

PUBLICATIONS OF
THE UNIVERSITY OF EASTERN FINLAND

*Dissertations in Education,
Humanities, and Theology*



UNIVERSITY OF
EASTERN FINLAND

VEIKKO PURMONEN

VENÄLÄISEN TEOLOGIAN KAKSI TIETÄ

*Sergei Bulgakovin ja Georges Florovskyn välinen ortodoksisen teologian
identiteettiä ja ekumeniakäsitystä koskeva debatti*

VENÄLÄISEN TEOLOGIAN KAKSI TIETÄ

SERGEI BULGAKOVIN JA GEORGES FLOROVSKYN VÄLINEN
ORTODOKSISEN TEOLOGIAN IDENTITEETTIÄ
JA EKUMENIAKÄSITYSTÄ KOSKEVA DEBATTI

Veikko Purmonen

VENÄLÄISEN TEOLOGIAN KAKSI TIETÄ

**SERGEI BULGAKOVIN JA GEORGES FLOROVSKYN VÄLINEN
ORTODOKSISEN TEOLOGIAN IDENTITEETTIÄ
JA EKUMENIAKÄSITYSTÄ KOSKEVA DEBATTI**

Publications of the University of Eastern Finland
Dissertations in Education, Humanities, and Theology
No 158

University of Eastern Finland
Joensuu 2020

Grano Oy
Jyväskylä, 2020
Sarjan vastaava toimittaja: Matti Kotiranta
Myynti: Itä-Suomen yliopiston kirjasto
ISBN: 978-952-61-3498-7 (nid.)
ISBN: 978-952-61-3499-4 (PDF)
ISSNL: 1798-5625
ISSN: 1798-5625
ISSN: 1798-5633 (PDF)

Purmonen Veikko
Sergei Bulgakovin ja Georges Florovskyn välinen ortodoksisen teologian identiteettiä ja ekumeniakäsitystä koskeva debatti.
Joensuu: Itä-Suomen yliopisto, 2020.
Publications of the University of Eastern Finland
Dissertations in Education, Humanities, and Theology; 158
ISBN: 978-952-61-3498-7 (nid.)
ISSNL: 1798-5625
ISSN: 1798- 5625
ISBN: 978-952-61-3499-4 (PDF)
ISSN: 1798-5633 (PDF)

TIIVISTELMÄ

Tämän tutkimuksen tehtävänä on analysoida Sergei Bulgakovin ja Georges Florovskyn välistä debattia ortodoksisen teologian identiteetistä. Kiista ilmeni yhtäältä Florovskyn uuspatristiseen ohjelmaan sisältyneessä väitteessä venäläisen teologian länsimaistumisesta ja toisaalta Sergei Bulgakovin edustamassa sofiologisessa teologiassa ja siihen pohjautuvassa ekumeenisessa ajattelussa, jota Florovsky piti patristisen perinteen vastaisena.

Florovskyn uuspatristisen ajattelumuodon tutkimus nojaa hänen teoksessaan *Venäläisen teologian tiet* esittämään väitteeseen, jonka mukaan vuosisatojen kuluessa venäläisessä teologiassa kehittyi kaksi toisistaan poikkeavaa suuntausta: yhtäältä 300–700-lukujen kreikkalaisten kirkkoisien perintöön pohjautuva teologia ja toisaalta sille rinnakkaisena läntisestä filosofiasta ja teologiasta vaikutteita omaksunut suuntaus. Florovskyn mukaan jälkimmäinen suuntaus johti ortodoksisen teologian ”läntiseen vankeuteen ja pseudomorfoosiin”, mikä merkitsi oman identiteetin kadottamista, kun vieras kieli ja symbolismi omaksuttiin itseilmaisun välineeksi.

Florovskyn käsityksen mukaan pseudomorfoosi toteutui historiallisesti kolmessa eri muodossa ja vaiheessa: katolisena pseudomorfoosina Kiovan metropoliitan Pietari Mogilan koulutus uudistusten seurauksena, protestanttisena pseudomorfoosina Pietari Suuren toimeenpanemien hallintouudistusten seurauksena sekä Vladimir Solovjevin ja häneltä vaikutteita omaksuneen venäläisen filosofian ja Bulgakovin sofiologisen teologian suuntautumisena saksalaiseen idealismiin ja mystiikkaan. Tätä kolmatta pseudomorfoosin ilmentymää Florovsky piti ongelmallisimpana ortodoksisen teologian identiteetin kannalta.

Näistä lähtökohdista käsin tutkimuksessa tarkastellaan ensin geopolitiittisten muutosten ja läntisten yhteyksien vaikutusta venäläiseen teologiaan ja teologiseen koulutukseen 1600-luvulta lähtien. Erityistä huomiota kiinnitetään siihen, miten venäläisessä teologiassa vähitellen muodostui kaksi rinnakkaista ja osittain vastakkaista suuntausta, jotka näkyivät sekä jumalakäsitystä että kirkkojen ekumeenisia yhteyksiä koskevassa ajattelussa. Länsimaistumisen ohella arvioidaan myös teologian ja teologisen koulutuksen uudistuspyrkimyksiä, erityisesti Aleksei Homjakovin (1804–1860) ja Moskovian metropoliitta Filaretin (1782–1867) sekä luostereiden uudistusliikkeen vaikutusta tässä prosessissa.

Florovskyn uuspatristisen ohjelman keskeisten painotusten ymmärtämiseksi analysoidaan Solovjeviltä vaikutteita saaneen Sergei Bulgakovin uskonnonfilosofian ja teologian kehitysvaiheita ja häneen kohdistuneiden harhaoppisyytösten käsittelyä

usean venäläisen jurisdiktion sisällä. Päähuomio kiinnitetään Bulgakovin sofiologiseen teologiaan ja sen pohjalta syntyneeseen kirkkokäsitykseen ja ekumeeniseen ajatteluun. Sen perustana on käsitys kaikkikykydestä, joka tarkoitti ei ainoastaan ortodoksisen kirkon historiassa vaikuttavan kanoniseen järjestykseen pohjautuvan kirkkoinstituution ykseyttä, vaan myös historian tuolle puolen ulottuvaa Jumalan luoman maailman kosmista ykseyttä. Hänen ajattelussaan koko ihmiskunta ja luomakunta potentiaalisesti kuuluvat kirkon yhteyteen osallistuen kosmiseen transfiguraation prosessiin.

Bulgakovin sofiologiseen ajatteluun pohjautuvassa ekklesiologiassa Pyhä Sofia on kirkon ykseyden perimmäinen lähde. Historiaallisten kirkkoinstituutioiden yläpuolella on näkymätön kirkko, *Ecclesia supra ecclesias*, yksi ja pyhä Kirkko, *Una Sancta*, joka luo ykseyttä rakentavan perustan monikirkkoisuudelle. Bulgakovin ajattelussa se on universaalinen kirkko, ”ikuisesti jatkuva helluntai”, joka on Jumalan läsnäoloa maailmassa ja ihmiskunnassa. Se vaatii kirkkoja palaamaan Kirkkoon, vapautumaan eri tunnustuskuntien konfessionaalisesta ja provinsiaalisesta hengestä.

Tutkimus osoittaa, että Florovskyn uuspatristinen synteesi teologisena ohjelmalla – vastareaktionä venäläisen teologian läntiseen suuntautumiseen ja pseudomorfoosiin – perustuu viime kädessä hänen kirkkokäsityksensä patristisiin lähtökohtiin, käsitykseen kirkon ykseydestä ja kristikunnan hajaannuksesta sekä ekumenian tavoitteista, joita määriteltessään hän tietoisesti ottaa etäisyyttä läntiseen *Una Sancta* -käsitykseen pohjautuvaan ekumenian tulkintaan. Tämä Florovskyn näkemys ilmeni vastareaktionä Bulgakovin kirkkokäsitykselle ja hänen ekumeeniselle ohjelmalleen.

Tutkimuksen tärkein tulos on, että uuspatristisessa ohjelmassaan Florovsky asettaa hellenistisen kulttuurin ja sen pohjalta kehittyneen patristisen tradition kaikki muut kulttuurit ja teologiset traditiot poissulkevaan erityisasemaan. Tällainen yhden kulttuurin ja sen kontekstissa rakentuvan teologian ikuista luonnetta korostavaan ajatteluun pohjautuva kirkkokäsitys on ristiriidassa monikulttuurisen kristinuskon universaalisuuden ja kaikille kansoille suunnatun lähetystehtävän kanssa. Se on myös ongelmallinen peruste muiden kulttuurien ja niiden kontekstissa muodostuneiden kirkkokäsitysten ja ekumeenisten visioiden pois sulkemiselle. Tässä mielessä Bulgakovin edustama monikulttuurisuutta painottava lähestymistapa voidaan nähdä Florovskyn hellenistiseen kulttuuriin ja kreikkalaiseen patristiseen traditioon ahtaasti pitäytyvän argumentaation korrektiivina.

Avainsanat: venäläinen teologia, sofiologia, pseudomorfoosi, kristillinen hellenismi, uuspatristinen teologia, ekumeeninen liike, ortodoksinen ekklesiologia, interkommuunio.

Purmonen, Veikko

The Two Ways of Russian Theology. The Debate between Fr. Sergei Bulgakov and Fr. Georges Florovsky concerning the Identity of Orthodox Theology and Ecumenical Vision.

Publications of the University of Eastern Finland

Dissertations in Education, Humanities, and Theology; 158

ISBN: 978-952-61-3498-7 (print)

ISSN: 1798-5625

ISSN: 1798-5625

ISBN: 978-952-61-3499-4 (PDF)

ISSN: 1798-5633 (PDF)

ABSTRACT

The purpose of this study was to investigate the ecclesiology and ecumenical vision in the sophiological theology of Sergei Bulgakov and in the neopatristic program of Georges Florovsky as a reaction against the westernization of Russian theology and especially against Bulgakov's ecclesiology and ecumenical thought.

The research of Florovsky's neopatristic thought is stimulated by his contention, expressed in his monumental book *Ways of Russian Theology*, that over the course of the centuries two different directions of thought developed in Russian theology: a theology based on the tradition of the Fathers of the Church and parallel to it the direction of the thought influenced by western philosophy, theology and mysticism. According to Florovsky, the latter "was the way leading to the western captivity and pseudomorphosis, to the loss of own identity, when an alien language and symbols are adopted as a means of selfexpression".

According to Florovsky, this pseudomorphosis was realized in three different stages and forms: as Catholic pseudomorphosis which was a result of the reorganization of the theological education by the Metropolitan of Kiev Peter Mogila, Protestant pseudomorphosis as a result of administrative reforms by Peter the Great and thirdly as a result of the orientation of Russian theology to German idealism and mysticism in the philosophy of Vladimir Solovyov and his influence on the sophiological theology of Sergei Bulgakov. This third pseudomorphosis was regarded by Florovsky as the most problematic one from the point of view of the identity of Orthodox theology.

Starting from this basis, this study examines the influences of geopolitical changes and western contacts in Russian theology and the theological education from the beginning of the 17th century onwards. There is special focus on how the above-mentioned two parallel and mutually contradictory directions of theology gradually formed to be visible both on doctrinal level and in the ecumenical contacts between the Churches. Not only the westernization process but as well the plans to reform the theological education is examined. A special attention in this process is paid to the contributions of Aleksey Homjakov (1804–1860), Metropolitan of Moscow Philaret (1782–1867) and the reform movement of the monasteries.

In order to make the basic contents emphasized in Florovsky's neopatristic program understandable, the study examines the development of the philosophy and theology of Sergei Bulgakov under the influence of Vladimir Solovyov. Besides the accusations of heresy directed against him attention is paid to his sophiological theology and in that context especially to his ecclesiology and ecumenical thought. The essential feature in

his ecclesiology is the conception of the All Unity (*vsejedinstvo*) which in his thought did not merely mean the unity of the canonically organized historical institutions, but also the cosmic unity of the world created by God. The whole mankind and the whole creation participating in cosmic transfiguration potentially belong to the unity of the Church.

In Bulgakov's ecclesiology, based on his sophiological thought, Saint Sophia is the perennial source of the unity of the Church. Above the historical institutions there is the invisible Church, *Ecclesia supra ecclesias*, the Church above the churches, *Una Sancta*, which forms the basis of the unity of the historical churches. This *Una Sancta*, the Universal Church, eternal and continuous Pentecost, is God's presence in the world and in the mankind. It is the Divine Power, which requires churches to return to the Church, to liberate themselves from the confessional and provincial spirit of different confessions.

On the basis of this study it can be concluded that the neopatristic program of Florovsky – a reaction against the westernization and pseudomorphosis of Russian theology – is in the final analysis based on the patristic foundations of his ecclesiology which includes the interpretation of the unity of the Church, the meaning of the divisions of the Christendom and the goals of the ecumenical activity. His view was a reaction against Bulgakov's ecclesiology and ecumenical program.

The most important result of this study is that in the neopatristic program of Florovsky Hellenistic culture and the patristic tradition developed on its basis are placed to the position which excludes all other cultures and theological traditions. This kind of ecclesiology which is based on the eternal character of the Hellenistic culture and the theological tradition born in its context is in contradiction with the universality of the Church and its missionary task which is directed to all nations. It is a problematic criterion for the evaluation and exclusion of the ecclesiologies and ecumenical visions developed in the context of all other cultures. The approach of Bulgakov which emphasizes the universality and metacultural character of Christianity can be seen as a corrective of Florovsky's argumentation which has been limited narrowly to the Hellenistic culture and Greek patristic tradition.

Keywords: *Russian theology, sophiology, pseudomorphosis, Christian Hellenism, neopatristic theology, ecumenical movement, orthodox ecclesiology, intercommunion.*

ESIPUHE

Aloitin tämän tutkimuksen aihepiiriin perehtymisen jo 1960-luvun lopulla suoritetuani Master of Divinity -tutkinnon St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary'ssa Yhdysvalloissa. Opintojen loppuvaiheessa olin erityisesti kiinnostunut noihin aikoihin Harvardin yliopiston professorina toimineen ja ekumeenisessa liikkeessä merkittävästi vaikuttaneen Georges Florovskyn patristista teologiaa käsittelevistä tutkimuksista. Kun kotimaahan palattuani suunnittelin jatko-opintoja, tiedustelin patristiikan opettajaltani professori John Meyendorffilta, millaista tutkimusteemaa hän voisi Florovskyn teologiaan liittyen suositella, vastaus tuli välittömästi. Hän totesi, että kun Florovsky yhä uudestaan korostaa, että ortodoksinen kirkko on ainoa oikea kirkko, olisi paikallaan tutkia, miten hän tästä lähtökohdasta perustelee aktiivista osallistumistaan ekumeeniseen liikkeeseen.

Tämän ehdotuksen pohjalta ryhdyin kaavailemaan jatko-opintoja, joista tuli päätoimisen työn ohella toteutettuina pitkäaikaisempia kuin olin odottanut. Kun vuosien kuluessa lisensiaatintutkimuksen eteneminen tuntui vaivalloiselta, ekumeniikan professori Tuomo Mannermaa kannusti neuvomalla, että ”teet siitä semmosen kun siitä tulloo”. Se rohkaisi jatkamaan. Niinpä sitten Georges Florovskyn ekumeenista ajattelua ja osallistumista käsitellyt lisensiaatintutkimus tuli Helsingin yliopiston teologisessa tiedekunnassa hyväksytyksi huhtikuussa 1996.

Mutta tutkimustyö ei päättynyt vielä tähän, vaan se jatkui Itä-Suomen yliopiston yhteydessä vuodesta 2015 alkaen. Filosofisen tiedekunnan teologisen osaston johtaja kirkkohistorian professori Matti Kotiranta kannusti jatkamaan työtä laajentamalla sitä Florovskyn ohella toisen merkittävän 1900-luvun emigrantiteologin Sergei Bulgakovin sofilogisen teologian pohjalta hahmottuneen ekumeenisen ajattelun ja aktiivisuuden tutkimiseen.

Tutkimustyötä on tukenut mahdollisuus osallistua ekumeeniseen yhteistyöhön sekä Suomen Ekumeenisen Neuvoston hallituksen jäsenenä että eurooppalaisella tasolla Euroopan Kirkkojen Konferenssin keskuskomitean jäsenenä vuosina 1997–2009. Edellä mainitun järjestön nimeämänä edustajana olen voinut osallistua lukuisiin ortodoksisen kirkon ja Euroopan protestanttisten kirkkojen välisiin teologisiin dialogeihin. Hyvin opettavaista on ollut myös osallistua tarkkailijana lukuisiin Venäjän ortodoksisen kirkon ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon välisiin teologisiin oppi-keskusteluihin. Kaikki nämä kokemukset ovat opettaneet ymmärtämään teologisten dialogien kipukohtia, mutta tiedostamaan myös myönteisiä saavutuksia ja luottamaan valoisampaan tulevaisuuteen.

Varsinainen ekumenian korkeakouluni on ollut Kirkkojen maailmanneuvoston ylläpitämän Bosseyn ekumeenisen instituutin yhteistyössä Geneven yliopiston kanssa organisoima viisi kuukautta kestänyt ”pitkä kurssi” talvikaudella 1985–1986. Tähän ekumeniikan koulutukseen osallistui 50 teologia useista eri kirkoista 35 maasta ja kaikista maanosista. Nykyajan venäläiseen teologiaan ja teologiseen koulutukseen olen päässyt perehtymään varsin monipuolisesti Moskovan patriarkaatin myöntämän stipendin turvin Leningradin hengellisessä akatemiassa lukuvuonna 1968–1969.

Suurella kiitollisuudella muistan Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan edesmenneitä professoreja Tuomo Mannermaata, Eeva Martikaista ja Martti Lindqvistiä, jotka ovat varhaisvaiheessa myötävaikuttaneet tutkimustyöni etenemiseen. Professori Matti Kotirantaa kiitän tutkimuksen uudelleen viriämisestä Itä-Suomen

yliopiston yhteydessä sekä tieteellistä otetta painottaneesta pitkäjänteisestä työn ohjaamisesta ja korvaamattomasta panoksesta kirjan toimitustyössä. Tampereen hiippakunnan emerituspiispalle dosentti Juha Pihkalalle esitän lämpimän kiitokseni käsikirjoituksen lukemisesta ja hyödyllisistä korjausehdotuksista. Osoitan lämpimät kiitokset myös tutkimukseni esitarkastajille professori Jouko Martikaiselle, dosentti Pauli Annalalle ja Lapuan hiippakunnan piispalle dosentti Simo Peuralle, jotka esittivät työn viime vaiheessa varteenotettavia korjausehdotuksia. Kiitollisena muistan myös edesmennyttä FM Jüri Kokkosta englanninkielisten tekstien tarkistuksesta ja asiantuntevista korjausehdotuksista.

Kiitän lämpimästi Suomen kansalliskirjaston slaavilaisen osaston henkilökuntaa, joka on usean vuoden ajan antanut asiantuntevaa apuaan lähteiden ja kirjallisuuden etsinnässä ja lainaamisessa. Henkisestä tuesta työn eri vaiheissa ja taitavasta ohjauksesta tekstinkäsittelyohjelmien käyttöön liittyneiden ongelmien ratkaisemisessa esitän parhaat kiitokset Lea Rissaselle ja Esko Larkalle. Perheeni lapsille ja lastenlapsille ilmaisen kiitollisuuden siitä, että he ovat hyväksyneet isän ja ukin velvollisuuksista tinkimisen vielä eläkevuosinakin tieteen maailmaan uppoutuessani.

Yhteisestä elämäntaipaleesta suurta kiitollisuutta tuntien omistan tämän kirjan edesmenneelle puolisololleni Mariamnelle, joka alusta alkaen antoi varauksettoman tukensa tutkimustyölle ja vaikeasta sairaudestaan huolimatta viimeisinä vuosinaanakin kannusti sen vireillä pitämiseen omaishoitajan tehtävien ohella.

Espoossa 6. elokuuta 2020
Veikko Purmonen

SISÄLLYS

TIIVISTELMÄ	5
ABSTRACT	7
ESIPUHE	9
I JOHDANTO	19
1.1 Ortodoksisten kirkkojen tulo ekumeeniseen liikkeeseen	19
1.2 Venäläiset emigranttiteologit ekumenian uranuurtajina	20
1.3 Sergei Bulgakovin kaikkikäysyyttä korostava kirkkokäsitys ja sen pohjalta rakentuva ekumeeninen visio	21
1.4 Georges Florovskyn neopatristinen ohjelma vastareaktiona venäläisen teologian pseudomorfoosille ja Bulgakovin ekumeniatulkinnalle	22
1.5 Tutkimustehtävä ja -metodi	26
1.6 Primaarilähteet, aiempi tutkimus ja kirjallisuus	27
1.7 Sekundaarilähteet	31
1.8 Tutkimuksen kulku	31
II KÄSITYS VENÄLÄISEN TEOLOGIAN LÄNSIMAISTUMISESTA JA KIRKON KOKEMUKSET YHTEYDESTÄ MUIHIN KIRKKOIHIN	33
2.1 Ortodoksisen teologian läntisen suuntautumisen historiallinen konteksti	33
2.2 Geopoliittisten muutosten ja läntisten yhteyksien vaikutus ortodoksiseen teologiaan ja teologiseen koulutukseen Venäjällä	35
2.3 Patriarkka Kyrilloksen ”harharetki” protestantismiin	36
2.4 Pietari Mogila venäläisen teologian ja teologisen koulutuksen latinalaistajana	37
2.5 Kirkko ”valtion vankina” – Pietari Suuren toteuttama kirkon hallinnon uudistus	40
2.6 Teologisen koulutuksen organisoituminen ja uudistuminen	43
2.7 Hengellisten oppilaitosten teologiset suuntaukset	44
2.8 Metropoliitta Filaret teologikoulutuksen uudistajana	46
2.9 Luostarit hengellisinä ja teologisina keskuksina	48
2.10 Aleksei Homjakov venäläisen teologian uudistajana	50
2.10.1 Homjakovin teologian konteksti	50
2.10.2 Kirkkokäsitys Aleksei Homjakovin teologian keskuksena	51
2.10.3 Kirkon oppia valvova auktoriteetti Homjakovin teologiassa	54
2.10.4 Sakramentit ja jumalanpalvelukset kirkon uskon ilmaisuna Homjakovin teologiassa	56
2.10.5 Homjakovin teologian arviointia	58
2.11 Venäläisen ekumenian ja teologian kahden suuntauksen syntyvaiheet	59
2.11.1 Venäjän kirkon ekumeeniset yhteydet 1800-luvulla	59
2.11.2 Venäläisen teologian suuntautuminen hellenismistä läntiseen filosofiaan	63
2.11.3 Omaleimaisen venäläisen filosofian synty ja vaikutus teologiaan	64

2.11.4 Vladimir Solovjevin sofiloginen filosofia ja käsitys kaikkikykydestä	66
2.11.5 Solovjevin käsitys kirkon ykseydestä ja jakaantumisesta	71
2.11.6 Solovjevin teokraattinen utopia	73
2.11.7 Kirkon ykseyden trinitaarinen ja kristologinen perusta Solovjevin teokratiassa	77
2.11.8 Solovjevin apokalyptinen visio kirkkojen yhdistymisestä	79
2.11.9 Solovjevin vaikutus venäläisen teologian länsimaistumiseen ja pseudomorfoosiin	83
III SERGEI BULGAKOVIN FILOSOFIAN JA TEOLOGIAN KEHITYSVAIHEET, KIRKKOKÄSITYS JA EKUMENINEN VISIO....	87
3.1 Bulgakovin teologian henkilöhistoriallinen konteksti	87
3.2 Bulgakovin ekskursio marxilaisuuteen	90
3.3 Filosofian ja teologian rajanvetoa Bulgakovin ajattelussa	95
3.4 Kirkkoisien vaikutus Bulgakovin teologiassa	98
3.5 Bulgakovin sofilogisen filosofian tausta ja teologinen tulkinta	101
3.6 Jumala ja maailma Bulgakovin ajattelussa	105
3.7 Bulgakovin sofilogiaa koskevat harhaoppisyytökset	109
3.7.1 Bulgakovin sofilogiaa tutkineet venäläiset jurisdiktioit	109
3.7.2 Moskovan patriarkaatin ukaasi Bulgakovin sofilogiasta	110
3.7.3 Bulgakovin tuomio synodaalikirkossa	113
3.7.4 Bulgakovin sofilogian käsittely Länsi-Euroopan eksarkaatissa	114
3.8 Bulgakovin kirkkokäsitys	119
3.8.1 Ekklesiologia Bulgakovin teologiassa	119
3.8.2 Sofiologia kirkkokäsityksen avaimena	123
3.8.3 Jumalansynnyttäjät – kristittyjen ja koko ihmiskunnan äiti	124
3.8.4 Luomakunta matkalla kosmiseen transfiguraatioon	125
3.8.5 Kirkon yhteiskunnallinen ja poliittinen osallistuminen	127
3.8.6 Sofiologia institutionaalisessa ekklesiologiassa	131
3.8.7 Kirkon ykseys on ykseyttä moninaisuudessa	132
3.8.8 Konsiliaarisesta hallinnosta kohti paavillista monarkiaa	133
3.8.9 Oppia valvova ja selittävä auktoriteetti protestantismissa	135
3.8.10 Kirkon papillinen palvelustehtävä ja hierarkian aseman vakiintuminen	136
3.8.11 Apostolinen suksessio hierarkian ja koko kirkon funktiona	140
3.8.12 Kirkon profeetallinen palvelustehtävä	143
3.8.13 Bulgakovin profeetallinen protesti haudan takaa	147
3.9 Bulgakovin ekumeeninen visio	149
3.9.1 Bulgakovin käsitys kristikunnan hajaannuksesta	149
3.9.2 Bulgakov ekumeenisena sillanrakentajana	155
3.9.3 Interkommuunio: ykseyden rakentamisen väline vai päämäärä?	158
3.9.4 Papillisen ja profeetallisen palvelustehtävän rajanvetoa Bulgakovin ekumeniassa	160
3.9.5 Bulgakov yhteyksien rakentajana anglikaaniseen kirkkoon	163
3.9.6 Bulgakovin ehdotus osittaisesta interkommuuniosta	165

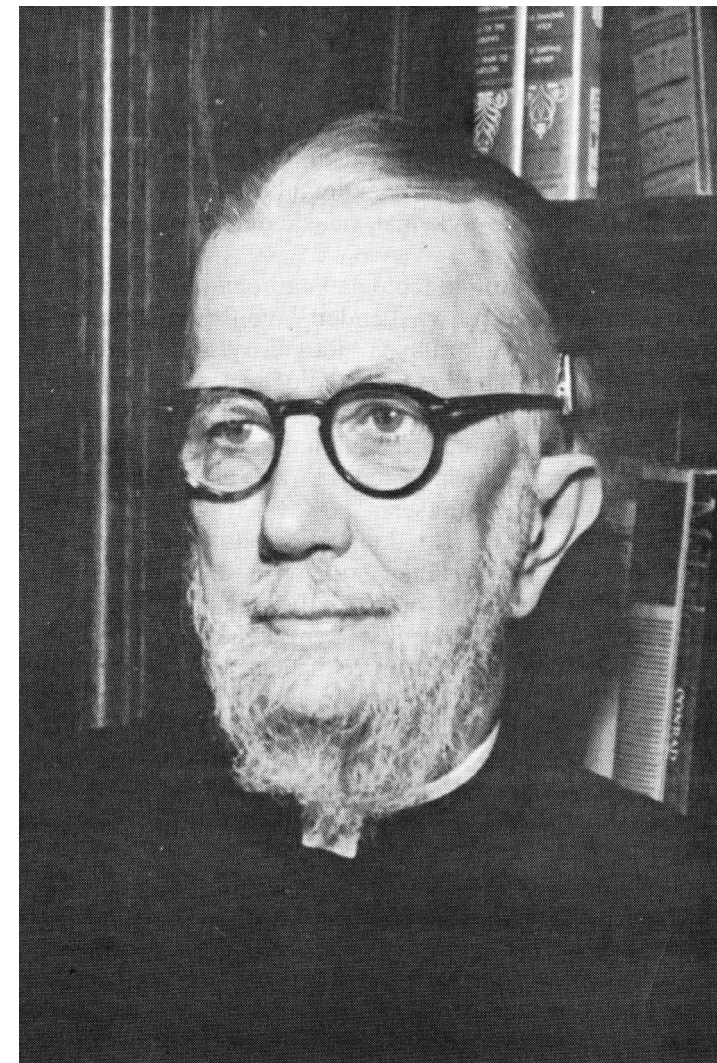
3.9.7 Bulgakovin ekumenia hierarkkis-sakramentaalisella tasolla	173
3.9.8 Bulgakovin teologian ja ekumeenisen ajattelun maineen palautus	174

IV FLOROVSKYN NEOPATRISTINEN SYNTEESI TEOLOGISENA OHJELMANA – PALUU KRISTILLISEEN HELLENISMIIN	177
4.1 Kristillinen usko ja hellenistinen kulttuuri	177
4.2 Patristinen teologia kristillisen hellenismin ilmaisuna	178
4.3 Kristillisen hellenismin teologinen sisältö	180
4.4 Kirkkoiset ja nykyajan teologia	184
4.5 Kristillistä hellenismiä vai hellenisoitua kristillisyyttä?	186
4.6 Uuspatristiseen synteesiin sisältyvän kirkkokäsityksen teologiset lähtökohdat	190
4.6.1 Ekklesiologia teologian osa-alueena	190
4.6.2 Ykseys Kristuksessa – kirkon kristologinen ulottuvuus Pyhän Kolminaisuuden ilmoituksena	192
4.6.3 Ykseys Pyhässä Hengessä – kirkon pneumatologinen ulottuvuus	196
4.6.4 Kristologisen ja pneumatologisen ulottuvuuden yhteensovittaminen	198
4.7 Florovskyn käsitys ortodoksisesta kirkosta, muista kirkkoista ja kristillisistä yhteisöistä	200
4.7.1 Ortodoksinen kirkko Kristuksen yhtenä kirkkona	200
4.7.2 Ortodoksinen kirkko ja muut kristilliset yhteisöt	204
4.7.3 Kirkko kirkon kanonisten rajojen ulkopuolella	207
4.7.4 Ekonomia ja kirkon kanoniset rajat	208
4.8 Ortodoksinen kirkko ja ekumenia Florovskyn ajattelussa	210
4.8.1 Kutsu hajaannuksesta ykseyteen	210
4.8.2 Ekumenian päämäärä: kohti ykseyttä yhdessä kirkossa	213
4.8.3 Ykseyden rakentamisen menetelmät	217
4.8.4 Interkommuunio ekumeenisena ongelmana	220
4.8.5 Matkalla kohti ykseyttä: saavutukset, mahdollisuudet ja rajoitukset	223
4.8.6 Florovskyn uuspatristinen ohjelma kontekstuaalisena teologiana	226
4.9 Kokonaisarvio Georges Florovskyn käsityksestä ortodoksisen teologian läntisestä vankeudesta ja pseudomorfoosista	228
4.9.1 Bysanttilaisen ja venäläisen teologian kaksi tietä	228
4.9.2 Varhaiset reaktiot Florovskyn käsitykseen venäläisen teologian läntisestä vankeudesta ja pseudomorfoosista	231
4.9.3 Exodus läntisestä vankeudesta kohti hellenismiä	235
4.9.4 Florovskyn neopatristisen ohjelman arviointia modernissa teologiassa	238
4.9.5 Loppuarvio Florovskyn ja Bulgakovin edustamista kahdesta vastakkaisesta teologisesta suuntauksesta	241
V TUTKIMUSTULOKSET	243
VI SUMMARY	257
VII LYHENTEET	271

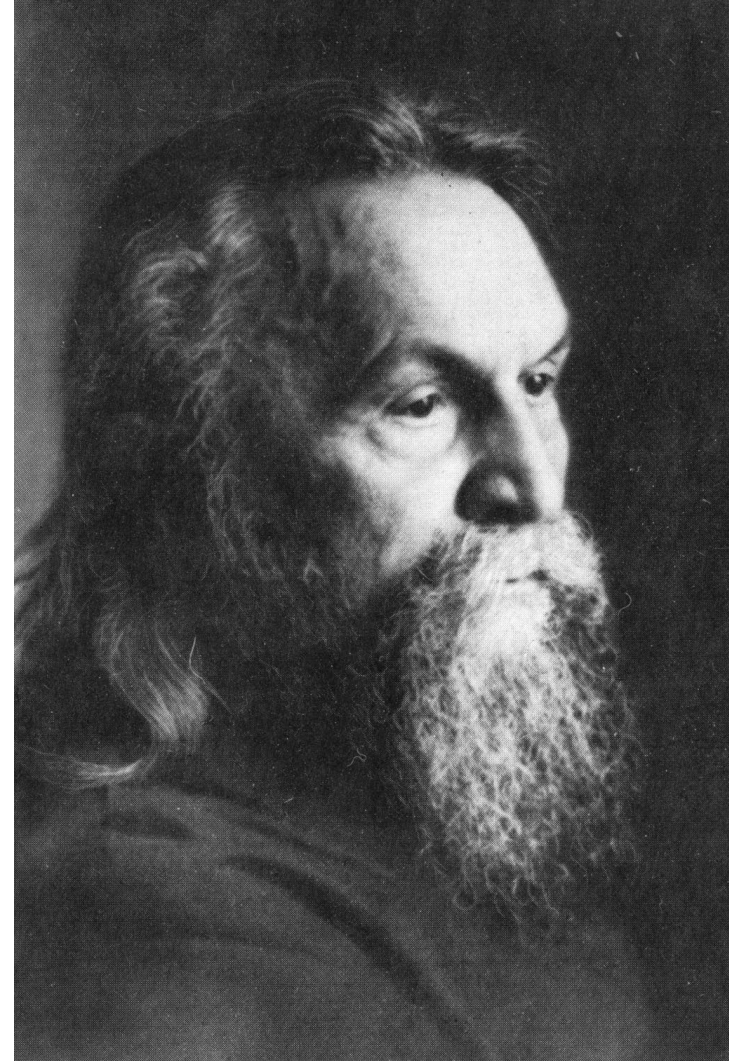
VIII LÄHTEET JA KIRJALLISUUS.....272

LIITE 1 Nestoriolaisuus, monofysitismi ja Khalkedonin kristologinen
synteesi 286

LIITE 2 Kontekstuaalisen teologian haasteet 293



Georges Florovsky
1893–1979



Sergei Bulgakov
1871–1944

1 JOHDANTO

1.1 ORTODOKSISTEN KIRKKOJEN TULO EKUMENISEEN LIIKKEESEEN

Lähes kaikki ortodoksiset paikalliskirkot ovat 1900-luvulla tulleet mukaan ekumeeniseen liikkeeseen. Tässä ortodoksien aktiivisuudessa maailmanlaajuisella tasolla aloitteentekijänä on ollut Konstantinopolin ekumeeninen patriarkaatti, joka vuonna 1920 julkaistussa ensyklikassa ehdotti kirkkojen liiton perustamista.¹ Ennen tätä ehdotusta ekumeenisia yhteyksiä oli organisoitu vain alueellisella ja paikallisella tasolla.

Mainitussa ensyklikassa patriarkaatti viittaa Kansainliiton (*koinonia ton ethnon*) syntymiseen, mikä teki myös kirkkojen liiton organisoimisen ajankohtaiseksi. Kirjeessä esitetään ajatuksia kirkkojen keskinäisen yhteyden luonteesta ja mahdollisuudesta sekä pyydetään, että muut kirkot ilmaisisivat siitä omat käsityksensä. Konstantinopolin mielestä tärkeimpänä tavoitteena on epäluulojen poistaminen, luottamuksen ja rakkauden lisääminen kirkkojen välillä. Ystävyyttä ja hyväntahtoisuutta ensyklikan mukaan voidaan osoittaa mm. hyväksymällä yhtenäinen kalenteri, vaihtamalla veljellisiä kirjeitä suurina juhlina, pitämällä yhteyttä teologisten oppilaitosten välillä, kutsumalla koolle ekumeenisia konferensseja, kutsumalla yleiskristillisiä konferensseja käsittelemään yhteisiä kysymyksiä, selvittelemällä dogmaattisia erimielisyyksiä kiihkottomasti ja yhä selvemmin historialliselta kannalta sekä sopimalla eri uskontokuntiin kuuluvien seka-avioliitoista.² Ensyklikassa esitetään siis jo varsin yksityiskohtainen ohjelma ekumeenista yhteistyötä varten.

Tämä ekumeenisen patriarkaatin ehdotus, jollaisen aiemmin teki myös Ruotsin ev.lut. kirkon arkkipiispa Nathan Söderblom³, sai myönteisen vastaanoton ja vaikutti omalta osaltaan ekumeenisen aktiivisuuden voimistumiseen, erityisesti ortodoksisten kirkkojen osallistumiseen. Niinpä ortodokseja oli mukana mm. ”Life and Work”-konferenssissa Tukholmassa 1925 ja Oxfordissa 1937 sekä ”Faith and Order”-konferenssissa Lausannessa 1927 ja Edinburghissa 1937.⁴ Kuitenkin varsinaiseen kirkkojen välisen maailmanjärjestyksen perustamiseen ryhdyttiin vasta 1930-luvun lopulla.

Oxfordissa ja Edinburghissa 1937 pidetyissä ”Life and Work”- ja ”Faith and Order”-liikkeen maailmankonferensseissa kirkkojen liiton perustamista varten nimetty ”neljäntoista komitea” piti yhdessä mukaan kutsuttujen kirkonjohtajien kanssa kokouksensa Utrechtissa toukokuussa 1938, jolloin laadittiin Kirkkojen maailmanneuvoston (KMN) peruskirjan luonnos ja nimettiin väliaikainen toimeenpaneva komitea syntymässä olevalle neuvostolle. Väliaikaisen komitean varapuheenjohtajaksi valittiin ekumeenista patriarkaattia edustava Thyateiran arkkipiispa Germanos.⁵ Syksyllä 1938

¹ Metropoliitta Dorotheoksen ja 11 muun piispan allekirjoittaman kaikille Kristuksen kirkkoille osoitetun ensyklikan suomenkielinen käännös on julkaistu mm. Teinonen 1967, 16–18. Englanninkielistä versiota ks. *Patelos* 1978, 40–43.

² *Teinonen* 1967, 17–18.

³ *Visser’t Hooft* 1982, 12–17.

⁴ *Istavridis* 1970, 304.

⁵ *Visser’t Hooft* 1982, 5.

“neljäntoista komitea” lähetti 196 eri kirkolle kutsun Kirkkojen maailmanneuvoston perustavaan kokoukseen.⁶

Toisen maailmansodan ja sen jälkiseurausten vuoksi perustava kokous voitiin pitää vasta vuonna 1948. Tuossa Amsterdamissa pidetyssä KMN:n ensimmäisessä yleiskokouksessa oli 13 ortodoksiedustajaa. Virallisia delegaatteja olivat lähettäneet vain ekumeeninen patriarkaatti ja Kreikan kirkko.⁷ Tämä ortodoksien vähäinen osanotto johtui siitä, että juuri ennen Amsterdamin yleiskokousta Venäjän kirkon itsenäisyyden 500-vuotisjuhlien yhteydessä pidetyssä autokefaalisten ortodoksisten kirkkojen kokouksessa Venäjän kirkko omaksui kielteisen kannan ekumeeniseen liikkeeseen ja päätti olla siihen osallistumatta “sen nykyisessä muodossa”. Tuossa kokouksessa kielteiseen kantaan yhtyivät myös Jugoslavian, Romanian, Puolan, Albanian, Bulgarian, Tšekkoslovakian, Aleksandrian ja Antiokian kirkot. Ne eivät hyväksyneet KMN:n jäsenyyttä.⁸ Tälle kannalle asettui myös Jerusalemin patriarkaatti, joka ei ollut edustettuna Moskovon kokouksessa. Sekään ei lähettänyt edustajiaan Amsterdamiin, vaikka Aleksandrian ja Antiokian tavoin oli ensin aikonut olla mukana.⁹ Näistä alkuvaiheen pidättyväisistä asenteista huolimatta KMN:n toimintoihin ajan myötä osallistui kasvava määrä ortodoksiedustajia.

1.2 VENÄLÄISET EMIGRANTTITEOLOGIT EKUMENIAN URANUURTAJINA

Ortodoksisten kirkkojen tultua mukaan ekumeeniseen liikkeeseen keskeisenä tehtävänä oli kristittyjen yhteyspyrkimysten teologinen perustelu. Tässä tehtävässä Länsi-Eurooppaan ja Yhdysvaltoihin asettuneilla venäläisillä emigranttiteologeilla oli erityisen merkittävä rooli. Samalla kun Neuvostoliitossa teologiset koulut suljettiin ja teologinen tutkimus pysähtyi, aloittivat emigranttiteologit hyvin aktiivisen tutkimustyön ja julkaisutoiminnan. Heidän toimintansa liittyi pääosiltaan siihen kristillisen teologian ja kulttuurin uudistusliikkeeseen, jonka vallankumouksen kynnyksellä marxilaisuudesta kristinuskoon siirtyneet älymystön edustajat panivat alulle. Tuota uudistusliikettä Oxfordissa vaikuttanut ortodoksiteologi ja historioitsija Nicolas Zernov kutsuu “1900-luvun venäläisen uskonnollisen kulttuurin renessanssiksi”.¹⁰

Tähän liikkeeseen lukeutui merkittäviä filosofeja ja teologeja, joista useat olivat 1800-luvun suurten venäläisten – Dostojevskin, Solovjovin ja Homjakovin – aatteellisia perillisiä.¹¹ Näistä emigraatioon joutuneista oppineista tuli ortodoksien uskon tulkkeja läntiselle maailmalle. Erityisen tunnettuja heidän joukossaan olivat mm.

⁶ Visser’t Hooft 1982, 54–55.

⁷ Istavridis 1970, 306.

⁸ Istavridis 1970, 304. Ks. myös Hebly 1978, 33.

⁹ Hebly 1978, 33.

¹⁰ Nicolas Zernov on julkaissut kyseistä uudistusliikettä käsittelevän klassikoksi muodostuneen teoksen ”The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century”, Darton, Longman & Todd, London 1963.

¹¹ Zernov erityisesti korostaa Vladimir Solovjevin keskeistä merkitystä. Hän huomauttaa, että ”The religious and artistic renaissance of the twentieth century owes its inspiration to that great Russian thinker. The re-discovery of the Church, the revival of the poetry, the deeper appreciation of art and the fresh realization of unity and distinction between Russia and Empire were all included in Solovjev’s bequest. He fertilized the minds of his followers and gave the access to a spiritual realm previously closed to the majority of westernized Russians”. Zernov 1963, 292.

uskonnonfilosofiaan suuntautuneet Nicolas Berdjajev, Pjotr Struve ja Semeion Frank¹² sekä teologina profiloitunut Sergei Bulgakov ja hänen ajatteluaan ja ekumeenista linjaansa tukeneet Lev Zander¹³, Nicolas Zernov¹⁴, Anton Kartashev¹⁵ ja Paul Evdokimov¹⁶. Eräät heistä toimivat vuonna 1925 perustetussa Pariisin Pyhän Sergein teologisessa instituutissa, joka monen vuosikymmenen ajan oli ortodoksien teologian huomattava keskus.¹⁷ Uudistusliike ulottui myös Yhdysvaltioon, jossa Pyhän Vladimirin seminaari on jatkanut Pariisin akatemian perinteitä.¹⁸

1.3 SERGEI BULGAKOVIN KAIKKIYKSEYTTÄ KOROSTAVA KIRKKOKÄSITYS JA SEN POHJALTA RAKENTUVA EKUMEENINEN VISIO

Bulgakov jatkoi ajattelussaan 1800-luvun venäläisessä teologiassa omaksuttuja perinteitä, mutta toi niihin jotain käänteentekevällä tavalla uutta. Hän oli taloustieteilijä, filosofi ja teologi. Teologina hän Solovjevin sofiologisesta filosofiasta virikkeitä saaneena loi ensimmäisen kokonaisvaltaisen ortodoksien sofiologisen teologian systeemin. Sen luomisessa hän omaksui vaikutteita mm. Pavel Florenskin teologiasta. Useimmista muista venäläisen uskonnollisen renessanssin edustajista poiketen hän profiloitui nimenomaan teologina, ei niinkään uskonnonfilosofina, kuten esimerkiksi Berdjajev.

Filosofina ja teologina Bulgakov edusti 1800-luvulla slavofiilien ajattelusta ja saksalaisesta idealismista, erityisesti Vladimir Solovjevin ajattelusta vaikutteita saanutta filosofista suuntausta, joka filosofian historiassa tuli tunnetuksi venäläisenä kaikkikykyiden metafysiikkana. Nykyvenäläisen filosofin Sergei Horuzhyn mukaan siitä syntyi uusi koulukunta läntisen filosofisen tradition sisällä.¹⁹ Vastareaktionä tälle saksalaisesta idealismista sekä muusta läntisestä filosofiasta ja teologiasta vaikutteita saaneelle venäläiselle teologialle syntyi kirkkoisien perintöä korostanut teologinen suuntaus, joka tunnetaan neopatristisena koulukuntana.

Näiden kahden suuntauksen pohjalta kehittyi kaksi erilaista ekklesiologiaa ja vastaavasti myös kaksi erilaista tulkintaa kirkkojen lähentymiseen tähtäävästä ekumeenisesta toiminnasta. Ortodoksien ekumeenisen osallistumisen luonnetta, tavoitteita ja menetelmiä luonnehtiessaan Alexander Schmemmann toteaa, että ortodoksisessa ajattelussa esiintyneiden teologisten polarisaatioiden kanssa paralleelisina syntyi kaksi vastakkaista lähestymistapaa. Useat ekumeeniseen toimintaan osallistuneet katsoivat,

¹² Zernov 1963, 131–150.

¹³ Ibid., 351–352.

¹⁴ Ibid., 356.

¹⁵ Ibid., 351–352

¹⁶ Ibid., 358–359; 331–390.

¹⁷ Pariisin akatemian perustamisvaiheita ja merkitystä ortodoksien teologian keskuksena on selvittänyt mm. Donald A. Lowrie kirjassaan ”Saint Sergius in Paris. The Orthodox Theological Institute”. S.P.C.K., London, 1954. Ks. myös Kniasseff 1974.

¹⁸ Vuonna 1938 perustettu, New Yorkissa toimiva St. Vladimir’s Orthodox Theological Seminary on viime vuosikymmeninä ollut merkittävä ortodoksien teologisen tutkimuksen keskus. Seminaarin vaiheista ja toiminnasta ks. mm. Blane 1993a, 88–99.

¹⁹ Horuzhy 2000, 310–315.

että ekumeeninen liike itsessään on kirkon historiassa ontologisesti uusi ilmiö, joka vaatii ”ei-ekumeenisena kautena” muotoutuneen ekklesiologian syvällistä uudelleen ajattelua ja uudelleenarviointia. Tällaista lähestymistapaa edustivat Sergei Bulgakov sekä hänen ajatteluaan ja ekumeenista linjaansa tukeneet niin sanotun uskonnollisen renessanssin edustajat.

Vastakkaista suuntausta edustivat ne teologit, jotka pitivät ekumeenista dialogia tarpeellisenä ja pitivät ortodoksien osallistumista tärkeänä, mutta eivät nähneet mahdollisena minkäänlaista ekklesiologian uudistamista tai uudelleen arviointia. Tämän suunnan edustajat näkivät ekumeeniseen liikkeeseen osallistumisen ensisijaisesti mahdollisuutena todistaa ortodoksisesta uskosta lännen kristityille.²⁰ Tämä pyrkimys tuli voimakkaimmin esille Georges Florovskyn ajattelussa ja ekumeenisessa toiminnassa.²¹

Keskustelu ortodoksisen ekumenian luonteesta 1930-luvulla ja sen jälkeenkin on henkilöitynyt ja keskittynyt näiden kahden suuntauksen vastakohtaisuuksien selvittelyyn. Kysymys on kahden erilaisen ekklesiologisen tulkinnan välisestä jännitteestä, mutta myös paljon laajemmasta ortodoksisen teologian perusteita koskevasta asiasta: Bulgakovin edustamasta sofiologisesta teologiasta ja sen vaikutuksesta kristinuskon tulkintaan, erityisesti ekklesiologiaan ja sitä kautta kristikunnan ykseyspyrkimyksiä koskevaan ajatteluun. Tämä vastakohtaisuus kärjisty i avoimeksi kontroverssiksi Bulgakovin ehdotettua osittaista interkommuuniota ortodoksien ja anglikaanien välillä.²²

Florovskyn koko ajattelu voidaan nähdä vastareaktion ortodoksisen teologian länsimaisiin ja muihin vieraisiin vaikutteisiin, jotka hänen käsityksensä mukaan tulivat erityisen vahvasti esille Bulgakovin sofiologisessa teologiassa ja sen pohjalta muotoutuneessa kirkkokäsityksessä ja ekumeenisessa visiossa.

1.4 GEORGES FLOROVSKYN NEOPATRISTINEN OHJELMA VASTAREAKTIONA VENÄLÄISEN TEOLOGIAN PSEUDOMORFOOSILLE JA BULGAKOVIN EKUMENIATULKINNALLE

Kuten edellä on jo alustavasti todettu, venäläisten emigranttiteologioiden joukossa oli myös uskonnollisen renessanssin pääsuuntaukseen varauksellisesti suhtautuneita teologeja. Heistä epäilemättä huomattavin ja ekumeenisen liikkeen piirissä

²⁰ Amerikkalainen venäläisen kulttuurin ja teologian tutkija Paul Valliere katsoo, että nämä Pyhän Sergein instituutissa esiintyneet erilaiset ekumeniaa koskevat näkemykset osoittavat, että vähitellen oli muodotumassa kaksi erilaista linjaa ortodoksien ekumeenisessa osallistumisessa. Valliere nimeää Bulgakovin edustaman linjan profeettalliseksi ekumeniaksi ja Florovskyn edustaman linjan papilliseksi ekumeniaksi. Valliere 2004, 1–2.

²¹ Schmemmann 1972, 190–191.

²² Blane 1993, 63–65

vaikutusvaltais in 1900-luvun jälkimmäisellä puoliskolla on ollut Georges Florovsky (1893–1979).²³ Useista muista uskonnollisen renessanssin edustajista poiketen hän pyrki teologiassaan jatkamaan patristisen ajattelun perinteitä. Vladimir Losskyn ohella hän oli ns. neopatristisen koulukunnan uranuurtajia.²⁴ Länsimaistunutta ortodoksista teologiaa kohtaan tuntemastaan antipatiasta huolimatta Florovsky suhtautui uransa alusta lähtien myönteisesti ekumeeniseen liikkeeseen. Muutettuaan Pariisiin hän osallistui epävirallisiin ekumeenisiin keskusteluihin sekä protestanttien että katolilaisten kanssa. Vuonna 1929 hän liittyi myös anglikaanien ja ortodoksien ”Fellowship of St. Alban and St. Sergius” -yhteistyöjärjestöön.²⁵

Erityisen merkittävää oli Florovskyn toiminta Kirkkojen maailmanneuvostossa.²⁶ Ekumeeniseen osallistumiseen liittyneissä teologisissa kannanotoissa Florovsky tietoisesti ja selkeästi nojautui patristiseen teologiaan. Tässä hän poikkesi useiden muiden Pariisin akatemian opettajien omaksumasta linjasta. Akatemian rehtori ja dogmatiikan professori Sergei Bulgakov arvosti suuresti patristista teologiaa, mutta useimpien muiden venäläisen uskonnollisen renessanssin edustajien tavoin seurasi opetuksessaan myös oman aikansa filosofian ja teologian suuntauksia. Kuten on jo todettu, ekumeenisissa kannanotoissaan hän oli siinä määrin valtavirrasta poikkeava, että hän oli valmis ehdottamaan rajoitettua ehtoollisyhteyttä anglikaanien kanssa.²⁷ Huolimatta liberaalista asenteestaan ekumeniaan juuri Bulgakov alkuaan kuitenkin ehdotti, että Florovsky keskittyisi kirkkoisien tutkimiseen.²⁸ Tuon ehdotuksen mukai-

²³ Georges Florovsky syntyi papin poikana Odessassa vuonna 1893, kävi koulunsa valtion klassisessa kymnaasissa ja opiskeli Odessan yliopiston historiallis-kielitieteellisessä tiedekunnassa historiaa, filosofiaa ja psykologiaa. Samaan aikaan hän luonnontieteellisessä tiedekunnassa harjoitti matematiikan, kemian ja fysiologian opintoja. Suoritettuaan vuonna 1916 loppututkinnon Florovsky toimi historian opettajana kymnaasissa ja jatkoi samalla filosofian opintoja yliopistossa. Vuonna 1919 hän suoritti Philosophiae Magister -tutkinnon ja koeluentojen jälkeen samana vuonna hänestä tuli yliopiston historiallis-kielitieteellisen tiedekunnan dosentti. Opintojensa kuluessa hän perehtyi myös teologiaan, mutta ei koskaan varsinaisesti saanut muodollista teologista koulutusta. Lähdettyään perheensä mukana Neuvostoliitosta Florovsky oleskeli 1920–1921 Sofiassa ja 1921–1926 Prahassa, jonne perustetun venäläisen yliopiston oikeustieteellisessä tiedekunnassa hän vuodesta 1922 alkaen oli dosenttina. Prahassa hän vuonna 1922 solmi avioliiton Viipurissa venäläisen kymnaasin apulaisrehtorin tyttärenä syntyneen Xenia Ivanovna Simonovin kanssa.

²⁴ Neopatristisen koulukunnan teologisia lähtökohtia ja keskeisiä korostuksia on selvittänyt mm. Hannu T. Kamppuri tutkimuksissaan ”Eukaristinen ekklesiologia ortodoksisessa teologiassa ja ekumeenisessa keskustelussa”, Ortodoksia 36, 21–69, Kuopio 1986 ja ”Metheksis. Partisipaation teema John Meyendorffin neopalamismissa”, Helsinki 1988. Ks. myös Kotiranta 1995, 17–29.

²⁵ Williams 1965, 31–33.

²⁶ Florovsky edusti ortodokseja jo neuvoston perustamista suunnitelleessa ”Neljäntoista komiteassa”, jonka jäsenenä hän myös syksyllä 1938 allekirjoitti eri kirkkoille osoitetun kutsun tulla mukaan kirkkojen neuvoston perustamishankkeeseen. Toukokuussa samana vuonna pidetyssä mainitun komitean kokouksessa hänet oli jo valittu perusteilla olleen neuvoston väliaikaiseen toimeenpanevaan komiteaan. Visser’t Hooft 1982, 51.

KMN:n ensimmäisessä yleiskokouksessa Amsterdamissa Florovsky yhdessä piispa Kassianin ja prof. Lev Zanderin kanssa edusti ekumeenisen patariarkaatin Länsi-Euroopan eksarkaatia. Lowrie 1954, 99 ja Williams 1965, 40–44. Sen jälkeen hän oli näkyvänä ortodoksien edustajana kaikissa yleiskokouksissa aina Uppsalassa vuonna 1968 pidettyyn kokoukseen asti ja osallistui erityisesti myös Faith and Order -jaoston toimintaan. Hän toimi kauan neuvoston keskuskomitean ja toimeenpanevan komitean jäsenenä sekä mm. USA:n kirkkojen kansallisen neuvoston varapuheenjohtajana. Williams 1965, 44–54.

²⁷ Zernov 1961, 126–127. Ks. myös Blane 1993a, 65. Bulgakov ehdotti ehtoollisyhteyttä ekumeeniseen kanssakäymiseen liittyen, mutta sai osakseen ankaraa kritiikkiä, mistä johtuen ehdotusta ei voitu käytännössä toteuttaa.

²⁸ Blane 1993a, 62. Ks. myös Williams 1965, 27–28.

sella valinnalla tuli olemaan ratkaiseva merkitys Florovskyn teologisessa ajattelussa, erityisesti hänen ekumeenisissa kannanotoissaan.

Kreikkalaista ja bysanttilaista patristista perinnettä lähtökohtanaan pitäen Florovsky on arvostellut ankarasti myöhempien vuosisatojen ortodoksista teologiaa. Erityisesti venäläisen teologian saksalaiseen ja muuhun vieraaseen vaikutukseen viitaten hän on puhunut ortodoksien teologian läntisestä vankeudesta ja ”pseudomorfoosista”, katolisesta tai protestanttisesta vaikutuksesta, jota vuosisatojen kuluessa on esiintynyt. Ensimmäisen kerran hän esitti tätä ilmiötä koskevia ajatuksiaan ortodoksien teologien ensimmäisessä panortodoksisessa kongressissa Ateenassa vuonna 1936 pitämässään esitelmässä ”Western Influence in Russian Theology”. Laajemmin hän käsitteli tätä kysymystä seuraavana vuonna ilmestyneessä teoksessaan ”Puti russkogo bogoslovija”.²⁹

Florovsky osoitti, että Venäjällä teologia oli vähitellen etääntynyt kirkon elämästä, nimenomaan liturgiasta ja hartaudenharjoituksesta. Jumalanpalvelukset toimitettiin slaavin kielellä ja teologiaa harjoitettiin latinaksi. Elävä yhteys liturgisen elämän ja teologian välillä oli katkennut. Florovsky painotti, että vain teologia harhautui; rukoi-leva kirkko säilytti yhteyden patristiseen perinteeseen.³⁰

Omana ja yleensä ortodoksien teologian keskeisenä tehtävänä 1900-luvulla Florovsky piti neopatrismien synteesin luomista. Tällä hän tarkoitti kreikkalaiseen ja bysanttilaiseen patristiseen ajatteluun pohjautuvan teologisen synteesin esittämistä ottaen huomioon nykyajan ongelmat ja haasteet.³¹

Ensimmäisen kerran Florovsky on esittänyt ajatuksiaan neopatrismista synteesistä Nicolas Berdjajevin kodissa pidetyissä teologisissa keskusteluissa jo 1920-luvun lopulla, siis ennen suurteosten julkaisemista. Varsinaisen neopatrismien teologian ohjelmajulistuksen hän esitti edellä mainitussa ortodoksien teologien ensimmäisessä kongressissa Ateenassa 1936 pitämässään esitelmässä ”Patristics and Modern Theology”.³²

Florovskylle neopatrismien synteesin luominen merkitsi ortodoksien teologian vähittäistä vapautumista läntisestä vankeudesta, sen toipumista ”onnettomasta pseudomorfoosista, joka halvaannutti sen aivan liian pitkäksi ajaksi”.³³ Samalla tuo

teologinen synteesi merkitsi paluuta autenttiseen kristilliseen hellenismiin.³⁴ Tätä Florovsky usein määriteltäessä korosti. Samaan aikaan, kun monet muut teologit puhuivat dehellenisaatiosta, Florovsky puhui rehellenisaation välttämättömyydestä. Hänen käsityksensä mukaan ”hellenismi on kristillisen eksistenssin pysyvä kategoria”.³⁵ Siten ”autenttinen kristillinen hellenismi on se kriteeri”, jonka perusteella Florovsky arvioi kirkon historian ilmiöitä ja erityisesti kristillisen teologian kehityssuuntauksia. Kristillisen hellenismin pohjalta nousevaan Florovskyn neopatrismien synteisiin sisältyvä ekklesiologia hahmottui lähinnä ekumeenisen toiminnan puitteissa käydyssä teologisessa keskustelussa.³⁶

Venäläisen uskonnollisen renessanssin uudistusmielistä linjaa edustanut Bulgakovin kaikkikäysyyttä korostava kirkkokäsitys ja profeettallinen ekumeeninen visio jäivät vähälle huomiolle ortodoksien ekumeenisessa ajattelussa ja aktiivisuudessa 1900-luvun jälkimmäisellä puoliskolla. Sen sijaan Florovskyn edustama neopatrismien koulukunnan teologia tuli hallitsevaan asemaan ortodoksien ekumeenisessa osallistumisessa. Ortodoksien kirkkojen virallinen jäsenyys ekumeenisissa neuvostoissa ei kuitenkaan ole osoittanut teologista yhtenäisyyttä ekumeniaa koskevissa kysymyksissä. Alexander Schmemmann katsoo, että kahden vastakkaisen linjan kontroverssi ei ole vielä päättynyt, ja toteaa, että ”vasta tulevaisuus ja kiihkoton tutkimus voivat ratkaista, missä määrin Bulgakovin systeemi tulee pysymään olennaisena osana ortodoksien teologian kehitystä”.³⁷

Bulgakovin ja Florovskyn välisessä kontroverssissa ei ollut kysymys pelkästään ortodoksien ekumeenista osallistumista koskevasta erimielisyydestä, vaan paljon laajemmasta ortodoksien teologian perusteita koskevasta asiasta: venäläisen teologian identiteetistä ja sen suhteesta patristiseen perinteeseen. Venäläisen teologian historiaa käsittelevän Florovskyn teoksen vuonna 1981 ilmestyneeseen painokseen

³⁴ Monissa yhteyksissä Florovsky kutsuu ortodokseja palaamaan autenttiseen kristilliseen hellenismiin. Hän kirjoittaa mm.: ”The task of our time, in the Orthodox world, is to rebuild the Christian-Hellenistic culture, not of the relics and memories of the past but out of the perennial spirit of our Church, in which the values of culture were truly ‘christened’. Let us be more ‘Hellenic’ in order that we may be truly Christian.” *Florovsky* 1957, 10.

³⁵ In a sense the Church itself is hellenistic, is a hellenistic formation – or in other words – Hellenism is a standing category of the Christian existence ---. And thus any theologian must pass an experience of a spiritual hellenisation (or re-hellenisation). And the creative postulate for the next future would be like this: let us be more Greek to be truly Catholic, to be truly Orthodox.” *Florovsky* 1939, 242.

³⁶ Keskeisen tärkeä oli Raamatussa ja patristisessa ajattelussa esiintyvä vakaus siitä, että syvimmissä olemuksessaan kirkko on yksi jakamaton kokonaisuus. Tämä ykseyden korostaminen tuli erityisen tärkeäksi esille juuri KMN:n Amsterdamissa ja Torontossa pidetyissä kokouksissa esitetyissä kannanotoissa.

Kun KMN:n perustavaa kokousta pidettiin vuonna 1948 Amsterdamissa, siellä virallisena delegaattina mukana ollut Florovsky ei pitänyt järjestölle ehdotettua nimeä hyväksyttävänä. Hänen mielestään ei voitu puhua kirkkojen neuvostosta, koska on vain yksi kirkko, josta eronneilla tunnustuskunnilla ei ole oikeutta kutsua itseään kirkkoiksi. Williams 1965, 44. Ks. myös UVAA 1949, 23. Myöhemmin Florovsky useissa yhteyksissä toisti tämän käsityksensä. Keskuskomitean kolmannessa kokouksessa Torontossa vuonna 1950 hän korosti voimakkaasti Kirkkojen maailmanneuvoston ei-ekklesiologista luonnetta. Hän painotti, että jäsenyys KMN:ssa ei merkitse, että jokainen kirkko pitää muita kirkkoja kirkkoina sanan todellisessa ja täydellisessä merkityksessä. Williams 1965, 46. Ks. myös Visser’t Hooft 1982, 78. Tämä hänen kantansa tuli kokouksessa hyväksytyksi.

Kun Florovsky puhui yhdestä Kristuksen kirkosta, hän aina tarkoitti ortodoksista kirkkoa. Hän korosti, että ortodoksinen kirkko on ainoa oikea kirkko. ”As a member and priest of the Orthodox Church I believe that the Church in which I was baptised and brought up is in very truth the Church, i.e. the true Church and the only true Church.” *Florovsky* 1952b, 203–204.

³⁷ Schmemmann 1972, 179–181.

²⁹ Monissa eri yhteyksissä Florovsky selvittelee läntisten vaikutteiden seurauksena syntyneen ”pseudomorfoosin” luonnetta ja merkitystä ortodoksisessa teologiassa. Hän mm. kirjoittaa: ”Pseudomorphosis may become a kind of schism in the soul, in cases where an alien language or symbolism, for some imperative reason, is adopted as means of self-expression ---. Many reasons led Orthodox theology in those ages to speak in the idiom of the Roman or Protestant worlds. At first the influence was confined to theological vocabulary and method. The term ‘transubstantiation’ – unknown in patristic Greek, was first adopted without any desire to innovate in doctrine. The next step was to borrow the full scholastic terminology to express the doctrine of the sacraments. On the other hand, it was tempting to use Protestant terminology, e.g. the doctrine of original sin, which had never been adequately formulated in the age of the Fathers or in Byzantine theology.” *Florovsky* 1954c 183. Pseudomorfoosista ks. myös Purmonen 1969, 343–344.

³⁰ Florovsky viittaa mm. siihen tosiasiaan, että aina 1800-luvun alkupuolelle asti latina oli jopa opetuskielenä läntisten mallien mukaan syntyneissä venäläisissä teologisissa kouluissa. Tämä havainnollisti sitä, miten teologia oli etääntynyt jumalanpalveluselämästä. ”It was an abnormal ‘pseudomorphosis’ of the Orthodox theology. But we have to keep in mind that it was the school theology that went astray – the worshipping church kept close to the patristic tradition.” *Florovsky* 1949c, 68.

³¹ Ks. mm. *Florovsky* 1960a, 192–193.

³² Blane 1993a, 55 ja Williams 1965, 32.

³³ *Florovsky* 1949c, 70.

kirjoittamassaan esipuheessa John Meyendorff muistelee isä Florovskyn patristisen teologian luennoissaan Pariisin akatemiassa usein korostaneen sitä, että isät harjoittivat teologiaa nimenomaan taistelllessaan harhaoppeja vastaan. Meyendorffin mielestä isä Georges näytti omaksuneen saman menetelmän. Meyendorff katsoo, että Florovskyn teologian perimmäinen motiivi ja tarkoitus oli kumota sofiologinen harhaoppi kaikissa sen eri muodoissa.³⁸

Meyendorffin tulkinta näyttää oikean suuntaiselta. Alexis Klimoff on osoittanut artikkelissaan *Georges Florovsky and the Sophiological Controversy*, että Meyendorffin arvion paikkansapitävyys on todettavissa suuressa osassa Florovskyn tuotantoa sekä ennen vuotta 1935 että sen jälkeen. Klimoff toteaa artikkelissaan, että merkittävä osa Florovskyn teologisesta tuotannosta oli suunnattu Bulgakovin sofiologista teologiaa ja yleensä lännen vangiksi joutunutta venäläistä teologiaa ja sen pohjalta rakentunutta ekklesiologiaa ja ekumeenista visiota vastaan. Klimoff kiinnittää huomiota myös siihen, että tämä Florovskyn harjoittama kritiikki oli ”personoimatonta polemiikka”: hän ei julkisessa kritiikissään koskaan maininnut Bulgakovin nimeä.³⁹

Venäläistä teologiaa arvioidessaan Florovsky käyttää kriteerinä kreikkalaista ja bysanttilaista patristista perinnettä. Meyendorff kysyy perustellusti, oliko Florovskyn tapa tutkia venäläisen uskonnollisen ajattelun historiaa oikea. Eikö hänen käsityksensä patristisesta traditiosta ole liian kapea? Hän toteaa, että ”jos venäläistä ortodoksisuutta kritisoidaan bysanttilaisuutta mittapuuna käyttäen, eikö myös bysanttilaisuutta voida samalla tavalla alistaa kritiikin kohteeksi?”⁴⁰

1.5 TUTKIMUSTEHTÄVÄ JA -METODI

Tämän tutkimuksen tehtävänä on analysoida Sergei Bulgakovin ja Georges Florovskyn välistä debattia ortodoksisen teologian identiteetistä. Kiista ilmeni yhtäältä Florovskyn uuspatristiseen ohjelmaan sisältyneessä väitteessä venäläisen teologian länsimaistumisesta ja toisaalta Sergei Bulgakovin edustamassa sofiologisessa teologiassa ja siihen pohjautuvassa ekumeenisessä ajattelussa, jota Florovsky piti patristisen perinteen vastaisena. Tästä johtuen tässä tutkimuksessa joudutaan selvittämään sekä Bulgakovin että Florovskyn teologian hahmottumiseen liittyviä historiallisia taustatekijöitä ja erilaisten filosofisten ja teologisten suuntausten vaikutusta heidän ajatteluunsa.

Tutkimus antaa viitteitä, että Florovsky esittää tulkinnan, jonka mukaan hellenistinen kulttuuri ja sen pohjalta kehittynyt patristinen teologia asettavat venäläisessä teologiassa toteutuneen länsimaistumisen ja pseudomorfoosin vastareaktiossa muut kulttuurit ja patristiset traditiot poissulkevaan erityisasemaan. Tällaiseen ajatteluun pohjautuva kuilttuurin tulkinta ja siihen sisältyvä ekklesiologia, käsitys kirkon ykseydestä, jakaantumisesta ja ekumenian tavoitteista on kriittisestä näkökulmasta ongelmallinen. Se on ristiriidassa kristinuskon universaalisuuden ja kaikille kansoille ja kaikkien kulttuurien piiriin suunnatun lähetystehtävän kanssa.

³⁸ Meyendorff 1983 (2008), 36.

³⁹ Klimoff 2005, 79.

⁴⁰ Meyendorff 1983 (2008), 37–38; ks. myös Kotiranta 1999, 159–182 (Ortodoksia 48).

Bulgakovin edustama monikulttuurisuutta korostava lähestymistapa ja sen pohjalta nouseva teologia voidaan nähdä Florovskyn hellenistiseen kulttuuriin pohjautuvan kreikkalaisen ja bysanttilaisen patristisen teologian korrektiivina.

Tämän tutkimuksen metodina on historiallis-deskriptiivinen analyysi. Sen avulla pyritään osoittamaan sekä Bulgakovin että Florovskyn ajattelusta ne teologiset korostukset ja niihin vaikuttaneet taustatekijät, jotka ovat ohjanneet heidän kirkkokäsitystään ja kristikunnan ykseyspyrkimyksiä koskevaa ajatteluaan. Toisin sanoen analysoin lähteitä niiden aikahistoriallisessa kontekstissa. Tutkimuksen historiateoreettinen lähtökohta on siis, että lähteet ja niiden sisältämä informaatio selittyvät vain sijoittamalla ne siihen historialliseen tilanteeseen, jossa ne ovat syntyneet. Tässä työssä olen ollut kiinnostunut ensisijaisesti siitä, miten kontekstiinsa sijoitetut lähteet valaisevat tutkittavaa ilmiötä. Sen sijaan lähteissä ilmenevien käsitteiden selittäminen tai niiden vaikutushistorian tutkiminen ei kuulu ensisijaisesti tämän tutkimuksen piiriin, vaikka systemaattis-teologista metodologiaa on käytetty Bulgakovin ja Florovskyn teologisten systeemien hahmottamisessa.

Tutkimuksen edetessä osoitetaan sekundaarisesti, missä määrin Bulgakovin ja Florovskyn edustamat teologiset suuntaukset – venäläisen teologian kaksi tietä – ovat kehittyneet erillisiksi koulukunniksi ja missä määrin näiden koulukuntien lisäksi on syntynyt niihin kriittisesti asennoituneita suuntauksia. Tässä yhteydessä riittää todeta, kuten Alexander Schmemmann on todennut arviossaan, että kumpikaan näistä suuntauksista ei kehittynyt yhtenäiseksi kurinalaiseksi (*disciplined*) koulukunnaksi, vaan niiden sisällä esiintyi lukuisia toisistaan poikkeavia painotuksia ja vivahteita. Länsimaistunutta ja pseudomorfoosin kokenutta Bulgakovin johtamaa venäläisen uskonnollisen renessanssin piirissä omaksuttua suuntausta alettiin kuitenkin kutsua venäläiseksi koulukunnaksi. Vastareaktion sille syntyi Florovskyn alulle panema kirkkoisien perintöön sitoutunut suuntaus, jota alettiin kutsua neopatristiseksi koulukunnaksi.⁴¹

Tutkimuksen edetessä sekä Bulgakovin että Florovskyn käsityksiä arvioidaan uudemman tutkimuksen valossa. Erityistä huomiota kiinnitetään aikalaisten ja myöhempien tutkijoiden heidän ajatteluaan koskevaan arviointiin.

1.6 PRIMAARILÄHTEET, AIEMPI TUTKIMUS JA KIRJALLISUUS

Tämän tutkimuksen lähteenä Bulgakovin tuotannosta ovat hänen tutkimusaiheeseen liittyvät teologiset kirjansa ja artikkelinsa. Jossain määrin on viitattu hänen sofiologiaa koskeviin filosofisiin kirjoituksiinsa, mm. hänen 1912 ilmestyneeseen tohtorin väitöskirjaansa *Filosofija Hozjaistva* (Taloustieteen filosofia) sekä hänen 1917 ilmestyneeseen *Svet Nevetsjernij* (Illaton valo) -teokseensa.

Päälähteinä ovat hänen teologisella luomiskaudellaan ilmestyneet teoksensa ja artikkelinsa. Pääosa hänen teologisista teoksistaan ja artikkeleistaan on joko alkuaan kirjoitettu tai myöhemmin käännetty englanniksi. Keskeisiä käsiteltävän aiheen kannalta ovat vuonna 1927 ilmestynyt teos *Palava pensas* ja vuonna 1945 ilmestynyt ekklesiologiaa käsittelevä kirja *Karitsan Morsian*. Tärkeitä lähteinä käytettäviä teoksia ovat hänen kirjansa *The Orthodox Church* (1935), *Sophia the Wisdom of God. An Outline of Sophiology* (1937), *A Bulgakov Anthology* (1976), *Bride of the Lamb* (1945) ja *Towards Russian Political Theology* (1999).

⁴¹ Schmemmann 1972, 178–181; Valliere 2000, 1–11.

Ekumenian kannalta merkittäviä Bulgakovin kirjoituksia on julkaistu myös erillisinä artikkeleina. Niistä keskeisiä ovat By Jacob's Well (1933), *The Church Universal* (1934) *Partial Intercommunion* (1935), *Spiritual Intercommunion* (1935), *Ways to Church Reunion* (1935), *Social Teaching in Modern Russian Theology* (1935), *The Vatican Dogma* (1959) ja *Hypostais and Hypostaticity: the Scholia to the Unfading Light* (2005).⁴²

Lähdekirjallisuuden lisäksi on käytetty *The Fellowship of St. Alban and Sergius* -järjestön arkiston asiakirjoja Bulgakoviin kohdistuneiden harhaoppisyytösten ja osittaista interkommuuniota koskeneen ehdotuksen käsittelyssä.

Bulgakovin teologiaa koskevaa tutkimuskirjallisuutta on julkaistu varsin runsaasti. Varhaiskaudelta huomionarvoisia ovat mm. Lev Zanderin vuonna 1948 ilmestynyt kokonaisuus Bulgakovin teologiasta *Bog i Mir* sekä Bulgakovin ekumeenista linjaa valaiseva 1952 ilmestynyt teos *Vision and Action*. Nicolas Zernovin 1963 ilmestynyt *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century* -teos käsittelee varsin laajasti myös Bulgakovin ekumeenista ajattelua ja aktiivisuutta.

Uusimmassa tutkimuksessa erityisen merkittävällä tavalla Paul Gavrilyuk ja Brandon Gallaher ovat syventyneet Bulgakovin teologian tutkimiseen. Gavrilyukin vuonna 2014 ilmestynyt teos *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance* avaa uusia näkökulmia sekä Florovskyn että Bulgakovin ajatteluun ja koko venäläisen uskonnollisen renessanssin merkitykseen. Gavrilyuk on kirjoittanut lukuisia tieteellisiä artikkeleita mm. Bulgakovin kenootisesta teologiasta, soteriologiasta, sofologisesta panenteismistä ja poliittisesta teologiasta. Myös Brandon Gallaher on tehnyt lukuisia tutkimuksia Bulgakovin teologiasta ja paneutunut erityisesti hänen ekumeenisen ajattelunsa ja aktiivisuutensa selvittelyyn.

Florovskyn kirjoituksista tutkimuksen lähteenä on pääosa hänen tuotannostaan vuosilta 1932–1976. Tuon ajanjakson teoksista ja artikkeleista tämän tutkimuksen kannalta keskeisimpiä ovat ne, joissa hän selvitteli kristillistä hellenismia ja kehittäi ajatusta neopatristisesta synteestä sen ilmaisuna.⁴³ Edellä mainittujen rinnalla keskeisiä ovat erityisesti ekklesiologiaan ja kristikunnan ykseyspyrkimyksiin liittyviä kysymyksiä käsitelleet kirjoitukset.⁴⁴ Näihin aiheisiin Florovsky paneutui erityisesti 1930-luvun lopulta lähtien tultuaan mukaan ekumeeniseen liikkeeseen. Hänen

ekumeeninen aktiivisuutensa ja samalla ekumenian problematiikkaan keskittynyt tutkimustyönsä jatkui aina 1960-luvun lopulle asti. Tunnusomaista edellä mainitun ajanjakson tuotannolle on selkeä nojautuminen kreikkalaiseen ja bysanttilaiseen patristiseen ajatteluun ja vahva tutkimuksellinen ote. Varsinaisen tutkimuksen lisäksi kyseisen ajanjakson tuotantoon sisältyy runsaasti ekumeenisissa kokouksissa pidettyjä esitelmiä sekä yleistajuisesti ekumeenisia aiheita käsitteleviä kirjoituksia ja keskustelupuheenvuoroja. Ajoittain esiintyvistä poleemisista sävystä huolimatta nekin kuitenkin heijastelevat Florovskyn teologisia perusnäkökymyksiä.

Varhaisin tuotanto (1912–n.1930), jossa Florovsky käsittelee lähinnä erilaisia filosofisia aiheita, rajautuu tämän tutkimuksen lähteiden ulkopuolelle.⁴⁵ Florovskyn patristiset suurteokset 300-luvun idän isistä ja 400–700-lukujen bysanttilaisista isistä ovat hyödyllisiä Florovskyn teologisten lähtökohtien selvittelyssä.⁴⁶ Hänen venäläisen teologian historiaa käsittelevä *Venäläisen teologian tiet* -teoksensa on tärkeä ortodoksisen teologian läntisen vankeuden ja pseudomorfoosin käsittelyn kannalta.⁴⁷

Kaikkiaan Florovskyn tuotantoon sisältyy edellä mainitun kolmen suurteoksen lisäksi lähes 200 tutkielmaa tai artikkelia, jotka alkuaan on julkaistu eri aikauskirjoissa tai lehdissä noin kymmenellä eri kielellä ja 20 eri maassa. Tämän tutkimuksen lähteinä käytetyt tutkielmat tai artikkelit on yleensä alkuaan kirjoitettu englannin kielellä tai ainakin ne on käännetty englanniksi. Valtaosa Florovskyn tuotannosta on julkaistu Nordland Publishing Company'n kustantamassa 14-osaisessa koottujen teosten sarjassa. Tässä tutkimuksessa viitataan pääsääntöisesti alkuperäiseen tutkielmaan tai artikkeliin.⁴⁸

Florovskya koskevaa tutkimusta ja kirjallisuutta on julkaistu varsin runsaasti. Viime vuosina kiinnostus hänen teologiaansa ja erityisesti ekumeenista toimintaansa ja siihen liittyvää ajattelua kohtaan näyttää lisääntyneen. Florovskyn elämänvaiheita ja teologian yleispiirteitä on selvittänyt George Huntston Williams jo vuonna 1965 ilmestyneessä laajassa artikkelissaan *Georges Vasilievich Florovsky: His American Career (1948–1965)*.⁴⁹ Edellä mainittua artikkelia laajempi ja myös teologisesti perusteellisempi Florovskyn elämänvaiheiden ja teologian esittely sisältyy Andrew Blanen

⁴² Täydellinen Bulgakovin kirjallisen tuotannon luettelo ks. *Kotiranta* 1995, 373–376.

⁴³ Kristillisen hellenismin ja neopatristisen synteessin käsittelyn kannalta tärkeimpiä lähteitä ovat artikkelit: "Offenbarung, Philosophie und Theologie" (1931), "The Work of the Holy Spirit in Revelation" (1932), "Patristics and Modern Theology" (1939), "The Legacy and the Task of Orthodox Theology" (1949), "Revelation and Interpretation" (1951), "Christianity and Civilization" (1952), "Faith and Culture" (1955), "The Christian Hellenism" (1957), "Predicament of the Christian Historian" (1959), "St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers" (1960), "Scripture and Tradition, – an Orthodox Point of View" (1963), "The Function of Tradition in the Ancient Church" (1963) ja "The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers" (1968).

⁴⁴ Ekklesiologiaa ja ekumeniaa koskevan ajattelun selvittelyssä tärkeimpiä lähteitä ovat artikkelit "The Limits of the Church" (1933), "The Sacrament of Pentecost" (1934), "Sobornost: The Catholicity of the Church" (1934), "The Church and Her Responsibility" (1947), "The Church: Her Nature and Task" (1948), "Determinations and Distinctions: Ecumenical Aims and Doubts" (1948), "Une Vue sur l'Assemblée d'Amsterdam" (1949), "The Doctrine of the Church and the Ecumenical Problem" (1950), "The Eastern Orthodox Church and the Ecumenical Movement" (1950), "The Confessional Loyalty in the Ecumenical Movement" (1952), "Terms of Communion in the Undivided Church" (1952), "Christ and His Church: Suggestions and Comments" (1954), "The Challenge of Disunity" (1955), "The Orthodox Church and the World Council of Churches" (1954), "The Orthodox Church and the Ecumenical Movement Prior to 1910" (1954), "Orthodox Ecumenism in the 19th Century" (1956), "The Ethos of the Orthodox Church" (1960), "The Quest for Christian Unity and the Orthodox Church" (1961), "The Problem of Ecumenical Encounter" (1963) and "Obedience and Witness" (1963).

⁴⁵ Florovskyn varhaisin tuotanto ajoittuu hänen opiskeluvuosiinsa ja niiden jälkeiseen toimintaan yliopiston opettajana Odessassa sekä 1920 tapahtunutta emigraatiota seuranneisiin vuosiin Sofiassa ja Prahasa 1920–1924. Noina vuosina hän julkaisi tutkielmia ja artikkeleja mm. euraasialaisesta liikkeestä, joka korosti aasialaisen elementin merkitystä venäläisessä kulttuurissa vastapainona slavofiililiikkeelle ja ns. länsimaistajille. Lisäksi hän kirjoitti erilaisista filosofisista aiheista, mm. Dostojevskista, Solovjovista ja yleensä venäläisestä filofiasta. Ks. Andrew Blanen laatimaa bibliografiaa "The Published Writings of Georges Florovsky", *Blane* 1933b, 343–401.

⁴⁶ Patristisissa suurteoksissa "Vostotšnye otšy IV-go veka" (1931) ja "Vyzantskije otšy V–VIII vekov" (1933), jotka on laadittu Pariisin akatemiassa pidettyjen luentojen pohjalta, Florovskyn tarkoituksena oli laatia eräänlainen "patristinen synteesi" eli tehdä yhteenveto merkittävimpien 300-luvun idän isien ja 400–700-luvun bysanttilaisten isien ajattelusta.

⁴⁷ Venäläisen teologian historiaa käsittelevää "Puti russkogo bogoslovija" (1937) voidaan pitää Florovskyn pääteoksena. Sen arvio venäläisen teologian läntisestä vankeudesta ja pseudomorfoosista on herättänyt runsaasti kritiikkiä ja vastaväitteitä venäläisten emigranttien piirissä, jossa sen on katsottu loukkaavan venäläistä nationalismia. Ks. mm. *Blane* 1993a, 52–53.

⁴⁸ Alkuvaiheessa Florovsky suhtautui myönteisesti koottujen teosten julkaisemiseen, mutta myöhemmin hän protestoi ilman hänen lupaansa teksteihin tehtyjen muutosten johdosta. Ks. *Blane* 1993, 150.

⁴⁹ Julkaistu aikauskirjassa "The Greek Orthodox Theological Review", 1965, Vol. XI, no. 1, 7–107. Artikkelit keskittyi otsikkonsa mukaisesti Florovskyn toimintaan ja kirjalliseen tuotantoon Amerikassa, mutta sisältää varsin laajan elämäkerrallisen osuuden myös Amerikan vuosia edeltävältä ajalta. Erityisen hyödyllinen on artikkeliin sisältyvä Florovskyn teologian yleispiirteiden varsin perusteellinen esittely.

toimittamaan Florovskyn syntymän 100-vuotisjuhlan johdosta julkaistuun teokseen ”Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman”.⁵⁰ Varsin perusteellinen yleisesitys Florovskyn teologiasta on Christoph Künkelin väitöskirja ”Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys”. Tässä väitöskirjatutkimuksessa käsitellään yleisluonteisesti Florovskyn teologian päälinjoja ja annetaan kriittinen arvio hänen ajattelunsa peruskorostuksista. Tutkittavan aihepiirin kannalta uusia näkökulmia avaava on Ross J. Sauvén väitöskirja ”Georges V. Florovsky and Vladimir Lossky: an exploration, comparison and demonstration of their unique approaches to the Neopatristic synthesis”. Florovskyn ekklesiologiaa selvittelevistä tutkimuksista keskeisin on Yves-Noël Lelouvierin teos ”Perspectives Russes sur L’Eglise: un Theologien Contemporain Georges Florovsky”.⁵¹

Florovskyn ekklesiologiaa käsittelevä toinen huomionarvoinen tutkimus on Peter A. Chamberasin artikkeli ”Some Aspects of the Ecclesiology of Father Georges Vasilievich Florovsky”. Chamberas toteaa, että nimenomaan kirkko on Florovskyn koko teologista ajattelua ohjaava ja yhdistävä tekijä. Chamberas myös painottaa, että Florovskyn ekklesiologia pohjautuu ”tunnusomaisen kristologisen orientaation omaavaan trinitaariseen oppiin Jumalasta.”⁵²

Florovskyn teologiasta on tehty kaksi opinnäytettä myös Helsingin yliopiston teologisessa tiedekunnassa. Sisko Mäkinen on kirjoittanut vuonna 1978 pro gradu -tutkielman, jonka aiheena on Florovskyn käsitys uskonyhteydestä. Hilikka Ylisen tutkimuksen aiheena vuonna 1982 on ollut Florovskyn käsitys kuolemasta.⁵³ St. Vladimir’s Orthodox Theological Seminary’ssa New Yorkissa Mark Stokoe on kirjoittanut M.Div. -tutkielman kristillisestä hellenismistä Florovskyn ajattelussa. Tutkielmassaan Stokoe käsittelee kristillistä hellenismistä historiallisena rakennelmana ja teologisena ohjelmana selvittellen myös kristillisen hellenismin ekumeenista merkitystä. Stokoe toteaa, että Florovsky ei missään yhteydessä riittävän yksityiskohtaisesti selitä kristillisen hellenismin sisältöä eikä loppuun asti kehittäne ajatustaan, mistä johtuen hänen näkemyksensä on usein ymmärretty väärin. Stokoen mielestä Florovskyn käsitys kristillisestä hellenismistä nähdään yleisesti ottaen pätevän argumentin poleemisena ylikorostuksena.⁵⁴

Puolassa Florovskyn käsityksestä nykyajan ekumeniasta ja kirkon ykseydestä on tutkimuksen nimellä *Ekumenizm w czasie, prawosławna wizja jedności w ujęciu Georges’a Florovskya* laatinut Krzysztof Lesniewski, joka on suorittanut loppututkimnon St. Vladimir’s Orthodox Theological Seminary’ssa New Yorkissa. Tutkimuksen on

⁵⁰ Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, New York, 1993. Kirjan toimittajan, prof. Andrew Blanen kirjoittaman yli 200 sivua käsittävän elämäkerran ”A Sketch of the Life of Georges Florovsky” lisäksi teoksessa on kaksi muuta laajaa artikkelia: Mark Raeffin Enticements and Rifts: Georges Florovsky as Russian Intellectual Historian” (ss. 219–279) ja George H. Williamsin ”The Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky (ss. 287–340). Viimeksi mainittu artikkeli on Williamsin aikaisemmin julkaiseman Florovskyn teologian yleispiirteiden esittelyn laajennettu versio. Teoksessa on lisäksi Andrew Blanen laatima Florovskyn julkaisutun tuotannon bibliografia ja selvitys Princetonin yliopistossa ja St. Vladimir’s Theological Seminaryssa sijaitsevista Florovskyn arkistoista.

⁵¹ Ks. tämän tutkimuksen kirjallisuusluettelosta *Sauvé* 2010, Lelouvierin osalta Editions du centurion, Paris 1968.

⁵² Fr. Florovsky’s ”ecclesiology is grounded in the Trinitarian doctrine of God with characteristics Christological orientation”. *Chamberas* 1873, 436.

⁵³ Mäkisen pro gradu -tutkielma kuuluu systemaattisen teologian, Ylisen sosiaalietiikan alaan.

⁵⁴ Stokoe katsoo, että Florovsky ei riittävästi perustele käsitystään, mistä johtuen se nähdään ”as polemical overstatement of generally void argument”. *Stokoe* 1981, 43.

Kreikan kirkon tuella julkaissut Lublinin hiippakunta vuonna 1995. Pietarin kulttuurin ja taiteen valtionyliopistossa ovat väitöskirjan venäläisen kulttuurin historiasta Georges Florovskyn filosofian kontekstissa julkaisseet veljekset A.V. Posadskij ja S.V. Posadskij.⁵⁵

Venäläisen kulttuurin renessanssin ja erityisesti myös Bulgakovin ajattelun käsitelyn kannalta tärkeitä tutkimuksia ovat klassikoksi muodostunut Nicolas Zernovin vuonna 1963 ilmestynyt teos *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century* sekä Paul Gavrilyukin vuonna 2014 ilmestynyt teos *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Uusimmassa Bulgakovin ajattelun tutkimuksessa uraauurtavaa työtä ovat tehneet Paul Gavrilyuk ja Brandon Gallaher, jotka lukuisissa kirjoituksissaan ovat valottaneet Bulgakovin teologian problematiikkaa.

1.7 SEKUNDAARILÄHTEET

Tässä tutkimuksessa sekundaarilähteinä on käytetty Vladimir Solovjevin ja Aleksei Homjakovin teoksia. Solovjev on ollut keskeinen vaikuttaja venäläisen filosofian syn-typrosessissa ja erityisesti Bulgakovin sofiologisen teologian ja venäläisen koulukunnan linjan hahmottumisessa. Aleksei Homjakov puolestaan on vaikuttanut merkittävästi venäläisen teologian uudistuspyrkimksiin kutsuen sitä palaamaan Raamattuun, kirkkoisien ajatteluun, liturgiseen perinteeseen ja hengelliseen kokemukseen. Tämä vahvisti Florovskyn omaksumaa uuspatristista suuntausta.

Solovjevin filosofian käsittelyssä keskeisimpiä lähteitä ovat olleet hänen teoksensa *Le Russie et l’Eglise Universelle, A Solovyev Anthology, Tri razgovorja o voine, progresse i kontše vsemirnoi istorii, Velikij spor i hristianskaja politika* ja *Divine Sophia, the Wisdom Writings of Vladimir Solovyov*. Homjakovin teologian käsittelyssä tärkeimpiä lähteitä ovat olleet hänen teoksensa *The Church is One ja On the Western Confessions of Faith*.⁵⁶

1.8 TUTKIMUKSEN KULKU

Tutkimus etenee siten, että johdantoluvun jälkeen luvussa 2 selvitetään Venäjän yhteyksiä läntiseen Eurooppaan ja arvioidaan näiden yhteyksien vaikutusta Venäjän kirkkoon, kirkolliseen kulttuuriin, teologiaan ja teologiseen koulutukseen. Tästä lähtökohdasta käsin tarkastellaan Florovskyn käsitystä venäläisen teologian läntisestä vankeudesta ja pseudomorfoosista. Tutkimuksen edetessä arvioidaan teologian ja teologisen koulutuksen uudistuspyrkimyksiä, mm. Aleksei Homjakovin ja metropoliitta Filaretin vaikutusta tässä prosessissa. Luvussa käsitellään myös venäläisen ekumenian, teologian ja filosofian kehitysvaiheita 1800-luvulla. Keskeisenä tarkastelun kohteena on Venäjän kirkon ekumeenisten yhteyksien kehittyminen 1900-luvun alkupuolelle tultaessa ja teologian läntiseen suuntautumiseen vaikuttaneen venäläisen sofiologisen filosofian hahmottuminen Vladimir Solovjevin ajattelussa.

Luvussa 3 tarkastellaan Solovjeviltä vaikutteita saaneen Sergei Bulgakovin filosofian ja teologian kehitysvaiheita ja häneen kohdistuneiden harhaoppisyytösten

⁵⁵ Väitöskirjan *Istoriko-kul’turnyj putj Rossii v kontekste filosofii G.V. Florovskogo* on julkaissut Venäläisen kristillisen humanistisen instituutin kustantamo vuonna 2004.

⁵⁶ Ks. näiden kirjojen tarkempi esittely tämän tutkimuksen bibliografiasta kohdasta sekundaarilähteet.

käsittelyä useassa venäläisessä jurisdiktiossa sekä Moskovan patriarkaattissa että emigraatiossa. Luvussa tarkastellaan myös sosiologisen ajattelun vaikutusta Bulgakovin ekklesiologiaan sen kosmisessa ja historiallisessa ulottuvuudessa. Kosmiseen ulottuvuuteen liittyen tarkastellaan Jumalansynnyttäjän merkitystä kirkon ja koko ihmiskunnan äitinä sekä käsitystä universaalisesta pelastumisesta kosmisena sakramentaalisena transformaationa. Historialliseen ja kanoniseen ulottuvuuteen liittyen tarkastellaan erilaisia käsityksiä kirkon ykseydestä ja ylimmästä oppia tulkitsevasta auktoriteetista.

Luvussa käsitellään varsin laajasti Bulgakovin ekumeenista ajattelua, erityisesti hänen käsitystään kristinuskon profeettallisesta ulottuvuudesta ja ekumeniasta kirkon profeettallisena kutsumuksena ja palvelustehtävänä papillisen palvelustehtävän rinnalla. Tärkeänä selvittelyn aiheena on Bulgakovin ehdotus osittaisesta interkommuniosta anglikaanisen kirkon kanssa ja ehdotuksen aiheuttama osittain poleeminen teologinen keskustelu, jossa Bulgakov ja Florovsky edustivat vastakkaisia näkemyksiä.

Luvussa 4 selvitetään Florovskyn esittämiä teologisia perusteluja käsitykselle kristillisestä hellenismistä kristinuskon pysyvänä kategoriana ja patristisesta teologiasta sen ilmaisuna sekä suunnitelmaa uuspatristisesta synteisistä teologisena ohjelmana ja vastareaktiona venäläisen teologian läntiseen vankeuteen ja pseudomorfoosiin. Tästä näkökulmasta tarkastellaan Florovskyn uuspatristiseen ohjelmaan sisältyvän kirkkokäsityksen teologisia lähtökohtia ja erityisesti kirkon kristologista ja pneumatologista ulottuvuutta sekä näiden kahden ulottuvuuden yhteen sovittamista.

Ekumeeniseen ajatteluun liittyen analysoidaan Florovskyn käsitystä ykseyden merkityksestä ja ilmenemisestä kirkon elämässä. Tarkastelun kohteena on myös Florovskyn tulkinta ortodoksisesta kirkosta yhtenä Kristuksen kirkkona ja käsitys muista kristillisistä yhteisöistä ja kirkkoista ortodoksisen kirkon kanonisten rajojen ulkopuolella. Keskeisenä kokonaisuutena luvussa on analysoida Florovskyn käsitystä ekumeniasta, sen välittömistä tavoitteista ja lopullisesta päämäärästä, ykseyden rakentamisen menetelmistä, interkommuniosta ekumenian ongelmana sekä ekumenian saavutuksista, mahdollisuuksista ja rajoituksista. Luvun lopussa esitetään tiivistetty kokonaisarvio Florovskyn käsityksestä ”venäläisen teologian tiestä läntiseen vankeuteen ja pseudomorfoosiin”. Myös vastareaktiona tälle kehityskululle syntynyt Florovskyn käsitystä ”kristillisestä hellenismistä kristinuskon ikuisena kategoriana” tarkastellaan teologisena vaihtoehtona ja arvioidaan, missä määrin sen pohjalta syntynyt patristista teologiaa voidaan aidosti pitää vapautumisena lännen vankeudesta. Tätä Florovskyn ohjelmaa tarkastellaan modernissa teologiassa esitetyn kritiikin pohjalta.

Luku 5 sisältää tutkimustulokset keskittyen Bulgakovin ja Florovskyn ekumeenisen ajattelun vertailuun. Luvussa pyritään arvioimaan, missä määrin Bulgakovin ja Florovskyn näkemykset ovat yhteneviä ja missä määrin se sisältävät sovittamatonta erilaisuutta. Keskeinen arviointia vaativa asia on kysymys siitä, voidaanko Florovskyn neopatristista ohjelmaa pitää vastaansanomattomana vaihtoehtona Bulgakovin edustamalle läntisen vaikutuksen alaisena kehittyneelle teologialle ja sen pohjalta syntyneelle kirkkokäsitykselle ja ekumeeniselle visiolle. Toisaalta myös arvioidaan, missä määrin Bulgakovin ekumeeninen ajattelu voidaan nähdä Florovskyn ekklesiologian ja ekumeenisen vision korrektiivina.

II KÄSITYS VENÄLÄISEN TEOLOGIAN LÄNSIMAISTUMISESTA JA KIRKON KOKEMUKSET YHTEYDESTÄ MUIHIN KIRKKOIHIN

2.1 ORTODOKSISEN TEOLOGIAN LÄNTISEN SUUNTAUTUMISEN HISTORIAALLINEN KONTEKSTI

Kiovan suuriruhtinas Vladimirin omaksuttua ortodoksisen uskon 900-luvun lopulla kirkko säilytti kiinteän yhteyden Bysanttiin, jonka suojeluksessa valtakunnassa kehittyi kukoistava kirkollinen kulttuuri. Ortodoksinen usko juurtui nopeasti eri puolille Venäjää, kirkkoja ja luostareita rakennettiin, rikas slaavilainen jumalanpalvelusperinne vahvistui, kirkollinen taide kehittyi bysanttilaisten esikuvien pohjalta, slaavin- ja venäjänkielistä kirkollista kirjallisuutta alkoi ilmestyä. Konstantinopolista lähetettyjen piispojen ja pappien ohella kasvavassa määrin myös venäläistä ja ukrainalaista papisto alkoi tulla kirkon palvelukseen.¹

Tämä liittyminen Bysantin vaikutuspiiriin ei kuitenkaan merkinnyt eristäytymistä Euroopasta ja läntisestä kristillisyydestä. Kiovan Rusj -teoksessaan Jukka Korpela toteaa, että idän ja lännen kirkkojen 1000-luvulla tapahtuneesta erosta huolimatta Kiovan Venäjän yhteydet läntiseen Eurooppaan jatkuivat kiinteinä. Korpela muistuttaa, että vasta mongolien valloitus vähitellen sulki lännen Venäjältä ja ohjasi ruhtinaat Saksan sijasta Karakorumiin ja Saraihin. Korpela katsoo, että Bysantti oli tuhottu ekspansiivisena mahtina neljännen ristiretken seurauksena 1200-luvun alussa.²

Oxfordin yliopistossa vaikuttanut historioitsija Dimitri Obolensky korostaa, että kiovalaisella kaudella Venäjä piti ovet avoinna bysanttilaiselle vaikutukselle. Samalla hän kuitenkin toteaa, että Venäjä oli läheisessä yhteydessä myös Keski- ja Länsi-Eurooppaan kaupallisten, kulttuuristen ja diplomaattisten yhteyksien puitteissa. Mutta ennen kaikkea Venäjän yhdisti länteen tietoisuus kuulumisesta samaan kristilliseen maailmaan, jossa edelleenkin ei ollut kreikkalaista eikä latinalaista, vaan yhteinen kulttuuri ja yhteinen usko. Venäjä liittyi eurooppalaisten kansojen perheeseen kääntymällä kristinuskoon, josta se on kiittollisuuden velassa Bysantille. Itä-Rooman perintö ei ollut, kuten on joskus esitetty, Venäjän ”pedon merkki”, joka erotti sen keskiajan Euroopasta, vaan se oli pääasiallinen kanava, jonka kautta Venäjästä tuli eurooppalainen kansa. Obolensky tiivistää, että ”Bysantti ei ollut Venäjän ja lännen välille pystytetty muuri, vaan se oli portti Eurooppaan”.³

Myönteinen kehitys keskeytyi, kun mongolien invaasion seurauksena Kiova vuonna 1240 tuhoettiin, minkä jälkeen kirkon keskus vakiintui väliaikaisesti Vladimiriin ja siirtyi sieltä vuonna 1326 Moskovaan, joka vähitellen oli nousemassa johtavaan asemaan Venäjän ruhtinaskuntien joukossa. Vuonna 1328 (joidenkin käsitysten mukaan

¹ Riasanovsky 1969, 39–42; Schmemmann 1977, 295–300; Zernov 1978, 11–17.

² Korpela 1996, 215.

³ Obolensky 1994, 102–103.

vasta 1332) Moskovan ruhtinas sai suuriruhtinaan arvon. Käänteentekeväksi Moskovan nousussa valtakunnan johtoon muodostui 1380 käyty Kulikovon taistelu, jossa pyhän Sergei Radonežilaisen tukema suuriruhtinas Dimitri Donilainen saavutti ratkaisevan voiton mongoleista. Siitä alkoi vapautuminen vieraan vallan ikeestä.⁴

Tällä tavalla Moskovasta tuli Venäjän valtakunnassa sekä valtiollinen että kirkollinen keskus. Vähitellen kirkko etäännytti Bysantista ja Konstantinopolin patriarkaattista. Vuonna 1439 katolisen kirkon kanssa solmittu Firenzen unioni aiheutti vakavaa erimielisyyttä ja epäluottamusta. Kreikkalaistaustainen metropoliitta Isidor, joka oli Venäjän kirkon edustajana Firenzessä, oli unionin vankkumaton kannattaja. Palattuaan kardinaaliksi nimitettynä Moskovaan hän muisteli juhlaliturgian esirukouksissa ensimmäisenä Rooman paavia ja luki kirkkokansalle unionisopimusta koskevan julistuksen.⁵

Palveluksen jälkeen Isidor vangittiin ja siten estettiin palaamasta metropoliitan istuimelle. Myöhemmin hän vapautui vankilasta ja onnistui pakenemaan länteen. Vuonna 1448 Venäjän piispainkokous virallisesti hylkäsi unionisopimuksen, erotti metropoliitta Isidorin ja valitsi uudeksi metropoliitaksi Joonan, jonka valinnan vahvistamista ei enää pyydetty Konstantinopolista. Tällä tavalla Venäjän kirkko julistautui de facto autokefaaliseksi.⁶ On ymmärrettävää, että tämä etäantyminen Bysantista johti Venäjän kirkon vaikeaan kriisiin myös suhteessa lännen kirkkoihin. Sellaista kehitystä olivat omiaan vahvistamaan valtiolliset ja poliittiset tapahtumat Venäjällä, Ukrainassa ja Puola-Liettuaissa.

Konstantinopolin valloitus 1453 ymmärrettiin muinais-Venäjällä Jumalan rangaituksena ortodoksien uskon pettämisestä. Kansan keskuudessa syntyi vahva usko siihen, että Venäjä oli kutsuttu olemaan ortodoksien uskon suojelija. Tätä uskoa tukemaan syntyivät käsitykset Moskovasta kolmantena Roomana ja Venäjän tsaarista Bysantin keisarinvallan laillisena perijänä.⁷ Iivana III, joka oli solminut avioliiton Bysantin viimeisen keisarin Konstantinos XI Paleologoksen veljentyttären Sofian (Zoen) kanssa, julisti itsensä tsaariksi vuonna 1480 ja otti vaakunaansa Bysantin kaksipäisen kotkan.⁸ Autokefalia sai lopullisen sinetin ekumeenisen patriarkan myöntäessä Moskovan metropoliitalle patriarkan arvon. Tämä tapahtui 26.1.1589, jolloin Moskovassa vierailulla ollut patriarkka Jeremias II siunasi metropoliitta Jobin patriarkaksi.⁹

Moskovan metropoliitalla oli vaikeuksia ylläpitää Venäjän kirkon hallinnollista yhtenäisyyttä. Puola-Liettuan valtakuntaan kuulunut Kiovan metropoliittakunta irtautui Moskovasta ja muodosti Konstantinopolin alaisuudessa erillisen metropoliittakunnan vuonna 1458. Ekumeenisen patriarkan suorittaessa metropoliitan nimityksen Kiovan metropoliittakunnasta tuli de facto autonominen.¹⁰ Monien vaikeuksien jälkeen Kiova palasi takaisin Moskovan alaisuuteen vuonna 1686. Ekumeeninen patriarkaatti hyväksyi saavutetun sopimuksen seuraavana vuonna.¹¹

⁴ Pospelovsky 1998, 38–40; Zernov 1978, 18–19; Riasanovsky 1969, 107–108.

⁵ Riasanovsky 1969, 113.

⁶ Riasanovsky 1969, 113; Meyendorff 1962, 106.

⁷ Meyendorff 1962, 107. Moskovasta kolmantena Roomana, ks. tarkemmin Korpela 1998, 206–214.

⁸ Riasanovsky 1969, 117, 137.

⁹ Schmemmann 1977, 315.

¹⁰ Riasanovsky 1969, 133; Pospelovsky 1998, 86.

¹¹ Pospelovsky 1998, 100.

Vuonna 1569 syntyneen Puola-Liettuan valtakunnan alueella asuneet ukrainalaiset ja valkovenäläiset ortodoksit joutuivat jesuiittaveljestön harjoittaman käännytystyön kohteeksi. Tuon käännytystyön ja osittain poliittisen painostuksen tuloksena syntyi vuonna 1596 Brest-Litovskin unioni, joka jakoi alueella asuneet ortodoksit kahteen leiriin. Valtaosa piispoista, heidän joukossaan myös Kiovan metropoliitta Mikael Ragoza, hyväksyi sopimuksen. Vain kaksi piispaa ja suurin osa papistoa asettui sitä vastustamaan. Myös kirkkokansa suurimmaksi osaksi pysyi uskollisena omalle kirkkolleen. Kriisin seurauksena kirkko jakautui kahtia: ortodoksien kirkon rinnalle muodostui vielä nykyäänkin toimiva neuvostovallan romahdettua voimistunut kreikkalais-katolinen kirkko, joka noudattaa ortodoksista jumalanpalvelusjärjestystä, mutta tunnustaa paavin primaattiaseman.¹²

Katolinen hallitusvalta tunnusti vain tämän ns. uniaattikirkon lailliseksi alistaen ortodoksit syrjittyyn asemaan. Jännittyneessä tilanteessa aktiivimaallikot perustivat veljeskuntia, jotka ryhtyivät harjoittamaan ortodoksista valistustyötä. Nämä järjestöt perustivat kirjapainoja, julkaisivat kirjallisuutta, mm. uudistetun slaavinkielisen Raamatun ja perustivat kouluja, joissa keskeisellä sijalla oli ortodoksien uskon perusteiden opetus. Kiovan veljeskunta ja samalla koulu perustettiin 1615 yhteistyössä paikallisen kasakkaorganisaation kanssa.¹³

2.2 GEOPOLIITTISTEN MUUTOSTEN JA LÄNTISTEN YHTEYKSIEN VAIKUTUS ORTODOKSISEEN TEOLOGIAAN JA TEOLOGISEEN KOULUTUKSEEN VENÄJÄLLÄ

On ymmärrettävää, että edellä selostetut geopolittiset muutokset ja niihin liittyvät historialliset tapahtumat jo itsessään ovat olleet omiaan vaikuttamaan ortodoksien teologian ja teologisen koulutuksen suuntautumiseen. Näitä vaikutuksia Florovsky kuvaa vuonna 1937 ilmestyneessä monumentaalisessa teoksessaan *Venäläisen teologian tiet* sekä lukuisissa artikkeleissaan ja keskustelupuheenvuoroissaan. Niissä hän kreikkalaista ja bysanttilaista patristista perinnettä kriteerinä käyttäen arvostelee ankarasti myöhempää ortodoksista teologiaa, joka joutui alttiiksi ulkopuolisille vaikutteille ja ajautui sitä kautta eräänlaiseen identiteettikriisiin.

Florovsky muistuttaa yhä uudestaan, että Bysantin kukistumisen seurauksena ortodoksinen teologinen perinne katkesi. Vuonna 1453 tapahtuneen Konstantinopolin valloituksen jälkeen lähes kaikki ortodoksiset teologiset koulut jouduttiin sulkemaan. Omien koulujen puuttuessa oli turvauduttava läntisiin oppilaitoksiin, ensin katolisiin ja myöhemmin protestanttisiin yliopistoihin. Kreikkalaisia opiskelijoita varten Roomaan perustettiin jopa erillinen Pyhän Athanasiuksen kollegiumi.¹⁴

Kun 1600-luvulta lähtien jälleen perustettiin ortodoksia teologisia kouluja, niiden opettajat olivat saaneet koulutuksensa katolisissa tai protestanttisissa oppilaitoksissa, joissa he luonnollisesti ja täysin ymmärrettävästi olivat saaneet ”ortodoksisuudelle vieraita vaikutteita”. Tämä on saanut Florovskyn puhumaan ortodoksien teologian ”läntisestä vankeudesta” ja *pseudomorfoosista*. Hänen mukaansa se on merkinnyt ”eräänlaista skismaa sielussa silloin, kun vieras kieli tai symbolismi on omaksuttu

¹² Pospelovsky 1998, 100–103.

¹³ Schmemmann 1977, 325–326; Meyendorff 1962, 111–112.

¹⁴ Florovsky 1954b, 182–183; Schmemmann 1977, 281–284; Purmonen 1969, 342–345.

itseilmaisun välineeksi”. Oswald Spengleriä lainaten hän tätä alkuaan geologista ilmiötä selittäessään jatkaa toteamalla, että ”siten syntyi vääristyneitä muotoja, kristalleja, joiden sisäinen rakenne on ristiriidassa niiden ulkonaisen hahmon kanssa, ilmaantuu yhdenlaisia kiviä, jotka ulospäin näyttäivät erilaisilta kuin ne todellisuudessa ovat”.¹⁵

Tätä ilmiötä teologiaan sovellettuna selittäessään Florovsky toteaa, että ”monet syyt johtivat ortodoksisen teologian noina aikoina puhumaan roomalaiselle tai protestanttiselle maailmalle ominaisilla ilmaisuilla. Ensin läntinen vaikutus rajoittui teologiseen terminologiaan ja metodiin. Termi *transsubstantiaatio*, tuntematon kreikkalaisessa patristisessa kirjallisuudessa, adoptoitiin ilman mitään halua uudistaa oppia. Seuraava askel oli täyden skolastisen terminologian lainaaminen ilmaisemaan oppia sakramenteista. Toisaalta oli myös kiusaus käyttää protestanttista terminologiaa esimerkiksi opissa perisynnistä, jota ei ollut koskaan riittävän hyvin formuloitu isien aikoina tai bysanttilaisessa teologiassa”.¹⁶

2.3 PATRIARKKA KYRILLOKSEN ”HARHARETKI” PROTESTANTISMIIN

Ei pelkästään Venäjällä, vaan muuallakin ortodoksisessa maailmassa nämä läntiset vaikutteet voittivat alaa. Klassinen ja samalla traaginen esimerkki tästä ortodoksisen teologian läntisestä vankeudesta oli kreikkalaissyntyinen Konstantinopolin arkkipiispa ja ekumeeninen patriarkka Kyrillos Lukaris (1572–1638), joka tunnetaan ortodoksisessa historian tutkimuksessa ”protestanttisena patriarkkana”. Lukaris sai perusteellisen katolisen teologisen koulutuksen Italiassa, josta hänet opintojen päätyttyä lähetettiin Puolaan palvelemaan sikäläistä ortodoksista vähemmistöä. Tuolloin vallinneesta unionipolitiikasta johtuen hän koki tehtävänsä äärimmäisen vaikeaksi. Hänestä kehittyi vähitellen katolilaisuuden ja erityisesti unionipolitiikan kiivas vastustaja ja ortodoksisen uskon vankkumaton puolustaja.¹⁷

Puolasta Kyrillos 30 vuoden ikäisenä 1602 kutsuttiin patriarkan istuimelle Aleksandriaan, jossa 20 vuotta palveltuaan hänet valittiin Konstantinopolin arkkipiispaksi ja ekumeeniseksi patriarkaksi. Patriarkkana Kyrillos joutui katolisen kirkon harjoittamasta poliittisesta painostuksesta johtuen kärsimään suuria vaikeuksia. Hänet muun muassa kuudesti erotettiin ja valittiin virkaan uudelleen. Lopulta hänet suluttaan määräyksestä teloitettiin vuonna 1638 ja hänen jäännöksensä heitettiin Bosporin salmeen.¹⁸

Katolisen teologian ohella Lukaris oli perehtynyt myös protestanttiseen teologiaan. Aleksandrian ja Konstantinopolin patriarkkana hän mm. ylläpiti läheisiä yhteyksiä joidenkin protestanttisten maiden lähetystöihin ja aivan erityisesti anglikaanisen ja reformoidun kirkon edustajiin. Sitä kautta hän kiinnostui protestantismista ja erityisesti kalvinistisesta teologiasta. Tällä tavalla hän halusi vahvistaa katolisen kirkon vastaisia näkemyksiään.¹⁹

Esitelläkseen ortodoksisuutta lännen kristityille Kyrillos laati latinan kielellä katekismuksen, joka julkaistiin 1629 ja käännettiin välittömästi ranskan, saksan ja englannin kielelle. Kreikaksi teos ilmestyi kokonaisuudessaan vasta 1633. Katekismuksesta tuli ekumeeninen sensaatio. Siinä ortodoksisen kirkon korkeimman hengellisen johtajan katsottiin esittäneen opillisia käsityksiä, joissa oli selvää yhtäläisyyttä Jean Calvinin opetusten kanssa. Tämä todettiin ja siihen reagoitiin lukuisissa kirkolliskokouksissa.²⁰

Katekismus tuomittiin harhaoppiseksi Konstantinopolissa vuonna 1638 pidetyssä kokouksessa. Sitä käsiteltiin uudelleen 1672 Jerusalemissa pidetyssä kokouksessa, jossa hyväksyttiin patriarkka Dositheoksen laatima katekismus. Se oli omistettu kokonaisuudessaan Kyrilloksen protestanttisten ja erityisesti kalvinististen opinkohtien kumoamiseen. Florovskyn tulkinnan mukaan katekismus oli alkuaankin vain protestanttien suuntaan osoitettu ystävällinen ekumeeninen ele, jonka tarkoituksena oli saada tukea konfliktissa katolisen kirkon kanssa.²¹

2.4 PIETARI MOGILA VENÄLÄISEN TEOLOGIAN JA TEOLOGISEN KOULUTUKSEN LATINALAISTAJANA

Läntinen vaikutus venäläisessä teologiassa ja teologisessa koulutuksessa voimistui käänteentekevästi Pietari Mogilan toimiessa Kiovan metropoliittana ja ekumeenisen patriarkan eksarkkina 1633–1647. Mogila muistetaan yhtenä oman aikansa kyvykkäimmistä kirkonjohtajista ja samalla Venäjän kirkon teologisen koulutuksen organisoijana latinalaisten esikuvien mukaisesti. Tultuaan Kiovan luolaluostarin arkki-
mandriitaksi vuonna 1627 hän ryhtyi suunnittelemaan puolalais-latinalaisen koulun avaamista siellä vuodesta 1615 lähtien toimineen Kiovan Veljeskunnan perustaman slaavilais-helleenisen koulun rinnalle.²²

Veljeskunnan jyrkästä vastustuksesta huolimatta vuonna 1631 avattiin latinalais-puolalaisten jesuiittakoulujen esikuvien mukainen uusi oppilaitos, johon myös veljeskunnan koulu yhdistettiin. Uuden koulun organisaatio, opetusohjelma ja -menetelmät olivat läntisten mallien mukaiset. Kaikki koulun opettajat olivat puolalaisista jesuiittakouluista valmistuneita. Tästä alkoi Venäjän kirkon teologisten koulujen länsimaistuminen ja latinankielisen opetuksen kausi, jota jatkui aina 1800-luvun puoliväliin asti.²³

Ekumeenisen patriarkaatin jurisdiktioon kuuluvana patriarkan eksarkkina metropoliitta Pietari Mogila tunnustautui ortodoksiksi huolimatta jesuiittojen johtamassa oppilaitoksessa saamastaan koulutuksesta. Hän ei hyväksynyt paavin primaattiasemaa, mutta muilta osin hänen teologiansa oli tuon ajan latinalaiseen skolastiikkaan suuntautunutta. Vastauksena patriarkka Kyrillos Lukaroksen kalvinistisia opinkäsityksiä heijastelemaan katekismukseen hän julkaisi vuonna 1640 latinankielisen katekismuksen (*Confessio Fidei Orthodoxa*), joka oli vahvasti katolisen kirkon oppien sävyttämä. Florovsky toteaa, että ”kyseinen kirja ei ollut kirjoitettu ainoastaan katolisen

¹⁵ Florovsky 1954b, 183; Purmonen 1969, 344.

¹⁶ Florovsky 1954b, 183; Purmonen 1969, 344.

¹⁷ Hadjiantoniou 1961; Ware 1963, 106–109; Florovsky 1954b, 183–186.

¹⁸ Meyendorff 1962, 92–96; Florovsky 1954b, 184.

¹⁹ Ware 1963, 106–107; Florovsky 1954b, 183–184.

²⁰ Meyendorff 1963, 92–94.

²¹ Florovsky 1954b, 185; Meyendorff 1963, 95–97; Leith 1963, 485–517.

²² Florovsky 1937 (2008), 163; Meyendorff 1962, 94.

²³ Florovsky 1937 (2008), 149; Zernov 1978, 87–89.

vaikutuksen alaisena, vaan suoranaisesti roomalaisiin lähteisiin, mm. Peter Canisiuksen katekismukseen perustuen”.

Jassyssa vuonna 1642 pidetyssä kokouksessa tehtyjen korjausten jälkeen kreikan kielelle käännetty katekismus sai ekumeenisen patriarkan hyväksymisen 1643. Meyendorff toteaa, että ”jopa sen korjatussa muodossa kyseinen teos on sekä hengeltään että muodoltaan kaikkein latinalaissävytteisin dokumentti, jonka ortodoksinen hierarkia on koskaan hyväksynyt”.²⁴ Mogilan katekismuksessa katolisesta vaikutuksesta olivat osoituksena mm. *transsubstantiaatio*-termin käyttö ehtoollisopissa, synninpäästön sanamuoto (*Ego te absolvo*), mirhallavoitelun esittäminen konfirmaationa sekä käsitykset purgatoriosta ja Marian ruumiillisesta taivaaseen ottamisesta. Vastaavasti katolinen vaikutus näkyi myös vuonna 1646 julkaistussa Pyhien toimitusten kirjassa (*euholigion, trebnik*), joka käännettiin slaaviksi ja hyväksyttiin virallisesti myös Venäjän kirkossa vuonna 1757.²⁵

Florovsky korostaa, että Kiovan koulun merkitys oli historiallisesti käännteentekevä. Hänen tulkintansa mukaan kiovalainen oppineisuus (learning) ei ollut pelkästään ohimenevä episodi, vaan sillä oli kiistattomasti ratkaisevan tärkeä merkitys. Florovsky kirjoittaa, että ”se oli ensimmäinen kohtaaminen lännen kanssa. Sitä voitaisiin ehkä kutsua vapaaksi tapaamiseksi, ellei se olisi päättynyt vankeuteen, tai oikeammin antautumiseen. Kehitettiin opetustraditio ja perustettiin koulu, mutta hengellistä ja luovaa liikettä ei syntynyt. Lopputuloksena oli provinsiaalinen ja imitoiva skolastiikka kirjaimellisessa merkityksessä, *theologica scholastica* eli *kouluteologia*...heidän kontaktinsa Eurooppaan olivat tiiviit ja lännessä esiintyneet trendit löysivät pian tiensä Kiovaankin, mutta koko liikkeen yllä häilyi tuhon pilvi, sillä se koostui Venäjän uskonnollisen tietoisuuden ja ortodoksisen ajattelun pseudomorfoosista”.²⁶

Professori Paul Gavrilyuk Kanadan ukrainalaisen ortodoksisen kirkon symposiumissa vuonna 2014 pitämässään esitelmässä arvioi kriittisesti Kiovan teologisen tradition käsittelyä Florovskyn *Venäläisen teologian tiet* -teoksessa. Gavrilyuk toteaa, että Florovsky ei ole osoittanut riittävää ymmärrystä kiovalaisen tradition omaleimaisuudelle, koska hän on ottanut itsestään selväksi lähtökohdaksi Venäjän imperiumin poliittista historiaa koskevan narratiivin. Gavrilyuk puolestaan pyrkii identifioimaan omaleimaisen kiovalaisen teologian ja samalla kartoittamaan tien nimenomaan ukrainalaisen teologian historian tutkimukseen.²⁷

Gavrilyuk viittaa siihen, että äitinsä puolelta ukrainalaisena Florovsky ei vallankumouksen jälkeen tukenut Ukrainan pyrkimystä luoda itsenäinen valtio, vaan hyväksyi Venäjän poliittisen ylivallan Ukrainassa. Tästä johtuen Florovsky katsoi, että hän saattoi käsitellä Ukrainan uskonnollis-intellektuaalista historiaa osana *venäläisen teologian* historiaa.²⁸ Toinen Florovskyn ratkaisuun vaikuttanut tekijä oli se, että siirtymään vallankumouksen jälkeen Bulgariaan hän liittyi euraasialaiseen liikkeeseen.

²⁴ Florovsky 1954b, 186; Meyendorff 1963, 94–95.

²⁵ “Besides the two extreme camps, one favoring a return to Byzantine Orthodoxy and the other favoring a Westernization through union with Rome, there was a mounting group of influential thinkers and writers who mingled both traditions. Chief representative of this class is Peter Mogila.” Maloney 1976, 33–36.

²⁶ Florovsky 1937 (2008), 178.

²⁷ “I argue that Florovsky failed to sufficiently understand the distinctiveness of this tradition because he took the political narrative of Russian imperial history for granted. In conclusion, I identify the unique features of the Kyivan theological tradition and chart the way for the future studies of the ways of Ukrainian theology.” Gavrilyuk 2014c, 1.

²⁸ Gavrilyuk 2014c, 2.

Kyseisen liikkeen johtavana aatteena oli rakentaa Itä-Euroopan kansojen yhteyttä Aasiaan maantieteellisistä, historiallisista ja uskonnollisista tekijöistä johtuen. Slavo-fiililiikkeen tavoin euraasialainen liike suhtautui kriittisesti läntiseen sivilisaatioon. Sekä Neuvostoliitossa että neuvostoaajan jälkeen Venäjällä liike on saanut merkittävää kannatusta. Florovsky alkoi kuitenkin etäännyä liikkeestä jo 1920-luvun puolivälissä.²⁹

Gavrilyuk kiinnittää huomiota siihen, että Venäjän keisarikunnan historia on yleisesti ymmärretty Kiovan Venäjän historian saumattomana jatkona. Myös Florovsky on tulkinnut myöhempää Venäjän historiaa kiovalaista kautta lähtökohtanaan pitäen. *Venäläisen teologian tiet* -kirjassaan kiovalaista teologista traditiota kuvatessaan hän puhuu usein venäläisestä tai läntisestä venäläisestä teologiasta, mutta viittaa vain hyvin harvoin nimenomaisesti ukrainalaiseen teologiaan.

Bysantin perinnön merkitystä kiovalaisessa ortodoksisuudessa Florovsky on Gavrielyukin mielestä arvioinut yksipuolisesti. Hän kirjoittaa, että ”samaa aikaan kun Kiovan Venäjä kykeni omaksumaan Bysantin hurskauselämän, asketismin ja ikonografian, kirkko ei onnistunut ammentamaan luovasti Bysantin teologisesta rikaudesta. Florovsky pitää Bysantin vaikutusta normatiivisena ja orgaanisena, mutta tulkitsee slaavilaisen ortodoksisuuden kääntymisen kohti länttä 1500-luvulla kreikkalaisen patristisen tradition pettamiseksi”. Tästä taustasta lähtien Florovsky ymmärtää Brest-Litovskin unionin vuonna 1596 poikkeavuutena ja länsivenäläisten keskinäisenä skismana.³⁰ Hän näkee läntisen vaikutuksen pelkästään negatiivisena asiana, vaikka mitään muita vaihtoehtoja koulutuksen järjestämisessä ei käytännössä ollut.

Gavrilyuk toteaa, että ortodoksisen kirkon *länsimaistumisen* rinnalla Ukrainassa tapahtui myös katolisen kirkon *itämaistumista*. Uniaattikirkon syntyä Ukrainassa ei voida pitää pelkkänä ”historiallisena onnettomuutena”, vaan ortodoksisuuden länsimaistuminen ja katolilaisuuden itämaistuminen etenivät käsi kädessä ja tosiasiaassa ne jatkuvat Ukrainassa tähän päivään asti.³¹

Gavrilyuk katsoo, että Florovskyn teoksen nimi *Venäläisen teologian tiet* on harhaanjohtava. Pietari Mogila ei edustanut venäläistä, vaan omaleimaista ukrainalaista teologiaa. Gavrilyuk toteaa, että ”Florovskyn kulttuurinen ennakkoluulo, joka suosi Venäjän keisarillista narratiivia, johti syvästi vääristelyyn kiovalaisen teologisen tradition esittämiseen”.³² Gavriyuk korostaa, että kiovalaisen tradition erityispiirteenä on mm. venäläistä teologiaa suurempi avoimuus lännen suuntaan. Kiovalaista traditiota ei tarvitse ”puhdistaa” läntisestä vaikutuksesta, koska ortodoksisuus on universaalinen usko. Se ei ole pelkkää orientaalistia arkaismia. Kiovalaisen teologian ei tarvitse olla antiteesi kaikelle, mikä tulee Venäjän ulkopuolelta teologisesti.³³

²⁹ Gavrilyuk 2014c, 2–3.

³⁰ Gavrilyuk 2014c, 4–5.

³¹ “The fact that today Eastern Rite Catholicism has the largest number of adherents (approximately 4,3 million) precisely in Ukraine cannot be dismissed as a historical accident. Rather, the ‘westernization’ of Orthodoxy and the ‘orientalization’ of Catholicism went hand in hand and indeed continue in Ukraine to this day.” Gavrilyuk 2014c, 6–7.

³² Gavrilyuk 2014c, 8–9.

³³ Gavrilyuk 2014c, 8–11.

2.5 KIRKKO ”VALTION VANKINA” – PIETARI SUUREN TOTEUTTAMA KIRKON HALLINNON UUDISTUS

Läntinen vaikutus tuli hyvin voimakkaasti näkyviin erityisesti hallinnon alueella. Länsimaisten esikuvien mukaan toteutettu kirkon hallintoreformi vaikutti myös teologiaan ja teologiseen koulutukseen. Kiovalaisella kaudella vaikuttaneesta katolisesta suuntauksesta katseet käännettiin protestanttiseen maailmaan.

Kirkon hallinnon uudistamisessa Pietari omaksui mallin anglikaanisesta ja luterilaisesta kirkosta, joissa korostui kirkon ja valtion läheinen yhteys. Toisaalta kirkon ja valtion läheinen yhteys toteutui jo Rooman valtakunnassa, jossa 300-luvulla keisari Konstantinus Suuri otti kirkon suojelukseensa ja keisari Theodosius Suuri teki kristinuskosta valtion virallisen uskonnon. Pietari Suuri piti välittömänä ohjenuoranaan Augsburgin uskonrauhasta alkaen sovellettua periaatetta *Cuius regio, eius religio*.³⁴ Venäjällä tämä merkitsi sitä, että kirkko alistettiin osaksi valtion hallintoa. Patriarkan virka lakkautettiin ja kirkon ylimmäksi hallintoelimeksi muodostettiin Pyhä Synodi. Patriarkka Adrianin kuoltua vuonna 1700 uutta patriarkkaa ei enää valittu, vaan viran väliaikaiseksi hoitajaksi nimitettiin kiovalainen katolilaisuuteen suuntautunut piispa Stefan Javorski.³⁵ Piispa Stefania ei siis valittu patriarkaksi, vaan Pietari nimitti hänet ”eksarkiksi, patriarkan istuimen haltijaksi ja hallinnolliseksi johtajaksi”. Näin ollen hän hoiti kirkon päämiehen virkaa keisarin edustajana.³⁶ Tällä päätöksellään Pietari jo ennakoi kirkon hallinnon perinpohjaista uudistamista.

Hallintoreformia suunnittelemaan ja toteuttamaan Pietari nimitti luterilaisuudesta vaikutteita saaneen piispa Feofan Prokopovitšin.³⁷ Pyhän Synodin kokoonpano, hallinnossa noudatettavat periaatteet ja toimivalta määriteltiin vuonna 1721 julkaistussa *Hengellisessä Säännössä (Duhovnyj Reglement)*. Pietari itse päätti uudistuksen peruslinjauksista, mutta Prokopovitš vastasi pääosin sen teologisesta sisällöstä.³⁸

Hengellisen Säännön mukaan synodissa tuli olemaan kolme piispaa (puheenjohtaja ja kaksi varapuheenjohtajaa), neljä arkkimandriittaa ja neljä valkoisen papiston edustajaa sekä yliprokuraattori, joka keisarin edustajana valvoi synodin toimintaa. Keisari itse valitsi ja tarvittaessa myös vapautti tehtävästään synodin jäsenet. Käytännössä tämä uudistus johti siihen, että keisarista tuli kirkon päämies ja kirkko alistettiin osaksi valtion hallintoa. Vuonna 1723 idän vanhat patriarkaatit hyväksyivät Moskovan patriarkan viran lakkauttamisen ja Pyhän Synodin asettamisen kirkon johtoon.³⁹

Hengellisessä Säännössä hallintoelimen nimeksi oli määrätty *kollegio*, mutta ensimmäisessä istunnossa jäsenet vaativat, että kollegion sijaan hallintoelimen nimenä tulee olla *Hallitseva Pyhä Synodi*, joka oli statukseltaan senaattiin rinnastettavissa. Muutos hyväksyttiin. Myöhemmässä vaiheessa kokoonpanossa tapahtui useita muutoksia. Lopulta yliprokuraattorin lisäksi jäsenenä oli vain piispoja. Florovskyn arvioon

viitaten Pospelovsky toteaa, että ”*Hengellinen Sääntö* ei ollut sääntö eikä myöskään hengellinen. Se oli jonkinlainen kirkon traditiota, venäläistä papistoa ja kanonista oikeutta halventava myrkyllinen ideologinen manifesti”.⁴⁰

Pietarin toteuttamaa hallintoreformia kommentoidessaan Alexander Schmemmann toteaa, että tässä uudistuksessa siirryttiin bysanttilais-venäläisestä teokratiaasta läntiseen sekulaariseen absolutismiin. Läntinen absolutismi, joka syntyi taistelussa kirkkoa vastaan, kielsi kirkolta oikeuden olla valtion omanatuntona ja antoi sille tehtäväksi palvella ihmisten hengellisiä tarpeita, jotka valtio itse määritteli samoin kuin senkin, miten tuo tehtävä tuli suorittaa. Schmemmann painottaa sitä, että ”Prokopovitš toi Venäjälle kaikki protestanttisen kirkollisen hallinnon periaatteet, muun muassa käsityksen kirkon ja valtion suhteesta, jonka mukaan näkyvä tai maanpäällinen kirkko on vain valtion uskonnollinen heijastuma”.⁴¹

Pietarin toteuttamasta hallintoreformista on ollut myös toisenlaisia tulkintoja. John N. Mack mm. katsoo, että Pietarin uudistusten tavoitteena oli bysanttilaisen teokratian perinteen jatkumisen turvaaminen Venäjällä. Hän painottaa, että Pietarin kirkollisen reformin tarkoituksena ei ollut venäläisen yhteiskunnan sekularisoiminen, vaan paremminkin ortodoksisen kristillisen perinnön säilymisen varmistaminen. Mackin tulkinnassa keisari oli ”tsaarien tsaarin” läsnäolon symboli. *Hengellisen Säännön* mukaan tsaarilla oli kolme perustehtävää: hurskauden ylläpito, uskon puolustaminen ja järjestyksen säilyttäminen kirkossa.⁴²

Pospelovskyn ja monien muiden ortodoksitutkijoiden mukaan Mack antaa idealisoidun kuvan Venäjän kirkon hallintoreformin tavoitteista. Uudistusta toteuttaessaan Pietarille keskeisimpiä eivät olleet hengelliset tavoitteet, vaan pyrkimys keisarin valtaoikeuksien vahvistamiseen sekä kirkossa että valtiossa. Hengellinen sääntö kutsuu keisaria ”valvojen valvojaksi”, ”valtion ylimmäksi valvojaksi” ja ”piispojen ylimmäksi piispaksi”. Tämä asenne johti vähitellen poliisiyhteiskuntaan, jossa piispat ja alempi papisto olivat ankaran valvonnan ja sensuurin kohteina. Papisto esimerkiksi oli jopa velvoitettu raporttoimaan poliisille, mikäli synnintunnustuksessa tuli esille tsaaria tai hänen hallintoaan vastustavia toimia.⁴³

Schmemmannin mukaan teokratian ihanne ei toteutunut käytännössä. Bysanttilais-moskovalaisen teokratian ja Pietarin omaksuman läntisen absolutismin välillä oli olennainen ero. Schmemmann painottaa, että kirkko ja kansa pitivät keisaria (pyhitetyn kristillisen valtakunnan) ikonina, mutta Pietarista alkaen valtio ei sitä tiedostanut, vaan päinvastoin keisarin valta oli rakentunut täysin läntisen absolutismin perustalle. Valtiolla kirkko oli vain ”ortodoksisen tunnustuksen osasto”, mutta kirkolle keisari oli ”Jumalan voideltu”. Schmemmannin mukaan tämä muodosti synodaalisen kauden perimmäisen valheellisuuden ja epäjohtonmukaisuuden.⁴⁴

³⁴ Florovsky 1937 (2008), 233–234.

³⁵ Florovsky 1937 (2008), 235; ”The most outstanding of these Kievan theologians was Stefan Javorski... While outside Russia he became a Roman Catholic, a practice quite common among Orthodox students of this period while they studied abroad. Upon returning to Kiev in 1968 he became Orthodox and was tonsured.” Maloney 1976, 41.

³⁶ Pospelovsky 1998, 105–106.

³⁷ Florovsky 1937 (2009), 12.

³⁸ Florovsky 1937 (2008), 230–231.

³⁹ Pospelovsky 1998, 111; Maloney 1976, 42–43; Ware 1963, 128.

⁴⁰ Pospelovsky 1988, 111.

⁴¹ ”Hardly anyone will argue against the proposition that Peter’s reform was first of all a sharp break in a theocratic tradition, a deliberate passage along many lines toward a Western system of thinking. It represented the reign of Western state absolutism in Russia.” Schmemmann 1977a, 332–333.

⁴² ”The system of symbols changes, but the essential meaning remains the same. The purpose of Peter’s ecclesiastical reform, therefore, was not to ‘secularize’ Russian society but rather to ensure the continuation of its Orthodox Christian past.” Mack 2005, 247, 259.

⁴³ Pospelovsky 1998, 111–112.

⁴⁴ Schmemmann 1977a, 334.

Useat johtavat kirkonmiehet ja teologit antoivat Pietarin hallintoreformista ankaran arvion. Kiovan metropoliitta Antoni Hrapovitški tiivistä näkemyksensä toteamalla, että synodaalisessa hallinnossa kirkko joutui valtion vangiksi. Hän piti Pyhää Synodia täysin epäkanonisena laitoksena, jollaista ortodoksinen hallintoperinne ei tunne. Sen tarkoituksena oli vain kirkon halvaannuttaminen ja turmeleminen.⁴⁵ Samansuuntaisesti synodaalista hallintoa arvioivat myös John Meyendorff, Kallistos Ware ja Dimitri Pospelovsky. Pospelovsky viittaa Pyhän Synodin ensimmäisestä kokouksesta säilyneeseen kertomukseen, jonka mukaan kokouksen lopussa yksi piispoista huomautti, että olisi hyvä, jos puheenjohtajana olisi patriarkka. Pietarin kerrotaan vastanneen, että ”minä olen teidän patriarkkanne”.⁴⁶

Myös Florovsky antaa Pietarin uudistuksesta ankaran arvion. Vastoin Mackin käsitystä hän toteaa, että ”Pietarin reformin varsinainen uutuus ei liittynyt länsimaisuuteen vaan sekularisaatioon. Juuri sekularisaation kannalta Pietarin reformia voidaan kutsua ei vain käännekohdaksi, vaan myös vallankumoukseksi...Venäjän suuri ja todellinen skisma alkoi Pietarista. Tämä skisma syntyi kirkon ja valtion välille, ei hallituksen ja kirkon välille, kuten slavofiilit uskoivat”. Florovsky tiivistää toteamalla, että ”Pietarin reformi synnytti murtuman Venäjän sielun syvyyksiin”.⁴⁷

Pietarin hallinnon uudistaminen vaikutti suunnanmuutokseen myös venäläisessä teologiassa ja teologisessa koulutuksessa. Kirkon piirissä hallintoreformin molemmat avainhenkilöt Stefan Javorski ja Feofan Prokopovitš olivat vahvoja kirkonjohtajia, mutta teologiassa he edustivat vastakkaisia suuntauksia. Javorski oli omaksunut vaikutteita katolisesta teologiasta, Prokopovitš puolestaan suuntautui protestantismiin. Heidän taustassaan yhteistä oli se, että molemmat olivat opiskelleet Kiovan kollegion lisäksi katolisissa oppilaitoksissa, Prokopovitš Roomassa, Javorski mm. Lvovissa, Lublinissa, Vilnassa ja Poznanissa.⁴⁸

Kotimaahan palattuaan Javorskista tuli Kiovan kollegion opettaja, Moskovan patriarkaatin eksarkki ja lopulta vuonna 1701 patriarkan viran hoitaja.⁴⁹ Vuonna 1713 hän julkaisi teologisen pääteoksensa *Kamenj Very (Uskon kallio)*, jossa hän jesuiitoilta omaksumiaan argumentteja käyttäen polemisoi protestantteja vastaan. Pietari Suuri, joka oli vahvasti suuntautunut protestantismiin, mm. myöntänyt protestanteille uskonnonvapauden ja järjestänyt heidän hallintonsa Pietarissa, kielsi kirjan julkaisemisen. Vasta Pietarin kuoleman jälkeen sen julkaiseminen tuli jälleen mahdolliseksi.⁵⁰

Pietarin asenne vaikutti siihen, että ei pelkästään kirkon hallinnossa, vaan myös teologiassa ja teologisessa koulutuksessa protestanttinen vaikutus tuli hallitsevaksi. Läntisestä katolisesta skolastiikasta siirryttiin protestanttiseen skolastiikkaan. Maloney kirjoittaa, että ”pettyneenä Javorskin ja hänen oppilaidensa protestantismin vastaiseen suuntautumiseen Pietari turvautui Feofan Prokopovitšiin asemoidakseen Venäjän kirkon uudelle teologiselle perustalle, joka tulisi sovittautumaan suuremmalla

joustavuudella protestanttiseen ajatteluun”. Maloney toteaa, että Prokopovitšin käyttämä metodi merkitsi siirtymistä latinalaisesta skolastiikasta latinalaiseen protestanttiseen skolastiikkaan.⁵¹

Feofan Prokopovitš oli uskollisesti sitoutunut Pietari Suuren protestanttiseen suuntautumiseen sekä hallintoreformia toteuttaessaan että kaikessa muussakin toiminnassaan. Florovsky toteaa, että Prokopovitšin teologisista kirjoituksista huokui länsimainen protestanttinen henki. Ne olisivat voineet olla kenen tahansa protestanttisen teologian professorin kirjoittamia. Florovskyn mielestä Prokopovitš ei ollut pelkästään länsimaistaja, vaan hän oli itse länsimainen ihminen, vierasmaalainen.⁵²

Edellä on selvitetty, miten Venäjän kirkossa toteutui Florovskyn kuvaama teologian ja teologisen koulutuksen länsimaistuminen sekä hänen käsityksensä mukaan sen seurauksena syntynyt katolinen ja protestanttinen pseudomorfoosi. Vähitellen kuitenkin edettiin vaiheeseen, jossa virisi uudistuspyrkimyksiä. Niiden toteuttajina profiloituivat Moskovan metropoliitta Filaret, itseoppinut maallikkoteologi Aleksei Homjakov sekä luostareiden piirissä koettu mystiikkaan suuntautunut hengellinen uudistusliike, joka rohkaisi kirkkoisien teosten kääntämiseen venäjän kielelle ja sitä kautta patristisen kirjallisuuden käyttöön pappiskoulutuksessa.

2.6 TEOLOGISEN KOULUTUKSEN ORGANISOITUMINEN JA UUDISTUMINEN

Pietari Suuren hallintoreformi antoi virikkeitä uusien Kiovan mallin mukaisten kirkollisten ja teologisten oppilaitosten perustamiseen eri puolille Venäjää. *Hengellisessä Säännössä* Prokopovitš hahmotteli selkeän ohjelman näitä kouluja varten. Hän perusteli ohjelmaansa toteamalla, että ”ellei oppineisuuden valo loista, kirkossa ei ole kunnan järjestystä, silloin naurettava epäjärjestys ja taikausko ja kiistat ja mitä järjettömimmät harhaopit pääsevät vallalle”. Koulujen tehtävänä oli teologisten oppiaineiden lisäksi tarjota myös filosofian, historian, vieraiden kielten ja muidenkin aineiden opetusta.⁵³

Näiden oppilaitosten opettajat olivat Ukrainassa koulutettuja, joten niissä tapahtunut opetus ei ollut pelkästään länsimaista latinalaista, vaan myös länsimaista kiovalaista ja ukrainalaista. 1700-luvun puoliväliin mennessä oli avattu jo 26 eritasoista koulua. Opetuskielenä niissä oli latina. Joillekin kouluille myönnettiin akatemian status, Moskovan koululle sen vuonna 1685 tapahtuneesta perustamisesta lähtien, Pietarin ja Kazanin kouluille 1797–1798.⁵⁴

1700-luvulla ja vielä 1800-luvun ensimmäisinä vuosikymmeninä seminaarit olivat Venäjän korkeatasoisimpia toisen asteen oppilaitoksia. Seminaarin käyneet saivat oikeuden jatkaa opintoja yliopistoissa. Vielä 1800-luvulla valtaosa Pietarin lääketieteellisen akatemian opiskelijoista oli seminaarin käyneitä ja 1828–1876 oikeustieteen opiskelijoista 75 prosenttia oli seminaarin tutkinnon suorittaneita. Kolmasosa yliopiston opettajista oli entisiä seminaarilaisia.⁵⁵

⁴⁵ Florovsky 1937 (2009), 316.

⁴⁶ ”The synodal period of Russian church history (1721-1917) is not viewed with a kindly eye today and is frequently cited as a classical example of the worst that can happen when a church is enslaved by the state. In actual fact, however, religion remained very much alive in Russia during this period...” Meyendorff 1962, 113–114, Ware 1963, 126–128; Pospelovsky 1998, 106.

⁴⁷ Florovsky 1937 (2008), 231–234.

⁴⁸ Pospelovsky 1998, 109–110; Maloney 1976, 41–42.

⁴⁹ Pospelovsky 1998, 106–107.

⁵⁰ Pospelovsky 1998, 109–110; Maloney 1976, 41–42.

⁵¹ Maloney 1976, 42.

⁵² Florovsky 1937 (2008), 241.

⁵³ Florovsky 1937 (2008), 250, 260–270.

⁵⁴ Florovsky 1937 (2008), 270; Pospelovsky 1998, 105, 114, 134; Schmemmann 1977, 335.

⁵⁵ Pospelovsky 1998, 140.

Seminaareja haluttiin kehittää myös kirkonpalvelijoita valmistavina teologisina oppilaitoksina. Siinä tarkoituksessa 1800-luvun alkupuolella toteutettiin perusteellinen koulutusjärjestelmän uudistaminen. Sitä suunnittelemaan keisarin määräyksestä 1807 perustettiin hengellisten oppilaitosten kehittämiskomitea, joka sai työnsä päätökseen jo seuraavana vuonna. Toimikunnan laatimassa ja keisarin hyväksymässä suunnitelmassa päädyttiin erillisen kirkollisen koulutusjärjestelmän luomiseen. Siinä oli neljä tasoa: seurakunnalliset alkeiskoulut, hengelliset koulut, seminaarit ja akatemioiden.⁵⁶

Akatemioita koskeva laki hyväksyttiin 1809 ja otettiin koekäyttöön Pietarin akatemiassa. Koekäytön aikana tehdyin korjauksin laki vahvistettiin lopullisesti 1814 ja otettiin välittömästi käyttöön myös samana vuonna avatussa Moskovan akatemiassa. Uusia akatemioita perustettiin Kiovaan 1819 ja Kazaniin 1842.⁵⁷ Uudistusta suunniteltaessa esitettiin vaatimus siirtymisestä venäjän kielen käyttöön opetuksessa, mutta asiassa ei päästy yksimielisyyteen. Mm. komitean jäsen Moskovan metropoliitta Platon katsoi, että latinan säilyttäminen opetuskielenä oli välttämätöntä. Vaikka muutosta ei vielä tuossa vaiheessa hyväksytty, keskustelu asiasta kuitenkin jatkui ja johti pääosin venäjänkieliseen opetukseen siirtymiseen 1820–1830-luvulla. Opetuksessa pyrittiin vähitellen rajoittamaan läntisen teologisen kirjallisuuden käyttöä oppimateriaalina.⁵⁸

Edellä on selvitetty, miten valtion virallisen koulutusjärjestelmän rinnalle syntyi erillinen kirkon johdon alaisuudessa toiminut koulutusjärjestelmä, joka on säilynyt meidän päiviimme asti. Metropoliitta Ilarion Alfejevin mukaan tämä on johtunut siitä, että hengelliset oppilaitokset Venäjällä ovat syntyneet ennen yliopistoja. Niinpä esimerkiksi 1685 perustetussa Pyhän Synodin alaisuudessa toimineessa slaavilais-kreikkalais-latinalaisessa akatemiassa oli sekä teologinen että filosofinen tiedekunta. Sen sijaan samana vuonna perustetussa Moskovan tieteiden ja taiteiden akatemiassa ei ollut teologista osastoa. Myöskään 1755 perustetussa Moskovan yliopistossa tai muissakaan venäläisissä yliopistoissa ei ollut teologista tiedekuntaa. Tämä kahden rinnakkaisen koulutusjärjestelmän luominen tapahtui keisarinna Katarina II:n antaman lainsäädännön perusteella.⁵⁹ Merkillepantavaa on, että neuvostovaltion jälkeen Venäjällä on perustettu lukuisia yliopistojen teologisia ja uskontotieteellisiä tiedekuntia.⁶⁰

2.7 HENGELLISTEN OPPILAITOSTEN TEOLOGISET SUUNTAUKSET

Kuten edellä on jo todettu, Pietari Suuren reformien jälkeisellä kaudella Venäjän kirkossa voimistui protestanttisuuteen suuntautunut teologia. Yksi tuon kauden merkittävistä teologeista oli Moskovan akatemian rehtorina vuodesta 1761 ja Moskovan metropoliittana 1776–1811 toiminut Platon Levishin (1737–1811), jonka teologia erosi

vain vähän tuon ajan protestanttisesta ajattelusta. Florovskin mukaan hän halusi lähentää teologiaa ja elämää toisiinsa pyrkien ”ajan hengen mukaisesti saavuttamaan tämän päämääränsä muuttamalla teologian moraaliseksi opetuksiksi, eräänlaiseksi emotionaalis-moralistiseksi humanismiksi”.⁶¹

Platon tuli tunnetuksi erityisesti lahjakkaana saarnaajana ja kansan opettajana. Vaikka hän leimasi katolilaiset ja protestantit harhaoppisiksi, hän itse oli teologiassaan suuntautunut luterilaisuuteen. Tämä näkyi mm. hänen kirkkokäsityksessään: hän määritteli kirkon yksinkertaisesti ”Kristukseen uskovien kokoukseksi” tai ”Hänen lakinsa mukaisesti elävien kokoukseksi”.⁶²

Protestanttisesta suuntauksesta venäläisessä teologiassa alettiin vuodesta 1836 lähtien synodin yliprokuraattorin Nikolai A. Protasovin myötävaikutuksella palata takaisin Kiovan akatemian, Pietari Mogilan ja Stefan Javorskin edustamaan läntiseen latinalaiseen suuntaukseen. Yhtenä näkyvänä osoituksena tästä oli muun muassa se, että Javorskin teos *Kamenj Very* painettiin uudelleen ja yhdessä Mogilan ja patriarkka Dositheoksen katekismusten kanssa jaettiin papistolle ja teologisten oppilaitosten opiskelijoille.⁶³

Pyhä Synodi pyysi myös kyseisen ajankohdan merkittävää teologista vaikuttajaa Moskovan metropoliitta Filaretia (1782–1867) laatimaan uudistetun katekismuksen, jossa hänen toivottiin siirtyvän aikaisemmasta protestanttisesta suuntauksesta kiovalaiseen suuntaan. Hänen katekismuksensa ensimmäistä ja toista versiota ei hyväksytty, vaan vasta 1839 julkaistu kolmas painos, *Laaia katekismus*, jossa Filaret palasi Mogilan teologian linjoille, tuli hyväksytyksi Pyhässä Synodissa. Tästä katekismuksesta tuli arvovaltainen ja laajalle levinnyt ortodoksisen uskon esitys erityisesti slaavilaisten kirkkojen piirissä.⁶⁴

Maloneyn arvioissa 1800-luvun merkittävin venäläinen teologi on ollut Makari Bulgakov (1816–1883), joka opiskeli ja toimi opettajana Kiovan akatemiassa, rehtorina Pietarin akatemiassa, Tambovin, Harkovin ja Vilnan hiippakunnan piispana sekä uran viimeisessä vaiheessa Moskovan metropoliittana 1879–1883. Maloneyn mukaan hän oli 1800-luvun arvostetuin (*most celebrated*) teologi. Hänen tutkimuksensa kirkkohistorian ja dogmaattisen teologian alalta sai osakseen laajaa tunnustusta ja kiitosta, mutta myös ankaraa kritiikkiä.⁶⁵

Florovskylta Makari Bulgakov sai murskaavaa arvostelua. Hänen mielestään Makari oli byrokraattinen teologi, jolla ei ollut omia mielipiteitä: ”Hän oli objektiivisempi kuin muut, sillä hänellä ei ollut omia näkökulmia. Hänen objektiivisuutensa perustui välinpitämättömyyteen. Makarin teosten sisäinen välinpitämättömyys ja sieluttomuus aiheuttivat monissa ärtymystä heti niiden ilmestyttyä.”⁶⁶

⁶¹ Florovsky 1937 (2008), 273–274; Maloney 1976, 46–47.

⁶² Florovsky 1937 (2008), 274; Maloney 1976, 47.

⁶³ Under Tsar Nikolai I Count Nikolai A. Protasov was elected to supervise the Holy Synod and “from 1836 onwards he studiously waged a war to eradicate all Protestant tendencies, especially Prokopovian vintage, from Russian theology. Seeking to return to a more ‘orthodox’ approach to doctrine, he favored the earlier theology of Mogila, Javorskij and the Kievan Academy of two centuries earlier. He reformed the educational system and in the seminaries for the nebulous Christian culture offered by Golitsyn he substituted a return to the early Church Fathers.” Maloney 1976, 51.

⁶⁴ Maloney 1976, 52–53.

⁶⁵ Maloney 1976, 54–55.

⁶⁶ Florovsky 1937 (2008), 445.

⁵⁶ Florovsky 1937 (2008), 331–333.

⁵⁷ Florovsky 1937 (2008), 334.

⁵⁸ “Odnako svjatitel (Filaret) vseгда podtšerkival, tšto perspektiva russkogo bogoslovija – v preodolenii etoi zavisimosti, sozdaniia sobstvennyh pravoslavnyh, boleje estestvennyh, bogoslovskih sistem, russkoi nautšnoi bogoslovskoi terminologii, osnaštšeniij samostojaatelnyimi utšebnimi posobijami. Popitka ustava 1814 g.aktivizirovat bogoslovskuju mysl ‘praktičeskimi’ bogoslovijem privodila k izmenenijam, no otšen medlenno.” Suhova 1980, 57.

⁵⁹ Alfejev 2013, 2; Pospelovskij 1998, 105.

⁶⁰ Purmonen 2010, 22–24.

Makari Bulgakovin dogmatiikan ja kirkkohistorian alalta laatimia tutkimuksia Florovsky arvioi ankarasti. Hänen mielestään ”Makarin *Dogmatiikka* oli vanhentunut jo ilmestyessään. Se ei ollut tarpeellinen eikä sillä ollut sijaa Venäjän teologisessa tietoisuudessa. Se ei myöskään tyydyttänyt hengellisessä elämässä kilvoittelevien tarpeita, sillä heidät oli kasvatettu askeettisten käsitteiden ja traditioiden mukaisesti. *Dobrotoljubien* kanssa Makarin teologialla oli yhtä vähän tekemistä kuin filosofiankin kanssa”.⁶⁷

Eräitä muita kritikoita lainaten Florovsky julisti sekä Makarin historiateoksen että dogmatiikan epäonnistuneiksi toteamalla, että ”Makarin teologisista teoksista voitaisiin toistaa Giljarov-Platonovin mielipide Makarin *Historiasta*: ’Käsityöläisen rakennelma ulkoisen oppineisuuden takana.’ Giljarov-Platonov painotti, että Makarin *Historia* ’näyttää historiankirjalta, mutta se ei ole historiaa, se on pelkkä kirja. Samalla tavalla Makarin *Dogmaattinen teologia* näyttää kaikessa teologian kirjalta, mutta se on pelkkä tekele’.”⁶⁸

Paul Evdokimov arvioi Makarin dogmatiikkateosta huomattavasti suopeammin kuin Florovsky. Evdokimov kirjoittaa: ”Se on aito raamatullisten ja patrististen lainausten kokoelma, sellaisena rikas ja hyödyllinen, ja samaan aikaan se on teos, josta oudolla tavalla puuttuu dogmatiikan ’mieli’ (sense) kokonaan. Se on kirjoitettu objektiivisuudella, joka lähentelee välinpitämättömyyttä merkinä tietynlaisesta ’byrokrattisesta’ tyylistä... Kaikista sen puutteista huolimatta tämä Makarin teos merkitsee kuitenkin selvää paluuta patristisille lähteille.”⁶⁹

2.8 METROPOLIITTA FILARET TEOLOGIKOULUTUKSEN UUDISTAJANA

Moskovan metropoliitta Filaret, joka ennen piispaksi valintaansa toimi Pietarin akatemian opettajana ja rehtorina sekä koulutuksen uudistamista suunnitelleen komission jäsenenä, vaikutti erityisen merkittävästi teologisen koulutuksen kehittämiseen. Hän piti tärkeänä, että venäläinen ortodoksinen teologia vähitellen vapautuu läntisestä vaikutuksesta ja löytää oman identiteettinsä. Sen oli kyettävä luomaan oma teologisen koulutuksen rakenne ja venäjänkielinen tieteellinen teologinen terminologia. Toisaalta hän kuitenkin myönsi, että läntisen katolisen ja protestanttisen teologisen kirjallisuuden ja tutkimuksen käyttö opetuksessa oli välttämätöntä.⁷⁰

Teologian opetuksessa 1820- ja 1830-luvulla oli ratkaistava kaksi vaikeaa ongelmaa: millä kielellä, venäjäksi vai latinaksi, oli opetettava ja millaisella menetelmällä, läntisiä klassisia teoksia käyttäen vai itsenäisesti luennoiden, oli opetusta annettava. Pietarin akatemiassa Filaret itse 1812–1819 piti eksegetiikan luentoja venäjäksi. Sen sijaan dogmatiikan opetuksessa latinan kielen käyttö hänen mielestään tuntui luontevammalta.

Pietarin akademia sai 1819 luvan venäjän kielen käyttöön ja itsenäiseen vapaaseen luennointiin. Kuitenkin jo 1825 yllättäen määrättiin, että opetuksessa oli edelleen käytettävä yksinomaan latinaa ja oppimateriaaleina klassisia teoksia. Itsenäinen omiin muistiinpanoihin nojautuva luennointi kiellettiin. Tästä huolimatta jo 1830-luvulla päädyttiin siihen, että akatemioissa teologiaa voitiin opettaa venäjäksi. Sen sijaan filosofian opetuksessa käytettiin mieluummin latinaa. Filaretin mielestä latinan käyttö ei ollut pelkästään sallittua, vaan jopa hyväksyttävämpää kuin venäjän kielen käyttö.⁷¹

Uudistusten toteutuessa hengellisistä akatemioista tuli merkittäviä teologisia ja kulttuurisia keskuksia. Paul Evdokimovin mukaan ne olivat ”teologisen oppineisuuden ja filosofisen kulttuurin todellisia keskuksia, jotka kasvavalla menestyksellä julkaisivat tutkimuksiaan. Luostareissa sijaitsevina akatemit toimivat luonnollisella tavalla niiden liturgisessa ja kilvoitukseen keskittyneessä ilmapiirissä ja onnistuivat luomaan akateemisen tyyppin, jossa yhdistyi tiedemies ja kilvoittelija”.⁷²

Metropoliitta Filaret oli tämän uudistustyön johtohenkilöitä. Hän piti tärkeänä Raamatun ja patristisen kirjallisuuden julkaisemista venäjän kielellä. Evdokimov korosti sitä, että ”jopa tämän venäjän kielen puolesta taistelemisen tärkeimpänä tavoitteena oli tehdä teologia ja Raamatun lukeminen mahdolliseksi kaikille. Mutta jokaisen puhutun sanan tuli läpäistä Tradition seula ja siten kaikesta subjektivismista puhdistautuneena se voi nousta uskon tunnustamisen tasolle”.⁷³

Vaikka Filaret katsoikin, että ortodoksinen kirkko on puhdas ja oikea kirkko, joka on pysynyt apostolisen kirkon vanhan tradition uskollisena vartijana, hänellä silti oli kunnioittava ja ymmärtäväinen asenne läntiseen kristillisyyteen. Hänen uskollisuutensa idän kirkolle ei merkinnyt lännen kirkkojen tuomitsemista, vaan hän halusi ortodoksisen hengen mukaisesti rukoilla kaikkien kristittyjen ykseyden puolesta. Evdokimov arvioi, että ”metropoliitta Filaretin ekklesiologia sijaitsee kaikkien 1800-luvun teologioiden keskuksena edustaen sitä perussuuntausta, joka on kaikkein uskollisin isien traditiolle”.⁷⁴ Vaikka Florovsky arvosti ja pääosin hyväksyi Filaretin näkemykset, häneltä puuttui Filaretin osoittamaa maltillisuutta ja pyrkimystä avaramieliseen suvaitsevaisuuteen.

1800-luvun puolivälin jälkeen vaadittiin jälleen muutoksia teologiseen koulutukseen. Tuolloin pidettiin tärkeänä mm. teologian eri alojen specialistien kouluttamista akatemioiden opetustehtäviin. Pietarin metropoliitta Grigori (Postnikov) vaati radikaaleja uudistuksia opetusmetodeihin ja eri oppialojen sisältöihin, akateemisen tutkimuksen tason kohottamista, erityisesti spesiaalialojen koulutuksen kehittämistä, jotta tulevien opettajien tieteellinen ja pedagoginen osaaminen voisi kohentua.⁷⁵ Vielä 1905 aloitetussa kirkolliskokouksen valmistelussa tehtiin laajamittaisia uudistussuunnitelmia, jotka kuitenkin vallankumouksen puhjettua jäivät toteutumatta.

⁷¹ Suhova 1980, 59.

⁷² Evdokimov 1978, 28.

⁷³ ”Even his struggle for Russian language had as its first aim to render theology and the reading of the Bible accessible to all. But every word spoken should pass through the sieve of Tradition and, thus filtered of all subjectivism, should rise to the level of a confession of faith.” Evdokimov 1978, 29.

⁷⁴ Evdokimov 1978, 31–32.

⁷⁵ ”Jedinstvennyj put’ povыšenija urovnja vyššego duhovnogo obrazovanija i razvitija bogoslovskoi nauki - v sozdanii uslovij dlja nautš noi i pedagogičeskoi bogoslovskoi spetsializatsii akademičeskikh prepodavatelei i ih soveršenstvovanija v etom napravlenii.” Suhova 1980, 64–65.

⁶⁷ Florovsky 1937 (2008), 446.

⁶⁸ Florovsky 1937 (2008), 245–246.

⁶⁹ As a theologian and reformer of theological education “the great figure of Filaret, Metropolitan of Moscow, stands out like a rock against the pietist and heterodox mysticism of the first quarter of the century...He filled the 19th century, not by his long life (1782–1867), but by his greatness as witness and faithful guardian of Tradition...a promoter of the translation of the Bible and of the Fathers, he lived in a particular intimacy with the thought of St. Gregory the Theologian, taking him as his model; he deserves perhaps the name of ‘Filaret the Theologian’.” Evdokimov 1978, 28–29.

⁷⁰ Suhova 1980, 56–57.

Metropoliitta Ilarion Alfejevin mukaan vallankumouksen puhjetessa Venäjällä oli laaja kirkollisten ja teologisten koulujen verkosto: neljä hengellistä akatemiaa, 57 hengellistä seminaaria ja 185 hengellistä koulua. Oppilaita näissä kouluissa oli arviolta 50.000 ja opettajia noin 4000.⁷⁶ Vallankumouksen jälkeen säädetyin lain mukaan kirkko erotettiin valtiosta ja koulu kirkosta. Se merkitsi sitä, että kaikki kirkon ylläpitämät oppilaitokset lakkautettiin. Kuitenkin Leningradissa toimi vielä 1920-luvulla teologinen instituutti, jossa pappiskursseja järjestettiin, mutta nämä koulutuksen jatkamisyrietykset jäivät lyhytaikaisiksi. Myös Moskovassa teologisia tutkintoja vielä vallankumouksen jälkeenkin voitiin myöntää.⁷⁷

2.9 LUOSTARIT HENGELLISINÄ JA TEOLOGISINA KESKUKSINA

Georges Florovsky arvioi, että vaikka teologian opetus Venäjän kirkon kouluissa oli etääntynyt kreikkalaisten isien ja Bysantin perinteestä, tuo perinne kuitenkin pysyi elävänä kirkon jumalanpalveluselämässä. Teologiaa opetettiin latinaksi, mutta jumalanpalvelusten hymneissä ja rukouksissa käytettiin kreikasta käännettyä kirkkoslaavia. Sitä kautta isien perintö kirkossa säilyi ja pysyi elävänä. Vuonna 1948 Pyhän Vladimirin teologisen seminaarin ja akatemian avajaisissa pitämässään puheessa Florovsky totesi painokkaasti, että ”patristinen perinne ortodoksisessa kirkossa on paljon enemmän kuin menneisyyden kunnioitettava traditio. Se on yhä elävä, yhtä elävä kuin se on koskaan ollut, kirkon liturgisessa käytännössä. Patristinen perinne ei ole ainoastaan tutkimustyön ja historian opiskelun kohde. Se on enemmänkin päivittäisen jumalanpalveluksen normaali atmosfääri. Ortodoksisella kirkolla on yhä avain patristisiin aarteisiin.”⁷⁸

Tämä avain patristisiin aarteisiin Florovskyn mukaan on siis elävä liturginen perinne. Sen vaaliminen Venäjän kirkossa yhtä hyvin kuin muuallakin ortodoksisessa maailmassa on seurakuntien ja teologisten koulujen ohella ollut erityisesti luostareiden tehtävänä. Niinpä myös Venäjän kirkossa luostarit ovat olleet teologiaan ja samalla hengellisen elämän uudistumiseen vaikuttaneita keskuksia.

Pietarin hallintoreformin aiheuttamista epäkohdista huolimatta 1700-luvun lopulla ja 1800-luvulla Venäjän luostareissa koettiin voimakasta hengellisen elämän ja askeettisen kilvoituksen elpymistä. Luostareista tuli merkittäviä pyhiinvaellusten ja hengellisen ohjauksen keskuksia. Tämän uudistusliikkeen syntyyn vaikutti voimakkaasti hengellisen kirjallisuuden kääntäjänä ja ohjaajavanhusjärjestelmän kehittäjänä tunnettu Paisi Velitškovski (1722–1794).⁷⁹

Nuoruudessaan Paisi Velitškovski opiskeli Kiovan akatemiassa, jossa oli vallalla länsimaistunut latinalainen teologia ja luostarikilvoitusta sävytti ortodoksisuudelle

vieras hengellisyys. Siihen pettyneenä hän erosi luostarin yhteydessä toimineesta akatemiasta ja siirtyi muihin luostareihin päätyen lopulta Athosvuorelle, jossa hän kilvoitteli 17 vuotta. Siellä hän perusti yhteisön, jossa kilvoituksen ytimessä oli keskittyminen ortodoksiseen sisäisen rukouksen perinteeseen.⁸⁰

Athokselta Paisi siirtyi Moldaviaan, jonne hän perusti useita luostarikeskuksia asettuen itse Njametsissa sijaitsevaan luostariin, jonka igumeniksi hänet nimitettiin. Luostarissa hän yhdessä oppilaidensa kanssa keskittyi pyhien isien kirjoitusten kääntämiseen. Florovsky kirjoittaa: ”Paisin aikana Njametsin luostarista tuli merkittävä kirjallinen keskus, teologis-askeettisen valistuksen ahjo. Kirjallinen toiminta liittyi siellä orgaanisesti hengelliseen ja mielen kilvoitukseen.”⁸¹ Nimenomaan tämä kansan ulottuville saatettu hengellinen kirjallisuus oli lähtökohtana luostarielämän uudistumiselle ortodoksisessa maailmassa, erityisesti Athoksella, Romaniassa ja Venäjällä.

Tämän uudistusliikkeen katsotaan alkaneen vastareaktion Pietari Suuren toimeenpanemalle protestanttisuuteen suuntautuneelle kirkon hallintoreformille ja luostareita vastustaneille asenteille. Näin asian tulkitsee mm. Paul Evdokimov. Hän huomauttaa, että 1700-luku alkoi eräänlaisena protestanttisena reformaationa, mutta se päättyi luostarihengellisyden hämmästyttävään uudelleen syntymiseen.⁸²

Luostarilaitoksen uudistumiseen sekä Venäjällä että muualla ortodoksisessa maailmassa vaikutti ratkaisevasti Athoksen luostareissa voimistunut hesykastisen mystiikan suuntaus, jonka piirissä ryhdyttiin kokoamaan klassista ortodoksisten isien hengellistä kirjallisuutta. Käänteentekeväksi muodostui Nikodeemos Athosvuorelaisen toimittama ja 1782 julkaistu ortodoksien askeettisen kirjallisuuden kokoomateos Filokalia, joka lukuisille kielille käännettynä levisi eri puolille ortodoksista maailmaa.⁸³

Venäjän kirkon ja luostareiden kannalta Paisi Velitškovskin merkittävin käännöstyö on Filokalian kääntäminen ja julkaiseminen kirkkoslaavin kielellä. Alkuperäistä kokoelmaa huomattavasti suppeampi käännösvalikoima ilmestyi Pietarissa vuonna 1793 *Dobrotoljubie*-nimisenä. Siihen sisältyi vain 15:n kirjoittajan tekstejä. Piispa Ignati Brjantšaninov julkaisi slaaviksi Filokalian laajennetun painoksen vuonna 1857. Piispa Feofanin kääntämänä ilmestyi viisiosainen venäjänkielinen laitos vuosina 1876–1890.⁸⁴

Paitsi pyhien isien kirjoitusten kääntäjänä Paisi Velitškovski antoi merkittävän panoksen myös lakkaamattoman rukouksen opettajana ja ohjaajavanhuksena. Lukuisten oppilaidensa välityksellä hän vaikutti voimakkaasti hesykastisen Jeesuksen rukouksen perinteen ja ohjaajavanhusjärjestelmän juurtumiseen ja kehittymiseen Venäjän luostareissa. Merkittäväksi hengelliseksi keskuksiksi muodostui mm. Optinon erakoluostari, jossa 1800-luvulla vaikuttivat monet suuret ohjaajavanhukset. Hyvin tunnettuja heidän keskuudessaan ovat olleet Leonid (1768–1841), Makarios (1788–1860) ja Ambrosius (1812–1891). Monet merkittävät kirjailijat, kuten F.M. Dostojevski ja Leo

⁸⁰ Chetverikov 1980, 95–119.

⁸¹ Florovsky 1937 (2008), 300.

⁸² ”Staretš Paisi Velichkovskii, (1722–1794) who, “while still a relatively young student, ran away from the latinized Academy of Kiev to the Greek monasteries, to Mount Athos and Moldavia. This represented on his part a decisive return to patristic sources, to the *Philokalia*, the prayer of the heart, the experience of the great spiritual men who are termed ‘taught by God’...it is very important not to lose sight of the uninterrupted deepening of the Hesychast tradition which lay beneath the surface of the official theologies of the schools throughout the 19th century.” Evdokimov 1978, 27.

⁸³ Sisar Kristoduli 1998, 29–38; Purmonen 1981, 5–12.

⁸⁴ Sisar Kristoduli 1998, 29–38; Purmonen 1981, 7–8.

⁷⁶ Alfejev, 2013, 2.

⁷⁷ Suhova 2012b, 556–557; Purmonen 1971, 116–117.

⁷⁸ Florovsky 1949, 67.

⁷⁹ Personality of Paisi Velitškovskii “astonishingly combines the holiness of his own personal life, his love for learning, his remarkable ability for organizing a monastic commune, his skill in attracting and spiritually educating his numerous disciples who later constituted a real school of Orthodox spirituality, and finally his literary talent which helped him to accomplish an important and necessary task: the correction of old translations of patristic and ascetic literature and the production of a new spiritual literature.” Chetverikov 1980, 9; Florovsky 1937 (2009), 254.

Tolstoi, saivat heiltä hengellistä ohjausta. Näiden ohjaajavanhusten ja kirjailijoiden ajattelu antoi virikkeitä myös teologiseen koulutukseen ja tutkimukseen Venäjällä.⁸⁵

Paisi Velitškovskin merkityksen Venäjän historiassa Florovsky tiivistää toteamalla, että ”hengellisen keskittyneisyyden ja eheyden sanoma oli erityisen tärkeää tuona hengellisen kaksijakoisuuden ja hajaannuksen aikana. Slaavilais-venäläisen Filokalian julkaiseminen oli tärkeä tapahtuma sekä Venäjän luostarilaitoksen historiassa että venäläisen kulttuurin historiassa. Se oli sekä saavutus että virike. On mielenkiintoista verrata Feofan Prokopovitšia ja Paisi Velitškovskia keskenään. Feofan painotti uutta, tulevaisuutta ja edistystä. Paisi puolestaan eli menneisyydessä, perimätiedon parissa, mutta juuri Paisi oli profeetta ja edelläkävijä, ei Feofan. Paluu lähteille avasi uusia teitä ja uuden horisontin”.⁸⁶

2.10 ALEKSEI HOMJAKOV VENÄLÄISEN TEOLOGIAN UUDISTAJANA

2.10.1 Homjakovin teologian konteksti

Luostareiden piirissä toteutuneen uudistusliikkeen ohella kirkossa virisi laajemminkin pyrkimys uudistumiseen ja vapautumiseen läntisestä vankeudesta. Käänteentekeväksi tässä prosessissa muodostui virallisen teologian ja teologisten koulujen ulkopuolella toimineen maallikkoteologin Aleksei Homjakovin (1804–1860) vaikutus.⁸⁷

Homjakovin teologia oli merkki uuden aikakauden alkamisesta venäläisessä teologiassa. Se oli kutsu palata länteen suuntautuneesta koulusta kirkkoon, jonka jumalanpalveluksissa teologia oli säilynyt elävänä ja vapaana vieraista vaikutteista. Aluksi tuohon kutsuun suhteuduttiin hämmentyneenä ja varovaisesti, mutta kirkon henkinen ja hengellinen tilanne muuttui nopeasti. Kuten Florovsky toteaa, jo 1860-luvulla Homjakovin vaikutus tuntui hengellisissä kouluissa selkeänä.⁸⁸

Aleksei Homjakov ei ollut saanut muodollista teologista koulutusta eikä hänellä ollut mitään virallista asemaa kirkossa. Hänestä tuli teologi käytännön tilanteen vaatimuksesta: hän joutui puolustamaan ortodoksia näkemyksiä oman aikansa kirkkojen välisissä keskusteluissa, joissa usein oli jyrkkä poleeminen sävy. Valtiollinen ja kirkollinen sensuuri esti hänen kirjoitustensa julkaisemisen kotimaassa, mistä johtuen ne julkaistiin ulkomailla, enimmäkseen ranskan kielellä.⁸⁹

Homjakovin teologiassa käänteentekevä uusi piirre oli se, että hän luopui teologisissa kouluissa omaksutusta läntisestä skolastisesta metodista ja terminologias- ta. Kirjoituksissaan hän ei nojautunut katolisiin tai protestanttisiin lähteisiin, vaan

Raamattuun ja kirkkoisien kirjoituksiin, joihin hän oli perehtynyt niiden alkukielellä.⁹⁰

Homjakovin teologian kontekstina omassa maassa oli hänen toimintansa slavofiililiikkeessä, joka oli saanut alkunsa vastareaktion Pietari Suuren reformien jälkeen voimistuneelle zapadnikkien eli länsimaistajien ideologialle. Zapadnikkien mielestä venäläisillä itsellään oli vain primitiivinen kansallinen kulttuuri, minkä sijaan heidän oli omaksuttava länsimaalainen sivistys ja elämäntapa. Slavofiilit puolestaan asettui- vat vastustamaan länsimaistajia ja halusivat pitäytyä kansallisiin venäläisiin perintei- siin ja siten vahvistaa omaa identiteettiä.⁹¹

Slavofiililiikkeessä sen varhaisimpana kautena vaikuttivat mm. huomattavat filo- sofit Ivan Kirejevski (1806–1856), Pjotr Kirejevski (1800–1856), Konstantin Aksakov (1823–1886), Ivan Aksakov (1823–1886) ja Juri Samarin (1818–1876). Heillä ei ollut yhtenäistä filosofista tai teologista oppirakennelmaa, vaan he olivat itsenäisiä ajatteli- joita, joita yhdisti käsitys slaavien erityisestä kutsumuksesta muiden kansojen joukos- sa. Siihen liittyi myös käsitys ortodoksisen kirkon erityisasemasta läntisten kirkkojen rinnalla. Aleksei Homjakovin liittyttyä liikkeeseen 1844 hänestä tuli sen aatteiden näkyvin edustaja.⁹²

Slavofiileillä ja länsimaistajilla oli erilainen suhteutuminen kirkkoon ja yleensä uskontoihin. Nicolas Zernov painottaa, että useimmat slavofiilit olivat kirkon vakau- muksellisia jäseniä, jotka uskoivat, että ”kirkko on jumalallisen armon lähde, jonka tulee koskettaa kaikkea ihmisten elämää. Sen sijaan zapadnikit olivat humanisteja, jotka uskoivat palavasti ihmiseen ja hänen voimaansa ja kieltäytyivät hyväksymästä sitä, että kirkolla olisi ratkaisevaa vaikutusta ihmiskunnan sosiaaliseen ja poliittiseen elämään”.⁹³

2.10.2 Kirkkokäsitys Aleksei Homjakovin teologian keskuksena

Homjakovin teologiassa keskeisellä sijalla oli hänen ekklesiologiansa, jota hän kä- sitteli kuuluisassa kirjassaan *Kirkko on yksi* sekä joissakin artikkeleissaan ja kirjeis- sään. Erityisesti juuri tämä hänen kirkkokäsityksensä on merkittäväällä tavalla vai- kuttanut myöhempien ortodoksiteologioiden ajatteluun. Se on meidän päiviimme asti ollut laajan kiinnostuksen ja teologisen tutkimuksen kohteena. Kuten Florovsky on huomauttanut, Homjakov ei koskaan laatinut teologista systeemiä, vaan hän kirjoitti fragmentaarisesti, kulloisenkin tilanteen vaatimusten mukaisesti. Hänen ajattelun- sa oli dialektista. Se kehittyi käytyjen keskustelujen ja kulloinkin esiin nousseiden kysymysten pohjalta.⁹⁴ Tämä pitää paikkansa ainakin osittain myös hänen kirkkoa koskevan ajattelunsa kohdalla. Hän ei pyrkinyt laatimaan määritelmiä, vaan hän

⁹⁰ In addition of being a main spokesman for the Slavophile Movement Homajkov is also known as the “one who started a renewal of Orthodox theology, in particular ecclesiology, after two centuries of Western captivity Orthodox academic theology. Most theologians agree that his influence has been crucial for Orthodox ecclesiology, but at the same time they are also eager to point out the shortcomings of his theological thought”. van Rossum 2005, 297.

⁹¹ Riasanovsky 1969, 401–404; Zernov 1968, 6–8; 1971a, 12.

⁹² Riasanovsky 1969, 401–404; Pospelovsky 1998, 152–153; Purmonen 1971a, 12–14.

⁹³ Zernov 1968, 7.

⁹⁴ Florovsky 1937 (2009), 74.

⁸⁵ Dunlop 1972, 33–46, 58–61; Purmonen 1981, 7–8.

⁸⁶ Florovsky 1937 (2008), 300–301.

⁸⁷ Zernov 1968, 5; Purmonen 1971a, 12–15.

⁸⁸ Florovsky 1937 (2009), 92–93; van Rossum 2005, 297.

⁸⁹ van Rossum 1991, 67–68; Purmonen 1971a, 12.

kuvaa kirkkoa sisältä päin, kertoo siitä, mitä on itse omakohtaisesti kokenut todeksi. Florovsky toteaa, että ”loogisten määritelmien sijasta hän pyrki kuvaamaan kirkkoa, sen hengellistä elinvoimaa ja itsestäänselvyyttä. Hän kehotti ottamaan avaimen ja astumaan sisään kirkon portista. Tämä avain on usko”.⁹⁵

Homjakovin ekklesiologiassa hallitsevana piirteenä on ykseyden ja vapauden korostaminen. Ei ole sattuma, että hänen kirkkokäsitystä selvittelevä kirjansa alkaa juuri tuon kirkon keskeisen ominaisuuden toteamisella: ”Kirkko on yksi. Tuo ykseys on seurausta Jumalan ykseydestä, sillä kirkko ei ole persoonien moninaisuutta erillisessä individuaalisuudessa, van se on Jumalan armon ykseyttä, joka toteutuu armon alaisuuteen vapaaehtoisesti suostuvien järjestellisten luotujen moninaisuudessa.” Homjakov edelleen painottaa, että kirkon ykseys ei ole kuviteltua tai allegorista, vaan se on todellista ja olennaista ykseyttä, elävän ruumiin monien jäsenten ykseyttä.⁹⁶

Homjakovin käsityksessä tämän ykseyden piiriin kuuluu sekä näkyvä että näkymätön kirkko, ne jotka nyt elävät ja ne jotka ovat edesmenneet, jopa nekin, jotka vielä tulevat maan päällä vaeltamaan. Kirkko on näkymätön todellisuus, joka ilmaistaan ja toteuttaa itseään myös näkyvänä ajassa ilman, että se mitenkään luopuu olennaisesta ykseydestä tai armon sisäisestä elämästä. Homjakovin ajattelussa tämä yksi kirkko on ortodoksinen kirkko.⁹⁷

Homjakovin käsitys kirkon ykseydestä pohjautuu ajatukseen Jumalan ykseydestä, joka tulee ilmaistuksi Pyhän Kolminaisuuden persoonien, Isän, Pojan ja Pyhän Hengen keskinäisessä yhteydessä. Siten siis kirkon ykseys on Pyhän Kolminaisuuden kuvan mukaista ykseyttä, joka on ykseyttä erilaisuudessa, Jumalan kolmen persoonan antaman esikuvan mukaista keskinäistä yhteyttä vapaudessa ja rakkaudessa.

Homjakovin ajattelussa kirkon ykseys liittyy olennaisesti käsitykseen kirkon pyhydestä, katolisuudesta ja apostolisuudesta. Hän toteaa, että ”kirkkoa kutsutaan yhdeksi, pyhäksi, katoliseksi ja apostoliseksi, koska se on yksi ja pyhä, koska se kuuluu koko maailmaan, ei pelkästään mihinkään partikulaariseen paikkaan, koska sen kautta on pyhitetty koko ihmiskunta ja maailma, eikä pelkästään mikään erityinen kansa tai maa ja koska sen syvin olemus tulee ilmaistuksi sen uskoa kaikkialla maailmassa tunnustavien jäsenten hengen ja elämän yksimielisyydessä ja ykseydessä”.⁹⁸

Katolisuutta tarkoittavana sanana venäjän kielessä on perinteisesti käytetty sobornost-käsitettä, jonka merkityksen tulkinta ortodoksisuudessa on usein liitetty nimenomaan Homjakovin teologiaan. Homjakov on kuitenkin koko tuotannossaan käyttänyt kyseistä sanaa vain yhden ainoan kerran.⁹⁹ Sen sijaan hän on kirkon katolisuudesta puhuessaan käyttänyt uskontunnustuksen slaavinkielisestä käännöksestä omaksuttua sobornaja-adjektiivia, jonka hän on *Kirkko on yksi* -kirjassaan tulkinnut sekä kvantitatiivisessa että kvalitatiivisessa merkityksessä, sekä kirkon universaalisuutta että sen sisäistä ominaisuutta tarkoittavaksi.¹⁰⁰

⁹⁵ Florovsky 1937 (2009), 81.

⁹⁶ ”The Church is one. Her unity follows of necessity from the unity of God; for the Church is not a multitude of persons in their separate individuality, but a unity of the grace of God...In fact, the unity of the Church is not imaginary or allegorical, but a true and substantial unity, such as is the unity of many members in a living body.” Homjakov 1863 (1968), 18.

⁹⁷ Homjakov 1863 (1968), 18, 44.

⁹⁸ Homjakov 1863 (1968), 21.

⁹⁹ Riasanovsky 1979, 92.

¹⁰⁰ Homjakov 1863 (1968), 21.

Näin ollen kirkon ykseys ja katolisuus tulee ilmaistuksi sekä ontologisella että fenomenologisella ja empiirisellä tasolla. Vaikka Homjakov korostaakin *sobornaja*-käsitteen kvalitatiivista eli kirkon sisäistä ominaisuutta tarkoittavaa merkitystä, hän ei sulje kokonaan pois tuon termin kvantitatiivista ulottuvuuttakaan. Tässä Homjakovin käsityksessä näyttää olevan vivahde-ero Florovskyn esittämään tulkintaan verrattuna. Florovskyn mukaan varhaisten isien ajattelussa katolisuus merkitsi ennen kaikkea kirkon sisäisen elämän täydellisyyttä ja koskemattomuutta. Hänen mielestään katolisuus ”ei kuulu fenomenaalille ja empiiriselle, vaan ontologiselle tasolle; se kuvaa syvintä olemusta, ei ulkonaisia manifestaatioita”.¹⁰¹

Venäjänkieliselle sobornost-käsitteelle ei ole olemassa yksimielisesti hyväksyttyä käännöstä muille kielille. Sen on katsottu tarkoittavan mm. orgaanista yhteenkuuluvuutta, konsiliaarisuutta, kollegiaalisuutta, ykseyttä moninaisuudessa tai ykseyttä erilaisuudessa.¹⁰² Käsitteelle annettujen erilaisten selitysten mukaan sobornost tarkoittaa ”vapauden ja rakkauden orgaanista ykseyttä” (Berdjajev), ”vapautta rakkaudessa, joka yhdistää uskovia” (Bulgakov) tai ”kirkon syvintä olemusta kaikkien orgaanisena ykseytenä rakkaudessa ja vapaudessa” (Riasanovsky).¹⁰³

Olennainen asia Homjakovin teologiassa on kysymys siitä, miten kirkon ykseys ja yhteinen usko on ilmaistu fenomenologisella ja empiirisellä tasolla. Tähän kysymykseen Homjakov vastaa toteamalla, että kirkko tunnustaa uskoaan koko elämällään: Pyhän Hengen inspiroimalla opetuksella, sakramenteissa, joissa Pyhä Henki vaikuttaa, ja kaikissa jumalanpalveluksissaan. Erityisen tärkeä merkitys opin tulkinnassa on Nikean-Konstantinopolin uskontunnustuksella. Homjakov toteaa, että ”Pyhä Kirkko tunnustaa uskoaan kaikessa elämässään, Pyhän Hengen inspiroimassa opissa, pyhisissä sakramenteissa, joissa Pyhä Henki vaikuttaa, perinteen mukaisissa jumalanpalveluksissa ja ennen kaikkea Nikean-Konstantinopolin uskontunnustuksessa”.¹⁰⁴

Yhä uudestaan Homjakov muistuttaa, että jumalallista totuutta ei voi omaksua pelkästään rationaalisella päättelyllä, vaan olennaista on Pyhän Hengen vaikutuksesta syntyvä usko. Homjakov toteaa, että ”jumalallista Henkeä, joka puhuu Pyhissä Kirjoituksissa, opettaa ja pyhittää ekumeenisen kirkon pyhien traditioiden kautta, ei voida käsittää pelkästään järjen avulla, vaan se avautuu armon vaikutuksen alaiselle ihmisen hengelle. Yritys päästä sisälle uskon maailmaan ja sen mysteeriin pelkästään järjen valon kautta on kristityn silmissä rikollista ja typerää julkeutta”.¹⁰⁵

Homjakovin ajattelussa erityisen tärkeä merkitys kirkon uskon ja opin ilmaisemisessa ja säilymisessä muuttumattomana on Pyhällä Raamatulla ja Traditiolla. Hänen käsityksensä mukaan Raamattu ja kirkon traditio kuuluvat yhteen, ne ovat toisistaan erottamattomia ja muodostavat yhden kokonaisuuden. Hän korostaa, että kirkko on kirjoittanut Pyhät Kirjoitukset ja Traditio on tehnyt ne eläviksi. Raamattu ja traditio ovat yhden ja saman hengen ilmentymää (manifestations). Hän pelkistää toteamalla,

¹⁰¹ Florovsky 1934, 61.

¹⁰² Vogt 2005, 408–409.

¹⁰³ Vogt 2005, 410.

¹⁰⁴ Homjakov 1863(1968), 26.

¹⁰⁵ ”Speaking through Holy Scripture, teaching and sanctifying through sacred tradition of the Ecumenical Church, the Divine Spirit cannot be apprehended by reason alone. He is accessible only to the whole human spirit under the influence of grace.” Homjakov 1977, 52.

että syvimmiltään ”Raamattu ei ole mitään muuta kuin kirjoitettua Traditiota ja Traditio ei ole mitään muuta kuin elävänä säilynyt Raamattu”.¹⁰⁶

Homjakov siis korostaa, että Raamattu on syntynyt kirkon kirjana ja on osa Pyhää Traditiota, joka on avain Raamatun oikeaan ymmärtämiseen. Se on ohjeellinen Raamattua tulkittaessa. Tältä pohjalta lähtien on ymmärrettävää, että ortodoksinen kirkko ei voi hyväksyä protestanttista *Sola Scriptura* -periaatetta. Homjakov perustelee käsitystään toteamalla, että ”Ihminen, joka hyväksyy vain Raamatun ja pitää sitä kirkon perustana, todellisuudessa hylkää kirkon ja perustaa omien voimien varaan uuden kirkon. Vastaavasti taas ihminen, joka hyväksyy pelkästään Tradition ja (hyvät) työt ja väheksyy Raamatun tärkeyttä, todellisuudessa hylkää kirkon ja katsoo itsensä oikeutetuksi tuomitsemaan Jumalan Henkeä, joka on Raamatun kautta puhunut”.¹⁰⁷

2.10.3 Kirkon oppia valvova auktoriteetti Homjakovin teologiassa

Kirjoituksissaan Homjakov joutui usein selvittämään kysymystä siitä, miten kirkon oppi voidaan määritellä ja säilyttää uskon ykseys silloin, kun olennaisissa kysymyksissä esitetään toisistaan poikkeavia mielipiteitä ja syntyy sovittamatonta erimielisyyttä. Kuka tai mikä instanssi viime kädessä määrittelee kirkon yhteisen uskon? Tämä kysymys ylimmästä auktoriteetista kirkossa oli ongelma, johon Homjakov pyrki löytämään ratkaisun.

Homjakovin suuntautuminen sobornost -periaatteen korostamiseen merkitsi myös vapauden ja rakkauden asettamista tärkeälle sijalle kirkon elämässä. Siksi hän piti auktoriteetikysymyksen käsittelyä kirkollisessa kontekstissa ongelmallisena. Se näkyi useissa hänen jyrkissä ja joskus jopa kiivaan poleemisissa kannanotoissaan. Niinpä hän mm. hyökkäsi jyrkästi noina aikoina katolisessa kirkossa esiintynyttä auktoriteetin tulkintaa vastaan. Eräälle katoliselle teologille, jonka kirkkokäsitys tiivistyi toteamukseen, että ”kirkko on auktoriteetti”, hän vastasi: ”Kirkko ei ole auktoriteetti niin kuin Jumala ja Kristuskaan ei ole auktoriteetti, sillä auktoriteetti on meille jotain ulkopuolista.” Homjakov jatkaa, että kirkko on totuus ja samalla kristityn sisäistä elämää, joka on todellisempaa kuin hänen rinnassaan sykkivä sydän tai suonissaan virtaava veri.¹⁰⁸

Homjakov korostaa kirjoituksissaan kirkon ykseyden tärkeyttä, mutta myös vapautta. Homjakov painottaa, että ”kirkon ykseys oli vapaudessa; täsmällisemmin sanottuna, ykseys oli itse vapaa, sisäisen yksimielisyyden harmoninen ilmaus”.¹⁰⁹ Vapauden korostaminen on myöhemminkin ollut tunnusomaista ortodoksisessa teologiassa. Alexander Schmemmann mm. huomauttaa, että kysymys vapaudesta kirkossa on lähtökohtaisesti väärin asetettu, koska kirkko itse on vapaus. Hän kirjoittaa auktoriteetin ja vapauden problematiikasta toteamalla, että kirkko ei ole auktoriteetin ja vapauden kombinaatio, rajoitetun auktoriteetin ja rajoitetun vapauden kombinaatio, joka sitä noudatettaessa sulkee pois väärinkäytökset molemmiin puolin. ”Kirkko ei ole auktoriteetti ja sen vuoksi kirkossa ei ole vapautta, vaan kirkko itse on vapaus, ja

vain kirkko on vapaus... kirkon ulkopuolella ei ole todellista vapautta”, Schmemmann painottaa.¹¹⁰

Homjakovin mukaan paavin erehtymättömyyttä ja itsevaltaisuutta korostaessaan katolinen kirkko on onnistunut säilyttämään ykseyden, mutta samalla se on menettänyt vapauden. Vastaavasti protestanttiset kirkot ovat individualismin korostuksessaan säilyttäneet vapauden, mutta samalla ne ovat menettäneet ykseyden. Homjakov painottaa vahvasti, että pitäytyessään rationalistisen itsemääräämisoikeuden (*self-determinism*) periaatteeseen, joka oli jo synnyttänyt Rooman skisman, protestantit oikeutetusti vaativat vapautta, mutta olivat samalla pakotettuja luopumaan ykseydestä. Homjakovin mielestä sekä paavillisuudessa että reformaatioissa kaikki johtaa ulkopuolisuuteen. Hän toteaa, että ”sellainen on kaikkien rationalismin perillisten luonne. Paavillisuuden luoma ykseys on ulkonaista ykseyttä, jolla ei ole elävää sisältöä. Myös protestanttisen mielenlaadun luoma ykseys on ulkonaista ykseyttä ilman sisältöä.”¹¹¹

Homjakovin henkilökohtaisen vakaumuksen mukaan vain ortodoksinen kirkko oli säilyttänyt sekä ykseyden että vapauden. Muiden kirkkojen jäsenet voivat itse parhaiten arvioida, missä määrin ykseys ja vapaus on heidän yhteisössään voinut toteutua. Ortodoksien yhteisessä vastauksessa paavi Pius IX:n paimenkirjeeseen eri paikalliskirkkojen patriarkat selvittivät ortodoksista käsitystä infallibiliateetista toteamalla, että ”erehtymättömyys on ainoastaan keskinäisessä rakkaudessa ilmaistussa kirkon ekumeenisuudessa. Dogmien muuttumattomuudesta ja riituksen puhtaudesta huolehtimista ei ole uskottu pelkästään hierarkialle, vaan koko kirkolle, joka on Kristuksen ruumis”.¹¹²

Edellä todettu tarkoittaa, että vain uskova kansa kokonaisuudessaan Pyhän Hengen johdatuksessa ja keskinäisessä yhteydessä voi viime kädessä säilyttää yhteisen uskon koskemattomana ja muuttumattomana. Kenelläkään yksittäisellä kirkon jäsenellä ei ole erehtymättömyyttä. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että kirkon usko ilmaistaan ja määritellään yleisessä kirkolliskokouksessa, jonka päätökset uskova kansa hyväksyy.¹¹³ Kirkon historia tuntee lukusia kirkolliskokouksia, jotka on kutsuttu koolle ekumeenisina kirkolliskokouksina, mutta ne on hylätty, koska ne eivät ole saaneet kirkkokansan hyväksyntää. Sellaisia ovat olleet mm. Efesosssa 449, Konstantinopolissa 869–870, Lyonissa 1274 ja Firenzessä 1438–1439 pidetyt kokoukset.¹¹⁴

Käytännössä tämä reseptiperiaatteen eli uskovien kansan yleiselle kirkolliskokoukselle antama hyväksyntä tai hylkääminen on ongelmallinen. Paul Evdokimov tulkitsee reseption merkitystä toteamalla, että ”konsensus ei tee päteviksi konsiliaarisia päätöksiä, mutta se todistaa siitä, että kokous on todellisesti puhunut *ex cathedra* ja että kokous sen päätyttyä aina on todellisesti ekumeeninen”.¹¹⁵ Tällaiseen koko

¹¹⁰ ”The whole problem of the freedom in the Church was thus vitiated in its very foundation, and became incapable of a right solution. For the Church is not a combination of authority and freedom, of limited authority and limited freedom, a combination which, if it is kept, preserves from abuses on both sides. The Church is not authority, and therefore there is no freedom in the Church, but the Church herself is freedom, and only the Church is freedom.” Schmemmann 1979, 184.

¹¹¹ Homjakov 1977, 63–64.

¹¹² Homjakov 1977, 55.

¹¹³ Homjakov 1977, 45; Fifth Letter to William Palmer 8.10.1850, AFAS, dm 14, 3.

¹¹⁴ Meyendorff 1962, 30, 50–51, 57–60; Ware 1963, 33; Solovjev 1950, 96.

¹¹⁵ Evdokimov 1978, 35–36.

¹⁰⁶ Homjakov 1977, 53.

¹⁰⁷ Homjakov 1863 (1968), 24.

¹⁰⁸ Homjakov 1977, 50.

¹⁰⁹ Homjakov 1977, 63.

uskovan kansan reseption ilmaisemiseen voi luonnollisesti vaikuttaa myös teologisesti valistunut papisto ja hierarkia.

Sobornost-periaatetta korostaessaan Homjakov lähes täysin mitätöi kirkon opetusviran merkityksen. Hän korostaa, että ”koko kirkko opettaa – Kirkko kaikessa täyteydessään. Kirkko ei tunnusta opettavaa kirkkoa missään muussa merkityksessä”.¹¹⁶ Hän hyväksyy Aleuttien saarten valistajan piispa Innokentin sanonnan, jonka mukaan piispa on samaan aikaan sekä laumansa opettaja että oppilas.¹¹⁷

George Maloney kritisoi terävästi tätä Homjakovin käsitystä kirkon magisteriumista. Maloney myöntää, että Homjakov on oikeassa siinä, että kirkko on yhteisö, jossa ykseys toteutuu vapaudessa ja rakkaudessa. Mutta korostaessaan sisäisen ja ulkoisen auktoriteetin vastakohtaisuutta hän kieltää kirkon hierarkialle kuuluvan opetusvalan. Maloney muistuttaa, että ”kieltäytyessään hyväksymästä *magisteriumin*, jonka Kristus on kirkkoa varten perustanut uskovasta kansasta erillisenä, Homjakov selvästi hylkää kahdeksantoista vuosisataa voimassa olleen kristillisen tradition”.¹¹⁸ Maloney huomauttaa, että reseptiperiaatetta sen epämääräisyydestä johtuen on mahdotonta toteuttaa käytännössä. Hän viittaa myös kreikkalaisten teologien keskuudessa esitettyyn ankaraan kritiikkiin.¹¹⁹

2.10.4 Sakramentit ja jumalanpalvelukset kirkon uskon ilmaisuna Homjakovin teologiassa

Kirkon usko ilmaistaan Raamatun ja Tradition sekä kirkolliskokouksissa hyväksyttyjen dogmaattisten ja kanonisten päätösten pohjalta muotoutuneen kirkon opin lisäksi myös pyhissä sakramenteissa ja jumalanpalveluksissa. Sakramentteja käsitellessään Homjakov on pitäytynyt läntisestä skolastisesta perinteestä omaksuttuun seitsemään sakramenttiin, mutta hän katsoo, että on olemassa muitakin sakramentteja, ”sillä jokainen työ, joka on tehty uskossa, rakkaudessa ja toivossa, on ihmisessä Jumalan Hengen synnyttämä, ja sellaisena osoitus Jumalan näkymättömästä armosta”.¹²⁰

Homjakov pitää erityisen tärkeänä syntien anteeksi antamiseksi toimitettua kasteen sakramenttia, joka sisällyttää itseensä kaikkien muiden sakramenttien perusperiaatteen, sillä ”ainoastaan kasteen kautta ihminen voi päästä sisälle ja yhdistyä kirkkoon, joka on kaikkien muiden sakramenttien vartija”. Kasteen tunnustaessaan kirkko ei kuitenkaan tuomitse niitä, jotka eivät ole tulleet sen yhteyteen kasteen kautta, kuten esimerkiksi Vanhan Liiton Jumalan kansaa, sillä kaste on säädetty vain Uuden Liiton kirkkoa varten. Homjakov ei pidä ympärileikkausta Vanhan Liiton kastetta vastaavana, koska siinä tulkinnassa naiset olisivat jääneet kasteen ulkopuolelle.¹²¹

¹¹⁶ ”The whole Church teaches – the Church in all her fullness. The Church does not acknowledge a Teaching Church in any other sense.” *Homjakov* 1977, 58.

¹¹⁷ *Homjakov* 1877, 56.

¹¹⁸ ”It is true that the Church is a community of unity and liberty in love...It is also true that in the Church not only bishops are obligated to defend faith from heresy and error, but each baptized member. But Khomiakov’s denial of a magisterium, authentically instituted by Christ in His Church as distinct from the laity, clearly negates eighteen centuries of Christian tradition.” *Maloney* 1976, 60.

¹¹⁹ *Maloney* 1976, 61.

¹²⁰ *Homjakov* 1863 (1968), 31.

¹²¹ *Homjakov* 1863 (1968), 30.

Tästä näkökulmasta kaste voidaan nähdä nimenomaan tasa-arvoisuutta korostavana sakramenttina.

Homjakov korostaa, että vaikka kirkko tunnustaakin kasteen kaikkien muiden sakramenttien alkuna, se ei hylkää muitakaan sakramentteja, sillä uskoessaan kirkkoon ihminen yhdessä sen kanssa tunnustaa seitsemän sakramenttia, kasteen lisäksi ehtoollisen, pappeuden, voitelun, avioliiton, katumuksen ja sairaanvoitelun sakramentit. Kasteen ohella Homjakov korostaa erityisesti eukaristian keskeistä merkitystä. Hänen ajattelussaan eukaristia toteutuu kirkossa ja kirkkoa varten. Se ei ole pelkästään lunastuksen salaisuuden muistoksi toimitettu, siinä ei ole kysymys pelkästään leivän ja viinin muodossa läsnä olevista hengellisistä lahjoista, se ei ole vain Kristuksen ruumiin ja veren hengellinen vastaanottaminen, vaan Ehtoollisessa on läsnä Hänen totinen ruumiinsa ja verensä.¹²²

Homjakov tulkitsee, että ortodoksinen kirkko ei hylkää ehtoollislahjojen muuttumisesta skolastisessa teologiassa käytettyä transsubstantiaatio-termiä, mutta ei hyväksy kyseiseen termiin liitettyä materiaalista merkitystä, jonka siihen ovat liittäneet ”eronneiden kirkkojen opettajat”.¹²³ Tarkkaan ottaen Bysantin teologiassa itse asiassa hylättiin transsubstantiaatio-termin käyttö. John Meyendorffin mukaan Bysantin teologit eivät koskaan käyttäneet olemus (ousia)-sanaa eukaristisessa kontekstissa, koska pitivät termiä transsubstantiaatio (*metousiosis*) sopimattomana kuvaamaan eukaristista mysteeriä. He käyttivät yleisesti termiä muuttuminen (*metabole*).¹²⁴

Mitä tulee sakramenttien lukumäärään, Homjakovin käsitys seitsemästä sakramentista pohjautuu läntiseen perinteeseen, josta hän ei idän isien ajatteluun suuntautuneenakaan kyennyt kokonaan vapautumaan. Meyendorff toteaa, että Bysantin teologia ei koskaan muodollisesti rajannut sakramenttien lukumäärää.¹²⁵ Esimerkiksi Theodoros Studites puhuu kuudesta sakramentista, joiden joukossa on mm. munkiksi vihkiminen ja haudaus siunaaminen. Gregorios Palamas katsoi, että kahdessa sakramentissa, kasteessa ja eukaristiassa, on ihmisen pelastuksen salaisuus ilmaistu. Nikolaos Kabasilas keskittyy kuvaamaan kolmea sakramenttia, kastetta, mirhalla voitelua ja ehtoollista.¹²⁶

Kirkon jumalanpalveluselämää käsitellessään Homjakov korostaa erityisesti eukaristian ja siihen liittyen pyhän liturgian keskeistä merkitystä. Hän painottaa, että kirkko hyväksyy kaikki palvelukset, jotka ilmaisevat hengellistä pyrkimystä Jumalan yhteyteen, mutta hänen mielestään kaiken muun yläpuolella on pyhä liturgia, jossa ”kirkon opin ja hengen koko täyteys on ilmaistu ei ainoastaan sovinnaisilla merkeillä ja jonkinlaisilla symboleilla, vaan ylhäältä inspiraation saaneella elämän ja totuuden sanalla. Vain se joka tuntee liturgian, tuntee kirkon. Mutta kaiken yläpuolella on pyhyiden ja rakkauden ykseys”.¹²⁷ Näissä Homjakovin ajatuksissa on havaittavissa jo 1900-luvulta lähtien vaikuttaneen eukaristisen ekklesiologian painotuksia.

¹²² *Homjakov* 1863 (1968), 31–32.

¹²³ *Homjakov* 1863 (1968), 31.

¹²⁴ *Meyendorff* 1974, 203.

¹²⁵ *Meyendorff* 1974, 191.

¹²⁶ *Meyendorff* 1974, 191–192.

¹²⁷ ”The Church accept every rite which expresses spiritual aspiration towards God, just as she accepts prayer and Ikons, but she recognises as higher than all rites the holy Liturgy, in which is expressed all the fullness of the doctrine and spirit of the Church...He alone knows the Church, who knows the Liturgy. But above all is the unity of holiness and love.” *Homjakov* 1863 (1968), 42–43.

Homjakov hyväksyy varhaiskirkon periaatteen, jonka mukaan kirkon jumalanpalveluksen tulee aina ilmaista kirkon uskoa ja oppia. Tämä periaate on tiivistetty sanonnassa ”lex orandi lex est credendi”. Se ei kuitenkaan merkitse sitä, että jumalanpalvelusten tulee aina ja kaikkialla olla yhdenmuotoisia. Homjakov painottaa, että paikallisilla kirkkoilla on oikeus muuttaa ja omaksua uusia palvelusten ulkonaisia muotoja niin kauan kuin ne eivät loukkaa muita yhteisöjä. Hän korostaa, että jokaisen kristityn on annettava suuri arvo kaikkien jumalanpalvelusten ykseydelle. ”Siten ilmaistaan jopa valistumattomille hengen ja opin ykseyttä ja samalla siitä tulee valistuneille elävän ja kristillisen ilon lähde. Rakkaus on kirkon kruunu ja kunnia”.¹²⁸

2.10.5 Homjakovin teologian arviointia

Edellä on pyritty selvittämään sitä, millä tavalla Homjakov on vaikuttanut teologian ja teologisen koulutuksen uudistumiseen Venäjällä. Hänen suurin merkityksensä on siinä, että hän pyrki ajattelussaan ortodoksisen teologian alkuperäisille lähteille: Raamattuun, kirkkoisien opetukseen, liturgiseen elämään ja kirkon hengelliseen perintöön. Hänen merkittävin panoksensa ortodoksisen teologian uudistumiseen myös Venäjän kirkon ulkopuolella on uudenlaisen kirkkokäsityksen hahmottaminen ja erityisesti *sobornostin* painottaminen ja sijoittaminen ekklesiologian ytimeen. Hänen ajattelunsa selkiinnytti venäläisen teologian ja ekumenian kahden eri suuntauksen muodostumista ja niiden oikeanlaista ymmärtämistä.

Homjakov on saanut tunnustusta vaikutusvaltaisena teologina, mutta myös varsin ankaraa kritiikkiä sekä ortodoksisen kirkon sisällä että sen ulkopuolella. Ortodoksiteologi Paul Evdokimov kiinnittää huomiota siihen, että Homjakov ei ollut saanut muodollista teologista koulutusta. Hän ei ollut professionaalinen teologi, mistä johtuen hänen kirjoituksensa ovat usein sekavia, hänen ideansa liian pitkälle vietyjä ja poleemisina epäonnistuneesti muotoiltuja. Evdokimovin mielestä mm. hänen eukaristiaoppinsa on epämääräinen ja riittämätön. Siinä on liian suuri paino pantu katolisuuden moraalille, mistä johtuen episkopaatin arvovaltaa on aliarvioitu.¹²⁹

Eräiden muiden teologioiden tavoin Evdokimov katsoo, että Homjakovin käsitys piispan virkaan kuuluvasta opetusvallasta on puutteellinen. Hän korostaa, että piispat eivät saa opetusvaltaansa liittyvää auktoriteettia uskovalta kansalta, vaan Kristukselta, Kirkon päältä, apostolisen sukcession kautta.¹³⁰ Evdokimovin mielestä Homjakovin käsitys siitä, että kirkolliskokousten päätökset hyväksyy ja vahvistaa uskova kansa, ei voi olla oikean opin lopullinen kriteeri.

Katolinen jesuiittapappi isä George Maloney myöntää, että Homjakovia voidaan liioittelemaan pitää uuden ajan vaikutusvaltaisimpana venäläisenä maallikkoteologina, mutta hänen ekklesiologiansa sisältää paljon sellaista opetusta, joka on selvästi vastoin ortodoksien traditionaalista kirkkokäsitystä. Maloneyn mielestä ”on totta, että kirkko on yhteisö, jossa ykseys ilmaistaan vapaudessa ja rakkaudessa. Mutta tämän

toteuttamiseksi Homjakov kieltää hierarkian kaiken arvovallan kirkon opettajana liioitteleamalla sisäisen ja ulkonaisen auktoriteetin vastakohtaisuutta”.¹³¹

Georges Florovsky, jonka oma kirkkokäsitys oli korostetusti kristosentrinen, kritisoi Homjakovia liiallisesta pneumatologisen aspektin painottamisesta kirkon ykseyttä koskevassa ajattelussa. Florovsky huomauttaa, että Homjakovin kirkko-opista oli vaarana tulla jonkinlaista karismaattista sosiologiaa.¹³² Sen sijaan Bulgakov kirkon pneumatologisen ulottuvuuden korostuksessaan pitää Homjakovin tulkintaa sobornostista ortodoksien ekklesiologian ytimeen kuuluvana.

Homjakovin ajattelua tutkinut ortodoksiteologi Joost van Rossum arvioi Homjakovin merkitystä toteamalla, että ”pitkän ortodoksien skolastiikan kauden jälkeen Homjakov oli ensimmäinen henkilö, joka osoitti meille uudelleen, että kirkko on sobornostin, vapaudessa toteutuvan ykseyden mysteeri. Kaikesta oikeutetusta tai epäoikeutetusta kritiikistä huolimatta hänen perintönsä säilyy”.¹³³ Van Rossum myös painottaa, että ”epäilemättä ortodoksissa ekklesiologiassa on ollut suoraan tai epäsuorasti havaittavissa Homjakovin vaikutusta. Jokainen ortodoksiteologi, joka haluaa välttää ajattelua skolastisen teologian kategorioissa, jakaa hänen visionsa kirkosta”.¹³⁴

Myös metropoliitti Tiihon (Tajakka) Nicolas Berdjajevin ajattelua käsitelleessä väitöskirjassaan kuvaa Homjakovia nimenomaan vapauden teologina. Tiihonin mukaan ”kirkossa vallitseva kristillisen vapauden aate on saanut varsin voimakkaan ilmaisan Aleksei Homjakovin teologisessa ajattelussa hengen vapaudesta. Sen mukaan kirkko on rakkauden ja vapauden yhteys, jossa ei ole mitään pakonomaista”.¹³⁵ Tässä Tiihon viittaa sobornost-periaatteen tulkintaan.

Kokonaisuutena ottaen Homjakovin teologiassa merkittävintä on se, että hän keskittyi ajattelussaan sekä ekumenian että teologian kannalta olennaisimpiin kirkkokäsityksiä koskeviin kysymyksiin. Tämä omalta osaltaan myötävaikuttanut venäläisen ekumenian ja teologian omaleimaisten suuntausten vähittäiseen hahmottumiseen.

2.11 VENÄLÄISEN EKUMENIAN JA TEOLOGIAN KAHDEN SUUNTAUKSEN SYNTYVAIHEET

2.11.1 Venäjän kirkon ekumeeniset yhteydet 1800-luvulla

Samaan aikaan kun Venäjän kirkossa alettiin entistä selkeämmin tiedostaa läntisten vaikutteiden merkitys ja pyrittiin teologisessa koulutuksessa suuntautumaan kirkkoisien perintöön, esiintyi myös pyrkimystä rakentaa myönteistä ekumeenista yhteyttä lännen kirkkoihin. Poliittisella tasolla suurisuuntaisin valtioiden ja kansojen keskinäisen yhteyden lujittamiseen tähännyt suunnitelma, johon myös kirkot haluttiin mukaan, oli kolmen suurvallan aatteellisen liittoutuman Pyhän Allianssin perustaminen.

¹³¹ Maloney 1977, 60.

¹³² Florovsky 1955, 164.

¹³³ ”Khomjakov was the first person, after a long period of Orthodox scholasticism, to reveal to us again that the Church is the mystery of sobornost, of ‘freedom in unity.’ His legacy remains in spite of all – just or unjust – criticism” van Rossum 2005, 312.

¹³⁴ van Rossum 2005, 310.

¹³⁵ Tajakka 1990, 122.

¹²⁸ Homjakov 1683 (1968), 22.

¹²⁹ ”Khomjakov was not a professional theologian. His writings are often confused. His ideas are often pushed too far and deformed by polemic. As soon as he begins to affirm in ‘contrast’, he borders on the faults of Protestantism. Thus his doctrine of the Eucharist is ambiguous and insufficient. Too great a stress is placed on the moral aspect of catholicity, and in consequence the doctrinal charism of the episcopate is underestimated.” Evdokimov 1978, 36.

¹³⁰ Ibid.

Napoleonista saadun voiton innoittamina katolinen Itävalta, luterilainen Preussi ja ortodoksinen Venäjä solmivat kyseisen kristillisiin arvoihin pohjautuneen liiton vuonna 1815.¹³⁶

Florovskyn tulkinnan mukaan Pyhän Allianssin perustamiseen liittyi teokraattista ja ekumeenista utopianismia, johon oli sekoittunut poliittisia kaavailuja ja apokalyptisia unelmia. Se oli yritys palauttaa rikkoutunut kristikunnan ykseys. Tuon ekumeenisen utopian mukaan ”oli olemassa vain yksi kristillinen kansakunta, jonka jäseniä eri kansat ovat, ja todellinen kansojen hallitsija on itse Jeesus Kristus”. Allianssin perustamista koskevan aloitteen tekijä oli ortodoksinen keisari Aleksanteri I, joka Florovskyn mukaan oli saanut vaikutteita saksalaisesta pietismistä ja mystiikasta.¹³⁷

Poliittisena hankkeena Pyhä Allianssi epäonnistui, mutta siihen sisältynyt kaavailu kristittyjen ykseydestä, joka tuli olemaan ”yhteyttä ilman unionia”, jäi elämään kansan tietoisuudessa Venäjällä. Keisarin myötävaikutuksella vuonna 1817 perustettiin erityinen hengellisten asiain ja kansallisen valistuksen ministeriö, joka omistautui ekumeenisten yhteyksien vahvistamiseen. Merkittävä ekumeeninen yhteistyöhanke jo ennen allianssin syntyä oli Venäjän Raamattuseuran perustaminen Pietarissa 1812 ja seuran laajentaminen valtakunnalliselle tasolle 1814.

Raamattuseuran tavoitteena oli Uuden testamentin ja koko Raamatun kääntäminen, julkaiseminen ja levittäminen kansan keskuuteen. Ensimmäinen Uuden testamentin käännös venäjäksi ilmestyi 1826 ja ensimmäinen kirkon johdon hyväksymä koko Raamatun käännös julkaistiin 1876. Hallituksen toimesta raamattuseuran toiminta keskeytettiin 1826. Ongelmia ja epäluottamusta aiheutti se, että järjestön pelättiin propagoivan ”uutta uskoa” ja luovan kokonaan uudenlaista kirkkoa, joka olisi virallisesta kirkosta eriytyvä ”sisäistä kristillisyyttä” korostava suuntaus.¹³⁸

Valtiollisen tason ulkopuolella kirkkojen keskinäistä yhteydenpitoa ylläpidettiin kirkon johdon, yksittäisten teologien ja kirkkojen yhteyden edistämiseen perustettujen järjestöjen toimesta. Ekumeenista avoimuutta kirkon johdon tasolla osoitti erityisesti Moskovan metropoliitta Filaret (1782–1867). Vaikka Filaret oli tiukasti pitäytynyt ortodoksiseen perinteeseen, hän oli valmis kuitenkin myöntämään, että kirkko on läsnä myös ortodoksien kirkon kanonisten rajojen ulkopuolella. Hänen mielestään pääkriteeri arvioitaessa muita kristillisiä yhteisöjä on usko Kristukseen. Hän korosti, että myös ”epäpuhtaat” kirkot kuuluvat kristillisen yhteyden mysteeriin. Lopullisen tuomion antaminen kuuluu Kirkon Herralle.¹³⁹

Florovsky myöntää, että metropoliitta Filaret oli mahdollisesti suurin uusimman ajan venäläinen teologi, Raamatun ja kirkkoisien tutkija, jonka vaikutus oman aikansa kirkon elämään ja teologiseen ajatteluun oli mittaamaton. Florovsky kuitenkin muistuttaa, että Filaret edusti sitä kautta Venäjän teologisessa koulutuksessa, jolloin vallitsevana oli vahva protestanttinen ja samalla latinalaisen skolastiikan vastainen

suuntautuminen, mikä näkyi myös hänen teologiassaan. Viime kädessä hän kuitenkin oli sitoutunut ennen kaikkea kirkkoisien jättämään perintöön.¹⁴⁰

Filaretin aikalainen Aleksei Homjakov oli Filaretia huomattavasti pidättyvämpi suhteessa muihin kirkkoihin. Vaikka hän ei ollut saanut muodollista teologista koulutusta, hän kuitenkin osallistui aktiivisesti julkisuudessa käytyihin kirkkojen välisiin teologisiin keskusteluihin. Homjakovin käsityksen mukaan kirkko on yksi ja tuo Kristuksen yksi kirkko on ortodoksinen kirkko. Hän toteaa, että ”Jumalan tahdosta Pyhä Kirkko, monien skismaattisten yhteisöjen ja Rooman patriarkaatin siitä irrottauduttua, on säilynyt kreikkalaisissa hiippakunnissa ja patriarkaateissa, ja vain ne yhteisöt, jotka ovat säilyttäneet ykseyden idän patriarkaattien kanssa tai tulevat sisälle tuohon ykseyteen, voivat tunnustaa toisensa täysin kristillisiksi. Sillä on olemassa yksi Jumala ja yksi Kirkko, jossa ei ole skismaa (*dissension*) eikä erimielisyyttä”.¹⁴¹

Kysymykseen sakramenttien pätevyydestä kirkon kanonisten rajojen ulkopuolella Homjakov antaa selkeän vastauksen toteamalla, että kirkko on todellinen nimenomaan totuuden ja armon toisistaan eroamattomana yhteytenä ja ne jotka eivät osallistu tähän yhteyteen (*communion*), eivät kuulu kirkkoon. Filaretin ja Homjakovin erilaiset tulkinnat ortodoksien kirkon ulkopuolella olevista kirkoista ovat vieläkin havaittavissa ortodoksien käymissä ekumeenisissa dialogeissa. Ne aiheuttavat eroa tärkeimmän ekumeenisen ongelman ratkaisussa ja johtavat erilaiseen lopputulokseen.¹⁴²

Venäjän kirkon ekumeeniset kontaktit 1800-luvulla suuntautuivat erityisesti Englantiin, jonka anglikaanisessa kirkossa vaikutti kirkkojen välisen ykseyden edistämiseen omistautunut Oxfordin Liike (Oxford Movement). Sen johtavana ajatuksena oli, että jakaantuneisuudesta huolimatta kirkot olivat säilyttäneet perimmäisen ykseytensä. Liikkeen piirissä kehiteltiin käsitys yhdestä kirkosta, jossa oli kolme haaraa: roomalais-katolinen, kreikkalais-katolinen (ortodoksinen) ja anglo-katolinen. Jäsenet katsoivat, että samalla alueella toimivien kirkkojen oli osoitettava ”ekumeenista vieraanvaraisuutta” ja heidän tuli hyväksyä historiallisen episkopaatin omaavien kirkkojen jäsenet ehtoollisyhteyteen.¹⁴³

Ortodoksille kirkolle edellä luonnehdittuun kirkkokäsitykseen pohjautuneet anglikaanien lähentymisyritykset osoittautuivat vaikeiksi, koska eukaristisen yhteyden edellytyksenä on pidetty opillista yksimielisyyttä. Ongelmiksi muodostuivat muun muassa Filioque-oppi, tradition ja sakramenttien tulkinta, kysymys historiallisesta episkopaatista, erityisesti epäselvyys siitä, oliko anglikaaninen kirkko säilyttänyt apostolisen sukcession. Opillisista ongelmista huolimatta Venäjän ortodoksien kirkon

¹⁴⁰ “Filaret was probably the greatest theologian of the Russian Church in modern times...He was aware of the existing unity of Christendom and of its destiny. Yet at the same time he was deeply rooted in the great traditions of the Orthodox Churches, and the true masters of his thought were Fathers of the Church.” *Florovsky* 1954, 195; *Maloney* 1976, 52–54.

¹⁴¹ “By the will of God the Holy Church, after the falling away of many schisms, and of the Roman Patriarchate, was preserved in the Greek Eparchies (Dioceses), and Patriarchates and only those communities can acknowledge one another as fully Christian which preserve their unity with the Eastern Patriarchates, or enter into this unity. For there is one God, and one Church, and within her there is neither dissension nor disagreement.” *Homjakov* 1863 (1968), 44.

¹⁴² *Florovsky* 1954, 198; *Homjakov* 1977, 60–61.

¹⁴³ *Walker* 1959, 497–499; *Pospelovsky* 1998, 154.

¹³⁶ *Florovsky* 1954, 193–194; *Riasanovsky* 1969, 349–351; *Pospelovsky* 1998, 154.

¹³⁷ “Holy Alliance (1815), contracted by three monarchs of whom was Roman Catholic (Austria), another Reformed (Prussia), and the third Eastern Orthodox (Russia), was an act of utopian ecumenism, in which political scheming and apocalyptic dreams were ominously mingled. It was an attempt to recreate the unity of Christendom. There is but one Christian Nation, of which the nations are the branches, and the true Sovereign of all Christian people is Jesus Christ himself, ‘no other than he to whom belongeth might’.” *Florovsky* 1954, 193.

¹³⁸ *Florovsky* 1954, 194.

¹³⁹ *Florovsky* 1954, 194–196; *Pospelovsky* 1998, 154.

yhteydenpito Englannin, Skotlannin ja Yhdysvaltain anglikaanien kanssa voimistui. Yhteistyötä organisoimaan perustettiin vuonna 1863 *Eastern Church Association*.¹⁴⁴

Kasvavasta ekumeenisesta innostuksesta osoituksena oli se, että uusia yhteistyöjärjestöjä organisoitiin. Vuonna 1906 Englannissa perustettiin *The Anglican and Eastern Orthodox Union*, jonka alaosasto aloitti toiminnan myös Yhdysvalloissa. Järjestö teki esityksen interkommuunion hyväksymisestä ja sitä jo eräs piispa ryhtyi toteuttamaan. Vuonna 1912 perustettiin Pietarissa *Society of the Friends of the Anglican Church*. Tämänkin järjestön alaosasto perustettiin myös Yhdysvaltoihin. Vuonna 1914 edellä mainitut järjestöt yhdistyivät ja ottivat uudeksi nimeksi *Anglican and Eastern Churches Association*.¹⁴⁵

Edellä mainittujen järjestöjen ohella useat yksityishenkilöt pitivät yllä yhteyksiä ja pyrkivät jopa ehtoollisyhteyteen Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa. Hyvin laajasti tunnettuna ”ekumeenisena matkailijana” historiaan on jäänyt Oxfordin Liikkeeseen kuulunut teologi William Palmer (1811–1879). Hän teki kaksi matkaa Venäjälle 1839 ja 1842 tutustuakseen ortodoksiseen kirkkoon, sen oppeihin ja jumalanpalvelukseen sekä oppiakseen venäjän kieltä. Hän ehdotti, että vastaavasti myös Venäjän kirkko lähettäisi edustajansa Oxfordiin tutustumaan anglikaaniseen kirkkoon ja tutkimaan sen oppeja. Hänen pyrkimyksensä oli selvittää ehtoollisyhteyden mahdollisuutta Venäjän kirkon kanssa.¹⁴⁶

Interkommuunion mahdollisuutta selvittäessään Palmer tapasi mm. metropoliitta Filaretin, joka saattoi vain todeta, että ehtoollisyhteys edellyttää opin ykseyttä, jota ortodoksisen ja anglikaanisen kirkon välillä ei ollut. Florovsky kommentoi asiaa toteamalla lyhyesti, että Venäjän kirkko ei voinut pitää Palmerin jäsenyyttä anglikaanisessa kirkossa riittävänä perusteena päästä ehtoollisyhteyteen Venäjän kirkossa. Oli myös ymmärrettävää, että kirkollisesta yhteydestä ei voitu neuvotella yksityishenkilön kanssa, kun asianmukaista valtuutusta neuvotteluihin ei ollut.¹⁴⁷

Keskustelujen kuluessa todettiin, että Venäjän kirkko tunnusti virallisesti anglikaanisen kirkon kasteen ja oli valmis hyväksymään Palmerin ehtoollisyhteyteen mirhalavoitelun sakramentin kautta, mikä olisi merkinnyt liittymistä ortodoksisen kirkon jäseneksi. Palmer päätti mieluummin hakeutua Kreikan kirkon yhteyteen, mutta keskustelujen jälkeen kävi ilmi, että Kreikan kirkko ei hyväksynyt anglikaanien kastetta, joten hänet olisi pitänyt kastaa uudelleen. Lopulta Palmer päätti liittyä katoliseen kirkkoon.¹⁴⁸ Tämä yksittäistapaus on tärkeä sikäli, että se osoitti konkreettisesti ekonomiaperiaatteen kahden vastakkaisen tulkintatavan soveltamisen ortodoksisen kirkon sisällä. Se on huomionarvoinen myös eräänlaisena ennakkotapauksena myöhempiä kirkkojen yhteyspyrkimyksiä ajatellen.

Anglikaanisen kirkon lisäksi Venäjän kirkolla oli ekumeenista yhteydenpitoa teologisen dialogin muodossa myös Vatikaanin ensimmäisen kirkolliskokouksen jälkeen muodostuneen vanhakatolisen kirkon kanssa. Teologisia neuvotteluja käytiin Bonnissa vuosina 1874 ja 1875. Teologisissa kysymyksissä päästiin yksimielisyyteen, mutta

se ei johtanut mihinkään käytännön toimenpiteisiin. Vuonna 1917 avattu yleisvenäläinen kirkolliskokous antoi tukensa anglikaanisen ja vanhakatolisen kirkon kanssa käytäville yhteyden lujittamiseen tähtääville neuvotteluille. Viimeisessä istunnossaan 20.9.2018 kokous hyväksyi päätöslauselman, jossa se antoi tukensa vanhakatolilaisten ja anglikaanien kanssa varhaiskirkon opin ja tradition pohjalta käytäville yhtymiseen tähtääville neuvotteluille. Kirkolliskokous myös valtuutti Pyhän Synodin perustamaan pysyvän komission selvittämään yhtymisen tielle ilmaantuvia esteitä ja ”niin paljon kuin mahdollista edistämään lopullisen päämäärän pikaista toteutumista”.¹⁴⁹

2.11.2 Venäläisen teologian suuntautuminen hellenismistä läntiseen filosofiaan

Venäjän teologisissa kouluissa niiden perustamisesta lähtien opetusohjelmassa on ollut myös filosofia, mutta skolastisen perinteen mukaisesti se oli sijoitettu teologian sisälle eräänlaisena aputieteenä. Sen sijaan venäläinen uskonnonfilosofia, joka sai alkunsa slavofiilien ajattelusta, usein sijoitti teologiset pohdinnat filosofian rinnalle tai yläpuolelle. Perinteisen teologian ohella uskontoon suuntautuneet slavofiilifilosofit saivat virikkeitä läntisestä filosofiasta ja mystiikasta ja lisäksi muun muassa venäläisestä kansanperinteestä ja kirjallisuudesta.¹⁵⁰

Käänteentekevä vaikutus venäläisessä uskonnonfilosofiassa on ollut Vladimir Solovjevillä (1853–1900), jota pidetään venäläisen filosofian perustajana.¹⁵¹ Hän vaikutti merkittävästi myös joidenkin vallankumouksen tieltä länteen siirtyneiden teologiiden ja filosofien ajatteluun. Näistä emigranttiteologeista ja -filosoifeista laajimmin tunnettuja ja vaikutusvaltaisimpia ovat olleet Sergei Bulgakov ja Nikolai Berdjajev.¹⁵² Molemmat edellä mainitut, Bulgakov teologina ja Berdjajev filosofina, ovat edustaneet Florovskyn neopatrlistisesta ohjelmasta poikkeavaa suuntausta.

Teologisessa keskustelussa ja tutkimuksessa laajaa kiinnostusta on herättänyt kysymys siitä, mitä tämä suuntautuminen uskonnonfilosofiaan venäläisessä teologiassa on merkinnyt. Isä Alexander Schmemmann vastaa tähän kysymykseen toteamalla, että venäläisessä dogmaattisessa teologiassa kehittyi kaksi rinnakkaista ja osittain vastakkaisista suuntausta, joissa molemmissa oltiin yksimielisiä siitä, että ”läntinen vankeus” on ollut vahingollinen ilmiö venäläisessä teologiassa. Molemmissa suuntauksissa on myös ollut yhteisenä pyrkimyksenä palata traditionaalisille lähteille eli Raamattuun, kirkkoisien teologiaan, liturgiseen perinteeseen ja kirkon hengelliseen kokemukseen.

Ratkaiseva eroavuus neopatrlistiseen ohjelmaan verrattuna on ollut siinä, että uudistusmieliset halusivat ulottaa kritiikkinsä myös itse patrlistiseen perinteeseen. Alexander Schmemmann tulkitsee uudistajien ohjelmaa toteamalla, että patrlistista teologiaa pidetään ortodoksisen teologian perustana, mutta sen on mentävä yli kirkkoisien määrittelemien rajojen voidakseen vastata vuosisatoja kestäneen filosofisen kehityksen

¹⁴⁴ Pospelovsky 1998, 154–156; Florovsky 1954, 202.

¹⁴⁵ Florovsky 1954, 212–213.

¹⁴⁶ ”William Palmer (1811–1879) was described by one of his friends as an ‘ecclesiastical Don Quixote’.” He was a man of unusual abilities: wide learning, powerful intellect, steadfastness of purpose, unbending sincerity, but rather inflexible and obstinate.” Florovsky 1954, 196–201.

¹⁴⁷ Florovsky 1954, 198–199.

¹⁴⁸ Pospelovsky 1998, 155.

¹⁴⁹ Florovsky 1954, 207–209, 213.

¹⁵⁰ ”Yet Russian philosophy did not join any concrete direction of Western thought. From its inception, it was an independent phenomenon.” Horuzhy 2000, 312.

¹⁵¹ Strémooukoff 1980, 38–45; Horuzhy 2000, 311; Jeolampjev 1995, 8.

¹⁵² ”Russian religious philosophy was violently repressed in its native land but continued to flourish during the first generation of the Russian emigration. Thereafter it became more and more marginalized, and it diminished to not more than a trickle by about 1950.” Valliere 2001, 228

luomaan uuteen tilanteeseen. Schmemmann painottaa, että ”tässä uudessa synteesissä tai jälleenrakentamisessa läntisen filosofisen tradition, (joka on 1800- ja 1900-luvun venäläisen uskonnonfilosofian lähde ja äiti), mieluummin kuin hellenistisen filosofian tulee tarjota teologialle sen käsitteellinen rakenne (*conceptual framework*)”. Schmemmann toteaa, että tällä tavalla on tehty yritys siirtää (*transpose*) teologia uuteen sävellajiin. Tämän hän näkee venäläisen teologian erityisenä tehtävänä ja kutsumuksena.¹⁵³

Florovskyn hahmottelema neopatristinen suuntaus puolestaan on ensisijaisesti korostanut paluuta kirkkoisien perintöön. Tässä suuntauksessa ortodoksisen teologian tragediana on nähty nimenomaan etääntyminen isien teologian hengestä ja metodista, eikä rekonstruktion tai uuden synteesin luomista ole katsottu mahdolliseksi ilman isien hengen luovaa palautumista. Schmemmann viittaa tässä toteamuksessaan Georges Florovskyn eräissä keskustelussa esittämään kannanottoon, jonka mukaan patristisen kauden perintöä ei voida hylätä. Hänen mukaansa ”se on ainoa ratkaisu nykyajan teologiassa. Ei ole olemassa mitään modernia muotokieltä (*idiom*), joka voi yhdistää kirkon”.¹⁵⁴ Tässä siis Florovsky korostaa hellenististen kategorioiden pysyvää ja jopa ikuista merkitystä ortodoksisessa teologisessa ajattelussa.

Kuten on jo tullut esille, näiden kahden rinnakkaisen ja osittain vastakkaisen ortodoksisen teologian suuntauksen johtohahmoja ovat olleet Sergei Bulgakov ja Georges Florovsky, jotka olivat oman aikansa tuotteliaimpia ja vaikutusvaltaisimpia ortodoksiteologeja. Florovskyn edustama neopatristinen koulukunta on ollut hallitseva suuntaus ekumeenisen liikkeen piirissä käydyssä keskustelussa 1900-luvun puolivälistä lähtien. Sen sijaan saksalaisesta idealismista vaikutteita omaksunut Sergei Bulgakovin teologia on saanut osakseen jyrkkää vastustusta ja osassa Venäjän kirkkoa muodollisen tuomion harhaoppisuudesta.

Schmemmann kuitenkin muistuttaa, että kiistaa ei ole vielä lopullisesti ratkaistu. Vasta tulevaisuus ja kiihottomat (*dispassionate*) tutkimukset voivat osoittaa, missä määrin isä Bulgakovin teologinen systeemi tulee jäämään kiinteäksi osaksi ortodoksisen teologian kehitystä. Lev Zanderia lukuun ottamatta Bulgakov ei jättänyt jälkeensä organisoituneita seuraajia.¹⁵⁵ Schmemmannin näkemyksestä poiketen on kuitenkin todettava, että Zanderin ohella ainakin Zernov ja Anton Kartashev antoivat vahvan tukensa Bulgakoville. Viime vuosikymmeninä on ollut havaittavissa merkkejä uudenlaisen kiinnostuksen ja arvostuksen viriämisestä Bulgakovin teologista perintöä kohtaan. Hänen teologiansa tutkijoina ja arvostajina ovat profiloituneet mm. Paul Evdokimov, Brandon Gallaher, Paul L. Gavrilyuk ja John Milbank.¹⁵⁶

2.11.3 Omaleimaisen venäläisen filosofian synty ja vaikutus teologiaan

Kuten on jo todettu, Florovskyn mukaan hellenistinen filosofia on ortodoksisen teologian ikuinen kategoria. Mikään muu filosofinen järjestelmä ei voi sitä korvata, ei esimerkiksi saksalainen idealismi tai siitä vaikutteita saanut venäläinen filosofia.

Florovskyn näkökulmasta juuri suuntautuminen Venäjällä 1800-luvulla syntyneeseen ja vähitellen muotoutuneeseen omaleimaiseen filosofiaan on ollut keskeisenä syynä venäläisen teologian poikkeamiseen kirkkoisien perinnöstä. Erityisesti tämä näkyi Sergei Bulgakovin ja eräiden muiden emigranttiteologiain ja -filosofien ajattelussa.

Venäläinen filosofia syntyi ja sai omia erityispiirteitä, kun 1800-luvun varhaisista vuosikymmenistä lähtien julkisuudessa virisi keskustelua filosofisista kysymyksistä, mm. kahden tuolloin vaikuttaneen aatteellisen ja yhteiskunnallisen liikkeen, zapadnikkien eli länsimaistajien ja slavofiilien ideologioiden hahmottuessa. Nykyvenäläinen filosofi Sergey S. Horuzhy toteaaakin, että juuri slavofiilit toimivat johdattelijoina kansallisen venäläisen filosofian luomiseen. Myöntäen läntisen filosofian vaikutuksen tuon aikakauden venäläiseen ajatteluun Horuzhy toteaa, että venäläisen filosofian tehtävät ja päämäärät ovat olleet sellaisia, joita ei voitu tuoda ulkopuolelta. Niiden tuli pohjautua venäläisen kulttuurin omaan hengelliseen kokemukseen.¹⁵⁷

Horuzhyn mukaan slavofiililiikkeen varhaiskauden johtavan ideologin Ivan Kirejevskin pyrkimyksenä oli luoda omaperäinen venäläinen filosofia, jossa perustana olisi ollut idän kirkkoisien teologia, mutta hän ei tässä pyrkimyksessään onnistunut. Tuloksena oli ristiriitaisia näkemyksiä sisältävä filosofia, jossa oli havaittavissa saksalaisen idealistifilosofin Schellingin vaikutusta. Myöhemmin hän pyrki vapautumaan tästä läntisestä vaikutuksesta, mutta lopputulos oli sama kuin Homjakovin kohdalla: hän ei löytänyt vaihtoehtoa läntiselle suuntautumiselle. Horuzhy toteaa, että kysymystä siitä, millaista venäläisen filosofian tulisi olla suhteessa läntiseen filosofiaan, ei kyetty ratkaisemaan.¹⁵⁸

Horuzhy katsoo, että vasta Solovjev kykeni antamaan vastauksen tähän kysymykseen. Hänen ansiostaan ”venäläinen filosofia ei enää ollut hajanainen kokoelma vääristyneitä aloituksia (false starts), vaan ensimmäistä kertaa se kehittyi täysin kehityskelpoiseksi filosofiseksi opiksi”. Lukuisten seuraajien myötävaikutuksella hänen ajattelustaan syntyi filosofinen suuntaus, joka tuli tunnetuksi venäläisenä kaikkikäseyden metafysiikkana. Horuzhyn mukaan tästä filosofiasta syntyi uusi koulukunta läntisen filosofisen tradition sisällä.¹⁵⁹

Tähän läntisen tradition piiriin kuuluvaksi Horuzhy määrittelee eurooppalaisen teologisen ja filosofisen ajattelun kristinuskon valtakaudella patristiikasta ja skolastiikasta aina modernin klassisen filosofian muodostumiseen asti mm. Descartesin, Leibnitzin ja saksalaisen idealismin vaikutuspiirissä. Horuzhyn mukaan tuolla traditiolla oli yhteinen ontologinen perusta sekä idässä että lännessä, mutta tiet erosivat 300–400-luvulla erityisesti Augustinuksesta alkaen. Hänen vaikutuksestaan läntisessä ajattelussa alkoi uusi suuntaus, jota sävytti uusplatonilainen vaikutus. Tämän tradition pohjalta kehittyivät myös tomismi, skolastiikka ja saksalainen idealismi. Vaikka ne olivatkin hyvin erilaisia, ne omaksuivat samansuuntaisen perusasenteen rationalismin ja abstraktin ajattelun korostuksessaan.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Horuzhy 2000, 310.

¹⁵⁸ Horuzhy 2000, 310–311.

¹⁵⁹ What should Russian philosophy be in relation to Western philosophy? “It was Solovyov who eventually provided answer. Through him, Russian philosophy ceased being a disjointed collection of false starts and, for the first time, evolved into a fully fledged philosophical doctrine...to the Russian metaphysics of All-Unity.” Horuzhy 2000, 311.

¹⁶⁰ Horuzhy 2000, 311–312

¹⁵³ As an alternative of neopatristic school “Orthodox theology must keep its patristic foundation, but it must also go ‘beyond’ the Fathers’ if it is to respond to a new situation created by centuries of philosophical developments...An attempt is thus made to ‘transpose’ theology to a new ‘key’.” Schmemmann 1972, 178.

¹⁵⁴ Schmemmann 1971, 178–179.

¹⁵⁵ Schmemmann 1972, 178–179.

¹⁵⁶ Gallaher 2005, Gavrilyuk 2014, John Milbank 2014.

Horuzhyn ohella toinen nykyvenäläinen filosofi Igor Jevlampjev korostaa, että venäläisen filosofian selvä riippuvuus saksalaisesta idealismista oli kuitenkin luovaa riippuvuutta, mistä johtuen venäläinen filosofia sai omaleimaisia erityispiirteitä. Jevlampjev painottaa, että venäläisellä filosofialla oli läheinen yhteys uskontoon. Sen tärkein teema oli löytää kristillisten ideoiden mieli ja merkitys yksityiselle ihmiselle, yhteiskunnalle ja kulttuurille. ”Erityinen uskonnollinen ´kiihko` oli ominaista jopa uskonnon kanssa taisteleville venäläisen filosofian materialistisille ja ateistisille suuntauksille”, hän kirjoittaa.¹⁶¹

Muita venäläisen filosofian erityispiirteitä Jevlampjevin mukaan ovat olleet ihmisolemuksen ja inhimillisen olemassaolon merkityksen ongelma sekä historian merkityksen ja lainalaisuuksien ongelmat. Historiaa ei ymmärretty vain empiirisesti, ajallisesta ja materiaalisesta näkökulmasta, vaan siinä nähtiin myös mystinen ja jumalallinen ulottuvuus. Jevlampjevin mukaan läntisessä filosofiassa hallitsevana on ollut rationalismi, itäisessä filosofiassa intuitivismi. Jevlampjev selvittää näkemystään toteamalla, että ”1600-luvulta lähtien läntisessä filosofiassa hallitsevaksi tuli puhtaasti rationalistinen, ´tieteellinen` metodi, jonka klassinen saksalainen filosofia vei huippuunsa... Vastaavasti Venäjän henkisessä elämässä abstraktia ajattelua olennaisempaa on kuvallinen, taiteellinen ja intuitiivinen suhde maailmaan. Filosofiasa hallitsee emotionaalinen-kuvallinen, taiteellinen tyyli, jossa olennaista ovat selkeät taiteelliset kuvat ja analogiat, intuitiivinen näkeminen, eivät ankarat loogiset päättelyt”. Tällainen lähestymistapa oli tunnusomainen myös Vladimir Solovjevillä ja hänen seuraajillaan.¹⁶²

2.11.4 Vladimir Solovjevin sofiologinen filosofia ja käsitys kaikkikykydestä

Vladimir Solovjev oli nuoruudessaan läheisessä yhteydessä slavofiililiikkeen edustajiin ja omaksui heidän kanssaan samansuuntaisia filosofisia näkemyksiä. Slavofiililiikkeen muiden edustajien tavoin hän perehtyi saksalaiseen idealistiseen filosofiaan. Hänen ajatteluunsa vaikuttivat merkittävästi mm. Schopenhauer, Schelling ja Hegel. Slavofiileistä hänelle läheisimpiä näyttävät olleen Aleksei Homjakov ja Ivan Kirejevski.¹⁶³

Vuonna 1874 hyväksytyssä maisterintutkimuksessaan *Läntisen filosofian kriisi* Solovjev puolusti saksalaisesta idealismista vaikutteita saanutta slavofiilien filosofiaa kritisoiden läntistä ajattelua hallinnutta rationalismia, uskon ja järjen erottamista toisistaan. Samalla hän kuitenkin arvosteli myös slavofiilien ideologiassa korostunutta nationalismia. Siitä huolimatta hän halusi säilyttää yhteyden liikkeeseen johtuen erityisesti sen omaksumasta myönteisestä asenteesta ortodoksiseen kirkkoon.¹⁶⁴

Stremooukhoffin mukaan Solovjevin vuonna 1880 Pietarin yliopistossa hyväksytty tohtorinväitöskirja *Abstraktisten perinoppien kritiikki* ja keskeneräiseksi jäänyt teos

Integraalisen tiedon perinoppi osoittavat, että muodollisesta näkökulmasta arvioituna hänen ajattelunsa muistuttaa Hegelin dialektiikkaa, vaikka sisällöltään hänen filosofiansa on lähempänä Schellingiä. Hän jopa sanoo, että ”hegeliläisyyden formulat tulevat olemaan filosofian ikuisia formuloita”.¹⁶⁵

Väitöskirjassaan Solovjev tuomitsi kaiken abstraktisen filosofisen ajattelun riittämättömäksi ja negatiiviseksi. Hän piti parempana ”positiivisia perinoppiä”, jotka voivat olla traditionaalisia tai mystiikkaan suuntautuneita.¹⁶⁶ Hänen sofiologisessa filosofiassaan on tunnusomaista juuri tuo eksistentiaalinen ja mystiikkaan suuntautunut lähestymistapa.¹⁶⁷ Nykyvenäläinen filosofi Vladimir Katasonov toteaa, että integraalisen järjen tai sitä vastaavan tiedon konseptio oli yksi venäläisen filosofian keskeisiä teemoja 1900-luvulla. Tämän idean kehittäjät sitoivat sen koko venäläisen kulttuurin perustana olevaan ortodoksiseen antropologiaan ja asketiikkaan. Se nähtiin vastakohtana läntiselle rationalismille ja laajemminkin vastakohtaisena abstraktisten perinoppien kulttuurille.¹⁶⁸

Solovjevin sofiologinen filosofia pohjautuu Vanhan testamentin viisauksijallisuuteen, kirkon perinteeseen, osittain myös hänen läntisestä filosofiasta ja mystiikasta omaksumiinsa virikkeisiin ja henkilökohtaisiin mystisiin kokemuksiin.¹⁶⁹ Hänen filosofiansa perustana on käsitys kaikkikykydestä (*vsejedinstvo*), joka tarkoittaa Jumalan ja luodun maailman olennaista ykseyttä. Tähän liittyy myös Khalkedonin kristologiaan pohjautuva käsitys jumalihmisyydestä (*bogotšelovetšestvo*), joka on toteutunut inkarnaatiossa ja jatkuu kirkossa.

Solovjevin liittymisestä platonistiseen filosofiseen perinteeseen on toisistaan poikkeavia tulkintoja. Hänen filosofisen perintönsä vaalijana profiloitunut S.L. Frank katsoo, että abstraktissa ajattelussaan ja ideamaailman hyväksyessään hän on platonisti, mutta kuitenkin hän välttää klassisen platonismin dualismin, koska hänen ajattelussaan aistein havaittava empiirinen maailma on ikään kuin sisällytetty ideaalimaailmaan sen olemassaolon todellisena osana.¹⁷⁰

Sen sijaan Igor Jevlampjev katsoo, että Solovjev joutuu selvään ristiriitaan kaikkikykyiden idean kanssa, kun hän ilman riittävää perustetta olettaa dualistisen todellisuuden olemassaolon. Transsendenttinen Oleva ja maailma osoittautuvat hänen ajattelussaan todellisuuden kahdeksi eri ”kerrokseksi”, jotka muodostavat orgaanisen ykseyden vain ihmisessä. Jevlampjev täsmentää käsitystään toteamalla, että ”häivytäessään länsimaisen filosofian perinteisen materiaalisen ja ideaalisen vastakkainasettelun Solovjev ottaa käyttöön yhtä oleellisen vastakohtaparin: yhtäällä se, mikä on maailmassa olemassa ja toisaalla mystinen, transsendenttinen Oleva, josta kaikessa maailmassa olevasta vain ihminen on osallisena”.¹⁷¹

¹⁶⁵ Stremooukhoff 1995, 64.

¹⁶⁶ Kornblatt 2009, 18.

¹⁶⁷ Kornblatt 2009, 9, 16.

¹⁶⁸ Katasonov 2009, 241–242.

¹⁶⁹ Solovjev 1883 (1950), 37–38; Kornblatt 2009, 74; S.L. Frank 1950, 11.

¹⁷⁰ “ He is a Platonist not only in abstract thought; he is a Platonist because he sees the ideal world and lives in it. He overcomes the dualism of Classical Platonism, because for him all the sensuous, empirical world is, as it were, included in the ideal realm and has its true being in it. This is the purport of his basic intuition.” S.L. Frank 1950, 10.

¹⁷¹ Jevlampjev 1995, 8.

¹⁶¹ Jevlampjev 1995, 5.

¹⁶² Jevlampjev 1995, 6.

¹⁶³ “This consciousness hinders the Western thought from continuing to develop in an abstract and rational realm, while it is incapable of finding a new direction. It is...only Orthodoxy that, having retained the integrity of the soul, can give philosophy new principles and lead it back to true Christianity.” Stremooukhoff 1980, 38–39.

¹⁶⁴ Stremooukhoff 1995, 44–45.

Solovjevin seuraaja S.L. Frank tulkitsee sofilogista oppia toteamalla, että Sofia on kaiken Jumalasta erillisen, kuten luomakunnan, jumalallinen perusta ja olemus, joka on yhdistävä side Luojan ja luodun välillä. Toisaalta Sofia on Jumalassa oleva ideaalinen maailma, Jumalan olemuksessa oleva elementti tulkittuna individuaaliseksi eläväksi olenoksi, toisaalta se on luodun maailman elävä sielu. Frank katsoo, että viime kädessä on mahdotonta selittää rationaalisilla ja loogisilla käsitteillä Luojan ja luomakunnan keskinäistä suhdetta.¹⁷²

Niinpä Frank päätyy toteamaan, että kysymys on mystisestä, loogisen määrittelyn ulottumattomissa olevasta todellisuudesta, mystisestä intuitiosta, ei metafysisin käsittein ilmaistavissa olevasta asiasta. Frankin mukaan taustalla on gnostilaisuutta ja teosofista mystiikkaa, jota mm. Solovjevin filosofiaan vaikuttanut saksalainen mystikko Jakob Böhme (1575–1624) on edustanut.¹⁷³ Tämän suuntaista kokemusta vahvistava merkitys lienee ollut myös kolmen salaperäisen olennon kohtaamisella lapsuuden kirkkomatkalla vuonna 1862, nuoruusvuosina 1875 Englannissa British Museum’issa ja 1876 Egyptin erämaassa. Näitä näkyjään Solovjev kuvaa runoelmassaan *Kolme kohtaamista (Tri svidenija)*.¹⁷⁴

Solovjevin filosofian tutkija Judith Kornblatt kuvaa Sofiaa mm. seuraavalla tavalla: ”Ikonin tavoin Sofia tuo taivaan maan päälle ja vastakohtien interaktiossa luo uuden kokonaisuuden: runollisen, usein iloisen, korkeuksia tavoittavan (hight infused) luomakunnan. Hän on välittäjä ja elementti, joka saa meidät näkemään todellisuuden samanaikaisesti useammasta kuin yhdestä näkökulmasta... Hänellä voi olla monia nimiä, kasvoja ja funktioita, koska Hän, joka on ’luomistyön todellinen alkusyy ja sen päämäärä’, ei ole yksi.”¹⁷⁵

Solovjev itse korostaa, että käsitys Jumalan viisaudesta pohjautuu Raamattuun ja kirkon perinteeseen. Hän muistuttaa, että viisauden esittäminen jumaluuden olennaisena elementtinä ei merkitse uusien jumalien tuomista kristilliseen uskoon. Hän viittaa Vanhan testamentin Sananlaskujen kirjassa ja epäkanonisessa Salomonin Viisauden kirjassa (*Sofia Salomonis*) sekä Uudessa testamentissa esitettyihin Jumalan Viisautta koskeviin kuvauksiin.¹⁷⁶

Solovjevin mainitsemassa Sananlaskujen kirjan 8. luvussa personifioitu Viisaus kertoo itsestään ja opetuksestaan: ”Minut Herra loi ennen kaikkea muuta, luomisensa esikoisena, ennen taivaita ja maata. Iankaikkisuudesta minä sain alkuni, kaiken alussa, ennen kuin maata oli. Kun synnyin, ei syvyyksiä vielä ollut, ei lähteitä tuomaan niiden vettä”.¹⁷⁷ Kirjan 9. luvussa Viisaus kutsuu kuulemaan opetustaan: ”Tulkaa, syökää pöytäni antimia, juokaa viiniä, jonka olen itse maustanut, jättäkää haihattele, niin menestytte, kulkekaa vakaasti viisauden tietä.”¹⁷⁸ Epäkanonisessa Viisauden kirjassa viisaus on esitetty personifioituna feminiinisessä hahmossa. Siinä viisaus ei

ole vain Jumalan ominaisuus, vaan vahvasti henkilöitynyt järjellinen olento Hänen rinnallaan.¹⁷⁹

Uudessa testamentissa Jumalan viisaus mainitaan selkeimmin Paavalin ensimmäisessä kirjeessä Korinttilaisille: ”...ristiinnaulittu Kristus on Jumalan voima ja Jumalan viisaus.” (1. Kor.1:24). Myös varhaisen kirkon isät samastivat Sofian Kristukseen seuraten siinä juutalaisfilosofin Filonin käsitystä. Kornblatt kirjoittaa, että ”Filonin Sofia/Logos tuli erityisen suosituksi kristillisen kirkon varhaisten kreikkalaisten isien joukossa. Hellenistijuutalaisen ajattelijan tavoin heillä oli tarve sovittaa pakanakansojen filosofiset traditiot Jeesuksen ensimmäisten seuraajien omaksuman juutalaisen perinteen kanssa.”¹⁸⁰ Niinpä myös lukuisat kirkkoisät, mm. Epifanios Salamislainen, Gregorios Nyssalainen, Athanasios Suuri ja Johannes Damaskolainen, samastivat Sofian Kristukseen.¹⁸¹

Tämä tulkinta omaksuttiin bysanttilaisessa perinteessä varhaisimmista ajoista lähtien. Niinpä Sofialle pyhitetyt temppelit, mm. Konstantinopolin Hagia Sofia, olivat Kristukselle, Pyhän Kolminaisuuden toiselle persoonalle omistettuja. Sen sijaan venäläisessä perinteessä on päädytty moniselitteisempään ratkaisuun. Solovjev tulkitsee asiaa inkarnaation, Jumalan ihmiseksi tulemisen näkökulmasta. Hän painottaa, että ihmiskunnan jälleen yhdistyminen Jumalan kanssa toteutuu Jumalansynnyttäjässä, Kristuksessa ja kirkossa Jumalan olennaisen Viisauden tai absoluuttisen substanssin realisaationa sen luodussa muodossa, inkarnaatiossa.¹⁸²

Solovjev kirjoittaa, että kristinuskon totuus, täydellinen ja konkreettinen Jumalan inkarnaatio, on erityisesti viehättänyt Venäjän kansan sielua heidän kristillisyyteen kääntymisensä varhaisimmista ajoista lähtien. Hän toteaa, että ”omistaessaan vanhimmat kirkkonsa Pyhälle Sofialle, Jumalan olennaiselle Viisaudelle, he ovat antaneet tälle idealle uuden sisällön, joka on ollut tuntematon kreikkalaisille (heidän samastaessaan Sofian Logokseen). Samaan aikaan kun he ovat liittäneet Pyhän Viisauden Jumalansynnyttäjään ja Jeesukseen Kristukseen, he ovat erottaneet sen selvästi näistä molemmista, ja esittäneet sen taiteessaan erillisen jumalallisen olennon hahmossa”.¹⁸³

Tämä Solovjevin tulkitsema kansan uskonnollisessa tietoisuudessa syntynyt ja venäläisessä perinteessä vuosisatojen kuluessa omaksuttu käsitys Jumalan Viisaudesta poikkesi radikaalisti bysanttilaisesta perinteestä, jossa Sofia ymmärrettiin yksiselitteisesti Kristuksessa inkarnoitunutta Logosta tarkoittavaksi. Omaperäistä venäläistä tulkintaa kuvaa muun muassa se, että Bysantin käytännöstä poiketen Kiovaan ja Novgorodiin rakennetut Sofian katedraalit pyhitettiin Jumalansynnyttäjälle. Niiden alttarijuhlaa vastaavasti vietetään Kiovassa Jumalansynnyttäjän syntymän ja Novgorodissa Jumalansynnyttäjän kuolonuneen nukkumisen juhla.¹⁸⁴

¹⁷⁹ Kornblatt 2009, 35–39.

¹⁸⁰ Kornblatt 2009, 43–44.

¹⁸¹ Kornblatt 2009, 49.

¹⁸² ”The truth of Christianity, under this positive aspect – the complete and concrete incarnation of Godhead – has particularly attracted the religious soul of the Russian people from the earliest times from their conversion to Christianity. In dedicating their most ancient churches to St. Sophia, the substantial Wisdom of God, they have given to this idea a new expression unknown to the Greeks (who identified the Sofia with the Logos). While closely linking the Holy Wisdom with the Mother of God and with Jesus Christ, the religious art of our ancestors distinguished it clearly from both and represented it under the form of a distinct divine being.” Solovjev 1922 (1948), 170.

¹⁸³ Ibid., 170.

¹⁸⁴ Kornblatt 2009, 55.

¹⁷² S.L. Frank 1950, 12–13; Solovjev 1883 (1950), 35–40.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ Kornblatt 2009, 15, 263–272; S.L. Frank 1950, 11.

¹⁷⁵ Kornblatt 2009, 94.

¹⁷⁶ Sananlaskut 8: 22–23; Solovjev 1883 (1950), 57–58.

¹⁷⁷ Sananlaskut 8:22–23; Kornblatt 2009, 34–35.

¹⁷⁸ Sananlaskut 9: 5–6.

Sofian samastaminen Kristuksen ohella myös Jumalansynnyttäjään tai vastaavaan hahmoon tulee esille myös venäläisessä ikonografiassa. Novgorodin Hagia Sofian juhlaikonissa on kuvattu valtaistuimelle asettunut kruunua kantava identifioimaton hahmo Kristuksen, Jumalansynnyttäjän ja Johannes Kastajan ympäröimänä. Solovjev tiedostaa tässä venäläisessä tulkinnassa epävarmuutta siitä, samastetaanko Sofia Kristukseen, Jumalansynnyttäjään vai johonkin kolmanteen hahmoon. Hän toteaa, että Sofia ei voi olla molempia, sekä Kristus että Jumalansynnyttäjä.¹⁸⁵

Novgorodin Hagia Sofian katedraalin Sofiaa kuvaavaa ikonia tulkitessaan Solovjev toteaa, että ikonissa kuvattu suuri, kuninkaallinen ja feminiininen olento, joka ei ole Jumala, ei Jumalan Poika, ei enkeli eikä pyhä, mutta ”saa osakseen kunnioituksen Vanhan Liiton viimeiseltä edustajalta ja Uuden Liiton alkuunpanijalta, ei ole mikään muu kuin tosi, puhdas ja täydellinen ihmiskunta, luonnon ja universumin elävä sielu sen korkeimmassa ja kaiken käsittävässä muodossa, yhdistettynä Jumalan kanssa ennen kaikkia aikoja ja ajallisessa prosessissa saavuttaakseen yhteyden Hänen kanssaan ja yhdistääkseen Hänen kanssaan kaiken, mikä on olemassa”.¹⁸⁶

Solovjev laajentaa tämän ihmiskuntaa koskevan käsityksensä koko kosmosta käsittäväksi. Hän pitää selvänä, että tosi ihmiskunta (*humanity*), materiaalisen luonnon jumaluuden kanssa kosmisen yhtymisen muotona tai muotona, jossa luonto on vastaanottavainen jumaluudelle, on väistämättä jumalallistunut ihmisyys ja jumalallistunut materia. Kysymys ei voi olla pelkästään ihmisen jumalallistumisesta, koska se ikään kuin ”merkitsisi tyhjää astiaa, muotoa ilman materiaa tai tyhjää muotoa”.¹⁸⁷

Nicolas Zernov venäläistä uskonnollista renessanssia käsittelevässä teoksessaan toteaa, että Solovjevin visio, joka inspiroi Venäjän kirkon johtajia keskiajalla, oli kokonaan unohtunut hänen aikansa länsimaistuneilta venäläisiltä teologeilta, mistä johtuen hänen sofilogista oppiaan pidettiin ennenkuulumattomana innovaationa ja vieraana venäläiselle ortodoksisuudelle. ”Hänen lukuisat vastustajansa eivät ollenkaan tiedostaneet varhaisempien aikojen venäläisten kristittyjen tietoisuutta Vanhan ja Uuden testamentin kosmisista implikaatioista”, Zernov painottaa.¹⁸⁸

Nicolas Zernovin tulkinnassa Sofian samastaminen Jumalansynnyttäjään viittaa Venäjällä esiintyneeseen pyrkimykseen osoittaa Jumalan Äidin ja Äiti Maan välinen yhteys. Hän toteaa, että kansan tietoisuudessa ”Jumalan Äiti on kaikkien miesten ja naisten äiti. Hänessä langennut universumi on palautettu alkuperäiseen täydellisyyteen ja tullut sovitetuksi Herransa ja Valtiaansa kanssa”. Tämän suuntainen kosminen korostus on nähtävissä myös mm. Dostojevskin tuotannossa.¹⁸⁹

Kristillisyyden kosmisen ulottuvuuden korostaminen on ollut tunnusomaista venäläisen uskonnollisen renessanssin filosofien ja teologien ajattelussa. Zernov toteaa, että ”tämä kosmisen lunastuksen korostus on auttanut venäläisiä ajattelijoita lähestymään sakramentteja, erityisesti eukaristiaa, uudesta näkökulmasta. He tulkitsivat

Pyhän Ehtoollisen luomakunnan transformaation huipentumana. Eukaristia ilmaisi materiaalisen maailman loistoa säteilevän luonteen ja julisti lopullista voittoa pahuuden voimista”.¹⁹⁰ Tällainen kosminen lähestymistapa loi pohjaa eukaristisen kirkkokäsityksen vahvistumiselle.

2.11.5 Solovjevin käsitys kirkon ykseydestä ja jakaantumisesta

Koska Solovjevin filosofian ytimeen kuului teoria kaikkikykydestä, on luonnollista, että uskontoon suuntautuneessa ajattelussaan hän piti sitä lähtökohtana myös kristittyjen keskinäistä yhteyttä koskevissa käsityksissään. Kuten Chrysostom Frank Solovjevin ykseyskäsitystä koskevassa artikkelissaan toteaa, ”kaikkikykyä koskevan intuition ollessa keskeinen hänen ajattelussaan oli väistämätöntä, että Solovjev tulisi soveltamaan sitä ihmisen uskonnolliseen elämään ja pitämään uskonnon roolia olennaisena kaikkikykyden kosmisen kehityksen toteutuksessa”.¹⁹¹

Frank toteaa, että ”tästä näkökulmasta näkyvä kirkko ymmärretään uudistettuna ihmiskuntana, koko ihmiskuntaan ulottuvana Kristuksessa toteutuneen ihmisluonnon täydellisenä yhdistymisenä Jumalan kanssa. Vähitellen kirkko kasvaa ja kehittyy ja sisällyttää itseensä koko ihmiskunnan ja luomakunnan yhdessä universaalisessa teandrisessa organismissa”.¹⁹²

Kirkkojen keskinäistä yhteyttä koskevassa Solovjevin ajattelussa korostuu käsitys siitä, että syvimmässä olemuksessaan idän ja lännen kirkot eivät olleet jakaantuneet. Vuonna 1883 kirjoittamassaan teoksessa *Suuri kiista ja kristillinen politiikka* hän korostaa, että huolimatta kirkollisten yhteisöjen erimielisyyksistä idän ja lännen kristityt voivat jatkaa elämäänsä yhden jakamattoman Kristuksen kirkon jäseninä. Kirkkojen jakaantuminen ei ollut mitenkään muuttanut heidän suhdettaan Kristukseen ja Hänen armoonsa. ”Meidän ei tarvitse murehtia jälleen yhtymisestä, koska me jo olemme yksi”, hän vakuuttaa.¹⁹³

Solovjev kuitenkin joutuu myöntämään, että historiallinen ja sosiaalinen jakaantuminen on sitäkin tuskallisempaa ja luonnottomampaa, koska se on syvässä ristiriidassa olennaisen, puhtaasti uskonnollisen ja mystisen ykseyden kanssa. Vaikka tämä syvin hengellinen ja mystinen ykseys on säilynyt, meidän on kohdattava historiallinen ja inhimillinen aspekti, joka on erotettava olennaisesta ykseydestä, mutta on kuitenkin siihen sidottu kirkon rakenteiden kautta. Solovjev painottaa, että ”ihmisyhteisöjen mystinen ykseys Kristuksessa on ilmaistava todellisessa keskinäisessä veljellisessä yhteydessä. Ihmisyhteisön ei pidä pelkästään ottaa vastaan tätä Kristuksen antamaa

¹⁸⁵ Kornblatt 2009, 56–57; ”Who then is the chief, central and royal figure, manifestly distinct from Christ, and from Our Lady, and from the angels? The ikon is called the ikon of Sophia, the divine Wisdom, but what does it mean?... This great, royal and the feminine Being...is no other than the true, pure and perfect humanity, the highest and all-embracing form and the living soul of nature and of the universe, united to God from all eternity and in the temporal process attaining union with Him and uniting to Him all that is.” Solovjev 1883 (1950), 57–58.

¹⁸⁶ Solovjev 1883 (1950), 58.

¹⁸⁷ Ibid., 58–59.

¹⁸⁸ Zernov 1963, 290.

¹⁸⁹ Zernov 1963, 285–286, 289.

¹⁹⁰ Ibid., 301.

¹⁹¹ C. Frank 1992, 199.

¹⁹² C. Frank 1992, 200–201.

¹⁹³ ”And so first of all it must be recognized that both Eastern and Western Christians in spite of all the disagreements of our ecclesiastical communities go on as before being members of the one indivisible Church of Christ...In this respect we need not trouble about reunion, for we are one already.” Solovjev 1883 (1950), 98.

armo ja totuutta, vaan sen on tehtävä tämä armo ja totuus todelliseksi persoonallises-
sa ja historiallisessa elämässä kasvaen 'Kristuksen täyteen täyden iän määrään'." ¹⁹⁴

Solovjev katsoo, että ottaen huomioon edellä todetun perimmäisen mystisen yk-
seyden ja toisaalta jakaantuneisuuden historiallisella ja inhimillisellä tasolla kirkkoilla
on edessään ensisijainen ja mitä tärkein käytännöllinen *kristilliseen politiikkaan* kuuluva
tehtävä ja velvoite ilmaista näkyvällä tavalla jo olemassa olevaa ykseyttä, koska "Idän
ja lännen kirkot eivät ole radikaalisti toisistaan erotettuja, vieraita toinen toisilleen,
vaan ne ovat todellisen Kristuksen ruumiin osia – ne ovat Universaalinen Kirkko, ja
vain se antaa molemmille oikeuden kutsua itseään Kirkoksi". ¹⁹⁵

Edellä todetut Solovjevin käsitykset koskivat lähinnä katolisen ja ortodoksisen kir-
kon keskinäistä yhteyttä, mutta myös protestantit, Venäjän vanhauskoiset ja juutalai-
setkin oli kutsuttu osallistumaan tuon yhteyden rakentamiseen. Näitä näkemyksiään
hän esitti vuonna 1881 tapahtuneen keisarin murhan jälkeisessä tilanteessa, jossa hän
koki vaikean uskonnollisen kriisin ja alkoi etääntyä ortodoksisen kirkon erityisasemaa
korostaneesta slavofiililiikkeestä. ¹⁹⁶

Vallankumouksellisten suorittama keisari Aleksanteri II:n murha ei ollut Solov-
jevillä pelkästään poliittinen, vaan myös uskonnollinen kysymys, joka liittyi käsi-
tykseen tsaarista Jumalan asettamana autokraattina. Solovjevin käsityksen mukaan
ortodoksinen tsaari on kansan personifikaatio ja koska kysymys on syvästi kristilli-
sestä kansasta, tsaarin on oltava uskollinen Kristuksen asettamille ihanteille, joiden
mukaan kuolemanrangaistus ei voinut olla hyväksyttävä. Tältä pohjalta lähtien hän
esitti julkisessa luennossa, että murha oli annettava anteeksi ja siten osoitettava, että
kysymys oli kristillisestä kansasta ja kristillisiä ihanteita noudattavasta tsaarista. ¹⁹⁷

Solovjevin esitys herätti laajaa kuohuntaa ja jyrkkiä vastalauseita. Uusi keisari
Aleksanteri III määräsi, että Solovjevin tuli luopua julkisten luentojen pitämisestä.
Tähän Solovjev reagoi pyytämällä eroa yliopiston opettajan virasta. Opettajaksi sen
enempää kuin mihinkään muihinkaan julkisiin tehtäviin hän ei enää koskaan eronsa
jälkeen palannut. Keisarin murhaajat saivat rikoksestaan kuolemantuomion. Solovjev
katsoi tämän osoittavan, että Venäjä ei todellisuudessa ollut kristillinen keisarikunta.
Hän etääntyi lopullisesti slavofiililiikkeestä ja omistautui uudenlaisen aidosti kris-
tillisen politiikan hahmottamiseen. Hänen messianisminsa muuttui nyt teosofisesta
teokraattiseksi messianismiksi. ¹⁹⁸

Stremoukhoffin mukaan Solovjev on filosofiassaan samastanut Viisauden Kirk-
koon, mutta uudessa tilanteessa hän joutui myöntämään, että Venäjän ortodoksinen
kirkko on ollut liian heikko, jotta se olisi kyennyt täyttämään sille asetetut vaatimuk-
set. Hän päätyi samastamaan Viisauden Jumalan valtakuntaan, jonka toteutuminen
tässä maailmassa on historiallinen tehtävä. Hän katsoi, että sitä varten tarvitaan
vahva keskitetty kirkollinen auktoriteetti, joka voi yhdistää kristikunnan. Tällainen

¹⁹⁴ "The mystical oneness of human communities in Christ must find expression in their actual brotherly union with one another. The first is given from above and does not directly depend upon ourselves; the second must be our own achievement. Humanity must not only accept the grace and truth given in Christ, but also to realize this grace and truth given in Christ in its own personal and historical life, freely growing into the 'measure of the stature of the fulness of Christ'." *Solovjev* 1883 (1950), 99.

¹⁹⁵ *Solovjev* 1883 (1950), 99–100.

¹⁹⁶ *Strémooukhoff* 1980, 136–143; C. Frank 1992, 190–191; *Solovjev* 1883 (1950), 101, 105–107, 123; *Solovjev* s.a. (Russkaja ideja), 23–25.

¹⁹⁷ *Solovjev* 1883 (1950), 212–219; *Strémooukhoff* 1980, 138–139.

¹⁹⁸ *Strémooukhoff* 1980, 140.

auktoriteetti voi olla vain Rooman paavi, jonka hengellisessä johdossa kristillisessä
valtiossa maallinen hallitsija voi toimia. Nämä olivat Solovjevin teokraattisen utopian
peruslähtökohdat. ¹⁹⁹

Tätä teokraattista projektia Solovjev ryhtyi suunnittelemaan Moskovassa erään
katolisen papin kanssa ja sai yhteyden myös slaavien yhtenäisyyttä ajavaan kroa-
tialaiseen piispa Strossmayeriin, joka vastusti slaavien latinalaistamista ja paavin
infallibiliteetin hyväksymistä Vatikaanin ensimmäisessä kirkolliskokouksessa 1870.
Strossmayerin tavoitteena oli se, että slaavilaisille kirkkoille myönnetään autonomia
paavin auktoriteetin alaisuudessa. Solovjev vieraili Strossmayerin luona vuonna 1886
ja laati hänen kanssaan kirkkojen yhdistymistä koskevan manifestin. ²⁰⁰

Vuonna 1889 Solovjev julkaisi usean vuoden kuluessa kirjoittamansa teoksen
Venäjä ja universaalinen kirkko, jossa hän perusteellisesti esitteli teokratiaa koskevan
suunnitelmansa. Silloinen paavi Leo XIII, jolle teos oli määrä esitellä (siitä tapahtuiko
se todellisuudessa ei ole säilynyt dokumentoitua tietoa), ei kuitenkaan ollut suunnitel-
masta innostunut. ²⁰¹ Tämä aiheutti Solovjeville syvän hengellisen kriisin 1890-luvulla.

Solovjevillä on ollut 1880-luvulla niin läheinen yhteys katoliseen kirkkoon, että
ortodoksien keskuudessa pääsi syntymään epäilyksen kääntymisestä katoliseen
uskoon. Tätä käsitystä vahvisti tieto siitä, että vuonna 1886 hän oli ollut synnintun-
nustuksella uniaattipapin luona ja osallistunut myös ehtoolliseen. Kuitenkin ennen
kuolemaansa hän osallistui katumuksen sakramenttiin ja otti vastaan ehtoollisen or-
todoksipapilta. Tämä osoittaa, että hän pysyi kuolemaansa asti ortodoksisen kirkon
yhteydessä.

Osallistuminen ehtoolliseen uniaattikirkossa voidaan tulkita myös niin, että sillä
tavalla hän halusi osoittaa uskonsa siihen, että syvimmiltään idän ja lännen kirkot ei-
vät olleet jakaantuneet, vaan ovat säilyttäneet olennaisen ykseytensä. C. Frank arvioi,
että osallistuminen ehtoolliseen uniaattikirkossa voidaan tulkita niinkin, että se oli
hänen henkilökohtaista ennakkointiaan kristikunnan eskatologisesta jälleen yhdisty-
misestä. Tätä tulkintaa tuki myös Alexander Schmemmann kannanotossaan. ²⁰² Toden-
näköisin peruste hänen osallistumiseensa ehtoolliseen uniaattikirkossa on ollut hänen
pyrkimyksensä todistaa siitä, että syvimmiltään kirkot eivät olleet jakaantuneet.

2.11.6 Solovjevin teokraattinen utopia

Solovjev on aloittanut kirkkojen yhdistymistä ja valtion ja kirkon keskinäistä yhteyttä
koskevan konseptionsa hahmottamisen vuonna 1881 tapahtuneen keisari Aleksanteri
II:n murhan jälkeisessä tilanteessa. Tätä konseptiotaan hän käsitteli teoksissaan *Suuri
kiista ja kristillinen politiikka* (1883), *Teokratian historia ja tulevaisuus* (1887), josta kuiten-
kin ehti ilmestyä vain teoksen ensimmäinen osa *Raamatullisen teokratian historia*, sekä
teoksessa *Venäjä ja universaalinen kirkko* (1889). Käsityksiään kristillisestä valtiosta hän

¹⁹⁹ *Strémooukhoff* 1980, 145–146.

²⁰⁰ *Strémooukhoff* 1980, 214–221.

²⁰¹ *Strémoukhoff* 1980, 234.

²⁰² *Strémooukhoff* 1980, 259; C. Frank 1992, 196–197; "In his French book, *La Russie et l'Eglise Universelle* (1889) Solovjev gave one of the most intelligent, although often exaggerated, criticism of Orthodoxy. He even received a communion from a Catholic (Uniat) priest, which led some biographers to speak of his 'conversion' to Catholicism. It is clear, however, that Solovjev understood this act as an anticipation of that Christian unity..." *Schmemmann* 1977, 72.

selvitteli teoksissaan *Filosofian historia* (1891) ja *Kansallinen kysymys Venäjällä* (1888 ja 1889).²⁰³

Kuten S.L. Frank toimittamansa Solovjevin kirjoitusten antologian johdannossa toteaa, Solovjevin teokraattisen vision ytimenä oli ajatus kristinuskon universaalisuudesta, joka ei tarkoittanut pelkästään maailmanlaajaa levinneisyyttä, vaan myös sitä, että kristillisen uskon tuli vaikuttaa ihmisen elämän kaikilla alueilla. Hän painottaa, että ”maailman kristillistämisen tuli koskea kaikkea sosiaalista elämää. Papillisessa johdossa olevan kirkon ykseyden tuli heijastua kuninkaan johdolla toteutuvana poliittisena ykseytenä ylipapin hengellisessä – ei poliittisessä – ohjauksessa”. Solovjevin kaavailussa ylipapin ja kuninkaan tehtävien täydentäjänä tuli olla vielä profeetta, jonka tehtävänä oli ohjata kristikuntaa sen tiellä kohti Jumalan valtakunnan lopullista toteutumista.²⁰⁴ Tässä Solovjevin visioimassa kirkon papillisessa, kuninkaallisessa ja profeetallisessa palvelutehtävässä on nähtävissä viittaus Kristuksen kolmenlaiseen messiaaniseen tehtävään.

Edellä todetussa Solovjevin kaavailussa Rooman paavi edustaa papillista ja Venäjän keisari kuninkaallista valtaa. Sen sijaan profeetallisen palvelustehtävän suorittajasta on erilaisia tulkintoja. Strémooukhoff arvioi, että Solovjev oli suunnitellut tuon tehtävän itselleen.²⁰⁵ Sen sijaan mm. Evdokimov katsoo, että profeetallinen tehtävä oli ajateltu kuuluvaksi protestanteille.²⁰⁶ Solovjevin myöhempää apokalyptista visiota ajatellen tämä jälkimmäinen tulkinta tuntuu luontevammalta.

Edellä on jo viitattu siihen, että keisarin murhan jälkeisessä teokraattisessa vaiheessa vastoin aikaisempia näkemyksiään Solovjev korosti, että idän ja lännen kirkot olivat säilyttäneet perimmäisen opillisen ykseyden. Teoksessaan *Venäjä ja universaalinen kirkko* hän selittää asiaa toteamalla, että vain yleinen kirkolliskokous voi tuomita opillisia käsityksiä harhaoppisiksi. Mutta koska ortodoksisessa kirkossa ei ole 700-luvun jälkeen pidetty yleisiä kirkolliskokouksia, ei myöskään katolisen kirkon sellaisia oppeja, joiden kohdalla ortodoksit ovat ilmaisseet eriävän mielipiteen, ole virallisesti tuomittu. Näin ollen esimerkiksi Filioque-oppi, käsitys Neitsyt Marian saastattomasta sikiämisestä ja paavin universaalisesta primaatista on katsottava hyväksytyiksi.²⁰⁷

Solovjevin mukaan syvimmissä olemuksessaan ykseytensä säilyttäneiden idän ja lännen kirkkojen eroavuudet tulevat ilmi vain fenomenologisella ja historiallisella tasolla. Tuota jakaantuneisuutta Solovjev kuvasi hyvin realistisesti antaen sekä Bysantin että Venäjän kirkosta varsin ankaran ja pessimistisen arvion. Hän hyökkäsi poleemisesti ortodokseja vastaan syyttäen heitä lankeamisesta lukuisiin harhaoppihin kristinuskon ensimmäisellä vuosituhannella. Paavia hän kuvasi ortodoksisen uskon puolustajana. Hän kirjoitti: ”Pseudokristillinen Bysantin keisarikunta joutui väistämättä ratkaisevassa taistelussa kohtaamaan ortodoksisen paavinistuimen, joka

ei ollut pelkästään kristillisen totuuden erehtymätön vartija, vaan myös tuon totuuden ensimmäinen realisaatio kristikunnan kollektiivisessa elämässä.”²⁰⁸

Idän ja lännen kristillisyyden eroa Solovjev kuvaa toteamalla, että idän hurskaushanne ei ole väärä, mutta se on epätäydellinen (*incomplete*). Uskonto on ymmärretty ensisijaisesti henkilökohtaisena hurskautena, jossa rukousta pidetään uskonelämän ainoana muotona. Läntinen kristillisyyys taas korostaa sosiaalista aktiivisuutta. ”Idän kirkko rukoilee, lännen kirkko rukoilee ja toimii,” Solovjev kirjoittaa ja kysyy, kumpi näistä kahdesta asenteesta on oikea. Hän itse vastaa toteamalla, että ”Jeesus Kristus ei perustanut kirkkoa pelkästään meditoimaan taivaallisia, vaan myös toimimaan maailmassa ja vastustamaan helvetin portteja”.²⁰⁹

Venäjän kirkon tilannetta Solovjev kuvaa synkin värein. Hän toteaa jyrkänsävyisesti, että ”se on kirkko, joka on täysin alistunut maallisen vallan alle ja vailla kaikkea elinvoimaisuutta... Se on kuollut kirkko”.²¹⁰ Solovjev kirjoittaa, että alttarin palvelijat pitävät itseään maallisen vallan palkkaamina agentteina. Hän toteaa, että kun kirkon hallinto on organisoitu maallisen hallinnon osastoksi ja sen palvelijoita pidetään valtion virkamiehinä, on mahdotonta estää kirkkoa astumasta avoimesti valtion palvelukseen.²¹¹

Solovjev pitää nationalismia ortodoksisen kirkon suurena ongelmana. Muiden paikalliskirkkojen tavoin myös Venäjän kirkko on ennen kaikkea kansallinen kirkko, joka lukeutuu muiden kansallisten kirkkojen maailmanlaajaan yhteisöön. Niiden keskinäinen yhteys hänen mielestään on kuitenkin horjuvaa ja teeskenneltyä ykseyttä, jota ei inspiroi kristillinen rakkaus, vaan pelko kohtalokkaasta paljastumisesta. Hän toteaa pessimistisesti, että ”päivänä, jona venäläinen ja kreikkalainen kirkko muodollisesti eroavat toisistaan, koko maailma tulee näkemään, että yleismaailmallinen idän kirkko on pelkkä fiktio. On vain toisistaan eristäytyneitä kansallisia kirkkoja”. Erityisen ankaraasti Solovjev arvioi ekumeenista patriarkaattia, joka pöyhkeässä provinsialismissaan on omaksunut *Suuren kirkon* ja *ekumeenisen kirkon* arvonimen. Se mahdollisesti olisi vain iloinen ”päästessään eroon pohjoisista barbaareista, jotka ovat pelkästään esteenä sen panhelleenisille pyrkimyksille”.²¹²

Solovjev myöntää, että Bulgarian kirkon kanssa syntyneen skisman johdosta Konstantinopolissa vuonna 1872 pidetyssä synodissa nationalismi virallisesti tuomittiin. Hän huomauttaa, että Bulgarian kirkkoa vastaan nostettu syytös fyletismista oli perusteltu, mutta toteaa samalla, että ”tämä fyletismi joka katsottiin harhaopiksi bulgariaalaisten kohdalla, oli hyväksyttyä ortodoksisuutta itsenä kreikkalaisten keskuudessa”.²¹³ Tähän kiistaan Venäjän kirkko ei virallisesti ottanut kantaa, mutta

²⁰⁸ Solovjev 1922 (1948), 16.

²⁰⁹ Solovjev 1922 (1948), 38.

²¹⁰ Solovjev 1922 (1948), 49–53.

²¹¹ Solovjev 1922 (1948), 61.

²¹² The will to maintain the counterfeit unity is decidedly not inspired by Christian charity, but by a dread of a fatal disclosure ; for on the day on which Russian and Greek Churches formally break with one another the whole world will see that the Ecumenical Eastern Church is a mere fiction and that there exists in the East nothing but isolated national Churches. That is the real motive which impels our hierarchy to adopt an attitude of caution and moderation towards the Greeks, in other words, to avoid any kind of dealings with them.” Solovjev 1922 (1948), 67.

²¹³ Solovjev 1922 (1948), 68.

²⁰³ Strémooukhoff 1980, 185.

²⁰⁴ S.L. Frank 1950, 17–18.

²⁰⁵ Strémooukhoff 1980, 157.

²⁰⁶ Evdokimov 1978, 37.

²⁰⁷ “As regards the profound contrast between the contemplative piety of the East and the active religion of the Westerns, this contrast, being purely human and subjective, has nothing to do with the divine objects of our faith and worship: so far from being a good reason for schism, it should rather bring the two great parts of the Christian world into a closer and mutually complementary union. But under the influence of that evil principle which is constantly at work on Earth, this difference has been abused and twisted into a divisiona.” Solovjev 1922 (1948), 45; Strémooukhoff 1980, 211–214.

henkilökohtaisesti Solovjev tuomitsi nationalismin ankarasti. Kirjassaan *Russkaja ideja* hän leimaa sen uuspakanuudeksi.²¹⁴

Toisistaan eristäytyneiden kansalliskirkkojen ohella esteenä ortodoksien keskinäiselle yhteydelle oli myös valtionkirkkojen muodostuminen useissa paikallisissa kirkkoissa. Tässä suhteessa tilanne oli erityisen ongelmallinen Venäjällä, jossa kirkon hallinto oli alistettu osaksi valtion hallintoa. Kuten jo aikaisemmin on todettu, Solovjev kirjoitti kritiikissään, että ”nämä kirkot ovat yksinkertaisesti valtionkirkkoja täysin vailla minkäänlaista kirkollista vapautta. On helppo kuvitella, millaisia tuhoisia vaikutuksia sellainen kirkon sortaminen voi aiheuttaa uskonnolle näissä onnettomissa maissa”.²¹⁵

Solovjev katsoi, että Venäjällä ja muualla vastaavanlaisissa tilanteissa oli kysymys Bysantista peritystä kesaropapismista sen äärimmäisessä muodossa. Hän totesi, että ”sellainen orjuuttaminen on sovittamattomassa ristiriidassa kirkon hengellisen arvokkuuden, jumalallisen alkuperän ja universaalisen lähetystehtävän kanssa”.²¹⁶ Ottaen huomioon edellä todetut kirkon vapaudelle asetetut rajoitukset Solovjev toteaa johdopäätöksensä, että ”kristillisen valtion on oltava alistettu Kristuksen perustamalle kirkolle ja kirkon itsensä tulee olla alistettu Kristuksen asettamalle apostoli Pietarin auktoriteettia edustavalle päämiehelle, jonka kautta kristillinen keisari voi olla osallinen Kristuksen kuninkuudesta”.²¹⁷

Solovjev katsoo, että universaalisella kirkolla on oltava ykseyden keskus, jollaista kansallisiksi kirkoksi sirpaloituneella ortodoksisella kirkolla ei ole mahdollisuutta tarjota eikä muutenkaan edellytyksiä johtoasemaan. Hän painottaa, että roomalais-katolinen kirkko on ainoa kirkko, joka ei ole kansallinen kirkko, valtionkirkko tai lahko. Se on ainoa kirkko, joka puolustaa kirkon vapautta absolutismia vastaan. Se on ainoa kirkko, jota ”helvetin portit eivät ole voittaneet”.²¹⁸

Solovjev painottaa, että tämä Pietarin uskon kalliolle rakennettu kirkko on rakkauden universaalinen yhteisö. ”Ihmissuvun uskonnollisen ykseyden luovan rakkauden tulee ylittää kansallisuuksien rajat ja sen kohteena on oltava koko ihmiskunta”, hän painottaa. Hän myös korostaa, että rakkaus ei saa olla ristiriidassa totuuden kanssa. Universaalisen kirkon perustana on totuus, jonka usko vahvistaa. Koska totuus on yksi, on myös yksi oikea usko. Ja koska on olemassa yksi totuus ja yksi oikea usko, on olemassa myös yksi kirkko.²¹⁹

Solovjev edelleen toteaa, että jos kirkon tehtävänä on johdattaa ihmiskunnan yhteiselämää kohti jumalallisen rakkauden päämäärää ja ohjata julkista mielipidettä jumalallisen totuuden tielle, silloin sen on omattava jumalallisen auktoriteetin valtuuttama universaalinen hallinto. Solovjev luonnollisesti katsoo, että paavi on ”ainoa

kansainvälinen ja itsenäinen auktoriteetti, ainoa todellinen ja pysyvä perusta kirkon universaaliselle aktiivisuudelle”.²²⁰

Ortodoksien kirkko on aina tunnustanut ja tunnustaa edelleenkin paavin primaatiaseman kristikunnan piispojen joukossa. Tämä on päätetty mm. Konstantinopolissa vuonna 381 pidetyn toisen ekumeenisen kirkolliskokouksen kolmannessa säännössä, jossa mm. todetaan, että ”Konstantinopolin piispalla olkoon arvon etuoikeus Rooman piispan jälkeen, sillä Konstantinopoli on uusi Rooma”. Tämä asia vahvistettiin ja perusteltiin yksityiskohtaisemmin myös mm. Khalkedonissa vuonna 451 pidetyn neljännen yleisen kirkolliskokouksen säännössä 28.²²¹

Solovjev tulkitsee paavin asemaa toteamalla, että ”paavien Roomasta tuli universaalisessa kristikunnassa se, mitä keisarien Rooma on ollut pakanallisessa maailmassa. Rooman paavi oli virkansa puolesta koko kirkon ylin paimen ja opettaja”.²²² Kaikkein syvimmin kirkon ykseys on kuitenkin ilmaistu kolmiyhteisen Jumalan ykseydessä. Kirkko on todellisessa merkityksessä Pyhän Kolminaisuuden kuva. Sen ykseys on Pyhän Kolminaisuuden kuvan mukaista ykseyttä erilaisuudessa.

2.11.7 Kirkon ykseyden trinitaarinen ja kristologinen perusta Solovjevin teokratiassa

Kuten edellä on todettu, kirkon ykseyttä Solovjevin ajattelussa ei ole ilmaistu pelkästään empiirisellä ja historiallisella tasolla, vaan sillä on syvä trinitaarinen ja kristologinen ulottuvuutensa. Hänen mukaansa Pyhä Kolminaisuus ilmaisee ”absoluuttisen ykseyden kehittymistä, mikä sisällyttää itseensä Olemisen täyteen paljastaen itsensä jumalallisen olemassaolon kolmessa hypostaattisessa muodossa”.²²³ Siten siis kirkon ykseys on ilmausta kolmiyhteisen Jumalan ykseydestä. Kirkollinen monarkia vain edustaa ja varmistaa tätä syvällistä mystistä ykseyttä.

Koska kirkko on yksi, sen on oltava myös universaalinen, mikä tarkoittaa sitä, että se sulkee sisäänsä kaiken määrättyssä järjestyksessä (determinate order). Solovjev painottaa, että ”kirkollinen monarkia ei voi jäädä hedelmättömäksi, vaan sen on synnytettävä kaikki ne voimat, jotka rakentavat ihmisyyhteisöä koko sen täyteydessä”.²²⁴ Hän korostaa, että Pietarin monarkia on heijastusta Jumalan ykseydestä ja tarjoaa samalla perustan ihmiskunnan progressiiviselle yhdistymiselle. Siten ”me tulemme näkemään kristikunnan sosiaalisten voimien tulevassa kehityksessä ei ainoastaan Jumalan immanenttisen elämän heijastusta, vaan myös todellisen keinon liittää ihmisen olemassaolo jumalallisen elämän täyteyteen”.²²⁵

²¹⁴ ”Istinnaja tserkov vseгда osudit doktrinu, utverždajuščuju, tšto net nitšego vyše natsionalnyh interesov, eto novoje jazytšestvo, tvorjaščije sebje iz natsii verhovnoje Božestvo, etot ložnyj patriotizm stremjaščisja statj na mesto religii.” Solovjev s.a., 28.

²¹⁵ Solovjev 1922 (1948), 69.

²¹⁶ Solovjev 1922 (1948), 72.

²¹⁷ Solovjev 1922 (1948), 74.

²¹⁸ ”The Roman Catholic Church is the only church that is neither an national church, nor a State church, nor a sect founded by a man; it is the only church in the world which maintains and asserts the principle of universal social unity against individual egoism and national particularism; it is the only church which maintains and asserts the freedom of spiritual power against the absolutism of the State; in a word, it is the only church against which the gates of Hell have not prevailed.” Solovjev 1922 (1948), 114.

²¹⁹ Solovjev 1922 (1948), 96–98.

²²⁰ ”If the Church is to guide the common life of mankind toward the goal of divine love, and to direct public opinion on the road to divine truth, she must possess a universal government divinely authorized. This government must be clearly defined so as to be recognizable to all, and permanent so as to form a standing court of appeal; it must be divine in substance so as to be finally binding upon the religious conscience of every instructed and well-intentioned person, and it must be human and imperfect in its historic manifestation...” Solovjev 1922 (1948), 100, 115.

²²¹ Ortodoksien kirkon kanonit selityksineen 1980, 189–191, 286–314.

²²² Solovjev 1922 (1948), 116.

²²³ Solovjev 1922 (1948), 187.

²²⁴ Solovjev 1922 (1948), 42.

²²⁵ Solovjev 1922 (1948), 142.

Solovjev selittää perusteellisesti, miten Jumalan kolmen persoonan absoluuttinen ykseys on ilmaistu ja turvattu. Hän toteaa, että se tapahtuu kolmella eri tasolla:

1. Jumalan ensimmäisen persoonan ontologisessa primaatissa
2. kaikkien kolmen persoonan yksiolennollisuudessa, joka tekee todelliseksi niiden olemisen jakamattomuuden
3. kaikkien persoonien solidaarisuudessa, joka ei salli niiden toimintaa toisistaan erillisinä

Tämä Pyhän Kolminaisuuden kuvan mukainen universaalisen kirkon ykseys on ilmaistu myös Kristuksen kolmenlaista lunastustehtävää toteuttavassa kirkon kolmessa messiaanisisessa palvelustehtävässä. Solovjevin mukaan nämä kirkon kolme palvelustehtävää toteutuvat

1. paavin absoluuttisessa primaatissa, jonka Jumala on säättänyt ja joka on *de jure* kahden muun palvelustehtävän alkusyy ja tärkeä ehto
2. näiden kolmen palvelustehtävän olennaisessa yhteisöllisyydessä sellaisena kuin se on ilmaistu yhdessä Kristuksen Ruumiissa jakaen uskonnon saman substanssin, saman uskon, saman tradition ja sakramentit
3. moraalisisessa solidaarisuudessa tai päämäärän yhteisyydessä, joka kaikessa kolmessa palvelustehtävässä ei voi olla mikään muu kuin Jumalan valtakunnan tuleminen universaalisen kirkon täydellisenä manifestaationa

Tämä kolmiyhteisen Jumalan ykseys on toteutunut iankaikkisuudessa ennen aikojen alkua, kirkossa se voi toteutua ”sosiaalisena kolminaisuutena” vain asteittain.²²⁶ Tämän jumalallis-inhimillisen toiminnan lopullisena päämääränä on koko maailman transformaatio Kristuksen kuninkaallisen ja profeettallisen pappeuden toteutumiseen, jolloin ihmiskunta on suorassa yhteydessä Kristukseen, eikä ole enää tarvetta erityiseen pappeuteen, kuninkuuteen tai profeettalliseen palvelustehtävään julkisena funktiona.

Erityistä pappeutta Solovjev vertaa aurinkoon, kuninkuutta kuuhun ja profeettallista palvelua tähtiin.²²⁷ On merkillepantavaa, että tässä Solovjev antaa uuden tulkinnan profeettallisen palvelun luonteesta. Hän ei näe sitä itselleen, protestanteille tai juutalaisille kuuluvana, vaan julkisena palvelustehtävänä (*public function*). Hän toteaa, että ”perustaessaan kirkon pappeuden varaan ja sanktioidessaan valtion kuninkuudellaan hän on myös varustanut niiden yhdistetyn kehityksen antamalla maailmalle profeettallisen henkensä vapaan ja aktiivisen toiminnan”.²²⁸

Kirkon ja valtion keskinäistä suhdetta käsitellessään Solovjev painottaa, että ortodoksien on varottava Nestorioksen väärää liberalismia ja toisaalta myös monofysiittien väärää pietismiä. Edellinen tekee jyrkän eron kirkon ja valtion, sakraalin ja profaanin, välille. Jälkimmäinen jättää ihmisen sielun kontemploimaan jumalallista todellisuutta ja hylkää näkyvän maailman, sen valtiot ja kansat oman onnensa nojaan (*to their fate*).²²⁹

²²⁶ Solovjev 1922 (1948), 187.

²²⁷ Solovjev 1922 (1948), 188.

²²⁸ ”Having founded the Church upon His Priesthood and sanctioned the State by His Kingship, He has also provided for their unity and their unified progress by leaving to the world the free and living activity of His prophetic spirit.” Solovjev 1922 (1948), 197.

²²⁹ Solovjev 1922 (1948), 198.

Pyhien sakramenttien kautta Kristus vaikuttaa koko elämään, ei pelkästään ihmisen yksilölliseen hengelliseen tai materiaaliseen elämään, vaan myös koko yhteiskunnan sosiaaliseen elämään.²³⁰ Solovjev määrittelee, että kaste on vapauden, mirhalla voitelu tasa-arvoisuuden ja ehtoollinen ykseyden mysteeri. Näiden lisäksi on olemassa neljä sakramenttia, jotka osoittavat ihmisen aseman ja velvollisuudet kirkossa. Ne ovat katumus, avioliitto, pappeus ja sairaanvoitelu.²³¹

2.11.8 Solovjevin apokalyptinen visio kirkkojen yhdistymisestä

Kuten edellä on tullut esille, Solovjevin teokraattinen utopia idän ja lännen kirkkojen yhdistymisestä paavin johdolla Venäjän keisarin hallitsemassa valtiossa osoittautui käytännössä mahdottomaksi. Pettyneenä Solovjev tuli siihen johtopäätökseen, että yhdistyminen on mahdollista vasta eskatologisessa todellisuudessa. Tämän vakauksensa hän toi esille lopunaijoja käsittelevässä kirjassaan *Kolme keskustelua sodasta, edistyksestä ja maailmanhistorian lopusta*. Tämä kirja ilmestyi vajaa vuosi ennen hänen kuolemaansa.

Edellä mainitun teoksen lopussa on *Lyhyt kertomus antikristuksesta*, joka sisältää apokalyptisen kuvauksen kirkkojen yhdistymisestä maailmanhistorian päättyessä. Keskustelun muotoon laadittu kirja kertoo siitä, miten antikristuksen paljastuessa katolinen, ortodoksinen ja protestanttinen kirkko yhdistyvät. Antikristusta koskevan kertomuksen edellä oli käyty keskustelu, johon osallistui viisi henkilöä. He kaikki olivat venäläisiä: kenraali, poliitikko, ruhtinas, ”kaikesta inhimillisestä kiinnostunut rouva” ja herra Z. Keskustelussa kenraali edustaa armeijan moraalia, ruhtinas tolstoilaisuutta, poliitikko reaalipolitiikkaa ja herra Z Solovjevin omia ajatuksia. Tarinan kertoja Pansofius viitanee Sofiaan eli Jumalan Viisauteen ja käsitykseen kaikkikykydestä. Herra Z:n ja ilmeisesti myös Solovjevin oman arvion mukaan kertomuksessa tuodaan esille kaikki se, mitä antikristuksesta Raamatun ja kirkon perinteen pohjalta voidaan sanoa.²³²

Kertomuksessa lähdetään liikkeelle Eurooppaa kohtaavasta Aasian uhasta. Kirjassa esitetyn ennustuksen mukaan 1900-luku on suurten sotien ja vallankumousten vuosisata. Yksi näistä vallankumouksellisista liikkeistä on panmongolismi, joka syntyi muiden vastaavien aatteiden, kuten panhellenismin, pangermanismin, panslavismin ja panislamismien antamien esikuvien mukaisesti.²³³ Kirjan ennustuksen mukaan virikkeen panmongolismien syntyyn antaa muslimimaailmaa vastaan alkava taistelu. Se saa alkunsa Japanin valloittaessa Korean ja Kiinan, jolle jää kaksi vaihtoehtoa: alistua joko Japanin tai Euroopan poliittisen vallan ja kulttuurin alaisuuteen. Kiina valitsee Japanin ja samalla panmongolismien kulttuuriperinnön, jonka se kokee omakseen.

²³⁰ Solovjev 1922 (1948), 198.

²³¹ ”Pontiffs and priests, you are the ministers of the sacraments of Christ... So in the sacraments Christ is the principle of life, of the whole of life, not only spiritual but also bodily, not only individual but also social. You, sacrificing priests, were created to plant within humanity the mystical yet real of divine-human life; you sow within our nature the seed of matter made divine, of a heavenly corporeity. The beginning of this work, the first source of supernatural life within the body of earthly humanity, must be an absolute fact surpassing human reason, a mystery.” Solovjev 1922 (1948), 198–200.

²³² Solovjev 1883 (1950), 255.

²³³ Solovjev 1899–1900 (2012), 1.

Eurooppa joutuu 50 vuodeksi mongolivallan alaisuuteen, mutta vapautuu siitä sekasortoisten vaiheiden jälkeen.²³⁴

Tässä vaiheessa kuvaan astuu merkittävä persoona, jota kertomuksessa kuvataan seuraavasti: ”Hän oli vielä nuori, mutta johtuen suuresta lahjakkuudesta hän oli jo 33 vuoden ikäisenä kuuluisa suurena ajattelijana, kirjailijana ja julkisuuden henkilönä. Tietoisena suuresta hengenvoimastaan hän oli aina ollut sitoutunut spiritualisti ja hänen kirkas älynsä osoitti aina hänelle totuuden siitä, mihin tuli uskoa: hyvyyteen, Jumalaan ja Messiaan tulemiseen.” Kertomus jatkuu toteamuksella, että kaikkeen tähän hän uskoi, mutta hän rakasti vain itseään. Hän uskoi Jumalaan, mutta tahtomattaan ja tiedostamattaan hän sielunsa syvyyksissä asetti itsensä ensisijalle ja itserakkaudessaan oli valmis lankeamaan Pahan voimien edessä.²³⁵

Edellä kuvattu persoona on antikristus, jonka hallitseva ominaisuus on itserakkaus. Kristus oli vain hänen edelläkävijänsä. Hänen ilmestymisensä maailmaan on Kristuksen toinen tuleminen. Jaloja aatteitaan hän esitteli suurta kuuluisuutta ja ihailua saavuttaneessa teoksessaan *Avoin tie universaaliseen rauhaan ja hyvinvointiin*. Näitä aatteita pyrittiin soveltamaan käytäntöön yhdistyneessä Euroopassa, jonka politiikkaa käsittelemään kutsuttiin koolle Berliiniin perustuslaillinen kongressi. Siinä ”Euroopan politiikan tärkeimmät johtajat, jotka kuuluivat vapaamuurarien voimakkaaseen veljeskuntaan, kokivat ongelmaksi yhteisen toimeenpanovallan puuttumisen. Siitä johtuen korkealla hinnalla saavutettu Euroopan ykseys oli joka hetki vaarassa rikkoutua, sillä liittoneuvostossa (Union Council or Comité permanent universel) ei ollut yksimielisyyttä, koska kaikki edustajapaikat eivät olleet todellisten vapaamuurarien hallussa”.²³⁶

Berliinin kongressissa Tulevaisuuden Mies valittiin lähes yksimielisesti Euroopan Yhdysvaltojen presidentiksi ja samalla päätettiin ilman äänestystä antaa hänelle korkein mahdollinen kunnia valitsemalla hänet Rooman keisariksi. Vähitellen kaikki olivat valmiit hyväksymään keisarivallan, joten ”yhden ainoan vuoden kuluessa todellinen universaalinen monarkia sanan oikeassa ja varsinaisessa merkityksessä oli perustettu. Siten kaikki sotien idutkin oli tuhottu”. Universaalinen Rauhan Liitto kokoontui viimeisen kerran ja lakkautti itsensä tarpeettomana luovuttaen vastuun rauhan ylläpitämisestä Suurelle Rauhantekijälle.²³⁷

Näiden historiallisten muutosten toteutuessa kristittyjen lukumäärä väheni jyrkästi. Lopulta aitoja uskovia maailmassa oli vain noin 45.000.000. Paavi oli karkotettu Roomasta, mutta pitkän vaelluskauden jälkeen sai turvapaikan Pietarissa sillä ehdolla, että pidättäytyy kaikesta propagandasta itse kaupungissa ja koko valtakunnassa. Keisarin residenssi siirrettiin Roomasta Jerusalemiin.²³⁸

Neljäntenä hallitusvuotenaan keisari päätti kutsua koolle Jerusalemiin yleisen kirkolliskokouksen, joka avattiin pyhän ristin ylentämisen juhlanä 14. syyskuuta. Kokoukseen osallistui yli 3000 edustajaa (piispoja, pappeja ja maallikoita) sekä heidän lisäksi paikalla oli noin miljoona pyhiinvaeltajaa. Eri kirkkojen edustajien johtajina toimi kolme erityisen merkittävää henkilöä: katolisen kirkon paavi Pietari II (kardinaalina Simone Barrionini), ortodoksiedustajien johtajana eläkkeellä oleva piispa ja

maailmanmatkaaja starets Johannes sekä protestanttiedustajien johtajana professori Ernst Pauli, oppinut saksalainen teologi.²³⁹ Näiden edustajien nimissä voi nähdä viittauksen kullekin kirkolle läheisimpään apostoliin.

Juhlavat avajaiset pidettiin Kaikkien kulttien yhdistymiselle pyhitetyssä suuressa temppelissä. Kun keisari suuren seurueen kanssa astui sisään, alettiin soittaa yhdistyneen ihmiskunnan marssia, joka oli nimetty keisarikunnan kansainväliseksi hymniksi.²⁴⁰ Kaikille kolmelle kirkolle keisari osoitti myötämielisyyttä ja hyvää tahtoa luvaten

1. palauttaa paavin Roomaan entiseen asemaansa
2. perustaa suuren kristillisen arkeologian museon Konstantinopoliin
3. perustaa Pyhien Kirjoitusten vapaan tutkimuksen maailmaninstituutin ilmoittaen samalla ottavansa vastaan teologian tohtorin arvon honoris causa Tübingenin yliopistosta

Samalla keisari pyysi kirkkojen johtajia tunnustamaan hänet ainoaksi suojelijakseen ja paimenekseen, mutta johtajat eivät siihen suostuneet. Keisarin tiedusteltua mitä he pitivät tärkeimpänä kristillisyydessä starets Johannes vastasi, että tärkein on Kristus Itse omassa persoonassaan ja pyysi häntä tunnustamaan uskonsa Kristukseen. Keisari ei siihen suostunut, jolloin starets tunnisti hänet antikristukseksi. Samalla pallosalama iski temppeliin ja surmasi Johanneksen. Näin kävi myös paavi Pietari II:lle hänen kieltäydyttyä tunnustamasta keisaria Rooman ja koko universumin itsevaltiaaksi hallitsijaksi ja julistettuaan hänet anateemaan.²⁴¹

Myös protestanttien johtaja Ernst Pauli kieltäytyi tunnustamasta keisaria todeten, että ekskommunikaatioon julistetun kanssa ei voi olla yhteydessä. Pietarin ja Johanneksen ruumiit vietiin ylösnousemuksen kirkon edustalle, jotta kansa saattoi todeta heidät kuolleiksi. Uudeksi paaviksi nimitettiin piispa Apollonius, joka tunnusti olevansa ”yhtä paljon oikea ortodoksi ja protestantti kuin oikea katolilainen”. Professori Pauli kannattajineen siirtyi erämaahan, josta he muutaman päivän kuluttua tulivat noutamaan Pietarin ja Johanneksen ruumiit, mutta matkalla takaisin erämaahan vainajat heräävät henkiin. Ylösnousemuksen tapahduttua kirkot yhdistyivät. Sekä starets Johannes että professori Pauli tunnustavat paavi Pietarin johtajakseen.²⁴²

Pansofiuksen kirjoittama kertomus päättyy tähän, mutta tarina jatkuu suullisesti kuultuna. Keisarin ja Apolloniuksen kansansuosio jatkui lukuisten ihmetekojen ansiosta. Jopa juutalaiset kääntyvät heidän kannattajikseen. Saatuaan tietää, että keisari ei olekaan juutalainen, he nousivat kapinaan ja yhdessä kristittyjen kanssa aloittivat sodan keisarin joukkoja vastaan. Ratkaisevassa tilanteessa rintamien kohdattua Kuollutmeri avautuu suurena tulimerenä, joka nielaisee keisarin joukkoineen. Sekä juutalaiset että kristityt palaavat Jerusalemiin, jossa heidän sinne saavuttuaan tapahtuu Kristuksen toinen tuleminen. Antikristuksen surmaamat juutalaiset ja kristityt nousevat kuolleista. Alkaa tuhatvuotinen valtakunta.

Lopputulokset osoittaa todeksi kertomuksen mottona olleen lauseen: ”Ei kaikki mikä kiiltää ole kultaa.” Solovjevin yhtenä tarkoituksena oli osoittaa vääräksi tolstoilainen

²³⁴ Solovjev 1899–1900 (2012), 5.

²³⁵ Solovjev 1899–1900 (2012), 7.

²³⁶ Solovjev 1899–1900 (2012), 8–13.

²³⁷ Solovjev 1899–1900 (2012), 14–15.

²³⁸ Solovjev 1899–1900 (2012), 17, 19.

²³⁹ Solovjev 1899–1900 (2012), 19–21.

²⁴⁰ Solovjev 1899–1900 (2012), 21.

²⁴¹ Solovjev 1899–1900 (2012), 23–28.

²⁴² Solovjev 1899–1900 (2012), 28–30.

käsitys siitä, että pahalle ei pidä tehdä vastarintaa. Hän halusi vakuuttaa, että pahuutta pitää vastustaa silloinkin, kun se pukeutuu hyvyyden viittaani.²⁴³

Kertomus antikristuksesta antaa synkän ja jopa armottoman kuvan kirkosta lopun ajan lähestyessä. Korruptio voittaa alaa myös kristittyjen keskuudessa: lähes kaikki katolisen kirkon kardinaalit, piispat, kirkkokansan enemmistö ja puolet sääntökuntien jäsenistä asettuu kannattamaan antikristusta ja hylkää paavin. Sama tapahtuu ortodoksisessa kirkossa: enemmistö idän ja pohjoisen hierarkeista ja yli puolet papi-
tosta ja luostarikilvoittelijoista valitsee Kristuksen sijaan antikristuksen. Protestanttien keskuudessa enemmän kuin puolet oppineista teologeista menettelee samoin. Vain pieni vähemmistö kaikista kristityistä pysyy uskollisena Kristukselle ja yhdistyy paa-
vin johdolla yhdeksi kirkoksi.²⁴⁴

Kertomus antikristuksesta osoittaa, että ”teokratian kriisin” koettuaan Solovjev tuli siihen pessimistiseen johtopäätökseen, että kristikunnan yhdistyminen ei ole mahdollista historiallisessa ajassa, vaan vasta eskatologisessa todellisuudessa, maa-
ilmanhistorian päättyessä. Teokratian kriisi merkitsi jyrkkää muutosta Solovjevin historiankäsityksessä. Historian draama oli päättymässä ja jäljellä oli vain epilogi. Florovsky kirjoittaa, että tätä Solovjevin viimeistä pessimististä filosofiaa voidaan ku-
vata ”lopun filosofiaksi”.²⁴⁵

Suuresta pettymyksestä huolimatta Solovjev edelleen säilytti uskonsa ”Ikuiseen Roomaan” laillisenä Jumalan valitsemana kristillisen universumin ja universaalisen kirkon keskuksena. Vain hänen visionsa historiasta ja käsityksensä kirkon tehtävästä ja näkymistä historiassa muuttui radikaalisti. Hän joutui luopumaan ”ulkonaisesta teokratiasta” osana kristillistä politiikkaa ja häivyttämään valtion kokonaan uude-
ta rakennelmastaan luottaen vain yksittäisten uskovaisten aktiiviseen yhteistyöhön. Hän katsoo, että ”kristityillä ei voi olla mitään historiallista ’ideaalia’. Kristillinen päämäärä on täysin historian tuolla puolen, kaikkien maanpäällisen elämän ehtojen tuolla puolen. Historia on ikään kuin relatiivisuuden aluetta”.²⁴⁶

Paul Evdokimov tulkitsee kertomusta antikristuksesta toteamalla, että siinä esite-
tään traaginen visio historiasta. Antikristus esiintyy suurena filantrooppina, joka tuo rauhan ja ratkaisee kaikki ihmisen olemassaolon ongelmat. Tämä tulee mahdolliseksi vain lankeamalla niihin kiusauksiin, jotka Kristus itse oli erämaassa julkiseen toimin-
taansa valmistautuessaan voittanut. Evdokimov katsoo, että antikristuksen kuvauk-
sessaan Solovjev on piirtänyt oman muotokuvansa.²⁴⁷

Myös Florovskyn mielestä kertomus antikristuksesta muistuttaa Solovjevin omista ihanteista ja unelmista. Hänen kuvaamansa antikristus on ”merkittävä ihminen, mel-
keinpä supermies, samaan aikaan suuri ajattelija, kirjailija ja sosiaalinen hyväntekijä. Hän vilpittömästi uskoo Jumalaan, myös hyvyyteen, mutta hän rakasti vain itseään, pitäen sielunsa syvyyksissä itseään Jumalaakin parempana ”Kristus toi miekan, hän

tuo rauhan”. Juuri tätä ”avointa tietä universaaliseen rauhaan ja hyvinvointiin” anti-
kristus esitteli suurta suosiota saavuttaneessa kirjassaan. Florovsky toteaa, että vain yksi asia kyseisestä kirjasta puuttui: siinä ei ollenkaan mainita Kristusta.²⁴⁸

Ekumeenisen liikkeen vaikeat vaiheet 1900-luvulla osaltaan osoittavat, että kris-
tikunnan ykseyden rakentaminen teologisten dialogien tasolla on tuntunut lähes ylivoimaiselta tehtävältä. On helppo yhtyä Solovjevin näkemykseen siitä, että kristit-
tyjen näkyvän ykseyden toteutuminen yhdessä kirkossa näyttää mahdolliselta vasta eskatologisessa todellisuudessa. Ortodoksisen eskatologitulkinnan valossa voidaan
ajatella, että tuo lopunajan todellisuus on läsnä kirkossa jo tässä ajassa. Se avaa pro-
feetallisen näkymän ja vahvistaa uskoa siihen, että inhimilliseltä kannalta mahdotto-
maltakin näyttävä tulee mahdolliseksi uskon ja toivon ulottuvuudessa.

2.11.9 Solovjevin vaikutus venäläisen teologian länsimaistumiseen ja pseudomorfoosiin

Edellä tässä luvussa kuvatut historialliset tapahtumat sekä filosofian ja teologian kehi-
tysvaiheet ovat osoittaneet, että Florovskyn käsitykset venäläisen teologian läntisestä vankeudesta ovat olleet varsin painavasti perusteltuja. Erityisesti Vladimir Solovjevin
vaikutus venäläisen filosofian ja sen kautta myös teologian läntiseen suuntautumiseen on ollut merkittävä. Nuo vaikutukset eivät kuitenkaan ole olleet pelkästään negatiivi-
sia. Ne ovat tuoneet ortodoksiseen teologiaan uusia virikkeitä ja rohkaisseet luovaan
uudistumiseen.

Kuten on jo tullut esille, Solovjevia pidetään venäläisen filosofian perustajana. Hänen filosofiansa on tullut tunnetuksi kaikkikykyisten metafysiikkana, joka nyky-
venäläisen filosofin Sergei Horuzhyn mukaan on uusi koulukunta läntisen filosofisen tradition sisällä.²⁴⁹ Solovjev itse on määritellyt ajattelunsa *integraalisen tiedon filosofiaksi*. Sille on ollut tunnusomaista eksistentiaalinen uskonnollista kokemusta korostava ja
mystiikkaan suuntautunut lähestymistapa vastakohtana läntisen filosofian rationa-
lismille ja abstraktille ajattelulle.

Solovjevin kaikkikykyyttä korostava kirkkokäsitys ja profeetallinen ekumeeninen visio olivat omiaan vaikuttamaan hänen ajattelustaan virikkeitä saaneen Sergei Bul-
gakovin teologiaan ja ekumeeniseen ajatteluun. Solovjevin vaikutus on erityisesti tunnistettavissa kirkon kosmisen ulottuvuuden ja koko luomakunnan sakramentaali-
sen transformaation korostumisessa Bulgakovin ekklesiologiassa. Siihen liittyy myös käsitys ihmiskunnan ja koko luomakunnan potentiaalisesta kuulumisesta kirkon yh-
teyteen ja sitä kautta osallisuudesta universaaliseen pelastumiseen.

Tämä Solovjevin vaikutus merkitsi myös venäläisen teologian länsimaistumisen kol-
mannen vaiheen toteutumista aikaisemmin todettujen latinalaisen ja protestanttisen vaiheen jälkeen. Se jätti varjoonsa 1800-luvulla metropoliitta Filaretin ja Aleksei Hom-
jakovin vaikutuksesta virinneen teologikoulutuksen uudistussuunnitelman. Venäläisen

²⁴³ Solovjev 1899–1900 (2012), 34–37.

²⁴⁴ Florovsky 1966, SFAVS),167.

²⁴⁵ ”Crisis of theocracy in Solovjev’s life “was a period of growing eschatological apprehension and anxiety, of apocalyptic alarm and forebodings, which finally found such vigorous and plastic expression in Solovjev’s last major work; The Story of the Antichrist. Solovjev’s vision of history had been radically changed. In his own words, ‘the historic drama has been played to the end and there remains but an epilogue which, however, may, as in Ibsen, extended to five acts’. Solovjev’s ‘last philosophy’ can be described precisely as a ‘Philosophy of the End’.” Florovsky 1966, 164–165.

²⁴⁶ Florovsky 1966, 167–168.

²⁴⁷ Evdokimov 1978, 37.

²⁴⁸ Solovjev introduces “an important personality: a remarkable man, almost a superman, at once a great thinker, writer, and social worker. He believed in God, in Good also, but he loved only himself, preferring himself, in the depth of his soul, even to God...His conception was developed in a remarkable book, The Open Way to Universal Peace and Prosperity...There was but one omission in the book: Christ was not mentioned at all. But even certain Christians were prepared to reconcile themselves with the omission.” Florovsky 1955c, 294.

²⁴⁹ Horuzhy 2000, 311.

uskonnollisen renessanssin piirissä edennyt länsimaistuminen ja erityisesti Bulgakovin ajattelussa konkretisoitunut pseudomorfoosi merkitsivät Florovskyn käsityksen mukaan ortodoksisen teologian joutumista saksalaisen idealismin ja mystiikan ylivaltaan.

Florovskyn asenne Solovjeviin ja hänen filosofiseen perintöönsä on vaihdellut vuosikymmenien kuluessa avoimesta ihailusta ankaraan kriittisyyteen. Vielä 1910-luvulla hän piti Solovjevia filosofisena oppi-isänään hyväksyen pienin varauksin myös hänen sofiologiansa. Seuraavalla vuosikymmenellä asenne kuitenkin alkoi muuttua kriittiseksi. Paul Gavriljuk luonnehtii tätä muutosta ”syvälliseksi intellektuaaliseksi vallankumoukseksi Florovskyn ajattelussa”. 1920-luvulta lähtien hän ryhtyi rakentamaan vuosikymmeniä kestänyttä argumentaatiota Solovjevia ja erityisesti hänen sofiologista oppiaan vastaan. Gavriljuk toteaa, että vähitellen Florovsky alkoi nähdä ”venäläisen ajattelun sofiologisen suuntauksen ortodoksisen teologian läntisen vankeuden viimeisenä kehitysvaiheena”.²⁵⁰

Erityisen voimakkaasti Florovsky hyökkäsi saksalaista idealismia ja siitä vaikutteita saanutta venäläistä filosofiaa vastaan. Saksalaista idealismia kritisoidessaan hän epäsuorasti kritisoi myös Solovjevia ja hänen seuraajiaan.²⁵¹ Kirjoittamassaan kriittisessä artikkelissa *The Crisis of German Idealism* hän katsoi, että idealismin kriisi oli samalla protestanttisen reformaation ja teologian kriisi, koska idealismi miellettiin protestanttisen teologian tunnustettuna filosofiana. Florovskyn mukaan reformaation piirissä syntyneen teologian tavoitteena oli ”rakentaa Jumalan ja maailman absoluuttisen tuntemisen systeemi. Suurimmalle osalle idealisteja kristinusko säilyi absoluuttisena uskontona”.²⁵² Tässä käsityksessään Florovsky edustaa enemmän ulkopuolisen tarkkailijan subjektiivista näkemystä kuin laajassa yleisessä tietoisuudessa todennettua asiantilaa.

Pyrkimyksen äärimmäiseen rationalismiin Florovsky tulkitsi paluuksi esikristilliseen hellenismiin. Artikkelissaan *The Slynness of Reason* hän selitti, että tuo paluu aiheutti uskonnollisen kriisin, joka oli omiaan avaamaan tien panteismiin, buddhalaisuuteen, monismiin, teosofiaan ja spiritismiin. Tällaiset vaikutukset hänen mielestään olivat havaittavissa myös Solovejvin ja hänen seuraajiensa ajattelussa. Hän ei kuitenkaan yksilöidysti perustellut näitä käsityksiään.²⁵³

Florovsky piti ongelmallisena myös saksalaisen idealismin historiankäsitystä, jossa oli taipumus nähdä luonto ja historia saman prosessin kahtena eri ulottuvuutena. Florovsky ei pitänyt oikeana determinististä luonnon ja historian yhteen sovittamista. Hänelle olennaista kristinuskossa on sen historiallisuus: kristillisen uskon perustana ovat konkreettiset historialliset tapahtumat. Historian vähäinen painottaminen idealismissa Florovskyn mukaan johtaa doketismiin kristinuskon tulkinnassa ja allegori-smiin eksegeesissä. Historiallinen Jeesus jää taustalle.²⁵⁴

Tältä pohjalta lähtien Florovsky katsoi, että sofiologinen oppi jätti liian vähälle huomiolle inkarnaation historiallisena tapahtumana puhuen ”jumalihmisyydestä ilman

jumalihmistä”. Hänen mielestään ”kiusaus kehittää sofiologiaa ilman Kristusta oli yksi Solovjevin oman systeemin taipumuksia”.²⁵⁵ Tätä Florovskyn käsitystä voidaan pitää kyseenalaisena ottaen huomioon, että Solovjevin käsitys Kristuksesta ja jumalihmisyydestä perustui Khalkedonin kristologiaan. Myös kertomus antikristuksesta vahvalla tavalla korostaa Solovjevin filosofian Kristus-keskeisyyttä. Sama korostus tulee esille myös Brandon Gallaherin laajassa Solovjevin sofiologian kristologista fokusta koskevassa artikkelissa.²⁵⁶

Edellä on jo viitattu siihen, että saksalaisen idealismin kriisin keskeisenä syynä Florovskyn mielestä on ollut palaaminen esikristilliseen hellenismiin filosofiassa ja teologiassa. Se on hänen näkemyksensä mukaan vaikuttanut vahvasti myös venäläiseen filosofiaan ja teologiaan. Florovsky korostaa, että ulospääsy tästä idealismin umpikujasta voi olla vain paluu kristilliseen hellenismiin ja patristiseen perinteeseen.²⁵⁷

Nicolas Berdjajev *Venäläisen teologian tiet* -teoksen varhaisessa kritiikissään toteaa Florovskylta jääneen huomaamatta, että saksalainen filosofia 1900-luvulla oli globaalia filosofiaa, oman aikansa korkeatasoisinta filosofista ajattelua, samalla tavalla kuin patristisella kaudella kreikkalaisten filosofien Platonin, Aristoteleen ja uusplatonistien filosofia oli tuon aikakauden korkeatasoisinta filosofista ajattelua. Sen kategorioita kirkkoisät käyttivät teologiassaan dogmaattisia määritelmiä muotoillessaan.²⁵⁸

Berdjajev näkee Platonin, Aristoteleen ja uusplatonistien vaikutuksen patristiseen ja skolastiseen ajatteluun analogisena Kantin, Hegelin ja Schellingin vaikutukselle venäläiseen uskonnolliseen ajatteluun. Hän painottaa, että filosofiasta täysin riippumatonta teologiaa ei ole koskaan ollut eikä tule koskaan olemaan. Hän toteaa, että ”teologia ei ole Jumalan ilmoitusta, vaan se on ihmisen ajattelun reaktio Jumalan ilmoitukseen, joka on riippumaton filosofisen ajattelun kategorioista”.²⁵⁹ Berdjajevin mielestä palaaminen hellenismiin ja kirkkoisiin merkitsisi samaa kuin palaaminen Aristoteleeseen ja tomismiin mitätöiden myöhempien vuosisatojen läntisen filosofian saavutukset.²⁶⁰

Berdjajev aivan oikeutetusti kiinnittää huomiota siihen, että Florovskyn teoksessa ei käsitellä ollenkaan venäläisen filosofian problematiikkaa tai sitä, mikä siinä on omaleimaista verrattuna saksalaiseen ja yleensä läntiseen ajatteluun, ei myöskään sitä, miten se eroaa läntisestä ajattelusta ihmisen olemassaolon ongelmaa käsitellessään.²⁶¹ Tämä on merkinnyt sitä, että Florovsky on suuressa määrin samastanut venäläisen filosofian saksalaiseen idealismiin, jota kritisoidessaan hän on usein perusteettomasti tullut suunnanneeksi kritiikkinsä myös venäläiseen filosofiaan ja teologiaan.

Paul Gavriljuk venäläistä uskonnollista renessanssia käsittelevässä teoksessaan painottaa, että Florovskyn teologia, mukaan lukien hänen uuspatristisen synteessinä, oli hänen reaktionsa Solovjevin uskonnonfilosofiaa ja Bulgakovin tuotannossaan edustamaa venäläisen teologian spekulatiivista suuntausta vastaan. Tässä hän seurasi kirkkoisien antamaa esikuvaa oikean uskon puolustamisesta. Gavriljuk toteaa, että

²⁵⁵ Florovsky 1932(1989) CW XII 36–37; Gavriljuk 2014b, 109–111.

²⁵⁶ Gavriljuk 2014b, 111; Gallaher 2009, 617–646.

²⁵⁷ Florovsky 1932 (1989), 40.

²⁵⁸ Florovkij ”sovsem ne hotšet stšitatsja s tem, tšto nemetskaja filosofija XIX veka byla prosto mirovoi filosofiei, veršinoi filosofskoi mysli svojego vremeni, podobno tomu, kak v epohy patristiki veršinoi filosofskoi mysli byla filosofija gretšeskaja, filosofija Platona, Aristotelja, neoplatonizma.” Berdjajev 1937, 60.

²⁵⁹ Berdjajev 1937, 60–61.

²⁶⁰ Berdjajev 1937, 61.

²⁶¹ Berdjajev 1937, 63.

²⁵⁰ Gavriljuk 2014b, 109–112.

²⁵¹ ”The revolt against Solovyov’s philosophical patriny was possibly the single most profound intellectual revolution of Florovsky’s thought. When Florovsky’s attitude changed from fascination to disillusionment, he proceeded to build a historical and philosophical case against Solovyov... Florovsky claimed that ‘Solovyov’s spiritual genesis was tempestuous, catastrophic, and accompanied by sudden and torturous breaks and rifts’.” Gavriljuk 2014b, 109.

²⁵² Florovsky 1931(1989) CW XII, 23.

²⁵³ Florovsky 1921(1989), CW XII, 15–21.

²⁵⁴ Florovsky 1932(1989) CW XII, 35–37.

joidenkin ortodoksisten kirkonmiesten silmissä Florovskysta tuli nykyajan kirkkoisä, joka omistautui nykypäivien venäläisten ”hereetikkojen”, kuten Solovjevin ja Bulgakovin erehdyksen oikaisemiseen.²⁶²

Solovjevin kaikkikykyä korostava filosofia ja profeetallinen ekumeeninen visio olivat omiaan vaikuttamaan hänen ajattelustaan virikkeitä saaneen Sergei Bulgakovin kirkkokäsitykseen ja ekumeeniseen ajatteluun. Solovjevin tavoin Bulgakov katsoi, että syvimmiltään kirkko on säilyttänyt ykseytensä ja jakaantunut vain historiallisessa ja fenomenologisessa ulottuvuudessa. Solovjevin vaikutus ilmeni myös kirkon kosmisen ulottuvuuden korostumisessa Bulgakovin ekklesiologiassa sekä käsityksessä universaalisesta pelastumisesta ja siihen liittyen koko luomakunnan potentiaalisesta kuulumisesta kirkon yhteyteen.

Solovjev vaikutti laajemminkin venäläisen uskonnollisen renessanssin ajattelijoiden piirissä tapahtuneen pseudomorfoosin kolmannen ja Florovskyn mielestä kaikkein tuhoisimman vaiheen toteutumiseen, mikä merkitsi joutumista saksalaisen idealistisen filosofian ja mystiikan ylivaltaan. Se jätti varjoonsa metropoliitta Filaretin ja Aleksei Homjakovin vaikutuksesta virinneen teologian ja teologisen koulutuksen uudistumisen.²⁶³

Kokonaisuutena ottaen tässä luvussa 2 on pyritty selvittämään, millä tavalla Florovskyn tulkinta venäläisen teologian ja kirkollisen kulttuurin länsimaistumisesta ja pseudomorfoosista ilmeni konkreettisesti kirkon elämässä. Se on vaatinut varsin perusteellista venäläisen teologian ja teologisen koulutuksen kehitysvaiheiden selvittämistä. Keskeinen tehtävä siinä on ollut kysymys siitä, millä tavalla sai alkunsa venäläisen filosofian ja teologian läntinen suuntautuminen. Näkyvin vaikuttaja tässä prosessissa oli Vladimir Solovjev, jonka sofilogista uskonnonfilosofiaa Florovsky piti pseudomorfoosin viimeisen vaiheen huipentumana.

Kuten on tullut esille, rinnakkaisena tälle läntiselle suuntaukselle Venäjän kirkossa syntyi pyrkimys palata ortodoksien teologian alkuperäisille lähteille: Raamattuun, kirkkoisien teologiaan, liturgiseen perinteeseen ja hengelliseen kokemukseen. Tämä uudenlainen suuntautuminen tuli selkeästi esille mm. Aleksei Homjakovin ajattelussa, teologikoulutuksen reformissa ja luostareiden piirissä virinneessä uudistusliikkeessä. Moskovan metropoliitta Filaret tuki voimakkaasti näitä uudistuspyrkimyksiä. Hän vaikutti merkittäväällä tavalla siihen, että teologisissa oppilaitoksissa vähitellen siirryttiin venäjän kielen käyttöön opetuskielenä latinan sijaan. Tämä koulutuksen uudistuminen osaltaan vaikutti myös myönteisten ekumeenisten yhteyksien rakentamiseen lännen kirkkoihin.

Tässä luvussa on käynyt ilmi, että pitkän ja monivaiheisen historiallisen kehityksen tuloksena venäläisessä teologiassa syntyi kaksi rinnakkaista ja osittain vastakkaista suuntausta: kirkkoisien ja Bysantin perintöön nojautuva uuspatriistinen koulukunta ja läntisestä ajattelusta vaikutteita omaksunut suuntaus, joka on tullut tunnetuksi venäläisenä koulukuntana. Mikäli näiden kahden suuntauksen lisäksi halutaan hahmottaa muita koulukuntia, niihin kuuluviksi voitaisiin lukea edellä mainittuihin suuntauksiin kriittisesti asennoituvia modernin teologian edustajia, jotka eivät ole valmiit hyväksymään stereotyyppisiä jakolinjoja, vaan haluavat alistaa ne kriittisen tutkimuksen kohteiksi.

²⁶² ”In the eyes of some Orthodox churchmen, Florovsky became a contemporary ‘Church Father,’ who engaged in correcting the errors of the present day Russian ‘heresiarchs’, such as Solovyov and Bulgakov.” Gavriluk 2014b, 113.

²⁶³ Gavriluk 2014b, 182

III SERGEI BULGAKOVIN FILOSOFIAN JA TEOLOGIAN KEHITYSVAIHEET, KIRKKOKÄSITYS JA EKUMEENINEN VISIO

3.1 BULGAKOVIN TEOLOGIAN HENKILÖHISTORIALLINEN KONTEKSTI

Bulgakov jatkoi ajattelussaan 1800-luvun venäläisessä teologiassa omaksuttuja perinteitä. Solovjevin sofilogisesta filosofiasta virikkeitä saaneena hän loi ensimmäisen kokonaisvaltaisen ortodoksien sofilogisen teologian systeemin. Sen luomisessa hän omaksui vaikutteita mm. Pavel Florenskin teologiasta. Useimmista muista venäläisen uskonnollisen renessanssin edustajista poiketen hän profiloitui nimenomaan dogmatiikkaan suuntautuneena teologina, ei niinkään uskonnonfilosofina, kuten esimerkiksi Berdjajev.

Bulgakovin ajattelussa tunnusomaista on myös sen läheinen yhteys henkilöhistorialliseen kontekstiin. Siinä korostuvat hänen kokemuksensa elämän eri vaiheissa: nuoruuden kapina kirkkoa vastaan hengellisessä seminaarissa, suuntautuminen ateistiseen marxilaisuuteen, liittyminen takaisin kirkon yhteyteen sekä vahva sitoutuminen ortodoksiseen uskoon ja papilliseen palvelustehtävään. Tämä hänen henkilöhistoriansa vaikutti ratkaisevalla tavalla hänen ajattelunsa kehitysvaiheisiin.

Pappisperheessä kasvaneena Sergei Bulgakov (1871–1944) omasi vahvan kirkollisen taustan. Hänen esivanhempiensa olivat taustaltaan islaminuskosta ortodoksisuuteen kääntyneitä tataareja. Hänen isänsä Nikolai oli pappi jo kuudennessa sukupolvessa. Bulgakovin varhainen päätös lähteä opiskelemaan hengelliseen seminaariin oli tavanomainen tuon ajan venäläisen pappisperheen kasvatille. Hän kuitenkin löysi papillisen kutsumuksensa vasta pitkän etsinnän ja vaikean hengellisen murroksen jälkeen. Se luonnollisesti vaikutti hänen ajattelunsa suuntaan ja sisältöön.

1800-luvun alkupuolella uudistettuun kirkon koulutusjärjestelmään kuului neljä eri tasoa: seurakuntien alkeiskoulut, kihlakuntien hengelliset koulut, hiippakuntien hengelliset seminaarit ja ylimpänä asteena hengelliset akatemit, joita oli vain neljä koko valtakunnassa: Pietarissa, Moskovassa, Kiovassa ja Kazanissa.¹ Pappisperheiden lapset useimmiten hakeutuivat tähän heille ja myöhemmin myös muista säädyistä tuleville maksuttomaan koulutukseen, joka avasi mahdollisuuden jatkaa opintoja yliopistoissa jollain muullakin kuin kirkollisella alalla.²

Tätä seminaariopiskelun mahdollisuutta rajoitettiin, kun havaittiin, että seminaareista tuli kasvavassa määrin yliopisto-opintoihin valmentavia oppilaitoksia. Niihin hakeutui runsaasti vallankumouksellisuuteen ja ateistiseen marxilaisuuteen suuntautuneita opiskelijoita, joilla ei ollut aikomusta omistautua kirkon palvelukseen. Pospelovsky toteaa, että tästä tilanteesta johtuen enemmistö radikaalista ja

¹ Florovsky 1937 (2008), 331–333.

² Pospelovsky 1998, 178.

vallankumouksellisesta intelligentsiasta 1800-luvulla oli seminaarin käyneitä tai entisiä seminaarilaisia, jotka useimmissa tapauksissa olivat lähtöisin pappisperheistä.³

Myös Sergei Bulgakovista kehittyi seminaariopintojen kuluessa monarkian vastainen ja ateismiin päätynyt vallankumouksellinen. Omaelämäkerrallisissa muistiinpanoissaan hän kertoo, miten hänestä tuli synkän vallankumouksellisen nihilismin uhri, vaikka hänen tapauksessaan tuohon nihilismiin yhdistyi rakkaus taiteeseen ja kirjallisuuteen. Hän kirjoittaa, että ”teologisten koulujen yleinen ilmapiiri, joka perustui traditioon ja pakkoon, oli voimaton taistelemaan tätä nihilismia vastaan ja kehittyi enemmän ja enemmän kestäättömäksi ylpeälle ja itsenäiselle nuorukaiselle, joka aidosti rakasti totuutta ja vapautta”.⁴

Muistelmissaan Bulgakov selittää, mitkä tekijät seminaarissa vaikuttivat tähän kirkosta etäntymiseen ja uskosta luopumiseen. Hän kertoo, miten hän joutui kohtaamaan monia uskontoon liittyviä ongelmia, joihin ei löytynyt ratkaisua, vaan annettu opetus hämmensi hänen mieltään entisestään. Tätä hämmennystä vain lisäsi pakollinen osallistuminen pitkiin jumalanpalveluksiin. Hän kertoo, että ortodoksinen hartaudenharjoitus pelkästään ärsytti häntä, koska sen mystinen puoli ei enää ollut hänelle olemassa.⁵

Seminaarin johto suunnitteli lahjakkaalle Bulgakoville opintojen jatkamista hengellisessä akatemiassa, mutta hän tuli siihen johtopäätökseen, että hänen ainoa toivonsa pelastumisesta oli paeta seminaarista välittömästi, taakseen katsomatta. Niinpä nuori Sergei keskeytti opintonsa ennen valmistumista, ”pakeni” seminaarista, jatkoi kouluopintoja kymnaasissa ja kirjoittautui Moskovan yliopiston oikeustieteelliseen tiedekuntaan vuonna 1890. Oman kertomansa mukaan hän oli kiinnostunut eniten filosofiasta, filologiasta ja kirjallisuudesta, mutta valitsi oikeustieteen, sosiologian ja poliittisen taloustieteen ”auttaakseen kotimaataan vapautumaan tsaristisesta tyraniasta”⁶

Bulgakov suoritti loppututkinnon 1894, minkä jälkeen hänet kutsuttiin yliopistoon suorittamaan maisterin tutkintoon tähtääviä opintoja ja valmistautumaan opetustehtäviin. Vuosina 1898–1900 hän jatkoi opintoja ja tutkimusta ulkomailla, Berliinissä, Pariisissa ja Lontoossa. Hänen maisterin tutkielmansa *Kapitalismi ja maatalous* hyväksyttiin vuonna 1901 ja tohtorin väitöskirja *Talouden filosofia* vuonna 1912. Vuosina 1901–1906 hän toimi poliittisen taloustieteen professorina Kiovan polyteknisessä instituutissa ja 1906–1910 Moskovan kauppatieteellisessä instituutissa. Vuonna 1917 hänet nimitettiin poliittisen taloustieteen professoriksi Moskovan yliopistoon.⁷

Huolimatta menestymisestä tieteellisellä uralla Bulgakov tunsikin olevansa ”hengellisen barbarian” tilassa. Muistelmissaan hän kertoo, ettei missään vaiheessa ollut välinpitämätön uskoon nähden. Hän tunsikin vastustamatonta vetoa kirkon yhteyteen, mutta vuosien ajan päätös paluusta isän kotiin jäi toteutumatta. Hänellä heräsi toive

myös siitä, että hän voisi palata pappina alttarille, jonka hän koki pettäneensä. ”Sieluni ikävöi pappeutta ja alttaria”, hän kirjoittaa muistelmissaan.⁸

Bulgakovin kääntymiseen ja paluuseen kirkon yhteyteen omaelämäkerran mukaan vaikuttivat mystiset kokemukset luonnon kauneudesta Kaukasuksella 1895, Sistiiniläisen madonnan kohtaaminen Dresdenin museossa 1898 sekä osallistuminen katumuksen sakramenttiin ja ehtoolliseen syrjäisessä erakkolassa 1908. Tuosta kokemuksestaan hän kertoo muistelmissaan: ”Minulle oli tapahtunut ihme. Tiedostin sen tuolloin ilman mitään epäilyä. Nähdessään tuhlaajapoikansa isä juoksi häntä vastaan ottamaan. Kuulin ohjaajavanhukseksi, että kaikki ihmisen synnit ovat kuin vesipisara verrattuna jumalallisen rakkauden valtamereen. Lähdin vanhuksen luota anteeksi annettuna ja sovitettuna, vavisten ja kyynelissä... Seuraavana aamuna eukaristiaan osallistuessani tiesin, että olin osallisena Liitossa... Tuona päivänä osallistuin Herrani pyhitettyyn ruumiiseen ja vereen.”⁹ Nämä Bulgakovin kääntymykseen liittyneet tapahtumat on tulkittu mystisiksi kokemuksiksi. Muiden muassa Andrew Louth rinnastaa ne Solovjevin kokemaan Sofian kolmeen kohtaamiseen.¹⁰

Kauan kestäneen epäröinnin ja odotuksen jälkeen toive pappisvihkimyksestä toteutui vallankumouksen mullistusten keskellä, kun hänet helluntaijuhlanä 1918 vihittiin diakoniksi ja sen jälkeisenä päivänä papiksi. Diakoniksi vihkimisestä 10.6. hän kertoo muistelmissaan: ”Jos olisi mahdollista ilmaista asia, jota ei voi ilmaista, vertaisin ensimmäistä vihkimystäni palavaan liekkiin. Kaikkein pelottavin hetki tuli, kun kuljin kuninkaan ovien läpi ja lähestyin pyhää alttaripöytää ensimmäistä kertaa. Se oli kuin kulkeminen tulen läpi, kärventävä, puhdistava ja uudistava kokemus. Se oli astuminen sisälle toiseen maailmaan, taivasten valtakuntaan. Se johdatti minut uudenlaiseen mielentilaan, jossa siitä lähtien olen elänyt.”¹¹

Seuraavana päivänä, Pyhän Hengen juhlanä, tapahtuneesta papiksi vihkimisestä Bulgakov kirjoittaa, että se kokemus oli vielä vähemmän kuvattavissa oleva kuin ensimmäinen vihkimys. Siitä on voinut vain vaieta. Tuossa patriarkan apulaispiispan Feodorin suorittamassa vihkimyksessä toimitukseen osallistuvana oli Bulgakovin läheinen ystävä Pavel Florenski, joka vihkimyksen jälkeisinä päivinä ohjasi häntä jumalanpalvelusten toimittamiseen. Palveluksissa olivat läsnä myös mm. Nikolai Berdjajev, Petr Struve, Lev Shestov ja prinssi E.N. Trubetskoi. Kahden viikon kuluttua vihkimyksestä Bulgakov matkusti perheensä luo Krimille, eikä enää koskaan palannut Moskovaan.¹² Krimillä hän toimi Simferopolin yliopiston professorina 1918–1922.

Edellä kuvatut elämänvaiheet vaikuttivat ratkaisevalla tavalla Bulgakovin ajatteluun taloustieteilijänä, filosofina ja teologina. Vaikka hänellä ei varhaisten seminaariopintojen lisäksi ollut korkeampaa muodollista teologista koulutusta, hänestä tuli teologi vahvan tieteellisen taustan ja elämäkokemuksen, kadotetun uskon ja sen jälleen löytämisen kautta. Hänen laaja tuotantonsa jakautuu kahteen selkeästi määriteltävään kauteen ja alueeseen: varhaisemmalla kaudella keskeisellä sijalla

³ Pospelovsky 1998, 178–179.

⁴ Bulgakov 1946 (1976), 2.

⁵ ”My seminary education constantly raised before me many religious problems, but I was unable to cope with them, and the instructions given to me by my teachers only confused my mind. This conflict was further aggravated by compulsory attendance at the long services. Orthodox piety only irritated me, for its mystical side has ceased to exist for me.” Bulgakov 1946 (1976), 10.

⁶ Bulgakov 1946 (1976), 4.

⁷ Zander 1948 b, 379–380.

⁸ Bulgakov 1946 (1976), 6.

⁹ Bulgakov 1946 (1976), 11–12.

¹⁰ Louth 2015, 43–44.

¹¹ ”On Pentecost I was ordained deacon. If one could repress the inexpressible, I would compare this first ordination to a burning flame. The most striking moment occurred when I passed through the Royal Door and approached the Holy Table for the first time. It was like going through fire, scorching, cleansing and regenerating. It was entrance into another world, into the Kingdom of heaven.” Bulgakov 1946 (1976), 7–8.

¹² Bulgakov 1946 (1976), 8.

oli taloustieteeseen suuntautunut filosofia, myöhemmällä kaudella hallitsevana oli teologia, joka rajautuu hänen elämänsä emigraatiossa vietettyyn kahteen viimeiseen vuosikymmeneen.

Palattuaan vähitellen ja lopullisesti vuonna 1908 tapahtuneen kääntymyskokeuksen jälkeen takaisin kirkon yhteyteen Bulgakov syventyi taloustieteen filosofian ohella myös teologiseen tutkimukseen ja julkaisutoimintaan. Hänen varsinainen teologinen tuotantonsa on keskittynyt lähinnä hänen elämänsä Pariisissa vietettyyn kahteen viimeiseen vuosikymmeneen, jolloin ovat ilmestyneet hänen pieni ja suuri trilogiansa. Pieneen trilogiaan sisältyivät teokset *Palava pensas* (1927), *Yljän ystävä* (1927) ja *Jaakobin portaat* (1927). Suuri trilogia sisältää teokset *Jumalan karitsa* (1933), *Lohduttaja* (1936) ja *Karitsan morsian* (1945).¹³

Jo Prahassa emigraatiossa viettäminään vuosina 1923–1924 Bulgakov osallistui aktiivisesti ekumeeniseen toimintaan Venäläisen kristillisen ylioppilasliikkeen (RCSF), Ylioppilaiden kristillisen maailmanliiton (WSCF) ja Nuorten Miesten Kristillisen Yhdistyksen (YMCA) piirissä. Pariisiin muutettuaan vuonna 1925 hänen ekumeeninen aktiivisuutensa laajeni entisestään. Hän osallistui useita kertoja mm. *Faith and Order* - ja *Life and Work* -järjestössä käytyihin dialogeihin. Erityisen läheistä ja aktiivista ekumeenista kanssakäymistä syntyi Englannin anglikaanisen ja Yhdysvaltain episkopaalisen kirkon kanssa. Tätä jo 1800-luvun jälkimmäisellä puoliskolla Venäjällä alkanutta anglikaanien ja ortodoksien yhteistyötä jatkamaan perustettiin vuodenvaihteessa 1927–1928 *The Fellowship of St. Alban and St. Sergius* -niminen yhteistyöjärjestö, jonka toimintaan johtavana ortodoksiteologina ja järjestön varapuheenjohtajana Bulgakov osallistui sen perustamisesta alkaen aina toisen maailmansodan syttymiseen vuoteen 1939 asti.¹⁴

3.2 BULGAKOVIN ESKURSIO MARXILAIUUUTEEN

Marxilaisuuteen suuntautuminen johti Bulgakovin yhteiskunnallisten kysymysten pohtimiseen. Omaelämäkerrallisissa muistiinpanoissaan hän kertoo, miten hän perehtyi erilaisiin aikansa sosialistisiin aatteisiin päätyen lopulta marxilaisuuteen, joka hänen omien sanojensa mukaan sopi hänelle yhtä hyvin kuin ”satula lehmälle”.¹⁵ Hän harjoitti ulkomaisia jatko-opintoja Saksassa nimenomaan voidakseen perehtyä marxilaisuuteen ja sosialidemokratiaan näiden aatteiden alkuperäisessä ympäristössä.¹⁶

¹³ Zernov 1963, 335.

¹⁴ Zernov 1963, 263–276; Gallaher 1914, 201–206.

¹⁵ ”My mind developed along the lines of social and socialistic thought, consecutively, and almost automatically, I then passed from one form of thought to another until finally I appeared enslaved by Marxism, which suited me about as well as a saddle fits a cow. In the years 1898 to 1900 the University sent me to study abroad. Naturally I went first to Germany – the Land of Marxism and Social Democracy.” *Bulgakov* 1946 (1976), 5.

¹⁶ Zernov 1963, 140.

Tämä Bulgakovin perehtyminen marxilaisuuteen vaikutti vahvasti hänen filosofiseen ja teologiseen ajatteluunsa.¹⁷

Kiinnostus marxilaisuuteen oli hyvin yleistä 1800-luvun loppupuolen Venäjällä myös yliopistojen piirissä. Tämä oli luonnollisesti omiaan vahvistamaan akateemiset opinnot aloittaneen Bulgakovin seminaarissa omaksumia vasemmistolaisia asenteita. Hänen ensimmäinen poliittista taloustiedettä koskeva tutkimuksensa *Markkinoiden rooli kapitalistisessa tuotannossa* ilmestyi jo 1896 ja hänen maisterin tutkielmansa *Kapitalismi ja maatalous* hyväksyttiin vuonna 2001. Nämä molemmat teokset olivat syntyneet hänen marxilaisuuteen kohdistuneen kiinnostuksen ja innostuksen hengessä.¹⁸

Yhden syyn marxilaisuuden ja yleensä sosialismin aatteiden voimistumiseen venäläisessä yhteiskunnassa Bulgakov näkee kirkon laiminlyönneissä. Teoksessaan *Dva grada (Kaksi kaupunkia)* Marxin uskonnollisuutta käsitelleessä kirjoituksessaan hän arvioi, että sosialismin menestyminen on ennen kaikkea rangaistus historiallisen kristillisyyden synneistä ja varoittava kutsu katumukseen. Hän katsoo, että kristillisessä maailmassa tunne sosiaalisesta vastuusta tai niin sanotusta sosiaalisesta rakkaudesta ei ole tullut riittävästi ilmi. Kristityt ovat luottaneet liian paljon sosiaalisen avun traditionaaliin muotoihin, kuten esimerkiksi almujen antamiseen, mutta ovat pysyneet kuuroina tieteen äänelle ja sokeina historiallisille muutoksille sosiaalisessa taloudessa ja kapitalistisessa tuotannossa.¹⁹

Bulgakov korostaa, että näistä historiallisen kristillisyyden laiminlyönneistä ja synneistä ei pidä vaieta, vaan epäkohtia pitää yrittää korjata. Hänen käsityksensä mukaan ne ovat osittain johtuneet kristinuskon yksipuolisesta tulkinnasta. Erityisesti venäläisessä kristillisyydessä on korostettu liikaa askeettista elämänmuotoa, joka on johtanut siihen, että maailma on hylätty luonnonvoimien varaan ja ateismiin. Se on muokannut maaperää sosialismille, jonka on toivottu korjaavan yhteiskunnan vääristyneitä rakenteita ja edesauttavan oikeudenmukaisuuden toteutumista. Nämä toiveet ovat olleet epärealistisia. Bulgakov katsoo, että ”ihmisen itsensä jumaloiminen ei ole elämää vahvistava, vaan kuolemaan johtava periaate”.²⁰

Bulgakov oli hyvin pessimistinen ajatellessaan venäläisen yhteiskunnan tulevaisuutta. Hän kirjoitti, ettei voi kieltää tuntevansa aivan erityistä huolta ajatellessaan omaa maataan ja kansaansa, jonka sielu on yhä lujasti sidottu mystisesti ja historiallisesti varhaiseen kristillisyyteen. Hän haluaa vahvistaa lukijan luottamusta

¹⁷ Filosofi Igor Jevlampjev tulkitsee tätä kiinnostusta marxilaisuuteen toteamalla, että ”kuten muutkin venäläiset ajattelijat myös Bulgakov oli sielun syvyyksiin asti järkyttynyt ihmisten kärsimyksistä epätaydelisessä maailmassa. Hänen marxilainen ajattelunsa ei syntynyt pelkästä uteliaisuudesta ja tiedonjanosta, vaan hänen omien sanojensa mukaan keskeisenä motiivina oli myötäeläminen siinä onnettomuudessa ja köyhyydessä, jota hänen ympärillään elivät ihmiset saivat kokea”.

Jevlampjev myös toteaa, että erityisesti tieteellisen uransa alkuvaiheessa Bulgakov osoitti vahvaa kiintymystä marxilaisuuteen. Se ei ollut mitenkään epätavallista. Jevlampjev toteaa, että ”1800-luvulla marxilaisuus yhdessä positivismin kanssa oli muodikkaimpia filosofisia virtauksia sekä akateemisessa maailmassa että suuren yleisön keskuudessa, jossa oli innostuttu näiden liikkeiden lupauksista tarjota lopullinen tieteellinen maailmankatsomus” *Jevlampjev* 2003, 7–8.

¹⁸ Zernov 1963, 140.

¹⁹ ”The success of socialism is, in the first place, a punishment for the sins of historical Christianity and a warning call to repentance. The strength of socialism testifies to some extent to the weakness of Christianity which is losing its power over souls and giving way to another religion, another attitude to the world.” *Bulgakov* 1911 (1976), 61.

²⁰ ”The sins of historical Christianity are great and numerous: they must not be passed over in silence but recognized so that they may be corrected.” *Ibid.*, 61–62.

tulevaisuuteen, säilyttämään ”tulevia aikoja varten kansan kaikkein pyhimmän, sen sydämen, sen omantunnon ja sen uskon”.²¹

Vuonna 1911 julkaistussa edellä mainitussa kirjassaan Bulgakov korostaa, että ihmisen hengellistä elämää määrittävä tekijä on hänen uskontonsa sekä tuon sanan suppeassa että laajassa merkityksessä. Toisin sanoen ihmisen tunnustamat hänen itsensä yläpuolella olevat arvot ja hänen suhteensa näihin arvoihin ovat ratkaisevia tekijöitä.²² Tämän vakaumuksensa pohjalta lähtien hän kysyy, mikä oli Karl Marxin uskonto, kuka hän oli ja mitä jumalaa hän palveli elämäntyöllään. Bulgakov vastasi tähän kysymykseen toteamalla Marxin kirjoitusten osoittavan, että hänessä oli suutumusta, vihaa ja pahansuopaisuutta enemmän kuin päinvastaisia tunteita. Hänen aatteellisena lähtökohtanaan oli Feuerbachin filosofia, jonka ydinajatuksot tulivat ilmi hänen vuonna 1841 julkaisemassaan kirjassa *Kristinuskon olemus*.²³

Feuerbachin filosofian pääteema oli jumalihmisyyden uskonnon hylkääminen ja sen korvaaminen ihmisjumuuden uskonnolla. Se oli Jumalan vastaista uskontoa. Bulgakovin johtopäätös oli, että Marx ja Engels eivät olleet vanhurskauden, rakkauuden ja oikeudenmukaisuuden profeettoja sosiaalisissa suhteissaan. Heidän aatteellinen lähtökohtansa oli taisteleva ateismi, taloudellinen materialismi, luokkaviha, universaalisten inhimillisten ja moraalisten arvojen kieltäminen. Se johti uskonnon vainoamiseen. Bulgakov muistuttaa, että lopun aikoja kuvaavassa Solovjevin kertomuksessa antikristus on sosiaalinen uudistaja. Bulgakovin mukaan sosialismissa kuten yleensäkin meidän sivilisaatiossamme käydään taistelua Kristuksen ja antikristuksen välillä.²⁴

Marxilaisuuden aatteita omaksuttuaan Bulgakov keskittyi tieteellisen uransa alkuvaiheessa poliittisen taloustieteen tutkimukseen. Tästä aihepiiristä syntyivät hänen ensimmäiset teoksensa *Markkinoiden rooli kapitalistisessa tuotannossa* (1896) sekä *Kapitalismi ja maatalous* (1900). Jo näissä ensimmäisissä tutkimuksissaan hän kyseenalaisti Marxin teorioiden tieteellisen pätevyyden ja soveltuvuuden venäläiseen maatalousvaltaiseen yhteiskuntaan. Bulgakovin tavoin myös hänen professorikollegansa ja tukijansa Lev Zander tuli siihen johtopäätökseen, että yritys tulkita maatalouden ongelmia Marxin kategorioiden pohjalta osoitti hänen teorioidensa rajoitukset ja

soveltumattomuuden agraaritalouden alueella.²⁵ Lisäksi Zanderin mukaan Marxin ajattelun epistemologinen analyysi paljasti hänen teoriansa dogmaattisten olettamusten mielivaltaisuuden.²⁶

Ratkaistakseen ristiriitoja aiheuttaneet ongelmat hän perehtyi Kantin idealismiin ja julkaisi vuonna 1903 teoksen *Marxilaisuudesta idealismiin*. Kantilaisuudesta etäännytyään hän halusi lähentää filosofiaa käytännön elämään ja pragmaattiseen postmodernistiseen suuntaan. Hän hylkäsi ”puhtaan” järjen mahdollisuuden korostaen, että filosofia ei voi olla loputon logiikan kehä ilman yhteyttä elämään.²⁷ Vaikka Bulgakov oli protestoinut tieteen korostunutta pragmaattisuutta vastaan, hän kääntyi nyt käytännölliseen ja pragmaattiseen suuntaan, abstrakteista teorioista elämän todellisuuteen. Hughes tiivistää Bulgakovin näkemyksen toteamalla, että ”tiede on elämän palvelija, ei sen herra”.²⁸ Bulgakov katsoo, että viime kädessä tiede perustuu teologiseen intuition, asioiden rationaalisuuteen ja keskinäiseen riippuvuuteen ja siihen, että tieteen perusta tunnustetaan sen itsensä ulkopuolella olevaksi, ymmärrykselle saavuttamattomaksi mysteeriksi, jolloin tahdikkaampi ja metafyyssisestä hybriksestä vapautunut tiede on jälleen löydettävissä. Slavofiiliseen perinteeseen viitaten Bulgakov katsoo, että tällainen tiede on sofiaanista tiedettä.²⁹

Marxilaisuudesta idealismiin siirtyminen oli Bulgakovin ajattelussa vain välivaihe tiellä kohti sosiaalisesti ja poliittisesti osallistuvaa kristillisyyttä. Vastapainona marxilaiselle ateistiselle sosialismille hän omaksui kristillisen sosialismin aatteen ja osallistui myös käytännön politiikkaan. Vuonna 1907 hänet valittiin puolueisiin sitoutumattomana kristillisenä socialistina Toisen Duuman jäseneksi Orelin läänin edustajana. Jo ennen valintaansa hän oli laatinut Kristillisen Poliitiikan Liittoa koskevan suunnitelman, jota on pidetty 1900-luvulla syntyneiden Länsi-Euroopan kristillis-demokraattisten poliittisten puolueiden ohjelmien esikuvana. Venäjällä tuo hänen suunnitelmansa ei kuitenkaan saanut riittävää kannatusta.³⁰

²⁵ Filosofi Igor Jevlampjev Zanderin tavoin katsoo, että marxilaisuus ei kykene adekvaatisti selittämään yhteiskunnan rakennetta ja kehitystä, koska se tarkastelee ihmisen elämää ja hänen toimintansa virikkeitä ainoastaan karkean utilitaristisesta näkökulmasta ja jättää huomioon ottamatta kaikkein tärkeimmän – hengelliset arvot, jotka viime kädessä määrittävät ihmisen olemassaoloa. Jevlampjevin mielestä Bulgakovin harjoittama marxilaisuuden kritiikki, johon hän käytti 1900-luvun ensimmäiset vuodet, on samansuuntaista tuon aikakauden venäläisen uskonnonfilosofian edustajien, muiden muassa Berdjajevin, Frankin ja Struven antaman kritiikin kanssa. *Jevlampjev* 2014, 581. Jevlampjevin arvioiden kohdalla on kuitenkin hyvä tiedostaa, että hengellisten arvojen yksipuolinen korostaminen voi johtaa ihmisen ja yhteiskunnan konkreettisesta todellisuudesta etäännyttämiseen, kuten venäläisessä yhteiskunnassa oli päässyt tapahtumaan. Toisaalta myös Bulgakov itse korosti hengellisten arvojen tärkeyttä.

Arvioidessaan Bulgakovin siirtymistä marxilaisuudesta idealismin kautta takaisin uskontoon hänen teologiaansa tutkinut John Hughes toteaa, että ehkä pääasiallinen syy tähän ratkaisuun oli positivismiin hylkääminen, joka johti hänet pohtimaan tieteen luonnetta nimenomaan talouden filosofian puitteissa toteutuvana. Hän ei tyytynyt pitämään tiedettä pelkästään pragmaattisena toimintana ilman mitään suhdetta Totuuteen. Hughesin mukaan tämä positivismiin hylkääminen voidaan nähdä osana yleiseurooppalaista protestia mekanistisia katsomuksia ja karkeaa materialismia vastaan sellaisena kuin se oli ilmennyt ns. Marburgin koulun uuskantilaisuudessa ja Freudin teorioissa. *Hughes* 2002, 29.

²⁶ Zander 1976, XXI.

²⁷ Bulgakov 1903 (1976), 31–35.

²⁸ Hughes 2002, 30.

²⁹ ”Ibo mir v svojei položitelnoi osnove jest ne kaos, no Sofija. Nauka Sofiina – vot otvet, kotoryj možno datj skeptičestkomu pragmatizmu i dogmatičeskomu pozitivizmu.” *Bulgakov* 1912 (1993), 191, ks. myös 154–161, 192, 305–306

³⁰ Valliere 2010, 178–179.

²¹ *Ibid.*, 63–64.

²² *Ibid.*, 57.

²³ Bulgakov 1911 (1976), 58–59; Feuerbach 1841.

²⁴ ”It was Feuerbach, not Hegel, who gave Marx his starting point...Its main theme is the rejection of the religion of God-manhood; it is in the name of the religion of man-godhead; it is anti-theistic, militant atheism. This was the keynote to which Marx’s mind responded most fully; when hegelianism broke up into a number of different schools, Marx’s ear selected from...variety of philosophical motifs resounding at that period the religious one of rebellion against God..” *Bulgakov* 1911 (1976), 59–60.

Marxilaisuudesta saamiensa kokemusten pohjalta Bulgakov omaksui Solovjevin ajatuksen uskonnollisesta materialismista vastapainona ateistiselle marxilaiselle ja positivistiselle materialismille. Vallierin mukaan tämä merkitsi myös sitä, että hän ei hyväksynyt sen enempää panteismia kuin maailman kieltävää teismiäkään. Omaa käsitystään Jumalan ja luodun maailman keskinäisestä suhteesta hän määritteli epiteetillä *panenteismi*.³¹ Edellä todettu liittyy myös keskusteluun kristillisestä humanismista vastapainona Jumalan kieltävälle ateistiselle humanismille, joka Nietzschen vaikutuksesta tuli merkittäväksi filosofisen keskustelun temaksi 1800-luvun Venäjällä. Maailman ja ihmisen arvokkuutta korostava Dostojevskin näkemys vaikutti myös Bulgakovin ajatteluun.³²

Vuonna 1903 julkaisutissa kirjoituksessaan *Ivan Karamazov filosofisena tyyppinä* Bulgakov liittää Dostojevskin Karamazovin veljekset -teoksen filosofiset pohdinnat tuon aikakauden yleiseen filosofiseen keskusteluun Euroopassa. Hän katsoo, että Ivan Karamazovin ateistinen amoralismi on Friedrich Nietzschen moraalifilosofian venäläinen versio. Bulgakovin mukaan Nietzschen yli-ihminen ja Ivan Karamazovin ihmisjumala, jonka ajateltiin korvaavan jumalihmisen, ovat identtisiä. Molemmat ovat ”hyvän ja pahan tuolla puolen”, molemmille ”kaikki on luvallista”. Bulgakov tiivistää toteamalla, että heille molemmille on yhteistä ”altruismien hylkääminen ja egoismin periaate, joka on hyväksytty vanhan syrjäytetyn moraalisuuden tilalle”.³³

Bulgakov korostaa, että Friedrich Nietzschen ja Ivan Karamazovin hengellinen draama on yksi ja sama: teoreettinen amoralismi on kestävä, koska se on sovitamaton sydämen moraalisten vaatimusten kanssa. Nietzschen tämä ristiriita johti umpikujaan. Se oli ainoa mahdollinen loppuratkaisu hänen moraalifilosofiassaan. Bulgakov toteaa, että ”Nietzschen elämä oli hänen kirjoitustensa tärkeä kommentaari”. Dostojevski löysi kuitenkin ulospääsyn tästä ateistisen amoralismin ristiriidasta: hän nousi ongelman yläpuolelle sisällyttäessään sen ratkaisuun Nietzschen ja Ivanin lisäksi Aljoshan uskon ja isä Zosiman profeettallisen hengen.³⁴

Dostojevskin käsitys jumalihmisyyden muuttumisesta ihmisjumaluudeksi liittyy Nietzschen käsitykseen Jumalan kuolemasta ja ihmisen astumisesta hänen paikalleen. Teoksessaan *Iloinen tie* Nietzsche antaa mielenvikaisen miehen julistaa, että ”jumala on kuollut ja pysyy kuolleena. Ja me olemme hänet tappaneet... Eikö nyt meidän itsemme pidä tulla jumaliksi, vaikkapa vain osoittaaksemme olevamme sen arvoisia?”³⁵

Nietzschen ajattelussa Jumalan kuolema ei johtanut pessimismiin tai epätoivoon, vaan se oli merkki uuden aikakauden alkamisesta ihmiskunnan kehityksessä: ihmisestä itsestään tuli jumala, jolla on oltava rohkeutta hyväksyä tämä maailma, rohkeutta

sanoa ”kyllä” maailmalle, jopa vaikka se merkitsee kaaoksen ja olemattomuuden hyväksymistä. Nietzschele Jumalan kuolema merkitsi funktiona ja vitaalisuutensa menettäneen symbolin eliminoimista. Todellisuudessa Jumala, joka kuoli, ei ollut olemassa; sana ”jumala” vain oli menettänyt merkityksensä ihmisten tietoisuudessa. Nietzschen ajattelussa Jumalan oli kuoltava, koska hänestä oli tullut ihmisen orjuuden symboli.³⁶

Edellä todetun valossa voidaan kysyä, mitä kaiken kaikkiaan tuon aikakauden kaoottisessa henkisessä tilanteessa merkitsi Bulgakovin paluu marxilaisuudesta idealismiin. Mikä oli olennaista hänen ”idealismissaan”? Paul Valliere vastaa tähän kysymykseen toteamalla, että hänelle idealismi merkitsi yksinkertaisesti avoimuutta metafysiikalle ja uskonnolliselle uskolle, mutta pelkästään tämä avoimuus ei voinut tarjota sisältöä, joka olisi tehnyt idealismista konkreettista ja produktiivista. Idealismien suosituin vaihtoehto tuohon aikaan oli uusplatonismi, mutta se ei tarjonnut Bulgakoville tunnetta kosmisesta ja intellektuaalisesta kokonaisvaltaisuudesta, jota hän arvosti marxilaisuudessa. Hän tarvitsi holistista idealismia. Valliere toteaa, että sen tarjosi hänelle Vladimir Solovjev, joka oli hänen kumminsä kääntymisessä marxilaisuudesta idealismiin ja sitä seuranneessa paluussa kirkon yhteyteen.³⁷

Edellä todettu luonnehdinta osoittaa, että ateistisen marxilaisuuden hylättyään Bulgakov ei korvannut sitä yksipuolisella hengellisyydellä, vaan Khalkedonin kristologian ja kaikkikiikseyden periaatteen mukaisesti hän hyväksyi sen, että marxilaisuuden korostama materiaallinen todellisuus muodostaa jakamattoman kokonaisuuden henkisen todellisuuden kanssa. Tältä pohjalta hän sai vahvistusta kristinuskon kokonaisvaltaiselle tulkinnalle ja erityisesti myös käsitykselleen uskonnollisesta materialismista. Samalla tavalla hän ateistisen marxilaisen sosialismin hylättyään syvensi yhteiskunnallista ajatteluaan omaksumansa kristillisen sosialismin suuntaan. Samaan aikaan hän torjui egoistisen ateistisen humanismin ja antoi täyden tukensa kristilliseen uskoon pohjautuvalle humanismille ja moraalifilosofialle.

3.3 FILOSOFIAN JA TEOLOGIAN RAJANVETOA BULGAKOVIN AJATTELUSSA

Bulgakovin henkilöhistoria osoittaa, että hän oli tiedemiehenä poikkeuksellisen monipuolinen ja laaja-alainen. Marxilaisella kaudella hänen tutkimustensa aiheina olivat niin markkinatalous kuin maatalouskin yhtä hyvin kuin erilaiset muut yhteiskunnalliset ja taloustieteelliset kysymykset. Sosiologina ja historioitsijana hän teki omaperäisiä tutkimuksia muun muassa varhaisen kristillisyyden apokalyptisista ja sosiaalisista suuntauksista. Kaikessa hänen tieteellisessä toiminnassaan tunnusomaista oli vahva suuntautuminen filosofiaan ja teologiaan.

Bulgakovin suuntautuminen filosofiaan tulee korostetusti esille hänen tohtorin väitöskirjassaan *Talouden filosofia* (1912) sekä teoksissa *Illaton valo* (1917) ja *Filosofian tragedia* (1927). Viimeksi mainittu teos oli syntynyt vaikeissa oloissa hänen Krimillä viettäminään vuosina ennen Venäjältä karkottamista. Siirryttyään emigraatioon vuonna 1923 hän keskittyi teologiseen tutkimukseen ja julkaisuutoimintaan. Mutta myös

³¹ Valliere 2010, 185 Maailman kieltävä teismi viittaa tässä luostariaskeesissa korostuvaan ”maailmasta” luopumiseen.

³² Zernov 1963, 287–289; Materialismista ja positivismista, kristillisestä humanismista ja sosialismista sekä marxilaisuuden suhteesta uskontoihin ks. Purmonen 1976, 3–15.

³³ ”The general idea that the superman and Ivan’s man-god are beyond good and evil and that ‘everything is lawful for them’ is characteristic of both Nietzsche and Ivan; the rejection of altruism and the principle of egoism which takes the place of the old discarded morality are also common to both. The superman’s egoistic grandeur, one morality for masters and another for slaves, are the inevitable ‘fruits of the heart’s emptiness which is left when the morality of love and duty is rejected. The spiritual drama of Friedrich Nietzsche and Ivan Karamazov is one and the same – theoretical amoralism incompatible with the moral demands of the heart.” Bulgakov 1903 (1976), 37–38.

³⁴ Ibid., 38–39.

³⁵ Nietzsche 1960, 167–168; Purmonen 1968, 3–4.

³⁶ Nietzsche 1930, 18; Purmonen 1968, 4–5.

³⁷ Valliere 2010, 174.

teologina hän koki olevansa filosofi. Hänen ajattelussaan teologia oli uskonnollista filosofiaa.

Bulgakov katsoi, että totuutta ei voida löytää pelkästään ihmisen omiin kykyihin pohjautuvan filosofisen etsinnän kautta, koska Jumalan maailma on mysteeri, jota ihmisen järjen ylittävänä ei voida sovittaa rajoitetun inhimillisen ajattelun puitteisiin. Lopullinen totuus voi avautua vain Jumalan ilmoituksen kautta. Filosofia ja teologia eivät kuitenkaan ole erillisiä alueita, vaan saman viisauden osia. Zanderin mukaan Bulgakov ”pyrki luomaan ortodoksisen filosofian ja asettamaan ortodoksisen uskon kaiken todellisuuden, maailman, ihmisen ja inhimillisen sivilisaation tuntemisen perustaksi”.³⁸

Filosofian ja teologian keskinäisen suhteen määrittely ja erityisesti filosofian täydellinen alistaminen teologian palvelukseen muodostui ongelmalliseksi ja aiheutti kriittisiä vastareaktioita. Tuo ongelmallisuus tuli esille erityisesti Bulgakovin vuonna 1927 julkaistussa teoksessa *Filosofian tragedia*, jonka alaotsikko on *Filosofia ja dogmi*.³⁹ Ulkoiset olosuhteet, muun muassa tarvittavan filosofisen kirjallisuuden puuttuminen, vaikeuttivat tutkimustyötä ja johtopäätösten tekemistä.

Teos kuitenkin julkaistiin alkuperäisessä muodossa vain oikoluvun yhteydessä tehdyin korjauksin. Teos on jatkoa aikaisemmille filosofisille teoksille *Talouden filosofia* ja *Illaton valo* käsitellen filosofian ja uskonnon keskinäistä suhdetta ja kaiken filosofisen ajattelun uskonnollis-intuiitivista luonnetta. Bulgakov katsoo, että modernin uuskantilaisen filosofian historia konkreettisesti ottaen on uskonnolliselta kannalta katsoen harhaoppien historiaa. Hänen mielestään siis kaikki filosofiset spekulatiot, jotka eivät tunnusta dogmien ylivaltaa totuuden lopullisena kriteerinä, ovat harhaoppeja. Tässä suhteessa kirja muistuttaa Ireneos Lyonilaisen *Harhaoppeja vastaan* -teosta ja Athanasios Aleksandrialaisen *Pakanoita vastaan* -teosta.⁴⁰ Sen enempää rationaaliseen ajatteluun nojautuvat länsimaiset filosofit kuin venäläisen renessanssin uskonnonfilosofitkaan eivät ymmärrettävästi ole olleet valmiit tätä Bulgakovin käsitystä filosofian tragediasta hyväksymään.⁴¹

Näistä lähtökohdista käsin Bulgakov käsittelee teoksessaan aikansa filosofian yleisiä piirteitä ja merkittävimpien filosofien, muiden muassa Kantin, Hegelin ja Fichten ajattelua esitellen myös Lev Shestovin ja Pavel Florenskin uskonnollisia käsityksiä. Arvioidessaan tätä Bulgakovin filosofista teosta Sergei Horuzhy toteaa, että jo teoksen nimi *Filosofian tragedia* osoittaa, että kysymyksessä on ”tuomiokirja”, jossa tekijä korostaa dogmatiikan asemaa filosofisen ajattelun perimmäisenä arviointiperusteena.

Horuzhy myöntää, että tästä näkökulmasta filosofian historia todella on harhaoppien historiaa.⁴²

Horuzhyn mukaan Bulgakovin filosofian peruspyrkimyksenä on maailman ja materian puolustaminen. Tämän huomioon ottaen Bulgakovin maailmankuvaa voi luonnehtia uskonnolliseksi materialismiksi. Yrittäessään vastata kysymykseen siitä, mitä Bulgakovin sofiologia on, Horuzhy toteaa, että sen perusta ei ole spekulatiivisen ajattelun alueella, vaan viime kädessä se on kaikkein vähiten rationaalinen oppi, joka on syntynyt teoreettisen filosofisen kehityksen lähtökohdista, vaikka sillä onkin yhtymäkohtia kristilliseen platonismiin.⁴³

Horuzhyn mielestä Bulgakovin sofiologia, ”maailman tunteminen sofiaanisessa elementissä, on läheistä sukua taiteelliselle, runolliselle ja mystiselle maailmankuvalle, jonka kaikkein adekvaattisinta ilmentämistä on etsittävä runoudesta tai mystisestä traditiosta.”⁴⁴ Horuzhy kritisoi Bulgakovia hänen omaksumiensa vieraiden vaikutteiden johdosta, mutta katsoo, että hänen suurin merkityksensä ei ole niinkään hänen globaalissa vaikutuksessaan ja erilaisten teemojen konkreettisessa ratkaisussa, vaan siinä erityisessä ja ainutlaatuisessa asemassa, jonka hän on saavuttanut oman aikansa hengellisessä panoraamassa. Horuzhy myöntää, että Bulgakovin ajattelu täyttää ”kristillisen filosofian suurten systeemien tunnusmerkistön”⁴⁵

Useimmista muista venäläisen uskonnonfilosofian renessanssin filosofeista poiketen Bulgakov ja Florenski pitivät välttämättömänä filosofian ehdotonta alistumista dogmaattisen ortodoksisuuden ja kirkollisen tradition auktoriteettiin. Jevlampjev huomauttaa, että tästä johtuen emme löydä näiden filosofien tuotannossa sitä luovan ajattelun rohkeutta eli vaatimusta palata metafysiikkaan, joka on tuonut venäläiseen filosofiaan sitä arvokkuutta, jota siinä on ollut kukoistuskaudella 1800-luvun lopussa

³⁸ ”Dogmatic theology, as a science, is described in textbooks as “system of dogmas.” In other words, it is a kind of philosophy or, more exactly, a philosophy of revelation as a system of religious metaphysics, presupposing in turn a certain gnoseology. It is absolutely unnecessary to precoil from this connection with philosophy on the grounds that philosophy is a purely human quest for truth. Philosophy is a natural theology where falsehood and delusion are mixed in with truth, and which allows even the possibility of godlessness, where everything is a problematic or a quest, a hypothesis or a human conjecture...Dogmas are truths of religious revelation that have a metaphysical content and therefore are expressed in the language of philosophy, as is natural for this purpose. Dogmatic theology, therefore, is religious philosophy.” *Bulgakov* 1937a (2003), 78–79; *Zander* 1945, 6.

³⁹ *Bulgakov* 1927b (1993), 311.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Horuzhy* 2003, 824.

⁴³ *Horuzhy* 2003, 834, 850; *Bulgakov* 1912 (1993), 305.

⁴⁴ ”Vosprijatije mira v elemente sofinosti blizko rodstvenno hudožestvennomu, poetičskomu, mističskomu videniju mira, i naibolee adekvatnye ego vyraženiia nužno iskat v poezsiii ili v mističeskoi traditsii.” *Horuzhy* 2003, 850.

⁴⁵ ”Itogovaja otsenka tvortšestva Bulgakova dolžna otmetit, tšto ego glavnoe znatšenie zaključeno, skoreje vsego, ne stolko v globalnosti ego razmaha ili konkretnyh rešenijah teh ili inyh tem, skolko v nekojem osobom i unikalnom položenii, kotoroe ano zanimajet v duhovnoi panorame s svoiei epohi. Hotja po svoim maštabam...utšenie Bulgakova, kazalos by, vse priznaki ‘bolših sistem hristianskoi filosofii.’” *Horuzhy* 2003, 851–852.

ja 1900-luvun alkupuolella.⁴⁶ Toisaalta vastoin Jevlampjevin näkemystä voi ajatella niinkin, että juuri tuo Bulgakovin ja Florenskin poikkeaminen valtavirrasta on ollut osoitus luovan ajattelun rohkeudesta.

3.4 KIRKKOISIEN VAIKUTUS BULGAKOVIN TEOLOGIASSA

Teologian harjoittamisen perustana Bulgakov korosti kirkon elämän historiallista jatkuvuutta ja siihen liittyen myös kirkkoisien opetusten tärkeyttä. Hän ei kuitenkaan antanut heidän ajattelulleen yhtä ehdotonta ja määräävää asemaa kuin Georges Florensky. Bulgakov joutui toteamaan, että isien teoksissa on usein esitetty ristiriitaisia ja toisistaan poikkeavia mielipiteitä, joiden välillä on tehtävä valintoja. Tämä merkitsee sitä, että heidän kirjoituksensa eivät voi olla erehtymättömiä, eikä niitä voida kanoonisoida tai harmonisoida erityiseen virheettömän tekstin muotoon.

Artikkelissaan *Dogmat i dogmatika* Bulgakov toteaa, että jotkut ortodoksiteologit ovat omaksuneet rabbinistisen suhtautumisen isien kirjoituksiin pitäen niitä osana kirkon pyhää traditiota, jota voidaan tulkita Talmudin tulkitsijoiden tavoin. Hän huomauttaa, että ortodoksinen teologia ei ole rinnastettavissa Talmudiin. Todellinen isien kunnioittaminen on osoitettava seuraamalla heidän henkeään, ei kirjainta.⁴⁷ Isien ajatusten toistamisen ja kirjaimellisen seuraamisen sijaan Bulgakov korosti luovuuden tärkeyttä. Hänen ajattelussaan se tarkoitti uusien näkökulmien etsimistä ja ennakkoluulotonta systemaattisen kokonaisuuden rakentamista. Hän itse oli elävä esimerkki omaperäisestä teologisesta luovuudesta.

Kirkkoisien merkitystä arvioitaessa joudutaan selvittämään kysymystä dogmaattisen kehityksen mahdollisuudesta ortodoksisuudessa. Onko opin kehittyminen ja muutos mahdollista ja mikäli on, millä edellytyksillä se voi toteutua? Bulgakovin

⁴⁶ *Jevlampjev* 2014, 580. Laatiessaan venäläisen filosofian historiassa Igor Jevlampjev toteaa, että pyrkimys dogmaattisen kristillisyyden filosofiseen tulkintaan, mikä on merkinnyt dogmatiikan asettamista oikean filosofian asemaan, on yksi venäläisen filosofian tärkeimpiä piirteitä. Tämä lähestymistapa oli kuitenkin omiaan ennemmin tai myöhemmin johtamaan ristiriitoihin suhteessa dogmaattiseen kristillisyyteen, joka ei anna mahdollisuutta uuden historiallisen aikakauden ja uuden 1900-luvun kulttuuria edustavan ihmisen ymmärtämiseen. Jevlampjev toteaa, että vahvasta kirkollisesta sitoutumisestaan huolimatta jopa Homjakov pyrki vapautumaan jyrkistä dogmaattisista määritelmistä. *Jevlampjev* 2014, 580. Erityisen vahvana tämä pyrkimys tuli näkymään venäläisen uskonnollisen renessanssin filosofien ajattelussa.

Jevlampjev kiinnittää huomiota myös siihen, että jotkut venäläisen uskonnollisen renessanssin filosofeista omaksuivat Vladimir Solovjevin uuden metafysiikan, jossa olennaista oli klassisen rationalismin ja abstraktisten periaatteiden tradition hylkääminen ja kokonaisvaltaisen integraalisen tiedon periaatteen omaksuminen. Samalla useimmat näistä filosofeista kuitenkin suhtautuivat varauksellisesti Solovjevin mystiseen opetukseen Sofiasta. He katsoivat, että mystisen intuition tulee olla harmoniassa rationaalisten filosofien rakennelmien kanssa, ei niitä vastaan. Tämä merkitsi sitä, että nämä filosofit eivät hyväksyneet filosofian alistamista teologian ylivaltaan. *Jevlampjev* 2014, 579.

Jevlampjevin tulkintaa Berdjajevin ja Frankin osalta täsmäyttäen Matti Kotiranta toteaa väitöskirjassaan, että varsinkin Berdjajev pyrki eroon Solovjevin metafysiikasta. Berdjajev katsoi, että klassisen platonisen ja aristoteelisen ontologian perustalle ”ei voida rakentaa aitoa Jumalan tuntemista, vaan Jumalan tunteminen tulee määritellä ontologiasta itsenäiseksi”. Kotiranta toteaa, että Berdjajev pyrki ”tietoisesti irtautumaan klassiselle objektiiviselle ontologialle rakentuvista yhteisöllisyyden tulkinnoista ja tunnustautui tässä pyrkimyksessään eksistentialistiksi” *Kotiranta* 1995, 178.

⁴⁷ ”Before all, we must uphold wholeheartedly the spiritual and theological authoritativeness of the Fathers’ writings as monuments of Church tradition. The Fathers are in a sense, the Church’s witness to itself... there is rarely a single patristic tradition. These often contradictory (or at least different) opinions therefore force us to make a choice... This means that the Holy Fathers’ writing cannot be considered dogmatically infallible.” *Bulgakov* 1937a (2003), 70.

käsityksen mukaan vastaus tähän kysymykseen on osittain annettu jo Jumalan ihmissiksi tulemisessa, jumalihmisyydessä ja Pyhän Hengen laskeutumisessa helluntain tapahtumassa. Kirkon usko ei muutu, vaan ”Jeesus Kristus on sama eilen, tänään ja ikuisesti” (Hepr.13:8). Kirkolliskokousten historia kuitenkin osoittaa, että vuosisatojen kuluessa uusia dogmeja on syntynyt ja dogmaattista kehitystä on tapahtunut. Se ei ole päättynyt seitsemänteen ekumeeniseen kirkolliskokoukseen, vaan kirkolliskokousten historia edelleen jatkuu.⁴⁸

Bulgakov korostaa, että teologiassa voi jatkuvasti nousta esiin uusia kysymyksiä. Hän toteaa, että intiimi mystinen elämä asettaa teologialle kysymyksiä, jotka on otettava vastaan ja joihin on vastattava. Sillä tavalla herää uusia dogmaattisia teemoja ja syntyy teologisia mielipiteitä (*teologumeneja*), ei uusia teemoja siinä mielessä, että ne syrjäyttäisivät, muuttaisivat tai hylkäisivät vanhoja, vaan ne vain uudella tavalla tulevat käsiteltäviksi ja joskus ”saattavat käytännössä saavuttaa kvasidogmien merkityksen, vaikka eivät sanan täydessä merkityksessä sellaisia olekaan”⁴⁹

Teologian luonnetta selvitellessään Bulgakov määrittelee, että ”dogmatiikka tieteenä on dogmien systeemi, toisin sanoen se on yksi filosofian laji (*vid*). Se on ilmoituksen filosofiaa ja uskonnollisen metafysiikan systeeminä se edellyttää myös jonkinlaista epistemologiaa”. Teologia ilmoituksen filosofiana, vaikka se onkin ilmoituksena sisältöltään virheetöntä, kuitenkin kuuluu inhimillisen luovuuden alueelle. Tämän vuoksi ”filosofia ja teologia ovat vahvalla tavalla toisiinsa sidottuja. Metafyysisen sisällön omaavina ja soveltuvalla filosofisella kielellä ilmaistuina dogmit sisältävät uskonnollisen ilmoituksen ydintotuuden. Dogmatiikka on uskonnollista filosofiaa”.⁵⁰

Bulgakov kunnioittaa isien perintöä, mutta toteaa, että antiikin filosofian kielellä ilmaistu kirkkoisien teologia, miten suuresti sitä arvostanemmekaan, ei ole meidän filosofisella kielellämme ilmaista teologiaa. Se on meille vierasta siinä muodossa, jossa se esitetään pyhien isien ajattelussa. ”On tosiasia, että esimerkiksi trinitaariset ja kristologiset dogmit on ilmaistu Platonin ja Aristoteleen filosofisella kielellä. Siitä ei kuitenkaan seuraa, että meillä olisi mahdollisuus ilmaista tämän päivän teologiaa Aristoteleen kategorioita käyttäen”.⁵¹ Nykyajan teologien tehtävänä [1933] on kääntää tämän päivän kielelle sitä terminologiaa, joka oli ominaista varhaiselle kristillisyydelle. Tällä tavalla teologista tulee filosofi, jolla on tarvittavat työvälineet.⁵²

Bulgakov tulkitsee teologian luonnetta toteamalla, että ”kirkon elämä on jatkuvaa Jumalan ilmoitusta totuuden täyteydestä. Tätä ilmoitusta, joka konkretisoituu jumalihmisyyden prosessin historiallisessa aspektissa, ei oteta vastaan passiivisessa mekanistisessa aktissa, vaan luovassa totuuden ilmaisussa vastauksena elämän haasteisiin ja ajattelun asettamiin kysymyksiin”. Bulgakov erityisesti painottaa, että teologien

⁴⁸ *Ibid.*, 68–69, 78.

⁴⁹ *Ibid.*, 69

⁵⁰ *Ibid.*, 78

⁵¹ *Bulgakov* 1937a (2003), 79.

⁵² ”We know that the patristic period theologized with the language of ancient philosophy, which for us, even though we respect its unique and unsurpassed value, is no longer our philosophical language; in any case the form it had for the Holy Fathers is foreign for us.” *Ibid.*, 79. Bulgakovin tässä esittämä tulkinta (uus)platonisesta ja aristotelisestä filosofiasta on sikäli ongelmallinen, että kolminaisuusopin perustavat muotoilut rakentuvat uusplatonisen ja aristotelisen filosofian perustalle. Aristotelinen prima ousia (ousia)–deutera ousia (hypostaasi)–erottelu on perustava kolminaisuusteologiassa aina Hegeliin saakka. Bulgakov tarkoittanee tässä ensisijaisesti sitä, että teologian on kyettävä selittämään kolminaisuusopin terminologiaa nykyihmiselle ymmärrettävällä kielellä.

pyrkiessä vastaamaan nykyajan esiin nostamiin kysymyksiin on välttämätöntä löytää tasapaino dogmien staattisuuden ja dynaamisuuden välillä.⁵³

Teologian harjoittamisen perustana Bulgakov korostaa kirkon elämän kokonaisuutta sekä sen vertikaalisessa että horisontaalisessa ulottuvuudessa. Tässä kokonaisuudessa jumalanpalveluksilla, jotka osaltaan ilmaisevat ja säilyttävät isien teologista perintöä, on keskeinen merkitys. Bulgakov painottaa varhaisessa kristillisyydessä omaksuttua periaatetta, jonka mukaan ”rukouksen laki on uskon laki” (*lex orandi lex est credendi*), mikä merkitsee, että liturginen elämä aidolla ja syvällisellä tavalla ilmaisee kirkon uskoa. Tästä lähtökohdasta on tärkeää tiedostaa, että ”kirkon elämän dogmaattiset faktat, sen *lex orandi* ja käytännön *credendi* eivät omaa pelkästään teologeja ohjaavaa, vaan myös heitä velvoittavan merkityksen”⁵⁴

Bulgakov siis katsoo, että jumalanpalveluselämällä on dogmeihin verrattava asema. Siksi liturgisella teologialla, joka sisältää hymnografian ja jumalanpalvelusjärjestyksen lisäksi myös esimerkiksi ikonografian ja kirkkoarkkitehtuurin, on dogmatikassa keskeinen merkitys. Bulgakovin mukaan jumalanpalvelus on kirkon hengitystä, rukouksellista innoitusta ja Jumalan ilmoitusta. Sen vuoksi hänen mielestään ”alttarin ja teologin keljan (tutkijankammion) on oltava erottamattomassa yhteydessä keskenään. Alttarin syvistä lähteistä tuleva innoitus ravitsee teologia”⁵⁵

Tällainen liturgisen perinteen tärkeyden painottaminen saattaa tuntua vieraalta, mutta varsinkin viime vuosikymmeninä se on eukaristiakeskeisyyden vahvistuksessa ortodoksisessa teologiassa entisestään korostunut. Tätä ilmiötä arvioidessaan Andrew Louth kiinnittää huomiota kahteen Bulgakovin korostamaan näkökohtaan: hyväksytyjen dogmien rajoitettuun määrään sekä läheiseen yhteyteen kirkon opin ja rukouselämän välillä. Se mitä ei ole määritelty dogmaattisesti, voidaan ilmaista jumalanpalveluksessa. Tämä osoittaa, että dogmatiikka ei ole itsenäinen filosofinen systeemi, vaan sen juuret ovat kirkon jumalanpalvelusperinteessä.

Louthin mukaan Bulgakovin ajattelu tässä asiassa rinnastuu ortodoksiseen käsitykseen Jumalan Sanan ensisijaisuudesta teologian ylimpänä kriteerinä. Bulgakovin ajattelussa tämä Jumalan Sana ilmaistaan ja kuullaan kirkon sisällä liturgisessa kontekstissa, jolloin voidaan myös vahvistaa, että Raamattu on ymmärrettävä tradition valossa.⁵⁶ Tuon tradition juuret ovat päivittäisessä Kristuksen kohtaamisessa henkilökohtaisessa rukouksessa ja kirkon liturgiassa.⁵⁷

3.5 BULGAKOVIN SOFIOLOGISEN FILOSOFIAN TAUSTA JA TEOLOGINEN TULKINTA

Bulgakovin teologian tunnusomainen piirre on ollut omaleimaisen sofiologisen opin soveltaminen ortodoksisen kristillisyyden tulkintaan. Vahvoja virikkeitä sofiologiseen ajatteluunsa hän sai Solovjevin filosofiasta, joka sisälsi ensimmäisen systemaattisen sofiaanisen maailmanselityksen. Solovjevin ajattelussa ja laajemminkin venäläisessä sofioologiassa on kristillisen perinteen ohella omaksuttu vaikutteita gnostilaisista systeemeistä sekä saksalaisesta filosofiasta ja mystiikasta, muun muassa Jakob Böhmén kirjoituksista. Solovjevin ajattelussa näitä synkretistisiä piirteitä vahvisti hänen mystisiin kokemuksiin pohjautuva runoutensa, joka Bulgakovin arvion mukaan oli kaukana ortodoksisesta Jumalan viisauden tulkinnasta.⁵⁸

Alusta alkaen Bulgakov korosti, että hänen pyrkimyksensä oli luoda puhtaasti Raamatun ja kristillisen perinteen pohjalta rakentuva sofiaaninen opintulkinta. Hänen tavoitteenaan ei ollut luoda mitään uusia dogmeja tai harhaoppeja, kuten poleemisissa keskusteluissa on väitetty. Bulgakovin ajattelussa ei ollut kysymys uusien oppien kehittämisestä, vaan tulkintakriteeristä: sofioлогия merkitsi hänelle teologista tai dogmaattista tulkintaa maailmasta kristinuskon kontekstissa.

Bulgakov korosti, että sofioлогия on vain yksi ajatussuunta kristillisyydessä, kuten ovat esimerkiksi tomismi ja modernismi katolilaisuudessa tai barthilaisuus protestantismissa. Sofiologinen näkökulma tuo esiin ”erityisen tulkintatavan, joka koskee kaikkea kristillistä opetusta ja dogmeja, alkaen kolminaisuusopista ja inkarnaatiosta ja päättyen arkipäivän kristillisyyden käytännön kysymyksiin meidän aikanamme”.⁵⁹

Bulgakov vakuuttaa, että hänen ajattelussaan sofioлогия hyväksyy kaikki ortodoksisen kirkon dogmit lukuun ottamatta niitä, jotka on hyväksytty skolastisen väärinkäsityksen tuloksena ja kirkon ulkopuolelta pakotettuina.⁶⁰ Toisin sanoen sofioлогия ei ole dogmi tai useamman dogmin kokonaisuus, vaan kuten italialainen filosofi Piero Koda asian ilmaisee, se on ”kristillisen uskon salaisuuden ymmärtämisen herme-neuttinen avain”.⁶¹ Bulgakovilla se on koko hänen teologisen systeeminsä kulmakivi.

Solovjevin ohella Pyhän Sofian kultin ja samalla 1800-luvun jälkipuoliskon venäläisen uskonnollisen ja taiteellisen renessanssin alulle panijana pidetään Dostojevskia. Solovjevin ratkaisevaa merkitystä korostaneista käsityksistä poiketen tutkija Wendy Wiseman katsoo, että Dostojevskin kirjoituksissaan kuvaama myytti Äiti Maasta ja Pyhästä Venäjästä on edeltänyt Solovjevin luennoissaan jumalihmisyydestä 1878–1881 ensimmäistä kertaa esittämää ja myöhemmin yksilöidysti systematisoimaa oppia.

Wiseman katsoo, että modernin sofiologian juuret ovat Dostotjevskin kirjallisessa tuotannossa.⁶² Modernilla sofiologialla Wiseman tarkoittanee tässä Solovjevin venäläisen kirkollisen perinteen pohjalta kehittelemää sofiologista ajattelua. Dostojevskin

⁵⁸ “All this is further complicated by his own poetic mysticism. In his poetry Solovyov is indeed very far from the Orthodox Conception of Sophia.” *Bulgakov* 1937 b, 9.

⁵⁹ “The doctrine of divine Sophia has nothing to do with putting forward any new dogma, and certainly cannot be described as a new heresy within Christianity, although such is the attitude adopted by certain guardians of the faith, who see in complete stagnation the only guarantee of the true faith and dread all new ideas accordingly.” *Bulgakov* 1937b, 13–14.

⁶⁰ “Sophiology accepts all the dogmas acknowledged as genuine by the Orthodox Church.” *Ibid.*

⁶¹ Koda 2015, 51.

⁶² Wiseman 2005, 168.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ “It is likewise important to establish that the dogmatic facts of the life of the Church – its *lex orandi* – and practical *credendi* have not only a significance but a commanding authoritative significance.” *Bulgakov* 1937a (2003), 69.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Louth 2015, 48.

⁵⁷ *Ibid.*, 50.

ja Solovjevin tiedetään olleen läheisessä keskusteluyhteydessä, mutta on vaikea arvioida, missä määrin he ovat vaikuttaneet toistensa näkemyksiin. On täysin mahdollista, että yli 30 vuotta 1853 syntynyttä Solovjevia vanhempi suuri kirjailija on merkittävästi vaikuttanut nuoren filosofin ajatteluun.

Wisemanin mukaan Solovjevin ajattelussa sofologia sai filosofisen ja jopa runollisen tulkinnan. Sen mukaan Sofia on ”Kristuksen Ruumiin muodostava olennainen jumalallinen elementti, feminiininen prinssiippi, samalla kun Logos toimii maskuliinisena juonteena, transsendentaalisen jumaluuden järkenä tai mielenä. Kristus on Sofian ja Logoksen liitto, materia ja henki, ihmisyyys ja jumaluus, aika ja iankaikkisuus, feminiinisyys ja maskuliinisuus, kaksi luontoa toisiinsa sekoittumatta”.⁶³

Vaikka Bulgakov ei hyväksynyt Solovjevin gnostilaisuuteen ja saksalaiseen mystiikkaan suuntautunutta sofologiaa sellaisenaan, hän kuitenkin omaksui ajattelussaan monia Solovjevin filosofian keskeisiä oivalluksia.⁶⁴ Tiedostaen aikansa ajattelussa ilmenneen sisäisen hajanaisuuden hän piti tärkeänä Solovjevin korostamaa kaikkikykyiden ja integraalisen tiedon periaatetta. Hän katsoi, että tie hajanaisuudesta parempaan tulevaisuuteen ”voi löytyä kokonaisvaltaisesta filosofiasta, joka voisi tuon aikakauden ihmisen ymmärryksessä sovittaa yhteen uskonnon, metafysiikan ja tieteen ja näin yhdistyneenä tuoda valoa käytännön jokapäiväiseen elämään sen moraalisine ongelmineen siinä elämänpiirissä, jonka tulisi toteutua”.⁶⁵ Bulgakovin mielestä Solovjevin filosofia on juuri tällaista synteetin filosofiaa.

Kuten edellä todetusta voi päätellä, Bulgakov näyttää omaksuneen Solovjevin epistemologisen teorian, joka hänen käsityksensä mukaan laajentaa ja vahvistaa ihmisen mielen kaikkein arvokkaimpia ja olennaisimpia oikeuksia. Hänen teoriansa tunnusmerkkejä ovat päteväksi empiirisen, elävän ja konkreettisen tiedon ja yhdistää kaikki kognition kolme lähdettä, uskon, järjen ja kokemuksen osoittaen, että ne ovat erilaisia tapoja ymmärtää yhtä ja samaa absoluuttista prinssiippiä, kaiken positiivista ykseyttä, joka on ilmaistu ihmiselle kolmessa aspektissa: totuudessa, hyvyudessa ja kauneudessa.⁶⁶

Viime kädessä tämän elävän absoluuttisen prinssiipin – Jumalan – olemassaolo on mahdollista vahvistaa vain uskon kautta. Solovjev vastusti jyrkästi kaikkia yrityksiä todistaa Jumalan olemassaolo rationaalisesti. Syvimmiltään Jumalan tunteminen on mahdollista vain kokemuksen kautta. Bulgakov tulkitsee itsekkin omaksumaansa Solovjevin näkemystä toteamalla, että ”me uskomme Jumalan olemassaoloon ja me oprimme kokemuksen kautta, mikä Hän on”.⁶⁷

⁶³ Wiseman 2005, 168.

⁶⁴ Wiseman toteaa, että ”Dostojevskin viriämässä ollut visio ja Solovjevin esittämä Sofian monimutkaisen kosmologisen ja antropologisen ulottuvuuden selittävä oppi johtaa huomioimaan Sofian teologisen puolestamisen Sergei Bulgakovin ajattelussa”. Wiseman edelleen huomauttaa, että Bulgakov painottaa Sofian ikuista aspektia, vaikka hänen ajallinen hahmonsa luotuna olentona, materiaalisen ja aistillisen elämän perustana, on olennaisempi ajatella hänen radikaalia ekumeenista visiotaan. Wiseman 2005, 181.

⁶⁵ ”This state (of fragmenation) of things cannot be regarded as either final or normal, but a way out of it can only be provided by an integrated philosophy which would reconcile for the modern mind religion, metaphysics and science...Solovyov’s philosophy is an essay in such synthesis, unique in its kind in modern times.” Bulgakov 1903 (1976), 42.

⁶⁶ Solovyov’s epistemology recognizes the validity of empirical, living or ‘concrete’ knowledge; such knowledge indissolubly combines all the three sources of cognition: faith, reason and experience.” Bulgakov 1903 (1976), 43–44.

⁶⁷ ”The content of the divine principle...is given in the experience. We believe that God is, and we learn from experience, what He is.” Bulgakov 1903 (1976), 45.

Bulgakovin mielestä Solovjev oli ennen kaikkea profeetta, jota hänen aikalaisensa eivät ymmärtäneet, vaan suhtautuivat pilkallisesti. Hänen arvonsa on kuitenkin vuosien kuluessa tullut tunnustetuksi. Bulgakov toteaa, että ”profeetallisen näkijän visiossa Solovjev tavoitti todellisen valon lähteen – valon, joka on ikuinen ja sammumaton. Koko elämänsä ajan hän pyrki kohti tätä valoa ja kutsui myös muita sitä kohti. Seuratkaamme häntä!”⁶⁸ Erityisesti juuri Solovjevin vaikutuksesta Bulgakov näyttää omaksuneen nimenomaan profeetan roolin myös teologina sekä ekumeenisena toimijana ja ajattelijana.

Bulgakovin ohella Solovjev on vaikuttanut suorasti tai epäsuorasti lukuisiin muihinkin venäläisen uskonnollisen renessanssin edustajiin, muiden muassa Nicolas Berdjajeviin, Vasili Zenkovskiin ja Pavel Florenskiin. Merkilläpantavaa kuitenkin on, että he suhtautuivat Solovjevin filosofiseen perintöön toisistaan poikkeavasti, jotkut avoimen kriittisesti, jotkut hyväksyvämmiin. Lähimpänä Solovjevin ajattelua Bulgakovin ohella oli Pavel Florenski, joka toimi Moskovan hengellisen akatemian professorina. Hän pyrki kirjoituksissaan sijoittamaan sofologian ortodoksisen tradition kontekstiin ja erityisesti hahmottamaan uudenlaista ortodoksista ekklesiologiaa.⁶⁹

Maineikkaassa 1914 julkaistussa teoksessa *Totuuden pylväs ja perustus* Florenski esittää venäläisessä ikonografiassa konkreettisesti ilmaistun sofologisen tradition pohjalta laajaa huomiota herättäneen tulkinnan ortodoksisen ekklesiologian perusteista. Bulgakov toteaa, että ”tämä kirja vaikutti syvällisesti venäläiseen teologiaan ja aiheutti paljon keskustelua. Joka tapauksessa sen sofologiset ideat tulivat olemaan erottamaton osa venäläisen uskonnollisen ajattelun vireille panemaa problematiikkaa”⁷⁰ Florenski näyttää siis vaikuttaneen vahvasti myös Bulgakovin omaan teologiseen ajatteluun. Solovjevin vaikutus kuitenkin oli merkittäväntä. Bulgakov toteaa, että vaikka hän ei hyväksynyt hänen gnostilaista suuntautumistaan, hän piti Solovjevia ”filosofisena opastajanaan Kristuksen luo”.⁷¹

Bulgakov hahmotteli sofilogista ajatteluun jo filosofisissa teoksissaan *Talouden filosofia* (1912), *Illaton valo* (1917) ja *Filosofian tragedia* (1927). Vaikka nämä teokset olivat luonteeltaan filosofisia, ne voidaan tulkita eräänlaiseksi johdannoksi Bulgakovin teologiseen ajatteluun. Varsinaista teologista tulkintaa sofilogiasta hän on syvällisimmin esittänyt suuren trilogian teoksissaan *Jumalan karitsa* (1933), *Lohduttaja* (1936) ja *Karitsan morsian* (1945). Nämä teokset syntyivät Bulgakovin pariisilaisella kaudella hänen keskittyessään ortodoksisen dogmaattisen teologian systeemin rakentamiseen. Sofiologia tuli esille hänen teologiassaan vähitellen pitkän kehitysprosessin tuloksena.

Suuren trilogian ensimmäisessä teoksessa Bulgakov käsittelee kristologista problematiikkaa, toisessa oppia Pyhästä Hengestä ja Pyhästä Kolminaisuudesta. Trilogian kolmannessa teoksessa hän keskittyy luomisen teologiaan, antropologiaan, ekklesiologiaan, ja eskatologiaan. Tässä hänen viimeisessä teoksessaan hänen sofologinen ajattelunsa on saavuttanut lopullisen muotonsa. Kaikkien kolmen teoksen alaotsikkona on oppi jumalihmisyydestä. Trilogian lisäksi Bulgakov on kirjoittanut yhtenäisen esityksen sofilogiasta englannin kielellä julkaisemassaan teoksessa *Sofia – the*

⁶⁸ Bulgakov 1903 (1976), 48.

⁶⁹ Florenski 1914 (2017), 355–396.

⁷⁰ ”Personally, though I do not share his gnostic tendencies, I regard Solovyov as having been my philosophical ‘guide to Christ’ at the time of change in my own world outlook, when I was moving from ‘Marxism to idealism.’” Bulgakov 1937b, 10–11; Florenski 1914, 322–396.

⁷¹ Bulgakov 1937b, 10.

Wisdom og God. An Outline of Sophiology. Varhaisimmat sofiaaniset näkemyksensä hän esitti tohtorin väitöskirjassaan *Talouden filosofia*. Tässä varsin laajassa teoksessaan hän esittää Sofian talouden filosofian perustana ja sen eri osia kokonaisuudeksi yhdistävänä tekijänä. Hän ymmärtää talouden kokonaisvaltaisena ihmisen osallistumisena jumalalliseen luomistyöhön. Hän kirjoittaa, että ”inhimillinen luovuus tiedossa, taloudessa, kulttuurissa ja taiteessa on sofiaanista. Se perustuu todelliseen osallistumiseen jumalallisesta Sofiasta, joka johdattaa maailmaan Logoksen jumalallista voimaa”.⁷²

Tällä tavalla Bulgakov sijoittaa myös taloustieteen uskonnonfilosofiseen kontekstiin. Hän kirjoittaa, että talouden transsendentaalinen subjekti on sen empiirisessä ilmentymässä, historiallisessa ihmiskunnassa, mutta siinä jokainen persoona on ontologisesti osallisena Sofiasta. Sofiaanisuus on tunnusomaista kaikessa tieteellisessä luovuudessa, ei pelkästään taloustieteessä. Bulgakov korostaa, että ”sofiaanisuus on vastaus, joka voidaan antaa skeptisen pragmatismen ja dogmaattisen positivismen asettamiin kysymyksiin”.⁷³

Bulgakovin ajattelussa sofiaanisuus ei koske pelkästään ihmistä, vaan koko luomakuntaa. Sofia välittää jumalallisia voimia koko maailmaan valaisten sitä ja kohottaen sen kaaoksesta kosmokseksi. Hän korostaa, että luonto on ihmisen kaltainen: se tunnistaa ja löytää itsensä ihmisessä ja ihminen löytää itsensä Sofiassa vastaanottaen ja heijastaen luontoon jumalallisen Logoksen järjen säteilyä. Sen kautta luonnosta tulee sofiaaninen. Hän tiivistää asian toteamalla, että ”sellainen on metafyyinen hierarkia”.⁷⁴

Tohtorin väitöksensä johdantopuheessa Bulgakov toteaa, että ”jos talouden filosofia on kaukana taloudellisesta materialismista, se ei ole vähemmän kaukana myöskään meidän aikanamme laajalle levinneestä transsendentalismista sen monimuotoisuuksineen. Vastakohtana materialismille se vahvistaa elämän ensisijaisuutta, joka tulee ilmaistuksi kaiken olevaisen potentiaalisessa elävöittämisessä. Sitä vastaan ei ole olemassa ehdotonta toimivaa mekanismia eikä kuollutta materiaa itsenäisenä periaattina”. Bulgakovin mielestä nämä molemmat – taloudellinen materialismi ja transsendentalismi – ovat yksipuolisina vahingollisia. Hän painottaa, että ”sen vuoksi, vaikka talouden filosofia tunnustaa materian todellisuuden periaatteessa realistisesti, tämä realismi kuitenkin omaa täysin toisenlaisen merkityksen kuin materialistisessa filosofiassa: se on mystistä realismia, tai kuten Solovjev asian ilmaisee, se on uskonnollista materialismia”.⁷⁵ Tämä kannanotto osoittaa, että Bulgakovin ajattelussa talouden filosofian sofiaanisuus merkitsee sitä, että materialistisen filosofian realismista

poiketen talouden filosofian materialismi on mystistä realismia. Se on uskonnollista materialismia, johon myös Solovjev oli ajattelussaan päätenyt.⁷⁶

Vallierin mukaan Bulgakovin *Talouden filosofia* -teoksessa on havaittavissa Schellingin vaikutusta, joka näkyy kyseiseen teokseen sisältyvässä luonnon ja kulttuurin filosofiassa. Sille rinnakkainen teos *Illaton valo* sen sijaan sisältää *ilmoituksen filosofiaa*, joka taloudellisen materialismin sijaan keskittyy *uskonnolliseen immanentismiin*. Näille molemmille yhteistä on se, että ne hylkäävät transsendenttisen Jumalan ja mahdollisuuden yhteyden saavuttamiseen Hänen kanssaan.⁷⁷ Tällä vertailullaan Valliere tarkoittaa sitä, että esimerkiksi ateistinen marxilainen taloudellinen materialismi yhtäläisesti uskonnollisen immanentismin kanssa kieltää transsendenttisen Jumalan olemassaolon.

3.6 JUMALA JA MAAILMA BULGAKOVIN AJATTELUSSA

Bulgakovin mukaan sofilogian peruskysymys on kysymys Luojan ja luomakunnan keskinäisestä suhteesta. Tämä liittyy kysymyksen siitä, miten yhteys Jumalan ja ihmisen välillä on toteutunut ja toteutuu. Miten iankaikkinen on yhteydessä ajallisen, absoluuttinen relatiiviseen, näkymätön todellisuus näkyvään ja materiaaliseen? Nämä ovat kysymyksiä, joihin kristillisen ajattelun historiassa on annettu lukuisia toisistaan poikkeavia vastauksia. Bulgakovilla lähtökohtana ja yhdistävänä tekijänä näihin kysymyksiin vastaamisessa on ollut käsitys kaikkikyseydestä ja Sofiasta Jumalan viisautena.

Bulgakov korostaa ajattelussaan Jumalan radikaalia transsendentaalisuutta. Teoksessaan *Illaton valo* hän kirjoittaa, että ”absoluuttisena Jumala on täysin transsendenttinen suhteessa maailmaan. Hän on *Ei-mikään*. Mutta Luojana hän avautuu luomakunnalle ottaen itselleen relatiivisuuden. Rakkauden ja nöyryyden rikkoutumattomassa aktissa hän asettautuu itsensä rinnalle ja itsensä ulkopuolelle rajoittaen itsensä luomistyönsä kautta”.⁷⁸

⁷⁶ Paul Valliere tulkitsee Bulgakovin näkemystä todeten, että hänellä talouden filosofian perustana oli Solovjevilta omaksuttu käsitys uskonnollisesta materialismista. Se oli osa hänen pyrkimystään puolustaa maailmaa ja kritisoida askeettista maailmankieltävää luostarihengellisyyttä, jota lukuisat venäläiset ovat pitäneet kristillisyydessä olennaisena. Sekä Solovjev että Bulgakov katsoivat, että materiaalisen maailman hyväksyminen Jumalalta tulevana hyvänä on aidommin kristillisen hengen mukaista kuin maailmankieltevä hengellisyys. Valliere 2010, 183.

Tätä näkemystä tukee muun ohessa se, että useimmat uskonnot tunnustavat hengellisen todellisuuden olemassaolon, mutta kristinusko poikkeaa muista uskonnoista tunnustamalla inkarnaation, Jumalan lihaksitelemisen konkreettisesti ihmisessä. Juuri inkarnatio antaa kristityille perusteen hyväksyä fyysinen maailma yhtä vahvalla vakaumuksella kuin sen tekevät materialistit, kuitenkin ”ilman viimeksi mainittujen metafyyisistä nihilismia”. Valliere 2010, 184.

Tämä inkarnaatioon pohjautuva Bulgakovin uskonnollinen materialismi viittaa luomakunnan sakramentaaliseen ymmärtämiseen ortodoksisuudessa. Samalla kun ortodoksisessa ajattelussa on mukauduttu askeettiseen maailmankieltävään hengellisyyteen, sillä on jumalanpalveluselämässään syvä kosminen ulottuvuus. Eukaristisessa liturgiassa maan lahjat tuodaan uhrina Jumalalle ja saadaan takaisin pyhitettyinä lahjoina. Sakramentaalisessa transformaatiossa koko tämä materiaalinen maailma pyhitetään ja uudistetaan. Tämä näkemys on tunnusomainen ortodoksisessa eukaristisessa ekklesiologiassa.

⁷⁷ Valliere 2010, 185.

⁷⁸ ”Bog kak absoljutnoje soveršenko transtsenden miru, jest NE-tšto. No kak Tvorets On otkryvajetsja tvari, davaja Sebje mesto otnositel'nomu; neizretšrnyj aktom ljubvi-smirenija. On polagajet ego rjedom s Soboi i vne Sebja, ograničivaja Sebja Svoim že tvorenijem.” Bulgakov 1917 (1999), 192.

⁷² ”Тшеловетшескоје твортшество – в знаніі, в хожаістві, в культурі, в іскусстві – софііно. Оно метафізически обосновуваетсја realnoi pritšastnostju tšeloveka k Božestvennoi Sofii; provodjaštšei v mir božestvennyje sili Logosa.” Bulgakov 1912 (1993), 158.

⁷³ Bulgakov 1912 (1993), 191.

⁷⁴ *Ibid.*, 158.

⁷⁵ Bulgakov 1912 (1993), 305, ks. myös Valliere 2010, 183–184.

Jumalan ja luomakunnan keskinäistä suhdetta selvitellessään Bulgakov esitti polemiikkaa ja harhaoppisyytöksiä aiheuttaneen tulkinnan Sofiasta Pyhän Kolminaisuuden neljäntenä persoonana, joka turvaa transsendenttisen Jumalan yhteyden maailmaan. *Illaton valo* -teoksessaan hän kirjoitti, että rakkauden ja nöyryyden aktis- sa itsensä ilmaiseva Jumala on Sofian välityksellä yhteydessä luomakuntaan. Hänen ajattelunsa mukaan vain myös syvimmissä olemuksessaan persoonallinen Jumala voi olla rakkaudellisessa yhteydessä luotuun maailmaan.

Bulgakov selitti asiaa vaikeasti ymmärrettävällä tavalla kirjoittaen, että ”Sofia ei ole ainoastaan rakastettu, vaan rakastaa myös vastarakkaudella ja tässä keskinäisessä rakkaudessa hän saa kaiken, on KAIKKI. Ja rakkauden Rakkautena Sofia omaa persoonallisuuden ja KASVOT (*lik*), on subjekti, persoona tai puhuessamme teologisella kielellä, on hypostaasi, tietysti erottautuen Pyhän Kolminaisuuden hypostaaseista ja omaten erityisen, toisenlaisen järjestyksen, neljännen hypostaasin. Hän ei osallistu Jumalan sisäiseen elämään, ei ole Jumala, eikä sen vuoksi riko Kolminaisuutta muuttaen sen nelipersonaisuudeksi, Kolminaisuuden neliydeksi, mutta hänestä tulee uuden, luodun monihypostaattisuuden alku, sillä häntä seuraavat ihmiset ja enkelit, jotka ovat rationaalisessa suhteessa jumaluuteen”.⁷⁹

Bulgakovin käsitys johtaa ajatukseen siitä, että Sofia on luodun maailman ja ihmisen jumalallisesta Sofiasta lähtöisin oleva luotu prototyyppi Jumalan olemuksessa. Tällä tulkinnallaan Bulgakov pyrki tekemään ymmärrettäväksi Jumalan transsendenttisuuden ja samalla persoonallisen yhteyden luotuun todellisuuteen.⁸⁰ Hänen ajattelunsa kuitenkin poikkesi perinteisestä isien teologiaan pohjautuvasta kirkon opetuksesta. Se oli omiaan johtamaan laajalla rintamalla käytyyn kriittiseen keskusteluun ja harhaoppisyytöksiin.

Anglikaanien ja ortodoksien konferenssissa 1936 pitämässään esitelmässä Bulgakov pyrki täsmentämään käsitystään palamistiseen tapaan – , joka perustuu Gregorios Palamasin (1296–1359) teologiaan – toteamalla, että ”Sofia kuten ousia on erottamaton hypostaaseista, koska ousian tavoin se on Jumalan hengellinen olemus, jossa Jumalan rakkaus on pysyvää ja jossa se osoittaa vastarakkautta, vaikka ei olekaan hypostaasi”.⁸¹ Matti Kotiranta valottaa tätä problematiikkaa toteamalla, että kolmiyhteinen Jumala ”menee ulos” rakkaudesta Jumalalliseen Sofiaan, josta jumalallisen tahdon ja rakkauden (*energeian*) toteutumana on erotettava luotu Sofia. Kotirannan tulkinnan mukaan ”maailma partisipoi suoraan Jumalaan sen rakkauden kautta, jota Jumala osoittaa Jumalallisen Sofian välityksellä luomakuntaansa kohtaan”.⁸²

Sofiologisesta jumalakäsityksestä syntyneen polemiikin johdosta Bulgakov joutui selittämään mielipiteitään jo vuonna 1924 laatimassaan ja 1925 julkaisemassaan

laajassa kirjoituksessa *Hypostaasi ja hypostaattisuus: kommentaari Illaton valo -teokseen*. Kirjoituksessaan Bulgakov täsmentää ja osittain oikaisee käsityksiään korostamalla patristisen opetuksen mukaisesti, että Jumala on syvimmissä olemuksessaan tuntematon ja luodulle olenolle saavuttamaton. Samalla Hän kuitenkin ilmaisee itsensä ja tulee ihmiselle tunnetuksi energioissaan. Näissä selityksissään hän siis käyttää Gregorios Palamaksen teologista terminologiaa.⁸³ Se oli vahva argumentti harhaoppisyytöksiä vastaan.

Bulgakov korostaa, että sama *ousian* ja *energeian* -distinktio kuin Palamaksella on eri muodoissa ilmaistu myös käsityksessä Jumalan viisaudesta. Kuten Palamaksen opetuksessa jumalalliset energiat eivät kuulu pelkästään yhdelle hypostaasille, vaan koko Pyhälle Kolminaisuudelle, sen kaikille persoonille, niin myös Sofia, Jumalan viisaus, ei ole pelkästään yhden persoonan ominaisuus, vaan se kuuluu kaikille Kolminaisuuden persoonille.⁸⁴ Vastatessaan kysymykseen siitä, onko Sofia Jumalan viisautena neljäs hypostaasi Pyhässä Kolminaisuudessa, Bulgakov toteaa, että ”kysymys on absurdi ja mahdoton: ei ole olemassa neljättä persoonaa, joka olisi yksiolennollinen Pyhän Kolminaisuuden persoonien kanssa. Pyhä kolmiluku on täydellinen itsessään, eikä se salli mitään siihen lisättävän”.⁸⁵

Sen sijaan, että Bulgakov puhuisi neljänestä persoonasta, hän käyttää käsitettä *hypostasisoitavuus*. Sofia ei ole pelkkä Jumalan ominaisuus, ei myöskään persoona, vaan elävä todellisuus, jolla on kyky personoitua jonkun muun hypostaasin kautta. Sofia on siis *personoitunut entiteetti*, mutta ei persoona. Jumalan ilmoituksessa Sofialla on paikka Jumalan ja maailman välissä. Hän ”sisällyttää itseensä ennen aikojen alkua olevan, kaiken jumalallisen tässä maailmassa, ollen sen käsitettävä prototyyppi, Jumalan tien alku”.⁸⁶

Edellä lainatussa kirjoituksessaan Bulgakov torjuu jyrkästi panteismin, josta häntä on eri yhteyksissä syytetty. Hän toteaa, että panteismi on epätosi, panenteismi on oikea tulkinta. ”Ja jos panteismi, se että kaikki on jumaluutta, on epätosi, niin panenteismin totuus siitä, että kaikki on Jumalassa tai Jumalasta, on vastaansanomaton.”⁸⁷

Myös Gavrilyuk yhtyy Bulgakovin tulkintaan sijoittaen hänen sofiologiansa panenteismin kategoriaan. Hän toteaa, että Bulgakov ei samasta Jumalaa ja maailmaa, mutta ei myöskään täysin erota Häntä maailmasta. Gavrilyuk painottaa, että koska Bulgakovin ajattelussa Jumala on Pyhä Kolminaisuus, kolmen persoonan ykseys, hänen panenteisminsa eroaa filosofisesta panenteismista, jossa hylätään tai alistetaan Jumalan trinitaariset persoonalliset distinktiot persoonattomiksi ominaisuuksiksi. Viitaten John Cooperin tekemään eroon persoonallisen ja epäpersoonallisen sekä luonnollisen, voluntaristisen ja kombabatibilistisen panenteismin välillä Gavrilyuk luonnehtii Bulgakovin systeemiä antinomiseksi panenteismiksi, koska ”Jumala on ikuinen, mutta samalla kykenevä tulemaan sisälle aikaan, muuttumaton, mutta

⁷⁹ ”Sofija ne tolko ljubima, no i ljubit otvetnoi Ljubovju i v etoi vzaimnoi ljubvi ona polutšajet vse, jest VSE. I. kak ljubov ljubvi i ljubov k ljubvei , Sofija obladajet litšnost.” *Bulgakov* 1917 (1999), 194.

⁸⁰ Sergei Horuzhy toteaa, että kristillinen sofiologia perustuu filosofiansa ytimessä kristillisyyden omaksumaan platonismiin. Siinä yhdistyy persoonaton platonistinen käsitys kaikkikykydestä personalistiseen trinitaarisen Jumalan kristilliseen ontologiaan. Epäselväksi kuitenkin jää, mikä on Sofian paikka Jumalassa. Tähän kysymykseen Bulgakov ei ole kyennyt antamaan vakuuttavaa ratkaisua. Horuzhy arvioi, että hänen käsityksensä Sofiasta on lähempänä ousia-kategoriaa kuin hypostasis-kategoriaa. Bulgakovin ajattelussa Sofia on Jumalan kolmen persoonan yhteinen luonto (*fysis*). *Horuzhy* 2003, 834–835. *Fysis*-termin käyttö tässä yhteydessä on ongelmallinen, koska se on lähellä ousia-käsitettä ja voidaan sellaisena tulkita ortodoksisesta opista poikkeavaksi.

⁸¹ *Bulgakov* 1936b (2005), 43.

⁸² *Kotiranta* 1995, 142–143.

⁸³ *Bulgakov* 1925 (2005), 17–18, 23–24.

⁸⁴ *Bulgakov* 1925 (2005), 24–25.

⁸⁵ ”There is no forth hypostasis of equal honour and consubstantial with the Most Holy Trinity, there is not and cannot be; the Holy Trinitum is complete in itself and admits no addition.” *Bulgakov* 1925 (2005), 28.

⁸⁶ *Bulgakov* 1925 (2005), 30–31.

⁸⁷ *Bulgakov* 1925 (2005), 27. Paul Valliere tukeutuu Bulgakovin näkemys toteamalle, että ”tämä teoskosminen ykseys muistuttaa uskonnollista materialismia visiossaan harmonisesta kokonaisuudesta, joka ylittää yksipuoliset monismit. Sanalla sanoen Bulgakov ei hyväksy sen enempää panteismeja kuin teismeäkään tai maailmankieltävää hengellisyyttä, vaan hän hyväksyy panenteismin, kuten hän omaa maailman-kuvaansa kutsui”. *Valliere* 2010, 185.

samalla alistaen itsensä muutokselle maailman puolesta, kärsimyksen yläpuolella, mutta samalla altistaen itsensä kärsimykselle rakkaudesta luomakuntaa kohtaan”.⁸⁸

Edellä todetun pohjalta Gavriilyuk määrittelee, että Bulgakovin monumentaalinen systeemi on eksplisiittisesti ”trinitaarista, kombatilistista, antinomista, kenootista, organistista ja sofilogista panenteismia”. Tämän systeemin ensisijaisena päämääränä on ”ymmärtää Jumala maailmassa ja maailma Jumalassa olevana”. Gavriilyuk tekee sen johtopäätöksen, että Bulgakov näyttää varsin hyvin omaksuneen Maksimos Tunustajan perusantinomia.⁸⁹

Kuten edellä on käynyt ilmi, Bulgakovin ajattelun keskeinen ongelma on ollut kysymys siitä, miten transsendenttinen Jumala voi olla yhteydessä luomakuntaan. Tämä kysymys on pohdittavana myös hänen kristologiassaan. Sitä selvittäessään Bulgakov käyttää Filippiiläiskirjeeseen pohjautuvaa kenosis-käsitettä. Kyseisessä Uuden testamentin kohdassa on kirjoitettu Kristuksesta, ”jolla oli Jumalan muoto, mutta hän ei pitänyt kiinni oikeudestaan olla Jumalan kaltainen, vaan luopui omastaan (vanhassa käännöksessä *tyhjensä itsensä*). Hän otti orjan muodon ja tuli ihmisten kaltaiseksi. Hän eli ihmisenä ihmisten joukossa, Hän alensi itsensä ja oli kuuliainen kuolemaan asti, ristinkuolemaan asti” (Fil. 2: 6–8).

Tulkitessaan kenosis -käsitteen merkitystä Bulgakov toteaa, että vastoin erilaisia kirkossa esiintyneitä kenoottisia teorioita, joilla hän ilmeisesti tarkoittaa Kristuksen ihmisyyttä korostaneita käsityksiä, Kristus ei koskaan alentumisessaan lakannut olemasta Jumala, Pyhän Kolminaisuuden toinen persoona, joka ihmisyydessään on kyennyt omaksumaan jumaluuden niin, että Hän todellisuudessa oli sekä Jumalan Poika että Ihmisen Poika. Bulgakov korostaa, että ”näiden kahden käsitteen välillä on oltava jokin yhteys, yhteinen identiteetti distinktiassa”.⁹⁰

Kuten edellä todetusta on käynyt ilmi, Bulgakovin sofilogian ja koko hänen teologiansa keskeinen ongelma on kysymys Jumalan ja maailman keskinäisestä yhteydestä ja jumalihmisyyteen pohjautuvasta metafysiikasta. Gavriilyukin mukaan Bulgakov hylkäsi keskeiset metafysiikan teoriat, monismin, dualismin ja panteismin, jotka yrittivät silloittaa kuilun Luojan ja luodun välillä. Bulgakovin ratkaisun mukaan Luoja silloittaa kuilun itsensä ja luomakunnan välillä ”vapaaehtoisessa itsensä tyhjentämisen kenoottisessa aktissa”. Hän perustelee tätä näkemystään toteamalla, että jos luomakunnan ajatellaan olevan Jumalan ulkopuolella, se rajoittaisi rajatonta jumalallista olemassaoloa, mikä olisi loogisesti mahdotonta hyväksyä. Tällainen logiikka johti torjumaan panteismin ja hyväksymään panenteismin.⁹¹

⁸⁸ Gavriilyuk 2014c, 10.

⁸⁹ Gavriilyuk 2014c, 11.

⁹⁰ ”How are we to conceive this kenosis of the Word? In the first place it is essential to realize that, contrary to various kenotic theories in Protestantism, our Lord in his abasement never ceased to be God, the second person of the Holy Trinity...he was in truth both Son of God and Son of man. And between these two terms there must be some connection; an identity in distinction.” Bulgakov 1937b, 89.

⁹¹ Gavriilyuk 2005, 257–258.

Bulgakovin ajattelussa kenosis⁹² merkitsee sitä, että absoluuttinen Jumala rajoittaa kaikkivaltiuttaan suhteessa ihmiseen, jolle hän on antanut tahdonvapauden. Hän rajoittaa myös ennalta tietämistään: hän ei esimerkiksi tiennyt, että ihminen tulisi lankeamaan. Myös Pyhä Henki rajoitti voimansa sallimalla lankeemuksen.⁹³ Inkarnatian paradoksi herättää kysymyksiä, joihin Bulgakov palaa useassa eri yhteydessä. Yhä uudestaan hän kysyy, miten absoluuttinen Jumala voi rakentaa yhteyttä relatiiviseen ihmiseen, kuinka ikuinen voi astua sisälle aikaan, kuinka rajoittamaton voi hyväksyä rajallisen olemassaolon. Poiketen lukuisista muista teologeista Bulgakov ei yritä ratkaista tätä paradoksia, vaan vastaa näihin kysymyksiin vedoten Jumalan kaiken käsittävään vapaaehtoiseen ja rakastavaan itsensä rajoittamiseen.⁹⁴

3.7 BULGAKOVIN SOFIOLOGIAA KOSKEVAT HARHAOPPISYYTÖKSET

3.7.1 Bulgakovin sofilogiaa tutkineet venäläiset jurisdiktioit

Sofiologista filosofiaa ja teologiaa kehittäessään Bulgakov joutui hyvin varhaisessa vaiheessa harhaoppisyytösten kohteeksi. Tämä tapahtui jo hänen filosofisissa teoksissaan esittämiensä ajatusten johdosta ennen kuin hän oli ehtinyt käsitellä sofilogiansa teologista sisältöä sen koko laajuudessa. Se tapahtui pääosin hänen suureen trilogiaansa kuuluneissa teoksissaan, jotka ilmestyivät vuosina 1933, 1936 ja 1945. Ekklesiologiaan hän keskittyi varsinaisesti vasta trilogiansa kolmannessa teoksessa *Karitsan morsian*. Kuitenkin jo vuonna 1924 hän joutui kirjoittamaan kommentaarin sofilogisia käsityksiä sisältäneen *Illaton valo* teoksensa johdosta.⁹⁵

Bulgakovia vastaan tähdättyjä harhaoppisyytöksiä käsiteltiin kolmessa eri jurisdiktiossa: Moskovan patriarkaatin sekä venäläisten emigranttien keskuudessa muodostuneissa ns. synodaalikirkossa ja ekumeenisen patriarkaatin alaisuuteen siirtyneessä Länsi-Euroopan venäläisessä eksarkaatissa. Kiovan metropoliitan Antoni Hrapovitškin johdolla syntynyt synodaalikirkko, jonka keskus toimi Jugoslaviassa Stremski-Karlovzissa, katkaisi vuonna 1927 kaiken hallinnollisen yhteytensä Moskovan patriarkaattiin ja katsoi edustavansa vallankumouksen jälkeen Venäjän ortodoksisen kirkon laillista johtoa.⁹⁶

Suuri osa emigranteista jäi kuitenkin Venäjän kirkon yhteyteen muodostaen Moskovan patriarkaatin alaisen Länsi-Euroopan eksarkatin. Sen johtoon patriarka Tihon nimitti vuonna 1921 metropoliitta Eulogiuksen, jonka johdolla eksarkatti

⁹² Paul Gavriilyuk katsoo, että Bulgakovin kenoottinen kristologia ei ole pelkästään dogmeja koskeva asia, vaan se on osa venäläistä hurskautta ja uskonnollista ajattelua, jota ovat edustaneet muiden muassa Dos-tojevski, Solovjev, Berdjajev ja Florenski. Bulgakov vahvisti tätä ajatussuuntaa teologisella tasolla pyrkien sovittamaan sen ortodoksiseen dogmaattiseen traditioon. Hän käsitteli kenoottista oppia Jumalan itsensä tyhjentämisenä Pyhän Kolminaisuuden sisäisessä elämässä, luomistyössä ja inkarnaatiossa huomioiden myös kritiikin, jota muiden muassa metropoliitta Sergei ja Vladimir Lossky olivat esittäneet. Gavriilyuk 2005, 251.

⁹³ Gavriilyuk 2015, 258–259.

⁹⁴ Gavriilyuk 2005, 268–269.

⁹⁵ Bulgakov 1925 (2005), Hypostasis and Hypostaticity. Scholia to Unfading Light. SVTQ, 17–41.

⁹⁶ Pospelopvsky 1998, 219–228.

kuitenkin irrottautui Moskovan alaisuudesta vuonna 1931 ja hakeutui ekumeenisen patriarkaatin yhteyteen. Syynä irrottautumiseen oli se, että eksarkaatit kieltäytyi neuvostohallituksen ja patriarkan viran silloisen haltijan metropoliitta Sergein vaatimasta lojaalisuuden vakuutuksesta neuvostohallitukselle. Vain yksi piispa, Liettuan arkkipiispa Elevferii ja muutamat hänen alaisuuteensa kuuluneet seurakunnat jäivät edelleen Moskovan yhteyteen. Eulogiuksen sijaan Elevferistä tuli samalla Moskovan patriarkaatin virallinen edustaja Länsi-Euroopassa.⁹⁷

Sergei Bulgakov kutsuttiin metropoliitta Eulogiuksen aloitteesta vuonna 1925 perustetun Pariisin Pyhän Sergein teologisen instituutin rehtoriksi ja dogmaattisen teologian professoriksi. Bulgakovin johtamasta oppilaitoksesta tuli jo 1920-luvun lopulta lähtien maailman johtava ortodoksisen teologian keskus. Sen professorikuntaan tulivat kuulumaan Bulgakovin lisäksi lukuisat 1900-luvun merkittävät ortodoksiteologit, heidän joukossaan mm. Georges Florovsky, George Fedotov, Anton Kartashev, Lev Zander, arkkimandriitta Kiprian Kern, Nikolai Afanasijev ja Vasili Zenkovski.⁹⁸ Instituutin rehtorina ja dogmaattisen teologian professorina toimineen Bulgakovin teologista tuotantoa seurattiin tarkasti ja arvioitiin kriittisesti. Ensimmäisen ”virallisen” tuomitsevan arvion Bulgakovin sofiologiasta antoi Moskovan metropoliitta Sergei, joka kyseisenä ajankohtana oli patriarkan viran haltija (*locum tenens*).

3.7.2 Moskovan patriarkaatin ukaasi Bulgakovin sofiologiasta

Ensimmäinen Bulgakovin sofiologiaa koskeva tuomio annettiin Moskovan patriarkaatin 7. syyskuuta/24. elokuuta 1935 julkaistussa ukaasissa, jonka allekirjoittajina olivat patriarkan viran haltija metropoliitta Sergei ja patriarkaatin kansliapäällikkö rovasti Aleksandr Lebedev. Kysymyksessä ei siis ollut piispainsynodin virallinen päätös.⁹⁹

Ukaasin johdannossa taustaselvityksessä todetaan, että metropoliitta Sergei oli saanut asian käsittelyä varten tarvittavat tiedot Moskovan patriarkaatin viralliselta edustajalta (administratoorilta) Vilnan ja Liettuan metropoliitalta Elevferiltä, jolle ukaasi oli myös osoitettu. Johdannossa lisäksi todetaan, että tarvittavan valmistelutyön asiassa oli tehnyt Pyhän Fotioksen veljesskunnan puheenjohtaja Alex Stavrovskij yhdessä kyseisen veljesskunnan varapuheenjohtajan (Vladimir) Losskyn kanssa.¹⁰⁰

Bulgakovin opetusten varsin lyhyen referoinnin jälkeen ukaasissa todetaan, että hän esittää teoksissaan mielipiteitä, jotka historian kuluessa on jo tuomittu kirkolliskokouksissa. Eräissä kohdissa on joitakin olennaisia dogmeja tulkittu siinä määrin omaperäisesti ja mielivaltaisesti, että tulkinnot muistuttavat enemmän gnostilaisuutta kuin kristillisyyttä, vaikka operoidaankin kristityille ominaisia käsitteitä käyttäen. Tällaisen opetuksen käytännön vaikutukset ovat erityisen vaarallisia, kun ne esitetään hurskaasti hengellisyyttä korostaen. Ukaasin mukaan tällainen opetus alentaa ihmisessä tietoisuutta syntisyydestä ja siten horjuttaa hengellisen elämän perustaa.

⁹⁷ Pospelovsky 1998, 251–252.

⁹⁸ Maloney 1976, 77.

⁹⁹ Ukaz *Osuzdenije utšeniija prot. S.N. Bulgakova o Sofii* 1935, 16, Antimodernizm, www.yandex.ru. Luettu 15.1.2017.

¹⁰⁰ Ukaz 1935, 1. Ks. tarkemmin Vladimir Losskyn teos *Spor o Sofii* (1936), jonka Lossky valmisti yhteistyössä Alex Stavrovskijn kanssa Patriarka Sergeiä pyynnöstä.

Maailman ja ihmisen pelastumisen selittäminen eräänlaisena luomakunnan jumalallisena prosessina erityisesti ihmistä koskien avaa oven elämän suoranaiseen vääristämiseen.¹⁰¹

Bulgakovin opetusten selvittelyn ja kritiikin jälkeen ukaasissa annetaan tuomio, jossa on kolme asiakohtaa.

- 1) Bulgakovin omaperäiset ja mielivaltaiset sofiaaniset tulkinnot, jotka vääristävät ortodoksisen kirkon dogmeja ja joissakin tapauksissa ovat jopa kirkossa universaalisesti tuomittujen oppien suoranaisia toisintoja, saattavat olla vaarallisia hengelliselle elämälle. Ukaasissa katsotaan nämä opit Kristuksen pyhälle ortodoksille kirkolle vieraiksi ja varoitetaan kirkon uskollisia palvelijoita ja jäseniä mieltymästä niihin.
- 2) Ortodoksiset piispat, papit ja maallikot, jotka välinpitämättömyyttään mieltävät Bulgakovin opetukseen ja seuraavat sitä omassa opetuksessaan, kirjoituksissaan tai painetuissa julkaisuissa, kutsutaan korjaamaan virheensä ja palauttamaan horjumattomaan lojaalisuuteen *terveen* opin tunnustajina.
- 3) Mitä tulee itseensä Sergei Bulgakoviin, mitään tuomiota ei tässä vaiheessa anneta, koska hän ei kuulu Moskovan patriarkaatin yhteyteen. Mutta mikäli tulevaisuudessa herää kysymys hänen ottamisestaan takaisin yhteyteen, ehtona vastaanottamiselle yhtä hyvin kuin palvelemiselle papillisessa tehtävässä on hänen kirjallinen ilmoituksensa kieltäytymisestä dogmien sofiaanisesta tulkinnasta ja muistakin uskoa koskevista virheistä sekä kirjallinen lupaus lojaalisuudesta ortodoksisen kirkon opetukselle.¹⁰²

Länsi-Euroopan eksarkaatin metropoliitta Eulogius pyysi Bulgakovilta vastineen metropoliitta Sergein antaman tuomion johdosta. Lokakuussa 1935 laatimassaan vastineessa Bulgakov arvioi kriittiseen sävyyn Sergein ukaasia ja puolustaa esittämiään teologisia näkemyksiä. Muistiossaan hän toteaa, että Sergein tuomio ei perustu hänen alkuperäisiin kirjoituksiinsa, vaan niistä metropoliitalle välitettyihin lainauksiin. Ukaasi ei hänen mielestään keskittynyt olennaisiin opillisiin kysymyksiin, vaan pieniin yksityiskohtiin, jotka eivät aina edes liittyneet itse asiaan. Bulgakov piti valitettavana menettelynä sitä, että häntä ei ollut ennakoon informoitu prosessista, eikä asiantuntevaa teologista selvitystä hänen opillisista mielipiteistään ollut tehty.¹⁰³

Vastauksena syytökseen gnostilaisuudesta Bulgakov muistiossaan juhlallisesti vakuuttaa ortodoksisena pappina tunnustavansa kaikki oikeat ortodoksisen uskon dogmit. Hän vakuuttaa, että ”sofiologiani ei koske näiden dogmien sisältöä, vaan ainoastaan niiden teologista tulkintaa”. Hän muistuttaa, että kirkon historian varhaisimmista ajoista lähtien kirkossa on ollut erilaisia teologisia koulukuntia ja mielipiteitä, muun muassa kuuluisat Aleksandrian ja Antiokian teologiset koulut. Hän korostaa, että ilman dogmien rajoissa tapahtuvan teologisen tutkimuksen vapautta teologia ei voi pysyä elinvoimaisena.¹⁰⁴ Viitaten kyseiseen ajankohtaan mennessä ilmestyneisiin

¹⁰¹ Ukaz 1935, 6–7.

¹⁰² Ukaz 1935, 16.

¹⁰³ ”The report (of metropolitan Sergius) has more the character of a theological polemic, in which, by the way, personal opinions of metropolitan Sergius are not always unassailable from the viewpoint of Orthodoxy. ...The fact of the condemnation of my doctrine...without any general discussion in the Church is not in keeping with Orthodox ‘sobornost’ and bears rather the character of Roman Catholic pretense to hierarchical infallibility...” *Bulgakov* 1935, AFAS, Dm 1, 1–2.

¹⁰⁴ *Ibid.*

sofiologiaa sivuaviin teoksiinsa Bulgakov vakuuttaa, että hänen oppinsa ei ole koskaan sisältänyt ”neljännen persoonan” lisäämistä Pyhään Kolminaisuuteen, vaan se käsittelee pääasiassa Jumalan ja maailman keskinäistä suhdetta. Eikä hänen ajattelullaan myöskään ole mitään tekemistä gnostilaisuuden kanssa, vaan inspiraation lähteenä on ollut venäläinen sofiaaninen traditio sellaisena kuin se on ilmaistu kirkko-arkkitehtuurissa, liturgiassa ja ikonografiassa. Hänen sofiologiansa on tuon erityisesti Pavel Florenskin tutkimuksessaan esittelemän tradition dogmaattista tulkintaa.¹⁰⁵

Muistion lopussa Bulgakov toteaa, että metropoliitta Sergein yksipuolinen tuomio ilman asianmukaista opillista selvitystä ja laajaa keskustelua ei vastaa ortodoksista sobornost-ajattelua ja konsiliaarista päätöksentekoa. Sergein toimintatapa viittaa paremminkin katolisen kirkon hierarkkiseen infallibiliteettiin, joka viime kädessä yksin vastaa kirkon opin määrittelystä ja vahvistamisesta.¹⁰⁶

Myös Bulgakovin professorikollega ja tukija Lev Zander 1. marraskuuta 1935 päivätyssä kirjeessään arvosteleo varsin ankarasti sekä Sergein menettelyä tuomioprosessissa että itse tuomion sisältöä. Hän kummastelee sitä, että Bulgakov tuomittiin häntä kuulematta ja ilman, että hänelle annettiin mahdollisuus puolustautua. Asian käsittelyssä ainoana perusteena oli metropoliitta Elevferijn välittämä selvitys, jonka laatija oli Pyhän Sergein instituutista käytöshäiriöiden vuoksi erotettu siellä vain vähän aikaa opiskellut A. Stavrovsky, jolla ei ollut tarvittavaa teologista kompetenssia. Tällainen metropoliitan menettely on ymmärrettävissä vain Venäjän kirkon poikkeuksellisen vaikeasta poliittisesta tilanteesta johtuvana.¹⁰⁷

Zander on kiinnittänyt huomiota erityisesti siihen, että tuomiossa Bulgakovia syytettiin sellaisistakin mielipiteistä ja vääristä opeista, joita hän ei ollut koskaan esittänyt. Huomaamatta on jäänyt myös se, että hän ei koskaan käsitellyt sofiologiaa kirkon opetuksena, vaan omana teologisena mielipiteenään. Niinpä hän ei koskaan edes maininnut sofiologisia spekulatioita suurelle yleisölle tarkoitetuissa kirjoituksissaan, opiskelijaliikkeen piirissä esiintyessään tai opetustyössään teologisessa instituutissa.

Zander myöntää, että vuosikymmenien kuluessa Bulgakov oli omaksunut ajattelussaan erilaisia vaikutteita muun muassa marxilaisuudesta ja saksalaisesta idealismista. Se kaikki näkyy hänen tuotannossaan. Mutta missään elämänsä vaiheessa hän ei ollut kiinnostunut gnostilaisuudesta tai teosofiasta, joista häntä syytettiin. Yleisarviona ukaasista Zander toteaa, että se oli kirjoitettu kevyesti ”eräänlaisena journalistisena työnä, jossa edes yksinkertaisen maallikon tietoisuus ei voi kuulla kirkon ääntä”. Zander erityisesti kummastelee sitä, että ”patriarkaatti näyttää omaksuneen uuden toimintatavan, jonka päämääränä on kirkon uskollisten ja lojaalien lasten kaikkein arvokkaimman omaisuuden, ajattelun ja tutkimuksen vapauden tukahduttaminen”.¹⁰⁸

Kuten on jo tullut esille, metropoliitta Sergei on itsekin myöntänyt, että hänellä ei ollut kanonista toimivaltaa tuomita pappia, joka ei kuulunut hänen jurisdiktiivonsa, vaan ekumeenisen patriarkanin yhteyteen siirtyneeseen Länsi-Euroopan venäläiseen eksarkattiin. Kuten ukaasin tekstistä käy ilmi, tuomio oli vain eräänlainen ennakkopäätös ajatellen sellaista tilannetta, jossa jouduttaisiin päättämään Bulgakovin paluusta takaisin Moskovan patriarkanin yhteyteen palvelemaan pappina Venäjän kirkossa.

Sergein antamaan ukaasiin on ilmeisesti vaikuttanut myös kirkon asemaan liittyneet poliittiset tekijät Neuvostoliitossa ja emigranttien piirissä. Olihan vain muutamia vuosia aikaisemmin Länsi-Euroopan eksarkatti hakeutunut ekumeenisen patriarkanin jurisdiktiivon metropoliitta Eulogiuksen kieltäytyttyä antamasta metropoliitta Sergein pyytämää lojaalisuuden vakuutusta neuvostohallitukselle.

3.7.3 Bulgakovin tuomio synodaalikirkossa

Moskovan patriarkaattista 1927 irrottautunut emigraatiossa toimiva *Venäjän kirkko Venäjän ulkopuolella* eli niin kutsuttu synodaalikirkko antoi tuomion Bulgakovin sofiologiasta piispainsyndodin kokouksessa 17/30. lokakuuta 1935. Synodin päätös perustui Bulgariassa vaikuttaneen kyseisen kirkon arkkipiispan Serafim Sobolevin puheenjohdolla toimineen asiaa valmistelleen komission esitykseen. Tehty päätös sisältää varsin perusteellisen selvityksen Bulgakovin ennen vuotta 1935 julkaistuun tuotantoon sisältyneestä sofiologisesta aineksesta. Päätöksessä käydään läpi Moskovan patriarkanin ukaasia huomattavasti yksityiskohtaisemmin ne kohdat Bulgakovin kirjoituksissa, joiden arvioitiin poikkeavan ortodoksisesta traditiosta, erityisesti ekumeenisten kirkolliskokousten dogmaattisista päätöksistä. Ne käydään lävitse systemaattisesti. Useissa kohdissa Bulgakovin epäillään omaksuneen vaikutteita gnostilaisuudesta, kabbalismista tai platonilaisesta filosofiasta. Erityistä huomiota kiinnitetään kysymykseen Pyhän Kolminaisuuden neljänestä hypostasista.¹⁰⁹

Komissioraportin pohjalta synodaalikirkon piispainkokous päätti

- 1) todeta rovasti Sergei Bulgakovin opin Sofiasta, Jumalan Viisaudesta, harhaoppiseksi.
- 2) ilmoittaa tästä kokouksen päätöksestä metropoliitta Eulogiukselle pyytäen kehottamaan rovasti Bulgakovia Sofiaa koskevan hereettisen opetuksen julkiseen hylkäämiseen ja ilmoittamaan siitä synodaalikirkon piispainkokoukselle.
- 3) pyytää saattamaan asian kaikkien autokefaalisten kirkkojen päämiesten tietoon, mikäli rovasti Bulgakov ei osoita katumusta piispainkokouksen sofiaanista harhaoppia koskevan tuomion saatuaan.
- 4) pyytää antamaan piispainkokoukselle tietoja myöhemmistä toimenpiteistä rovasti Bulgakovin sofiaanista harhaoppia ja muita vastaavanlaisia erehdyksiä vastaan.
- 5) antaa vastaisuudessa tapahtuva rovasti Bulgakovin valheopin kumoaminen Korkeasti Pyhitetyille Berliinin Tihonille, Sanghain Ioannille, Hailarin Dimitrille sekä yleisvenäläisen kirkolliskokouksen jäsenelle Pavel M. Grabbelle.
- 6) ilmaista Korkeasti Pyhitetyille Bogutšarskin arkkipiispalle Serafim Soboleville kiitollisuus hänen arvokkaasta ja hyödyllisestä työstään rovasti Bulgakovin harhaopin paljastamiseksi.

Piispainkokouksen tuomiopäätöksen loppupuolella viitataan Pyhän Sergein teologisen instituutin noihin aikoihin vietetyssä kymmenvuotisjuhlassa Bulgakovin pitämään puheeseen, jossa hänen mainitaan lausuneen, että pariisilainen teologia ja teologit haluavat olla nykyaikaisia suhteessa omaan aikaansa, kuten olivat oman aikansa teologeista ne, joita kirkko ylistää ”koko maailman opettajiksi”. Puheessaan

¹⁰⁵ *Ibid.*, 1–2. Florenski 1914 (2017), 323–396.

¹⁰⁶ “My doctrine belongs not to dogmas, but to theological opinions, in which Orthodoxy, according to its spirit and its dogmatic basis, permits the proper freedom of thought.” *Ibid.*, 2.

¹⁰⁷ Letter from L.Zander in regard to the Rev.Sergius Bulgakov the 1st of November 1935, AFAS, Dm 3, 1–2.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 3–4.

¹⁰⁹ *Opredelenie Arhiereiskogo Sobora* 1935, 1–32.

Bulgakovin kerrotaan myös sanoneen, että ”ylpeilemättä, mutta myös ilman liiallista vaatimattomuutta voimme sanoa, että instituutin teologinen työ kuluneiden kymmenen vuoden aikana edustaa venäläisen ortodoksisen teologian erityistä vaihetta, joka ikään kuin avaa uuden sivun sen historiassa”.¹¹⁰

Puheessaan Bulgakov viittasi myös instituutin suojelijaan Sergei Radonežilaiseen, ”jonka luovaa kilvoittelua 1300-luvulla erilaisessa ympäristössä ja toisenlaisissa olosuhteissa instituutti pitää velvoittavana esikuvana ja ”haluaa jatkaa sitä kirkollisessa, kansallisessa ja yleismaailmallisessa hengessä”. Piispainkokouksen päätöksessä edelleen todetaan, että ylistäessään pariisilaisen teologian saavutuksia ja arvoa ja liittäessään sen suuren kilvoittelijan Sergei Radonežilainen nimeen Bulgakov luonteenomaisesti julistaa, että omaa aikaamme selvästi leimaa meidän teologinen luovuutemme. Sikäli kuin *uusi* on luovuuden synonyymi, se on myös meidän ”modernismiamme”, josta meitä moititaan. ”Tämä modernismi on ja haluaa olla elävää perinnettä, jota me jatkamme palvellen kirkkoa uskollisesti. Luovuuden ihme ei tapahdu ilman luovaa rohkeutta”, Bulgakov painotti huomiota herättäneessä puheessaan.¹¹¹

Piispainsynodin mielestä tähän ylpeään vetoamiseen Sergei Radonežilaiseen, kirkon nöyrympään kilvoittelijaan, on suhtauduttava suurella varovaisuudella. Synodaalikirkon piispat painottavat päätöksessään, että ”meillä ei ole epäilystä siitä, että luostarikilvoittelijan kuuliaisuudessa kirkolle ja täydellisessä uskollisuudessa sen todelliselle perinteelle, hän monin verroin ankaremmin kuin ankarimmatkin meistä tuomitsisi isä Bulgakovin harhaoppisuuteen suuntautuneen ”rohkeuden””.¹¹²

Tällä synodaalikirkon tuomiolla sen enempää kuin Moskovan patriarkaatin tuomiolla ei ollut yleiskirkollista kanonista sitovuutta, koska Bulgakov ei kuulunut synodaalikirkon jurisdiktioon, vaan ekumeenisen patriarkan alaiseen Länsi-Euroopan eksarkaattiin. Virallisen kanonisen päätöksen harhaoppisyytöksistä oli oikeutettu tekemään metropoliitta Eulogiuksen johtama eksarkatin piispainsynodi.

3.7.4 Bulgakovin sofiologian käsittely Länsi-Euroopan eksarkaatissa

Välittömästi synodaalikirkon tuomiopäätöksen jälkeen Bulgakovin oma esimiespiispa, Länsi-Euroopan venäläisen eksarkatin metropoliitta Eulogius katsoi velvollisuudekseen perustaa teologisen komission tutkimaan Bulgakovia koskevia harhaoppisyytöksiä ja tuomioita. Hän nimitti komissioon seitsemän jäsentä, puheenjohtajaksi Pariisin katedraalin kirkkoherran Jakov Smirnovin ja muiksi jäseniksi teologisen instituutin opettajat arkkimandriitta Kassianin, Sergei Tšetverikovin (toimi puheenjohtajana Jakov Smirnovin kuoleman jälkeen), Anton Kartashevin, Vasili Zenkovskin, Georges Florovskyn ja Boris Soven.¹¹³

Komission jäseniä valittaessa Florovsky pyysi metropoliitalta, että häntä ei nimitettäisi jäseneksi, mutta metropoliitta piti tärkeänä, että harhaoppisyytöksiä käsittelemässä on myös sellaisia henkilöitä, joiden tiedettiin olevan kriittisellä kannalla Bulgakovin sofiologisten näkemysten suhteen. Florovsky itse on kertonut metropoliitan todenneen, että ”sinun pitää olla mukana, koska muussa tapauksessa tehdään turhaa

työtä”. Florovsky lopulta suostui. Blanen antaman Florovskyn haastatteluun perustuvan tiedon mukaan komissiossa oli kaikkiaan kymmenen jäsentä.¹¹⁴ Allekirjoitukset osoittavat, että Geffertin antama tieto seitsemästä jäsenestä on oikea.

Komission jäsenille jaettiin tehtävät siten, että Kartashev ja Sove selvittelivät Vanhan testamentin viittauksia Jumalan viisauteen ja arkkimandriitta Kassian Uuteen testamenttiin sisältyneitä viittauksia. Zenkovskin tehtäväksi jäi käsitellä syytöksiä gnostilaisuudesta ja käsityksiä Sofiasta ”kolmantena olentona” (third being) Jumalan ja maailman välillä. Florovsky näyttää jättäytyneen selvittelytyön ulkopuolelle. Anton Kartashev on kertonut, että Florovsky oli läsnä komission ensimmäisessä kokouksessa, mutta ei enää sen jälkeen osallistunut kokoustyöskentelyyn. Florovskyn kertoman mukaan hänen kohdallaan ongelmaksi muodostui se, että jo heti ensimmäisen kokouksen jälkeen luottamuksellisesta keskustelusta oli vuotanut tietoja komission ulkopuolelle ja sen seurauksena hän oli entistä vahvemmin leimautunut Bulgakovin vastustajaksi. Se aiheutti hänelle vaikeuksia Pariisin venäläisyhteisössä.¹¹⁵

Komissio ei päässyt työssään yksimielisyyteen. Selvittelyn tuloksena syntyi kaksi raporttia. Enemmistön raportin allekirjoittivat arkkimandriitta Kassian, Anton Kartashev, Vasili Zenkovski ja Boris Sove. Vähemmistöön jääneet Sergei Tšetverikov ja Georges Florovsky antoivat oman erillisen raporttinsa. Kummassakaan asiakirjassa Bulgakovia ei kuitenkaan syytetä harhaoppisuudesta, mutta vähemmistön kannanotot ovat huomattavasti kriittisempiä kuin enemmistön.

Usean vuosikymmenen ajan on ollut epätietoisuutta siitä, onko enemmistön alkuperäinen raportti ollenkaan säilynyt. Andrew Blanen mukaan Florovsky on kertonut, että enemmistö ei koskaan jättänyt raporttia (”majority never submitted report”).¹¹⁶ Sen sijaan Geffertin välittämän tiedon mukaan Alexis Klimoff on löytänyt Princetonin yliopiston arkistossa säilytettävistä Florovskyn papereista kyseisen raportin alkuperäisen venäjänkielisen version.¹¹⁷

Metropoliitta Eulogius pyysi vielä komissiota jatkamaan työtään ja pyrkimään yksimielisyyteen. Tästä jatkotyöskentelystä ei ole säilynyt minkäänlaista dokumenttia eikä muutakaan tietoa sen tuloksista. Joka tapauksessa piispain synodi kokoontui 26.–29. marraskuuta 1937 ja komission raporttien pohjalta antoi päätöksen, jossa Bulgakov vapautettiin harhaoppisyytöksistä. Geffert on päätenyt siihen, että enemmistön ja vähemmistön raportit sovitettiin yhteen Sergei Tšetverikovin ja arkkimandriitta Kassianin piispain kokoukselle laatimassa esityksessä.¹¹⁸ Komission enemmistön raportin johdannossa viitataan synodaalikirkon piispain synodin antamaan harhaoppisuuteen ja todetaan, että syytöksiä ei ole näytetty toteen, mistä johtuen annettu tuomio kumotaan. Komissio perustelee tätä näkemystään seuraavilla argumenteilla.

- 1) Piispainsynodi vetoaa tuomiossaan Bulgakovin varhaisessa tuotannossaan esittämiin käsityksiin, jotka hän on oikaissut ja täsmentänyt myöhemmissä kirjoituksissaan. Synodin keskeinen argumentti on väärä viittaus siihen, että Bulgakov on käyttänyt gnostilaisia lähteitä. Tälle väitteelle ei ole olemassa mitään asiallisia perusteita. Bulgakov ei esimerkiksi hyväksy gnostilaisuudessa tunnusomaista teogonista spekulointia tai käsitystä demiurgista maailman

¹¹⁴ Blane 1993, 66.

¹¹⁵ Geffert 2005, 48–49; Blane 1993, 67.

¹¹⁶ Blane 1993, 67.

¹¹⁷ Geffert 2005, 49.

¹¹⁸ Geffert 2005, 53.

¹¹⁰ *Opredelenie* 1935, 28.

¹¹¹ *Opredelenie* 1935, 28–29.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ Geffert 2005, 48–49.

luojana. Myös syytös diteismistä sillä perusteella, että Bulgakov samastaa Jumalan olemuksen ja Sofian perustuu väärinkäsitykseen. Myöskään Jumalan syvimmän olemuksen ja kolmen hypostaasin välinen distinktio ei kristillisessä ajattelussa johda diteismiin.¹¹⁹

- 2) Synodin syytös siitä, että Bulgakovin sofiaaninen ajattelu on jotain uutta ja vierasta patristiselle ajattelulle, ei voi olla perusteena harhaoppituomiolle. Ei mitään mielipiteitä voi leimata harhaoppisiksi pelkästään sillä perusteella, että ne ovat uusia.
- 3) Komissio toteaa, että kaikessa opetuksessaan Bulgakov haluaa nojautua pyhään traditioon ja olla täydessä harmoniassa kirkon opetuksen kanssa.¹²⁰
- 4) Komissio kuitenkin toteaa, että Bulgakovin tulkintoja ei kaikilta osiltaan voida pitää vakuuttavasti perusteltuina. Esimerkiksi Bulgakovin osoittamaa ikonografista materiaalia on vaikea pitää riittävänä perusteena hänen sofiaanisille tulkinnoilleen.¹²¹
- 5) Perusongelma on kysymys Jumalan suhteesta maailmaan ja siihen liittyvä käsitys luodusta Sofiasta Jumalan olemukseen sisältyvänä asiana.¹²²
- 6) Komissio ei voi löytää riittäviä perusteita myöskään sille, että samastetaan luodun maailman ideaalinen elementti sen Jumalan olemuksessa olevien prototyyppien kanssa. Vielä vähemmän on mahdollista hyväksyä jumalallisen Sofian samastaminen ousian, Jumalan olemuksen kanssa.¹²³
- 7) Kriitikistä huolimatta ”komissio haluaa korostaa, että samalla kun se kritisoi Bulgakovin opetusta osoittaen sen eroavuudet patristisestä traditiosta ja todeten mahdottomaksi hyväksyä sen ikonografista ja liturgista perustaa, se kuitenkin myöntää, että mitkään näistä havainnoista eivät voi olla perusteena pitää hänen opetustaan harhaoppisena. Kiistanalaiset väitteet ovat hänen henkilökohtaisia mielipiteitään tai teologumeneja, jotka eivät riko kirkon hyväksyttyjen dogmien rajoja”.¹²⁴

Myöskään Sergei Tšetverikovin ja Georges Florovskyn allekirjoittamassa vähemmistön raportissa Bulgakovin sofiologiaa ei suoranaisesti pidetty harhaoppisena, mutta hänen opetukseensa katsotaan sisältyvän aineksia, joita on vaikea sovittaa kirkon tradition vakiintuneeseen tulkintaan. Bulgakov pyrki rakentamaan koko ortodoksisen teologian systeemin sofiologian perustalle. Näin tehdessään hän poikkeaa vakiintuneesta ortodoksisen tradition linjasta, isien opetuksesta ja liturgisesta perinteestä. Muun muassa Vanhan testamentin Sananlaskujen 8. luvun kuvaus Jumalan viisaudesta tulkitaan patristisessä traditiossa pääsääntöisesti kristologisesti. Vain varhaisimmalla kaudella Sofia samastetaan Pyhään Henkeen Teofilos Antiokialaisen ja Ireneos

Lyonilaisen ajattelussa. Bulgakovin viittauksia liturgiseen ja ikonografiseen perinteeseen ei voida pitää riittävinä perusteina sofiologisille tulkinnoille.¹²⁵

Vähemmistön raportin jättäneet eivät pitäneet hyväksyttävänä vetoamista teologisen tutkimuksen vapauteen tai oikeuteen ilmaista ”henkilökohtaisia mielipiteitä”. Epämääräisillä ja tulkinnanvaraisilla kannanotoillaan Bulgakov antoi todellista aihetta harhaoppiepäilyihin. Tällainen oli esimerkiksi kysymys neljännen persoonan lisäämisestä Pyhään Kolminaisuuteen.

Vähemmistö näki Bulgakovin asenteissa taipumusta kirkon magisteriumin arvovallan väheksymiseen. Raportissa ei kuitenkaan hyväksytty Moskovan patriarkaatin ja synodaalikirkon antamia tuomioita. Niitä pidetään ennenaikaisina sekä huonosti valmisteltuina ja toteutettuina. Huomiota kiinnitettiin mm. siihen, että Bulgakoville ei annettu mahdollisuutta puolustautumiseen. Joka tapauksessa vähemmistön mielestä Bulgakovin opetukset kirkon traditiosta olivat omiaan hämmentämään ja antavat aihetta huolestumiseen. Ne aiheuttivat vastuutonta keskustelua kirkon dogmeista ja rikkoivat ortodoksista tietoisuutta. Sen vuoksi Bulgakovin teologiset näkemykset tuli tutkia perusteellisesti ja täydellisesti. Vasta sen jälkeen kirkon magisterium saattoi tehdä asiassa arvovaltaisen päätöksen.

Metropoliitta Eulogiuksen pyytämän jatkokäsittelyn toteutuminen on jäänyt epäselväksi. Ilmeisesti mitään varsinaista raporttia siitä ei koskaan jätetty. Klimoffin mukaan Tšetverikov teki jonkinlaisen arkkimandriitta Kassianin täydentämän pohjatyon, jonka myös Florovsky näyttää hyväksyneen, vaikka itse ei halunnut osallistua sen tekemiseen.¹²⁶ Piispainkokous näyttää tehneen oman päätöksensä tuon enemmistö- ja vähemmistöraporttien yhdistämiseen tähdänneen työn pohjalta. Florovskyn yritys jättäytyä kokonaan sivuun Bulgakovin sofiologiaan kohdistuneesta tuomiosta kuitenkin epäonnistui. Pariisin emigranttiyhteisössä hänet leimattiin ”palvotun Bulgakovin kavaltaajaksi”. Yhteisön asenteista johtuen hänelle koittivat vaikeat ajat Pariisissa.¹²⁷

Metropoliitta Eulogiuksen johtaman Länsi-Euroopan eksarkaan piispainkokouksen vapauttavalla päätöksellä oli kanoniselta kannalta ratkaiseva merkitys. Sen enempää synodaalikirkolla kuin Moskovan patriarkaattillakaan ei ollut toimivaltaa tuomiosta päättämiseen, koska Bulgakov ei kuulunut niiden jurisdiktioon. Lisäksi näiden molempien kirkkojen päätöksentekoon teologisten tekijöiden ohella vaikuttivat myös keskinäiset kirkkopoliittiset jännitteet ja erityisesti kirkon vaikea asema Neuvostoliitossa.

Vapauttavasta tuomiosta huolimatta keskustelu Bulgakovin vaikeaselkoisten sofiologisten spekulatioiden mahdollisesta harhaoppisuudesta jäi elämään ortodoksisen kirkkojen piirissä. Se tuli näkyviin myös ortodoksiteologioiden osallistumisessa ekuumeenisiin keskusteluihin muiden kirkkojen kanssa. Näissä keskusteluissa 1900-luvun jälkimmäisellä puoliskolla hallitsevana suuntauksena on ollut neopatristinen teologia, jonka näkyvin ja vaikutusvaltaisin edustaja on ollut Georges Florovsky.

Yrittäessään vastata oman aikansa haasteisiin Bulgakov päätyi hengellisen ja materiaalsen todellisuuden erottamatonta ykseyttä korostavaan sofiologiseen ajatteluun. Siinä hänen pyrkimyksensä oli läntisen filosofian ja teologian rationalismista ja abstraktisten periaatteiden traditiosta vapautuminen. Hän hyväksyi Solovjeviltä omaksunsa kokonaisvaltaisen integraalisen tiedon peiaatteen, joka korosti uskon, järjen

¹¹⁹ Report of the Commission appointed to reconsider the works of the archpriest S. Bulgakov, SVTQ 1–2, 2005, 56–57.

¹²⁰ *Ibid.*, 58–59.

¹²¹ *Ibid.*, 59.

¹²² *Ibid.*, 59–60.

¹²³ *Ibid.*, 61.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Minority report*, 62–63.

¹²⁶ Klimoff 2005, 91–92.

¹²⁷ Klimoff 2005, 93–95.

ja kokemuksen merkitystä epistemologiassa. Bulgakov katsoi, että Jumalan olemassaoloa ei ole mahdollista todistaa rationaalisesti. Hän painotti, että ”me uskomme Jumalan olemassaoloon ja opimme kokemuksen kautta, mikä hän on”. Ilmeisesti juuri tämä rationalismin torjuminen paradoksaalisesti näytti johtaneen Florovskyn mielestä mystiikan traditioiden liialliseen korostumiseen. Se ei kuitenkaan voinut olla riittävä peruste sofologian harhaoppiseksi tuomitsemiseen.

Uuspatriistisen teologian ylivaltaa ja Bulgakovin ekumeenisen ajattelun jäämistä taustalle ekumeenisissa dialogeissa voidaan selittää myös muilla kuin teologisilla perusteilla. Erilaiset poliittiset vastakohtaisuudet, erityisesti kirkkoa kohtaan suunnattu painostus ja suoranainen vainoaminen, ovat olleet omiaan rajoittamaan kirkkojen kanssakäymistä, erityisesti teologisia dialogeja sekä Neuvostoliitossa että maan rajojen ulkopuolella. Emigraatiossa kysymys on voinut olla myös eräänlaisen fundamentalismin vahvistumisesta, takertumisesta menetetyn kotimaan ja sen kirkon turvalliseksi koettuun uskonperintöön. Bulgakovin uudenlaista lähestymistapaa pidettiin vakiintunutta teologista traditiota uhkaavana. Kuten on jo tullut esille, Bulgakoville sofologia ei merkinnyt kirkon hyväksymien dogmien hylkäämistä tai uusien dogmien luomista. Sofologia on ennen kaikkea hänen teologisen systeeminsä tulkintakriteeri.

Venäläistä teologiaa laajasti tutkinut Paul Valliere on ehkä parhaiten kyennyt asettamaan sofologiakonroverssin oikeisiin mittasuhteisiin. Huumorinsävyisesti hän kirjoittaa, että ”Sofia ei ole dogmaattisen teologian Prinsessa Ruusunen (*Sleeping Beauty*), vaan Lilanvärinen Keijukainen (*Lilac Fairy*), joka on energian lumoavana lähteenä kaikin mahdollisin tavoin: sähköistää, kristallisoi, valaisee, laajentaa ja tarkentaa ajattelua, mutta se ei hylkää dogmeja tai muotoile uusia. Sen voi vain kirkko tehdä”.¹²⁸ Vallieren käsityksen mukaan sofologian missio on edistää keskustelua, ei hallita sitä, vaan olla katalysaattorina dogmien ja kulttuurin välisessä suhteessa, ei niiden erottajana toisistaan. Hänen mielestään ”Sofia ohjaa teologeja maailmassa, joka on suurimmalta osalta kartoittamaton aluetta. Sillä alueella dogma kohtaa kokemuksen, kirkko maailman, kristillisyyden kulttuurin ja ortodoksisuus modernisuuden”.

Valliere katsoo, että Bulgakovin ajattelussa Sofian hyväksyminen dogmaattisen teologian alueelle aiheutti suurimman ongelman hänen omana aikana ja sen jälkeenkin. Hän viittaa tässä modernissa venäläisessä ortodoksisessa teologiassa havaitsemaansa luonnehdintaan sofologiasta ”petollisena ja myrkyllisenä” (*seductive and poisonous*) ilmiönä, jollaisena se koetaan joidenkin traditionaalista ja uuspatriistista koulukuntaa edustavien teologiain keskuudesta. Valliere täsmentää, että mitään olennaista ei opillisesti välttämättä menetetä, vaikka sofologia poistettaisiin Bulgakovin

systeemistä. Tällä hän viittaa siihen, että sofologia ei hylkää mitään ortodoksisen kirkon hyväksymiä dogmeja eikä luo uusia dogmeja.¹²⁹

Kootusti voidaan todeta, että Vallieren esiin nostama vertaus keijukaisesta on sikäli harvinaisen osuva, että se asettaa Bulgakovin harhaoppisyytökset oikeaan mittasuhteeseen: hänen sofologiastaan tehtiin liian pitkälle meneviä johtopäätöksiä. Bulgakov joutui kantamaan harhaoppisen stigmaa koko elämänsä ajan ja vielä 1900-luvun jälkipuoliskolla hänen maineensa asetettiin kyseenalaiseksi ortodoksien kirkon piirissä.

3.8 BULGAKOVIN KIRKKOKÄSITYS

3.8.1 Ekklesiologia Bulgakovin teologiassa

Bulgakov käsitteli ekklesiologiaa koskevia kysymyksiä dogmaattisen teologian professorina suorittamassaan tutkimus- ja opetustyössä sekä ekumeeniseen osallistumiseen liittyvissä teologisissa dialogeissa käyttämässään puheenvoroissa ja kirjoittamissaan artikkeleissa. Useiden muiden emigraatioon siirtyneiden venäläisten teologiain tavoin myös Bulgakoville nimenomaan kohtaaminen lännen kristittyjen kanssa antoi uusia virikkeitä teologiseen ajatteluun ja erityisesti kirkkokäsityksen selkiennyttämiseen. Käytyjen keskustelujen yhteydessä ortodoksiteologit joutuivat entistä syvällisemmin perehtymään oman kirkkonsa perinteeseen kyetäkseen uskottavasti perustelemaan omia näkemyksiään.

Jo Prahassa viettäminään vuosina 1923–1925 Bulgakov tuli mukaan ekumeeniseen toimintaan venäläisen kristillisen ylioppilasliikkeen (RCSM) piirissä. Hän muun muassa osallistui Prešovissa Tšekkoslovakiassa vuonna 1923 pidettyyn kyseisen liikkeen organisoimaan konferenssiin, jonka teemana oli elämäntavan kirkollistaminen. Konferenssin rahoittajina olivat Nuorten Miesten Kristillinen Yhdistys (YMCA) ja Ylioppilaiden kristillinen maailmaniitto (WSCF). Kyseisessä konferenssissa alkoi pitkään kestänyt yhteistyö YMCA:n pääsihteerin John Mottin ja venäläisten emigranttien keskuudessa toimivan sihteerin Paul B. Anderssonin kanssa.¹³⁰

Ekumeeniselta ja teologiselta kannalta erityisen merkittävää oli Bulgakovin osallistuminen Faith and Order -konferenssiin Lausannessa 1927 ja Edinburghissa 1937 sekä Life and Work -konferenssiin 1937 Oxfordissa, jossa käynnistettiin Kirkkojen maailmanneuvoston perustamista koskevat valmistelut. Bulgakovin ekumeenisessa

¹²⁸ ”Sophia is the Lilac Fairy, not the Sleeping Beauty of dogmatic theology. She energizes dogma in all sorts of enchanting ways – galvanizing, crystallizing, illuminating, extending, elaborating; but she does not discard received dogmas or fashion new ones. Only the church can do that...Sophia guides theologians over the terrain, mostly uncharted, where dogma meets experience, church meets world, Christianity meets culture, Orthodoxy meets modernity.” Valliere 2000, 306.

¹²⁹ Vallieren mielestä Bulgakovin puolustuksena hänen integroidessaan sofologian dogmaattiseen teologiaan voidaan pitää sitä, että Sofia kuuluu prosessiteologian alueeseen, mikä alleviivaa dogmatiikan avointa ja täydentyvää luonnetta. Vielä painavampana puolustuksena voidaan pitää sitä, että Jumalan ihmisyyttä käsitellessään Bulgakov ei tarkoita pelkästään ihmisyyden hengellistämistä, vaan myös hengellisen ja jumalallisen humanisaatiota. Valliere huomauttaa, että vakavasti ottaen juuri tämä ”Jumalan ihmisyyden ulottuvuus erottaa Bulgakovin dogmatiikan patristisesta dogmatiikasta”: ”One could defend Bulgakov by arguing that by incorporating sophiology into dogmatic theology underscores the open-ended character of dogmatics, since Sophia is a process category. But this is a rather formalistic defence: one can imagine other means of keeping dogmatic theology open-ended besides sophiology... Bulgakov deals not just with the spiritualization of humanity but with the humanization of the spiritual, the humanization of the divine. Seriousness about this dimension of the humanity of God is what distinguishes his dogmatics from patristic dogmatics. The dogmatics of the humanity of God expresses the Word of God, but it speaks human words as well – fully human words.” Valliere 2000, 306–307.

¹³⁰ Gallaher 2014, 202.

toiminnassa keskeisimmällä sijalla oli kuitenkin osallistuminen ortodoksien ja anglikaanien *Fellowship of St. Alban and St. Sergius* -nimisen yhteistyöjärjestön toimintaan sen perustamisesta vuoden 1928 alusta alkaen. Kyseisen järjestön piirissä Bulgakovin tekemä osittaista interkommuuniota koskeva ehdotus aiheutti pitkään kestäneen varsin poleemisen teologisen keskustelun.¹³¹

Teologisessa tuotannossaan ekklesiologiaa koskevia kysymyksiä Bulgakov käsiteli pääasiassa teoksissaan *The Orthodox Church* (1935), *Sofia, Jumalan Viisaus* (1937) sekä suuren trilogian viimeisessä osassa *Karitsan Morsian* (1945). Edellä todetun lisäksi ekklesiologiaa sivuavia kysymyksiä Bulgakov on käsitellyt ekumeenisen toiminnan yhteydessä käydyissä keskusteluissa ja lukuisissa julkaistuissa artikkeleissa.¹³²

Tunnuksomainen piirre Bulgakovin ekklesiologiassa on kirkon ykseyden vahva korostaminen. Hänen ajattelussaan tämä ykseys ei tarkoita pelkästään historiassa vaikuttavan kanoniseen järjestykseen pohjautuvan instituution ykseyttä, vaan näkyvän ja näkymättömän, materiaalsen ja hengellisen, ajallisen ja iankaikkisen todellisuuden ja historian tuolle puolen ulottuvan Jumalan luoman maailman kosmista ykseyttä. Bulgakov kuvaa kirkkoa kahdella eri tasolla: historiassa vaikuttavana yhteisönä ja koko ihmiskunnan ja luomakunnan käsittävänä ykseytenä. Hänen ajattelussaan koko ihmiskunta ja luomakunta kuuluvat potentiaalisesti kirkon yhteyteen osallistuen kosmiseen transfiguraation prosessiin.¹³³

Vuonna 1935 ilmestyneessä teoksessaan *The Orthodox Church* Bulgakov kuvaa kirkkoa ensisijaisesti historiallisena yhteisönä, jonka perustana on inkarnaatio, Jumalan ihmiseksi tuleminen Kristuksessa. Hän kirjoittaa painokkaasti, että ”inkarnaatio ei ole pelkästään idea tai oppilauseelma, vaan se on ennen kaikkea tapahtuma, joka toteutui kerran ajassa, mutta joka omaa kaiken iankaikkisuuden voiman. Tämä jatkuva inkarnaatio, jumalallisen ja inhimillisen luonnon täydellinen erottamaton ykseys toisiinsa sekoittumatta muodostaa kirkon”.¹³⁴ Tässä Bulgakov siis viittaa sekä ortodoksisessa että katolisessa teologiassa vahvasti korostuvaan käsitykseen siitä, että inkarnaatio jatkuu kirkossa. Viimeisessä teoksessaan kirkon rajoja määritellessään Bulgakov toteaa, että ”mystisesti ja ontologisesti kirkon rajat ovat yhtenevät inkarnaation ja helluntain voiman kanssa, mutta näitä rajoja ei ole ollenkaan olemassa”¹³⁵

Bulgakovin ekklesiologiassa on vaikea nähdä rajaa historiassa toimivan kanoniseen järjestykseen perustuvan näkyvän kirkon ja näkymättömän hengellisen todellisuuden välillä. Hän myöntää, että jopa maailmassa vaikuttavan näkyvän kirkon rajoja on vaikea määritellä. Hän toteaa, että kirkossa, jossa on sekä näkyvä että näkymätön todellisuus, näkymätön on kytketty näkyvään ja ne yhdessä muodostavat symbolin. Hänelle kirkko on transsendenttisen ja immanenttisen todellisuuden erottamaton ykseys, silta taivaan ja maan, Jumalan ja ihmisen, Luojan ja luodun välillä. Tässä mielessä

näkyvän kirkon elämä on symbolista; se on näkyvien merkkien alle kätettyä mystistä elämää.¹³⁶

Vastoin ortodoksisessa kirkossa usein toistettua käsitystä Bulgakov katsoo, että kirkko ei ole syntynyt helluntain tapahtumassa. Kirkkoa ei ole ”perustettu” eikä se ole saanut alkuaan ajassa, vaan se on ikuinen, kuten Jumala on ikuinen. Toisaalta Bulgakov korostaa, että yhdessä luomakunnan kanssa kirkko osallistuu sen ”tulemisen” prosessiin, joka tarkoittaa koko maailman ja ihmiskunnan tulemista kirkon yhteyteen. Tässä mielessä kirkko saa alkunsa tai manifestoituu ajassa ja historiassa. Bulgakovin ajattelussa kirkko on olemassa erilaisissa muodoissa: Edenin paratiisin kirkkona, Vanhan testamentin kirkkona, Uuden testamentin kirkkona ja lopulta tulevien aikojen kirkkona. Raamatullisessa käsityksessä kirkko on luomistyön perusta.¹³⁷

Monien muiden teologiien tavoin Bulgakov myöntää, että kirkon tarkka määrittelemineen on vaikeaa. Hän toteaa, että kirkosta ei voida laatia tyydyttävää ja tyhjentävää teoreettista kokonaisuutista. Hän katsoo, että kirkko voidaan oppia tuntemaan vain kokemuksen kautta, Jumalan armon avulla, tulemalla siihen sisälle ja osallistumalla sen elämään. Raamatulliseen ohjeeseen viitaten hän kehottaa: ”Tule ja katso!”¹³⁸

Toisessa yhteydessä Bulgakov toteaa, että kirkkoa ei voida määritellä, koska siinä vaikuttavaa Pyhää Henkeäkään ei voida määritellä. Hän kirjoittaa, että ”kirkko on kirkko, se sisältää kaiken, mutta vain sen sisällä, sen hengessä, kirkolliset dogmit voidaan oikealla tavalla hahmottaa”. Hän huomauttaa, että kirkossa on monia muitaakin asioita, joita ei ole dogmaattisesti määritelty. Sellaisia ovat muun muassa pyhien kunnioitus, kuoleman jälkeinen elämä, viimeinen tuomio tai elämän tarkoitukseen liittyvät kysymykset. Myös katolinen kirkko hyväksyi *Constitutio de Ecclesia* -asiakirjan vasta Vatikaanin ensimmäisessä kirkolliskokouksessa vuonna 1870, eikä siinäkään ollut varsinaista määritelmää kirkosta.¹³⁹

Edellä todetun valossa on ymmärrettävää, että isien kirjoituksissa varsin vähän puhutaan kirkosta. Itse asiassa kirkko-oppia ei varsinaisesti ollut olemassa. Oli vain itse todellisuus, uskovien kristittyjen yhteisö, jota ei voitu abstraktisin käsittein määritellä. Siksi patristisesta teologiasta ei löydy systemaattista esitystä ekklesiologiasta. Esimerkiksi Origeneella, Gregorios Nyssalaisella tai Johannes Damaskolaisella on vain hajanaisia huomautuksia.¹⁴⁰ Ensimmäisessä ja toisessa yleisessä kirkolliskokouksessa hyväksytyssä Nikean–Konstantinopolin uskontunnustuksessa todetaan vain neljä kirkon keskeistä ominaisuutta: ykseys, pyhyys, katolisuus ja apostolisuus. Kirkkoa siis pidettiin uskon kohteena.¹⁴¹

Tätä määritelmistä pidättäytymistä Paul Evdokimov perustelee toteamalla, että tarve määritellä on aina hämmentävä merkki dekadenssista, valon hämärtymisestä. Hän toteaa, että isät elivät jonkin loistavan ja itsestään selvän täydessä todellisuudessa, he ”eivät pyrkineet todistamaan valoa päivän koiton aiheuttajaksi. He eivät spekuloineet

¹³¹ Gallaher 2014, 203–205; Zernov 1963, 271–272.

¹³² Gallaher 2014, 202–206.

¹³³ The Church is the heart and essence of the world, its hidden final cause. Above all it is the treasury of the gifts of grace, the source of eternal life and salvation. It is the guardian of the sacraments through the power of life which it derives by the ‘apostolic succession’ from Christ. All this has, of course, always been taught in the doctrine of the Church. Yet there is a further cosmic, historical, and eschatological side to it... And the truth remains that humanity was really made to be lord of creation. It is called to lean the whole creation up to the glory of God.” Bulgakov 1937b (1993), 139–140.

¹³⁴ Bulgakov 1935a, 9.

¹³⁵ Bulgakov 1945 (2002), 266.

¹³⁶ Bulgakov 1935a, 16–17.

¹³⁷ “The Church is the fulfillment of God’s eternal plan concerning creation and salvation, sanctification, glorification, deification, and sophianization of creation. In this sense the Church is the very foundation of creation, its inner entelechy. The Church is Sophia in both of her aspects, Divine and creaturely, in their interrelationship, which is expressed in their union,...” Bulgakov 1945 (2002), 253–254.

¹³⁸ Bulgakov 1935a, 12.

¹³⁹ Bulgakov 1935a, 81.

¹⁴⁰ Ware 1980, 9; Purmonen 1971, 32.

¹⁴¹ Bulgakov 1935a, 13.

kirkosta, jonka yhteydessä he palvoivat Jumalaa, vaan kirkon *lex orandi*, rukouksen sääntö, oli heille ainoa todistus ”Jumalan iankaikkisuudessa salatusta mysteeristä”.¹⁴²

Joitakin kirkkokäsitykseen liittyviä lähinnä eukaristiaa, piispan asemaa ja kirkon ykseyttä koskevia luonnehdintoja löytyy muun muassa Ignatios Antiokialaisen, Ireneos Lyonilaisen ja Cyprianus Karthagolaisen kirjoituksista. Apostolisten isien kirjoituksiin kuuluvaksi mainitussa apokryfisessä Hermaan Paimen -nimisessä teoksessa kirkkoa kuvataan sekä sen iankaikkisessa että historiallisessa ulottuvuudessa. Ensimmäisessä saamassaan ilmestyksessä Hermas näkee kirkon valkoiseen pukuun puettuna vanhana naisena. Toisessa ilmestyksessä kirkkoa verrataan keskeneräiseen torniin, jota joukko miehiä rakentaa. Esitetyissä tulkinnoissa nämä näyt kuvaavat kirkkoa sekä historiassa vaikuttavana että iankaikkisuudessa, ennen maailman luomista syntyneenä. Toinen näky, joka vertaa kirkkoa rakenteilla olevaan torniin, viittaa myös kirkon dynamiseen luonteeseen, sen keskeneräisyyteen, siihen että kirkon on välttämättä oltava mukana historian muutoksissa.¹⁴³

Vaikka Bulgakov toteaa, että syvimmiltään kirkon määrittelemine ei ole mahdollista, viimeisissä ekklesiologisissa luonnehdinnoissaan trilogiansa kolmannessa osassa hän syvällisellä tavalla kuvaa ja määrittelee jotain sellaista, jota hänen omankaan käsityksensä mukaan ei voi määritellä. Hän kirjoittaa, että ”kirkko on luomistyötä ja pelastusta koskevan Jumalan ikuisen suunnitelman täyttymys: luomistyön sanktifiikaation, glorifiikaation, deifiikaation ja sofianisaation täyttymys. Tässä mielessä kirkko on luomakunnan perusta ja sen sisäinen päämäärä, Sofia molemmissa aspekteissaan, jumalallinen ja luotu Sofia keskinäisessä yhteydessä, joka on ilmaistu niiden liitossa. Tämä liitto (*union*), on synergismiä, jumalilhmisyys toimivana (*in actu*) sen ikuisessa olemisessa ja sen luodussa tulemisessa”.¹⁴⁴

Kuten on jo tullut esille, *The Orthodox Church* -teoksessaan Bulgakov tietoisesti keskittyi kuvaamaan kirkkoa ensisijaisesti sen historiallisessa ulottuvuudessa inkarnaation ja helluntain tapahtuman perustalle rakentuvana yhteisönä. Juuri teoksen ilmestymisajankohtana hänen sofilogiaansa koskevat harhaoppisyytökset ja niihin liittyvä poleeminen keskustelu oli vilkkaimmillaan. Siitä johtuen hän kirjassaan yhtä hyvin kuin opetustyössään tai muissa julkisissa esiintymisissään pidättäytyi käsittelemästä sofilogiaan liittyviä kysymyksiä. Hän katsoi, että ne olivat hänen henkilökohtaisia teologisia mielipiteitään, eivät kirkon virallista dogmaattista opetusta.¹⁴⁵

Bulgakovin ajattelussa Khalkedonin kirkolliskokoksen päätös jumalallisen ja inhimillisen luonnon yhdistymisestä Kristuksessa on lähtökohtana myös hänen ekklesiologiassaan: jumaluus ja ihmissyys, näkymätön ja näkyvä, henkinen ja aineellinen muodostavat yhden jakamattoman kokonaisuuden. Uuden testamentin mukaan kirkko on Kristuksen ruumis, Kristuksen Morsian ja Pyhän Hengen temppeli. Näillä kielikuvilla haluttiin korostaa kirkon keskeistä ominaisuutta, sen Pyhän Kolminaisuuden kuvan mukaista ykseyttä ja sitä kautta sen kaikkien jäsenten yhteenkuuluvuutta¹⁴⁶

Vaikka Jumalan suunnitelmassa kirkko on pre-existentenä ollut olemassa jo ennen aikojen alkua, se on saavuttanut olemassaolonsa täyteen vasta inkarnaatiossa ja

Pyhän Hengen vuodattamisessa helluntain tapahtumassa. Historian merkitystä Bulgakovin teologiassa arvioiessaan Myroslav Tataryn kirjoittaa, että hänen ”jumalallista ja luotua Sofiaa koskevan teologisen mielipiteensä kehittäminen merkitsee hänen yritystään vahvistaa historiallista, muuttuvaa ja luotua todellisuutta hylkäämättä transsendentista, jumalallista ja absoluuttista todellisuutta, jossa Totuus elää ikuisesti”.¹⁴⁷

3.8.2 Sofiologia kirkkokäsityksen avaimena

Bulgakovin ekklesiologiassa hallitsevana piirteenä on sen erottamaton yhteys hänen sofilogiseen ajatteluunsa. Lopullisessa muodossaan se tulee selkeästi näkyviin vasta hänen postuumisti ilmestyneessä trilogian kolmannessa osassa *Karitsan morsian* -teoksessa. Bulgakovin sofilogiassa olennaisinta on ajatus kaikkikykydestä, jonka piiriin myös kirkko kuuluu. Se tulee esille jo hänen omaelämäkerrallisissa muistiinpanoissaan kuvaamassa vuonna 1923 tapahtuneessa ensimmäisessä vierailussaan Hagia Sofian katedraalissa Konstantinopolissa. Tuo vierailu oli hänelle juuri maanpakolaisuuteen jouduttuaan ilmestyksenomainen mystinen kokemus Pyhän Sofian läsnäolosta ja vaikutuksesta.

Omaelämäkerrallisissa muistiinpanoissaan Bulgakov kirjoittaa: ”Eilen ensimmäistä kertaa elämässäni minulla oli onni nähdä Hagia Sofia. Jumala soi minulle tämän suosion, eikä sallinut minun kuolla ilman visiota Sofiasta. Kiitän Jumalaani tästä. Koin sellaisen taivaallisen autuuden, että se poisti – joskin ehkä vain hetkeksi – kaikki tuon ajankohdan murheet ja vaikeudet ja teki ne merkityksettömiksi. Pyhä Sofia ilmaistiin minulle jonkinlaisena absoluuttisena olemisena, itsestään selvänä ja kiistattomana. Kaikista näkemistäni kirkoista tämä on absoluuttisin, universaalisin kirkko... Tämä on todella Sofia, todellinen maailman ykseys Logoksessa, luonnostaan kaikkeen ja kaikkien kanssa kuuluva, jumalallisten ideoiden maailma... Todellakin, Pyhän Sofian temppeli on taiteellisin, käsin kosketeltava todistus ja ilmentymä Pyhästä Sofiasta – maailman sofiaanisesta luonteesta ja Sofian kosmisesta luonteesta.” Bulgakov päättää kuvauksensa toteamalla, että Pyhän Sofian kirkko on ”todellinen täyteys, kaikki yhtenä kokonaisuutena, kaikkikykyisenä”.¹⁴⁸ Tämä mystinen kokemus viittaa siihen, että Bulgakov tyypillisesti edustaa sofilogisen koulukunnan intuitiivista suuntausta.

Edellä todetun valossa on ymmärrettävää, että Bulgakovin ajattelussa jo itse kirkkorakennus ilmaisee kirkon uskoa. Venäjällä erityisesti Pyhälle Sofialle omistetut kirkot ja niiden seinille maalatut pyhät kuvat syvällisellä tavalla ilmaisevat kristillisen uskon sisältöä. Se on ollut omiaan edesauttamaan omaleimaisen kirkollisen kansanperinteen syntymistä ja kehittymistä vuosisatojen kuluessa. Bulgakovin teologian kaikkikykyttä korostava sofiloginen luonne korostuu erityisesti seuraavilla sivuilla käsiteltävissä teemoissa *Jumalansynnyttäjä – kristittyjen ja koko ihmiskunnan äiti, luomakunta matkalla kosmiseen transfiguraatioon, kirkon yhteiskunnallinen ja poliittinen osallistuminen ja sofologia institutionaalisessa ekklesiologiassa*, jossa keskeisenä tehtävänä on selvittää papillisen ja profeettallisen palvelustehtävän merkitystä kirkkokäsityksen ja ekumeenisen vision kannalta.

¹⁴⁷ Tataryn 2005, 204.

¹⁴⁸ ”Truly, the temple of St. Sophia is the artistic, tangible proof and manifestation of St. Sophia – the Sophianic nature of the world and the cosmic nature of Sophia. It is neither heaven nor earth, but the vault of heaven above the earth.” Bulgakov 1946 (1976), 13–14.

¹⁴² Evdokimov 2003, 177.

¹⁴³ Ware 1980, 11–23.

¹⁴⁴ Bulgakov 1945 (2002), 253.

¹⁴⁵ Bulgakovin ekklesiologiassa sofologia korostuu selkeästi vasta hänen viimeisessä teoksessaan *Karitsan morsian*.

¹⁴⁶ Bulgakov 1935a, 10–11.

3.8.3 Jumalansynnyttäjä – kristittyjen ja koko ihmiskunnan äiti

Venäläisessä kirkollisessa kansanperinteessä ja siihen pohjautuen myös Bulgakovin sofiologisessa ajattelussa nimenomaan Jumalansynnyttäjän asema korostuu. Bulgakov katsoo, että ortodoksinen dogmaattinen määrittely jumalallisesta äitiydestä tulee täysin käsitettäväksi vain Jumalan Viisauden valaisemana. Kuva Jumalan Äidistä lapsi sylissään on kirkon ikoni, kuva jumalihmisyydestä.¹⁴⁹

Bulgakovin ajattelussa Jumalan Äiti on koko ihmissuvun ja universaalisen ihmisyyden äiti, luomakunnan hengellinen keskus, maailman sydän, jonka kautta Logos on omaksunut ihmisyyden. Hänessä koko ihmiskunta on kertakaikkisesti ja kokonaan jumalallistettu.¹⁵⁰ Jumalansynnyttäjä on kirkon persoonallinen ruumiillistuma ja Jaakobin unessa näkemät portaavat taivaan ja maan välillä. Mutta Bulgakovin mukaan ”Jumalan Äidin täydellinen manifestaatio maailmalle on mahdollinen vasta sitten, kun maailma itse tulee sisälle Valtakunnan kirkkauteen, kun yleinen ylösnousemus ja koko luomakunnan transfiguraatio ovat toteutuneet”.¹⁵¹

Bulgakovin ajattelussa Jumalansynnyttäjä ei kuitenkaan ilmennä jumalihmisyyttä. Hänen luontonsa ja persoonallisuutensa säilyvät hänen täydellisestä jumalallistumisestaan huolimatta. Hän on ennen kaikkea vain Pyhän Hengen manifestaatio. Bulgakov tiivistää toteamalla, että hänen kauttaan Pyhän Hengen kaltaisuus persoonallisessa muodossa tulee täydellisesti näkyväksi ihmisessä.¹⁵²

Edellä todetun valossa on ymmärrettävää, että venäläisessä kirkollisessa perinteessä Pyhän Sofian kirkot oli bysanttilaisesta tulkinnasta poiketen pyhitetty Jumalansynnyttäjälle. Kristologisen korostuksen ohella Venäjällä omaksuttiin mariologinen tulkinta, mikä käytännössä tarkoitti sitä, että Sofialle pyhitettyjen kirkkojen alttarijuhlaa vietettiin Kioassa Jumalansynnyttäjän syntymäjuhla ja Novgorodissa sekä joidenkin muiden kaupunkien kirkkoissa Jumalansynnyttäjän kuolonuneen nukkumisen juhla. Useissa näiden juhlien Pyhälle Sofialle omistetuissa liturgisissa teksteissä on yhdistetty sekä kristologinen että mariologinen teema. Sofia on siis samastettu sekä Kristukseen että Mariaan.¹⁵³

Bulgakov esittää tälle tulkinnalle kaksi perustetta. Ensimmäisenä perusteena sen, että Maria on Hengen kantaja, Pyhän Hengen temppeli ja luodun Sofian personoituma. Hänessä luomistyön tarkoitus on täyttynyt ja luomakunnan transfiguraatio jo toteutunut. Toisena perusteena on se, että Kristus omaksui ihmisyyden Jumalansynnyttäjältä, joka siten on luotu Sofia Kristuksessa olevan jumalallisen Sofian rinnalla.¹⁵⁴

Pyhän Sofian samastaminen Jumalansynnyttäjään venäläisessä perinteessä ei ole saanut yleisortodoksista hyväksyntää. Hagia Sofialle pyhitetyistä kirkkoista kirjoittamassaan artikkelissa Georges Florovsky toteaa, että sekä Uudessa testamentissa että

patristisessa kirjallisuudessa Sofia on pääsääntöisesti katsottu Kristusta tarkoittavaksi. Vain Teofilos Antiokialainen ja Ireneos Lyonilainen ovat kristologisesta tulkinnasta poiketen omaksuneet pneumatologisen tulkinnan: he ovat katsoneet Sofian tarkoittavan Pyhää Henkeä.¹⁵⁵ Florovsky ei kuitenkaan ole antanut selitystä sille, miksi kansanuskonnollisessa tietoisuudessa syntyneen käsityksen mukaisesti bysanttilaisesta tulkinnasta poiketen Venäjällä Sofian kirkot pyhitettiin nimenomaan Jumalansynnyttäjälle. Bulgakovin ajattelussa jumalallinen Sofia ei samastunut Jumalansynnyttäjään eikä pelkästään Kristukseen tai Pyhään Henkeen, vaan kaikkiin Pyhän Kolminaisuuden persooniin. Hän näkee Sofian kaikkien Pyhän Kolminaisuuden persoonien itseilmaisuna.¹⁵⁶

Piienen trilogiaan kuuluvassa vuonna 1927 julkaistussa *Palava Pensas* -teoksessaan Bulgakov selvittää perusteellisemmin mariologisia näkemyksiään. Hän korostaa, että Herran palvelijaksi tunnustautunut Siunattu Neitsyt ei ole Pyhän Hengen persoonallinen inkarnaatio, vaan Pyhän Hengen elävä temppeli, absoluuttinen Hengen kantaja luotujen ihmisten joukossa. Hän siis eroaa radikaalisti jumalihmisestä, sillä hän on luotu, mutta hän eroaa myös luodusta, sillä hän on ylösnoussut ja ”yhdistynyt jumalalliseen elämään”.¹⁵⁷ Merkillepantavaa on, että mariologisissa tulkinnoissaan Bulgakov on saanut voimakkaita vaikutteita ystävältään ja teologikollegaltaan Pavel Florenskilta.¹⁵⁸

Kirkossa Mariaa luonnehditaan sekä äidiksi että morsiameksi. Nämä luonnehdinnat viittaavat samanaikaisesti sekä kirkkoon että Mariaan. Kirkko on sekä Kristuksen ruumis että Kristuksen morsian ja samalla kristittyjen äiti, mutta ei pelkästään kristittyjen, vaan kaikkien ihmisten, koko ihmiskunnan äiti. Bulgakov perustelee tätä universaalista äitiyttä viittaamalla ristillä tapahtuneeseen adoptioon. Hän kirjoittaa, että koska Maria on Kristuksen äiti, hän on kaikkien ihmisten äiti, joka ”Johanneksen persoonassa on ottanut ihmiskunnan omakseen ja sen kautta hänessä ja hänen kanssaan koko ihmiskunnasta tulee ei ainoastaan Kristuksen veljiä, vaan Hänen ruumiinsa”.¹⁵⁹

3.8.4 LUOMAKUNTA MATKALLA KOSMISEEN TRANSFIGURAATIOON

Edellä todetun valossa on ymmärrettävää, että Bulgakovin ajattelussa koko maailma, luotu Sofia, potentiaalisesti kuuluu kirkkoon, on ”tulemisen” prosessissa. Toisessa yhteydessä sofiologista näkemystä tulkittaessaan Bulgakov yksiselitteisesti korostaa, että eskatologisessa ulottuvuudessa ”koko maailmasta tulee kirkko, minkä vuoksi Uudessa Kaupungissa (Jerusalemmissä) ei ole temppeliä (Ilm. 21–22), sillä siellä Jumalan Viisaus, Pojan ja Pyhän Hengen muodostama kaksoisykyseys (*diunity*) on ilmaistu kaikessa luodussa”.¹⁶⁰

¹⁵⁵ Florovsky, CW IV, 131–135.

¹⁵⁶ Bulgakov 1925 (2005), 23.

¹⁵⁷ Bulgakov 1927a (1976), 92.

¹⁵⁸ Florenski 1914 (2017), 355–396.

¹⁵⁹ ”In virtue of being the Mother of Christ, our Lady is the mother of all mankind which, on the cross, is made hers adoption in the person of St. John: through this, in her and with her, all mankind becomes not only Christ’s ‘brethren’ but also his body.” Bulgakov 1927a (1976), 94.

¹⁶⁰ Bulgakov 1937b (1993), 146.

¹⁴⁹ Bulgakov 1937b (1993), 114–116.

¹⁵⁰ ”The Mother of God, since she gave to her son the humanness of the second Adam, is also the mother of the race of human beings, of universal humanity, the spiritual center of the whole creation, the heart of the world. In her, creation is utterly and completely divinized, conceives, bears, and fosters God.” *Ibid.*, 119–120.

¹⁵¹ ”The complete manifestation of the Mother of God to the world will only be possible when the world itself enters into the kingdom of Glory in virtue of the general resurrection and all creation is transfigured.” Bulgakov 1937b (1993), 121.

¹⁵² *Ibid.*, 122.

¹⁵³ *Ibid.*, 125.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 127.

Tässä koko maailman potentiaalisessa tulemisessa kirkon yhteyteen luomakunnan valtiaana oleva ihmiskunta on kutsuttu johtamaan luotu maailma Jumalan kunnian kirkkauteen. Bulgakov toteaa, että ”nimenomaan vain ihmisen kautta luomakunta tulee tietoiseksi sofiaanisesta luonteestaan ja tunnistaa älyllään luomistyön alkupe-
räisen tarkoituksen ja kukoistuksen. Siten ihmiskunta tunnistaa Jumalan Viisauden kaltaisuuden itsessään”. Bulgakov muistuttaa, että tässä prosessissa on kysymys es-
katologisesta täyttymyksestä. Se ei tarkoita origenistista kaiken ennalleen asettamista (*apokatastasis ton panton*), vaan kaiken jumalasisäistymistä (*panentheosis*). Se merkitsee Viisauden täydellistä tunkeutumista luomakuntaan, jumalihmisyyden voiman mani-
festaatiota koko maailmassa.¹⁶¹

Kaikkien ihmisten potentiaalista kuulumista kirkkoon Bulgakov perustelee myös sillä, että hänen ajattelussaan kaikki ihmiset ovat osallisia Kristuksen ihmisyydestä. Jos tämä osallisuus Kristuksen ihmisyydestä on kirkko Kristuksen ruumiina, niin sillä perusteella koko ihmiskunta kuuluu pre-eksistenttiseen kirkkoon. Bulgakovin mukaan tämä mystinen totuus tulee esille useassa eri yhteydessä. Joulun tapahtu-
massa ilosanoma Kristuksen syntymästä julistettiin *kaikille kansoille* ja myöhemmin vanhurskas Simeon ylisti Jumalaa siitä, että ”minun silmäni ovat nähneet Sinun pelas-
tuksesi, jonka olet kaikille kansoille valmistanut; valon, joka koittaa pakanakansoille, kirkkauden, joka loistaa kansallesi Israelille (Luuk. 2: 30–32)”.¹⁶²

Edellä todetun pohjalta Bulgakov tekee johtopäätöksen, että ”jos predestinaa-
tio-opin seuraajat Augustinuksesta Calviiniin ovat seuranneet logiikkaa, jonka mu-
kaan Kristus ei tullut maailmaan pelastamaan koko ihmiskuntaa, vaan vain rajoitetun määrän pelastukseen valittuja, niin tämä heidän johtopäätöksensä on räikeässä ristirii-
dassa tällaisen rajan pois sulkevan apostolisen julistuksen kanssa”. Tämä vakaumus tulee selvästi ilmaistuksi myös kertomuksessa kaikkia kansoja koskevasta viimeisestä tuomiosta (Matt. 25). Bulgakovin ajattelussa Kristuksen tuomioistuimen edessä kaikki ihmiset ovat osa Kristuksen ihmisyyttä.¹⁶³

Tämä Kristuksen universaalinen ihmisyyys ulottuu siis koko ihmiskuntaan. Ih-
minen ei ole eristetty universumista, vaan päinvastoin hän on sen sydän ja keskus, mikrokosmos ja samalla ”välittäjä”, joka sisällyttää itseensä koko luomakunnan. Ju-
mala teki ihmisen kaiken luodun luonnon pääksi. Hänen lankeemuksensa johti koko luomakunnan turmelukseen, jonka kahleissa se huokaa vapautusta kaivaten. Tämä vapautuminen ja ”rajoitetun olemisen rajojen poistaminen, tämä katolisuus, on il-
maistu ennen kaikkea maailman transfiguraatiossa ‘Herran päivänä’ (2 Piet. 3:7–13) yhtä hyvin kuin viimeisellä tuomiolla, johon kaikki kansat tulevat osallistumaan”.¹⁶⁴

Bulgakovin korostama käsitys kosmisesta transfiguraatiosta ja sitä kautta ihmi-
sen pelastumisesta on joskus tulkittu ainoaksi tieksi ihmisen ja hänen jumalallisen partisipaationsa kautta myös luomakunnan pelastumiseen. Esimerkiksi Moskovan patriarkan istuimen väliaikaisen haltijan metropoliitta Sergein antamassa Bulgako-
vin sofologian tuomitsemista koskevassa ukaasissa yhtenä perusteena on käytetty

soteriologisen opin tulkintaa. Sergein käsityksen mukaan Bulgakovin tulkinta alentaa ihmisessä tietoisuutta syntisyydestä ja siten horjuttaa hengellisen elämän perustaa. Maailman ja ihmisen pelastumisen selittäminen eräänlaisena jumalallisena prosessi-
na erityisesti ihmistä koskien metropoliitan mukaan avaa oven elämän suoranaiseen vääristämiseen.¹⁶⁵

Myös John Meyendorff käsittelee tätä kysymystä tavalla, joka saattaa johtaa yk-
siipuolisiin tulkintoihin. Ortodoksista soteriologiaa käsittelevässä artikkelissaan hän viittaa Solovjevin, Bulgakovin ja Florenskin edustamaan saksalaisesta idealismista vaikutteita saaneeseen sofologiseen koulukuntaan, jossa pelastusta ei ole ymmärretty historiallisesta, vaan kosmisesta lähtökohdasta käsin. Vastoin Meyendorffin näkemys-
tä Bulgakovin ajattelussa kosminen transfiguraatio ei sulje pois pelastushistoriallista tulkintaa, vaan hän näkee sen rinnakkaisena ihmisen pelastumiselle, joka on lahjoit-
tettu ja toteutettu Kristuksen uhrin ansiosta, tullen kuitenkin omaksutuksi ”henkilö-
kohtaisen askeettisen kilvoituksen kautta”.¹⁶⁶

3.8.5 Kirkon yhteiskunnallinen ja poliittinen osallistuminen

Kuten on jo tullut esille, inkarnaatioon ja Khalkedonin kristologiseen päätökseen pohjautuva määritelmä jumalihmisyydestä eli Kristuksen persoonan jumalallisesta ja inhimillisestä luonnosta ei koske pelkästään Kristusta, vaan se toteutuu myös kir-
kossa, joka on Kristuksen ruumis ja jossa ortodoksien ja katolisen teologian yhteisen näkemyksen mukaan inkarnaatio jatkuu. Materiaalisen ja hengellisen todellisuuden ykseyttä korostavassa Bulgakovin ajattelussa tämä merkitsee sitä, että kirkon on suun-
nattava toimintansa ja sanomansa koko maailmaan, osallistuttava ihmisten elämään kokonaisvaltaisesti sen kaikilla alueilla. Tämä merkitsee myös velvoitetta yhteiskun-
nalliseen ja poliittiseen vaikuttamiseen. Bulgakovin ajattelussa tämä velvoite perustuu Kristuksen kuninkaalliseen ja osittain myös profeetalliseen palvelustehtävään.¹⁶⁷

Bysantissa toteutettuun hengellisen ja maallisen vallan yhteistyöhön viitaten Bul-
gakov määrittelee maallisen vallan tehtävää toteamalla, että ”asettaessaan vihkimy-
ksen kautta keisarin valtaistuimelleen kirkko julisti hänet Jumalan edustajaksi maan päällä Kristuksen kuninkaallisen palvelustehtävän suorittajana”. Sen sijaan papillisen tehtävän rinnalla Kristukselle kuuluneesta profeetallisesta palvelustehtävästä huoleh-
timinen jäi yksinomaan kirkon tehtäväksi. Bulgakovin mukaan tämä ”profeetallinen tulevaisuus ei ollut olemassa persoonallista ja individualistista kristillisyyttä varten, vaan ainoastaan kirkkoa ja sosiaalista kristillisyyttä varten”.¹⁶⁸

Bulgakov kritisoi sekä katolisen kirkon että protestanttisten kirkkojen asennetta suhteessa maalliseen valtaan. Augustinuksen ajatteluun pohjautuen katolinen kirk-
ko on lähtökohtaisesti painottanut, että maallisen elämänpiirin on seurattava kirkon

¹⁶¹ Bulgakov 1937b (1993), 147.

¹⁶² ”All human beings belong to Christ’s humanity. And if this human condition is the Church as the body of Christ, then, in this sense, all humanity belongs to the Church. This mysterious truth is expressed more than once in Scripture.” Bulgakov 1945 (2002), 266.

¹⁶³ *Ibid.*, 266–267.

¹⁶⁴ ”But this universality must necessarily extend from man and for man. Man does not exist separately from the universe. On the contrary, he is its heart and center, a ‘microcosm’, and human nature includes all creature nature.” *Ibid.*, 267.

¹⁶⁵ Ukaz 1935, 6–7.

¹⁶⁶ ”In a certain sense, in the incarnation of Christ the world itself became the body of Christ. It is glorified and transfigured in Christ...in His own life, but this life contains in itself the whole humanity, which is to be glorified and transfigured. Here we find an analogy with personal salvation, which is given and accomplished through the sacrifice of Christ, yet has to be adopted by personal ascetic effort.” Bulgakov 1935 b, 16.

¹⁶⁷ ”The whole life of the world was recognized not only as having the right of existence but even being sanctified by the Church.” Bulgakov 1935 b, 6.

¹⁶⁸ Bulgakov 1935 b, 22.

ohjeistusta. Bulgakovin mukaan tämä merkitsee, että ”maailma pitää klerikalisoita ja tämä klerikalisaatio on kristillisyyden ainoa sosiaalinen muoto”.¹⁶⁹

Bulgakov katsoo, että protestantismissa koko tämä kysymys on neutralisoitu tekemällä ratkaiseva ero henkilökohtaisen uskonelämän ja maallisen elämän välillä.¹⁷⁰ Tässä hän viitanee muun muassa erityisesti modernissa luterilaisessa teologiassa korostettuun kahden regimentin oppiin. Ortodoksista näkemystä selittäessään Bulgakov painottaa, että ”Kristuksen inkarnaatiossa maailmasta itsestään tuli Kristuksen ruumis. Se on kohotettu kunniaan ja kirkkauteen Kristuksessa Pyhän Hengen kautta Hänen omassa elämässään, mutta tämä elämä sisällyttää itseensä koko ihmiskunnan, joka tulee kokemaan glorifikaation ja transfiguraation”.¹⁷¹ Bulgakov painottaa, että tämä transfiguraatio, joka Kristuksen ja Pyhän Hengen kautta saavutetaan, ”on nyt ihmisen puolelta Jumalan lasten toteutettava”.¹⁷²

Bulgakov täsmentää ajatteluaan viittaamalla kristilliseen humanismiin, jota voidaan pitää kristillisen uskon uudenlaisena ymmärtämisenä. Se ei siis hänen mielestään tarkoita uutta, vaan uudella tavalla dogmaattisesti määriteltyä kristillisyyttä ja ennen kaikkea uudenlaista tulkintaa inkarnaatiosta. Bulgakovin mukaan tämänkaltaisen lähestymistavan kehittäminen on venäläisen teologian tärkein tehtävä. Hänen visiossaan tämä ajatussuunta on kuitenkin enemmän toiveajattelua kuin todellisuutta, mutta hän on vakuuttunut, että se avaisi uuden tien kristilliseen elämään ja kristikunnan historiaan. Oman henkilöhistoriansa, venäläisen yhteiskunnan tilanteen ja omaksumansa kristillisen uskon inkarnaatioon pohjautuvan tulkinnan perusteella hän on päättänyt kristilliseen humanismiin ja sosialismiin vakuuttuneena siitä, että ainoa vaihtoehto niille on ateistinen humanismi, joka hänen mielestään on pelottavalla tavalla konkretisoitunut materialistisessa sosialismissa ja erityisesti kommunismissa.¹⁷³

Vaikka tätä kokonaisvaltaista lähestymistapaa ja kosmisen ulottuvuuden korostamista on kritisoitu, se on saanut ortodoksiteologioiden keskuudessa myös hyväksymistä ja arvostusta. Paul Evdokimov on yksi niistä nykyajan ortodoksiteologeista, jotka ovat ymmärtäneet ja tukeneet Bulgakovin ajattelua. Vuonna 1994 ilmestyneessä teoksessaan *Woman and the Salvation of the World* hän kirjoittaa, että ”sofiologia, nykyajan ortodoksisen teologian kunniakkain saavutus, on yksin ollut tuomassa teologiseen keskusteluun suunnattoman tärkeän kosmista koskevan kysymyksen. Sofiologia vastustaa kaikkea agnostista ja idealistista akosmismia sekä kaikkea evolutionistista naturalismia ja kuvaa kosmista liturgisesti. Liturgiaan sisältyvä kosmismi tulkitsee Jumalan luomistyötä ja auttaa näkemään alkuperäisen yhdenmukaisuuden maailman elementtien ja niiden ideaalisen normin, jumalallisen ajatuksen, välillä”.¹⁷⁴ Evdokimov muistuttaa myös, että ”kosmisena liturgiana maailma suuntautuu Jumalaa kohti ja Jumala maailmaa kohti”.¹⁷⁵

¹⁶⁹ Bulgakov 1935b, 11.

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ Bulgakov 1935 b, 16.

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ ”There exist at present two opposite streams of thought: atheistic hunanism, which has its complete expression in materialistic socialism, particularly communism; and Christian humanism which is of course more postulate and prophesy than the reality of contemporary Christianity.” Ibid., 20.

¹⁷⁴ Evdokimov 1994, 66.

¹⁷⁵ Ibid., 67.

Myös Schmemmann on tarkastellut teologiassaan ortodoksisen kirkon suhdetta yhteiskuntaan ja pitää sitä problemaattisena. Hän toteaa, että vaatisi kokonaisen teoksen, jotta voisi selvittää ortodoksisen kirkon konkreettisen osallistumisen yhteiskuntien ja kulttuurien elämään kokonaisvaltaisesti ja ilman, että kirkko pettäisi ’tuonpuoleisen’, eskatologisen yhteyden taivaalliseen Jerusalemiin. Hän myös katsoo, että vaatisi perusteellisen teologisen analyysin, jotta adekvaatisti voisi selvittää ortodoksisen ajattelun aineen pyhittämistä tai nimenomaan sakramentaalisen vision kosmisesta aspektista. Hän tiivistää toteamalla, että ”inkarnaation maailmassa ei ole mitään ’neutraalia’, mitään ei voi ottaa pois Ihmisen Pojalta”.¹⁷⁶

Myroslav Tataryn on puolestaan perehtynyt ekoteologiaan. Aihetta käsittelevässä artikkelissaan hän toteaa, että Bulgakovin sofiologista teologiaa arvioineet tutkijat ovat keskittyneet lähinnä siihen sisältyviin kolminaisuusopillisiin kysymyksiin ja jättäneet sivuun hänen ajatteluunsa keskeisesti sisältyvän materiaallisen todellisuuden huomioimisen. Bulgakoville sofiologia merkitsi uudenlaista suhtautumista maailmaan. Tatarynin käsityksen mukaan Bulgakovin visiot osoittavat erilaisen tavan ymmärtää ja huomioida materiaalista todellisuutta. Tutkimuksessaan Tataryn arvioi, että tämä Bulgakovin uusi lähestymistapa tunnistaa jumalallisen läsnäolon maailmassa: hän päätyy hylkäämään materialismin vastaisen maailmankuvan.¹⁷⁷

Tataryn toteaa lisäksi, että Bulgakovin paluu takaisin kristilliseen uskoon perustuu Kristuksen kohtaamiseen materiaalisessa maailmassa ja sen kautta. Hänelle inkarnoitunut Kristus ilmaisee jumaluuden luodussa olemisessa. Tatarynin mukaan juuri tämä Jumalan kenootinen itsensä tyhjentäminen, identifioituminen, läsnäolo ja näkyväksi tuleminen maailmassa on hänen ensimmäinen panoksensa ortodoksisen ekoteologiaan.¹⁷⁸

Bulgakovin kirkkokäsityksen inkarnaatioon pohjautuva kosminen ulottuvuus on ollut perustana myös hänen sosiaalisessa ja poliittisessa ajattelussaan. Hänen henkilökohtainen osallistumisensa politiikkaan Venäjän duuman jäsenenä sekä kristillisen sosialismin ohjelman laatiminen ja teologinen perustelu ovat merkinneet uudenlaista kristinuskon ymmärtämistä. Kuten edellä on jo todettu, Bulgakov katsoo, että kristillisen humanismin, kirkon sosiaalisen ja poliittisen aspektin korostaminen

¹⁷⁶ Ortodoksisessa sakramentaalisessa teologiassa liturgiaan sisältyvä kosminen ulottuvuus korostuu erityisen voimakkaasti Alexander Schmemmann teologiassa. Hän toteaa, että ortodoksinen ekklesiologia on syvässä merkityksessä eukaristista ekklesiologiaa, ja lisää, että ”eukaristiassa kirkko toteuttaa siirtymisen tästä maailmasta tulevaan maailmaan, eskatologiseen todellisuuteen, ja osallistuu Herran taivaaseen astumiseen ja Hänen messiaaniseen juhla-ateriaansa saaden esimakua Valtakunnan ilosta ja rauhasta”. Schmemmann 1979a, 212.

Lisäksi Schmemmann huomauttaa, että ”eukaristia on kirkon papillisen funktion täyttymys. Se on koko luomakunnan soveltaminen Jumalan kanssa, koko maailman kantaminen uhrina Jumalalle, esirukousta Jumalan edessä koko maailman puolesta”. Kirkon lähetystehtävästä kirjoittaessaan hän painottaa, että lähetystyön kohteina ovat sekä ihminen että maailma. Hän selittää näkemystään toteamalla, että ”tämä antaa kirkon lähetystyölle kosmisen ja historiallisen ulottuvuuden, joka ortodoksisessa kokemuksessa on olennainen. Valtio, yhteiskunta, kulttuuri ja luonto itse ovat lähetystyön todellisia kohteita, eivätkä pelkäävät neutraali ’miljö’, jossa kirkon ainoana tehtävänä on säilyttää oma sisäinen vapautensa ylläpitääkseen ’uskonnollista elämäänsä’.” Schmemmann 1979a, 216.

¹⁷⁷ ”Bulgakov’s new horizon recognizes the profound indwelling of the Divine in material reality and consequently rejects any anti-materialistic understanding of the world.” Tataryn 2013, 53.

¹⁷⁸ Tataryn 2013, 53.

ja kehittäminen on venäläisen teologian erityinen tehtävä.¹⁷⁹ Globaalilla tasolla eri kirkkoissa poliittinen teologia esiintyy suuntauksena, joka tarkastelee uskontojen suhtautumista poliittisiin, yhteiskunnallisiin, taloudellisiin ja kulttuurisiin kysymyksiin.

Tämä suuntaus on vähitellen alettu nähdä yhtenä osana myös ortodoksisen teologian kokonaisuutta. Aikaisemmin se on ymmärretty erityisesti saksalaisen teologian erityisalueena. Sen tunnettuja edustajia ovat olleet mm. Jürgen Moltmann, Johann Baptist Metz ja Dorothea Sölle. Kyseinen suuntaus on saanut alkunsa reaktion natsismin dramaattiseen vaikutukseen sekä Saksassa että muualla maailmassa. Sen pyrkimyksenä on ollut kirkon profeettallisen ja messiaanisen tehtävän toteuttaminen protestina vääristyneitä rakenteita, väkivaltaa ja sosiaalista epäoikeudenmukaisuutta vastaan. Vastaavanlainen poliittisen teologian ilmentymä on ollut nähtävissä myös vapautuksen teologiassa Latinalaisessa Amerikassa. Suomessa vapautuksen teologian tutkijana on profiloitunut mm. Elina Vuola¹⁸⁰

Bulgakovin sofiologian poliittista teologiaa käsittelevässä tutkimuksessaan romanialainen Radu Costin Iacob katsoo, että sofiologiaa voidaan käyttää tulkintakriteerinä riippumatta siitä, onko kysymys teologisesta, poliittisesta, sosiaalisesta tai kulttuurisesta asiakokonaisuudesta.¹⁸¹ Samalaista kantaa edustaa myös Paul L. Gavrilyuk artikkelissaan *Russian Political Theology: Berdyaev, Bulgakov and the Eurasians*. Hän kirjoittaa, että Bulgakovin poliittisen teologian lähtökohtana on poistaa kaikki kirkkoa ja sekulaarista yhteiskuntaa erottavat raja-aidat. Hänen tavoitteenaan on kaikkien elämänalueiden – talouden, politiikan, kulttuurin ja taiteen – kirkollistaminen.¹⁸²

Gavrilyukin mielestä sekä Venäjän kirkko että yhteiskunta Neuvostoliitossa yhtäläisesti ansaitisivat kriittistä arviointia. Bulgakovin mukaan kirkosta oli tullut sosiaalisesti apaattinen ja poliittisesti taantumuksellinen. Yhteiskunta puolestaan oli luopunut uskonnosta tavoitellen omia ihanteitaan mukaan lukien marxilaisen ideologian. Yhä uudestaan Bulgakov varoitti tragediaan johtavista vallankumouksellisen sosialismin väkivaltaisista menetelmistä. Hänen virikkeenään poliittisessa teologiassa oli pyrkimys kokonaisvaltaisuuteen, hengellisen ja materiaalsen todellisuuden erottamattoman ykseyden tiedostamiseen ja uskonnon vaikutuksen ulottamiseen kaikille elämän alueille. Gavrilyuk toteaa, että ”Bulgakov toisaalta puolusti kristillistä sosialismia, joka oli erilaista kuin hänen aikalaistensa keskuudessa vallalla ollut uskonnonvastainen sosialismi, toisaalta hän vastusti kirkon johdon sosialismin vastaisia asenteita”.¹⁸³

Bulgakovin sosiaalinen ja poliittinen ajattelu on herättänyt kiinnostusta myös ortodoksisen kirkon ulkopuolella. Merkittävä osoitus siitä on Englannin anglikaanisen kirkon päämiehenä toimineen Canterburyn arkkipiispan Rowan Williamsin toimittama ja johdannoilla varustama kokoelma Bulgakovin poliittista teologiaa koskevista kirjoituksista. Teoksen johdannossa Williams kirjoittaa, että Bulgakov oli epäpoliittinen siinä mielessä, että hänellä oli vain vähän käsitystä poliittisesta strategiasta ja vähän

mieltymystä ja lahjoja arkipäivän suunnittelun ja neuvottelun taitoihin. Williamsin mielestä ”siitä huolimatta hänen ajattelunsa suuntaa voidaan hyvinkin pitää systemaattisena yrityksenä luoda perustaa sellaiselle poliittiselle toiminnalle ja menettelytavoille, joita voidaan pitää filosofisesti ja lopulta myös teologisesti legitiimeinä”.¹⁸⁴

3.8.6 Sofiologia institutionaalisessa ekklesiologiassa

Edellä on selvitetty, miten sofiologia on vaikuttanut Bulgakovin kirkkokäsitykseen erityisesti sen kosmisessa ulottuvuudessa. Tämä kaikkikykyteen pohjautuva sofiaaninen lähestymistapa on ollut vähemmän painottunut, mutta kuitenkin selvästi havaittavissa hänen kirkkokäsityksessään myös sen historiallisessa kontekstissa. Siinä näkymätön ja näkyvä kirkko muodostavat jakamattoman kokonaisuuden. Näkyvä on heijastusta näkymättömästä hengellisestä todellisuudesta.¹⁸⁵

Bulgakov erityisesti painottaa, että ontologisen ja institutionaalisen ekklesiologian välillä ei saa olla ristiriitaa, mikä merkitsee sitä, että instituutio ei saa tukahduttaa ontologiaa, so. sofiologista oppia kirkosta sellaisena kuin se on ilmaistu Raamatun useissa teksteissä. Bulgakovin mielestä vahvasti sofiologinen on esimerkiksi käsitys kirkosta Kristuksen morsiamena, Karitsan vaimona tai Korkean Veisun rakastajan rakastettuna.¹⁸⁶

Bulgakov yhä uudestaan muistuttaa, että kirkossa toteutuu jumalallisen ja inhimillisen todellisuuden ykseys. Vaikka kirkko on alkuisin Jumalasta, se on läsnä myös ajassa ja historiassa, ihmisten maailmassa. Kuitenkin jos kirkko käsitetään pelkästään maallisena yhteisönä ja arvioidaan vain historiallisen kehityksen kannalta, sen alkuperäistä luonnetta ei ole ymmärretty.¹⁸⁷ Bulgakovin ajattelussa kirkko kuuluu jumalalliseen maailmaan, mutta osallistuu myös ihmiskunnan elämään. Sofiologian kategorioissa ilmaistuna kirkko on samanaikaisesti sekä jumalallinen Sofia että luotu Sofia.¹⁸⁸ Nämä kaksi muodostavat jakamattoman kokonaisuuden.

Kirkon jumalallinen perusta merkitsee, että samalla tavalla kuin Jumalaa, myös kirkkoa voidaan kuvata sekä apofaattisen että katafaattisen teologian kategorioita käyttäen. Toisin sanoen syvimmissä olemuksissaan kirkkoa voidaan kuvata vain negatiivisin käsittein eli puhua siitä, mitä se ei ole. Sen sijaan kirkosta sen historiallisesta olemisesta puhuttaessa voidaan käyttää myös katafaattisen teologian lähestymistapaa eli puhua myös siitä, mitä se on.¹⁸⁹

¹⁸⁴ Williams 1999, 7.

¹⁸⁵ Bulgakov 1935a, 12.

¹⁸⁶ Bulgakov 1945 (2002), 263. Ontologisella ekklesiologialla Bulgakov tarkoittaa sofiologisen ajattelun kontekstissa hahmottunutta ekklesiologiaa ja institutionaalisella ekklesiologialla kirkon historiallista ulottuvuutta kuvaavaa ekklesiologiaa.

¹⁸⁷ Bulgakov 1935a, 12.

¹⁸⁸ Bulgakov 1937b (1993), 134.

¹⁸⁹ ”The Church has its divine *Urgrund*, or primordial ground, to which all the negativity of apophatic ecclesiology is applicable, combined, however, with all its kataphaticity as far as the phenomenology of the Church is concerned. It is in the phenomenology of the Church that divine life is experienced and the Sacred is revealed... Therefore the Church as a society, an institution, an organization, the ‘visible’ or empirical Church, does not wholly coincide with the Church as Divine humanity, with its noumenal depth, although the empirical is connected with, based on, and permeated by the Church as Divine humanity.” Bulgakov 1945 (2002), 271.

¹⁷⁹ ”This postulate of social Christianity or of Christian humanism is a new dogmatic generalization or a new explanation of the incarnation. It is the general principle of the social philosophy which must be developed and applied to different sides of life... The developing of this postulate, I believe to be the chief out-reach of modern Russian theological thought.” Bulgakov 1935 b, 17.

¹⁸⁰ Jacob 2011, 47. Ks. myös Vuola 1991.

¹⁸¹ *Ibid.*, 48.

¹⁸² Gavrilyuk 2015, 9.

¹⁸³ Gavrilyuk 2015, 10.

Maailmassa vaikuttavaa kirkkoa kuvataan elävänä organismina. Raamatullisten kielikuvien mukaisesti Bulgakovin ajattelussa kirkko on Kristuksen ruumis, Kristuksen morsian ja Pyhän Hengen temppeli. Erityisen voimakkaasti hän korostaa ykseyden keskeistä merkitystä. Siitä kirjoittaessaan Bulgakov viittaa Efesolaiskirjeen ohjeeseen: ”Pyrkikää rauhan sitein säilyttämään Hengen luoma ykseys. On vain yksi ruumis ja yksi Henki, niin kuin myös se toivo, johon teidät on kastettu, on yksi. Yksi on Herra, yksi usko, yksi kaste! Yksi on Jumala, kaikkien Isä!” (Ef. 4: 3–6).¹⁹⁰ Bulgakov tiivistää toteamalla, että kirkon kautta me osallistumme Pyhän Kolminaisuuden jumalalliseen elämään. Se on elämää Pyhässä Hengessä, jonka kautta me tulemme Isän lapsiksi ja meille ilmaistaan, että Kristus elää meissä.¹⁹¹

3.8.7 Kirkon ykseys on ykseyttä moninaisuudessa

Kirkon ykseyttä korostaessaan Bulgakov painottaa, että kirkosta puhuminen monikkomuodossa ei ole adekvaattista eikä se saa johtaa virheelliseen käsitykseen. Kuten on olemassa vain yksi totuus, ei useita totuuksia (vaikkakin totuudella voi olla eri aspekteja), on vain yksi oikea kirkko, ei useita kirkkoja. Kun kirkko-sanaa käytetään monikkomuodossa, voidaan tarkoittaa vain eri maiden paikallisia kirkkoja tai eri tunnustuskuntia, jotka kaikki luonnollisesti katsovat edustavansa autenttista kristillistä uskoa.

Bulgakov toteaa, että ”ortodoksisuus on tuo yksi oikea kirkko, joka säilyttää kirkon elämän jatkuvuuden, so. tradition ykseyden”.¹⁹² Vaikka Bulgakov katsookin, että ortodoksinen kirkko on ainoa oikea kirkko, hän kuitenkin toisessa yhteydessä tarkentaa tätä käsitystään laajentamalla oikean kirkon rajoja ortodoksisen kirkon ulkopuolelle toteamalla, että ”universaalinen kirkko on olemassa sakramenttien universaalisuuden muodossa jopa jakaantuneessa kristikunnassa”. Bulgakov siis myöntää, että universaalinen kirkko on olemassa myös ortodoksisen kirkon ulkopuolella, koko kristikunnassa.¹⁹³

Uskontunnustuksessa ilmaistu käsitys siitä, että kirkko on yksi, on tullut laajasti hyväksytyksi. Mutta eri kirkkoilla on erilainen käsitys siitä, mitä tuo ykseys käytännössä merkitsee ja miten sitä voidaan ilmaista. Bulgakov ei esimerkiksi hyväksy erityisesti anglikaanien keskuudessa suosittua käsitystä yhden kirkkopuun kolmesta haarasta (*branch theory*), mikä tarkoittaa historiallisen kristillisyyden kolmea osaa: ortodoksisuutta, katolilaisuutta ja anglikanismia. Bulgakovin mielestä tällainen käsitys johtaa ajatukseen näkymättömästä kirkosta, joka on kaikkialla, mutta konkreettisesti ei missään, vaan ”siinä käsitys kirkosta on kadonnut historialliseen relatiivisuuteen”.¹⁹⁴

Miten sitten kirkon ykseyttä on historian kuluessa ilmaistu ja ylläpidetty? Bulgakovin mukaan ykseys on ymmärretty joko sisäisenä tai ulkonaisena ykseytenä. Sisäinen ykseys tarkoittaa Kristuksen ruumiin ja kirkon elämän ykseyttä, joka on ennen kaikkea mystistä elämää Kristuksessa ja yhdessä Hänen kanssaan. Se on myös elävää yhteyttä koko ihmiskuntaan, erityisesti pyhiin ihmisiin ja enkelten maailmaan. Tämä

sisäinen ykseys on ilmaistu näkyvästi uskon, opin, tradition, jumalanpalvelusten, sakramenttien ja kirkollisen hallinnon ykseydessä. Bulgakov tiivistää toteamalla, että tämä sisäinen ykseys on ilmaistu elämän ja uskon ykseytenä. Sen sijaan ulkonainen ykseys on organisaation ykseyteen perustuvaa ykseyttä. Bulgakov toteaa, että ortodoksinen kirkko painottaa enemmän opin ja elämän ykseyttä, katolinen kirkko taas enemmän paavin johtotasemaan perustuvaa organisaation ykseyttä.¹⁹⁵

Varhaisimmalla kaudella kristityt ilmaisivat ykseyttään ja yhteenkuuluvuuttaan keskinäisessä solidaarisuudessa, henkilökohtaisessa kanssakäymisessä ja avunannossa sekä osallistumalla yhteiseen ehtoolliseen ja muihin sakramentteihin. Uskoa ja kristillistä elämäntapaa koskevat näkemyserot ratkaistiin paikallisissa tai yleisissä kirkolliskokouksissa. Niiden esikuvana oli vuonna 51 Jerusalemissa pidetty apostolien ja vanhimpien yhteinen kokous, joka oli mallina myöhemmin omaksutulle toimintatavalle dogmaattisia tai kanonisia kysymyksiä koskevien erimielisyyksien ratkaisemisessa.¹⁹⁶

Bulgakovin ajattelussa uskovien ykseys on syvällisimmin ilmaistu kirkon katolisuudessa, jonka merkitystä selittäessään hän viittaa uskontunnustuksen slaavinkielisessä käännöksessä käytettyyn katolisuutta tarkoittavaan sanaan *sobornost*. Hän katsoo, että tuossa sanassa on Homjakovin sille antaman tulkinnan mukaisesti ilmaistu ortodoksisuuden syvin olemus. Hänen mukaansa tämä yksi sana sisältää koko uskontunnustuksen ydinasian. Bulgakovin tulkinnassa *sobornost* viittaa paitsi kirkkorakennukseen, myös *konsiliaariseen* kirkkoon, joka kokoontuu yhteen ja joka yhdistää. Hän tiivistää näkemyksensä toteamalla, että *sobornost* on ”vapautta rakkaudessa, joka yhdistää uskovia”.¹⁹⁷

3.8.8 Konsiliaarisesta hallinnosta kohti paavillista monarkiaa

Apostolisen kauden jälkeen kehittyi ja vähitellen vakiintui konsiliaarinen hallintokäytäntö, jossa piispoilla tuli olemaan keskeinen asema. Piispan viran erityinen funktio oli ilmaista kirkon ykseyttä sekä vertikaalisesti että horisontaalisesti. Piispa koettiin apostolisen uskon ja tradition jatkuvuuden turvaajana ja toisaalta paikallisen kirkon yhteyden rakentajana muihin paikallisiin kirkkoihin. Bulgakov kuitenkin korostaa, että piispa toimii aina kirkon sisällä, ei sen yläpuolella. Hän muistuttaa, että Jerusalemin kokouksessa apostolit tekivät päätökset olennaisissa asioissa yhdessä koko kansaa edustavien vanhimpien kanssa. Tämä ihanne ei täysin toteutunut ekumeenisissa kirkolliskokouksissa, joissa edustajina oli lähes yksinomaan piispoja. Bulgakov toteaa, että tuo ihanne toteutui paremmin mm. Moskovassa 1917–1918 pidetyssä Venäjän kirkon suuressa kirkolliskokouksessa, jossa oli vahva maallikkojen edustus.¹⁹⁸

Vuosisatojen kuluessa muodostui useita itsenäisiä paikallisia kirkkoja, joiden ykseys Bulgakovin mukaan oli ykseyttä moninaisuudessa (*unity in plurality*). Tämä vastasi kirkon todellista luonnetta ja tarpeita. Se oli itsenäisten paikalliskirkkojen ykseyttä, joka ilmaistiin keskinäisessä sopusoinnussa ja ennen kaikkea yhteisessä opissa

¹⁹⁰ Bulgakov 1935a, 1–13, 104.

¹⁹¹ Bulgakov 1935a, 11.

¹⁹² Bulgakov 1935a, 105.

¹⁹³ Bulgakov 1934, 11.

¹⁹⁴ Bulgakov 1935a, 104.

¹⁹⁵ Bulgakov 1935a, 107.

¹⁹⁶ Bulgakov 1935a, 59.

¹⁹⁷ “The soul of Orthodoxy is *sobornost* according to the perfect definition of Khomiakov, in this one word of his there is contained a whole confession of faith.” Bulgakov 1935a 74–75.

¹⁹⁸ Bulgakov 1935a, 59.

ja sakramenteissa sekä kanonisessa yhteydessä muihin paikallisiin kirkkoihin. Tämä kanoninen yhteys toteutui apostolisen sukcession omaavien ja kanonisesti tunnustettujen piispojen keskinäisessä yhteydenpidossa.¹⁹⁹

Kirkon hallintorakenteiden kehittyessä piispan johtamien hiippakuntien ohella syntyi hallinnon eri tasoja, arkkipiispojen, metropoliittojen ja patriarkkojen johtamia hallinnollisia kokonaisuuksia. Merkittävimmiä hallintoalueiksi muodostuivat niin kutsuttuun pentarkiaan lukeutuneet Rooman, Konstantinopolin, Aleksandrian, Antiokian ja Jerusalemin patriarkaatit. Rooma lännessä ja Konstantinopoli idässä olivat näiden hallintoalueiden joukossa johtavassa asemassa.²⁰⁰

Ennen idän ja lännen kirkkojen jakaantumista Rooman paavilla oli muiden patriarkkojen joukossa universaalinen primaattiasema, mutta se ei merkinnyt hallinnollista valtaa muihin paikallisiin kirkkoihin nähden. Bulgakov toteaa, että ”universaalisessa kirkossa kenelläkään patriarkoista, edes Rooman paavilla, ei ollut oikeudellista primaattiasemaa (*primacy of jurisdiction*), vaan kunniaprimaatti (*primus inter pares*) ja -auktoriteetti”.²⁰¹ Kuitenkin vuosisatojen kuluessa hierarkian aseman vahvistuttua kehitys lännen kirkossa johti siihen, että vallankäyttäjänä paavi kohotettiin kirkolliskokousten yläpuolelle. Vatikaanin ensimmäinen kirkolliskokous 1870 hyväksyi opin paavin erehtymättömyydestä hänen tehdessään *ex cathedra* uskoa tai moraalia koskevia opillisia päätöksiä. Kokouksessa tehty päätös julkaistiin paavin erehtymättömänä päätöksenä bullassa *Pater aeternus*.²⁰² Useassa yhteydessä Bulgakov on kritisoinut tätä päätösprosessia voimakkaasti.²⁰³

Elämäkerrallisissa muistiinpanoissaan Bulgakov myöntää, että Krimillä toimissaan 1920-luvun alkupuolella juuri ennen maanpakolaisuuteen joutumista hänellä oli Solojevin tapaan kiusaus lähentyä katolista kirkkoa ja tunnustaa paavi kristikunnan ylimmäksi johtajaksi ja yhdistäjäksi. Mutta tultuaan 1923 Konstantinopoliin, jossa hän joutui kohtaamaan ortodoksisuuden vastaista katolista propagandaa, ja vierailtuaan Hagia Sofian kirkossa hänen asenteensa muuttui. Koettuaan voimakkaasti Sofian kirkossa Pyhän Sofian läsnäolon ja vaikutuksen hän tuli vakuuttuneeksi, että ei paavi, vaan Pyhä Sofia on ainoa todellinen kirkon ja maailman ykseyden lähde.²⁰⁴

Ortodoksisessa kirkossa hierarkian aseman vahvistumisesta huolimatta pitäydettiin konsiliaariseen päätösprosessiin uskoa tai kanonista järjestystä koskevia ratkaisuja tehtäessä. Konstantinopolin arkkipiispa ja ekumeeninen patriarkka on edelleenkin muiden autokefaalisten kirkkojen päämiesten rinnalla vain ”ensimmäinen vertaistensa joukossa”. Bulgakov toteaa, että ”ortodoksisten kirkkojen autokefaalinen organisaatio jättää koskemattomaksi niiden piiriin lukeutuvia kansallisuuksia vastaavan konkreettisen historiallisen erilaisuuden”. Kristuksen käsky mennä maailmaan

opettamaan kaikkia kansoja antaa jokaiselle kansallisuudelle olemassaolon ja historiallisen omaleimaisuuden oikeutuksen ja samalla kuitenkin oikeuden osallistua myös kirkon elämän ykseyteen. Tältä pohjalta lähtien Bulgakovin ajattelussa kirkon ykseys on ykseyttä moninaisuudessa.²⁰⁵

3.8.9 Oppia valvova ja selittävä auktoriteetti protestantismissa

Edellä on tarkasteltu, mikä on ortodoksisessa ja katolisessa kirkossa korkein uskoa ja kristillistä elämäntapaa määrittelevä auktoriteetti. Bulgakov selvittää varsin laajasti myös sitä, mikä on protestantismissa luotettava kirkon opetusta valvova ja tarvittaessa selittävä auktoriteetti. Tätä asiaa käsitellessään hän viittaa Solovjevin teoksessa *Kolme keskustelua sodasta, edistyksestä ja maailmanhistorian lopusta* olevaan lyhyeen kertomukseen antikristuksesta, joka sisältää apokalyptisen kuvauksen kirkkojen yhdistymisestä maailmanhistorian päättyessä. Tuossa kertomuksessa katolilaisuutta edustaa paavi Pietari II, ortodoksisuutta piispavanhus (starets) Johannes ja protestantismia teologian professori Ernest Pauli. Näillä henkilövalinnoilla Solovjev halusi kuvata ylintä uskonnollista auktoriteettia kussakin kirkossa.

Selvittäessään vuonna 1918 ilmestyneessä teoksessaan *Hiljaisia ajatuksia* kysymystä siitä, mikä on protestantismin syvin ydin, Bulgakov toteaa, että se on tieteellisessä teologiassa, Jumalan palvelemisessa tutkimalla uskollisesti ja rehellisesti objektiivista historiallista totuutta. Bulgakov kirjoittaa, että ”protestantismissa teologian professorit ovat korkein ja todella ainoa kirkollinen auktoriteetti. He ovat uskon opettajia vartioiden kirkon traditiota, joka meidän silmissämme on tullut historian tutkimuksen tieteelliseksi traditioksi”.²⁰⁶ Bulgakov siis katsoo, että protestantismi on ”professorien uskonto” (*professorial religion*). Hän korostaa, että tässä arviossa ei ole kätkeytyä ironiaa sen enempiä kuin ihailuakaan, vaan se on yksinkertaisesti vain historiallinen tosiasia.²⁰⁷

Tässä arviossa Bulgakovin oman käsityksen mukaan on tieteen osalta sanottu äärimmäisen paljon, koska tieteellä on keskeinen sija ihmisten elämässä, myös uskonnossa. Hän jopa kirjoittaa, että ”tietyyssä mielessä uskonnosta itsestään (filosofias-ta puhumattakaan) on tulossa tieteellistä ja sen vuoksi ne, jotka ovat tämän tieteen mestareita, saavat suuren vallan ihmisten mielissä ja vaikuttavat sitä kautta heidän uskonnolliseen elämäänsä”.²⁰⁸ Tieteelliseltä kannalta esimerkiksi saksalainen eksegeettinen tutkimus on antanut paljon, mutta uskonnolliselta kannalta kokonaisuutena ottaen äärimmäisen vähän.

Protestantismin individualismia ja intellektualismia kirkon todellisuus ei ole kyennyt voittamaan. Päinvastoin kirkon elävä traditio on enemmän ja enemmän korvattu historiatieteellä ja kirkko uskonnollisella yhdistyksellä, sakramentit ja mystiikkaan suuntautunut jumalanpalvelus on korvattu sovinnaisella symbolismilla, hengelliset

¹⁹⁹ Bulgakov 1935a, 107–108.

²⁰⁰ Bulgakov 1935a, 108–109.

²⁰¹ Bulgakov 1935a, 110.

²⁰² Bulgakov 1959, 6. Vaikaanin I konsiilin päätöksen mukaan paavi on erehtymätön, kun hän puhuu *ex cathedra* uskoa tai moraalia koskevista asioista. Kyseinen bulla säättää, että ”jos joku, mistä Jumala varjel-koon, rohkenee nousta vastustamaan tätä määritelmäämme, hän olkoon erotettu”. Ortodoksisen käsityk-sen mukaan erehtymättömyys on ilmaistu koko kirkon yhteisessä uskossa Pyhän Hengen johdatuksessa. Tämä tulee esille mm. Bulgakovin erityisesti korostamassa sobornostin periaatteessa. Ks. mm. *Homjakov* 1863 (1968), 20–21.

²⁰³ Bulgakov 1935a, 106–107; Zander 1929 (1959), 2.

²⁰⁴ Bulgakov 1946 (1976), 13–14; Zander 1926 (1959), 2.

²⁰⁵ Bulgakov 1935a, 107–108.

²⁰⁶ Bulgakov 1918 (1976), 73. Tämä Bulgakovin käsitys pohjautuu saksalaisessa protestantismissa korostu-neeseen professorien auktoriteettiin piispallisen tradition katkettua. Sen sijaan pohjoismaissa piispojen asema opin valvojana on säilynyt. Myös Saksassa tilanne on 1900-luvun loppupuolella muuttumassa poh-joismaisen mallin suuntaan.

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ *Ibid.*

kokemukset yliopistojen seminaareilla ja pyhien paikan ovat ottaneet oppineet teologit. Bulgakov katsoo, että ”alusta alkaen protestantismissa on ollut sisäinen ristiriita, joka on tullut täysin ilmeiseksi sen historiassa ja vaikuttanut sen sisäiseen elämään. Luther ja muut reformaattorit luopuivat kirkosta ja hylkäsivät uskon mystiseen ykseyteen ja yhteisölliseen ajatteluun pohjautuvaan elävään traditioon, mutta säilyttivät sen kirjoitetun osan, so. Raamatun”.²⁰⁹ Tämä on Bulgakovin henkilökohtainen näkemys, joka ei kaikilta osiltaan vastaa historiallista todellisuutta. Luterilaisuuden sisällä on lukuisia elävää traditiota ja hengellisyyttä korostavia suuntauksia.

Sola scriptura -periaatteen nojalla Raamatusta tuli opin perusta, mutta samalla kriittisen tutkimuksen kohde. Menetelmien kehittyessä tieteellinen tutkimus tuli hallitseväksi ja Raamatun uskonnollinen merkitys jäi taustalle. Bulgakov toteaa, että ”juuri tämä välttämättömyys yhdistää uskonnollinen, so. ei-tieteellinen asenne Raamatun tieteelliseen tulkintaan on ydinvaikeus protestantismissa”. Bulgakov on kuitenkin valmis antamaan tunnustuksen saksalaiselle tieteelliselle tutkimukselle. Hän kirjoittaa, että ”saksalaisen klassisen idealismin kukoistuksen jälkeen se ei ole tuottanut mitään niin kunnioitusta herättävää kuin on uskontojen tieteellinen tutkimus, johon saksalainen tiede on nyt omistautunut”.²¹⁰

Havainnot protestantismin hajanaisuudesta ovat vahvistaneet Bulgakovin käsitystä siitä, että kristillisyyks voi säilyä vain kirkossa. Hän kirjoittaa, että ”kristillisyyks voi olla olemassa vain elävässä ja konkreettisesti kirkollisessa traditiossa, jonka ulkopuolella on pelkästään menneisyyden jäänteitä, jotka reformaatio on saanut perintönä kirkolta”.²¹¹

3.8.10 Kirkon papillinen palvelustehtävä ja hierarkian aseman vakiintuminen

Bulgakov käsittelee kirjoituksissaan varsin laajasti hierarkian kehitysvaiheita ja merkitystä kirkon elämässä. Samalla hän tuo esille monia muitakin Pyhän Hengen vaikutukseen pohjautuvia armolahjoja. Papillisen palvelustehtävän ohella hän korostaa erityisesti profeettallisen palvelustehtävän tärkeyttä. Merkillepantavaa on, että laajalle lukijakunnalle tarkoitettussa vuonna 1935 julkaistussa *The Orthodox Church* -teoksessa Bulgakov pitäytyy Venäjän kirkossa omaksuttuun hierarkian vallan korostamiseen. Uudenlaiset tulkinnat tulivat selkeästi esille vasta hänen vuonna 1945 postuumisti ilmestyneessä teoksessa *Karitsan morsian*.²¹²

Bulgakov painottaa erityisesti, että varhaiskirkon elämä oli orgaanista ja dynaamista. Hän viittaa apostoli Paavalin opetukseen siitä, että on olemassa monenlaisia armolahjoja, mutta Henki on yksi. Hän kirjoittaa, että ”Jumala on seurakunnassaan asettanut ensinnäkin jotkut apostoleiksi, toiseksi jotkut profeetoiksi ja vielä jotkut opettajiksi. Muutamilla on voima tehdä ihmeitä, toisilla parantamisen lahja, toisilla kyky auttaa muita, toimia johtajana tai puhua kielillä. Eivät kai kaikki ole apostoleja? Tai profeettoja? Tai opettajia? Tai ihmeidentekijöitä? Eihän kaikilla ole parantamisen

lahjaa? Eiväthän kaikki puhu kielillä tai tulkitse tällaista puhetta?” (1. Kor. 12:7, 27–30). Samassa kirjeessään Paavali kehottaa: ”Pyrkikää rakkauteen, mutta tavoitelkaa myös henkilalahjoja, ennen kaikkea profetoimisen lahjaa.” (1. Kor. 14:1). Merkillepantavaa on, että tässä armolahjojen luettelossa ei mainita pappeuden armolahjaa.

Bulgakov katsoo, että varhaisseurakunnan orgaaninen ja luova elämä ontologisesti edelsi hierarkkisen rakenteen muotoutumista, joka sai alkunsa vasta 100-luvulla ja kehittyi asteittain vuosisatojen kuluessa. Bulgakov jopa arvioi, että kirkon hengellinen ja orgaaninen luonne unohdettiin tai joutui kokonaan institutionaalisen ja hierarkkisen periaatteen syrjäyttämäksi. Vähitellen hierarkia tuli ensisijaiseen asemaan. Rooman kirkossa kehitys eteni kohti paavillista monarkiaa ja paavin infallibiliteetin hyväksymistä Vatikaanin ensimmäisessä kirkolliskokouksessa 1870. Myös idän kirkossa piispat alkoivat pitää itseään apostolien seuraajina ja apostolisen karisman kantajina, lähes paavin infallibiliteettia vastaavan erehtymättömyyden ja totuuden armolahjan (*Charisma veritatis*) kollektiivisina omistajina.

Katolisessa kirkossa paavi miellettiin kirkkoyhteisön yläpuolella olevaksi auktoriteetiksi ja samansuuntaista pyrkimystä esiintyi myös idän kirkossa episkopaatin piirissä, jossa Bulgakovin käsityksen mukaan ajaututtiin kollektiiviseen paavilaisuuteen (*papism*).²¹³ Bulgakov toteaa, että infallibiliteetti kuuluu koko kirkolle. Hän viittaa idän patriarkkojen kuuluisaan vuodelta 1848 peräisin olevaan paavi Pius IX:lle lähettämään kirjelmään, jossa todetaan, että ”meillä hurskauden vartija on koko kirkkorummis, so. itse (uskova) kansa, joka säilyttää uskonsa muuttumattomana”.²¹⁴ Hierarkian tehtävänä on vain auktoriteetillaan suojella kirkon jo hyväksymää oppia. Bulgakov korostaa, että helluntain tapahtumassa apostoleille ja heidän seuraajilleen vuodatettujen Pyhän Hengen lahjojen suksessio ulottuu koko kirkkoon. Erityinen rajoitettu ”apostolinen suksessio” on olemassa vain ”sakramentaalista palvelustehtävää ja pappeutta varten, ei (uskon) opettamista ja dogmaattista tietoisuutta varten”.²¹⁵

Bulgakovin ajattelussa hierarkian aseman korostuminen liittyy kirkon sakramentaalisen järjestyksen vähittäiseen vakiintumiseen. Piispojen ja muun papiston tehtäväksi tuli 100-luvulta lähtien ennen kaikkea sakramenttien ja niiden joukossa erityisesti eukaristian toimittaminen. Jo apostolisena aikana ”leivän murtaminen” koettiin tärkeäksi ja ajan kuluessa siitä tuli koko kirkon elämän keskus, ”sakramenttien sakramentti”, kaikkien muiden sakramenttien perusta, jonka toteuttamiseen tuli voima helluntain tapahtumasta.²¹⁶

Bulgakov toteaa, että alkuaan eukaristia ei ollut luonteeltaan hierarkkinen, vaan se pohjautui sobornostin hengessä yhteisöllisyyttä korostavaan kirkkokäsitykseen. Episkopaatin roolin vahvistumiseen sakramenttien toimittajana vaikutti joidenkin kirkkoisien, muiden muassa Ignatios Antiokialaisen ja Cyprianus Karthagolaisen piispuuden merkitystä korostaneet kirjoitukset. Bulgakov kuitenkin katsoo, että ratkaiseva tekijä eukaristian kytkemisessä hierarkkiseen palvelustehtävään oli se, että ”eukaristialla tuli olla kirkollinen takuu sen ’autenttisuudesta’, joka erottaa sen

²¹³ Bulgakov 1935a, 72–73; Ware 1980, 30–31.

²¹⁴ ”The Church is infallible as such, in its being as a Church. Each member of the Church, inasmuch as he shares in the life of the Church, lives in the truth; this is why infallibility belongs to the whole Church. ‘With us the guardian of the piety is the very body of the Church, that is, the people themselves, who alays preserve their faith unchanged.’” (The epistle of the Eastern patriarchs, 1849). Bulgakov 1935a, 72–73; Ware 1980, 30–31.

²¹⁵ Bulgakov 1935a, 70, 73.

²¹⁶ Bulgakov 1945 (2002), 286.

²⁰⁹ Bulgakov 1918 (1976), 74.

²¹⁰ *Ibid.* 1918 (1976), 75.

²¹¹ ”Christianity exists as a Church or not at all....Christianity exists only in the living, concrete Church tradition, apart of which there is merely the study of Christianity and remnants of the past, which the reformation has inherited from the Church.” Bulgakov 1918 (1976), 75.

²¹² Zander 1935, 1–2.

valheellisesta, emotionaalisesta ekstaasista ja epäyhteisöllisestä, kommuunion rikko-
vasta (*'montanistisesta'*) hurmoksellisuudesta". Bulgakov katsoo, että tästä johtuen
eukaristian toimittaminen ei voinut olla pelkästään profeettojen vastuulla, vaan sen
tuli olla pappien palvelustehtävä.²¹⁷

Sen sijaan kasteen sakramentin kohdalla ei noudatettu samaa periaatetta: kasteen
voi toimittaa myös maallikko, kuka tahansa kastettu ja voideltu kirkon jäsen. Bulga-
kov toteaa, että tämä poikkeus muiden sakramenttien käytännöstä on erityisen tärkeä:
se ei ollut kurinpidollisesta tai rituaalisesta suvaitsevaisuudesta johtuva, vaan "elävä
todistus alkuperäisestä esihierarkkisesta Jumalan kansan universaalisesta pappeu-
desta, jonka pohjalta sakramenttien hierarkkisuus ei ollut vielä kristallisoitunut".²¹⁸
Bulgakovin ajattelussa kirkko on kokonaisuudessaan sakramentti (*all sacrament*), joka
ilmaisee koko luodun maailman sakramentaalisuuden mysteerin.²¹⁹

Bulgakov pitää kirkon hierarkkista rakennetta sekä historialliseen kehitykseen
kuuluvana että jumalalliseen säädökseen perustuvana. Kirkon luonne sobornostin
moniyksytenä, Kristuksen ruumiina ja kanonisesti organisoidun universaalisen ku-
ninkaallisen pappeuden hierarkiana on dogmaattisesti järkkymätön. Hän kuitenkin
katsoo, että "terveen kehityksen rinnalla on havaittavissa tiettyä epätervettä kleri-
kalisaatiota sekä kirkkoa koskevassa dogmaattisessa opetuksessa että kirkollisessa
käytännössä. Oikeat mittasuhteet on kadotettu määriteltäessä hierarkian paikkaa ja
tärkeyttä".²²⁰

Tästä epäterveestä kehityksestä kirjoittaessaan Bulgakov viittaa muun ohessa
"hierarkkiseen liioitteluun" joka näkyi mm. siinä, että piispoja ja pappeuden muita
asteita on verrattu Jumalaan, Kristukseen ja apostoleihin. Joidenkin varhaisten teolo-
gien piispan asemaa koskevat epämääräiset muotoilut ovat olleet omiaan johtamaan
joko autokraattiseen tai kollektiiviseen papismiin. Yhtenä esimerkkinä hän mainit-
see Cyprianuksen formuloinnin *ecclesia in episcopo* unohtaen sen vastapainona olevan
määrittelyn *episcopus in ecclesia*. Bulgakov toteaa, että vaikka keskittyminen piispan
ympäri taistelussa skismaattisuutta ja harhaoppeja vastaan on ollut kirkon kannalta
myönteistä, se on myös ollut "omiaan johtamaan tiettyyn sakramentaalisen hierarkki-
suuden ylikorostukseen (*hypertrophy*), joka on rikkonut kirkollista tasapainoa (*ecclesial
equilibrium*)".²²¹

Bulgakovin mukaan kehitys on johtanut lopulta siihen, että kirkko on samastettu
hierarkiaan. Tällainen piispaallisen aseman retorinen liioittelu ja hierarkkinen ihmisen
jumalointi (*anthropotheism*) on ollut nähtävissä myöhemmin sekä latinalaisessa että
venäläisessä teologiassa. Bulgakovin mukaan näillä edellä todetuilla perusteilla on

mm. puolustettu "fiktiota Kristuksen sijaisuudesta ja apostolisesta suksessiosta ym-
märrettynä Kristuksen opetuksen vastaisena vallankäyttönä".²²²

Bulgakov korostaa, että vain universaalisen kuninkaallisen pappeuden ja koko
kirkon hierarkkisuuden pohjalta voidaan oikein ymmärtää ja hyväksyä hierarkki-
set funktiot ja välttää ylilyönnit, joihin klerikaalinen absolutismi voi helposti johtaa.
Tällainen klerikalismi horjuttaa itse kirkollisen hierarkkisuuden periaatetta ja jakaa
kirkon kahteen osaan: hallitsijoihin ja hallittaviin, opettajiin ja opetettaviin, käskyjen
antajiin ja niiden täyttäjiin.²²³

Bulgakovin ajattelussa hierarkia ei tarkoita pelkästään episkopaattia tai muuta
papistoa, vaan laajassa mielessä kirkon hierarkkista rakennetta, jonka piiriin kuu-
luvat myös maallikot, koko Jumalan kansa. Niinpä hän ei pidä oikeana puhua vain
pappeuden kolmesta asteesta, vaan täsmällisesti ottaen hän sisällyttää hierarkiaan
neljäntenä asteena myös kuninkaallisen papiston, johon kuuluvat kaikki kastetut ja
mirhalla voidellut kirkon jäsenet. Vastapainona kirkkoa jakavalle hierarkialle hän
näkee Uuden testamentin käsityksen Jumalan kansasta, kuninkaallisesta papistosta,
joka on "osallinen kirkolle Kristuksen ruumiina kuuluvasta Kristuksen pappeudesta".
Bulgakov siis katsoo, että ensisijainen ei ole hierarkia, kuten on ollut laita Vanhassa
testamentissa. Kristillisyydessä ensisijainen on kirkkoyhteisö, jolle annettua papillista
palvelustehtävää hierarkia suorittaa.²²⁴

Bulgakov tekee sen johtopäätöksen, että "apostolinen aika ei tuntenut sen enempää
vasta 100-luvulla alulle pantua kolmiasteista pappeutta kuin sellaista apostolisen kät-
ten päälle panemisen toimitustakaan, jonka tarkoituksena olisi ollut välittää erityinen
hierarkkinen armolahja tai ylentäminen jollekin hierarkian asteelle". Bulgakov katsoo,
että apostolinen kätten päälle paneminen voidaan tulkita vihkimyksenä neljännen
asteen universaaliseseen kuninkaalliseen pappeuteen eli kirkon täyteen jäsenyyteen,
jota mirhalla voitellun sakramentti tänäkin päivänä merkitsee. Uusi testamentti kyllä
tuntee esimerkiksi diakonin tehtävään asettamisen ja muidenkin joihinkin erityisteh-
täviin siunaamisen Vanhan testamentin antaman esikuvan mukaisesti kätten päälle
panemisen kautta (ks. mm. Apt. 6: 6, 13: 1–3), mutta Bulgakovin tulkinnan mukaan
kerrotut tapaukset eivät olleet hierarkkisia sakramentaalisia toimituksia. Näistä var-
haiskirkon käytännöistä on lukuisia toisistaan poikkeavia tulkintoja. Bulgakov itse-
kin painottaa lukuisissa eri yhteyksissä apostolisen suksession vähitellen selkiinty-
nyttä merkitystä sakramentaalisissa vihkimyksissä.

Bulgakovin ajattelussa hierarkian ja kirkkokansan yhteenkuuluvuus tulee vahvasti
esille myös uskontunnustuksen kirkon katolisuuutta tarkoittavassa slaavinkielisessä
sanassa sobornost. Hän kirjoittaa, että "tähän sanaan sisältyy koko uskontunnustus.
Venäjän kirkollinen kieli ja teologia käyttävät tätä sanaa laajemmassa merkityksessä
kuin millään muulla kielellä on edes mahdollista. Tuolla sanalla on ilmaistu ortodok-
sisen kirkon voima ja henki". Bulgakovin tulkinnassa sobornost tarkoittaa konsiliaa-
risuutta, orgaanista yhteenkuuluvuutta, harmoniaa ja yksimielisyyttä. Se sulkee pois
sekä autoritaarisuuden että individualismin. Tiivistettynä ilmaistuna "sobornost on

²¹⁷ "Thus, originally, in the apostolic age, the Divine Eucharist as the basis of all the sacraments was exclusively that which it is as the realization of the body of the Church as the body of Christ. Its essential character was not hierarchical but koinonic. That is, its character was one of sobornost, but that character was replaced as early as the second century by hierarchism...The Eucharist could not remain the sole property of the prophets but became the ministry of the priests...The Divine Eucharist is the sacrament that must have an ecclesial guarantee for its 'authenticity' which distinguishes it from false emotional ecstasy and anticomunal, non-koinonic exaltation." *Bulgakov* 1945 (2002), 287.

²¹⁸ *Bulgakov* 1945 (2002), 287–288.

²¹⁹ *Bulgakov* 1945 (2002), 273.

²²⁰ *Bulgakov* 1945 (2002), 275.

²²¹ *Bulgakov* 1945 (2002), 275–276.

²²² Clearly, with regard to Christ as the head of the body of the Church there can be no question of succession or any kind of vicariate. This is a rhetorical exaggeration which leads...to a hierarchical anthropotheism." *Bulgakov* 1945 (2002), 276–277, 279.

²²³ *Bulgakov* 1935a, 70.

²²⁴ "..., the royal priesthood, which is the priesthood of Christ and, as such, belongs first of all to the whole Church as the body of Christ. First the Church, then the hierarchy, not vice versa." *Bulgakov* 1945 (2002), 281.

vapautta rakkaudessa, joka yhdistää uskovia”.²²⁵ Kuten on jo todettu, Bulgakovin ajattelussa Pyhä Sofia viime kädessä on katolisuuden perusta ja perimmäinen lähde.²²⁶

Bulgakovin tavoin myös Alexander Schmemmann pitää kirkon jakamista kahteen vastakohtaiseen osaan, papistoon ja maallikkoihin, sekä teologiselta kannalta että käytännössä toteutuneena vahingollisena ilmiönä. Tästä aiheesta Suomessa 1975 papiston opintopäivillä pitämässään ja myöhemmin Ortodoksia-vuosikirjassa julkaistussa esitelmässä hän painottaa, että kaikki kirkon jäsenet kuuluvat sekä papistoon että maallikkoihin. Hän toteaa, että niin paradoksaaliselta kuin se kuulostaakin, alkuaan molemmat sanat ovat merkinneet yhtä ja samaa asiaa. Maallikko-käsite juontuu kreikankielisestä sanasta *laos*, joka tarkoittaa kansaa ja raamatullisessa käsitteistössä nimenomaan Jumalan kansaa, johon sekä papisto että maallikot kuuluvat. Papistosta usein käytetään liturgista termiä *kleronomia*, *kleros*, Jumalan itselleen valitsema osa, johon maallikotkin, kaikki kasteen ja voitelun sakramenttien kautta kuninkaalliseen papistoon vihityt kuuluvat.²²⁷

Schmemmann pitää suurena onnettomuutena sitä, että kirkko vähitellen klerikalisoitui, mikä merkitsi sitä, että yksi Jumalan valittu kansa jaettiin kahteen osaan, aktiivisiin ja passiivisiin jäseniin. Schmemmann tiivistää käsityksensä kysymällä: ”Mitä on piispuus tai pappeus? Se on kuuliaisuuden muoto. Mitä on maallikkona oleminen? Se on toinen kuuliaisuuden muoto. Kaikki nämä kuuliaisuuden muodot ovat kuuliaisuutta Kristukselle.”²²⁸ Tälle pohjalle rakentuu myös Bulgakovin esittämä apostolisen suksession tulkinta: apostolisen tradition säilyttäminen ja elävänä pitäminen on koko uskovan kansan – papiston ja maallikoiden – yhteinen tehtävä sobornostin hengessä. Piispojen vastuulla on pappisvihkimysten apostolisesta suksessiosta huolehtiminen.

3.8.11 Apostolinen suksessio hierarkian ja koko kirkon funktiona

Bulgakovin ajattelussa apostolinen suksessio ratkaisevalla tavalla vaikuttaa apostolisen uskon säilymiseen ja jatkumiseen kirkon elämässä. Hänen tulkintansa apostolisen suksession luonteesta ja merkityksestä sisältää kuitenkin erilaisia ja toisistaan poikkeaviakin painotuksia. Tämä on varsin selkeästi todettavissa verrattaessa *Kristuksen morsian* -teoksessa esitettyjä sofiologisia tulkintoja hänen aikaisempiin kirjoituksiinsa. Vuonna 1935 julkaistussa *The Orthodox Church* -teoksessa hän pitäytyy varsin tarkasti kyseisenä ajankohtana vallalla olleeseen episkopaatin hierarkkisen vallan korostamiseen.

Edellä mainitussa teoksessa kirkon apostolisuudesta kirjoittaessaan hän toteaa, että ”hierarkian auktoriteettiin kuuluu toimiminen välittäjinä palvellen Kristusta, jolta he ovat vastaanottaneet täyden vallan palvelusvirkaansa varten”. Kirkon apostolisuus tässä näkemyksessä perustuu siihen, että ”Pyhän Hengen armolahjojen välittäminen kirkossa tuli hierarkian, so. piispojen, pappien ja diakonien etuoikeudeksi”. Bulgakov

kuitenkin katsoo, että tämä kolmiasteinen hierarkia ei ollut toteutunut vielä apostolisen aikana, vaan vasta myöhemmän kehityksen tuloksena. Siltä pohjalta muotoutui myös käsitys apostolisesta suksessiosta.²²⁹

Bulgakov painottaa, että tradition ykseyden säilyttävässä kirkossa hierarkian apostolinen suksessio on aksiomaattinen. Hän pitää valitettavana sitä, että apostolisen suksession katkeaminen protestantismissa ”riisti protestanttiselta maailmalta helluntain armolahjat, jotka hierarkian apostoleilta ja heidän seuraajiltaan vastaanottaman vallan kautta kirkon sakramenteissa ja jumalanpalveluksissa on välitetty”.²³⁰ Tätä Bulgakovin kannanottoa voidaan pitää hierarkian merkitystä liioittelevana korostuksena ottaen huomioon kirkon profeettallisen funktion tärkeyden alkukirkossa. Toisaalla hän itsekin toisessa yhteydessä myöntää, että Pyhän Hengen armolahjoja ei välitetä pelkästään pyhien sakramenttien kautta, vaan ne voivat vaikuttaa kirkossa jatkuvan helluntain ihmeen lahjana.²³¹

Bulgakov ymmärtää apostolisen suksession kahdella tasolla toteutuvana: rajoitetussa merkityksessä hierarkialle välitettynä armolahjana ja laajemmassa merkityksessä koko kirkolle helluntain tapahtumassa vuodatettuna armolahjojen runsautena. Kuten aiemmin on jo todettu, erityinen rajoitettu apostolinen suksessio on olemassa vain piispojen sakramentaalista palvelustehtävää eli pappeuden asteisiin käten päälle panemisen kautta vihkimistä varten. Sen sijaan apostolisen uskon ja opin säilyttäminen on koko kirkon yhteinen tehtävä. Episkopaatin vastuulla on suojella kirkossa jo hyväksyttyä opillista perintöä ja huolehtia sille kuuluvan opetustehtävän hoitamisesta.²³²

Vuonna 1934 julkaistussa artikkelissaan *The Church Universal Bulgakov* määrittelee apostolisen suksession toteamalla, että ”se ei ole mitään muuta kuin kirkon pyhä traditio, joka sulkee itseensä elämän koko täyteen Totuudessa, so. Jumalan Sanaan ja Pyhään Traditioon sisältyvän oikean opetuksen yhdistyneenä sakramentaalisten armolahjojen täyteyteen. Tämä viimeksi mainittu on välitetty katkeamattoman apostolisen hierarkian kautta”.²³³

Postuumisti ilmestyneessä teoksessaan *Karitsan morsian* Bulgakov kritisoi voimakkaasti apostolisen suksession piispojen valtaa korostavaa tulkintaa ja siltä pohjalta kehittyneitä ”klerikalistista absolutismia”, joka turmelee (*subverts*) aidon kirkollisen hierarkkisuuden (*hierarchism*). Se on ollut omiaan jakamaan kirkon kahteen osaan, hallitsijoihin ja hallittaviin, opettajiin ja opetettaviin, käskijöihin ja käskettäviin. Bulgakov katsoo, että tällä tavalla on haluttu oikeuttaa Kristuksen opetuksen vastaista dogmaattista fiktiota hierarkian edustamasta Kristuksen sijaisuudesta (*vicariate*) ja apostolista suksessiota tulkittuna pelkästään vallantäyteytenä unohtaen, että hierarkkinen virka

²²⁹ ”After the Apostles the communication of the gifts of the Holy Spirit became the prerogative of the hierarchy, that is of the episcopate, with its presbyters and deacons...to prove that in the first century there existed a hierarchy with three orders, in the sense accepted to-day is hardly possible, and scarcely necessary.” *Bulgakov* 1935a, 50–52.

²³⁰ ”For the Church which lives in the unity of tradition, the institution of the apostolic succession of the hierarchy is axiomatic. The destruction or the denial of the content of tradition of the whole Church is a break and a spiritual catastrophe which impoverishes and deforms the life of the Church by taking from it the fullness of its inheritance.. Such is the effect of the abolition of the apostolic succession in Protestantism.” *Bulgakov* 1935a, 55.

²³¹ *Bulgakov* 1945 (2002), 291.

²³² *Bulgakov* 1935a, 69–70.

²³³ *Bulgakov* 1934, 11.

²²⁵ Sobornost is ”the liberty in love which unites believers. The word ‘sobornost’ expresses all that.” *Bulgakov* 1935a, 74–75.

²²⁶ ”The truth of the Church is, above all, life in the truth, and not an abstract and theoretical knowledge. This life in the truth is accessible to man, not by opposition to the object of knowledge, but in union with it.” *Ibid.*, 77.

²²⁷ *Schmemmann* 1980, 96–97.

²²⁸ *Ibid.* 97, 103.

on palvelusvirka. Bulgakov viittaa tässä Kristuksen antamaan opetukseen siitä, että ”joka teidän keskuudessanne on suurin, se olkoon kuin nuorin, ja joka on johtaja, se olkoon kuin palvelija”. (Luuk. 22: 26).²³⁴

Bulgakovin ajattelussa raamatulliselta pohjalta muotoutuvassa apostolisessa suksessiossa ei ole kysymys Pietarin primaatista tai episkopaatin primaatista, vaan kunkin jäsenen aseman perusteella määräytyvästä palvelutehtävästä kirkossa, jossa universaalisen pappeuden perusnormi toteutuu. Bulgakov toteaa, että kätten päälle panemisen suksessio, jota on virheellisesti kutsuttu apostoliseksi suksessioksi, on olemassa olevan hierarkkisen rakenteen ilmentymä. Hän korostaa, että ”todellisuudessa kirkko on kokonaisuudessaan hierarkkinen ja hierarkia on vain tuon hierarkkisyyden organisoitu ilmaus, osa kirkon olemusta, ei pelkästään instituutio”.²³⁵

Kristuksen morsian -teoksessa Bulgakov täsmentää ja syventää käsitystä apostolisesta suksessiosta toteamalla, että se on ”laajassa merkityksessä apostoleilta periytyvä traditio, joka ei merkitse pelkästään apostoleille annettuja käskyjä (Apt. 1: 2), vaan se sisältää kirkon koko elämän alkaen helluntain tapahtumasta sen mystisessä ja mitaamattomassa syvyydessä. Tämä elämä Kristuksessa Pyhän Hengen kautta ei ole loppunut helluntain jälkeenkään eikä tule loppumaan, koska ”Kristus on sama eilen, tänään ja iankaikkisesti”. (Hebr. 13: 8). Tämä kirkon omaksuma identiteetti, joka on tradition ykseyden ja jatkuvuuden perustana, on myös ilmaistu ulkonaisesti kirkon instituutioissa, mutta nämä instituutiot edustavat ainoastaan tradition ykseyden toisista (secondary) ilmentymää”.²³⁶

Bulgakov tiivistää näkemyksensä korostamalla, että ”apostolien kädet on ojennettu vihkimään koko kristikunta universaaliiseen pappeuteen”. Kuitenkin tuo apostolien hengellinen kosketus vaikuttaa sen vastaanottajiin eri tavoin. Bulgakov toteaa, että ”hierarkian eri tasoilla tuo apostolinen kosketus on toteutunut ordinaation sakramentissa, kun taas maallikkojen kohdalla se on toteutunut voitelun sakramentissa, joka kohottaa maallikot universaalisen pappeuden arvoon antaen heille pääsyn sakramenttien, ennen muuta ehtoollisen osallisuuteen”.²³⁷

Lännen kirkossa kätten päälle panemisen toimittaa piispa, idän kirkossa pappi piispojen vihkimän mirhavoiteen kautta. Siten siis myös ortodoksisessa kirkossa voitelu on piispallinen sakramentti, joka on verrattavissa ordinaatioon. Bulgakovin mielestä on väärin ajatella, että apostolinen suksessio koskee piispoja yhdessä papiston kanssa, mutta se ei ulotu koko kirkkoon. Bulgakov huomauttaa, että ”päinvastoin tämä lahja on yhtä universaalinen kuin helluntain armolahjat, jotka ovat moninaisia, vaikka Henki on yksi”.²³⁸

Bulgakov toteaa, että edellä kuvattu on kirkon ”autenttinen ’apostolinen suksessio’, joka torjuu kaiken klerikaalisen absolutismin tai ’monarkkisen piispakeskeisyyden’ kirkollisen hierarkkisyyden ilmaisuna”. Bulgakov korostaa, että tässä hänen

näkemyksessään ei ole kysymys hierarkkisen pappeuden oikeuksien ja velvoitteiden kieltämisestä, vaan niiden oikeasta tulkinnasta.²³⁹ Nämä hänen viimeisessä teoksessaan esittämät näkemykset täsmentävät ja osittain oikaisevat niitä tulkintoja, joita hän on tuonut esille hierarkian asemaa korostavissa varhaisempiin kirjoituksiin sisältyvissä tulkinnoissa.

3.8.12 Kirkon profeetallinen palvelustehtävä

Kuten on jo todettu, papillisen palvelustehtävän rinnalla Bulgakov korostaa erityisesti profeetallisen palvelustehtävän tärkeyttä. Hän muistuttaa, että sakramentaalisen pappeuden ollessa vielä muotoutumisvaiheessa profeetoilla oli merkittävä asema ja tärkeä tehtävä kirkossa. Hän viittaa siihen, miten apostoli Paavali kehotti tavoittelemaan henkilahjoja, mutta ennen kaikkea profetoimisen lahjaa. Hän vertaa profetoimista muun muassa kielillä puhumisen armolahjaan todeten, että ”kielillä puhuva ei (näet) puhu ihmisille vaan Jumalalle; kukaan ei ymmärrä häntä, Hengen valtaamana hän puhuu salaisuuksia. Mutta se, joka profetoi, puhuu ihmisille: hän rakentaa, kehottaa ja lohduttaa. Kielillä puhuva rakentaa itseään, profetoiva rakentaa seurakuntaa” (1. Kor. 14: 1–4).

Bulgakov muistuttaa, että profetia ei kuulu pelkästään Vanhan testamentin kirkolle. Hän painottaa, että myös Uuden testamentin kirkko tarvitsee profetiaa ja tunnistaa sen ei ainoastaan erityisenä profetian armolahjana yhtenä Hengen armolahjoista (1. Kor.12:10) tai ainoastaan Uuden testamentin profeetallisessa Johanneksen Ilmestys -kirjassa kaikessa sen suuntautumisessa tulevaisuuteen, minkä Pyhä Henki tulee ilmoittamaan. Tätä kautta profetia on juurrutettu kirkon elämän ytimeen. Lyhyesti ilmaistuna ”tähän profetiaan sisältyy ilmoitus sekä historiasta että eskatologiasta”.²⁴⁰

Bulgakovin professorikollega Lev Zander näkee papillisen ja profeetallisen palvelustehtävän eroavuuden samankaltaisena ekklesiologian ja mystiikan välisen eroavuuden kanssa. Nämä kaksi tehtävää sivuavat toisiaan (*intersect*), koska kirkkoon periaatteessa sisältyvät molemmat, sekä pappeus että profetia. Alttaripalvelus ei ole vähemmän mystistä kuin profetian kautta toteutuva spontaani yhteys Jumalaan. Bulgakovin näkemystä myötäillen hän toteaa, että ”käytännössä kirkko kuitenkin sakramentaalis-kanonisena organisaationa on lähes täysin omistautunut papilliseen palvelukseen. Sen sijaan profetialla vapaana Jumalan palvelemisena ei ole hyväksyttyjä muotoja tai sisältöä, vaan sitä lähes aina pidetään kirkkoon nähden ulkopuolisena ja milteipä epäilyttävänä”.²⁴¹

Vanhassa testamentissa papin ja profeetan tehtävät olivat varsin jyrkästi toisistaan erotettuja. Vain harvoin sukuperintönä arvonsa saaneet papit saattoivat olla myös tulevaisuuden ennustamiseen ja sosiaalisten vääryyksien tuomitsemiseen omistautuneita profeettoja. Tämä sama asenne oli osittain havaittavissa myös esimerkiksi

²³⁴ Bulgakov 1945 (2002), 279.

²³⁵ ”In reality, the Church is totally hierarchical, and the hierarchy is only an organized manifestation of the hierarchicality, which is the very being of the Church and not only an institution.” Bulgakov 1945 (2002), 282.

²³⁶ ”In what sense should this ‘apostolic succession’ one understand? What are its power and limits? First off all it is a tradition in the broadest sense, coming from the apostles. This tradition includes not only ‘commandments’ given to the apostles by Christ through the Holy Spirit (see Acts 1:2) but the whole life of the Church.” *Ibid.*

²³⁷ *Ibid.*, 283–284.

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ Not only the Old Testament Church ”but as well the New Testament Church needs prophecy and therefore recognizes it not only in particular gifts of prophecy as one of the gifts of the Spirit (1. Cor XII.10), but in all its looking towards the future, which will be proclaimed by the Holy Spirit (John XVI.13). This is the revelation about the effectiveness of the Holy Spirit in the Church of Christ and in the Church universal and not only in the New Testament book of prophecy of the Apocalypse of St. John...Prophecy is here introduced into the heart of the Church’s life.” Bulgakov 1934, 13.

²⁴¹ Zander 1948a, 48.

tsaarinajan Venäjän kirkon omaksi luokakseen eristäytyneessä papistossa. Vastoin tämän suuntaista kehitystä Bulgakovin professorikollega Kiprian Kern korostaa, että Uuden testamentin käsityksessä papin on aina oltava myös profeetta pastoraalisen kutsumuksensa hengessä. Tämän näkemyksen mukaan profeetan tehtävänä ei ole pelkästään ennustaa tulevaisuutta, vaan ”hän on luovuuden hengen kantaja, joka ei epäröi pastoraalisessa aktiivisuudessaan nälkää ja janoa tuntien kulkea vanhurskaiden lähteille johtavia polkuja osoittaen herkkyyttä kaikkeen, mitä maailmassa tapahtuu, haluamatta tehdä kompromisseja syvälle juurtuneen pahan ja valheellisuuden kanssa riippumatta siitä, mitkä maalliset auktoriteetit niitä ovat olleet sanktioimassa”.²⁴²

Tähän ajatussuuntaan liittyen myös Bulgakov korostaa, että kirkko ei voi profeettallisessa palvelustehtävässään keskittyä pelkästään eskatologiseen ja mystiseen todellisuuteen, vaan sen on oltava läsnä myös konkreettisesti historiallisessa todellisuudessa. Bulgakovin ajattelussa kirkon inhimilliseen ulottuvuuteen kuuluu historia, sen kehittyminen ja täyttymys. Tämä historia on inhimillisen luovuuden aluetta, jota ”ei voi olla olemassa ilman profetiaa, toisin sanoen ilman tietoisuutta luovista tavoitteista, vahvasta pyrkimyksestä kohti tulevaisuutta, joka on jossain mielessä luovuuden synonyymi siten, että luovan hengen sammuttaminen sisältää itsessään luovuuden tuhoamisen”.²⁴³

Bulgakov katsoo, että vaikka profetoiminen oli apostolisena aikana kirkossa laajalle levinnyt, sitä ei ymmärretty vastakohtana piispojen, vanhinten ja diakonien edustamalle ”institutionalismille”.²⁴⁴ Hän muistuttaa, että Pyhän Hengen armolahjoja ei välitetä pelkästään pyhien sakramenttien kautta, vaan ne voivat tulla suoraan Jumalalta jatkuvana helluntain ihmeen lahjana. Nämä armolahjat eivät ole sakramenttien tavoin säänneltyjä ”näkyviä merkkejä näkymättömästä todellisuudesta”, vaan niiden kohdalla toteutuu Johanneksen evankeliumin lupaus siitä, että ”tuuli puhalttaa missä tahtoo” (Joh. 3: 8), sillä ”Jumala ei anna Henkeä määrämällä”.²⁴⁵

Bulgakov perustelee näkemystään toteamalla, että nämä sakramenttien ulkopuolella esimerkiksi opettajille, parantajille, ihmeiden tekijöille ja kielillä puhujille välitetyt armolahjat eivät kuulu Kristuksen ylimmäispapilliseen palvelustehtävään, vaan kuninkaallisen ja profeettallisen inspiraation alueelle. Hän painottaa, että nämä ei-sakramentaaliset lahjat ovat profeettallisen ja kuninkaallisen kirkon, ei hierarkkisen kirkon hallinnassa. Tässä on koettavissa ”Kristuksen voima ilmaistuna Hänen ihmissyydessään Pyhän Hengen elävöittävästä vaikutuksesta, joka tulisten kielten tavoin valaisee Pyhän Hengen valitsemat profeetat”.²⁴⁶

Bulgakov valittaa, että meidän aikanamme profeetta ja profetia ovat muuttuneet ”kirjalliseksi epiteetiksi”, eräänlaiseksi kuolleeksi kirjaimeksi. Hän katsoo, että sanojen profeetta ja profetia ”tulisi ilmaista vakaumustamme siitä, että profetia ei ole

lakannut, vaan sen tulee jatkua”.²⁴⁷ Apostoli Paavalin ohjeeseen vedoten Bulgakov kehottaa: ”Älkää sammuttako Henkeä, älkää väheksykö profetoimisen lahjaa” (1. Tess. 5: 19–20). Hänen ajattelussaan profetia vaatii menemistä itsensä ulkopuolelle eräänlaiseen ekstaattiseen tilaan. Se merkitsee ihmiselle jumalallisen prinssiin kohtaamista ja yhteyttä sen kanssa. Bulgakovin mukaan ”se on hengen korkein luova tila”.²⁴⁸

Bulgakov painottaa, että ”profetia helluntain lahjana merkitsee, että kristitty tekee historiaa profeettallisen inspiraation kautta ja kantaa siitä vastuuta. Tämän tulkinnan mukaan helluntai merkitsee universaalista vihkimystä profetoimiseen, jota varten jokainen vastaanottaa erityisen armolahjan – ’Pyhän Hengen lahjan sinetin’ – voitelun sakramentissa. Tässä mielessä kukaan kirkossa ei ole ilman tätä armolahjaa”.²⁴⁹ Hän erityisesti korostaa, että ”Pyhä Henki antaa kaiken: se inspiroi profetoimaan, seuraa pappeja, opettaa viisautta oppimattomille, tekee kalastajista teologeja, kokoaa kirkon yhteen”. Bulgakov määrittelee tiivistetysti, että ”profeettallisuus on dynaamista liikettä kirkon elämässä, sen sijaan hierarkkisuus on sen staattisuutta, kirkon selkäranka”.²⁵⁰

Vuonna 1939 julkaistussa artikkelissaan *Profetian henki* Bulgakov toteaa, että ”uskonnollisen elämän aktina profetia on persoonallinen kohtaaminen Jumalan kanssa. Se toteutuu tai ainakin saattaa toteutua ja sen tulisi toteutua jokaisen ihmisen elämässä henkisten mittojen ja kapasiteetin mukaisesti. Elämä kutsuu meitä reagoimaan eteen tuleviin haasteisiin profeettallisesti”. Bulgakov kertoo vakavan sairauden aikaisesta kokemuksestaan elämän ja kuoleman rajalla. Hän kirjoittaa, että ”jokaisen meistä on väistämättä kuljettava omaa tietään elämän ja kuoleman salaisuuden profeettalliseen paljastumiseen”.²⁵¹ Edellä todettu viittaa siihen, että profetian perimmäinen aihe on historia ymmärrettynä apokalypsinä ja jopa eskatologiana, so. historian rajojen tuolle puolen ulottuvana. Bulgakov toteaa, että se on profeettallisen kontemplaation oikea kohde, ”mutta tiimalasin hiekan ei pidä yksinkertaisesti antaa vain valua, vaan siinä pitää olla luova toteutus”.²⁵²

Bulgakovin ajattelussa profetia vaikuttaa myös teologiaan. Teologien kohdalla profetiaan sisältyy velvoite ilmaista ja muotoilla teologisesti, mitä Jumalan ilmoituksessa on annettu. Tämä ei koske niinkään älyllistä tutkimusta kuin intellektuaalista intuitiota. Bulgakov korostaa, että meidän ei pidä sen enempää liioitella kuin vähätelläkään profeettallista elementtiä teologiassa. Hän katsoo, että ilman profetiaa ”teologia menettää inspiroivan voimansa ja siitä tulee abstraktista skolastiikkaa”.²⁵³ Bulgakov toteaa, että ”uskonnollinen kokemus edeltää ja luo perustan dogmaattisille määritelmille. Se kutsuu meitä universaalisen totuuden uuteen ymmärtämiseen. Se ei lupaa meille

²⁴⁷ Bulgakov 1935a, 66.

²⁴⁸ Bulgakov 1939b (1999), 289.

²⁴⁹ Ibid.

²⁵⁰ ”The Holy Spirit gives all: it inspires prophecies, accompanies priests, teaches wisdom to illiterates, makes theologians out of fishermen, assembles the Church. Prophecy is dynamics, movement in the life of the Church, whereas hierachism is its statics, its backbone.” Bulgakov 1945 (2002), 292.

²⁵¹ ”My chief contention is that prophecy is an act of religious life, a personal meeting with God, which does, may and ought to take place in the life of everyone, according to one’s measure and capacity... Our life calls for a prophetic response to it. We may heed its call or not. It may ask great things of us or small, as the case may be. God calls his elect to receive his great revelation and declare his will, but it is given to those little ones too to feel the touch of his hand.” Bulgakov 1939b (1999), 287.

²⁵² Ibid., 290.

²⁵³ Ibid., 291.

²⁴² ”Man’s mind, according to St. Gregory the Theologian, cannot avoid toward the Great Mind, that man has not been created just to be a passive recipient of prepared and ready made truth’s from on high, but he himself participates in revelation, he himself seeks and creates... New life continues to be created in the Church.” Kern 1937 (2003), 116–117.

²⁴³ Bulgakov 1934, 14.

²⁴⁴ Bulgakov 1935a, 61–62.

²⁴⁵ Joh. 3:34; Bulgakov 1945 (2002), 291.

²⁴⁶ Bulgakov 1945 (2002), 292.

uusia dogmeja, vaan uutta tietoa niistä, jolloin ´me muutimme toiseksi ihmiseksi`, kuten kävi kuningas Saulille profeettojen seurassa”.²⁵⁴

Bulgakovin ajattelussa profeetallinen ja mystinen ulottuvuus, Jumalan persoonallinen kohtaaminen ja Pyhän Hengen inspiraation kokeminen vaikuttivat ratkaisevalla tavalla hänen kirkkokäsityksensä lopulliseen muotoutumiseen. Bulgakov katsoo, että vaikka sakramenttien ulkopuolella välittyvät Pyhän Hengen armolahjat eivät ole sakramentaalisiin sääntöihin sidottuja, niissä kuitenkin on sama synergistinen rakenne kuin sakramenteissa: ne ovat Pyhän Hengen lahjana annettuja, mutta edellyttävät tuon lahjan persoonallista hyväksymistä. Nuo armolahjat ovat osoitus kirkossa ikuisesti vaikuttavasta helluntain ihmeestä.²⁵⁵

Kuten aikaisemmin on jo tullut esille, nämä sakramenttien ulkopuolella välittyvät armolahjat eivät kuulu kirkon ylimmäispapilliseen palvelustehtävään, vaan ”profeetallisen ja kuninkaallisen inspiraation” alueeseen. Bulgakov korostaa, että tätä kirkon elämän aspektia ei voi rationaalisilla käsitteillä kuvata tai säännellä, vaan se itse määrittää tämän elämän sisällön. Tällainen Pyhän Hengen vaikutus on leimannut koko alkukirkon elämää. Se on erityinen varhaisen kristillisyyden mysteeri. Bulgakovin mukaan Pyhän Hengen inspiraatio on nähtävissä ja koettavissa kirkon elämän kaikilla alueilla, esimerkiksi askeesissa, kirkollisessa taiteessa, kaikessa toiminnassa, jota voidaan kuvata sanoilla *opera supererogatoria*, kaikessa siinä, mitä ei voida rajata ”sakramentaalis-hierarkkisten muotojen alueelle”. Ne eivät ole sakramenteja, vaan ”inspiroidun vapauden mysteerin toimintaa”.²⁵⁶

Bulgakov viittaa pyhittäjäisä Serafim Sarovilaisen laajasti tunnettuun opetukseen siitä, että kristillisen elämän perimmäinen päämäärä on Pyhän Hengen armolahjojen hankkiminen. Bulgakov tulkitsee tämän tarkoittavan ennen kaikkea profetoimisen armolahjaa. Siitä todistavat niin ”Hengen kantajien” teoissa ilmenevä inspiroitu valaistuminen kuin kristillisen hengen luovat saavutukset kirkon osallistumisessa Kristuksen profeetalliseen ja kuninkaalliseen palvelustehtävään. Pyhän Serafim Sarovilaisen opetus Pyhän Hengen armolahjojen hankkimisesta ei tarkoittane pelkästään profetoimisen armolahjaa, vaan kaikkia Pyhän Hengen armolahjoja (ks. mm. Gal. 5: 16–23).

Pyhä Henki siinä vaikuttaa kristillisen organisaation rajojen sitä kahlitsematta. Bulgakov korostaa, että ”syvimmässä olemuksessaan kirkko pysyy näiden rajojen ulkopuolella”. Tämä luo pohjaa sellaiselle kirkolliselle todellisuudelle, joka ei ole hierarkialle alistettu tai sen sääntelemä. Bulgakovin ajattelussa tämä on ”Una Sancta, ikuisesti jatkuva inkarnaatio ja ikuisesti jatkuva helluntai, Jumalan läsnäolon vaikutus maailmassa ja ihmiskunnassa”. Syvimmiltään tämä on ”Jumalallinen Sofia,

näkymätön kirkko (so., kirkko, joka ylittää välittömän tiedon ja tuntemisen), mutta joka kuitenkin manifestoituu näkyväksi tulemisen prosessin mysteerissä”.²⁵⁷

Tältä pohjalta lähtien Bulgakov selittää, että historiassa vaikuttavan sakramentaalis-hierarkkinen kirkon yläpuolella on näkymätön kirkko, *Ecclesia supra ecclesias*, joka luo ykseyttä rakentavan perustan historiassa vaikuttavalle monikirkkoisuudelle (*multae ecclesiolae*).²⁵⁸ Tämä käsitys Kirkosta kirkkojen yläpuolella ilmaisee tiivistetysti Bulgakovin sosiologisen ekklesiologian ydinajatuksen. Kiovan metropoliitta Vladimir (Sabodan) vuonna 1997 julkaistussa ekklesiologian käsittelyä venäläisessä teologiassa selvittäneessä väitöskirjassaan Bulgakovin kirkkokäsitystä arvioidessaan toteaa, että hänen ”eklesiologinen konseptionsa on lähes viimeinen sana venäläisen teologisen tieteen kirkkoa koskevassa tutkimuksessa”.²⁵⁹

3.8.13 Bulgakovin profeetallinen protesti haudan takaa

Postuumisti ilmestyneissä omaelämäkerrallisissa muistiinpanoissaan Bulgakov toteaa, että ei pelkästään Rooman kirkko, vaan myös ortodoksinen kirkko Bysantissa ja Venäjällä on kärsinyt paavilaisuudesta (*papism*). Se ei ole ollut tietoisesti dogmeissa määriteltyä, vaan käytännön elämässä ilmennyt ja psykologista. Bulgakov muistuttaa, että ortodoksisuuden perustana on sobornost, kirkkoruumiin yhteisöllisyys ja konsiliaarisuus, ei yksinomaan episkopaatti, piispa tai kaikki piispat yhdessä. Bulgakovin mielestä episkopaatin vallan vääristynyttä korostamista ei voida pitää ”Rooman kirkollisen autokratian ja absolutismin parodiana tai voisin sanoa karikatyyrinä. Silti se on erityisesti Venäjällä ja muissa slaavilaisissa kirkkoissa ollut kummallista piispojen valtaa koskevaa liioittelua”.²⁶⁰

Eräänlaisena synnintunnustuksena tästä asiasta kirjoittaessaan Bulgakov toivoo, että haudentakaisena protestina hänen kannanotollaan olisi painoarvoa, eikä sitä mitätöitäisi henkilökohtaisista tekijöistä johtuvana. Bulgakov myöntää, että elinaikanaan hän kärsi tästä asiasta paljon, mutta ei voinut muuta kuin vaieta. Tuo vaikeneminen johtui osittain rohkeuden puutteesta, osittain vastenmielisyydestä hänen ajatellessaan, millaisen raukkamaisen skandaalin tuon ”venäläisen pikku Lutherin” protesti väistämättä tulisi aiheuttamaan. Bulgakov vakuuttaa, että hänen tarkoituksenaan ei ollut väheksyä episkopaatin merkitystä kirkossa. Hän kirjoittaa, että hänen protestinsa ”ei ole suunnattu episkopaattia vastaan, vaan tukemaan sitä pyrkimyksessä palauttaa piispuudelle sen todellinen arvokkuus, vapauttaa se orjamaiseen psykologiseen asenteeseen pohjautuvasta despotismin haasteesta”.²⁶¹

²⁵⁷ *Ibid.*, 292.

²⁵⁸ *Ibid.*, 293.

²⁵⁹ *Sabodan* 1997, 403.

²⁶⁰ ”Like the Church of Rome, Orthodoxy too, as it developed first in Byzantium and then in the Russian East of the Church of Moscow, suffers from papalism – not consciously dogmatic, clearly and responsibly formulated, but actual and psychological.” *Bulgakov* 1946 (1976), 15.

²⁶¹ ”I have to make this confession hoping that as a voice from the grave it will carry more weight and not be vitiated by any personal consideration. In my lifetime I endure the evil in silence, and my silence is partly due to lack of courage and partly to the aversion I feel to the petty scandal to which such a protest of a Little Russian Luther would inevitably give rise...my ‘Lutheranism’ is a struggle not against but for episcopacy, striving to reclaim it in its true dignity, to free it from the contamination of despotism, based on a slavish psychology.” *Ibid.*

²⁵⁴ *Ibid.*, 292.

²⁵⁵ ”About what gifts of the Spirit does the first letter to Corinthians (chapter 12) speak (just after the institution of Divine Eucharist in the preceding chapter)? About the gifts of grace, of course. But does he speak about sacramental gifts? No, not at all, for one would scarcely be justified in speaking of instituted sacraments in the apostolic church. Indeed, to what sacraments do the gifts of the Spirit correspond, the gifts of the words of wisdom, the word of knowledge, faith, the gifts of healing, the working of miracles, prophecy, the discerning of spirits, divers kinds of tongues, the interpretation of tongues (see 1. Cor. 12: 8–10)... All these manifestations are not subject to any sacramental regulations, which would constrain ‘invisible gifts with an external sign.’...For these gifts the guiding principle is that the Spirit ‘bloweth where it listeth’, for ‘God giveth not the Spirit by measure’.” *Bulgakov* 1945 (2002), 291.

²⁵⁶ *Ibid.*, 292.

Bulgakov täsmentää kannanottoaan toteamalla, että tämä orjamaisuus on ollut nähtävissä muun muassa piispojen suhteessa maalliseen valtaan, kirkon ja valtion unionissa, kesaropapismissa, Jumalan valtakunnan korvaamisessa maallisella valtakunnalla. Samanlaista alistumista, jota piispat ovat osoittaneet maallista valtaa kohtaan, he ovat puolestaan vaatineet kirkon papistolta, joka on ollut sidottu kanoniseen kuuliaisuuteen. Maallikkojen kohdalla näin ei ole ollut, vaan he ovat säilyttäneet vapautensa ja jossain mielessä jopa käyttäneet piispoihin kohdistuvaa valtaa.²⁶² Tässä kannanotossa Bulgakov viittanee muun muassa synodaalikauden hallintokäytännön, jossa keisarin edustajana toimineella yliprokuraattorilla oli ratkaiseva vaikutusmahdollisuus kirkon asioista päätettäessä.

Bulgakov pitää kirkon kannalta suurena epäkohtana sitä, että piispakandidaateilta vaadittu munkiksi vihkiminen oli johtanut ”karrierimunkkilaisuuden” yleistymiseen. Hän toteaa kaikkien tietävän, että ”munkiksi vihkiytymisestä piispallisen uran tavoittelun vuoksi tuli yksi kaikkein tuskallisimmista kummallisuuksista kirkollisessa systeemissämme”. Tähän on Bulgakovin mielestä sisältynyt kestävä hengellinen ristiriita, kun episkopaattiin on hälyttävässä määrin valikoitunut piispallisen uran tavoittelijoita. Bulgakov arvioi, että ”ennen pitkää tämä väistämättä johtaa kirkon elämää puhdistavaan kriisiin, joka vapauttaa kirkon ei episkopaatista, vaan tietyn tyyppisistä piispoista”.²⁶³

Piispojen asemaa kirkossa Bulgakov pitää jo itsessään psykologisesti vaikeana: siihen sisältyy omituinen ihmispalvonnan vaara, joka on kirkollisen elämän erityinen tragedia. Bulgakovin mielestä ”yksi kaikkein tärkeimpiä käytännön esimerkkejä tämänlaatuisesta suuntautumisesta on episkopaatin liturginen kultti, joka tuo jumalanpalvelukseen piispanpalvonnan luonteen”. Hän erityisesti valittaa, että ”rukous-elämän ytimen, jumalallisen liturgian, on jättänyt varjoonsa pramea piispallinen rituaali, joka koristeellisuudessaan on omiaan pidentämään palveluksia uskonnolliselta kannalta tuhoisasti”. Ankarassa kritiikissään Bulgakov toteaa, että todellinen näytelmä koetaan kuitenkin vain alttarin sisäpuolella, koska ikonostaasi jossain määrin suojelee kirkkokansaa provosoivalta spektaakkelilta. Hän kirjoittaa, että ”tällaisesta dekoratiivisen esityksen (*show*) tuomisesta hurskauden varjolla kaikkein pyhimpään on vaikea ajatella ja puhua hillitysti”.²⁶⁴

Näistä epäkohdista huolimatta Bulgakov katsoo, että pohjimmiltaan kaikki on säilynyt vahingoittumattomana ja sellaisena kuin pitääkin olla, ”mutta psykologisesti ihmispalvonnan hengellinen sairaus on jättänyt jälkensä kirkkoon”. Bulgakov joutuu myöntämään kaikella kunnioituksella niitä piispoja kohtaan, joiden kanssa hän on henkilökohtaisesti ollut yhteydessä, että kirkollinen despotismi on ollut raskain risti, jota hän pappina joutui kantamaan. ”Tunnen syyllisyyttä passiivisuudesta ja tämän asian äänettömästä hyväksymisestä”, hän tunnustaa.²⁶⁵

Kaiken kaikkiaan elämäkerrallisissa muistiinpanoissaan Bulgakov tuo esille kirkkonsa silloista tilaa koskevan suuren pettymyksen ja pessimismin. Hän pitää kirkon

tilannetta hyvin huolestuttavana. Suurena surun aiheena hänelle olivat kirkon käytännössä ja toimintatavoissa esiintyneet ongelmat: pappisvaltaisuus, kulttuurin ja valistuksen puuttuminen kirkon elämässä, ritualismi, taikausko, tietämättömyyteen pohjautuva formalismi, itse asiassa kaikki se, mikä tekee ortodoksisuudesta epäortodoksista. Muita syvän huolen ja levottomuuden aiheita Bulgakovilla oli Venäjän uskovan kansan kohtalo neuvostoaajan ”bolshevistisen demonismin” alaisuudessa ja Israelin kansan kärsimys holokaustin uhrina.²⁶⁶

Bulgakov tunnustaa, että vaikka hän on syvälle juurtunut kirkon elämään ja on siihen yhteydessä, hän kuitenkin tuntee itsensä yksinäiseksi ja vieraaksi suhteessaan historialliseen ortodoksisuuteen. Tämä tunne tuo yhteen monia muita samalla tavalla ajattelevia ”elämän merellä eksyneitä ja yhdistää heidät lujin veljeyden sitein kirkoksi kirkon sisällä”.²⁶⁷ Tämä kokemus osoittaa, että Bulgakovin ajattelussa on olemassa myös kirkko kirkon sisällä (*ecclesia intra ecclesiam*), ei pelkästään kirkko kirkon ulkopuolella (*ecclesia extra ecclesiam*) tai kirkko kirkkojen yläpuolella (*ecclesia supra ecclesias*).

Kaikesta huolimatta hän on valmis toteamaan, että kaikki tämä ei millään tavalla horjuta tai rajoita hänen lojaalisuuttaan tai sitoutumistaan ortodoksisuuteen, vaan se ainoastaan vapauttaa hänet kaikesta ”ortodoksismista”, mikä on luonnollista paikallisille kirkkoille, jotka eivät tiedosta edustavansa ahdasta provinsialismia, vaikka ”hengittävät vain yhdellä keuhkolla tai sen osalla”. Bulgakov pitää ekumeniaa vapautumisena provinsialismista, olipa se sitten Bysantin tai Rooman tyyppistä. Se ykseys, mikä on lahjana annettu ja käsketty pitää, on kadotettu jo kaukana menneisyydessä ja tähän päivään asti säilynyt vain lupauksena”.²⁶⁸

Bulgakov näkee ykseyden kirkolle annettuna lahjana ja ekumenian sille kuuluvaan tehtävänä. Hän toteaa, että ”jokaisen on kannettava sydämessään elävää tuskaa kirkon jakaantumisesta ja rukoiltava vilpittömästi kaikkien yhtymistä annettuna lupauksena ja tehtävänä elämässä”. Ennen kuin tämä on toteutunut, ei ole olemassa universaalista ortodoksisuutta.²⁶⁹ Tälle perustalle rakentui Bulgakovin ekumeeninen ajattelu ja toiminta ekumeenisessa liikkeessä.

3.9 BULGAKOVIN EKUMEENINEN VISIO

3.9.1 Bulgakovin käsitys kristikunnan hajaannuksesta

Kuten on jo tullut esille, Bulgakov pitäytyy uskontunnustuksessa ilmaistuun ja kristittyjen keskuudessa yleisesti hyväksytyyn käsitykseen siitä, että kirkko on yksi. Kun kirkko-sanasta käytetään monikkomuotoa, voidaan tarkoittaa vain eri maissa toimivia paikalliskirkkoja tai eri tunnustuskuntia, jotka kaikki luonnollisesti katsovat edustavansa autenttista kristillistä uskoa. Ortodoksisen kirkkokäsityksen perusajatukseen

²⁶⁶ *Ibid.*, 18, 20.

²⁶⁷ *Ibid.*, 20.

²⁶⁸ ”I do not expect to see the fulfillment of my prophetic hopes in my lifetime. So be it; it is God’s will. But this does not undermine the firmness of my faith, the certainty of the expectation, any more than it drowns the victorious cry of the heart: ”Even so, come, Lord Jesus! I am expecting a miracle in history – the revelation in it the higher meaning of the divine will. This can only happen through a manifestation of the fullness of biblical Christianity in the spirit of prayer and prophecy.” *Ibid.*, 18–19.

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁶² Bulgakov 1946 (1976), 15–16.

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ *Ibid.*, 17.

²⁶⁵ ”In any case, I must confess that for all my affection and respect for the bishops with whom I personally had contact, this ecclesiastical despotism was the heaviest cross I had to bear as a priest, and I feel guilty of passivity, of connivance. Invariably when I read in church the Lord’s severe words denouncing ’Moses seat’, my voice shook helplessly with secret pain. Such is the bitter truth of this aspect of my priesthood.” *Ibid.*

pitäytyen Bulgakov katsoo, että ortodoksinen kirkko on oikea Kristuksen kirkko, joka on säilyttänyt apostolisen jatkuvuuden ja tradition ykseyden.²⁷⁰

Bulgakov kuitenkin vierastaa kirkkoisä Cyprianuksen opetukseen pohjautuvaa jyrkkää käsitystä kirkon rajoista. Cyprianuksen ajattelussa ennen kaikkea episkopaatin ykseys turvaa maailmanlaajuisen kirkon ykseyden. Se osoittaa, että vaikka on olemassa lukuisia paikallisia kirkkoja, on olemassa vain yksi universaalinen kirkko samalla tavalla kuin on olemassa yksi maailmanlaajuinen episkopaatti.²⁷¹

Venäläisessä teologiassa Aleksei Homjakov omaksui käsityksen, jonka mukaan vain idän patriarkaattien piispojen yhteyteen kuuluvat tai niiden yhteyteen tulevat yhteisöt voivat tunnustaa toisensa täysin kristillisiksi. Hän perustelee näkemystään toteamalla, että ”on olemassa yksi Jumala ja yksi kirkko, jonka sisällä ei ole epäsupua eikä erimielisyyttä”.²⁷² Vastoin Homjakovin näkemystä hänen aikalaisensa Moskovan metropoliitta Filaret oli valmis myöntämään, että kirkko on läsnä myös ortodoksisen kirkon kanonisten rajojen ulkopuolella.²⁷³

Bulgakov poikkeaa radikaalisti Cyprianuksen ajatteluun pohjautuvasta Homjakovin esittämästä kirkon rajojen tulkinnasta toteamalla, että myös skismaattisissa yhteisöissä toimitetut sakramentit voivat olla päteviä, mikä merkitsee sitä, että kirkko on läsnä myös ortodoksisen kirkon kanonisten rajojen ulkopuolella. Se tarkoittaa, että on olemassa *ecclesia extra ecclesiam* eli kirkko kirkon ulkopuolella. Tätä asiaa Bulgakov käsitteli muun muassa anglikaanien ja venäläisten ortodoksien St. Albansissa tammikuussa 1927 järjestetyssä ekumeenisessa konferenssissa pitämässään laajassa esitelmässä ”The Church and Non-Orthodoxy”.

Bulgakov aloitti edellä mainitun esitelmänsä viittaamalla Cyprianuksen lausumaan *extra ecclesiam nulla salus* eli kirkon ulkopuolella ei ole pelastusta. Hän ei ollut valmis hyväksymään tuota käsitystä Cyprianuksen tarkoittamassa merkityksessä, mutta hyväksyi sen tulkittuna nimenomaan ihmisen pelastumisen kannalta ajateltuna. Hän myöntää, että kirkon ulkopuolella ei ole pelastusta, koska elämä kirkon yhteydessä on pelastus.²⁷⁴ Pelastuskysymykseen liittyen Bulgakov ottaa kantaa myös kysymykseen ortodoksisen kirkon ulkopuolella toimitettujen sakramenttien pätevyydestä. Sekä varhaiskirkossa että myöhempinäkin aikoina esiintyneet erimielisyydet ovat koskeneet erityisesti skismaattisissa yhteisöissä toimitettujen kasteiden hyväksymistä niiden jäsenten liittyessä ortodoksiseen kirkkoon. Kanonisen oikeuden säännökset ovat tietyin edellytyksin tukeneet sitä, että skismaattisissa yhteisöissä toimitettuja kasteita ei uudisteta.²⁷⁵

²⁷⁰ Bulgakov 1935a, 105.

²⁷¹ Ks, mm. Ware 1980, 22–23.

²⁷² ”By the will of God the Holy Church, after the falling away of many schisms, and of the Roman Patriarchate, was preserved in the Greek Eparchies (Dioceses) and Patriarchates, and only those communities can acknowledge one another as fully Christian which preserve their unity with the Eastern Patriarchates, or enter into this unity. For there is one God, and one Church, and within her there is neither dissension nor disagreement.” Homjakov 1863 (1968), 44.

²⁷³ Pospelovsky 1998, 154–155.

²⁷⁴ ”The Church represents life full of grace in the Holy Spirit, and life abounding in grace is salvation. For this reason there cannot be and there must not be any differentiation or comparison between the Church and salvation: outside the Church there is no salvation because life within the Church is salvation. *Extra ecclesiam nulla salus*. This is a self-evident truth which originates from the very substance of the Church.” Bulgakov 1927c, 1.

²⁷⁵ Ibid. 5–7 ; ks. myös mm. Trullon kanoni 95.

Tässä asiassa on kuitenkin eri paikalliskirkkoissa omaksuttu toisistaan poikkeavia käytäntöjä. Osa ortodoksista maailmaa on omaksunut Cyprianuksen ajatteluun pohjautuvan piispan virkaan sidotun kirkon rajojen tulkinnan. Useat ortodoksiset kirkot ovat taipuneet Augustinuksen ajatteluun pohjautuvaan lännen kirkossa hyväksyttyyn suvaitsevaisempaan tulkintaan. Venäjän kirkossa on vakiintunut käytäntö, jonka mukaan esimerkiksi evankelis-luterilaisessa kirkossa toimitettua kastetta ei uudisteta. Tämä koskee yleisortodoksisella tasolla myös apostolisen suksektion omaavissa kirkkoissa suoritettua pappeuden sakramentin hyväksymistä.²⁷⁶

Vuonna 1934 julkaisemassaan artikkelissa *The Church Universal* Bulgakov tiivistää näkemyksensä toteamalla, että ”universaalinen kirkko on olemassa sakramenttien universaalisuuden kautta jopa jakaantuneessa kristikunnassa. Tässä mielessä voidaan myöntää, että universaalinen kirkko on meille olemassa, ei ainoastaan omassa kirkossamme, vaan jopa sen ulkopuolella, koko kristikunnassa”.²⁷⁷ Tässä ajattelussa kumoutuu Cyprianuksen kirkkokäsitykseen pohjautuva ahdas tulkinta siitä, että kirkon ulkopuolella ei ole pelastusta.

Bulgakov painottaa, että sakramentit ovat kutsu universaalisuuteen. Erityisesti tämä koskee pyhää eukaristiaa. Hän toteaa, että ”vaikka todellisuudessa jokainen ihminen erillisenä tulee yhteyteen meidän Herramme kanssa pyhän ehtoollisen sakramentissa, hän kuitenkin lähestyy ehtoolliskalkkia yhdessä koko kirkon kanssa, eikä voi olla välinpitämätön hänestä, joka lähestyy ehtoollista hänen rinnallaan ystäviensä, naapureidensa, veljiensä – ja jopa vieläkin enemmän – koko kristillisen ihmiskunnan kanssa”. Näin eukaristia syvällä tavalla ilmaisee kristittyjen yhteenkuuluvuutta ja samalla paikallisten kirkkojen keskinäistä yhteyttä. Bulgakov katsoo tämän osoittavan, että ”kirkon elämään ei sisälly pelkästään iankaikkisuus, vaan myös aika, ei ainoastaan staattinen, vaan myös dynaaminen elementti, ei yksistään mystinen todellisuus, vaan myös kehitys”.²⁷⁸

Tätä jokaisen eukaristian universaalista ykseyttä syvällä tavalla ilmaisevaa luonnetta korostaa myös eukaristisen ekklesiologian merkitystä kirjoituksissaan valottava Nicolas Afanasiev. Hän kirjoittaa, että ”syvimmältä luonteeltaan eukaristia on yksi ajassa ja tilassa, eikä se voi olla jaettu, koska Kristuksen ruumis on jakamaton. Eukaristia, toimitettiin se missä ja milloin tahansa, pysyy aina samana. Eukaristian vieton moninaisuus ei poista sen ykseyttä kuten paikallisten kirkkojen moninaisuuskään ei tee tyhjäksi Jumalan kirkon ykseyttä. Ekklesiologiassa ykseys ja moninaisuus eivät ole toisiaan pois sulkevia, vaan päinvastoin toisiaan täydentäviä”. Vaikka Afanasiev kuvaa tässä apostolisen suksektion omaavien kirkkojen keskinäistä yhteyttä eukaristiassa, hän kuitenkin painottaa, että ”eukaristia ei ole pelkästään linkki katolisen ja ortodoksisen kirkon välillä, vaan se on kirkkojen ykseyden manifestaatio”.²⁷⁹

Bulgakov vertaa kristikuntaa Vanhan Liiton temppeliin, jossa oli laaja esipiha ja varsinainen temppeli jaettuna kahteen osaan, pyhään ja kaikkein pyhimpään. Bulgakovin mukaan temppeli kuvaa ortodoksisuuden ydintä ja esipiha siitä kauempana olevia yhteisöjä, jotka kuitenkin ovat lähestymässä ortodoksisuuden ydintä. Bulgakov katsoo, että tällainen lähestyminen kohti ortodoksisuutta on täysin mahdollista, koska kauaksikin etääntyneet kirkolliset yhteisöt ovat säilyttäneet elementtejä universaalisesta

²⁷⁶ Bulgakov 1927c, 12–14.

²⁷⁷ ”In this sense it can be admitted that the Universal Church can exist for us not only in our own Church, but even outside it, in the whole of Christianity.” Bulgakov 1934, 11.

²⁷⁸ Ibid., 11–12.

²⁷⁹ Afanasiev 1965 (2003), 48–49.

traditiosta ja siten myös häivähdyksen ortodoksisuudesta. Muissa kirkkoissa toimitettujen sakramenttien pätevyydestä kirjoittaessaan Bulgakov painottaa, että myös skismaattisissa yhteisöissä kastetut ovat kristittyjä ja ”siten tietystä mielessä ortodokseja”. Bulgakov tiivistää näkemyksensä toteamalla, että ”tässä asiassa on elävästi koettavissa Pyhän Hengen vaikutus, joka on riippumaton ihmisen omasta ponnistelusta”.²⁸⁰

Bulgakovin ajattelussa muut kirkot ovat eri etäisyydellä ortodoksisuuden ytimeä. Lähimpänä ovat roomalaiskatolilaiset ja kauimpana ääriprotestantit. Bulgakov pitää kristikunnan hajaannusta suurena onnettomuutena. Hän murehtii sitä, että suuri osa ihmiskuntaa elää ilman evankeliumin valoa. Tätä onnettomuutta pahentaa vielä se, että jakaantuneen kristikunnan eri osat kilpailevat keskenään ja ajoittain jopa suhtautuvat toisiinsa vihamielisesti. Tässä tilanteessa herää jälleen apostoli Paavalin murheellinen kysymys siitä, onko Kristus jaettu (1. Kor 1: 13). Bulgakov kirjoittaa, että vastauksena tähän kysymykseen olemme pakotettuja etsimään Kristuksen kirkon ykseyttä näkyvän jakaantumisen ulkopuolelta ja syvemmästä ulottuvuudesta samaan aikaan, kun kristikunta ”seisoo voimattomana jumalattoman maailman saatanallisten voimien edessä”.²⁸¹

Myös Nicolas Afanasiev pitää kristikunnan jakaantumista suurena onnettomuutena. Hän kirjoittaa, että ”kristittyjen enemmistö on syvästi ja tuskallisesti tietoinen kirkkojen eron tragediasta. Se on synnin seuraus, meidän todellinen tragediamme. Sen merkitystä ei kuitenkaan ole syytä liioitella. Ennen kaikkea on tärkeää, että tämä tunne ei muutu epätoivoksi”.²⁸²

Bulgakov katsoo, että muista kirkkoista lähimpänä ortodoksisuuden ydintä on katolinen kirkko ja orientaaliset kirkot, jotka ovat säilyttäneet apostoliseen suksession pohjautuvan pappisviran ja kirkon sakramentaalisen rakenteen. Hän kuitenkin vierastaa paavillista autokratiaa ja erityisesti oppia paavin infallibiliteetista. Bulgakov kirjoittaa, että ”tämä dogmi muodostaa katolilaisuuden dogmaattisen mikrokosmoksen, kaiken roomalaisen dogmatiikan kriteerin, joka antaa oman erityissävynsä mukaisen merkityksen mille tahansa dogmaattiselle määritelmälle. Käytännössä se muodostaa pääasiallisimman esteen kirkkojen yhdistymiselle, sillä se tekee yhdistymisen sulautumiseksi roomalaiskatoliseen kirkkoon”.²⁸³

Katolista kirkkoa kauempana ortodoksisuuden ytimeä ovat apostolisen suksession menettäneet ja puutteellisen sakramentaalisen rakenteen omaavat protestantit. Bulgakov kirjoittaa, että ”ei voi olla suurempaa onnettomuutta kirkossa kuin 1500-luvun alussa alkanut suuri liike, jonka ansiosta kokonaiset seurakunnat (kirkot) ovat vapauttaneet itsensä hierarkiasta. Tämä on yksi suurimmista surun aiheista tämän päivän kirkossa. Meidän on rukoiltava sitä aikaa, jolloin protestanttiset veljemme uudelleen etsivät ja vastaanottavat hierarkian”.²⁸⁴ Bulgakov kannustaa protestantteja

palauttamaan hierarkian kirjoittaen, että ”ellei eukaristian toimittajaa ole vihitty tehtävänsä apostolisen suksession omaavan piispan kätten päälle panemisen kautta, eukaristia ei ole pätevä. Sen vuoksi, jos protestantit todella haluavat palata yhden oikean kirkon yhteyteen, heidän on erottauduttava reformaation seurauksista tältä osin ja palautettava apostolisen suksession omaava sakramentaalinen pappeus”.²⁸⁵ Bulgakovin kannanottoa on paikallaan täsmentää sikäli, että esimerkiksi Luther ei halunnut vapauttaa itseään hierarkiasta, vaan paavi julisti hänet kirkonkiroukseen. Myös lukuisat muut reformaattorit halusivat uudistaa kirkkoa, eivät erota siitä.

Bulgakovin arvion mukaan kaikista protestanttisista kirkkoista lähimpänä ortodoksisuuden ydintä on anglikaaninen kirkko. Hänen mielestään Englannin ja USA:n episkopaalisilla kirkkoilla on suhteessa ortodokseihin erityisasema ekumeenisessa liikkeessä. Hän jopa kirjoittaa toivovansa, että ortodoksisuuden ja Englannin sekä Amerikan episkopaalisten kirkkojen yhdistyminen toteutuisi ”ei liian kaukaisessa tulevaisuudessa”. Tämä yhdistyminen voisi olla ”ratkaiseva vaihe kirkon kadotetun ykseyden ja samalla idän ja lännen välisen rauhan palauttamisessa”.²⁸⁶

Tätä anglikaanien yhteyttä ortodoksisiin kirkkoihin oli omiaan edelleen vahvistamaan ekumeenisen patriarkaatin Pyhän Synodin vuonna 1922 tekemä päätös anglikaanisen kirkon pappeuden ja hierarkian pätevyyden tunnustamisesta. Tuohon päätökseen patriarkaatin ilmoituksen mukaan yhtyivät myös Jerusalemin patriarkaatin ja Kyproksen kirkon piispojen synodit.²⁸⁷

Kuten on jo tullut esille, Bulgakovin ajattelussa kirkon rajat ovat yhteneväiset inkarnaation ja helluntain voiman rajojen kanssa. Hän kuitenkin toteaa, että ”konkreettisesti näitä rajoja ei ole olemassa, koska koko maailmankaikkeus kuuluu kirkkoon”.²⁸⁸ Tässä on kysymys kirkosta, joka on hierarkkis-sakramentaalisen organisaation yläpuolella kokonaan toisessa todellisuudessa ja siten historiallisen kirkon rajojen ulottumattomissa. Bulgakovin ajattelussa tämä luo perustan ”kirkon erityiselle olemiselle kirkollisena todellisuutena, joka ei ole alistettu hierarkialle eikä ole sen sääntelemä. Tämä on Una Sancta, ikuisesti jatkuva inkarnaatio ja ikuisesti jatkuva helluntai, Jumalan vaikuttava läsnäolo maailmassa ja ihmiskunnassa”. Hän tiivistää toteamalla, että ”tämä on Jumalallinen Sofia: näkymätön kirkko, joka ylittää välittömän tuntemisen (*direct knowledge*) rajan”.²⁸⁹ Tämä Bulgakovin näkemys avaa uuden näkökulman ortodoksiseen ekklesiologiaan ja ekumeeniseen ajatteluun.

Kirkon profeetallista ulottuvuutta korostaen Bulgakov kirjoittaa, että ”tämä kirkon mysteeri, tämä Una Sancta, on profeetallinen voima, joka jopa nyt todistaa Kristuksen

²⁸⁵ Bulgakov 1935d, 11.

²⁸⁶ Bulgakov 1935a, 217.

²⁸⁷ Encyclical on Anglican Orders from the Oecumenical Patriarch to the Presidents of the Particular Eastern Orthodox Churches, Documents of the Christian Church, selected and edited by Henry Bettenson 1943 (1961), 445–446.

²⁸⁸ ”The domain of the power of Divine humanity coincides with the limits of the Church. correctly these limits do not exist at all, for the whole universe belongs to the Church. The universe is the periphery, the cosmic face of the Church... This universality (or catholicity) of the Church, which has its foundation in the creation of the world (Eph. 3: 9–11) is also manifested eschatologically, at the end of the world, in the parousia... it is manifested first of all in the transfiguration of the world on the ‘day of the Lord’ (2 Pet. 3: 7–13) as well as in the judgment of the Lord, to which all the peoples will come.” Bulgakov 1945 (2002), 267

²⁸⁹ ”This mystery of the Church, this Una Sancta, is the prophetic force that even now bears witness to the unity of Christ’s humankind and draws the churches to return to the Church, to become integrated in the ecclesial unity of the Incarnation and the Pentecost, to overcome in the confessions the spirit of confessionalism that supplants the universal unity with ecclesiastical provincialism.” *Ibid.*, 292.

²⁸⁰ ”This Orthodox spirit, which lives in the universal Church, is more apparent to the eye of God than to that of man. In the first place all baptized persons are Christians, hence, in a certain sense, Orthodox.” Bulgakov 1935a, 214.

²⁸¹ ”We are forced to seek for the one Church of Christ beyond or deeper than the visible divisions, while the divided Church stands powerless before the onslaught of the godless world and of satanic forces.” Bulgakov 1934, 12.

²⁸² Afanasiev 1965 (2003), 49.

²⁸³ Bulgakov 1935d, 13.

²⁸⁴ ”There can be no greater misfortune in the Church than that great movement beginning in the sixteenth century, by which whole congregations, whole nations, deprived themselves of the hierarchy.. this is one of the deepest sorrows of the Christian Church to-day, and we must all pray for a time when our Protestant brothers should again seek and again receive a hierarchy.” Bulgakov 1935a, 61.

ihmiskunnasta (*Christ's humankind*) ja vaatii kirkkoja palaamaan Kirkkoon, integroitumaan inkarnaation ja helluntain kirkolliseen ykseyteen ja vapautumaan eri tunnustuskunnissa konfessionalismin hengestä, joka korvaa universaalisen ykseyden kirkollisella provinsialismilla”.²⁹⁰ Bulgakov painottaa, että meidän tulee tarkastella kirkkojen hajaannusta empiirisen todellisuuden ylittävän noumenaalisen ykseyden valossa, joka on olemassa kirkossa sen profeetallis-kuninkaallisessa aspektissa, mutta joka haastaa meitä myös sakramentaalis-hierarkkiseen yhdistymiseen”.²⁹¹

Edellä todetun pohjalta Bulgakov tekee sen johtopäätöksen, että on olemassa Kirkko kirkkojen yläpuolella, *Ecclesia supra ecclesias*, Una Sancta, joka on monikirkkoisuuden (*multae ecclesiolae*) ykseyttä luova perusta. Bulgakov rinnastaa käsityksen yhdestä kirkosta (*mono ecclesia*) monoteismiin ja käsityksen useasta kirkosta (*heno ecclesias*) henoteismiin, joka tunnustaa yhden oikean Jumalan useiden jumalien joukosta. Näillä rinnastuksilla Bulgakov tahtoo sanoa, että samoin kuin on olemassa vain yksi oikea Jumala, on olemassa vain yksi oikea kirkko monien kirkkojen joukossa.²⁹²

Bulgakov muistuttaa, että luonteeltaan dynaamisena kirkon elämä on aina epätäydellistä ja kehittyvää. Siksi kirkko ei voi pysähtyä staattisuuden tilaan ja katsoa vain menneisyyteen. Omassa henkilöhistoriassaan ja kirkkonsa vaikeissa vaiheissa hän on joutunut kokemaan, että ”historiassa kirkko voi saavuttaa täyteen ja täydellisyiden vain suurten koettelemusten ja maailmanhistorian tragedian kautta Jumalan valtakunnan taistelussa Ilmestyskirjassa kuvattua petoa ja valheprofeetiaa vastaan. Me saatamme ratkaisevassa taistelussa tulla johtopäätökseen, että historiassa helluntai ei ole vielä toteutunut, koska kirkon historia ei ole vielä tullut täyttymykseen”.²⁹³

Tällä toteamuksellaan Bulgakov tarkoittaa sitä, että kristinusko ei ole vielä levinnyt ihmiskunnan suurimpaan osaan, ”helluntain kutsua ja lahjaa ei ole vielä otettu vastaan”. Sitäkin suurempana ongelmana Bulgakov näkee kristillisen maailman jakaantumisen erillään oleviin tunnustuskuntiin, jotka kilpailevat toistensa kanssa ja jopa suhtautuvat toisiinsa vihamielisesti. Samaan aikaan jakaantunut kirkko on joutunut jumalattoman maailman saatanallisten voimien hyökkäyksen kohteeksi. Tällä luonnehdinnallaan Bulgakov tarkoittaa ateistista kommunismia, joka eräänlaisena karikatyyrinä on korvannut varhaiskirkossa toteutuneen aidon yhteisöllisyyden, ykseyden Kristuksessa ja Pyhässä Hengessä. Bulgakov katsoo, että tämän olemassa olevan ykseyden etsintä ja ilmaiseminen kirkon sakramentaalis-hierarkkisessa ulottuvuudessa on osa kirkon profeetallista palvelustehtävää.²⁹⁴

3.9.2 Bulgakov ekumeenisena sillanrakentajana

Kuten edellä on jo tullut esille, Bulgakov katsoo, että kristittyjen on tarkasteltava kristikunnan hajanaisuutta ja ykseyden rakentamista ”empiirisen todellisuuden ylittävän noumenaalisen ykseyden valossa, joka on olemassa kirkossa sen profeetallis-kuninkaallisessa aspektissa. Se haastaa kristittyjä yhdistymään myös kirkon sakramentaalis-hierarkkisessa ulottuvuudessa”.²⁹⁵ Pyrkiessään perustelemaan kristikunnan ykseyden lujittamiseen tähtäävän ekumeenisen työn välttämättömyyttä Bulgakov ei vetoa pelkästään opillisiin näkökohtiin, vaan koko ihmiskunnan kohtaamiin maailmanlaajuisiin haasteisiin ja yhteiskuntien sosiaalisiin epäkohtiin.

Bulgakov kuvaa realistisesti oman aikansa maailman erityisiä huolen ja kärsimyksen aiheita, jotka vaativat kristikuntaa asettumaan yhteiseen rintamaan voidakseen yhdessä vastata eteen tuleviin haasteisiin. Tällaisia huolen ja kärsimyksen aiheita kristikunnan hajaannuksen ohella ovat maailman jumalattomuus ja ihmisten elämän maallistuminen. Bulgakov korostaa nimenomaan profetian ja profetoimisen tärkeyttä näiden ongelmien ratkaisemisessa. Ne ratkaisut vaativat uusia voimia ja rohkeutta evankeliumin sanoman julistamiseen kaikille kansoille ja kutsuvat ”etsimään ennen kaikkea Jumalan valtakunnan todellisuutta ja tekemään sen läsnä olevaksi maailman elämässä”.²⁹⁶

Bulgakov tuo esille myös lukuisia yhteiskuntien sosiaalisia ongelmia, jotka kirkko joutuu kohtaamaan kärsimyksen aiheuttajina. Sellaisia ovat muun muassa sodan ja rauhan ongelma, valtion ja yksilön keskinäinen suhde, filosofian ja tieteen ongelmat, luonnonvoimien (*elemental forces*) aiheuttamat ja lukuisat muut ongelmat, jotka on vapautettava pedon ja valheprofeetan vallasta ja alistettava Kristuksen valtaan. Sen seurauksena Bulgakovin mukaan ”uusia, äärimmäisiä ja luovia tavoitteita tulee esille historian horisonttiin”.²⁹⁷ Edellä todettu osoittaa, että Bulgakovin kaikkikykyä korostavan ajattelun pohjalta erilaiset ajankohtaiset maailman ongelmat ovat perusteina jakaantuneen kristikunnan ekumeenisen yhteistyön ja ykseyden edistämiseen.

Bulgakovin ajattelussa motiiveina ortodoksien osallistumiseen ekumeeniseen liikkeeseen eivät kuitenkaan ole pelkästään maailman kohtaamat tragediat ja historialliset mullistukset, vaan yhtä hyvin myös teologisiin erimielisyyksiin liittyvät kysymykset. Venäläiset emigrantiteologit pitivät tärkeänä osallistumista sekä *Life and Work* – että *Faith and Order* – järjestön konferensseihin. Myös Bulgakov osallistui näitä molempia aihepiirejä käsitelleisiin kokouksiin. Nicolas Zernov toteaa, että sen sijaan kreikkalaiset teologit olivat pääasiassa kiinnostuneita vain käytännön tason yhteistyöstä. He olivat sitä mieltä, että ortodoksinen kirkko on jo kaikki opilliset ongelmat ratkaissut pysyvästi, joten oppia koskevia keskusteluja ei enää tarvittu. Sen sijaan venäläiset

²⁹⁰ *Ibid.* 292–293.

²⁹¹ *Ibid.*, 293.

²⁹² ”Instead of the ‘mono ecclesia’ this spirit of confessionalism offers ‘heno ecclesias.’ Insead of the Una Sancta it offers a ‘confession.’; that henotheism that, in the Old Testament and at the lower levels of the religious consciousness replaced true monotehism.” *Ibid.*

²⁹³ ”The Church in history can attain to its fulness and fulfilment only along the path of great tribulations, the tragedy of world history, in a struggle of the Kingdom of God with that of the beast and of the false prophet, as it is described in the Book of Revelation.” *Bulgakov* 1934, 12.

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ ”Recognizing all the relativity and pragmatic significance of these divisions, we must nevertheless examine them in the light of that supra-empirical, noumenal unity of the Church...which also summons us to sacramental-hierarchical unification.” *Bulgakov* 1945 (2002), 293.

²⁹⁶ The first cause of our suffering is the division of the Christian world; it calls us to profecy the Union of all. The preaching of the Gospel to all nations is associated with this. The second cause of our pain is ‘world’s godlessness,’...The third cause of our suffering is godlessness of life, so-called secularization. It calls us to seek the Kingdom of Gos in our prophecy, to bring it about in the life of the world.” *Bulgakov* 1934, 13–14.

²⁹⁷ ”We are confronted by the social problem, by the problem of war and peace, the interrelationship between the state and the individual, the problems of philosophy and science – by all tha vast elemental forces in the life of the world, which must be delivered from the power of the BeastI and of the false prophet and subjected to Christ.” *Ibid.*, 14–15.

osallistujat, heidän joukossaan myös Bulgakov, olivat sitä mieltä, että myös opillisista kysymyksistä oli tärkeää käydä keskustelua idän ja lännen teologioiden välillä.²⁹⁸

Bulgakovin ekumeniaa koskevassa ajattelussa keskeisenä kysymyksenä oli muiden kirkkojen asema suhteessa ortodoksiseen kirkkoon. Erityinen pohdinnan aihe hänellä oli kysymys muiden kirkkojen sakramenttien pätevyyden tunnustamisesta. Toinen ongelmallinen asia, jota hän erityisesti syventyi selvittämään, oli kysymys opillisesta yksimielisyydestä ehtona interkommuunion hyväksymiselle. Näitä kysymyksiä hän käsitteli muun muassa artikkelissaan *By the Jacob's Well*, joka ilmestyi Pariisissa vuonna 1933 julkaistussa kristittyjen ykseyden palauttamista käsitelleessä kokoelmassa ja samana vuonna Pyhien Albanin ja Sergein yhdistyksen lehdessä englanniksi käännettyinä. Kirjoitus on julkaistu myös Bulgakovin kirjoitusten antologiassa.²⁹⁹

Edellä mainitun kirjoituksen alaotsikkona on *Artikkeli näkyvästi jaetun kirkon tosiasiallisesta ykseydestä rukouksessa, uskossa ja sakramenteissa (Joh. 4: 23)*. Tämä alaotsikko kuvaa tiivistetysti Bulgakovin käsitystä jakaantuneen kirkon tosiasiallisesta ykseydestä, joka kristikunnan hajaannuksesta huolimatta on edelleen olemassa. Se kuvaa tiivistetysti myös Bulgakovin perusasennetta ekumeeniseen osallistumiseen. Sen sijaan, että hän keskittyisi kirkkojen opillisiin eroavuuksiin, kuten ekumeenisessa keskustelussa usein tapahtuu, hän kiinnittää päähuomion kirkkoja yhdistäviin tekijöihin. Ne ovat hänen ajattelussaan tärkeämpiä kuin eroavuudet.

Tässä käsityksessään Bulgakov nojautuu Johanneksen evankeliumissa kerrottuun Jeesuksen keskusteluun Jaakobin kaivolla kohtaamansa Samarialaisen naisen kanssa. Tuossa keskustelussa ydinasiiana on Jeesuksen vastaus naisen kysymykseen siitä, missä on oikea paikka rukoulla: samarialaisten kunnioittamalla Garissimin vuorella, jossa samarialaiset ovat perinteisesti kumartaen rukoilleet, vai Jerusalemissa. Jeesus vastasi naiselle: ”Vaimo, usko minua! Tulee aika, jolloin ette rukoile Isää tällä vuorella ettekä Jerusalemissa... (Mutta) tulee aika ja on jo, jolloin totiset rukoilijat rukoilevat Isää Hengessä ja totuudessa; sillä sen kaltaisia rukoilijoita myös Isä tahtoo.” (Joh. 4: 21, 23). Tämä Jaakobin kaivolla käyty keskustelu luo pohjaa Bulgakovin ekumeeniselle aktiivisuudelle profeettallisena palvelustehtävänä Pyhän Hengen johdatuksessa.

Bulgakov pitää luonnollisena sitä, että kirkon sisällä sen historian alusta lähtien on ollut hajaannusta ja jakaantumista. Hän kirjoittaa, että ”pyrkimys jakaantumiseen on pahuuden henkeä, joka alun alkaen aiheutti jakaantumisen idän ja lännen välille ja joka siitä lähtien on jatkanut tuhotyötään edemmäksi ja enemmän”.³⁰⁰ Bulgakov kuitenkin painottaa, että jopa harhaopit ja skismat ovat ilmiöitä, jotka tapahtuvat kirkon sisällä, koska pakanat ja muihin uskontoihin kuuluvat eivät ole kristityille harhaoppisia tai skismaattikkoja. Bulgakov korostaa, että kirkko on yksi, kuten elämä Kristuksessa Pyhän Hengen kautta on yksi. Osallistuminen tähän ykseyteen voi kuitenkin vaihdella asteeltaan ja syvyydeltään.³⁰¹

Bulgakov katsoo, että nykypäivinä [1933] emme voi puhua harhaopeista samassa merkityksessä kuin varhaisempina aikoina. Hän toteaa, että nykyään teologit ovat

paremmin tietoisia dogmaattisista eroavuuksista kuin yhdistävistä tekijöistä. Näitä eroavuuksia kirkkojen välillä korostetaan enemmän kuin yhteistä kristillistä perintöä. Bulgakov muistuttaa, että opillisten harhaoppien lisäksi on olemassa myös ”elämän harhaoppeja” eli yksipuolista suuntautumista joko monofysitismiin tai nestoriolaisuuteen. Edellinen voi johtaa näennäiseen hengellisyyteen, jälkimmäinen kulttuurin sekularisaatioon.³⁰²

Bulgakov painottaa, että kirkossa ei ole pelkästään suuntautumista kohti hajaannusta, vaan myös kohti olemassa olevaa ykseyttä. Tästä osoituksena on juuri ekumeeninen liike ja kirkollinen yhteiselämä, jossa samanaikaisesti yhdistyvät tunnustuksellisten eroavuuksien täydellisempi toteutuminen ja kasvava tietoisuus ykseydestä. Bulgakov toteaa, että vaikka tätä antinomiaa inhimillisesti katsoen ei voida välttää, ”Jumalan Henki todellisuudessa sen voittaa luomalla uudenlaisen synteetin, joka ei synny keskinäisen sopimuksen tai kompromissien kautta, vaan uuden inspiraation vaikutuksesta”.³⁰³

Kristittyjen tehtävänä on pyrkiä kohti tätä annettua, mutta salattua ykseyttä, joka on kaiken perusta. Kirkkojen on tiedostettava ja ilmaistava kristillisen ekumenian positiivinen hengellinen perusta ei ainoastaan eräänlaisena ideana, vaan armosta annettuna olemassa olevana todellisuutena. Bulgakov tiivistää näkemyksensä toteamalla, että ”me koemme armosta Jumalan Hengen hengityksen helluntain ilmoituksena (*revelation*), kun ihmiset alkavat ymmärtää toisiaan huolimatta heidän puhumiensa kielten erilaisuudesta”.³⁰⁴

Bulgakov käsittelee artikkelissaan laajasti tätä kristillisessä maailmassa koettua nyt jo vallitsevana olevaa ykseyden positiivista hengellistä perustaa. Siinä voimakkaita yhdistäviä tekijöitä ovat yhteinen rukous, Jumalan sana, hengellinen elämä ja sakramentit. Nimenomaan hengellinen elämä Bulgakovin ekumeenisessa kokemuksessa on ratkaiseva. Hän katsoo, että ilman tätä hengellistä kokemusta ei voi olla mitään todellista kristittyjen keskinäistä yhteyttä, sillä ”se voi toteutua ainoastaan kristillisen inspiraation kautta helluntain uudessa visiossa, jota me tavoitamme ja jonka me osittain jo omistamme. Tämä ykseys Kristuksessa, joka saa alkunsa yhtäläisestä kristillisestä kokemuksesta, on eräänlainen Kristuksessa toteutunut kaikkien hengellinen yhteys, joka on syntynyt jo kauan ennen kuin ehtoollinen samasta kalkista on ollut mahdollinen”.³⁰⁵

³⁰² ”We must not also lose sight of the fact that in addition to the heresies of the mind there exist heresies of life, or onesidedness. One can, while remaining an Orthodox, actually tend towards monophysitism by leaning towards docetic spiritualism in practice...or towards Nestorianism...which leads in practice to the ‘secularization’ of culture. And perhaps in this sense it will be found that we all are heretics in various ways.” *Ibid*, 107–108.

³⁰³ *Ibid.*, 102.

³⁰⁴ ”One must realize and express the positive spiritual basis of Christian ‘ecumenism’ not only as an idea but as an actuality existing by grace. We experience it as a breathing of God’s spirit in grace, as a revelation of Pentecost, when people begin to understand one another in spite of the diversity of tongues.” *Bulgakov* 1933b (1976), 102.

³⁰⁵ *Ibid.*, 106.

²⁹⁸ *Zernov* 1963, 261–263.

²⁹⁹ *Zernov* 1963, 265; *Bulgakov* JFAS 1933, nro 22, *A Bulgakov Anthology* 1976, 100–113.

³⁰⁰ ”There are two aspects in the relation of Orthodoxy to non-Orthodoxy: a repulsion in the struggle of truth with an incomplete truth, and a mutual attraction of Church love. History and sad realism apprehend more of the former aspect of this relationship, for the spirit of schism and division is not only a characteristic of ‘heretics’ and ‘schismatics.’ The will for division is the evil genius which first split up the West and the East, and which ever since pursues its devastating work further and further.” *Bulgakov* 1933b (1976), 101.

³⁰¹ *Ibid.*

3.9.3 Interkommuunio: ykseyden rakentamisen väline vai päämäärä?

Bulgakovin käsityksen mukaan suurin este kristikunnan ykseyden rakentamiselle on ollut ehtoollisyhteyden puuttuminen. Hän toteaa, että ”sakramentaalinen yhteys on kaukainen päämäärä, joka on vielä toteutumatta ortodoksien, katolilaisten ja protestanttien välillä. Ongelmallisina asia on apostolisen suksektion puuttuminen ja siitä johtunut sakramentaalisen pappeuden menettäminen protestanttisissa kirkkoissa”.³⁰⁶ Kun puhutaan nimenomaan eukaristisesta yhteydestä, on kysyttävä, voiko se olla ekumeenisen yhteyden rakentamisen väline vai sen päämäärä, merkki jo toteutuneesta ykseydestä.

Bulgakov kyseenalaistaa ortodoksisessa kirkossa laajasti hyväksytyn ja ekumeenisisia dialogeissa usein toistetun käsityksen siitä, että interkommuunio on mahdollinen vasta sen jälkeen, kun on saavutettu täydellinen yksimielisyyden opillisissa kysymyksissä. Hän kysyy, onko tämä aksioomana pidetty näkemys niin kiistaton kuin on annettu ymmärtää. Tässä asiassa on punnittavana toisaalta dogmeissa ja teologisissa mielipiteissä vuosisatojen kuluessa syntyneet eroavuudet, toisaalta punnittavana on sakramentaalisen elämän ykseys.

Bulgakov kysyy, eikö voisi ajatella niin, että ykseys sakramenteissa olisi tie kohti opillisten erimielisyyksien ratkaisemista. Miksi kirkot eivät voisi pyrkiä voittamaan opillista harhaoppia luopumalla jakaantumisen harhaopista? ”Eikö ole niin, että kristityt lankeavat syntiin jättämällä noudattamatta yhteistä eukaristista kutsua?”, hän kysyy.³⁰⁷ Bulgakov on vakuuttunut siitä, että ”tie kohti idän ja lännen kirkkojen yhdistymistä ei kulje teologien keskinäisen kilpailun kautta, vaan jälleenyhdistymisen kautta Pyhässä Ehtoollisessa. Idän ja lännen on tiedostettava omaavansa yhden yhteisen pappeuden, joka toimittaa yhteistä eukaristiaa. Jos papit syttyvät sisäistämään tämän ajatuksen, kaikki esteet ykseyden tieltä tulevat kaatumaan. Tällä tavalla saavutetaan dogmaattinen ykseys tai paremminkin toistensa erityispiirteiden parempi ymmärtäminen”. Bulgakovin ohjeena ja lähtökohtana ekumeniassa on laajasti käytetty formula *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*.³⁰⁸

Muissa yhteyksissä Bulgakov käsittelee yksityiskohtaisemmin dogmaattisen yksimielisyyden merkitystä. Hän painottaa, että täyttä yksimielisyyttä ei ole olemassa edes saman kirkon sisällä. Näin on myös ortodoksisen kirkon kohdalla. Jo varhaisina vuosisatoina on patristisessa kirjallisuudessa esiintynyt erilaisia teologisia suuntauksia. Edes katolisen kirkon sisällä ei ole olemassa täydellistä yksimielisyyttä opillisissa kysymyksissä. Bulgakov pitää tärkeänä, että opillista ykseyttä etsittäessä määritellään dogmaattinen vähimmäisvaatimus (*dogmatic minimum tai living minimum*), joka muodostaa olennaisen edellytyksen kirkkojen yhdistymiselle. Tässä asiassa on tärkeää ratkaista, miten vaadittava yksimielisyyden olennaisissa asioissa erotetaan teoreettisesta maksimista, joka Bulgakovin mukaan ”voidaan saavuttaa jossain kaukaisessa tulevaisuudessa, ei ensimmäisenä, vaan viimeisenä askeleena tiellä kohti jälleenyhdistymistä”.³⁰⁹

Bulgakov muistuttaa myös, että dogmeissa ei ole kysymys pelkästään opillisesta normista, vaan koko elämän perustasta, ei pelkästään teoreettisesta oppirakennelmasta, vaan uskonnollisen elämän laadusta. Dogmaattisen minimin määrittelyssä on otettava huomioon myös ”armon elämä, joka virtaa kirkossa sen sakramenteissa, ennen kaikkea kasteessa ja jumalallisessa eukaristiassa. Ne edustavat universaalista ja perustavaa laatua olevaa todellisuutta, joka toteuttaa ja tiivistää kirkon dogmaattisen opetuksen”. Kirkkojen jakaantuminen ei merkitse pelkästään opillista harhaoppia, vaan myös ”elämän harhaoppia”, jonka seurauksena kristillinen maailma kevytmielisesti ja suruttomasti hyväksyy jakaantumisen pyhän ehtoolliskalkin edessä. ”Kutsu ykseyteen, joka kumpuaa itsestään eukaristisesta maljasta, jää kuulematta... Tämä muodostaa kirkon jakaantumisen paradoksin”.³¹⁰

Bulgakov katsoo, että *Unitas in necessariis* kirkon opissa sisältyy seitsemän ekumeenisen kirkolliskokouksen päätöksiin, jotka koskevat trinitaarista ja kristologista oppia. Hän toteaa, että ”vaatimusta seitsemän ekumeenisen kirkolliskokouksen päätösten hyväksymisestä on tavallisesti perusteltu sillä, että kokousten päätökset edustavat vanhan kirkon yhden uskon yhteistä tunnustamista”. Bulgakovin mielestä eukaristinen perusta on olennaisempi kuin kirkolliskokousten päätösten kronologinen perusta, koska ilman kristologiaa ei voi olla todellista eukaristiaa, jossa kirkon olennainen usko ja opetus on ilmaistu tiivistetysti.³¹¹

Anton Kartashev tulkitsee jälleenyhdistymisen edellyttämän dogmaattisen yksimielisyyden Bulgakovin näkemystä tukien. Hän kirjoittaa, että ortodoksisesta näkökulmasta on olemassa objektiivisesti määritelty ykseyden edellyttämä opillinen minimivaatimus. Hän toteaa, että tämän minimin perustana on jakamattoman kirkon usko sellaisena kuin se on ilmaistu Nikean-Konstantinopolin uskontunnustuksessa, seitsemän yleisen kirkolliskokouksen päätöksissä ja kirkon sakramenteissa, erityisesti pyhässä liturgiassa. Kartashev tiivistää käsityksensä toteamalla, että ”jokainen joka hyväksyy liturgiamme, hyväksytään jäsenenä uskonyhteyteen”.³¹²

Yhteisen ehtoollisen merkitystä kirkon ykseyden ilmaisijana ja lujittajana korostaa myös Nicolas Zernov. Kuvatessaan ortodoksien ja anglikaanien yhteistyötä St. Alban ja St. Sergius -järjestössä hän kirjoittaa, että kyseinen järjestö asetti pyhän eukaristian tärkeämmäksi kuin teologisen dialogin, jota oli totuttu pitämään ainoana keinona olemassa olevan jakaantumisen voittamiseksi. Zernov painottaa, että ”oppi on kirkon organismin luuranko, mutta pyhä ehtoollinen on sen sydän, Jumalan ja ihmisen kohtaamispaikka”. Hän perustelee näkemystään toteamalla, että ”hajaannuksen juuret ovat syvemmällä kuin intellektuaalisessa erimielisyydessä. Sitä ei voida tervehdyttää pelkällä rationaalisella argumentoinnilla, vaan se vaatii myös sakramenttien parantavan voiman”.³¹³

Toisessa yhteydessä Zernov korostaa, että ”tämä sovinnon rakentaminen on profeettallinen kutsumus. Jotkut kristityt kuulevat kutsun, jotkut jättävät sen huomiomatta”. Zernov toteaa, että jotkut tuntevat jakaantumisen tuskan ja tiedostavat muiden

³¹⁰ *Ibid.*, 9.

³¹¹ ”The demand for an acceptance of the deliberations of the Seven Ecumenical Councils is usually founded on the fact their definitions stand for a common confession of the one faith of the ancient Church. The eucharistic foundation in our opinion is more essential than this chronological basis, because apart from the Christology of the Church there can be no true Eucharist.” *Ibid.*, 10.

³¹² Kartashev 1935 (2002), 214.

³¹³ Zernov 1963, 276.

³⁰⁶ *Ibid.*, 108–109.

³⁰⁷ ”Why should we not seek to surmount a heresy in teaching through superseding a heresy of life such as division? May it not be that Christians sin now by not heeding the common eucharistic call?” Bulgakov 1933b (1976), 112.

³⁰⁸ *Ibid.* 112–113.

³⁰⁹ Bulgakov 1935d, 8.

tunnustuskuntien tärkeyden. He haluavat tietää niistä enemmän ja pyrkivät jakamaan oman kokemuksensa muiden traditioiden kanssa. Zernov myös toteaa, että ”he ovat valmiit ehtoollisyhteyteen. Heillä on moraalinen oikeus päästä osallistumaan muiden kirkkojen eukaristiaan, koska he uskovat, että heidän erotetut veljensä Kristuksessa myös kohtaavat Hänet sakramentissa, jonka Hän perusti viimeisellä aterialla. Heitä jotka on kutsuttu tähän työhön, voidaan kutsua ykseyden lähettiläiksi”.³¹⁴

Kartashev tukee Bulgakovin profeetallista lähestymistapaa ekumeniassa. Hän kehottaa rukoilemaan lakkaamatta ihmettä, koska se, mikä on mahdotonta ihmiselle, on mahdollista Jumalalle (Matt. 26:19). Hänen mielestään on kuitenkin lakkaamatta tehtävä työtä kirkkojen välisen sovinnon ja lähentymisen puolesta. Hän toteaa painokkaasti, että ”lopultakin meidän on saatava kirkkokansan laajat joukot tiedostamaan heidän ykseytensä yhden näkymättömän ja ainoan universaalisen kirkon laumassa”.³¹⁵

Kartashev myöntää, että tämä päämäärä on mahdollista saavuttaa myös asteittaisen kehityksen tuloksena. Hän kuitenkin painottaa, että hajaannuksen tragedian ollessa kysymyksessä on tiedostettava, että ”mitään tragediaa ei ole koskaan ratkaistu evoluution kautta. Kirkkojen jälleenyhtymisen ongelman psykologinen umpikuja on todellinen tragedia, joka voidaan ratkaista vain luovalla työllä tuomalla esiin jotain uutta. Kartashev huomauttaa, että sosiaalisella alueella sitä kutsutaan vallankumoukselliseksi tekijäksi (*revolutionary moment*), uskonnon piirissä se on Jumalan Hengen profeetallista hengitystä, joka rikastuttaa Jumalan ilmoituksen suurta aarretta”.³¹⁶

3.9.4 Papillisen ja profeetallisen palvelustehtävän rajanvetoa Bulgakovin ekumeniassa

Edellä on eri yhteyksissä tullut esille, että vähitellen muodostui kaksi rinnakkaista ja osittain vastakkaista linjaa venäläisten emigranttiteologiensa osallistumisessa ekumeeniseen yhteistyöhön. Rinnakkaisten teologisten suuntausten mukaisesti syntyi myös ekumeniassa kaksi erilaista lähestymistapaa, joita voidaan luonnehtia papilliseksi ja profeetalliseksi ekumeniaksi. Edellinen edustaa kirkon staattista, menneisyyteen suuntautuvaa ja jälkimmäinen enemmän dynaamista ja tulevaisuuteen suuntautuvaa lähestymistapaa. Ekumenian perusteita käsittelevässä artikkelissaan Bulgakov toteaa, että ”profeetallisuus edustaa kirkollisen elämän dynaamisuutta ja hierarkkisuus sen staattisuutta. Vain näiden yhdistymisestä muodostuu *Una Sancta*, joka toteuttaa Jumalan hyväksymää jumalihmisyyttä”.³¹⁷

On myös voitu panna merkille, että ekklesiologiassaan Bulgakov korostaa erityisen voimakkaasti Pyhän Hengen vaikutusta kirkon elämässä. Tämä pneumatologisen aspektin korostaminen tulee erityisen voimakkaasti esille hänen kristikunnan ykseyspyrkimyksiä koskevassa ajattelussaan ja aktiivisuudessaan. Florovsky on kritisoinut Bulgakovia kristologisen ulottuvuuden heikkoudesta kirkkokäsityksessä. Hän

toteaa, että vaikka Bulgakov on kirjoittanut kokonaisen teoksen kristologiasta suuren trilogiansa ensimmäisessä osassa, hän kuitenkin ennen sitä julkaistussa pienessä trilogiassaan on aloittanut ”periferiasta”: Jumalansynnyttäjistä, Johannes Kastajasta ja enkeleistä. Eräässä keskustelussa Bulgakovin kerrotaan myöntäneen, että hän oli painunut kristologiaan vasta Florovskyn vaikutuksesta. Florovsky kuitenkin toteaa, että hän ei pidä Bulgakovin kristologiaa tyydyttävänä. Hän näkee siinä sosiologisesta ajattelusta tunnetun Pavel Florenskin vaikutusta.³¹⁸

Ekumeenisissa dialogeissa 1900-luvulla ortodoksiosallistujien kannanotoissa on korostunut kirkon kristologisen ulottuvuus. Se on ollut havaittavissa erityisesti Florovskyn ekumeniaa koskevassa ajattelussa. Kristologisen korostuksen myötä myös kirkon sakramentaalis-hierarkkinen aspekti ja ehtoollisyhteyden hyväksyminen vasta riittävän opillisen yksimielisyyden toteuduttua on ortodoksisessa osallistumisessa ollut hallitsevana linjauksena. Bulgakov on ekumeenisessa ajattelussaan ja aktiivisuudessaan tässä suhteessa poikennut valtavirrasta.

Zander kritisoi tätä kristologista ”ylivaltaa” ekumeniassa vaatiessa pneumatologisen ulottuvuuden entistä vahvempaa huomioimista. Hän katsoo, että ekumeenisen liikkeen piirissä kirkkokäsitystä koskevat kannanotot ovat olleet yksipuolisesti kristologiaan suuntautuneita. Hän toteaa, että ”tämä ekumeenisen ajattelun yksipuolinen luonne on sidoksissa modernin teologian yleiseen suuntautumiseen, jossa Pyhällä Hengellä on kristologiaan verrattuna vähäinen osuus”. Bulgakovin käsitykseen viitaten Zander toteaa, että Filioque-kiista on syrjäyttänyt kaiken muun kiinnostuksen Pyhää Henkeä koskevan opin pohdintaan.³¹⁹

Bulgakovin tavoin Zander pitää kristologisen ja pneumatologisen ulottuvuuden tasapainon säilyttämistä tärkeänä erityisesti ekumeenisissa keskusteluissa. Kristus ja Pyhä Henki ovat kirkossa erottamattomassa yhteydessä. Kristologisessa tulkinnassa Pyhä Henki helposti kokonaan unohdetaan. Zander toteaa, että se on erityisesti silmiinpistävää ekumeniassa, ”jossa on profeetallista rohkeuden henkeä ja yritystä ratkaista ongelmia vapauden ja inspiraation tietä kulkien”.³²⁰

Ekumeenisiin dialogeihin osallistuessaan venäläiset emigranttiteologit joutuivat aikaisemmin omaksutuista asenteista poiketen arvioimaan tuon osallistumisen luonnetta uudelleen. Vähitellen muodostui kaksi erilaista lähestymistapaa suhteessa ekumeniaan. Osa teologeista katsoi, että moderni ekumeeninen liike oli kirkon historiassa uusi ilmiö, joka vaati ei-ekumeenisella kaudella muodostuneen ekklesiologian uudelleen arviointia. Tämän kannan olivat omaksuneet muiden muassa Bulgakov, Zander, Zernov ja Evdokimov. Tätä suuntausta vastustivat ne, jotka kieltämättä ekumeenisen osallistumisen tärkeyttä hylkäsivät ekklesiologian uudelleen arvioimisen mahdollisuuden. He ymmärsivät ekumeenisen osallistumisen pääasiassa mahdollisuutena todistaa ortodoksisesta uskosta läntiselle maailmalle. Tämän suunnan merkittävin edustaja oli Georges Florovsky.³²¹

³¹⁸ Klimoff 2005, 97–98.

³¹⁹ ”The type of thought prevalent in the Ecumenical Movement must be considerably broadened in this respect. It is wholly centered on the dogma of redemption and the image of God-man. This is evident from the ‘basis’ (of the WCC) and from the innumerable writings on the nature of the Church, the overwhelming majority of which are exclusively christological in conception. This one-sided character of the ecumenical thought is bound up, of course, with the general one-sidedness of modern theology, in which the teaching about the Holy Spirit occupies quite an insignificant place as compared with christology.” Zander 1952, 51.

³²⁰ *Ibid.*, 52.

³²¹ Ks. mm. Schmemann 1972, 190–191.

³¹⁴ Zernov 1961, 128.

³¹⁵ Kartashev 1934 (2002), 207.

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ ”Prorotšestvennost jest dinamika Žizni tserkovnoi, kak ierarhizm jest ee statika. Liš sojedinenije togo i drugogo obrazujet Una Sancta, kak soveršajuščesja Bogoprijatije, Bogotšelovetšestvo in actu.” Bulgakov 1938–1939a (2007), 556.

Näiden ekumenian suuntausten syntyvaiheita selvittäessään artikkelissaan *The Paris School of Theology. Unity or Multiplicity?* amerikkalainen venäläisen teologian tutkija Paul Valliere nimeää Bulgakovin johtaman suuntauksen profeetalliseksi ekumeniaksi ja Florovskyn johtaman suuntauksen papilliseksi ekumeniaksi. Valliere kiinnittää huomiota siihen, että näiden suuntausten edustajilla oli erilainen suhtautuminen sosiaaliseen ja poliittiseen etiikkaan. Bulgakov, Kartashev ja monet muut olivat sitä mieltä, että silloinen maailman tilanne vaati myös ortodokseja uudistamaan sosiaalietiikkansa vastatakseen ajankohtaisiin haasteisiin. Sen sijaan Florovsky ja muut neopatristisen suunnan edustajat olivat sitä mieltä, että teologien on keskityttävä kokonaan muihin kuin sosiaalisen ja poliittisen etiikan kysymyksiin.³²²

Bulgakoville omistetussa muistokirjoituksessa Zander on tuonut esille, että Bulgakov oli sekä pappi että profeetta, pappi jo seitsemännessä polvessa, mutta myös profeetta, joka koki osallistumisen ekumeeniseen työhön profeetallisena palvelustehtävänä. Zander huomauttaa, että nämä kaksi, papin ja profeetan kutsumus, eivät ole toisiaan pois sulkevia. Vuonna 1937 julkaistussa ekumeenista liikettä koskevassa artikkelissaan hän kirjoittaa, että ekumeenisessa osallistumisessa ”piispat, papit ja maallikot tuovat esille enemmän kirkon profeetalliset kuin hierarkkiset kasvot”.³²³

Zander edelleen samassa kirjoituksessaan painottaa, että uskollisuudessaan kirkon menneisyydelle Jumalan uuden ilmoituksen hartaassa odotuksessa ekumeeninen liike aina pysyy uskontunnustuksen elävien sanojen tunnusmerkkiin sitoutuneena: ”Uskon Pyhään Henkeen, Herraan ja eläväksi tekijään, joka lähtee Isästä, jota yhtenä Isän ja Pojan kanssa kumarretaan ja kunnioitetaan ja joka on puhunut profeettojen kautta.”³²⁴ Zander vakuuttaa, että Pyhä Henki edelleenkin puhuu kirkossa profeettojen kautta.³²⁵

Keskustelua on aiheuttanut myös kysymys siitä, oliko Bulgakov enemmän profeetta ja visionaari kuin teologi. Anastassy (Brandon) Gallaher kysyy, voisiko olla mahdollista, että Bulgakovin profeetallista statusta on liioiteltu ja jätetty huomaamatta, että hän yksinkertaisesti oli vain suuri teologi, jonka merkitys modernissa ajattelussa on vielä jäänyt tunnustamatta. Gallaher katsoo, että kumpikaan näistä vaihtoehdoista ei ole avain Bulgakovin ymmärtämiseen, koska hän Kierkegaardin Abrahamin tavoin oli syvimmiltään uskon mies. Tämä hänen kaksinainen identiteettinsä uskon ja ideoiden ihmisenä jää väistämättä meille arvoitukseksi.³²⁶

³²² Valliere 2004, 2.

³²³ ”The bishops and the presbyters and the laypeople taking part in the ecumenical movement reveal the more prophetic, rather than the hierarchical face of the Church. It is of course self-evident that the priesthood is inseparable from its bearers, but in the ecumenical work they act not as representatives of Church authority and not as distributors of grace, but as authoritative preachers and elected confessors, freely proclaiming the church’s truth. Pophetic ministry – not antithetical to the hierarchical, but fulfilling it – is revealed here with particular force.” Zander 1937 (2003), 239.

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ Gallaher 2002, 27.

3.9.5 Bulgakov yhteyksien rakentajana anglikaaniseen kirkkoon

Kuten jo aikaisemmassa yhteydessä on tullut esille, Bulgakov osallistui ekumeenisten yhteyksien rakentamiseen lännen kirkkoihin jo Prahassa viettäminään vuosina 1923–1925 nuoriso- ja opiskelijajärjestöjen toiminnan puitteissa. Siirryttyään vuonna 1925 Pariisiin perustetun Pyhän Sergein teologisen instituutin professoriksi hänen ekumeeninen aktiivisuutensa laajeni tuolloin jo toimineiden Faith and Order- ja Life and Work -järjestöjen piiriin. Hän muun muassa osallistui näiden järjestöjen konferensseihin Lausannassa 1927, Edinburghissa 1937 ja Oxfordissa 1937.³²⁷

Kaikkein aktiivisimmin ja laajimmalla pohjalla Bulgakov rakensi ekumeenista yhteyttä anglikaaniseen kirkkoon. Hänen mielestään Englannin anglikaanisella ja Pohjois-Amerikan episkopaalisella kirkolla oli erityisasema ortodoksien osallistumisessa ekumeenisen liikkeen toimintaan. Anglikaaninen kirkko, erityisesti sen korkeakirkollinen anglo-katolinen suuntaus, oli monessa suhteessa lähempänä ortodoksisuutta kuin muut protestanttiset kirkot. Bulgakov jopa piti mahdollisena ja toivottavana, että yhdistyminen Englannin ja Amerikan episkopaalisten kirkkojen kanssa toteutuisi ”ei liian kaukaisessa tulevaisuudessa”. Tällaisen kirkkojen lähentymisen hän näki ratkaisevan tärkeänä vaiheena idän ja lännen välisen rauhan ja kirkkojen kadotetun yhteyden palauttamisessa.³²⁸

Varhaisemmassa vaiheessa Bulgakov piti mahdollisena kristikunnan yhdistymistä paavin johdolla, mutta hän joutui Solovjevien tavoin pettymään ja myöntämään, että se ei ollut mahdollista. Hän ei voinut hyväksyä paavin autokraattista monarkiaa ja oppia paavin infallibiliteetista. Bulgakov päätyi siihen johtopäätökseen, että katolisen kirkon ehdoilla ykseys voisi toteutua vain hyväksymällä paavillinen monarkia ja kirkollinen autoritaarisuus, mikä hänen mielestään merkitsisi hengellistä dekadenssia.³²⁹ Myös protestanttien suuntaan anglikaaneja lukuun ottamatta yhteyden lujittamisen mahdollisuus näytti vähäiseltä. Bulgakovin ajattelussa se olisi ensiaskeleena vaatinut apostolisen suksession palauttamista sinne, missä se oli katkenut.³³⁰

Bulgakov katsoi, että anglikaaninen kirkko ei ole koskaan eronnut ortodoksisuudesta, vaan ainoastaan Rooman patriarkaatin yhteydestä. Se on pyrkinyt itsenäistymään ja palauttamaan autenttisen katolisen tradition, joka on olemassa varhaiskirkon jättämänä perintönä. Bulgakovin tulkinnassa ”anglikanismi tulee tietoiseksi itsestään ja toivoo tulevansa osaksi varhaista katolista kirkkoa ja tässä mielessä yhdistymään ortodoksisuuteen”.³³¹

Yhteyksien rakentaminen anglikaaniseen kirkkoon oli Bulgakovin käsityksen mukaan luontevaa ja lupaavaa siitäkin johtuen, että useat ortodoksiset kirkot olivat valmiit tunnustamaan anglikaanisen hierarkian apostolisen suksession omaavaksi. Kuten jo aikaisemmassa yhteydessä on tullut esille, tätä asiaa koskevassa ekumeenisen patriarkan vuonna 1922 antamassa ensyklikassa todetaan, että Canterburyn arkkipiispan Matthew Parkerin neljän piispan suorittaman vihkimisen pätevyys on historiallinen tosiasia. Myös hänen jälkeensä tapahtuneet ordinaatiot ovat olleet laillisia piispallisia vihkimyksiä kätten päälle panemisen ja Pyhän Hengen armolahjan

³²⁷ Zernov 1963, 258–263.

³²⁸ Zernov 1963, 268–276; Bulgakov 1935a, 217–218.

³²⁹ Bulgakov 1935a, 216.

³³⁰ Bulgakov 1935a, 217.

³³¹ Bulgakov 1927c, 30.

rukoilemisen muodossa. Lisäksi ensyklikassa todetaan, että ortodoksisessa kirkossa ei ole koskaan epäilty anglikaanisen vihkimyksen pätevyyttä siinä määrin, että olisi vaadittu papiston uudelleen vihkimistä näiden kirkkojen yhdistyessä ortodoksiseen kirkkoon.³³²

Ekumeenisten yhteyksien rakentamiselle anglikaaniseen kirkkoon oli syntynyt vahva perusta Venäjällä jo 1800-luvulla. Näitä yhteyksiä ylläpidettiin useiden järjestöjen kautta ja laajalti tunnettuja olivat myös kuuluisan ”ekumeenisen matkailijan” William Palmerin vierailut Venäjällä ja hänen kaavailunsa interkommunion toteuttamisesta anglikaanien ja ortodoksien välillä. Yhteyksiä aktiivisesti rakentavia järjestöjä olivat The Anglican and Eastern Orthodox Union, Society of the Friends of the Anglican Church ja näiden järjestöjen yhdistyttyä syntynyt Anglican and Eastern Orthodox Association. Ensimmäisenä mainittu järjestö mm. teki virallisen aloitteen interkommunion hyväksymisestä. Bulgakov itse Venäjällä 1917–1918 pidetyn kirkolliskokouksen jäsenenä oli myötävaikuttamassa siihen, että kirkolliskokous suositteli ekumeenisten yhteyksien lujittamista anglikaaniseen kirkkoon.³³³

Edellä kuvatun historiallisen taustan valossa on ymmärrettävää, että Bulgakov koki anglikaanit ortodokseille läheisiksi. Se rohkaisi yhteyksien vahvistamiseen anglikaaniseen kirkkoon. Hän osallistui jo 1927 St.Albans’issa pidettyyn venäläisten ortodoksien ja anglikaanien ensimmäiseen konferenssiin, jossa hän piti laajan esitelmän aiheesta *The Church and Non-Orthodoxy*. Siinä hän varhaisen kirkon käytäntöön ja kanonisen lain säännöksiin nojautuen puolusti käsitystä siitä, että myös ortodoksien kirkon kanonisten rajojen ulkopuolella toimitetut sakramentit voidaan tunnustaa päteviksi, mikä merkitsee sitä, että on olemassa *ecclesia extra ecclesiam* eli kirkko kirkon ulkopuolella.³³⁴

Bulgakov osallistui vuoden 1927 lopulla ja seuraavan vuoden alussa pidettyyn toiseen konferenssiin, jossa perustettiin venäläisten ortodoksien ja anglikaanien yhteistyöjärjestö *The Fellowship of St.Alban and St.Sergius*. Perustetun uuden järjestön varapuheenjohtajana ja keskeisenä teologisena vaikuttajana Bulgakov toimi toisen maailmansodan syttymiseen vuoteen 1939 asti. Järjestön konferensseista ja muusta toiminnasta raportoitiiin julkaisussa *The Journal of the Fellowship of St.Alban and St.Sergius*, jonka nimenä vuodesta 1935 alkaen on ollut *Sobornost*.³³⁵

Bulgakovin ekumeeninen aktiivisuus ulottui myös Pohjois-Amerikan episkopaaliin kirkkoihin. Hän vieraili Yhdysvalloissa ja Kanadassa kahdesti 1934 ja 1936 pitäen esitelmiä konferensseissa ja teologisissa korkeakouluissa ja saarnaten lukuisissa episkopaalisissa kirkkoissa. Matkan yhteydessä hän sai tilaisuuden tutustua myös ortodoksien kirkon tilanteeseen USA:ssa ja Kanadassa. Bulgakovin matkakumppanina ja avustajana molemmilla matkoilla oli YMCA:n sihteerinä toiminut ja erityisesti venäläisten emigranttien keskuudessa työskennellyt Paul Anderson, johon hän oli tutustunut jo Prahassa viettäminään vuosina.³³⁶

Sobornost-lehdessä julkaistussa artikkelissa Anderson kertoo kyseisistä matkoista luonnehtien niiden merkitystä toteamalla, että ”näillä matkoilla oli suuri merkitys, joka korostui siinä, että pitämässään saarnoissa, luennoissa ja henkilökohtaisissa

vierailuissa hän toi amerikkalaisten kirkonmiesten tietoisuuteen elementtejä sellaisesta tulevaisuuteen suuntautuneesta teologiasta ja hengellisestä elinvoimaisuudesta, jota kukaan muu Venäjän kirkosta ei ollut ennen häntä tuonut Amerikkaan”. Andersonin arvion mukaan isä Sergei kohotti ortodoksisuuden uudelle tietoisuuden tasolle paikallisten ortodoksien omassa keskuudessa yhtä hyvin kuin episkopaalisen kirkon tietoisuudessa USA:ssa.³³⁷

Ekumeeninen yhteistyö anglikaanien kanssa Pyhien Albanin ja Sergiuksen yhteistyöjärjestössä oli Bulgakoville ja muille venäläisille emigranteille erityisen myönteinen kokemus. Kuvatessaan tuon yhteistyön aloitusvaiheen tunteja vuonna 1985 pidetyssä konferenssissa pitämässään puheessa Militza Zernov totesi, että ”anglikaanisessa kirkossa, jonka me (emigrantit) kohtasimme, oli piirteitä, jotka meidän ymmärryksemme mukaan olivat merkkejä oikeasta kirkosta. Sellaisia ilahduttavia piirteitä olivat sobornostin elementit, sakramenttien ymmärtäminen mysteereinä, meille tuttu vankka kolmiasteinen pappeuden rakenne ja Hengen innoittamat johtajat, joita kohtasimme”.³³⁸

Bulgakoviin teki syvän vaikutuksen FSASS:in konferensseissa koettu hengellinen yhteys, yhteinen rukous ja vuoropäivinä ortodoksien ja anglikaanien perinteen mukaisesti toimitetut eukaristiset liturgiat. Bulgakov koki ehtoollisyhteyden puuttumisen näissä palveluksissa vaikeana keskinäistä yhteyttä rikkovana asiana. Hän katsoi, että pelkän pitkään jatkuneen keskustelun sijaan olisi aika ryhtyä käytännön toimiin eukaristisen yhteyden toteuttamiseksi.³³⁹

3.9.6 Bulgakovin ehdotus osittaisesta interkommuniosta

Käänteentekeväksi Bulgakovin ekumeenisessa ajattelussa ja aktiivisuudessa muodostui hänen kesäkuussa 1933 High Leigh’issä pidetyssä konferenssissa tekemänsä ehdotus osittaisesta interkommuniosta. Tämä hänen konferenssin päätösvaiheessa 28.6. tekemänsä ehdotus perustui vuonna 1933 Pariisissa kristittyjen ykseyttä käsitelleessä symposiumissa pitämäänsä esitelmään ja sen yhdistyksen lehdessä samana vuonna julkaistuu englanninkieliseen käännökseen otsikolla *By Jacob’s Well*.³⁴⁰

Kuten on jo tullut esille, kyseisessä artikkelissa hän asettaa kyseenalaiseksi ortodoksien teologien keskuudessa yleisesti omaksutun käsityksen siitä, että interkommunion edellytyksenä on täydellinen opillinen yksimielisyys. Artikkelissaan hän kysyy: ”Eikö voisi olla niin, että sakramentaalinen ykseys voi olla ainoa tie voittaa nämä (opilliset) eroavuudet? Miksi emme voisi yrittää voittaa opilliset harhaopit voittamalla ”elämän harhaopin”, hajaannuksen? Eikö voisi olla niin, että kristityt tekevät nyt syntiä jättämällä kuulematta yhteistä eukaristista kutsua?” Bulgakov tekee

³³⁷ ”As Father Sergius himself stated on several occasions, it was he who ‘discovered America’...nevertheless there was great significance in his visit, for in his sermons, lectures and personal visits he revealed to American churchmen elements of a forward-looking theology and of a spiritual freshness which no one of the Russian Church had yet brought to America. Fr. Sergius lifted Orthodoxy to a new level in the consciousness of his own confession as well as in that of the Episcopalian Church in the United States.” Anderson 1935, 38–44.

³³⁸ Militza Zernov 1986, 23.

³³⁹ Zernov 1963, 276.

³⁴⁰ Bulgakov 1933b (1976), 100–113.

³³² *Encyclical* 1922, 445–446.

³³³ Pospelovsky 1998, 155–156.

³³⁴ Bulgakov 1927c, 3–8.

³³⁵ Zernov 1963, 264–271.

³³⁶ Zernov 1963, 279–280; Anderson 1935, 38–44.

johtopäätöksen, että tie kohti jälleenyhdistymistä ei kulje idän ja lännen teologien turnajaisten kautta, vaan yhdistymisen toteutumisessa yhteisessä ehtoollisessa.³⁴¹

Bulgakovin konferenssissa tekemää ehdotusta on lyhyesti referoitu konferenssia koskevassa yleisessä raportissa. Sen mukaan Bulgakov on perustellut esitystään toteamalla, että kanonit kieltävät rukoilemisen yhdessä skismaatikkojen ja harhaoppisten kanssa. Tällä perusteella konferensseissa pidetyt yhteiset jumalanpalvelukset ovat epäkanonisia, mikä loogisesti ajatellen kyseenalaistaa koko järjestön kanonisuuden. Tällainen johtopäätös on kuitenkin ristiriidassa järjestön jäsenten henkilökohtaisen kokemuksen kanssa konferensseissa, joissa syntyneen hengellisen yhteyden Bulgakov on kokenut Jumalan ilmoituksena, minkä hän on ymmärtänyt kutsuna ykseyden konkreettiseen toteuttamiseen yhteisessä ehtoollisessa.

Bulgakov asettaa kysymyksen, voidaanko kirkkojen jälleenyhdistyminen toteuttaa vain koko kirkon yhteisenä aktiona vai onko osittainen jälleenyhdistyminen mahdollinen. Tulisi silti se tunnustamaan myös järjestön ulkopuolella koko kirkon tasolla? Osittainen interkommunio voisi olla eräänlainen kokeilu (a study case). Anglikaanien keskuudessa ongelmana tuli olemaan Bulgakovin ehdotuksen yhteiseen rukoukseen ja hengelliseen kokemukseen pohjautuva perustelu. Kumpi painaa enemmän, kanoninen auktoriteetti vai henkilökohtainen hengellinen kokemus? Bulgakov piti myös kanonisen auktoriteetin antamaa hyväksyntää välttämättömänä.³⁴²

Zernov luonnehtii tätä Bulgakovin ehdotusta vallankumoukselliseksi ja toteaa, että se aiheutti yhdistyksen piirissä suurta hämmennystä ja vastalauseiden myrskyn.³⁴³ Tästä ehdotuksesta kirjoittamassaan artikkelissa Sergei Nikolaev toteaa, että se oli ”yksi kaikkein kiistanalaisimmista, mielenkiintoisimmista ja rohkeimmista ehdotuksista, jonka ortodoksinen pappi on tehnyt ekumeenisen liikkeen historiassa 1900-luvulla”. Nikolaev toteaa myös, että se jakoi järjestön jäsenet kahteen leiriin, ehdotuksen intohimoisiin vastustajiin ja innokkaisiin kannattajiin. Yksi johtavista vastustajista oli Georges Florovsky.³⁴⁴

Syntyneessä keskustelussa ei ollut kyse vain anglikaanien ja ortodoksien välisestä dialogista, vaan myös kahden erilaista ortodoksisen ekumenian linjaa edustavan teologin Bulgakovin ja Florovskyn välinen avoin erimielisyys. Aleksei Klimoff mainitsee artikkelissaan *Georges Florovsky and Sophiological Controversy*, että Florovsky ei koskaan aikaisemmin Bulgakovin teologian kritiikissään maininnut häntä nimeltä, vaan harjoitti ”personoimatonta polemiikkaa”. Nyt käynnistyneen keskustelun yhteydessä heidän erilaiset ekumeniaa koskevat näkemyksensä tulivat väistämättä julkisuuteen. Florovskysta tuli Bulgakovin interkommunioehdotuksen vahvin ja näkyvin vastustaja. Anglikaanista osapuolta edustaneen Dobbie-Batemanin arvion mukaan hänestä tuli ”anti-Bulgakov”.³⁴⁵

³⁴¹ ”Of course, the Holy Spirit alone can make it clear that reunion is not far away but already exists as a fact which only needs to be realized. But it must be realized sincerely and honestly for the sole purpose of expressing our brotherhood in the Lord. And the way towards the reünion of East and West does not lie through tournaments between the theologians of the East and West, but through the reunion before the Altar.” *Bulgakov* 1933b (1976), 112.

³⁴² Summary of the Speech by Fr. Sergius Bulgakov in General Report 1933, JFAS 20, 112–13.

³⁴³ *Zernov* 1963, 271.

³⁴⁴ *Nikolaev* 2005, 101.

³⁴⁵ *Klimoff* 2005, 80–81; *Klimoff* 2003, 11; *Dobbie-Bateman* 1944, 8.

Ehdotuksen johdosta käynnistyi kauan kestänyt osittain poleeminen keskustelu sekä yhdistyksen piirissä että sen ulkopuolella. Välittömästi kesäkuun konferenssin jälkeen järjestön hallitus ryhtyi selvittämään Bulgakovin ehdotuksen sisältöä ja toteutamismahdollisuuksia. Asiaa käsiteltiin hallituksen kokouksissa ja jäsenten välisessä kirjeenvaihdossa sekä vuosikonferensseissa 1934 ja 1935. Myös Bulgakov itse osittaisessa yhteistyössä Zernovin kanssa teki ehdotukseensa täydennyksiä ja täsmennyksiä oikaisten syntyneitä virheellisiä mielikuvia. Varsin pian konferenssin jälkeen Zernov lähetti hallituksen jäsenille laatimansa ja Bulgakovin hyväksymän kirjelmän, jonka otsikkona oli *Joitakin selityksiä Bulgakovin interkommunioehdotuksen johdosta*.³⁴⁶

Päiväämättömässä kirjelmässä tehdään selväksi, että ehdotuksessa on tarkoitukseksi palauttaa idän ja lännen kirkkojen ykseys aloittamalla prosessi anglikaanien ja ortodoksien opillisen ja syvän hengellisen ykseyden kokemukseen pohjautuvalla interkommuniolla Pyhäin Albanin ja Sergein yhdistyksen konferensseissa toimitetuissa ortodoksisissa ja anglikaanisissa jumalanpalveluksissa. Koko anglikaanisen ja ortodoksisen kirkon jälleenyhdistyminen ei ole välittömänä tavoitteena, vaan se on vain nyt aloitettavan ”molekylaarisen” prosessin tuloksena saavutettava lopullinen päämäärä. Interkommunio edellyttää hiippakuntapiispan kanonista lupaa sakramentaalisen siunauksen muodossa toteutettuna.³⁴⁷

Toinen tärkeä ja mielenkiintoinen dokumentti on A. F. Dobbie-Batemanin 21.10.1933 päivätty yhdistyksen hallituksen jäsenille osoitettu kirjelmä, joka sisältää selostuksen Dobbie-Batemanin tekemästä Bulgakovin, Florovskyn ja Kartashevin haastattelusta. Haastattelu selvittää mielenkiintoisella tavalla Bulgakovin ehdotukseen sisältyviä teologisia näkökohtia. Kirjelmässä asetetaan kysymys, voidaanko interkommunion toteuttamiseen edetä ”kapillaarisen” vai ”molekylaarisen” prosessin kautta.

Bulgakovin ehdotus osoittaa pyrkimystä edetä ehtoollisyhteyteen muulla tavoin kuin ”diplomaattisen” menetelmän eli teologisten neuvottelujen kautta. Haastateluissa tulee esille, että jälleenyhdistyminen on hengellinen aktio, joka ei voi toteutua neuvottelujen kautta. Se johtaisi toivottomaan tilanteeseen, koska ortodoksisella kirkolla ei ole omassa yhteisössä neuvottelua varten tarvittavaa rakennetta. Bulgakov erityisesti painotti, että ekumeeninen patriarkka tai Canterburyn arkkipiispa eivät voi esiintyä ”pikku paaveina”.³⁴⁸

Florovsky puolestaan kysyy, johtaisiko diplomaattisen menetelmän kritiikki molekylaarisen menetelmän hyväksymiseen pyrkimyksessä jälleenyhtymisen toteuttamiseen. Jos niin tapahtuu, Florovskin mielestä se on uhka kirkon yhteisöllisyydelle ja sobornost-periaatteen toimivuudelle. Kartashev puolestaan katsoi, että molekylaarinen menetelmä ei välttämättä olisi uhka yhteisölliselle katolisuudelle ja sobornostin periaatteen toteutumiselle. Myös pienet vähemmistöt voivat menestyä sobornostin puolustamisessa. Bulgakovin mukaan osittainen interkommunio on jo olemassa, koska yhteinen jumalanpalvelus on jo yhteinen hengellinen interkommunio.³⁴⁹

³⁴⁶ ”The molecular process of Reunion is based on 2 principles: (a) That a group of the members of the Church, who have already reached doctrinal agreement, proceed to further action without waiting for the whole body of their respective Church to be prepared to share in this experience. (b) That this particular group of Church members retains its full and complete contact with the rest of their Church and the action is taken with the sole of helping others in the Church towards this vision.” Zernovin ja Bulgakovin päiväämätön kirje FASS:in hallituksen jäsenille, AFAS, Dm.7.

³⁴⁷ *Ibid.*

³⁴⁸ *Dobbie-Batemanin kirjelmä (Confidential note)* eksekutiivikomitean jäsenille 21.10.1933, AFAS, Dm. 4

³⁴⁹ *Ibid.*

Haastattelussa kävi ilmi, että sekä Bulgakov että Florovsky tunnustivat anglikaanisen kirkon pappeuden ja hierarkian, vaikka eivät pidäkään sitä täysin ”itsessään riittävänä”. Florovsky tähdentää, että anglikaaninen kirkko on läpikäynyt kaksi hengellistä eroamista, idän ja lännen eron sekä eroamisen Rooman patriarkaatin yhteydestä. Hänen mielestään se ei ole voinut olla vaikuttamatta anglikaanisen kirkon mystiseen elämään.³⁵⁰

Johtavien ortodoksiteologioiden näkemyksiä hyvin mielenkiintoisella tavalla valaiseva on Nicolas Zernovin laatima yhdistyksen hallituksen jäsenille osoitettu 2. marraskuuta 1933 päivätty kirjelmä, jossa hän kertoo Pyhän Sofian Veljeskunnan Pariisissa 27. lokakuuta 1933 pidetyssä kokouksessa käydystä keskustelusta, johon osallistui mm. metropoliitta Eulogius, Bulgakov, Florovsky, Kartashev, Fedotov, Afanasiev, Sove ja Zernov. Kokouksessa keskusteltiin mm. ekonomin soveltamisesta ja anglikaanisen pappeuden hyväksymisestä ortodoksisessa kirkossa. Keskustelun avauspuheenvuorossa Bulgakov totesi, että kun tavoitteena on kirkkojen jälleenyhdistyminen, ollaan uudenlaisessa historiallisessa tilanteessa, jossa ekonomin soveltaminen on tarkoituksenmukaista. Apostolisen suksession säilymisestä anglikaanisessa kirkossa hän ilmaisi myönteisen käsityksen, mutta totesi samalla, että ortodoksien keskuudessa ei asiasta ole täyttä yksimielisyyttä.³⁵¹

Florovsky ilmoitti, että hän on eri mieltä kaikessa, mitä Bulgakov sanoi. Apostolinen suksessio on katkeamaton suksessio samalla piispanistumella ja sellaista suksessiota anglikaanisella kirkolla ei ole. Kartashev puolestaan Bulgakovia tukien totesi, että tätä suksessiokysymystä on historian kuluessa tulkittu monin eri tavoin, mutta olennaista on vihkiäpiispan kätten päälle paneminen vihittävän päälle. Anglikaanisella hierarkialla on tällainen apostolinen suksessio.³⁵²

Osittaista interkommuuniota koskevasta ehdotuksesta Florovsky totesi, että se rikoo sobornostin periaatteen, joka on vastakohta kaikelle partikulaariselle ja osittaiselle. Se on liian individualistinen ja siksi protestanttinen. Sillä olisi tuhoiset seuraukset yhdistyksen toimintaa ajatellen. Anglikaanien keskuudessa se koettaisiin skandaalina ja sekaannusta aiheuttavana.³⁵³ Zernov totesi, että ehdotus on luonteeltaan profeettallinen. Kukaan ei pysty arvioimaan sen seurauksia. Monet ihmiset ovat väsyneet, ”kun jälleenyhdistymisestä vain puhutaan, mutta ei kuitenkaan olla valmiita etenemään sanoista tekoihin”.³⁵⁴

Dobbie-Bateman on 27.11.1933 päivättyssä kirjeessään lähettänyt yhteenvedon käydystä kirjeenvaihdosta. Yhteenvedossaan hän tuo esille keskeisiä esitettyjä näkökohtia. Yksimielisyyttä on ollut mm. siitä, että mitään ei pidä tehdä ilman kanonisen auktoriteetin suostumusta, mutta sakramentaalisen siunauksen merkitys ja toteutus tapa vaatii vielä lisäselvitystä. Ekonomin soveltaminen voisi edesauttaa ehdotuksen toteuttamista, mutta sen käyttö erilaisista tulkinnoista johtuen on ongelmallista. Myös kanoniseen lakiin vetoaminen muuttuvista säännöksistä ja erilaisista tulkinnoista johtuen on ongelmallista. Florovskyn mukaan rakkauteen ja hengelliseen yhteyteen

vetoaminen ei ole riittävä peruste ykseyden rakentamisessa. Olennaista on pyrkiä ykseyteen totuudessa.³⁵⁵

Kysymys siitä, onko edettävä molekylaarisen prosessin kautta vai diplomaattista menetelmää käyttäen, on keskeinen ongelma, jota on perusteellisesti selvitettävä. On ratkaistava, ovatko nämä kaksi toimintatapaa toisensa kokonaan pois sulkevia vai eivät. On olemassa lukuisia esimerkkejä diplomaattisen menetelmän onnistumisesta, kun päätöksiä on valmisteltu ruohonjuuritasolla. Bulgakovin toivotaan selvittävän mm. sakramentaalisen siunauksen, katumuksen ja opillisen yksimielisyyden merkitystä ja mahdollisuutta osallistua erivapaudella ehtoolliseen poikkeuksellisissa olosuhteissa.³⁵⁶

Vastauksena esitettyyn pyyntöön Bulgakov täydensi alkuperäistä ehdotustaan osittaisesta interkommuuniosta 3.5.1935 päivättyssä uudessa ehdotuksessa, jonka otsikkona on *Partial Intercommunion. (Notes and Comments by Fr. S. Bulgakov for Advisory Committee and Fellowship Exec.)*. Tässä korjatussa ehdotuksessaan Bulgakov täsmentää epäselviksi jääneitä kohtia, mm. kysymystä sakramentaalisesta siunauksesta ja vaatimusta täydellisestä opillisesta yksimielisyydestä ehtoollisyhteyden edellytyksenä. Anglikaanisessa kirkossa sovellettua minimivaatimusta hän täydentää ortodoksiseen liturgiaan sisältyvillä keskeisillä opillisilla erityispiirteillä. Sellaisia ovat muun muassa Jumalansynnyttäjän ja muiden pyhien muistaminen ja kunnioittaminen, vainajien puolesta rukoileminen ja eukaristian uhriluonteen keskeisen merkityksen korostaminen.³⁵⁷

Bulgakov myös muistuttaa, että ne jotka osallistuvat interkommuunioon eivät saa moittia niitä, jotka eivät osallistu ja päinvastoin, ne jotka eivät osallistu, eivät saa moittia niitä, jotka osallistuvat, koska kysymys on hyvin intiimistä henkilökohtaisesta hengen liikkeestä.³⁵⁸ Bulgakov myös korostaa, että osittaiseen interkommuunioon ei osallistuta muodollisen kirkon jäsenyyden perusteella, vaan henkilökohtaisen uskon ja opillisen yksimielisyyden perusteella. Bulgakov toteaa, että tällainen ehtoollisyhteys on mahdollinen Pyhien Albanin ja Sergiuksen yhdistyksen jäsenille, jotka ovat löytäneet opillisen yksimielisyyden ja ovat jo nyt osallisina yhteisen rukouksen kautta toteutuneessa hengellisessä interkommuuniossa.³⁵⁹

Bulgakov täsmentää, että kätten päälle panemisen ja rukouksen muodossa tapahtuva sakramentaalinen siunaus ehtoollisyhteyteen osallistumiseen ei ole varsinainen

³⁵⁵ Dobbie-Batemanin kirje 27.11.1933, AFAS, Dm 8, 1–2. Kirkollisella ekonomialla tarkoitetaan poikkeamista kanonisten säännösten normien kirjaimellisesta noudattamisesta, jotta ei asetettaisi estettä Jumalan pelastussuunnitelman toteutumiselle. Ekonomiaa on sovellettu mm. harkittaessa skismaattisissa yhteisöissä suoritettujen sakramenttien hyväksymistä. Ekonomia-käsitteen merkitysvahteista ks. mm. Erickson 1983, 7–30.

³⁵⁶ Dobbie-Batemanin kirje, 3–4.

³⁵⁷ ”The dogmatic postulates for such intercommunion for the Anglicans are represented at least, by the dogmatic minimum expressed in the Terms of Intercommunion...One should supplement this by the dogmatic content (As regards the veneration of the Blessed Virgin and of the saints, prayers for the departed, the sacrificial significance of the Eucharist, etc.) which is found in the order of the Orthodox Liturgy – as it is usually taken for granted in any liturgical intercommunion. Therefore, generally speaking, members of the Anglican Church are invited to partial intercommunion with the Orthodox, not according to their formal membership of that Church, but in accordance with a definite dogmatic outlook. (position). Moreover one should mention here also that from both sides – the Orthodox and the Anglican – only those who desire it should take part in such intercommunion.” Bulgakov 1935b (2013), 118.

³⁵⁸ Ibid.

³⁵⁹ Ibid., 118–119

³⁵⁰ Ibid.

³⁵¹ Zernovin kirje eksekutiivikomitean jäsenille 3.11.1933, AFAS, Dm. 5, 1–2.

³⁵² Ibid., 3–4.

³⁵³ Ibid., 4.

³⁵⁴ Ibid., 5.

sakramentti, vaan sakramentalia, jollaisia ortodoksisessa kirkossa ovat esimerkiksi kodin tai kirkon vihkiminen. Se ei siis missään mielessä merkitse toistettua pappisvihkimystä tai niin kutsuttua ehdollista ordinaatiota, joka on mahdollinen anglikaanisessa, mutta ei ortodoksisessa kirkossa. Päinvastoin sakramentaalinen siunaus edellyttää molemmilta osapuolilta toisen osapuolen pappeuden tunnustamista. Bulgakov painottaa, että tällainen tunnustaminen olisi pelkkä abstraktio ja vailla vaikutusta, ellei se konkretisoidu ehtoollisyhteydessä.

Ortodoksisessa kirkossa sakramentaalinen siunaus voisi tapahtua liturgian edellä kuten esimerkiksi lukijaksi tai alidiakoniksi vihkiminen. Vastaavasti anglikaaninen piispa siunaa ortodoksin soveltaen anglikaanisen ordinaation muotoja.³⁶⁰ Bulgakov ei ota kantaa siihen, miten sakramentaalinen siunaus toimitetaan piispan ollessa kysymyksessä, mutta hän olettaa, että mahdollisesti käytetään samaa toimitusmuotoa kuin pappien kohdalla. Anglikaanimaallikkojen ollessa kysymyksessä Bulgakov suosittelee yhtenä vaihtoehtona mirhalla voittoa. Tässä ei kuitenkaan olisi kysymys voitellun sakramentista, vaan sakramentaliasta, joka vastaa sakramentaalista siunausta.³⁶¹

Kirjeitse käydyn keskustelun jälkeen Bulgakovin ehdotusta osittaisesta interkommuniosta käsiteltiin Pyhien Albanin ja Sergein kesäkuussa 1934 pidetyssä konferenssissa, jonka teemana oli *skisman parantaminen*. Asian käsittelystä kirjoittamassaan raportissa Sobornost-julkaisun päätoimittaja O.F. Clarke piti myönteisenä asiana sitä, että Bulgakovin ehdotus oli pakottanut yhdistyksen jäsenet selvittämään perusteellisesti ja ottamaan kantaa jälleenyhtymisen ja interkommunion problematiikkaan.³⁶²

Raportin mukaan Bulgakovin ehdotus sai osakseen varsin ankaraa kritiikkiä, mutta myös varovaista kannatusta. Keskustelussa tuotiin esille, että yhdistyksen jäsenet, sekä ortodoksit että anglikaanit, olivat vain pieni ryhmä, joilla ei ollut valtuuksia toimia omien kirkkojensa puolesta. Erityisesti korostettiin sitä, että koko ajatus osittaisesta interkommuniosta on ristiriitainen. Ehtoollinen ei voi olla vain jotain valikoitua ryhmää, vaan koko kirkkoa koskeva asia. Muina ehdotusta vastustavina argumentteina esitettiin, että parempi menettely jälleenyhdistymisen edistämiseksi olisi hierarkkien väliset viralliset tai epäviralliset neuvottelut. Lisäksi painotettiin, että kirkkojen välillä on jo olemassa ykseys Pyhässä Hengessä, mikä merkitsee, että kristityt ovat jakaantuneet vain kirkon inhimillisessä aspektissa.³⁶³

Bulgakovin ehdotusta tukevana näkökohtana esitettiin, että kirkon ykseyden rakentamisessa on kaksi mahdollista menettelytapaa: joko hierarkiasta alkava toiminta edeten kansan suuntaan tai kansasta alkava toiminta edeten hierarkian suuntaan. Kirkon sobornost edellyttää, että hierarkia ei voi toimia ilman kansaa eikä kansa ilman hierarkiaa. Hierarkkien päätökset tarvitsevat myös kirkkokansan tukea ja hyväksyntää.³⁶⁴

³⁶⁰ *Ibid.*, 119–120.

³⁶¹ *Ibid.*, 121.

³⁶² "The theses put forward by Fr. Bulgakov at the end of the Fellowship Conference last year have already achieved one thing of tremendous importance. They have compelled the members of our Fellowship to face the whole problem of Reunion far more concretely and dynamically than they have yet done. The atmosphere of the Fellowship Conference this year was quite unlike that of last year and very different from that of any of the Student Conferences. Important divergencies of opinion were revealed which cut right across national and ecclesiastical allegiances." *Clarke* 1934, 3.

³⁶³ *Ibid.*, 5.

³⁶⁴ *Ibid.*, 6.

Raportin mukaan konferenssi päättyi suosittelemaan, että yhdistys kaikin tavoin tukee jälleenyhdistymistä. Hallitus selvittää käytännön mahdollisuuksia ja perustaa selvitystyötä varten komission, määrittelee, millä tavalla yhdistys käyttää kirkko-termiä ja selvittää, millä tavoin Bulgakovin ehdotuksen toteuttaminen vaikuttaisi piispoihin, papistoon, maallikoihin ja interkommuniopalvelusten toimittajiin.³⁶⁵

Seuraavan kerran Bulgakovin ehdotusta käsiteltiin kesäkuussa 1935 pidetyssä yhdistyksen konferenssissa, jossa teemana oli *katolisen aktion luonne*. Kokouksessa ensimmäiset esitelmät pitivät anglikaaninen isä Gabriel Hebert, S.S.M. ja professori Anton Kartashev. Molempien esitelmien teemana oli *interkommunio ja dogmaattinen yksimielisyys*. Isä Hebert kritisoi voimakkaasti ehdotusta osittaisesta interkommuniosta. Hän korosti, että "Pyhä Ehtoollinen on kirkon ykseyden sakramentti. Me emme osallistu siihen jonkin ryhmän jäsenenä, vaan Jumalan universaalisen kirkon yhteisön jäsenenä. Sen vuoksi usko ja siihen sisältyvä oppi eivät voi olla mitään muuta kuin se, minkä varaan kirkko on perustettu".³⁶⁶

Hebert käsitteli laajasti anglikaanista kirkkokäsitystä, piispan virkaa ykseyden ilmaisijana ja opillisen yksimielisyyden tärkeyttä olennaisimmissa asioissa. Hän painotti, että ei ole olemassa sellaista asiaa kuin yksityinen ortodoksisuus. Dogmi ei ole koskaan yksilön yksityisen uskon ilmaus, vaan se on koko yhteisön yhteinen usko. Tältä pohjalta Hebert tuli siihen johtopäätökseen, että "sellaisessa interkommuniosta, johon voivat osallistua vain tietyt henkilöt heidän henkilökohtaisten ominaisuuksien perusteella, eikä kirkon jäsenyyden perusteella, on jotain syvästi vääriä ja epä kristillistä".³⁶⁷

Kartashev omassa esitelmässään korosti eukaristiakeskeisyyttä. Hän totesi, että "ehtoolliskalkissa on ilmaistu kirkon ykseyden koko mysteeri. Pyhässä ehtoollisessa ilmaistu ykseys ratkaisee koko ongelman. Sen ulkopuolelle jää ainoastaan toisarvoisia kysymyksiä. Se edellyttää opillista yksimielisyyttä olennaisissa asioissa, *unitas in necessariis*, mutta sen määrittelemisen, mikä on olennaista, ei aina ole helppoa. Kartashev katsoo, että olennaista on uskontunnustuksessa, seitsemässä yleisessä kirkolliskokouksessa, kirkon jumalanpalveluksissa ja sakramenteissa, erityisesti pyhässä eukaristiassa ilmaistu usko. Kartashev tiivistää toteamalla, että "jokaisen, joka hyväksyy meidän liturgiamme, me hyväksymme uskonyhteisön jäseneksi".³⁶⁸

Sobornost-lehdessä julkaistussa O.F. Clarcken yhteistyössä apulaistoimittajan kanssa kirjoittamassa konferenssin raportissa kerrotaan myös sekä Florovskyn että Bulgakovin näkökannat siitä, mikä on katolinen aktio, joka on ehdotuksen käsittelyssä ollut yksi erimielisyyden aihe. Katolisen aktion subjektia määriteltessään Florovsky toteaa, että "kukaan yksittäinen ihminen ei voi aloittaa katolista aktiivisuutta, mutta silti kuitenkin aloite on aina persoonallinen. Ei kukaan yksilö tai ryhmä ole katolisen aktion todellinen subjekti... Kirkko ei ole samanmielisten henkilöiden ryhmä". Florovsky

³⁶⁵ *Ibid.*, 7.

³⁶⁶ "But the Holy Communion is the Sacrament of the unity of the Church; we share in it, not as members of a group, but as members of the universal fellowship of the Church of God, Therefore the faith and the doctrinal belief involved in it can be none other than that on which the Church of God is founded." *Hebert* 1935, 37.

³⁶⁷ *Ibid.*, 40–44.

³⁶⁸ *Kartashev* 1935, 42.

kysyy, mikä sitten on katolista ja vastaa, että ”katolisen on muistettava, että hän on ennen kaikkea oman kirkkonsa jäsen”.³⁶⁹

Raportin mukaan Bulgakov aloitti oman selvityksensä kysymällä, millainen on meidän yhdistyksemme elämän luonne? Onko se katolista? Vai onko se pelkästään lahkolaista ja emotionaalista? ”Me tiedostamme vastuumme meidän Herrallemme ja kirkolle ja siksi me olemme katolisia”, hän vastasi ja jatkoi, että ”juuri siitä johtuen me uskallamme tehdä sen, mitä teemme. Koko aloite ja aktio yhdistyksemme piirissä on täysin uusi asia kirkon historiassa, eikä historia voi koskaan toistaa itseään. Uusi ja luova aloite tarvitaan nimenomaan siksi, että me olemme katolisia. Katolisuuteen sisältyy myös yhteys hierarkiaan, mutta tämä yhteys toteutuu meidän inhimillisessä ja ajallisessa elämässämme”.³⁷⁰

Bulgakov painotti, että yhdistyksen jäsenet ovat kokeneet voimakkaan hengellisen yhteyden ja se tie johtaa yhteiseen ehtoolliseen, mutta ilmeisesti me emme ole vielä siihen valmiit, koska me tunnemme, että se on vaarallista, ei kunniakasta. Bulgakov kertoi, että alkuvaiheessa hän oli pelännyt osallistumista yhdistyksen konferenssiin, mutta lopulta hän päätti osallistua ja ”vähitellen minulle tuli tämä uusi kokemus. Tunsin todellisen ykseyden alttarin äärellä ja tunsin myös, että minulla oli velvollisuus välittää tämä kokemus kirkolle. Tunsin, että meidät kaikki tässä yhdistyksessä oli kutsuttu katoliseen aktioon”.³⁷¹

Hebertin ohella myös toinen anglikaaninen pappi ja tuleva Canterburyn arkkipiispa Michael Ramsey otti jyrkän negatiivisen kannan Bulgakovin ehdotukseen. Kirjoittamassaan artikkelissa hän totesi, että interkommuunion toteuttaminen osoittaisi sentimentaalisen ja pinnallisen käsityksen omaksumista sekä eukaristiasta että ykseydestä. Pidättäytyminen siitä olisi vain osoitus ykseyden merkityksen syvällisemmästä ymmärtämisestä.³⁷²

Keskustelujen lopputulos konferenssissa oli toteamus, että aika ei ole vielä kypsä interkommuunion toteuttamiseen, vaan tarvitaan vielä lisäselvitystä. Ortodoksipappi isä C.S. Gillet totesi, että kaikki olivat liikuttuneita ja inspiroituja isä Bulgakovin profeettallisesta visiosta ja innokkuudesta sen toteuttamiseen. Hän painotti, että ”konferenssin jokainen jäsen nyt ja aina ikävöi ja rukoilee jälleenyhdistymisen toteutumista sekä sen merkinä ja vakuutena ehtoollisyhteyden hyväksymistä niin pian kuin mahdollista”. Hän katsoi, että silloisessa tilanteessa interkommuunio tulisi enemmänkin hidastamaan kuin nopeuttamaan sen toteutumista. Monet tulisivat sitä vastustamaan, mikä aiheuttaisi tuhoisaa hajaannusta omassa piirissä. Sen sijaan voitaisiin kehittää ei-eukaristinen palvelus ilmaisemaan kaipausta ykseyden toteuttamiseen.³⁷³

Vastauksena isä Gilletin tekemälle ehdotukselle ja kommenteille Bulgakov kirjoittaa, että konferenssissa mielipiteet olivat jyrkästi jakaantuneita, mutta ”hallitsevana kokonaisuutena ottaen oli vakaumus (joka ei syntynyt niinkään rakastavan sydämen äänestä kuin terveen järjen argumenteista), että aika ei ollut vielä kypsä ehdotukseni toteuttamiseen, mutta kuitenkin myönnettiin. että ehdotus ansaitsee lisäharkintaa, tutkimista ja perehtymistä. Itse asiassa oltiin yhtä mieltä siitä, että seuraavat askeleet

voisivat olla yhteisen rukouksen elementtien lisääminen, mutta myös siihen sisältyvän teologian selkiinnyttäminen”.³⁷⁴

Bulgakovin mielestä tämä hengellinen interkommuunio ilmaisee paljon laajempaa yleistä periaatetta kuin varsinainen ehtoollisyhteys erityisessä rajoitetussa pienessä ryhmässä. Dogmaattisesta näkökulmasta se on jotain uutta ekumeenisen liikkeen historiassa. Se edustaa uutta uskonnollista kokemusta ylittäen ne raja-aidat, jotka erottavat eri tunnustuskunnat toistaan.

3.9.7 Bulgakovin ekumenia hierarkkis-sakramentaalisella tasolla

Kuten on jo tullut esille, Bulgakovin profeettallinen visio kirkon perimmäisestä ykseydestä ”vaatii kirkkoja palaamaan Kirkkoon, integroitumaan inkarnaation ja helluntain kirkolliseen ykseyteen ja vapautumaan eri tunnustuskuntien konfessionalismin hengestä, joka korvaa universaalisen ykseyden kirkollisella provinsialismilla”.³⁷⁵ Bulgakov painottaa, että ”kirkon ykseys profeettallis-kuninkaallisessa aspektissa haastaa meitä myös sakramentaalis-hierarkkiseen yhdistymiseen”.³⁷⁶

The Orthodox Church -teoksessaan Bulgakov esittää käsityksensä siitä, miten tämä yhdistyminen kirkon institutionaalisella tasolla voisi toteutua. Hän toteaa, että ekumeniassa ortodoksien kirkon tavoitteena voi olla vain koko kristillisen maailman kääntyminen ortodoksisuuteen. Hän selvittää näkemystään painottamalla, että siinä ei ole kysymys proselytismista tai imperialismista, vaan ”se on tilanteen luonnollinen logiikka, sillä totuus on yksi, eikä sitä voi mitata puolitotuuksilla. Se ei myöskään ole merkki ylpeydestä, sillä totuuden vartijan tehtävää ei ole annettu vastaanottajalle ansioiden mukaan, vaan valinnan perusteella. Sekä valitun kansan että ortodoksisuuden historia osoittaa, että totuuden vartijat saattavat olla vain vähän kutsumuksensa arvoisia. Mutta totuus on joustamaton ja vääjäämätön, eikä se hyväksy kompromisseja”.³⁷⁷

Bulgakov konkretisoi näkemystään selvittämällä, mitä tämä ortodoksisuuden universaalinen omaksuminen voi käytännössä merkitä. Tarkoittaako se esimerkiksi liittymistä määrättyyn ortodoksiseen kirkolliseen organisaatioon? Bulgakov toteaa painokkaasti, että sitä se ei voi merkitä, koska ortodoksisella kirkolla ei ole yhtä keskitettyä organisaatiota, vaan vain erillisiä autokefaalisia tai autonomisia paikallisia kirkkoja. Samalla tavalla uudet paikalliset kirkolliset yhteisöt voivat liittyä ortodoksisuuteen. Se voisi Bulgakovin mukaan tapahtua niin, että ”nämä yhteisöt säilyttäen koskemattomana historiallisen, kansallisen ja paikallisen luonteensa lähentyisivät

³⁷⁴ ”It would have been extremely lamentable if the only result of all this discussion of my ‘psoposal’ had led to its rejection, to its being interpreted as a hasty and rash step which was, perhaps, according to its very nature un-Catholic (not of the Church), though indeed the latter opinion did find direct and indirect expression in discussion.” *Bulgakov* 1935d, Spiritual Intercommunion, 3.

³⁷⁵ *Bulgakov* 1945 (2002), 267.

³⁷⁶ *Ibid.*, 293.

³⁷⁷ The Orthodox Church ”can desire but one thing, that is to make Orthodox the entire Christian world, so that all confessions may be grounded in universal Orthodoxy. This is not a spirit of proselytism or imperialism; it is the inherent logic of the situation, for the truth is one and cannot be measured by half-truths. Neither is it a mark of pride, for the guardianship of the truth is entrusted to a recipient, not for its merits, but by election, and the history of the chosen people, as well as that of Orthodoxy, shows that the guardians of the truth may be little worthy of their calling. But truth is inflexible and inexorable, and will not suffer compromise.” *Bulgakov* 1935a, 213.

³⁶⁹ *Clarke* 1935, 16.

³⁷⁰ *Ibid.*, 16–17.

³⁷¹ *Ibid.*, 17.

³⁷² *Ramsey* 1935, 17.

³⁷³ *Clarke* 1935, 20–22.

ortodoksista oppia ja elämää ja siten tulisivat kykeneviksi yhdistämään voimansa ekumeenisen kirkon ykseyteen autonomisina tai autokefaalisina kirkkoina”.³⁷⁸

Bulgakovin käsityksen mukaan tällainen suuntautuminen kohti ortodoksisuutta on täysin mahdollista, koska erilaiset kauaksikin ortodoksisuudesta etäännyneet kirkolliset yhteisöt ovat aina säilyttäneet elementtejä universaalisesta traditiosta ja siten niillä on häivähdys ortodoksisuudesta. Koska kaikki kastetut ihmiset ovat kristittyjä, he ovat tiettyssä mielessä myös ortodokseja. Niillä kaikilla on ”ortodoksisuuden siemen”. Katolisesta periaatteesta poiketen ortodoksisuus ei vaadi ulkonaiseen auktoriteettiin alistumista, vaan vain kanoniseen järjestykseen sopeutumista. Ykseyden toteutumiseen ei riitä minimaalinen kristillisen opin hyväksyminen, vaan siinä vaaditaan yhteisen uskonperinnön maksimaalinen hyväksyminen. Tuo maksimaalinen yhteinen perintö on ortodoksisuus. Bulgakov painottaa, että ”se ei voi olla jonkinlainen sekoitus tai kompromissi, eräänlainen uskontojen esperanto, vielä vähemmän se voi olla välinpitämättömyyttä kaikkiin dogmaattisiin kysymyksiin nähden tai jotain aivan uutta kirkon historiassa”.³⁷⁹

Bulgakov on vakuuttunut siitä, että ortodoksisuus on ”sisäinen tie ja sisäinen välttämättömyys universaalisen kirkon tiellä kohti ykseyttä. Vain ortodoksisuudesta kristilliset tunnustuskunnat voivat löytää ratkaisun ongelmiinsa, sillä ortodoksinen kirkko on säilyttänyt totuuden. Ortodoksisuus ei ole yksi historiallisista tunnustuksellisista yhteisöistä, vaan se on kirkko koko totuudessa (*verity*)”. Bulgakov huomauttaa, että tässä ei ole kysymys proselytismista, jota ortodoksisella kirkolla ei ole resurssien puuttuessa edes edellytyksiä harjoittaa. Jumalan Henki johtaa ihmisiä kohti ortodoksisuutta huolimatta inhimillisestä heikkoudesta ja rajoittuneisuudesta.³⁸⁰

3.9.8 Bulgakovin teologian ja ekumeenisen ajattelun maineen palautus

Edellä tässä luvussa on tullut esille, että ortodoksisen kirkon ekumeenisessa osallistumisessa 1900-luvulla vaikutti venäläisen teologian ja ekumenian kaksi vastakkaisista suuntausta: Bulgakovin edustama läntisestä filosofiasta ja teologiasta vaikutteita omaksunut suuntaus ja Georges Florovskyn vireille panema kirkkoisien teologiaan nojautunut suuntaus. Ensiksimmäinen suuntaus on tullut tunnetuksi venäläisenä koulukuntana, jälkimmäinen uuspatristisena koulukuntana. Bulgakovin kuoltua vuonna 1944 Florovskysta tuli johtava ekumeeniseen liikkeeseen osallistunut ortodoksinen teologi 1900-luvun jälkimmäisellä puoliskolla.

Bulgakovin sofiologisen teologian kontekstissa muodostuneen kirkkokäsityksen perustana oli hänen Solovjeviltä omaksunsa käsitys kaikkikyseydestä, mikä Bulgakovin ajattelussa merkitsi inkarnaatioon pohjautuvaa materiaalsen ja hengellisen todellisuuden erottamatonta yhteyttä. Se oli perustana myös hänen käsitykselleen eskatologiseen todellisuuteen suuntautuvasta kirkon kosmisesta ulottuvuudesta. Tässä kosmisessa ulottuvuudessa ei pelkästään ihmiskunta, vaan koko luomakunta potentiaalisesti kuuluu kirkon yhteyteen osallistuen kosmiseen transfiguraation prosessiin.

³⁷⁸ *Ibid.*, 213–214.

³⁷⁹ Bulgakov 1935a, 215.

³⁸⁰ ”Orthodoxy is the interior way, the interior necessity for the universal Church on its way towards unity; it is only in Orthodoxy that the problems raised by the Christian confessions find the solution and an end, for it possesses the truth”. *Ibid.*

Inkarnaatioon pohjautuva käsitys hengellisen ja materiaalsen todellisuuden erottamattomasta ykseydestä merkitsi Bulgakovin ajattelussa uudenlaista suhtautumista materiaalseen maailmaan. Siltä pohjalta lähtien hän päätyi hylkäämään materialismin vastaisen maailmankuvan. Hän katsoo, että kirkon on oltava läsnä ja ulotettava vaikutuksensa kaikille elämänalueille. Se merkitsee velvoitetta myös yhteiskunnallisen ja poliittisen vastuun kantamiseen. Kirkon sosiaalsen ja poliittisen vastuun esillä pitämistä Bulgakov piti venäläisen teologian erityistehtävänä. Venäläisessä hengellisyydessä vallinneen maailmankieltävän askeettisen asenteen sijaan se merkitsi kaikki dihotomiat pois sulkevan kokonaisvaltaisen lähestymistavan omaksumista.

Bulgakovia vastaan suunnatut harhaoppisyytökset ovat osaltaan vaikuttaneet hänen profeettallisuutta korostaneen ekumeenisen ajattelunsa jäämiseen taustalle Florovskyn uuspatristisen ohjelman voittaessa alaa 1900-luvulla. Viime vuosikymmeninä on kuitenkin ollut nähtävissä merkkejä lisääntyvästä arvostuksesta hänen teologiaansa ja ekumeenista linjaansa kohtaan. Bulgakovin sofiologista teologiaa koskeviin harhaoppisyytöksiin viitaten italialainen filosofi Piero Koda kysyy, oliko Bulgakov nero, jota ei ymmärretty, vai kirjailija, joka otti liian suuren riskin tulkittessaan kenosis-teoriaa ja ennen kaikkea sofiologisia näkemyksiään tavalla, joka ylitti ortodoksisen tradition ja erityisesti venäläisen teologian rajoja. Vai oliko hän venäläinen Origenes, kuten eräät hänen oppilaansa ovat arvioineet?³⁸¹ Kuka tahansa Bulgakovin ajatteluun perehtynyt joutuu pohtimaan näitä samoja kysymyksiä.

Yhtenä vastauksena näihin kysymyksiin venäläinen teologi ja metropoliitta Vladimir Sabodan arvioi, että isä Sergei Bulgakov, yksi tunnetuimmista 1900-luvun venäläisistä teologeista, ”on jättänyt syvän jäljen venäläisen teologisen ajattelun historiaan. Hänen teologinen perintönsä, jota on leimannut syvälinen kirkollisuus ja sen ohella myös hänen persoonallinen luovuutensa, on tyhjentyvätön”. Metropoliitta samalla toteaa, että ”on vaikeaa kuvitella uusimman ajan todistusta ortodoksisuudesta ilman Sergei Bulgakovia”.³⁸² Hän arvioi Bulgakovin kirkkokäsitystä toteamalla, että isä Sergein ”ekkleziologia on lähes viimeinen sana venäläisen ortodoksisen teologisen tieteen kirkkoa koskevassa tutkimuksessa”.³⁸³

Professori John Milbank, joka edustaa *Radical Orthodoxy* -nimellä tunnettua teologista suuntausta, arvioi venäläistä sofiologiaa toteamalla, että ”kahden viimeisen vuosisadan kuluessa kaikkein tärkein teologian suuntaus on ollut venäläinen sofiologinen traditio”. Saksalaisen idealismin väitetystä vaikutuksesta venäläiseen sofiologiaan Milbank toteaa, että venäläiset ajattelijat Solovjevistä Pavel Florenskiin ja erityisesti Sergei Bulgakoviin pyrkivät sekä laajentamaan että kritisomaan tätä saksalaisen idealismin traditiota erityisesti Schellingin edustamassa muodossa, mutta sillä tavalla, että sofiologia vapautui idealismin rationalistisesta ja transsendentalistisesta taipumuksesta ”antaen sofiologialle aitoon kristilliseen oppiin sopivan muodon”.³⁸⁴

Teoksessaan *Modern Orthodox Thinkers* Andrew Louth selvittää varsin laajasti sekä Sergei Bulgakovin että Georges Florovskyn merkitystä ortodoksisessa teologiassa

³⁸¹ Koda 2015, 61–62.

³⁸² ”Otets Sergij Bulgakov – odin iz samyh izvestnyh pravoslavnyh bogoslovov XX veka, ostavivšij glubokij sled v istorii russkoi bogoslovskoi mysli. Jego nautšnyje zaslugi priznany vsem hristianskim mirom. Jego bogoslovskoje nasledije, 'proniknutoje odnovenno pafosom glubotšaišei tserkovnostii vmeste tem nosjaštšije petsat jeho tvortšeskoj litšnosti', neistšerpajemo.” *Sabodan* 1997, 357.

³⁸³ ”Ekklesiologičeskaja kontseptsija o.Sergija Bulgakova jedva li ne samym poslednim slovom v russkoi nauke o Tserkvi.” *Ibid.*, 403.

³⁸⁴ Milbank 2008, 1, 3.

1900-luvulla. Louth arvioi, että Florovskyn uuspatristista ohjelmaa huomattavasti suurempaa kiinnostusta on kuluvalle vuosisadalla kohdistettu Sergei Bulgakovin ajatteluun, jota Florovsky on varsin jyrkästi kritisoinut ja pyrkinyt korvaamaan sen omalla neopatristisella synteesillään.³⁸⁵

Edellä todetut arviot omalta osaltaan osoittavat, että yli puolen vuosisadan kulluttua Bulgakovin kuolemasta hänen teologiansa on saanut osakseen ymmärtäväistä arvostusta. Sitä voidaan pitää merkinä hänen teologisen perintönsä uudelleen arvioinnista. Vähitellen on tiedostettu, että Bulgakovin sofiologinen ajattelu on kehittynyt kristinuskon ortodoksisen perinteen kontekstissa vapautettuna saksalaisen idealismin rationalismista ja muista vieraista vaikutteista. Syytökset Bulgakovin teologian harhaoppisuudesta ja niiden käsittely eri jurisdiktioissa jäivät elämään ja vaikuttamaan erityisesti ortodoksisten kirkkojen keskuudessa. Tähän asti on jäänyt huomaamatta, että laillinen kanoninen auktoriteetti, Länsi-Euroopan arkkipiispakunnan piispainkokous, vapautti hänet kaikista harhaoppisyytöksistä. Mainittu kanoninen päätös voi olla yhtenä perusteena Bulgakovin teologian uudelleen arviomiselle.

Bulgakovin teologian uudelleen arviointi voisi myötävaikuttaa ortodoksisten kirkkojen käymissä ekumeenisissa dialogeissa tähänastista avoimempaan lähestymistapaan. Se voisi merkitä siirtymistä staattisesta papillisesta ekumeniasta profeettalliseen ekumeniaan, jossa korostuisi hengellisen yhteyden kokeminen kirkon ykseyden vahvana perustana opillisen yksimielisyyden rinnalla.

IV FLOROVSKYN NEOPATRISTINEN SYNTEESI TEOLOGISENA OHJELMANA – PALUU KRISTILLISEEN HELLENISMIIN

4.1 KRISTILLINEN USKO JA HELLENISTINEN KULTTUURI

Edellisissä luvuissa on käsitelty Florovskin pseudomorfoosiksi nimeämää tulkintaa venäläisen teologian länsimaistumisesta, mikä on konkretisoitunut kolmessa eri vaiheessa: latinalaisena pseudomorfoosina, protestanttisena pseudomorfoosina sekä saksalaisen filosofian ja mystiikan vaikutuksena sellaisena kuin se ilmeni Sergei Bulgakovin sofiologisessa teologiassa, erityisesti hänen kirkkokäsityksessään ja ekumeenisessa visiossaan. Vastareaktionä tälle läntiselle vaikutukselle Florovsky pyrki hahmottamaan hellenistisen filosofian ja kreikkalaisen patristisen teologian pohjalta nousevan kirkkokäsityksen ja ekumeenisen toimintaohjelman.

Selittäessään hellenistisen kulttuurin merkitystä ja sen vaikutusta kreikkalaiseen patristiseen ajatteluun Florovsky toisti yhä uudestaan, että ratkaisevan tärkeä tapahtuma kirkon historiassa oli varhaisen kristillisyyden ja hellenistisen kulttuurin kohtaaminen. Varhaisimmista ajoista lähtien kristillisen uskon sanomaa saarnattiin ja ilmaistiin teologisesti suurimmalta osalta hellenistisen kulttuurin välityksellä. Vaikka alkukirkossa esiintyikin torjuvaa suhtautumista hellenismiin, kuitenkin omaksuttiin kreikkalaisen filosofian luomia keskeisiä käsitteitä. Epäröinnin ja epävarmuuden jälkeen monet kristityt, heidän joukossaan suuret kappadokialaiset isät, tulivat vakuutuneiksi siitä, että hellenististä kulttuuria ei pitänyt hyväksyä ilman ehtoja, mutta ei myöskään kokonaan hylätä, vaan se tuli tulkita uudelleen.

Niinpä Florovsky toteaa johtopäätöksensä, että hellenistisen tieteen ja taiteen traditiot hyväksyttiin ja niitä pidettiin elävinä, mutta ne arvioitiin uudelleen kriittisesti kristillisen kokemuksen valossa. Siten historian kuluessa hellenismistä tuli ikään kuin ”kristillisen ajattelun ja elämän ikuinen kategoria ja malli”. Tällä Florovsky tarkoitti kreikkalaisen filosofian terminologian käyttämistä uskon sisällön ilmaisemisessa.

Vähitellen tämä hellenismin ja kristinuskon kohtaaminen johti uuden kristillisen kulttuurin luomiseen. Florovskyn mukaan se oli synteesi, jossa menneisyyden kaikki luovat traditiot yhdistettiin. Se oli uutta hellenismia, joka oli kristillistettyä ja ikään kuin kirkollistettua hellenismia. Tässä asiassa Florovsky vastusti jyrkästi Adolf von Harnackia, joka väitti, että hellenismin ja kristinuskon kohtaaminen merkitsi kristinuskon hellenisaatiota.¹ Florovskyn käsitys kristillisestä hellenismistä voidaan nähdä antiteesinä tälle Harnackin käsitykselle.

Florovsky korostaa, että määritellessään dogmeja kirkko ilmaisi Jumalan ilmoituksen totuuksia kreikkalaisen filosofian kielellä. Ilmoitus ikään kuin ”käännettiin” runollisesta ja profeettallisesta heprean kielestä kreikaksi. Tietyssä mielessä tämä merkitsi ilmoituksen hellenisaatiota. Florovsky painottaa, että todellisuudessa se kuitenkin merkitsi hellenismin ”kirkollistamista” (*Verklichung*).

³⁸⁵ Louth 2015, 77.

¹ Florovsky 1952a, 14–15. Ks. myös Harnack 1901, 237.

Kirjoituksissaan eri yhteyksissä Florovsky pyrkii täsmentämään ja selittämään käsitystään kristillisestä hellenismistä. Hän sanoo, että sen jälkeen, kun Israel hylkäsi Kristuksen, pakanat ”kutsuttiin” ja tämä pakanoiden kutsuminen merkitsi sitä, että hellenismistä tuli erityisesti Jumalan siunaama. Florovskyn mielestä se ei ole pelkkä historiallinen sattuma, vaan hän näkee siinä Jumalan johdatuksen ja valinnan. Hän muistuttaa, että evankeliumit on kirjoitettu alkuaan kreikan kielellä, ja siten vain kreikaksi ”kuulemme evankeliumia sen kokonaisuudessa ja täytydessä”.² Florovsky näkee kreikan kielen valinnan analogisena heprean kansan valitsemiselle. Hän korostaa, että helleenien valinnassa meidän täytyy tunnustaa Jumalan tahdon salattu päätös.

Florovskyn mielestä kristillinen hellenismi ei kuulu pelkästään menneisyyteen. Se on kirkon yleinen ilmapiiri, jonka eri sukupolvet ovat luoneet. Eräässä mielessä kirkko itse on hellenistinen. Florovsky painottaa, että hellenismi on kristillisen olemassaolon pysyvä kategoria, minkä vuoksi ”jokaisen teologin pitää käydä läpi hengellisen hellenisaation (tai rehellenisaation) kokemus”.³ Tällä Florovsky tarkoittaa hellenismin filosofisten kategorioiden, ei niiden alkuperäisen sisällön omaksumista.

Florovskyn mielestä erilaiset puutteellisuudet nykyajan ortodoksisessa kirkossa aiheutuvat nimenomaan hellenistisen hengen vähittäisestä häviämisestä. Sen vuoksi hellenismin perinnön tulee olla myös haaste ja kutsu luovaan uudistumiseen. Florovsky painottaa, että meidän aikamme tehtävä ortodoksisessa maailmassa on jälleenrakentaa kristillinen helleeninen kulttuuri, joka ei ole pelkästään reliikki menneisyydestä, vaan kirkon syvimmän hengen ilmaus. Iskulauseenomaisesti hän julistaa, että ”olkaamme enemmän helleenisiä, jotta voisimme olla todella kristillisiä”.⁴

Tämä Florovskyn käsitys hellenismistä kristinuskon ikuisena kategoriana ja hellenistisen hengen kuulumisesta luovuttamattomasti kirkon elämään ei ole nykypäivinä helposti ymmärrettävissä. Siksi se on herättänyt kritiikkiä ja vastaväitteitä. Eri yhteyksissä Florovsky konkretisoidusti selvittää, miten tuo hellenistinen kulttuuri ja henki on juurtunut kristinuskoon ja vaikuttanut kirkolliseen elämään, säilynyt elävänä ja tullut ilmaistuksi kreikkalaisessa patristisessä teologiassa.

4.2 PATRISTINEN TEOLOGIA KRISTILLISEN HELLENISMIN ILMAISUNA

Florovskyn ajattelussa patristinen teologia on kristillisen hellenismin vaikuttavimpia ilmaisuja. Siksi on luonnollista, että isien opetusten merkitys kristillisen uskon opillisen sisällön määrittelyssä aivan erityisesti korostuu. Florovsky painottaa, että kirkkoisien todistus kuuluu pysyvänä kategoriana erottamattomasti itse ortodoksisen uskon rakenteeseen. Kirkko on yhtäläisesti sidottu sekä apostolien saarnaan että isien dogmaan.⁵

² ”In the religious destiny of man there are no accidents. In any case the fact remains that the Gospel is given to us all and for all time in the Greek language. It is in this language that we hear the Gospel in all its entirety and fulness.” Florovsky 1931a, 32. Tässä on paikallaan todeta, että ainakin Matteuksen evankeliumista tunnetaan syyrian/ arameankielinen versio, joka lienee kreikankielistä edeltävä versio.

³ ”Hellenism is a standing category of the Christian existence ---. And thus any theologian must pass an experience of a spiritual hellenisation (or re-hellenisation) ---.” Florovsky 1939, 241–242.

⁴ ”Let us be more ‘Hellenic’ in order that we may be truly Christian.” Florovsky 1957, 10.

⁵ ”The witness of the Fathers belongs, intrinsically and integrally, to the very structure of Orthodox belief. The Church is equally committed to the kerygma of the Apostles and to the dogma of the Fathers.” Florovsky 1960a, 187.

Edellä todetun pohjalta voidaan jopa sanoa, että kirkko ei ole pelkästään apostolinen, vaan myös patristinen, koska vain olemalla oikealla tavalla patristinen se voi olla myös todella apostolinen. Florovskyn mukaan isät nimenomaan jatkavat ja pitävät elävänä apostolista opetusta kirkossa. Isien opetusten avulla apostolien saarna saa dogmaattisen muodon.⁶

Florovsky korostaa, että isien opetus on ”kristillisen uskon pysyvä kategoria, oikean uskon jatkuva ja perimmäinen mitta tai kriteeri”.⁷ Tämä vakaumus on paralleelinen Florovskyn käsitykselle kristillisen hellenismin pysyvistä luonteesta ja tavallaan siitä tehty luonnollinen johtopäätös. Vaikka patristinen teologia kristillisen hellenismin ilmaisuna omaa pysyvän luonteen, kuitenkin on muistettava, että Florovskyn mukaan vain isien konsensus on kirkkoa sitova, eivät heidän yksityiset mielipiteensä tai tulkintansa.⁸ Näin ollen voidaan sanoa, että vain isien konsensuksella on kirkossa pysyvä merkitys. Tämä voidaan tulkita siten, että isien ohjauksessa syntyneillä yleisten kirkolliskokousten dogmaattisilla päätöksillä on kirkkoa sitova merkitys.

Selittäessään patristisen teologian luonnetta Florovsky painottaa, että isät käyttivät kreikkalaisen filosofian kategorioita, mikä ei kuitenkaan merkitse minkään määrätyn filosofisen systeemin omaksumista tai ikuistamista. Dogmit ilmaistiin filosofisella kielellä, mutta ei minkään määrätyn filosofisen koulukunnan kielellä. Florovskyn mukaan tässä yhteydessä voidaan puhua ”kristillisen dogmatiikan filosofisesta eklektismistä”. Kristillisessä ajattelussa yksinkertaisesti omakuttiin tietyt kreikkalaisen filosofian teemat ja niille annettiin uusi sisältö. Niiden kautta ilmaistiin kokonaan uusi kokemus. Tällä tavalla hellenismi uudistettiin ja hellenistinen ajattelu koki transformaation. Tässä yhteydessä on paikallaan todeta, että Florovsky ei näytä tuntevan 1950-luvulla käynnistynyttä tutkimusta siitä, miten kreikkalaista filosofiaa sovellettiin varhaisessa opinmuodostuksessa: filosofisia termejä käytettiin nimenomaan *filosofisia* tulkintoja varten.

Isien sitoutumattomuus mihinkään määrättyyn filosofiseen systeemiin selittyy myös sillä, että heidän mielestään kristillinen dogmatiikka on ainoa todellinen filosofinen systeemi. Florovskyn mukaan tuo kristillisen dogmatiikan systeemi on tarkoitettu pysyväksi eikä sitä ole mahdollista tulkita uudelleen tai ”kääntää” jonkin nykyaikaisen filosofian kielelle.⁹ Vaikka mitään filosofista systeemiä ei olekaan sellaisenaan hyväksytty tai kanonisoitu, Florovskyn mukaan kaikki kristillisen dogmatiikan traditionaaliset kaavat ja muotoilut ovat alusta loppuun hellenistisiä tai kreikkalaisia. Florovsky huomauttaa, että tämä hellenismi on kanonisoitu. Se on uutta, kristillistä hellenismia.¹⁰ Siinä käytetyt filosofiset kategoriat ovat kreikkalaisia, mutta sisältö on kuitenkin kristillinen.

Florovsky painottaa, että kristillinen dogmatiikka eroaa kaikista filosofisista systeemeistä ennen kaikkea siinä, että se on säilyttänyt eksistentiaalisen ja keerygmaattisen

⁶ Florovsky 1960a, 187–188.

⁷ ”The apostolic preaching is not only kept in the Church: it lives in the Church, as a depositum juvenescens, in the phrase of St. Irenaeus. In this sense, the teaching of the Fathers is a permanent category of Christian faith, a constant and ultimate measure or criterion of right belief.” Florovsky 1960a, 187.

⁸ Florovsky 1968, 103.

⁹ ”The full truth about holy Fathers is that they have created a new philosophy, very different from both Platonism and Aristotelism, or anything else---. This makes ridiculous any attempt to reinterpret the traditional doctrine in terms or categories of a new philosophy, whatever this philosophy may be.” Florovsky 1939, 241.

¹⁰ Florovsky 1939, 241.

luonteen. Näin on ollut silloinkin, kun dogmatiikka on ollut loogisesti järjestettyä ja intellektuaalisilla argumenteilla varustettua. Viime kädessä aina vedottiin uskoon, hengelliseen tietoon ja kokemukseen.¹¹ Kristillisen dogmatiikan kearygmaattisuus viittaa siihen, että Florovskyn mukaan isien teologiassa oli aina sanoma tuotavana ihmisille. Isien teologia todisti Jumalan ilmoituksen totuudesta. Tuohon todistukseen sisältyvä sanoma ei tullut esiin pelkästään saarnoissa, vaan myös rukouksissa ja yleensä jumalanpalveluselämässä ja viime kädessä uskovien jokapäiväisessä elämässä. Florovsky painottaa, että tällaista teologiaa ei voi koskaan erottaa rukouselämästä ja hyveiden harjoittamisesta.¹²

Florovsky muistuttaa, että teologia ei ole itsetarkoitus, vaan se on ainoastaan tie, ”intellektuaalinen ulkokuori” (*intellectual contour*), joka itsessään myös on välttämätön. Se kuitenkin edellyttää aina uskon kokemusta. Uskoa tarvitaan täyttämään tuo älyllinen ulkokuori elävällä sisällöllä.¹³ Edellä todettu johdattaa kysymään, mikä Florovskyn mukaan on kirkkoisien teologiassa ilmaistu kristillisen hellenismin elävä sisältö.

4.3 KRISTILLISEN HELLENISMIN TEOLOGINEN SISÄLTÖ

Florovskyn neopatristisen synteessin perustana oli hänen ”patristinen synteesisensä”, jolla hän tarkoitti patristisissa teoksissaan esittämänsä teologista tulkintaa ja yhteenvedoa merkittävimpien kreikkalaisten ja bysanttilaisten isien ajattelusta.¹⁴ George H. Williams huomauttaa, että juuri tässä patristisessa synteessissä ilmaistu hellenismi merkitsi Florovskylle ”täysin raamatullistettua” eli kristillistä hellenismia.¹⁵

Florovskyn ajattelun ymmärtämiseksi on tarpeellista selvittää, mikä tarkkaan ottaen oli kristillisen hellenismin teologinen sisältö. Miten kristillinen hellenismi erosi antiikin pakanallisesta hellenismistä? Tämän kysymyksen selvittämiseksi on tarpeen valottaa patristisen synteessin keskeisiä teologisia korostuksia.

Florovsky painottaa, että antiikin hellenismi (platonismi ja neoplatonismi) ei edusta koko hellenististä perintöä. Uusi hellenismi, joka tuli vanhan tilalle, on isien teologian ilmentämää kristillistä hellenismia. Se on hänen ajattelussaan ilmaistu ennen kaikkea raamatullisessa ja kokemuksellisessa kolminaisuusopissa. Samalla kun ”vanha” hellenismi joutui umpikujaan ja väistyi, uudet visiot ja korostukset avautuivat ”apostolisen

julistuksen kautta”.¹⁶ Florovsky painottaa, että kristillinen hellenismi pohjautui ennen kaikkea Uuden testamentin sanomaan ja opetuksiin. Se oli siten peruslähdekohdiltaan raamatullista hellenismia.¹⁷

Florovsky korostaa, että Bysantin teologit olivat aina tietoisia siitä, että he olivat ennen kaikkea apostolisen uskon, Uuden testamentin ja varhaisten kirkkoisien teologian perillisiä.¹⁸ Niinpä esimerkiksi Gregorios Nazianzialainen Florovskyn mukaan yritti luoda filosofiaansa dogmien mukaan eikä itsenäisenä systeeminä, ”seuraten kalastajien, ei Aristoteleen esimerkkiä, hengellisellä tavalla, ei taitavien juonien (*clever tricks*) avulla, vaan kirkon ohjeiden mukaan, ei markkinapaikan sääntöjä seuraten”.¹⁹

Vaikka isät käyttivätkin kreikkalaisesta filosofiasta lainaamaansa terminologiaa, filosofinen spekulatio ei koskaan ollut heillä pääasiana. Florovsky toteaa, että esimerkiksi Basileos Suuri ei innoittanut abstrakti kiinnostus spekulatioon tai metafysiikkaan, vaan hän kehitti teologiaansa elävän kokemuksen, kontemplaation ja kirkon perinteen pohjalta. ”Hän oli kiinnostunut filosofiasta ainoastaan loogisten rakennelmien ja systeemien lähteenä, jonka avulla hän saattoi selkeästi ilmaista ja puolustaa uskontotuuksia ja hylätä tai estää epämääräiset tai väärät tulkinnat. Tämä selittää hänen eklektisen lähestymistapansa filosofiaan nähden.”²⁰

Tältä pohjalta isät ilmaisivat ja selittivät raamatullista uskoa kreikkalaisen filosofian kielellä. Näin menettelivät Florovskyn mukaan kappadokialaiset isät selvitellessään oppia Pyhästä Kolminaisuudesta. Basileios Suuri omaksui vaikutteita Aristoteleelta määritellessään Jumalan ykseyttä ja kolmen persoonan todellisuutta. Florovsky painottaa, että Basileios ei kuitenkaan ollut tiukasti ottaen aristoteelinen, vaan hän ainoastaan omaksui joitakin piirteitä aristotelismista ja hylkäsi itse systeemin kokonaisuudessaan väittäen, että se saattoi johtaa valheellisiin ja harhaoppisiin johtopäätöksiin. Florovskyn mukaan ”Basileios löysi Aristoteleen ajattelusta loogiset keinot määritelläkseen teologisia käsitteitä ja ilmaistaakseen Kolmen ontologisen todellisuuden (ei ainoastaan nimellisesti, vaan aktuaalisesti) ja niiden ominaisuuksien absoluuttisen identiteetin”.²¹

¹⁶ ”The Fathers of the Church were also exponents of hellenism. The ‘ancient’ Hellenism, in fact, completed its course, and its internal limitations were spectacularly exposed...Now, the new vistas were opened by the Apostolic preaching.” *Florovsky* 1957, 9.

¹⁷ ”...Byzantine theology is, as it were, a Biblical theology and not a fabrication of sophistry...The beginning of Byzantinism is not the beginning of a new Christianity. Rather it is the legitimate heir of the legacy of the New testament, of early Christianity, of the Apostolic Fathers, of the Fathers of the Church.” *Florovsky* 1933b, 16.

¹⁸ ”...Byzantine theologians were always conscience of being the heirs of the apostolic faith, heirs of the theology of the New testament and the theology first delivered.” *Florovsky* 1933b, 17.

¹⁹ ”Gregory...tried to set forth his philosophy ‘according to dogma, and not as an independent system; by following the example of the fishermen, not Aristotle; in a spiritual way, and not by clever tricks; and according to the rules of the Church, not the rules of the marketplace’.” *Florovsky* 1931, 123.

²⁰ ”Basil was not inspired by an abstract interest in speculations and metaphysics, but his theology was developed from living experience and contemplation and from Church tradition. He was interested in philosophy only as a source for the logical constructs and systems by which he could clearly express and defend the truths of faith, and reject or prevent ambiguous or incorrect interpretations. This explains his eclectic approach to philosophy.” *Florovsky* 1931b, 93–94.

²¹ ”Basil found in Aristotle the logical means for defining theological concepts and for expressing the ontological reality of the Three (not only in name, but in actuality) and the absolute identity of their properties.” *Florovsky* 1931b, 93.

¹¹ Patristic theology was ”--- ‘kerygmatic theology’, even if it was often logically arranged and supplied with intellectual arguments. The ultimate reference was still to the vision of faith, to spiritual knowledge and experience.” *Florovsky* 1960a, 186–188.

¹² *Florovsky* 1960a, 188.

¹³ *Florovsky* 1960a, 188.

¹⁴ Tämän yhteenveton hän esitti 300-luvun idän isiä ja 400–700-luvun bysanttilaisia isiä käsitelleissä patristisissa teoksissaan. Florovskyn mukaan historiallisessa merkityksessä bysanttilaisen teologian voidaan katsoa alkaneen Konstantinopolin perustamisesta vuonna 330. Hän toteaa, että ”those theologians writing in Greek after the year 330 can indeed be considered ‘Byzantine’ theologians”. *Florovsky* 1933b, 16. Patristisesta synteessistä ks. myös Vladimir Loskyn teokset *The Vision of God* ja *The Mystical Theology of the Eastern Church*.

¹⁵ ”...for Florovsky the fully scripturalized or Christian Hellenism is that of the age of the completed patristic synthesis (which was also the age of the gradual differentiation between Roman and Byzantine imperial Christendom).” *Williams* 1993, 292.

Basileios sai tukea Aristoteleen ajattelusta ei pelkästään Jumalan olemuksen (*ousia*) ja Pyhän Kolminaisuuden kolmen persoonan (*hypostasis*) määrittelyssä, vaan myös käsityksessään Jumalan olemuksen tuntemattomuudesta. Florovskyn mukaan Aristoteles kykeni kuvaamaan olemusta ainoastaan “sen ominaisuuksien tai konkreettisten muotojen kautta, koska olemisen perimmäinen perusta on tuntematon”.²² Tämän lähestymistavan Basileios omaksui Jumalan olemuksen tuntemattomuutta ja energieian tunnettavuutta määritellään.

Kolminaisuusoppia käsitellessään idän isät yleisesti pitivät ajattelunsa lähtökoh- tana kolmen persoonan todellisuutta. Tämä johtui siitä, että Raamatussa Jumala on ilmoitettu nimenomaan Isänä, Poikana ja Pyhänä Henkenä. Florovsky toteaa, että itäinen teologia “ei aloittanut ykseyskäsityksestä, vaan eteni sitä kohti. Tässä se eroaa neoplatonisesta spekulatiosta, jolla oli enemmän yhteyttä läntiseen teologiaan, eri- tyisesti Augustinukseen”.²³

Edellä todetusta käy ilmi perustavaa laatua oleva ero kreikkalaisen filosofian ja raamatullisen jumalakäsityksen välillä. Kreikkalaisessa filosofisessa käsityksessä läh- tökohtana oli platoninen ykseysprinsiippi. Sen sijaan Raamatussa ja siihen nojaavassa isien ajattelussa lähtökohdaksi oli kolmen persoonan todellisuus.²⁴ Toisaalta on hyvä tiedostaa, että kristinusko syntyi juutalaisen monoteismin pohjalta ja vasta Kristuksen ylösnousemisen jälkeen muodostui oppi Pyhästä Kolminaisuudesta, joka määriteltiin kreikkalaisen filosofian kielellä. On ymmärrettävää, että kolminaisuusopin määrittely johti epäilyihin triteismistä monoteismin sijaan.

Florovsky toteaa, että Basileioksen tapaan myös Gregorios Nazianzialainen käyt- ti kreikkalaisen filosofian kielikuvia, mutta hänen ajatuksensa eivät kuitenkaan ole oleellisesti yhteneviä kreikkalaisen filosofian kanssa. Siinä keskeistä oli nous-prin- siippi, jonka kautta todellisuuden uskottiin avautuvan. Florovsky huomauttaa, että Platonilla ja hänen seuraajillaan ei tiedon etsinnässä ollut “avainta”. Sen sijaan Grego- rioksen etsintää ohjasi ja sen avaimena oli “kuva Kristuksesta ja oppi Kolminaisuuden yksiolennollisuudesta”.²⁵

Juuri käsitys yksiolennollisesta Kolminaisuudesta ja Kristuksesta – trinitaarinen ja kristologinen oppi – on patristisen synteessin keskeisin teologinen sisältö. Tunnus- omainen piirre Florovskyn ajattelussa on se, että vain Kristus johtaa kolmiyhteisen Jumalan tuntemiseen. Kyrillos Aleksandrialaisen ajatteluun viitaten Florovsky toteaa, että “korkein Jumalan tunteminen on ilmaistu Kristuksen kautta, siinä, että hän ilmoit- ti Isän nimen ihmisille ja johti heidät Kolminaisuuden mysteerin ymmärtämiseen”.²⁶

Tätä uskon ydinsisältöä, Kristusta ja hänen kauttaan ilmaistua Pyhää Kolmi- naisuutta, isät selittivät kreikkalaisen filosofian kielellä. Florovskyn mukaan tämä

ilmoituksen esittäminen historiallisen hellenismen kielellä ei millään tavoin rajoittanut ilmoitusta, vaan mieluummin se osoittaa päinvastaista, sitä että “tämä kieli omasi tiettyä voimaa ja resursseja, jotka auttoivat sitä tulkitsemaan ja ilmaisemaan ilmoi- tuksen totuutta”.²⁷ Florovsky painottaa, että “vaikka kreikkalaisen ajattelun teemat ja motiivit säilytetään, vastaukset ongelmiin ovat aivan erilaisia, sillä ne annetaan uuden kokemuksen pohjalta”.²⁸ Tuo uusi kokemus on Pyhän Kolminaisuuden tunteminen ja kohtaaminen Kristuksessa.

Edellä todetussa Florovsky siis korostaa kokemuksellisuutta teologian lähtökohta- na. Isien teologiassa ei ollut kysymys filosofisesta spekulatiosta, vaan se oli Pyhänä Kolminaisuutena ilmaistun persoonallisen Jumalan persoonalliseen kohtaamiseen ja elävään uskonkokemukseen pohjautuvaa. Siten patristinen teologia ei Florovskyn mukaan ollut essentialistista, kreikkalaiseen impersonalistiseen metafysiikkaan poh- jautuvaa, vaan se oli “persoonallista” ja “eksistentiaalista” teologiaa.²⁹

Tämä teologian kokemuksellinen ja persoonallinen luonne korostuu myös siinä, että isät painottivat kontemplaation ja Pyhän Hengen johdatuksen merkitystä. Grego- rios Nyssalaisen mukaan totuuden mietiskely on “sanojen tuolla puolen. Sanat eivät ole tärkeitä intellektille, kun se kohtaa tosi olevan. Mietiskely on kielen yläpuolella, sillä kieli on ihmisen järjen instrumentti”.³⁰ Kyrillos Aleksandrialainen taas koros- taa Pyhän Hengen johdatuksen merkitystä. Hänen mukaansa “ilman Pyhän Hengen antamaa valaistusta ihminen ei voi käsittää totuutta eikä voi ymmärtää täsmällisesti jumalallisia dogmeja”.³¹

Tältä pohjalta on ymmärrettävää, että apofaattista lähestymistapaa teologiassa pidettiin tarkempana kuin katafaattista. Florovskyn mukaan esimerkiksi Gregorios Teologi (Nazianzialainen) näytti ajattelevan, että “apofaattinen teologia, negatiivisten määritelmien käyttäminen, on tehokkaampaa kuin katafaattiset määritelmät, jotka antavat tietoa analogian kautta”.³²

Edellä on käynyt ilmi, että patristisessa synteessissä ilmaistun kristillisen hellenis- min keskeisin teologinen sisältö on käsitys Kristuksesta ja hänen kauttaan ilmaistusta

²⁷ “The presentation of Revelation in the language of historical Hellenism in no way restricts Revelation. It Rather proves precisely the opposite – that this language possessed certain powers and resources which aided in expounding and expressing the truth of Revelation.” *Florovsky* 1933b, 31.

²⁸ “Although themes and motives of Greek thought are retained, the answers to the problems are quite different, for they are given out of a new experience.” *Florovsky* 1933b, 32.

²⁹ *Florovsky* 1960a, 176.

³⁰ “Contemplation of the truth is beyond words, which are unnecessary to the intellect when it beholds true being. Contemplation is superior to language, for language is the instrument of human reason.” *Florovsky* 1931b, 167. Kotirannan mukaan myös Lossky korostaa teologian kontemplatiivista ja mystistä luonnetta. Hänen mukaansa teologia sanan syvimmissä merkityksessä on “mystinen kokemus transsendenttisestä Jumalasta”. *Kotiranta* 1995, 235.

³¹ “Without illumination of the Holy Spirit, one cannot arrive at cognition of the Truth and cannot attain an exact understanding of the divine dogmas.” *Florovsky* 1931b, 268.

³² “Gregory seems to consider that apophatic theology, definition by negation, is more effective than cataphatic definition, which provides knowledge through analogy.” *Florovsky* 1960b, 126. Myös Lossky Kotirannan mukaan korostaa apofaattisen teologian ensisijaisuutta. *Kotiranta* (1995, 234–235) toteaa, että “vaikka logiikalla ja tieteellisellä päättelyllä onkin tehtävänsä myös teologiassa, Lossky pitää niiden ase- maa teologiassa toissijaisena. Teologiset perustotuudet, kuten Jumalan kolminaisuus ja Kristuksen kaksi luontoa yhdessä persoonassa, eivät ole ymmärrettävissä rationaalisen päättelyn avulla. Losskyn mukaan vain apofaattisuus varjelee teologiaa muuttumasta filosofiaksi ja säilyttää sen aitona, vaikka se käyttäisikin filosofista terminologiaa”.

²² “Aristotle is able to describe being only through its properties and concrete forms, because the ultimate foundations of being are unknown.” *Florovsky* 1931b, 93.

²³ “Eastern theology did not begin with the concept of unity, but worked towards it. This is how it differs from Neoplatonic speculation, which had more in common with Western theology and especially with Augustine.” *Florovsky* 1931b, 92–93.

²⁴ Platonisesta ykseysprinsiipistä kreikkalaisen patristiikan triniteettimallissa ks. tarkemmin *Kotiranta* 1995, 36–45, 52–53, 57–59.

²⁵ “Plato and his followers were seeking knowledge but had no key, whereas Gregory’s striving is guided by the image of Christ and the doctrine of the consubstantiality of the Trinity.” *Florovsky* 1931b, 120.

²⁶ “This is also the highest knowledge of God which is revealed by Christ, namely that he showed the name of Father to people, and that he led them to an understanding of the mystery of the Trinity.” *Florovsky* 1933b 269.

Pyhästä Kolminaisuudesta. Vaikka nämä totuudet patristisessa ajattelussa ilmaistiinkin kreikkalaisen filosofian kielellä, ne kuitenkin olivat oleellisesti Raamattuun sisältyvään Jumalan ilmoitukseen ja elävään uskonkokemukseen pohjautuvia. Isien teologia oli syvimmiltään ”persoonallista” ja ”eksistentiaalista”, mietiskelyä ja Pyhän Hengen johdatusta ja teologian apofaattista luonnetta painottavaa. Edellä todetun pohjalta esiin nousee kysymys siitä, mikä on isien teologian merkitys nykyajan teologiassa.

4.4 KIRKKOISÄT JA NYKYAJAN TEOLOGIA

Selvitellessään kirkkoisien teologian merkitystä modernissa teologiassa Florovsky pahoittelee sitä, että jopa ortodoksien keskuudessa on läntisestä ajattelusta varsin laajalle levinnyt sellainen käsitys, että kirkkoisien aika on lopullisesti päättynyt. Usein ajatellaan, että isät kuuluvat vain menneisyyteen, ensimmäiseen viiteen tai kahdeksaan kirkon historian vuosisataan. Florovsky painottaa, että tällaista käsitystä ei voida pitää hyväksyttävänä. Periaatteessa kirkkoisien aika yhä vielä jatkuu, koska isät kuuluvat erottamattomasti ortodoksien uskon rakenteeseen. Florovsky korostaa, että kirkkoisien aikaa ei pitäisi ollenkaan rajata, koska Pyhä Henki pitää kirkkoa elävänä nykypäivinäkin samalla tavalla kuin menneinä aikoina.³³

Perustellessaan tällaista tulkintaansa Florovsky viittaa bysanttilaiseen teologiaan, joka hänen mielestään ei ollut pelkästään kirkkoisien teologian toistamista, vaan se merkitsi ”patristisen ajan orgaanista jatkumista”.³⁴ Siten kirkossa voi olla isiä kaikkina aikoina, ei ainoastaan menneisyydessä, vaikka ajoittain saattaa esiintyä teologian rappiokausia, kuten kirkon historia osoittaa.³⁵

Näistä rappiokausista huolimatta ”isien aika” on aina jatkunut kirkon liturgisessa elämässä, koska ortodoksien liturgian koko rakenne on hyvin syvässä merkityksessä patristinen.³⁶ Florovskyn mielestä nimenomaan tietoisuus siitä, että ”kirkkoisien aika” ei ole ohi, vaan jatkuu yhä vielä kirkon jumalanpalveluksissa, on omiaan kannustamaan luovaan uudistustyöhön myös teologiassa. Tämä merkitsee ennen kaikkea isien uskonkokemuksen ja mielenlaadun uudelleen löytämistä, eksistentiaalisen ja hengellisen lähestymistavan omaksumista. Florovsky painottaa, että vain tällä tavalla teologia voidaan jälleen yhdistää kristillisen olemassaolon täyteyteen.³⁷

Florovsky korostaa erityisesti, ettei bysanttilaisen liturgian, ikonografian tai kirkkomusiikin säilyttäminen riitä, vaan pitää löytää uudestaan ”patristinen mielenlaatu” (*patristic mind*). Muussa tapauksessa on vaarana tulla sisäisesti jaetuksi siten, että säilytetään hurskauselämän ja jumalanpalveluksen perinteisiä muotoja, mutta omaksutaan perinteen vastaisia ja vieraita malleja teologisessa ajattelussa. Nimenomaan tässä asiassa Florovsky näkee tarvetta radikaaliin muutokseen: sekä hartaudenharjoituksessa että teologiassa tulisi pysyä saman tradition sisällä. Vain siten uskon integriteetti voidaan säilyttää.³⁸

³³ Florovsky 1960b, 170.

³⁴ ”Indeed, Byzantine theology was an organic continuation of the Patristic Age.” Florovsky 1960b, 170–171.

³⁵ Florovsky 1960a, 191

³⁶ Florovsky 1960a, 191.

³⁷ ”Only in this way can our theology be reintegrated into the fulness of our Christian existence.” Florovsky 1960a, 191–192.

³⁸ *Ibid.*

Teologian nykytilanteen kriittiseen arvioon nojautuen Florovsky kutsuu kristittyjä palaamaan kirkkoisien opetuksiin. Tämä ei merkitse paluuta patristisen kirjallisuuden kirjaimelliseen seuraamiseen, sokeaan jäljittelyyn tai toistamiseen, vaan paremmin se on kutsu patristisen mielenlaadun palauttamiseen ja edelleen kehittämiseen. Florovsky julistaa iskulauseenomaisesti, että ”meidän on sytytettävä uudelleen isien luova tuli, entisöitävä itsessämme patristinen henki”.³⁹

Eräässä toisessa yhteydessä Florovsky korostaa, että teologien on löydettävä uudestaan kristillisen hellenismin luova henki ja kyettävä vastaamaan oman aikansa haasteisiin samalla tavalla kuin isät omana aikanaan.⁴⁰ Siten siis paluu isien opetukseen merkitsee ensisijaisesti isien mielenlaadun ja tyylin uudelleen löytämistä. Jokaisen sukupolven on oltava oman aikansa ongelmiin nähden yhtä herkkiä ja avoimia kuin isät olivat oman aikansa ja yhteiskuntansa ongelmiin nähden. Tämä ei kuitenkaan sulje pois sitä, että pyritään välittämään nykyajalle se kristillisen hellenismin perintö, joka Florovskyn mukaan on ”kristillisen ajattelun ja elämän ikuinen kategoria ja malli”.

Tämä kehoitus palata isien opetukseen merkitsi kutsua neopatristisen synteetin luomiseen. Florovskyn mukaan se on ortodoksien teologian tehtävä nykyaikana.⁴¹ Tämän synteetin tulee alkaa kristillisen uskon keskeisen totuuden tiedostamisesta, sen tunnustamisesta, että Jeesus Kristus on Jumala ja Lunastaja, nöyryytetty ja kuniaan korotettu, uhri ja voittaja ristillä.⁴² Florovskyn mielestä tämä kristologinen lähtökohta on luonnollinen, koska myös patristisessa teologiassa pääteema aina on Kristus, jossa Pyhän Kolminaisuuden salaisuus on ilmoitettu. Ainoastaan ne, jotka tuntevat Kristuksen, tuntevat myös Isän ja Pyhän Hengen.⁴³ Näin siis neopatristisen synteetin peruskorostus on kristologinen. Se ei kuitenkaan sulje pois trinitaarista lähestymistapaa.

Neopatristisessa synteetissä tunnusomaista on hyvin voimakas teologian eksistentiaalisen luonteen korostaminen. Florovskyn mielestä nykypäivinä tarvitaan juuri ”turmeltumatonta” ja eksistentiaalista teologiaa. Sellaisen teologian nälkää sekä pappisto että maallikot potevat.⁴⁴ Florovsky painottaa, että patristinen teologia on moderneja suuntauksia relevantimpaa nykyajan ongelmien kannalta nimenomaan juuri sen ansiosta, että isien teologia painiskeli eksistentiaalisten kysymysten kanssa. Florovsky vaatii painokkaasti, että nykypäivinäkin meidän tulee tunnustaa menneiden aikojen mestarit ja yrittää luoda myös omaa aikaamme varten ”kristillisen kokemuksen eksistentiaalinen synteesi”.⁴⁵ Eksistentiaalisuudella Florovsky tarkoittaa tässä uskonkokemukseen pohjautuvaa kolmiyhteisen Jumalan persoonallista kohtaamista.⁴⁶

³⁹ ”What is really meant and required is not a blind or servile imitation and repetitions but rather a further development of this patristic teaching, but homogenous and congenial. We have to kindle again the creative fire of the Fathers, to restore in ourselves the patristic spirit.” Florovsky 1939, 240.

⁴⁰ Florovsky 1957, 10.

⁴¹ Florovsky 1960a, 192.

⁴² ”The synthesis must begin with the central vision of the Christian faith: Christ Jesus, as God and Redeemer, Humiliated and Glorified, the Victim and the Victor on the Cross.” Florovsky 1960a, 192.

⁴³ Florovsky 1960a, 193–194.

⁴⁴ Florovsky 1951a, 1458.

⁴⁵ ”We have, in a time such as this, to enlarge our perspective, to acknowledge the masters of old and to attempt for our own age an existential synthesis of Christian experience.” Florovsky 1951a, 1459.

⁴⁶ Persoonallisesta kohtaamisesta ks. myös V.Losskyn teos, *The Vision of God* (1963), 21–37, 124–137.

Juuri tällaista kristillisen kokemuksen eksistentiaalista synteesiä Florovsky tarkoitti puhuessaan neopatristisesta synteestistä. Lähtökohtana sen luomisessa hänellä oli käsitys hellenistisen kulttuurin ja sen pohjalta syntyneen patristisen teologian normatiivisesta merkityksestä Jumalan ilmoituksen välittäjänä. Kuitenkin hän näyttää korostavan patristisen mielenlaadun ja isien hengen omaksumista enemmän kuin heidän kirjaimellista jäljittelyään.

Hellenistisen perinnön voimakas korostaminen johtaa kysymään, onko Florovskyn ajattelussa todella kysymys kristillisestä hellenismistä vai onko perusteltua Harnackin tapaan puhua hellenisoituneesta kristillisyydestä. Tämän kysymyksen selvittely on paikallaan Florovskyn teologisen ajattelun peruslähtökohtien selkiinnyttämiseksi.

4.5 KRISTILLISTÄ HELLENISMIÄ VAI HELLENISOITUA KRISTILLISYYTTÄ?

Florovskyn käsitys kristinuskon ja kristillisen teologian pysyvistä sidonnaisuuksista hellenistiseen kulttuuriin on aivan ymmärrettävästi herättänyt myös kritiikkiä ja vastaväitteitä. Siksi hän eri yhteyksissä pyrkii selvittämään käsityksiään ja jo ennakkoon puolustautumaan odotettavissa olevaa kritiikkiä vastaan.

Tämä asenne tulee näkyviin mm. siinä, että kehitellessään ajatuksiaan kristillisestä hellenismistä Florovsky samalla hyvin voimakkaasti kritisoi antiikin pakanallista hellenismia. Hän viittaa varhaisiin kristillisiin kirjailijoihin, jotka kyllä näkivät hellenistisessä kulttuurissa paljon myönteistä, mutta pitivät sitä samalla kirkon päävihollisena, esteenä, kiusauksena ja pahenuksena.⁴⁷ Koska kristinuskon ja hellenismin välillä oli sovittamaton ristiriita, antiikin perintöä ei voitu sellaisenaan omaksua, vaan se oli kristillistettävä, tulkittava uudelleen, mikä käytännössä merkitsi radikaalia diskriminaatiota ja tuomiota. Siitä omaksuttiin vain se, mikä oli myönteistä.⁴⁸ Florovskyn mielestä viime kädessä vain kristillinen hellenismi on todellista hellenismia.⁴⁹

Venäläisen teologian historiaa käsittelevässä teoksessaan Florovsky ei pidä hellenismia vastaan suunnattuja hyökkäyksiä mitenkään odottamattomina. Hän viittaa mm. Albrecht Ritschlin ja hänen koulukuntansa yritykseen poistaa kaikki hellenistiset motiivit kristillisestä opista ja pyrkimykseen palata puhtaasti raamatulliseen perustaan. Florovskyn mielestä tämä on johtanut kristinuskon kaventamiseen pelkäksi humanistiseksi moralismiksi.⁵⁰ Florovsky painottaa, että kristillistä ilmoitusta ei voida selittää yksinomaan seemiläisten laki- ja profetia-käsitteiden avulla, kuten on tehty esimerkiksi Karl Barthin ja Emil Brunnerin sekä heidän koulukuntansa ”dialektisessa

teologiassa”, jossa Florovskyn mielestä on aliarvioitu historiaa ja korostettu liiaksi viimeistä tuomiota. Samalla siinä on unohdettu, että Raamatun profetiat saavat todellisen täyttymyksensä kristillisessä hellenismissä. Siksi semitismien ja hellenismien vastakkain asettaminen ei ole perusteltua.⁵¹

Florovsky huomauttaa, että saksalaisessa idealismissa vastaavasti oli pyrkimykseenä ”kääntää” dogmatiikka ja dogmit vanhentuneesta hellenistisestä kielestä helpommin ymmärrettävälle saksalaisen idealismin kielelle (Hegel, Schelling, Fichte, Baader ym.). Florovskyn mielestä tämä pako kristillisestä hellenismistä ei kuitenkaan ole merkinnyt kehitystä, vaan pikemminkin taantumusta.⁵²

Florovsky valittaa, että myös venäläinen nationalismi on suuntautunut kristillistä hellenismia vastaan. Hellenismin hylkäämiseen on liittynyt patristisen perinteen hylkääminen. Isien opetusta pidettiin gnostisismina, jonka tilalle tarjottiin ”sydämen filosofiaa” (Tarejev). Florovsky pitää tällaista asennetta ”venäläisenä obskurantismina”.⁵³ Hänen mukaansa venäläinen teologia ei mitenkään kärsinyt vahinkoa kreikkalaisesta vaikutuksesta, vaan enemmänkin siitä, että se irrottautui hellenistisistä ja bysanttilaisista traditioista. Kreikkalaisen perinteen hylkääminen voi Florovskyn mielestä merkitä vain kirkon itsemurhaa.⁵⁴

Venäläisen teologian tilaa arvioidessaan Florovsky toteaa, että venäläinen teologia ei historiansa kuluessa ole vielä riittävästi omaksunut patristiikkaa oppiaineena (*patristics*) ja bysanttilaisuutta. Tuo tehtävä on vielä edessäpäin. Florovskyn mielestä venäläisen teologian tulee vielä läpäistä kristillisen hellenismin tiukin koulu. Hän täsmentää väitettään toteamalla, että tämä ei tarkoita nykyisen Kreikan tai Levantin etnistä hellenismia tai viimeaikaista ja täysin perusteetonta kreikkalaisten fyletismia, vaan kreikkalaista antiikkia, dogmatiikan, liturgian ja ikonin hellenismia, itäisen riituksen liturgian ”mysteriologista” tyyliä.⁵⁵

Florovsky painottaa erityisesti, että kaikkein voimakkain elementti venäläisessä kirkollisessa kulttuurissa on venäläinen ikoni. Näin on siksi, koska ”venäläiset messarit olivat ikonografiassa hengellisesti assimiloineet ja realisoineet hellenistisen kokemuksen aidolla luovalla intiimisuudella.”⁵⁶ Siten hellenismi kirkon elämässä on enemmän kuin pelkkä historiallinen välivaihe. ”Kun ’kreikkalainen kategoria’ alkoi näyttää teologista vanhentuneelta, se todisti ainoastaan hänen etäntymisestään

⁵¹ ”The Church of the New Testament includes both Jews and Greeks in a single new life. The categories of priestly Hebraism lose their independent significance, and any attempt to separate or detach them from the wholeness of Christian synthesis produces only a relapse to Judaism. The truth of ‘Hebraism’ is already included in the Hellenic synthesis---.” *Florovsky* 1937, 298. Ks. myös *Williams* 1965, 60–62.

⁵² ”In practice, escape from ‘Christian Hellenism’ does not mean ‘forward’ progress, but a ‘backward’ motion into the endless blind alley and aporia of that untransfigured Hellenism which is breached only by its patristic baptism.” *Florovsky* 1937, 299.

⁵³ *Florovsky* 1937, 299.

⁵⁴ ”This falling out from tradition long left the Russian soul spell-bound and barren, for creativity is impossible outside of living traditions. Any rejection of the ‘Greek inheritance’ now can only mean the Church’s suicide.” *Florovsky* 1937, 300.

⁵⁵ ”What is meant is ‘Christian antiquity’, the Hellenism of dogmatics, of the liturgy and icon. The Hellenistic style of ‘mysteriological piety’ has been so eternally established in the liturgy of the Eastern rite that, in a certain sense, it is impossible to enter into the rhythm of the liturgical sacraments without some degree of mystical re-Hellenization.” *Florovsky* 1937, 297.

⁵⁶ *Ibid.*

⁴⁷ ”The ancient Hellenism was ambivalent and ambiguous. The ancient Christian writers treated this Hellenism at once as a ‘preamble’ to faith, as a kind of providential ‘propaideutics’, to the preaching of the Gospel, and as the main enemy of the Church, as an impediment, a temptation, a stumbling-bloc.” *Florovsky* 1957, 9.

⁴⁸ ”This cultural heritage could not be simply kept and carried on, as it stood. It had to be ‘converted’, and this conversion of Hellenism meant, in practice, a radical discrimination, a judgement, a crisis.” *Florovsky* 1957, 9.

⁴⁹ ”In the Christian faith Hellenism discovered the new impetus, the new inspiration, the new guidance, the new ways. By the grace of God, Hellenism was rejuvenated and renewed, and the new era was inaugurated in the destiny of the Hellenistic world – the era of Christian Hellenism. It was in its ‘Byzantine achievement’ that latent energies of Hellenism were fully discolorsed, and Hellenism reached its full stature. Only this ‘integral’ and Christian Hellenism is true Hellenism” (*Ibid.*).

⁵⁰ *Florovsky* 1937, 298.

sobornostin rytmistä. Vain hellenismissä teologia voi olla todella katolista.”⁵⁷ Sobornostin rytmistä puhuessaan Florovsky viittaa teologian perimmäiseen katoliseen luonteeseen.

Siksi Venäjän teologisessa renessanssissa patristisen tyylin jälleen löytäminen on primaarinen ja perustavaa laatua oleva postulaatti. Tämä renessanssi ei kuitenkaan Florovskyn mielestä merkitse menneistyyden toistamista tai entisöimistä tai menneisyyteen palaamista. ”Isien seuraaminen merkitsee aina liikettä eteenpäin, ei taaksepäin; se merkitsee uskollisuutta patristiselle hengelle, ei pelkästään patristiselle kirjaimelle. Isien tietä on mahdollista seurata vain luovuuden, ei jäljittelyn kautta”, Florovsky painottaa.⁵⁸ Vaikka Florovsky korostaakin hellenismien pysyvää luonnetta, hän kuitenkin teologiassa enemmän painottaa uskollisuutta patristiselle hengelle kuin kirjaimellista isien seuraamista.

Florovskya selkeämmin eräät muut neopatristisen koulukunnan teologit painottavat, että nimenomaan idän kirkko pyrki ja kykeni välttämään antiikin hellenismien vaarat. John Meyendorff muistuttaa, että varhainen kristillinen yhteisö näki suhteensa kreikkalaiseen maailmaan ja hellenistiseen kulttuuriin lähetystyön näkökulmasta: menestyminen tai epäonnistuminen oli kristinuskon todellisen universaalisuuden koetinkivi.⁵⁹ Kysymys oli missionaarisesta universalismista. Kristillistä evankeliumia oli julistettava maailmassa, jossa ajateltiin ja puhuttiin kreikan kielellä. Se, että julistus tapahtui kreikaksi, ei ollut raamatullisen uskon peittämistä, vaan suoranainen missionaarinen velvollisuus.⁶⁰

Meyendorff painottaa, että hellenismi oli vain välikappale, jonka avulla kristinuskon sisältöä ilmaistiin. Jotkut kirkon opettajat, mm. Origenes ja Augustinus omaksuivat vaikutteita kreikkalaisesta filosofiasta. Meyendorffin käsityksen mukaan bysanttilainen teologia kuitenkin kykeni välttämään hellenismien vaaran, johon Augustinuksen ja skolastiikan vaikutuksen alaisena läntinen teologia lankesi.⁶¹ Tällä Meyendorff tarkoittaa kreikkalaisen filosofian ykseysprinsiipin omaksumista jumalakäsityksessä. Käytännössä itäisen ja läntisen tulkinnan eroavuus on siinä, että idän

isien lähtökohtana on kolmen persoonan todellisuus. Sen sijaan läntinen tulkinta hänen mukaansa näyttää nojautuvan platonistiseen ykseysprinsiippiin.⁶²

Meyendorffin mielestä nykyajan teologien pitää omaksua isien mieli ja sillä tavalla tulla ”kreikkalaisiksi”. Uskollisuus isille, jotka puhuivat kreikkaa ja käännyttivät kreikkalaisia, vaatii sitä, että me puhumme omille aikalaisillemme heidän kielellään ja käännytämme heidät.⁶³ Meyendorff ei siis Florovskyn tapaan katso hellenismien kuuluvan pysyvästi kristinuskon rakenteeseen.

Kuten edellä on todettu, Florovskyn käsitys kristillisestä hellenismistä syntyi vastauksena mm. saksalaisen idealismin, uusortoksien protestanttisen teologian ja venäläisen nationalistisen ajattelun tuomiin haasteisiin. Florovskyn mielestä kristillinen hellenismi ei ollut hellenisoitua kristillisyyttä, vaan kristillistettyä hellenismia, jolla on pysyvä sija kristinuskossa.

Merkillepantavaa nimenomaan on, että kreikkalaiset isät eivät teologiassaan hylänneet, mutta eivät sellaisenaan täysin hyväksyneetkään antiikin kreikkalaista metafysiikkaa. Matti Kotiranta toteaa: ”...patristinen ontologia ei ole kreikkalaisen metafysiikan suora kopio, vaan se murtaessaan persoona-käsityksessään aristoteelisen filosofian mukaisen luonto-energeia-ratkaisun luo ekumeeniseen keskusteluun uuden ontologisen mallin.”⁶⁴ Kotiranta on erityisesti painottanut, että modernista länsimaisesta klassisen metafysiikan vastaisesta personalismista poiketen kreikkalainen patristinen teologia edustaa trinitaarisen personalistista ajattelutapaa. Tällä on merkitystä myös neopatristisessä synteesissä ja siihen sisältyvässä ekklesiologiassa.

Vaikka Florovskyn käsitystä kristillisestä hellenismistä voimakkaasti ja oikeutetusti kritisoitiin, hän kuitenkin pysyi käsityksessään ja puolusti sitä loppuun asti. Teologisen testamenttinsa luonnoksessa Florovsky kirjoitti, että hän on valmis puolustamaan teesiään kahdella rintamalla: myöhäsyntyistä hebraismia vastaan ja sitä vastaan, että dogmeja yritetään uudelleen formuloida modernien filosofioiden kategorioiden avulla. Samalla hän kuitenkin myöntää, että hänen teesinsä tarvitsee täsmentämistä ja kvalifioimista.⁶⁵

Täsmentämistä ja kvalifikaatiota näyttää kaipaavan erityisesti kysymys siitä, missä määrin kristillisen hellenismien ja patristisen teologian historialliset muodot ovat Florovskyn mielestä kristinuskossa pysyviä ja missä määrin taas kysymys on lähinnä hellenismien filosofisten rakenteiden ja patristisen mielenlaadun säilyttämisestä. Tässä asiassa Florovskylla on eri yhteyksissä erilaisia painotuksia: toisinaan hän korostaa kirkkoisien mielenlaadun omaksumista, toisinaan taas heidän kirjaimellista seuraamistaan.

⁶² Meyendorff 1974 (1979), 184: ”In the classical Latin Trinitarian doctrine ‘Father, Son, and Spirit are only ‘relatively’ distinct.’ Whatever the interpretation given to the idea of ‘relation’ implied in this statement, it is clear that Western thought recognized the ontological primacy of essential unity over personal diversity in God; that is that God is essentially one, except in the divine *Persons*, who are defined in terms of *relations*. In Byzantine thought, however – to use an expression from Maximus the Confessor – God is in identically monad and triad, and there is probably a tendency in both worship and philosophical formulations (as distinct from doctrinal statements) to give a certain pre-eminence to the personal diversity over essential unity. A reference to the Nicæan ‘consubstantial’ was the Byzantine response to the accusation of ‘tritheism’.”

⁶³ ”Faithfulness to the Fathers – who spoke to Greeks and converted the Greeks to the great truths of the Gospel – requires that we speak to our contemporaries and convert them.” Meyendorff 1983, 47.

⁶⁴ Kotiranta 1992, 211.

⁶⁵ Teologisen testamenttinsa luonnoksessa Florovsky toteaa painokkaasti, että ”Christian message has been forever formulated in Greek categories...My thesis, indeed, needs precision and qualification, but is beyond our scope now”. Blane 1993a, 155.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Florovsky 1937, 294.

⁵⁹ Meyendorff 1983, 31.

⁶⁰ ”Of course Hellenism involved great temptations and led many to erroneous doctrines – which could be corrected only by a return to the biblical (and therefore Jewish) categories of thought – but the Christian gospel had to be proclaimed in a world which spoke and thought in Greek. To do so was not a betrayal of Scripture for a Christian theologian – as Adolf Harnack thought – but a direct missionary duty, which was began by the first generation of Christians and fulfilled by those whom we call ‘the Fathers’.” Meyendorff 1983, 32–33.

⁶¹ ”It is an extraordinary discovery that one makes in a comparative study of East and West, that the Greek-speaking and Greek-thinking Orthodox Byzantium was much more consistently aware of the incompatibilities between ancient Greek philosophy and the gospel than was the Latin West.” Meyendorff 1983, 46.

Uspatristiseen ohjelmaan sisältyvää käsitystä hellenismistä kristinuskon pysyvänä kategoriana voidaan pitää yhden kulttuurin asettamisena muut kulttuurit pois-sulkevaan asemaan. Florovskyn tarkoituksena oli tällä tavalla puolustaa hellenistisen kulttuurin kontekstissa kehittyneen kirkkoisien teologian sisältämää kristinuskon alkuperäistä tulkintaa. Samalla hän halusi puolustaa ortodoksisen teologian omalei-maisuutta ja varjella sitä vieraiden teologisten ja filosofisten suuntausten tuomilta vaikutteilta. Tällaista yhden kulttuurin asettamista kaikki muut kulttuurit poissul-kevaan erityisasemaan on kuitenkin ongelmallista monikulttuurisessa uskonnossa pitää validina.

Kristikunnan yhteyspyrkimyksiä koskevien Florovskyn käsitysten ymmärtämi-seksi on seuraavassa tarpeen selvittää hänen ekumeenisen ajattelunsa keskeisiä koros-tuksia ja erityisesti sitä, mitkä syvimmiltään ovat olleet hänen suunnittelemaansa uus-patristiseen synteisiin sisältyvän kirkkokäsityksen keskeiset teologiset korostukset.

4.6 UUSPATRISTISEEN SYNTEESIIN SISÄLTYVÄN KIRKKOKÄSITYKSEN TEOLOGISET LÄHTÖKOHDAT

4.6.1 Ekklesiologia teologian osa-alueena

Nykyaikaisen ekumeenisen liikkeen alkuvaiheessa ei perusteellisesti ja systemaatti-sesti selvitetty ekklesiologiaan liittyviä kysymyksiä. Vasta aivan viime vuosikymme-ninä kirkkojen välisissä dialogeissa on virinnyt syvällistä keskustelua siitä, mikä on kirkko, mitä sen yhteydellä tarkoitetaan ja mitkä ovat ekumenian perimmäiset tavoit-teet. Näistä perustavanlaatuisista kysymyksistä eri kirkkoilla on merkittävästi toisis-taan poikkeavia näkemyksiä. Teologian historiassa on varhaiskirkon ajoista lähtien aina 1900-luvulle asti kiinnitetty varsin vähän huomiota ekklesiologian käsittelyyn.

Florovsky tuo useassa yhteydessä esille, että kirkkoisatkään eivät laatineet kirkosta systemaattisia selvityksiä tai opillisia määritelmiä. Niitä ei ollut esimerkiksi kirkollis-kokousten päätöksissä tai ns. tunnustuskirjoissa. Florovskyn mukaan yhtenä syynä tähän oli se, että kirkkoa on vaikea teoreettisesti määritellä. Hän toteaa, että ”mystee-rin voi ymmärtää ainoastaan uskon avulla”.⁶⁶

Tämä määritelmien puuttuminen ei kuitenkaan merkinnyt sitä, että kirkosta olisi kokonaan vaiettu. Sekä idän että lännen isillä oli siitä paljonkin sanottavaa, mutta he eivät koskaan yrittäneet tehdä systemaattista yhteenvedoa näkemyksistään.⁶⁷ Viit-taukset ja kommentit, joita heillä oli, esiintyivät hajanaisina eksegeettisissä ja liturgi-sissa kirjoituksissa tai saarnoissa mieluummin kuin opillisissa tutkielmissa. Florovsky painottaa, että joka tapauksessa heillä oli selkeä näkemys siitä, mitä kirkko todelli-suudessa oli, vaikka he tätä näkemystään eivät tuoneet aina eksplisiittisesti esille.⁶⁸

Opillisen määrittelyn vaikeus johtui osaltaan siitä, että kristinuskoa ei mielletty ensisijaisesti oppirakennelmaksi, vaan ennen kaikkea konkreettiseksi yhteisöksi. Kristinuskoko oli nimenomaan kirkko, uskovien yhteisö, uusi Jumalan valittu kansa.

Kristittynä oleminen merkitsi kuulumista tuohon yhteisöön ja sitoutumista sen edel-lyttämään elämäntapaan.⁶⁹ Tältä pohjalta lähtien on ymmärrettävää, että kirkon tun-teminen katsottiin mahdolliseksi vain sisältä päin, omakohtaisen uskonkokemuksen kautta.

Florovskyn mielestä patristisen esikuvan puuttuminen on vaikuttanut myöhempi-näkin vuosisatoina ekklesiologisten kysymysten selvittelyyn: kirkko-opin käsittelyä ja esittämistä varten ei ole ollut yhteisesti hyväksyttyä mallia. Vasta varsin myöhään, uskonpuhdistuksen ja vastauskonpuhdistuksen aikoina, yritettiin tehdä laajoja kirk-ko-opillisia yhteenvedoja ja määritelmiä. 1800-luvulla kiinnostus jatkui, mutta varsi-naisesti kuitenkin vasta 1900-luvulla ekumeenisen liikkeen ansiosta ekklesiologias-ta on tullut suosittu tutkimuskohde. Kuitenkaan yhtenäistä ja vakiintunutta mallia ekklesiologian käsittelyä varten ei ole löydetty. Niinpä ensimmäinen eteen tuleva ongelma on kysymys siitä, mikä on kirkko-opin oikea paikka tasapainoisen ortodok-sisen teologisen systeemin kokonaisrakennelmassa. Onko ekklesiologiaa käsiteltävä omana erillisenä kokonaisuutenaan vai onko se integroitava muuhun oppikokonai-suuteen ja jos niin on, mihin ja miten? Tässä asiassa ei ole teologien keskuudessa päästy yksimielisyyteen.

Koska sekä teologiassa että hurskaus- ja rukouselämässä on viime vuosikymme-ninä korostettu kirkon yhteisöluonnetta, voidaan kysyä, eikö kristinuskon kokonai-sesitystä voitaisi aloittaa juuri kirkosta, jossa uskon kokonaisuus säilytetään ja traditio välitetään sukupolvelta toiselle. Florovsky vastaa tähän kysymykseen kielteisesti: uskonopin johdannossa ei voi paljon puhua kirkosta. Sitä varten tarvitaan perspektiiviä. Ensinnäkin pitää puhua Kristuksesta, koska kirkko on Kristuksen ruumis. Itse asiassa voidaan myös kysyä, eikö olisi johdonmukaista aloittaa puhumalla Pyhästä Kolminai-suudesta, koska trinitaarisisä käsityksessä kirkko on Pyhän Kolminaisuuden kuva.

Florovsky toteaa, että nykyaikana ekklesiologiassa on nähtävissä kaksi erilaista lähestymistapaa, jotka molemmat ovat perusteltuja ja joista ehkä voisi pyrkiä muodos-tamaan synteisin. Toinen näistä lähestymistavoista on ollut kristologisesti, toinen taas pneumatologisesti suuntautunut. Edellinen lähestymistapa on ollut tunnusomainen kirkkoisien ajattelussa, jälkimmäinen taas erityisesti reformaation jälkeisessä teolo-giassa, jossa Florovskyn mukaan on ollut pyrkimyksenä ymmärtää kirkko enem-män uskovien yhteytenä (*coetus fidelium*) kuin Kristuksen ruumiina.⁷⁰ Florovsky itse omaksui kristologisen lähestymistavan. Hänen mielestään ortodoksisessa käsitykses-sä ekklesiologia on erottamaton osa kristologiaa.⁷¹ Se on ollut perimmäisenä syynä siihenkin, että kreikkalaisten isien ajattelussa ei ole ollut erillistä ja pitkälle kehiteltyä ekklesiologiaa.⁷² Kuten on jo tullut esille, Florovskysta poiketen Bulgakovilla on ollut kirkkokäsityksessä vahva pneumatologinen perusta.

Edellä todetun pohjalta on perusteltua selvittää, mikä on toisaalta kristologisen ja toisaalta pneumatologisen ulottuvuuden merkitys Florovskyn ekklesiologiassa ja miksi Florovsky kallistuu kristologisen lähestymistavan korostamiseen.

⁶⁹ Florovsky 1948b 1948, 47–48. Ks. myös Florovsky 1947, 3.

⁷⁰ Florovsky 1955b, 163–164.

⁷¹ Florovsky 1960a, 194.

⁷² Ibid.

⁶⁶ ”The mystery is apprehended only by faith.” Florovsky 1948b, 44. Ks. myös Florovsky 1947, 3.

⁶⁷ Florovsky 1955b, 159–160.

⁶⁸ ”In any case, they had a very clear vision what the Church actually was, although this ‘vision’ was never reduced to a conception or definition.” Florovsky 1955b, 160.

4.6.2 Ykseys Kristuksessa – kirkon kristologinen ulottuvuus Pyhän Kolminaisuuden ilmoituksena

Patristisen teologian antaman mallin mukaisesti Florovskyn ajattelu on korostetusti kristosentristä, mutta lähtökohta, jonka hän edellyttää tunnetuksi, on kolminaisuusopillinen. Ykseys Kristuksessa ilmentää Kolminaisuuden persoonien välillä vallitsevaa vuorovaikutusta, joka voidaan ilmaista yhtäältä kirkon kristologisena, toisaalta kirkon pneumatologisena ulottuvuutena. “Kristuksen mysteeri on ortodoksisen uskon keskus, kuten se on myös sen lähtökohta, sen päämäärä ja huipentuma. Hän, joka on ‘yksi Pyhästä Kolminaisuudesta’, on ilmoittanut ja paljastanut Jumalan olemisen mysteerin, Pyhän Kolminaisuuden”, Florovsky kirjoittaa.⁷³ Tämä mysteeri on ymmärrettävissä vain Kristuksen kautta. Vain ne, jotka tuntevat Kristuksen, voivat tuntea Isän ja Pyhän Hengen.⁷⁴

Inkarnaatio, Sanan lihaksi tuleminen, on Florovskyn mukaan “kristillisen uskon perimmäinen ilo” ja “ilmoituksen täyteys”. Khalkedonin kirkolliskokouksen kristologisen määritelmän mukaisesti Florovsky painottaa, että sama lihaksi tullut Herra on sekä täydellinen Jumala että täydellinen ihminen.⁷⁵ Mutta vaikka hän hyväksyykin Khalkedonin määritelmän, hän kuitenkin korostaa, että se ei ollut metafyyssinen lausuma eikä ollut koskaan tarkoitettu sellaisena käsitettäväksi, vaan se oli uskon lausuma, minkä vuoksi sitä ei voida ymmärtää kirkon koko kokemuksesta erotettuna. “Tosiasiassa se on eksistentiaalinen lausuma”, hän huomauttaa.⁷⁶ Eksistentiaalisuudella Florovsky tarkoittaa tässä Jumalan persoonallista kohtaamista Kristuksessa ja sitä kautta saavutettavaa pelastusta.

Yhtäpitävästi patristisen teologian perusnäkemysten kanssa myös Florovskyn kristologia liittyy erottamattomasti soteriologiaan. Hän tulkitsee Kristuksen mysteeriä nimenomaan ihmisen pelastumisen näkökulmasta. Hänen mielestään se ei ole spekulatiivinen, vaan eksistentiaalinen kysymys.⁷⁷ Tämä soteriologinen näkökulma on avain Florovskyn kristologian ja ekklesiologian ymmärtämiseen. Jos Kristus ei olisi ollut täydellinen Jumala ja täydellinen ihminen, pelastuminen ei olisi ollut mahdollinen.

Ihmisen pelastumisessa, yhteyden saavuttamisessa Jumalan kanssa, inkarnaatio on käänteentekevä tapahtuma. Siinä Jumala ilmaisee todellisen luonteensa. Florovsky kirjoittaa erityisesti myös Bulgakovin teologiassa hyvin keskeisenä esiintyvään kenosis-ajatuksen pohjautuvaan inkarnaation tulkintaan viitaten: “Jumala huolehti niin paljon ja niin intiimisti ihmisen kohtalosta, että oli valmis persoonallisesti puuttumaan kadotetun elämän kaaokseen ja kurjuuteen. Jumalallinen kaitselmus ei sen vuoksi ole jumalallisen majesteetin maailmankaikkeuden kaikkivaltiaasta hallitsemista kaukaisesta etäisyydestä, vaan se on *kenosis*, jumalallisen kunnian ‘itsensä tyhjentäminen’. Ihmisen ja Jumalan välillä on persoonallinen suhde. Inkarnaation mysteeri

on jumalallisen rakkauden mysteeri, Jumalan identifikaatio kadotetun ihmisen kanssa.”⁷⁸

Florovskyn mukaan Jumalan ihmiseksi tuleminen on kirkon olemassaolon perusta. Hän toteaa, että kirkon olemassaolon “pääedellytys on se Jumalan ja ihmisen välinen intiimi yhteys, joka on toteutunut inkarnaatiossa. Kristuksen kirkko on mahdollinen ja todellinen --- nimenomaan vain sen ansiosta, että Kristus on jumalihminen”. Florovsky on jopa valmis sanomaan, että kirkko on Jumalan alastulemisen tarkoitus ja päämäärä meidän ihmisten ja meidän pelastuksemme tähden. Vain tästä näkökulmasta voidaan kirkon luonne oikealla tavalla ymmärtää.⁷⁹ Mutta Jumalan ihmiseksi tuleminen ei ole vielä riittävä perusta ekklesiologialle. Inkarnaatioon tulee liittää koko lunastustyö: Kristuksen elämä ja kuolema, ylösnousemus ja taivaaseen meneminen.⁸⁰

Kristuksen maailmaan tuleminen, kuolema, ylösnousemus ja taivaaseen meneminen ovat kuitenkin vasta se perusta, joka tekee pelastustyön toteutumisen mahdolliseksi. Hyvin keskeinen asia on tietoisuus ja kokemus siitä, että Kristus on jatkuvasti läsnä maailmassa. Florovskyn mukaan itse asiassa koko “eklesiologian ratkaiseva ja perimmäinen ongelma on kuvata ja selittää tuon läsnäolon muotoa ja luonnetta”.⁸¹

Florovskyn ekklesiologian perussuuntauksen mukaisesti lähtökohtana tuon kysymyksen ratkaisussa on käsitys siitä, että Kristuksen läsnäolo realisoituu kirkossa, joka on hänen ruumiinsa. “Kirkossa, Kristuksen ruumiissa, sen jumalallis-inhimillisessä organismissa, inkarnaation mysteeri, kahden erottamattomasti yhdistetyn luonnon mysteeri jatkuvasti toteutuu”, Florovsky kirjoittaa.⁸² Itse asiassa inkarnaatio “jatkuu” ja tulee suoritetuksi loppuun kirkossa.⁸³ Siten kirkko on “ikään kuin ylösnousseen Herran lunastavan läsnäolon paikka ja muoto lunastetussa maailmassa”.⁸⁴ Viime kädessä Florovskyn ajattelussa kirkko ja Kristus samastuvat. Kirkko ei ole pelkästään Kristuksen ruumis, vaan Kristus itse. Florovsky kirjoittaa: “Kirkko on Kristus itse sellaisena kuin hän elää ja hallitsee omassa ruumiissaan ja sen jäsenissä – *totus Christus, caput et corpus* – pyhän Augustinuksen maineikkaan sanonnan mukaan.”⁸⁵ Kristuksen ruumis -ilmaisua Florovsky pitää erityisen tärkeänä kirkko-opin kannalta ja valittaa

⁷⁸ “God was so much and so intimately concerned with the destiny of man --- as to intervene in person in the chaos and misery of the lost life.” Florovsky 1951a, 1458. There is not “merely an omnipotent ruling of the universe from an august distance by the divine majesty, but a kenosis, a ‘self-humiliation’ of the God of glory. There is a personal relationship between God and man. The mystery of the Incarnation was a mystery of the love divine, of the divine identification with lost man.” Florovsky 1951a, 1458.

⁷⁹ “The main presupposition of the existence of the Christian Church is that new and intimate unity between God and man which has been established in the Incarnation. It is precisely because Christ is God-man and, according to the formula of Chalcedon, is at once ‘perfect in His Godhead and in His Manhood’, that the Church of Christ is possible and real at all.” Florovsky 1955b, 167.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

⁸² “In the Church, as in the Body of Christ, in its theanthropic organism, the mystery of incarnation, the mystery of the ‘two natures’, indissolubly united, is continually accomplished.” Florovsky 1934b, 53.

⁸³ “In other words, the Church is the extension and the ‘fullness’ of the Holy Incarnation ---. The Incarnation is being Completed in the Church.” Florovsky 1948b, 50.

⁸⁴ “The Church is, as it were, the place and mode of the redeeming presence of the Risen Lord in the redeemed world.” Florovsky 1948b, 50.

⁸⁵ Florovsky 1928b, 65.

⁷³ “Christ’s Mystery is the center of Orthodox faith.” Florovsky 1960a, 193.

⁷⁴ Florovsky 1960a, 193–194.

⁷⁵ “The same Incarnate Lord is both perfect God and perfect man.” Florovsky 1976, 95. Khalkedonin formulasta ja yleensä Bysantin kristologiasta ks. mm. John Meyendorffin teos “Christ in Eastern Christian Thought” (1975).

⁷⁶ “The ‘definition’ of Chalcedon is not a metaphysical statement, and was never meant to be treated as such... The formula of Chalcedon was a statement of faith, and therefore cannot be understood, when taken out of the total experience of the church. In fact, it is an ‘existential statement’.” Florovsky 1951a, 1458.

⁷⁷ *Ibid.*

sitä, että modernissa teologiassa se on pyritty korvaamaan ilmaisulla *coetus fidelium* -uskovien yhteys.⁸⁶

Mikä on sitten Kristuksen läsnäolon muoto ja luonne kirkossa? Miten Kristuksen läsnäolo tulee konkreettisesti ilmaistuksi? Florovskyn mukaan Kristus on läsnä ja vaikuttaa ennen kaikkea pyhien sakramenttien kautta. Hän kirjoittaa: ”Kirkon perustana ovat pyhät sakramentit, joihin kaikkiin liittyy intiimi osallistuminen Kristuksen kuolemaan ja ylösnousemukseen sekä persoonallinen yhteys hänen kanssaan. Kirkko on Kristuksen lunastustyön hedelmä ja ikään kuin sen tiivistelmä.”⁸⁷

Sakramenttien joukossa erityisesti kaste, mirhallavoitelu ja eukaristia ovat keskeisessä asemassa, mutta tärkein on eukaristia, joka on kirkon sydän, ”täydellinen ja lopullinen sakramentti” (Cabasilas). Eukaristia on myös kirkon ykseyden syvin ilmaus: ”Kristuksen kirkko on yksi eukaristiassa, sillä eukaristia on Kristus itse ja hän sakramentaalisesti on läsnä kirkossa, joka on hänen ruumiinsa”, Florovsky kirjoittaa.⁸⁸

Yksi Florovskyn kristologian erityispiirre on siihen liittyvä voimakas mariologinen korostus. Neitsyt Marialla on kristillisen opin kokonaisuudessa hyvin keskeinen merkitys. Florovsky huomauttaa, että kolmannen ekumeenisen kirkolliskokouksen hyväksymä nimitys *Jumalansynnyttäjä* (*Theotokos*) on kristologian avainsana. Hän korostaa, että ”kristologista oppia ei koskaan voida muotoilla täsmällisesti ja riittävän hyvin, ellei siihen ole sisällytetty hyvin nimenomaista opetusta Kristuksen äidistä. Tosiasiassa kaikki nykyajan mariologiset epäilykset ja erehdykset johtuvat nimenomaan äärimmäisestä kristologisesta sekaannuksesta”.⁸⁹

Samalla kun Florovsky korostaa, että oppi Jumalansynnyttäjästä kuuluu erottamattomasti kristologiaan, hän myös huomauttaa, että Jumalansynnyttäjän persoona voidaan oikein ymmärtää ja kuvata vain kristologian yhteydessä. Eikä mariologia kuulu pelkästään kristologiaan, vaan myös ekklesiologiaan. Hänen mielestään kirkkoa koskevassa tutkielmassa tulee aina olla mariologinen kappale.⁹⁰ Tällainen lähestymistapa on ymmärrettävä, kun muistaa, että kristinuskolla on konkreettinen historiallinen lähtökohta. Siksi kristillinen ajattelukin liikkuu aina ihmispersoonien tasolla, ei yleisten ideoiden maailmassa. Florovsky toteaa, että kristillinen ajattelu ”ymmärtää inkarnaation mysteerin äidin ja lapsen mysteerinä. Se on perimmäinen tae mitä tahansa abstraktia doketismia vastaan. Se on tae evankelisesta konkreettisuudesta”.⁹¹

Florovsky painottaa, että inkarnaatiossa Jumala toimii, mutta myös ihmisellä on oltava siinä aktiivinen osuus. Omassa tehtävässään Maria edusti koko ihmiskuntaa: hän antoi kaikkien ihmisten puolesta myönteisen vastauksen jumalallisen rakkauden

säättämykseen.⁹² Tätä taustaa vasten on ymmärrettävää, että Jumalansynnyttäjän ikoni ortodoksisessa perinteessä on nimenomaan inkarnaation ikoni: Neitsyt on aina lapsen kanssa.⁹³ Mutta Jumalansynnyttäjän ikoni on syvällisessä merkityksessä myös kirkon ikoni. Florovsky huomauttaa, että ”Marian mysteeri on nimenomaan kirkon mysteeri. Molemmat – *Mater Ecclesia* ja *Virgo Mater* – ovat uuden elämän synnyttäjiä ja rukoilijoita”.⁹⁴

Edellä on jo viitattu siihen, että Florovskyn ajattelussa mariologia on eräänlaisena kristologian ortodoksisuuden mittana. Hän sanoo, että mariologian puuttuminen johtaa vääriin tulkintoihin kristologiassa ja sitä kautta myös ekklesiologiassa.⁹⁵ Florovsky huomauttaa, että nykypäivinäkin on nähtävissä kaksi kristologista vääristymää: nestoriolaisuus ja monofysitismi. Toinen korostaa Kristuksen ihmisyyttä uskaltamatta uskoa, että hän on ollut jumalallinen persoona. Toinen taas korostaa Kristuksen jumaluutta jättäen ihmisen täydelliseen passiivisuuteen. Florovsky toteaa, että esimerkiksi liberalismiin ja uusortodoksisen teologian välinen jännitys tosiasiaassa on vanhan kristologisen kiistan toistamista uudella eksistentiaalisella tasolla ja uudesta hengellisestä lähtökohdasta.⁹⁶ Nämä erilaiset kristologiset korostukset ovat omiaan vaikuttamaan myös kirkkokäsitykseen.

Vaikka Florovsky itse periaatteessa pysyy Khalkedonin kristologian kannalla, hänen sympatiansa kuitenkin näyttävät olevan enemmän aleksandrialaisen teologian, niin sanotun yläkristologian, siis Kristuksen jumaluutta korostavan suunnan puolella. Tätä osoittaa hänen ”asymmetrinen kristologiansa” ja siihen liittyvä hänen erityisesti omaksumansa termi *enhyposstasis*, jonka on tulkittu tarkoittavan, että Kristuksella oli vain jumalallinen hypostaasi.⁹⁷ Todellisuudessa tämä voidaan ymmärtää niin, että Kristuksen inhimillinen luonto on sisällytetty Kristuksen jumalalliseen hypostaasiin. Enhyposstasis termin omaksuminen korostaa jumalallisen luonnon ensisijaisuutta Kristuksen persoonassa.

Edellä on tullut esille, että Florovskyn ekklesiologian lähtökohtana on Khalkedonin formulaan pohjautuva kristologia, jossa inkarnaation merkitys korostuu, mutta joka ottaa huomioon koko lunastustyön. Inkarnaatio jatkuu ja Kristuksen läsnäolo maailmassa realisoituu kirkossa, nimenomaan sen sakramentaalisessa elämässä, erityisesti pyhässä eukaristiassa. Sekä kristologiaan että ekklesiologiaan Florovskylla liittyy voimakas mariologinen korostus. Molemmilla alueilla se auttaa torjumaan liian yksipuolisia ja äärimmäisyyksiin meneviä tulkintoja. Kristologia ja siihen sisältyvä mariologia yhtä hyvin kuin ekklesiologiakin liittyvät erottamattomasti soterologiaan. Se puolestaan tuo voimakkaasti esille kirkon pneumatologisen ulottuvuuden, Pyhän Hengen työn merkityksen pelastustapahtumassa. Florovskystä poiketen Bulgakovin

⁸⁶ Florovsky 1955b, 163–166.

⁸⁷ ”The Church is constituted by the sacraments, all of which imply an intimate participation in Christ’s death and resurrection and a personal ‘communion’ with Him. The Church is the fruit of Christ’s redeeming work and, as it were, its ‘summary’.” Florovsky 1955b, 167.

⁸⁸ The Church of Christ is one in the Eucharist, for the Eucharist is Christ Himself, and He does sacramentally abide in the Church, which is His Body. Florovsky 1947, 8. Kasteen, mirhallavoitelun ja eukaristian keskeisestä merkityksestä ks. Nicolas Cabasilasin teos ”Life in Christ”, 1974.

⁸⁹ ”The Christological doctrine can never be accurately and adequately stated unless a very definite teaching about the Mother of Christ has been included. In fact, all the Mariological doubts and errors of modern times depend in the last resort precisely upon an utter Christological confusion.” Florovsky 1949a, 52.

⁹⁰ Florovsky 1949a, 52.

⁹¹ ”Christian thought moves always in the dimension of personalities, not in the realm of general ideas. It apprehends the mystery of the Incarnation as a mystery of the Mother and the Child. This is the ultimate safeguard against any abstract docetism. It is a safeguard of the evangelical concreteness.” Florovsky 1949a, 57.

⁹² Florovsky 1949a, 58.

⁹³ Florovsky 1949a, 57.

⁹⁴ ”For the mystery of Mary is precisely the mystery of the Church. Mater ecclesia and Virgo Mater, both are birthgivers of the New Life. And both are orantes.” Florovsky 1949a, 63. Ks. myös Alexis Kniazeffin artikkelia ”Neitsyt Marian kunnioitus ortodoksisessa perinteessä”, *Ortodoksia* 1984 (34), 81–112.

⁹⁵ Florovsky 1949a, 52.

⁹⁶ Florovsky 1951, 1458; Ekklesiologisista äärisuuntauksista nykyaikana ks. Vladimir Losskyn artikkelia ”The Temptations of Ecclesial Consciousness”, 1988. Lossky katsoo, että kirkkoa koskevassa ajattelussa on kaksi peruskiusausta: monofysitismi ja nestoriolaisuus, joista edellisessä unohtetaan, että kirkko säilyttää jumalallisia aarteita maailman pelastuksen tähden, jälkimmäisessä ei taas kyetä näkemään, että kirkon elämän ja toiminnan lähde ei ole maailmassa, vaan Pyhässä Hengessä.

⁹⁷ Florovsky 1953, 16. Ks. myös Williams 1965, 66–69.

mariologiassa on historiassa vaikuttavan kirkon rajat ylittävä ulottuvuus. Maria ei ole pelkästään kristittyjen, vaan koko ihmiskunnan äiti. Myös Bulgakovin kirkkokäsityksessä korostuu kosminen ulottuvuus: ei pelkästään ihmiskunta vaan koko luomakunta potentiaalisesti kuulu kirkon yhteyteen.

4.6.3 Ykseys Pyhässä Hengessä – kirkon pneumatologinen ulottuvuus

Vaikka Florovskyn ajattelu onkin korostetusti kristosentristä, hänellä on myös varsin pitkälle kehitelty oppi Pyhästä Hengestä. Apostoli Paavalin opetuksiin viitaten Florovsky toteaa, että Pyhässä Hengessä meidän on mahdollista tuntee ja tunnustaa, että Jeesus on Herra.⁹⁸ Florovskyn mukaan tämä tarkoittaa sitä, että kuulemme ”ilmoituksen koko sen täyteydessä vain hengellisen kokemuksen kautta. Lohduttaja, Totuuden Henki, on lähetetty alas meidän luoksemme sitä varten, että hän johdattaisi meidät koko totuuteen (Joh. 16: 13)”.⁹⁹

Useassa yhteydessä Florovsky korostaa Pyhän Hengen laskeutumisen käänteentekevää merkitystä kirkon elämässä. Helluntaina Pyhä Henki vuodatettiin apostolien ja koko kirkon päälle. Florovsky kirjoittaa: ”Pyhä Henki laskeutui kerran ja kaikiksi ajoiksi. Tämä on suunnaton ja syvä salaisuus. Hän elää ja on jatkuvasti läsnä kirkossa. Kirkossa me saamme lapseuden hengen.”¹⁰⁰ Siten siis Pyhä Henki on annettu kirkolle, ei siitä erillään oleville yksilöille. Vain kirkossa on mahdollista saada Pyhän Hengen armolahjat. Pyhän Hengen kautta ihminen voi vastaanottaa myös Jumalan ilmoituksen koko täyteen. Florovsky kirjoittaa: ”Pyhän Hengen vaikutuksen kautta Jumalan ilmoitus tulee ikuisesti elävöitettyksi ja rakennetuksi yhden ja jakamattoman Totuuden eläväksi organismiksi.”¹⁰¹

Mutta Pyhän Hengen työn ratkaisevin merkitys on ihmisen pelastumisessa, elämän pyhittämisessä ja yhteyden saavuttamisessa Jumalan kanssa. Pyhän Hengen tehtävänä on kutsua ihmistä Kristuksen yhteyteen ja sitä kautta pelastuksen omistamiseen. Florovsky kirjoittaa: ”Pyhän Hengen armolahjat yhdistävät meidät Vapahtajamme kanssa – tässä mielessä Pyhä Henki on Kristuksen Henki. Ja Pyhä Henki on elämänantaja Henki. Ihmisen elämän hengellinen elävöittäminen on sen pyhittämistä. Henki on pyhityksen lähde --- ja pyhitys on deifikaatio, theosis, koska Jumala yksin on pyhä ja vain yhteydessä Jumalan kanssa ihminen voi tulla ’pyhydestä osalliseksi’.”¹⁰² Tässä siis Florovsky kuvaa pelastustapahtumaa käyttämällä ortodoksisessa teologiassa yleisesti omaksuttua theosis-käsitettä. Pelastus on mahdollinen, kun ihminen vastaanottaa Pyhän Hengen pyhittävät armolahjat. Se voi tapahtua kirkossa, joka on pyhä ja joka pyhittää.¹⁰³

⁹⁸ ”By the spirit we recognize and we acknowledge that Jesus is the Lord” (I Cor XII,3)

⁹⁹ ”It means that revelation becomes clearly heard by us in all its fullness only in spiritual experience. Therefore the Comforter, the Spirit of Truth, has been sent down to us that He ’will guide you into all truth’ (John 16: 13).”

¹⁰⁰ Florovsky 1934b, 53.

¹⁰¹ Florovsky 1932, 64.

¹⁰² ”The gifts of the Holy Chost unite us with our Saviour – in this sense the Holy Ghost is the Spirit of Christ. And the Holy Ghost is the life-giving Spirit. The spiritual vivification of human life is its sanctification. The Spirit is the ’source of sanctification’ ---. And ’sanctification’ is deification, theosis, because God alone is holy, and only through union with God can man become a ’partaker of holiness’.” Florovsky 1931c, 33.

¹⁰³ Florovsky 1931c, 33.

Florovskyn mukaan pelastuminen on mahdollinen ainoastaan kirkon yhteydessä. Hän hyväksyy Cyprianuksen kuuluisan väitteen, jonka mukaan ”kirkon ulkopuolella ei ole pelastusta – *extra ecclesiam nulla salus*.” Tämän aforismin koko kategorinen voima ja ydin on sen tautologiassa. Kirkon ulkopuolella ei ole pelastusta, koska pelastus on kirkko”, Florovsky toteaa.¹⁰⁴

Pyhän Hengen pyhittävät armolahjat välitetään pyhien sakramenttien kautta. Florovsky painottaa, että ”kaikki sakramentit ovat pyhittäviä akteja, joissa Pyhä Henki hengittää. Niiden kautta on ilmaistu liittyminen Kristukseen ja yhteys Jumalan kanssa”.¹⁰⁵ Osallistuminen sakramenteihin on siis yhteyttä pyhyyteen ja pyhitykseen, Pyhän Hengen armolahjoihin. Niiden kautta kristityt on valittu ”pyhittämättömästä maailmasta” valitun suvun, kuninkaallisen papiston ja pyhän kansan jäseniksi (1. Piet. 2: 9). Erityisesti tämä koskee kastetta, jossa ihmien uudestisyntyä veden ja Hengen kautta. Florovskyn mukaan se on pyhittymisen ja jumalallistumisen sakramentti.¹⁰⁶

Kuten on jo tullut esille, Florovskyn kristologisesta suuntautumisesta poiketen Bulgakov korostaa kirkon pneumatologista ulottuvuutta. Hän muistuttaa, että Pyhän Hengen armolahjoja ei välitetä pelkästään pyhien sakramenttien kautta, vaan ne voivat tulla suoraan Jumalalta jatkuvana helluntain ihmeen lahjana. Nämä armolahjat eivät ole sakramenttien tavoin säänneltyjä, vaan niiden kohdalla toteutuu Johanneksen evankeliumin lupaus siitä, että ”tuuli puhaltaa missä tahtoo” (Joh. 3: 8), sillä ”Jumala ei anna Henkeä määrämällä” (Joh. 3: 34). Bulgakov toteaa, että nämä sakramenttien ulkopuolella välitetyt armolahjat eivät kuulu Kristuksen ylimmäispapilliseen palvelustehtävään, vaan kuninkaallisen ja profeettallisen inspiraation alueelle. Ne ovat profeettallisen ja kuninkaallisen kirkon, eivät hierarkkisen kirkon hallinnassa”.¹⁰⁷

Florovsky tiivistää käsityksensä Pyhän Hengen työn merkityksestä sanomalla, että ”ilman Pyhää Henkeä ei ole olemassa kristillistä elämää ---. Kaikki kristillinen elämä tiettyssä mielessä on Pyhän Hengen lahja.”¹⁰⁸ Florovskyn mukaan Pyhän Hengen lahjojen hankkiminen ja pyhyiden saavuttaminen on kristillisen elämän perimmäinen päämäärä.¹⁰⁹ Mutta pyhyys ei siis ole ihmisen oma ominaisuus, vaan se tulee Jumalalta. Sen vuoksi, kun kunnioitetaan pyhiä ihmisiä, kunnioitetaan ennen kaikkea heissä manifestoitunutta Pyhää Henkeä, jumalallistumista, joka heissä on toteutunut.¹¹⁰

Edellä on käynyt ilmi, että kristologisen perussuuntauksen rinnalla Florovsky korostaa Pyhän Hengen työn ratkaisevaa merkitystä erityisesti pelastustapahtumassa. Kirkon kristologisen ja pneumatologisen ulottuvuuden yhteensovittaminen on ortodoksisessa teologiassa ja nimenomaan myös Florovskyn ajattelussa ollut jossain määrin ongelmallinen. Sen vuoksi on paikallaan selvittää, miten käydyssä keskustelussa on yritetty löytää tasapaino kristologisen ja pneumatologisen korostuksen välillä.

¹⁰⁴ ” All the categoriacal strength and point of this aphorism lies in its tautology. Outside the Church there is no salvation, because salvation is the Church.” Florovsky 1934b, 53.

¹⁰⁵ Florovsky 1932, 63–64

¹⁰⁶ Florovsky 1931c, 33–34.

¹⁰⁷ Bulgakov 1945(2002), 291–292

¹⁰⁸ ”Without the Holy Ghost there can be no real Christian life...All Christian life is, in a certain sense, a gift of the Holy Ghost.” Florovsky 1931c, 34.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Florovsky 1931c, 36.

4.6.4 Kristologisen ja pneumatologisen ulottuvuuden yhteensovittaminen

Useassa yhteydessä Florovsky pyrkii selvittämään, miksi hän pitää kristologista lähestymistapaa ekklesiologiassa ensisijaisena. Hän painottaa, että vaikka Paavalin kahden ilmaisun ”Kristuksessa” ja ”Hengessä” välillä ei ilmeisesti olekaan ratkaisevaa ristiriitaa, merkitsee kuitenkin paljon, kummalle näistä kahdesta annetaan etusija. ”Meidän ykseytemme Hengessä on nimenomaan meidän yhdistymisemme Kristukseen, mikä on kristillisen olemassaolon lopullinen todellisuus”, hän kirjoittaa.¹¹¹ Jos on väärä lähtökohta, koko kirkkokäsitys vääristyy. ”Kristuksen ruumis” -ilmaisun sijaan ei voida omaksua esimerkiksi Vanhan testamentin ilmausta ”Jumalan kansa”, koska Uuden testamentin kirkkokäsitys sisältää mm. inkarnaation mysteerin, jonka ilmaisemiseen ”Jumalan kansa” -analogia on riittämätön.¹¹²

Florovskyn mukaan erityisesti reformaation jälkeisessä teologiassa on korostunut pneumatologinen kirkkokäsitys. Vaikka oppi Pyhästä Hengestä on yleensä ottaen ”alikehittynyt” kristillisessä perinteessä, eikä sitä ole koskaan riittävän perusteellisesti formuloitu, silti kuitenkin Florovskyn mielestä on yhä olemassa voimakas pyrkimys kirkko-opin pneumatologisen aspektin ylikorostamiseen.¹¹³ Tämä pneumatologinen korostus näkyi silmiinpistävänä esimerkiksi Johann Adam Moehlerin teoksessa *Die Einheit in der Kirche* tai venäläisessä teologiassa Aleksei Homjakovin ja hänen seuraajiensa ajattelussa. Tällaisissa suuntauksissa Florovskyn mielestä kirkko-opista on vaarana tulla ”karismaattista sosiologiaa”.¹¹⁴

Florovsky painottaa, että ”Pyhän Hengen ekonomia” tulisi konstruoida siten, ettei se rajoittaisi tai vähentäisi ”Pojan ekonomiaa”. Tätä problematiikkaa on mm. Vladimir Lossky selvittänyt idän kirkon mystistä teologiaa käsittelevässä teoksessaan. Florovsky ei kuitenkaan pidä Losskyn perusratkaisuja hyväksyttävänä.¹¹⁵

Losskyn ajattelussa Kristus on yhdistävä, Pyhä Henki eriyttävä tekijä. Hän kirjoittaa, että meidän luontomme yhdistetään Kristukseen kirkossa, joka on hänen ruumiinsa ja jossa jokaisella inhimillisellä hypostaasilla on oma (inhimillinen) luonto, mutta myös armon kautta omaksuttu jumalallinen luonto, sillä ”kirkko ei ole ainoastaan yksi luonto Kristuksen hypostaasissa: se muodostuu myös monista hypostaaseista Pyhän Hengen armon kautta.”¹¹⁶ Tällä tavalla sekä ykseys että moninaisuus kirkossa toteutuvat. ”Tämä on kirkon mittaamattoman syvä mysteeri, Kristuksen ja Pyhän Hengen työ: yksi Kristuksessa, moninainen Pyhän Hengen kautta, yksi inhimillinen luonto Kristuksen hypostaasissa, monta inhimillistä hypostaasia Pyhän Hengen armon kautta”, Lossky kirjoittaa.¹¹⁷

¹¹¹ ”Our unity ‘in the Spirit’ is precisely our ‘incorporation’ into Christ, which is the ultimate reality of Christian existence.” *Florovsky* 1955b, 165.

¹¹² *Florovsky* 1955b, 166.

¹¹³ *Florovsky* 1955b, 164.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Florovsky* 1955, 168.

¹¹⁶ ”For the Church is not only one nature in the hypostasis of Christ: it consists also of multiple hypostases in the grace of the Holy Spirit.” *Lossky* 1976, 182.

¹¹⁷ This is the unfathomable mystery of the Church, the work of Christ and of the Holy Spirit; one in Christ, multiple through the Spirit, a single human nature in the hypostasis of Christ, many human hypostases in the grace of the Holy Spirit.” *Lossky* 1976, 183.

Losskyn mielestä kirkon pneumatologinen aspekti on kristologista aspektia korostuneempi siinä, että se koskee kirkon lopullista päämäärää, se ”vaikuttaa sen ykseyden Jumalan kanssa, jonka jokaisessa ihmispersoonassa tulee toteutua.”¹¹⁸ Lossky korostaa myös, että kristologinen aspekti edustaa kirkon staattisuutta, pneumatologinen puoli taas sen dynaamisuutta.¹¹⁹ Hän muistuttaa, että kirkkoisienkin joukossa esimerkiksi Simeon Uusteologi on korostanut pneumatologista puolta ja Pyhän Hengen työn merkitystä pelastuksessa.¹²⁰

Florovsky kristisoi Losskyn käsitystä huomauttamalla, että inhimillinen luonto ei ole olemassa inhimillisestä hypostaasista erillään. Florovskyn mielestä Losskyn käsitys ei jätä riittävästi tilaa yksilöiden persoonalliselle suhteelle Kristuksen kanssa.¹²¹ On myös harhaanjohtavaa liittää kirkon orgaaninen aspekti Kristukseen ja persoonallinen aspekti Pyhään Henkeen. Florovsky lisäksi toteaa, että Losskyn tulkinnaissa kirkolla Kristuksen ruumiina näyttää olevan vain staattinen struktuuri ja vain pneumatologisessa aspektissaan kirkolla on dynaaminen luonne. Käytännössä tämä merkitsisi sitä, että Kristus ei ole dynaamisesti läsnä kirkossa, mikä on oletamus, joka saattaa johtaa vakaviin virheisiin sakramenttiopissa.¹²² Kaiken kaikkiaan Florovskyn mielestä Losskyn sanonnat ovat sellaisia, että ne uhkaavat vääristää ekklesiologian perusmallin.¹²³ Hän korostaa, että yhtenäinen ekklesiologia on mahdollista konstruoida vain, jos Kristuksen keskeisyys myönnetään ilman mitään varauksia.¹²⁴

Toisaalta Florovsky varoittaa myös Kristuksen ruumis -analogian liiallisesta korostamisesta. Kirkosta käytettynä sillä on omat rajoituksensa. Kristillinen yhteisyys ei saisi johtaa impersonalismiin. Siksi organismin idea tulee täydentää persoonien harmonian idealla, jossa Pyhän Kolminaisuuden mysteeri heijastuu. Florovsky kirjoittaa: ”Tämä on pääasiallinen syy siihen, miksi meidän tulisi pitää kristologista orientaatiota kirkkoa koskevassa teologiassa parempana kuin pneumatologista. Sillä --- kirkolla kokonaisuudessaan on persoonallinen keskus ainoastaan Kristuksessa, kirkko ei ole Pyhän Hengen inkarnaatio eikä se ole pelkästään Hengen olemisen (*a Spirit-being*) yhteisö, vaan nimenomaan Kristuksen, inkarnoituneen Herran ruumis.”¹²⁵ Hän huomauttaa, että kirkon kristologia ei johda meitä turhanpäiväisten spekulatioiden

¹¹⁸ *Lossky* 1976, 190.

¹¹⁹ *Lossky* 1976, 191.

¹²⁰ *Lossky* 1983, 144.

¹²¹ *Lossky* 1976, 168.

¹²² *Florovsky* 1955b, 169.

¹²³ *Florovsky* 1955b, 169.

¹²⁴ *Florovsky* 1955b, 170.

¹²⁵ The idea of the organism must be supplemented by the idea of a symphony of personalities, in which the mystery of the Holy Trinity is reflected...This is the chief reason why we should prefer a christological orientation in the theology of the Church rather than a pneumatological. For, on the other hand, the Church, as a whole, has her personal centre only in Christ, she is not an incarnation of the Holy Spirit, nor is she merely a Spirit-being community, but precisely the Body of Christ, the Incarnate Lord.” *Florovsky* 1948b, 53–54. Ortodoksinen Uuden testamentin tutkija Veselin Kesich toteaa, että kirkko Kristuksen ruumiina ei ole staattinen, vaan dynaaminen organismi. Hän myös toteaa, että Uuden testamentin tapa lähestyä kirkkoa on peruslähdekohdiltaan kristologinen. *Kesich* 1972, 117

sumupilviin tai uneksivaan mystisismiin. Päinvastoin se varmistaa ainoan vankan ja myönteisen perustan oikeansuuntaiselle teologiselle tutkimukselle.¹²⁶

Kristuksen keskeisyyttä korostavassa ekklesiologiassa Florovsky jättää Pyhän Hengen työn merkityksen toissijaiseksi. John D. Zizioulas onkin kritisoinut Florovskya siitä, että hän herättää kristologian ja pneumatologian synteesin ongelman, mutta ei esitä sille ratkaisua. Hän ei onnistu luomaan synteesiä, vaan kallistuu ekklesiologiassaan liiaksi kristologiseen lähestymistapaan.¹²⁷

Voimakkaassa kristologisessa korostuksessaan Florovsky näyttää jättävän taustalle myös kirkon trinitaarisen ulottuvuuden. Hänen ajattelussaan Pyhä Kolminaisuus kuitenkin ilmaisee itsensä nimenomaan Kristuksen kautta, joten kristologinen korostus sisällyttää itseensä myös trinitaarisen aspektin.¹²⁸

Korostaessaan kristologisen lähestymistavan ensisijaisuutta Florovsky luo pohjaa sellaiselle ekklesiologialle, jossa kirkon ykseys nähdään analogisena Kristuksen ruumiin ja Pyhän Kolminaisuuden ykseydelle. Tuo ykseys saa konkreettisen ilmaisunsa kirkon yhteisen uskon, jumalanpalvelusten, sakramenttien ja piispallisen palvelusviran kautta.

4.7 FLOROVSKYN KÄSITYS ORTODOKSISESTA KIRKOSTA, MUISTA KIRKOISTA JA KRISTILLISISTÄ YHTEISÖISTÄ

4.7.1 Ortodoksinen kirkko Kristuksen yhtenä kirkkona

Florovskyn kirkkokäsityksen perustana on uskontunnustuksen mukaisesti usko yhteen, pyhään, katoliseen ja apostoliseen kirkkoon. Sen olennaisin tunnusmerkki on ykseys, joka on ilmaistu uskon ykseydessä, yhteisissä sakramenteissa, niiden joukossa

¹²⁶ *Ibid.* Kuitenkin kristologisen aspektin liiallinen korostaminen ja erottaminen pneumatologisesta aspektista saattaa johtaa vahingolliseen yksipuolisuuteen. Tähän liittyen John Meyendorff muistuttaa, että yritys erottaa Pyhä Henki Kristuksesta voi johtaa kristillisen sanoman erilaisiin vääristymiin: Hengen kolmannen liiton ajatukseen, karismaattisuuteen, joka näkee itsensä vastakohtaisena kirkon kristosentriseen ja eukaristiseen ymmärtämiseen nähden, kristillisen kokemuksen supistamiseen emotionalismiin, joka koetaan vastakohtaisena instituutioon ja dogmeihin nähden jne. *Meyendorff* 1983, 20. Meyendorff toteaa, että Pyhän Hengen rooli on keskeinen nimenomaan sellaisessa kristillisessä soteriologiassa, jossa pelastus ymmärretään osallistumisena jumalalliseen elämään. ”Pyhässä Kolminaisuudessa Henki yhdistää ja liittää toisiinsa Isän ja Pojan. Ja Hän liittää myös meidät jumalalliseen elämään”, Meyendorff kirjoittaa. ”In the Holy Trinity, the Spirit unites and connects the Father and the Son. And He also connects us with divine life.” *Meyendorff* 1983, 20.

Meyendorff painottaa sitä, että lunastustyössä ja pelastuksessa Hengen rooli ei ole koskaan alempi, vaan aina täydentävä Pojan rooliin nähden, sekä edeltäen Häntä että täydentäen ja ”sinetöiden” Pojan työn. Pyhä Henki kutsuu Kristuksen yhteyteen. Siten Pyhän Hengen tehtävä sekä Pyhässä Kolminaisuudessa että pelastuksessa on ”kenoottinen”. Se suuntautuu aina Toiseen. ”In His activity in creation and in salvation, the role of the Spirit is never inferior but always complementary to that of the Son, both preceding Him and completing and ‘sealing’ the Son’s acts. The role of the spirit in salvation (as also in the internal life of the Trinity) is ‘kenotic’: it is always directed to the Other.” *Meyendorff* 1983, 25. Myös Bulgakovin ekklesiologiasa korostuu Pyhän Hengen vaikutus. Se osaltaan vahvistaa kasteen merkitystä kirkon ykseyden perustana.

¹²⁷ *Zizioulas* 1985, 124. Ks. myös *Aghiorgoussis* 1993, 8. Aghiorgoussis katsoo, että myöskään Lossky ei täysin onnistunut synteesin luomisessa kristologisen ja pneumatologisen aspektin välillä.

¹²⁸ Kuvaavaa on, että kun KMN:n yleiskokouksessa New Delhissä keskusteltiin järjestön baasiksen muuttamisesta trinitaariseen suuntaan, Florovsky piti muutosta tarpeettomana, koska hänen mielestään ne, jotka tunnustavat Kristuksen Jumalaksi ja Vapahtajaksi, implisiittisesti tunnustavat myös Pyhän Kolminaisuuden. *Blane* 1993a, 119–120.

erityisesti eukaristiassa sekä yhteisissä jumalanpalveluksissa ja apotolisen sukseesion säilyttäneiden piispojen johtamassa konsiliaarisessa hallinnossa.¹²⁹ Eri kirkkoissa on esiintynyt lukuisia toisistaan poikkeavia tulkintoja siitä, mitä tuo usko yhteen kirkkoon merkitsee ja miten se on tullut ilmaistuksi jakaantuneessa kristikunnassa.

Ekumeeniseen kanssakäymiseen liittyvissä kannanotoissaan Florovsky toistaa usein sen käsityksensä, että yksi Kristuksen kirkko on ortodoksinen kirkko. Hän sanoo että ”ortodoksinen kirkko...on todella kirkko, so. oikea kirkko ja ainoa oikea kirkko.”¹³⁰ Florovsky painottaa, että tässä väitteessä ei ole ylpeyttä tai julkeutta, vaan paremminkin siihen sisältyy hirvittävä vastuu.¹³¹ ”Oikeastaan se ei ole vain väite -se on syvimmän vakaumuksen ilmausta, nöyrää ja kiitollista”, hän kirjoittaa.¹³² Siten tämä käsitys hänen ajattelussaan osittain pohjautuu henkilökohtaiseen vakaumukseen ja hengelliseen kokemukseen.

Ekumeenisissa keskusteluissa Florovsky esitti usein näkemyksensä ortodoksisesta kirkosta ainoana oikeana kirkkona jossain määrin poleemisessa sävyssä. Niinpä Amsterdamissa vuonna 1948 pidetyssä Kirkkojen maailmanneuvoston perustavassa kokouksessa hän ei pitänyt järjestölle ehdotettua nimeä hyväksyttävänä. Hänen mielestään ei voitu puhua kirkkojen neuvostosta, koska on vain yksi kirkko eikä eronneilla tunnustuksilla ole oikeutta kutsua itseään kirkkoiksi.¹³³ Vuonna 1950 Torontossa pidetyssä keskuskomitean kokouksessa hän korosti, että ”jäsenyys Kirkkojen maailmanneuvostossa ei merkitse, että jokainen kirkko pitää muita kirkkoja kirkkoina sanan todellisessa ja täydellisessä merkityksessä.”¹³⁴ Tämä kanta tuli tuolloin hyväksytyksi.

Florovskyn korostus ei ole mitenkään poikkeuksellinen ortodoksisten teologien piirissä. Varsinaisesti se pohjautuu patristiseen teologiaan sisältyvään kirkkokäsitykseen, jota heijastaen esimerkiksi Aleksei Homjakov kirjoitti, että vain ne yhteisöt, jotka säilyttävät yhteytensä idän patriarkaattien kanssa tai jotka tulevat niiden yhteyteen, voivat tunnustaa toisensa täysin kristillisiksi.¹³⁵ Myös Sergei Bulgakov uskoi, että ortodoksinen kirkko on ainoa oikea kirkko.¹³⁶ Florovskystä poiketen hän kuitenkin katsoi, että sakramenttien universaalisuuden muodossa ja ylihistoriallisessa ulottuvuudessa tämä yksi oikea kirkko on läsnä myös jakaantuneessa kristikunnassa. Viime kädessä historiassa vaikuttavat kirkot heijastavat sitä ykseyttä, jonka perustana on *Una Sancta*, Kirkko kirkkojen yläpuolella (*Ecclesia supra ecclesias*). Bulgakovin ekklesiologiassa korostuu kirkon kosminen ulottuvuus eli kästys siitä, että potentiaalisesti koko luomakunta kuuluu kirkon yhteyteen.¹³⁷

¹²⁹ Näistä ykseyden erilaisista ilmaisumuodoista ks. *Purmonen* 1996, 71–93.

¹³⁰ *Florovsky* 1952b, 203–204.

¹³¹ *Florovsky* 1950a, 157.

¹³² *Florovsky* 1961, 202.

¹³³ *Williams* 1965, 44.

¹³⁴ *Williams* 1965, 46

¹³⁵ *Khomiakov* 1968, 44.

¹³⁶ ”There is only one true Church, the Orthodox Church”. *Bulgakov* 1935, 104.

¹³⁷ ”Thus, there exists the *Ecclesia supra ecclesias*, the *Una Sancta*, as the foundation of *multae ecclesiolae*. It is obvious that there is no place for this idea in the notion of a Church that consists solely of hierarchical organizations, which can be divided and dispute among one another concerning their reality or their substance”. *Bulgakov* 1945 (2002), 293.

Useassa yhteydessä Florovsky pyrki perustelemaan käsitystään ortodoksisesta kirkosta ainoana oikeana Kristuksen kirkkona myös historiaan ja isien ajatteluun nojautuen. Erityisesti hän painotti, että ortodoksinen kirkko ei ole tunnustuksellinen yhteisö, vaan se edustaa jakamattoman kirkon perinnettä. Hän kirjoittaa: ”...ortodoksit ovat sidotut väitteeseen, että ainoa ‘erityinen’ ja ‘tunnusomainen’ piirre heidän omassa asemassaan ‘jakaantuneessa kristikunnassa’ on se, että ortodoksinen kirkko on identtinen kaikkien aikojen kirkon kanssa ja todella myös ‘varhaiskirkon’ (*die Urkirche*) kanssa, ts. se ei ole yksi kirkoista (*a Church*), vaan Kirkko (*the Church*)... Se on kauhistuttava, mutta rehellinen ja oikeutettu väite. Siinä (identtisyudessa) on enemmän kuin katkeamatonta historiallista jatkuvuutta, mikä on todella varsin ilmeinen. Se on ennen kaikkea hengellistä ja ontologista identtisyyttä: sama usko, sama henki, sama eetos”¹³⁸

Florovskyn mukaan useat seikat osoittavat, että ortodoksinen kirkko on uskollisesti vaalinut varhaiskirkon perinteitä. Se on säilyttänyt autenttisenä varhaisen kristillisen tradition, apostolisen saarnan ja isien opetukset, kirkolliskokousten päätökset, liturgisen käytännön ja hengellisen elämän. Tämä säilynyt uskonperintö ei ole pelkästään ”arkaainen reliikki”, vaan elävä ja pyhä traditio, kirkon sakramentaalisen rakenteen säilyttänyt ja apostolisen suksession omaava.¹³⁹ Florovsky painottaa, että ortodoksinen kirkko on näin pysynyt samana alusta alkaen ja siksi se on oikeutettu pitämään itseään vanhan uskon ja järjestyksen ainoana vartijana, kirkkona sanan todellisessa ja täydellisessä merkityksessä.¹⁴⁰ Sen sijaan historiallisesti katsoen kaikki muut kristilliset yhteisöt erityispiirteineen ovat syntyneet jonakin myöhempanä ajankohtana nimenomaan dissidenttiryhminä tai vanhan kirkon traditionaalisesta perinnöstä eroten.¹⁴¹ Florovskyn tulkintaa kaikkien muiden kirkkojen ja kristillisten tunnustuskuntien synnystä vanhan kirkon perinnöstä eronneina dissidenttiryhminä on vaikea aidosti pitää historiallista todellisuutta vastaavana. Kristittyjen hajaannuksen lähtökohtana on usein saattanut olla pyrkimys autenttisen kristillisen perinnön varjelemiseen.

Florovskyn ajattelun valossa on ymmärrettävää, että hänen mielestään ortodoksinen kirkko ei voi pitää itseään tunnustuskuntana, vaan sillä on erityisasema kristikunnassa ja samalla myös erityistehtävä ekumeniassa.¹⁴² Näin ortodoksit ovat tulkinneet kirkkonsa luonteen ja tehtävät laajemminkin ekumeenisen liikkeen piirissä. Esimerkiksi New Delhin yleiskokouksen ortodoksisessa kannanotossa, jonka syntyy Florovsky huomattavasti vaikutti, selvästi todettiin, että ortodoksinen kirkko ei ole yksi tunnustuskunta monien joukossa, vaan se on nimenomaan Kristuksen yksi kirkko. Tästä vakaumuksesta ja sisäisestä tietoisuudesta johtuen ortodoksisella kirkolla on

poikkeuksellinen asema jakaantuneessa kristikunnassa vanhan jakamattoman kirkon tradition kantajana ja sen todistajana.¹⁴³

New Delhin yleiskokouksen kannanoton kanssa samansuuntaisesti vuonna 1977 Valamossa pidetyn ortodoksisen todistuksen ekumeenista luonnetta käsitelleen konsultaation asiakirjassa painotetaan, että ortodoksisen kirkon samastaminen tunnustukselliseen yhteisöön on ristiriidassa ortodoksisen ekklesiologian perusluonteen kanssa. Mainitussa asiakirjassa todetaan, että ”kirkko, joka viime kädessä määrittelee itsensä ‘tunnustuksillaan’, on tunnustuksellinen yhteisö, mutta ei kirkko.”¹⁴⁴ Ekumeenisten yhteyksien kannalta hyvin myönteinen ja lupaava lähtökohta on se, että ortodoksisen ja katolisen kirkon tavoin suuret protestanttiset kirkot hyväksyvät vanhan kirkon uskontunnustukset.

Vaikka Florovsky korostaakin ortodoksisen kirkon erityisasemaa ainoana oikeana kirkkona, hän kuitenkin muistuttaa, että historiallisessa ulottuvuudessa se ei silti ole täydellinen. Kaikki se, mikä kirkossa on tapahtunut menneisyydessä tai nykyaikainakin, ei ole virheetöntä. ”Oikea kirkko ei ole vielä täydellinen kirkko”, hän sanoo.¹⁴⁵ Toisessa yhteydessä hän huomauttaa: ”Kirkko on yhä pyhiinvaelluksella, *in via*.”¹⁴⁶

Vaikka koko totuus on kirkolle jo annettu, Kristuksen kirkon kuitenkin tulee kasvaa ja ”tulla rakennetuksi historiassa.” Florovsky painottaa, että kerran annetun totuuden revisio ja uudelleen muotoileminen (*re-statement*) on aina mahdollista, joskus välttämätöntäkin. Tästä esimerkiksi ekumeenisten kirkolliskokousten päätökset ja pyhien isien opetukset ovat osoituksena.¹⁴⁷ Vaikka Florovskyn ajattelussa hellenismi on kristinuskon pysyvä kategoria ja vaikka dogmaattiset määritelmät periaatteessa ovat muuttumattomia, hän kuitenkin myöntää tarkistamisen ja uudelleenmuotoilun tarpeellisuuden. Tämä ei kuitenkaan merkitse vanhojen muotojen kieltämistä, vaan niiden täsmentämistä ja täydentämistä.

Tässä yhteydessä on tarpeen huomata, että vaikka Florovskyn mukaan kirkon historiassa monet asiat ovatkin neutraaleja ja yhdentekeviä, on opissa, jumalanpalveluksessa ja instituutioissa rakenteita, jotka kuuluvat itse kirkon todelliseen olemukseen ja muodostavat sen ”pysyvän muodon” (*perennial form*). Tällaiset rakenteet ovat pysyviä ja sitovia, koska ne ilmaisevat kirkon sisäistä olemusta.¹⁴⁸

Näin Florovsky näyttää tiedostavan jännitteen, joka kirkossa on aina olemassa pysyvän ja väliaikaisen, muuttumattoman ja muuttuvan muodon välillä. Tällä jännitteellä voisi olla huomattavaa merkitystä eri kirkkojen arvioidessa oman kirkkonsa ulkopuolella olevien kristillisten yhteisöjen luonnetta.

¹⁴³ ”The Orthodox Church is not a confession, one of many, one among many. For, the Orthodox, the Orthodox Church is just the Church...The Orthodox Church, by her inner conviction and consciousness, has a special and exceptional position in the divided Christendom, as the bearer of, and witness to, the tradition of the ancient undivided Church, from which all existing denominations stem, by the way of reduction and separation.” Orthodox Document, New Delhi 1961, *Patelos*, 97–98.

¹⁴⁴ ”A Church which is ultimately identified by its ‘confessions’ is a confessional body but not the Church.” The Ecumenical Nature of the Orthodox Witness, New Valamo Consultation 1977, *Tsetsis* 1983, 25.

¹⁴⁵ ”The true Church is not yet the perfect Church.” *Florovsky* 1952b, 204.

¹⁴⁶ The Church is still in pilgrimage, *in via*.” *Florovsky* 1950a, 157.

¹⁴⁷ Revision and re-statement is always possible, sometimes imperative. The whole history of the Ecumenical councils in the past is evidence of that. The holy Fathers of the Church were engaged in this task.” *Florovsky* 1952b, 204.

¹⁴⁸ *Florovsky* 1961, 205.

¹³⁸ *Florovsky* 1960a, 186.

¹³⁹ *Florovsky* 1961, 202–203. Ks. Myös *Florovsky* 1950a, 157.

¹⁴⁰ ”She is aware of having been ever the same since the beginning. And for that reason the Orthodox Church recognizes herself in the distorted Christendom of ours as being the only guardian of the ancient Faith and order, i.e. as being the Church.” *Florovsky* 1961, 203. Ks. myös *Florovsky* 1950a, 157.

¹⁴¹ ”Historically speaking, all other Christian bodies came into existence, with their distinctive marks, at a later date, and precisely by the way of dissent or separation from the traditional legacy of the Ancient Church.” *Florovsky* 1961, 206.

¹⁴² *Florovsky* 196, 203.

4.7.2 Ortodoksinen kirkko ja muut kristilliset yhteisöt

Edellä kuvattu Florovskyn käsitys ortodoksisesta kirkosta ainoana oikeana Kristuksen kirkkona johtaa pohtimaan kysymystä siitä, mikä on muiden kirkkojen ja kristillisten yhteisöjen asema ekklesiologisesta näkökulmasta arvioituna. Tämän kysymyksen selvittely on Florovskyn ekumeenisen ajattelun keskeinen ja samalla hyvin vaikea aihe. Jo esimerkiksi lahkoon ja skisman määrittelyä hän piti ongelmallisena.¹⁴⁹

Pyrkiessään arvioimaan ortodoksisen kirkon ulkopuolella olevien yhteisöjen asemaa Florovsky etsii malleja vanhan kirkon suhtautumisesta harhaoppisiin ja skismaattikkoihin. Erityisesti hän viittaa Cyprianuksen ja Augustinuksen esittämiin toisistaan poikkeaviin käsityksiin, jotka historian kuluessa ovat merkittävästi vaikuttaneet ortodoksisen kirkon suhtautumiseen muihin kristillisiin yhteisöihin.¹⁵⁰

Florovskyn mukaan kysymys hajaannuksen ja lahkoutumisen merkityksestä tuli erityisen polttavana esille 200-luvulla ns. kastekiistan yhteydessä.¹⁵¹ Tuolloin Cyprianus korosti kirkon ykseyden tärkeyttä ja painotti yhteyttä piispaan kirkkoon kuulumisen kriteerinä. Selittäessään Cyprianuksen näkemyksiä Florovsky toteaa, että Cyprianuksen ajattelun koko looginen painotus ja merkitys on siinä vakaumuksessa, että sakramentit on perustettu kirkossa ja ne voivat olla vaikuttavia vain kirkon yhteydessä ja yhteisöllisyydessä. Siksi ykseyden ja yhteisöllisyyden rikkoutuminen johtaa eroon kirkosta, jonka ulkopuolella ei ole pelastusta eikä armon vaikutusta.¹⁵²

Vaikka periaatteessa Florovsky pitää Cyprianuksen näkemystä hyväksyttävänä, hän kuitenkin kritisoi tämän käsitystä kirkon kanonisten ja karismaattisten rajojen yhteneväisyydestä.¹⁵³ Florovsky painottaa, että ”mystisenä organismina, Kristuksen sakramentaalisena ruumiina, kirkkoa ei voi adekvaatisti kuvata pelkästään kanonisilla termeillä ja kategorioilla.”¹⁵⁴ Toisin sanoen kirkon ykseys ei voi perustua pelkästään inhimilliseen yksimielisyyteen, tottelevaisuuteen ja lojaalisuuteen, vaan se on ylhäältä annettua ykseyttä. Sakramentaalisessa olemisessaan kirkko ylittää kanoniset ja inhimilliset rakenteet.

Kirkkoisä Cyprianuksen rinnalla Augustinus on hyvin merkittävällä tavalla vaikuttanut ortodoksisen kirkon ulkopuolella olevia kristillisiä yhteisöjä koskevaan Florovskyn ajatteluun. Florovsky viittaa siihen, että Cyprianuksen tavoin Augustinus samasti kirkon sakramenttien alueeseen. Cyprianuksesta poiketen Augustinus

¹⁴⁹ ”It is very difficult to give an exact and firm definition of a ‘sect’ or ‘schism’...since, a sect in the Church is always something contradictory and unnatural, a paradox and an enigma. For the Church is unity and...a sect on the other hand is separation, solitariness, the loss and denial of communality.” *Florovsky* 1933a, 117.

¹⁵⁰ Cyprianuksen ja Augustuksen käsityksiä kirkon ulkopuolella olevista yhteisöistä Florovsky selvittelee erityisesti artikkeleissa ”The Limits of the Church”, ”The Doctrine of the Church and the Ecumenical Problem” ja ”Terms of Communion in the Undivided Church”.

¹⁵¹ Kastekiistasta ks. mm. *Frend* 1966, 114–115.

¹⁵² ”The whole meaning and the whole logical stress of his reasoning lay in the conviction that the sacraments are established in the Church. That is to say, they are effected and can be effected only in the Church, in communion and in communality. Therefore every violation of communality and unity in itself leads immediately beyond the last barrier into some decisive outside. To St. Cyprian every schism was a departure out of the Church.” *Florovsky* 1933a, 117.

¹⁵³ ”St. Cyprian begins with the unexpressed presupposition that the canonical and charismatic limits of the Church completely and invariably coincide. This, however, is precisely what is open to serious doubt.” *Florovsky* 1950a, 154–155.

¹⁵⁴ ”As a mystical organism, as the sacramental Body of Christ, the Church cannot be adequately described in canonical terms and categories alone.” *Florovsky* 1933a, 119.

kuitenkin korosti enemmän sakramenttien yliluonnollista ulottuvuutta. Samaan aikaan kun Cyprianus painotti sitä, että sakramentit ovat vaikuttavia vain kirkon kanonisten rajojen sisällä, Augustinus lähti siitä olettamuksesta, että missä sakramentit toimitetaan, siellä on kirkko.¹⁵⁵ Augustinus viittaa tässä käsityksessään kirkon kaksinaiseen luonteeseen: historialliseen ja eskatologiseen, kanoniseen ja sakramentaaliseen ulottuvuuteen. Hän korostaa enemmän eskatologista ja sakramentaalista puolta, jolloin inhimillinen tottelemattomuus ja epälojaalisuus eivät voi mitätöidä sakramenttien vaikuttavuutta.¹⁵⁶

Augustinuksen tavoin Florovsky painiskelee ”skisman antinomian” ja ”epänormaalin” teologian kanssa, mutta ei näytä helposti onnistuvan paradoksin ratkaisuyrityksessä. Florovskyn asenteissa on ilmeistä horjuvuutta, mutta lopulta hän näyttää kallistuvan enemmän Augustinuksen kuin Cyprianuksen lähestymistavan kannalle. Florovsky toteaa, että Augustinuksen ajattelu myöntää arvoituksellisen sakramentaalisen alueen olemassaolon taistelevan kirkon kanonisten rajojen ulkopuolella. ”Tämä on eräänlainen kolmas, ’välittävä tila’, Jumalan kirkon ja ’tämän maailman’ ulomman pimeyden välillä”, hän toteaa.¹⁵⁷

Viitaten Cyprianuksen kuuluisaan sanontaan ”*extra ecclesiam nulla salus*” Florovsky toteaa, että se on itsestään selvä totuus: kirkon ulkopuolella ei ole pelastusta, koska pelastus on synonyyminen kirkon jäsenyyden kanssa. Kirkon rajojen määrittelemineen kanonisin perustein merkitsee sitä, että ne jotka ovat kanonisten rajojen ulkopuolella, jäävät myös pelastuksen ulkopuolelle, mikä olisi hyvin uskalias väite, koska lopullinen tuomio kuuluu Kristukselle. Kirkon kanonisten rajojen ulkopuolella elävät, hyvän kilvoituksen kilvoitelleet kristityt ovat pelastuksen toivossa ja siten siis jollain tavalla myös kirkon jäseniä, koska taisteleva ja riemuitseva kirkko on yksi kokonaisuus. ”Mutta tavallisesti tämän ’eskatologisen varauksen’ (*eschatological reservation*) implikaatio on jätetty huomioon ottamatta”, Florovsky huomauttaa.¹⁵⁸

Florovsky kiinnittää huomiota siihen, että ortodoksisen kirkon suhtautumisessa muihin kristillisiin yhteisöihin ei ole ollut yhtenäistä kanonista käytäntöä, vaan asenteet ovat vaihdelleet Cyprianuksen ankaran linjan ja Augustinuksen vapaamielisemmän lähestymistavan välillä. Kreikan kirkko on ollut enemmän Cyprianuksen linjoilla, Venäjän kirkko taas ainakin osittain Augustinuksen vaikutuksen alainen ja siten lähempänä lännen kirkon lähestymistapaa.¹⁵⁹

Florovsky toteaa, että vaikka Cyprianuksen käsityksiä ei periaatteessa ole kumottu, hänen johtopäätöksiään ei kirkon käytännössä kuitenkaan ole yleisesti hyväksytty. Kirkko on antanut ymmärtää, että lahkolaisten ja jopa harhaoppisten sakramentit ovat päteviä ja että sakramenteja voi toimittaa kirkon tarkkojen kanonisten rajojen ulkopuolella.¹⁶⁰ Siten tässä asiassa on oltu taipuvaisia hyväksymään Augustinuksen käsitys, jonka mukaan kirkko suorittaa pelastavaa ja pyhittävää työtään myös

¹⁵⁵ ”... where the sacraments are administered, there is the Church, ---” *Florovsky* 1950a, 155.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ ”It admits the existence of some enigmatic ‘sacramental sphere’ beyond the canonical borders of the Church Militant. This is a sort of third, ‘intermediate state’, between the Church of God and the outer darkness of ‘this world’.” *Florovsky* 1950a, 155–156.

¹⁵⁸ ”But usually the obvious implication of this ‘eschatological reservation’ is overlooked” 1950a, 156.

¹⁵⁹ Florovsky 1950a, 159. Ks myös *Florovsky* 1952d, 52.

¹⁶⁰ ”...the Church gives one to understand that the sacraments of the sectarians and even of heretics are valid, that the sacraments can be celebrated outside the strict canonical limits of the Church.” *Florovsky* 1933a, 118.

harhaoppisten ja skismaatikkojen sakramenttien kautta.¹⁶¹ Florovsky painottaakin, että vaikka Augustinuksen sakramentaalista teologiaa ei olekaan ortodoksisessa kirkossa omaksuttu, kuitenkin ”nykyajan ortodoksisen teologian tulisi ilmaista ja selittää kirkon traditionaalinen kanoninen käytäntö suhteessa harhaoppisiin ja skismaatikoihin niiden yleisten premissien pohjalta, jotka Augustinus on vakiinnuttanut”.¹⁶²

Florovskyn mukaan vähitellen syntyi eroja suhtautumisessa harhaoppisten ja skismaatikkojen eri kategorioihin. Esimerkiksi Basileos Suuri teki eron harhaoppisten, skismaatikkojen ja laittomiin seurakuntiin kuuluvien välillä ja omaksui vastaavasti erilaisia menettelytapoja näistä ryhmistä tulevien liittämisesä kirkon yhteyteen.¹⁶³ Vaikka hän periaatteessa olikin Cyprianuksen ankaran linjan kannalla, hän kuitenkin hyväksyi erilaisten menettelytapojen mahdollisuuden kunakin alueen paikallista tapaa kunnioittaen. Hän oli valmis tinkimään ankaruudesta ja omaksumaan lempeämmän linjan välttääkseen suurempaa sekaannusta, joka vaarantaisi sovinnon mahdollisuuden.¹⁶⁴

Vaikka mitään täysin yhtenäistä käytäntöä muista yhteisöistä ortodoksiseen kirkkoon liittämisesä ei syntyneenkään, vähitellen kuitenkin omaksuttiin se linja, että tietyt ”laittomat” sakramentit voidaan tunnustaa päteviksi.¹⁶⁵ Tässä suhteessa tärkeäksi muodostui Trullon kirkolliskokous, jossa säädettiin harhaoppisten kirkkoon ottamisesta ilman, että heidät kastetaan uudelleen.¹⁶⁶ Vaikka tämä Trullon kokouksen ilmaisema periaate hyväksyttiin, mitään yhtenäistä käytäntöä ei muodostunut, vaan eri paikalliskirkoissa eri aikoina on sovellettu erillaisia menettelytapoja muista yhteisöistä tulevien kirkkoon liittämisesä. Florovskyn tulkinnassa kuitenkin itse periaatteen hyväksyminen ja sen pohjalta syntynyt kanoninen käytäntö ”näyttää viittaavan tiettyyn mystiseen paradoksiin ja antinomiaan. Se tunnustaa ’välittävän alueen’ olemassaolon.”¹⁶⁷

Siten ortodoksinen kirkko ei virallisesti noudattanut ankaraa kypriaanista linjaa, vaan kallistui enemmän Augustinuksen kannalle. Omaksuttu kanoninen käytäntö Florovskyn mukaan osoittaa, että joko tunnustetaan tietyt sakramentit, jotka on toimitettu kirkon ulkopuolella tai sitten ajatellaan niin, että kyseiset skismaattiset yhteisöt eivät ole olleetkaan kirkon ulkopuolella sanan tarkassa merkityksessä.¹⁶⁸ Augustinuksen tavoin Florovsky on taipuvainen ajattelemaan, että kirkko on läsnä myös harhaoppisissa ja skismaattisissa yhteisöissä. Voidaan ajatella, että se on eräässä mielessä kirkko kirkon ulkopuolella, *ecclesia extra ecclesiam*.

¹⁶¹ ” In the sects themselves and even among heretics the Church continues to perform her saving and sanctifying work.” *Ibid*.

¹⁶² ”Contemporary Orthodox theology must express and explain the traditional canonical practice of the Church in relation to heretics and schismatics on the basis of those general premises which have been established by Augustine.” *Florovsky* 1933a, 128–129.

¹⁶³ Basileos Suuren kanonisten kirjeiden ensimmäinen kanoni, *Pyhien isien kanonit*, 39–41.

¹⁶⁴ Basileos Suuren kanonisten kirjoiden ensimmäinen kanoni, *Pyhien isien kanonit*, 39–41.

¹⁶⁵ *Florovsky* 1952d, 54.

¹⁶⁶ Trullon kirkolliskokouksen 95. Kanonissa säädetään, että nestoriolaiset ja monofysiitit tuli ottaa kirkkoon, kun he luopuivat harhaopista, areiolaiset ja apollonariolaiset voitelun sakramentin kautta. Pappisvihkimystä ei mainittu, mutta käytännössä nestoriolaisten, monofysiittien ja ikonoklastien pappisvihkimys hyväksyttiin. Ks. *Ortodoksisen kirkon kanonit*, 428–431.

¹⁶⁷ Canonical practice seems to point to a certain mystical paradox and antimony. It recognizes the existence of ‘an intermediate sphere’.” *Florovsky* 1950a, 158.

¹⁶⁸ *Ibid*.

4.7.3 Kirkko kirkon kanonisten rajojen ulkopuolella

Kyprianuksen ja Augustinuksen ajattelun ja kirkon kanonisen käytännön pohjalta Florovsky pyrkii määrittelemään ortodoksisen kirkon ulkopuolella olevien yhteisöjen ja niiden jäsenten aseman suhteessa yhteen, pyhään, yhteiseen ja apostoliseen kirkkoon. Florovsky myöntää, että tällaisen kysymyksen pohtiminen ei ole helppoa. Hän toteaa, että jotkut ortodoksit ovat siitä pidättyneet ajatellen, että näkyvä kirkko voi tuomita vain omien rajojensa sisällä. Florovskyn mielestä nykyisessä ekumeenisessä tilanteessa ei ole varaa tällaiseen asenteeseen.¹⁶⁹

Vaikka Florovskyn ajattelussa ortodoksinen kirkko on ainoa oikea kirkko ja vaikka skisma merkitsee eroa tästä kirkosta, on kristikunnassa kuitenkin tiettyjä ykseyden merkkejä, jotka itsessään ovat riittämättömiä, mutta joilla silti on aitoa hengellistä pätevyyttä. Moskovan metropoliitta Filaretiin nojautuen Florovsky korostaa, että, ”on olemassa monia katkeamattomia siteitä, joiden avulla skismaattisia yhteisöjä pidetään yhdessä tietyssä ykseydessä. Nämä siteet ovat moninaiset: oikea usko, vilpiton hurkaus, Jumalan sana ja ennen kaikkea Jumalan armo, joka aina heikkoja parantaa ja puutteelliset täydellisiksi tekee.”¹⁷⁰ Nämä ykseyden merkit antavat pohjan kristittyjen kohtaamiselle, keskustelulle ja yhteiselle etsinnälle.¹⁷¹

Mutta vaikka Florovsky myöntääkin, että ortodoksisen kirkon ulkopuolella olevissa yhteisöissä on nähtävissä ykseyden merkkejä, hän kuitenkin yhä uudestaan korostaa, että ne eivät ole riittäviä, koska kristittyjen täydellinen ykseys on ykseyttä kirkossa. Skisma on aina antinomia ja paradoksi.¹⁷² Florovskyn mukaan ”uskovat tulevat kristityiksi, kun heidät on liitetty kirkkoon.”¹⁷³

Toisaalta kuitenkin myös ortodoksisen kirkon ulkopuolella olevien kristillisten yhteisöjen jäsenet ovat Florovskyn tulkinnassa kristittyjä. ”On vain yksi kirkko, mutta sitoutuneita kristittyjä on sen ulkopuolellakin, *extra muros*”, Florovsky korostaa.¹⁷⁴ Hän huomauttaa, että olemme pakotettuja käyttämään ristiriitaista ilmaisua ”erossa olevat veljet”. Ilmaisussa on sisäinen ristiriita, koska veljeys sulkee pois eron ja koska erityisesti kristillinen veljeys on identtinen yhteisen kirkon jäsenyyden kanssa. Florovsky kuitenkin toteaa, että ”sisäisestä ristiriidasta huolimatta käsite on adekvaatti ekumeenisen yhteyden todellista tilannetta ajatellen”.¹⁷⁵

Vaikka Florovsky arvioi varsin kriittisesti ja joskus poleemisestikin ortodoksisen kirkon ulkopuolella olevia yhteisöjä, hän kuitenkin pyrkii välttämään lopullista tuomiota. Niinpä hän korostaa, että missään mielessä hän ei halua ”epäkirkollistaa” (*un-church*) ketään. ”Tuomiovalta on annettu Pojalle. Kenelläkään ei ole oikeutta ennakoida

¹⁶⁹ *Florovsky* 1950a, 158.

¹⁷⁰ ”There are many bonds still not broken, whereby the schisms are held together in a certain unity. These bonds are manifold: right belief, sincere devotion, the Word of God, and above all the Grace of God, ‘which ever heals the weak and supplies what is lacking’.” *Florovsky* 1950a, 161.

¹⁷¹ *Florovsky* 1961, 208.

¹⁷² *Florovsky* 1961, 207–208.

¹⁷³ ”Believers become Christians when they are incorporated into the Church.” *Florovsky* 1963b, 60.

¹⁷⁴ ”There is but one Church. But there are committed Christians outside, extra muros.” *Florovsky* 1961, 207.

¹⁷⁵ ”We are compelled to use antinomical terms: the separated brethern. There is an inner contradiction in the term: ‘brotherhood’ excludes ‘separation’ and, again, Christian brotherhood is identical with common membership in the Church. But, in spite of the inner contradiction, the term is adequate for the actual situation in the ecumenical intercourse.” *Florovsky* 1961, 208.

Hänen tuomiotaan”, Florovsky sanoo.¹⁷⁶ Toinen syy varovaiseen asenteeseen näyttää olevan se, että Florovskyn mielestä kirkko-opin muotoutuminen on yhä esiteologiassa vaiheessa. Hän haluaa välttää lopullista arviota, koska ”vain tasapainoisen kirkko-opin kontekstissa voidaan löytää kristillisen skisman antinomian oikea tulkinta.”¹⁷⁷

Vaikka Florovsky eri yhteyksissä viittaakin eri tunnustusten uskonperintöön, hän ei missään systemaattisesti selvittelle eri kristillisten yhteisöjen erityisluonnetta tai niiden asemaa suhteessa yhteen Kristuksen kirkkoon. Hän näyttää ajattelevan Cyprianuksen tavoin, että kirkon ykseyden kannalta ei ole oleellista merkitystä sillä, mikä on erossa olevien yhteisöjen opetuksen sisältö. Ratkaisevampaa on itse skisman syntymien. Tämä on ollut myös kirkolliskokousten isien ajattelutapa.¹⁷⁸

Edellä todetun valossa on ymmärrettävää, että Florovskyn ajattelussa kristittyjen ykseyden keskeisenä ilmaisuna on täyden sakramentaalisen yhteyden toteutuminen. Yhtenä keinona tässä sakramentaalisen yhteyden toteutumisessa on pidetty ns. kirkollisen ekonomian soveltamista.¹⁷⁹ On paikallaan selvittää, mikä on Florovskyn kanta tähän ekonomian soveltamiseen ortodoksisen kirkon suhteissa muihin kristillisiin yhteisöihin.

4.7.4 Ekonomia ja kirkon kanoniset rajat

Useassa yhteydessä Florovsky kiinnittää huomiota siihen, että ortodoksisen kirkon suhteissa muihin kristillisiin yhteisöihin kasvava merkitys on ollut kirkollisella ekonomialla ja sen pohjalta tapahtuvalla muiden yhteisöjen sakramenttien tunnustamisella. Florovskyn tulkinnassa ekonomiaperiaate kuitenkin liittyy ensisijaisesti pastoraaliseen harkintaan ja pedagogiseen näkökulmaan. ”Ekonomia on enemmän pedagoginen kuin kanoninen periaate; se on kanonisen tietoisuuden pastoraalinen korrektiivi”, hän painottaa.¹⁸⁰

Florovsky pitää ekonomiaa pastoraalisena periaatteena hyväksyttävänä, mutta hän painottaa, että kun on kysymys lahkolaisten tai harhaoppisten sakramenttien pätevyyyden tunnustamisesta, sitä ei voida pelkästään ekonomiaperiaatteen pohjalta ratkaista.¹⁸¹ Florovsky toteaa, että ”’ekonominen tulkinta’ ei ole kirkon opetus. Se on ainoastaan hyvin myöhäsyntyinen ja hyvin kiistanalainen teologinen mielipide, joka on syntynyt teologisen dekadenssin ja rappion kaudella.”¹⁸²

¹⁷⁶ But in no way am I going to ‘un-church’ anybody at all. The judgement has been given to the Son. Nobody is entitled to anticipate His judgement.” *Florovsky* 1952b, 204.

¹⁷⁷ ”The true interpretation of the antimony of the Christian schism can be reached only in the context of a balanced doctrine of the Church.” *Florovsky* 1950a, 157.

¹⁷⁸ *Helsingin metropoliitta Johannes* 1976, 32–33.

¹⁷⁹ Yleisimmin kirkollisella ekonomialla tarkoitetaan poikkeamista kanonien ja järjestykseen liittyvien normien kirjaimellisesta noudattamisesta, jotta ei asetettaisi estettä Jumalan pelastussuunnitelman toteutumiselle. Oikonomia-käsitteestä ja sen eri merkitysvahteista ks. mm. *Erickson* 1983, 7–30.

¹⁸⁰ ”Economy is a pedagogical rather than a canonical principle; it is the pastoral corrective of the canonical consciousness.” *Florovsky* 1933a, 120.

¹⁸¹ *Florovsky* 1933a, 121.

¹⁸² The ‘economical’ interpretation is not the teaching of the Church. It is a private ‘theological opinion’, very late and very controversial, having arisen in the period of the theological confusion and decadence...” *Florovsky* 1933a, 125.

Ekonomian soveltamiseen kanonisena periaatteena on suhtauduttu varauksellisesti ja kriittisesti laajemminkin ortodoksisen kirkon piirissä. Yritykset kirkon kanonisten rajojen ylittämiseksi ekonomian nojalla ovat kohdanneet ankaraa vastarintaa. Näin tapahtui esimerkiksi, kun vuonna 1971 ortodoksien Suuren ja Pyhän synodin valmistelukomissio julkaisi asiakirjan, jossa se ehdotti ekonomiaperiaatteen soveltamista muiden yhteisöjen sakramenttien tunnustamisessa ja sitä kautta myös kristittyjen keskinäisen yhteyden rakentamisessa.¹⁸³ Tämä ehdotus sai eri ortodoksisilta paikalliskirkoilta osakseen ankaraa kritiikkiä, mistä johtuen asian käsittely poistettiin Suuren ja Pyhän synodin esityslistalta.¹⁸⁴ Tämä ratkaisu on sopusoinnussa ortodoksien aikaisemmin ilmaiseman kannan kanssa, jonka mukaan ekonomiaperiaatetta ei voida soveltaa ekumeenisissa ykseyspyrkimyksissä.¹⁸⁵

Ekonomiaperiaatteen hylkääminen ekumeenisten yhteyksien rakentamiseen sovellettuna omalta osaltaan osoittaa, että vaikka ortodoksisen kirkon ja siitä erossa olevien yhteisöjen välillä onkin runsaasti ykseyden merkkejä ja vaikka kirkko toimii myös skismaattisissa yhteisöissä, silti täydellinen ykseys puuttuu, koska erossa olevien yhteisöjen kanssa ei voi olla kristittyjen ykseyttä syvimmin ilmaisevaa eukaristista yhteyttä.¹⁸⁶ Tuo yhteys ei voi toteutua ekonomian nojalla annettavan ”erivapauden” kautta, vaan vain jo olemassa olevan ykseyden ilmaisuna. Florovsky painottaa, että myöskään varhaiskirkossa ei hyväksytty ns. interkommuuniota sen nykyisessä merkityksessä. Ehtoollisyhteyden ehtona paikalliskirkkojen välillä oli yhteiseen uskontunnustukseen ja sakramentaalisen rakenteen jatkuvuuteen pohjautuva todellinen ykseys, joka sai täydellisimmän ilmaisunsa osallistumisessa yhteiseen ehtoolliseen.¹⁸⁷ Tämä eukaristinen yhteys syvimmiltään luo todellisen yhteyden Kristukseen ja Hänen kauttaan yksiolennolliseen Kolminaisuuteen.

Yhtenä puutteena Florovskyn ajattelussa voidaan nähdä se, että hän ei yksiselitteisesti määrittele, mikä on kirkon kanonisten ja karismaattisten rajojen merkitys kristittyjen ykseyden kannalta ja mikä on esimerkiksi yhteisen kasteen kautta syntyvän ykseyden luonne. Esimerkiksi John Zizioulas katsoo, että ortodoksinen teologia ei vielä anna tyydyttävää ratkaisua kysymykseen kirkon rajoista ja niiden merkityksestä niille ihmisille ja yhteisöille, jotka ovat näiden rajojen ulkopuolella. Zizioulas itse on sitä mieltä, että kanoniset rajat ovat tärkeitä, mutta eivät absoluuttiset. Hän on valmis myöntymään ajatukseen, että kaste luo rajat kirkolle, jolloin voidaan sanoa, että kasteen ulkopuolella ei ole kirkkoa, mutta kasteyhteyden piirissä voidaan vielä puhua kirkosta, vaikka jakaantumista esiintyisikin.¹⁸⁸

Tällainen kirkon pneumatologiseen ulottuvuuteen pohjautuva kasteen merkityksen korostaminen ykseyden perustana on vieras Florovskylle, jonka kirkkokäsitys on korostetusti kristosentrinen ja eukaristian merkitystä ykseyden ilmentäjänä painottava. Sen sijaan kasteen merkityksen korostaminen ykseyden ilmaisuna soveltuu hyvin pneumatologisen ulottuvuuden painottumiseen Bulgakovin ekklesiologiassa.

¹⁸³ *Towards the Great Council*, 39–54.

¹⁸⁴ *Clapsis* 1983, 124–127.

¹⁸⁵ ”(Nor) can we apply here that principle of economy which in the past the Orthodox Church has applied under quite other circumstances in the case of those who came to her with view to union with her.” First World Conference on Faith and Order, Lausanne 1927, *Patelos*, 81.

¹⁸⁶ *Florovsky* 1952d, 52.

¹⁸⁷ *Florovsky* 1952d, 57.

¹⁸⁸ *Zizioulas* 1985, 23.

Koska Florovskyn mukaan todellinen ja täydellinen kristittyjen ykseys on aina kirkollista ykseyttä, joka on syvimmin ilmaistu pyhässä eukaristiassa, ortodoksinen kirkko katsoo omasta olemuksestaan nousevaksi tehtäväksi kristittyjen keskinäisen yhteyden toteuttamisen näkyvänä ykseytenä yhden kirkon sisällä. Florovsky sanoo, että ”koko meidän huomiomme ja koko meidän tahtomme tulee koota yhteen ja suunnata itsepäisen hajaannuksen poistamiseen”. Pyhän Gregorios Nazianzialaisen sanoja lainaten Florovsky toteaa, että ”emme halua valloitusta, vaan veljien paluuta, veljien, joista eroaminen saa silmämme kyyneliin.”¹⁸⁹

Edellä kuvattu käsitys ortodoksisesta kirkosta ja sen ulkopuolella olevista yhteisöistä on Florovskyn mukaan lähtökohtana ortodoksien osallistumisessa ekumeeniseen liikkeeseen. Tämä vakaumus johtaa selvittämään, mitkä hänen mukaansa ovat ortodoksisen osallistumisen motiivit, päämäärät ja menetelmät sekä millaisina hän näkee ekumenian saavutukset, rajoitukset ja mahdollisuudet.

4.8 ORTODOKSINEN KIRKKO JA EKUMENIA FLOROVSKYN AJATTELUSSA

4.8.1 Kutsu hajaannuksesta ykseyteen

Florovskyn ajattelussa velvoite kristittyjen ykseyden rakentamiseen pohjautuu ensisijaisesti kirkon omaan olemukseen ja kristikunnan hajaannuksen aiheuttamiin haasteisiin. Toisaalta myös nykymaailman tilanne, jonka Florovsky ajoittain näkee hyvin synkkänä, pakottaa kristittyjä ykseyden etsintään.¹⁹⁰ Florovsky pitää ekumeenista liikettä antinomisenä yrityksenä (*antinomical venture*), jonka pyrkimyksenä on parantaa kristittyjen skisma. Sen perimmäinen päämäärä on kristikunnan ykseys, mutta sen lähtökohta on kristittyjen hajaannus.¹⁹¹

Florovskyn mielestä hajaannus on koko kristinuskon historian perusonnettomuus, mutta hän korostaa, että jopa ”jaettu kristinuskko on yksi kristinuskko”. Onnetonta nimenomaan olisi tyytyä skismaattiseen tilaan ja keksiä selityksiä paikallisille tai provinsiaalisille preferensseille. Hänen mukaansa juuri tässä tilanteessa ekumeeninen ongelma herää ja ekumeeninen liike alkaa.¹⁹² Toisessa yhteydessä hän sanoo painokkaasti, että kristikunta on hajaantunut, mutta toisaalta ykseys on kristinuskon

perimmäinen päämäärä ja lupaus, minkä vuoksi on välttämätöntä tehdä työtä ykseyden toteuttamiseksi.¹⁹³

Tämä kristinuskon omasta olemuksesta nousevan ykseyden lujittaminen on välttämätöntä, jotta kirkko voisi uskottavalla tavalla todistaa uskostaan. Kirkkojen maailmanneuvoston Amsterdamin yleiskokouksessa pitämässään puheessa Florovsky näki kristillisyyden erityisenä ongelmana sen, että kristillisessä maailmassa ei ole yhteistä mielipidettä (*common mind*) eikä myöskään yhteistä ääntä, jolla olisi auktoriteettia ja vakuuttavuutta puhua kaikille kristityille tai kaikkien kristittyjen puolesta. Hän valittaa, että kaikki ekumeeniset kokouksetkin vain paljastavat kristittyjen hajaannuksen.¹⁹⁴

Florovsky katsoo, että perustavaa laatua oleva hajaannus kristikunnassa on jakaantuminen idän ja lannen kirkkojen välillä. Toisaalta hän näkee erityisen voimakasta vastakohtaisuutta ’katolisen’ ja ’protestanttisen’ tai ’evangelisen’ kristillisyydennäkemyksen välillä. Edellä mainitun KMN:n yleiskokouksen erään jaoston raporttiin viitaten hän puhuu kahdesta erilaisesta kristillisen uskon ja elämän käsityksestä, jotka ovat keskenään sovittamattomia. Näitä käsityksiä hän kuvaa sanoilla ’katolinen’ (sanan laajassa merkityksessä) ja ’protestanttinen’ tai ’evangelinen’. Mutta toisaalta hän katsoo, että nimenomaan tämä jännite elävöittää ja antaa merkitystä ekumeeniselle keskustelulle.¹⁹⁵

Florovsky on pannut merkille, että ekumeenisessa liikkeessä mielellään vähätellään kristittyjen hajaannuksen merkitystä ja keskinäisiä erimielisyyksiä. Tätä hän ei pidä oikeana lähestymistapana, vaan painottaa, että vain tilanteen rehellinen tunnustaminen voi viedä oikealle tielle, keskinäisen jännityksen poistamiseen. Yhä uudestaan hän muistuttaa, että päinvastaisista vakuutteluista huolimatta hyvin vakavaa jännitystä kristittyjen välillä todella on olemassa. Ajoittain hän näkee ekumeenisen tilanteen hyvinkin synkkänä, ristiriitaisena ja jopa traagisena.¹⁹⁶

Florovsky painottaa, että eroavuuksiin on suhtauduttava täydellä vakavuudella jo siitäkin syystä, että itse hajaannus näyttää usein syntyneen kristillisen lojaalisuuden ja omantunnon vaatimuksesta.¹⁹⁷ Kun erot ovat syntyneet lojaalisuudesta totuudelle, ei ole viisasta pyytää luopumaan erimielisyydestä välittömän ykseyden toteutumiseksi. Rakkautta ei pidä koskaan asettaa totuuden vastakohdaksi.¹⁹⁸

¹⁹³ ”Unity is the basic aim and promise of Christianity. It is imperative, therefore, to work for unity.” *Florovsky* 1954b, 13.

¹⁹⁴ ”There is no common voice that could speak with authority and conviction to all Christians, or on behalf of all Christians. All ecumenical gatherings themselves are but exhibitions of Christian disruption.” *Florovsky* 1948a, 126.

¹⁹⁵ ”It was plainly admitted that there are two different conceptions of Christian life and faith, which are, in a sense, inconsistent and incompatible with each other. These two conceptions can be loosely described as ‘catholic’ (in a wide sense) and ‘protestant’ (or ‘evangelical’) ... But it is precisely this tension that gives life and meaning to the Ecumenical discussion.” *Florovsky* 1954b, 13.

¹⁹⁶ ”For there is indeed a tension. The ecumenical situation is utterly antinomical and rather ambiguous, and the ecumenical problem is a tragic problem.” *Florovsky* 1948a, 127.

¹⁹⁷ ”Tragically enough, in many situations ‘separation’ or ‘schism’ seem to be the demand of Christian loyalty and conscience.” *Florovsky* 1955a, 11–18.

¹⁹⁸ ”When the different groups of Christians are separated by their loyalties to the Truth, i.e. when they interpret divergently the ultimate loyalty to Christ, it would be both unfair and unwise to ask each other to make concessions and to disregard disagreement for the sake of an immediate unity... Charity should never be set against the Truth.” *Florovsky* 1955a, 11–18.

¹⁸⁹ ”Our whole attention and our whole will must be gathered together and directed to removing the stubbornness of dissension. ‘We seek not conquest,’ says St. Gregory of Nazianzen, ‘but the return of brethren, the separation from whom is tearing us.’” *Florovsky* 1933a, 131.

¹⁹⁰ Ekumenian motiivia Florovsky käsittelee erityisesti artikkeleissaan ”Determinations and Distinctions: Ecumenical Aims and Doubts” (1948), ”The Eastern Orthodox Church and the Ecumenical Movement” (1950), ”The Orthodox Church and the WCC” (1954) ja ”Challenge of Disunity” (1955).

¹⁹¹ ”Ecumenical Movement is an antinomical venture. It is an endeavor to overcome the existig disruption of Christendom, to heal the Christian schism. Its ultimate goal and aim is Christian unity. But its starting point is Christian disunity.” *Florovsky* 1950b, 68. Ekumenian antinomiolla Florovsky tarkoittaa sitä, että toisaalta on tunnustettava kirkkojen syvät eroavuudet, toisaalta taas on parannettava syntynyt skisma ja pyrittävä ykseyteen.

¹⁹² ”What is or would be suicidal is precisely to be satisfied with the schismatic state of affairs and to invent excuses for local or ‘provincial’ preferences. It is here that the ecumenical problem arises and the ecumenical movement begins.” *Florovsky* 1950b, 69.

Florovsky myöntää, että myös käytännön näkökohdat, nimenomaan maailman epätoivoinen tilanne ja synkät tulevaisuudennäkymät, ovat pakottaneet kristittyjä sovinnon etsimiseen. Hän toteaa, että onneton jakaantumismme on suunnaton este kaikelle tehokkaalle kristilliselle toiminnalle millä tahansa alueella, vastarinnalle tai aloitteellisuudelle, mistä johtuen tarvitaan kipeästi kristittyjen yhteistyötä.¹⁹⁹ Florovsky pitää tätä käytännön yhteistoimintaa luonnollisena ja myönteisenä asiana, mutta näkee sen samalla vaarana todelliselle ekumeeniselle lähentymiselle. Hän pitää absur-dina sellaista tilannetta, jossa kristityt ovat yksimielisiä epäoleellisissa sekulaareissa asioissa ja erimielisiä oleellisissa uskonkysymyksissä. Kristittyjen ykseyden edistämisen kannalta tämä merkitsisi suurta epäonnistumista.²⁰⁰

Florovsky toteaa painokkaasti, että kristittyjen ei pidä etsiä ykseyttä sen vuoksi, että se tekisi heidät tehokkaammiksi historiallisessa taistelussa (vallankumoukset, yhteiskuntien sosiaaliset ristiriidat, jne.), vaan sen vuoksi, että ykseys kuuluu itse kristinuskon olemukseen.²⁰¹ Tältä pohjalta lähtien voidaan ajatella, että ortodokseilla on aivan erityinen velvollisuus osallistua kristittyjen keskinäisen ykseyden edistämiseen, koska he katsovat edustavansa jakamattoman kirkon perintöä, jossa tuon kristinuskon olemukseen kuuluvan ykseyden merkitys erityisesti korostuu.

Useissa yhteyksissä Florovsky pohtii kysymystä siitä, mikä voi olla ortodoksien erityinen panos ekumeenisessa liikkeessä. Tätä kysymystä selvitellessään hän koros-taa, että kaikilla kirkkoilla on oma panoksensa, mutta ortodoksinen kirkko on muista poikkeavassa asemassa sikäli, että se voi antaa jotain enemmän ja jotain erilaista kuin muut. Hän painottaa, että idän kirkon todistus on nimenomaan ekumeenisen kristilli-syyden yhteisen taustan todistusta, koska ortodoksinen kirkko ei edusta omaa paikal-lista traditiotaan, vaan universaalisen kirkon yhteistä perintöä.²⁰² Niinpä Florovskyn mielestä ortodoksien tehtävänä ja erityisenä panoksena ekumeenisessa liikkeessä on muistuttaa muita kristittyjä heidän yhteisestä perinnöstään ja taustastaan.²⁰³ Joissa-kin yhteyksissä hän ilmaisee asian sanomalla, että ortodoksien ensisijaisena tehtävänä on todistaa omasta uskostaan läntiselle kristikunnalle. Eräässä kirjoituksessaan hän kysyy: ”Ovatko ortodoksit tehneet parhaansa tehdäkseen ortodoksien uskon tunnetuksi maailmassa? Onko heidän todistuksensa oikeasta uskosta ollut tarpeeksi vakuuttava ja äänekäs tullakseen kuulluksi?... Eikö kirkon tulisi tahdikkaasti ja va-kuuttavasti julistaa ortodoksista uskoa jakaantuneelle kristikunnalle?”²⁰⁴

Kirjoittaessaan tunnustuksellisesta lojaalisuudesta ekumeenisessa liikkeessä Flo-rovsky toteaa, että hyväksytystä uskonsäännöstä poikkeamista voidaan pitää epän-ormaalina, mutta tätä epänormaaliutta ei tule yksinkertaisesti vain tuomita, vaan se

tulee parantaa. Tämä tehtävä hänen mielestään antaa oikeutuksen ortodoksien osallis-tumiselle ekumeeniseen keskusteluun ”siinä toivossa, että hänen todistuksensa kautta Jumalan Totuus saisi voittaa ihmisten sydämet ja mielet.”²⁰⁵

Arvioidessaan ortodoksien osallistumista ekumeeniseen liikkeeseen Alexander Schmemmann tulkitsee Florovskyn asenteen siten, että poiketen mm. Sergei Bulgako-vin, Lev Zanderin, Nicolas Zernovin ja Pavel Evdokimovin lähestymistavasta Floro-vsky edustaa käsitystä, jonka mukaan ekumeeninen liike nähdään pääasiassa mah-dollisuutena todistaa ortodoksisesta uskosta läntiselle maailmalle.²⁰⁶

Florovskyn asennetta myötäilevä korostus, joskin eri tavalla muotoiltuna, on ol-lut nähtävissä laajemminkin ortodoksien ekumeenista osallistumista kosketelleissa kannanotoissa. Mm. John Meyendorff kirjoittaa: ”Ortodoksisuuden ulkopuolella ei varmastikaan ole todellista kristillistä ykseyttä: ykseyden säilyttäneen kristillisyyden katkeamaton, orgaaninen traditio on autenttisesti säilytetty ortodoksisessa kirkossa. Meidän velvollisuutemme on saada tämä totuus hyväksytyksi relevanttina haasteena ekumeenisessa liikkeessä.”²⁰⁷

Ortodoksien ekumenian perusteita käsiteltäessä on korostettu, että ortodoksien kirkon osallistuminen ekumeeniseen liikkeeseen on kirkon katolisuuden tärkeä il-maus. Thomas Hopko painottaa, että nimenomaan kirkon katolisuus pakottaa or-todoksit tulemaan mukaan ekumeeniseen yhteistyöhön erossa olevien yhteisöjen kanssa, jotta ne voisivat palata ”kaikkein siunatuimman Kolminaisuuden Kirkon katoliseen täyteyteen”.²⁰⁸

Tältä pohjalta lähtien ekumenia voidaan siis ortodoksien mukaan nähdä kirkon trinitaarisen luonteen ja katolisuuden ilmauksena. Se on Pyhän Kolminaisuuden ku-van mukaisen ykseyden etsintää, pyrkimystä ykseyden ja erilaisuuden yhteensovitta-miseen kristikunnassa, ihmiskunnassa ja koko luomakunnassa. Edellä todettu johtaa kysymään, miten Florovsky kristosentriseen korostukseensa pohjautuen ymmärtää ja määrittelee ekumenian perimmäisen päämäärän.

4.8.2 Ekumenian päämäärä: kohti ykseyttä yhdessä kirkossa

Florovsky pitää ekumeenisen liikkeen päämääränä olevan kristittyjen ykseyden to-teuttamista vaikeana ja jopa paradoksaalisena asiana. Hän katsoo, että se on ikään kuin yrittäminen suunnata uudelleen kristinuskon historian kulku kohti ykseyttä vuosisatoja

¹⁹⁹ Florovsky 1948a, 127.

²⁰⁰ Florovsky 1948a, 128–129.

²⁰¹ We must seek unity or re-union not because it might make us more efficient and better equipped in our historical struggle..., but because it belongs to the very essence of Christianity”. Florovsky 1948a, 129.

²⁰² ”The witness of the Eastern Church is precisely a Witness of the common background of ecumenical Christianity because she stands not so much for a local tradition of her own but for the common heritage of the Church universal. Florovsky 1950b, 71–72.

²⁰³ Ibid.

²⁰⁴ ”Have the Orthodox made all efforts to make the Orthodox Faith known in the world? Has their witness to the true faith been urgent and loud enough to be heard? Christendom is sorely divided. There is utter confusion and divergence even among those who claim allegiance to the Lord. Can the Church be silent in this situation? Should not the Church with charity, discretion and conviction proclaim the Orthodox faith to the divided Christendom.” Florovsky 1954a, 3–4.

²⁰⁵ ”But the abnormal should be cured, and not simply condemned. This is a justification for the participation of an Orthodox in the ecumenical discourse, in the hope that through his witness the Truth of God may win human hearts and minds.” Florovsky 1952b, 205.

²⁰⁶ Schmemmann 1972, 190–191.

²⁰⁷ ”There will certainly be no true Christian unity outside Orthodoxy: the uninterrupted, organic tradition of united Christianity is authentically preserved in the Orthodox Church. And it is our responsibility to make this truth to be accepted as a relevant challenge in the ecumenical movement.” Meyendorff 1987, 17.

²⁰⁸ ”... it is the same Catholicity of the Orthodox Church which requires it to...enter into ecumenical relations with (non-Orthodox communities) in the difficult and painful, yet God-inspired and God-willed effort to restore them to the catholic fulness of the Church of the Most Blessed Trinity.” Hopko 1973, 68. Myös Sofiassa vuonna 1981 pidetyn ortodoksien osallistumista KMN:n toimintaan käsitelleen konsultaation raportissa todetaan, että ”the members of the consultation were unanimous in their understanding of ecumenism, as a necessary expression of Catholicity itself”. Consultation report, Sabev 1982, 18.

kestäneiden skismojen ja jakaantumisten jälkeen.²⁰⁹ Ensimmäinen suuri vaikeus on jo siinä, että erilaisia taustoja ja perinteitä edustavat kristityt tulkitsevat eri tavoin sen ykseyden luonteen, jota ekumeenisessa liikkeessä etsitään.²¹⁰ Syynä näihin erilaisiin tulkintoihin on se, että kristityt ymmärtävät eri tavoin itse kirkon luonteen.²¹¹

Florovsky on pannut merkille, että esimerkiksi KMN:n piirissä protestanteilla ja ortodokseilla on ollut toisistaan poikkeava käsitys ykseyden sisällöstä ja merkityksestä. New Delhin yleiskokouksen keskusteluista Florovsky sai sen vaikutelman, että useiden protestanttien mielestä kristittyjen oleellinen ykseys ei ole ollenkaan rikkoutunut. Kristikunnan hajaannus on toteutunut vain historiallisella tasolla ja se voidaan voittaa teologisten keskustelujen ja niiden tuloksena saavutetun yksimielisyyden kautta. Tämän näkökannan mukaan kirkko on syvimmitään yksi, joskin tuota ykseyttä ei ole riittävästi ilmaistu käytännössä. Ekumenian päämääränä nimenomaan on ilmaista tuota jo olemassa olevaa näkymätöntä ykseyttä näkyvissä muodoissa.²¹²

Edellä mainitusta näkemyksestä poiketen ortodoksit ovat Florovskyn mielestä sidotut käsitykseen, jonka mukaan ykseys on rikkoutunut ja kristikunta on hajaantunut. Kirkko on oleellisesti yksi, mutta kristikunnan alkuperäinen ykseys on kadotettu.²¹³ Siksi ekumeenisen liikkeen päämääränä on kristittyjen skisman parantaminen ja olemassa olevan hajaannuksen voittaminen.²¹⁴ Se on mahdollista vain kirkon yhteydessä, koska todellinen kristittyjen ykseys on ”kirkon ykseyttä ja ykseyttä kirkossa”.²¹⁵

Tätä ykseyden kirkollista luonnetta Florovsky yhä uudestaan voimakkaasti korostaa. Kristillinen ykseys voi syvimmitään olla vain kirkollista ykseyttä, koska ”kristillisuus on kirkko”.²¹⁶ Siten kristittyjen täydellinen ykseys ei vielä toteudu, vaikka saavutettaisiin yksimielisyys opillisissa kysymyksissä tai päästäisiin yhteistyöhön käytännön toiminnan tasolla. Tällainen ykseys on aina vain osittaista, ja se voi olla korkeintaan välitavoitteena pyrittäessä täydelliseen ykseyteen.

Edellä sanotun valossa on ymmärrettävää, että Florovskyn ajattelussa ekumenian lopullisena päämääränä on kristittyjen yhdistyminen yhdessä kirkossa. Florovsky painottaa, että tietoinen ja rehellinen työ kristittyjen ykseyden hyväksi ei ole mahdollista ilman, että tämä näky yhdestä kirkosta on keskeisenä. Hänen mielestään mikä tahansa muu etsinnän suunta johtaa umpikujaan tai on vaarallinen illuusio.²¹⁷ Tästä johtuen on johdonmukaista, että Florovsky kritisoi ankarasti niitä ortodoksitologeja,

joiden ohjelmana oli ”ykseys ilman jälleenyhtymistä”. Florovskyn mielestä se on ”salakavala ja petollinen unelma, vailla mitään vastuullista ekumeenista yritystä”.²¹⁸

Koska Florovskyn ajattelussa ortodoksinen kirkko on ainoa oikea kirkko, ekumenian lopullisen päämäärän toteutuminen, kristittyjen jälleenyhtyminen, merkitsee hänelle universaalista kääntymistä ortodoksisuuteen. ”Minulla ei ole tunnustuksellista lojaalisuutta; minun lojaalisuuteni kuuluu yksinomaan Yhdelle Pyhälle Kirkolle (*to the Una Sancta*)”, hän korostaa.²¹⁹

Florovsky ei selitä yksityiskohtaisesti, mitä tämä universaalinen kääntyminen ortodoksisuuteen käytännössä merkitsee ja miten se voi toteutua. Mutta hän tuo johdonmukaisesti ja selkeästi esille sen, että kristittyjen täydellinen ykseys yhdessä kirkossa ei voi toteutua ilman ortodoksinen uskon hyväksymistä ja tunnustamista. On ymmärrettävää, että tämänsisältöisen ekumeenisen ohjelman esittäminen on herättänyt hämmennystä ja voimakasta kritiikkiäkin ekumeenisissa keskusteluissa. Näin tapahtui esimerkiksi vuonna 1954 pidetyssä KMN:n Evanstonin yleiskokouksessa.²²⁰

Jyrkkyydestään huolimatta Florovskyn käsitys ekumenian päämäärästä ei kuitenkaan ole mitenkään ainutlaatuinen ortodoksinen kirkon piirissä. Hänen ohellaan eräät muutkin ortodoksitologit ovat samansuuntaisesti määritelleet ekumeenisen osallistumisen tavoitteen. Myös Sergei Bulgakovin ajattelussa ortodoksinen kirkko on oikea kirkko, joka omaa totuuden täyteen ja puhtauden Pyhässä Hengessä. Tämän tiedostaen ortodoksinen kirkko Bulgakovin mukaan ”voi haluta vain yhtä asiaa, sitä että se voisi tehdä koko kristillisen maailman ortodoksiseksi niin, että kaikkien tunnustusten perustana olisi universaalinen ortodoksisuus”.²²¹

Bulgakovin mukaan tämä ei kuitenkaan merkitse sitä, että muut kristityt muodollisesti liittyisivät johonkin ortodoksiseen kirkkoon, vaan se voisi toteutua siten, että muut yhteisöt historiallisen, kansallisen ja paikallisen luonteensa säilyttäen lähestyisivät ortodoksinen kirkon oppia ja elämäntapaa ja ”tulisivat kykeneviksi yhdistämään voimansa yleismaailmallisen kirkon yhteydessä autonomisina tai autokefaalisina kirkkoina”.²²² Tämä ei Bulgakovin mielestä ole mahdotonta, sillä kaikki kristilliset yhteisöt ovat säilyttäneet osan universaalisesta traditiosta ja siten jakavat ortodoksinen uskon (share in Orthodoxy). Kaikilla niillä on ”ortodoksisuuden siemen”.²²³

²¹⁸ ”The plea for ‘unity without reunion’, in the dimension of mystical encounter apart from any ecclesiastical affiliation advocated and sponsored by certain Orthodox writers, is a treacherous and deceiving dream, subversive of any responsible ecumenical endeavor.” *Florovsky* 1961, 208.

²¹⁹ ”As a member and priest of the Orthodox Church I believe that the Church in which I was baptised and brought up is in very truth the Church, i.e. the true Church and the only true Church... I am compelled therefore to regard all other Christian Churches as deficient, and in many cases I can identify these deficiencies accurately enough. Therefore, for me, Christian reunion is just universal conversion to Orthodoxy. I have no confessional loyalty; my loyalty belongs solely to the Una Sancta.” *Florovsky* 1952b, 203–204.

²²⁰ Andrew Blane kirjoittaa KMN:n Evanstonin yleiskokouksen protestanttien osanottajien reaktioista ortodoksiin näkemyksiin, että ”the declaration that the Christian reunion could only be achieved by what amounted to a return of the Reformation Churches to the Orthodox fold stunned and stung the Assembly as no other act”. *Blane* 1993, 108.

²²¹ ”(The Orthodox Church) can desire but one thing, that is to make Orthodox the entire Christian world, so that all confessions may be grounded in universal Orthodoxy.” *Bulgakov* 1935a, 213.

²²² ”The only solution would be the following: these communities, while preserving intact their historical, national, and local characters, would draw near to Orthodox Doctrine and life and would become capable of joining forces in the unity of the oecumenical Church, as autonomous or autocephalous churches.” *Bulgakov* 1935a, 213–214.

²²³ *Bulgakov* 1935a, 213

²⁰⁹ ”By its very nature the Ecumenical endeavor is a paradoxical venture. It is, as it were, an attempt to redirect the course of Christian history, to redirect it towards unity, after the centuries of schisms and splits. This cannot be an easy task.” *Florovsky* 1955a, 11–18.

²¹⁰ Florovsky 1952b, 196. Toisessa yhteydessä Florovsky valittaa, että ekumeenisessa liikkeessä ei ole selvää ja yksimielistä käsitystä ykseyden luonteesta. Se on yhä avoin kysymys, johon vastaaminen vaatii hajaannuksen luonteen selvittämistä ja ykseyden normien määrittelyä. *Florovsky* 1961, 199–200.

²¹¹ ”The ultimate reason for this disagreement is that we differently comprehend the nature and the mystery of the Church.” *Florovsky* 1963b, 69.

²¹² *Florovsky* 1962a, 30–31.

²¹³ ”But the original, or given unity has been lost.” *Florovsky* 1962a, 32.

²¹⁴ *Florovsky* 1950b, 68.

²¹⁵ ”Christian Unity is, indeed, the Unity of the Church, and Unity in the Church.” *Florovsky* 1963b, 65.

²¹⁶ ”Christian unity can be conceived only as unity in the Church, and of the Church, because Christianity is church.” *Florovsky* 1962a, 38.

²¹⁷ ”One cannot work for Christian unity conscientiously and honestly without keeping the vision of one church in the centre. Any other direction of search is an impasse or a dangerous illusion.” *Florovsky* 1962a, 38.

Tämä Bulgakovin hahmottelema malli ei kuitenkaan ole helposti sovitettavissa Florovskyn käsitykseen ekumenian päämääränä olevasta ykseydestä yhdessä kirkossa, mikä paikallisella tasolla merkitsee ykseyttä apostolisen suksektion omaavan piispan johtamassa eukaristisessa yhteisössä. Bulgakovin ajattelussa ykseys on vain osittaista ja epätäydellistä. Sen sijaan Florovskyn tulkinnassa päämääränä on ykseys, jonka tulee olla täydellistä ja laaja-alaista. Hän korostaa, että osittainen ykseys on risiiriitainen käsite, eikä se voi olla lopullinen ratkaisu, vaan korkeintaan vain välivaihe (*provisional step*).²²⁴

Useassa yhteydessä Florovsky nimenomaan korostaa, että ekumeenisessa liikkeessä on mahdollista edetä vain asteittain ja vaihteittain. Hän painottaa, että ortodoksien on tehtävä selvä ero ekumenian lopullisen päämäärän ja sen välittömien tavoitteiden välillä. Hänen mielestään lopullinen päämäärä, kristittyjen ykseyden täydellinen palauttaminen uskossa ja rakkaudessa, on inhimillisen suunnittelun tuolla puolen ja inhimillisesti katsoen tavoittamattomissa, kenties se on jopa historian horisontin toisella puolella. Florovsky uskoo, että lopullinen ykseys voi tulla vain ylhäältä, Kaikkivaltiaan Jumalan vapaana lahjana.²²⁵ Siten hän siis asettaa ekumenian lopullisen päämäärän toteutumisen eskatologiseen ulottuvuuteen, jossa se ei enää ole ihmisen tahdosta tai toiminnasta riippuvainen.

Sen sijaan ekumenian välittömät tavoitteet ovat ihmisen suunnitteluun ja toimintaan perustuvia, mutta samalla ne ovat lopullista tavoitetta rajoitetumpia. Florovskyn mielestä välittömänä tavoitteena voi olla ennakkoluulojen poistaminen, paremman yhteisymmärryksen saavuttaminen erimielisyyksien syistä ja luonteesta, teologisen konsensuksen etsiminen ja käytännön yhteistoiminta eri alueilla.²²⁶ Painottaessaan ekumenian laaja-alaisuuden tärkeyttä Florovsky tarkoittaa sitä, että ekumeenisessa yhteistyössä ja ykseyden rakentamisessa tulee olla mukana koko kristikunnan, myös katolisen kirkon ja sen edustaman perinnön.²²⁷

Edellä on käynyt selväksi, että Florovskyn ajattelussa ekumenian päämääränä oleva ykseys on ykseyttä yhdessä kirkossa. Siten tuo ykseys ilmaistaan yhteisessä uskossa, jumalanpalveluksissa, sakramenteissa, erityisesti yhteisessä eukaristiassa ja apostoliseen suksektion perustuvassa kirkollisessa virassa. Ihmisten suunnittelun tuolla puolen olevan lopullisen tavoitteen ohella on myös inhimillisesti katsoen saavutettavissa olevia välitavoitteita. Tämän tiedostaminen johtaa selvittämään, mitkä voivat olla nuo välitavoitteet ja miten ne Florovskyn käsityksen mukaan on mahdollista saavuttaa.

²²⁴ "The goal of reunion is Christian unity, and by its very nature it must be integral and comprehensive. A 'partial unity' is a contradictory concept, and no solution. In any case, it can be no more than a provinsional step. *Florovsky* 1961, 199.

²²⁵ Useat muut ortodoksiteologit määrittelevät ekumenian päämäärän Florovskyn kanssa samansuuntaisesti. Thomas Hopko mm. kirjoittaa: "Thus it is the goal of the Orthodox in the ecumenical movement, and the sole reason for their participation, to restore all Christian persons and groups to full and perfect unity with the Orthodox Church and so with each other, with the catholic Church of history, with the victorious Church of the Kingdom of God, and we must add, with God Himself: Father, Son and Holy Spirit." *Hopko* 1973, 68.

²²⁶ "We have to make a clear distinction between the ultimate goal of the ecumenical movement and its immediate objective...The ultimate goal – the true restoration of Christian unity in faith and charity – is indeed beyond human planning and beyond the human reach, and perhaps it is even on the other side of any historical horizon. The ultimate unity can come only from above, as a free gift of Almighty God." *Florovsky* 1948a, 130–131.

²²⁷ *Florovsky* 1948a, 131–132.

4.8.3 Ykseyden rakentamisen menetelmät

Florovskyn käsitys ekumenian menetelmistä liittyy luontevasti hänen historian merkitystä korostavaan perusasenteeseensa. Lähtökohtana hänen ekumeenisessa metodologiassaan on kirkon historiallisen ulottuvuuden voimakas korostaminen. Usein hän muistuttaa siitä, että maanpäällinen kirkko elää ja toimii historiassa. Hän painottaa, että "kirkon luonnetta ja voimaa ei voida koskaan ymmärtää muutoin kuin historiallisesta perspektiivistä katsoen. Koska kirkko, ollen olemisessaan aina sama, kuitenkin elää ja kasvaa ajassa, sen kasvu tulee tajuta ja tunnistaa kunnioittavasti ja ajattelevaisesti".²²⁸

Tältä pohjalta on ymmärrettävää, että Florovsky korostaa myös ekumeenisessa ajattelussaan historiallisen lähestymistavan ratkaisevaa merkitystä. Hän sanoo, että ollakseen todella 'ekumeenista' ekumenian on hankittava tai jälleenlöydettävä historiallinen ulottuvuus.²²⁹ Tätä historiallista lähestymistapaa Florovsky korostaa erityisesti ekumenian menetelmässään, jota hän kutsuu "ekumeniaksi ajassa" (*ecumenism in time*). Se on hänen mielestään ekumenian kuninkaallinen tie, "oikea metodologinen avain kaikkiin ekumeenisiin lukkoihin ja arvoituksiin". Mutta hän korostaa, että se on todella vain avain, menetelmä ja tie, ei vielä päämäärä, joka olisi jo saavutettu.²³⁰

Vastakohtana "ekumenialle ajassa" on "ekumenia tilassa" (*ecumenism in space*), joka Florovskyn mielestä on lähinnä vertailevan teologian harjoitusta.²³¹ Tässä erityisesti protestanttien suosimassa menetelmässä kristittyjen ykseys ymmärretään tunnustusten välisenä teologisena yksimielisyytenä. Olemassa olevien tunnustusten yhtymäkohtia ja eroja selvittelemällä pyritään löytämään yhteisen uskon ydin, joka voi olla perustana tunnustusten väliselle sovinnolle.²³²

Florovsky pitää tällaista menetelmää yksipuolisena, koska se on staattinen ja jättää huomioon ottamatta skisman todellisuuden. Hän lähtee siitä, että kristittyjen tulee etsiä yhteistä pohjaa nimenomaan menneisyydestä, yhteisestä historiasta ja apostolisesta traditiosta, josta kaikki tunnustuskunnat ovat saaneet alkunsa. Florovskyn ajatuksia heijastelevassa New Delhin yleiskokouksen ortodoksisessa kannanotossa sanotaan, että "ekumeenisen etsinnän välitön tavoite ortodoksisen käsityksen mukaan on apostolisen tradition jälleenlöytäminen ja kristillisen näkemyksen ja uskon täyteys yksimielisyydessä kaikkien aikojen kanssa".²³³

Florovskyn mielestä kaiken oikean ekumeenisen toiminnan ensimmäinen edellytys on "kristillisen mielen reinteegraatio", jolla hän tarkoittaa pyrkimystä mahdollisimman

²²⁸ "...one can never comprehend the nature and power of the Church, exept in the historical perspective. Because the Church of Christ, being ever identical in her being, does nevertheless live and grow in time, her growth must be perceived and acknowledged reverently and thoughtfully." *Florovsky* 1963b, 69–70.

²²⁹ "Indeed ecumenism, in order to be really 'ecumenial', must acquire or recover the historical dimension." *Florovsky* 1962a, 37.

²³⁰ "And I want to introduce at once my favourite idea of 'ecumenism in time', which I personally believe to be a right methodological key to all ecumenical locks and riddles. Indeed, it is no more than a key, a 'method', the way." *Florovsky* 1963b, 66.

²³¹ *Florovsky* 1963b, 66. Ekumenian menetelmistä ks. myös *Pihkala* 1993, 125–142.

²³² *Ibid.*

²³³ "The immediate objective of the ecumenical quest is, according to the Orthodox understanding, reintegration of Christian mind, the recovery of Apostolic tradition, the fulness of Christian vision and belief, in agreement with all ages." *Florovsky* 1962a, 30. Ks. myös KMN:n New Delhin yleiskokouksen ortodoksista kannanottoa, *Patelos* 1978, 98.

laajaan yksimielisyyteen uskossa ja opissa.²³⁴ Tämä kristillisen mielen reintegraatio on Florovskyn mukaan hengellinen seikkailu, johon jakaantunut kristikunta tulee kehottaa osallistumaan. Se vaatii historiallisen vision laajentamista siten, että jokainen tunnustuskunta pyrkii tarkastelemaan historiaansa kristikunnan yhteisen historian näkökulmasta. Se vaatii myös kristillisen tradition eksistentiaalista uudelleenarviointia.²³⁵

Florovsky painottaa, että tämä kristillisen mielen reintegraatio tai kristillisen tradition jälleenlöytäminen ei vielä ole ratkaisu perimmäiseen ekumeeniseen ongelmaan, joka on skisman ongelma, ero kirkosta, johon kuulumista kristittyinä oleminen nimenomaan merkitsee.²³⁶

Perustellessaan kristillisen mielen reintegraation välttämättömyyttä Florovsky viittaa nimenomaan idän ja lännen kristillisten näkemysten etääntymiseen ja kristillisen mielen ykseyden kadottamiseen, kreikkalaisen ja latinalaisen mielen ja kielen jakaantumiseen. Florovsky uskoo, että tämä ero ei ole lopullinen eivätkä erimielisyydet ole sovittamattomia. Hän valittaa sitä, että 'katolisen mielen' reintegraatiota ja synteisiä ei ole historiassa edes yritetty. Florovskyn mielestä tuo tehtävä olisi nyt suoritettava.²³⁷ Vaikka lopullinen synteisi ei ole ehkä historiassa mahdollinen, kristittyjen on löydettävä yhteinen perusta. Florovskyn mielestä se näyttää olevan valtavin ekumeeninen tehtävä.²³⁸

Tämä kaikkien kristittyjen yhteinen perusta, jonka etsimiseen "ekumenia ajassa" tähtää, on Florovskyn mielestä löydettävissä kristillisestä hellenismistä ja patristisesta traditiosta, jonka läntinen kristillisyyks on unohtanut, mutta joka on säilynyt elävänä ortodoksisessa kirkossa.²³⁹ Florovskyn mukaan isien kieli on satojen vuosien ajan ollut ortodoksien 'äidinkieli' ja siksi ortodoksisella kirkolla on ehkä paremmat edellytykset kuin muilla sitä ymmärtää ja tulkita. Ainakin ortodoksisessa liturgisessa perinteessä ja hengellisessä elämässä tuo universaalisen kirkon teologinen kieli on hänen mukaansa säilynyt elävänä.²⁴⁰

Koska Florovskyn mukaan kristillisellä hellenismillä ja patristisella teologialla on pysyvä merkitys kristinuskossa, tulisi kreikkalainen patristinen kieli joko kääntää nykykristittyjen kielelle tai sitten nykykristittyjen tulisi opetella tuo alkuperäinen kieli. Florovsky pitää isien kielen opettelemista välttämättömänä, jotta kristillinen dogma kyettäisiin tulkitsemaan uudella kielellä.²⁴¹ Ja nimenomaan tällä kaikkien kristittyjen yhteisen tradition perustalla tämän päivän kristityt voivat kohdata toisensa. Se on "yhteisen etsinnän yhteyttä" (*fellowship of common search*), jossa lännen kristityt eivät edusta pelkästään läntistä tai idän kristityt pelkästään itäistä perinnettä.²⁴²

²³⁴ Florovsky 1961, 206.

²³⁵ Florovsky 1961, 207.

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ "We have to examine the existing tensions and divergences with a prospective synthesis in view. I mean exactly what I say: a synthesis and integration, and not just a toleration of the existing varieties or particular view." Florovsky 1950b, 71.

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ Florovsky 1950b, 72–73

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ Florovsky 1950b, 76–77.

²⁴² Florovsky 1950b, 78.

Tämä ajatus kristillisen tradition reintegraatiosta ei Florovskyn ajattelussa ole pelkästään periaatteellinen ohjelmajulistus, vaan se saa konkreettisen muodon hänen neopatristisessa synteisissään. Hän kirjoittaa: "Henkilökohtainen vakaumukseksi – vai sanoisiko yksityinen mielipiteeni – on se, että kristillisen tradition todellista reintegraatiota tulisi etsiä neopatristisesta synteisistä. Ensimmäinen askel, joka pitäisi ottaa, on se, että meidän ei pitäisi lukea ja opiskella isien kirjoituksia ainoastaan historiallisina dokumentteina..., vaan elävien mestareiden tuotteina, joista me saamme vastaanottaa elämän ja totuuden sanoman."²⁴³ Tässä siis Florovsky voimakkaasti painottaa neopatristisen teologian elämyksellisyyttä ja eksistentiaalista luonnetta. Se on syvimmiltään yleisinhimillistä, historialliset ja kulttuurilliset rajat ylittävää.

Erityisen myönteisenä asiana Florovsky on pannut merkille, että monet nykyajan teologit ovat menneet takaisin 'isien kouluun', vaikka se ei helppoa olekaan. Tätä hän pitää aikamme suurimpana ekumeenisena lupauksena.²⁴⁴ Hän myöntää myös, että vaikka protestanttinen ekumenia on "planimetristä" ekumeniaa tilassa (*ecumenism in space*), myös protestanttisen teologian piirissä on kiinnostusta kirkon historialliseen ulottuvuuteen ja isien opetuksiin. Tästä esimerkkinä on käsitys viiden ensimmäisen vuosisadan konsensuksesta (*consensus quinque-secularis*) normatiivisena kaikkia kristittyjä sitovana yhteisen uskon perustana.²⁴⁵

Florovskyn ekumeeninen ohjelma ja siihen liittyvä kirkkoisien merkityksen korostaminen ovat omalta osaltaan vaikuttaneet ekumeenisen työn suuntautumiseen erityisesti Kirkkojen maailmanneuvostossa. Muun muassa ekumeenista patriarkaattia edustanut patristiikan professori Basil Anagnostopoulos on todennut, että kiinnostus isien opetuksiin ja patristiseen teologiaan on suunnattomasti lisääntynyt ekumeenisessa liikkeessä. Tämä näkyy sekä patristisen teologian tutkimuksessa että suuntautumisessa liturgisen elämän ja sakramenttien korostamiseen. Basil Anagnostopoulosin mielestä erityisen suuri merkitys patristisen teologian osuuden vahvistumisessa ekumeenisessa keskustelussa on ollut niillä ortodoksiteologeilla, jotka ovat osallistuneet ekumeeniseen liikkeeseen KMN:n perustamista seuranneina vuosikymmeninä.²⁴⁶

Vaikka ekumeenisen liikkeen piirissä vaikuttavat ortodoksiteologit ovat varsin yleisesti hyväksyneet Florovskyn historiallisen lähestymistavan ja sitä heijastelevan ekumenian menetelmän, merkillepantavaa kuitenkin on, että "ekumenia ajassa" ja "ekumenia tilassa" nähdään yhteenkuuluvina. Ion Bria toteaa, että ortodoksit ovat antaneet merkittävän panoksen keskusteluun sisäisestä orgaanisesta katolisuudesta, jonka valossa nämä kaksi ekumenian menetelmää nähdään toisistaan erottamattomina.²⁴⁷ Sofiassa vuonna 1981 pidetyn konsultaation raportti osoittaa, että KMN:n piirissä toimivat ortodoksit näkevät "ekumenian ajassa" ja "ekumenian tilassa" erottamattomasti yhteenkuuluvina.²⁴⁸

²⁴³ It is my personal conviction, or, if you prefer, my private opinion, that the real reintegration of Christian tradition should be sought in a neo-patristic synthesis. The first step to be taken is that we should learn to read and study the Fathers not merely as historical documents..., but as living masters from whom we may receive the message of life and truth." Florovsky 1950b, 79.

²⁴⁴ "The fact that many recent theologians are going back to the school of the Fathers, even if they find hard to walk in their steps, is the greatest ecumenical promise of our age." *Ibid.*

²⁴⁵ Florovsky 1963b, 67.

²⁴⁶ Anagnostopoulos 1986, 50–51.

²⁴⁷ Bria 1991, 50. Ks. myös Sabev 1982, 18.

²⁴⁸ Sabev 1982, 18.

Florovsky itseään ei historiallista ja opillista ulottuvuutta korostaessaan sulkenut pois ”ekumeniaa tilassa”, mutta hän korosti, että opillisten kysymysten käsittely niiden historiallisesta taustasta lähtien tulee olla aina etusijalla. Hänen mielestään esimerkiksi KMN:n Uppsalan yleiskokous epäonnistui, koska siellä päähuomio kiinnitettiin sosiaalisen oikeudenmukaisuuden toteuttamiseen, ei varsinaiseen kristittyjen ykseyden edistämiseen.²⁴⁹

Edellä on käynyt selväksi, että pääasiallinen ekumenian menetelmä Florovskyllä on ollut ”ekumenia ajassa”, jossa pyrkimyksenä on löytää historiasta yhteinen pohja kristittyjen ykseydelle. Florovskyn mukaan tuo yhteinen pohja on löydettävissä kristillisestä hellenismistä ja sen pohjalle muotoutuvasta neopatristisesta synteisistä, jonka kautta kristillisen mielen reintegraatio voi toteutua. On kuitenkin muistettava, että ”ekumenia ajassa” ja ”ekumenia tilassa” eivät ole toisiaan pois sulkevia, vaan toisiaan täydentäviä:

Koska Florovskyn mukaan kristittyjen ykseys voi täydellisenä toteutua vain yhteisessä ehtoollisessa, on paikallaan tarkemmin selvittää, mikä on hänen asenteensa tunnustusten väliseen ehtoollisyhteyteen eli interkommunion. Tätä kysymystä on jo osittain käsitelty Bulgakovin tekemän osittaista interkommuniota koskeneen ehdotuksen synnyttämän keskustelun yhteydessä.

4.8.4 Interkommunio ekumeenisena ongelmana

Useassa yhteydessä Florovsky on voinut panna merkille, että kysymys interkommuniosta on yksi ekumeenisen liikkeen keskeisiä ongelmia. Yhä uudestaan on esitetty kysymys siitä, voidaanko ehtoollisyhteyttä pitää välineenä ykseyden rakentamisessa. Tähän kysymykseen Florovsky johdonmukaisesti vastaa kielteisesti. Hän korostaa, että ortodoksisen kirkon käsityksessä yhteiseen ehtoolliseen osallistuminen on ilmaus kirkon sisällä jo toteutuneesta uskon ykseydestä, minkä vuoksi se ei voi olla välineenä pyrittäessä rakentamaan yhteyttä muihin tunnustuksiin.²⁵⁰ Yhteinen ehtoollinen on ekumenian päämäärä, ei väline yhteyden rakentamisessa muihin kirkkoihin.

Tätä käsitystään Florovsky perustelee viittaamalla vanhan kirkon käytäntöön. Hänen mukaansa ainoa interkommunion muoto jakamattomassa kirkossa oli ehtoollisyhteys eri paikalliskirkkojen välillä. Tällöin kysymys oli siis kirkosta, joilla oli yhteinen usko ja apostolisen suksektion omaava piispuus. Florovskyn mukaan se ei ollut niinkään hallinnossa kuin yhteisessä ortodoksisessa uskossa ilmenevää

ykseyttä.²⁵¹ Näin ollen interkommunio harhaoppisten tai skismaattikkojen kanssa ei siis voinut tulla kysymykseen.²⁵²

Ekumeenisessa liikkeessä kysymys interkommuniosta on noussut tunnustuskunnallisesta ajattelusta, jossa lähtökohtana on tunnustusten yhdenvertaisuus (*parity of denominations*) ja jossa intekommunio nähdään mahdollisena erityisesti ekumeenisissa kokouksissa.²⁵³ Tällainen lähestymistapa ei sovellu ortodoksisen ekklesiologian perusnäkemykseen ja ortodoksien käsitykseen skismaattisten yhteisöjen luonteesta.²⁵⁴

Florovsky on tietoinen siitä, että myös ortodoksisen kirkon piirissä on ollut teologeja, jotka ovat kannattaneet interkommunion hyväksymistä. Esimerkiksi Sergei Bulgakov piti mahdollisena osittaista interkommuniota anglikaanien kanssa erilaisten ekumeenisten tapahtumien yhteydessä. Varsin ankarassa Bulgakovin ekumeenisen ajattelun kritiikissään Florovsky toteaa, että hänen käsityksensä on Solovjovin näkemysen ekstensio, mutta siinä vain on enemmän ”naiivisuutta ja kärsimättömyyttä”. Florovsky näkee Bulgakovin ekklesiologiassa myös historiallista doketismia.²⁵⁵

Interkommunion edellytyksenä olevan uskon ykseyden toteutumiselle voidaan Florovskyn ajattelussa nähdä kolme pääasiallista estettä: erilaiset käsitykset itse ehtoollisen sakramentista, eroavuudet muissa opillisissa kysymyksissä ja erilaiset käsitykset pappeudesta. Florovsky painottaa, että kaiken kattava ykseys on mahdollista vasta sitten, kun uskon integriteetti ja kirkon sakramentaalinen rakenne on palautettu koko kristikunnassa.²⁵⁶ Lisäksi Florovsky korostaa, että ekumeeninen liike on ensisijaisesti ”yhteyttä etsinnässä” (*fellowship in search*). Nykytilanteessa interkommunio tai avoin ehtoollinen antaisivat sen väärän vaikutelman, että kristikunta on jo yhdistynyt. Yhteinen ehtoollinen olisi ennen aikaista, koska Florovskyn mielestä ”edessä on vielä pitkä ja vaivalloinen matka”.²⁵⁷

Florovskyn omaksuma kielteinen kanta ehtoollisyhteyteen muiden tunnustusten kanssa on tullut yleisesti hyväksytyksi ortodoksien ekumeenisessa osallistumisessa. Esimerkiksi Thomas Hopko kirjoittaa: ”Yhdessä (muiden) sakramenttien, oppien, rakenteiden ja hengellisyyden kanssa eukaristian tulee kirkossa olla ilmausta kirkon katolisesta olemuksesta ihmisten täytenä ja täydellisenä ykseytenä ja kommuniona ’Jumalan kaikessa täyteydessä’ (Ef. 3: 19). Siten ortodoksisessa kirkossa sellaiset asiat kuin interkommunio, avoin, suljettu, osittainen, ehdollinen tai satunnainen

²⁵¹ ”The only untercommunion practiced in the undivided Church was the communion between the various local Churches, within an objective consensus and a recognized ‘unity of the undivided Catholic episcopate’...But this unity was, in the last resort, not so much a unity of administration, as a unity of Faith (or Orthodoxy).” *Florovsky* 1952d, 50–51.

²⁵² *Florovsky* 1952d, 52.

²⁵³ *Florovsky* 1961, 198.

²⁵⁴ *Florovsky* 1961, 199. Ks. myös Uuden Valamon luostarissa vuonna 1977 pidetyn ortodoksisen todistuksen ekumeenista luonnetta käsitelleen konsultaation raporttia ”The Ecumenical Nature of Orthodox Witness”, *Tsetsis* 1983, 26. Raportin suomennos ks. *Ortodoksia* 1978 (27), 134–141.

²⁵⁵ *Florovsky* 1963c, 75–76.

²⁵⁶ ”For a ‘Catholic’ an all inclusive communion will be possible only after the integrity of the faith and the fullness of the sacramental fabric of the Church has been restored in the whole Christendom.” *Florovsky* 1952b, 201.

²⁵⁷ ”There is still a long and dangerous journey ahead.” *Florovsky* 1952b, 202.

²⁴⁹ ”... the main interest of the Upsala Assembly was centered not on the problem of Christian unity, but on the means to attain social justice in the world. I certainly do not ignore the urgency of seeking a solution to social ills, but I consider that theology did not receive at Upsala the attention which should have been expected by Christians of various denominations in search of a rapprochement.” Interview with Father G. Florovsky by *Helene Iswolsky*, *The Third Hour* 1970, 32.

²⁵⁰ ”...in the eyes of the Orthodox Church the reception of the Eucharist is the sign of Unity existing already within the Church, not a means of achieving it with another denomination, Catholic or Protestant.” Interview with Father G. Florovsky by *Helene Iswolsky*, *The Third Hour* 1970, 34.

ehtoollinen on ontologisesti – ei ainoastaan juridisesti tai hartauselämän kannalta – mahdoton.”²⁵⁸

John Zizioulas puolestaan huomauttaa, että interkommuunion sijaan tulisi puhua vain kommuuniosta, jotta tehtäisiin oikeutta ortodoksiselle ekklesiologialle, jonka hän ymmärtää nimenomaan ”kommuunio-ekklesiologiana”. Hän korostaa, että täydellinen ykseys merkitsee ennen kaikkea eukaristista yhteyttä, koska ”eukaristiassa tiivistyy koko pelastusekonomia, jossa menneisyys, nykyhetki ja tulevaisuus yhtyvät ja jossa yhteys Pyhään Kolminaisuuteen ja muihin kirkkoihin yhtä hyvin kuin luomakuntaan toteutuu”.²⁵⁹ Zizioulas painottaa, että muissa sakramenteissa toteutuva yhteys on vain osittaista ja ”antisipatorista”; täydellisenä ykseys toteutuu vasta eukaristiassa, joten ei ole pelkkä sattuma, että monissa kielissä kommuunio (*communion*) tarkoittaa juuri ehtoolliseen osallistumista.²⁶⁰

Florovskyn ajattelun pohjalta muotoutuva ja ortodoksien varsin yksimielisesti omaksuma torjuva asenne interkommuunioon on ekumeenisen liikkeen piirissä aivan ymmärrettävästi herättänyt hämmennystä ja kritiikkiäkin. KMN:n pääsihteerinä toiminut Emilio Castro kutsuu ortodokseja yhdessä muiden kristittyjen kanssa kasvamaan eukaristisessa vieraanvaraisuudessa. Vaikka hän ymmärtääkin ortodoksien asenteen teologisia perusteita ja myöntää, että pyhää ehtoollista ei tule käyttää välineenä ykseyden rakentamisessa, hän kuitenkin pyytää harkitsemaan, voisiko ortodoksinen kirkko kirkolliseen ekonomiaan ja filantropiaan vedoten jossain ekumeenisessa tilanteessa osoittaa eukaristista vieraanvaraisuutta ja kutsua muut kirkot, vaikkapa vain yhden ainoan kerran, osallistumaan yhteiseen ehtoolliseen.²⁶¹ Tähän pyyntöön myöntyminen näyttää ongelmalliselta, koska ortodoksien tähänastinen periaatteellinen kanta ekonomiaperiaatteen soveltamiseen ekumeenisissa ykseyspyrimyksissä on ollut kielteinen.²⁶²

Edellä on käynyt ilmi, että Florovskyn näkemyksen mukaan ortodoksien interkommuunio muiden kristillisten yhteisöjen kanssa ei ole mahdollinen. Eukaristia ei voi olla välineenä ykseyden rakentamisessa, vaan se ilmaisee jo olemassa olevaa yhteiseen uskoon ja kirkon sakramentaalisen rakenteen jatkuvuuteen pohjautuvaa ykseyttä yhdessä kirkossa. Vain tässä eukaristisessa yhteydessä syvimmiltään toteutuu myös täydellinen yhteys Kristukseen ja Hänessä Pyhään Kolminaisuuteen. Tämä ortodoksisessa kirkossa syvälle juurtunut näkemys johtaa kysymään, mitkä tältä pohjalta lähtien ovat ekumenian saavutukset, rajoitukset ja mahdollisuudet.

²⁵⁸ ”The Eucharist in the Church, together with all sacraments, doctrines, structures and spiritualities, must be expressive of the Church’s catholic essence as the full and perfect unity and communion of men in ‘all the fulness of God’ (Eph.3:19). Thus, in this latter perspective, for the catholic Church such things as inter-communion, open, closed, partial, conditional, and occasional communion are ontologically – and not merely juridically or devotionally – impossible.” Hopko 1973, 71.

²⁵⁹ Inter-communion’ should be replaced by ‘communion’ in order to do justice to an ecclesiology of communion. Full communion means in the first place eucharistic communion, since the Eucharist is the recapitulation of the entire economy of salvation, in which past, present and future are united, and in which communion with the Holy Trinity and with the rest of the Churches as well as with creation takes place.” Zizioulas 1994, 14–15.

²⁶⁰ Zizioulas 1994, 14–15.

²⁶¹ Castro 1986, 41.

²⁶² Ks. mm. Lausannessa vuonna 1927 pidetyn konferenssin (*First World Conference of Faith and Order*) erillistä ortodoksista kannanottoa, Patelos 1978, 81.

4.8.5 Matkalla kohti ykseyttä: saavutukset, mahdollisuudet ja rajoitukset

Kuten on jo tullut esille, Florovskyn käsityksissä ekumeeninen liike on ensisijaisesti ”yhteyttä etsinnässä”. Se on kristittyjen yhteinen tie kohti ykseyttä, ei vielä toteutunut päämäärä. Ajoittain Florovsky arvioi tuolla tiellä etenemistä varsin pessimistisesti. Hän toteaa, että ekumeenisen prosessin jokaisella askeleella eteen tulee ”syvin erillaisuus”, jolloin joutuu kysymään, onko kristittyjen ykseys mahdollista ollenkaan palauttaa ajan rajan tällä puolen.²⁶³

Vaikka Florovsky esittää pessimistisiä näkemyksiä, hän kuitenkin katsoo, että silti jotain myönteistä on jo saavutettu. Hänen mielestään voidaan puhua kirkon uudelleen löytämisestä laajoissa kristittyjen piireissä. Ekumeenisen kanssakäymisen tuloksena on syntynyt kokonaan uusi ilmapiiri. Hänen mielestään ekumeenisen keskustelun mahdollisuus itsessään on jo saavutus.²⁶⁴ Jo KMN:n perustamisvaiheessa hän näki ekumenian saavutuksina kasvavan kristillisen yhtenäisyyden, keskinäisen vetovoiman, yhteisymmärryksen ja ystävyyden syntymisen sekä valmiuden keskusteluun.²⁶⁵

Arvioidessaan ekumeenisen työn saavutuksia Uppsalan yleiskokouksen (1968) jälkeen Florovsky toteaa, että sekä katoliseen kirkkoon että protestanttisiin kirkkoihin ylläpidetyissä ekumeenisissa suhteissa on ollut nähtävissä huomattavaa ”psykologista edistymistä”.²⁶⁶ Lähtymistä katolisen kirkon kanssa on tapahtunut Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen jälkeen, kun katolinen hierarkia on desentralisoitunut kollegiaalisen ajattelutavan mukaisesti. Taustalla tässä on ollut patristisen tutkimuksen uudistuminen, uudenlainen lähestymistapa kirkkohistorian kysymyksissä ja liturgisen elämän eroavuuksissa.²⁶⁷

Florovskyn mielestä ekumenian suurimmat mahdollisuudet liittyvät teologisen dialogin etenemiseen.²⁶⁸ Tällä alueella Florovsky näkee selvää edistymistä, kun vähitellen on siirrytty kontroverssista aitoon dialogiin, vaikka toisaalta ”kontroverssin henki” ekumeenisessa keskustelussa yhä vielä onkin silmiinpistävän aktiivinen.²⁶⁹ Florovskyn mielestä erityisiä psykologisia ja muita vaikeuksia ja väärinkäsityksiä on ollut nähtävissä nimenomaan ortodoksien ja protestanttien keskinäisessä yhteydenpidossa. Nämä vaikeudet ovat olleet molemminpuolisia. Florovsky toteaaakin, että on vaikea sanoa, onko ekumeenisessa kanssakäymisessä protestanttinen ympäristö hämmettänyt ortodokseja enemmän kuin ortodoksien läsnäolo protestantteja. Mutta juuri tämä molemminpuolinen hämmennys Florovskyn mielestä on omiaan elävöittämään ja antamaan merkitystä ekumeeniselle keskustelulle.²⁷⁰

Suurimpana vaikeutena on ollut erilainen teologinen terminologia ja lähestymistapa, jolloin argumentointia on vaikea seurata ja helposti tulee väärinkäsityksiä. Siksi ekumenian yksi tavoite on oppia ymmärtämään toisen osapuolen kielenkäyttöä tai

²⁶³ ”Every step of the Ecumenical discussion one discovers the same ‘deepest difference.’ One may even question, whether Christian unity can be restored at all within the limits of history.” Florovsky 1954b, 13.

²⁶⁴ Florovsky 1954b, 13.

²⁶⁵ Florovsky 1948a, 127.

²⁶⁶ Interview with Father G. Florovsky by Helene Iswolsky, 33.

²⁶⁷ Interview with Father G. Florovsky by Helene Iswolsky, 33.

²⁶⁸ Florovsky 1963b, 64.

²⁶⁹ Ibid.

²⁷⁰ Florovsky 1954b, 16.

paremminkin “opetella aito ekumeeninen ja yhteinen kieli teologiassa”.²⁷¹ On selvää, että vain tätä kautta on mahdollista päästä teologiseen konsensukseen, joka yksinomaan voi johtaa ekumeenisen tietoisuuden terveeseen heräämiseen.²⁷² Tämä ei ole ekumenian lopullinen päämäärä, mutta Florovskyn ajattelussa se on keskeinen tavoite, koska hänen mielestään näkyvän ykseyden toteutumisen edellytyksenä on uskon ykseys. Florovskyn ajattelussa ekumeeninen edistyminen on eräänlainen dialektinen prosessi. Toisaalta jo olemassa olevaa ykseyttä korostaen edetään ykseyden lujittamiseen, toisaalta matkan varrella löydetään uusia eroavuuksia ja joudutaan korostamaan skisman todellisuutta ja “syvintä erilaisuutta”. Florovsky tuo yhä uudestaan esille skisman tosiasian ja samalla korostaa, että nykyaikaisen ekumeenisen liikkeen suurin saavutus mahdollisesti on juuri tosiasioden rohkea myöntäminen, sen tunnistaminen, että on olemassa syvää erilaisuutta ja suurta erimielisyyttä, jota ei voida poistaa yksinkertaisesti vain vetoamalla rakkauteen ja suvaitsevaisuuteen. Florovskyn mielestä vain hajaannuksen tosiasian rehellisen tunnustamisen kautta voidaan edetä ykseyden tiellä.²⁷³

Florovsky muistuttaa yhä uudestaan, että ei pidä odottaa tai vaatia yksimielisyyttä, kun sitä todellisuudessa ei ole olemassa. Se ei kuitenkaan merkitse, että ekumeeninen liike olisi jollain tavalla umpikujassa tai että keskustelua ei kannata jatkaa. Florovskyn mielestä tässä tilanteessa on vain etsittävä uusia teitä, jos vilpittömästi uskomme, että ykseys on Jumalan tahto eikä pelkästään ihmisten suunnitelma.²⁷⁴ Aidon ekumeenisen kohtaamisen perusedellytys on keskinäinen luottamus ja kunnioitus.²⁷⁵ Florovskyn mielestä kristikunta ei vielä nykytilanteessa ole valmis jälleenyhtymiseen jo yksistään siitä syystä, että kristityt eivät ole yksimielisiä sen ykseyden luonteesta, jota etsitään.²⁷⁶ Senkin vuoksi on mahdollista edetä vain asteittain ja vaihteittain.²⁷⁷

Florovsky myös vahvasti painottaa sitä, että on tehtävä selkeä ero ekumeenisen liikkeen lopullisen päämäärän ja välitavoitteiden välillä. Kuten edellä on todettu, hänen mielestään lopullinen päämäärä – kristittyjen täydellinen ykseys uskossa ja rakkaudessa – on ihmisten suunnitelmien ulottumattomissa ja ihmisvoimin saavutamattomissa ja ehkä se on jopa historiallisen ajan tuolla puolen. Florovskyn mukaan lopullinen ykseys voi tulla vain ylhäältä kaikkivaltiaan Jumalan vapaana lahjana.²⁷⁸ Siten hän painottaa, että syvimmiltään ykseys on annettua ykseyttä. Se on Jumalan teko, ei ihmisten oma saavutus. Pyhä Henki voi tehdä ihmeitä ja johtaa kristityt

ykseyteen.²⁷⁹ Tässä näkemyksessään Florovsky tulee lähelle Bulgakovin korostamaa yhteisen hengellisen kokemuksen tärkeyttä kristittyjen keskinäisen yhteyden rakentamisessa.

Mutta vaikka ykseys on Jumalan lahjana annettua ykseyttä, se on kuitenkin myös tehtävä, joka kristityille on annettu, kun heidät on kutsuttu ykseyteen. Näin Florovsky näkee ykseyspyrkimysten toteuttamisen myös Jumalan armon ja ihmisen vapaan tahdon välisen synergian valossa. Tästä lähtökohdasta ajatellen on luonnollista, että ortodoksien velvollisuutena on vahvistaa omaa todistustaan ekumeenisessa keskustelussa.²⁸⁰

Kaikista vaikeuksista huolimatta Florovsky on ekumeniaan nähden optimisti sekä teologina että veteraaniekumeenikkona. Mutta mitään helppoja vastauksia vaikeisiin kysymyksiin ei ole. Vaikka hänellä nimenomaan teologisten dialogien suhteen on myönteinen asenne, hän ei odota ratkaisuja lähitulevaisuudessa eikä suhtaudu sympatialla kiirehtimiseen. Hänen mielestään kärsimättömyys ja kiirehtiminen yhdessä ongelmien yksinkertaistamisen kanssa ovat ekumenian pääasiallisia ja vakavia vaaroja.²⁸¹ Hän sanoo, että korkein ja lupaavin “ekumeeninen hyve” on kärsivällisyys.²⁸² Kaikista ongelmista huolimatta Florovsky on luottavainen. Hän kirjoittaa: “Päämäärä on etäinen ja tie on kaita. Kuitenkin varma ja erehtymätön opas on annettu kaikille niille, jotka nöyryydessä ja hurskaudessa etsivät – tuo opas on Lohduttaja, Totuuden Henki. Hän johtaa uskovat totuuden täyteyteen.”²⁸³ Tässä vakaumuksessaan Florovsky tulee lähelle kirkon pneumatologisen ulottuvuuden korostumista Bulgakovin ajattelussa.

Vaikka Florovskyn käsitys kristillisetä hellenismistä on saanut osakseen laajaa kritiikkiä, kuitenkin hänen neopatristiseen synteesiinsä pohjautuva ekumeeninen ohjelma on saanut myös laajaa kannatusta ekumeenisessa liikkeessä toimivien traditioon pitäytyvien ortodoksien piirissä. Alexis Kniazeff toteaa, että Florovskyn edustama lähestymistapa on päässyt voitolle Bulgakovin, Zanderin, Zernovin ja Evdokimovin edustamasta liberaalimmasta linjasta.²⁸⁴ Tämä sama lähestymistapa on nähtävissä myös Kirkkojen maailmanneuvoston piirissä syntyneissä ortodoksisissa kannanotoissa.²⁸⁵

Protestanttisten aktiiviekumeenikkojen piirissä Florovskyn antama panos ekumeeniseen keskusteluun on saanut tunnustusta. KMN:n pääsihteerinä toiminut W.A. Visser’t Hooft kirjoittaa, että “isä Georges oli äärimmäisen johdonmukainen ekumeeniseen keskusteluun antamassaan panoksessa... (hän) edusti varsin ainutlaatuista syvälle juurtuneen teologisen vakaumuksen ja ekumeenisen laaja-alaisuuden

²⁷¹ “We have to learn each other’s idioms or rather we have to create a true ecumenical and common language in theology and possibly to un-learn our party idioms.” *Florovsky* 1952b, 203.

²⁷² *Florovsky* 1948a, 131.

²⁷³ “The greatest achievement of the modern Ecumenical Movement was probably in the courage to acknowledge that there was a major disagreement, our deepest difference (to use the Amsterdam phrasing), which simply cannot be exorcised by any appeal to charity or toleration.” *Florovsky* 1955a, 32–33. Ks. myös Interview with Father Florovsky by *Helene Iswolsky*, 34.

²⁷⁴ In fact, it only means that some new ways should be discovered, if only we earnestly believe that Unity is God’s will and not just a human project.” *Florovsky* 1955a, 35–37.

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ “One can but conclude, reasonably and faithfully, that Christians are not yet ripe for reunion, as they are still uncertain about the nature of unity which must be sought, or, in fact, are deeply divided at this very point.” *Florovsky* 1963b, 64.

²⁷⁷ *Florovsky* 1963b, 70.

²⁷⁸ “The ultimate unity can come only from above, as a free gift of Almighty God.” *Florovsky* 1948a, 130–131.

²⁷⁹ *Florovsky* 1954b, 17.

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ “Impatience and hastiness, together with a simplification of the problem, are in my opinion, the main and very serious danger of ecumenism.” Interview with Father G. Florovsky by *Helene Iswolsky*, 38.

²⁸² *Florovsky* 1963b, 76.

²⁸³ “The goal is distant, and the path is narrow. Yet, a sure and infallible guide is given to all who search with humility and devotion – the comforter, the Spirit of Truth. He will lead the faithful into the Fulness of Truth.” *Florovsky* 1955a, 18.

²⁸⁴ *Kniazeff* 1974, 139–140.

²⁸⁵ Ks. mm. Uuden Valamon luostarissa vuonna 1977 pidetyn konsultaation raportti “The Ecumenical Nature of Orthodox Witness”, *Tsetsis* 1983, 23–27.

kombinaatiota”.²⁸⁶ Alexander Schmemmann puolestaan toteaa (vuonna 1979), että yli 30 vuotta Florovsky oli yleismaailmallisesti tunnustettu ortodoksisten näkemysten esittäjä ekumeenisessa liikkeessä. Schmemmannin mielestä juuri Florovsky enemmän kuin kukaan muu loi teologista pohjaa ortodoksien sellaiselle osallistumiselle, joka ei ole antautumista ekumenialle, mutta ei myöskään pelokasta ja steriiliä negativismia. Schmemmann kirjoittaa, että ”hänen visionsa, hänen kokemuksensa ortodoksisuudesta oli ennen kaikkea universaalinen ja sen vuoksi sisällytti väistämättä myös lännen tuon universaalisuuden horisonttiin”.²⁸⁷

4.8.6 Florovskyn uuspatristinen ohjelma kontekstuaalisena teologiana

Kun arvioidaan Florovskyn uuspatristista ohjelmaa, joudutaan kysymään, onko sen perustana oleva hellenistisen kulttuurin pohjalle rakentunut patristinen teologia kontekstuaalista teologiaa.²⁸⁸ Kun tähän kysymykseen vastataan myönteisesti, joudutaan arvioimaan, onko neopatristinen synteesi vain kirkkoisien teologian toistamista sellaisenaan vai pyritäänkö siinä vastaamaan uuden aikakauden ja uudenlaisten kulttuuriympäristöjen asettamiin haasteisiin, jolloin se on uudessa historiallisessa kontekstissa syntynyttä teologiaa. Florovsky itse ei vastaa tähän kysymykseen yksiselitteisesti. Toisinaan hän ohjelmassaan korostaa kirkkoisien teologian kirjaimellista seuraamista, toisinaan taas ensisijaisesti isien mielenlaadun omaksumisen tärkeyttä.

Hellenistisen kulttuurin ja sen piirissä syntyneen patristisen teologian asettaminen kaikki muut kulttuurit ja teologiset traditiot pois sulkevaan erityisasemaan on erityisesti ekumeenisen liikkeen piirissä herättänyt kasvavaa kriittisyyttä. Florovskyn viitoittamaa linjaa ekumeenisiin dialogeihin osallistuneet ortodoksiteologit ovat kyllä viime vuosikymmeninä pääsääntöisesti seuranneet, mutta vähitellen on tiedostettu, että on pyrittävä etsimään uudenlaisia lähestymistapoja ja uusia näkökulmia. Perinteisten läntisten tunnustuksellisten teologioiden kanssa dialogi on saattanut vielä onnistua, mutta globaalilla tasolla voi helposti syntyä ylipääsemättömiä vaikeuksia.

Vuosikymmenien kuluessa Florovsky jossain määrin täsmensi neopatristista ohjelmaansa koskevaa suunnitelmaansa. Varhaiskauden jyrkkää hellenismia ja sen pohjalta kehittyneen patristisen teologian ikuista luonnetta korostavaa käsitystään hän jo 1940-luvun lopulla arvioi uudelleen. Vuonna 1948 pitämässään puheessa hän korosti, että uuspatristinen ohjelma ei voi merkitä eristäytymistä lännen kirkkoista ja niiden teologisten traditioiden mitätöimistä. Aikaisemmista jyrkistä kannanotoista poiketen hän painotti, että ortodoksien tradition rikkaudet voidaan avata ja ilmaista vain jatkuvassa vuorovaikutuksessa muun kristillisen maailman kanssa. Lännen on aikaisempaa enemmän kiinnitettävä huomiota idän perintöön, joka hänen mielestään

on tarkoitettu säilyttämään ja välittämään universaalista kristillistä perintöä muulle kristikunnalle. Hän korosti, että ”ortodoksiteologi ei voi vetäytyä ahtaseen paikalliseen perinteeseen ja sulkeutua siihen yksinkertaisesti siksi, koska hänen ortodoksinen, so. patristinen perintensä, ei ole paikallinen, vaan universaalinen perinne”.²⁸⁹

Kun Florovsky näin vahvasti korostaa ortodoksien patristisen tradition universaalisuutta, voidaan kysyä, miksi hän on kaventanut universaalisen tradition käsittämää pelkästään kreikkalaisen ja bysanttilaisen traditon ja jättänyt lähes kokonaan huomioimatta esimerkiksi latinalaisen ja syyrialaisen sekä lukuisat muut patristiset traditiot, joiden myös voidaan katsoa olevan osa kristinuskon universaalista perintöä. Kreikkalaiseen ja bysanttilaiseen traditioon nojautuvassa tulkinnassaan Florovsky yhä uudestaan ekumeenisissa dialogeissa toistaa käsitystään siitä, että ortodoksinen kirkko on ainoa oikea kirkko. Uskontunnustuksessa ilmaistu käsitys kirkon ykseydestä on kristikunnassa laajasti hyväksytty, mutta siitä miten tätä ykseyttä ilmaistaan ja missä kulkevat oikean kirkon rajat, on kristikunnassa ja myös ortodoksien kirkon sisällä erilaisia tulkintoja.

Joka tapauksessa lukuisat eri kulttuurien pohjalta kehittyneet kontekstuaalisen teologian muodot ovat lisääntyvässä määrin haaste perinteisten kirkkojen ja tunnustuksellisten yhteisöjen teologisille traditioille. Tässä katsannossa Florovskyn uuspatristinen teologia on enemmän 400-luvun idän isien ja 500–700-luvun bysanttilaisten isien teologian kertaamista kuin 1900-luvun kulttuuriympäristössä syntynyttä kontekstuaalista teologiaa. Sitä sen enempiä kuin minkään muunkaan kulttuurin piirissä syntynyttä teologiaa on vaikea asettaa muita kulttuureja ja teologisia traditioita pois sulkevaan erityisasemaan.

Kun ekumenian nykymallissa arvioidaan eri kirkkojen ja tunnustuskuntien asenteita teologisissa dialogeissa, on usein käytetty kolmiasteista arviointikriteeriä. Näitä asteita on kuvattu sanoilla *yksimielisyys/agreement* (3), *tunnistaminen/recognition* (2) ja *suvaitseminen/tolerance* (1). Tällä asteikolla Florovskyn asennetta suhteessa muihin kirkkoihin ja tunnustuskuntiin voitaisiin kuvata sanalla suvaitseminen/tolerance (1).

Bulgakov puolestaan sofiologisessa ajattelussaan päätyi siihen näkemykseen, että Pyhä Sofia on kirkon ykseyden perimmäinen lähde. Historiallisten instituutioiden yläpuolella on näkymätön kirkko, *Ecclesia supra ecclesias*, *Una Sancta*, joka luo ykseyttä rakentavan perustan historiallisille kirkkoille. Tämä *Una Sancta* on universaalinen kirkko, ikuisesti jatkuva inkarnaatio ja ikuisesti jatkuva helluntai.²⁹⁰ Kirkon pneumatologista ja profeetaallista ulottuvuutta korostavana ja jopa osittaisen interkommunion hyväksyvänä Bulgakov tulisi sijoitetuksi edellä todetulla asteikolla kategoriaan, jota kuvataan sanalla tunnistaminen/recognition (2).

²⁸⁶ ”... Fr. Georges was extremely consistent in his contributions to the ecumenical discussion...I hope that the younger generation in the World Council will not forget what we owe to Fr. Georges, who represented a quite unique combination of strong, deeply rooted theological conviction with ecumenical breath.” *Visser’t Hooft* 1979, 138.

²⁸⁷ ”For more than thirty years Florovsky was the universally recognized Orthodox spokesman in the ecumenical movement. It is he who, more than anybody else, forged the theological basis for the Orthodox participation in that movement, participation that would not be either a surrender to ‘ecumenism’ or a fearful and sterile negativism. His vision, his experience of Orthodoxy were above all universal and therefore included the West as an inescapable horizon of that universality.” *Schmemmann* 1979, 133.

²⁸⁸ KMN:n jäsenkirkkojen kontekstuaalisen teologian muodoista ks. erillinen Liite 2.

²⁸⁹ *Florovsky* 1949, 69–70.

²⁹⁰ *Bulgakov* 1945 (2002), 292–293.

4.9 KOKONAISARVIO GEORGES FLOROVSKYN KÄSITYKSESTÄ ORTODOKSISEN TEOLOGIAN LÄNTISESTÄ VANKEUDESTA JA PSEUDOMORFOOSISTA

4.9.1 Bysanttilaisen ja venäläisen teologian kaksi tietä

Edellä tässä luvussa on tarkasteltu Florovskyn käsitystä kristillisestä hellenismistä ja sen pohjalle rakentuneesta kreikkalaisesta patristisesta teologiasta. Keskeisenä käsiteltävänä kysymyksenä on ollut vastareaktio venäläisen teologian läntisiin vaikutteisiin ja sille perustunut Florovskyn uuspatristinen teologia. Läntisiä vaikutteita Florovsky on käsitellyt varsin kattavasti konkreettisin esimerkein maineikkaassa suurteoksessaan *Venäläisen teologian tiet*.²⁹¹ Jo ennen edellä mainitun teoksen alkuperäisen laitoksen ilmestymistä Florovsky käsitteli venäläisen teologian vaiheita joulukuussa 1936 Ateenassa järjestetyssä ortodoksiteologien kansainvälisessä kongressissa, jossa hän piti kaksi esitelmää. Niiden otsikkoina olivat *Läntiset vaikutteet venäläisessä teologiassa* sekä *Patristikka ja moderni teologia*.²⁹²

Pääasiallinen länsimaistumiseen johtanut tekijä oli ortodoksisten teologioiden kouluus roomalais-katolisissa tai protestanttisissa oppilaitoksissa, kun Konstantinopolin valloituksen jälkeen lähes kaikki ortodoksiset oppilaitokset jouduttiin lakkauttamaan. Omien koulujen puuttuessa kirkon palvelukseen aikovia nuoria lähetettiin opiskelemaan läntisiin oppilaitoksiin, alkuvaiheessa katolisiin kouluihin Italiaan, myöhemminä vuosisatoina protestanttisiin tiedekuntiin Länsi-Eurooppaan. Roomaan perustettiin jopa ortodokseja varten erillinen Pyhän Athanasioksen teologinen koulu.²⁹³ Kun Venäjällä ryhdyttiin organsoimaan omia teologisia oppilaitoksia, niiden suunnittelijoina ja opetajina tulivat toimimaan läntisissä kouluissa opiskelleet ja vaikutteita omaksuneet teologit.

Kuten on jo käynyt ilmi, läntinen vaikutus ja sen aiheuttama venäläisen teologian pseudomorfoosi toteutuivat Florovskyn mukaan kolmessa eri vaiheessa: katolisena pseudomorfoosina Pietari Mogilan uudistusten seurauksena, protestanttisena pseudomorfoosina Pietari Suuren toimeenpanemien uudistusten jälkeen sekä Vladimir Solovjevin ja häneltä virikkeitä omaksuneen venäläisen filosofian ja Sergei Bulgakovin sofilogisen teologian suuntautumisena saksalaiseen idealismiin. Tätä kolmatta pseudomorfoosia Florovsky on pitänyt ongelmallisimpana ortodoksisten teologian identiteetin kannalta.

Florovsky on arvioinut näiden läntisten vaikutteiden ja pseudomorfoosien seurauksia korostetun poleemisessa hengessä. Hän ei ole ottanut huomioon, että Bysantin kukistumisen jälkeen läntiset oppilaitokset olivat ainoa tarjolla oleva vaihtoehto. Vaikka läntinen suuntautuminen oli kirkollisen identiteetin kannalta ongelmallinen, sillä

kuitenkin oli myös myönteisiä vaikutuksia. Se antoi kirkolliseen kulttuuriin ja teologiaan uusia virikkeitä. Sen kautta avautui mahdollisuus kirkkojen väliseen myönteiseen vuorovaikutukseen ja teologiseen keskusteluun. Se oli myös omiaan muistuttamaan siitä, että ortodoksisuus ei ole pelkästään itäinen tai paikallinen perinne, vaan se on universaalinen traditio, jota ei voida eristää muusta kristillisestä maailmasta.

Ateenan kongressissa pitämässään toisessa esitelmässä, jonka aiheena oli patristiikka ja moderni teologia, Florovsky esitti ratkaisun syntyneeseen ongelmaan. Hän katsoi, että vapautuminen läntisestä vankeudesta ja toipuminen pseudomorfoosista on mahdollista palaamalla kirkkoisien ajatteluun. Hän ei tarkoittanut ensisijaisesti isien opetuksen kirjaimellista seuraamista, vaan enemmänkin patristisen mielenlaadun omaksumista. Palaaminen isien teologiaan merkitsi paluuta kristilliseen hellenismiin, josta hänen mielestään on tullut ”kristillisen ajattelun ja elämän ikuinen kategoria ja malli kristillisessä teologiassa, kristillisessä liturgiassa ja kristillisessä taiteessa”²⁹⁴

Juuri tämä käsitys kristillisen hellenismin ja sen pohjalta rakentuvan patristisen teologian kaikki muut traditiot pois sulkevasta pysyvästä luonteesta krisinuskon ikuisena kategoriana on herättänyt kriittisimpiä reaktioita. Eri yhteyksissä Florovsky on yrittänyt tämentää ja ”kvalifioida” tätä käsitystään. Hän myöntää, että patristisessa ajattelussa on useita erilaisia suuntauksia ja keskenään ristiriitaisiakin mielipiteitä. Hän korostaa myös, että viime kädessä ”vain isien konsensus on kirkkoa sitova, eivät heidän yksityiset mielipiteensä ja tulkintansa”.²⁹⁵ Tätä Florovskyn näkemystä voidaan tulkita niin, että vain isien opetuksen perustuvilla yleisten kirkolliskokousten hyväksymillä dogmaattisilla määritelmillä on pysyvä ja kirkkoa sitova merkitys. Lisäksi uskoa voidaan dogmien ohella ilmaista myös liturgisessa perinteessä, jossa johtavana ajatuksena on käsitys siitä, että ”rukouksen laki on uskon laki” (*Lex orandi lex est credendi*).

Sekä kirkkoisien ajattelussa että bysanttilaisessa teologiassa suhde pakanalliseen hellenistiseen filosofiaan oli ongelmallinen. Patristisen teologian luonnetta selittäessään Florovsky painottaa, että isät käyttivät kreikkalaisen filosofian kategorioita, mikä ei kuitenkaan merkinnyt minkään määrätyn filosofisen systeemin omaksumista. Florovskyn mielestä isien ajattelussa kyse oli ”kristillisen dogmatiikan filosofisesta eklektismistä”. Tämä merkitsi sitä, että isät eivät sitoutuneet mihinkään määrättyyn filosofiseen systeemiin, koska heidän mielestään kristillinen dogmatiikka on ainoa todellinen filosofinen systeemi.²⁹⁶

Merkillepantavaa on, että kun Florovsky kirjoittaa venäläisen teologian läntisestä vankeudesta ja pseudomorfoosista, hän sijoittaa nuo ilmiöt vuonna 1453 tapahtuneen Bysantin kukistumisen jälkeiseen kauteen. Hän vaikenee lähes täysin siitä, missä määrin bysanttilainen teologia vaikutti Venäjällä välittömästi ortodoksisen uskon kääntymisen jälkeen 900-luvun lopulta lähtien. Tuossa vaiheessa Bysantissa oli jo korkeatasoisia teologisia kouluja, mutta niiden vaikutus Venäjällä kiovalaisella kaudella näyttää jääneen vähäiseksi. Sen sijaan suuri merkitys oli sillä, että Bulgariaan syntyneiden yhteyksien kautta slaavien valistajien Kyrilloksen ja Methodioksen Uuden

²⁹¹ Florovsky 1937a. Alkuperäinen teos *Puti russkogo bogoslovija* ilmestyi Pariisissa vuonna 1937. Englanninkielinen käännös *Ways of Russian Theology* on julkaistu koottujen teosten viidennessä ja kuudennessa osassa vuosina 1978 ja 1987. Suomenkielinen käännös on ilmestynyt kahdessa osassa vuosina 2008 ja 2009.

²⁹² Florovsky WERT 1937b, englanniksi käännettynä CW IV, 157–183; sekä *Florovsky* PMT 1939, 238–242.

²⁹³ ”Many reasons led Orthodox theology in those ages to speak in the idiom of the Roman or Protestant world. At first the influence was confined to theological vocabulary and method. The term ‘transsubstantiation, unknown in patristic Greek...the next step was to borrow the full scholastic terminology to express the doctrine of the sacraments. On the other hand it was tempting to use Protestant terminology, e.g. on the doctrine of original sin,...” *Florovsky* 1954, 183.

²⁹⁴ ”In the historical growth of the Church, Hellenism was absorbed into the very structure of Christian existence. Hellenism has actually become, as it were, the perennial category and pattern of Christian thought and life. One cannot fail to discern the Hellenic pattern in Christian theology, in Christian liturgy, in Christian art.” *Florovsky* 1957, 10.

²⁹⁵ *Florovsky* 1968, 103.

²⁹⁶ *Florovsky* 1939, 341.

testamentin osien ja liturgisten tekstien käännökset slaavin kielelle olivat välittömästi käytettävissä Venäjän kirkossa.

Arvioidessaan bysanttilaista teologiaa Florovskyn pseudomorfoosi-teorian valossa Matti Kotiranta tekee johtopäätöksen, että neopatristikoille oli muodostunut käsitys Bysantin teologiasta yhtenäisenä monoliittisena kokonaisuutena erityisesti niin sanotun palamistisen synteessin osalta. Hän toteaa neopatristisen koulukunnan Bysantti-kuvaa käsittelevässä artikkelissaan, että ”Bysantin teologian keskiaika on varsin risukkoista ja siitä on löydettävissä hyvin erilaisia käsityksiä ja korostuksia, jotka eivät tue kuvaa homogeenisesta patristisesta perinteestä”²⁹⁷ Tämän arvion paikkansapitävyys käy konkreettisesti ilmi esimerkiksi yleisten kirkolliskokousten aikakaudella esiintyneistä erilaisista teologisista suuntauksista ja harhaoppisina tuomituista mielipiteistä.

Bysantin teologiaa käsittelevässä teoksessaan John Meyendorff on selvittänyt, miten vuosisatojen kuluessa Bysantissa kehittyi kaksi vastakkaista teologian suuntausta: yliopiston piirissä muodostunut humanistinen traditio sekä patriarkaatin ja luostareiden kouluissa vakiintunut mystiikkaan suuntautunut filosofisia spekulatioita vieroksunut traditio. Samalla tavalla kuin kirkkoisien ajattelussa myös myöhemmässä bysanttilaisessa teologiassa ongelmaksi muodostui suhtautuminen pakanalliseen hellenistiseen filosofiaan. Kaikkein jyrkimmin jakaantuneisuus tässä asiassa tuli esille humanistien ja munkkien ylläpitämien traditioiden välisessä vastakohtaisuudessa.²⁹⁸

Konstantinopolin yliopistossa keisari Justinianoksen kaudella (527–563) vakiintuneen filosofian yhteydessä tapahtuneen teologian opettamisen ja tutkimuksen nimenomaisena pyrkimyksenä oli luoda platonistisen filosofian ja kristillisyyden synteesi. Tässä pyrkimyksessä aktiivisia toimijoita olivat muiden muassa yliopiston rehtori ja filosofian professori Mikael Psellos (1018–1078) sekä hänen oppilaansa ja myöhempi kollegansa Johannes Italos. Italoksen esittämät mielipiteet aiheuttivat pitkään kestäneen kiistan, jota käsiteltiin Konstantinopolissa 1076–1077 pidetyssä kirkolliskokouksessa. Kokouksessa platonismi tuomittiin harhaoppina, mutta samalla päätettiin tehdä ero filosofisten oppien tutkimisen ja niiden hyväksymisen välillä. Päätöksessä todettiin, että teologiassa on lupa tutkia filosofien ”hulluja mielipiteitä”, mutta niitä ei saa hyväksyä ja esittää kirkon opetuksena.²⁹⁹

Meyendorff tiivistää käsityksensä filosofian merkityksestä kirkkoisien ajattelussa toteamalla, että ”kreikkalainen patristinen ajattelu pysyi avoimena kreikkalaisen filosofian problematiikan suuntaan, mutta se vältti joutumista hellenististen filosofisten suuntausten vangiksi. Kirkkoisat Gregorios Nazianzialaisesta alkaen Gregorios Palamakseen asti ajattelivat, että harhaopit ovat johtuneet kreikkalaisen pakanallisen filosofian omaksumisesta kristilliseen ajatteluun”. Meyendorffin mukaan Bysantin ajattelussa keskeisenä tavoitteena jo 400–500-luvulla on ollut tasapainon etsiminen teologian ja filosofian välillä, mutta turvallista ja pysyvää tasapainoa ei ole löytynyt. ”Onko sen löytäminen edes mahdollista, jos tämän maailman viisaus on pysyvässä jännitteisessä suhteessa Jumalan valtakunnan todellisuuden kanssa?” hän kysyy.³⁰⁰

²⁹⁷ Kotiranta 1999, 169.

²⁹⁸ Meyendorff 1974, 54–78

²⁹⁹ ”Ancient Greek philosophers were the first heresiarchs... A distinction was admitted, however, between those who accept the ‘foolish opinions’ of the philosophers and those who pursue ‘Hellenic studies’ for instruction only (Anath. 7).” Meyendorff 1974, 63.

³⁰⁰ Meyendorff 1974, 25.

Sama problematiikka, mikä sisältyi bysanttilaiseen teologiaan, kohdattiin myös venäläisessä teologiassa ikään kuin Bysantin perintönä. Syntyi kaksi rinnakkaista ja osittain vastakkaista suuntausta, kaksi teologian tietä: kirkkoisien perintöön nojautunut tie ja filosofien viitoittama tie. Venäläisen teologian tiet -teoksen kansilehdelle sijoitettu Vanhan testamentin Psalmien kirjasta otettu epigrafi selventää kirjalle annetun nimen merkitystä. Epigrafin mukaan ”Herra ohjaa omiensa tietä, mutta jumalattomien tie päättyy tuhoon” (Ps. 1: 6). Gavriilyukin mukaan Florovskyn ajattelussa moderni venäläinen teologia läntisine houkutuksineen on jumalattomien tie, kun taas vanhurskaiden tie on kirkkoisien tie.³⁰¹

Andrew Louth tulkitsee kyseisen epigrafin merkitystä toteamalla, että Florovskylle oli olemassa vain kaksi tietä venäläisessä teologiassa: Herran omien tie ja jumalattomien tie. Louth toteaa, että Florovsky käsittelee venäläisen teologian historiaa päämäärättömänä ja oikukkaana (*waywardness*) tai vieläkin pahempaan, jumalattomien tietä seuraavana, Babylonian vankeuteen ja pseudomorfoosiin johtavana. Tämän katsottiin olevan ilmeistä jo 1800-luvulta lähtien johtaen ”slavofiilien ja Solovjevin itse-tietoisien nerouden kautta Florovskyn lähes pakanallisena pitämään sofologiaan”.³⁰² Louth painottaa, että Florovskyn teos kuvaa venäläisen teologian harharetkiä siihen pisteeseen, jossa oli jo välttämätöntä palauttaa se patristiseen tyyliin ja metodiin. Tämä oli se ”vanhurskaiden tie, jota hän alkoi kutsua neopatristiseksi synteetiksi”.³⁰³

Kaikki edellä todettu osoittaa, että sekä bysanttilaisessa että venäläisessä teologiassa ongelmana oli suhtautuminen filosofiaan: toisaalta haluttiin torjua filosofiasta omaksuttuja vaikutteita, toisaalta filosofian kategorioita käytettiin opin määrittelyssä. Kirkkoisien tavoin Florovsky hyväksyi hellenismien vaikutuksen teologiaan, mutta torjui kaikki läntiset vaikutteet. Sen sijaan Bulgakovin asenne oli avoin myös hänen oman aikansa läntisen filosofian suuntaan.

4.9.2 Varhaiset reaktiot Florovskyn käsitykseen venäläisen teologian läntisestä vankeudesta ja pseudomorfoosista

Florovskyn suurteos *Venäläisen teologian tiet* herätti erityisesti emigranttiyhteisössä kuohuntaa ja voimakkaita vastareaktioita. Teoksessa esitettyä kuvausta venäläisen teologian läntisestä vankeudesta ja pseudomorfoosista pidettiin kansallisen identiteetin ja kulttuurin, kirkon ja sen edustamien hengellisten arvojen loukkauksena. Ensimmäisen jyrkän kriittisen arvion teoksesta antoi venäläisen uskonnollisen renessanssin edustajana maailmanlaajuisesti tunnetuksi tullut filosofi Nicolas Berdjajev jo sen ilmestymisvuonna 1937. Koska hänen kirjoituksensa heijastelee kyseisen ajankohdan tunteja venäläisen emigranttiyhteisön piirissä ja erityisesti venäläisen uskonnollisen renessanssin edustajien keskuudessa, on paikallaan käsitellä kirjoituksen olennaisinta sisältöä perusteellisesti.

³⁰¹ ”For Florovsky personally, the publication of the *Ways of Russian theology* signaled his own parting of the ways with the ‘fathers’ of the Renaissance. In the epigraph to the book, he pointedly cast the historical choice of Russian theology in biblical terms: ‘The Lord knows the way of the righteous, but the way of the wicked will perish’ (Ps. 1: 6). The way of the wicked was that of modern Russian theology with its western enticements, whereas the way of the righteous was that of the following the Church Fathers.” Gavriilyuk 2014b, 167.

³⁰² Louth 2015, 80–81.

³⁰³ Louth 2015, 81.

Toimittamassaan kulttuurilehdessä *Putj (Tie)* otsikolla *Ortodoksisuus ja ihmisyy* julkaisemassaan kirjoituksessa Berdjajev toteaa, että teokselle on annettu väärä nimi. Hänen mielestään sen nimenä olisi pitänyt olla *Venäläisen teologian tietttömyys* tai – sisälön laaja-alaisuuden huomioon ottaen – *Venäläisen ajattelun tietttömyys* tai jopa *Venäläisen uskonnollisen kulttuurin tietttömyys*. Pejoratiivisten piirteiden ohella Berdjajev näkee teoksessa myös myönteisiä ominaisuuksia: siinä käsitellään aihetta, josta aikaisemmin ei ole julkaistu kirjoja, se on kirjoitettu mestarillisesti, joskin vähän keinotekoisella tyyllillä, siinä on nähtävissä ajattelun itsenäisyyttä ja laajaa oppineisuutta, jota osoittaa runsas lähdeaineisto ja käytetty kirjallisuus. Berdjajev kuitenkin katsoo, että tällainen kirja olisi mieluummin tullut julkaista vasta 1900-luvun uskonnollisen renessanssin jälkeen, jolloin venäläisen teologian saavutukset olisivat olleet myönteisemmin arvioitavissa.³⁰⁴

Kiitävien kommenttien jälkeen Berdjajevin kritiikki on ankaraa. Hänen näkemyksensä mukaan teosta ei ole motivoinut rakkaus vaan viha. Sitä hallitsevat kielteiset tunteet. Berdjajev katsoo, että teos on hengellinen reaktio sodan ja vallankumouksen tapahtumiin. Hänen mielestään teos on myös reaktio ihmistä ja ihmisyyttä vastaan. Se tulee ilmi erityisesti tekijän asenteesta humanismia korostanutta romantiikan suuntausta (*romantizm*) vastaan: tekijä on kantanut enemmän huolta opin ortodoksisuudesta kuin ihmisestä ja ihmisyydestä.³⁰⁵

Berdjajev toteaa, että Florovskyn kirjasta saa sen vaikutelman, että ei pelkästään venäläinen teologia, vaan koko venäläinen hengellinen kulttuuri on kadottanut herkkyyden, emotionaalisuuden, kanssakärsimisen kyvyn, myötätunnon, visionaarisuuden, mielikuvituksen ja ekstaattisuuden eli loppujen lopuksi ihmisyyden. Teos on syvimmiltään tuomio venäläiselle ”sielulle” ja ihmisyydelle. Berdjajev arvioi, että kirjan tekijä on bysanttilainen, joka ei rakasta venäläistä ja jolle venäläinen kristillisyy on jäänyt vieraaksi. Lukijan on kuitenkin vaikea ymmärtää, miksi bysanttilainen kristillisyy on venäläistä parempaa kristillisen universaalisuuden valossa arvioituna. Berdjajev tiivistää toteamalla, että isä Florovsky itse on langennut romantiikan suuntaukseen. Hän toteaa, että taistelllessaan sitä vastaan, hän taistelee itseään vastaan. Hänen bysantinisminsa on myös romantiikkaa, ”se on tuskaa kadotetun maailman puolesta”.³⁰⁶

Berdjajev arvioi, että Florovskyn teos on kirjoitettu kiusauksia vastaan. Näitä venäläisten kokemia kiusauksia ovat olleet mm. moralisoiminen, sosiaalinen utopismi, estetismi ja psykologismi, joiden vastapuoleksi hän on asettanut historiallisen positivismin. Sen kiusaukselle hän on altistunut, koska hän ei tunnista kristinuskon ja historian traagista konfliktia, joka tulee ilmi kristillisessä eskatologiassa. Berdjajev katsoo, että Florovsky ei ole ollenkaan teologi tai metafysikko, vaan hänelle läheisin on teologian historiallinen koulukunta. Siksi teoksesta on mahdotonta löytää teologisen ajattelun historiaa, koska hän ei ollenkaan paneudu teologiseen problematiikkaan

perusteellisesti. Häntä kiinnostaa se historiallinen ja psykologinen ilmapiiri, jossa venäläinen teologia on kehittynyt.³⁰⁷

Florovskyn historialliseen koulukuntaan suuntautumista arvioidessaan Berdjajev toteaa, että on vaikea ymmärtää, miksi menneisyys on parempi kuin nykyisyys ja tulevaisuus. Siksi vain, että se on menneisyyttä? Berdjajevin mielestä bysanttilainen kausi ei ole hengelliseltä kannalta yhtään parempi kuin monet muut kaudet, vaan usein huonompi. Hän uskoo, että ”venäläinen hengellinen tyyppi on paljon bysanttilaista ylempi, koska se on enemmän inhimillinen”. Berdjajev myös huomauttaa, että patristiikan filosofiset ideat eivät voi omata absoluuttista ikuista merkitystä enemmän kuin Kantin tai Hegelin ideat. ”Ikuinen ilmaistaan hengellisessä, ei historiallisessa”, hän painottaa.³⁰⁸

Berdjajev myös toteaa, että vaikka Florovsky on suuntautunut historismiin, on mielenkiintoista, että hänellä ei ole historiallisen dynamismin tunnetta eikä ymmärrystä ihmiskunnan historiallisista koettelemuksista, filosofisen kehityksen dynamiikasta, humanismista, orjien vapautumisesta sekä sosialismista ja tekniikan kehityksestä, jotka hänelle osoittautuvat pelkästään ”kiusauksiksi ja harhaopeiksi”. Berdjajevin mielestä Florovsky ”kaiken aikaa tuomitsee, rankaisee ja armahtaa...hän itse johtaa pelolla ja vihalla, josta syyttää muita...venäläisen teologian historiassa hän armahtaa vain vähän ketään, suuren osan teologeista hän teloittaa”.³⁰⁹

Berdjajev näkee suurena puutteena sen, että opin ortodoksisuuteen keskittyessään Florovskylta puuttuu kokonaan tunne sosiaalisesta totuudesta. Hän jopa moittii Dos-tojevskia, joka halusi etsiä sosiaalista totuutta ja toteuttaa kristillisyyttä sosiaalisessa elämässä. Tämä selittyy sillä, että bysanttilaisessa ortodoksisuudessa ei tiedosteta todellista ihmistä. Florovsky ei esimerkiksi kiinnitä huomiota siihen, miten venäläinen sielu oli haavoitettu maaorjuuden julman todellisuuden vuoksi ja miten itsevaltiuden toteuttama ihmisen alentaminen vaikutti venäläiseen ajatteluun. Hänelle se kaikki oli ”sentimentaalisuutta ja valheellista herkkyyttä”. Berdjajevin johtopäätös on, että Florovskylta näyttää puuttuvan sosiaalinen vastuu ja moraalinen tietoisuus. Tästä johtuen hänelle on vierasta ja käsittämätöntä koko 1800-luvun venäläinen ajattelu, sen pyrkimys etsiä totuutta ihmisestä ja hänen ihmisyydestään.³¹⁰

Berdjajev kritisoi voimakkaasti myös Florovskyn tapaa asettaa itä ja länsi toistensa vastakohdiksi. Hän kysyy, mikä on tämä kohtalokas ”länsi”, joka on tartuttanut Venäjään romantiikan suuntauksen ja humanismin sen kaikkine sairauksineen. Tähän kysymykseen kätkeytyy varsinainen ajatteluvirhe: sellaista länttä ei ole olemassakaan, vaan se on 1800-luvun slavofiilien ja itään suuntautuneiden venäläisten keksintö, jonka Florovsky on lainannut. Berdjajev korostaa, että ei ole olemassa yhtä ja yhtenäistä läntistä kulttuuria. Voidaan puhua vain maailman kulttuurin ykseydestä ja kulttuurin universaalisista elementeistä. Länsi-Eurooppa ei edusta yhtä läntistä kulttuurihistoriallista tyyppiä. Sellainen käsitys on Berdjajevin mielestä venäläistä provinsiaalista

³⁰⁴ Книга о.Георгия Флоровского названа неверно, нужно было назвать ‘Беспутство русского богословия’, и да же ввиду широкого zahvata knigi, ‘besputstvo russkoi mysli’ ili ‘Besputstvo russkoi duhovnoi kultury’. Книга imejet rjad katšestv: novizna temy, na katorogo u nas ne bylo knig, napisana ona talantlivo, hotja i v neskolkko iskusstvennom stile...” *Berdjajev* 1937, 53.

³⁰⁵ *Berdjajev* 1937, 52–53.

³⁰⁶ ”Jego kniga jest, v suštšnosti, sud na russkoi dušoi. Avtor – vizantinets. On ne ljubit russkogo, jemu protivno ‘russkoje hristianstvo’, hotja ne ponjatno, potšemu ‘vizantijkoje hristianstvo’ lutišše pered sudom hristianskogo universalizma.” *Berdjajev* 1937, 54.

³⁰⁷ *Berdjajev* 1937, 54–55.

³⁰⁸ *Berdjajev* 1937, 55.

³⁰⁹ *Berdjajev* 1937, 56.

³¹⁰ *Ibid.*, 56–57.

ajattelua. Itse Euroopassa nyt vasta puhutaan siitä, että on rakennettava Euroopan ykseyttä, jota ei vielä ole.³¹¹

Läntisen kulttuurin epäyhtenäisyyttä osoittaakseen Berdjajev toteaa, että ranskalaisen ja saksalaisen kulttuurin välillä on suurempi eroavuus kuin venäläisen ja saksalaisen kulttuurin välillä. Tyypilliselle ajattelevalle ranskalaiselle Saksa on syvää itää. Saksalaisille taas Ranska on rationalismin valtaamaa länttä, jota he pitävät vastakohdantana saksalaiselle irrationalismille ja mystiselle elämäntunteelle. Idän ja lännen raja on siten veteen piirretty viiva. Myös anglosaksinen kulttuuri historiallisena tyyppinä on täysin omaleimainen ja erilainen kuin ranskalainen ja saksalainen kulttuuri. Berdjajevin mielestä venäläisellä kulttuurilla on enemmän yhteisiä piirteitä saksalaisen ja ranskalaisen kulttuurin kuin esimerkiksi puolalaisen tai serbialaisen kulttuurin kanssa.³¹²

Berdjajev kritisoi voimakkaasti Florovskyn käsitystä venäläisestä filosofiasta ja erityisesti saksalaisen idealismin vaikutuksesta sen kehitykseen. Berdjajevin mielestä Florovskylta jää huomaamatta, että samalla tavalla kuin omana aikanaan hallitsevassa asemassa ollut kreikkalainen filosofia vaikutti kirkkoisien ajatteluun, myös saksalainen idealismi oli oman aikansa globaalia filosofiaa, joka antoi virikkeitä venäläiselle filosofialle ja sen kautta vaikutti myös teologiaan. Aristoteleen ja Platonin filosofia ei ollut kristillisempää kuin esimerkiksi Hegelin tai Schellingin filosofia. Kreikkalaista intellektualismia ei voida absolutisoida, koska sekin on lähtöisin ihmisestä, ei Jumalasta. Berdjajev toteaa, että Florovsky ei näe ollenkaan eroavuutta venäläisen ajattelun ja saksalaisen idealismin välillä.³¹³

Berdjajev kummeksuu sitä, että teoksessaan Florovsky puhuu hyvin vähän hengellisestä elämästä ja pyhistä ihmisistä, siitä mitä voi kutsua venäläiseksi hengellisyudeksi. Käsittämättömällä tavalla hän jättää huomioimatta muiden muassa vanhauskoisuuden johtohahmon Avvakum Petrovin, joka on merkittävin venäläinen kirjailija Pietari Suurta edeltäneellä kaudella. Toisaalta hän muistaa kyllä huomioida vapaamuurariliikkeen vaikutuksen, virallisen teologisen koulutuksen uudistajan metropoliiita Filaretin ja hänen lisäksi Aleksei Homjakovin ja eräät venäläisen uskonnollisen renessanssin filosofit ja teologit.³¹⁴

Berdjajevin mielestä Florovsky antaa liian paljon tilaa ja huomiota teoksessaan ”kolmannen luokan” merkityksettömille teologeille, mutta ei käsittele ollenkaan venäläisen uskonnonfilosofian problematiikkaa. Florovsky puolestaan luonnehtii Berdjajevia saksalaiseksi, johon kritiikkiin Berdjajev toteaa, että ”totuus ei voi olla saksalaista, venäläistä, ranskalaista tai bysanttilaista. Tärkeä on vain itse Totuus”. Berdjajev kuitenkin myöntää, että hän arvostaa suuresti saksalaista filosofiaa, mutta toteaa, että hän on perusnäkemyksiltään personalistisen filosofian edustaja. Sen sijaan

merkittävät saksalaiset filosofit, mm. Hegel, Schelling ja Fichte, olivat perussuuntaukseltaan antipersonalisteja ja monistista filosofiaa edustavia.³¹⁵

Berdjajevin mukaan Florovsky antaa teoksessaan sellaisen kuvan, että hän puolustaa ja varjelee traditionaalista ortodoksisuutta. Todellisuudessa hän ei kuitenkaan tunnusta mitään auktoriteetteja. Lukuisten muiden ortodoksiteologioiden tavoin hän haluaa, että Jumala ja kirkko puhuvat, ei ihminen. Berdjajev huomauttaa, että Jumala ja kirkko näyttävät aina puhuvan sitä samaa, mitä hän itse puhuu. Siinä kierretään loputonta kehää.³¹⁶

Kaikista puutteista huolimatta Berdjajev katsoo, että Florovskyn teosta voi lukea suurella mielenkiinnolla ja suureksi hyödyksi. Berdjajevin mukaan ”teos rikkoo nykyajan valistumattoman sukupolven valheellisen uskon auktoriteetteihin, naiivin luottamuksen metropoliiitojen ja piispojen vanhan vallankumousta edeltäneen ajan ortodoksisuuden muuttumattomaan ja ehdottomaan totuuteen. Florovskyn itsensä ortodoksisuutta teos ei salli epäillä. Se paljastaa eksklusiivisesti varjellun ortodoksisuuden ristiriitaisuuden ja heikkouden ja palaa negatiivista tietä 1800- ja 1900-luvun venäläisen uskonnollisen ajattelun teemoihin ja ongelmiin. Berdjajevin mielestä ”tälläkin ajattelulla on rajoituksensa ja se on nykyaikaiseen kehittyneeseen ajatteluun [vuonna 1937] verrattuna osittain vanhentunutta. Mutta huomion kiinnittäminen sen problematiikkaan on välttämätöntä elävälle, ei kuolevalle kristillisyydelle”³¹⁷

Berdjajevin ankan kritiikin ohella Florovskyn teos sai myös myönteistä palautetta. Emigranttistorioitsija Myrrha Lot-Borodine, joka Florovskyn ohjauksessa oli kääntynyt ortodoksisuuteen, puolusti häntä Berdjajevin hyökkäystä vastaan tuemalla neopatristista ohjelmaa ja piti tärkeänä myös kutsua ”patristisen teologian kaidalle tielle”. Hyväksyvästi teokseen asennoituivat myös Vladimir Lossky ja Basil Krivocheine, joka tuli tunnetuksi Simeon Uusteologia ja Gregorios Palamasta koskevista tutkimuksistaan.³¹⁸

4.9.3 Exodus läntisestä vankeudesta kohti hellenismia

Venäläisen teologian tiet -teoksessaan Florovsky kuvaa ortodoksisen ajattelun pseudomorfoosia Kiovan koulun perustamisesta alkaen todeten, että se oli ensimmäinen kohtaaminen lännen kanssa. Sitä voitaisiin ehkä kutsua vapaaksi tapaamiseksi, ellei se olisi päättynyt vankeuteen tai oikeammin antautumiseen. Hän kuvaa, miten perustettiin koulu ja kehitettiin opetustraditio, mutta hengellistä ja luovaa liikettä ei syntynyt. Lopputuloksena oli ”provinsiaalinen ja imitoiva skolastiikka sanan kirjaimellisessa merkityksessä: *theologia scholastica* eli kouluteologia”.³¹⁹

Ateenan panortodoksisissa kongressissa 1936 pitämässään toisessa esitelmässä, jonka aiheena oli patristiikka ja moderni teologia, Florovsky esitti näkemyksensä, että vapautuminen läntisestä vankeudesta ja toipuminen pseudomorfoosista voi tapahtua vain palaamalla kirkkoisien teologiaan. Hänen ajattelussaan se ei kuitenkaan merkinnyt patristisen opetuksen kirjaimellista seuraamista, vaan enemmänkin

³¹⁵ Berdjajev 1937, 62–63.

³¹⁶ *Ibid.*, 64.

³¹⁷ Berdjajev 1937, 65.

³¹⁸ Gavriljuk 2014, 197–198.

³¹⁹ Florovsky 1937 (2008), 178.

³¹¹ ”No tšto takoje etot rokovoi ‘Zapad’, zarazivšij Rossiju romantizmom, gumanizmom i vsemi boleznamij? Vot tut i skryta glavnaja ošibka. Etogo ‘zapada’ ne suščestvujet, on jest vydumka slavjanofilov i russkih vostotšnikov XIX veka, kotoruju o. G. Florovskij tselikom zaimstvujet.” *Berdjajev* 1937, 58–59.

³¹² *Berdjajev* 1937, 58–59.

³¹³ *Berdjajev* 1937, 60.

³¹⁴ Florovsky ”otsen malo govorit o duhovnoi žizni, o svjatyh, o tom, tšto možno nazvat russkoi duhovnostju. Nekotoryje harakteristiki jego dolžny byt priznany udatšnymi. Takovi harakristiki raskola, hotja on ne ponjatno ignorirujet protop. Avvakuma, samogo zametšatel'nogo russkogo pisatelja dopetrovskoi epohi...” *Ibid.*, 62.

patristisen mielenlaadun omaksumista. Hän korosti esitelmässään, että meidän on löydettävä uudelleen kirkkoisien luova tuli, palautettava itsellemme ”patristinen henki”. Hän totesi, että monet puutteellisuudet ortodoksisten kirkkojen modernissa kehityksessä ovat aiheutuneet hellenistisen hengen kadottamisesta ja painotti, että jokaisen teologin on läpikäytävä hengellisen hellenisaation tai rehellenisaation kokemus. Hän päätti esitelmänsä kannustamalla kuulijoita: ”Olkaamme enemmän kreikkalaisia ollaksemme todellisesti katolisia ja todellisesti ortodokseja.”³²⁰

Puhuessaan ortodoksisen teologian läntisestä vankeudesta ja pseudomorfoosista Florovsky samalla korosti, että teologia meni harhaan, mutta jumalanpalveluksissa säilytettiin yhteys patristiseen perinteeseen, joka ei ole pelkästään tutkimustyön tai historian opiskelun kohde, vaan enemmänkin päivittäisen jumalanpalveluksen normaali atmosfääri. Tämä kokemus liturgisen perinteen keskeisestä merkityksestä teologiassa oli yhtenä virikkeenä myös teologisen koulutuksen uudistuspyrkimyksissä Venäjällä 1800-luvulla.³²¹

Pyhän Vladimirin teologisen seminaarin ja akatemian avajaispuheessaan vuonna 1948 Florovsky kommentoi myös omaa teologista ohjelmaansa toteamalla, että me olemme ehkä lähellä teologian uuden synteesin luomista, jollaiseksi olen ehdottanut neopatrlistista synteesiä. Hän totesi painokkaasti, että ”teologinen traditio on integroitava, ei ainoastaan tiivistettävä tai koottava yhdeksi kokonaisuudeksi. Tämä näyttäisi olevan yksi kirkon välittömistä tavoitteista meidän aikanamme.” Kuten on jo todettu, vapautuminen läntisestä vankeudesta ja pseudomorfoosista vaatii Florovskyn mukaan palaamista kristilliseen hellenismiin ja sen pohjalle rakentuvaan patristiseen teologiaan. Se ei kuitenkaan merkitse eristäytymistä lännen kirkkoista. Hän painottaa, että oman tyylin ja erityisluonteen palauttaminen ortodoksiseen teologiaan ei vaadi muiden teologisten traditioiden mitätöimistä, vaan enemmänkin vapautumista sokeasta alistumisesta vieraille vaikutteille. Se ei myöskään merkitse sitä, että jätetään vastaamatta muiden traditioiden asettamiin haasteisiin.³²²

Jossain määrin aikaisemmista jyrkistä kannanotoista poiketen Florovsky painottaa, että ”ortodoksisen tradition kaikki rikkaudet voidaan avata ja ilmaista koko täyteydessään ainoastaan jatkuvassa vuorovaikutuksessa koko muun kristillisen maailman kanssa. Idän on kohdattava länsi ja vastattava sen asettamiin haasteisiin ja lännen on entistä enemmän kiinnitettävä huomiota idän perintöön, joka kaikesta huolimatta on tarkoitettu välittämään yleismaailmallista ja katolista perintöä.”³²³

Ensimmäisenä vaiheena neopatrlistisen synteesin luomisessa Florovskyn suunnitelmassa oli hänen patristinen synteesinsä, joka tarkoittaa hänen Pariisin akatemiassa pitämiensä luentojen pohjalta julkaistuja kirkkoisien teologiaa käsitteleviä teoksia

Idän isät 300-luvulla (1931) sekä *Bysanttilaiset isät 400–700-luvuilla* (1933). Nämä luennot toimitti julkaisukuntoon Elizabeth Skobtsova, josta myöhemmin tuli nunna Maria. Hän kuoli marttyyrina keskitysleirillä ja kanonisoituna tunnetaan pyhän Maria Pariisilaisen nimellä. Teokset julkaisi Ilja Foundaminsky, joka julistettiin myöhemmin pyhäksi. Nämä luennot, jotka alkuaan julkaistiin kahdessa osassa, on kootuissa teoksissa julkaistu neljässä osassa.³²⁴ Florovsky suunnitteli vielä jatkoteosta bysanttilaisista isistä 800–1400-luvuilla, mutta tuo suunnitelma ei koskaan toteutunut. Gavriilyuk toteaa, että jos halutaan ymmärtää Florovskyn pääteokset trilogiana, sen kolmanneksi osaksi voidaan tulkita *Venäläisen teologian tiet* -teos, joka patrististen teosten tavoin on syntynyt Pariisin akatemiassa pidettyjen luentojen pohjalta.³²⁵

Samanaikainen kirkkoisien teologiaan ja venäläisen teologian historiaan perehtyminen antoi Florovskylle hyvän mahdollisuuden arvioida venäläistä teologiaa kreikkalaista ja bysanttilaista kirkkoisien ajattelua kriteerinä käyttäen. Tutkimustyönsä pohjalta hän tuli siihen johtopäätökseen, että kaikki ortodoksisen kirkon opilliset muotoilut ovat läpeensä hellenistisiä tai kreikkalaisia. Hänen ajattelussaan se on kristillistä hellenismia, joka on ilmaistu myös jumalanpalveluksissa ja ikoneissa. Jossain mielessä jopa kirkko itse on Florovskyn mukaan hellenistinen, se on ”hellenistinen formaatio” tai toisin sanoen ilmaistuna ”hellenismi on kristillisen olemassaolon pysyvä kategoria”³²⁶

Toisessa yhteydessä Florovsky toteaa, että ”kirkon historiallisessa kehityksessä hellenismi on sulautunut itse kristillisen olemassaolon rakenteeseen. Hellenismistä on todellisuudessa tullut ikään kuin kristillisen ajattelun ja elämän ikuinen kategoria ja malli kristillisessä teologiassa, liturgiassa ja taiteessa”.³²⁷ Florovsky pitää lonnollisena, että isät ovat selittäneet kirkon uskoa oman aikansa filosofian kielellä. Hän täsmentää käsitystään toteamalla, että ”täysi totuus pyhistä isistä on se, että he ovat luoneet uuden filosofian, hyvin erilaisen kuin platonismi tai aristotelismi tai mikä tahansa muu filosofia”.

Modernista filosofiasta Florovsky toteaa, että ”sitä on tarkasteltava kirkon katolisen tietoisuuden lähtökohdista. Tarkkaan ottaen olisi naurettavaa arvioida kristillistä oppia kantilaista tai hegeliläistä filosofiaa kriteerinä käyttäen”. Florovsky muistuttaa, että mitään yksittäistä filosofiaa ei ole koskaan kanonisoitu missään opillisessa tai dogmaattisessa määritelmässä.³²⁸ Toisessa yhteydessä hän kuitenkin toteaa, että ”kirkon kreikkalaiset isät ovat yhä meidän varmoja ja uskollisia oppaita uskon ymmärtämisessä”.³²⁹

Florovskyn mielestä ortodoksisella teologilla on arvokas tehtävä ja suuri vastuu pitää yllä oman uskonsa patristisia perusteita. Hän kirjoittaa, että ”tuo tehtävä on

³²⁰ ”In a sense the Church itself is hellenistic, is a hellenistic formation, – or in other words, Hellenism is a standing category of the Christian existence... And thus any theologian must pass an experience of a spiritual hellenisation (or re-hellenisation)... Many shortcomings in the modern developments of Orthodox Churches depend greatly upon the loss of this hellenistic spirit.” *Florovsky* PMT 1939, 242.

³²¹ *Florovsky* 1949, 67–68.

³²² ”The Orthodox theology has, in recent decades, been speedily recovering from the unhappy ‘pseudomorphosis,’ by which it was paralyzed for rather too long. But to regain once more its own Eastern style and temper must mean for the Orthodox theology no detachment from the rest of the Christian world... All reaches of the Orthodox tradition can be disclosed and consummated only in a standing intercourse with the whole of the Christian world. The East must face and meet the challenge of the West, and the West perhaps has to pay more attention to the legacy of the East, which after all was always meant to be an ecumenical and catholic message.” *Florovsky* 1949, 70.

³²³ *Florovsky* 1949, 70.

³²⁴ *Florovsky* CW VII, VIII, IX ja X.

³²⁵ *Gavriilyuk* 2014b, 176–177.

³²⁶ *Florovsky* 1939, 241–242.

³²⁷ ”In the historical growth of the Church, Hellenism was absorbed into the very structure of Christian existence.” *Florovsky* 1957, 10.

³²⁸ ”The full truth about Holy Fathers is that they have created a new philosophy, very different from both Platonism and Aristotelianism, or anything else... This makes ridiculous any attempt to interpret the traditional doctrine in terms or categories of a new philosophy, whatever this philosophy may be. Development of modern philosophy in any case cannot be treated as an independent instance. And ‘modern philosophy’ must be examined first of all from within the catholic self-consciousness of the Church.” *Florovsky* 1939, 141.

³²⁹ *Florovsky* 1957, 10.

pulmallinen ja suunnaton. Ortodoksisella teologilla on paljon opittavaa ennen kuin hänellä voi olla auktoriteettia puheessaan. Ennen kaikkea hänen tulee ymmärtää, että hänen on puhuttava ekumeeniselle kuulijakunnalle. Hän ei voi vetäytyä johonkin ahtaaseen paikalliseen perinteeseen ja sulkeutua siihen yksinkertaisesti siksi, koska hänen ortodoksinen, so. patristinen perintensä, ei ole paikallinen, vaan universaalinen perinne”.³³⁰

Patrististen teostensa julkaisemisen jälkeen Florovsky ei missään vaiheessa kirjoittanut teosta, jossa hän olisi käsitellyt perusteellisesti ja konkretisoidusti suunnittelemaansa neopatrlistista synteisiä. Se tuli kuitenkin fragmentaarisesti esitetyksi hänen lukuisissa erillisissä kirjoituksissaan, joista suuri osa on julkaistu hänen 14 osaa käsittävässä koottujen teosten sarjassa. Useat neopatrlistiseen koulukuntaan lukeutuvat teologit antoivat oman panoksensa tähän kaavailtuun kokonaisuuteen. Andrew Louthin käsityksen mukaan lähimpänä neopatrlistisen synteisin kokonaisuutena on Vladimir Losskyn klassikoksi muodostunut teos *Idän kirkon mystinen teologia*.³³¹

Kuten edellä on tullut esille, Florovskyn suunnittelema uspatristinen synteisi jäi keskeneräiseksi. Hän itsekin näyttää tiedostaneen, että hänen ahdas pitäytymisensä hellenismiin ja kreikkalaiseen patristiseen traditioon olisi vaatinut vielä täsmennystä ja ”kvalifiointia”. Kaikesta huolimatta hänen teologiansa on merkittävällä tavalla vaikuttanut ortodoksisten kirkkojen osallistumiseen ekumeeniseen liikkeeseen 1900-luvulla. Sen sijaan kuluvalle vuosisadalla hänen kapealle pohjalle rakentunut ekumeeninen ajattelunsa on saanut osakseen kasvavaa ja painavasti perusteltua kritiikkiä.

4.9.4 Florovskyn neopatrlistisen ohjelman arviointia modernissa teologiassa

Viime vuosikymmenien kuluessa sekä Florovskyn teos *Venäläisen teologian tiet* että hänen neopatrlistinen ohjelmansa on saanut osakseen varsin ankaraa arvostelua. Berdjajevin tavoin myös Gavrilyuk kyseenalaistaa Florovskyn vanhentuneen tulkinnan idän ja lännen vastakohtaisuudesta. Gavrilyukin mielestä ortodoksisuutta ei voida yksinkertaisesti vain identifioida kristilliseen itään kuuluvaksi ja vastaavasti käsitellä länttä monoliittisena kokonaisuutena. Se ei vastaa historiallista todellisuutta. Myöskään rajaa idän ja lännen välillä ei voida pitää staattisena. Läntinen kulttuuri sisältää lukuisia kulttuurisia, intellektuaalisia ja uskonnollisia traditioita.³³²

Gavrilyuk arvioi Florovskyn saaneen vaikutteita niin kutsutusta euraasialaisesta liikkeestä, jonka toimintaan hän osallistui 1920-luvulla. Gavrilyukin mukaan kyseinen liike korosti lännestä omaksuttujen vaikutteiden negatiivista merkitystä venäläisen kulttuurin historiassa. Liikkeen piirissä länsimaistuminen samastettiin ”denationalisaatioon ja venäläisen sielun kadottamiseen”. Vaikka Florovsky ei euraasialaisten kollegojensa tavoin halunnut eristäytyä, kuitenkin ”tämä kaksinainen oppositio idän ja lännen välillä saattoi jäädä pysyvästi Florovskyn kulturologiseen tutkaan”. Tästä

lähtökohdasta Florovsky sisäisti euraasialaisen herkkyyden läntisille vaikutteille venäläisessä ajattelussa. Jo 1920-luvulta lähtien hän alkoi kehittää käsitystään pseudo-morfoosista. Hän katsoi, että pitkällä tähtäimellä se oli omiaan johtamaan venäläistä yhteiskuntaa järjestyttävään deformaatioon ja jopa bolshevistisen vallankumouksen syntyyn.³³³

Gavrilyuk katsoo, että Florovsky menee liian pitkälle, kun hän asettaa teoksensa jyrkät rajat sille, ketä voidaan pitää idän ortodoksista ajattelua edustavana. Hän toteaa, että Florovskyn arvioissa edes Dostojevskin sen enempiä kuin Solovjevin tai Berdjajevinkaan ei voida katsoa edustavan venäläistä ortodoksisuutta. Kun näin ajatellaan edellä mainittujen kohdalla, on ymmärrettävää, että Bulgakovin edustama sofiologinen suuntaus sivuutetaan teoksessa täysin vaikenemalla. Gavrilyuk pitää sitä teoksen silmiinpistävimpana ulkopuolelle sulkemisena.³³⁴

Andrew Louth puolestaan osoittaa ymmärrystä Florovskyn hellenistisen kulttuurin merkitystä korostavalle asenteelle. Hänen mielestään Florovsky oli oikeassa arvioidessaan kreikkalaista kulttuuria missionaarisessa kontekstissa. Hän kirjoittaa, että ”kun kristinuskosta tuli lähetystyötä tekevä uskonto, joka vetosi koko Välimerta ympäröivään kreikkaa puhuvaan maailmaan, on ollut luonnollista, että Uusi testamentti kirjoitettiin kreikaksi”. Florovskyn tavoin voidaan ajatella, että ”kristillinen hellenismi on maailmanlaajuisesti leviävän kristinuskon alkuperäinen muoto”. Mutta samaan hengenvetoon joudutaan kysymään, miksi lukuisia muita patristisia traditioita on suljettu ulkopuolelle, Louthin käsityksen mukaan Florovskyn ihannoimaa kaikki muut kulttuurit pois sulkevaa kristilliseen hellenismiin pitäytymistä ”pidetään nykypäivinä mieluummin heikkoutena kuin vahvuutena”.³³⁵ Sanomattakin on selvää, että kristillinen evankeliumi on osoitettu kaikille kansoille ja kaikkien kulttuurien piirissä vastaanotettavaksi.

Aivan oikeutetusti metropoliitta Ilarion Alfejev vuonna 2014 julkaistussa esitelmässään huomauttaa, että patristinen perinne ei ole pelkästään Bysantin perinne, vaan monien muiden traditioiden joukossa siihen kuuluu myös venäläinen traditio. Samalla hän toteaa, että patristisen kirjallisuuden kokoelmassa on olemassa *Patrologia Graeca* ja *Patrologia Latina*, mutta hyvin laajana kokoelmana myös *Patrologia Orientalis*, johon on koottu syyrialaiseen, arabialaiseen, koptilaiseen, etiopialaiseen ja armenialaiseen traditioon kuuluvia kirjoituksia. Metropoliitta pitää selvänä, että kristillisyyttä ei voi kaventaa pelkästään bysanttilaista tai kreikkalaista traditiota käsitteleväksi.³³⁶

Alfejev korostaa, että patristisessa tutkimuksessa on sovellettava kontekstuaalista menetelmää. Toisin sanoen on otettava huomioon isien kieli, kulttuuri, kansallisuus, kunkin kansan historia, lähteet ja niitä koskeva kirjallisuus. Lisäksi on suoritettava vertaileva analyysi, mikä edellyttää kunkin kirkkoisän kontekstin sekä vastustajien ja kiistakumppanien tuntemista. Tällainen kontekstuaalinen metodi auttaa erottamaan sen, mikä patristisissa kirjoituksissa on ikuista, mikä taas väliaikaista. Tältä pohjalta lähtien isien kirjoituksista voidaan laatia systemaattisia analyyseja. Tällaiset

³³⁰ Florovsky 1949, 69–70.

³³¹ Louth 2015, 81; Lossky 1944. (Pariisissa ilmestyi 1944 alkuperäinen ranskankielinen teos *Essai sur la Théologie Mystique de l’Église d’Orient*. Englanninkielinen käännös *The Mystical Theology of the Eastern Church* ilmestyi New Yorkissa 1976).

³³² ”Florovsky tended to treat the ‘West’ as a monolithic entity, whereas the historical reality of the ‘West’ presented nothing of the sort... In addition, Florovsky conceived of the boundary between the East and the West as static and nearly impermeable, whereas these categories were flexible and dynamic, dealing with interpenetrating realities.” Gavrilyuk 2014, 194.

³³³ Gavrilyuk 2014, 161.

³³⁴ ”Florovsky was prepared to narrow the boundaries of what counts as ‘Eastern Orthodox thinking’ to such an extent that not only Solovyov and Berdyaev, but even Dostoevsky, could no longer claim to represent Russian Orthodoxy.” In addition, ”Florovsky’s silence about Bulgakov’s sophiology in *The Ways of Russian theology* was the book’s most conspicuous omission.” Gavrilyuk 2014, 183, 170.

³³⁵ Louth 2015, 82.

³³⁶ Alfejev 2014, 11.

tutkimukset eivät voi olla vain yhden henkilön vaan usean henkilön yhteistyönä toteutettavia. Alfejev painottaa, että kontekstuaalista metodologiaa käyttäen mikä tahansa filosofia, esimerkiksi eksistentialismi, voidaan ”kirkollistaa” samalla tavalla kuin kreikkalaiset isät kirkollistivat antiikin filosofian.³³⁷

Florovskyn neopatristista ohjelmaa arvioidessaan Gavrilyuk puolestaan kysyy, miten kaiken kaikkiaan on ollut mahdollista soveltaa bysanttilaisia normeja Venäjän intellektuaaliseen historiaan. Gavrilyuk toteaa, että Spengleriltä lainattu ajatus pseudomorfoosista kuvaa sattuvalla tavalla venäläisen kulttuurin sopeutumattomuutta bysanttilaiseen kulttuuriin. Siinä todellakin vanha ja kehittynyt bysanttilainen kulttuuri sai sellaisen ylivallan, että se esti nuoren ja kehittymättömän kulttuurin luovan kehittymisen. Venäläisen teologian vaiheita kuvatessaan Florovsky tekee selväksi, että Kiovan Venäjä pysyi hiljaa ainakin mitä tulee teologiaan ja uskonnonfilosofiaan. Gavrilyuk huomauttaa, että tätä Florovskyn tarkoittamaa hiljaisuutta kesti yli viisi vuosisataa, mutta hänen mielestään ”vieläkin hämmästyttävämpää on se, että kun Venäjä alkoi puhua teologisesti, se ei tapahtunut Bysantin, vaan rappeuttavan läntisen vaikutuksen alaisena”.³³⁸

Gavrilyuk kysyy, millä perusteella voidaan edes olettaa, että 1900-luvulla paluu bysanttilaiseen teologiaan voisi panna vireille teologisen uudistumisen, jos se ei voinut tapahtua omaksumalla orgaanisesti bysanttilaista teologiaa usean vuosisadan kuluessa jo kiovalaisella kaudella ja sen jälkeisinä vuosisatoina. Venäläisen kirkollisen kulttuurin elinvoimaisuuden osoituksena Gavrilyuk näkee sen, että vaikka Venäjällä ei suuntauduttu teoreettiseen ja dogmaattiseen ajatteluun, se ei kuitenkaan merkinnyt teologista hiljaisuutta. Hän toteaa, että Venäjän kirkko keskittyi enemmän kirkkoi-sien ”käytännölliseen, moraaliseen ja askeettiseen opetukseen, jonka pohjalta kehittyi omaperäisiä hurskauden ja pyhyiden muotoja”.³³⁹

Ehkä kaikkein ankarimmin Florovskyn ajattelua ja erityisesti hänen neopatristisen ohjelmansa teologisia perusteita arvioi Ross J. Sauvé vuonna 1910 julkaistussa väitöskirjassaan *Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky: an Exploration, Comparison and Demonstration of Their Unique Approaches to the Neopatristic Synthesis*. Sauvé näkee koko Florovskyn teologian ja erityisesti hänen neopatristisen ohjelmansa pelkästään pyrkimyksenä länsimaistuneen venäläisen kulttuurin ja uskonnonfilosofian, erityisesti Bulgakovin edustaman sofiologisen ajattelun kumoamiseen ja tuomitsemiseen. Sauvé'n käsityksen mukaan Florovsky piti syntynyttä kontroverssia myös mahdollisuutena määritellä ortodoksisuutta suhteessa protestantismiin sekä tomismiin ja uustomismiin katolilaisuudessa.³⁴⁰

Sauvé toteaa, että Florovsky itse ei kyennyt torjumaan Hegelin empirististä historiakäsitystä. Sen omaksuessaan hän lankesi läntisen rationalismin absolutismiin ja Hegelin historismiin soveltaen sitä neopatristiseen synteisiin ja kristilliseen hellenismiin. Sillä oli oma vaikutuksensa myös Florovskyn ekumeeniseen ajatteluun. Sauvé

kysyy, onko tämä historian absolutisointi hyväksyttävää ortodoksisuudessa siinä muodossa, jossa Florovsky on tehnyt neopatristisesta synteisistä absoluuttisen. Sauvé'n käsityksen mukaan kristillisen hellenismin pitäminen absoluuttisena ja pysyvänä kategoriana esimerkiksi luomista koskevassa teologiassa on pelkästään patrististen lähteiden toistamista.³⁴¹

Sauvé'n mielestä on tärkeää huomata, että myös Hegel vastusti abstraktista idealismia omaksuen filosofiassaan empiristisen historismin. Florovsky sen sijaan sovelsi sitä teologiassaan. Sauvé toteaa, että ”Florovsky historiallistaa teologian samalla tavalla kuin Hegel historiallistaa filosofian”.³⁴² Sauvé vertaa Florovskyn käsitystä myös Heideggerin historiankäsitykseen ja näkee eroavuuden vain siinä, että ”Heidegger absolutisoi kristinuskon hellenistisen alkuperän, Florovsky taas kristillisen hellenismin alkuperän”. Sauvé'n mukaan kristillisen hellenismin absolutisoidessaan Florovsky on ristiriidassa myös oman traditiokäsityksensä kanssa.³⁴³

Johtopäätöksensä Sauvé toteaa, että ”neopatristin synteisi ja paluu isien ajatteluun itsessään on oikeutettu menettely. Vasta sitten kun siitä tehdään absoluuttinen, ongelmat heräävät. Tähän virheeseen Florovsky lankeaa”. Sauvé painottaa, että ”meta-kulttuurisessa uskonnossa yhden kulttuurin absolutisoiminen ei ole hyväksyttävää”.³⁴⁴ Erityisen suuria vaikeuksia se on aiheuttanut kirkkojen välisissä teologisissa dialogeissa ja muussakin ekumeenisessä yhteistyössä. Se on ollut omiaan aiheuttamaan jännitteitä myös ortodoksisen kirkon sisällä kahden vastakkaisen teologisen suuntauksen vaikuttaessa ekumeeniseen ajatteluun ja aktiivisuuteen.

4.9.5. Loppuarvio Florovskyn ja Bulgakovin edustamista kahdesta vastakkaisesta teologisesta suuntauksesta

Venäläisen teologian kaksi tietä henkilöityivät uuspatristista koulukuntaa edustaneen Georges Florovskyn ja venäläistä koulukuntaa edustaneen Sergei Bulgakovin ajattelussa ja toiminnassa. Heidän teologiansa hahmottumiseen vaikuttivat lukuisat henkilöhistorialliset taustatekijät: akateeminen koulutus muulla kuin teologisella alalla, vallankumouksen jälkeen tapahtunut karkotus Venäjältä, siirtyminen emigraatioon, omistautuminen teologiseen tutkimukseen, julkaisutoimintaan ja opetustehtäviin sekä aktiivinen osallistuminen ekumeenisiin dialogeihin. Kaikki edellä todetut elämänvaiheet ja erityisesti käänteentekevä lokakuun vallankumous eivät voineet olla vaikuttamatta heidän ajattelunsa suuntautumiseen.

Solovjeviltä sekä saksalaisesta filosofiasta ja mystiikasta esitettyjen väitteiden mukaan virikkeitä omaksunut Bulgakovin sofiologinen teologia sai osakseen ankaraa kritiikkiä ja syytteitä harhaoppisuudesta. Kolmessa eri jurisdiktiossa toteutuneiden tutkimusten jälkeen hänen oma ekumeenisen patriarkaatin alainen Länsi-Euroopan eksarkaatit lopulta vapautti hänet kaikista näistä syytteistä. Kirjoittamissaan vastineissa Bulgakov itse torjui jyrkästi kaikki syytökset kristinuskon ulkopuolelta

³³⁷ Alfejev 2014, 11.

³³⁸ ”In fact, the superimposition of the Byzantine culture upon the Russian culture fits Spengler's notion of pseudomorphosis. For, in Spengler's terms, a pseudomorphosis was obtained when an 'old' and developed culture overlaid a 'young' culture in such a way that the former prevented the latter's creative development. According to Florovsky, having been overwhelmed by the Byzantine cultural riches, Kievan Rus' remained silent... This theological silence, on Florovsky's reading, lasted more than five hundred years.” Gavrilyuk 2014, 184.

³³⁹ Gavrilyuk 2014, 185–186.

³⁴⁰ Sauvé 2010, 6.

³⁴¹ Sauvé 2010, 7–8.

³⁴² Sauvé 2010, 74.

³⁴³ *Ibid.*, 77.

³⁴⁴ ”The neopatristic synthesis and return to the Fathers is not wrong in and of itself. In fact it is an integral part of the Orthodox Tradition. It is only when it is made absolute that problems arise. This is the error that Florovsky falls into. *Ibid.*, 78.

omaksutuista vaikutteista vakuuttaen, että sofilogisessa teologiassaan hän on halunnut luoda puhtaasti Raamattuun ja kirkolliseen perinteeseen pohjautuvan opintulinnan. Tässä valossa arvioituna Florovskyn tulkinta ortodoksisen teologian pseudomorfoosin kolmannen vaiheen toteutumisesta Bulgakovin teologiassa vaatii kriittistä uudelleen arviointia.

Bulgakovin ajattelussa ei ollut kyse ortodoksisen kirkon dogmien kieltämisestä tai uusien dogmien luomisesta. Hänelle sofilogia oli vain ”kristillisen uskon salaisuuden ymmärtämisen hermenuttinen avain”. Omissa vastineissaan harhaoppisyytöksiin Bulgakov on rinnastanut sofilogisen teologiansa ytimen Gregorios Palamaksen käsitykseen Jumalan olemuksen (*ousia*) ja energioiden (*energeia*) distinktiosta. Syvimmässä olemuksessaan Jumala on tuntematon ja saavuttamaton, mutta tunnettu ja lähellä ihmistä energioissaan, kaikessa siinä, missä Hän itsensä ilmaisee.

Florovsky puolestaan pysyi taipumattomana näkemyksessään pitäen Sergei Bulgakovin sofilogiaa ortodoksisen teologian läntisen vankeuden ja pseudomorfoosin viimeisenä kehitysvaiheena. Hänen mielestään se voitiin voittaa vain palaamalla kristilliseen hellenismiin ja patristiseen teologiaan. Florovsky myönsi, että hänen käsityksensä hellenismistä kristinuskon ikuisena kategoriana vaatii täsmentämistä ja ”kvalifiointia”. Hänen suunnittelemansa neopatristisen synteessin tavoin tuo täsmentäminen ja kvalifikaatio jäivät kuitenkin suurimmalta osalta toteutumatta.

Nykypäivinä näyttää ilmeiseltä, että ortodoksisessa teologiassa ei ole mahdollista pitäytyä patristisen ajattelun kirjaimelliseen seuraamiseen. On löydettävä uudenlaisia malleja teologian harjoittamisessa. Siinä tarvitaan rohkeutta ylittää patristisen ja uuspatristisen teologian osoittamat rajat, jotta kyetään vastaamaan nykymailman asettamiin haasteisiin. Erityisesti ekumeenisessa ajattelussa ja osallistumisessa ortodoksit tarvitsevat patristisen mielenlaadun rinnalle Bulgakovin antaman esikuvan mukaista luovuutta ja profeetallista näkemystä.

V TUTKIMUSTULOKSET

Tämän tutkimuksen tehtävänä oli analysoida Sergei Bulgakovin ja Georges Florovskyn välistä debattia ortodoksisen teologian identiteetistä. Kiista ilmeni yhtäältä Florovskyn uuspatristiseen ohjelmaan sisältyneessä väitteessä venäläisen teologian länsimaistumisesta ja toisaalta Sergei Bulgakovin edustamassa sofilogisessa teologiassa ja siihen pohjautuvassa ekumeenisessa ajattelussa, jota Florovsky piti patristisen perinteen vastaisena.

Tutkimuksen alussa analysoitiin Bulgakovin ja Florovskyn teologian hahmottumiseen liittyviä historiallisia taustatekijöitä sekä erilaisten filosofien ja teologisten suuntausten vaikutusta heidän ajatteluunsa. Tämä edellytti venäläisen teologian ja erityisesti sen kahden vastakkaisen suuntauksen kehitysvaiheiden selvittelyä. Eri-tyistä huomiota kiinnitettiin Aleksei Homjakovin vaikutukseen venäläisen teologian uudistajana ja metropoliitta Filaretin vireille panemaan teologisen koulutuksen uudistamisprosessiin. Myös Vladimir Solovjevin merkitystä venäläisen uskonfilosofian perustajana ja Bulgakovin sofilogisen teologian taustavaikuttajana selvitettiin.

Tutkimusmenetelmänä on ollut historiallis-deskriptiivinen analyysi. Sen avulla on pyritty sekä Bulgakovin että Florovskyn ajattelusta osoittamaan ne teologiset korostukset ja niihin vaikuttaneet taustatekijät, jotka ovat ohjanneet heidän kirkkokäsitystään ja kristikunnan ykseyspyrkimyksiä koskevaa ajatteluaan. Tutkimuksen edetessä sekä Bulgakovin että Florovskyn käsityksiä on arvioitu vastaavia aiheita käsitelleen uudemman tutkimuksen valossa. Erityistä huomiota on kiinnitetty aikalaisten ja myöhempien tutkijoiden heidän ajatteluunsa kohdistamaan kriittiseen arviointiin.

Venäjän ortodoksisen kirkon historian tarkastelu osoitti, että vuosisatojen kuluessa venäläisessä kirkollisessa kulttuurissa ja teologiassa kehittyi kaksi rinnakkaista ja osittain vastakkaista suuntausta: alkuperäiseen Bysantin perintöön nojautunut suuntaus ja sen rinnalle muodostunut läntisiä vaikutteita omaksunut suuntaus. Teoksessaan *Venäläisen teologian tiet* Florovsky tulkitsee slaavilaisen ortodoksisuuden kääntymisen kohti länttä bysanttilaisen tradition pettämiseksi. Siihen vaikutti venäläisen papi-ton koulutus läntisissä katolisissa tai protestanttisissa oppilaitoksissa. Florovsky on kuitenkin tiedostanut, että muita vaihtoehtoja ei ollut, koska Bysantin kukistumisen jälkeen lähes kaikki ortodoksiset teologiset oppilaitokset jouduttiin lakkauttamaan. Omien koulujen puuttuessa oli turvaututtava läntisiin kouluihin.

Florovskyn mukaan tämä johti ortodoksisen teologian läntiseen vankeuteen ja pseudomorfoosiin, mikä hänen tulkinnassaan merkitsi oman identiteetin kadottamista, kun ”vieras kieli ja symbolismi omaksuttiin itseilmaisun välineeksi”. Tämä pseudomorfoosi ilmeni kolmessa eri muodossa ja vaiheessa: latinalaisena pseudomorfoosina, protestanttisena pseudomorfoosina ja saksalaisen filosofian vaikutuksena venäläiseen filosofiaan ja teologiaan, erityisesti Bulgakovin sofilogiseen ajatteluun. Vastareaktionä näille läntisille vaikutteille virisi pyrkimys teologian ja teologisen koulutuksen uudistamiseen, jonka johtohahmona profiloitui Moskovon metropoliitta Filaret (1782–1867).

Uudenlaista suuntautumista venäläiseen teologiaan 1800-luvulla toi slavofiililiikkeen johtohahmo ja eri kirkkojen edustajien kanssa kansainvälisiin teologisiin keskusteluihin osallistunut itseoppinut maallikkoteologi Aleksei Homjakov (1804–1860), joka koulutuksen uudistajana profiloituneen metropoliitta Filaretin tavoin pyrki vaikuttamaan siihen, että vähitellen teologiassa suuntauduttiin alkuperäisille lähteille:

Raamattuun, patristiseen kirjallisuuteen, kirkon liturgiseen perinteeseen ja hengelliseen kokemukseen. Homjakovin tästä lähtökohdasta hahmottama kirkkokäsitys, erityisesti siihen liittyvä sobornost-tulkinta, on vaikuttanut teologian uudistumiseen 1800-luvulla ja vielä seuraavalla vuosisadallakin uskonnollisen renessanssin edustajien keskuudessa.

Huolimatta venäläisen teologian pyrkimyksestä palata kirkkoisien perintöön myös läntinen suuntaus vahvistui. Se oli seurausta slavofiililiikkeen piirissä virinneestä omaleimaisen venäläisen filosofian kehittymisestä, johon vaikutti voimakkaasti saksalaisesta idealismista ja mystiikasta vaikutteita saanut Vladimir Solovjevin sofiloginen filosofia. Hänen ajattelustaan lukuisten hänen seuraajiensa myötävaikutuksella sai alkunsa filosofian suuntaus, joka tuli tunnetuksi venäläisenä kaikkikykyiden (vsejedinstvo) metafysiikkana. Siitä syntyi läntisen filosofisen tradition sisällä uusi koulukunta, joka vaikutti merkittävästi erityisesti emigraatioon siirtyneiden teologien ja filosofien ajatteluun. Laajimmin tunnettu näiden teologien joukossa on ollut Sergei Bulgakov, jonka sofilogisen teologian vastustamiseen Florovsky omistautui neopatristisessa ohjelmassaan.

Venäläisen teologian kehitysvaiheiden selvittely on osoittanut, että näissä rinnakkaisissa ja osittain vastakkaisissa suuntauksissa oltiin yksimielisiä siitä, että ”läntinen vankeus” on ollut ortodoksien identiteetin kannalta vahingollinen ilmiö. Molemmissa suuntauksissa on ollut pyrkimyksenä palata idän kirkon teologian traditionaalisille lähteille. Ratkaiseva ero näiden suuntausten välillä on siinä, että uudistusmieliset ulottivat kritiikkinsä myös patristiseen perinteeseen. Heidän mielestään kirkkoisien teologiaa voidaan pitää ortodoksien teologian perustana, mutta eri aikakausina kirkon kohtaamissa muutoksissa teologian on ylitettävä kirkkoisien määrittelemät rajat kyetäkseen vastaamaan eteen tuleviin haasteisiin.

Tämä tarkoitti sitä, että uusissa historiallisissa tilanteissa uudempien filosofien traditioiden mieluummin kuin hellenistisen filosofian tuli tarjota teologialle sen käsitteellinen rakenne. Tällä tavalla teologia ikään kuin siirretään uuteen sävellajiin. Ekumeenisessa osallistumisessa tämä merkitsi sitä, että patristinen ekklesiologia vaati uudelleen arviointia, koska ekumeeninen liike oli olennaisesti uusi ilmiö kirkon historiassa. Bulgakovin ekumeeninen visio sisältää tällaisen ekklesiologisen uudelleen arvioinnin.

Edellä todetut kaksi suuntausta ovat ne venäläisen teologian kaksi tietä, joita Florovsky kuvaa teoksessaan *Venäläisen teologian tiet*. Niihin viittaa teoksen kansilehdellä oleva Psalmien kirjasta lainattu epigrafi ”Herra ohjaa omiensa tietä, mutta jumalattomien tie päättyy tuhoon” (Ps. 1: 6). Florovskyn ajattelussa kirkkoisien tie on Herran omien tie ja jumalattomien tie läntisiä vaikutteita omaksuneiden tie, joka päättyy tuhoon. Hän katsoi, että venäläiseen teologiaan vaikuttanut saksalainen idealismi voi merkitä paluuta pakanalliseen hellenismiin, josta avautui tie panteismiin, monismiin, teosofiaan, spiritismiin ja jopa buddhalaisuuteen. Lopulta hän alkoi nähdä sen vaikutuksesta syntyneen Bulgakovin edustaman sofilogisen suuntauksen ortodoksien teologian läntisen vankeuden viimeisenä kehitysvaiheena. Sen vastustamisen ja kirkkoisien tielle ohjaamisen hän katsoi kutsumustehtäväkseen.

Myös Bulgakov piti suuressa arvossa kirkkoisien teologiaa, mutta hän katsoi, että nykyajan teologien tehtävänä on kääntää tämän päivän kielelle sitä terminologiaa, joka oli ominaista varhaiselle kristillisyydelle. Bulgakov painotti, että teologian perustana on kirkollisen elämän kokonaisuus sekä historiassa että nykyajassa. Tässä kokonaisuudessa jumalanpalveluksilla, jotka säilyttävät ja ilmaisevat isien teologista perintöä, on keskeinen merkitys. Tästä näkökulmasta Bulgakovin ajattelussa liturgisella

traditiolla on dogmeihin verrattava asema. Hän katsoo, että se mitä ei ole määritelty dogmaattisesti voidaan ilmaista jumalanpalvelusten veisuissa ja rukouksissa. Tämä osoittaa, että dogmatiikan juuret ovat kirkon liturgisessa perinteessä.

Kirkkoisien tavoin Bulgakov pyrki luomaan ortodoksien filosofian ja asettamaan ortodoksien uskon kaiken todellisuuden, maailman, ihmisen ja inhimillisen sivilisaation perustaksi. Hänen ajattelussaan dogmatiikka tieteenä on uskonnollista filosofiaa. Samansuuntaiseen näkemykseen päätyi myös Florovsky, joka katsoi, että kirkkoisätkään eivät omaksuneet mitään määrättyä filosofista systeemiä, vaan heidän teologiansa itsessään oli filosofiaan verrattavaa.

Florovskyn omistautuessa Solovjevin sofilogisen filosofian vastustamiseen Bulgakov sen sijaan omaksui vaikutteita hänen ajattelustaan. Erityisen voimakkaasti häneen vaikutti Solovjevin käsitys kaikkikykydestä, jossa olennaista oli hengellisen ja materiaalsen todellisuuden erottamaton yhteys. Bulgakovin ajattelussa perinteiseen ortodoksiseen teologiaan verrattuna käänteentekevää oli sofilogian soveltaminen ortodoksien kristillisyyden tulkintaan. Siihen hän oli saanut virikkeitä Solovjevin ajattelusta, jossa kristillisen perinteen ohella on ollut havaittavissa mm. gnostilaisuudesta sekä saksalaisesta filosofiasta ja mystiikasta omaksuttuja vaikutteita.

Bulgakov pyrki torjumaan kaikki kristinuskon ulkopuolelta tulevat vaikutteet ja halusi luoda puhtaasti Raamatun ja kristillisen tradition pohjalle rakentuvan opintulkinnan. Kysymys ei ollut uusien dogmien kehittämisestä, vaan tulkintakriteeristä: sofilogia merkitsi hänelle teologista tai dogmaattista tulkintaa maailmasta kristinuskon kontekstissa. Toisin sanoen se ei ollut uusi dogmi tai useamman uuden dogmin kokonaisuus, vaan ”kristillisen uskon salaisuuden ymmärtämisen hermeneuttinen avain”. Vaikka Bulgakov ei kritiikittömästi hyväksynytäkään kaikkia Solovjevin gnostilaisuudesta tai saksalaisesta filosofiasta ja mystiikasta omaksumia vaikutteita, hän kuitenkin kaikkikykyiden periaatteen ohella hyväksyi sellaisenaan myös Solovjevin epistemologisen teorian, joka yhdistää kaikki kognition kolme lähdettä: uskon, järjen ja kokemuksen.

Jumalan ja luomakunnan keskinäistä suhdetta määritellessään Bulgakov korostaa hengellisen ja materiaalsen todellisuuden erottamatonta ykseyttä. Hän ei kuitenkaan hyväksy panteismia eli Jumalan ja luomakunnan samastamista, vaan määrittelee käsitöksensä termillä panenteismi, joka korostaa, että maailma on Jumalassa. Hänen käsityksensä ykseydestä ei tarkoittanut pelkästään Jumalan ja luomakunnan keskinäistä yhteyttä, vaan myös maailman sisäistä hengellisen ja materiaalsen todellisuuden erottamatonta ykseyttä.

Bulgakovin maailmankuvaan vaikutti myös marxilaisuus, johon hän oli akateemisen uransa varhaisessa vaiheessa perehtynyt. Marxin dialektinen materialismi osaltaan vahvisti hänen Solovjeviltä omaksumaansa käsitystä uskonnollisesta materialismista, mikä hänen ajattelussaan tarkoitti sitä, että materiaalsen maailman hyväksyminen Jumalalta tulevana lahjana on aidommin kristillisen hengen mukaista kuin maailmankieltävä hengellisyys. On jopa arvioitu, että hänen kääntymisensä marxilaisuudesta takaisin kristilliseen uskoon perustuu nimenomaan Kristuksen kohtaamiseen materiaalisessa maailmassa. Tämä uskonkokemus oli lähtökohtana myös hänen kehittämälleen käsitykselle kristillisestä humanismista ja sosialismista vastareaktiona ateistiselle marxilaiselle humanismille ja sosialismille.

Bulgakovin kirkkokäsityksen inkarnaatioon pohjautuva kosminen ulotuvuus on ollut perustana hänen sosiaalisessa ja poliittisessa ajattelussaan ja osallistumisessaan. Hän katsoi, että kirkon yhteiskunnallisen ja poliittisen vastuun korostaminen ja kehittäminen oli tuolloin uusimman venäläisen teologian erityinen tehtävä. Kuitenkin

vasta aivan viime vuosikymmeninä poliittinen teologia on vähitellen alettu nähdä osana ortodoksisen teologian kokonaisuutta.

Bulgakovin näkemys hengellisen ja materiaalisen todellisuuden ykseydestä on tärkeä myös ajankohtaisten luonnonsuojeluun liittyvien kysymysten kannalta. Myroslav Tataryn on ekoteologiaa koskevassa artikkelissaan todennut, että Bulgakovin sofio-logista teologiaa arvioineet tutkijat ovat keskittyneet hänen jumalakäsityksensä selvittelyyn ja jättäneet sivuun hänen ajatteluunsa sisältyvän materiaalisen todellisuuden huomioimisen. Tataryn painottaa, että Bulgakoville sofioologia merkitsi uudenlaista suhtautumista maailmaan. Hänen uusi lähestymistapansa ”tunnistaa jumalallisen läsnäolon maailmassa: hän päättyy hylkäämään materialismin vastaisen maailman-kuvan”.

Bulgakovin ekklesiologian perustana on käsitys kaikkikykyisyydestä. Se ei hänen ajattelussaan tarkoita pelkästään historiassa vaikuttavan kanoniseen järjestykseen pohjautuvan instituution ykseyttä, vaan näkyvän ja näkymättömän, materiaalisen ja hengellisen, muuttuvan ja muuttumattoman, ajallisen ja iankaikkisen todellisuuden ja historian tuolle puolen ulottuvan Jumalan luoman maailman kosmista ykseyttä. Hän kuvaa kirkkoa kahdella eri tasolla: historiassa vaikuttavana yhteisönä ja koko ihmiskunnan ja luomakunnan käsittävänä ykseytenä. Hänen ajattelussaan koko ihmiskunta ja luomakunta kuuluvat potentiaalisesti kirkon yhteyteen osallistuen kosmiseen transfiguraation prosessiin. Tämä sama näkemys korostuu myös ortodoksisessa eukaristisessa kirkkokäsityksessä.

Bulgakovin ajattelussa Jumalansynnyttäjä on kirkon personifikaatio. Hän on koko ihmissuvun ja universaalisen ihmisyyden äiti, luomakunnan hengellinen keskus ja maailman sydän, jonka kautta Logos on omaksunut ihmisyyden. Kirkossa Mariaa luonnehditaan sekä äidiksi että morsiameksi. Nämä luonnehdinnat tarkoittavat samanaikaisesti sekä kirkkoa että Mariaa. Bulgakov perustelee tätä universaalista äitiyttä ristillä tapahtuneella Johanneksen adoptiolla. Koska Jumalansynnyttäjä on Kristuksen äiti, hän on kaikkien ihmisten äiti, ”joka Johanneksen persoonassa on ottanut ihmiskunnan omakseen ja sen kautta hänessä ja hänen kanssaan koko ihmiskunnasta tulee ei ainoastaan Kristuksen veljiä, vaan Hänen Ruumiinsa”.¹

Bulgakovin ajattelussa Khalkedonin kirkolliskokouksen määrittely jumalallisen ja inhimillisen luonnon yhdistymisestä Kristuksessa on yhtenä perustana myös hänen ekklesiologiassaan. Inkarnaatio jatkuu kirkossa: siinä jumaluus ja ihmisyyys, näkymätön ja näkyvä, henkinen ja aineellinen aspekti muodostavat yhden jakamattoman kokonaisuuden. Kirkon kosmista ja sofiaanista ulottuvuutta hän selittää toteamalla, että ”kirkko on luomistyötä ja pelastusta koskevan Jumalan ikuisen suunnitelman täyttymys: luomistyön sanktifikaation, glorifikaation, deifikaation ja sofianisaation täyttymys. Tässä mielessä kirkko on luomakunnan perusta ja sen sisäinen päämäärä, Sofia molemmissa aspekteissaan, jumalallinen ja luotu Sofia keskinäisessä yhteydessä, joka on ilmaistu niiden liitossa. Tämä liitto on synergismiä, jumalihmisyyss toimivana sen ikuisessa olemisessä ja sen luodussa tulemisessä”.

Bulgakovin ekklesiologia on hahmottunut hänen sofio-logisen ajattelunsa kontekstissa. Siinä Pyhä Sofia on kirkon ykseyden perimmäinen lähde. Historiallisen instituution yläpuolella on *Ecclesia supra ecclesias*, Kirkko kirkkojen yläpuolella, *Una Sancta*, joka luo ykseyttä rakentavan perustan monikirkkoisuudelle (*multae ecclesiolae*). Tämä *Una Sancta* on universaalinen kirkko, ikuisesti jatkuva inkarnaatio ja ikuisesti jatkuva

helluntai, Jumalan vaikuttava läsnäolo maailmassa ja ihmiskunnassa. Bulgakovin ajattelussa *Una Sancta*, Kirkon mysteeri, on jumalallinen voima, joka vaatii kirkkoja palaamaan Kirkkoon, vapautumaan eri tunnustuskuntien konfessionaalisesta hengestä, joka korvaa universaalisen ykseyden kirkollisella provinsialismilla. Bulgakov toteaa, että käsitys yhdestä kirkosta (*mono ecclesia*) on rinnastettavissa monoteisimiin ja käsitys useasta kirkosta (*heno ecclesias*) henoteisimiin, joka tunnustaa yhden oikean Jumalan useiden jumalien joukosta.

Vaikka Bulgakovin ajattelussa ortodoksinen kirkko on historiassa vaikuttava oikea kirkko, sakramenttien universaalisuuden muodossa se on läsnä myös jakaantuneessa kristikunnassa, joka on *ecclesia extra ecclesiam*. Bulgakovin ajattelussa on olemassa myös *ecclesia intra ecclesiam*, kirkko kirkon sisällä. Tällä hän tarkoittaa sitä, että on paljon sellaisia kirkon jäseniä, jotka tuntevat itsensä yksinäisiksi ja vieraiksi suhteessaan historialliseen ortodoksisuuteen. Hän kuitenkin näkee ykseyden kirkolle annettuna lahjana ja tehtävänä. Siksi jokaisen on kannettava sydämessään tuskaa kirkon jakaantumisesta ja rukoiltava kaikkien yhdistymistä. Näkymätön *Una Sancta*, Kirkko kirkkojen yläpuolella, kutsuu myös historiassa vaikuttavia kirkkoja perimmäisen ykseyden osallisuuteen. Bulgakov painottaa, että ontologisen ja institutionaalisen ekklesiologian välillä ei voi olla ristiriitaa. Myös institutionaalisessa kirkossa Jumalallinen Sofia ja luotu Sofia muodostavat jakamattoman ykseyden.

Bulgakovin mukaan historiassa vaikuttavan kirkon ykseyttä ilmaistaan kahdella tasolla: sisäisenä ja ulkonaisena ykseytenä. Sisäinen ykseys on ilmaistu uskon ja elämän ykseytenä, joka on opin, tradition, jumalanpalvelusten ja sakramenttien ykseyttä. Varhaisina vuosisatoina tätä sisäistä ykseyttä on ilmaistu keskinäisessä solidaarisuudessa, henkilökohtaisessa kanssakäymisessä ja avunannossa sekä viime kädessä osallistumisessa yhteiseen ehtoolliseen ja muihin sakramentteihin. Ulkonainen ykseys sen sijaan perustuu kirkon organisaatioon. Eri kirkkojen hallinnossa tätä organisaation ykseyttä on ilmaistu eri muodoissa: paavillisena monarkiana, konsiliaarisena hallintona tai paikallisten yhteisöjen vapaana yhteenliittymänä. Se on ollut ykseyttä moninaisuudessa.

Bulgakov vertaa kristinuskoa Vanhan Liiton temppeliin ja sen esipihaan. Hänen ajattelussaan temppeli kuvaa ortodoksisuuden ydintä ja esipiha muita kirkkoja, jotka ovat eri etäisyydellä ortodoksisuuden ytimestä. Muista kirkoista lähimpänä ortodoksisuutta ovat katolinen kirkko ja orientaaliset kirkot, jotka ovat säilyttäneet apostolisen suksession. Protestanttisista kirkoista lähimpänä ortodoksisuuden ydintä on anglikaaninen kirkko ja kauimpana apostolisen suksession menettäneet ja puutteellisen sakramentaalisen rakenteen omaavat protestanttiset kirkot. Bulgakovin ajattelussa kirkon rajat ovat yhteneväiset inkarnaation ja helluntain voiman rajojen kanssa. Konkreettisesti ottaen näitä rajoja ei ole olemassa, koska potentiaalisesti koko luomakunta kuuluu kirkkoon.

Bulgakov ja Florovsky ovat yksimielisiä siitä, että ortodoksien osallistumisessa ekumeeniseen liikkeeseen perimmäisenä tavoitteena on kaikkien kirkkojen yhdistyminen ortodoksisuuteen. Bulgakovin ekumeenisessä visiossa on selkeä käsitys siitä, miten kirkot voivat palata Kirkkoon, ”integroitua inkarnaation ja helluntain kirkolliseen ykseyteen”. Bulgakovin mukaan se voi tapahtua niin, että uudet paikalliset kirkot säilyttäen koskemattomana historiallisen, paikallisen ja kansallisen luonteensa lähestyvät ortodoksisuutta ja siten tulevat kykeneviksi yhdistymään ekumeenisen kirkon ykseyteen autonomisina tai autokefaalisina kirkkoina. Sen sijaan Florovsky ei yksilöidysti selvitä, mitä tuo muiden kirkkojen liittyminen ortodoksisuuteen konkreettisesti merkitsee. Hän vain toteaa, että kristittyjen ykseys on ykseyttä yhden kirkon sisällä.

¹ Bulgakov 1927a (1976), 94.

Bulgakov perusteleo omaa käsitystään toteamalla, että katolisen kirkon periaatteesta poiketen ortodoksisuus ei vaadi ulkonaiseen auktoriteettiin alistumista, vaan pelkästään kanoniseen järjestykseen sopeutumista. Ykseyden toteutumiseen ei kuitenkaan riitä minimaalinen kristillisen opin hyväksyminen, vaan siihen vaaditaan yhteisen uskonperinnön maksimaalinen hyväksyminen. Tuo maksimaalinen yhteinen perintö on ortodoksisuus. Bulgakov on vakuuttunut siitä, että ortodoksisuus on sisäinen tie ja sisäinen välttämättömyys universaalisen kirkon tiellä kohti ykseyttä.

Bulgakov osallistui erityisen aktiivisesti yhteyksien rakentamiseen anglikaaniseen kirkkoon. Hänen käsityksensä mukaan Englannin anglikaanisella kirkolla ja Yhdysvaltain episkopaalisella kirkolla on erityisasema ortodoksien osallistumisessa ekumeenisen liikkeen toimintaan. Hän jopa piti mahdollisena, että ehtoollisyhteys ortodoksien ja anglikaanien välillä voisi toteutua ”ei liian kaukaisessa tulevaisuudessa”. Tällaisen kirkkojen lähentymisen hän näki ratkaisevan tärkeänä vaiheena idän ja lännen kirkkojen kadotetun ykseyden palauttamisessa. Sen sijaan ekumeenisen yhteyden rakentaminen katoliseen kirkkoon näytti hänelle vaikealta. Myös mahdollisuudet lähentymiseen lukuisten protestanttisten kirkkojen kanssa apostolisen suksession puuttumisesta johtuen olivat hänen mielestään vähäisiä.

Bulgakovin ekklesiologiassa tunnusomaista on kirkon pneumatologisen ulottuvuuden voimakas korostaminen. Tässä korostuksessaan hän on poikennut 1900-luvulla ekumeenisiin dialogeihin osallistuneiden ortodoksiteologiien valtavirrasta, jossa hallitsevana on ollut vahva kristologinen lähestymistapa. Tämä on ollut tunnusomainen piirre erityisesti Florovskyn ajattelussa. Sen sijaan pneumatologinen ulottuvuus, joka Bulgakovin ekklesiologiassa on keskeinen, jää Florovskyn kirkkokäsityksessä toissijaiseksi.

Florovsky on kritisoinut Bulgakovia kristologisen ulottuvuuden heikkoudesta kirkkokäsityksessä. Hän toteaa, että vaikka Bulgakov on kirjoittanut kokonaisen teoksen kristologiasta suuren trilogiansa ensimmäisessä osassa, hän kuitenkin ennen sitä julkaistussa pienessä trilogiassa on aloittanut ”periferiasta”: Jumalansynnyttäjästä, Johannes Kastajasta ja enkeleistä. Tätä Florovskyn kritiikkiä ei voida pitää perusteltuna ottaen huomioon, että koko Bulgakovin teologian ytimenä on käsitys inkarnaatiosta ja Khalkedonin kirkolliskokouksen kristologisesta opintulokinnasta sekä sen soveltamisesta ekklesiologiaan ja käsitykseen kaikkien ykseydestä.

Bulgakovin kirkkokäsityksessä ihmisen empiirisen kokemuksen ylittävä (*noumenaalinen*) ykseys, joka on olemassa kirkossa sen profeetallis-kuninkaallisessa aspektissa, kutsuu yhdistymiseen myös kirkon sakramentaalis-hierarkkisessa ulottuvuudessa. Ykseys on kirkolle annettu lahja ja ekumenia sille kuuluva tehtävä. Ykseyden etsiminen on osa sekä kirkon profeetallista että papillista palvelustehtävää. Bulgakov toteaa, että profeetallisuus on dynaamista liikettä kirkon elämässä. Sen sijaan hierarkisuus on enemmän sen staattisuutta. Se on eräänlainen kirkon selkäranka.

Bulgakovin ajattelussa profeetallisuus vaikuttaa myös teologiaan. Hän kuitenkin varoittaa, että meidän ei pidä sen enempää liioitella kuin vähätelläkään profeetallista elementtiä teologiassa. Hän katsoo, että ”ilman profeetallisuutta teologia menettää inspiroivan voimansa ja siitä tulee abstraktia skolastiikkaa”. Sen vuoksi omakohtainen uskonkokemus teologian perustana on tärkeä.

Bulgakovin profeetallinen, eskatologinen ja apokalyptinen suuntautuminen viittaa läheiseen yhteyteen Ilmestyskirjan lopunaikoja koskeviin näkyihin. Tästä lähtökohdasta hänen ekumeenista visiotaan voidaan pitää evankelistan Johanneksen perintöä korostavana. Sen sijaan Florovskyn papillinen ekumenia liittyy enemmän kirkon sakramentaalis-hierarkkiseen ulottuvuuteen ja sitä kautta sitä voidaan pitää apostoli Pietarin perintöä edustavana.

Vaikka profeetallinen ekumenia suuntautuu tulevaisuuteen, Bulgakov korostaa, että kirkko ei voi profeetallisessa palvelustehtävässään keskittyä pelkästään eskatologiseen ja mystiseen todellisuuteen, vaan sen on oltava läsnä myös konkreettisesti historiallisessa todellisuudessa. Bulgakovin ajattelussa ekumeeniseen yhteyteen velvoittaa jo kristillisen maailman hajanaisuus, joka on ollut omiaan heikentämään kristillisen julistuksen uskottavuutta. Hän muistuttaa, että kristinusko ei ole vielä levinnyt kaikkialle maailmaan, ”helluntain kutsua ja lahjaa ei ole vielä otettu vastaan”. Bulgakov katsoi, että jo olemassa olevan ykseyden etsintä ja ilmaiseminen myös kirkon sakramentaalis-hierarkkisessa ulottuvuudessa on osa kirkon profeetallista palvelustehtävää.

Ekumeenisessa ajattelussaan Bulgakov ei vedonnut pelkästään opillisiin näkökohtiin, vaan niiden rinnalla koko ihmiskunnan kohtaamiin kärsimyksen ja huolen aiheisiin, kuten vallankumouksen julmuuksiin ja maallistumiseen. Siitä lähtökohdasta hän katsoi, että ortodoksien oli osallistuttava sekä Life and Work- että Faith and Order -järjestön toimintaan. Lukuisiin teologisiin dialogeihin osallistuneena hän piti täydellisen opillisen yksimielisyyden saavuttamista lähes ylivoimaisena tehtävänä. Riittävä uskon ykseyden osoitus Bulgakovin mielestä oli Nikean-Konstantinopolin uskontunnustuksen, seitsemän ekumeenisen kirkolliskokouksen muiden päätösten ja pyhän eukaristian sekä siihen sisältyvien opillisten korostusten hyväksyminen. Hänen ohjenuoranaan ekumeniassa oli formula *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*.

Bulgakovin ajattelussa dogmien kokonaisuudessa ei ollut kyse pelkästään opillisesta normista tai teoreettisesta oppirakennelmasta, vaan koko elämän perustasta ja uskonnollisen elämän laadusta. ”Sakramentit, ennen muuta kaste ja eukaristia, edustavat universaalista ja perustavaa laatua olevaa todellisuutta, joka tiivistää ja toteuttaa kirkon dogmaattisen opetuksen. Toisin sanoen, kun kristitty hyväksyy eukaristiaa koskevan opetuksen ja osallistuu ehtoolliseen, hän samalla hyväksyy myös kirkon muun olennaisen opetuksen ja opin ydinkohdat.”

Käänteentekeväksi Bulgakovin ekumeenisessa ajattelussa ja aktiivisuudessa muodostui hänen kesäkuussa 1933 Pyhien Albanin ja Sergein yhteistyöjärjestön konferenssissa tekemänsä ehdotus osittaisesta interkommuuniosta konferensseihin osallistuvien välillä. Ehdotuksessaan hän asetti kyseenalaiseksi ortodoksiteologiien yleisesti omaksuman käsityksen siitä, että ehtoollisyhteyden edellytyksenä on täydellinen opillinen yksimielisyys. Bulgakov kysyy, eikö voisi ajatella niin, että ykseys sakramenteissa olisi tie kohti opillisten erimielisyyksien ratkaisemista. Miksi emme voisi pyrkiä voittamaan opillista harhaoppia luopumalla jakaantumisen harhaopista? ”Eikö ole niin, että kristityt lankeavat syntiin jättämällä noudattamatta eukaristista kutsua”, hän kysyy. Hän oli vakuuttunut siitä, että tie kohti idän ja lännen yhdistymistä ei kulje teologiien keskinäisen kilpailun (*tournament*) kautta, vaan jälleenyhdistymisen kautta ehtoollisen sakramentissa.

Tämä Bulgakovin ehdotus aiheutti vastalauseiden myrskyn ja pitkään kestäneen poleemisen keskustelun. Se jakoi järjestön jäsenet kahteen leiriin, ehdotuksen vakauksellisiin kannattajiin ja intohimoisiin vastustajiin. Sitä on pidetty yhtenä kiistanalaisimmista, mielenkiintoisimmista ja rohkeimmista ehdotuksista, joita ortodoksinen pappi on tehnyt ekumeenisen liikkeen historiassa 1900-luvulla. Syntyneessä keskustelussa ei ollut kyse pelkästään ortodoksien ja anglikaanien välisestä dialogista, vaan myös ortodoksien ekumeenisen ajattelun kahta erilaista suuntausta edustavan teologin avoimesti vastakkaisista näkemyksistä. Bulgakovin teologiaa kritisoidessaan Florovsky ei koskaan aikaisemmin ollut maininnut häntä nimeltä, vaan kuten useassa yhteydessä on

todettu, hän harjoitti ”personoimatonta polemiikkaa”. Nyt käynnistyneen keskustelun yhteydessä heidän vastakkaiset näkemyksensä tulivat väistämättä julkisuuteen.

Eräässä Pyhän Sofian Veljeskunnan kokouksessa käydyssä interkommuuniota koskeneessa keskustelussa Florovsky totesi, että hän on eri mieltä Bulgakovin kanssa kaikesta, mitä hän on sanonut. Hän katsoi, että ehdotus osittaisesta interkommuuniosta rikkoo sobornostin periaatteen, joka on vastakohta kaikelle partikulaariselle ja osittaiselle. Hänen mielestään ehdotus oli liian individualistinen ja siksi protestanttinen. Bulgakov puolestaan piti *sobornostin* toteutumista tärkeänä ekumeenista yhteyttä koskevilla ratkaisuisilla, joita ei voida tehdä pelkästään hierarkkisella tasolla eikä pelkästään paikallisella tasolla ”molekylaarisina” päätösinä. Sobornost edellyttää, että hierarkian on kuultava kansaa ja kansan hierarkiaa, jonka tekemät päätökset tarvitsevat myös kansan tukea. Hänen ehdotuksensa kaltainen kansan keskuudesta tehty hierarkian hyväksymistä edellyttävä aloite ei ole sobornostin vastainen, vaan se nimenomaan ilmaisee ja vahvistaa sobornostin toteutumista.

Kaksi vuotta kestäneen kirjeenvaihdon ja keskustelujen jälkeen Bulgakovin ehdotusta koskeva lopullinen päätös tehtiin kesäkuussa 1935 pidetyssä Pyhien Albanin ja Sergein järjestön konferenssissa, jonka pääteemana oli *katolisen aktion luonne*. Konferenssia edeltäneissä keskusteluissa oli kiinnitetty huomiota siihen, että järjestön jäsenet yksittäisenä ryhmänä eivät edusta koko kirkkoa eivätkä voi toimia koko kirkon puolesta. Monet jäsenet katsoivat, että ehdotus oli ristiriitainen: ehtoollinen ei voi olla vain jotain valikoitua ryhmää, vaan koko kirkkoa koskeva asia. Se on katolinen aktio. Konferenssissa pidetyissä esitelmissä ja käydyssä keskustelussa kävi ilmi, että anglikaanit vastustivat ehdotuksen toteuttamista jyrkästi. Anglikaanipapin pitämässä esitelmässä todettiin, että ”ehtoollinen on kirkon ykseyden sakramentti, johon ei osallistuta jonkin ryhmän jäsenenä, vaan universaalisen kirkon yhteisön jäsenenä”. Zernov kannatti Bulgakovin ehdotusta sillä perusteella, että se edusti profeetallista näkemystä. Sen sijaan Florovskyn kanta osittaiseen ehtoollisyhteyteen oli yhdenmukainen anglikaanien ilmaiseman käsityksen kanssa.

Anglikaaninen pappi ja tuleva Canterbyrun arkkipiispa Michael Ramsay ilmaisi kirjoittamassaan artikkelissa jyrkän kielteisen kannan Bulgakovin ehdotukseen. Hän totesi, että ”interkommuunion toteuttaminen osoittaisi sentimentaalisen ja pinnallisen käsityksen omaksumista sekä eukaristian että ykseyden merkityksestä. Pidättäytyminen ehtoollisyhteydestä olisi osoitus ykseyden syvällisemmästä ymmärtämisestä”. Käydyssä keskustelun lopputuloksena todettiin, että aika ei ole vielä kypsä ehtoollisyhteyden toteuttamiseen. Korostettiin sitä, että vaikka ehtoollisyhteyttä ei vielä ole, on kuitenkin hengellinen interkommuunio, jonka kokeminen järjestön konferenssien yhteisissä jumalanpalveluksissa oli ollut Bulgakovin tekemän ehdotuksen virikkeenä. Kyse oli yhteiseen hengelliseen kokemukseen pohjautuvasta profeetallisesta visiosta.

Bulgakovin käsityksen mukaan hengellinen interkommuunio ilmaisee paljon laajempaa yleistä periaatetta kuin varsinainen ehtoollisyhteys erityisessä rajoitetussa pinessä ryhmässä. Dogmaattisessa mielessä se on jotakin uutta ekumeenisen liikkeen historiassa. Se edustaa uudenlaista kokemusta ylittäen ne raja-aidat, jotka erottavat eri tunnustuskunnat toisistaan.

Vuonna 1963 julkaistussa artikkelissaan *The Problem of Ecumenical Encounter* Florovsky toteaa, että Bulgakovin interkommuunioehdotus oli Sölevjevin näkemysten ekstensio. Siinä oli hänen mielestään vain enemmän ”naiiviutta ja kärsimättömyyttä”. Florovskyn käsityksen mukaan interkommuunio antaisi väärän kuvan siitä, että kristikunta on jo yhdistynyt. Hän näkee Bulgakovin ekklesiologiassa myös historiallista doketismia. Tämä käsitys heijastelee Florovskyn omaa ylikorostunutta historismia.

Interkommuunioehdotuksesta käydystä keskustelusta voi päätellä, että Bulgakovin ekumeenisessa ajattelussa hyvin olennaista on hengellistä yhteyttä korostava tulevaisuuteen suuntautunut lähestymistapa. Hän oli sitä mieltä, että täydellinen ykseys voi toteutua vasta eskatologisessa ja apokalyptisessä todellisuudessa. Ykseyden rakentamisessa olennaista ei ole yksimielisyyden toteutuminen keskeisissä opillisissa ja teologisissa kysymyksissä, vaan yhteisen hengellisen perustan etsiminen. Yksimielisyys apostolisen uskon ymmärtämisessä perustuu keskinäiseen rakkauteen. Se ei voi toteutua pelkän rationaalisen argumentaation tuloksena. Bulgakov viittaa liturgiassa ilmaistuun yhteisen uskon tunnustamiseen, joka pohjautuu esitettyyn kehotukseen: ”Rakastakaamme toinen toistamme, että yksimielisesti tunnustaisimme Isää, Poikaa ja Pyhää Henkeä, yksiolennollista ja jakaantumattonta Kolminaisuutta.”

Florovsky puolestaan korostaa opillisen yksimielisyyden tärkeyttä kirkon ykseyden ilmaisuna. Hän kuitenkin myöntää, että varhaisista ajoista lähtien on ollut tilaa erilaisuudelle. Erilaisten teologisten näkemysten ja teologisen tutkimuksen vapaus on hyväksytty jo ensimmäisinä vuosisatoina, vaikka tuolloin uskon ykseyttä pidettiin kirkollisen yhteyden keskeisenä edellytyksenä. Mikäli konsensus oleellisissa opinkohdissa rikkoutui, myös kirkollinen yhteys katkesi. Toinen keskeinen yhteyden ehto oli apostolisen sukcession säilyttäminen ja tuohon sukseksioon pohjautuva piispan virka. Piispojen ja yleensä papiston tehtävä oli ilmaista ja vaalia kirkon ykseyttä. Erityisesti piispa on kirkon ykseyden symboli: hänen kauttaan ykseys tulee ilmaistuksi sekä vertikaalisesti että horisontaalisesti. Piispa yhdistää oman paikalliskirkkonsa apostolien aikaan ja muihin paikalliskirkkoihin.

Apostolisen sukcession armon kautta piispa osallistuu Kristuksen opetustehtävään ja siten toimii erityisessä merkityksessä kirkon opettajana, ilmaisee kirkon yhteistä uskoa ja opetusta, joka on säilytetty koko kirkossa. Tämä ei kuitenkaan merkitse sitä, että mielipiteen vapaus kielletään tai että papisto ja maallikot ovat sidotut ehdottomaan muodolliseen kuuliaisuuteen piispaa kohtaan. Tottelevaisuuden velvollisuus loppuu, jos hän poikkeaa katolisesta normista. Omassa apostolisen sukcession tulokinnassaan Bulgakov puolestaan painottaa, että piispoille kuuluu vain papillisten vihkimysten sukseksiosta huolehtiminen. Sen sijaan apostolisen tradition sukcession vaaliminen on koko kirkon yhteinen tehtävä.

Episkopaatti ei ilmaise pelkästään kirkon vertikaalista, vaan myös horisontaalista ykseyttä: piispa on yhteydessä myös muihin piispoihin ja heidän kauttaan muihin paikalliskirkkoihin. Tällainen episkopaatin ykseys tulee konkreettisesti ilmaistuksi kirkolliskokouksissa, joiden kautta piispat ilmaisevat yhteisen näkemyksensä uskoa ja järjestystä koskevilla asioilla. Kirkolliskokouksetkaan eivät kuitenkaan ole erehtymättömiä, vaan niissä tehdyt päätökset vaativat koko uskovan kansan reseption. Sekä Florovskyn että Bulgakovin ajattelussa korostuu voimakkaasti *sobornost*, kirkon katolinen täyteys ja katolinen kokemus uskon ykseyden perustana. Kirkon konsiliaarinen hallintokäytäntö voidaan nähdä osoituksena trinitaarisen mallin mukaisesta monien persoonien täydellisestä ykseydestä. Se on ykseyttä moninaisuudessa.

Florovskyn ajattelussa ortodoksinen kirkko on ainoa oikea Kristuksen kirkko, jossa ykseys sekä ontologisella että empiirisellä tasolla on täydellisenä ilmaistu. Tätä vakauksaan Florovsky perusteli erityisesti kirkon historiaan ja isien ajatteluun nojautuen. Hän katsoo, että ortodoksinen kirkko edustaa jakamattoman kirkon perinnettä. Tästä osoituksena on se, että ortodoksisuus on säilyttänyt koskemattomana varhaisen kirkon tradition, apostolisen saarnan ja isien opetukset, kirkolliskokousten päätökset ja hengellisen elämän, kirkon sakramentaalisen rakenteen, apostolisen sukcession säilyttäneen piispan viran ja konsiliaarisen hallintokäytännön. Kuitenkin viime kädessä

käsitys ortodoksisesta kirkosta Kristuksen ainoana oikeana kirkkona perustuu henkilökohtaiseen vakaumukseen ja hengelliseen kokemukseen.

Florovsky siis itsekkin myöntää, että tämä hänen käsityksensä ortodoksisesta kirkosta ainoana oikeana kirkkona ei ole objektiivisesti todennettavissa. Uskontunnustuksessa ilmaistu käsitys siitä, että on olemassa vain yksi kirkko, on kristikunnassa laajasti hyväksytty, mutta siitä, miten tätä ykseyttä ilmaistaan ja missä kulkevat oikean kirkon rajat, on myös ortodoksisen kirkon sisällä erilaisia tulkintoja. Ongelman ratkaisu voisi löytyä Bulgakovin ajatuksesta, että ainoa oikea kirkko on historiallisten instituutioiden yläpuolella oleva universaalinen kirkko, *Ecclesia supra ecclesias*, jonka ykseyden osallisuuteen kaikkia historiassa vaikuttavia kirkkoja kutsutaan.

Esittämiinsä perusteisiin nojautuen Florovsky katsoo, että ortodoksinen kirkko ei voi pitää itseään tunnusutuskuntana monien muiden joukossa. Se ei ole yksi kirkkoista (*a Church*), vaan Kirkko (*the Church*). Tästä johtuen sillä on erityisasema ekumeniasa. Sen sijaan kaikki muut kristilliset yhteisöt ovat syntyneet skisman seurauksena kirkon traditionaalisesta perinnöstä poiketen. Tämä Florovskyn näkemys on hänelle johdonmukainen, koska eri kirkkojen hyväksymän uskontunnustuksen mukaan kaikista eroista huolimatta Kirkko syvimmiltään on yksi.

Tästä ekklesiologisesta lähtökohdasta käsin Florovsky arvioi muiden kristillisten yhteisöjen asemaa ja luonnetta. Arviointiaan varten hän etsi malleja vanhan kirkon suhtautumisesta harhaoppeihin ja skismaattikkoihin. Erityisesti hän viittasi läntisten kirkkoisien Cyprianuksen ja Augustinuksen toisistaan poikkeaviin käsityksiin. Edellinen edusti käsitystä kirkon kanonisten ja karismaattisten rajojen yhtenevyydestä, jälkimmäinen taas korosti enemmän kirkon sakramentaalista, karismaattista ja eskatologista ulottuvuutta. Florovskyn näkemyksissä on ollut horjuvuutta, mutta lopulta hän kuitenkin kallistui Augustinuksen lähestymistavan kannalle myöntäen, että kirkko on läsnä ja vaikuttaa myös kirkon kanonisten rajojen ulkopuolella.

Tältä pohjalta Florovsky katsoo, että vaikka ortodoksinen kirkko on ainoa oikea kirkko ja vaikka skisma merkitsee eroa tästä kirkosta, on kristikunnassa kuitenkin ykseyden merkkejä, jotka itsessään ovat riittämättömiä, mutta joilla on aitoa hengellistä pätevyyttä. Ne antavat pohjan kristittyjen kohtaamiselle ja keskustelulle. Florovskyn ajattelun puutteena voidaan kuitenkin pitää sitä, että hän ei yksiselitteisesti määrittele, mikä on kirkon kanonisten ja karismaattisten rajojen merkitys kirkon ykseyden kannalta ja mikä on esimerkiksi yhteisen kasteen kautta syntyvän ykseyden luonne. Kirkon pneumatologiseen ulottuvuuteen pohjautuva kasteen merkityksen korostaminen on vierasta Florovskylle, jonka kirkkokäsitys on korostetusti kristosentrinen ja siten eukaristian merkitystä ykseyden ilmentäjänä painottava.

Florovskyn ajattelussa todellinen ja täydellinen kristittyjen ykseys on kirkollista ykseyttä, joka on syvimmin ilmaistu pyhässä eukaristiassa. Siksi ortodoksinen kirkko pitää omasta olemuksestaan nousevana tehtävänä kristittyjen keskinäisen yhteyden toteutumista näkyvänä ykseytenä yhden kirkon sisällä. Kristittyjen ykseyden rakentamisen velvoite pohjautuu ensisijaisesti kirkon omaan olemukseen ja kristikunnan hajaannuksen aiheuttamiin haasteisiin. Ykseyden lujittaminen on välttämätöntä, jotta kristityt voisivat uskottavalla tavalla todistaa uskostaan nykymaailmalle.

Florovsky myöntää, että myös käytännön näkökohdat, erityisesti maailman epätoivoinen tilanne ja synkät tulevaisuudennäkymät pakottavat kristittyjä sovinnon etsintään ja käytännön yhteistyön lujittamiseen. Tämä käytännön yhteistyö ei kuitenkaan ole ekumenian varsinainen päämäärä. Se saattaa joissakin tapauksissa olla jopa vahingoksi todelliselle ekumeeniselle lähentymiselle. Ykseyspyrkimysten perimmäisenä motiivina voi olla vain tietoisuus siitä, että ykseys kuuluu kristinuskon olemukseen.

Florovskyn käsityksen mukaan ortodoksisella kirkolla on ekumeenisessa liikkeessä erityistehtävä ja oma erityinen panoksensa annettavana. Ortodoksien tehtävänä on muistuttaa kristittyjen yhteisestä taustasta, universaalisen kirkon yhteisestä perinnöstä ja todistaa uskon katolisesta täyteydestä.

Koska Florovskyn ajattelussa ortodoksinen kirkko on ainoa oikea kirkko, *ekumenian lopullisen päämäärän toteutuminen, kristittyjen jälleenyhdistyminen, merkitsee hänelle universaalista kääntymistä ortodoksisuuteen*. Hän ei kuitenkaan yksityiskohtaisesti selitä, mitä tämä käytännössä merkitsee. Erityisesti hän vain painottaa, että ykseys yhdessä kirkossa ei voi toteutua ilman ortodoksisen uskon hyväksymistä ja tunnustamista. Florovskyn mukaan ekumeeninen liike voi edetä kohti sille asetettua päämäärää vain asteittain ja vaihteittain. Lopullisen päämäärän toteutuminen, täydellisen ykseyden palauttaminen uskossa ja rakkaudessa, on inhimillisen suunnittelun tuolla puolen ja inhimillisesti katsoen tavoittamattomissa. Viime kädessä täydellinen ykseys on Jumalan lahjana annettua ykseyttä.

Florovskyn käyttämä ekumenian menetelmä, ”ekumenia ajassa” (*ecumenism in time*), heijastelee hänen historian merkitystä korostavaa perusasennettaan. Hän painottaa, että ekumenian on hankittava tai jälleenlöydettävä historiallinen ulottuvuus. Tämä merkitsee sitä, että kristittyjen tulee etsiä yhteistä pohjaa nimenomaan menneisyydestä, yhteisestä historiasta ja apostolisesta traditiosta, josta kaikki tunnustuskunnat ovat saneet alkunsa. Tämä menetelmä on vaihtoehto erityisesti protestanttien suosimalle ”ekumenia tilassa” (*ecumenism in space*)-menetelmälle, jota Florovsky pitää lähinnä vertailevan teologian harjoittamisena. Useat dialogeihin osalistuneet ortodoksiteologit ovat korostaneet, että ekumenia ajassa ja ekumenia tilassa ovat yhteen kuuluvia. Ne täydentävät toisiaan.

Florovskyn mukaan tärkein ekumeeninen tehtävä on ”kristillisen mielen reintegraatio” ja yhteisen perustan etsiminen kristittyjen kohtaamiselle. Hänen mielestään tuo yhteinen perusta on löydettävissä kristillisestä hellenismistä ja patristisesta traditiosta, jonka läntinen kristillisyyks on unohtanut, mutta ortodoksinen kirkko säilyttänyt elävänä. Florovskyn ajatus kristillisen mielen reintegraatiosta saa konkreettisen muodon hänen neopatristisessä synteisissään. Hän painottaa kirkkoisien teologian elämyksellisyyttä ja eksistentiaalista luonnetta. Se on syvimmiltään yleisinhimillistä, historialliset ja kulttuurilliset rajat ylittävää. Siksi se voi muodostaa vahvan pohjan kristittyjen kohtaamiselle.

Suurimpana ekumeenisena lupauksena Florovsky pitää nimenomaan sitä, että myös protestanttisten teologioiden keskuudessa on virinnyt lisääntyvää kiinnostusta kirkon historialliseen ulottuvuuteen ja isien opetuksiin. Sama asia on ollut nähtävissä myös ekumeenisen liikkeen piirissä, jossa on suuntauduttu patristisen teologian tutkimukseen sekä liturgisen elämän ja sakramenttien korostamiseen. Florovskyn ajattelussa kristittyjen ykseys voi syvimmiltään toteutua täydellisenä sakramentaalisena yhteytenä vain osallistumisessa yhteiseen ehtoolliseen, joka on merkki jo olemassa olevasta kirkon sisällä toteutuneesta uskon ykseydestä. Tältä pohjalta lähtien on luonnollista, että eri tunnustusten välistä ehtoollisyhteyttä eli interkommuuniota ei voida pitää hyväksyttävänä.

Florovskyn mukaan ekumeeninen liike on korostetusti ”yhteyttä etsinnässä” (*fellowship in search*). Se on tie kohti ykseyttä, mutta ei vielä toteutunut päämäärä. Vaikka Florovsky arvioi tuolla tiellä etenemistä toisinaan hyvinkin pessimistisesti, hän kuitenkin katsoo, että matkan varrella on jo tapahtunut huomattavaa psykologista edistymistä. On syntynyt kokonaan uusi ilmapiiri. On ollut koettavissa kasvavaa kristillistä yhteyttä, keskinäistä vetovoimaa, yhteisymmärrystä, ystävyyttä ja valmiutta keskusteluun. Florovskyn mielestä ekumenian suurimmat mahdollisuudet liittyvät

teologisen dialogin etenemiseen. Siinä on ollut nähtävissä selvää edistymistä, kun on vähitellen siirrytty kontroverssista peruskysymyksiin keskittyvään aitoon dialogiin. Kuten useassa yhteydessä on jo tullut esille, Bulgakovin luottamus teologisten dialogien mahdollisuuksiin on ollut huomattavasti varauksellisempi.

Florovskyn ajattelussa ekumeniassa edistyminen on dialektinen prosessi. Toisaalta jo olemassa olevaa ykseyttä korostaen edetään ykseyden lujittamiseen, toisaalta matkan varrella löydetään uusia eroavuuksia ja joudutaan kohtaamaan skisman todellisuus ja ”syvin erilaisuus”. Nykyaikaisen ekumeenisen liikkeen suurin saavutus ehkä on juuri sen tosiasian rohkea myöntäminen, että on olemassa syvää erilaisuutta ja suurta erimielisyyttä, jota ei voida poistaa yksinkertaisesti vain vetoamalla rakkautteen ja suvaitsevaisuuteen.

Edellä kuvattu Florovskyn ekumeeninen visio on vaikuttanut merkittävällä tavalla 1900-luvulla ekumeeniseen liikkeeseen osallistuneiden ortodoksiteologien ajatteluun. Viime vuosikymmenien kuluessa ekumenian linjauksia on kuitenkin jouduttu arvioimaan uudelleen. Bulgakovin edustama kirkon pneumatologista ulottuvuutta ja hengellistä yhteyttä korostanut profeetallinen lähestymistapa on saanut kasvavassa määrin myönteisiä arvioita ortodoksien keskuudessa. Sen sijaan hellenistisen kulttuurin ja teologian pysyvää luonnetta korostanut Florovskyn lähestymistapa on kohdannut vastustusta. Se on tullut ilmi lukuisissa kriittisissä arvioinneissa. Näyttää siltä, että vähitellen on toteutumassa Bulgakovin teologian uudelleenarvio.

Florovskyn käsitys hellenistisen kulttuurin keskeisestä merkityksestä missionaarisessa kontekstissa on ymmärrettävä ja hyväksyttävä, mutta edes kaikki neopatristisen koulukunnan edustajat eivät ole hyväksyneet kristillisen hellenismin ja sen pohjalta syntyneen patristisen tradition kaikki muut kulttuurit ja teologiset traditiot pois sulkevaa absolutismia. Florovskyn uuspatristisen ohjelman tarkoituksena oli länsimaistuneen venäläisen kulttuurin ja uskonnonfilosofian kumoaminen ja tuomitseminen. Hänen ajattelunsa kriittinen tarkastelu on osoittanut, että hän itsekin ajautui läntisen filosofian vaikutuspiiriin soveltaessaan neopatristisessä synteisissään Hegelin empirististä historiakäsitystä.

Olenneisin eroavuus Florovskyn ja Bulgakovin ekklesiologiassa on siinä, että Florovsky kuvaa kirkkoa ensisijaisesti sen historiallisessa, institutionaalisessa ja sakramentaalisessa ulottuvuudessa. Sen sijaan Bulgakovin ajattelu sofiaanisessa kontekstissa liikkuu kahdella eri tasolla kuvaten kirkkoa sekä sen historiallisessa että kosmisessa ulottuvuudessa. Tästä lähdökohdasta avautuu uudenlainen ekumeeninen visio: historiallisten kirkkojen yläpuolella on näkymätön universaalinen kirkko, *Una Sancta*, joka vaatii historiallisia kirkkoja palaamaan tähän jo olemassa olevaan universaalisen kirkon ykseyteen, johon koko luomakunta potentiaalisesti kuuluu.

Florovsky määrittelee ortodoksisen kirkon ja muiden kirkkojen keskinäisen suhteen kirkkoisien teologiasta ja kristikunnan varhaisesta historiasta omaksumiensa mallien pohjalta eukaristian keskeisyyttä painottaen ottamatta huomioon sitä, että nykyaikainen ekumeeninen liike on uusi historiallinen ilmiö, joka vaatii patristisen ekklesiologian uudelleen arviointia. Bulgakovin sofiologisen ajattelun kontekstissa muodostunutta ekklesiologiaa voidaan pitää tällaisena ortodoksisen kirkkokäsityksen uudelleen arviointina. Se luo edellytykset uudenlaiseen ekumeeniseen ajatteluun, jossa erityisesti korostuu kirkon pneumatologinen ulottuvuus ja sen pohjalta nouseva dynaaminen ja profeetallinen lähestymistapa ekumeniassa.

Edellä kuvattujen vastakkaisten suuntausten – venäläisen teologian kahden tien – taustalla on kaksi erilaista lähestymistapaa suhtautumisessa filosofiaan. Yhtäältä on haluttu torjua erilaisten filosofisten systeemien vaikutus, toisaalta on kuitenkin

jouduttu käyttämään filosofista terminologiaa opin määrittelyssä. Kirkkoisien tavoin Florovsky hyväksyi hellenismistä omaksutut vaikutteet, mutta torjui kaikki läntisten kulttuurien piiristä tulevat virikkeet. Sen sijaan Bulgakovin asenne oli avoin myös hänen oman aikakautensa läntisen filosofian suuntaan.

Samaan aikaan kun Florovsky korostaa kirkon papillista palvelustehtävää sekä siihen liittyvää sakramentaalista ja hierarkkista ulottuvuutta, Bulgakov painottaa kirkon profeetallista palvelustehtävää ja karismaattisuutta. Florovsky korostaa ehtoollisyhteyden toteutumista uskon ykseyden ilmaisuna ja ekumenian lopullisena päämääränä. Bulgakov puolestaan katsoo, että ehtoollisyhteys, interkommuunio, voi olla vahva väline myös kristikunnan ykseyden rakentamisessa, ei pelkästään ilmaus jo saavutetusta ja olemassa olevasta uskon ykseydestä.

Florovskyn ajattelussa ehtoollisyhteyden ja sitä kautta kristikunnan ykseyden toteutuminen edellyttää yksimielisyyttä olennaisissa opillisissa kysymyksissä ja sitä kautta syntynyttä uskon ykseyttä. Sen saavuttamiseksi tärkein ekumenian menetelmä on teologisten dialogien ylläpitäminen ja niiden kautta uskon ykseyden palauttaminen, mikä on välttämätön edellytys eukaristiselle yhteydelle ja kristikunnan yhdistymiselle. Florovskyn mukaan kristikunnan ykseyden opillinen pohja on löydettävissä kristillisestä hellenismistä ja sen kontekstissa syntyneestä patristisesta traditiosta.

Myös Bulgakov tukee teologisten dialogien ylläpitämistä ekumenian tavoitteiden saavuttamiseksi, mutta hänen mielestään tällainen ”diplomaattinen menetelmä”, teologisten neuvottelujen käyminen, ei ole paras mahdollinen menetelmä ekumeenisen yhteyden rakentamisessa. Lukuisiin dialogeihin osallistuneena hän tiesi omasta kokemuksestaan, että on vaikea päästä yksimielisyyteen edes siitä, mitkä ovat sellaisia opillisia kysymyksiä, joista on päästävä yksimielisyyteen, jotta ykseys voisi toteutua. Bulgakovin mielestä uskon ykseyden toteutumisessa olennaisempaa kuin opillisen yksimielisyyden saavuttaminen on hengellisen yhteyden, ”hengellisen interkommuunion” kokeminen, kuten tapahtui tilanteessa, jossa hän ehdotti ortodoksien ja anglikaanien osittaisen interkommuunion toteuttamista.

Bulgakovin mukaan pyrkimys edetä ykseyden toteutumiseen teologisten neuvottelujen kautta on vaikeaa myös siitä syystä, että jälleenyhdistyminen on hengellinen ratkaisu, joka ei voi toteutua ”diplomaattisten” teologisten neuvottelujen tuloksena. Se johtaisi toivottomaan tilanteeseen, koska ortodoksisella kirkolla ei ole omassa yhteisössään neuvotteluja varten tarvittavaa rakennetta. Bulgakov osoittaa tässä käsityksessään ymmärtäväistä realismia. Hän on oikeassa siinä, että ortodoksisten paikalliskirkkojen on äärimmäisen vaikeaa päästä yksimielisyyteen edes omassa keskuudessaan paljon vähäisemmistä kysymyksistä kuin globaalilla tasolla koko kristikunnan suurista opillisista ja muista erimielisyyksistä.

Bulgakovilla ja Florovskyllä oli merkittävästi toisistaan poikkeava näkemys myös siitä, millainen voi olla se kristikunnan ykseys, jota ekumeniassa tavoitellaan. He olivat yksimielisiä siitä, että ortodoksiseen kirkkokäsitykseen pohjautuvassa ajattelussa ekumenian lopullisena tavoitteena voi olla vain muiden kirkkojen liittyminen ortodoksisuuteen. Siitä mitä se käytännössä merkitsee, Bulgakovilla ja Florovskyllä oli erilaiset käsitykset.

Selittäessään mitä universaalinen kääntyminen ortodoksisuuteen konkreettisesti ottaen merkitsee Bulgakov toteaa painokkaasti, että se ei voi merkitä liittymistä tarkasti rajattuun kirkolliseen organisaatioon, koska ortodoksisella kirkolla ei ole yhtä keskitettyä hallintoa, vaan pelkästään erillisiä autkefaalisia tai autonomisia paikalliskirkkoja. Samalla tavalla uudet paikalliset yhteisöt voivat liittyä ortodoksisuuteen. Se voi tapahtua niin, että ”nämä yhteisöt säilyttäen koskemattomana historiallisen, kansallisen

ja paikallisen luonteensa lähentyisivät ortodoksista oppia ja elämää ja siten tulisivat kykeniviksi yhdistämään voimansa ekumeenisen kirkon ykseyteen autonomisina tai autokefaalisina kirkkoina”. Bulgakov toteaa, että ortodoksisuus ei vaadi ulkonaiseen auktoriteettiin alistumista, vaan vain kanoniseen järjestykseen sopeutumista.

Florovskyn käsitys ekumenian lopullisena tavoitteena olevasta kirkon ykseydestä poikkeaa merkittävästi Bulgakovin näkemyksestä. Hän on samaa mieltä Bulgakovin kanssa siitä, että ekumenian päämääränä oleva kristittyjen jälleenyhdistyminen merkitsee universaalista kääntymistä ortodoksisuuteen. Florovskyn ajattelussa täydellinen ja todellinen kristittyjen ykseys on kirkollista ykseyttä, joka on syvimmin ilmaistu yhteisessä ehtoollisessa. Tämä ekumenian tavoitteena olevan ykseyden toteutuminen merkitsee näkyvää ykseyttä yhden kirkon sisällä. Se tarkoittaa kaikkien siihen liittyneiden jäsenten kuulumista samaan kanonisten säännösten mukaisesti organisoituun ja toimivaan kirkkoon.

Edellä käsiteltyjen teologisten ja ekumeenisten suuntausten historiallinen tarkastelu on osoittanut, että neopatristisessa ohjelmassaan Georges Florovsky on asettanut hellenistisen kulttuurin ja sen kontekstissa kehittyneen patristisen tradition kaikki muut kulttuurit ja teologiset traditiot poissulkevaan erityisasemaan. Tällaiseen yhden kulttuurin ja sen perustalle rakentuvan teologian pysyvää luonnetta korostavaan ajatteluun pohjautuva kirkkokäsitys on ristiriidassa metakulttuurisen kristinuskon universaalisuuden ja kaikille kansoille suunnatun lähetystehtävän kanssa. Se on myös ongelmallinen kriteeri arvioitaessa muita kulttuureja ja niiden pohjalta muodostuneita kirkkokäsityksiä ja ekumeenisia visioita.

Sergei Bulgakovin edustama raamatullinen ja profeetallinen, kirkon universaalisuutta ja dynaamisuutta painottava lähestymistapa, voidaan nähdä Florovskyn kreikkalaiseen patristiseen teologiaan ahtaasti pitäytyvän argumentaation korrektiivina. Pappesus ja profetia ovat kirkon olennaisia palvelustehtäviä. Ne eivät ole toisiaan pois sulkevia vaan toisiaan täydentäviä.

Kirkon historiassa on vuosisatojen kuluessa syntynyt lukuisia eri kulttuurien piirissä kehittyneitä kontekstuaalisten teologioiden traditioita. Vaikka kirkon oppihistoriassa hellenistiselle kulttuurille ja patristiselle traditiolle on muodostunut opin määrittelyssä prioriteettiasema, on kuitenkin erityisesti ekumeenisissa dialogeissa syytä korostaa, että monikulttuurisessa uskonnossa minkään kulttuurin piirissä syntyneitä kontekstuaalista teologiaa ei voida asettaa muita kulttuureja ja teologisia traditioita poissulkevaan erityisasemaan.

Kun ekumenian nykymallissa arvioidaan eri kirkkojen ja tunnustuskuntien asenteita teologisissa dialogeissa, on usein käytetty kolmiasteista tulkintakriteeriä. Näitä asteita on kuvattu sanoilla *yksimielisyys/agreement* (3), *tunnistaminen/recognition* (2) ja *suvaitseminen/tolerance* (1). Tällä asteikolla Florovskyn asennetta suhteessa muihin kirkkoihin ja tunnustuskuntiin voitaisiin kuvata sanalla suvaitseminen/tolerance (1).

Bulgakov puolestaan sofilogisessa ajattelussaan päätyi siihen näkemykseen, että Pyhä Sofia on kirkon ykseyden perimmäinen lähde. Historiallisten instituutioiden yläpuolella on näkymätön kirkko, *Ecclesia supra ecclesias*, *Una Sancta*, joka luo ykseyttä rakentavan perustan historiallisille kirkkoille. Tämä *Una Sancta* on universaalinen kirkko, ikuisesti jatkuva inkarnaatio ja ikuisesti jatkuva helluntai. Kirkon pneumatologista ja profeetallista ulottuvuutta korostavana ja jopa osittaisen interkommunion hyväksyvänä Bulgakov tulisi sijoitetuksi edellä todetulla asteikolla kategoriaan, jota kuvataan sanalla tunnistaminen/recognition (2).

VI SUMMARY

The Two Ways of Russian Theology. The Debate between Fr. Sergei Bulgakov and Fr. Georges Florovsky concerning the Identity of Orthodox Theology and Ecumenical Vision

The purpose of this study was to investigate the ecclesiology and ecumenical vision in the sophiological theology of Sergei Bulgakov and in the neopatristic program of Georges Florovsky as a reaction against the westernization of Russian theology and especially against Bulgakov's ecclesiology and ecumenical thought.

In the first part of the research, the historical context and different philosophical and theological trends which have contributed to shaping of both Bulgakov's and Florovsky's thought were examined. A special attention was focused on Vladimir Solovyov whose philosophy guided Bulgakov to the sources of western philosophy, and to Metropolitan Philaret of Moscow and the self-educated theologian Alexey Khomiakov who were involved in the process of the renewal of Russian theology and theological education.

The method of research has been the historical-descriptive analysis. Through it there was clarified the historical and geopolitical background as well as theological and philosophical trends which have influenced the conceptions of the Church and ecumenical thought of both Bulgakov and Florovsky. In the process of the research their thought has been evaluated in the light of the criticism from contemporary theologians.

The examination of the history of Russian theology indicated that over the course of the centuries two parallel and partly mutually opposed to each other directions of the thought evolved in Russian Orthodox theology: a theology based on the tradition of the Fathers of the Church and in parallel with it the direction of thought influenced by western philosophy, theology and mysticism. These were the two ways which Florovsky describes in his monumental book *Puti russkogo bogosloviya* (Ways of Russian Theology)). As indicated in the epigraph (Ps. 1: 6) on the first page of the book, they were the way of the Fathers and the way staked out by western philosophers and theologians.

Florovsky points out that the former is the way of the righteous and the latter the way of the wicked which in Florovsky's thought was the way leading to western captivity and pseudomorphosis, the loss of own identity, which means "a kind of the schism in the soul, when an alien language and symbols are adopted as a means of self-expression". In Florovsky's interpretation this pseudomorphosis was actualized in three different stages and forms: as the Latin pseudomorphosis under the influence of Roman Catholic theology, as the Protestant pseudomorphosis after the reforms of Peter the Great and as the influence of German idealism and mysticism on Russian philosophy and theology and especially on Bulgakov's sophiological thought.

This kind of crisis in the field of Orthodox pastoral training and theological education actualized, when after the fall of Byzantium almost all Orthodox theological schools were closed. In that situation, Orthodox students had to go to study first in Catholic and later also in Protestant theological schools. When these students returned to their homeland, they were responsible for organizing Orthodox schools and producing teaching programs for these schools. Naturally they applied the models and methods which they had adopted from the schools where they had studied.

Thus for example, metropolitan Peter Mogila, who had studied in Catholic theological schools and organized the theological academy of Kiev, has remained in history for having promoted Latin models and methods in Russian theological education. The Kiev academy served as a model for a remarkable number of theological schools that were opened in different parts of Russia. In these schools not only contents and methods of instruction were borrowed from the west but also the language of teaching was Latin until the middle of the 19th century. The administrative reforms of Peter the Great meant substantial change also of the content of theological studies. It meant moving from Roman Catholic pseudomorphosis towards the Protestant world. According to Roman Catholic theologian George Maloney, it meant moving "from western Latin scholasticism to Protestant scholasticism".

When theological schools were reorganized and the educational system was gradually renewed in the 19th century, there was a return from the Protestant domination for a while back to Latin scholasticism along the lines of Peter Mogila and Stefan Javorsky. However, under the influence of Metropolitan Philaret of Moscow (1782–1867) there was emphasis on the importance of renewal and a return to authentic Orthodox sources of theology: to the Bible, to patristic literature and the liturgical tradition. Philaret encouraged translations and publication of the Bible and works of the Church Fathers in Russian. He also encouraged the use of Russian language instead of Latin as the language of teaching in theological schools. In addition, he supported strongly translations and publication of spiritual and ascetic literature in Russian by monastic communities.

The process of the renewal of Russian theology included the participation, in a remarkable way, of one of the leaders of the Slavophile Movement and the self-learned theologian Alexey Khomiakov (1804–1860), who was involved actively in the ecumenical discussions on the international level. Like Metropolitan Philaret he emphasized the importance of the Bible and patristic literature in the theological renewal. His ecclesiology, based on the traditional sources, and especially his interpretation of the principle of *sobornost*, has influenced widely on the renewal of Orthodox theology in the 19th and 20th centuries especially among the representatives of the Russian religious renaissance.

Along with this tendency in Russian theology to return to patristic tradition also western influences were strengthened in Russian theology. This was one of the results of developments in Russian philosophy which was strongly influenced by German philosophy, theology and mysticism, especially in Vladimir Solovyov's sophiological thought. His philosophy, and the contributions of his followers, marked the beginning of the philosophical school which came to be known as Russian metaphysics of *all unity* (*vseyedinstvo*). Thus the western philosophical tradition engendered a new school which significantly influenced especially on the thought of some philosophers and theologians of the Russian emigration in the west. The most widely known of these theologians is Sergei Bulgakov whose sophiological theology was the main object of the severe critique in the neopatristic theology of Florovsky.

In evaluating these processes Alexander Schmemmann stated that in Russian dogmatic theology two parallel lines of thought developed which were in agreement in recognizing that the western captivity has been a harmful phenomenon in Russian theology. In both of these directions of thought there have been aspirations of a return to traditional sources: to the Bible, patristic theology, liturgical tradition and spiritual experience. Decisive difference between these two approaches was that those seeking renewal extended their critique also to patristic tradition. In their opinion, the

theology of the Fathers can be regarded as the basis of the Orthodox theology, but in different periods of history and when faced in multiple challenges theology has had to go beyond the limits defined by the Fathers in order to be able to respond to the challenges encountered by the churches.

This meant that in new historical situations contemporary philosophical traditions rather than Hellenistic philosophy must offer a conceptual structure to theology. In this way theology can be "transposed to a new key". In the ecumenical context, this means that patristic ecclesiology needs a re-evaluation, because the modern ecumenical movement is a new phenomenon in the history of the Church. It can be contended that Bulgakov's ecumenical vision contains this kind of new ecclesiological interpretation.

In agreement with Florovsky, also Bulgakov accorded great value to the theology of the Fathers, but he emphasized that the task of contemporary theology is to translate into the language of the present day world the terminology of early Christianity. In Bulgakov's opinion the foundation of theology is the totality of the life of the Church in both history and the present day. In this wholeness the liturgical life which preserves and expresses theologically the legacy of the Fathers, is of central significance. In the thought of Bulgakov liturgical tradition is of equal importance with the dogmatic tradition. He emphasizes that the contents of faith which are not defined dogmatically, can be expressed in the hymns and prayers of the liturgical tradition. This indicates that the roots of dogmatic definitions are in the liturgical life of the Church.

Bulgakov had a great respect for philosophy, but he understood that the Truth cannot be found merely by philosophical enquire which is based on human abilities, since the world of God is a mystery that is above human reason and cannot be adapted to limited human thought. The ultimate Truth can be known only through the revelation of God. For Bulgakov, however, philosophy and theology are not separate areas. They are parts of the same wisdom. In his faith and thinking emphasis is on the wholeness: all things are connected to each other.

Following the example of the patristic theology Bulgakov wanted to create Orthodox philosophy and keep the Orthodox faith as the foundation of the all created reality and human civilization. In explaining the nature of theology, he states that dogmatics as a science is a system of dogmas, which means that it is a kind of philosophy. It is religious philosophy. Florovsky came to the same conclusion, emphasizing that the Fathers did not adopt any philosophical system because they regarded theology in itself as a kind of a philosophical system.

While Florovsky was dedicated to protesting against Solovyov's philosophy, Bulgakov, on the contrary, was influenced by it. He was deeply impressed especially by Solovyov's conception of all unity which meant the inseparable unity of spiritual and material realities. In Bulgakov's thought, the radical difference with regard to traditional Orthodox theology was the adaptation of Solovyov's sophiological philosophy in the interpretation of Orthodox Christianity. In his thinking, Bulgakov however rejected all the non-Christian elements that Solovyov had adopted. He wanted to create purely Christian interpretation of the doctrine based on the Bible and Orthodox tradition. He did not want to develop new dogmas, but only a new criterion of interpretation. For Bulgakov sophiology meant only theological or dogmatic interpretation of the world within the context of Christianity. It was only a "hermeneutical key for the understanding of the mystery of Christian faith." Although Bulgakov did not accept any non-Christian elements from the sophiological philosophy of Solovyov,

he accepted in addition to the *all unity* –principle Solovyov's epistemological theory which unites all three sources of cognition: faith, reason and experience.

In defining the relation of God and creation, Bulgakov emphasizes the inseparable unity of the spiritual and material reality. However, he did not accept *pantheism*, the identification of God with creation, but defined his conception by the term *panentheism*, which emphasizes that the world is in God. In this interpretation, unity does not mean the unity of God and creation, but also the inseparable unity of spiritual and material reality within the world.

In his world-view, Bulgakov also adopted some influence from Marxism in the early stage of his academic career. Marx's dialectical materialism strengthened his conception of religious materialism, which he had adopted from Solovyov. In Bulgakov's thought, it meant that the acceptance of the material world as a gift of God is more in harmony with Christian faith than world-denying asceticism. This conviction is a starting point in his conception of Christian humanism and socialism as a counterreaction to the atheistic Marxist humanism and socialism.

This Bulgakov's view of the unity of the spiritual and material reality is important also from the point of view of ecological issues in the present day public debate. Myroslav Tataryn has observed that commentators of Bulgakov's sophiological theology have concentrated on the doctrine of God leaving aside his approach to the material reality, which has an important place in his thought. Bulgakov's sophiological theology meant a new kind of attitude to the material world, recognizing the Divine presence in it. It could be for him an impulse to return from Marxism back to the Orthodox Faith.

As already stated, the basis of Bulgakov's ecclesiology is the principle of *all unity* and his understanding of Saint Sophia as the perennial source of the unity of the Church and the world. In his thought, it means not only the unity of canonically organized Church institutions, but also the cosmic unity of the visible and invisible, material and spiritual, changeable and unchangeable, temporal and eternal realities. In the thought of Bulgakov, the whole mankind and all creation potentially belong to the Church participating in the process of the cosmic transformation. This same view is emphasized in Orthodox Eucharistic ecclesiology.

In the thought of Bulgakov, the Mother of God is the personification of the Church. She is the mother of the whole human race and of the universal humanity, the spiritual center of creation and the heart of the world through whom Logos has appropriated human nature. In the Church Mary is characterized both as mother and bride. These characterizations refer simultaneously to the Church and to Mary. Bulgakov explains this concept of universal motherhood by adoption of John on the cross. Because "Mary is the Mother of Christ, She is the mother of all mankind which on the cross is made hers by adoption in the person of St. John. Through this, in Her and with Her, all mankind becomes not only Christ's brethren but also his body".

In Bulgakov's thought, the Christological definition of Chalcedon on the unity of divine and human natures in Christ is also the basis of his ecclesiology. Incarnation continues in the Church in which divinity and humanity, invisible and visible, spiritual and material reality form one undivided whole. He explains the cosmic and sophianic dimensions of the Church by writing that "the Church is the fulfillment of God's eternal plan concerning creation and the salvation, sanctification, glorification, deification and sophianization of creation. In this sense, the Church is the very foundation of the creation, its inner entelechy. The Church is Sophia in both of her aspects, Divine and creaturely, in their interrelationship, which is expressed in their

union. This union is a synergism, Divine – humanity in actu in its eternal being and its creaturely becoming".

As the definition quoted above indicates, Bulgakov's ecclesiology is based on his sophiological conviction that the perennial source of the unity of the Church is Saint Sophia. Above the historical institutions there is the invisible Church, *Ecclesia supra ecclesias*, The Church above the churches, *Una Sancta*, which creates for the multitude of churches (*multae ecclesiolae*) the foundation of their unity. This *Una Sancta* is the universal Church, the eternally continuous incarnation and eternally continuous Pentecost, the presence of God in the world and in the mankind. In Bulgakov's thought this *Una Sancta*, the mystery of the Church, is the Divine Power which invites churches to return to the Church, to overcome in different confessions the spirit of confessionalism that supplants the universal unity with ecclesiastical provincialism. Bulgakov states that the idea of one Church (*mono ecclesia*) can be compared to monotheism and the idea of several churches (*heno ecclesias*) can be compared to henotheism which recognizes one right God among the several gods.

Although the Orthodox Church is the only right Church, in the form of the universality of the sacraments it is present in the divided Christendom as *Ecclesia extra ecclesiam*. In Bulgakov's interpretation there exists also *ecclesia intra Ecclesiam*, a church within the Church. By this he wants to say that there is a great number of the members of the Church who feel themselves lonely and strange in their relation to historical Orthodoxy. He feels, however, that the unity is a gift and a task given to the Church. Therefore, every member of the Church has to pray for the unity of all. The invisible *Una Sancta* invites historical churches to participate in the perennial unity of the Church. Bulgakov emphasizes that there cannot be any contradiction between ontological and institutional ecclesiology. Also in the institutional Church, the Divine Sophia and created Sophia form the undivided unity.

According to Bulgakov, the unity of the historical churches is expressed on two different levels: as internal and external unity. Internal unity is expressed in the unity of faith and life which means the unity of doctrine, tradition, worship and sacraments. In the early centuries, this unity was expressed also by mutual solidarity, in personal co-operation and social assistance, and first of all in the participation in one Eucharist and other sacraments. External unity was expressed in the organization and administrative structures of the Church. In different churches administrative unity was expressed in different forms: as papal monarchy in the Catholic Church, as conciliar administration in Eastern Orthodox churches and as free co-operation of local communities in Protestantism.

Bulgakov compares Christendom to the temple of the Old Covenant. In his thinking, the temple itself describes the nucleus of Orthodoxy and the court of the temple other churches and Christian communities which are at various distances from the center. Nearest to Orthodoxy are Roman Catholic and Oriental Churches, which have preserved the apostolic succession. Among the Protestants closely related to Orthodoxy are Anglicans who are devoted to the re-establishment of ancient traditions, e.g. to the full validity of apostolic succession. The most distant from Orthodoxy are those Protestant churches and communities which have lost the apostolic succession and full sacramental structures of the Church. In Bulgakov's thought, the limits of the Church are coexistent with the limits of the Incarnation and Pentecost. These limits, however, do not exist concretely, because the whole creation potentially belongs to the Church.

Both Bulgakov and Florovsky agree that the special task of the Orthodox in the ecumenical movement is to call all churches to accept Orthodoxy and become united in one Universal Church. Bulgakov's ecumenical thought expresses a clear vision of how different churches can return to the Church, to be "integrated in the unity of the Incarnation and Pentecost". According to Bulgakov, it can be actualized in such a way that different churches preserving their historical, local and national characteristics converge with Orthodoxy and in that way become able to be united with the Universal Church as autonomous or autocephalous churches. Bulgakov explains his conviction that, unlike Roman Catholics, Orthodoxy does not require submission to external authority, but only the adaptation to the canonical order. For the realization of the full unity not only the acceptance of the minimal but the maximal Orthodox doctrine is required. Bulgakov is convinced that Orthodoxy is the inner way and inner necessity of the Universal Church on its way towards unity.

Bulgakov participated actively in the ecumenical co-operation especially with the Anglicans. According to him, the Anglican Church of England and the Episcopal Church of the United States have a special place in the Orthodox involvement in the ecumenical movement. He even considered possible that the intercommunion between the Orthodox and the Anglicans would not be "in a too distant future". He saw this kind of convergence as a crucial stage in the restoration of the lost unity between the Eastern and Western Churches. Unfortunately ecumenical co-operation with the Roman Catholic Church seemed for him difficult. Also possibilities of convergence with several Protestant churches were very limited because of the lack of the apostolic succession.

A characteristic feature of Bulgakov's ecclesiology was a strong emphasis on the pneumatological dimension of the Church. In this matter he diverged from the mainstream of the Orthodox theologians who have participated in the ecumenical movement. Among them the Christological approach has been predominant. It was strongly expressed especially in the ecclesiology of Florovsky who criticized Bulgakov for the weakness of the Christological dimension in his ecclesiology. He stated that although Bulgakov had written the first book of the Great Trilogy on Christology, he began his Small Trilogy from periphery writing on the Mother of God, John the Baptist and angels. This critique by Florovsky cannot be regarded justified when taking into consideration that the nucleus of Bulgakov's whole theology is the incarnation and the Christological definition of Chalcedon and its adaptation in his ecclesiology and in the conception of the *all unity* (*vseyedinstvo*).

In Bulgakov's ecclesiology the noumenal unity which exceeds the empirical experience and exists in the Church in its prophetic and royal aspects calls to unification also in sacramental and hierarchical dimensions of the Church. Unity is a gift given to the Church and striving towards the realization of this unity is a call and a task given to the Christians. This striving towards unity belongs both to the prophetic and priestly service. Bulgakov states that prophecy is a dynamic movement in the life of the Church and priesthood expresses more its static nature. He regards priesthood as a kind of skeleton of the Church.

On the basis described above two parallel approaches in Orthodox ecumenical participation were gradually born. The approach adopted by Bulgakov has been known as prophetic and the approach adopted by Florovsky as priestly ecumenism. The former was seen as dynamic and directed towards the future, while the latter was regarded more static and directed to the past. Prophecy, however, is not opposed to institutionalism represented by the bishops, priests and deacons. Charismatic gifts

are not transmitted merely through the holy sacraments. They can come directly from God as gifts of the continuing miracle of the Pentecost. Bulgakov emphasizes that these extra-sacramental gifts do not belong to the high priestly service of Christ. They belong to the area of prophetic and royal inspiration. Prophecy and priesthood, however, are not mutually exclusive. They do not exclude each other. They complete each other.

Bulgakov's prophetic, eschatological and apocalyptic orientation refers to the apocalyptic events of the end of history. From this point of view, his ecumenical vision can be regarded as emphasizing the apocalyptic legacy of St. John the Theologian. Florovsky's priestly ecumenism refers more to the sacramental – hierarchical dimension and can be regarded as representing the legacy of St. Peter. Bulgakov emphasizes that prophecy influences also theology. He warns, however, that the prophetic element in theology should not be exaggerated nor belittled. He underlines that without prophecy theology loses its power of inspiration and is transformed into abstract scholasticism. Therefore the personal experience of faith is of essential importance in theology.

According to Bulgakov, the goal of ecumenical participation is not merely to attain doctrinal unanimity. In defending the importance of practical co-operation he refers to the global challenges of mankind, godlessness and the secularization of the world, social problems caused by unjust structures of societies, and suffering and despair caused by wars and other kinds of violence. In Bulgakov's opinion the Orthodox have to participate in the activities of both the Faith and Order –and Life and Work –organizations. He emphasizes that there should be paid more attention to the signs of unity in faith than to doctrinal disagreements.

Having participated in a great number of theological dialogues Bulgakov came into conclusion that the attainment of full agreement in many theological questions is extremely difficult. It has often been difficult to reach an agreement even on what doctrinal points agreement must be found. In reality, full unanimity does not exist even within different churches. In Bulgakov's opinion sufficient unanimity could be the acceptance of the creed of Nicaea, other decisions of the seven ecumenical councils, the sacrament of the Holy Eucharist and doctrinal content included in it. Bulgakov's motto and model for theological dialogues was the formula *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*.

In Bulgakov's thought, dogmas are not merely doctrinal norms or theological constructions. They concern the whole foundation and quality of religious life. Sacraments, among them first of all baptism and the Eucharist, represent the universal meaning and the quality of life-sustaining reality which crystallizes and expresses the whole dogmatic teaching of the Church. In other words, when a Christian accepts the teaching concerning the Eucharist and participates in communion, he accepts all essential teachings of the Church and the nucleus of doctrines.

The most concrete expression of Bulgakov's prophetic ecumenical activity was his proposal of the partial intercommunion between the Orthodox and the Anglicans. He made this proposal at a conference of St. Alban and St. Sergius in June 1933. In this proposal Bulgakov questioned the widely accepted Orthodox interpretation that the precondition for the intercommunion is the full doctrinal agreement. He was convinced that "the way towards reunion of the Eastern and Western Churches does not lie through tournaments of theologians, but through the reunion before the Altar". Bulgakov believed that in response to intercommunion also dogmatic unity will be achieved.

This proposal by Bulgakov led to a long lasting polemical debate and a storm of protests. It divided the members of the Fellowship in two camps: convinced supporters of the proposal and passionate opponents. It has been regarded as "one of the most controversial, most interesting and bold proposals by an Orthodox priest in the twentieth century history of the ecumenical movement". The discussion that followed was not only a dialogue between the Orthodox and the Anglicans, but between two prominent Orthodox theologians, Sergei Bulgakov and Georges Florovsky. The differences of their ecumenical visions were known, but in the polemical debate which followed, their sharply opposed to each other views became public for the first time. Until then, Florovsky practised "nonpersonified criticism" which meant that in criticizing Bulgakov's theology he had never before mentioned him by name.

In a meeting of the Brotherhood of Saint Sophia, that discussed Bulgakov's proposal, Florovsky stated that he disagreed with everything that Bulgakov was saying. He reminded that the proposal for partial intercommunion breaks the principle of *sobornost* which is opposite to everything which is particular and partial. In his opinion the proposal was too individualistic and therefore Protestant. Bulgakov himself regarded the principle of sobornost important especially in the decisions concerning ecumenical relations. These decisions cannot be made only on hierarchical level or merely on local level as "molecular" decisions. Sobornost requires that the hierarchy and the people listen to each other. In Bulgakov's opinion his proposal of partial intercommunion is not in contradiction with sobornost, but on the contrary, it expresses and strengthens the realization of sobornost.

After two years of negotiations, discussions and correspondence, the final decision on Bulgakov's proposal was made in June 1935 at the conference of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius where the theme of discussions was *nature of catholic action*. In the previous discussion it had been pointed out that members of the Fellowship as a private group does not represent the whole Church and therefore they cannot act on behalf of it. Many members of the Fellowship felt that the proposal was paradoxical: communion cannot be only for a chosen small group. It is a Catholic action. In the presentations and discussions at the conference it became clear that Anglicans protested strongly against the acceptance of Bulgakov's proposal. An Anglican priest stated in his presentation that "communion is the sacrament of the unity of the Church. Christians do not participate in communion as members of some group but as members of the universal Church". Nicolas Zernov supported Bulgakov's proposal on the basis that it represented prophetic vision. Florovsky's opinion was analogous with the reaction of Anglicans.

Also Anglican priest and later archbishop of Canterbury Michael Ramsey reacted negatively to Bulgakov's proposal in an article which was published in preparation for the conference. He stated that the "acceptance of intercommunion would indicate sentimental and superficial understanding of the meaning of the Eucharist and unity. Rejection of intercommunion would be an indication of the deeper understanding of the Eucharist". As a conclusion after the discussion it was stated that time is not yet ripe for the realization of intercommunion. It was noted, however, that although there is not yet sacramental intercommunion, there exists spiritual intercommunion which had been felt in the common liturgical services at the conferences and which had originally inspired Bulgakov to make his proposal. This was a prophetic vision based on the spiritual experience.

According to Bulgakov, this spiritual intercommunion expresses even broader general principle than concrete intercommunion in a small limited group. From a

dogmatic point of view it was something new in the history of the ecumenical movement. It represents a new kind of experience which exceeds the limits which separate churches and confessional families from each other. In his article *The Problem of Ecumenical Encounter*, published in 1963, Florovsky states that "the proposal of Bulgakov about intercommunion was an extension of the views of Solovyov. There is only more naïveté to it". In Florovsky's opinion intercommunion would give the wrong impression that the Christendom is already united. He sees in Bulgakov's ecclesiology also features of historical docetism. This statement reflects Florovsky's own strongly emphasized historicism.

On the basis of the discussions concerning Bulgakov's proposal for intercommunion there can be concluded that a characteristic feature of his ecumenical thought was the emphasis on the importance of spiritual unity and a prophetic orientation towards the eschatological future. In his opinion, the full unity of Christians can be realized only in the eschatological and apocalyptic dimension. In strengthening the unity of the Church the best possible method is not an attempt to reach full agreement in doctrinal questions. More important than doctrinal agreement is the common spiritual foundation. Unanimity in the understanding of apostolic faith is based on mutual love. It cannot be realized merely as a result of rational argumentation. Bulgakov refers to the common confession of the faith expressed in liturgy where it is based on the call to "love one another that in one mind we may confess Father, Son and the Holy Spirit, the Trinity, one in essence, and undivided".

From this it can be concluded that in Bulgakov's prophetic ecumenical vision intercommunion can be a means for achieving unity, and not only an expression of an already existing unity of faith. For him, it seemed to be extremely difficult to attain full unity in doctrinal questions. Bulgakov felt it was important that all faithful members of the Church could be able to participate in strengthening ecumenical relations. In his opinion, the hierarchy has to listen the people and the people has to listen the hierarchy in the spirit of sobornost in questions concerning the unity of Christians.

On the basis of the above, it can be summarized that Florovsky's neopatristic ecclesiology and ecumenical thought can be understood as his counterreaction to Bulgakov's prophetic views which reflected western influences. According to Florovsky's interpretation of the patristic tradition the unity of the Church in the deepest way is expressed in the Holy Eucharist. In defending his position he refers also to the practice of the early Church: if the unity of faith was broken, the eucharistic communion between the local churches was not possible.

In his writings Florovsky repeatedly explains why the unity of faith as an expression of the unity of the Church has this kind of great significance. He emphasizes that the revelation of God which is preserved in the Church, is expressed first of all in the Holy Tradition which in deep sense has meant the correct interpretation of the Bible. The dogmas which have been accepted in the ecumenical councils and define the faith of the Church, are unchangeable and permanent. He admits however that the whole faith of the Church is not defined in them. In dogmas the Truth is expressed only gradually and partly. The faith of the Church is "fuller" and more complete than dogmatic definitions.

Florovsky also admits that since the earliest centuries there has been a space for differences and plurality. Freedom of theological research and different interpretations has been accepted, although the unity of faith was regarded as the central precondition of ecclesiastical communion. If the consensus in essential doctrinal questions was not achieved, the eucharistic communion was broken. The other important

precondition for the unity was the preservation of apostolic succession and unbroken episcopal office. The bishop, in particular, is the symbol of the unity of the Church. In him unity is expressed on both the vertical and horizontal levels. Bishop unites local church to other local churches and to apostolic times of the Church.

In the Orthodox tradition it is also emphasized that through the grace of apostolic succession bishops participate in the teaching service of Christ and hold the office of *magisterium* in the Church. They express the faith and apostolic tradition of the Church which has been preserved by all faithful members of the Church. This does not mean that the freedom of different opinions is forbidden or that the clergy and the laymen are bound to unconditional formal obedience to episcopal authority. The obligation of obedience ceases to exist, if the bishops deviate from the catholic norm. Bulgakov especially in his interpretation of apostolic succession emphasizes that only the succession of priestly ordinations belongs to bishops. Preservation of the succession of the apostolic tradition is the common task of the whole Church. The task of bishops is only to protect the apostolic faith which is preserved by the whole Church.

In expressing horizontal unity the bishop is in contact with other bishops and through them with different local churches. This kind of unity of the episcopate is actualized e.g. in the ecclesiastical councils which are concrete expressions of the conciliar administrative practice of the Orthodox Church. Through them bishops express their shared views on questions of the faith and canonical order. However, even the decisions of the ecumenical councils must be received and have the acceptance of the whole Church. In both Bulgakov's and Florovsky's interpretation there is strongly emphasized the principle of *sobornost*, the catholic fullness and experience as the foundation of the unity of the Church. This conciliatory administrative principle and practice can be seen as an expression of the unity which reflects the inseparable unity of the persons of the Holy Trinity. This is a unity in plurality.

In Florovsky's thought the Orthodox Church is the Church of Christ and the only right Church. In it, unity on both ontological and empirical level is fully experienced. Florovsky is basing this his conviction on the history of the Church, on the thought of the Fathers and on his personal experience. He states that the Orthodox Church represents the tradition of the undivided inheritance. One indication of this is the fact that the Orthodox Church has preserved untouched the tradition of the early Church, teachings of the Fathers, decisions of the councils, spiritual life, sacramental structure of the Church, apostolic succession, episcopal office and conciliar administrative practice. However, in the last analysis this conviction is based on his personal spiritual experience.

Following the arguments expressed above Florovsky emphasizes that the Orthodox Church cannot regard itself as a confessional community among the other confessional communities. It is not one of the churches, but the Church. Because of this, it has a special place in ecumenism, since all other Christian communities have been born as a result of schisms diverting from the traditional inheritance. Proceeding from this ecclesiological point of view Florovsky evaluates the nature and status of all other churches. For his evaluation he sought models from the attitude of the Church to the heretics and schismatics in the early centuries. He is referring especially to the opinions of St. Cyprian and St. Augustine. The former represented the conception of the conformity of the canonical and charismatic limits of the Church, the latter emphasized more the sacramental, charismatic and eschatological dimension. Florovsky had difficulties in finding his place between these two approaches, but ultimately he was inclined to the approach of St. Augustine, admitting that the Church of Christ is present also outside the canonical limits of the Orthodox Church.

Florovsky emphasizes, that although Orthodox Church is the only right Church and although schism means a separation from that Church, there are in Christendom "marks of unity" which have a genuine spiritual validity and which give a basis for the encounter of churches. Weakness of Florovsky's thought, however, is that he does not clearly define the meaning of the canonical limits of the Church from the point of view of the unity of the Church and e.g. the nature of the unity expressed in the sacrament of baptism. Concentrating on Christology and leaving aside the pneumatological aspect, Florovsky indicates that in his opinion the real unity of the Church can be expressed only in the Holy Eucharist. On this basis he concludes that the full unity of Christians can be realized only in eucharistic communion within one concrete canonically organized community. It is this "visible unity" within one administrative structure which can be the final goal of the ecumenical movement.

According to Florovsky, the call to participate in ecumenical work is based first of all on the deepest nature of the Church and on the challenges caused by the division of Christendom. Strengthening the unity which belongs to the essential nature of the Church is necessary in order to bear witness to Christian faith and transmit the message of the Gospel to the world. Florovsky admits that also great social problems and human tragedies in the world force Christians to the united activity. This, however, is not the primary goal. The most important motive for ecumenical enterprise can be only the awareness that unity belongs to the very essence of the Church. The task of the Orthodox is to remind other Christians about the common background and common inheritance of the Universal Church and bear witness to the catholic fullness of the Church.

Because in Florovsky's thought the Orthodox Church is the only right Church, the realization of the final goal of the ecumenical movement means the universal conversion to Orthodoxy. However, he does not explain concretely, what it means in practice. He only emphasizes that the unity in the one Church of Christ cannot be realized without the acceptance and confession of the Orthodox Faith. According to Florovsky, the ecumenical movement can advance towards its goal only gradually and in stages. The realization of the final goal, restoration of full unity in faith and love, is beyond human planning and humanly unattainable. In the final analysis the full unity is a gift from God.

Florovsky's ecumenical method, "ecumenism in time", reflects his historical orientation. He emphasizes that ecumenism has to find and restore the historical dimension. This means that the Christians should seek common basis from the past, from shared history and the apostolic tradition which is the inheritance originally transmitted to all churches. This historical method is an alternative to the method of the "ecumenism in space", which according to Florovsky, is especially favored by Protestants. He regards it as a kind of comparative theology.

As already stated, Florovsky maintains that the most important task of ecumenism is to find the common basis for the encounter of Christians. In his thought this common basis can be found in Christian Hellenism and the patristic tradition born in its context. It has been forgotten by western Christianity but it has been preserved alive in the Orthodox Church. This idea of Florovsky of the "integration of the Christian mind" is expressed in a concrete form in his neopatristic program. He particularly emphasizes the significance of all historical and cultural limits exceeding character of the existential theology of the Fathers. As such it can form a firm basis for the encounter of Christians.

According to Florovsky, the most promising development in the ecumenical movement has been the increasing interest to the historical dimension of the Church

and to the teachings of the Fathers. This has been obvious in the theological orientation which had been directed towards the research of patristic theology, liturgical traditions and the meaning of sacraments, especially of the sacraments of baptism and Eucharist and their significance from the point of view of ecumenical relations.

In Florovsky's opinion the ecumenical movement is characteristically a "fellowship in search". It is a way towards unity, but not yet the realization of that goal. Although Florovsky pessimistically evaluates progress on that path, he feels that in reality remarkable psychological progress has been experienced. A completely new atmosphere has been created: there is growing Christian fellowship, mutual attraction and understanding, friendship and readiness for discussion. In Florovsky's opinion, the greatest possibilities for ecumenism are in advancing theological dialogues. There has been a great change in this area, with a gradual shift from controversy to genuine dialogue. As already noted, Bulgakov's confidence in the progress of theological dialogues has been subject to certain reservations.

According to Florovsky, Christendom is not yet ready for reunification, because there is no agreement even about the nature of the unity that Christians are seeking. Therefore, it is possible to advance only gradually and in stages. The final goal, the full unity in faith and love, is humanly unattainable. It is in a deep sense the given unity: it is a gift from God, but at the same time, it is also a task given to Christians. Florovsky thus understands the realization of unity in the light of co-operation, of the synergy of the grace of God and the free will of man. Florovsky sounds optimistic in this, but he warns about impatience. In his opinion the highest and most promising ecumenical virtue is patience.

Florovsky's neopatristic program and the ecumenical thought developed within its context have had significant influence on the thinking of those Orthodox theologians who have participated in the ecumenical movement in the 20th century. These theologians have widely accepted theological basis and principles of Orthodox participation which have been developed by Florovsky. However, the great desire to find a "new key" for Orthodox ecclesiology and ecumenical participation has been expressed in recent decades. From different evaluations it can be concluded that the pneumatological dimension of the Church and the importance of spiritual experience with an orientation towards a more dynamic and prophetic approach represented by Bulgakov have gained a growing interest and support among Orthodox theologians.

At the same time Florovsky's thought and ecumenical vision which is based on the permanent character of the Hellenistic culture and patristic theology developed in its context has encountered opposition and severe criticism. The great importance of the Hellenistic culture in missionary context has been regarded acceptable, but even many members of the neopatristic school do not accept the absolutization of Hellenism and Greek patristic theology which excludes all other cultures and theological traditions. Florovsky's neopatristic program is seen primarily as a condemnation of the westernized Russian culture and religious philosophy. It has been pointed out that also Florovsky himself was not able to resist western influences. He borrowed from Hegel the empiristic concept of history in adapting it in his neopatristic program. It seems that a kind of rehabilitation of Bulgakov's theology is taking place.

In the ecclesiologies of Florovsky and Bulgakov an essential difference lies in their interpretation of the limits of the Church. Florovsky describes the Church primarily in its historical, institutional and sacramental dimensions. Instead of that approach, Bulgakov's thought in sophiological context moves on two different levels describing the Church both in its historical and cosmic dimensions. A new kind of ecclesiological

and ecumenical vision can be opened up from this basis: above historical churches there exists invisible Universal Church, *Una Sancta*, which requires historical churches to return to this already existing unity of the Church in which the whole of creation is potentially included.

An important difference between Florovsky's and Bulgakov's ecclesiologies can be seen in their different kinds of approaches to the Christological and pneumatological aspects of the Church. At the same time, when Florovsky has a strong Christological basis in his ecclesiology, Bulgakov emphasizes the pneumatological dimension. This has meant that in his ecumenical thought a special attention is paid to the recognition of the validity of the sacrament of baptism in different churches as an expression of the fellowship of Christians and of the unity of the Church.

Florovsky defines the attitude of the Orthodox Church to other churches on the basis of patristic theology and according to the models which he adopted from the practices of the early Church. He did not take into consideration that modern ecumenical movement is a new historical phenomenon which requires a new interpretation of patristic theology and especially of the ecclesiology included in it. Bulgakov's conception of the Church which developed in the context of his sophiological theology can be regarded as a kind of a new evaluation and interpretation of patristic ecclesiology. It creates a basis for a new kind of ecumenical approach which emphasizes the pneumatological dimension of the Church, and with it more dynamic and prophetic orientation in ecumenism.

In the background of different directions of thought there were different approaches to philosophy. On the one hand there was a tendency to avoid the influences of different philosophical systems, on the other hand philosophical categories had been used in the definitions of doctrines since the early stages. Following the Church Fathers, Florovsky accepted the influence of Hellenistic philosophy, but rejected categorically all western philosophical influences. Bulgakov's attitude was open not only to the Hellenistic philosophy, but also to the contemporary western philosophical thought.

As it has been noted, Bulgakov did not have a high confidence in the success of theological dialogues. In his opinion this kind of "diplomatic method" is not the best possible way to strengthen the unity of Christians. Bulgakov had learned from his own experience that it is difficult to find an agreement even on the question of which are the doctrines on which the agreement must be found. In his opinion, more important expression of the unity than the doctrinal agreement is the spiritual intercommunion. He emphasizes that advancing towards unity through theological dialogues is difficult because reunification is a spiritual decision which cannot be realized through the "diplomatic" theological negotiations. It would lead to a hopeless situation because the Orthodox Church does not have the administrative structures that would be needed for negotiations of this kind.

Bulgakov and Florovsky had diverse views about the nature of the unity of Christendom that the ecumenical movement should be striving for. They were in agreement about the principle, which is based on Orthodox ecclesiology, that the final goal of the ecumenical movement can be the unification of all other churches with Orthodoxy. However, they had different interpretations about the way how this can be realized in practice. In explaining what this unification with Orthodoxy can mean Bulgakov states that it cannot mean the joining a strictly limited ecclesiastical organization, because the Orthodox Church does not have unified ecclesiastical administration, but only separate autocephalous or autonomous local churches.

In a similar way new local communities can join Orthodoxy. It can take place in such a way that these communities preserving intact their historical, national and local character, would draw near to Orthodox doctrine and life and would become capable of joining forces in the unity of the universal Church as autonomous or autocephalous churches. Such an exterior reunion presupposes, of course, a corresponding interior movement. Bulgakov states that Orthodoxy does not require the submission to external authority, but only the adaptation to the canonical order.

Florovsky's view of the nature of the unity of Christendom differs greatly from Bulgakov's interpretation. He agrees with Bulgakov that the reunification of Christians as the final goal of ecumenism means universal conversion to Orthodoxy. In Florovsky's thought, the real and full unity of Christians is ecclesiastical unity which in the deepest way is realized in Holy Communion. It can be expressed concretely as visible unity in one canonically organized ecclesiastical structure.

On the basis of historical analysis, the conclusion can be drawn that in the neoopatristic program of Florovsky the Hellenistic culture and patristic theology developed in its context are placed in a position which excludes all other cultures and theological traditions. This kind of ecclesiology which is based on the concept of the eternal character of the Hellenistic culture and the Greek theological tradition born in its context, is in contradiction with the universality of the Church and its missionary task which is directed to all nations. It cannot be an acceptable criterion of the evaluation and exclusion of the ecclesiologies and ecumenical visions developed in the context of all other cultures.

The prophetic and dynamic approach in the theology of Bulgakov, which emphasizes the universality and dynamic nature of the Church, can be seen as a corrective of Florovsky's argumentation which has been limited narrowly to Hellenistic culture and Greek patristic tradition. Prophetic and priestly dimensions of the Church do not exclude each other. On the contrary, they can complete each other.

In the course of the history of the Church a great number of contextual theological traditions were born within different cultures. In the early centuries, Hellenistic culture and the Greek patristic tradition were in a key position for the formulation of the dogmatic content of the Christian faith. Today, especially in the ecumenical context, it should be recognized that in the metacultural religion there does not exist any tradition of the contextual theology that could exclude all other theological traditions.

When the attitudes of different churches and confessional families to each other are evaluated in the area of ecumenical theology, an often used criterion of evaluation is the model of three degrees, which are described by the words *agreement* (3), *recognition* (2) and *tolerance* (1). In this model the attitude of Florovsky to other churches and confessional families can be described by the word tolerance. (1)

In his sophiological theology, Bulgakov adopted the view that Saint Sophia is the perennial source of the unity of the Church. According to his opinion, above the historical churches there exists the invisible Church, *Ecclesia supra ecclesias*, The Church above the churches, *Una Sancta* which creates for many existing churches (*multae ecclesiolae*) the foundation of their unity. This *Una Sancta* is the Universal Church, the eternally continuing incarnation and the eternally continuing Pentecost. In emphasizing the pneumatological and prophetic dimensions of the Church and accepting intercommunion as a prophetic sign of the unity, Bulgakov can be placed in the category which is described by the word *recognition*. (2).

VII LYHENTEET

AFAS	Archives of the Fellowship of St. Alban and St.Sergius
CW	Collected Works
Dm	Dokumentti
EKK	Euroopan Kirkkojen Konferenssi
FSASS	Fellowship of St. Alban and St.Sergius
JFAS	Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius
GOTR	Greek Orthodox Theological Review
KMN	Kirkkojen maailmanneuvosto
KT	Kootut teokset
MGU	Moskovskyj Gosudarstvennyj Universitet
RCSF	Russian Christian Student Federation
SOOL	Suomen Ortodoksisten Opettajain Liitto
STKS	Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura
SVSP	St. Vladimir's Seminary Press
SVSQ	St.Vladimir's Seminary Quarterly
SVTQ	St. Vladimir's Theological Quarterly
WCC	World Council of Churches
WSCF	World Student Christian Federation
YMCA	Young Men's Christian Association

VIII LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

PRIMAARILÄHTEET

Sergei Bulgakovin teokset, artikkelit ja arkistolähteet

1903 Ot Markzisma k idealismu (Marksismista idealismiin), St.Peterburg, kirjoituskokoelma, josta osia julkaistu englanniksi 1976 ilmestyneessä Bulgakovin kirjoitusten antologiassa.

1911 Dva grada (kaksi kaupunkia), Moskva, kirjoituskokoelma, josta uusi painos julkaistu Pietarissa 2008 ja osia englanniksi 1976 ilmestyneessä Bulgakovin kirjoitusten antologiassa.

1912 Filosofia hozjaistva (Taloustieteen filosofia), josta uusi venäjänkielinen painos on julkaistu Moskovassa 1993.

1917 Svet Nevetšernij (Illaton valo), josta uusi venäjänkielinen painos julkaistu Pietarissa 1999.

1918 Tihie Dumy (Hiljaisia ajatuksia), Moskva. Osia teoksesta julkaistu englanniksi 1976 ilmestyneessä Bulgakovin kirjoitusten antologiassa.

1925 Ipostas’ i Ipostasnost’: Scholia k Svetu Nevetšernemu, Sbornik Statjei posvjaštšennyh P. Struve, Prague 1925, 353371. Julkaistu vuonna 2005 englannin kielellä *Hypostasis and Hypostaticity: Scholia to the Unfading Light*, SVTQ, number 1–2, 17–41.

1927a Kupina Neopolimaja (palava pensas), josta osia julkaistu englanniksi 1976 ilmestyneessä Bulgakovin kirjoitusten antologiassa.

1927b Die Tragedie der Philosophie (Filosofian tragedia), Darmstadt, venäjänkielinen käännös julkaistu Moskovassa 1993.

1927c The Church and Non-Ortodoxy. Painamaton esitelmä ortodoksien ja anglikaanien konferenssissa Englannissa.

1929 O Vatikanskom dogmate, Putj’ nro 14–15. Kirjoitus on julkaistu venäjäksi uudelleen vuonna 2007 teoksessa Put’ Parižkogo bogoslovija, MGU, Moskva. Englanninkielinen käännös *The Vatican Dogma* with an itroduction by L.A. Zander on julkaistu Yhdysvalloissa vuonna 1959 (St. Tikhon’s Press).

1933a Agnetš Božij (Jumalan Karitsa).

1933b By Jacob’s Well (Jaakobin kaivolla), The Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius, nro 22, 100–118.

1933c Summary of the Speach by Fr. Sergius Bulgakov in General Report ot the Fellowship Conference , June 1933, JFAS, 20 (June-July) 1933, 11–16.

1934 The Church Universal, JFAS, nro 35, 10–15.

1935a The Orthodox Church, Maitland Florida, US.

1935b Partial Intercommunion (Notes and Comments by Fr. S. Bulgakov for Advisory Committee and Fellowship Exec.) in Brandon Gallaher, ‘Great and Full of Grace’: Partial Intercommunion and Sophiology in Sergii Bulgakov, in Essays in Honor of Michael Plekon, ed.by William C Mills, 2013, 118–121.

1935c Social Teaching in Modern Russian Orthodox Theology, in The Orthodox Church,1–25.

1935d Spiritual Intercommunion, Sobornost, nro 4, 3–7.

1935e Ways to Church Reunion, Sobornost, nro 2 (New Series), 7–15.

1936a Utešitel (Lohduttaja).

1936b A Summary of Sophiology. Esitelmä anglikaanien ja ortodoksien konferenssissa Mirfieldissä vuonna 1936. Ks. Proceedings at the Conference at Mirfield between Anglican and Rusian Orthofox Theologians, Sobornost 7 (1936), 42–44 ja Sobornost 8 (1936), 44–48. Teksti julkaistu myös SVTQ, number 1–2, 2005, 43–46.

1937a Dogmat i dogmatika (Dogmi ja dogmatiikka) Živoe predanie, Pravoslavije i sovremennost, toinen painos 1997 Moskova, englanninkielinen käännös *Tradition Alive*, ed. by Michael Plekon, USA 2003, 67–80.

1937b Sophia the Wisdom of God, An Outline of Sophiology, London.

1038–1939a Una Sancta (Osnovanija ekumenizma), Put’ Parižkogo bogoslovija, MGU, Moskva 2007, 546–557.

1939b The Spirit of Prophecy, Sobornost no 19, 1939. Julkaistu vuonna 1999 teoksessa Towards a Russian Political Theology, texts edited and introduced by Rowan Williams, T & T Clark, Edinburgh, 287–292.

1945 Nevesta Agntša (Karitsan morsian), englanninkielinen käännös 2002 Bride of the Lamb, translated by Boris Jakim, T&T Clark, Edinburgh.

1959 The Vatican Dogma, with an introducton by L.A. Zander, St.Tikhon’s Press, USA. Alkuperäinen venäjänkielinen teksti *O Vatikanskom dogmate* on julkaistu Pariisissa vuonna 1929 kulttuurilehdessä *Put’*, nro 14–15. Kirjoitus on julkaistu venäjäksi uudelleen vuonna 2007 teoksessa *Putj Parižkogo bogoslovija*, Moskva, MGU.

1976 A Bulgakov Anthology, edited by James Pain and Nicolas Zernov, London.

1993 Sotšinenija v dvuh tomah, Tom I Filosofija hozjaistva, tom II Tragedija filosofii, izd. Nauka, Moskva.

1999 Towards a Russian Political Theology, texts edited and introduced by Rowan Williams, T&T Clark, Edinburgh.

2005a Hypostasis and Hypostaticity: Scholia to the Unfading Light, SVTQ, Number 1–2, 5–41.

2005b A Summary of Sophiology, SVTQ, Number 1–2, 43–46. Alkuperäinen teksti on ortodoksien ja anglikaanien konfressissa 1936 pidetty esitelmä.

2007 Put’ Parižkogo bogoslovija, kulttuurilehdessä *Putj* 1925-1939 julkaistujen Bulgakovin kirjoitusten kokoelma, MGU, Moskva.

Laaja luettelo Bulgakovin tuotannosta löytyy mm. Kotiranta 1995, 373–376.

Bulgakovia koskevat arkistolähteet

Archives of the Fellowship of St. Alban and St.Sergius (AFAS):

- Conclusion of a Memorandum by the Revd. Sergius Bulgakov to the Most Reverend Metropolitan Eulogius, October 1935,
- Memorandum by Paul Anderson on the Ukaz Concerning the Rev. Sergius Bulgakov, October 1935,
- Letter from Professor L. Zander in regard to the Rev.Sergius Bulgakov the 1st of November 1935,
- Confidential Note for the Executive by A.F. Dobbie-Bateman 21st of October, 1933.
- Nicolas Zernovin kirje FASS:in hallituksen jäsenille 3. marraskuuta 1933. Kirje sisältää selostuksen Pyhän Sofian veljeskunnan kokouksesta, joka oli kutsuttu koolle käsittelemään Sergei Bulgakovin ehdotusta osittaisesta interkommuuniosta.
- Nicolas Zernovin kirjoittama ja Bulgakovin hyväksymä päiväämätön kirje *Some explanations of Fr. Bulgakov’s Scheme for Intercommunion*.
- A.F. Dobbie-Batemanin kirje 27.11.1933 on the *Partial Intercommunion. Summary of Position as at 27th November 1933*.
- Eksekutiivikomitean jäsenen Eric Fennin kirje Sergei Bulgakoville 17.11.1933. Kirjeessä pyydetään selvitystä interkommuuniohdotukseen liittyvästä sakramentaalisesta siunauksesta ja sen toteuttamisen muodoista.
- Eric Fennin kirje Nicolas Zernoville 15.12.1933. Kirje sisältää selostuksen 14.12. pidetystä eksekutiivikomitean kokouksesta, jossa käsiteltiin Bulgakovin ehdotusta osittaisesta interkommuuniosta.
- Bulgakovin kirje Dobbie-Batemanille 19.10.1933.
- Florovskyn kirje Dobbie-Batemanille 16.10.1933.
- Kartashevin kirje Dobbie-Batemanille 15.10.1933.
- Alexei Khomiakov’s Fifth Letter to William Palmer 8 October 1850.

Georges Florovskyn teokset ja artikkelit

1928a On the Veneration of Saints. – Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius, No. 2, 1928, 14–18. – CW III, 201–208.

1928b Tvar’ i tvarnost’ (Luomistyö ja luotuisuus). – Pravoslavnaja Mysl, Nomer 1, 1928, 176–212. Englanninkielinen käännös “Creation and Creaturehood”. – CW III, 43–78.

- 1931a Offenbarung, Philosophie und Theologie. – Zwischen den Zeiten (9) 1931, 463–480. Englaninkielinen käännös “Revelation, Philosophy and Theology”. – CW III, 21–40.
- 1931b Vostotšnyje ottsy IV-go veka. Iz tštenij v pravoslavnom Bogoslovskom Institute Pariže (Idän isät 300-luvulla. Luennoista Pariisin ortodoksisessa teologisessa instituutissa). Paris. Englanninkielinen käännös “The Eastern Fathers of the Fourth Century”. – CW VII, 1987.
- 1931c On the Prize of the High Calling. – Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius, No. 11, 1931, 31–37.
- 1932 The Work of the Holy Spirit in Revelation. – Christian East (13) 1932, 13–20.
- 1933a The Limits of the Church. – Church Quaterly Review (117) 1933, 117–131.
- 1933b Vizantijskije ottsy V–VIII vekov. Iz tštenij Pravoslavnom Bogoslovskom Institute v Pariže (Bysanttilaiset isät 400–700-luvulla. Luennoista Pariisin ortodoksisessa teologisessa instituutissa). YMCA-Press, Paris. Uusi venäjänkielinen painos vuonna 2006, Izdatelstvo Belorusskogo Ekzarhata, Minsk. Englanninkielinen käännös “The Byzantine Fathers of the Fifth Century” ja “The Byzantine Fathers of the Sixth to Eight Century”, CW VIII ja IX, 1987.
- 1934a The Sacrament of Pentecost (A Russian View on Apostolic Succession). – Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius, No. 23, 1934, 29–35. CW III, 189–200.
- 1934b Sobornost: The Catholicity of the Church. – The Church of God. An Anglo-Russian Symposium. London. Pp. 51–74.
- 1937 Puti russkogo bogoslovija (Venäläisen teologian tiet). Englanninkielinen käännös “Ways of Russian Theology”. – CW V 1978 and VI, 1987. Suomenkielinen käännös I osa 2008 ja II osa 2009.
- 1939 Patristics and Modern Theology. – Procès-verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes. 29 Novembre-6 Décembre 1939. Edited by Hamilcar S. Alivisatos. Athens 1939, 238–242.
- 1947 The Church and Her Responsibility. – World Council of Churches Study Department, Study 47 E/101 (A), Geneva, 2–14.
- 1948a Determinations and Distinctions. Ecumenical Aims and Doubts. – Sobornost, No.4, 1948, 126–132.
- 1948b The Church: Her Nature and Task. – The Universal Church in God’s Design. The Amsterdam Assembly Series, No.1, London 1948, 43–58.
- 1949a The Ever Virgin Mother of God – The Mother of God. Edited by E.L.Mascall, London, 51–63.
- 1949b The Idea of Creation in Christian Philosophy. – The Eastern Churches Quaterly (8) 1949, 53–77.
- 1949c The Legacy and the Task of Orthodox Theology. Anglican Theological Review (31) 1949, 65–71.
- 1949d Une Vue sur l’Assemblée d’Amsterdam. – Irénikon (22) 1949, 5–25.
- 1950a The Doctrine of the Church and the Ecumenical Problem. – The Ecumenical Review (2) 1950, 152–161.
- 1950b The Eastern Orthodox Church and the Ecumenical Movement. – Theology Today (7) 1950, 68–79.
- 1951a As the Truth is in Jesus. The Christian Century, December 19, 1951, 1457–1459.
- 1951b Revelation and Interpretation. Biblical Authority for Today. Edited by Alan Richardson and W. Schweitzer. London and Philadelphia, 163–180.
- 1952a Christianity and Civilization. SVSQ (1) 1952, 13–20.
- 1952b Confessional Loyalty in the Ecumenical Movement. Intercommunion. Edited by Donald Baillie and John Marsh. London, 196–205. Julkaistu aikaisemmin lehdessä “The Student World” (43) 1950, 59–70.
- 1952c Elements of Liturgy – Orthodox. Ways of Worship. Edited by Pehr Edwall, E. Hayman and W.D. Maxwell. London and New York, 53–65.
- 1952d Terms of Communion in the Undivided Church. Intercommunion. Edited by Donald Baillie and John Marsh. London, 47–57.
- 1953 On the Tree of the Cross. SVSQ (1) 1953, 11–34.
- 1954a The Church Universal (Editorial). SVSQ (2) 1954, 2–4.
- 1954b The Orthodox Church and the World Council of Churches. SVSQ (2) 1954, 11–18.
- 1954c The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement Prior to 1910. – A History of the Ecumenical Movement, 1517–1948. Edited by Ruth Rouse and Stephen Charles Neill. London, 171–215.
- 1955a The Challenge of Disunity. An Address Delivered to the Second Assembly of the World Council of Churches in Evanston, August 1954. SVSQ (3) 1955, 11–18.
- 1955b Christ and His Church: Suggestions and Comments. – L’Eglise et les Eglises. Etudes et travaux sur l’Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beaduïn. Edition de Chevetogne, Belgium, Vol. II, 1955, 159–170.

- 1955c Reason and Faith in the Philosophy of Solov’ev. in Continuity and Change in Russian and Soviet Thought, edited by Ernest J. Simmons, Cambridge, Harvard University Press, 283-297.
- 1956a Faith and Culture. SVSQ (4) 1956, 29–44.
- 1956b Orthodox Ecumenism in the 19th Century. SVSQ (4) 1956, 2–53.
- 1957 Christian Hellenism. Orthodox Observer, January 1957, 9–11.
- 1959a Prayer: Private and Corporate. St. Louis, Missouri (pamphlet, 15 pp.).
- 1959b The Predicament of the Christian Historian. Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich. Edited by Walter Leibrecht. New York. 140–166, 359–362.
- 1960a The Ethos of the Orthodox Church. The Ecumenical Review (XII) 1960, 183–198.
- 1960b St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers. GOTR (5) 1960, 119–131.
- 1961 The Quest for Christian Unity and the Orthodox Church. Theology and Life (4) 1961, 197–208.
- 1962a Primitive Tradition and the Traditions. The Unity we Seek, Edited by William S. Morris. Toronto. 28–38.
- 1962b The Concept of Creation in Saint Athanasius. Studia Patristica, Vol. 6, Part 4. Edited by F. L. Cross. Berlin, 1962, 36–57.
- 1963a The Function of Tradition in the Ancient Church. – GOTR (IX) 1963, 181–200.
- 1963b Obedience and Witness. The Sufficiency of God: Essays in Honor of W.A. Visser’t Hooft. Edited by Robert C. Mackie and Charles C. West. London, 58–70.
- 1963c The Problem of Ecumenical Encounter. Rediscovering Eastern Christendom. Essays in Memory of Dom Bede Winslaw. Edited by E.J.B. Fry and A.H. Armstrong. London, 63–76.
- 1963d Scripture and Tradition, an Orthodox Point of View. Dialog (2) 1963, 288–293.
- 1966 Some Forgotten Articles of Vladimir Soloviev. Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 163–180.
- 1968 The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers. Glaube, Geist, Geshichte. Edited by G. Miller and W. Zeller. Leiden, 177–188.
- 1976 Redemption. Creation and Redemption, Volume Three in the Collected Works of Georges Florovsky. Belmont, Massachusetts, 95–159.

Georges Florovskyn kootut teokset*

1972

- CW I Bible, Church, Tradition, An Eastern Orthodox View. Volume One in the Collected Works of Georges Florovsky. Belmont, Massachusetts.

1974

- CW II Christianity and Culture. Volume Two in the Collected Works of Georges Florovsky. Belmont, Massachusetts.

1976

- CW III Creation and Redemption. Volume Three in the Collected Works of Georges Florovsky. Belmont, Massachusetts

1975

- CW IV Aspects of Church History. Volume Four in the Collected Works of Georges Florovsky. Belmont, Massachusetts.

1979

- CW V Ways of Russian Theology. Part One. Translated by Robert L. Nichols. Volume Five in the Collected Works of Georges Florovsky. Belmont, Massachusetts.

1987

- CW VI Ways of Russian Theology. Part Two. Translated by Robert L. Nichols. Volume Six in the Collected Works of Georges Florovsky. Belmont, Massachusetts.

- CW VII The Eastern Fathers of the Fourth Century. Translated by Catherine Edmunds. Belmont, Massachusetts.

- CW VIII The Byzantine Fathers of the Fifth Century. Translated by Raymond Miller, Anne-Marie Döllinger-Labriolle and Helmut Wilhelm Schmiedel. Belmont, Massachusetts.

CW IX The Byzantine Fathers of the Sixth to Eight Century. Translated by Raymond Miller, Anne-Marie Döllinger-Labriolle and Helmut Wilhelm Schmiedel. Belmont, Massachusetts.

1989

CW X The Byzantine Ascetic an Spiritual Fathers. Translated from various languages by different translators. Belmont, Massachusetts

CW XI Theology and Literature. Translated from Various Languages by different translators. Belmont, Massachusetts

CW XII Philosophy. Philosophical Problems and Movements. Translated from various languages by different translators. Belmont, Massachusetts

CW XIII Ecumenism I. A Doctrinal Approach. Translated from various languages by different translators. Belmont, Massachusetts

CW XIV Ecumenis II. A Historical Approach. Translated from various languages by different tranlators. Belmont, Massachusetts

Tässä mainittuja koottujen teosten osia on käytetty silloin, kun alkuperäinen teksti ei ole ollut käytettävissä. 14 osaa käsittävän koottujen teosten kaikki osat eivät ole kustantajan tekemästä vararikosta johtuen olleet saatavissa.

SEKUNDAARILÄHTEET

Aleksei Homjakovin kirjat ja arkistolähteet

1850 Fifth Letter to William Palmer October 8th 1850. Ks. Bulgakovia koskevat arkistoläheet. AFAS dm. 14, 1–5.

1968 The Church is One, with an Introductory Essay by Nicolas Zernov. Alkuperäinen teos on julkaistu venäjäksi 1863, Russkoe Obrozenie, Moskva.

1977 On the Western Confessions of Faith, Ultimate Questions, an Anthology of Modern Russian Religious Thought, edited and with an Introduction by Alexander Schmemmann, St. Vladimir’s Seminary Press, 29–69.

Vladimir Solovjevin kirjat ja artikkelit

1883 Velikij spor i hristianskaja politika (Suuri kiista ja kristillinen politiikka), KT IV. 1–114.

1899–1900 Tri razgovorja o voine, progresse i kontše vseмирnoi istorii. (Kolme keskustelua sodasta, edistyksestä ja maailmanhistorian lopusta). Tässä tutkimuksessa käytetty englanninkielinen käännös *A Story of Anti-Christ* on julkaistu Yhdysvalloissa (Kassoc Bros. Publishing Co.) vuonna 2012.

1922 La Russie et l’Eglise Universelle, julkaistu postuumisti Pariisissa. Käänös englannin kielelle *Russia and the Universal Church* on julkaistu Lontoossa 1948 (Centenary Psess).

1950 A Solovyov Anthology, with an Introduction S.L. Frank, translated from the Russian by Natalie Buddington.

2009 Divine Sophia, the Wisdom Writings of Vladimir Solovyov, with Introductions and Explanations by Judith Deutsch Kornblatt including annotated translations by Boris Jakim, Judith Kornblatt and Lury Magnus, Cornell University Press, Ithaca and London.

S.A. Russkaja idea, s. l.

KIRJALLISUUS

Afanasiev, Nicolas

1965 The Eucharist, the Principal Link between the Catholics and the Orthodox, Irenikon 3, 337–339,

(2000) English translation 2003 in Tradition Alive , 47–50.

1973 The Church which Presides in Love. – The Primacy of Peter. Bedfordshire, 57–110.

Aghiorgoussis, Maximos

1993 East Meets West: Gifts of the Eastern Tradition to the Whole Church. – SVTQ (37) 1993, 3–22.

Alfejev, Hilarion

2001 The Patristic Heritage and Modernity. Paper delivered at the 9th International Conference on Russian monasticism and spirituality, Bose Monastery (Italy), 20 September 2001.

2013 Bogoslovskoje i religioznoje obrazovanije v Russkoj tserkvi. Vystuplenie mitropolita Volokolamskogo Ilariona na bogoslovskom fakultete Fessalonikiiskogo universiteta.

Anagnostopoulos, Basil

1986 The Patristic Contribution to the Ecumenical Movement, Orthodoxie et mouvement oecuménique. Editions du centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique, Chambécy, Geneve, 43–54.

Anderson, Paul,

1935 Father Sergius Bulgakov in America, Sobornost No 1, 38–44.

Arjakovsky, Antoine

2005 The Sophiology of Father Sergius Bulgakov and Contemporay Western Theology, SVTQ, number 1–2, 219–235.

Baynes, N.H. and H St. Moss

1962 Byzantium. An Inroduction to East Roman Civilization (ed.) Oxford University Press, Oxford.

Beer, Vladimir de

2012 The Patristic Reception of Hellenic Philosophy, SVTQ, No 4, 373–398.

Berdjajev, N.A.

1937 Ortodoksija i tšelovetšnostj, Prot. Georgij Florovskij, ”Puti Russkogo bogoslovija” Put’ No 53, 53–65.

Blane, Andrew

1993a A Scetch of the Life of Georges Florovsky, in Georges Florovsky – Russian Intellectual and Orthodox Churchman. Edited by Andrew Blane. Crestwood, New York, 11–217.

1993b The Published Writings of Georges Florovsky, in Georges Florovsky – Russian Intellectual and Orthodox Churchman. Edited by Andrew Blane. Crestwood, New York, 343–401.

Breck, John

1986 The Power of the Word in the Worshipping Church. Crestwood, New York.

Bria, Ion

1991 The Sense of Ecumenical Tradition. The Ecumenical Witness and Vision of the Orthodox. WCC Publications, Geneva.

Bryn, Geffert

2005 The Charges of Heresy against Sergii Bulgakov, SVTQ, No 1–2, 47–56.

Cabasilas, Nicolas

1974 Life in Christ. Crestwood, New York.

Castro, Emilio

1986 The World Council of Churches and the Orthodox Church. –Orthodoxie et Mouvement oecuménique. Editions du centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique, Chambésy, Genève, 35–42.

Chamberas, Peter

1973 Some Aspects of the Ecclesiology of Father Georges Vasilievich Florovsky. The Heritage of the Early Church: Essays in Honour of Georges Vasilievich Florovsky. Edited by David Neiman and Margaret Schatkin. Orientalia Christiana Analecta 195, Roma 1973, 421–436.

Chetverikov, Sergii

1980 Starets Paisii Velichkovskii, translated from the Russian by Vasily Lickwar and Alexander Lisenko, Belmont, Massachusetts.

Clapsis, Emmanuel

1983 The Boundaries of the Church: An Orthodox Debate, GOTR (35), 1983, 113–127. Clarke, O.F. (in cooperation with an assistant)

1934 The Healing of Schism (Report of the FSASS Conference), JFAS No 25, 3–7

1935 The Nature of Catholic Action (Report of the FSASS Conference), Sobornost No 25, 12–17.

Dobbie-Bateman, A.F.

1944 In quos fines saeculorum (In memoriam Sergius Bulgakov), Sobornost No 30, 6–8.

- Dorotheos, Abba
1979 Kaksitoista opetuspuhetta. Suom. kreikan kielestä Kyllikki Härkäpää. Juva. PERI TOU ABBA DOZITHEOU TOU OZIOU PATROS IMON DOROTHEOU DIDASKALIAI, "Sources chrétiennes" n:o 92, 1963, Paris.
- Dorrel, Philip
2013 Scripture and Dissent: Engaging with the Neo-Patristic Paradigm of Modern Orthodox Theology, in *International Journal of Orthodox Theology*, 4:2, 133–160.
- Dunlop, John B
1972 Staretz Amvrosy. Model of Dostoevsky's Staretz Zossima, Belmont, Massachusetts.
1922 Encyclical on Anglican Orders from the Oecumenical Patriarch to the Presidents of the Particular Eastern Orthodox Churches, in *Documents of the Christian Church*, selected and edited by Henry Bettenson, Oxford University Press, Ninth printing 1961.
- Erickson, John
1983 Oikonomia. Suomentaneet Markku Aroma ja Matti Sidoroff, *Ortodoksia* 33, 7–30.
- Evdokimov, Paul
1978 The Principal Currents of Orthodox Ecclesiology in the Nineteenth Century, *Eastern Churches Review*, number 1–2, 26–42.
1994 Woman and the Salvation of the World, SVSP, New York
2001 In the World, of the Church. A Paul Evdokimov Reader, edited and translated by Michael Plekon and Alexis Vinogradov, SVSP, New York.
- FitzGerald, Thomas
1994 Conciliarity, Primacy and the Episcopacy, SVTQ, nro 38, 17–43.
1998 Orthodox Theology and Ecumenical Witness: An Introduction to the Major Themes, SVTQ, number 3–4, 339–361.
- Florenskij, Pavel
2017 Stolp i utverždenije istiny, Moskva. Alkuperäinen teos julkaistu Moskovassa vuonna 1914
- Frank, Chrysostom
1992 The Problem of Church Unity in the Life and Thought of Vladimir Soloviev, SVTQ, number 3, 189–215.
- Frank, S.L.
1950 Introduction to Solovyov Anthology, ed. by S.L. Frank, translated from the Russian Natalie Duddington, 9–31.
- Frend, W.H.C.
1966 The Early Church. Philadelphia and New York.
- Gallaher Anastassy (Brandon)
2002a Bulgakov's Ecumenical Thought, *Sobornost* 24.1.2002, 24–55.
2002b Bulgakov and Intercommunion, *Sobornost* 24.2.2002, 9–22.
- Gallaher, Brandon
2006 Graced Creatureliness: Ontological Tension in the Uncreated/Created Distinction in the Sophiologies of Solov'ev, Bulgakov and Milbank, *Logos. A Journal of Eastern Christian Studies*, No 1–2, 163–190.
2009 Christological Focus of Vladimir Solov'ev's Sophiology, *Modern Theology* 25:4, October 2009, 617–646.
2011 Waiting for the Barbarians": Identity and Polemicism in the Neopatristic Synthesis of Georges Florovsky, *Modern Theology*, 660–691.
2013 'Great and Full of Grace': Partial Intercommunion and Sophiology in Sergii Bulgakov, Church and the World, Essays in Honor of Michael Plekon, edited by William C. Hills, Orthodox Research Institute, New Hampshire, 69–121.
2014 '(29) Fr. Sergius Bulgakov' in *Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education* (Volos, Greece: Volos Academy Publications in cooperation with WCC Publications, Geneva, and Regnum Books International, Oxford, 201–206.
- Gavrilyuk, Paul N
2005 The Kenotic Theology of Sergius Bulgakov, *Scottish Journal of Theology*, Vol.58, Issue 03, 251–268.
2006 Universal Salvation in the Eschatology of Sergius Bulgakov, *Journal of Theological Studies*, N 5, Vol.57, Pt 1, 110–132.
2012 The Orthodox Renaissance. A New Generation of Theologians Gives Hope for the Future of Orthodoxy in the West, *First Things*, 33–37.
2013 Florovsky's Neopatristic Synthesis and the Future of Orthodox Theology, in George Democopoulos and Aristotle Papanikolaou (eds), *Orthodox Constructions of the West*, New York, Fordham University Press, 102–124, 302–308.
- 2014a Bulgakov's Sophiological Panentheism, keynote address at the Fourth Annual Symposium in Honor of Fr. Georges Florovsky, Princeton Theological Seminary, 14–15 February 2014 (www.academia.edu/9802768).
2014b Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance, Oxford University Press, 2014.
2014c 'Kyiv Theological Tradition in Georges Florovsky's Ways of Russian Theology: A Critical Assessment', international Symposium of the Ukrainian Orthodox Church of Canada, St.Michael's College, University of Toronto, Toronto, Canada (www.academia.edu/9802211/Kyiv)
2015 Russian Political Theology: Berdyaev, Bulgakov, and the Eurasians, Paper delivered at the "Political Orthodoxy and Totalitarianism in a Post-Communist Era" Conference, Volos Academy for Theological Studies, Helsinki, Finland 28–31 May 2015 (www.academia.edu)
- Grillmeier, Aloys, S.J.
1964 Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451), saksankielisestä alkuteoksesta (1951) englanniksi kääntänyt J.S. Bowden, London.
- von Harnack, Adolf
1901 What is Christianity? Translated by T. Saunders. New York.
- Hebert, A.G.
1935 Intercommunion and Doctrinal Agreement, *Sobornost* No. 4, 36–41
- Hebly, J.A.
1978 The Russians and the World Council of Churches. Belfast.
- Hopko, Thomas
1973 Catholicity and Ecumenism. SVTQ (17) 1973, 60–77.
1998 Receiving Father Bulgakov, SVTQ, Number 3–4, 373–383.
- Horuzhy, Sergei
2000 Neo-Patristic Synthesis and Russian Philosophy, SVTQ 3–4, 309–328.
2003 Sofia – Kosmos – Materia: Ustoi filosofskoi mysly ottsa Sergija Bulgakova, S.N. Bulgakov: pro et contra, Sankt-Peterburg.
- Hughes, John
200 Bulgakov's Move from Marxist to a Sophic Science, *Sobornost*, No 2, 29–47.
- Istavidis, Vasil T.
1970 The Orthodox Churches in the Ecumenical Movement 1948–1968. – The Ecumenical Advance. A History of the Ecumenical Movement, Volume 2/1948–1968. Edited by Harold E. Fey. Philadelphia. Pp. 287–309.
- Iswolsky, Helene
1970 Interview with Father G. Florovsky, *The Third Hour* (IX) 1970, 31–38.
- Jevlampjev, Igor
1995 Venäläinen "eksistentiaalismi". Uuden ihmiskuvan filosofia, Niin&Näin/Filosofinen aikakauslehti, Nro 1/95, 5–13.
2003 Religioznyj idealizm S.N. Bulgakova: za i protiv, S.N. Bulgakov; Pro et Contra, Anthology, tome 1, Sankt-Peterburg.
2014 Istorija Russkoi filosofii, Sankt-Peterburg.
- Johannes, Helsingin metropoliitta
1976 Ykseyden ja yhdenmukaisuuden suhde kirkossa ekumeenisten synodien tradition valossa. Uskon ja käytännön keskinäinen suhde ortodoksisessa kirkossa. Kuopio.
1984 "Yksi piispa – yksi kaupunki". *Ortodoksia* 34, 7–38.
- Kalaizidis, Pantelis
2000 Orthodoxy and Hellenism in Contemporary Greece, SVTQ, Number 3–4, 365–420.
2010 From the "Return to the Fathers" to the Need for a Modern Orthodox Theology, SVTQ, Number 1, 5–36.
- Kamppuri, Hannu
1986 Eukaristinen ekklesiologia ortodoksisessa teologiassa ja ekumeenisessa keskustelussa. *Ortodoksia* 36, 21–69.
1988 Metheksis – Partisipaation teema John Meyendorffin neopalamismissa. Diss. (STKS:n julkaisuja 157), Helsinki
- Kartashev, Anton
1934 The Paths Towards the Reunion of the Churches, *Journal of the FSASS*, No 26, 7–12, Tradition Alive (2003), 206–211.
1935 Intercommunion and Dogmatic Agreement, *Sobornost* No 4, 41–48, Tradition Alive (2003), 213–219.
- Katasonov, Vladimir N.
2009 Hristianstvo, kultura, nauka, PSTGY, Moskva.
- Kavinec, Edward

1978 British Ninetiinth-Century Travellers and their Moscow Friends: A Note on Sources SVTQ, Number 1, 3–15.

Kern, Cyprian
1937 Two Models of the Pastorate: Levitical and Prophetic, Tradition Alive (2003), 109–120.

Kesich, Veselin
1972 The Gospel Image of Christ: The Church and Modern Criticism. Crestwood, New York.

Klimoff, Alexis
2003 G.F. Florovskij i C.N. Bulgakov. C.N. Bulgakov: Religiozno-Filosofskij put’. Meždunarodnaja nautšnaja konferentsija, posvjaščennaja 130-letiju so dnja roždenija, Moskva, Russkij put’, 86–114.

2005 Georges Florovsky and the Sophiological Controversy, SVTQ, Number 1–2, 67–100.

Kniaseff, Alexis
1972 L’Institut Saint-Serge. De l’académie d’autrefois au rayonnement d’aujourd’hui. Le Point Théologique, No. 14, Paris.

1984 Neitsyt Marian kunnioitus ortodoksisessa perinteessä. Suomentaneet Matti Sidoroff ja Veikko Purmonen, Ortodoksia 34 (1984), 81–112.

Koda, Piero
2015 Sergei Bulgakov (Serija religioznije myslitely), Moskva.

Kornblatt, Judith Deutsch
2009 The Wisdom Writings of Vladimir Solovyov including annotated translations by Boris Jakim, Judith Deytsch Kornblatt and Laury Magnus, Cornell University Press, Ithaca, New York.

Korpela, Jukka
1996 Kiovan Rusj, Keskiajan eurooppalainen suurvalta, Ortodoksisen Kirjallisuuden Julkaisuneuvosto, Hämeenlinna.

1998 Moskova – Mikä ihmeen kolmas Rooma?. – Historiallinen Aikakauskirja (96) 3/1998, 206–214.

Kotiranta, Matti
1992 Imago Trinitatis. Persoona luonnon eksistenssinä Vladimir Losskyn neopalamismissa. Painamaton liseniaattitutkimus. Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan kirjasto.

1993 Jumalanpalvelus taivaallisen läsnäolona. Trinitaarinen dogma kirkkojen liturgista perintöä yhdistävänä tekijänä. Ekumenia ja teologia. Toimittanut Antti Saarelma. (STKS:n julkaisuja 188), Helsinki 1993, 193–238.

1995 Persoona perikoreesina. Vladimir Losskyn kolminaisuuskäsitys ja sen suhde palamistiseen perinteeseen ja venäläiseen uskonnonfilosofiaan. *Diss.* (STKS:n julkaisuja 197), Helsinki.

1999 Neopatrlistisen koulukunnan Bysantti-kuva ja siihen sisältyvä käsitys patristisen perinteen homogeneisuudesta – faktaa vai fiktiota? Ortodoksia 48, 159–182

Kristoduli, Sisar (Lampi)
1998 Katsaus Filokalian syntyhistoriaan, Filokalia, V osa, Valamon Ystävät r.y., Pieksämäki, 9–42.

Künkel, Christoph
1991 Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys. Diss. Göttingen.

Ladouceur, Paul
2012 Treasures New and Old: Landmarks of Orthodox Neo-Patristic Theology, SVTQ, Number 2, 191–227.

2014a Three Contemporary Orthodox Visions of the Church, SVTQ, Number 4, 217–234.

2014b Georges Florovsky’s Theological Vision. Review of the Book Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance by Paul L. Gavriljuk, SVTQ, Number 4, 457–466.

Lelouvrier, Yves-Noël
1963 Perspectives Russes sur l’Église. Un theologien Contemporain: Georges Florovsky. Editions du Centurion, Paris.

Leith, John H
1963 Creeds of the Churches. A Reader in Christian Doctrine from the Bible to the Present, New York.

Lesniewski, Krzyszczof
1995 Ecumenizm w czasie Prawoslawna wizija jednosci w ujesiu Georges’a Florovky’ego, Lublin.

Limouris, Gennadios
1987 The Church: A Mystery of Unity in Diversity, SVTQ 31, 123–142.

1988 The Church as Mystery and Sign in Relation to the Holy Trinity – in Ecclesiological Perspectives. – Church, Kingdom, World. The Church as Mystery and Prophetic Sign. Edited by Gennadios Limouris, WCC, Geneva.

Lossky, Vladimir
1970 Catholic Consciousness. The Anthropological Implications of the Dogma of the Church. Translated by Thomas E. Bird, SVTQ (14) 1970, 187–195.

1976 The Mystical Theology of the Eastern Church. Crestwood, New York.

1963 The Vision of God. Translated by Asheleigh Moorhouse. Crestwood, New York. (1983)

1988 The Temptations of Ecclesial Consciousness. Translated by Thomas E. Bird, SVTQ (32) 1988, 245–254.

Louth, Andrew
2005 Father Sergii Bulgakov on the Mother of God, SVTQ, Number 1–2, 145–164.

2015 Modern Christian Thinkers from the Philokalia to the Present, Downers Grove, Illinois, USA

Lowrie, Donald A.
1954 Saint Sergius in Paris. The Orthodox Theological Institute. London.

Mack, John N.
2005 Peter the Great and the Ecclesiastical Regulation: Secularization or Reformation? SVTQ, Number 3, 243–269.

Maloney, George A, S.J.
1976 A History of Orthodox Theology Since 1453, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts.

Mannermaa, Tuomo
1979 In ipsa fide Christus adest. Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskonkäsityksen leikkauspiste. (Missiologian ja Ekumeniikan Seuran julkaisuja XXX), Helsinki.

Mc Guccin, John
2014 On the Mystical Theology of the Eastern Church, SVTQ, No 4, 401–415.

Meyendorff, John
1962 The Orthodox Church. Its Past and Its Role in the World Today. Translated from the French by John Chapin with additions made by the author for this new English edition, London.

1974 Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes, Fordham University Press, New York.

1975 Christ in Eastern Christian Thought. Crestwood, New York.

1983 Catholicity and the Church. Crestwood, New York.

1984 Reply to Jürgen Moltmann’s “The Unity of the Triune God”, SVTQ (28) 1984, 183–188.

1987 Witness to the World. Crestwood, New York.

1990 Visions of the Church. Russian Theological Thought in the Modern Times, SVTQ, Number 1, 5–14.

Milbank, John
2014 Sophiology and Theurgy: The New Theological Horizon, UK.

Moltmann, Jürgen
1984 The Unity of Triune God. Remarks on the Comprehensibility of the Trinity and its Foundation in the History of Salvation, SVTQ (28) 1984, 157–171.

Mäkinen, Sisko
1978 Georges Florovskyn käsitys uskonyhteydestä. Painamaton pro gradu -tutkimus. Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan kirjasto.

Neve, J.L.
1946 A History of Christian Thought, Volume One, History of Christian Doctrine, With Contributions by the Reverend O.W. Heick, Ph.D. on the Middle Ages and Catholicism, Fortress Press, Philadelphia, Pennsylvania.

Newman, Barbara
1978 Sergius Bulgakov and the Theology of Divine Wisdom, SVTQ, Number 1, 39–73.

Nichols, Aidan OP
1989 Theology in The Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas’ev (1893–1966). Cambridge.

1999 Sergei Bulgakov and Sophiology, Light from the East, Authors and Themes of Orthodox Theology, London, 57–73.

Nietzsche, Fredrich
1930 The Antichrist, Haldeman-Julius Company, Kansas, USA.

1960 Joyful Wisdom, Translated by Thomas Common, New York.

Nikolaev, Sergei V
2005 The Role of Religious Authority in the Disputes Between Sergii Bulgakov and Georges Florovsky Concerning Intercommunion, SVTQ, Number 1–2, 101–123.

Nissiotis, Nikos
1964 The Importance of the Doctrine of the Trinity for Church Life and Theology. – The Orthodox Ethos. Essays in honour of the Centenary of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America. Edited by A. J. Philippou. Oxford, 32–69.

Noble, Ivana
2012 A Latin Appropriation of Christian Hellenism: Florovsky’s Marginal Note to Patristics and Modern Theology and its Possible Addressee, SVTQ, Number 3, 269–287.

Obolensky, Dimitri
1994 Byzantium and the Slavs, SVSP, New York

Opredelenije Arhierieiskogo Sobora Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi Zagranitsej ot 17/30 Oktjabrja 1935 g. O Novom utšeniei protoiereija Sergija Bulgakova o Sofii – Premudrost’ (<http://antimodernizm.ru/sophiology>)

Ortodoksisen kirkon kanonit selityksineen
1980 Suomentanut Antti Inkinen. Pieksämäki. N. Milaschin toimittama kanonikokoelma on julkaistu kreikaksi nimellä Ekklesiastikón dikaion tês Orthodoxón Anatolikês Ekklesiás, Ateena 1905.

Osuzdenije utšenija prot. S.N. Bulgakova o Sofii. Ukaz Moskovskoi Patriarii 7 Sentjabrja 1935 g. (<http://antimodernizm.ru/sophiology>)

Patelos, Constantin (ed.)
1978 The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Documents and Statements 1902–1975. World Council of Churches, Geneva.

Pelikan, Jaroslav
1973 Puti Russkogo Bogoslova: When Orthodoxy comes to West. The Heritage of the Early Church. Essays in Honour of the Very Reverend Georges Vasilievich Florovsky. Edited by David Neiman and Margaret Schatkin. (Orientalia Christiana Analecta 195). Roma 1973, 421–436.

1971 The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine, Volume I, The Emergence of the Catholic Tradition (100–600), The University of Chicago Press.

Perišić, Vladan
2012 Can Orthodoxy be Contextual, SVTQ, Vol.36, Number 4, 399–413.

Pihkala, Juha
1993 Kirkkojenväliset multilateraaliset keskustelut. Ekumenia ja teologia. Toimittanut Antti Saarelma. (STKS:n julkaisuja 188). Helsinki 1993, 125–145.

1997 Yksi kahdessa: Kristus-uskon historia varhaisen kristikunnan aikana. Yliopistopaino, Helsinki University Press.

Pirinen, Kauko
1965 Ortodoksisten kirkkojen tulo ekumeeniseen yhteistyöhön. Ortodoksia 16 (1965), 82–140.

1967 Geneven ja Vatikanin välissä. Ortodoksisten kirkkojen ekumeeniset yhteydet vuosina 1959–1962. Ortodoksia 17, 98–164.

Plekon, Michael
2000 Russian Theology and Theologians Revisited (Review Essay), SVTQ, Number 3–4, 409–419.

2003 Tradition Alive, On the Church and the Christian Life in our Time/Readings from the Eastern Church, edited with the introduction by Michael Plekon, Lanham, Maryland.

2005 Still by Jacob’s Well: Sergius Bulgakov’s Vision of the Church Revisited, SVTQ, Number 1–2, 101–103.

Posadskij A.V. i Posadskij C.V.
2004 Istoriko-kulturnyj putj Rossii v kontekste filosofii G.V. Florovskogo, Sankt-Peterburg.

Pospelovskij, Dimitry
1998 The Orthodox Church in the History of Russia, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, New York.

Purmonen, Veikko
1968 The Death of God Theme in Radical Protestant Theology. An Orthodox Evaluation, A Thesis submitted to the Faculty of St. Vladimir’s Orthodox Theological Seminary, New York.

1969 Georges Florovsky ja nykyinen ortodoksinen teologia, Aamun Koitto 32, 343–345.

1971a Aleksei Homjakov ja slavofiililiike, Uskon Viesti 12, 12–15.

1971b Georges Florovskyn käsitys kirkon ykseydestä, Ortodoksia 21, 30–42.

1971c Teologinen koulutus Neuvostoliitossa, Tarhurit, SOOL, 116–124.

1973 Ortodoksisen teologian historiallista taustaa, Ortodoksia 22, 80–85.

1976 Leninin uskontopoliitiikan periaatteellista taustaa, Ortodoksia 23, 3–15.

1980 Georges Florovsky in Memoriam, Ortodoksia 29, 145–148.

1981 Esipuhe Filokalian somenkieliseen laitokseen, Filokalian I osa, toim. Irinja Nikkanen, suomentanut sisar Kristoduli, 5–12.

1984 Teologiset dialogit eilen ja tänään. Raportti Chambésyssä 28.4.–21.5.1984 pidetystä seminaarista, Ortodoksia 34, 137–142.

1986 Kristikunta ekumenian tiellä. Raportti ekumeenisen instituutin talvikaudesta 1985–1986, 129–138.

1996 Uuspatriistinen teologia ja ekumenia. Georges Florovskyn meopatriistinen ohjelma kristikunnan ykseyspyrkimysten teologisena perustana, Ekumeniikan lisensiaatintutkimus, Helsingin yliopiston teologinen tiedekunta.

2010 Venäläisissä yliopistoissa valmistuu nykyään myös teologeja, Analogi nro 1, 22–24.

2011 Matkan varrelta. Ortokirja, Uusimaa Oy, Porvoo

Pyhien isien kanonit
1986 Suom. Johannes Seppälä. Pieksämäki,

Raëff, Mark
1993 Enticement and Rifts: Georges Florovsky as Russian Intellectual Historian, in Georges Florovsky – Russian Intellectual and Orthodox Church man. Edited by Andrew Blane, Crestwood, New York, 219–286.

Report of the Commission appointed to reconsider the Works of the Archpriest S. Bulgakov 6.7.1946 2005, SVTQ, Number 1–2, 56–66.

Riasanovsky, Nicholas V
1963 A History of Russia, Oxford University Press.

1979 A.S. Khomiakov’s Religious Thought, SVTQ, Number 2, 87–100.

Rossum, Joost van
1991 A.S. Khomiakov and Orthodox Ecclesiology, SVTQ, Number 1, 67–82.

2005 The Notion of Freedom in Khomiakov’s Teaching on the Church, SVTQ, Number 3, 297–312.

Saarinen, Risto
1994 Johdatus ekumeniikkaan. Kirjaneliö, Helsinki.

Sabev, Todor (ed.)
1982 The Sofia Consultation. Orthodox Involvement in the World Council of Churches. Geneva.

Sauvé, Ross Joseph
2010 Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky: An Ezploration, Comparison and Demonstration of Their Unique Approaches to the Neopatristic Synthesis. Diss., Durham University, UK.

Schmemmann, Alexander
1972 Russian Theology: 1920–1972. An Introductory Survey. SVTQ, Number 16, 172–194.

1977a Historical Road of Eastern Orthodoxy. Translated by Lydia W. Kesich, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, New York.

1977b Ultimate Questions. An Anthology of Modern Russian Religious Thought. Edited and with an Introduction by Alezander Schmemmann, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, New York.

1979a Church, World, Mission. Reflections on Orthodoxy in the West. Crestwood, New York.

1979b In Memoriam Fr. Georges Florovsky. SVTQ (23) 1979, 132–133.

1980 Papisto ja maallikot. Ortodoksia 29, 96–104. Englanninkielisestä nauhoituksesta suomentanut Matti Sidoroff.

1988 The Eucharist. Sacrament of the Kingdom, Crestwood, New York.

Shaw, Lewis F.
1992 The Philosophical Evolution of Georges Florovsky: Philosophical Psychology and the Philosophy of History. SVTQ (36) 1992, 237–255.

Sove, Boris
1937 Evharistija v drevnei tserkvi i sovremennaja praktika, Živoe predanie, Pravoslavie i sovremennosti. Uusi painos julkaistu venäjäksi Moskovassa 1997, 194–222. Suomeksi julkaistu nimellä Eukaristia alkukirkossa ja nykykäytännössä, suomentanut Mstislav Mogiljanski. Ortodoksia 34, 1984, 47–80.

Staniloe, Dumitry
1980 Theology and the Church, Crestwood, New York.

Stokoe, Mark
1981 Christian Hellenism. Master of Divinity thesis, St. Vladimir’s Orthodox Theological Seminary, New York.

Strèmooukhoff, Dimitri
1980 Vladimir Solovjev and His Messianic Work. Translated from the French by Elizabeth Meyendorff. Edited by Philip Guilbeau and Heathe Elise MacGregor, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts.

Suhova, Natalia
1980 Utšastije Svjatitelja Filareta (Drozdova) v razvitii akademitsteskogo bogoslovija XIX veka (www.pstegu.ru/statja).

2012 Vyšaja Duhovnaja Škola, Problemi i Reformi, Vtoraja Polovina XIX veka. Moskva, Izdatelstvo PSTGU.

Tajakka, Veikko (metropoliitta Tiihon)
1990 Vapaus ja aika Nikolai Berdjajevin filosofisessa ajattelussa. Aatehistoriallinen tutkimus. Diss. Joensuun yliopiston humanistisia julkaisuja N:o 10.

Tataryn, Myroslov
1998 Sergius Bulgakov (1871–1944). Time for a New Look, SVTQ, Number 3–4, 315–338.

2005 History Matters: Bulgakov’s Sophiologic Key, SVTQ, Number 1–2, 203–218.

- 2013 Building an Orthodox Eco-Theology: Bulgakov's Sophiology. Sobornost incorporating Eastern Churches Review, Vol 35, 1–2, 52–64.
- Teinonen, Seppo A. (toim.)
1967 Suuntana ykseys. Valikoima ekumeenisia asiakirjoja 1910–1966. Helsinki.
- Texts of the Official Theological Commission for the Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches. 1964–1993 Painamattomat tekstit tekijän hallussa.
- Towards the Great Council
1972 Introductory Reports of the Interorthodox Omission in Preparation for the Next Great and Holy Council of the Orthodox Church, London 1972. Ed. by Georges Tssetsis.
- 1983 Orthodox Thought. Reports of Orthodox Consultations organized by the World Council of Churches 1975–1982. World Council of Churches, Geneva.
- Valliere, Paul
1978 Russian Orthodoxy and the Challenge of Modernity: the case of Archimandrite Makary, SVTQ, Number 1, 3–15.
- 2000 Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key, T&T Clark, Edinburgh.
- 2001 Russian Religious Thought and the future of Orthodox Theology, SVTQ, Number 3, 277–241.
- 2004 Paris School of Theology: Unity in Multiplicity. Conference on La Theologie Orthodoxa. Painamaton esitelmä.
- 1910 A Russian Cosmodicy: Sergei Bulgakov's Religious Philosophy, A History of Russian Philosophy in 1830–1930, edited by G.M. Hamburg and Randall A. Poole. Cambridge University Press, Cambridge.
- Vasileios, archimandrite
1984 Hymn of Entry. Liturgy and Life in the Orthodox Church. Translated by Elizabeth Briere. Crestwood, New York.
- Williams, George Huntston
1965 Georges Vasilievich Florovsky: His American Career (1948–1965). GOTR (XI) 1965, 7–107.
- 1993 The Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky. Georges Florovsky – Russian Intellectual and Orthodox Churchman. Edited by Andrew Blane. Crestwood, New York, 287–329.
- Visser't Hooft, W.A.
1979 Fr. Georges Florovsky's Role in the Formation of the WCC, SVTQ Number 23, 135–138.
- 1982 The Genesis and Formation of the World Council of Churches. World Council of Churches, Geneva.
- Vladimir (Sabodan), mitropolit
1997 Ekklesiologia v otetšvennom bogoslovii, Kiev.
- Vogt, Peter
2004 The Church as Community of Love According to Alexis S. Khomiakov, SVTQ, Number 4, 393–41
- Walker, Williston.
1959 A History of the Christian Church, Revised Edition, New York.
- Vuola, Elina
1991 Köyhien Jumala. Johdatus vapautuksen teologiaan. Gaudeamus, Helsinki.
- Ware, Timothy/Kallistos
1963 The Orthodox Church, Penguin Books, UK.
- 1980 Kirkons salaisuus. Suomentanut Matti Sidoroff, Ortodoksia 29, 7–75.
- Williams, Geoge H
1996 Fr. Georges Florovsky's Vision of Ecumenism, The Greek Orthodox Theological Review, Number 2–3, 137–158.
- Wiseman, Wendy
2005 The Sophian Element in the Novels of Fyodor Dostoyevsky, SVTQ Number 1–2, 165–182.
- Ylinen, Hilikka
1982 Georges Florovskyn käsitys kuolemasta. Pro Gradu-tutkielma, Helsingin yliopisto.
- Zander, Lev
1937 I soglasno slavim Vsevsjatago Duha, Živoe predanie, Pravoslavie i sovremennosti, YMCA-PRESS, Paris. Julkaistu englanniksi vuonna 2003 nimellä The Essence of the Ecumenical Participation, Tradition Alive, ed. by Michael Plekon, USA, 221–239.
- 1945 In Memory of Father Sergius Bulgakov, Sobornost, Number 32 (New Series), 5–12.
- 1948a Bog i mir. Mirosozerzaniye ottsa Sergija Bulgakova, tom I tom II YMCA-Press, Paris.
- ja b
1952 Vision and Action, with an introduction by the bishop of Chichester, Translated from the Russian Natalie Duddington, London.

- 1959 Introduction to the book The Vatican Dogma by Sergius Bulgakov, St.Tikhon's Seminary Press, USA.
- 1976 Memoir. A Bulgakov Anthology. Edited by James Pain and Nicolas Zernov, London, XIX–XXV.
- 1997 "I soglasno slavim Vsevsjatago Duha", Živoe predanie, Pravoslavie i sovremennosti, Moskva (Alkuperäinen teos YMCA-Press 1937).
- Zernov, Nicolas
1961 The Orthodox Encounter. The Christian East and the Ecumenical Movement. London.
- 1963 The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century.
- 1964 The Worship of the Orthodox Church and its Message. The Orthodox Ethos. Essays in Honour of the Centenary of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America. Edited by A.J. Philippou. Oxford, 115–121.
- 1968 Introductory Essay on Khomiakov, his life, times, and theology, in the book The Church is One by Alexy Stepanovich Khomiakov, 3–17.
- 1978 The Russians and their Church, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York.
- Zizioulas, John D.
1973 Liturgia ja nykyajan ihminen. Suomentanut Veikko Purmonen. Ortodoksia 22 (1973). 131–144.
- 1985a Being as Communion. Studies in Personhood and the Church. Crestwood, New York.
- 1985b Orthodox Ecclesiology and the Ecumenical Movement, Sourozh 21 (1985), 16–27.
- 1994 The Church as Communion, SVTQ (38) 1994, 3–15.

NESTORIOLAISUUS, MONOFYSITISMI JA KHALKEDONIN KRISTOLOGINEN SYNTEESI

Kristuksen täydellistä ihmisyyttä ja jumaluutta koskevan kristologisen opin määrittely on ollut kirkon oppihistoriassa vaikeita ristiriitoja aiheuttanut kysymys. Se on hallinnut ekumeenisten kirkolliskokousten aikakauden teologista keskustelua ja vuosisatoja vielä vuonna 787 pidetyn viimeisen kokouksen jälkeenkin. Kun kolminaisuusoppia koskevat eli trinitaariset harhaopit, areiolaisuus ja makedoniolaisuus, oli käsitelty ja tuomittu ensimmäisessä ja toisessa yleisessä kirkolliskokouksessa 325 ja 381, etualalle nousi kysymys Kristuksen persoonasta. Itse asiassa jo areiolaisuus, joka hylkäsi kolminaisuusopin opettaen, että Kristus oli luotu kuten muutkin ihmiset, koski kolminaisuusopin ohella osittain nimenomaan myös Kristuksen persoonaa.

Kristusta koskevan opin määrittelyssä ongelmana olivat Antiokian ja Aleksandrian teologisten koulujen erilaiset kristologiset tulkinnat. Molemmat koulut opettivat Nikean kokouksessa vuonna 325 hyväksytyn uskontunnustuksen mukaisesti, että Kristus oli todellinen Jumala ja todellinen ihminen. Tämän käsityksen tarkemmassa määrittelyssä Antiokian koulussa korostettiin Kristuksen täydellistä ihmisyyttä ja Aleksandrian koulussa Hänen täydellistä jumaluuttaan. Ongelmaksi muodostui kysymys siitä, miten jumaluus ja ihmisyyys olivat yhdistyneet Kristuksen persoonassa. Ei ollut helppoa löytää tasapainoista tulkintaa siitä, miten iankaikkinen Jumala ja luotu ihminen olivat voineet yhdistyä samassa persoonassa. Juuri tämä Kristuksen persoonan ykseyden todentaminen osoittautui ongelmalliseksi sekä nestoriolaisessa että monofysiittisessä suuntauksessa.

Yhden epäonnistuneen vastauksen tähän vaikeaan kysymykseen antoi Syyriassa pappina toiminut ja vuonna 428 Konstantinopolin arkkipiispaksi valittu oppinut teologi Nestorios. Antiokian koulun kristologiaan suuntautuneena hän päätyi käsitykseen, jonka mukaan jumaluus ja ihmisyyys, luomaton ja luotu, eivät ole voineet *olemuk-sellisesti* yhdistyä samassa persoonassa. Hän havainnollisti näkemystään selittämällä, että Jumala oli asettunut asumaan Kristukseen niin kuin temppeleihin. Jumalallisen ja inhimillisen luonnon yhdistymistä Kristuksessa hän kuvaa sanalla *synáfeia*. (*yhdistyminen, conjunction*). Grillmeier katsoo, että kyseinen käsite ei vielä tuossa vaiheessa ollut saanut sellaista filosofista määrittelyä, jonka nojalla voitaisiin ratkaista, kuvaako se puhtaasti satunnaista ykseyttä vai syvempää olemuksellista ykseyttä. Siitä johtuen Nestorios määrittelee *synafeia* -käsitettä erilaisilla täsmentävillä lisäyksillä. Nestorios pyrki osoittamaan, että Kristuksen ykseys syntyi persoonien yhdistymisessä (*synáfeia*) luontojen pysyessä erillään. Siten siis Kristuksen ykseys toteutuu vain persoonien kautta yhdessä (jumalallisessa) persoonassa (*prosopon*).¹

Joka tapauksessa kirkon tietoisuudessa ja oppihistoriassa Nestorioksen ajattelua on varsin laajasti tulkittu siten, että hänen mielestään Kristus ei ollut jumalihminen, vaan jumaluutta kantava ihminen. Nestorios korosti johdonmukaisesti, että Neitsyt Maria ei ollut Jumalansynnyttäjä, Theotókos, vaan hänestä voidaan puhua vain Kristuksen

synnyttäjänä (*Hristotókos*).² Nestorioksen mukaan Kristuksen persoonalla oli kaksi lähdettä: jumalallinen Logos, joka on samaa olemusta kuin Isä, ja Neitsyt Maria, joka on samaa olemusta kuin me. Maria on synnyttänyt sen inhimillisen temppelein, johon Jumalan Logos on asettunut asumaan. Jumalansynnyttäjäksi Mariaa voidaan kutsua vain siinä merkityksessä, että hän on hetken aikaa saanut olla Jumalan Sanan temppeleinä ja siinä asuneen kunnia on säteillyt häneen.³

Nestorios ei koskaan antanut periksi omassa kristologisessa näkemyksessään. Hän torjui jyrkästi sen väitteen, että hän olisi pyrkinyt jakamaan Kristuksen ”Kahdeksi Pojaksi”. Kristus oli hänenkin uskonsa ja ymmärryksensä mukaan ”yksi ja sama” juuri niin kuin oikeauskoinen traditio on koko ajan opettanut. Vuonna 431 Efesossa pidetyssä kolmannessa yleisessä kirkolliskokouksessa Nestorios kuitenkin tuomittiin harhaoppiseksi ja painostuksen alaisena hän joutui eroamaan Konstantinopolin arkkipiispan virasta. Hänen kannattajansa muodostivat Bysantin kirkosta erotetun skismaattisen yhteisön, johon kuuluvia on vielä tänäkin päivänä mm. Irakissa ja pieninä vähemmistönä myös läntisessä maailmassa.⁴

Efeson kirkolliskokousta arvioidessaan John Meyendorff toteaa, että kyseisellä kokouksella ”ei ollut pelkästään negatiivinen vaikutus, kun se eliminoi ortodoksisesta teologiasta nestoriolaisuuden kiusauksen. Sen merkitys ei ollut ainoastaan Kristuksen ykseyttä koskevan historiallisen totuuden puolustamisessa, vaan myös sen positiivisen ja teologisesti luovan käsityksen julistamisessa, että Kristuksen ihmisyyys on Logoksen täydellisesti kokonaan omaksumaa ihmisyyttä, joka tukee deifikaation periaatteen toteutumista, mitä kohti jokainen, joka on ”Kristuksessa”, on matkalla”, Meyendorff myös painottaa, että ”käsitys Jumalan elämään osallistumisesta, deifikaatiosta, ei olisi ollut mahdollinen jyrkässä antiokialaisessa kontekstissa”.⁵

Nestoriolaisuuden aiheuttama kuohunta ja teologinen kontroverssi johti vähitellen toiseen äärimmäisyyteen eli Kristuksen jumalallisen luonnon korostamiseen siinä määrin, että nestoriolaisuudesta edettiin monofysiittiseen suuntaan. Jyrkkää monofysiittistä kristologista tulkintaa edusti Konstantinopolin erään luostarin arkkipiispa Nestorioksen ajattelutavasta jyrkästi poikkeavan näkemyksen. Aleksandrian koulun Kristuksen jumalallista luontoa korostavan ajattelutavan omaksunut Eutykhes painotti, että inkarnaatiossa ”Kristus on kahdesta luonnosta, mutta ei kahdessa luonnossa”. Tämä oli yksiselitteinen monofyysiittinen määritelmä. Hän myös katsoi, että ”Kristuksen ruumis, joka on Jumalan ruumis, ei ole konsubstantiaalinen meidän kanssamme”.⁶

Pelikan täsmentää Eutykheen näkemystä viittaamalla hänen toteamukseensa, jossa hän tunnustaa, että ennen yhdistymistä ”meidän Herrallamme oli kaksi luontoa, mutta yhdistymisen jälkeen tunnustan vain yhden ainoan luonnon”. Kuten on jo tullut esille, Eutykhes ei tunnustanut myöskään Kristuksen luonnon yksiolennollisuutta inhimillisen luonnon kanssa. Hänen kerrotaan vakuuttaneen, että ”tähän päivään asti en ole koskaan sanonut, että meidän Herramme ja Jumalamme ruumis on

² Pelikan 1971, 252–256.

³ Pihkala 1997, 232–233.

⁴ Pihkala 1997, 230.

⁵ Meyendorff 1975, 21.

⁶ Neve 1946, 135.

¹ Grillmeier 1965, 382–383; Pihkala 1997, 233–235.

yksiolennollinen meidän kanssamme”.⁷ Eutykhes julistettiin anateemaan patriarkka Flavianin organisoimassa kokouksessa Konstantinopolissa vuonna 448, mutta hänet rehabilitoitiin Efesosssa pidetyssä Aleksandrian linjaa edustaneessa myöhemmin laittomaksi julistetussa niin kutsutussa ”rosvokokouksessa” vuonna 449. Flavianin järjestämän kokouksen jälkeen Eutykhes suostui allekirjoittamaan jo vuonna 431 laaditun unioniformulan, joka koski Kristuksen täydellistä jumaluutta ja ihmisyyttä sekä kahden luonnon yhdistymistä.⁸

Sekä Efesosssa vuonna 431 pidetyssä Nestorioksen tuominneessa kolmannessa yleisessä kirkolliskokouksessa että sen jälkeen jatkuneessa opillisessa keskustelussa nestoriolaisuuden vahvimpana vastustajana esiintyi Aleksandrian arkkipiispa Kyrillos. Hän ilmaisi kristologisen näkemyksensä määrittelemällä tiivistetysti, että ”inkarnoitunut Kristus oli yksi kahdesta luonnosta”. Hän katsoi, että voidaan puhua vain yhdestä jumalallis-inhimillisestä luonnosta, jossa communicatio idiomatum toteutuu. Hän mm. selittää, että vain ihmisyyteen kuuluu kärsimys, mutta samaan aikaan kun Logos on kykenemätön kärsimään, hän kuitenkin kärsi inhimillisessä luonnossaan, jonka Hän otti omakseen inkarnaatiossa. Me voimme puhua kahdesta luonnosta, mutta inkarnaation jälkeen me voimme konkreettisesti puhua vain yhdestä jumalallis-inhimillisestä luonnosta”. Hän hyväksyi communicatio idiomatum -ajattelun, mutta korosti, että ”kukin luonto säilyttää attribuuttinsa”.⁹

Kun Antiokian koulun suuntausta edustaneet teologit korostivat historiallisen Jeesuksen täydellistä ihmisyyttä, he eivät ymmärtäneet sitä pelkästään jumaluudesta erillisenä, vaan autonomisena ja personoituneena. Meyendorff huomauttaa, että ”juuri tämä ihmisyyden ymmärtäminen autonomisena, mikä on saanut modernien läntisten teologioiden sympatiat suuntautumaan Antiokian koulun ajatteluun, on provosoinut nestoriolaisuuden vahvaa esiintuloa, mutta samalla johtanut jännitteeseen suhtautumiseen Aleksandrian koulun suuntaukseen”.¹⁰ Kyrillos Aleksandrialaisen Kristuksen täydellistä jumaluutta, mutta samalla hänen täydellistä ihmisyyttään korostava ajattelu, joka perustui soteriologiseen lähtökohtaan, oli vastareaktio nestoriolaisuuden suuntaan taipuneelle ajattelulle.

Khalkedonissa vuonna 451 pidetty neljäs yleinen kirkolliskokous, joka yli 500 hengen osanottajamäärältään oli suurin kaikista vastaavista kokouksista, oli käänteentekevä laajaa teologista ja kirkkopoliittista kuohuntaa aiheuttaneessa kristologisessa kiistassa. Khalkedonin formulana tunnettu kokouksen päätös määrittelee Kristus-uskon olennaisinta sisältöä toistamalla Nikean uskontunnustuksen kristologista lausumaa erilaisia uusia sanamuotoja lisäten, että Kristus on todellinen Jumala ja todellinen ihminen, sama järjellinen sielu ja ruumis, yksiolennollinen Isän kanssa jumaluudessa ja yksiolennollinen meidän kanssamme ihmisyydessä, samanlainen meidän kanssamme kaikessa muussa, paitsi ei synnissä, syntynyt ennen kaikkia aikoja Isästä Jumalasta ja viimeisinä aikoina meidän ja meidän pelastuksemme tähden Jumalansynnyttäjistä Neitsestä Mariasta.¹¹

Formulan loppuosassa jumaluuden ja ihmisyyden yhdistyminen Kristuksessa on selitetty määrittelemällä, että ”tämä ainutlaatuinen, yksi ja sama Kristus, Poika

ja Herra, on tunnustettu kahdessa luonnossa olevaksi sekoittumatta, muuttumatta, jakaantumatta ja toisistaan eroamatta, luontojen erilaisuutta kuitenkin poistamatta, vaan paremminkin kummankin luonnon erilaisuuden turvaten ja kumpaisenkin säilyttäen yhdessä persoonassa ja hypostaasissa, ei jaettuna tai erotettuna kahdeksi persoonaksi, vaan pysyen yhtenä ja samana Jumalan ainosyntyisenä Poikana, Logoksena, joka on Herra Jeesus Kristus, kuten vanhan ajan profeetat ja Herra Jeesus Kristus itse on meitä opettanut ja isien uskontunnustus on meille perinnöksi jättänyt”¹².

Pelikan luonnehtii tätä formulaa eräänlaiseksi mosaiikiksi, joka on koottu tuon ajan useiden teologioiden keskusteluissa ja kirjoituksissa esittämistä mielipiteistä. Erityisesti tässä määritelmässä näkyy kolmannessa ekumeenisessa synodissa harhaopiksi tuomitun Kristuksen autonomista ihmisyyttä korostaneen nestoriolaisuuden vastustus ja toisaalta vastakkaiseen monofysiittiseen suuntaan edennyt ajattelu. Tähän päätökseen ratkaisevasti näyttävät vaikuttaneen Kyrillos Aleksandrialaisen ja paavi Leon nestoriolaisuutta vastaan suunnatut kirjoitukset.¹³ Kuten on jo tullut esille, tämä määritelmä voidaan nähdä Antiokian ja Aleksandrian teologisten koulujen inkarnaatiota ja kristologiaa koskevan ajattelun synteisinä.

Tämä kirkolliskokouksen dogmaattinen määritelmä ei kuitenkaan merkinnyt kristologisen kiistan päättymistä, vaan paremminkin uuden ja pitkään kestäneen teologisen ja kirkkopoliittisen kuohunnan uudelleen alkamista. Sekä Eutykheen että jo vuonna 444 kuolleen Kyrillos Aleksandrialaisen ajattelua tukeneet monofysiitit olivat tyytymättömiä tehtyyn päätökseen. Meyendorffin mukaan Kyrilloksen ajattelua vaalineet eivät hyväksyneet Eutykheen käsitystä, jonka mukaan Kristuksen ihmisuus oli tulkittu sekoittuneeksi jumaluuteen. Alekdandrian monofysiitit halusivat pitäytyä tiukasti Kyrilloksen teologian monofysiittiseen tulkintaan. He muistuttivat, että Kyrillos ei ollut koskaan käyttänyt Khalkedonin määritelmän sanamuotoa ”kaksi luontoa yhdessä persoonassa”. He pitivät tätä määritelmää paluuna nestoriolaisuuteen. Toisaalta Kyrillosta tukeneet Khalkedonin kristologian kannattajat eivät koskaan myöntäneet, että Khalkedonin formulaa ja Kyrilloksen kristologian välillä olisi ollut ristiriitaa.¹⁴

Kysymys oli siis lähinnä jonkinlaisesta terminologisesta sekaannuksesta. On totta, että Kyrilloksen kristologinen määritelmä ”yksi inkarnoitunut jumalallis-inhimillinen luonto (*fysis*) tai persoona (*hypóstasis*)” voitiin helposti tulkita monofysiittiseen ratkaisuun viittaavaksi. Khalkedonin formulassa kuitenkin nimenomaan pyrittiin välttämään tällainen monofysiittisen tulkinnan mahdollisuus. Näin kuitenkin tulkittiin. Päätöksen implementointi kirkkokansan keskuudessa johti pitkään kestäneeseen teologiseen kontroverssiin, monofysiittisen skisman syvenemiseen ja kirkon jakaantumiseen.¹⁵ Monofysiittisiä kirkkoja syntyi Egyptiin, Etiopiaan, Syyriaan, Armeniaan ja Intiaan.

Bysantin keisarivalta halusi turvata valtakunnan ja samalla kirkon yhtenäisyyden palauttamalla monofysiitit takaisin ortodoksisen kirkon yhteyteen. Keisarit pyrkivät rauhoittamaan tilannetta tekemällä myönnytyksiä monofysiiteille. Tästä esimerkkinä on keisari Zenonin vuonna 482 antama *Henotikon*. Se oli yksi osoitus uuskhalkedonilaisuudeksi kutsutusta suuntauksesta, jossa pyrittiin ratkaisemaan dogmaattinen

⁷ Pelikan 1971, 262–263, 271.

⁸ Meyendorff 1975, 25.

⁹ Neve 1946, 13–134.

¹⁰ Meyendorff 1974, 32–33.

¹¹ Pelikan 1971, 263–264.

¹² *Ibid.*

¹³ Pelikan 1971, 264.

¹⁴ Meyendorff 1974, 34.

¹⁵ *Ibid.*, 33.

umpikuja ja löytämään Khalkedonin päätökselle monofysiittejä tyydyttävä tulkinta. Tässä tarkoituksessa keisarit kutsuivat koolle kirkolliskokoukset vuosina 553 ja 680 käsittelemään origenismia ja monoteletismia eli oppia Kristuksen yhdestä tahdosta ja energiasta. Tämäkin yritys löytää sopua rakentava ratkaisu kuitenkin epäonnistui.¹⁶

Kristologisen ongelman käsittely jatkui Bysantissa pysyvänä teologisen keskustelun aiheena. Yritys rauhoittaa kuohuntaa ja päästä sovintoon monofysiittien kanssa tuli esille mm. Leontios Bysanttilaisen kirjoituksissa. John Meyendorff toteaa, että tämän arvoituksellisen origenistisen kristologian kannattajan kirjoitukset liitettiin Khalkedonin päätöstä puolustavan polemiikin arsenaaliin. Kirkkoisien joukossa Maksimos Tunnustaja ja Johannes Damaskolainen omaksuivat hänen monofysitismiongelman ratkaisuun tähänneen *enhyphostasis* -käsitteen hyläten kuitenkin krypto-origenistisen kontekstin, jossa se alkuaan oli syntynyt.¹⁷

Teoksessaan *Bysanttilaiset isät 400–700-luvuilla* Florovsky käsittelee Leontios Bysanttilaisen henklöhistoriaa ja hänen ajatteluaan varsin perusteellisesti. Erityisesti Florovsky kiinnittää huomiota hänen *enhyphostasis* -tulkintaansa. Ottaen huomioon Leontiosin puheista tehtyjen muistiinpanojen epäselvyydet hänen kirjallinen perintönsä tulee Florovskyn mielestä aina olemaan epäilyttävä ja kiistanalainen. Tämä koskee erityisesti *Nestoriolaisia ja eutykhealaisia vastaan* -teosta, joka on syntynyt suullisista kiistoista tehdystä muistiinpanoista. Florovsky ajoittaa kirjan vuosiin 527–528 tai jopa veden 535 jälkeiseen aikaan.¹⁸

Florovskyn omaksuma asymmetrinen kristologia sisältää hänen omaksumansa käsityksen siitä, että Kristuksen täydellisestä ihmisyydestä huolimatta hänellä ei ole ihmisen hypostaasia, vaan hänen inhimillinen luontonsa on enhypostaattinen, mikä tarkoittaa ihmisyyden sisällyttämistä Kristuksen jumalalliseen hypostaasiin. Vaikka Florovsky tässä asiassa on suuntautunut Aleksandrian teologisen koulun ajatteluun, se ei hänelle kuitenkaan merkitse monofysitismien hyväksymistä. Se merkitsee vain sitä, että Kristuksen ihmisyyttä ei voida pitää personoimattomana luontona (*anhypostatik fysis*), vaan se voidaan nimetä enhypostaattiseksi luonnoksi.¹⁹

Williams painottaa, että Khalkedonin päätöksessä Logosta, Pyhän kolminaisuuden toista persoonaa, ei pidetty jumalallis-inhimillisen luonnon inkarnoituneena hypostaasina, Tämä heijastaa ja selkiinnyttää Khalkedonin määritelmän alkuperäistä epätasällisyyttä, joka johti Florovskyn omaksumaan asymmetrisen kristologian. Sen mukaisesti, osoittaen suurempaa tasällisyyttä kuin Khalkedon hän saattoi sanoa, että ”ei syntynyt uutta persoonaa, kun Jumalan Poika tuli ihmiseksi”.²⁰

Florovsky on vierastanut rationalistista lähestymistapaa kristologisen opin määrittelyssä. Artikkelissaan *As the Truth is in Jesus* hän toteaa, että inkarnaation merkitystä on vaikea rationaalisesti selittää. Hän painottaa, että Khalkedonin formula ei ole metafyyssinen määritelmä (tai metafyyssinen ihme), vaan se on uskonkokemuksen ilmaisu. Sen vuoksi sitä ei voi ymmärtää kirkon koko todellisuuden kokemuksesta erotettuna.

Hänen mielestään Khalkedonin formula on paradoksaalinen ja eksistentiaalinen määritelmä, jota nykyihmisen on vaikea ymmärtää ja uskoa.²¹

Kuten on jo tullut esille, Bysantin keisarivalta ja kirkko pyrkivät sovinnon rakentamiseen vahvistamalla Khalkedonin kristologian monofysiiteille hyväksyttävämpää tulkintaa. Juha Pihkala on teoksessaan *Yksi kahdessa, Kristus-uskon historia varhaisen kristikunnan aikana* painottanut, että Khalkedonin määritelmä on teologisesti sovitettavissa yhteen Kyrillos Aleksandrialaisen maltillisen ykseyskristologian kanssa. Hän viittaa tuolloin käydyssä teologisessa keskustelussa esitettyyn käsitykseen, jonka mukaan ”Kyrilloksen ’yksi luonto’ lausumalla ja Khalkedonin kahden luonnon erottamaton tonta persoonallista yhteyttä korostavalla symbolilla on täsmälleen sama tarkoitus ja sisältö, mutta vain siinä tapauksessa, että ne pannaan rinnakkain. Erikseen otettuina ne voivat johtaa virhetulkintoihin”. Pihkala myös aivan oikein toteaa, että tätä synteisiin pyrkivää näkemystä on kutsuttu uskhalkedonilaisuudeksi.²²

Pihkala arvioi, että edellä todettua huomattavasti pidemmälle ja syvemmälle tätä uskhalkedonilaista tulkintaa Kristuksen persoonan luonteesta kehittänyt Leontios Bysanttilainen varsin korkealla filosofisella käsitetasolla mm. tehden selvän eron käsitteiden ”hypostasis” ja ”enhyphostasis” välillä. Ensiksi mainittu käsite tarkoittaa itsenäistä persoonaa, jälkimmäinen taas sellaista luontoa, jolla ei ole itsenäistä olemassaoloa, vaan se on ilmaistu toisen hypostaasin sisällä ja sen kantamana. Pihkala painottaa, että ihminen on yleensä aina hypostaasi eli on itsenäisesti olemassa. Sen sijaan ihminen Jeesus Nasarettilainen on olemassa vain enhypostaattisesti eli Jumalan Logoksen omaan erityisominaisuuksilla varustettuun hypostaasiin sisältyvänä.²³

Filosofit ovat yleensä olleet yksimielisiä siitä, että ei voi olla sellaista olemusta tai luontoa, joka olisi anhypostaattinen eli ilman hypostaasia oleva. Tästä lähtökohdasta monofysiitit ovat voineet väittää, että käsitys kahdesta luonnosta samassa persoonassa johtaa väistämättä nestoriolaisuuteen. Leontios kuitenkin katsoo, että on olemassa välimuotoja, joissa jokin luonto sisältyy toiseen hypostaasiin. Pihkala toteaa, että vaikka on olemassa luontojen keskinäinen yhteys, *communicatio idiomatum*, kumpikaan luonto ei täydennä toistansa. Toisin sanoen ”jumalallinen ei tuo inhimilliseen mitään lisää eikä inhimillinen jumalalliseen...Kysymys on Khalkedonin edellyttämästä sekoittamattomasta ja erottamattomasta yhdistymisestä”.²⁴

Uskhalkedonilaiseen kristologian tulkintaan on edetty myös 1900-luvun jälkimmäisellä puoliskolla järjestetyssä ortodoksisten ja orientaalistien kirkkojen välisessä virallisessa teologisessa dialogissa. Useiden valmistelevien konsultaatioiden jälkeen virallinen dialogikomissio kokoontui vuosina 1985, 1987, 1990 ja 1993. Dialogi voitiin todeta onnistuneeksi. Kaikissa opillisissa kysymyksissä päädyttiin yksimieliseen lopputulokseen.

Molemmat osapuolet tuomitsivat sekä Nestorioksen että Eutykheen kristologisen opinmäärittelyn harhaoppiseksi. Olennaisissa opillisissa kysymyksissä saavutettiin yksimielisyys. Molemmat kirkkoperheet ovat yksimielisiä siitä, että Logoksen hypostaasi tuli yhdistäneeksi jumalalliseen luomattomaan luontoonsa yhdessä sen luonnollisen tahdon ja energian kanssa, joka Hänellä on yhteisesti Isän ja Pyhän Hengen

¹⁶ Schmemmann 1977, 157–164, 172–184

¹⁷ Meyendorff 1974, 35.

¹⁸ Florovsky 1933 (2006), 149.

¹⁹ Williams 1965, 67–68.

²⁰ Ibid., 68.

²¹ Florovsky 1951, 1458.

²² Pihkala 2004, 297–298.

²³ Ibid. 2004, 300–301.

²⁴ Ibid., 303.

kanssa, luodun inhimillisen luonnon, jonka Hän on omaksunut inkarnaatiossa ja tehnyt omakseen yhdessä sen luonnollisen tahdon ja energian kanssa.²⁵

Molemmat osapuolet ovat yksimielisiä siitä, että jumalallinen ja inhimillinen luonto yhdessä niiden energian ja tahdon kanssa on hypostaattisesti ja luonnollisesti yhdistetty sekoittumatta, muuttumatta, jakaantumatta ja toisistaan eroamatta ollen erilaisia pelkästään ajatuksen tasolla (*distinguished in thought alone*). Molemmat osapuolet ovat yksimielisiä myös siitä, että Hän, joka tahtoo ja toimii, on aina yksi inkarnoituneen Logoksen hypostaasi.

Ortodoksit hyväksyvät sen, että orientaaliset ortodoksit edelleen pitäytyvät traditionaaliseen Kyrilloksen terminologiaan ja ilmaisuun ”inkarnoituneen Logoksen yksi luonto” ottaen huomioon, että he (orientaaliset ortodoksit) hyväksyvät Logoksen kahdensuuntaisen konsubstantiaalisuuden, jota Eutykhes ei hyväksynyt. Orientaaliset ortodoksit puolestaan hyväksyvät, että ortodoksit ovat oikeutettuja kaksiluontoisuuteen pitäytyvään formulaan ottaen huomioon, että he hyväksyvät sen eroavaisuutena, joka toteutuu pelkästään ajattelussa.²⁶

Jo ensimmäisessä epävirallisessa konsultaatiossa todettu Kyrillos Aleksandrialaisen kristologinen määritelmä ”yksi inkarnoituneen Jumalan Sanan luonto (*fysis*) tai persoona (*hypóstasis*)” pidetään hyväksyttynä. Tiivistettynä yhteenvetona koko dialogista todetaan, että ”yksimielisen kristologisen lausuman ja edellä todettujen yhteisten päätösten valossa olemme nyt selkeästi ymmärtäneet, että molemmat kirkkoperheet ovat aina uskollisesti säilyttäneet saman autenttisen ortodoksisen kristologisen uskon ja katkeamattoman opetuksen tradition jatkuvuuden, vaikka he ovat saattaneet käyttää kristologisia termejä eri tavoin. Juuri tämän yhteisen uskon ja jatkuvan uskollisuuden tradition tulisi olla ykseyden ja yhteytemme perustana.”²⁷

LIITE 2

KONTEKSTUAALISEN TEOLOGIAN HAASTEET

Bossey'n ekumeeninen instituutti järjesti yhteistyössä Geneven yliopiston kanssa talvikaudella 1985–1986 ekumeenisen teologian jatko-opintojen kurssin, jolle osallistui 50 teologia lukuisista eri kirkkoista 35:sta eri maasta ja kaikista maanosista. Viisi kuukautta kestäneen ekumeenisen koulutus- ja tutkimusohjelman teemana oli evankeliumi ja kulttuuri (Gospel and Culture). Tämän teeman puitteissa selviteltiin erityisesti sitä, mikä kristinuskossa on puhtaasti evankeliumia, mikä taas erilaisten kulttuurien ilmentymää. Keskeisenä käsiteltynä aiheena oli kysymys siitä, miten eri kulttuurien piirissä syntyy omaleimasta kontekstuaalista teologiaa. Luennoissa, keskusteluissa ja seminaareissa ilmaistiin laaja yksimielisyys siitä, että kaikki teologiat ovat kontekstuaalista teologiaa.

Yksimielisiä oltiin myös siitä, että kristinuskko ei mitätöi erilaisia kulttuuriperinteitä, mutta ei myöskään voi samastua niiden kanssa. Ympäröivästä kulttuurista voidaan omaksua vain niitä elementtejä, jotka ovat sopusoinnussa kristillisen uskon kanssa. Tällainen oli myös kirkkoisien suhtautuminen hellenistiseen kulttuuriin. Sen eri muotoja ei hyväksytty sellaisenaan, vaan ne kokivat transformaation, niille annettiin uusi kristillinen sisältö. Tällä tavalla antiikin pakanallisesta hellenismistä tuli kristillistä hellenismia. Tältä pohjalta lähtien on luonnollista, että samalla tavalla suhtaudutaan muihinkin kulttuureihin, ”kulttuurinen pluralismi hyväksytään ja erilaiset inhimillisen kuulttuurin muodot nähdään rikkautena. Kaikki kulttuurit voivat yhtäläisellä tavalla palvella evankeliumin sanoman levittämistä”.²⁸

Tämä kulttuurinen pluralismi koskee myös ekumeenisen liikkeen teologiaa. On luonnollista, että sillä ei ole omaa yhtenäistä teologiaa, vaan se edustaa lukuisia erilaisia teologisia perinteitä. Bossey'n ekumeenisen instituutin edellä mainitun opintojakson raporttiin viitaten voidaan todeta, että ”tällä hetkellä käsitys kaiken teologian kontekstiaalisuudesta ja erilaiset kontekstuaalisen teologian muodot näyttävät tulevan vahvasti esille. Tämä on eräänlainen reaktio läntistä kulttuuri-imperialismia ja teologista ylivaltaa vastaan. Enää ei kritiikkittömästi hyväksytä perinteistä eurooppalaista akateemista teologiaa, vaan parempina ja toimivampina vaihtoehtoina nähdään erilaiset ”kansan” teologian muodot: mm. vapautuksen teologia, musta teologia, feministinen teologia, (korealainen) minjung-teologia ja (Tyynenmeren alueen) ”kookospähkinäteologia”.²⁹

Merkittävin ja laajimmin tunnettu näistä nykyajan kontekstuaalisen teologian suuntauksista on erityisesti Latinalaisessa Amerikassa levinnyt vapautuksen teologia, joka on protesti sitä taloudellista ja kulttuurillista sortoa vastaan, jota siirtomaavallat ja yleensä hallitsevat luokat ovat kirkon tukemina harjoittaneet. Instituutin pitkän kurssin kuluessa vapautuksen teologiaan perehdyttiin varsin perusteellisesti. Tässä

²⁸ Purmonen 1986, 129–130.

²⁹ Kreikkalainen teologi Pantelis Kalaitzidis katsoo, että sekä patristinen että uuspatristinen teologia ovat kontekstuaalista teologiaa. ”Because there is no such thing as a universal theology in abstract... theology occurs only in specific historical and cultural contexts and in response to specific questions and challenges”. Kalaitzidis 2010, 26.

²⁵ *Texts of the dialogue*, 1993, 29.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, 30.

suuntauksessa ajatellaan, että todellinen kristinuskon Jumala ei voi olla sortajan puolella, vaan Hän on vapauttava Jumala. Kirkon ja teologian tehtävänä on osallistua tuohon vapautuksen prosessiin. Vapaus ei kuitenkaan merkitse vain sosiaalista ja poliittista vapautumista, vaan ennen kaikkea sovitusta Kristuksessa ja henkilökohtaisesta syyllisyydestä vapautumista.³⁰

Vapautuksen teologiaa arvioidessaan Fribourgin yliopiston ekumeniikan professori dominikaani-isä Guido Vergauven totesi, että vapautuksen teologia on suuri haaste lännen kirkkoille. Hänen mukaansa ”vapautuksen teologiassa on sekä mystiikkaa että toimintaa. Siinä ei ole dualismia henkilökohtaiseen täydellisyyteen pyrkimisen ja sosiaalisen ulottuvuuden välillä. Se on solidaarisuuden teologiaa, joka taistelee epäoikeudenmukaisuutta vastaan ja jonka taustavoimana on koko kansa, ei pelkästään akateeminen yhteisö”. Käydyssä keskustelussa myös ortodoksiteologi Ion Bria näki vapautuksen teologiassa paljon myönteistä, mutta piti ongelmallisena sitä, että siinä kristilliseen uskoon saattaa helposti sekoittua aineksia vieraista ideologioista.³¹

Toinen merkittävä vapautuksen teologian muoto on ns. musta teologia, joka on voittanut alaa Afrikassa ja Amerikan värillisen väestön keskuudessa. Myös siinä keskeisenä on pyrkimys vapautumiseen. Afrikkalaiset teologit erityisesti painottavat, että ”teologia ei voi olla tuonti- tai vientitavaraa”. Se aina syntyy ”kotikylässä” kansan omien kokemusten pohjalta ja sen tulee ilmaista itsensä paikallisen kulttuurin eri muodoissa. Oman kulttuurin säilymisen tärkeyttä korostavat myös Koreassa vaikuttava minjung-teologia ja Tyynenmeren alueella vaikuttava ns. ”kookospähkinäteologia”. Korealaisessa suuntauksessa tunnusomaista on epäluulo kaikkea länsimaista kohtaan. Käsitys kristinuskosta läntisenä uskontona on juurtunut niin syvälle, että aivan kokonaan on unohdettu kristinuskon itäinen tausta. Oman paikallisen kulttuurin tärkeyttä korostaa myös Tyynenmeren alueen ”kookospähkinäteologia”. Minjung-teologian tavoin se on reaktio läntistä kulttuuri-imperialismia ja kolonialistista lähetysaatetta vastaan.³²

Edellä todettujen konekstuaalisten suuntausten voittaessa alaa ekumeenisessa liikkeessä teologisten dialogien luonne on muuttumassa. On jouduttu sen tosiasian eteen, että perinteinen läntinen akateeminen teologia ja tunnustukselliset teologiset traditiot ovat menettämässä hallitsevan asemansa ekumeenisessa liikkeessä. Teologisissa dialogeissa keskustelua käydään ennenvässä määrin erilaisten kontekstuaalisten teologoiden välillä. Globaalilla tasolla vastakkain eivät ole enää itä ja länsi, kuten on ollut menneisyydessä, vaan yhä useammin pohjoinen ja etelä.

Erilaisten kontekstuaalisten teologioiden merkityksen korostuessa on perinteisten kirkkojen ja tunnustuksellisten teologisten traditoiden välillä ylläpidetty lukuisia teologisia dialogeja, joiden tuloksena kirkot ovat lähentyneet monissa vaikeissa opillisissa kysymyksissä. Ortodoksinen kirkko on maailmanlaajuisella tasolla kauan ylläpitänyt virallisia oppikeskusteluja mm. roomalaiskatolisen, vanhakatolisen, anglikaanisen ja evankelis-luterilaisen kirkon sekä orientaalistien kirkkojen kanssa. Alueellisella tasolla on Euroopan Kirkkojen Konferenssin organisoimana neuvotteluja käyty ortodoksien ja Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteisön (entisen Leuenbergin uskonyhteisön) välillä. Paikallisella kansallisella tasolla ortodoksien ja luterilaisten välillä dialogia on ylläpidetty mm. Yhdysvalloissa ja Suomessa, jonka evankelis-luterilainen kirkko on

käynyt opillisia neuvotteluja myös Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa.³³ Näissä dialogeissa kirkon toiminnan eri alueiden käytännön yhteistyön vahvistumisen lisäksi on tapahtunut lähentymistä myös joissakin opillisissa kysymyksissä. Esimerkiksi ihmisen pelastumista koskevan opin ymmärtäminen luterilaisessa teologiassa vanhurskauttamisena ja ortodoksisessa teologiassa jumalallistumisena on tulkittu sisällöltään yhteneviksi tai ainakin aikaisemmin arvioitua lähempänä toisiaan oleviksi.³⁴

Lähentymistä on tapahtunut myös kasteen sakramentin merkityksen tulkinnassa kirkon ykseyden ilmaisuna. Tämä tuli esille ortodoksisten kirkkojen ja Euroopan protestanttisten kirkkojen kasteen sakramenttia käsitelleessä konsultaatiossa Wienissä vuonna 2008. Konsultaation näkemyksen kanssa yhdenmukaisesti EKK:n vuonna 2009 pidetyssä yleiskokouksessa Saksan evankelisen kirkon piispa Wolfgang Huber korosti, että kaste on aivan erityisesti ekumeeninen sakramentti. Hänen mielestään eri kirkkoissa suoritetun kasteen keskinäinen tunnustaminen on kaikkein lupaavin kehityslinja dialogeissa. Kasteeseen pohjautuva kirkon pneumatologista aspektia korostava ykseys ei merkitse yhdenmuotoisuutta, vaan se on dynaamista ykseyttä, jossa on sijaa erilaisuudelle.³⁵

Näissä teologisissa dialogeissa ortodoksit ovat usein pitäneet velvollisuutenaan muistuttaa siitä, mikä kristillisessä uskossa on universaalista ja muuttumatonta. Tämä on merkinnyt patristiseen opetukseen pitäytymistä. Sekä uuspatristisessä että venäläisessä koulukunnassa ortodoksisen teologian perustana pidetään patristista teologiaa, jolloin muut teologiset perinteet helposti suljetaan ulkopuolelle. Voidaan kuitenkin kysyä, olisiko nyt aika laajentaa horisonttia yli kreikkalaisten isien asettamien rajojen ja pyrkiä siirtymään uuteen ”sävellajiin”. Kirkon pneumatologisen ulottuvuuden korostuminen voisi ekumeniassa avata näkymän parempaan tulevaisuuteen.

³⁰ Purmonen 1986, 130–131.

³¹ *Ibid.*

³² Purmonen 1986, 131–132.

³³ Saarinen 1994, 95–110; Purmonen 1984, 137–142; Purmonen 1986, 129–138.

³⁴ Saarinen 1994, 158–159.

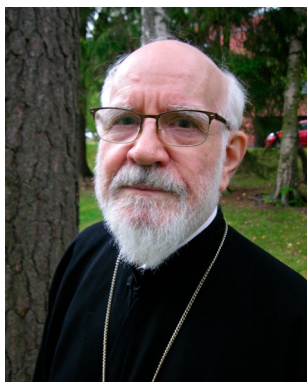
³⁵ Purmonen 2011, 168–170, 176–177.

PUBLICATIONS OF THE UNIVERSITY OF EASTERN FINLAND DISSERTATIONS IN EDUCATION, HUMANITIES, AND THEOLOGY

1. Taru Viinikainen. *Taipuuko "akrobaatti Aleksandra"? Nimikekonstruktio ja nimikkeen taipuminen lehtikielessä 1900-luvulta 2000-luvulle*. 2010.
2. Pekka Metso. *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas*. 2010.
3. Pekka Kilpeläinen. *In search of a postcategorical utopia. James Baldwin and the politics of 'Race' and sexuality*. 2010.
4. Leena Vartiainen. *Yhteisöllinen käsityö. Verkostoja, taitoja ja yhteisiä elämyksiä*. 2010.
5. Alexandra Simon-López. *Hypersurrealism. Surrealist literary hypertexts*. 2010.
6. Merja Sagulin. *Jälkiä ajan hiekassa. Kontekstuaalinen tutkimus Daniel Defoen Robinson Crusoen suomenkielisten adaptaatioiden aatteellisista ja kirjallisista traditioista sekä subjektikäsitteistä*. 2010.
7. Pirkko Pollari. *Vapaan sivistystyön kieltenopettajien pedagogiset ratkaisut ja käytänteet teknologiaa hyödyntävässä vieraiden kielten opetuksessa*. 2010.
8. Ulla Piela. *Kansanparannuksen kerrotut merkitykset Pohjois-Karjalassa 1800- ja 1900-luvuilla*. 2010.
9. Lea Meriläinen. *Language transfer in the written English of Finnish students*. 2010.
10. Kati Aho-Mustonen. *Group psychoeducation for forensic long-term patients with schizophrenia*. 2011.
11. Anne-Maria Nupponen. *»Savon murre« savolaiskorvin. Kansa murteen havainnoijana*. 2011.
12. Teemu Valtonen. *An insight into collaborative learning with ICT: Teachers' and students' perspectives*. 2011.
13. Teemu Kakkuri. *Evankelinen liike kirkossa ja yhteiskunnassa 1944-1963. Aktiivinen uudistusliike ja konservatiivinen sopeutuja*. 2011.
14. Riitta Kärkkäinen. *Doing better? Children's and their parents' and teachers' perceptions of the malleability of the child's academic competences*. 2011.
15. Jouko Kiiski. *Suomalainen avioero 2000-luvun alussa. Miksi avioliitto puretaan, miten ero koetaan ja miten siitä selviydytään*. 2011.
16. Liisa Timonen. *Kansainvälisty tai väisty? Tapaustutkimus kansainvälisyysosaamisen ja kulttuurienvälisen oppimisen merkityksenannoista oppijan, opettajan ja korkeakoulutoimijan pedagogisen suhteen rajaamissa kohtaamisen tiloissa*. 2011.
17. Matti Vanttinen. *Oikeasti hyvä numero. Oppilaiden arvioinnin totuudet ja totuustuotanto rinnakkaiskoulusta yhtenäiskouluun*. 2011.
18. Merja Ylönen. *Aikuiset opin poluilla. Oppimistukikeskuksen asiakkaiden opiskelukokemuksista ja kouluttautumishalukkuudelle merkityksellisistä tekijöistä*. 2011.
19. Kirsi Pankarinkangas. *Leskien keski-ikässä tai myöhemmällä iällä solmimat uudet avioliitot. Seurantatutkimus*. 2011.
20. Olavi Leino. *Oppisopimusopiskelijan oppimisen henkilökohtaistaminen ja oppimismahdollisuudet työpaikalla*. 2011.
21. Kristiina Abdallah. *Translators in production networks. Reflections on agency, quality and ethics*. 2012.
22. Riina Kokkonen. *Mittarissa lapsen keho ja vanhemmuus – tervettä lasta sekä "hyvää" ja "huonoa" vanhemmuutta koskevia tulkintoja nyky-Suomessa*. 2012.
23. Ari Sivenius. *Aikuislukion eetos opettajien merkityksenantojen valossa*. 2012.
24. Kamal Sbiri. *Voices from the margin. Rethinking history, identity, and belonging in the contemporary North African anglophone novel*. 2012.
25. Ville Sassi. *Uudenlaisen pahan unohdettu historia. Arvohistoriallinen tutkimus 1980-luvun suomalaisen romaanin pahan tematiikasta ja "pahan koulukunta" -vuosikymmenmääritteen muodostumisesta kirjallisuusjärjestelmässä*. 2012.
26. Merja Hyytiäinen. *Integroiden, segregoiden ja osallistaen. Kolmen vaikeasti kehitysvammaisen oppilaan opiskelu yleisopetuksessa ja koulupolku esiopetuksesta toiselle asteelle*. 2012.
27. Hanna Mikkola. *"Tänään työ on kauneus on ruumis on laihuus." Feministinen luenta syömishäiriöiden ja naissukupuolen kytköksistä suomalaisissa syömishäiriöromaaneissa*. 2012.
28. Aino Äikäs. *Toiselta asteelta eteenpäin. Narratiivinen tutkimus vaikeavammaisen nuoren aikuisen koulutuksesta ja työllistymisestä*. 2012.
29. Maija Korhonen. *Yrittäjyyttä ja yrittäjämäisyyttä kaikille? Uusliberalistinen hallinta, koulutettavuus ja sosiaaliset erot peruskoulun yrittäjyyskasvatuksessa*. 2012.
30. Päivikki Ronkainen. *Yhteinen tehtävä. Muutoksen avaama kehittämispyrkimys opettajayhteisössä*. 2012.
31. Kalevi Paldanius. *Eläinlääkärin ammatti-identiteetti, asiakasvuorovaikutuksen jännitteiden hallinta ja kliinisen päättelyn yhteenkietoutuminen sekapraktiikassa*. 2012.
32. Kari Korolainen. *Koristelun kuvailu. Kategorisoinnin analyysi*. 2012.
33. Maija Metsämäki. *Influencing through language. Studies in L2 Debate*. 2012.
34. Pål Lauritzen. *Conceptual and procedural knowledge of mathematical functions*. 2012.
35. Eeva Raunistola-Juutinen. *Äiti ja nunna – Kirkkojen maailmanneuvoston naisten vuosikymmenen ortodoksiset naiskuvat*. 2012.
36. Marja-Liisa Kakkonen. *Learning entrepreneurial competences in an international undergraduate degree programme. A follow-up study*. 2012.
37. Outi Sipilä. *Esiliina aikansa kehyksissä – moniaikaista tekstiilikulttuuria ja representaatioita kodista, perheestä, puhtaudesta ja käsityöstä 1900-luvun alkupuolen Suomessa*. 2012.
38. Seija Jeskanen. *Piina vai pelastus? Portfolio aineenopettajaopiskelijoiden ammatillisen kehittymisen välineenä*. 2012.
39. Reijo Virolainen. *Evankeliumin asialla – Kurt Frörin käsitys evankelisesta kasvatuksesta ja opetuksesta Saksassa 1930-luvulta 1970-luvulle*. 2013.
40. Katarzyna Szal. *Finnish literature in Poland, Polish literature in Finland – Comparative reception study from a hermeneutic perspective*. 2013.
41. Eeva-Liisa Ahtiainen. *Kansainvälistymisen ja laadunvarmistuksen yhteys ammattikorkeakoulun asiakirjateksteissä. Tapaustutkimus*. 2013.
42. Jorma Pitkänen. *Fides Directa – Fides Reflexa. Jonas Laguksen käsitys vanhurskauttavasta uskosta*. 2013.
43. Riitta Rajasuu. *Kuopiossa, Oulussa ja Turussa vuosina 1725–1744 ja 1825–1844 syntyneiden kastenimet*. 2013.
44. Irina Karvonen. *Pyhän Aleksanteri Syväriläisen koulukunta – 1500-luvun luostarihistoriaa vai 1800-luvun venäläiskansallista tulkintaa?* 2013.
45. Meri Kytö. *Kotiin kuuluvaa. Yksityisen ja yhteisen kaupunkiaänitilan risteymät*. 2013.
46. Jörg Weber. *Die Idee von der Mystagogie Jesu im geistigen Menschen: Einführung in die »christliche Theosophie« des Corpus Areopagiticum*. 2013.
47. Tuija Lukin. *Motivaatio matematiikan opiskelussa – seurantatutkimus motivaatiotekijöistä ja niiden välisistä yhteyksistä yläkoulun aikana*. 2013.
48. Virpi Kaukio. *Sateenkaari lätäkössä. Kuvitellun ja kerrotun ympäristöestetiikka*. 2013.
49. Susanna Pöntinen. *Tieto- ja viestintäteknologian opetus käytön kulttuurin diskursiivinen muotoutuminen luokanopettajaopiskelijoiden puheessa*. 2013.
50. Maria Takala-Roszczenko. *The 'Latin' within the 'Greek': The feast of the Holy Eucharist in the context of Ruthenian Eastern rite liturgical evolution in the 16th–18th Centuries*. 2013.
51. Erkki Nieminen. *Henki vastaan alkoholi: AA-toiminnan synty ja kehitys Lahdessa 1950-1995*. 2014.
52. Jani Kaasinen. *Perinnerakentaminen käsitteenä ja osana teknologiakasvatusta – Opettajaopiskelijoiden käsitykset, käsitysten jäsentyneisyys ja muutos perinnerakentamisen opintojakson aikana*. 2014.

53. Gerson Lameck Mgya. *Spiritual gifts: A sociorhetorical interpretation of 1 cor 12–14*. 2014.
54. Pauli Kallio. *Esimiehen muuttuvat identiteetit: Narratiivinen tutkimus keskijohdon identiteeteistä ja samastumisesta organisaatiomurroksessa*. 2014.
55. Sirpa Tokola-Kemppi. *Psykoanalyttisen psykoterapian merkityksiä kirjailijahaastattelujen valossa*. 2014.
56. Dhuana Affleck. *How does dialogical self theory appear in the light of cognitive analytic therapy? Two approaches to the self*. 2014.
57. Teemu Ratinen. *Torjuttu Jumalan lahja. Yksilön kamppailu häpeällistä seksuaalisuutta vastaan*. 2014.
58. Päivi Löfman. *Tapaustutkimus itseohjautuvuudesta sairaanhoitajakoulutuksen eri vaiheissa*. 2014.
59. Päivi Kujamäki. *Yhteisenä tavoitteena opetuksen eheyttäminen. Osallistava toimintatutkimus luokanopettajille*. 2014.
60. Henriikka Vartiainen. *Principles for design-oriented pedagogy for learning from and with museum objects*. 2014.
61. Päivi Kaakkunen. *Lukudiplomin avulla lukemaan houkutteleva yläkoulussa. Lukudiplomin kehittämistutkimus perusopetuksen vuosiluokilla 7–9*. 2014.
62. Jari Kukkonen. *Scaffolding inquiry in science education by means of computer supported collaborative learning: pupils' and teacher students' experiences*. 2015.
63. Petteri Nieminen. *Unified theory of creationism – Argumentation, experiential thinking and emerging doctrine*. 2015.
64. Esa Asikainen. *“Me olemme postipaketteja”: Tutkimus Helsingin vammaiskuljetuksista vuosina 2002–2007*. 2015.
65. Anna Logrén. *Taiteilijapuheen moniäänisyys. Tutkimus mediavälitteisen ja (kuva)taiteilijälähtöisen taiteilijapuheen muotoutumisesta*. 2015.
66. Päivi Virkki. *Varhaiskasvatus toimijuuden ja osallisuuden edistäjänä*. 2015.
67. Terhi Nevalainen. *Pinkit piikkikorot. Chick lit -kirjallisuuden postfeministiset sisällöt ja lukijat niiden merkityksellistäjinä*. 2015.
68. Soile Tikkanen. *Development of an empathic stance. Dialogical sequence analysis (DSA) of a single case during clinical child neurological assessment procedures*. 2015.
69. Erja Laakkonen. *Aikuisuuden kulttuuriset kuvat 25–35-vuotiaiden naisten haastattelupuheissa ja naistenlehtiteksteissä*. 2015.
70. Wu Enqin. *What does design expose? A comparative study of Finnish modern furniture and Chinese Ming-style furniture*. 2015.
71. Vuokko Malinen. *Uuspari, uusperheen parisuhde ja koulutuksellisen intervention mahdollisuudet sen tukemiseen*. 2015.
72. Juhana Venäläinen. *Yhteisen talous: tutkimus jälkiteollisen kapitalismin kulttuurisesta sommittumasta*. 2015.
73. Johanna Hokkanen. *Kotien lääkekasvatus*. 2015.
74. Eveline Omagano Anyolo. *Implementing education for sustainable development in Namibian schools*. 2015.
75. Satu Tuomainen. *Recognition and student perceptions of non-formal and informal learning of English for specific purposes in a university context*. 2015.
76. Jari Ruotsalainen. *Iholle kaiverrettu: Tatuoinnin kulttuurinen murros Suomessa*. 2015.
77. Sanna Hillberg. *Relativization in Scottish standard English: a corpus-based study on newspaper language*. 2015.
78. Virpi Turunen. *Pellavalangan neulonta kotineulekoneella*. 2015.
79. Emilia Valkonen. *“Me myymme ja markkinoimme kursseja” Markkinaorientaation piirteet kansalaisopistoissa*. 2015.
80. Petri Haapa. *Suomalaisen peruskoulun rehtori koulun tietokonepohjaisen hallinto-ohjelman käyttäjänä*. 2016.
81. Helena Valkeapää. *Maahanmuuttaja-afgaanien kotitalouden toiminta ja akkulturaatio*. 2016.
82. Airi Hakkarainen. *Matematiikan ja lukemisen vaikeuksien yhteys toisen asteen koulutuspolkuun ja jatko-opintoihin tai työelämään sijoittumiseen*. 2016.
83. Maria Kok. *Varjon kieliopillistuminen: Itse-sanan paradigman rakenne ja merkityksenkehitys itäisessä itämerensuomessa*. 2016.
84. Päivi Vesala. *Koulupihan merkitys alakoulun oppilaille. Lapsen ja ympäristön vastavuoroisen suhteen analyysi*. 2016.
85. Izabela Czerniak. *Anglo-Scandinavian language contacts and word order change in early English*. 2016.
86. Serja Turunen. *Matkalla musiikkiin. Fenomenologinen tutkimus peruskoulun 3.–4.-luokkalaisten taidemusiikin kuuntelukokemuksista koulun musiikkikasvatustilanteissa*. 2016.
87. Minna Parkko. *Stailaaminen: Työtehtävät, osaaminen ja sijoittuminen*. 2016.
88. Kaisa Pihlainen. *Merkityksellisyttä, vastuullisuutta ja uuden luomista – Erityistä tukea tarvitsevan lapsen ja vanhemman toiminnasta teknologiakerhossa*. 2016.
89. Peppi Sievers. *Uskonnollisten ja hengellisten kysymysten käsittely suomalaisissa psykoterapioissa*. 2016.
90. Matti Mäkelä. *Kun häpeästä tuli kunniaa ja provokaatio. Näkökulmia tabuja rikkovaan taiteeseen*. 2016.
91. Minna Kumpulainen. *Learning translation. An empirical study into the acquisition of interlingual text production skills*. 2016.
92. Mustapha Kharoua. *Traumatic realism in diasporic African writing*. 2016.
93. Merja Suomi. *Metamorphoses of a text within the Stalinist context. Kornei Chukovskii's “A High Art” in the 1930s*. 2016.
94. Vesa Korhonen. *High support need and minimally verbal children with autism: exploration of technology-based research methodology and the case of attending to eyes*. 2016.
95. Kati Turkama. *Difficulty of the translation of primary and complex metaphors: An experimental study*. 2017.
96. Arja-Irene Tiainen. *Sairaanhoitajaopiskelijoiden harjoittelun ohjaajien ohjausorientaatio ja sen muutokset 1999–2010*. 2017.
97. Tiina Kirvesniemi. *Tieto ja tiedon luominen päiväkodin henkilöstön kokemana*. 2017.
98. Päivi Ruotsalainen. *Interventiotutkimus oppilaiden motoristen taitojen ja lukutaidon kehittymisestä sekä niiden välisistä yhteyksistä ensimmäisen kouluvuoden aikana*. 2016.
99. Tuomas Järvenpää. *Roots reggae from Cape Town to Helsinki – An ethnographic study of local belonging and Cosmopolitan imagination in Rastafarian reggae music*. 2017.
100. Helena Tuomela. *Soittavat nuoret koulussa. Tapaustutkimus musiikkipainotteista koulua käyvien 6.–9.-luokkalaisten musiikkiaineiden opiskelumotivaatioon ja soittajaidentiteettiin liittyvistä arvostuksista*. 2017.
101. Anne Lindblom. *Stepping out of the shadows of colonialism to the beat of the drum. The meaning of music for five First Nations children with autism in British Columbia, Canada*. 2017.
102. Olga Rouhe. *Kieliopin rakenne-erojen vaikutus suomi-venäjä-simultaanitulkauksen sujuvuuteen*. 2017.
103. Василий Буйлов. *Идиостиль Андрея Платонова: интертекстуально-концептуальный и лингвопереводоведческий аспекты (анализ на материале повести «Котлован»)*. 2017.
104. Joanne Jalkanen. *Why English? School choice as sociolinguistic practice in Finnish primary education*. 2017.
105. Shuo Wang. 2017. *“Your next boss is Chinese”: How European employees perceive organizational cultures in Chinese multinational companies*. 2017.

106. Katja Dindar. *Researching social interaction in autism. Shifting the focus from 'within individuals' to 'in interaction'*. 2017
107. Terttu Rajala. *Mishima Yukion kirjallisuuskäsitys ja dialogi Nihon rōmanha-ryhmän kanssa toisen maailmansodan aikaisen ja sen jälkeisen Japanin kulttuuristen muutosten kontekstissa*. 2017.
108. Salli Anttonen. *A Feel for the Real: Discourses of Authenticity in Popular Music Cultures through Three Case Studies*. 2017.
109. Janne Rantala. *Rakenne, julkinen muisti ja vastakulttuuri Maputon räp-musiikissa (Mosambik) ja pohjoismaisessa uusspiritualistisessa yhteisössä*. 2017.
110. Titta Kettukangas. *Perustoiminnot-käsite varhaiskasvatuksessa*. 2017.
111. Riitta Sikiö. *Reading and spelling skill development in elementary school: Effects of minority languages and parental home involvement*. 2017.
112. Jaakko Pappinen. *Functions of Satan in Early Christianity*. 2017
113. Katariina Waltzer. *Rikoksen uusijan elämänkulku: hyvinvoinnin ja syrjäytymisen polut*. 2017.
114. Barnali Sarkar. *Space, place, and the environment in the contemporary Anglophone Indian novel*. 2017.
115. Sanni Sivonen. *Gods for tourists. Stone carving and tourist arts in Mamallapuram, South India*. 2017.
116. Jingoo Kang. *Implementation and implication of inquiry-based science education in the Finnish context. Evidence from international large-scale assessments: PISA and TIMSS*. 2017.
117. Milla Uusitupa. *Rajakarjalaismurteiden avoimet persoonaviittaukset*. 2017.
118. Timo Hirvonen. *Suomenkielinen ennenpyhitettyjen lahjain liturgia – kirkkopoliitiikan pyörteistä liturgiseksi liikehännäksi*. 2017.
119. Miia Karttunen. *No pitää kahtoo. Puhujan tulevan toiminnan ilmausten kieliooppia ja pragmatiikkaa*. 2018.
120. Eeva-Liisa Juvonen. *Työ tekijäänsä neuvo: Luomupuutarhayrittäjän asiantuntijuuden ja toimijuuden kehittyminen*. 2018.
121. Lea Häyrinen. *Virkistytminen koulupäivän aikana: Oppilaiden kokemuksia kahdessa maaseutukouluympäristössä*. 2018.
122. Juuso Pursiainen. *“Kumpi oli positiivinen? Hyvä vai huono?” Vahvuuslähtöisen ja oppilaan sosioemotionaalista kompetenssia tukevan mallin luominen kouluyhteisöön*. 2018.
123. Hanna-Maija Huhtala. *Adornian critiques of reason: autonomy, morality and education*. 2018.
124. Ekaterina Prosandeeva. *Norm and deviance in contemporary Anglophone fiction and autobiography*. 2018.
125. Harri Valkonen. *The dynamics of self-observation in patients with borderline personality disorder (BPD) diagnosis*. 2018.
126. Sini Kontkanen. *Starting points of pre-service teachers' Technological Pedagogical Content Knowledge (TPACK) – introducing a proto-TPACK model*. 2018.
127. Katja Vilhunen. *Neuleblogi osana käsitöitä: neulebloggaajien kokemuksia blogin ja käsitöiden yhdistämisestä*. 2018.
128. Inka Turunen. *Tietokoneavusteisen Lukemaan oppiminen kirjoittamalla - menetelmän käytön yhteys 1. ja 2. luokan oppilaiden luku- ja kirjoitustaitoon sekä lukemismotivaatioon*. 2018.
129. Olli Rissanen. *Ammattitaiturin henkilökohtainen ja verkostoitunut asiantuntijuus*. 2018.
130. Ilona Raunola. *Tulkintoja valosta ja henkisydestä. Etnografinen tutkimus uususkonnollisesta Valorukous-toiminnasta*. 2018.
131. Eeva Raunela. *“Opin oppimaan itseltäni” - Autoetnografinen toimintatutkimus kielitietoisuuden kehittämisestä dialogista opetusmenetelmää hyödyntäen lukion äidinkielen ja kirjallisuuden opetuksessa*. 2018.
132. Liisa Penttinen. *Vaivaishoidosta yhdistysmuotoiseen seurakuntadiakoniaan: diakoniatyö Kuopion kaupunki- ja maaseurakunnassa sekä siitä eronneissa seurakunnissa 1850–1944*. 2018.
133. Niko Flink. *Early maladaptive schemas, chronic depression and suicidal ideation. The role of maladaptive cognitive structures among patients with depression*. 2018.
134. Maija Surakka. *Ajan paikka. Ajanilmausten kehityspolkuja lasten kielessä*. 2019.
135. Pia-Riitta Stenberg. *Osallistavan draamaprosessin yhteisöllinen suunnittelu. Pedagoginen malli ja toiminta digitaalisessa oppimisympäristössä*. 2019.
136. Zafarullah Sahito. *Job satisfaction and the motivation of teacher educators towards quality education: A qualitative study of the universities of Sindh, Pakistan*. 2019.
137. Alicja Fajfer. *Everyday bordering in stories of mobility. Linguistic encounters in Poland*. 2019.
138. Tatiana Bogrdanova. *Translators of folklore in the British-Russian interaction: cultural mediators' agency at the turn of the twentieth century*. 2019.
139. Nhi Hoang. *Classroom quality and teacher-child interaction in early childhood education: relationships with children's classroom engagement and structural quality in Vietnamese context*. 2019.
140. Juuso Loikkanen. *A bridge between science and theology? William A. Dembski's theory of intelligent design*. 2019.
141. Amit Roy. *Children as Agents of Social Change. An ICT supported pedagogical framework to provide transformative education for sustainability*. 2019.
142. Sanna Väisänen. *Student teachers' study well-being in teacher education: How is it constructed and regulated during studies?* 2019.
143. Ari Koponen. *The interruption of Christ – The language, beauty, and theological aesthetics of David Bentley Hart*. 2019.
144. Juho Majoinen. *Toimintakulttuuri, resurssit ja pedagogia – Oppilaan tukea edistävät ja vaikeuttavat tekijät fyysisessä, sosiaalis-pedagogisessa ja teknologisessa oppimisympäristössä*. 2019.
145. Liisa Näpärä. *Mikä ihmeen digiloikka? Opettajuuden rakentuminen digiloikkadiskurssissa*. 2019.
146. Li Wang. *The Learning Experiences of Chinese Postgraduate Students at the University of Eastern Finland*. 2019.
147. Mari Purola. *Sopimus pirun kanssa. Piru ja ihminen toimijoina suomalaisissa uskomustarinoissa 1840–1960*. 2019.
148. Petri Karkkola. *Basic psychological need satisfaction at work: Measurement and associations with social support, role characteristics and vitality*. 2019.
149. Niina Väänänen. *Sustainable craft: dismantled and reassembled*. 2020.
150. Minna Mäkinen. *“Se ei rägee ja popittaa meidän kaa”: matkalla monipuoliseksi musiikkikasvattajaksi*. 2020.
151. Leena Hartus. *Dynamic equivalence and theological terms in bible translations: With special reference to 'righteousness', 'flesh' and 'in Christ'*. 2020
152. Kaisa Puustinen. *“Jumala pyörähti pari tanssiaskelta” – lastenraamatut funktionaalisen ekvivalenssin valossa*. 2020.
153. Anssi Salonen. *Career-related science education. Instructional framework promoting students' scientific career awareness and the attractiveness of science studies and careers*. 2020.
154. Lauri Tavi. *Prosodic cues of speech under stress: Phonetic exploration of Finnish emergency calls*. 2020.
155. Inkeri Aula. *Angola kutsuu. Afrobrasilialainen maailmointi capoeirassa*. 2020.
156. Laura Kallatsa. *Homoseksuaalisuus ja papit – Suomen evankelis-luterilaisen kirkon pappien käsitykset samaa sukupuolta olevien avioliitosta ja asenteet homoseksuaalisuutta kohtaan*. 2020.
157. Marjo Nenonen. *Tulokset paranevat, miten käy laadun? Tulospäätösrahoitusmalli koulutuksen tulokellisuuden ja laadun kehittäjänä ammattikorkeakouluissa*. 2020.
158. Veikko Purmonen. *Venäläisen teologian kaksi tietä – Sergei Bulgakovin ja Georges Florovskyn välinen ortodoksisen teologian identiteettiä ja ekumeniakäsitystä koskeva debatti*. 2020.



VEIKKO PURMONEN

Veikko Purmonen käsittelee väitöskirjassaan kahden rinnakkaisen suuntauksen muodostumista venäläisessä teologiassa. Nämä suuntaukset – venäläisen teologian kaksi tietä – ilmenivät Sergei Bulgakovin läntisestä teologiasta vaikutteita saaneessa sofiologisessa ajattelussa ja sille vastareaktionä syntyneessä Georges Florovskyn luomassa uuspatristisessä ohjelmassa. Näiden teologisten suuntausten kohtaamisessa syntyi myös kaksi vastakkaista lähestymistapaa hahmottaa ortodoksista ekumeniaa.



UNIVERSITY OF
EASTERN FINLAND

uef.fi

**PUBLICATIONS OF
THE UNIVERSITY OF EASTERN FINLAND**
Dissertations in Education, Humanities, and Theology

ISBN 978-952-61-3498-7
ISSN 1798-5625