sillä kuningatar Kristiina antoi 19.12.1643 määräyksen toimittaa 14 riisiä paperia venäläisen ja suomalaisen katekismuksen painattamiseen.»

Tämän päivän ihmistä ihmetyttäneenä, miksi valtakunnan korkein johto oli noin aktiivinen katekismuksen aikaansäämisessä. Tähän antaa mielestäni hyvän selityksen professori Martti Parvio artikkelissaan »Luterilainen hengellinen elämä maassamme historian perspektiivistä — eräitä linjoja»: »Maamme luterilaisuutta ja sen hengenelämää on varhaisempina kausina arvioitava valtion näkökulmasta, samalla kuin sen hengellinen merkitys tuodaan esille. — — — Pyrkimys yhtenäisesti hallittuun kansallisvaltioon ilmeni siis kirkollisella taholla siten, että kansaan juurrutettiin kolmisäätyajattelu katekismuksessa olleen huoneentaulun välityksellä. — — — pyrittiin luomaan suuri yhtenäinen henkinen järjestelmä, jonka tärkeänä, keskeisenä apuvälineenä, oli tiivistetty usko sellaisena kuin se oli ilmaistu Martti Lutherin Vähässä katekismuksessa. Osoituksena katekismuksen perustuslain omaisesta merkityksestä on se, että sen tärkeydestä otettiin nimenomainen maininta vuoden 1634 hallitusmuotoon.¹ Perusteluna oli se, että sen katsottiin palvelevan

¹ Hallitusmuodon 1. §:

Medan enighet i religionen och den rätta gudstjänsten är den kraftigste grundvalen till ett lofligt, samdrächtigt och varachtigt regemente, så skall härefter så

valtakuntakokonaisuutta, sillä – kuten hallitusmuoto esittää – »uskonnonykseys ja oikea jumalanpalvelus ovat vahvin perusta luvalliselle, yksimieliselle ja pysyväälle hallitukselle. – – – Koko valtakunnan väestö oli harjoitettava katekismuksen osaamiseen. – – – Vieraan kristinuskonmuodon harjoittaminen valtakunnassa oli yleensä kielletty. – – – Kaikkien tuli ajatella ja uskoa samalla tavalla.» Tämä kaikki pohjautuu alussa mainitsemini päätöksiin, jotka sitoivat keskushallintoa. Tällaisessa ahtaudessa on luonnollista, että valtakunnan korkein johto ohjasi sitä toimintaa, joka nyt käsiteltävänä olevassa asiassa kohdistui valtakunnan uusiin ja vierasuskoiisiin alamaisiin. Kustaa Aadolfin kaaduttua 6.11.1632 valtakunnan johtoon tuli holhoojahallituksen puheenjohtaja valtakunnankansleri Axel Oxenstierna, joka 19.2.1642 ehdotti Bjuggin nimitystä Viipurin piispaksi, mikä sitten tapahtuikin.

Teoksessa »Bok- och bibliotekshistoriska studier tillägnade Isak Collijn på hans 50-årsdag» on edellä mainittu Rudbeckin kirjoitus »Peter van Selow stilgjutare och boktryckare i Stockholm 1618–1648.» Tähän liittyy luettelo Selowin painamista kirjoista, niin kuin kerroin. Kun vuoden 1628 katekismus on numero 1, niin vuoden 1644 katekismus on n:o 31; näiden välillä ei ole edellä mainittuja katekismuksia vuosilta 1638 ja 1643. Yllämainitussa kirjassa on myös Gustaf Adden kirjoitus »Äldre finskspråkiga skrifter i svenska bibliotek», ja siitä lainaan kappaleen sivulta 271: »Merkillinen, koska on käytetty kyrillisiä kirjaimia, on suomenkielinen katekismus (luettelossa n:o 38), joka 1644 jaettiin erityisistä syistä Ruotsin valtakunnan itäisimmässä Karjalassa asuville alamaisille.» Katekismuksessa on 88 sivua.

väl konunger som alle embetsmän och undersåter i riket först och frempst blifva vid Guds rena och klara ord, såsom det i de prophetiske och apostoliske skrifter författat, uti christelige almännelige symbolis, Lutheri catechismo, den oförändrade augsburgiske confession förklarar och i Upsala conciliis sampt förre riksens beslut och försäkringar däröfver stadgat är.

Maisteri Peter van Selovin kuoleman jälkeen Tukholman »venäläistä kirjapainoa» johti hänen poikansa ylioppilas Peter, joka käytti sukunimeä Fanselau. Kun hän kuoli, joko syksyllä 1648 tahi vuoden 1649 alussa, kirjaimisto myytiin Hollantiin. – Eräiden tutkijain mukaan Selov ei olisikaan ollut hollantilainen, vaan äidinkieleltään tšekki.

Vuoden 1644 katekismuksen alkuperä

Lokakuun 7. päivänä 1984 julkistetun Selovin katekismuksen valmistuttua jatkoin katekismuksen alkuperän selvittelyä. Kävin järjestelmällisesti läpi kysymykseen tulevat ruotsalaiset kirkkohistoriat, ja kun luin Herman Lundströmin kirjaa, löysin siitä katekismuksen tekstin ja selostuksen. Katekismus: CATECHISMUS CANONICUS, painettu Tukholmassa 1567, on käsitykseni mukaan Selovin katekismuksen alkumuoto. Eroja on vain parissa kohdassa. Niin kuin Tarkiaisenkin ihmettelee, katekismusta ei ole Tukholman Kuninkaallisessa kirjastossa, mutta on Helsingin yliopiston kirjastossa, sen luokkanumero on RAR 36². Katekismuksesta on otettu uusi ja lähes samanlainen painos 1572 ja Ragnar Dahlbergin 1915 toimittama faksimilepainos, joita kuitenkin ei löydy muualta kuin Helsingin yliopiston kirjastosta. Vuoden 1567 katekismus on pienikokoinen ja sisältää vain 29 sivua, joilla on myös kuvitusta.



Vuoden 1567 katekismuksen nimilehti, jonka teksti on suomeksi: Katekismus eli kristillinen tieto nuorelle ja yksinkertaiselle kansalle sangen tarpeellinen.

Kääntäminen ja translitterointi 1643–44

Kari Tarkiaisen mukaan katekismuksen on suomentanut edellä mainittu Roselin. Tarkiaisen kirjoittaa Venäjätulkit — — — s. 63: »Vuonna 1644 Peter van Selowin kirjapainossa

ilmestynyt kyrillisin kirjaimin ladottu suomenkielinen katekismus on säilynyt Ruotsissa kahtena kappaleena. – – – Sikäli kun on todettavissa, on aloite tämän katekismuksen aikaansaamiseen lähtenyt Viipurin hiippakunnan piispasta Petrus Bjuggista. Tukholmassa 3.7.1643 päiväämässään kertomuksessa hiippakuntansa tilasta hän lausuu uskonnon-opetuksessa välttämättömien oppikirjojen tarpeesta rajaseudulla – – –. Bjuggin post scriptumista käy ilmi, että uuden katekismuksen pohjatekstiksi oli aiottu jotakin katekismusta selityksineen – – –. Sangen todennäköistä on, että piispa tarkoitti hänen toimestaan Tukholmassa vuonna 1643 ilmestynyttä suomalaista, latinalaisin kirjaimin painettua katekismusta, joka on myöhemmin kadonnut mutta jonka olemassaolo silti tunnetaan. Tämän katekismuksen kirjaimisto oli siis tarkoitus yksinkertaisesti »kääntää» kyrilliseksi.

Myös kääntäjän henkilö käy kirjeestä epäsuorasti ilmi. Kuten edellä on huomautettu, oli Johan Roselin ainoa yliopistossa (= Tarton) kirjoissa. Seuraava merkki suomenkielisen rajaseutukatekismuksen syntyhistoriasta on kuningattaren 19.12.1643 antama määräys, että 14 riisiä paperia oli toimitettava sen ja kirkkoslaavinkielisen katekismuksen painattamiseen. Tämän jälkeen teos todella ilmestyi. Sen tekijä Johan Roselin lähetti valtakunnankansleri Axel Oxenstiernalle ilmeisesti vuoden 1644 alkupuolella päiväämättömän kirjeen, jonka ohessa seurasi yksi kappale tätä erikoislaatuista painotuotetta.» Katekismus on myös Helsingin yliopiston kirjastossa.

Tarkiainen ei tässä mainitse sitä henkilöä, joka suomenkielisen tekstin »käänsi» kyrilliseksi. Ilmeisesti se on ollut valtakunnankanslian venäjänkielen translaattori Onuphri Kyrin. Tähän, slaavilaisuuteen, viittaa translitteraation kaksi kohtaa: alussa olevan psalmin numero ei ole ruotsalaisen Raamatun lukujen numeroinnin mukainen, vaan slaavilaisen, ja sivulla 99 on hyvä-sanan asemesta »hjuva», jolla tavalla huonosti suomea taitava venäläinen lausuu hyvä-sanan.

Näin voimme todeta: 1) 1644:n katekismuksen »tuottaja»



КАТЕХИСМЪСЪ

Эли се

ХРИСТИЛИНЕНЪ

ОПЫН МЕНДЕНЪ УКОМЪ ПАЕ

КАППАЛЕГИСТА НУОРЕЛЪ ГА

УХИКЕРТАНСЕ КАНСАЛЪ

САНГЕНЪ ТАРПЕ

ЛИНЕНЪ.



Прентетъ Соменкееленъ.

Стукколмисъ.

Петеръ Фаньселаула.

1644
 А. Х. М. Д. ВУОНА, ЕЛКЕНЪ
 ХРИСТУСЕНЪ СЪНДИМЕНЪ.

Vuoden 1644 katekismuksen nimilehti, jonka teksti on translitteroituna: Katechismus Eli se Christillinen oppi meiden uskom päe kappalegista nuorel ja yxikertaiselekansale Sangen tarpelinen. Prentetty Somenkeelen Stukkolmis Peter Fanselaulda 1644 Vuona, jälken christuxen syndimen.

on Viipurin hiippakunnan piispa Petrus Bjugg, 2) katekismus on suomennettu ruotsalaisesta vuoden 1567 katekismuksesta, 3) suomentaja on Johan Roselin, 4) katekismuksen on kyrilliseksi translitteroinut Onuphri Kyrin, ja 5) katekismus on painettu Tukholmassa Peter van Selovin (Fanselau) kirjapainossa.

Tämän jälkeen katekismusta jaettiin Viipurin läänissä asuville ortodoksipapeille ja tiakoille, että he sitä opiskelisivat ja opettaisivat seurakunnalleen. Palkkioksi luvattiin viljaa.

Katekismusten translitteraatiot

Maisteri Peter van Selov oli varsinaiselta ammatiltaan kirjainvalaja, joka valmisti useiden kielten kirjaimistoja tukholmalaisille kirjapainoille. Kun piti siirtää suomenkielinen tai ruotsinkielinen teksti kyrilliseen kirjaimistoon, tämä asetti vaikeasti ratkaistavia vaatimuksia. Kun vertaa vuosien 1628 ja 1644 katekismusten kyrillisiä tekstejä toisiinsa, huomaa edellisen paljon selvemäksi kuin jälkimmäisen. Tämä on luonnollista, olihan kielialue sama kielellä ja kirjaimistolla. Sen sijaan suomen kieli vaatii myös sellaisia kirjaimia, joita kyrillisessä kirjaimistossa ei ole, tällaisia ovat mm. ä ja ö. Translitteroija on ratkaissut tämän eri tapauksissa eri lailla. Hän ilmeisesti ei ole tiennyt, että suomen kielessä on vain yhdenlainen h, sillä hän käyttänyt h:na kirjainta x, kyrillistä tai sitten ristissä olevaa kaksoiskaarta sillä kohdalla, johon h kuuluisi: , ja on tämä kirjainten yläpuolella. Kun kirjainten yläpuolella on monenlaisia spirantteja tai aksentteja, »puhdas» tekstin lukeminen translitteroijan mahdollisesti tarkoittamalla tavalla on mahdotonta. Kyrilliset A ja B, e ja ë, tarkoittavat eri kerroilla joko e:tä, ä:tä taikka ja-tavua, jne.

Kun Savon kulttuuripäivien 1984 päätoimikunnan toivomuksesta rupesin »kääntämään» Selovin katekismusta latinlaiseen kirjaimistoon, totesin edellä mainitsemani vaikeudet. Tämä pani minut pyytämään asiantuntija-apua Koti-

maisten kielten tutkimuskeskukselta. Sen jälkeen kun olin sille osoittanut alkutekstissä esiintyvät vaikeudet, sain seuraavat suositukset:

Kyrillinen kirjain	Latinalainen vastine	Suositus
ѣ	ks	x
ѣ	ě	e tai ä
ѣ	e	e tai ä
г	g	h, myös g
тц	tc	tz
ѣц	dc	dz
х	ch	h, paitsi kr-alkuisissa ch

Yleistoteamuksenaan kirjaimista *ě* ja *e* toimisto kirjeessään 4.7.84 toteaa: » — — käyttö tässä tekstissä on varsin epäjohdonmukaista ja horjuvaa, joten yksiselitteistä ohjetta ei voida antaa. Kussakin esiintymätapauksessa on varmintä ottaa huomioon sanan merkitys ja nykyääntämys ja valita merkinnäksi sen mukaan joko *e* tai *ä*.» Kun halusin saada »käännöksen» niin tarkkaan kuin mahdollista samanlaiseen asuun kuin missä se oli ollut ennen 1644 tehtyä translitterointia, en voinut tuota nykyääntämys-ohjetta noudattaa, vaan oli Nykysuomen sanakirjan mukaan »kirjain kirjaimelta» translitteroitava teksti. Kun tekstissä on runsaasti edellä mainitsemiani merkkejä, en voi olla varma, että työni olisi sataprosenttisesti tarkka. Tämän selvittäminen vaatisi hyvin tarkkaa tutkimusta, jota vaikeuttaa se, että 1600-luvulla suomen kielen ortografia oli vakiintumatonta, ja niin ilmeisesti oli myös sen kielen, jonka ortografiaa kääntäjät lienevät ajatelleet. Kun näiden kahden kielialueen epätarkat ortografiat yhdistetään, voi vain arvata, mikä on ollut missäkin kohdassa tarkoitus — — — Joensuun yliopiston suomen kielen professori Alpo Räisänen on ystävällisesti auttanut minua työssäni, samoin yllämainitun tutkimuskeskuksen Vanhan kirja-

suomen sanakirjan toimitus. Työtäni valvoneen käännöstyöryhmän suosituksesta kirjoitin Jeesus-nimen muotoon Iesus, joka on vanha ortodoksinen kirjoitusmuoto. Alkutekstissä ei näytä olevan muuta johdonmukaisuutta erisnimien alkukirjaimista kuin että Jumala on aina kirjoitettu pienellä j:llä. Tätä olen myös työssäni noudattanut.

Selovin katekismusten asema kirjallisuudessa

Niin kuin edellä kertomastani on käynyt ilmi, Selovin kirjapainossa painetut katekismukset KATICHISIS ja KATEC-HISMUS ovat lähinnä valtiollisia julkaisuja. Kun muut katekismukset ovat syntyneet tekijänsä tuntemasta tarpeesta jo kasteessa luterilaisiksi tulleiden nuorten kristinopin opetuksen välineiksi, niin nämä katekismukset ovat syntyneet valtakunnan hallitsijan tahdosta ortodoksien käännyttämiseksi luterilaisiksi. Toinen ero on se, että niin 1628:n venäjänkielinen kuin 1644:n suomenkielinen katekismus ovat painetut vierailta kirjaimilla vaikka on tarkoitettu suomalaisille lukijoille. Kolmas ero on siinä, että katekismukset olivat tarkoitettut papeille ja tiakoille, vaan ei kansalle, joten painokset voivat olla pieniä. Kumpikin katekismus oli suunniteltu palvelemaan suurvallaksi nousseen Ruotsin yhtenäisyyttä.

Lopuksi

Kun vuonna 1644 painettu Selovin katekismus nyt 340 vuotta ensimmäisen painoksen jälkeen on saanut suomalaisen asun, toivon, että se kristinopin opetuksen osalta valaisisi sitä suurten kärsimysten ja painon aikaa, jota kahden valtakunnan ja kirkkokunnan välisellä raja-alueella asunut väestö joutui kestäämään. Kaikki eivät kestäneet, vaan asukasluvultaan vähäisestä Käkisalmen läänistä ortodoksien pääosa pa-

keni itärajan taakse säilyttäen siellä oman kielensä ja uskonsa. Kun ortodoksinen kirkko nyt on osa suomalaista kansankirkkoa, on voitava vapaasti tarkastella menneitä kärsimysten vuosisatoja ja ottaa niistä oppia.

29.1.85

LÄHTEET:

- Adde, Gustaf: Äldre finskspråkiga skrifter i svenska bibliotek (katso Rudbeck)
Collijn, I: Den i Stockholm år 1628 tryckta katekesen, Kyrkohistorisk årsskrift, 1911
Stockholm
- Gardberg, C-R: Kirjapainotaito Suomessa Uudenkaupungin rauhaan asti, Helsinki
1919
- Jäntti, Y. A: Kirjapainotaidon historia, Porvoo–Helsinki 1940
- Lundström, Herman: Historisk-kritisk utredning angående Luthers lilla katekes,
Stockholm 1917
- Luukko, Armas: Suomen historia 1617–1721, Porvoo 1967
- Parvio, Martti: Luterilainen hengellinen elämä maassamme historian perspektiivis-
tä, Ortodoksinen kulttuuri 4/1984 Joensuu
- Rudbeck, Gustaf: Peter van Selow stilgjutare och boktryckare i Stockholm 1618–
1648, kirjassa Bok- och bibliotekshistoriska studier tillägnade Isak Collijn på hans
50-årsdag, Uppsala 1926
- Salenius, J. M: Kreikanusko Suomessa historialliselta kannalta, Porvoo 1873
- Salenius, J. M: Kreikanuskon vaiheet Itä-Suomessa menneillä vuosisadoilla, Jyväskylä 1907
- Tarkiainen, Kari: Venäjätulkit ja slavistiikan harrastus Ruotsin valtakunnassa vv.
1595–1661, Hist. ark. 64 Helsinki 1969
- Tarkiainen, Kari: Den tidiga kyrkliga slavistiken i Sverige, Kyrkohistorisk årsskrift
1974, Stockholm 1974
- Tarkiainen, Kari: Rysstolkarna som yrkeskår 1595–1661, Historisk Tidskrift 1972,
Stockholm 1972
- Tigerstedt, K. K: Bitrag till Kexholms läns historia under drottning Kristinas rege-
ring, Tyrku 1877–85

SUMMARY

Aarne Puola, Selov's Catechism

Selov's Catechism which received its name according to its printer Peter van Selov (Selov, Fanselau) is part of the unification policy of Sweden after the peace treaty of Stolbov between Sweden and Russia in 1617. The goal of this policy was »una religio, una lingua» in the whole country including Finland. The religious and linguistic differences were to be eliminated even in the furthest corners of the country.

Sweden had become a great power but its position was after the peace treaty very delicate. According to the decision made at Vesterås Convention of Sweden was a Lutheran state. In the meeting of Uppsala 1583 and in the Convention of Örebro in 1617 it was decided that only Lutheranism was allowed to be practised in the country at the risk of expulsion from the country. These decisions fell heavy upon the Orthodox living then in the Käkisalmi province which were joined Sweden in the peace treaty. These people had received their faith from Byzantium through Kiev and Novgorod and confessed now a forbidden religion.

Already in the middle of the 16th century, after having occupied Baltic provinces, Sweden had begun proselytizing the Orthodox into the Lutheran faith. It seems that after the peace treaty the immediate supervision of this proselytism was taken care of the central government. In 1618 king Gustav II Adolf invited from Germany a Dutch bookprinter magister Peter van Selov to Stockholm to print Russian books. As the construction of the printing house was finished, the king gave a book of privilege through which the printing press of Selov was accepted as the Russian printing press on an annual remuneration. So the printing of the Lutheran books which were meant for proselytizing the Orthodox could begin.

In 1628 the first catechism for proselytizing came out of Selov's printing press. Its title was spelled in Greek letters and the text of the head page reads as follows: »KATICHISIS, it is a Greek word and translated into Russian it reads: the summary of Christian doctrine of what man has above all to learn and know about the salvation of his soul. Printed in the printing press of magister Peter van Selov in 1628 after the birth of Jesus Christ.» The letters were Cyrillic and the edition was distributed to the Orthodox and the Lutheran priests of Käkisalmi. The Catechism is in the list of Rudbeck as number 1.

It is probable that after this catechism was published Martin Luther's lesser catechism which, however, has not preserved for later generations. The proselytizing of the Orthodox and the care of Church affairs had been entrusted to the bishop of Vyborg who had begun his work again in 1618. The proselytizing was inaugurated by bishop Elimaeus, but the two bishops after him were unable to continue the work in a way which had been satisfactory to the government of the country due to their illness. Therefore, after the former had died, as bishop was appointed the rector of the Swedish parish of Söderköping, Petrus Bjugg, who came to Vyborg against his own will in 1642 and immediately started actions for proselytizing. Possibly already the next year he had translated into Finnish the Swedish catechism which had been printed in 1567. CATECISMUS CANONICUS, which according to some piece of information had been printed in the same year in Latin alphabets. Not one copy of this edition, however, has preserved.

In 1644, then, from Selov's printing press came out a Finnish catechism which was printed in Cyrillic letters, transliterated according to the Finnish translation from the previous year. The text of its head page reads: KATECHISMUS, i.e. that Christian doctrine about the main articles of our faith to the young and simple people very necessary. Printed into the Finnish language in Stockholm by Peter Fanselau in the year 1644 after the birth of Christ.» The catechism is mentioned in the list of Rudbeck with the number 31. The general governor of Finland Peter Brahe had given an order that those priests and deacons who study and teach to their parishioners Lutheran catechism, were to be given four, six, eight or twelve barrels of corn a year as reward. It was the duty for the whole people to know the catechism by heart,

an in the statute from the year 1634 this was expressly mentioned. This became the duty for the Orthodox, too.

Martin Luther's catechism from the year 1644 has been printed in Church Slavonic or Cyrillic letters. As these do not exactly correspond to the letters of the Finnish language, Selov made some new additional marks to complete the need of the letters. As I transliterated the Cyrillic Finnish text »back» into the Finnish form, I have done it letter by letter trying to preserve the original language forms. It is not, however, fully possible to do justice to the original text, because Selov himself has used in his transliteration different marks for the same sounds. Particularly the letters ě (jat) and ě (malyj jus) have different sound values. The additional marks above individual letters have for their part made the proper transliteration more difficult.

The lutheranizing attempts of the Orthodox which took place through the Catechisms of Selov (of which the editions of 1628 and 1644 are preserved), together with other attempts to unify the nations of the country, resulted in the escape of most of the Orthodox of Käkisalme province to Russia, to the areas of the present day Kalinin, where they have preserved their language as well as orthodoxy. As the Orthodox of today's Finland are a national Church, we must look at the events of the 17th century at the background of that time's history and Church policy.

Mitro Repo

SUOMEN ORTODOKSISEN KIRKKOKALENTERIN
PROBLEMATIIKKAA*

Kalenterirevision historiikki

Kirkkokalenterimme parhaillaan tekeillä oleva tarkistustyö sai alkunsa kesällä 1981 rovasti *Mikael Kasangon* kääntyessä kirkkokuntamme piispojen puoleen silloisessa kalenterissa olevien puutteellisuuksien johdosta.¹ Varsin yksityiskohtaisessa selonteossaan Kasanko kiinnittää huomiota niin kalenterin liturgisen puolen epätarkkuuksiin ja virheellisyyksiin kuin myös Suomen ortodoksien etunimiongelmaan esittämällä samalla tulokset yksityisluonteisesta tutkimuksestaan, joka kohdistui Helsingin seurakunnassa vuosina 1977–1980 kastettuun seitsemäänsataan lapseen.² Kasangon tekemän aloitteen pohjalta piispainkokous kokouksessaan 27.10.1981 asetti erityisen kalenteritoimikunnan,³ jonka tehtäväksi tuli valmistella asiaa yksityiskohtaisemmin. Kyseinen toimikunta jätti oman muistionsa (2.11.1981) piispainkokoukselle, joka kokouksessaan 9.12.1981 antoi yksityiskohtaisemmat suunta-

* Artikkelin pohjautuu OPL:n talvipäivillä Oulussa 2.3.1985 pidettyyn esitelmään.

¹ Rovasti Mikael Kasangon kirkkokuntamme kaikille piispoille lähettämä kirje 21.6.1981 *Vuoden 1981 ortodoksista kirkkokalenteria koskevia merkintöjä*, 23 konekirjoitussivua. Kirjeen ingressissä Kasanko toteaa: 'Kalenterissamme kyseisenä vuonna esiintyy tavallista enemmän virheellisiä tietoja. Miksi? Miten tähän on jouduttu? Tuntuu kuin jokin selitys olisi ollut paikallaan. Ulkoasua on kylläkin koetettu kohentaa, mutta kauniitten kansien välissä on koko joukko vääriä ja harhauttavia tietoja...'

² 'Etunimi-kysymys olisi otettava kirkkokunnassamme vakavasti pohdittavaksi kaikessa laajuudessa... Se seikka, että ortodoksisessa kalenterissamme on ryhdytty julkaisemaan myös kansanomaisia nimiä ilmeisesti ilman, että asiaa olisi perusteellisesti valmisteltu, on vain pahentanut asiaa.' Ibid. s. 17.

³ Kalenteritoimikunnan kokoonpano oli seuraava: piispa Aleks (pj.), rovasti Mikael Kasanko ja kalenterintekijä, kirkkoherra Heikki Makkonen.

viivat kirkkokalenterin tarkastustyölle.⁴ Keväällä 1982 kirkollishallitus puolestaan vahvisti piispainkokouksen asettaman kalenteritoimikunnan toiminnan.⁵

Ortodoksinen kirkkokalenteri oli herättänyt laajempaakin huomiota kirkkokunnassamme. Tietämättään Kasangon aktiviteetista professori *Igor Vahros* oli keväällä 1982 omatoimisesti ryhtynyt tarkistamaan ja vertaamaan suomalaista kirkkokalenteria mm. vastaavaan venäläiseen (kirkkoslaavilaiseen) Moskovan Patriarkaatin kalenteriin. Vahros kääntyi asian johdosta kirjeitse (6.9.1982)⁶ arkkipiispan puoleen. Arkkipiispan esityksestä kirkollishallitus päätti perustaa erityisen kirkkokalenterin uudistamistoimikunnan työvaliokunnan⁷, joka sai työnsä valmiiksi keväällä 1984⁸.

⁴ Piispainkokous kiinnitti erityistä huomiota neljään seikkaan: 1. kalenterin pyhien luettelon valintaperusteet, 2. nimipäiväkalenterin hahmottaminen, 3. lükkuvien nimipäivien mahdollinen sitominen ja 4. periskooppien tarkistaminen. Lisäksi piispat edellyttivät, että myös kalenterin muu liturginen informaatio tarkistetaan, ja että tarvittaessa toimikunta turvautuu myös ulkopuolisten asiantuntijoiden apuun. Piispainkokouksen pöytäkirja 9.12.1981, 5 §.

⁵ Kirkollishallituksen pöytäkirja n:o 5, 17.3.1982, 19 §.

⁶ Kirjeessään (2 sivua) arkkipiispa Paavalille Vahros ehdottaa asiantuntijoista koostuvan työryhmän muodostamista erityisesti tarkoin punnittavan instruktioin laatimiseksi välttämättömälle kalenterin revisiotyölle, sillä 'Suomen ortodoksisen kirkon kalenterin substanssi jo pelkästään onomastikko-etymologinkin kannalta on suorastaan surkea – loogittomuudessaan' (s 1.).

⁷ Työryhmän muodostivat professori Igor Vahros ja hum.kand. Mitro Repo, jotka toimivat piispa Aleksin johdolla. Sihteeriksi määrättiin Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvoston toimitussihteeriksi Lea Siilin. Kirkollishallituksen pöytäkirja n:o 12, 17.9.1982, 50 §. Työvaliokuntaan kutsuttiin lisäksi karjalankielisten nimien asiantuntijaksi FM Matti Jeskanen. Kirkollishallituksen pöytäkirja n:o 14, 17.11.1982, 30 §. Tällä kokoonpanolla työvaliokunta työskenteli aina 5.6.1984 asti, jolloin professori Vahros erosi valiokunnasta. Edesmenneen piispa Aleksin paikalle piispainkokous määräsi piispa Tiihonin. Piispainkokouksen pöytäkirja 2/1984, 5 §, 6.

⁸ *Kalenteritoimikunnan 17.9.1982 asetetun työvaliokunnan tekemä ehdotus kalenterirevisiosta vuonna 1985*, 24.3.1984, Kalenteritoimikunta, 370 sivua.

Nimipäiväkalenterin varhaisempi historia

Kirkkokalenterin tarkistustyön aloittamisen varsinaisena syynä oli kalenterissamme vuonna 1979 yllättäen käyttöön otettu nimipäiväalio-osa⁹, jonka oli laatinut silloinen kirkkokuntamme kalenterintekijä, ylidiakoni *Heikki Makkonen*. *Ortodoksisen kalenterin* epävirallinen nimipäiväluettelo oli tullut julkisuuteen jo viisi vuotta aikaisemmin. Yleisradio oli ottanut tavakseen kevättalvesta 1974 lähtien mainita tavanomaisen suomalaisen nimipäiväkalenterin nimien ohessa myös ortodoksisen kalenterin nimiä. Silloinen Yleisradion johtaja *Eino S. Repo* oli aiemmin samana vuonna saanut metropoliitta *Johanneksen* sihteeriltä Yleisradion käyttöön annetun nimipäiväluettelon,¹⁰ joka oli todennäköisesti myös laadittu metropoliitan toimistossa. Tämän johdosta Makkonen tiedusteli piispainkokoukselta, 'onko mahdollista saada ortodoksiseen nimipäiväkalenteriin tiettyä yhtenäisyyttä ja sen ns. radiolliseen käytäntöön tiettyä yhtenäisyyttä ja järjestelmällisyyttä'¹¹. Samassa yhteydessä Makkonen esitti piispainkokoukselle 'vuoden 1974 ortodoksiseen kirkkokalenteriin itse laatimansa nimipäiväluettelon', jonka laatimisperusteita hän samalla selvitti todeten lopuksi: 'Vaatimaton yritykseni teki tiettäväksi sen, ettei meidän oloihimme soveltuvan ortodoksisen nimipäiväkalenterin suunnitteleminen olekaan yksioikoinen asia ja kenen tahansa tehtävissä. Kalenteria tekemään on lähdeittävä tieteelliseltä pohjalta ja tarkoin tuntien yleisortodoksista kalenterikäytäntöä ja sitä soveltaen suomalaiskansalliseen perinteeseen.'¹² Tämä Makkosen ehdotelma julkaistiin ensimmäisen kerran vuoden 1979

⁹ (Nimipäivä)alio-osa tarkoittaa vuonna 1979 uudistetun kalenterin päivittäisen päiväkirjaosan vasempaan alanurkkaan painettuja ns. nimipäivä-nimiä.

¹⁰ Ortodoksisen kalenterin nimipäivät, 4 sivua, tekijä on jäänyt artikkelin kirjoittajalle anonyymiksi.

¹¹ Heikki Makkosen Kuopiossa 31.12.1974 päivätty kirje ortodoksiselle piispainkokoukselle, 2 sivua, sivu 1.

¹² Ibid. s. 2.

Ortodoksisessa kalenterissa ja se oli käytössä aina vuoteen 1984 kokien vuosittain erinäisiä muutoksia.

Nimipäivä-ongelma tiedostettiin eräässä mielessä jo ensimmäisen suomalaisen ortodoksisen kirkkokalenterin¹³ toimittajien parissa, joihin on pitänyt kuulua todennäköisesti ainakin rovasti *Sergei Okulovin*. Kalenterin päiväkirjaosaa seuraa erityinen kaksiosainen nimiluettelo otsikolla *Miesten nimet* (sivut 66–85) ja *Naisten nimet* (sivut 85–88). Kyseistä luetteloa voidaan pitää myös eräänlaisena nimipäiväkalenterina, sillä siinä on annettu kreikan-, latinan- ja venäjänkielisten pyhien henkilöiden nimivarianttien rinnalla myös suomen- ja karjalankielisten ortodoksien parissa yleisimpien käytössä olevien nimien karjalankieliset 'kansanomaiset' muodot. Muissakin suhteissa tätä ensimmäistä suomenkielistä kirkkokalenteria voidaan paradoksaalisesti pitää perustellusti tasokkaimpana tähän asti julkaistuista ortodoksisista kalentereista.¹⁴ Vuonna 1918 julkaistiin *Aamun Koiton* kustantamana 48-sivuinen *Nimiluettelo, sisältäen kr.kat. kirkkokalenterissa esiintyvät sekä miesten että naisten nimet* (Jyväskylä 1918, non vidi). Vuonna 1933 *Aamun Koitossa* julkaistiin kirkollishallituksen päätöksen mukaisesti aiemmin asetetun erityisen ristimänimien kansallistuttamiskomitean laatima *Ehdotus ristimänimien suomalaistuttamiseksi*, joka jäi kuitenkin vaille virallista vahvistusta. Samoihin aikoihin ilmestyi myös *Iivo Härkösen* toimittama *Karjalaisten nimiopas*¹⁵ sekä *Hannes Tepon* laatima *Itäkarjalaisten nimiopas*¹⁶, joissa kummassakin käsiteltiin ortodoksien nimipäi-

¹³ *Pyhän Sergein ja Hermanin Veljeyskunnan Kalenteri 1893*, toimitettu suomenkielisissä kreikkalais-katholisissa perheissä käytettäväksi, Pyh. Sergein ja Hermanin Veljeyskunnan toimituksia XX, Helsingissä, Wäilin & Göös'in osakeyhtiön kirjapainossa, 1892, 122 sivua.

¹⁴ Ks. mm. Lyhennyksien ja outojen sanojen selityksiä, *ibid.*, sivut 5–10.

¹⁵ *Karjalaisten nimiopas*, Karjalan Sivistysseuran julkaisema opasvihkonen karjalaisten uusien kansallisten suku- ja ristimänimien valintaa varten, Karjalan Sivistysseuran julkaisuja XXXXV, Helsingissä 1930, 61 sivua.

¹⁶ *Itäkarjalaisten nimiopas*, Suomalaisuuden Liiton nimiopas n:o 6, laatinut Hannes Teppo, julkaisija Suomalaisuuden Liitto, Helsinki 1942, 72 sivua.

vä-problematiikkaa. Vuonna 1952 ilmestyi *Aleksanteri Kasangon* toimittama *Nimi ja usko*, Ortodoksinen ristimänimiopas,¹⁷ jonka toivottiin sovittavan ortodoksisen kirkon ristimänimiä koskevat perinteet nykyolojen vaatimuksiin ja jokapäiväisen elämän sanelemaan käytäntöön¹⁸. Teoksen tosiasiallinen hyöty on osoittautunut sittemmin varsin kyseenalaiseksi. Tämä tulee esille mm. varsin mielenkiintoisessa silloisten pastori *Tapani Revon* ja piispa *Paavalin* vuosien 1959–1960 välillä käydyssä kirjeenvaihdossa,¹⁹ jossa käsitellään harvinaisen syvällisellä ja asiantuntevalla tavalla myös koko kirkkokalenterin yleisproblematiikkaa osana Suomen ortodoksisen kirkon identiteettiä. Siteeraan seuraavassa osin suoraan tätä kirjeenvaihtoa arkkipiispa Paavalin suostumuksella.

Nimiongelma vuonna 1959: T. Revon ja Paavalin periaatteet

7.9.1959 Helsingissä päivätyssä kirjeessään piispa Paavalille Tapani Repo tuo esille nimiongelman kokonaisuudessaan *Nimi ja usko* -kirjan ilmestymisen jälkeen. Samalla hän ihmettelee, ettei julkisuudessa kukaan ole rohjennut sanoa teoksesta mitään. 8.9.1959 Kuopiossa päivätyssä kirjeessään piispa Paavali vastaa Revolle seuraavasti:

... Täysin ymmärrän Sinun kantasi ja sisimmässäni olen aivan samaa mieltä ja mikäli olen ollut taipuvainen käyttämään laajempaa nimitystä, niin olen ajatellut asiaa lähinnä käytännöllisistä näkökohdista. *Nimi ja usko* on

¹⁷ Julkaisijana Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto, Kuopio 1952, 139 sivua. Samana vuonna ilmestyi myös Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvoston toimittama ja julkaisema *Pyhien muisto*, Ortodoksiset nimipäivät ja parimia-, epistola- ja evankeliumilukujen rekisteri, Kuopio 1952.

¹⁸ *Nimi ja Usko*, s. 2.

¹⁹ Kirjeenvaihto on peräisin rovasti Tapani Revon arkistosta, joka on nyt kirjoittajan hallussa.

vain eräs ratkaisu nimikysymykseen, jolla ratkaisulla on se hyvä puoli, että kaikki ullat ja ulput voivat löytää oman vastineensa pyhien luettelosta. Onhan niin, ettei suinkaan ole asianomaisten syytä, että vanhemmat eivät ole osanneet antaa heille klassillista nimeä. Kenen on siis syy! Ilmeisesti syy on siinä, ettei meillä ole selkeästi ja johdonmukaisesti nimiasiaa selvitetty eikä käytäntöön sovellettu. Näin on menetetty kalliita vuosikymmeniä, ja lopputulos on se, että nyt on lähes kokonaan kadotettu nimiasiaa kirkollisuuden tajunta. On kasvatettu pappispolvia, joilta puuttuu kirkollisuuden tajunta niin nimiasiaa kuin monessa muussakin: he itse kantavat epäkirkollista nimeä ja antavat lapsilleen mitä sattuu usein luterilaisuudesta kääntynyt äiti ehdottamaan.

Nimi ja usko -ratkaisua on korkealtakin taholta arvosteltu²⁰, mutta mitä on vastaavasti tehty kysymyksen selvittämiseksi! Pahaksi on asia päässyt, mutta vieläkään ei ole myöhäistä ainakin valaista kysymystä. *Nimi ja usko* on syntynyt tekijänsä yksityisenä työnä, esim. julkaisuneuvostolla ei ole siinä osuutta. Ja alussa mainittua periaatetta noudattavana se on varmaan hyvä ja perusteellinen. Käsikirjoitus oli kirkon johdon luettava. Mutta niin vähän oli asiaan mielenkiintoa, että käsikirjoitukselle annettiin semmoisenaan hyväksyminen (siitä ovat olemassa asiakirjat), vaikka sitten 'pyhässä närkästyksessä' pantiinkin syy hyväksymismerkinnästä 'erään henkilön' kannettavaksi²¹ . . .

. . . Suostun puolestani ehdotukseesi, että klassillisten nimien vastineiksi tulevat vain

1. *karjalaiset*, lähinnä *foneettiseen yhtäläisyyteen* perustuvat vastineet ynnä

²⁰ Arvostelijoihin kuului ainakin akateemikko Kustaa Vilkuna (ks. hänen kirjeensä T. Revolle, Mitro Revon hallussa), kirjoittajan kommentti.

²¹ Oletan hänen olevan itse piispa Paavalin, kirjoittajan kommentti.

2. tietenkin eräät yleissuomalaiset vastineet, kuten Johannes, Lauri yms. Kuitenkin, kuten varmaan pian huomaamme, eteen tulee

3. rajatapauksia sekä

4. eräitä sellaisia nimiä, joilla voidaan katsoa olevan kirkkokunnassamme jo vakiintunut vastine, esim. Armas = Agapios yms.²²

Näin tämäkään linja ei ole aivan yksinkertainen noudatettavaksi, mutta ehkäpä tästäkin pulmasta selviämme. Emme siis ole tässäkään asiassa eri mieltä . . . Asiaan todella kannatti paneutua. Kiitos Sinulle . . .

Tapani Repo piti nimiasiasta esitelmän papistonkokouksessa 22.–23.9.1959 Kiuruvedellä. Esitelmässään, joka pohjautui hänen ja piispa Paavalin väliseen edeltävään vilkkaaseen kirjeenvaihtoon, Repo totesi mm. seuraavaa:

. . . Valitan, ettei kukaan ole julkisessa sanassa vaivautunut sanaakaan sanomaan *Nimi ja usko* -kirjases-ta²³. Mitä enemmän siinä esitettyjä kansallisia nimivas-tineita lähestyy, sitä epäröivämmäksi mieli tulee. Tätä ankaraa arvostelua ei sanele paha tahto vaan syvä kun-nioitus niitä tutkijoita kohtaan, jotka ovat pohtineet nii-den miesten ja naisten nimiä, jotka ovat uskonkilvoit-telullaan nimensä pyhittäneet. Kysymyksessä on kris-tillinen nimistö, nimistö, jonka kaikki tuntemamme or-todoksiset kansat ovat sellaisenaan alkukirkolta peri-neet muuttamalla nimeä vain sen verran, minkä kunkin kansan kielelliset erikoisuudet vaativat. – Tätä suurta pieteettiä nimistön alalla ovat noudattaneet karjalaiset esi-isämme. He ovat kulkeneet samaa tietä kuin serbit, romanialaiset, venäläiset, bulgaarit jne. He ovat rai-

²² Siis ensisijassa *semanttiset* 'vakiintuneet' kytkenät, ei täysin mielivaltaiset kuten Heikki = Theodoros, kirjoittajan kommentti. Kursivointi Mitro Revon.

²³ Hiljaisuus on kestänyt omien tietojeni mukaan tähän päivään asti, kommentti kirjoittajan.

vanneet kristilliselle nimistöllemme kansalliset muodot siihen rajaan saakka, mikä on mahdollista tekemättä kielelle tai nimelle väkivaltaa.

Olen vakavasti sitä mieltä, että meidän on kristillisen nimistömme kansallistamisessa pysähdyttävä ainakin toistaiseksi siihen, mihin karjalaiset esi-isämme ovat päässeet. Tätä tietä perimiemme nimien määrä on jo niin kunnioitettava, että niin pienelle ortodoksiselle kansanosalle, minkä Suomen ortodoksit muodostavat, nimistö riittää tyydyttämään kysynnän. Sitä paitsi meillä on joukko suomenruotsalaisia ja venäläisiä (venäjänkielisiä) ortodokseja, joille kelpaa kristillinen nimistö sellaisenaan . . .

Olen vakuuttunut siitä, että se hyvä tarkoitus, johon *Nimi ja usko* -kirjan tekijät ovat pyrkinet, jää saavuttamatta. Sikäli kuin kirkollinen tajunta kypsyy . . . , joudumme ennemmin tai myöhemmin, jos pidämme ohjearme *Nimi ja usko* -kirjaa, vähintäinkin naurunalaisiksi . . .

Meidän olisi sovellettava ensisijaisesti karjalaista nimiperiaatetta. Mikäli karjalaista vastinetta emme tunne, jätämme sille köhdalle aukon. Emme tee ehdotusta. Jääköön nimi odottamaan muotoaan. Kunhan ortodoksia ennättää vaikuttaa suomalaisella maaperällä tuhat vuotta, mitä se on tehnyt karjalaisella maaperällä, niin eiköhän vastineita ala löytyä ja löytyy varmastikin.

Vahroksen tulostamat revisio-ehdotuksen aliot

Suomen ortodoksisen kirkon nimiasia näyttää tänä päivänä vielä epätoivoisemmalta kuin 26 vuotta sitten Helsingin ja Kuopion välillä. Vuoden 1979 kalenterin aloittama uusi käytäntö ns. nimipäivä-alioiden osalta on tehnyt asian erityisen ongelmalliseksi, kun käytäntöön alettiin soveltaa 'ei vielä

selkeästi ja johdonmukaisesti selvitettyä nimiasiaa'. Myös professori Vahroksen kalenterirevisio-ehdotukseen vuodelle 1985 tulostama alioratkaisu jäi osin ongelmalliseksi.²⁴ Todennäköisenä syynä siihen on ollut pitäytyminen liiaksi *Nimeen ja uskoon* sekä toisaalta ulkoa tuleva painostus maksimoida suomalaisen nimistön kytkennät pyhiemme nimiin. Ongelmalliseksi paljastui myös pyrkimys tulostaa aliossa jokainen päivittäisessä yliössä esiintyvä pyhän nimi. Tällöin paradoksaalisesti osin juuri vaikeimmat tapaukset ovat saaneet pätevimmän tulostuksen, eli slaavilaisvenäläisen tai karjalaisen lyhyemmän asun. Samalla kun Vahroksen johtaman työvaliokunnan revisio-ehdotus tarkistutti kalenterimme liturgisen menologionin se kieltämättä puhdisti useita mieltävaltaisuuksia, ja siten tarjoaa hyvän pohjan jatkotyöskentelylle. Professori Vahroksen valmistaman arvokkaan ehdotelman pohjalta alioiden laatimista ovat jatkaneet FM *Matti Jeskanen* ja FK *Lea Siilin* tarkoituksenaan luoda virallinen ja suositeltava ortodoksinen nimipäiväkalenteri. Työvaliokunnan kalenterirevisio-ehdotuksen tärkein anti oli päivittäisen pyhän muiston ja muun liturgisen informaation tarkistaminen, johon kuuluu mm. päivittäiset perikoopit. Keskityn jatkossa tähän kalenterimme 'syvärakenteeseen' muutamien niin teologian, liturgiikan, filologian kuin myös ekumenian kannalta valaisevien esimerkkien pohjalta.

²⁴ Piispainkokous (8.5.1984) totesi työvaliokunnan laatiman kalenterirevision olevan vakuuttava todistus valiokunnan intensiivisestä ja määrätietoisesta työskentelystä. Pöytäkirja 2/85, 2 §, 1. Samassa kokouksessa piispainkokous päätti, että kalenterin yliö-osa (yliö (vrt. alio, ks. alanootti 9) tarkoittaa kalenterin päiväkirjaosan vasemmassa ylänurkassa lueteltuja päivittäin muisteltavien pyhien nimiä sekä muita kalenteriin sisältyviä liturgisia tietoja) muutetaan työvaliokunnan ehdotuksen mukaiseksi tietyin poikkeuksin, joista neuvoteltiin erikseen piispainkokouksen puheenjohtajan kanssa. Ehdotuksen alio-osa jäi vielä toistaiseksi ennalleen kuitenkin niin, että jo nyt tehtiin eräitä selviä ja aiheellisia korjauksia ja täydennyksiä. Vasta vuoden 1986 kalenterin yliö-osa perikoopitarkistuksineen noudattelee pääpiirteiltään revisio-ehdotusta.

Yliön valintaperusteet

Työvaliokunta päätyi piispainkokouksen viitoittamien suuntaviivojen pohjalta nelivaiheiseen elektioklassifikaatioon. Ensimmäisen valintaluokan muodostavat ns. *ekumeeniset l. yleisortodoksiset pyhät*, jotka tarjoaa pääsääntöisesti kreikkankielinen *Menaion* (= Mkr.). Toisen valintaluokan muodostavat *slaavilaiset pyhät*, jotka tarjoaa slaavinkielinen *Minea* (= Msl.) ja osin *Minea dopolnitel'naja* (= Md.). Kyseessä on periaatteessa Mkr:n ja Msl:n erotus. Msl. seuraa varsin uskollisesti Mkr:ää aina bysanttilaisen valtapolitiikan 'liturgisoitua' tematiikkaa myöten. Eräissä tapauksissa taas Msl. on säilyttänyt alkuperäisen tekstitradiation saneleman tuloksen, johon Mkr. viittaa vain satunnaisesti alaviitteissä. Oman problematiikan tarjoaa Mkr:ssä ja Msl:ssä esiintyvä dateerauksen instabiliteetti. Palaan tähän myöhemmin Sm. *Katariinan* yhteydessä. Totean tässä yhteydessä vain sen, että pääsääntöisesti suomalainen ortodoksinen menologion seuraa varsin perustellusti slaavilaista dateerausta. Nämä kaksi ensimmäistä valintaluokkaa tarjoavat ns. *tekstuaaliset pyhät muistot* l. liturgisesti elävät ja toimivat muistoaiheet. Mkr. sisältää myös ns. *synaksarion-csan* kanonin kuudennen veisun katabasin, kontakin ja iikossin jälkeen tarkassa hierarkkijärjestyksessä. Ensiksi tulevat tekstuaaliset muistot runomittaisine stikhoksineen, joita seuraa tiivis proosamuotoinen synaksarion-teksti l. päivän pyhä muisto. Päivän päämuistoja seuraa vaihteleva määrä erinäisin perustein valittuja lisämuistoja stikhoksineen ja proosateksteineen tai vain pelkästään muistomainintoina ilman lisäinformaatiota. Msl:ssa ei tekstuaalisten ensisijaisten muistojen rinnalla mainita muita muistoaiheita. Näiden kahden pääluokan pyhien nimet on vuoden 1986²⁵ kalenterissa painettu punaisella.

²⁵ Vastaavaa luokittelua punaiseen ja mustaan kategoriaan on noudatettu Arkkipiispa Paavalin toimittaman *Pyhän isämme Johannes Krysostomoksen ja Basileios Suuren jumalallisen liturgian* Kalenteri-osassa, sivut 172–196, Ortodoksinen kirjallisuuden julkaisuneuvoston julkaisu, Pieksämäki 1985.

Kolmannen luokan muodostavat ns. *karjalaiset pyhät*, joista vain harvoille on kirjoitettu spesifiset liturgiset jumalanpalvelustekstit (jos ne on kirjoitettu, myös näiden pyhien nimet on vuonna 1986 painettu punaisella). Kyseessä on pääasiallisesti ns. paikalliset pyhät, jotka luonnollisesti ovat erittäin tärkeitä Suomen ortodoksisen kirkon hagiografiselle ja liturgiselle statukselle. Neljanteen luokkaan kuuluvat ns. *nimipäivä-lisät* l. ne pyhät, joiden nimet ovat tulleet erityisen suosituiksi ristirahvaan parissa tai joista voidaan muuten johtaa käyttökelpoisia suomen kielen mukaisia nimimuotoja. Näiden kahden jälkimmäisen valintaluokan pyhien nimet ovat vuoden 1986 kalenterissa painettu mustalla.

Päivittäisen menologionin analyysi

Jotta edellä luetellut valintaperusteet tulevat täytetyiksi, on työvaliokunta joutunut tekemään päivittäisestä menologionista 9-vaiheisen analyysin. Analyysissä on otettu huomioon myös kirkkokunnan oma tähän asti käytössä ollut traditio, vaikkakin sitä on luonnollisesti jouduttu monessa kohdin tarkistamaan ja muuttamaan. Ensimmäiseen vasemalla olevaan pystysuoraan sarakkeeseen on kirjattu *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae'n* (= SEC)²⁶ antamat tiedot täydennettynä tarpeen mukaan *Synaxaria Selectan* (= SS)²⁷ antamilla tiedoilla. SEC on arvovaltaisin ja toistaiseksi ainoa tieteellinen kriittinen editio idän kirkon synaksarion-traditiosta. Tämän jälkeen seuraavat Mkr.²⁸ ja Msl.²⁹, jotka

²⁶ *Propylaeum ad Acta Sanctorum novembris, Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e Codice Sirmondiano nunc Berolinensi adiectis Synaxariis Selectis*, Bruxellis 1902.

²⁷ *Synaxaria Selecta* kulkee päivittäin corpus-tekstin rinnalla alapalstana ja valaisee erityisesti dateerauksen mutkikasta problematiikkaa.

²⁸ Kyseessä on 12 kuukauden kreikankieliset *Menaion*-kirjat. Käytettävissäni on ollut Georgios G. Gelgen 1950-luvun Saliberoksen editio sekä Apostoliki Diakonin 1970-luvun editio.

²⁹ Kyseessä on 12 muinaiskirkkoslaavinkielistä *Minea*-kirjaa. Käytettävissäni on ollut vuoden 1985 moskovalainen editio.

ovat liturgisen praksiksen kannalta painotetussa asemassa. Näiden sarakkeiden kohdalla erityisenä ongelmana on kriittisten editioiden täydellinen puuttuminen ja nykyisten käytössä olevien eri editioiden keskinäiset ristiriitaisuudet.³⁰ Mkr.-sarakeessa on huomioitu erikseen liittykö pyhään muistoon synaksarion-teksti (= Msyn., joka sisältää myös stikhokset), stikhokset (= st.) vai pelkkä muiston maininta (m.). Edustavampi slaavilaisvenäläinen materiaali löytyy *Nastol'naja Knigasta* (= N)³¹. Seuraavana on Kreikan kirkon käytössä oleva tuorein menologion, joka löytyy *Horologion to Megasta* (= H)³². Kreikankielinen uusi *Horologion* sisältää myös aakkosellisen kaikkien pyhien ns. *panagion-luettelon*³³, johon on koottu kaikkien pyhien esiintymät niin yleisissä *Menaioneissa* kuin paikallisissa editioissa. Kreikkalaisesta nykyisin käytössä olevasta traditiosta on jouduttu karsimaan luonnollisestikin ns. *uuspyhät*, joita voidaan pitää kreikkalaisina paikallisina pyhinä muistoina. SEC puolestaan tulostaa pääsääntöisesti vain ensimmäisen vuosituhatosen *ekumeeniset pyhät*. Seuraavat kolme saraketta edustavat suomalaista vakiintunutta (?) käytäntöä: 1. *Pyhä Muisto* (= PM), joka perustuu pääasiallisesti SEC'kiin ja N'ään³⁴, 2. *Kirkkovuoden pyhät* (= KP)³⁵, joka on monessa suhteessa

³⁰ Tieteellisten kriittisten editioiden puute on bysanttilaisen ja slaavilaisen hymnografisen tutkimuksen suurimpia ongelmia. Romanos Melodoksen tuotanto muodostaa tästä poikkeuksen. Nykyisissä *Menaioneissa* olevat viittaukset eri käsikirjoituksiin ovat erittäin puutteelliset.

³¹ S. V. Bulgakov, *Nastol'naja Kniga dlja cvjašhenno-tserkovno-služitelei*, izdanie tret'e, Kiev, 1913.

³² *Horologion to Mega*, ekdosis hebdome tes Apostolikes Diakonias, Ateena 1977.

³³ *Panagion-pinaks alfabetikos panton ton agion ton en tois menaiois kai en idiaite-rais* fyllasin mnemoneuomenon, ibid. sivut 625–655. Taulukossa on lueteltu kaikki yleisimmät dateeraukset kullekin pyhälle.

³⁴ Tapani Repo, *Pyhä muisto vuoden kullekir. päivälle*, Synaksarionin lyhennetty ja osittain täydennetty laitos, Pieksämäki 1960 (= I vuosikolmannes: syyskuu-joulukuu). Tammikuun-elokuun tekstit, joiden toimitustyö on kesken, ovat käsikirjoituksina hallussani.

³⁵ *Kirkkovuoden pyhät I*, toinen painos, Joensuu 1979 ja *Kirkkovuoden pyhät II*, toinen painos, Joensuu 1980. Toisen painoksen toimitustyön muutokset ovat satunnaisia, vailla järjestelmällisyyttä, eikä niistä ole mainintaa erikseen.

problemaattinen teos. Erikseen on merkitty pelkän maininnan (= m.) saaneet pyhät. Seuraavassa sarakkeessa on otettu huomioon vuoden 1984 kalenteria edeltävät kalenteritulokset, tällä kertaa tuoreen vertailun vuoksi vuoden 1983 kalenteri. Materiaalin runsauden takia on jouduttu tyytymään vain eräisiin pistokokeisiin ongelmallisten tapausten yhteydessä (esim. vuosien 1893, 1918, 1968, 1979 ja 1983 kalenterien tulostus). Seuraavassa sarakkeessa on otettu vertailukohteeksi jokin muu lähde tai traditio³⁶; tällä kertaa Moskovan Patriarkaatin vuoden 1985 kalenteri. Kymmenennessä pystysuorassa sarakkeessa on edellä olevan analyysin/vertailun pohjalta tehty tulostus eli työvaliokunnan laatiman kalenterirevision 1985 yliö (= Ehdotelma 1985). Lopuksi on merkitty numeraalinen klassifikaatio myöhemmin mahdollisesti tehtävästä suomenkielisestä mahdollisimman täydellisestä panagion-luettelosta, jossa tämän päivän kohdalla olisi 12 eri muistomainintaa luokiteltuna viiteen eri kategoriaan. Alimmalla vaakasuoralla rivillä on puolestaan numeraalinen tulostus edellä lueteltujen auktoriteettilähteiden antamista maininnoista.

Ensimmäinen vaakasuorasarake antaa ensimmäisen valintaluokan tulostuksen: kreikkalaisen *Menaionin* liturginen tekstuaalinen 'ekumeeninen' pyhä. Poikkeuksellisesti M. *Hesykhoksen* synaksarion-teksti löytyy vain *Synaksaria Selectasta* sub die 10.5. Myöskään Msl. ei ota huomioon *Hesykhiosta* tällä paikalla, koska se seuraa toista käsikirjoitustraditiota, josta Mkr:ssa on maininta alaviitteessä (Mkr. 2.3., s. 5d). Toinen vaakasuorasarake antaa toisen valintaluokan tulostuksen. Tänä päivänä Msl. on säilyttänyt toisen 'ekumeenisen' pyhän tekstuaalisena (Pm. *Theodotos*), joka on Mkr:ssä toisella sijalla synaksarion-osassa. Varsinainen lisäanti on slaavilainen pyhä, P. *Arseni*, joka Ehdotelma 1985 -sarakeessa saa edustaa tällä kertaa ns. karjalaista pyhää, eli

³⁶ Vertailua on tehty lähinnä Moskovan ja Romanian Patriarkaattien ja Kreikan kirkon vuosittaisiin kalentereihin.

Kalenteritoimikunta -83/Repc

Taulukko I
Päivämäärä: MAALISKUUN 2. päivä

	SEC+SS	Mkr./Msyn/ m.st.	Msi.+Md.	N	H ² (Aleena -77)	PM (TR:MS)	KP/ m(aininta)	K83	Varia (Mosk.-85)	Ehdotelmä 1985	pan- agnon
1. Mlr.	(Synaksaria Selecta): sub die 10.5. 4. M. Hesy- khios	1. M. HESY- KHIOS (Msyn.)			1. M. Hesy- khios					1. M. HESY- KHIOS	1.
2. Mäl.	6. Pm. Theo- dotos	2. Pm. Theo- dotos (Msyn.)	1. PM. THEO- DOTOS	1. Pm. Theo- dotos		1. Pm. Theo- dotos	1. M. Theo- dotos	1. Pm. Theo- dotos	1. Pm. Theo- dotos	2. PM. THEO- DOTOS	2.
3. (Kap.)			2. P. ARSENI	2. P. Arseni		2. P. Arseni			2. P. ARSENI	3. P. ARSENI	3.
4. Np.	3. M. Eu- thalia	6. Nm. Eu- thalia (Msyn.)		5. Nm. Eu- thalia			? Nm. Eu- thalia (m)	2 Nm. Eu- thalia	3. M. Eu- thalia	4. Nm. Eu- thalia	4.
5.	1. M. Koin- tos 2. M. Troa- dios +kk 4. Pt. Andro- nikos ja Albanasia 5. Ap. Purno 6. P. Theodo- retos	3. M. Koin- tos (Msyn.) 5. M. Troa- dios +kk 7. Mt. Andro- nikos ja Albanasia (m.st.)							4. M. Troa- dios	+NON FIXA: Paaston 2. lauantai: vainajien muistelu- päivä	5. 6. 7. 8. 9.
6.	? 225. 1. ? 55. 8. 1. (altus: epis- copus K.19C.2.)	4. M. I. Nestor ja Tribi- mios (Msyn.)		3. Pt. Agathon Egyp- toko		3. Pt. Agathon			5. Pt. Agathon		10.
	SEC:7;SS:3	1/472 (m.st.) = 1 + G	2	6	1	3	1/1 (m)	2	1/6 = 7	2/1/1 = 4 (+1)	11. 12.

Maaliskuun 2. päivän (1985) menologionin analyysitaulukko.
Vastaavanlainen analyysi on tehty vuoden kunkin päivän
pyhästä muistosta.

kolmannen valintaluokan tulostusta. Tällöin Pm. *Theodotos* edustaisi toisen valintaluokan slaavilaista pyhää. Katkoviiva Msl:n sarakkeessa osoittaa tätä sovittua ehdollista edustavuutta. Neljäs vaakasuorasarake antaa neljännen valintaluokan tulostuksen, ns. nimipäivä-lisän, joka on edustettuna myös useassa pystysuorassa sarakkeessa. Viidennessä ja kuudennessa vaakasuorassa sarakkeessa on lueteltu muut ei-tekstuaaliset pyhät muistot, joista viimeiset ovat epävarmimpia tapauksia (traditio lähtee nyt N:stä). Ehdotelman 1985 viidennessä sarakkeessa on liikkuvan juhlan edustus (v. 1985) (= non fixa), joka sekin toisinaan tarjoaa nimipäivämateriaalia.

Yliön ja alion tulostus

Suomalaisen tradition kannalta on hämmästyttävää vuoden 1983 kalenterin tulostus (ks. myös taulukko II). Analyysi paljastaa, että suomalainen kalenteri on seurannut alusta lähtien (vuodesta 1893) aina revisioehdotukseen asti yksinomaan slaavilaista traditiota. Varsinaisena auktoriteettina on ollut ainakin vuodesta 1918 lähtien N, jolloin mukaan tulee Pt. *Agathon*, joka on N:ssa kolmannella sijalla. Tulostus pysyy samana aina 1970-luvulle asti, jolloin P. *Arseni* tiputetaan pois ja Pt. *Agathon* vaihdetaan Nm. *Euthaliaan*. Käsittelemättömällä tavalla vuosien 1977 ja 1978 vaihteessa *Euralia*-muoto kuitenkin muuttuu *Eu/alia*-muodoksi, joka traditio jatkui muuttumattomana aina revisio-ehdotukseen asti. Kalenterin nimipäivä-traditio tarjosi siis aina vuodesta 1979 vuoteen 1983 olemattoman nimipesyeen *Eulalia*, *Aila*, *Laila*! Tämä esimerkki osoittaa konkreettisesti kirkkokalenterimme alennustilan ja kalenterimme kokonais-tarkistuksen välttämättömyyden.

Taulukko II: Maaliskuun 2. päivän yliön ja alion tulostus vuodesta 1893 vuoteen 1986.

	REVISIO 1985 (Reppo)	K-1986*	K-1985*****	K-1983 = K-1979	K-1968	K-1918	K-1893 (Okulov)
YLIÖ: Mkr.	1. M. HESY- KHIOS 2. Pm. THEO- DOTOS 3. P. ARSENI 4. Nm. Euthalia (5). 6. Vainajat	1. M. HESY- KIOS 2. Pm. THEO- DOTOS 3. P. ARSENI 4. Nm. Euthalia	1. M. HESY- KHIOS 2. Pm. THEO- DOTOS 3. P. ARSENI 4. Nm. EUTHA- LIA	1. Pm. TEO- DOTOS 2. Nm. EUULA- LIA	1. Pm. Teo- dotos 3. P. Arseni***** 2. Pt. Agat/on	1. Pm. Theo- dotos 2. P. Arsenij 3. Pt. Agat/on	1. Pm. Teodoto 2. P. Arseni
NF****					2. Pt. Agat/on		
(Kapiteelit tarkoitavat punaista, minuskelit mustaa kategoriaa.)							
ALIO: Tulos- taja:	VAH- ROS	JESKANEN & SILLIN	= IIDEM	MAKKONEN	A. KASANKO	?	OKULOV
	1. Hiski 2. Teodot, Fedot, Hovuta 3. Arseni, Arssi 4. Tailla (5. Agaton, Ako, Aku)	Hiski - - Aischi, Arssi Tailla	- - Arseni, Arssi Tailla (Oiva)	- - Euthalia, Ailla, Laila (Agaton, Oiva)	- ei tulos- tusta aliossa, ks. erillinen Nimi ja usko kirja	non vidi	(ks. sivut 66-88) - Teodot, Fedot, Fedotta, Arneio, Arseniis, Arseni, - (5. Agaton, Agafana)

* K = Kirkkokalenteri (vuosikerta x).

** Tässä taulukossa P. Arseni edustaa poikkeuksellisesti kolmatta väimäluokkaa, ns. karjalaisia pyhiä (= Karj.), joidenka muistolle on kirjoitettu liturgiset palvelustekstit (= punaisella).

*** Np. - nimipäiväisät.

**** NF = Non fixe, liikkuvan menologion tarjoama materiaali.

***** Jo vuoden 1923 kalenterissa oli siirrytty pyhien kronologiseen luettelukseen: *Agathon* prae *Arseni*.***** Vuoden 1985 kalenterin yliön ortografia noudattelee pääasiassa työvalokunnan kalenterevisioehdotusta. Vuoden 1986 kalenterissa aspiroitu neet kiusiilit (*khi/kei* ja *thera*) on transkriboitu ilman *h*:ta. Kalenterin ortografia etsii vielä muotoaan. Okulov on yrittänyt ratkaista

*Nimet kr.-kat. kirkon kalenterissa ovat historiallisten henkilöiden nimiä, ja sen vuoksi ne ovat kirjoitetut tavallisesti sen kansan alkukielten mukaan, johon se tai toinen kalenterissa mainittu henkilö on kuulunut. Nimiä aakkosluetelon (non vidi), johonka otetaan myös nimet kansan äänneksen mukaan, p. Sergein ja Hermanin Veljeyskunta piakkoin julkaisee painostia. AK 1918 N:o 1, s. 8d, ks. myös AK 1985 N:o

9, sivut 153-154.

Vertaillessamme eri vuosien alioita huomaamme Vahroksen ja Okulovin olleen samoilla linjoilla kuin T. Repo ja Paavali vuonna 1959, näin erityisesti 2. ja 3. nimen tulostuksen kohdalla. Lisäksi Vahros on pyrkinyt laatimansa instruktio mukaisesti tulostamaan poikkeuksetta jokaisen yliössä esiintyvän nimen myös aliossa. *Nimi ja usko* tulostaa vuorostaan aliotaan uhkarohkeasti tukeutuen semanttisiin perusteisiin (vrt. 2., 4. ja 5. nimi). Makkonen vuorostaan on joutunut tuuliajolle. Jeskanen ja Siilin ovat varovaisempia karjalaisten nimivarianttien suhteen, mutta ovat puolestaan valmiit hyväksymään foneettisiin perusteisiin tukeutuvia kytköksiä (vrt. 1. ja 4. nimi). Taulukossa Vahros ja *Nimi ja usko* on pantu vierekkäin, koska revision analyysityössä *Nimen ja uskon* katsottiin parhaiten edustavan aikaisempaa traditiota, johon myös Makkonen näyttää enimmäkseen tukeutuneen. Eräs alion tulostuksen käytännön ongelma on se, kuinka alion tulostukset voidaan yksiselitteisesti, jäännöksettä, kytkeä yliöön. Tässä esimerkkitapauksessa on käytetty numeroita selvittämässä tilannetta. Vahroksen käyttämä maksimoitu tulostus on sinänsä jäännöksetön, vaikka hänenkin tulostuksessaan eräät semanttiset ja foneettiset ratkaisut jäävät ongelmallisiksi.

Revisioehdotuksen yliötulostuksen problematiikkaa

Esimerkkitaupauksesta (2.3.) voidaan huomata vuoden 1983 kalenterin yliön muuttuneen varsin huomattavasti kalenterevision myötä. Vastaavia muutoksia yliön revisiotyön yhteydessä on tapahtunut yli kahden sadan päivän kohdalla. Kysymyksessä on ollut joko poistoja, lisiä tai siirtoja. Kreikkalaisen ja slaavilaisen minean vertailu yliön analyysityössä on antanut tuloksena myöhemmin toivottavasti suomenkielillä julkaistavien 12 kuukausiminean eräänlaisen sisällysluettelon. Kirkkokalenterimme tarjoaman liturgisen informaatien tarkastaminen osoittautui myös erittäin ongelmalliseksi.

Tämä tuli esille nimenomaan nykyisin käytössä olevan perikooppi-rekisterin soveltamisessa käytäntöön.³⁷ Sen tähden olisikin erittäin välttämätöntä saada mahdollisimman nopeasti julkaistua suomenkielinen *Typikon* erityisesti Suomen ortodoksisen kirkon tarpeita silmällä pitäen. Liikkuvan materiaalin menologion tarjoaa oman problematiikkansa. Revisioehdotuksessa otettiin ensi kerran käyttöön hagiografinen entiteetti-formula ja hänen/heidän kanssakilvoittelijansa (=kk:t), joka antoi mahdollisuuden elektion runsaampaan käyttöön myös yliön tulostuksessa.

Alion vaikutus yliöön

Liturgiselta kannalta ongelmallisin on neljäsvalintaluokka (ns. Np.-lisät), joka on varsin harkinnanvarainen. Kahden kategorian käyttöönotto (punaiset, tekstuaaliset/mustat, eitekstuaaliset) vähentää kuitenkin tässä valintaluokassa mahdollisesti tulevaisuudessa tapahtuvia muutoksia. Punaisen kategorian huomioonottaminen on liturgisesti välttämättömympää ja ehdotontakin. Alion vaikuttaa yliön tulostukseen myös ns. kollektiivimuistojen elektiossa: yliöön tulostetaan ensisijaisesti alion kannalta tuottoisat nimet; muut sisällytetään kollektiivimuiston entiteetti-formulaan. Myös suomalainen nimipäiväkalenteri on alion kautta vaikuttanut liturgiselta kannalta katsoen positiivisesti ortodoksiseen kirkkokalenteriin kalenterirevision myötä. Otan esimerkiksi *Maria*-nimen (suomalaisessa nimipäiväkalenterissa 2.7.).

Jostain syystä Okulov oli valinnut 1893 kalenteriin vain slaavilaisen pyhän (P. Foti +1431). *Aamun koiton* kalenteri 1918 lisää P. *Juvenaliuksen* (418–458) ensimmäiselle sijalle. Ih-

³⁷ Ongelmallisimpia kohtia näyttävät olleen Luikkaan evankeliumi-perikooppien alkaminen Ristin ylentämisen jälkeisen sunnuntain jälkeisestä maanantaista sekä vuoroviikkojen ja Triodion-periodin väliin toisinaan jäävän aukon täyttäminen (vrt. vuosien 1978, 1983 ja 1986 kalenterien perikoopeja).

Taulukko III

MARIA-nimi (suomalaisessa nimipäiväkalerissa 2.7.); alion positiivinen ekumeeninen vaikutus yliön.

Almanakka 1986	Kansanvalistus- seuran kalenteri 1883	Sjömännin Kaunoallakka 1864	Almanakka 1864	Dominikaaninen kalenteri ja Turun hiippakunnan kalenteri 1488	Dominikaaninen kalenteri 1200-luvulla
Maria, Majja, Mari, Meeri, Majju, Maiikki, Marika, Maaria, Kukka-Maaria ↓	Mar. ets. p.	Maaria	Marian Etsik. p.	Visitatio Marie Marian etsikko (vrt. Heimsuchung)	Visitatio Mariae
K-1986	K-1983	K-1918	K-1893 (Okulov)	Msl./Moskova -1985	SEC/Mkr./Horo- logion/Bysantti
Jumalansynn. N. Marian viitan asettaaminen . . .	P. Juvenalius			Polozenie . . . =	He kalatthesis . . . (473): liturgiset tekstit, unikki!
---	P. Juvenalius	P. Juvenalius		---	P. Juvenalius (418-458): Mkr. vain maininta.
---	---	P. Foti	P. Foti (+143 I)	---	---
Maria, Mari, Majja, Marja, Marjatta, Meeri	Juvenalius, Jorma!		Fotio, Foti, Fotei		

LÄNSI:*

ITÄ:

ylä:

alio:

* Läntisen tradition osalta olen käyttänyt sekundääriähteinä Eero Kiviniemen teosta *Rakkaan lapsen monet nimet*, suomalaisten etunimet ja nimenvalinta, Espoo 1982. Kiviniemi perustaa esityksensä osaksi *Maliniemen, Viikunan, Nivangan, Heikimäen ja Melanderin* tutkimuksiin ja yleisesityksiin. Ks. erityisesti sivut 67-69, 125-126 ja 352-353. Kiviniemen mukaan *Maria* oli länessäkin vielä keskiajalla niin pyhä nimi, ettei sitä annettu ristimänimeksi. 1500-luvulla sitä kuitenkin jo käytettiin, ja myöhemmin se yleistyy nopeasti (s. 76). Juhlan teologisen ja liturgisen sisällön kannalta on mielenkiintoista huomata kreikkalaisen *Hemerologionin* (1985, s. 123) antavan liturgian evankeliumiperiköopiksi Lk. 1. 39-45, 56, jonka sisältö käy yhteen läntisen perinteen juhla-aiheen kanssa. K-1986:ssa ei ole tulostettu Neitseeseen Marian juhlan tekstejä.

metystä herättää myös se, miksi Okulov ei seurannut Msl:ää, joka antaa Mkr:n kanssa yhtäläisesti vain yhden tekstuaalisen muiston: Jumalansynnyttäjän *Neitseän Marian* viitan asettaminen pyhänjäännökseksi Blakhernain temppeliin v. 473. Tämä on myös yleisortodoksinen käytäntö, joka huomioidaan Suomen ortodoksisessa kirkossa ensi kerran vasta vuoden 1986 kalenterissa. SEC antaa synaksarion-tekstit niin *Marialle* kuin *Juvenaliukselle*, jonka elämäkerta liittyy mariologiseen *uspenia-anastasis* -teemaan (SEC 2.7², 794d). Suomen ortodoksinen kirkko on seurannut slaavilais-venäläistä käytäntöä, jonka mukaan *Neitseän Marian* mukaan ei ole saanut antaa ristimänimeksi *Mariaa*. Suomen ortodoksi-Mariat ovat saaneet nimensä siis joko *Maria Magdaleenan* (22.7) tai *Maria Egyptiläisen* (1.4. tai non fixum), mutta *luterilaiset-Mariat* taas Herran Äidin mukaan (2.7.). Jälkimmäinen tapa on yleinen käytäntö myös Kreikassa, – jopa pojat ovat saaneet nimensä *Neitseän Marian* epiteetin *Panagian* mukaan (*Panagiotes*), ja viettävät yleensä nimipäiväänsä *Uspeniana* (vrt. myös suomalais. nimipäiväkalenteri 15.8.: *Marjatta, Marja* jne). Työvaliokunta ehdottikin piispainkokoukselle, että myös Suomen ortodoksisessa kirkossa voitaisiin antaa ristimänimeksi *Maria*-nimi *Neitseän Marian* mukaan, jolloin päädatumina olisi 2.7., joka on yhteinen *Marian*-päivä 'luterilaisen' kalenterin kanssa. Laajemmin ymmärrettynä olisi tällöin kyse eräänlaisesta *ekumeenisesta reaali-faktorista*, jakamattomasta Pyhästä Muistosta, joka olisi säilynyt osin yhtäläisenä kaikissa kristillisissä kirkoissa (ort./room.kat./lut.). Myönteistä ratkaisua puoltaisi myös se, että tiedotusvälineet ilmoittaisivat tällöin *Maria*-nimen *Neitseän Marian* juhlapäivinä (8.9.; 21.11.; 25.3.; 2.7. ja 15.8.), jolloin *Marian* juhlat tulisivat edes jotenkin esille – muun Suomen viettäessä arkipäivää.³⁸ Piispainkokous hyväksyi muutosehdotuksen työvaliokunnan ehdotuksen mukaisesti (8.5.1984,

³⁸ Työvaliokunnan kalenterirevisio ehdotus vuodeksi 1985, s. 3 (Repo). Heinäkuun toisen päivän kohdalta piispainkokouksen päätös tulee voimaan vuonna 1986.

pk 2/84, 5 §, 3.). Samoin piispat hyväksyivät *Katariina*-nimen lisädatumiksi 25.11., joka on niin kreikkalaisen ortodoksisen maailman kuin myös suomalaisen 'luterilaisen' nimipäiväkalenterin vakiintunut käytäntö. Sm. *Katariinan* varsinainen kuolinpäivä oli tosin 24.11., mutta Siinain hurskaiden munkkien toivomuksesta muistopalvelus siirrettiin seuraavaksi päiväksi, jolloin sitä voitiin viettää juhlallisemmin *Neitseen Marian* temppeliinkäynnin (21.11.) päättäjaisjuhlan (25.11.) yhteydessä, kuten *Menaion* selittää (Mkr. s.d. 24.11., s. 244 alanootti). Koko kristitty katolinen länsi kuin myös suomalainen 'luterilainen' nimipäiväkalenteri ovat tunnollisesti noudattaneet Siinain munkkien hurskasta ja kohtuullista toivomusta! Slaavilaisessa maailmassa todennäköisesti 1600-luvun käsikirjoitusrevisiossa palattiin mahdollisesti toisen käsikirjoitus-tradition säilyttämään varhaisempaan käytäntöön (Msl. 24.11.). Vuoden 1986 kalenterissa *Katariina* on ensimmäisellä sijalla slaavilaisen tradition mukaan 24.11., mutta hänet toistetaan nimipäivä-lisänä 'mustassa' kategoriassa 25.11., jolloin hänen nimensä tulostetaan myös aliossa. Näin saatiin jälleen uusi *ekumeeninen reaali-faktori* Suomenkin taivaalle. Vastaavanlainen on P. *Martituksen* lisääminen 'mustaan' kategoriaan s.d. 10.11.

Ekumenian kannalta on mielenkiintoista tarkastella myös *Immanuel*-nimeä. Suomalaisessa nimipäiväkalenterissa se on perinteisesti 26.3.³⁹, *Neitseen Marian*, Jumalansynnyttäjän ilmestyksen, Marianpäivän, varsinainen EVANKELIUMI-juhlan (kr. *Evangelismos*), jälkeisenä päivänä, jolloin ortodoksisen tradition mukaan on *Gabrielin* synaksis, joka luterilaisilla on vuorostaan 24.3. Kreikkalaisen *Horologionin* tarjoaman käytännön mukaan (ks. panagion-luettelo) ortodoksit odottavat empivästi kuitenkin vielä tasan yhdeksän kuukautta *Jeesuksen*, Jumalan Pojan, käsinkosketeltavaa konkreettista inkarnaatiota. *Immanuelin* päivä on ortodokseilla vasta 25.12.

³⁹ Ks. mm. Kustaa Vilkuna, *Suuri nimipäiväkalenteri*, Helsinki 1969, s. 93.

Taulukko IV

KATARINA-nimi (suomalaisessa nimipäiväkalenterissa 25.11.), vuoden 1986 ortodoksisessa kalenterissa sekä 24.11. että 25.11.

	Dominiikaaninen kalenteri/Turun hiippakunnan pyhimyskal. 1488	Suomalainen nimipäiväkalenteri 1986	→ ort. K-1986
LÄNSI 25.11.	Catherine v.m. 25.11.	Marttyyrineitsyt Katharina	Katarina, Kaia, Kaarina jne. 25.11. yliö: Katarina 25.11. alio: Katarina, Kaia jne.
ITÄ 24.11.	Siina/Byssaatti/Kreikka 24.11. → 25.11. ↙ (21.11. - 25.11.) ↘	Moskova (1600-l.?) / Msl. 25.11. → 24.11.	ort. K-1893- K-1979-1984 Katarina yliö: Katarina 24.11. 24.11. alio: Katarina, Jekaterina, Kaarina jne. Kati (Okulov)

Kalenterien alioiden kohtalo

Ortodoksisen nimipäiväkalenterin problematiikka olisi selkeästi ja johdonmukaisesti selvitettävä. Tämä tarkoittaisi käytännössä *Nimen ja uskon* periaatteiden perinpohjaista tarkistamista. Uusi työ olisi mielestäni parasta tehdä täysin puhtaalle taululle (*tabula rasa*). Olisi asetettava kokonaan uudet periaatteet, joita noudatettaisiin johdonmukaisesti. *Nimeä ja uskoa* tulisi pitää vain väliaikaisena hätäratkaisuna, joka ei kaipaisi rinnalleen uutta epäonnistunutta parannettua laitosta. *Nimen ja uskon* ansioksi saisi jäädä vain 'pelastaa jo kadotetut lampaat'. Tarkasti olisi tehtävä selväksi, etteivät sen mielivaltaiset kytkennät ole missään tapauksessa suositeltavia, eikä niitä tulisi julkisesti levittää.

Kalenterin alioiden täyttämässä voitaisi käytännössä tehdä kaksivaiheinen ratkaisu: 1. Varsinaisiin alioihin tulostettaisiin jatkossa vain selkeät tapaukset. Tämä edellyttäisi Suomen ortodoksisen kirkon *ohjeellisen ja suositeltavan nimipäiväkalenterin* laatimista, varsinaista 'ortodoksista vaihtoehtoa'. Se olisi mahdollista laatia mm. edellä siteerattujen T. Revon ja piispa Paavalin esittämien periaatteiden pohjalta. Tavoitteena ei olisi määrä vaan laatu. Kyseessä olisi periaatteellinen linjanveto, joka kantaisi kypsyneen identiteettimme nimeä. 2. Kalenterin takasivuille voitaisi painattaa erikseen 'tarkistettu' *Nimi ja usko* -laitos, josta paljolti harhaan menneen tradition kantajat löytäisivät nimensä. Tämä tehtäisiin vain soteriologisen ekonomian nimissä. Tämä kaikki edellyttää luonnollisestikin johdonmukaista valistustyötä.

Edellä esittämäni mielipiteet ovat vakaumuksellisia ja periaatteellisia. Lisäksi olisi otettava huomioon *ortodoksisen nimipäiväkalenterin* erityislaatu. Käsitykseni mukaan selaista ei erillisenä, erotettuna *pyhien kalenterista*, voi periaatteessa lainkaan olla. Sen tähden, kun julkisissa tiedotusvälineissä tuodaan julki ortodoksisen kalenterin antamat nimipäivät, olisi jokaisen nimipesueen alussa mainittava kysei-

sen pyhän henkilön alkuperäinen nimi, – paremminkin olisi lisättävä lyhyt johdanto mm. seuraavaan tapaan: *'Ortodoksinen kirkko viettää tänään sen ja sen henkilön[tapahtuman muistoa, jonka mukaan nimipäiväänsä viettävät ne ja ne'*. Käsitkseni mukaan vain tässä viitekehyksessä meillä on oikeus puhua *ortodoksisesta nimipäiväkalenterista*. Itsenäisen, erillisen, kansallisen ortodoksisen nimipäiväkalenterin eksisteeraminen mahdollistuu potentiaalisesti vasta tulevan valtakunnan eskatologisessa täyttymyksessä. Ortodoksisen väestön olisi rohjettava nähdä ortodoksisen nimistön koko rikkaus – erityisesti karjalaisten esi-isiemme elävöittämissä henkistyneessä ja niin sointuisasti soivassa asussa,⁴⁰ – sillä muuten, siteeraan T. Revon edellä mainittua esitelmää,

'pelkään, että tätä tietä katoaa näköpiiristämme viimeinkin kontakti *alkunimeen*. On lähellä vaara, ettemme tuonnempana enää pystykään laskeutumaltamme tasolta nousemaan. Lasku on helppoa, nousu vaikeaa. Pääasia on tässä: kun *nimimystiikka* alkaa kirkastua, on mahdotonta kastaa *Sinikaksi*, olkootpa sitten *Nimi ja usko* -kirjan kansalliset vastineet miten onnistuneet tahansa... Nimikysymykseen niveltyvät tieteet ovat viime vuosikymmenien aikana osoittaneet karjalaisen nimistön korkean arvon. Olisi todella takapajuista, ellemme me, joita asia lähinnä koskee, tee kaikkea pelastaaksemme elävään käyttöön karjalaisen menologionin nimistön'.

Ortodoksisen kirkkokalenterin problematiikka korostaa omalta osaltaan varsin konkreettisesti ortodoksisen tradition ja teologian erityislaatua niin poikkitieteellisesti, kasvatuksellisesti kuin kulttuurellisesti. Suomen ortodoksisen teologisen tutkimuksen kannalta olisikin välttämättömän tarpeellista päästä mahdollisimman läheiseen yhteyteen niiden tie-

⁴⁰ Karjalankielisen nimistön kannalta ovat mm. Viljo Nissilän tutkimukset arvokkaita; ks. mm. *Suomen Karjalain ortodoksinen nimistö*, Viipurin Suomalaisen Kirjallisuusseuran toimitteita I, Helsinki 1976, sivut 43–172.

teenalojen kanssa, joita ortodoksinen teologia oleellisesti sivuaa. Tätä taustaa vasten suomalaisen ortodoksisen teologisen tutkimuksen ja koulutuksen provinssoituminen olisi erittäin kohtalokasta.

SUMMARY

Mitro Repo, Some Problems of the Finnish Orthodox Liturgical Calendar

The revision of the Finnish Orthodox Liturgical Calendar started in the autumn of 1981. The most important reason for the revision was the variety of Finnish names derived from the classical Byzantine Greek or Church-Slavonic names in the Orthodox Menology. These Finnish name variations were first listed in the 1979 Calendar, in the left lower corner for each day. The present article deals also with the earlier history of the Finnish nameday calendar; for example, Archbishop Paul and Very Rev. Tapani Repo have corresponded with each other in 1959 exchanging ideas about the Finnish Orthodox namedays. They agreed that the Finnish name variations had to be derived from the classical Byzantine and Church-Slavonic names using only the four different principles: 1. the Karelian variations based mainly on the phonetic derivation, 2. some pan-Finnish national variations, 3. some alternative interpretations and 4. some semantic derivations, which are already popular among the Finnish Orthodox people.

In the spring of 1984 professor Igor Vahros published his own list of namedays for the 1985 Calendar, but this was not accepted as such by the bishops. Vahros succeeded in including both the Slavonic-Russian and Karelian phonetic derivations, but tried less successfully to include as many pan-Finnish name variations alien to the Orthodox tradition as possible. So the revision of nameday calendar is not yet finished.

The most important advantage of the revision so far has been determining the principles to select the Menology and the analysis of the daily Menology according to those principles (see Table I, p. 104). The first selection is composed of the Ecumenical pan-Orthodox Saints (the liturgical and textual Menology of the Byzantine Greek Menaion). The second group is composed of the Saints of the Church-Slavonic Minea. The Karelian Saints are the third group and in the fourth are the special non-textual Saints whose names give useful possibilities for deriving Finnish names. The special liturgical information included in the Calendar had to be revised and corrected, especially the register of the daily pericopes.

The 'secular' nameday calendar has had also a positive effect upon the liturgical Menology, for example, the names of Mary (2.7.; see Table III, p. 109), and Catherine (24.-25.11.; see Table IV, p. 112). These Saints which have maintained the same general memorial date in different menological traditions can be called 'the Ecumenical Real-Factors'.

It is very important for the Finnish Orthodox Church to compile as soon as possible their own national list of namedays which should be recognized. This selection of the national namedays could be compiled, for example, on the basis of the principles determined by T. Repo and Archbishop Paul. Arbitrary and especially new semantic derivations should be avoided. On the other hand, the valuable and unique Karelian name variations in the Menology should be preserved.

Close collaboration with the other sciences related to Orthodox Theology is a necessary condition for finishing the revision of the Calendar, for preparing the Finnish Typicon and for translating the other liturgical textual books into Finnish. This would be realistically possible only in the immediate vicinity of the University of Helsinki, Finland's largest university.

Matti Sidoroff

SELUNHOITO ORTODOKSISESSA KIRKOSSA

Sielunhoidon käsitteestä

Suomen ortodoksisessa kirkossa käsite selunhoito on otettu käyttöön »luterilaisena» lainasanana, ja se on jo jossain määrin vakiintunutkin. On kuitenkin heti alkuun todettava, että tämä sana ei ole ortodoksisen kirkon kannalta erityisen onnistunut. Se näet edellyttää ainakin käsitteellistä selun ja ruumiin erottamista toisistaan. Käsitteellisellä tasolla tämä tietysti on mahdollista ja esim. pedagogiselta kannalta suorastaan välttämätöntäkin, mutta jos selua pyritään hoitamaan erillään ruumiista, joudutaan vaikeuksiin.

Viime aikoina on entistä enemmän alettu puhua *koko ihmisen hoidosta*. Tällöin on haluttu korostaa sitä, että selunhoitokin kuuluu olennaisesti ihmisen lääketieteellisen hoidon yhteyteen, mikä on ennen käsitetty ja yhä edelleenkin varmasti käsitetään voittopuolisesti ruumiin tai sen jonkin osan erikoistuneeksi hoitamiseksi. Tätä uutta suuntausta on pidettävä tervetulleena, sillä ihminen on todella kokonaisuus, ja häntä on aina hoidettava kokonaisuutena. Ortodoksinen kirkko ei vedä jyrkkää rajaa ihmisen hengellisen ja ruumiillisen elämän välille vaan korostaa niiden ykseyttä. Ruumiiton ihminen olisi kai lähinnä enkeli, ilman henkeä taas ihminen olisi eläin. Ihmisen tekee ihmiseksi se, että nämä kaksi läpäisevät toisensa.

Näiden lääketieteessä havaittavien viimeaikaisten tendenssien vastapainoksi todettakoon, että jos lääketiede pyrkii nyt ottamaan vakavasti huomioon ihmisen selun (joskaan siitä, mitä selulla sillä taholla tarkoitetaan, ei liene helppoa päästä yksimielisyyteen), niin kirkko on omassa selunhoidossaan aina ottanut vakavasti huomioon ihmisen ruumiillisuuden.

Suomen ortodoksisessa kirkkokunnassa ei sen yli 60-vuotisen historian kuluessa ole kirjoitettu yhtäkään sielunhoidon oppikirjaa. Ei siis ole olemassa sellaista virallisesti hyväksyttyä lähde-teosta, josta ortodoksisen kirkon sielunhoitoa käsittelevät ainekset voitaisiin mukavasti poimia. Kirkon »virallista» näkemystä sielunhoidosta on tutkittava kirkon koko elämän taustaa vasten.¹

Samanaikaisesti kuin lännen kirkoissa on ilmestynyt miltei tulvimalla sielunhoidollista kirjallisuutta (mitä ortodoksisessa kirkossakin on jossain määrin pyritty seuraamaan), on ortodoksisessa kirkossa – Suomessakin – ilmestynyt runsaasti hengellistä elämää käsittelevää kirjallisuutta. Mainittakoon esimerkkeinä vaikkapa sellaiset teokset kuin *Filokalia* (I osa, Valamon luostari 1981), *Vaeltajan kertomukset* (Otava 1977), *Valamon vanhuksen kirjeitä* (WSOY 1976) – vain eräisiin tärkeimpiin teoksiin pitäytyäksemme. Vaikka näitä teoksia ei voikaan luokitella sielunhoidolliseen kirjallisuuteen niiden sisältöalueen laajuuden vuoksi, ovat ne kuitenkin mitä syvälimmin sitä. Näihin teoksiin paneutumalla pääsee ehkä parhaiten sisälle siihen, miten ortodoksinen kirkko ymmärtää sielunhoidon.

Kirkko sielunhoidollisena yhteisönä

Sielunhoito ei ole kirkon elämässä mikään erillinen alue vaan pikemminkin tulos kaikesta siitä, mitä kirkko normaalissa toiminnassaan tekee. Kärjistetysti voidaan sanoa, että kaikki se, mitä kirkko tekee, tähtää ihmisten pelastukseen ja on

¹ Eräänlaisena sielunhoidon oppaana voidaan pitää eräitä kohtia rovasti Nikolai Valamon toimittamaa teosta »Suomen ortodoksinen arkkipiispakunta; Kokoelma voimassaolevia säännöksiä Suomen ortodoksisesta arkkipiispakunnasta» (Helsinki 1935). Erityisesti teoksen VIII lukuun »Pyhät toimitukset» sisältyy runsaasti aineistoa, jolla on sielunhoidon kannalta ohjeellista merkitystä. Tätä teosta onkin jossain määrin käytetty esim. pappisseminaarissa suomenkielisenä sielunhoidon oppikirjana.

siten sielunhoitoa sanan varsinaisessa merkityksessä. Mutta jos lähtökohtana pidetään sitä, että koko kirkon toiminta on sielunhoitoa, lopputuloksena voi ollakin sielunhoidon unohduttaminen tyystin. Näin käy silloin, jos unohdetaan, että kirkon jäsenet muodostaessaan yhden kiinteän yhteisön ovat samalla yksilöitä, persoonia ja persoonallisuuksia, joilla kullakin on omat henkilökohtaiset tarpeensa. Kirkko voi olla toimiva sielunhoidollinen yhteisö vain sillä edellytyksellä, että yhteisön ja siihen kuuluvien yksilöiden suhteet ja tarpeet otetaan tasapainoisesti huomioon.

Tämä ei ole pelkästään kristilliselle yhteisölle asetettava vaatimus vaan yleisinhimillinen tavoite. On olemassa monia uskontoon täysin neutraalisti ja ehkä kielteisestikin suhtautuvia yhteisöjä, joilla on selvästi sielunhoidollinen merkitys jäsenilleen. »Ei ole ihmisen hyvä olla yksinänsä» (1 Ms 2:18), on raamatullinen mutta varmasti samalla myös yleisinhimillinen totuus. Onkin tullut tavaksi kutsua sielunhoidoksi melkeinpä kaikkea sellaista ihmisten välistä toimintaa, joka jollakin tavalla edistää ihmisten viihtymistä.

Kirkon sielunhoidolla on selvä lähtökohta kuten myös tähtäyspiste. Se lähtee siitä, että Jumala on luonut ihmisen yhteyteensä. Puhaltamalla ihmiseen Henkensä Jumala teki tästä elävän *sielun* (1 Ms 2:7). Ja on, kuten autuas Augustinus totesi, että ihmisen sielu on rauhaton, kunnes se löytää levon Jumalassa. Lopulta Jumala yksin on ihmiselle ainoa tarpeeksi hyvä sielunhoitaja. Hänen yhteyteensä saattaminen on kirkon sielunhoidon perimmäinen tavoite.

Jumalakin on yhteisö. Hän on Pyhä Kolminaisuus, kolmen itsenäisen ja tasavertaisen persoonan yhteys. Kukin persoona antaa itsensä oman erityislaatunsa mukaisesti toisille niin, että kukin samalla säilyttää erillisyytensä ja itsenäisyytensä. Antamalla itsensä Pojalle ja Pyhälle Hengelle, so. synnyttämällä itsestään Pojan ja lähettämällä Pyhän Hengen, joka lepää Pojassa, Jumala Isä toteuttaa itsensä rakkautena. »Jumala on rakkaus» (1 Jh 4:8), ja rakkaus merkitsee itsensä antamista eli uhrautumista, mutta tämä puolestaan luo yh-

teyden persoonien välille. Se tekee Pyhän Kolminaisuuden persoonat Yhdeksi.

Kirkko on Pyhän Kolminaisuuden ikoni eli kuva maailmassa. Pyhän Kolminaisuuden tavoin se on itsenäisten ja tasavertaisten persoonien yhteys, joka rakentuu Kristuksen varaan, joka on ihminen, kaikessa meidän kaltaisemme syntiä lukuunottamatta, mutta samalla yksi Pyhästä Kolminaisuudesta. Kuten Kolminaisuudessa Pyhä Henki lepää Pojassa, niin se kirkossakin on Hänen yllään ja Hänen kauttansa kirkon jokaisen jäsenen yllä. Kirkko on täten jumalinhimillinen yhteisö, jossa ihminen ja Jumala jatkuvasti kohtaavat toisensa ja ovat vuorovaikutuksessa keskenään. Pyhä Henki liittää yksityisen uskovan Kristukseen, jonka kautta hän tulee taivaallisen Isän lapseksi. Kolminaisuuden persoonien Isästä lähtevä keskinäinen rakkaus sulkee kirkon kautta piiriinsä koko ihmisten paljouden.²

Sielunhoito on sakramentaalista

Kirkon olemus on sakramentaalinen. Sakramentaalisuuden ydin taas on Jumalan ja ihmisen kohtaamisessa. Ortodoksinen kirkko puhuu roomalaiskatolista esimerkkiä seuraten seitsemästä sakramentista, mutta kirkko itse on kaikkien niiden alkusakramentti. Eri sakramentit ovat toimituksia, jotka ilmentävät, pitävät yllä ja vahvistavat ihmisen ja Jumalan keskinäistä yhteyttä. Ne kaikki ovat parannuksen ja pyhityksen virtoja, jotka kaikki saavat alkunsa samasta lähteestä, Kristuksen kirkosta. Ortodoksisen kirkon sielunhoito perustuu tällaiseen sakramentaaliseen näkemykseen.

Tästä johtuu edelleen, että ortodoksisuudessa korostetaan sielunhoidon kirkollista luonnetta eli sitä, että sielunhoito ei

² Aiheesta enemmän esim. romanialaisen teologin, professori Dumitru Stanilaoen teoksessa »Ortodoksinen dogmatiikka», saks. *Orthodoxe Dogmatik, Zürich/Einsiedeln/Köln (Benziger/Gütersloh) 1985, erit. s. 67–105.*

itse asiassa ole mahdollista muutoin kuin kirkon sisällä. Kirkko on kaikkien sielunhoidollisten ongelmien avain. Olipa ongelman nimi mikä tahansa, perimmäisenä onnettomuutena on synti, joka merkitsee sitä, että ihminen on joutunut Luojastaan eroon. Siispä ongelman ratkaisuna ei voi olla mikään muu kuin hänen saattamisensa takaisin Jumalan yhteyteen. Ortodoksille ei tämän yhteyden saavuttamiseksi ole osoitettu mitään muuta tietä kuin kirkko. Kaikilla sielunhoidossa käytettävillä menetelmillä ja terapiatekniikoilla on merkitystä vain sikäli, kuin ne ottavat huomioon tämän lähtökohdan ja tämän tavoitteen.

Edellä esitetty näkemys ortodoksisesta kirkosta sielunhoidollisena yhteisönä asettaa sen sielunhoitotyölle varsin ahtaat rajat. Kirkko voi kohdistaa toimintansa rajoituksitta vain omiin jäseniinsä. Toisiin kirkkokuntiin kuuluvat kristityt eivät voi tulla osallisiksi ortodoksisen kirkon sielunhoidollisista palveluksista vain vähäisessä määrin ja pinnallisesti. Tämä ihmetyttää usein ulkopuolisia, jotka helposti saavat tämän perusteella ortodoksisuudesta kielteisen kuvan pitäen sitä itsekeskeisenä, sisäänpäin kääntyneenä, sulkeutuneena, ylpeänä ja ehkä röyhkeänäkin.

Ehtoollinen on ortodoksisen näkemyksen mukaan kirkon elämän sydän, ja sielunhoidon konkreettisenä tavoitteena on ihmisten saattaminen ehtoollisyhteyteen ja pitäminen siinä. Ehtoollisyhteys on samalla kirkon jäsenyyden kriteeri. Kirkon jäseneksi tosin tullaan kasteen (tai katumuksen) ja voitellun sakramenttien kautta, mutta näitten nimenomaisena tarkoituksena on ihmisen liittäminen ehtoollisyhteyteen, joka siis on kirkon jäsenyyden lopullinen sinetti. Ei kuitenkaan riitä, että kirkon jäseneksi tullaan, jäsenyyttä on myös pidettävä yllä. Siksi todella aidosti kirkon jäseniä ovat vain ne, jotka osallistuvat säännöllisesti ehtoolliseen.

Ortodoksisen kirkon ehtoolliseen osallistuminen edellyttää siis tämän kirkon jäsenyyttä. Vastaavasti ortodoksin ei toivota osallistuvan toisten kirkkojen toimittamaan ehtoollisen sakramenttiin, koska se ortodoksisen näkemyksen mukaan

merkitsisi tähän kirkkoon liittymistä ja tietysti ortodoksisuudesta luopumista. Ehtoollisen sakramentti kirkon elämän sydämenä on kirkon uskon lopullinen ja konkreettinen ilmentymä. Osallistuminen sakramenttiin edellyttää sitoutumista siihen uskoon, mitä sakramentti ilmentää. Valitettavasti kristillisten kirkkojen kesken ei vallitse sellaista uskon ykseyttä, joka mahdollistaisi ehtoollisyhteyden. Tähän kuitenkin myös ortodoksinen kirkko pyrkii olemalla aktiivisesti mukana ekumeenisessa liikkeessä.

Sielunhoidon yhteydet diakoniaan ja lähetystyöhön

Ehtoollisyhteyden salliminen ilman vastaavaa uskon ykseyttä merkitsisi ortodoksiselta kannalta proselytismiä eli aktiivista käännytystoimintaa kaikkien niiden keskuudessa, jotka eivät vielä ole ortodokseja. Tämä ei kuitenkaan sovi yhteen kirkon ekumeenisten pyrkimysten ja periaatteiden kanssa. Vaikka tämä näkemys rajoittaakin kirkon sielunhoitotyötä, se ei merkitse työn vähenemistä. Työalueen kaventuessa se syvenee. Sielunhoidon yhteydet diakoniatyöhön tulevat entistä tärkeämmiksi.

Sielunhoidossa eivät evankeliumin opetuksen mukaan ole ensimmäisellä sijalla ne, jotka jo ovat kiinteästi mukana kirkon elämässä, Kristuksen ruumiin jäseninä tahi Kristus-viinipuun tuoreina oksina. Hyvä paimen jätti 99 koossa olevaa lammasta ja lähti etsimään yhtä kadonnutta (Mt 18:12–14; Lk 15:4–7). »Eivät terveet tarvitse parantajaa vaan sairaat» (Mt 9:12), sanoi Kristus. Kirkon diakoniatyön tarkoituksena on saattaa sielunhoidon piiriin juuri ne periaatteessa kirkon yhteyteen jo ennestään kuuluvat ihmiset, jotka eri syistä ovat joutuneet sakramentaalisesta yhteydestä eroon.

Apostolien tekojen kuvaus ensimmäisten diakonien valitsemisesta on hyvä esimerkki siitä, miten diakoniaa kirkossa olisi edelleenkin toteutettava (Apt 6). Hellenistien ryhmä oli vaarassa joutua syrjään: »Heidän leskiänsä syrjäytettiin jo-

kapäiväisessä avunannossa» (Apt 6:1). Valitsemalla diakonit avustamaan pöytäpalveluksen toimittamisessa (mikä varmasti liittyi alkuseurakunnan ehtoollisen viettoon) juuri hellenistien keskuudesta tämä ryhmä liitettiin kiinteämmin seurakunnan yhteyteen. Heidän asemansa lujittuminen seurakunnan jäsenenä merkitsi heille samalla sielunhoitoa. Diakoniatyön tehtävänä on edelleenkin tällaisten seurakunnan laitapuolelle joutuneitten yksilöitten ja ryhmien saattaminen kirkon sakramentaalisen elämän piiriin.

Lähetystyön tarkoitus on periaatteessa sama kuin diakonianakin, se kohdistuu vain niihin, jotka eivät ole entuudestaan kirkon jäseniä. Kirkko ei voi koskaan sulkeutua pelkäämään seurakuntalaisten keskinäisen rakkauden piiriksi, sillä rakkaus säteilee aina ulos päin. »Jumalan armo on ilmestynyt pelastukseksi kaikille ihmisille» (Tt 2:11). Lähetystyön tavoitteena on mahdollisimman monen ihmisen saattaminen tämän armon piiriin, missä Kristus itse hoivaa ihmisen sielua, antaa hänelle statuksen yhteisön jäsenenä sekä tuo hänen elämälleen – ja myös kuolemalleen – tarkoituksen.

Hengellinen ohjaus

Ortodoksisessa kirkossa on vuosisatojen kuluessa kehittynyt erittäin hienopiirteinen hengellisen ohjauksen järjestelmä. Se on vaikuttanut ensi sijassa luostarilaitoksessa ja palvelut luostareitten hengellistä kehitystä, mutta sen vaikutukset ovat ulottuneet samalla syvälle koko kirkon elämään. Hengellisen ohjauksen perinteet ovat säilyneet elävinä nykyaikaan asti esim. Athosvuoren ja Kreikan luostareissa, joihin enää ei voi puhua niiden kukoistuksesta. Silti nämä perinteet vaikuttavat edelleen ainakin jossain määrin myös Suomen ortodoksisessa kirkkokunnassa.

Hengellisen ohjauksen järjestelmä perustuu ohjaajavanhukseksi ja hänen hengellisen lapsensa avoimeen ja luottamukselliseen suhteeseen. Luostariperinteen mukaan jokainen luostaritulokas annetaan jonkun kokeneemman munkin oh-

jaukseen. Tälle noviisi tilittää päivittäin sanomisensa ja tekemisensä sekä myös ajatuksensa niin pitkälle kuin se on mahdollista. Ohjaaja opastaa noviisia varjelemaan jatkuvasti mielensä puhtautta sekä viljelemään lakkaamatta rukousta, jonka sisältönä on yksi ainoa lause: »Herra Jeesus Kristus, Jumalan Poika, armahda minua syntistä.»

Tämä rukous ja kiinteä osallistuminen luostarin jumalanpalveluselämään ovat ne pääasialliset keinot, joiden avulla luostarikilvoittelija on pyrkinyt yhä läheisempään ja tietoisempaan Jumalasuhteeseen, jonka päämääränä on *teosis* eli jumaloituminen.

Pyrkimys lakkaamattomaan rukoukseen ja Jumalan näkemiseen on ollut voimakas luostarilaitoksen synnystä lähtien. Jo 300-luvun Egyptin erämaaluostareista tunnetaan koko joukko hengellisiä ohjaajia, joiden opetuksia on säilynyt myös kirjallisina.³

Isien antamat hengellisen elämän ohjeet ovat yleensä pelkistetyn yksinkertaisia ja siksi suorastaan vastaansanomattomia. Ne liittyvät tavanomaisiin arkielämän tilanteisiin, jotka ovat jokaiselle ihmiselle tuttuja ja läheisiä. Siksi näiden kirjoitusten sanoma on ajaton ja elämänläheinen. Samanlainen yksikertaisuus on ollut tunnusomaista kaikkien aikojen ohjaajavanhuksille. Heidän opetuksensa eivät olekaan jääneet vain syviin hengellisiin salaisuuksiin erityisesti vihkiytyneitten yksinoikeudeksi, vaan niiden vaikutus on ollut suuri myös maailmassa elävien »tavallisten» kristittyjen elämään.

³ Parhaita esimerkkejä tästä kirjallisuudesta on Johannes Seppälän suomentamana teos »Gerontikon eli pyhien vanhusten sanomaa», (Ortokirja) Pieksämäki 1984. Jo aiemmin, v. 1954, ilmestyi samaa aineistoa sisältävä teos »Erämaan hedelmälliset puutarhat» Pappismunkki Paavalin venäjänkielestä suomentamana ja toimittamana. Tästä teoksesta on Arkkipiispa Paavali julkaissut sittemmin uuden laajennetun laitoksen samalla nimellä (WSOY, Porvoo 1978). Sisällöllisesti samaan aihepiiriin liittyy myös Tito Collianderin teos »Kristityn tie» (Ortodoksinen Veljestö, 2. painos, Pieksämäki 1978). Ruotsinkielisen alkuteoksen nimi on *Asketernas väg*. Kirja on käännetty useille muillekin kielille.

Venäjällä oli 1800-luvulla ja vielä 1900-luvun alkupuolella-kin monia kuuluisiksi tulleita ohjaajavanhuksia, joitten hengellisten oppilaitten joukko kasvoi valtavan suureksi. Kuuluisimpia Venäjän kirkon piirissä vaikuttaneita ohjaajavanhuksia ovat olleet pyhittäjäisiä Serafim Sarovilainen (1759–1833), vanhus Amvroosi Optinon luostarista (1812–91) sekä rovasti Johannes Sergijeff eli Johannes Kronstadtilainen (1829–1908). Näistä ensinmainittu kanonisoitiin vuonna 1903. Vanhus Amvroosi on ratkaisevasti ollut Dostojevskin inspiroijana tämän luodessa merkittävää romaanin Karamazovin veljekset henkilöahmoa, Isä Zozimaa. Tämän henkilökuvaus valottaa erinomaisesti, millainen asema ja merkitys ohjaajavanhuksilla on ollut koko venäläisessä yhteiskunnassa viime vuosisadalla. Näistä kolmesta lähimpänä omaa aikaamme on Kronstadtin saarella ja Pietarissa seurakuntapappina vaikuttanut Johannes Kronstadtilainen, joka tuli erittäin kuuluisaksi karismaattisena rippi-isänä. Hän on esimerkki siitä, että hengellistä ohjausta ei tarvitse etsiä yksinomaan luostarista; itse asiassa jokainen seurakunta voi olla paikka, josta uskovainen voi ammentaa hengelleen ravintoa ja saada ohjausta.

Ortodoksinen rahvas on kuitenkin aina pitänyt luostareita erityisessä arvossa. Ne ovat olleet ympäristönsä usko-
vaisille ja laajemminkin tärkeitä pyhiinvaelluskohteita. Pyhiinvaeltajia on luonnollisesti ollut eniten niihin luostareihin, joissa on ollut joku kuuluisa ohjaajavanhus tai useampiakin. Pyhiinvaelluksen olennaisena tarkoituksena on aina ripittäytyminen ja osallistuminen Herran pyhään ehtoolliseen. Pyhiinvaeltajien ottaminen synnintunnustukselle eli katumuksen sakramentin toimittaminen on siten luostarien isien tärkeä palvelustehtävä. Useimmat luostareitten kuuluisista ohjaajavanhuksista ovat olleet pappismunkkeja, mutta joskus pappeuteen vihkimättömätkin munkit ovat kohonneet tähän asemaan. Katumuksen sakramentin toimittaminen – kuten kaikki muutkin sakramentit – edellyttävät aina pappia, ja siksi luostareissa onkin yleensä ollut useita pappismunk-

keja, useampia kuin pelkästään luostarin oma sisäinen jumalanpalveluselämä vaatisi. Edelleenkin moni ortodoksi ripittäytyy mieluummin luostarissa kuin omassa seurakunnassaan. Munkki on eräänlainen »hengellisen elämän ammattilainen», jolle on tämän suuren kokemuksen tähden helppo uskoutua. Toisaalta oman seurakunnan pappi saatetaan joissakin tapauksissa kokea liian läheiseksi, jolle sen tähden on vaikeampi avautua kuin hieman etäisemmälle luostari-isälle. Luostarin hengellinen ilmapiiri on myös omiaan motivoimaan ihmistä itsetutkisteluun ja katumukseen.

Suomessa luostarien merkitys hengellisen ohjauksen antajana on myös ollut viime aikoina selvästi kasvamaan päin. Kaikki merkit viittaavat siihen, että tulevaisuudessa niiden merkitys entisestäänkin lisääntyy. Olisi toivottavaa, että esim. Valamon luostari saisi riveihinsä nykyistä useampia pappismunkkeja pyhiinvaeltajien rippi-isiksi, jotta se vastaisuudessakin voisi olla ensisijaisesti hengellinen keskus ja hengellisen ohjauksen tyyssija.

Pappi sielunhoitajana

Sielunhoitoa opetetaan ja opiskellaan ortodoksisissa teologisissa oppilaitoksissa pastoraaliteologiaksi kutsutun oppiaineen yhteydessä. Kun edellä sana sielunhoito todettiin luterilaiseksi lainasanaksi, on tämä puolestaan roomalaiskatonilinen laina. Se on kuitenkin vuosisatojen kuluessa jo vakiintunut ja kotiutunut hyvin ortodoksisen teologian terminologiaan.

Kuten nimi jo ilmaisee, sielunhoitoa käsitellään tässä oppiaineessa sielunpaimenen (lat. *pastor*) näkökulmasta. Varsin tarkasti käydään läpi, mitä suuret kirkkoisät ovat kirjoittaneet sielunpaimenen virasta. Johannes Krysostomoksen esittämä kuva ihantellisesta sielunpaimenesta ja paimenenviran ylevästä luonteesta piiryy koulutuksen kuluessa selvänä opiskelijan mieleen. Ei myöskään unohdeta lukea, mitä

S
työka
v
e
(

Raamatun eri kirjoissa on sanottu niin hyvistä kuin pahoista-kin paimenista. Koulutuksessa ei jätetä epäselväksi, että sielunhoito on papin velvollisuuksista keskeisimpiä. Sielunhoidollisen asenteen tulee sävyttää kaikkea hänen toimintaansa. Myös kirkkolain opiskelun yhteydessä painetaan mieleen, että jo Suomen valtakunnan lain mukaan ortodoksisen papin tulee olla ennen kaikkea sielunpaimen ja seurakuntalaistensa myötäeläjä ja kanssakärsijä (L 521/69, 15 §).

Koulutuksessa siis kiinnitetään huomiota erityisesti paimenen viran ihanteisiin. Viime aikoina on jossain määrin pyritty lukemaan myös teknisluonteisiin ammatillisiin tehtäviin valmiuksia luovaa kirjallisuutta, jota suomeksikin on ilmestynyt viime vuosina melkoisesti. Mutta kun pääpaino on sielunhoidollisen asenteen juurruttamisessa tuleviin pappeihin, on koulutuksen tapahduttava kiinteässä yhteydessä seurakunnan jokapäiväiseen elämään. Valitettavasti se seikka, että pappeus on sakramentti, jonka edellytyksiä opiskelijat eivät yleensä vielä täytä, rajoittaa opiskelijoiden aktiivista sielunhoitotyöhön osallistumista. Toisaalta se varjelee heitä liian suurelta vastuun painolta.

Ortodoksisessa kirkossa piispaa kutsutaan esipaimeneksi, ja myös papeista käytetään usein nimitystä paimen. Tämä kielikuva alkaa tosin olla vanhentunut, sillä harvalla seurakuntalaisella on enää konkreettista mielikuvaa siitä, millaista paimenen työ todellisuudessa on ollut. Useimmilla lienee tuosta joskus hyvin vaivalloisesta ja vastuullisesta työstä varsin romantisoitu käsitys. Mutta eräs toinen papista yleisesti käytetty kielikuva on edelleenkin erittäin selvä: pappi on isä ja seurakunta on hänen perheensä. Suomenkielen sana »pappi» on tähän kieleen tullut kreikasta slaavinkielen kautta, ja sen merkitys on yhä selvä. Samoin latinankielen perusteella yhä ymmärretään, että sana pappi tarkoittaa juuri isää.

Vaikka tässä yhteydessä voimmekin jättää sivuun enemmän pohdinnan pappeuden ja isyyden olemuksen liittymisestä toisiinsa (mitä ortodoksinen kirkko pitää olennaisena),

lapsensa kanssa kirkkoon kirkottamista varten. Tällöin äiti otetaan jälleen kirkon ehtoollisyhteyteen, mistä hän on pakkotavista syistä joutunut olemaan erossa kauemmin kuin se yleensä olisi sallittua seurakunnan jäsenen statusta menettämättä. Samalla hänen lapselleen annetaan »lupa» seurata äitiään kirkkoon huolimatta siitä, että häntä ei vielä olisikaan kastettu. Kirkossahan saisivat ehtoollisen sakramenttia toimitettaessa olla läsnä periaatteessa vain kirkon kastetut ja ehtoollisyhteydessä jatkuvasti pysyneet jäsenet. Kun lapsi sitten aikanaan on kastettu, hänellä on tämä »lupa» henkilökohtaisena, vanhemmistakin riippumattomana oikeutena. Hän on tullut täysivaltaiseksi kirkon jäseneksi iästään riippumatta. Täysivaltaisuutensa hän ilmaisee juuri ehtoolliseen osallistumalla. Tässä äiti ja hänen vielä sylissä kannettava vauvansa ovat täysin tasa-arvoiset! Ja tässä ehtoollisyhteydessä ihminen on kutsuttu pysymään viimeiseen hengenvetoonsa asti.

Kirkon elämän rytmi ottaa huomioon ihmisen rytmin.

Kirkko hoitaa jäsentensä sieluja ohjaamalla heidän elämänsä määrätyn rytmin mukaan, joka on vuosisatojen kuluessa kehittynyt ja vakiintunut nykyiseksi *kirkkovuodeksi*. Sen kohokohta, sen alku ja loppu on pääsiäinen: Kristuksen ylösnousemuksen juhla. Tähän valmistaudutaan pitkällä paastokaudella, jolloin kirkko johdattaa jäsenensä hiljentymään ja tunnustamaan syntinsä. Paasto alkaa sovintosunnuntain eh-toopalveluksella, jolloin jokainen seurakuntalainen pyytää jumalanpalveluksen jälkeen anteeksi jokaiselta toiselta kaikki vuodenaikaiset rikkomuksensa ja omasta puolestaan antaa jokaiselle anteeksi. Vaikka tämä tapahtuu eräänlaisen rituaalin mukaan, se merkitsee joka vuosi valtavan painolastin karistamista harteilta. Se vapauttaa ihmiset keskittämään kaiken energiansa paaston kilvoitukseen: parannuksen tekkoon.

Kirkkovuosi on paasto- ja juhlakausien vuorottelua. Kunkin

ajankohdan jumalanpalvelukset johdattavat ihmisen milloin katumuksen murheen, milloin juhlan riemun tunnelmiin, surusta iloon, odotuksesta täyttymykseen. Järjestys on aina sama: katumuksen kautta kuljetaan vapautumisen riemuun. Ristin kautta tulee ilo.

Sama rytmi hallitsee myös kristityn viikkoa. Sunnuntai on siinä kierrossa samaa kuin pääsiäinen vuoden kierrossa. Sunnuntai on Kristuksen ylösnousemuksen päivä, viikon *ensimmäinen* päivä ja uuden elämän alku. Mutta siitä alkaa valmistautuminen jälleen *kahdeksantena* päivänä tulevaan uuteen täyttymykseen. Kristityn elämä on elämää kirkkaudesta kirkkauteen.

Myös vuorokausirytmissä tulevat esille samat asiat. Jokainen ilta on kuin laskeutumista kuolemaan, joka aamu on uusi ylösnouseminen kirjaimellisestikin ottaen. Se on Kristuksen ylösnousemuksen kuva. Päivittäisissä ehto- ja aamupalveluksissa uskovaan kokee nämä teemat elämyksellisesti toiseksi.

Kirkon esittämään rytmiin mukautuminen vaatii kyllä jokaiselta kirkon jäseneltä melkoista tahdon ponnistusta. Kirkon esitys on kuitenkin aina vain esitys, ei vaatimus, johon jokaisen on pakko suostua. Kuitenkin on melkoisesti objektiivistakin näyttöä siitä, että kirkon esitys on ihmisen parhaaksi. Esim. munkki Akaki, Uuden Valamon luostarissa tammikuussa 1984 koko Pohjolan vanhimpana ihmisenä kuollut kilvoittelija oli noudattanut tätä kirkon esitystä varsin tarkasti lähes koko ikänsä.

Kirkko elää myötä ihmisen iloissa ja suruissa.

Jokaisen ihmisen elämä on näiden vaihtelua, vaikka se sujuisikin sinänsä normaalisti kirkon osoittaman järjestyksen mukaan. Jokaisella on tässä yhteisessä rytmissä henkilökohtaisesti tärkeitä hetkiä. Kirkko on mielellään läsnä kaikissa näissä hetkissä ja neuvoo, mitä ihmisen milloinkin olisi rukoiltava.

Kun ihminen viettää jotakin merkkipäivää, kirkko tuo tilaisuuteen omana ohjelmanaan *kiitosrukoushetken*. Varsinkin syntymä- ja ehkä myös nimipäivinä tämä on tavallista. Kun perhe muuttaa uuteen kotiin, on aika toimittaa *kodinsiunaus*, lyhyt rukoushetki kodin asukkaiden puolesta sekä huoneiden vihmominen pyhitetyllä vedellä. *Rukoushetki matkalle lähtijän puolesta* toimitetaan myös silloin, kun matkalle lähtijä haluaa erityisesti kirkon siunauksen matkalle mukaansa. Vaikka matkustaminen onkin jatkuvasti lisääntynyt, kirkko haluaa muistuttaa, että siihen sisältyy aina omat riskinsä. Rukoushetki tässä ja yleensä tämän kaltaisissa tilanteissa valaa ihmiseen turvallisuuden tunnetta ja luottamusta Jumalaa kohtaan. Jo ammoisista ajoista kirkon perinne on tuntenut käytännön siunata kaikki elämässä tarpeelliset asiat käyttöön rukouksin. Mm. ajoneuvon siunaamiseksi on oma rukouksensa, ja tätä onkin viime aikoina yhä useammin ruvettu käyttämään. Auton siunaus lienee ortodoksisen kirkon uusia toimituksia.

Sairaiden sielunhoito vaatii erityistä huomiota.

Sairautta on monenlaista ja monenasteista, mutta se on aina vakava asia, koska siihen on yhteydessä läheisemmin tai etäisemmin kuolema.

Sairaudesta me yleensä puhumme vasta silloin, kun se sitoo ihmisen vuoteeseen tai muutoin voimakkaasti rajoittaa hänen normaalia toimintaansa. Se erottaa hänet näin seurakunnan yhteydestä estämällä häntä tulemasta sinne, minne kirkko kokoontuu. Sielunhoidon kannalta ongelma on se, että sairas joutuu tai ainakin on vaarassa joutua eroon kirkon sakramentista, ehtoollisesta. Liturgioissa ja muissakin jumalanpalveluksissa kirkko kyllä muistaa rukouksissa nimeltä mainiten sairasta ja anoo hänelle Jumalalta parannusta. Siksi on tärkeää, että omaiset tuovat mahdollisimman pian papille tiedon seurakuntalaisen sairastumisesta, jotta hänet voidaan heti sulkea kirkon esirukouksen piiriin.

Jos sairaus estää ihmisen pääsyn kirkkoon pitemmäksi aikaa, kirkko menee sairaan luo. Pappi voi toimittaa hänen vuoteensa ääressä *rukoushetken sairaan puolesta* tai toimittaa *sairaanripityksen*, jonka sisältönä on sekä katumuksen eli synnintunnustuksen sakramentti että ehtoollinen.

Viimeistään silloin kun sairaus näyttää osoittautuvan krooniseksi, suositellaan *sairaanvoitelun* sakramentti. Tämä on pitkäkö, noin kaksi tuntia kestävä toimitus, jota toimittamaan kokoontuu mahdollisuuksien mukaan seitsemän pappia. Öljynpyhitysrukouksen jälkeen sairasta voidellaan seitsemän kertaa pyhitetyllä öljyllä. Kuhunkin voiteluun liittyy epistolan- ja evankeliumin luku sekä rukous, jossa Jumalan voimaa kutsutaan avuksi sairauden voittamiseksi.

Sairaanvoitelussa seitsenluvun symboliikka on keskeisesti esillä. Seitsemän on tämän maailman, Jumalan alkuperäisen luomuksen, täydellisyyden luku. Tässä rukoillaan, että Jumala palauttaisi luotunsa jälleen alkuperäiseen täydellisyyteen, että hän voisi jälleen kantaa Luojallensa kiitosta yhdessä muun seurakunnan kanssa.

Sairaanvoitelu on toimitus, jossa luodataan hyvin syvälle ihmisen sieluun. Ei ole kovinkaan harvinaista, että sairas tämän toimituksen jälkeen paranee (vaikka valitettavasti sairaanvoitelua sen pituuden ja ulkonaisten toimitukseen liittyvien hankaluuksien vuoksi toimitetaankin kaiken kaikkiaan melko harvoin). Sakramentissa ei kuitenkaan tavoitella ihmettä eikä sensaatioita. Pääasia on, että ihminen sallii Jumalan tahdon kohdallaan tapahtua. Toimituksella onkin mitä syvimmin vapauttava vaikutus. Tämä on sakramentti paitsi ruumiin paranemiseksi myös syntien anteeksi antamiseksi. Sakramentti ei ole mennyt »hukkaan» siinäkään tapauksessa, että potilas tämän jälkeen kuolee. Useimmiten hän tällöin kuolee rauhassa, valmistautuneena. Kirkko tekee sairaanvoitelun sakramentin kautta sairaasta marttyyrin, joka Stefanuksen tavoin saa nähdä taivaat avoinna ja Kristuksen seisovan Jumalan oikealla puolella (Ap 7:56) ja jonka on helppo jättää tämä maailma ja siirtyä taivaan kodin kirkkauteen.

Kuolemakin kuuluu osana ihmisen elämään.

Papin käsikirjassa on kaava jumalanpalvelukseen nimeltä *Rukouspalvelus kuoleman hetkellä*. Tätä toimitetaan kuitenkin varsin harvoin johtuen ehkä siitä, että tämä teksti on suomennettu vasta hiljattain. Ehkä monille on muodostunut myös sellainen käsitys, että papilla ei enää siinä vaiheessa olisi mitään sanottavaa ennen hautajaisia. Luultavasti nykyisin myös pappistyövoiman määrä osaltaan rajoittaa tämän toimituksen enempää käyttöä. Tärkeää joka tapauksessa olisi saattaa yleisempään tietoisuuteen tällaisenkin toimituksen olemassaolo. Kuoleman hetki on omaisillekin vaikea, mikäli he yleensä jaksavat olla silloin läsnä. On ymmärrettävää, että he tuntevat oman sanavarastonsa tuona hetkenä ehtyvän ja kuitenkin tuntevat, että jotakin olisi sanottava. Ehkä juuri tässä rukouspalveluksessa olisi osoitettuna oikeat sanat tuohon vaikeaan hetkeen.

Kuoleman jälkeen toimitetaan *litania*, sielunrukous. Se voidaan toimittaa vainajan kuolinvuoteen äärellä tai kun vainaja valmistetaan hautaamista varten, puetaan ja laitetaan arkkuun. Tämä lyhyt rukous voidaan toimittaa myös kirkossa. Yleensä se pyritään toimittamaan joka tapauksessa mahdollisimman pian kuoleman jälkeen. Rukous vainajan puolesta lohduttaa surevia omaisia ja ehkä myös auttaa heitä hallitsemaan syyllisyydentunteitaan, mikäli sellaisia heillä on.

Hautaustoimitus on myös omaisten sielunhoitoa. Sen aikana arkku on auki, jolloin vainajan fyysinen läsnäolo voimakkaasti hallitsee tilaisuutta. Samalla se pakottaa läsnäolevat katsomaan kuolemaa kasvoista kasvoihin. Moni kokee tämän raskaaksi ja toivoo, että arkun kansi olisi suljettu. Kuoleman todellisuuden kohtaaminen kuitenkin vapauttaa ihmiset monista kuolemaan liittyvistä peloista. Ns. surutyö sujuu tämän jälkeen huomattavasti helpommin. Tekstisisältönsä puolesta hautaustoimitus on ylösnousemuksen julistusta. Kokonaisuutena se on surun ja ilon voimakas kontras-

ti. Siinä yhdistyvät pitkänperjantain, suuren lauantain ja pääsiäisen jumalanpalvelusten teemat. Itse asiassa jokainen pääsiäisjuhla valmistuskausineen on jokaiselle uskovaiselle jo ollut valmistautumista tähän nyt henkilökohtaisesti koettavaan pääsiäiseen.

Hautaus ei ole viimeinen palvelus. Kirkko muistelee vainajiaan jatkuvasti yhteisissä rukouksissa. Neljäntenäkymmenentenä päivänä kokoonnutaan muistopalvelukseen, samoin puolen vuoden kuluttua ja taas vuoden kuluttua. Vainajan kuolinpäivää vietetään vuosittain hänen iankaikkiseen elämään syntymisensä päivänä. Kalenteriin merkittyjen pyhien ihmisten muistopäivät ovat yleensä heidän kuolinpäiväänsä – meidän nimipäiviämme. Ortodoksinen kirkko rukoulee, että Kristus saattaisi kaikki tästä elämästä uskossa ja iankaikkisen elämän toivossa nukkuneet omaisemme pyhien joukkoon.

Muistopalveluksia toimitetaan yleensä omaisten pyynnöstä. Niitä toimitetaan sekä kirkossa että myös haudoilla. Mutta neljästi vuodessa sekä lisäksi suuren paaston lauantapäivinä kirkko rukoulee yleisesti kaikkien maailman alusta uskossa edesmenneiden puolesta. Näin kukaan ei unohdu. Tietoisuus tästä on suuri lohtu ja rohkaisu jokaiselle vielä täällä ajassa kristityn tiellä kilvoittelevalle ihmiselle.

SUMMARY

Matti Sidoroff, Pastoral Care in the Orthodox Church of Finland

There is a very limited amount of literature concerning pastoral care and counseling published by contemporary Orthodox theologians. This does not mean, however, that the field of pastoral care had been totally neglected by the Orthodox Church; it is, on the contrary, very much a part of her everyday life. The Christian West has produced a great amount of manuals for pastoral care. These are generally focusing more on the individual whereas the Orthodox practice emphasizes the ecclesial and sacramental character of the pastoral care. For the Orthodox Church, the mystery of the Holy Eucharist is the point of departure for its pastoral work as well as its goal, at the same time. The pastoral work of the Church is also most intimately linked with the diaconal and missionary aspects of the Church.

The Orthodox Church has created a fine system of spiritual guidance in her monasteries. The monastic tradition of pastoral counselling has greatly influenced also the life of those living outside the monasteries. The modern era has seen the revival of monastic spiritual guidance through the publication of literature of spiritual guidance by many great spiritual fathers of the last decades and centuries. But also the actual monasteries, wherever there can be found such, exercise a great influence upon the believers in their respective surroundings. This is seen for instance in the Monastery of New Valamo, despite of its limited size and resources.

Pastoral care and counseling are taught future priests under the general subject of pastoral theology. The primary goal of instruction is to implant in the students deep pastoral attitude which should permeate the whole personality of the candidates for priesthood. Because of the sacramental character of the pastorship the students can participate in the actual pastoral practice before their ordination only in a very limited manner. Therefore, the theoretical preparation through literature is most important.

Peculiar to the situation the Orthodox Church of Finland is the frequency of mixed marriages. This is a great challenge to the pastoral work of the Orthodox Church. The problem arises particularly in situations where sacramental consciousness of the both spouses belonging to two different Churches is high. The inability to participate together in the Holy Communion may create great spiritual problems.

The liturgical life of the Orthodox Church has enormous significance for the Church's pastoral care for her members. Not only the regular participation in the Church's normal sacramental life but also the different prayer services, through which the Church comes to meet the most varied spiritual needs of her faithful, are a great source for pastoral guidance.

KATSAUKSIA

FAITH AND ORDER -KOMISSIION KOKOUS
STAVANGERISSA 1985

Kirkkojen Maailmanneuvoston keskeinen teologinen komissio kokoontui elokuun 13.–25. päivänä 1985 Etelä-Norjaan Stavangeriin säännönmukaiseen kokoukseensa. Tähän uskon ja kirkkojärjestyksen komissioon kuuluu 120 jäsentä eri kirkkoista ympäri maailmaa, myös roomalaiskatolisesta kirkosta. Komission uutena puheenjohtajana on metodistinen professori John Deschner USA:sta. Komission johtajana on luterilainen tohtori Günther Gassmann Länsi-Saksasta. Komissioon kuuluu 16 idän ortodoksista ja 4 orientaalista ortodoksista jäsentä. Heistä mainittakoon metropoliitta Bartholomeos ja professori John Zizioulas Ekumeenisesta Patriarkaattista, arkkipiispa Kirill ja professorit Borovoi ja Lossky Venäjän ortodoksisesta kirkosta ja professorit Hopko USA:sta, Shivarov Bulgariasta ja Pheidas Kreikasta.

Stavangerin kokouksessa komissiolla oli tilaisuus katsoa tekemäänsä työtä sekä taaksepäin että eteenpäin, sillä samalla vietettiin Faith and Order -liikkeen 75-vuotisjuhlaa. Samalla alettiin valmistelut liikkeen viidettä maailmankokousta varten, joka pidettäneen v. 1989 Aasiassa tai Afrikassa. Edelliset maailmankokoukset olivat Lausannessa v. 1929, Edinburghissa v. 1937, Lundissa v. 1952 ja Montrealissa v. 1963.

Kokouksessa oli työn alla erityisesti kolme asiaryhmää. Ensiksi, komissio oli edellisessä yleiskokouksessaan, Limassa v. 1982 saanut valmiiksi *Kaste, ehtoollinen ja virka* (BEM) -asiakirjan, joka nyt on lausunnolla ympäri kristillistä maailmaa. Komissiossa iloittiin siitä, että tuo asiakirja on saanut runsaan myönteisen vastaanoton ja siksi, että se on käännetty lähes 30 kielelle. Useat kirkot ovat jo lähettäneet virallisen vastauksensa komissiolle. Tulevina vuosina komission

tehtävänä on koota yhteen ja arvioida saadut vastaukset ja laatia niistä raportteja ja tutkimuksia liikkeen seuraavaa yleiskokousta varten.

Komission toinen projekti on *Kohti apostolisen uskon yhteistä ilmausta tänä päivänä*, jonka työ aloitettiin Liman kokouksessa 1982. Tässä yhteydessä komissiossa tehdään aktiivista teologista työskentelyä nimenomaan nikealais-konstantinopolilaisen uskontunnustuksen pohjalta. Pyrkimyksenä on tulkita jakamattoman kirkon uskoa Isään, Poikaan ja Pyhään Henkeen tämän ajan kielellä ja nykyisessä historiallisessa tilanteessa, jossa eri kirkot kipuilevat yhteisen uskon välittämiseksi ja tulkitsemiseksi oman yhteiskuntansa ja kulttuurinsa kehyksissä.

Kolmas opiskelu- ja tutkimusprojekti on *Kirkon ykseys ja inhimillisen yhteisön uudistuminen*. Tässä projektissa pyritään analysoimaan kirkkojen elämää ja jumalanpalvelusta erilaisissa historiallisissa ja yhteiskunnallisissa olosuhteissa ja asettamaan sen pohdiskelun tulokset laajempiin yhteyksiin, jolloin kysymys on koko kristittyjen ykseydestä ja kirkosta mysteerinä ja profeetallisena merkinä tämän päivän maailmassa.

Kokouksessa, sekä yleisistunnoissa että monissa työryhmissä, käytiin kahdentoista päivän aikana vakavaa teologista pohdintaa. Työ kokonaisuudessaan oli komission uusille jäsenille erittäin rohkaisevaa. Komissiossa ovat selvästi esillä kristillisen uskon ja ekumeenisten yhteyspyrkimysten keskeiset kysymykset. Siksi sen sisällä myös ortodokseilla on ollut syytä tyytyväisyyteen ja kiitollisuuteen. Monet ortodoksiteologit, kuten professorit Nissiotis, Hopko, Zizioulas ja Lossky, ovat viime vuosina voimakkaasti pitäneet esillä ortodoksisen uskon ja elämännäkemyksen eri ulottuvuuksia komission sisällä. Ei ole myöskään epäilystä siitä, etteivätkö ne idän kirkon opilliset, liturgiset ja spirituaaliset periaatteet ja korostukset, joita kirkkomme on aina pitänyt luovuttamattomina, ole sekä vakavan pohdinnan että opiskelun kohteena. Samalla yhteinen työskentely tarjoaa haasteen myös

ortodokseille. Tulevaisuutta ajatellen myös meidän tulee löytää tasapaino sen välillä mikä liittyy kiinnostukseen menneisyyttä kohtaan (uskontunnustukset jne.) ja toisaalta tämän ajan haasteisiin ja ongelmiin, so. kirkon uskon tulkintaan nykyajassa.

Isä Ambrosius

BEM-ASIAKIRJA LAUSUNNOLLA

Kirkkojen Maailmanneuvoston Faith and Order -komissio järjesti Bostonissa USA:ssa ortodoksisten kirkkojen ja teologisten koulujen edustajien kansainvälisen symposiumin kesäkuun 11.–18. päivänä 1985. Mukana oli yksi edustaja 19:stä idän ortodoksisesta ja orientaalisesta ortodoksisesta kirkosta sekä viidestä teologisesta oppilaitoksesta Euroopasta ja Yhdysvalloista.

Kokouksen tavoitteena oli hahmotella suuntaviivoja ortodoksien kannanotoille *Kaste, ehtoollinen ja virka* (BEM)-asiakirjaan. Pääesitelmöitsijöinä olivat professori Nissiotis Ateenasta, Smolenskin arkkipiispa Kirill, Transylvanian metropoliitta Antoni, professori Stylianopoulos Bostonista ja professori Hopko New Yorkista. Kokouksessa vallitsi hyvä henki, ja se valmisti alustusten ja keskustelujen pohjalta asiakirjan, joka on ohessa suomeksi käännettynä.

Asiakirjaa voi pitää arvokkaana ortodoksisena kannanottona, ei vain BEM-asiakirjaan, vaan ylipäänsä tämänhetkiseen ekumeeniseen tilanteeseen. Se sisältää punnittua tekstiä; se on painoarvoltaan luultavasti viime vuosien merkittävimpiä ortodoksisia ekumeenisia kannanottoja vuoden 1977 Valamo-konsultaation raportin ohella. Siinä todetaan, että BEM-asiakirja on tuonut uuden vaiheen ekumeenisen liikkeen historiaan. Siksi ortodoksiteologit suosittelevat asiakirjaa vakavan ja syvällisen pohdinnan lähteeksi kirkon elämän kaikilla tasoilla. Sitä tulisi tutkia sekä teologisissa tiedekunnissa ja seminaareissa, pappeinkokouksissa, papis-ton ja maallikoiden opiskeluryhmissä että ekumeenisissa ryhmissä.

Asiakirjassa todetaan, miten BEM:n eri osissa kirkon usko on ilmaistu selkeällä ja perinteisellä tavalla, vaikka toisaalta siinä on myös kohtia, jotka aiheuttavat ortodokseille ongelmia niin kielellisen formuloinnin kuin sisällön suhteen. Siinä luetellaan 15 esimerkkiä niistä kohdista, jotka tarvitsevat lisää selvittelyä. Lisäksi todetaan, että BEM:ssä on monia

kohtia, jotka edustavat kirkon traditionaalista uskoa vaikka niissä ei olekaan käytetty sellaista terminologiaa, johon ortodoksit olisivat tottuneet. Lisäksi pidetään tärkeänä sitä, että BEM-asiakirjaa tarkasteltaisiin myös kriittisen itsetutkistelun hengessä erityisesti, kun on kysymys eri kirkkojen ja seurakuntien nykyisen elämäntyylin vinoutumista. Esimerkkejä tällaisesta ovat mm. eukaristiaan osallistumisen ja kasteopetuksen vähäisyys useissa ortodoksisissa kirkoissa.

Kokouksessa käytettiin runsaasti aikaa sen määrittelyyn, mitä reseptioprosessilla BEM-asiakirjassa tarkoitetaan. Niinpä sitä ei käytetä historiallisessa tai traditionaalisessa merkityksessä. Pikemminkin se viittaa siihen, että kirkkojen tulisi ottaa asiakirja vakavan arvioinnin ja evaluoinnin kohteeksi kirkon elämän kaikilla tasoilla. On selvää, ettei BEM ole ortodoksien kirjoittama asiakirja ortodokseja varten. Useat ei-ortodoksit korostavat BEM-asiakirjan arvoa erityisesti sen suhteen, että siihen sisältyy monia keskeisiä ortodoksia teologisia ja spirituaalisia korostuksia, jotka syventävät varsinkin sakramentteihin ja virkaan liittyvää läntistä ajattelua. Nyt kun reseptioprosessi on käynnissä, myös ortodoksisten kirkkojen tehtävänä on antaa vastauksensa BEM-asiakirjasta vuoden 1985 loppuun mennessä. Meidän näkökulmastamme ortodokseina tärkeä kysymys vastattavaksi on se, missä määrin asiakirja ilmentää jakamattoman kirkon uskoa myös niissä kohdin asiakirjaa, joita ei ole formuloitu perinteisellä ortodoksisella teologisella kielellä.

Bostonin kokouksessa tuotiin monessa yhteydessä esiin myös se, että ortodoksien osuus BEM-asiakirjan eri kehitysvaiheissa tähän päivään saakka on ollut erityisen merkittävä. Esimerkiksi Faith and Order -komission nykyinen johtaja Günter Gassmann luterilaisena totesi BEM:n sisältävän kenties voimakkaamman ortodoksisen panoksen kuin mitä ortodoksit itse siitä usein löytävät. Faith and Order -komission edelliset johtajat ovat olleet molemmat ortodokseja, ja heidän aikanaan BEM-asiakirja on saanutkin nykyisen muotonsa. Professori John Meyendorff toimi komission puheenjohtaja-

na v. 1969–75 ja professori Nikos Nissiotis v. 1975–83. Faith and Order -komission työ nähtiin tärkeäksi myös sen tähden, että se on kaikkein edustavin teologinen foorumi tämän päivän ekumeenisessa maailmassa, koska myös roomalaiskatolinen kirkko on ollut virallisesti sen jäsenenä vuodesta 1968 lähtien.

Ortodoksien kannalta mielenkiintoista on muistaa myös se, että kun Kirkkojen Maailmanneuvosto perustettiin v. 1948, ortodoksit olivat aluksi varsin haluttomia opillisiin keskusteluihin, mutta sen sijaan osoittivat suurta avoimuutta yhteistyöhön sosiaalisissa kysymyksissä. Kun sitten Kirkkojen Maailmanneuvostossa sosiaaliset ja poliittiset kysymyksenasettelut nousivat pinnalle 1960-luvulla, ortodoksit alkoivat panna painoa aivan erityisesti nimenomaan teologiselle työkentelylle ekumeenisessa liikkeessä. Siitä lähtien Faith and Order -komissio sai ortodoksisten kirkkojen silmissä aivan uuden, jopa korostetun aseman. Niinpä eräät kriittisimmistä ortodoksisista ekumeenikoista halusivat ortodoksien jatkossa toimivan vain ja ainoastaan Faith and Order -komissiossa maailmanneuvoston piirissä.

Vuoden 1985 jälkeen Faith and Order -komission tehtävänä on tutkia ja arvioida eri kirkoista saatuja vastauksia BEM-asiakirjaan ja laatia niistä yhteenvetoja ja tutkimuksia. Sen sijaan uusiin ponnisteluihin BEM-asiakirjan täydentämiseksi tai korjaamiseksi ei ole tarkoitus ryhtyä ainakaan seuraavan vuosikymmenen kuluessa. BEM jää siten ainakin toistaiseksi ekumeenisen liikkeen historiaan kertomaan siitä, mitä eri kirkot 1980-luvulla voivat yhdessä sanoa kasteesta, ehtoollisesta ja virasta. Samalla se on inspiraation ja toivon lähde ekumeenisessa liikkeessä tulevien vuosien uusille ponnisteluille kirkon ykseyden ja yhteyden puolesta.

Isä Ambrosius

YHTEISORTODOKSINEN SYMPOSIUMI KASTEESTA,
 EHTOOLLISESTA JA VIRASTA HOLY CROSSIN
 ORTODOKSISESSA TEOLOGISESSA SEMINAARISSA
 BROOKLINESSA MASSACHUSETTSISSA
 YHDYSVALLOISSA KESÄKUUN 11. – 18. PÄIVÄNÄ
 1985

RAPORTTI

I Johdanto

1. Kiitämme kolmiyhteistä Jumalaa siitä, että me hierarkit ja teologit, jotka edustamme Kirkkojen Maailmanneuvostoon kuuluvia idän ortodoksisia ja orientaalisia ortodoksisia kirkkoja, saatoimme kokoontua Holy Crossin ortodoksisessa teologisessa seminaarissa Brooklinessa Massachusettsissa Yhdysvalloissa. Tehtävänäimme oli osaltamme selkiyttää lukuisia kysymyksiä, jotka saattavat tulla esille ortodoksisten kirkkojen pohtiessa virallisia vastauksiaan Kirkkojen Maailmanneuvoston Faith and Order- komission vuoden 1982 Lima-asiakirjaan Kaste, Ehtoollinen ja Virka (BEM).

2. Haluamme ilmaista kiitoksemme kokouksen isännille, Pohjois- ja Etelä-Amerikan kreikkalais-ortodoksiselle arkkipiispakunnalle ja Holy Crossin kreikkalais-ortodoksiselle teologiselle seminaarille. Edelleen kiitämme Kirkkojen Maailmanneuvoston ortodoksista työryhmää sekä Faith and Order-komissiota, joiden ansiosta näin laajapohjainen kokous oli mahdollinen. Olemme myös kiitollisia vierailuista, joita saimme tehdä useisiin Bostonin seudun ortodoksisiin seurakuntiin.

Hänen Korkeutensa Arkkipiispa Iakovos, Pohjois- ja Etelä-Amerikan kreikkalais-ortodoksisen arkkipiispakunnan johtaja, toivotti avajaisistunnossa virallisesti tervetulleiksi symposiumin osanottajat sekä muut kunnianarvoiset vieraat alueen ortodoksista ja muista kirkoista.

- c. Työn onnistumisen kannalta on tärkeää, että kaikki – eivätkä ainoastaan muutamat – ortodoksiset kirkot antavat vastauksensa asiakirjaan sisältyviin kysymyksiin.

III Vastaus ja reseptio

1. Sekä Kirkkojen Maailmanneuvoston kuudennessa yleiskokouksessa Vancouverissa (1983) että keskuskomitean viime kokouksessa (1984) ortodoksit katsoivat velvollisuudekseen ja vastuulliseksi tehtäväkseen vastata BEM-asiakirjaan edistääkseen näin ekumeenista liikettä.

2. Haluaisimme, että Kirkkojen Maailmanneuvostoon kuuluvien yksittäisten ortodoksisten kirkkojen BEM-asiakirjaan antamat vastaukset ja toisaalta tekstin saama pitkän aikavälin reseptio ortodoksisessa traditiossa nähtäisiin eri asioina. Mielestämme BEM-asiakirjassa esiintyvä reseption käsite on erilainen kuin klassinen ortodoksinen käsitys pyhien konsiilien säädösten ja päätösten reseptiosta.

3. BEM-asiakirjan reseption merkitys on siinä, että tunnustamme kasteen, ehtoollisen ja viran suhteen joitakin uskomme yhteisiä peruselementtejä, jotta voisimme todistaa meidän maailmassamme mahdollisimman pitkälle Jeesuksesta Kristuksesta ja kulkea kohti ykseyden yhteistä päämäärää. Niinpä tässä vaiheessa reseptio onkin askel eteenpäin »prosessissa, jossa kirkot kasvavat keskinäiseen luottamukseen...», kohti opillista lähentymistä ja lopulta kohti »elävää yhteyttä toinen toisensa kanssa apostolisen ja universaalien kirkon opetuksen jatkuvuudessa» (BEM-asiakirjan esipuhe, sivu 7).

4. BEM-asiakirjan reseptio itsessään ei välttämättä viittaa ei-ortodoksisten kirkkojen viran ja sakramenttien kirkollista tai käytännöllistä tunnustamista. Sellainen tunnustaminen vaatisi ortodoksisten kirkkojen erillisen päätöksen.

5. Ensimmäisenä vaiheena kohti tällaista reseptiä toivoisimme ortodoksisten kirkkojen virallisesti kannustavan BEM-asiakirjan käyttöä opiskeluun ja vuoropuheluun kirkon elämän eri tasoilla niin, että kirkko tarkastelisi asiakirjaa muistaen tavoitteen kaikkien kirkkojen perimmäisestä ykseydestä.

6. Tarkastellessaan asiakirjaa ortodoksisten kirkkojen tulisi pyrkiä erittelemään sen tekstiä sekä arvioimaan samalla Kirkkojen Maailmanneuvoston jäsenkirkkojen välisiä ja roomalais-katolisen kirkon kanssa käytäviä kahdenkeskisiä vuoropuheluita. Näin voimme sisällyttää arvioihimme ne ekumeeniset ajatukset ja kokemukset, jotka ovat syntyneet tämän tekstin pohjalta.

IV Lisäselvityksiä kaipaavia kohtia

1. Me ortodoksit näemme BEM-asiakirjassa monia apostolista uskoa ilmentäviä peruselementtejä. Tuotuamme näin julki yleisen arvostuksemme asiakirjaa kohtaan esitämme seuraavassa esimerkkejä sellaisista seikoista, jotka mielestämme kaipaavat lisäselvitystä ja -täsmennystä. Lisäksi on sellaisiakin asioita, jotka puuttuvat kokonaan asiakirjan tekstistä.

2. Luvussa *Kaste*:

- a. Suhde kirkon ykseyden ja kasteeseen perustuvan ykseyden välillä (kappale 6).
- b. Pyhän Hengen merkitys kasteessa sekä sen seurauksena kasteen ja mirhalla voitellun (konfirmaation) suhde, tarkastelun kohteena erityisesti veden ja Hengen suhde liitettäessä uusia jäseniä Kristuksen ruumiiseen (kappale 5; 14).
- c. Eksorsismin ja Pahan hylkäämisen asema kasteriitoksessa (kappale 20).

- d. Käsitteet »merkki», »sakramentaalinen merkki», »symboli», »selebranti» (kappale 22), »eettinen elämä» sekä muita termejä eri puolilla tekstiä.
3. Luvussa *Ehtoollinen*:
- a. Ehtoollisen suhde kirkko-oppiin kirkon eukaristisen luonteen valossa ja ehtoollisen ymmärtäminen sekä »Kristuksen mysteeriona» että »kirkon mysteeriona» (kappale 1).
 - b. Ehtoolliseen osallistuminen ja uskon ykseyden välinen suhde.
 - c. Pyhän Hengen osa eukaristiassa, erityisenä tarkastelun kohteena *anamnesiksen* suhde *epiklesikseen* (kappale 10; 12).
 - d. Eukaristian ja katumuksen, ripittäytymisen ja sovituksen suhde eukaristiseen seurakuntaan.
 - e. Seuraavien käsitteiden merkitys: »uhri» (kappale 8), »todellinen läsnäolo» (kappale 13), »lähettiläs» (kappale 29) sekä viittausten »kommuunion tarkoitusta varten» merkitys suhteessa eukarististen aineiden säilyttämiseen (kappale 15).
 - f. Kastettujen lasten osallistuminen ehtoolliseen.
4. Luvussa *Virka*:
- a. Side meidän päiviemme vihityn pappeuden ja apostolisen viran sekä apostolisen seuraamisjärjestyksen välillä (kappale 10; 35).
 - b. Koko Jumalan kansan pappeuden ja vihityn pappeuden välinen ero, erityisesti Paavalin opetuksen valossa Kristuksen yhden ruumiin jäsenten erilaisista tehtävistä (kappale 17 ja selitys).
 - c. Kysymykset, jotka liittyvät naisten vihkimiseen papiksi (kappale 18); tässä yhteydessä on tarkasteltava myös sitä, minkälainen sanamuoto ongelmalle on annettu BEM-asiakirjassa.
 - d. Piispan, presbyterin ja diakonin keskinäinen suhde.
 - e. *Episkopéen*, piispan ja eukaristian keskinäinen suhde.

V Ortodoksisten kirkkojen edessä olevat tehtävät

BEM-asiakirjaan liittyvää tulevaa työtä silmällä pitäen esitämme seuraavat johtopäätökset ja suositukset:

1. BEM-asiakirja olisi pyrittävä kääntämään kaikkien ortodoksisten kirkkojen kielelle, ja olisi huolehdittava asiakirjan jakamisesta kaikille ortodoksisille kirkkoille.

2. Ortodoksisten kirkkojen tulisi pitää huolta siitä, että BEM-asiakirjaa opiskellaan ja siitä keskustellaan niin papi-ton kuin maallikoiden piirissä, teologisissa tiedekunnissa ja seminaareissa, pappien yhdistyksissä sekä eri tunnustusten välisissä ryhmissä.

3. Ortodoksisten kirkkojen tulisi tutkia BEM-asiakirjaa ennakkoluulottomasti ja arvioida sitä kriittisen itsetutkistelun hengessä erityisesti niiltä kohdin, joissa käsitellään eri kirkkojen ja seurakuntien tämänhetkistä käytännön elämää. Tästä tarkastelusta niiden olisi pyrittävä löytämään virikkeitä ja kannustusta oman elämänsä uudistamiseen.

4. BEM-asiakirjaa opiskellessaan ja arvioidessaan ortodoksien tulisi pyrkiä eroon viime vuosisatojen teologisesta skolastisismista käyttämällä uudelleen hyväkseen raamatullisen ja patristisen teologian luovuutta ja dynamiikkaa. Tämä vie heitä kohti laajempia näkökulmia ja tiettyjen asioiden syvällisempää ymmärtämystä.

5. Kahdenkeskisissä keskusteluissaan ortodoksisten kirkkojen tulisi ottaa huomioon BEM-asiakirja.

VI Näkymiä Faith and Order -komission tulevaan työhön

Faith and Order -komission ja koko Kirkkojen Maailmanneuvoston tulevaa työtä ajatellen teemme seuraavat suositukset, joiden toivomme edesauttavan oikean vuorovaikutuksen syntymistä Faith and Order -komission kahden opiskeluprojektin, »Kohti apostolisen uskon yhteistä ilmausta tänä päivänä» ja »Kirkon ykseys ja ihmisyhteisön uudistuminen», välille.

1. Apostolisen uskon ja tradition ekumeenista uudelleen-tulkitsemisesta – sellaisena kuin se sai alkunsa BEM-asiakirjassa – tulisi tietoisesti jatkaa näissä kahdessa muussa opiskeluprojektissa.

2. Pitäisi ymmärtää, että kaste, ehtoollinen ja virka ovat apostolisen uskon ja tradition kulmakiviä. Samalla ne ovat kirkon uskon ja palvelun perusilmauksia tämän päivän maailmalle ja sen tarpeille, sen huolenaiheille ja uudistumiselle. Sen paremmin kirkon kuin maailmankaan elämän uudistumista ei voi erottaa kirkon liturgisesta ja sakramentaalisesta elämästä eikä sen paimentavasta vastuusta.

3. Näiden kahden muun projektin tulisi kuulla niitä oivalluksia ja ehdotuksia, joita kirkot esittävät vastatessaan BEM-asiakirjaan, sekä käyttää niitä hyväkseen.

4. Lima-asiakirja kiinnittää erityistä huomiota »uskonsäännön» ja »rukoussäännön» tärkeään keskinäiseen suhteeseen, johon ortodoksit ovat niin syvästi sitoutuneita. Sen vuoksi toivomme, että myös Faith and Order -komission kahdessa muussa opiskeluprojektissa tämä merkittävä oivallus otettaisiin huomioon.

5. Edelleen suosittelemme, että jatkaessaan työtään BEM-asiakirjan parissa Faith and Order -komissio pyrki selkiyttämään teologista terminologiaa ja käänöksissä esiintyviä kieleen liittyviä ongelmia. Tämän tarpeellisuudesta kertovat esimerkiksi kolmannen luvun otsikko »Virka» sekä sellaiset termit kuin »merkki», »reseptio» ja »uskovien kaste/aikuis-kaste».

6. Tulevassa työssään Faith and Order -komission olisi keskityttyvä kirkko-opillisiin kysymyksiin – alkaen sen kirkkonäkemyksen selvittämisestä johon BEM-asiakirja nojautuu. Komission tulisi koota BEM-asiakirjan sisältämät kirkko-opilliset näkemykset niin kuin myös ne kirkko-opilliset näkemykset, jotka esiintyvät kirkkojen vastauksissa BEM-asiakirjaan sekä komission muissa opiskeluprojekteissa.

Meille, symposiumin osanottajille, tämä kokous on merkinnyt mahdollisuutta mielipiteiden vaihtoon ja yhteisten näkemysten selventämiseen. Mielestämme kokous on ollut tärkeä myös ortodoksisten kirkkojen välisten yhteyksien ja yhteistyön edistämässä ja sen myötä konsiliaarisen mielemme vahvistamisessa.

Suomentanut isä Ambrosius

KANSAINVÄLINEN LUTERILAIS-ORTODOKSINEN
DIALOGI V. 1985

Luterilais-ortodoksinen kansainvälinen teologinen komissio kokoontui kolmanteen varsinaiseen kokoukseensa Allentownissa, Pennsylvaniassa, toukokuun 23.–30. päivänä 1985 Luterilaisen maailmanliiton ja Amerikan luterilaisten kirkkojen kutsusta. Tämä kokous oli tiettävästi ensimmäinen kansainvälinen teologinen dialogi, johon ortodoksisten kirkkojen edustajat kokoontuivat Amerikassa. Tähän asti tällaisten kokousten järjestämistä Amerikkaan on pyritty välttämään Amerikan ortodoksisuuden sisäisen jakautuneisuuden vuoksi. Amerikkalaiset ortodoksit eivät myöskään ole saaneet omia edustajiaan teologisiin dialogeihin mihinkään kansainväliseen komissioon. Luterilaisella puolella LML on nimittänyt tähän komissioon kolme amerikkalaista teologian professoria.

Allentownin kokouksen teemana oli *Jumalallinen ilmoitus*. Teemaan liittyen olivat esitelmiä etukäteen valmistaneet Rostovin metropoliitta Vladimir, Peristerionin metropoliitta Krysostomos, sekä professorit Ullmann Berliinistä ja Kretschmar Münchenistä. Kokous sujui hyvässä keskinäisessä yhteisymmärryksessä, toisin kuin tämäntyyppiset kokoukset yleensä. Kokouksen temasta vallitsi alusta alkaen huomattavaa yksimielisyyttä, ja siten komissio sai istunnon kuluessa varsin helposti valmistettua ensimmäisen yhteisen teologisen asiakirjan huolimatta siitä, että luonnosta asiakirjaksi alettiin laatia vasta komission kokouksen alettua, eikä etukäteen, kuten yleensä vastaavissa kansainvälisissä dialogeissa.

Kun jumalallisen ilmoituksen eri ulottuvuuksista keskusteltiin, todettiin yksimielisesti, että ortodoksiteologit puhuvat mielellään Raamatusta ja traditiosta siinä, missä luterilaiset omalla tahollaan puhuvat Raamatusta ja tunnustuksesta tai tunnustuskirjoista. Ortodoksisen kirkon kannalta on merkittävää se, että komissio korosti voimakkaasti sitä, miten Jumalan ilmoitus toteutuu ja aktualisoituu nimenomaan kirkos-

sa ja kirkon kautta Kristuksen ruumiina, ja miten Raamattu on samalla kertaa sekä ilmoituksen inspiroitua ja autenttista ilmausta, että varhaisimman kirkon kokemusta ja miten kirkon dogmasta tulee ilmoituksen totuuden muuttumaton todistus ja että jumalallinen ilmoitus on elävää kirkossa Raamatun ja tradition kautta. Seuraavassa kokouksessaan kahden vuoden päästä komissio jatkaa *Raamattu ja traditio*-teeman syvempää ja yksityiskohtaisempaa tarkastelua.

Komission puheenjohtajina ovat edelleen metropoliitta Emilianos Genevestä ja professori Georg Kretschmar Münchenistä. Allentownin kokouksessa Suomen ortodoksista kirkkoa edusti isä Ambrosius. Helsingin metropoliitta Johannes ja Helsingin luterilainen piispa Samuel Lehtonen olivat estyneitä saapumaan kokoukseen.

Isä Ambrosius

ORTODOKSIS-LUTERILAINEN KANSAINVÄLINEN
DIALOGI ALLENTOWN, PENNSYLVANIA,
YHDYSVALLAT 23. – 30.5.1985

JUMALALLINEN ILMOITUS

I 1. Jumala, jota kukaan ei ole milloinkaan nähnyt (Jh. 1:18), ilmoittaa historiassa itsensä ihmisille sanassaan ja voimassaan (energioissaan). Tämä Jumalan ilmoitus, joka alkaa maailman luomisessa (Ap. 14:15–17), saa täyttymyksensä hänen pelastustyössään (oikonomia) Kristuksessa, Pyhän Hengen vuodattamisessa ja lupauksessa uudesta luomisesta.

2. Kolmiyhteinen Jumala, johon me uskomme ja jota tunnustamme, on ilmaissut jumalallisen viisautensa ja armollisen tahtonsa pelastustyössään, joka ilmentää häntä meille luojana, pelastajana, täydellistäjänä ja koko ihmiskunnan tuomarina. Jumalan vanhatestamentillinen lupaus, joka annettiin hänen puhuessaan isille profeettain kautta monesti ja monella tavalla (Hebr. 1:1), ja tämän lupauksen täyttymys Jeesuksessa Kristuksessa eivät ole ainoastaan Jumalan ilmoituksen historiaa vaan myös ihmiskunnan pelastuksen historiaa. Ilmoitus on Jumalan sanaa ja sanaa Jumalasta; se on samanaikaisesti ihmisten kohtalon ja pelastuksen sanaa.

3. Jumala itse pelastaa ihmiset heidän kadotetusta tilastaan ja heidän vieraantuneisuudestaan hänestä sekä saattaa heidät aitoon ja alkuperäiseen elämään uudessa luomuksessa (2 Kor. 5:17). Hänen pelastustyönsä keskipiste on hänen Poikansa lähettäminen, Hänen joka »meidän ihmisten tähden ja meidän pelastuksemme tähden astui alas taivaista, tuli lihaksi Pyhästä Hengestä ja Neitseestä Mariasta ja tuli ihmiseksi. Meidän edestämme myös ristiinnaulittiin», herätettiin uuteen elämään »kirjoitusten mukaan; meni ylös taivaisiin ja istuu Isän oikealla puolella». Ylennetyt Herran kautta Isä vuodattaa kansaansa Pyhän Hengen ja näin saattaa täydelliseksi ilmoituksensa. Sama Pyhä Henki, joka on puhunut profeettojen kautta, toimii apostolisessa kerygmassa kirkastaen Pojan ja välittäen pelastussanomaa kaikille uskoville (Jh. 14:13–16) aina siihen asti, kunnes Jumalan valtakunta täyttää kaikki lupaukset viimeisenä päivänä.

II 4. Jumalan ilmoitus Jeesuksessa Kristuksessa tulee todeksi kirkossa ja kirkon kautta Kristuksen ruumiina. Pääsiäisen ja helluntain mysteerit ovat kulmakiviä Uuden testamentin kirkolle, joka elää todeksi, julistaa ja välittää eteenpäin Jumalan ilmoituksen. Pyhä Henki pitää yllä kirkon elämää ja kasvua aina viimeiseen päivään asti julistamalla evankeliumia apostolisen perinteen täyteydessä ja välittämällä sitä paikasta toiseen ja sukupolvelta toiselle ei vain sanoin vaan myös kirkon koko elämän kautta.

5. Pyhä Raamattu on inspiroitua ja aitoa ilmausta Jumalan ilmoituksesta sekä kirkon kokemuksesta sen toiminnan alkuaikoina. Kirkon jatkuva kokemus elämästään Kristuksessa, Jumalan kansan usko, rakkaus ja kuuliaisuus sekä sen yhteiset jumalanpalvelukset tekevät Raamatusta ilmoituksen elävän kirjan, jonka kanssa kirkon kerygma, dogma ja elämä eivät voi olla ristiriidassa. Koska Pyhän Hengen johdatuksen ansiosta kirkon dogma on sopusoinnussa Pyhän Raamatun kanssa, voi dogma itsekin tulla muuttumattomaksi todistukseksi ilmoituksen totuudesta. Siten Pyhän Hengen johdattamana jumalallinen ilmoitus elää kirkossa Pyhän Raamatun ja Pyhän Tradition kautta.

6. »Pyhät ja jumalallista ilmoitusta olevat Raamatun kirjoitukset ovat riittäviä totuuden julkitulolle, mutta tätä tarkoitusta varten siunatut opettajamme ovat myös kirjoittaneet monia kirjoja, ja jos joku niitä lukee, hän jollakin tavoin saavuttaa Pyhien kirjoitusten oikean tulkinnan.» (Athanasius C. Gent. 1,3, PG 25, 4).

Suomentanut isä Ambrosius

ORTODOKSISTEN JA ORIENTAALISTEN
ORTODOKSISTEN EI-KALKEDONILAISTEN
KIRKKOJEN DIALOGI V. 1985

(1. kokoontuminen Chambésyssä, Sveitsissä, 10. – 15.
joulukuuta 1985)

Dialogin valmistelu

Dialogia ortodoksisen kirkon ja ns. orientaalisten ei-kalkedonilaisten kirkkojen välillä on valmisteltu epävirallisella tasolla jo vuodesta 1964 lähtien, jolloin pidettiin ensimmäinen konsultaatio näiden kahden kirkkoperheen välillä Aarhusissa Tanskassa. Tämä tapahtui Kirkkojen Maailmanneuvoston toimiessa taustavaikuttajana. Seuraava vastaavanlainen konsultaatio pidettiin Bristolissa v. 1967, ja tapaamisten sarjaa jatkettiin Genevessä 1970 sekä Addis Abebassa 1971. Kirkkojen Maailmanneuvosto on koennut näissä kokouksissa kertyneestä aineistosta kirjasen »Does Chalcedon Divide or Unite; Towards Convergence in Orthodox Christology» (Geneva 1981).

Ortodoksiselta puolelta dialogia on valmisteltu myös erikseen ortodoksisen paikalliskirkkojen keskinäisessä komissiossa, joka kokoontui Chambésyssä 7. – 11. helmikuuta 1979. Tässä kokouksessa oli sovittu niistä suuntaviivoista, joita ortodoksit dialogissa tulisivat noudattamaan ja esittämään myös ns. orientaalisten kirkkojen hyväksyttäväksi. Valmisteleivassa komissiossa toimi puheenjohtajana Myrran metropoliitta Chrysostomos. Komission kokouksen aikana Chambésyssä vieraili tuolloin Koptilaisen ortodoksisen kirkon paavi Shenuda III.

Eri kirkot olivat nimenneet komissioon seuraavat jäsenet:

I. ORTODOKSINEN KIRKKO*Ekumeeninen patriarkaatti***Myrran Metropoliitta CHRYSOSTOMOS (Konstantinidis)****Sveitsin Metropoliitta DAMASKINOS (Papandreou)***Aleksandrian patriarkaatti***Aksumin Metropoliitta PETROS (Yakoumelos)****Professori Vlassios PHIDAS***Antiokian patriarkaatti***Bybloksen ja Botrysin Metropoliitta GEORGES (Khodr)***Jerusalemien patriarkaatti***Peristerionin Metropoliitta CHRYSOSTOMOS (Zaphiris)****Professori Elias EKONOMOU***Moskovan patriarkaatti***Volokolamskin Arkkipiispa PITIRIM****Professori Boris NELJUBOV****Grigori SKOBEI***Serbian patriarkaatti***Marchan Piispa DANILO****Milos VESIN***Romanian patriarkaatti***Professori Dumitru RADU***Bulgarian patriarkaatti***Professori Ivan DIMITROV***Kyproksen kirkko***Professori Andreas N. PAPAVASILIOU***Kreikan kirkko***Nikopoliksen Metropoliitta MELETIOS***Puolan kirkko***Piispa JEREMIAS**

Gruusian kirkko

Suhumin ja Abkazetin Metropoliitta DAVID

Tshekkoslovakian kirkko

Prahan ja koko Tshekkoslovakian Metropoliitta DOROFEI
Protopresbyteeri Jaroslav SHUVARSKI

Suomen kirkko

Isä Matti SIDOROFF

II. ORIENTAALISET ORTODOKSISET EI-KALKEDONILAISET KIRKOT

Koptilainen ortodoksinen kirkko

Damietten Piispa BISHOI

Isä Tadros Y. MALATY

Etiopian ortodoksinen kirkko

Shoan Arkkipiispa GREGORIOS

Piispa GARIMA

Armenian apostolinen kirkko (Etshmiadzhin)

Piispa Nerses Borzabalian

Vartaped Mesrob KRIKORIAN

Armenian apostolinen kirkko (Kilikia)

Piispa Aram KESHISHIAN

Arkkipiispa Mesrom ASHIJIAN

Syyrialais-ortodoksinen kirkko

Metropoliitta AMRAHAM MAR SEVERIOS

Piispa Severios SAKA

Idän syyrialainen kirkko (Intia)

Delhin ja pohjoisen Metropoliitta PAULOS MAR
GREGORIOS

Kokouksen kulku ja tulokset

a) Järjestäytyminen

Ensimmäisenä asiana oli järjestäytyminen. Ortodoksiselta puolelta todettiin, että puheenjohtajaksi on jo valmistelukouksessa valittu Ekumeenisen patriarkaatin edustajana Myrran Metropoliitta Chrysostomos. Sihteeriksi valittiin professori Phidas. Orientaalisten kirkkojen puolelta puheenjohtajaksi valittiin koptilaisen kirkon edustaja piispa Bishoi ja sihteeriksi Armenian kirkkoa edustava tohtori Krikorian.

b) Keskustelu dialogin osapuolten nimityksistä

Epävirallisten teologisten keskustelujen perusteella olisi voinut odottaa, että dialogin alkuunsaattamisessa ei ole suuria vaikeuksia. Todellisuus osoittautui kuitenkin toisenlaiseksi. Ensimmäisenä suurena ongelmana oli, mitä nimityksiä osapuolet käyttävät toisistaan ja mikä on oleva aloitettavan dialogin virallinen nimi.

Kirkkojen Maailmanneuvostossa on jo kauan vallinnut tapaa käyttää näistä kahdesta kirkkoperheestä nimityksiä »Eastern Oriental Churches» ja »Oriental Orthodox Churches». Nimitykset ovat kuitenkin ongelmallisia siksi, että useimmissa muissa kielissä sanoille »eastern» ja »oriental» ei ole olemassa erillisiä vastineita. Esim. kreikan, venäjän, ranskan ja suomenkin kielessä on molemmat sanat käännettävä ilmauksella, joka tarkoittaa »itäinen» tai »idän...». Erityisesti »bysanttilaiset» ortodoksit korostivat sitä, että Kirkkojen Maailmanneuvoston englanninkielinen terminologia ei voi olla tässä yhteydessä sitova, koska dialogilla ei tässä vaiheessa muutenkaan ole mitään suoranaista yhteyttä tähän ekumeeniseen maailmanjärjestöön.

Kun »bysanttilaiset» ortodoksit esittivät käytettäväksi nimitystä, johon oli päädytty dialogin valmisteluvaiheissa, nimittäin nimitystä »Vanhat orientaaliset kirkot» (Ancient Oriental Churches), ja mikä nimitys esiintyi myös kirkoille lähetetyssä kutsussa, nostatti se voimakkaan reaktion, koska

sana »ortodoksinen» ei siinä lainkaan esiintynyt. Kuitenkin kaikki nämä kirkot ovat aina, osittain, jopa jo ennen »by-santtilaisia» kirkkoja, liittäneet tämän attribuutin nimeensä, kiista tästä kiristi kokouksen tunnelmaa suuresti.

Täten siis »orientaliset» kirkot pitivät tiukasti kiinni oikeudestaan käyttää omasta kirkkoperheestään attribuuttia »ortodoksinen», kun taas toiselta puolelta katsottiin, että jos nämä jo heti alkuun tunnustetaan »ortodokseiksi», mitä syytä enää onkaan keskustella. Yhteisen nimityksen tulisi kuvata jo olemassaolevaa yhteistä uskoa.

Yksimielisesti molemmat osapuolet totesivat, että attribuutti »vanha» (ancient) ei ole erityisen osuva designaatio, koska kaikki dialogiin osallistuvat kirkot ovat yhtä lailla vanhoja. Niin päädyttiin käyttämään »orientalisista» kirkoista sanan »ortodoksinen» lisäksi tuota Kirkkojen Maailmanneuvoston käyttämää nimitystä täsmennettynä määreellä »eikalkedonilainen». Vaikka oltiinkin yhtä mieltä siitä, että tämä negatiivinen määre ei ole erityisen hyvä, se on kuitenkin siinä määrin vakiintunut, että sen avulla kyetään kyseinen kirkkoperhe identifioimaan tässä vaiheessa riittävän selvästi. Kuitenkin todettiin, että asia ei ole loppuun käsitelty, vaan parempia nimitysmahdollisuuksia mietitään, ja asiaan palataan seuraavan kokoontumisen yhteydessä. Näin »ortodoksinen kirkko» jäi yhteiseksi nimitykseksi niille kirkoille, joita olemme tottuneetkin nimittämään ortodoksisiksi.

c) Päätökset dialogin jatkosta

Sovittiin siitä, että komissio pyrkii kokoontumaan jatkossa kahden vuoden välein, vuoroin ortodoksisien, vuoroin orientaalisten kirkkojen isännyydessä.

Seuraavan kokoontumisen teemaksi hyväksyttiin »Kohti yhteistä kristologiaa». Tätä aihetta käsitellään eri aspekteista seuraavien alaotsikkojen mukaan:

1. Terminologian ongelmat
2. Kirkolliskokousten formulaatiot
3. Historialliset tekijät
4. Kristologisten dogmien tulkinta tänään

Seuraavassa kokouksessa pyritään saamaan aikaan yhteinen asiakirja em. teologisesta kysymyksestä. Asiaa valmistelemaan nimitettiin alakomissio, johon tuli kolme edustajaa kummaltakin puolelta. Ortodoksisen kirkon edustajiksi alakomissioon tulivat metropoliitta Georges Khodr, arkkipiispa Pitirim sekä professori Phidas tai hänen estyneenä ollessaan professori J. Romanides. Orientaalisten ortodoksisien kirkkojen puolelta alakomissioon tulivat Metropoliitta Paulos Mar Gregorios, isä Tadros Malaty sekä tohtori Mesrop Krikorian. Alakomissio kokoontuu em. yhteisten asiakirjan luonnostelemista varten tarvittavassa määrin.

Komission pysyvänä sihteeristönä toimii Chambésyn Ortodoksinen keskus metropoliitta Damaskinoksen johdolla.

Seuraava kokoontuminen päätettiin pitää v. 1987 Kairossa, jonne kutsun esitti Koptilaisen ortodoksisen kirkon edustajana piispa Bishoi.

Vaikutelmia ja arviointia

Niiden paikalla olleiden henkilöiden mielestä, jotka olivat olleet seuraamassa myös epävirallisia teologisia valmistavia keskusteluja, dialogin osapuolet suhtautuivat toisiinsa yllättävän varauksellisesti. Tämä ei kuitenkaan merkinne sitä, että keskinäinen halu kirkkojen lähentämiseen olisi vähentynyt vaan pikemminkin sitä, että nyt alkaneen virallisen dialogin tulee heijastaa läsnäolevien kirkkojen virallisia kantoja, jotka ilmeisesti ovat jäykemmät kuin yksityisten teologiien. Kirkkojen edustajien varauksellisista kannanotoista huolimatta puheenvuoroissa heijastui hyvä tahto ja keskinäinen luottamus sekä avoimuus.

Koska oltiin koolla Ekumeenisen patriarkaatin tarjoamissa tiloissa, osallistuttiin päivien aikana keskuksen normaaliin jumalanpalveluselämään. Orientaalisten kirkkojen jumalanpalveluksia ei kuulunut päivien ohjelmaan. Tämä oli ehkä vahinko, sillä yhteinen osallistuminen dialogin eri osapuolten

järjestämiin jumalanpalveluksiin ilman ehtoollisyhteyttäkin on tekijä, joka luo yhteyden henkeä ja ainakin suo molempien osapuolten edustajille mahdollisuuden arvioida, missä määrin toisen osapuolen jumalanpalveluksessa on yhteisiä teki-jöitä ja sama henki.

Virallisten istuntojen lisäksi kokouksen aikana oli runsaasti mahdollisuuksia keskustella yksityisesti ja pienissä ryhmissä eri kirkkojen edustajien kanssa. Erityisesti koptilaisen kirkon edustajien panos niin kokouksen virallisessa osassa kuin yksityisissä yhteyksissäkin oli vaikuttava. Näytti siltä, että juuri koptilaisella kirkolla on orientaalisten ortodoksisien kirkkojen joukossa tällä hetkellä niin hengellisesti kuin teologisestikin.

Matti Sidoroff

KIRJALLISUUTTA

KATOLISUUS JA KIRKKO

John Meyendorff, Catholicity and the Church. St. Vladimir's Seminary Press, New York 1983, 160 s.

Esiteltävässä kirjassa on teoksen aihepiiriä selvittelevän johdantoluvun lisäksi yhdeksän artikkelia. Niiden aiheina ovat mm. Pyhää Henkeä koskeva teologia, kreikkalainen filosofia ja kristillinen teologia varhaiskirkossa, lähetys, ykseys ja diaspora, yksi piispa yhdessä kaupungissa, vuoden 381 kirkolliskokous ja Konstantinopolin primaattiasema sekä venäläiset piispat ja kirkon hallintoreformi vuonna 1905. Useimmat artikkelit ovat alkuaan eri tilaisuuksissa pidettyjä luentoja ja melkein kaikki ne on jo aikaisemmin julkaistu jossain kokoomateoksessa tai aikakauskirjassa. On kuitenkin täysin paikallaan, että nyt eri julkaisuissa olevat tekstit on koottu yksien kansien sisään.

Artikkeleissaan Meyendorff uskaltaa ennakkoluulottomasti syventyä selvittelemään monia vaikeita ja kiistanalaisiakin asioita, mm. kysymystä kreikkalaisen filosofian ja varhaisen kristillisen teologian keskinäisestä suhteesta. Meyendorff toteaa, että kreikkalaisten filosofien näkemykset ovat saattaneet suurestikin vaikuttaa kristillisiin oppeihin. Yksi sellainen oppi on käsitys sielun kuolemattomuudesta. Meyendorff sanoo, että luodut, jotka ovat olemassa Jumalan tahdosta, eivät voi olla luonnostaan kuolemattomia, sillä Jumalalla yksin on kuolemattomuus (1. Tim. 6:16). Vain Jumalan armosta kuolevainen ihminen voi saavuttaa kuolemattomuuden, olla osallisena elämästä Jumalan yhteydessä.

Jaroslav Pelikania siteeraten Meyendorff toteaa, että Platonin ajatus sielun kuolemattomuudesta samastettiin kristilliseen oppiin ruumiin ylösnousemuksesta, oppiin, joka alkuaan oli poleemisesti suunnattu juuri sielun kuolemattomuusoppia vastaan. Kaksi antropologiaa, kreikkalainen ja kristillinen, sulautuivat toisiinsa monien kristillisten ajattelijoiden näkemyksissä.

Maailman ortodoksisten nuorisojärjestöjen keskuselimen Syndesmoksen 30-vuotisjuhlan merkeissä kirjoittamassaan artikkelissa »Lähetys, ykseys, diaspora» Meyendorff osoittaa, että tavanomaisessa kielenkäytössä omaksuttu käsite »diasporakirkot» on historiallisesti ja teologisesti virheellinen, koska kaikkialla maailmassa kristityt ovat aina diasporassa. Siksi esimerkiksi ortodoksisessa kanonisessa laissa ei ollenkaan tunneta diasporakäsitettä. Todellinen diaspora on joutumista eroon Jumalan valtakunnasta, ei ajallisesta kotimaasta.

Meyendorff toteaa, että niin kauan kuin lännen ortodoksiset kirkot tuntevat olevansa diasporassa, ne eivät kykene oikealla tavalla täyttämään tehtävänsä kirkkona sen kulttuurin ja yhteiskunnan piirissä, jossa ne elävät. Diasporakirkkojen on tiedostettava, että ne eivät ole vieraalla maalla, vaan omassa maassa, jossa niillä on lähetystehtävä toteutettavana.

Artikkelissa »yksi piispa yhdessä kaupungissa» Meyendorff valottaa eräitä ortodoksisen kirkko-opin keskeisiä korostuksia. Ignatios Antiokialaiseen viitaten hän painottaa, että ei ole olemassa kirkkoa ilman piispaa, mutta samalla kuitenkin huomauttaa, että ei voi olla piispaakaan ilman kirkkoa.

Kirjansa johdannossa Meyendorff mainitsee, että nykyinen ekumeenisen liikkeen varsin kriittinen tilanne johtuu ainakin osittain siitä, että ortodoksit eivät kykene ilmaisemaan omia näkemyksiään riittävän selkeästi ja muille ymmärrettävällä tavalla. Mielestäni tämä Meyendorffin artikkelikokoelma on omiaan korjaamaan tuota puutetta. Kirjassa hyvin asiallisesti ja selkeästi valotetaan myös monia ekumeenisen keskustelun kannalta keskeisiä kysymyksiä.

Veikko Purmonen

Viktor Riissanen, Jumalan valta ja demokratia.
Ortodoksisen Kirjallisuuden Julkaisuneuvosto, Pieksämäki 1984. 136 s.

Ortodoksisen Kirjallisuuden Julkaisuneuvoston toiminta on viime vuosina ollut varsin vilkasta. On julkaistu liturgisia kirjoja, oppikirjoja, hartaus- ja saarnakirjoja sekä myös muuta kirkon elämään tavalla tai toisella liittyvää kirjallisuutta. Useimmissa tapauksissa ovat kirjoittajina olleet papit. Viktor Riissanen kirja Jumalan valta ja demokratia on OKJ:n julkaisusarjassa sikäli poikkeuksellinen, että sen tekijä on ortodoksisen kirkon maallikkojäsen. Hän on kuitenkin perehtynyt ortodoksisen kirkon elämään syvällisesti ja monipuolisesti niin seurakunnan kuin kirkkokunnankin luottamustehtävissä, mm. kirkollishallituksen maallikkojäsenenä.

Kuten jo otsikko ilmaisee, kirja käsittelee Jumalan vallan ja oman aikamme ns. demokraattisen vallankäytön keskinäistä suhdetta. Kaikkialle ulottuvana pääteesinä on, että nykyihminen ja -yhteiskunta näyttää pelottavassa määrin kääntäneen selkensä Jumalalle ja vähät välittää hänen vallastaan. Syrjään työnnetyn Jumalan vallan sijaan on tullut demokratia eli kansanvalta vapauden, tasa-arvon ja edistyksen aatteiden nimissä. Vaikka kirjoittaja toteaaakin jo kirjan ensi sanoissa, että »demokratia on kehittynein ihmisen toteuttamista vallankäytön muodoista», ei demokratiaa silti saisi asettaa Jumalan paikalle, kuten niin monessa asiassa kirjoittajan mielestä näyttää nykymaailmassa jo tapahtuneen.

Kirja on huolellisesti kirjoitettu, ja sen eri luvuista koostuu tarkoin harkittu ja tasapainoinen, linjakas kokonaisuus. Alkuluvuissa pohditaan laajasti ja perinpohjaisesti otsikossa esille otettuja käsitteitä »Jumalan valta» ja »demokratia» sekä selvitetään niiden keskinäisiä suhteita. Sitten siirrytään analysoimaan muita avainkäsitteitä, jotka kuuluvat elämään Jumalan vallan alla ja demokratiassa. Näitä ovat laki ja oikeus, totuus ja mielipide, viisaus, vapaus, tasa-arvo. Kirjoittaja pyrkii tuomaan esille, miten nämä asiat olisi nimenomaan kristilliseltä kannalta katsoen ymmärrettävä ja missä ns. yleinen mielipide on antanut näille varsin epäkristillisiäkin merkityksiä. Kirjan loppuosassa tullaan yhä konkreettisempiin ja ajankohtaisempiin asioihin, joissa kaikkein selvimmin näkyy, miten Jumalan valta on syrjäytetty demokratian aatteiden nimissä. Näitä asioita käsitellään otsikkosanojen Hybirs, Paasto, Minä, Sanat, Arki ja sunnuntai, Juhlat ja tapahtumat sekä »Naispappeus» alla. Viimeksi mainittu on kantaa ottavasti pantu lainausmerkkeihin.

Kirjassa kajotaan ehdottomasti tärkeisiin, ajankohtaisiin ja vakaviin kysymyksiin, joihin meidänkin suomalaisessa demokratiassa on varmasti syytä kirkossa vakavasti paneutua. Kirja on eräässä mielessä hyvin syvällistä yhteiskuntakritiikkiä, joka ei

missään kohdassa jää pelkäksi tyhjäksi sohaisuksi. Osoite on selvä ja iskut menevät perille. Lukiessa jäi mieltä vaivaamaan kuitenkin yksi kysymys: onko tämä kritiikin muoto tarkoituksenmukainen? Meneekö se lukijassa todella perille myönteisesti vaikuttaen vai herättääkö se hänessä vaivautunutta vastakarvaisuutta? Ei ole tietenkään paha asia, jos lukija tuntee siellä täällä piston sydämessään, se on sinänsä ihan myönteistä ja kirjoittaja on varmaan sen sellaiseksi tarkoittanutkin. Mutta lukijan kannalta se voi – näinkin pitkässä kirjassa – käydä väsyttäväksi, mikä tietysti on vahinko niin lukijan itsensä kannalta kuin muutenkin.

Vaikeimmaksi asiaksi tässä kirjassa koin sen tavan, millä Raamattua on käytetty. Sellaista mielipidettä kirjoittaja ei esitäkään, mitä hän ei perustelisi Raamatun sanalla. Ja teos paljastaakin todella hämmästyttävän hyvän Raamatun tuntemuksen. Ongelmana on vain se, että useimmissa tapauksissa raamatunlauseita käytetään alkuperäisestä yhteydestään irroitettuina ja sitä paitsi niiden merkitystä tarkemmin analysoimatta. En väitä, että tässä kirjassa Raamattua olisi tulkittu mitenkään väärin tai mielivaltaisesti, mutta kun tätä metodia harjoitetaan erittäin paljon eräissä laikoissa, syntyy ehkä tahattomastikin sen suuntaisia assosiaatioita.

Myös kielelliseltä kannalta runsas Raamatun sitaattien käyttö aiheuttaa ongelman, sillä meillä käytössä oleva suomennos on jo vanha, jo melko kauas etäännytynyt siitä nykysuomesta, mitä kirjoittaja itse omassa tekstissään alan ammattilaisena muuten erittäin sujuvasti ja linjakkaasti käyttää. Kahden tyylin yhteen sovittaminen on joka tapauksessa vaikeaa. Lopputulos olisi ehkä ollut luettavampi, jos kirjoittaja olisi siteerannut Raamattua hieman vapaammin ja jättänyt sanamuotojen tarkistamisen lukijan itsensä tehtäväksi, mikäli hän sitten katsoisi sen aiheelliseksi. Toisaalta kyllä tuntuu siltä, että tekijä on päätenyt tähän ratkaisuun tietoisesti haluten itse ikään kuin jäädä taka-alalle ja antaa Jumalan Sanan itsensä puhua.

Olisi toivottavaa, että mahdollisimman moni jaksaisi tämän kirjan lukea, sillä rehtori Riissanen johdattelee lukijansa sellaisten asioiden äärelle, jotka ovat kristillisyyden kannalta todella elinkysymyksiä. Näkökulmat, joista hän johdattelee lukijaansa ajan kysymyksiä tarkastelemaan, ovat myös tuoreita ja siksi niistä on aikaansa seuraavan lukijan helppo kiinnostua.

Matti Sidoroff

TEOLOGISIA TUTKIMUKSIA

Ekumenisen patriarkaatin Ortodoksinen keskus Chambésyssä, Sveitsissä Geneven lähellä on vuodesta 1980 lähtien järjestänyt joka kevät teologisen seminaarin jostakin ajankohtaisesta tai muuten tärkeästä aiheesta. Näihin seminaareihin on kutsuttu luennoitsijoiksi eturivin teologeja kaikkialta maailmasta, enimmäkseen ortodokseja, mutta aiheesta riippuen muitakin. Myös muut osanottajat ovat olleet nuoria teologeja tai teologian opiskelijoita kaikkialta maailmasta. Myös Suomen ortodoksiselle kirkolle on säännöllisesti tarjottu mahdollisuus osallistua näihin seminaareihin, ja mahdollisuutta on käytetty hyväksi. Eräitä seminaareja on selostettu myös Ortodoksian aikaisemmissa numeroissa (ks. Ortodoksia 31, s. 144–154; Ortodoksia 34, s. 137–142).

Seminaarien esitelmät on otettu tavaksi koota yhteen kirjoiksi, joita tähän mennessä on ilmestynyt viisi. Sarjan nimenä on yksinkertaisesti »Etudes théologiques» eli teologisia tutkimuksia. Seuraavassa on tarkoitettu lyhyesti esitellä parin ensimmäisen sarjassa ilmestyneen teoksen sisältöä.

I. Paikalliskirkko ja universaalinen kirkko (Eglise locale et Eglise universelle. Les Editions du Centre Orthodoxe, Chambésy 1981, 359 s.)

Sarjan ensimmäinen symposium tahi seminaari pidettiin Chambésyssä 10.5.–3.6.1980. Osanottajaluettelon mukaan seminaariin osallistui yhteensä kaikkiaan 46 henkilöä – mukaan lukien sekä esitelmöitsijät että tarkkailijat. Suomalaisia ei tässä symposiumissa ollut mukana; huomattava osa osanottajista näyttää olleen läheltä Geneveä. Esitelmöitsijöinä oli monta Kirkkojen Maailmanneuvostossa työskentelevää ortodoksiteologia eri paikalliskirkoista, mm. Vitali Borovoi Moskovan patriarkaatin, Ion Bria Romanian kirkosta ja Todor Sabev Bulgariasta.

Symposiumista kertynyt esitelmäaineisto on jaettu kolmeen pääryhmään. Näistä ensimmäinen käsittelee eräiden tärkeimpien ortodoksisten paikalliskirkkojen kehitystä ja alkuperää. Romaniassa jatko-opintoja suorittamassa ollut Antiokian patriarkaatin edustaja Samir Gholam tekee selkoa oman kirkkonsa historiasta alusta nyky-päivään. Meidän kannaltamme mielenkiintoisinta tietoa sisältää arabialaiskauden sekä uniatismin kauden käsittely, jotka meidän kirkkohistorioissamme on kuitattu yleensä hyvin lyhyesti. Vitali Borovoi tekee selkoa Venäjän kirkon historiasta, professori Pribislav Simic Belgradin teologisesta akatemiasta käsittelee Serbian kirkon historiaa, professori Bria Romanian, professori Sabev Bulgarian ja professori Fidas Kreikan kirkon vaiheita.

Toisen osan otsikkona on »Ortodoksisten paikalliskirkkojen keskinäinen ykseys ja Ekumeenisen patriarkaatin rooli». Tässä jaksossa ovat äänessä pääasiassa Ekumeenisen patriarkaatin omat edustajat: Myrran metropoliitta Chrysostomos (Konstantinidis), Metropoliitta Damaskinos (Papandreou), joka käsittelee pyhän ja suuren synodin valmisteluja, sekä Ekumeenisen patriarkaatin Länsi-Euroopan diasporan edustajana isä Cyrille Argenti Ranskasta. Mukana on myös prof. Fidasin kaksi esitelmää sekä roomalaiskatolisen ortodoksisten kirkkojen erityisasiantuntijan professori Hans-Joachim Schulzin esitelmä aiheesta »Paikalliskirkko ja kokonaiskirkko; primaatti, kollegialisuus ja synodaalisuus.

Kolmannen osan teemana on »Paikalliskirkko ja universaalikirkko ekumeenisesta perspektiivistä». Tässä osassa esiintyvät mm. roomalaiskatolinen prof. Dietrich

Wiederkehr Luzernin yliopistosta, reformoidun kirkon professori Jean-Marc Chapuis Geneven yliopistosta, Fribourgin roomalaiskatolinen professori Heinrich Stirnimann sekä Lukas Vischer, joka on aiemmin toiminut mm. Faith and Order -komission puheenjohtajana. Ortodoksisia puhujia olivat Chambésin keskuksessa työskentelevä Episkopos-tiedotuslehden toimittaja professori Dimitrios Thireos, Halkin lakkautetun tiedekunnan professori Vasilios Istavridis, professori Nikos Nissiotis, Ion Bria sekä Syndesmoksen entinen pääsihteeri Gabriel Habib, joka laajensi ekumeenista perspektiiviä islamilaisen maailman suuntaan.

Tämän ensimmäisen seminaarin materiaalista kootun kirjan käyttöä vaikeuttaa se, että artikkelit on painettu kukin ilmeisesti sen kielisinä, kuin ne on pidettykin. Voidakseen täysin nauttia tämän tietopaketin antimista lukijan olisi hallittava kreikkaa, ranskaa ja saksaa. Monelle suomalaiselle lukijalle tämä on tietysti aikamoinen kynnyks.

II. Toinen ekumeeninen kirkolliskokous (Le II Concile oecumenique. Signification et actualité pour le monde chrétien d'aujourd'hui, Editions du Centre Orthodoxe du Patriarcat oecumenique, Chambésy-Geneve 1982. 592 s.)

Vuosi 1981 oli toisen ekumeenisen synodin 1600-vuotisjuhlavuosi. Tästä syystä oli luonnollista omistaa tämän vuoden symposium tälle merkittävälle kokoukselle, jonka perintänä ortodoksiset kirkot kaikkialla maailmassa käyttävät edelleenkin ns. Nikealais-Konstantinopolilaista uskontunnustusta tärkeimpänä uskon sisältöä määrittävänä tunnustuksenaan. Tämä seminaari pidettiin 29.4. – 5.7.1981 samassa paikassa kuin edellinenkin, mutta tällä kertaa siis huomattavasti pitempänä. Myös osanottajien joukko kasvoi edellistä kertaa suuremmaksi, peräti 76. Tosin kaikki eivät tietenkään olleet mukana koko aikaa. Suomesta olivat mukana isät Timo Lehmuskoski ja Rauno Pietarinen.

Tämän seminaarin sisältö jakaantuu temaattisesti viiteen ryhmään: 1) Kirkolliskokouksen historiallis-dogmaattinen tausta; 2) kirkolliskokouksen muotoileman uskontunnustuksen lähteet ja lopullinen muoto; 3) pneumatologiset eli oppia Pyhästä Hengestä koskevat ongelmat (mm. Filioque); 4) kanoniset ongelmat, erityisesti 3. kanonista johtuvat; sekä 5) tämän kirkolliskokouksen määrittelemän uskon soveltaminen ja reseptio nykyihmisen elämässä.

Esitelmöitsijäjoukko oli entistä nimekkäämpi ja »ekumeenisempi». Ensimmäiseen asiaryhmään liittyvän esitelmän piti mm. kardinaali Jan Willebrands otsikkonaan »Vuoden 381 toinen ekumeeninen kirkolliskokous Konstantinopolissa; sen merkitys ja ajankohtaisuus».

Toinen osa, joka on omistettu kirkolliskokouksen uskontunnustukselle, sisältää professori Schlinkin (Heidelberg) ja Holy Crossin professori Theodore Styliano-pouloksen artikkelit tämän uskontunnustuksen raamatullisista perusteista. Professori Schneemelcher selvittelee Konstantinopolitanumin historiallista syntyä ja siihen vaikuttaneita tekijöitä sekä myös tätä koskevan tutkimuksen historiaa. Jakson viimeisenä on prof. Ioannis Karmiriksen lyhyt artikkeli »Toinen ekumeeninen synodi ja sen uskontunnustus».

Kolmas jakso, joka on kirjan laajin, käsittelee pneumatologista ongelmaa. Kirjoittajina esiintyvät ortodoksien puolelta professorit Staniloae (Bukarest), Farantos (Ateena), Bobrinskoy (Pariisi), Clément (Pariisi). Muina kirjoittajina ovat mm. tunnettu anglikaaninen ekumeenikko Donald Allchin (Canterbury), Lukas Vischer ja tunnettu roomalaiskatolinen teologi Yves Congar (Pariisi).

Kuten otsikosta jo voi päätellä, tässä jaksossa käsitellään erityisesti filioque-kysymystä, joka on koko tämän vuosituhannen ajan ollut varsinainen ongelma idän ja lännen kirkkojen välisessä kanssakäymisessä. Artikkeleissa on paitsi ortodoksisen ja katolisen kirkon näkökannat myös vanhakatolisen, anglikaanisen ja reformoidun teologian näkemykset asiasta.

Kirjan neljäs osa käsittelee toiseen ekumeeniseen synodiin liittyviä kanonisia ongelmia, joista suurin on kysymys primaatista. Alustajina olivat metropoliitta Panteleimon (Rodopoulos) sekä professorit Pheidas ja Meyendorff.

Viidennen ja viimeisen osan otsikkona on »Ajankohtaiset ongelmat», ja sen artikkeleissa käsitellään Konstantinopolin ensimmäisen kirkolliskokouksen merkitystä tämän päivän kirkolle ja niiden ekumeenisille pyrkimyksille. Kirjoittajina esiintyvät ortodokseista mm. Metropoliitta Damaskinos, professorit Sabev, Nissiotis, Jevtitsh, Yannaras sekä Metropoliitta Georges (Khodr). Myös ei-ortodoksisilla kirjoittajilla on oma osuutensa tässä jaksossa, mm. prof. Wolfhart Pannenberg kirjoittaa aiheesta »Tunnustus luterilaisessa traditiossa».

Kirjan lopussa on vielä neljä keskustelualustusta aiheesta »Uusi uskontunnustus». Puheenvuoron käyttäjinä ovat Metropoliitta Emilianos (Timiadis), Prof. Cr. Valenziano Palermosta, prof. Gabriel Widmer reformoidusta kirkosta Genevestä sekä vielä prof. Ion Bria, joka käsittelee tätä kysymystä kirkollisen opetuksen ja lähetystyön näkökulmasta.

Sarjan toisen osan kirjoitukset ovat joko ranskan, saksan tai englanninkielisiä, mikä tekee tämän kirjan jossakin määrin helpommaksi lähestyä suomalaisillekin, jotka emme useinkaan kreikkaa taida.

Kun kirjat ovat artikkelikokoelmia, ovat ne sisällöltään varsin kirjavia ja epätasaisia, mutta sellaisinkin ne heijastavat ortodoksisessa ja myös ekumeenisessa maailmassa tapahtuvaa teologista tutkimusta. Chambésyn seminaarisarja on omalta osaltaan antanut ja jatkuvasti antaa tälle uusien virikkeitä.

Vuoden 1982 seminaarin aiheena oli »Luther ja Saksan reformaatio», vietettiinhan tuolloin tämän reformaation 450-vuotisjuhlaa. Seuraavana vuonna vastaava teema oli »Teologia kirkossa ja maailmassa». Vuonna 1984 aiheena olivat taas ne kahdenväliset oppikeskustelut, joihin ortodoksiset kirkot ovat ryhtyneet viime vuosien kuluessa (ks. Ortodoksia 34, s. 137–142).

Etudes théologiques -sarjan teoksia voi tilata julkaisijalta osoitteesta Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique: Bureau de presse et d'information, 37 Chemin de Chambésy, Genève.

Matti Sidoroff

TIETOJA KIRJOITTAJISTA

Anastasios Yannoulatos, piispa, Itä-Afrikan kreikkalais-ortodoksisen hiippakunnan vt. metropoliitta, Ateenan yliopiston teologisen tiedekunnan professori, Kirkkojen Maailmanneuvoston Lähetyksen ja evankelioimisen jaoston (CWME) moderaattori.

Kauko Pirinen, Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan kirkkohistorian emeritus-professori.

Jukka Thurén, Åbo Akademin teologisen tiedekunnan Uuden testamentin eksegetiikan professori.

Veikko Purmonen, TK, pappisseminaarin opettaja.

Jarmo Hakkarainen, Master of Divinity (Holy Cross, School of Theology), uskonnonop. Kajaanin ortodoksisessa seurakunnassa.

Aarne Purola, sosionomi Lieksan kaupungista.

Mitro Repo, HuK, Suomen ortodoksisen pappisseminaarin kreikan- ja latinankielen opettaja, klassisten kielten ja teologian opiskelija Helsingin yliopistossa.

Matti Sidoroff, TK, pappisseminaarin opettaja.

Isä Ambrosius, pappismunkki, Valamon luostarin taloudenhoitaja.

NOTES ON CONTRIBUTORS

Anastasios Yannoulatos, bishop, acting Metropolitan of the Greek-Orthodox Diocese of East-Africa, Moderator of the Commission on World Mission and Evangelism of the WCC.

Kauko Pirinen, professor emeritus of Church History in the theological faculty of the University of Helsinki.

Jukka Thurén, Professor of New Testament exegetics in the theological faculty of the University Åbo Akademi in Turku.

Jarmo Hakkarainen, M.D., Instructor of religion in the Orthodox parish of Kajaani.

Veikko Purmonen, B.D., Teacher at the Finnish Orthodox Theological Seminary.

Aarne Purola, socionomist, Lieksa.

Mitro Repo, instructor of Greek and Latin at the Theological Seminary of the Finnish Orthodox Church, student of Classical languages and theology in the University of Helsinki.

Matti Sidoroff, B.D., Teacher at the Finnish Orthodox Theological Seminary.

Father Ambrosius, hieromonk, the economist of the Valamo Monastery.

Toimituksen osoite: c/o Sidoroff
Laaksopolku 1-3 C 5
70910 VUORELA