

In this number

TEUVO LAITILA

A Hundred Years of Independence: The Road to the Orthodox Church in Ukraine

The article examines and contextualizes the four key declarations—in 1921, 1942, 1989, and 2018–2019—that led to an autocephalous Orthodox Church being declared in Ukraine. The first and third were initiated by “people,” that is, by ordinary clerics and laypeople upon the formation and the eventual collapse of the Soviet Union, while the second and the fourth were orchestrated by bishops in Ukraine and Russia, together with the Ecumenical Patriarchate and Ukrainian politicians in the highest offices. Predictably, the Russian Orthodox Church resisted these changes, having not been the *primus motor*, and declared Ukrainian ecclesiastical independence uncanonical. Nevertheless, the EP finally assented to the recurrent appeals of both the Ukrainian Orthodox bishops and politicians for autocephaly, risking a full break with the Russian church. At present, it seems evident that the decision had more to do with mundane and ecclesiastical policy than with the wishes of the Ukrainian Orthodox majority, the conflict taking place solely at the political and ecclesiastical (or canonical) level. If this state of matters prevails, the possibility for a peaceful resolution to the crisis remains low.

MIKKO KETOLA

The Path of the Ukrainian Greek Catholic Church, 2014–2019

For the Greek Catholic Church in Ukraine, the last five years have marked its rise to prominence in both the Ukrainian ecclesiastical landscape and social debate. The Greek Catholic Church shoulders the theological burden of having both a Catholic and an Orthodox community and has often been poorly understood, regarded as a strange ecclesiastical hodgepodge and a wild card in ecumenical relations. In particular, the Moscow Patriarchate has regarded the church as a hindrance to closer ecumenical relations with the Vatican. The annexation of the Crimean peninsula to Russia and the Russian occupation of eastern Ukraine have inflamed relations of Greek Catholics with the Vatican, the former criticizing the Pope for misidentifying the Ukrainian war as a civil war, hoping for a more direct condemnation of Russia’s actions. They were also disappointed by the Pope’s decision to meet the Patriarch in Cuba in 2016 and their resulting declara-

tion. Nevertheless, relations have since been on the mend. Greek Catholics have welcomed the birth of the Ukrainian Orthodox Church supported by the Patriarchate of Constantinople, even seeing this as a precursor to a future Patriarchate of Kiev, in which even Greek Catholics might join.

HIEROMONK DAMASKINOS (OLKINUORA) OF XENOPHONTOS

Canonical Questions Related to the Autocephaly of the Orthodox Church in Ukraine

This article discusses four canonical questions that have been debated throughout the process of the granting of autocephaly to the Orthodox Church in Ukraine in 2019 by the Ecumenical Patriarchate. These are: 1) Ukraine as the canonical territory of the Ecumenical Patriarchate; 2) the Ecumenical Patriarchate’s right to receive an *ekklētos* (appeal from clergy) from within the jurisdiction of other local churches; 3) the recognition of schismatic ordinations in the process of the return of schismatics to the canonical church; 4) the right of the Ecumenical Patriarchate to grant autocephalies. These questions are explored using ecclesiastical canons, as well as commentaries on these texts.

HETA HURSKAINEN

The Orthodox Churches in Ukraine and Ecumenism

The article examines the influence of the changing situation of the Ukrainian Orthodox churches on ecumenical relations. The time frame is from 1991 to the present day, the focus being on how the changes within Orthodoxy in Ukraine have impacted their ecumenical relations. Up to 2018, the Ukrainian Orthodox Church under the Moscow Patriarchate was the only orthodox church able to participate in the official ecumenical dialogues. With the establishment of the Orthodox Church of Ukraine in 2018, however, the situation has changed drastically. The Moscow Patriarchate has refused to participate in any ecumenical dialogues where the Ecumenical Patriarchate would act as chair or co-chair. This means that the Ukrainian Orthodox Church under the Moscow Patriarchate does not participate in the ecumenical practices, while the door is at least theoretically open now for the Orthodox Church in Ukraine to take part in various ecumenical dialogues.

Ukraina – rajamaa vai valtakunta?

Onko Ukrainaa olemassa? Vain suhteessa Venäjään, vakuuttavat ne, joille Ukraina on elimellinen osa venäläistä historiaa, kulttuuria ja etnistä yhteisöä. Näin ajattelevat ovat kirjoittaneet Ukrainasta Venäjän reuna-alueena tai rajamaana. Toisten, etenkin ukrainalaisnationalismin hengessä ajattelevien, mielestä taas Ukraina on valtakuntana olemassa vasta erillään Venäjästä. Ukrainan menneisyys on vuosisataisen venäläissorron ja Venäjän-vastaisen kapinoinnin historiaa, josta nyky-Ukrainakaan ei ole vapautunut.

Monet historioitsijat ovat eri tavoin limitäneet rajamaan ja valtakunnan tematiikkaa.¹ Jotkut ovat pyrkineet tasapainoisempaan ukrainalaisten ja venäläisten vuorovaikutuksen tarkasteluun,² olkoonkin, että käsitteet ”ukrainalainen” ja ”venäläinen” ovat kaukaisesta menneisyydestä puhuttaessa ongelmallisia. Silmiinpistävää historiallisissa tarkasteluissa on se, että ne omistavat uskonnolle vain vähän huomiota. Tämä kyllä vastaa modernin länsimaisen historiankirjoituksen lähtökohtia, joissa ihmisen poliittinen, taloudellinen ja aatteellinen toiminta nähdään historiaa luovana tekijänä,

kun taas uskonto on ihmisen yksityisasia, joka voidaan jättää vähälle huomiolle.

Vilkaisu ukrainan- ja venäjänkielisiin historiategoksiin samoin kuin harvoin länsimaisiin uskontoa, lähinnä ortodoksia kirkkoja ja kreikkalaiskatolista kirkkoa, käsitteleviin tutkimuksiin osoittaa, että uskonto on ollut merkittävä tekijä Ukrainan alueen historiassa.³ Kuitenkin niinkin ansioitunut nyky-Ukrainan tuntija kuin Richard Sakwa⁴ sivuuttaa uskonnon kokonaan käsitellessään 2010-luvulla alkaneen kriisin alkuvaiheita. Andrii Krawchukin ja Thomas Bremerin toimittama teos *Churches in the Ukrainian Crisis* (2016) kirkkojen roolista Ukrainan kriisin ensi vuosina oikaisee tätä vinoumaa, mutta ei toistaiseksi näytä saaneen aikaan merkittävää muutosta.⁵

Tämä *Teologisen Aikakauskirjan* Ukraina-teemanumero on tarkoitettu tuomaan esiin uskonnon rooli Ukrainan nykyhistoriassa. Käsite ”uskonto” on tässä käytännön syistä rajattu niihin kirkkoihin, jotka ovat historiallisesti vaikuttaneet pisimpään ja jotka jo tästä syystä ovat olleet nykyisenkin kriisin keskiössä: ortodoksiseen ja kreikkalaiskatoliseen kirkkoon.

Ei kuitenkaan pidä unohtaa, että nykyään nopeimmin kasvava kristinuskon suunta Ukrainassa on protestanttisuus eri muodoissaan ja että juutalaisilla on ollut ja osin yhä on merkittävä rooli alueen historiassa.

Teemanumero painottuu 2000-lukuun. Nykyistä tilannetta ei kuitenkaan voi ymmärtää perehtymättä menneisyyteen. Siksi lehdessä on kaksi historiaa luotaavaa artikkelia, Itä-Euroopan uskontotilanteeseen perehtyneen yliopistonlehtori Teuvo Laitilan selvitys Konstantinopolin täysin itsenäiseksi tunnustaman ortodoksisen kirkon taustoista sekä kirkkohistorian yliopistonlehtori Mikko Ketolan erittely Ukrainan kreikkalaiskatolisesta kirkosta. Edellinen tarjoaa historiallisen kontekstin pappismunkki ja systemaattisen teologian yliopistonlehtori Damaskinoksen (Olkinuora) analyysille Konstantinopolin ja Moskovan kiistelylle siitä, syntyikö nykyinen Ortodoksinen kirkko Ukrainassa kirkko-oikeudellisesti laillisella tavalla.

Moskovan patriarkaatin mukaan näin ei tapahtunut, mutta Damaskinoksen artikkeli valottaa kirkko-oikeudellisten tulkintojen moniselitteisyyttä. On hyvä muistaa, että kirkko-oikeudellinen väittely ei tapahdu tyhjiössä. Kiistassa oikeudellisista kysymyksistä on kyse myös historiasta ja politiikasta, vaikka jotkut keskustelijat ovat halunneet nähdä Konstantinopolin ja Moskovan erimielisyyden ”puhtaasti kirkko-oikeudellisena” kysymyksenä.

Ukrainan kirkkokiista ei koske vain Kiovaa, Moskovaa ja Konstantinopolia. Se ei rajoitu edes ortodoksiseen maailmaan, joka on kiistan takia jo jakautunut Konstantinopolin ja Moskovan kannattajiin sekä niihin, jotka ovat odottavalla kannalla. Kiista koskee kristillistä – ja lopulta muutakin – maailmaa. Kristillisessä maailmassa se vaikuttaa muun muassa eri tunnustuskuntien välisiin suhteisiin eli siihen, mitä kutsutaan ekumeniaksi. Tältä kannalta Ukrainaa tarkastelevat kirkkojen ekumeenisiin

suhteisiin perehtynyt yliopistotutkija Heta Hurskainen sekä Idän kirkkojen ja rauhan-tutkimuksen professori Thomas Bremer. Ensivaikutelma on, että Ukrainan kirkkokiista rajoittaisi erilaisia ekumeenisiä yhteyksiä siellä, missä Moskovan ja Konstantinopolin patriarkaatin edustajat ovat aiemmin toimineet yhdessä. Näyttää kuitenkin siltä, että osalle Ukrainan kirkoista voi aueta uusia ekumeenisen osallistumisen mahdollisuuksia juuri siksi, että Ukrainassa toimii nyt Konstantinopolin patriarkaatin tunnustama ortodoksinen kirkko.

Bremer viittaa myös ortodoksien sisäisiin ongelmiin, joita kiista on herättänyt. Näitä ovat muun muassa ehtoollisyhteyden katkeaminen Konstantinopolin ja Moskovan välillä sekä yleisen ortodoksisen kirkolliskokouksen valmistelun hankaloituminen. Nämä ongelmat on ortodoksien itsensä ratkaistava. Jotta tähän päästäisiin, tarvitaan teologista ja kirkko-oikeudellista uudelleen arviointia ja yhteistä pohdintaa.

Numeron viimeisessä tekstissä slavistiikan professori (emeritus) Per-Arne Bodin muistuttaa artikkelissaan kielen merkityksestä Ukrainan ortodoksisten kirkkojen kiistassa. Perinteisesti ortodoksinen jumalanpalveluskieli slaavilaisissa kirkoissa on ollut kirkkoslaavi – joita kuitenkin on useita. Siksi pyrittäessä ratkaisemaan Ukrainan ortodoksien välistä kiistaa on otettava huomioon myös eri kirkkojen jumalanpalveluskieli. Tämä ilmentää vertauskuvallisesti koko kristillisen maailman yhteyden ongelmaa.

1 Ks. esim. Kappeler 2014; Krupnycky 1939; Magocsi 1998; Remy 2015.

2 Kappeler 2017.

3 Ks. Heyer 2003; Senyk 1993; 2011.

4 Sakwa 2015.

5 Krawchuk & Bremer ed. 2016.

KIRJALLISUUS

- Heyer, Friedrich (2003). *Kirchengeschichte der Ukraine im 20. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kappeler, Andreas (2014 [1994]). *Kleine Geschichte der Ukraine*. 5. überarbeitete und aktualisierte Auflage. München: C. H. Beck.
- Kappeler, Andreas (2017). *Ungleiche Brüder: Russen und Ukrainer vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. München: C. H. Beck.
- Krawchuk, Andrii & Thomas Bremer, ed. (2016). *Churches in the Ukrainian Crisis*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Krupnyckyj, Borys (1939). *Geschichte der Ukraine*. Leipzig: Otto Harrassowitz.
- Magocsi, Paul Robert (1998 [1996]). *A History of Ukraine*. 3rd ed. Seattle, WA: University of Washington Press.
- Remy, Johannes (2015). *Ukrainan historia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Sakwa, Richard (2015). *Frontline Ukraine: Crisis in the Borderlands*. London: I.B. Tauris.
- Senyk, Sophia (1993). *A History of the Church in Ukraine*, vol. 1. Roma: Pontificio Instituto Orientale.
- Senyk, Sophia (2011). *A History of the Church in Ukraine*, vol. 2. Roma: Pontificio Instituto Orientale.

Teologisen Julkaisuseura ry:n sääntömääräinen vuosikokous siirtyy syksyyn

Koronapandemiasta aiheutuneen poikkeustilanteen vuoksi
23.3.2020 pidettäväksi aiottu Teologisen Julkaisuseuran vuosikokous
jouduttiin perumaan ja siirtämään myöhempään ajankohtaan syksyille 2020.
Uusi ajankohta ilmoitetaan ja tarkempi kokouskutsu julkaistaan
Teologisen Aikakauskirjan numerossa 3/2020.

Kokoukseen ovat tervetulleita kaikki *Teologisen Aikakauskirjan* tilaajat.

Sadan vuoden itsenäisyys

Tie Ortodoksiseen kirkkoon Ukrainassa



Ukrainassa on perustettu neljästi täysin itsenäinen eli autokefaalinen ortodoksinen kirkko. Jokainen perustaminen tapahtui poliittisesti sekavassa tilanteessa. Ensimmäisenä autokefaliaa pidetään vuonna 1921, Venäjän sisällissodan ja Ukrainan lyhytaikaisen itsenäistymisen jälkeen, annettua täyden kirkollisen itsenäisyyden julistusta. Toinen julistus ajoittuu Saksan Neuvostoliittoon-hyökkäyksen alkuvaiheeseen, vuosiin 1941–1942. Tällöin osa Puolan ortodoksiseen kirkkoon kuuluneen Länsi-Ukrainan piispoista perusti autokefaalisen kirkon uudelleen. Kolmannen kerran autokefalia-julistus annettiin neuvostoaajan lopulla, jolloin osa Moskovan patriarkaattiin kuuluneita Länsi-Ukrainan seurakuntia julistautui itsenäiseksi kirkoksi. Tämä kirkko hajosi pian kahtia: aiemman autokefaalisen kirkon perinteen jatkajiin ja Kiovan patriarkaattiin. Konstantinopolin tuella nämä kirkot yhdistyivät vuoden 2018 lopulla ja muodostivat ortodoksisen kirkon Ukrainassa. Konstantinopoli myönsi sille täyden itsenäisyyden 6.1.2019.

Seuraavassa tarkastelen historiallisesta ja poliittisesta näkökulmasta, millaisessa

tilanteessa autokefalia esitettiin, ketkä sen esittivät ja ketkä vastustivat sitä.¹ Autokefalian kirkko-oikeudellista puolta käsitellään tarkemmin toisaalla tässä lehdessä. Lähteinä käytän painettuja ja internetissä julkaistuja aineistoja. Esimerkiksi Venäjällä, Ukrainassa, Saksassa, Yhdysvalloissa ja Kanadassa oleva julkaisematon arkistoaineisto epäilemättä täydentää ja monipuolistaa tässä hahmoteltua kuvaa. Yksittäisiä autokefaliaa on tutkittu aiemminkin,² mutta kaikkia neljää yhdessä ei tietääkseni ole analysoitu historiallisesta näkökulmasta.

1 Vuoteen 1948 saakka vain Konstantinopoli oli myöntänyt autokefalian. Tuolloin Moskovan kirkko ryhtyi sen myöntämiseen. Asiaa ei ole kanonisia ohjeita. Peter 1993, 295, 298. Vrt. Archpriest Nikolay Balashov, There Is a Consensus on the Principal Points of Granting Autocephaly [23.5.2018]. <http://www.patriarchia.ru/en/db/text/5208957.html> (12.3.2020).

2 Ks. Armstark 1982; Denysenko 2018; Heyer 2003.

ENSIMMÄISEN AUTOKEFALIAN NOUSU JA TUHO 1917–1930

Venäjällä 1800-luvun loppu oli poliittisten, kansallisten ja kirkollisten muutosvaatimusten aikaa. Venäjän ortodoksisessa kirkossakin osa papeista ja piispoista katsoi Pietari I:n vuonna 1721 perustaman keskusjohtoisen ja valtiolle alisteisen hallintorakenteen, pyhän synodin, tukahduttavan kirkon elämää ja vieroittavan kirkkoa kansasta. Uudistajat vaativat kirkon vapauttamista valtion holhouksesta, maallikkojen aktiivista ottamista mukaan kirkon hallintoon ja toimintaan sekä kansankielisiä palveluksia.³ Viimeksi mainittua lukuun ottamatta vaatimukset hyväksyttiin Moskovassa vuosina 1917–1918 pidetyssä kirkolliskokouksessa. Niiden täytäntöönpano tosin viivästyi.⁴

Venäjän keisarikunnan hajotessa ukrainalaisia asui Venäjällä ja Itävalta-Unkarissa. Monet heistä kannattivat itsenäisen Ukrainan perustamista, mutta eivät olleet yksimielisiä siitä, miten se tulisi toteuttaa. Venäjän sisällissodan ja Puolan itsenäistymisen aikaan (1917–1920) nykyisen Ukrainan alueella olivat vallassa ukrainalaiset sosialistit, sitten bolševikit, uudelleen sosialistit, ukrainalaiset nationalistit, venäläiset monarkistit ja lopuksi jälleen bolševikit. Ukrainalaisnationalistit ehtivät perustaa useampia lyhytikäisiä Ukrainan valtioita.⁵

Ukrainalaissosialistit julistivat kesäkuussa 1917 Ukrainan autonomiseksi, ja marraskuussa itsenäiseksi. Kansallismieliset ukrainalaiset seurakuntapapit⁶ ja maallikot vaativat myös kirkollista itsenäisyyttä. Autonomiajulistuksen jälkeen he esittivät Ukrainalle kirkollista itsenäisyyttä. Venäjän ortodoksisen kirkon pyhä synodi torjui esityksen. Ukrainan julistauduttua itsenäiseksi osa kansallismielisistä papeista ilmoitti Vasyl Lypkivskyin⁷ johdolla perustavansa Ukraina autokefaalisen kirkon. He vetosivat Ukrainan johtoon, joka kuitenkin

kieltäytyi tukemasta hanketta pitäen uskontoa yksityisasiana, ei osana valtion rakentamista.⁸

Joulukuussa bolševikit perustivat Harkissa sosialistisen Ukrainan. Ukrainan poliittinen johto ryhtyi nyt tukemaan kirkollisen itsenäisyyden kannattajia. Kirkolliskokous Moskovassa otti sekin lopulta kantaa sallimalla yleisukrainalaisen kirkolliskokouksen kutsumisen koolle selvittämään tilannetta. Lypkivskyi kannattajineen vaati kokoukselta ”Ukrainan kirkon muinaisen itsenäisyyden palauttamista”. Kokoukseen osallistuneet piispat torjuivat tämän esittäen autonomiaa Moskovan kirkolliskokouksen juuri uudelleen perustaman patriarkaatin yhteydessä.⁹

Ennen kuin mihinkään toimenpiteisiin ehdittiin ryhtyä, bolševikit valtasivat Kiovan. Saksalaiset valtasivat sen takaisin maaliskuussa ja nostivat valtaan Pavlo Skoropadskyin, joka kannatti Ukrainan täyttä kirkollista itsenäisyyttä katsoen sen tukevan kansallisen identiteetin rakentamista. Tämän rohkaisemana itsenäistä Ukrainan kirkkoa kannattaneet järjestivät kesäkuussa toisen kokouksen, jonka puheenjohtajana oli Kiovan juuri valittu venäläinen metropoliitta Antoni (Hrapovtski). Hänen kantansa, jossa ortodoksisuus irrotettiin ukrainalaisesta nationalismista eikä itsenäiselle Ukrainan kirkolle nähty tarvetta, voitti: kokous esitti Ukrainan hiippakunnille autonomista asemaa Moskovan patriarkaatin yhteydessä. Patriarkaatti vahvisti autonomian vuonna 1922.¹⁰

Skoropadskyi vastusti tätä nimittämällä lokakuussa 1918 uudeksi uskontoasiainministeriksi kansallismielisen poliitikon, Oleksander Lototskyin. Tämän aloitteesta marraskuussa kokoontui uusi konsiili, jonka Lototskyi taivuteli päättämään Ukrainan täydestä kirkollisesta itsenäisyydestä. Lototskyi perusteli tätä muun muassa sanomalla, että itsenäisessä valtiossa tulee olla itsenäinen kirkko ja ettei Ukrainan

kirkollinen johto voi sijaita maan rajojen ulkopuolella. Saksan antautuminen pakotti Skoropadskyin omaksumaan uuden politiikan: hän julisti (14.11.1918) Ukrainan pyrkivän federaatioon Venäjän kanssa. Samanaikaisesti Skoropadskyin poliittinen vastustaja Symon Petljura kaappasi vallan; syntyi direktoraattina tunnettu Ukraina.¹¹

Kirkkopoliittisesti Petljura jatkoi Lototskyin aloittamalla linjalla. Aluksi hän vangitutti autokefalian merkittävimmät vastustajat, kuten metropoliitta Antonin. Sen jälkeen valtio valmisti pikavauhtia lain, jolla se 1.1.1919 julisti Ukraina perustetun (valtion valvonnan) autokefaalisen kirkon. Perusteluissa vedottiin (ei kovin vakuuttavasti) Khalkedonin kirkolliskokouksen 17. kanoniin, jossa valtiolle annettiin poikkeustilanteissa oikeus määrätä seurakuntien hallinnosta.¹²

Ollakseen kirkollisesti pätevä laki vaati muiden ortodoksisten kirkkojen hyväksynnän. Direktoraatti valtuutti Turkin-lähettilääksi nimitetyn Lototskyin pyytämään ekumeenista patriarkkaa tunnustamaan autokefalian. Patriarkan tehtävää hoiti kuitenkin viransijainen, metropoliitta Dorotheos, joka kieltäytyi vedoten siihen, että tunnustuksen voisi antaa vain virassa oleva patriarkka, sekä siihen, ettei Ukraina ollut itsenäinen valtio, jonka pyynnöstä autokefalia voitaisiin myöntää. Tätä perustelua oli käytetty vastaavissa tapauksissa aiemmin.¹³

Helmikuussa 1919 puna-armeija valtasi Kiovan ja pakotti direktoraattihallinnon vetäytymään länteen. Täällä autokefalian kannattajat perustivat toukokuussa uudestaan yleisukrainalaisen kirkkoneuvoston, joka jatkoi irtautumista Moskovan patriarkaatista luomalla oman seurakuntahallinnon. Patriarkaan nimittämä Kiovan väliaikaispiispa, Nazari (Blinov), vastasi tähän pidättyttämällä autokefalistipappeja virantoimituksesta. Lototskyin tuttava,

Pultavan arkkipiispa Parfeini (Levytskyi), taas kehotti elokuun alkupuolella luomaan ”elävän kirkon, joka on uskollinen Ukrainan kansan kielelle, tavoille ja jumalanpalveluskäytännölle”. Hän myös vihki uudelle kirkolle noin 30 uutta pappia. Käytännössä kirkon toiminta oli vähäistä.¹⁴

Elokuusta 1919 seuraavan vuoden lopulle Ukraina oli direktoraatin, valkoisten venäläisten, bolševikkien, eri kasakkajoukkojen ja Puolan joukkojen taistelukenttänä. Autokefaliasta ei juuri puhuttu ennen kuin voittaja, bolševikit,

3 Ks. Cunningham 1981. Ukrainasta erikseen ks. Denysenko 2018, 14–16.

4 Ks. yleisesti Denysenko 2018, 17–19.

5 Ks. Magocsi 1998, 468–520; Vulpius 2006, 106–109.

6 Ukrainan hiippakuntien papistosta kaksi kolmannesta tai hiukan enemmän oli ukrainalaisia. Yhdeksästä piispasta (vuonna 1915) vain yksi oli etnisesti ukrainalainen. Vulpius 2006, 111.

7 Etnisesti ukrainalaisten henkilöiden nimet on translitteroitu ukrainasta, vaikka niistä olisi venäjän- tai puolankielisiäkin muotoja.

8 Armstark 1982, 38–39; Partykevich 1998, 28–31.

9 Partykevich 1998, 31–32.

10 Armstark 1982, 39–41; Heyer 2003, 64–78, 274; Vulpius 2006, 105, 107. Vrt. Denysenko 2018, 8, 19.

11 Armstark 1982, 41–42; Partykevich 1998, 34–37; Vulpius 2006, 107–108. Vrt. Denysenko 2018, 23–24.

12 Armstark 1982, 42–43. Vrt. Partykevich 1998, 39, 79–80.

13 Partykevich 1998, xvi, 39, 53–57; Peter 1993, 293; Vulpius 2006, 108.

14 Armstark 1982, 44–46; Denysenko 2018, 24–26; Heyer 2003, 117–118 (josta sitaatti). Ennen vuotta 1917 Parfeini oli vastustanut kirkon ukrainalaistamista. Partykevich 1998, 14.

perusti neuvosto-Ukrainan joulukuussa 1920. Sen ulkopuolelle jäi Puolaan liitetty läntisin kolmannes Ukrainasta.

Bolševikit sallivat autokefalia-hankkeen jatkamisen, koska he katsoivat sen heikentävän Moskovon patriarkaattia. Toukokuussa 1921 Kioassa pidetty autokefalian kannattajien kokous valitsi piispa Parfenin *in absentia* Ukrainan metropoliitaksi. Moskovon patriarkka Tihonin¹⁵ vaatimuksesta hän ei ottanut tehtävää vastaan. Itse valinta viittaa kuitenkin siihen, että kokous halusi perustaa autokefaalisen kirkon laillisesti valittujen piispojen varaan. Tihon pyrki säilyttämään Ukrainan alaisuudessaan nimittämällä Grodnon piispan Mihailin (Jermakov) Kiovan metropoliitaksi. Venäläinen Mihail tunnettiin jyrkkänä ”skismatismin” vastustajana. Maaliskuussa 1922 Tihon lisäksi erotti Lypkivskyin kirkon yhteydestä.¹⁶

Autokefalistit pyrkivät vielä saamaan piispallista tukea. Elokuussa 1921 he vetosivat Ukrainassa toimiviin piispoihin, jotta nämä perustaisivat heitä varten oman hiippakunnan. Kun piispat kieltäytyivät, autokefalistit lähettivät kaksi pappiaan Georgiaan, jotta Georgian kirkko vihkisi nämä piispoiksi. Neuvostoviranomaiset kuitenkin pidättivät heidät Harkivissa.¹⁷

Lototskyi otaksui, että ekumeenisen patriarkan viransijaisen Dorotheoksen kielteinen päätös oli yksi syy siihen, että kirkollisen itsenäisyyden kannattajat ottivat ohjat omiin käsiinsä ja kutsuivat lokakuussa 1921 Kiovaan koolle kirkolliskokouksen perustamaan autokefaalisen kirkon.¹⁸ Tämä lienee osatotuus. Viimeinen pisara saattoi olla piispa Mihailin toiminta. Hän osallistui kokoukseen ja häntä pyydettiin vihkimään ukrainalaisille oma piispa, mutta hän kieltäytyi katsoen, sinänsä oikeutetusti, että asia kuuluu yleisvenäläiselle kirkolliskokoukselle. Niinpä konsiili päätti vihkiä piispan itse. Keskeinen hahmo päätöksen

takana oli direktoraatin entinen ulkoministeri Volodymyr Tšeh’ivskyi, joka sanoi, bolševikkeja myötäillen, että Ukrainan kirkko olisi ”pelastettava” piispojen vallalta kirkon etuja ajavien tahojen, kansan ja alemman papiston, avulla.¹⁹

Kirkon päämieheksi, Kiovan metropoliitaksi, valittiin ja vihittiin Vasyľ Lypkivskyi ja hänen apulaisekseen ja sijaisekseen häntä aktiivisesti tukenut pappi Nestor Šarajevskyi. Virkaanasettaminen tapahtui läsnä olleiden yhteisen käten päällepanon kautta nojautuen Uuden testamentin esikuviin (Ap. t. 13:2–3; 1. Tim. 4:14). Vihityt vihkivät puolestaan uusia piispoja. Kokous hyväksyi lisäksi säännöt, joissa kirkon hallinnon lähtökohdaksi määriteltiin piispallisen vallan sijasta *sobornopravnist*, kirkolliskokouksellinen valta. Tämä oli ollut autokefaliaa ajavien vaatimus alusta alkaen ja vastasi heidän mukaansa ennen vuotta 1686 vallinnutta tilannetta,²⁰ jolloin papisto ja maallikot olivat yhdessä valinneet Kiovan metropoliitan. Yhtä lailla se vastasi senhetkistä poliittista, ”kansaa” korostanutta ajattelua.²¹ Munkkien yksinoikeus piispuuteen kumottiin ja luostarit muutettiin seurakuntien alaisiksi työkollektiiveiksi. Jumalanpalveluskieleksi määrättiin ukraina.²²

Perinteiset ortodoksiset kirkot eivät pitäneet vihkimystä tai Vasylin ja Nestorin toimittamia muiden piispojen vihkimyksiä ja muutoksia kanonisen lain mukaisina – vain piispat voivat vihkiä uusia piispoja – eivätkä tunnustaneet uutta kirkkoa. Ukrainassakin kirkon kannatus oli vähäistä. Joidenkin arvioiden mukaan vain kymmenesosa Ukrainan ortodokseista kannatti sitä.²³ Bolševikit alkoivat pian hajottaa kirkkoa tukemalla yksittäisiä seurakuntia ja henkilöitä mutta kieltäytymällä myöntämästä toimilupaa kirkolle kokonaisuutena. Tammikuussa 1930 bolševikkien järjestämä ylimääräinen ”kirkolliskokous” lakkautti kirkon.²⁴

”PUOLALAINEN” AUTOKEFALIA SAKSALAISAIKAAN

Venäjän sisällissodan jälkeen nyky-Ukrainan läntisimmän osan ortodoksit jäivät Puolan alaisuuteen. Patriarkka Tihon nimitti vuonna 1921 heidän esipaimenekseen Minskin arkkipiispan, Jurin (Jaroševskiy), tittelillä Varsovan metropoliitta. Kun tämä murhattiin alkuvuodesta 1923, Puolan hallitus painosti ortodoksipiispat valitsemaan seuraajaksi Kremenetsin apulaispiispa Dionysin (Valedynskiy), joka tuki irtautumista Moskovasta. Hänen nimitykselleen haettiin vahvistusta Konstantinopolin patriarkalta, joka 13.11.1924 päivätyllä asiakirjalla (*tomos*) tunnusti Puolan ortodoksisen kirkon täysin itsenäiseksi. Kanonisena perusteena käytettiin Khalkedonin 17. kanonia. Historiallisesti asia perusteltiin Puolan itsenäistymisellä sekä toteamalla, että vuoden 1686 sopimuksessa Konstantinopoli luovutti Moskovalle vain oikeuden vahvistaa ukrainalaisalueiden valitsema metropoliitta tehtävänsä, ei alueiden kanonista hallinto-oikeutta. Venäjää lukuun ottamatta muut ortodoksiset kirkot tunnustivat Puolan kirkon lailliseksi.²⁵

Konstantinopolin Puolalle tunnustama autokefalia jakoi Ukrainan ortodokseja. Sikäläinen autokefaalinen kirkko kritisoi Puolan piispoja liiasta venäläismielisyydestä; se halusi ukrainalaismielisiä piispoja. Dionysi nimittikin kaksi tällaista esipaimenta. Chełmiäläissyntyinen pappi Oleksi (Hromadskiy) vihittiin ensin vuonna 1922 Lutskin, sitten Grodnon ja lopulta Kremenetsin esipaimeneksi ja Petljuran ministerineuvoston sihteerinä toiminut Polikarp Sikorskyi vihittiin vuonna 1932 Oleksin seuraajaksi Lutskin arkkipiispaksi. Saksan hyökättyä Puolaan syyskuussa 1939 Neuvostoliitto valtasi Itä-Puolan ja liitti kesällä 1940 alueet kirkollisesti Moskovan patriarkattiin. On kiistanalaista, tunnustivatko kaikki sikäläiset Puolan kirkon piispat tämän.²⁶

- 15 Tihon oli valittu patriarkaksi vuosien 1917–1918 kirkolliskokouksessa.
- 16 Bociurkiw 1979–1980, 97; Denysenko 2018, 28–30; Heyer 2003, 108, 118; Fireside 1971, 148.
- 17 Bociurkiw 1979–1980, 97. Vrt. Denysenko 2018, 31, 41.
- 18 Partykevich 1998, 60.
- 19 Actes du Synode 1923; Denysenko 2019, 22–24, 33–39. Vrt. Armstark (1982, 47), jonka mukaan piispat eivät osallistuneet konsiliin.
- 20 Ukrainassa oli keväällä 1685 kutsuttu koolle piispainkokous, joka valitsi Kiovan metropoliitaksi Lutskin piispan Hedeonin. Kun hän ei saanut riittävää tukea muilta piispoilta eikä osaa Ukrainasta hallinneelta Puolalta, hän pakeni Moskovaan, jossa patriarkka vahvisti hänen valintansa. Keväällä 1686 Moskovon suuriruhtinas lähetti sulttaanin luo delegaation taivuttelemaan ekumeeninen patriarkka hyväksymään tapahtunut, ja siten siirtämään Kiovan metropoliittakunta Moskovon alaisuuteen. Osmanilähteiden mukaan lähetystö ei keskustellut koko kysymyksestä. Tutkimuksessa (Kulchynskyy & Kul 2019) on myös painotettu sitä, ettei ekumeeninen patriarkaatti edes olisi voinut tehdä siirtopäätöstä ilman sulttaanin lupaa, eikä sellaisesta ole näyttöä. Ekumeenisen patriarkaatin mukaan se hyväksyi, että Kiovan metropoliitat vihitään Moskovassa, kunnes tilanne Puolan hallitsemassa Ukrainassa muuttuisi ortodokseille suotuisammaksi, mutta ei näiden valintaa siellä (ks. Ecumenical Patriarchate 2018). Kysymys siitä, mitä sovittiin, jää avoimeksi, sillä alkuperäis-asiakirjat eivät ole säilyneet.
- 21 Ks. Vulpius 2006, 114–117.
- 22 Ks. tarkemmin Denysenko 2018, 30.
- 23 Eräiden tilastojen mukaan kirkolla oli vuonna 1927 kaikkiaan 36 piispaa ja 2 300 pappia noin 3 000 seurakunnassa. Armstark 1982, 50. Ukrainassa toimi tuolloin muutama muukin itseään autokefaaliseksi nimittävä yhteisö. Niiden vaikutus jäi kuitenkin lyhytaikaiseksi ja marginaaliseksi. Ks. Bociurkiw 1979–1980, 101–111.
- 24 Armstark 1982, 47–49, 54, 61; Denysenko 2018, 42–45, 50–51.
- 25 Armstark 1982, 54–55; Ecumenical Patriarchate 2018, 16, 20, 29–31. Vrt. Denysenko 2018, 66–67; Peter 1993, 302–303.
- 26 Armstark 1982, 56; Berkhoff 2000, 538; Heyer 2003, 243; Smyrnov 2019, 48. Vrt. Denysenko 2018, 60–68.

Kesäkuussa 1941 Saksa hyökkäsi Neuvostoliittoon. Tutkimuksessa ja muistelmissa saksalais miehityksen alkua on kuvattu kirkollisen elämän elpymisen ajaksi. Harvey Fireside täsmentää, että Ukrainassa ”elpyminen” tapahtui lähinnä alueilla, jotka olivat ennen sotaa kuuluneet Puolaan ja joilla nationalismi oli ollut voimakasta, ja että saksalaiset tukivat sitä vain, mikäli katsoivat siitä olevan hyötyä bolševismin vastaisessa taistelussa.²⁷

Länsi-Ukrainan valtauksen jälkeen, elokuussa 1941, Oleksi ja kolme muuta piispaa – Moskovan patriarkaatin apulaispiispoiksi keväällä 1941 asettamat Symon (Ivanovskiy) ja Veniam (Novytskyi) sekä Moskovan patriarkan edustajaksi Lviviin nimitetty arkkimandriitta Pantejmon (Rudyk) – kokoontuivat Potšijivin luostarissa, Puolan kenraalikuvernementtiin kuuluvassa Lounais-Ukrainassa sopimaan Neuvostoliitolta vallatun Volynian osan kirkollisesta yhdistämisestä Puolalle kuuluneeseen Volynian hiippakuntaan. Sen väliaikaiseksi pääksi valittiin Oleksi. Kokous katsoi myös, että Volynia ja koko Ukraina kuului vuoden 1940 uskollisuudenvakuutuksen nojalla Moskovan patriarkaattiin, kunnes asia käsiteltäisiin yleisukrainalaisessa kirkolliskokouksessa.²⁸

Ukrainan valtakunnankomissariaatissa Polikarp ja Pinskin piispa Oleksandr (Inozetsev), perustivat lokakuussa 1941 Kiovassa yleisukrainalaisen kirkkoneuvoston ajamaan Ukrainan kirkollista itsenäisyyttä. Tämä lienee tarkoitettu vastaukseksi Oleksille, jota Dionysi samaan aikaan taivutteli palaamaan Puolan kirkon yhteyteen. Oleksi ei suostunut, vaan kutsui seuraavassa kuussa koolle uuden piispainkokouksen, joka valitsi hänet Ukrainan eksarkiksi eli useamman hiippakunnan kirkolliseksi johtajaksi.²⁹

Valinnan jälkeen kirkkoneuvosto kääntyi Dionysin puoleen pyytäen tätä lähettämään Ukrainaan piispoja. Tavoitteena saattoi olla

edellytysten luominen itsenäiselle kirkolle laajentamalla Puolan kirkon alue kattamaan koko Ukraina. Dionysi nimitti jouluaattona 1941 Polikarpin Puolan kirkon ukrainalaisalueiden tilapäiseksi asianhoitajaksi. Samalla hän vapautti tämän Moskovan patriarkaatille edellisvuonna annetusta uskollisuudenlupauksesta. Toimenpiteillä Puolan kirkko kiisti autonomisen kirkon laillisuuden ja toimivallan, mikä sopi myös saksalaisille. Helmikuussa 1942 Pinskissä pidetyssä kirkolliskokouksessa Polikarp, Oleksandr ja kirkollisneuvosto perustivat uudelleen Ukrainan autokefaalisen kirkon ja vihkivät sille papistosta kaksi uutta piispaa³⁰ sekä pappeja. Osa näistä oli vuoden 1921 kirkon maallikkoja. Neuvostoliittoon kuuluneen Ukrainan ortodoksit kritisoivat tätä, ja autonominen kirkko julisti huhtikuussa 1942 autokefaalisen kirkon Lypkivskyitä seuraavaksi ”lahkoksi”. Ukrainan siviilihallinnon johtaja, Erich Koch, laillisti autokefaalisen kirkon toukokuussa 1942. Sitä tukivat myös ukrainalaiset äärinationalistit, joita on kutsuttu sotilaallisen siiven johtajansa Stepan Banderan mukaan banderalaisiksi ja joiden kanssa osa autokefalisteista teki yhteistyötä.³¹

Saksalaiset eivät kuitenkaan halunneet vahvistaa kirkkoa liikaa,³² joten he tukivat myös autonomista kirkkoa. Estääkseen niiden mahdollisen yhteistyön Koch rajoitti kesäkuussa 1942 piispojen liikkumista. Kirkkoja heikensi myös papiston ja seurakuntalaisten keskinäinen kamppailu, toisinaan kirjaimellisesti kärsisy. Ongelmien ratkaisemiseksi Potšajivissa järjestettiin lokakuun alkupuolella kokous, jossa kirkkojen edustajat sopivat yhdistyvänsä Dionysin alaiseksi Ukrainan autokefaaliseksi kirkoksi. Sen myöhempi kohtalo päätettäisiin yleisukrainalaisessa kirkolliskokouksessa. Uuden kirkon johtoon valittiin synodi, johon kuuluivat Oleksander, Polikarp ja Tšygyryn piispa Nikanor (Abramovyč) sekä autonomisesta kirkosta Oleksi ja Tšernihivin piispa

Symon (Ivanovski). Valtaosa autonomisen kirkon piispoista ja papeista vastusti yhdistymistä haluten pysyä ”äitikirkon”, Moskovan, yhteydessä ja sanoen, että yhdistymispäätöksen saattoi tehdä vain kirkolliskokous. Myös valtakunnankomissariaatin siviiliviranomaiset vastustivat yhdistymistä. Tämän takia kirkollinen jako tosiasiaassa jatkui. Andrii Smyrnovin mukaan Nikanor pyysi siksi joulukuussa 1942 Dionysia vahvistamaan autokefaaliselle kirkolle täyden itsenäisyyden. Dionysi siirsi tehtävän Konstantinopolille, joka kieltäytyi vedoten siihen, ettei Ukraina ollut itsenäinen valtio.³³

Vuoden 1943 aikana Saksa kärsi sotilaallisia tappioita ja sen ote Ukrainasta heikkeni. Ukrainalaiset äärinationalistit saivat valtaa Länsi-Ukrainassa, ahdistivat autonomista kirkkoa ja murhasivat piispa Oleksin. Tämän jälkeen autokefaalinen kirkko otti Polikarpin johdolla Länsi-Ukrainan kirkolliseen hallintaansa ja monia autonomisen kirkon pappeja pakotettiin liittymään siihen. Puna-armeijan vallattua Kiovan marraskuussa 1943 ja edetessä länteen autokefaalinen papisto vetäytyi Varsovan tai Odessan kautta Saksaan ja lopulta Pohjois-Amerikkaan. Ukrainassa neuvostovallan paluun myötä molempien sodanaikaisten kirkkojen hiippa- ja seurakunnat liitettiin Moskovan patriarkaattiin.³⁴

Toisen maailmansodan aika osoitti, että autokefaalisen kirkon kannatus keskittyi Puolalle kuuluneeseen läntisimpään Ukrainan osaan. Muualla ortodoksit olivat traditionalisempia, vastustivat muutoksia – kuten kansankielistä palvelusta ja ”ukrainalaisia” käytäntöjä, ehkä myös autokefaalisen kirkon johtomiesten yhteistoimintaa saksalaisten kanssa – ja pitäytyivät siksi uskonnon epäpoliittisuutta korostavassa Moskovan patriarkaattissa.

ITSENÄISYYS NEUVOSTOVALLAN RAUNIOILLA

Vuonna 1948 Moskovan patriarkaatti mitätöi Puolan kirkon aiemman autokefalian ja myönsi sille uuden itsenäisyyden. Tämä oli yksi syy siihen, että diasporaukrainalaiset alkoivat aktiivisesti pyrkiä Konstantinopolin patriarkaatin yhteyteen, mikä Kanadan ukrainalaisten osalta lopulta toteutui vuonna 1990 ja Yhdysvalloissa viisi vuotta myöhemmin. Perusteena oli ukrainalaispiispojen yhteys Puolan kirkkoon. Moskovan patriarkaatti protestoi voimakkaasti.³⁵ Konstantinopoli puolestaan kritisoi sitä, että Moskova oli vuonna 1970 myöntänyt Pohjois-Amerikassa toimineille hiippakunnilleen

27 Ks. Fireside 1971, 131–133, 139–146.

28 Heyer 2003, 246–247; Smyrnov 2019, 44–45. Vrt. Denysenko 2018, 70–71, 73, 76.

29 Berkhoff 2000, 541–542; Fireside 1971, 150, 157; Heyer 2003, 247–249, 257, 261.

30 Vuonna 1942 vihittiin vielä kymmenkunta muuta piispaa. Ks. Heyer 2003, 259–260.

31 Berkhoff 2000, 542–543; Fireside 1971, 151, 154, 156; Heyer 2003, 245–246, 249, 258, 268, 302.

32 Saksalla ei ollut Ukrainassa mitään yhtenäistä ja johdonmukaista kirkkopoliittikkaa. Heyer 2003, 299–301.

33 Berkhoff 2000, 544–546, 553–554; Fireside 1971, 155, 157–159; Heyer 2003, 262–267; Smyrnov 2019, 46. Vrt. Denysenko 2018, 83–85.

34 Berkhoff 2000, 546; Fireside 1971, 159; Heyer 2003, 303–309. Vrt. Denysenko 2018, 86–89.

35 Vuonna 1971 pidetyssä kirkolliskokouksessa Venäjän kirkko hyväksyi päätöslauselman, jolla kirkon johtoa kannustettiin jatkamaan ponnistuksia niin kutsutun Venäjän ulkomaille toimivan kirkon sekä diasporassa toimivan Ukrainan autokefaalisen kirkon jälleenliittämiseksi Moskovan patriarkaattiin. Vetoomus toistettiin Kiovan kasteen tuhatvuotisjuhlien (1988) edellä. Denysenko 2018, 148, 154.

itsenäisyyden nimellä Amerikan ortodoksinen kirkko (The Orthodox Church in America). Tätä Konstantinopoli ei ole tunnustanut.³⁶

Neuvostoliitossa autokefalia nousi uudeleen esille vuonna 1989 osana maassa käynnistynyttä avoimuuspolitiikkaa, glasnostia. Ukrainassa esille nostettiin Stalinin aika, erityisesti tämän 1930-luvun alkupuolella aiheuttama nälänhätä (holodomor), mutta myös älymystön ja autokefaalisen kirkon vaino. Kirkko nähtiin ukrainalaisuuden esitaistelijana, joka oli rehabilitoitava. Helmikuussa pappi Bohdan Myhajletško ja neljä kiovalaista älymystön edustajaa esitti Neuvostoliiton korkeimmalle neuvostolle autokefaalisen kirkon laillistamista. Puoli vuotta myöhemmin Lvivin Pyhään Pietarin ja Paavalin seurakunta julistautui pappinsa, Vasili Jareman, johdolla täysin itsenäiseksi. Prosessi oli sama kuin vuonna 1921. Julistautumista on pidetty Ukrainan kolmannen autokefaalisen kirkon alkuna. Jotkut tutkijat näkivät sen reaktiona kreikkalaiskatolisen kirkon voimistumiseen.³⁷

Autokefaalinen ja kreikkalaiskatolinen kirkko saivat virallisen toimiluvan vuoden 1989 lopulla, mutta jo elokuusta alkaen Länsi-Ukrainan ennen vuotta 1946 kreikkalaiskatoliseen kirkkoon kuuluneet seurakunnat olivat alkaneet irtautua Moskovan patriarkaattista. Valtaosa yli 900 seurakunnasta julistautui kreikkalaiskatolisiksi, mutta jotkut siirtyivät autokefaaliseen kirkkoon. Moskovan patriarkaatti vastusti jyrkästi eroamisia ja viranomaisien niille antamaa tukea, kuten patriarkaattiin kuuluneiden kirkkojen käyttöoikeuden siirtoa. Muutosta tuki syyskuussa 1989 muodostettu ukrainalainen uudistusliike, *Narodnyi ruh Ukrajiny* eli Ruh.

Kesäkuussa 1990 Kiovassa pidetty kirkolliskokous valitsi autokefaalisen liikkeen johtoon entisen Žytomyrin piispan³⁸ Ioanin (Bodnartšuk), joka alkoi vihkiä liikkeelle

piispoja. Moskovan patriarkaatti riisti Ioanilta piispuuden, jolloin Yhdysvaltain ukrainanalaisen kirkon metropoliitta Mstyslav (Skrypnyk) nimitti hänet arkkipiispakseen. Mstyslav oli entinen Petljuran hallinnon diplomaatti, joka oli vihitty autokefaalisen kirkon piispaksi Ukrainassa 1942. Hänet valittiin *in absentia* kirkon päämieheksi tittelillä patriarkka.³⁹

Uudet autokefalistit olivat vahvasti ukrainalaisnationalistisia.⁴⁰ Jumalanpalveluksessa he ottivat käyttöön nykyukrainan. Samoin he tulkitsivat kesäkuun kirkolliskokouksessa, että väite Kiovan metropoliittakunnan siirtymisestä Moskovan alaisuuteen vuonna 1686 oli väärä. Autokefalistit myös painottivat uudella kirkolla olevan ”erityissuhde Konstantinopolin ekumeeniseen äitikirkkoon”. Konstantinopoli puolestaan antoi ymmärtää, että kirkkokiista oli Moskovan patriarkaatin sisäinen asia. Mikään ortodoksinen kirkko ei tunnustanut uuden kirkon autokefaliaa.⁴¹

Moskovan patriarkaatti kritisoi autokefalisteja väittämällä piispa Ioanin johtaneen kannattajansa harhateille,⁴² skismaan. Samoin se tuomitsi uudelleen perustetun kirkon epäkanoniseksi rinnastaen sen vuosien 1921 ja 1942 kirkkoihin. Patriarkaatti myös ainakin muodollisesti lisäsi Ukrainassa toimivien hiippa- ja seurakuntien itsenäisyyttä muodostamalla niistä lokakuussa 1990 Moskovan alaisen autonomisen (samostojatelnost) kirkon sekä korostamalla sen kanonisuutta. Kirkon johtaja, Kiovan metropoliitta Filaret (Denysenko), selitti tämän olevan paluuta ”alkuun”: Ukraina oli kirkollisesti sisäisesti itsenäinen, vain tärkeimmät asiat, kuten piispojen valinnan vahvistus, tapahtuivat Moskovassa.⁴³

Ukrainan vuonna 1991 tapahtuneen itenäistymisen jälkeen Filaretin johtama piispainkokous keskusteli autokefaliasta. Enemmistö piispoista kannatti sitä ja anoi ensin marraskuussa 1991 ja uudelleen seuraavan vuoden

tammikuussa autonomiselle kirkolle täyttää itsenäisyyttä. Ukrainan presidentti Leonid Kravtšuk tuki anomusta. Moskovan patriarkaatti kieltäytyi huhtikuussa 1992 pidetyssä piispainkokouksessa hyväksymästä sitä vedoten Ukrainan ortodoksien enemmistön vastustukseen. Harkivissa seuraavassa kuussa ilman Filaretia pidetty autonomisen kirkon piispainkokous erotti tämän tehtävistään ja valitsi seuraajaksi Rostovin metropoliitta Volodymyrin⁴⁴ (Sabodan). Filaret ja hänen tukijansa autonomisessa kirkossa perustivat kesäkuussa 1992 autokefaalisen kirkon edustajien kanssa uuden kirkon, Kiovan patriarkaatin. Sen johtoon valittiin patriarkka Mstyslav, kysymättä tämän mielipidettä, ja hänen sijaisekseen Filaret. Mikään ortodoksinen kirkko ei tunnustanut Kiovan patriarkaatin laillisuutta. Presidentti Kravtšuk arvosteli Moskovan kieltäytymistä autokefalian myöntämisestä syyttämällä autonomista kirkkoa Ukrainaa hajottavasta toiminnasta.⁴⁵

Kiovan patriarkaatin perustamisen jälkeen Filaretin vastustajat alkoivat julkisuudessa kritisoida häntä. Filaretia syytettiin yhteyksistä Neuvostoliiton turvallisuuspalveluun KGB:hen sekä avioliitosta ja muista munkkilupausten rikkomuksista. Suuri osa autokefaalisen kirkon seurakunnista ei lopulta liittynyt Kiovan patriarkaattiin, ja Mstyslav tuomitsi sen epäkanoniseksi. Kaikesta huolimatta uusi kirkko kasvoi. Monet sen kannattajista olivat ilmeisesti ukrainalaisia nationalisteja, jotka näkivät Kiovan patriarkaatissa ukrainalaisen kirkon. Seurakuntien liittymiseen saattoi vaikuttaa sekin, että viranomaisten tuella Filaret kontrolloi merkittävää osaa autonomisen kirkon kiinteästä omaisuudesta, kuten kirkkorakennuksista. Kansallismielisten poliitikkojen Filaretille antama tuki saattoi sekin vaikuttaa kannatukseen.⁴⁶

Vuonna 1995 Filaret valittiin Mstyslavin seuraajan, epäselvissä olosuhteissa kuolleen patriarkka Volodymyrin (Romanjuk)

seuraajaksi. Volodymyr oli 1970-luvulla tunnettu kirkollinen toisinajattelija, joka oli seuraavalla vuosikymmenellä emigroitunut Kanadaan ja tukenut aktiivisesti ajatusta autokefaalisen kirkon uudelleen perustamisesta Ukrainaan. Vuonna 1990 hänet vihittiin Ukrainan uudelleen perustetun autokefaalisen kirkon piispaksi ja lähetettiin valistustyöhön Ukrainaan.⁴⁷ Tämän taustan vuoksi on mahdollista, että häntä pidettiin vaarallisena nationalistina ja että hänet sen vuoksi murhattiin.

36 Denysenko 2018, 104, 127–128.

37 Bohdan Nahaylo, Initiative Group Seeks Renewal of Ukrainian Orthodox Church. *Ukrainian Weekly* 5.3.1989, 1, 7 (22.10.2019); Mitrokhin 2010, 234.

38 Moskovan patriarkaatti oli erottanut piispan ”terveydellisin perustein”, minkä jälkeen tämä liittyi autokefaaliseen kirkkoon.

39 Denysenko 2018, 162–163; Heyer 2003, 409–411.

40 Ks. esim. piispa Ioanin haastattelu (*Ukrainian Weekly* 14.10.1990, 3, 14), jossa hän sanoo, että Filaretilla ja hänen kaltaisillaan ei ole paikkaa Ukrainassa ja kehottaa heitä lähtemään maasta.

41 Denysenko 2018, 119–120, 164 (josta sitaatti); Heyer 2003, 415.

42 Ioan joutui pian valtakiistaan Mstyslavin kanssa. Tämä erotti hänet virasta, jolloin Ioan palasi Moskovan patriarkaatin yhteyteen vuonna 1992.

43 Denysenko 2018, 165.

44 Ukrainan parlamentti ei tunnustanut valintaa, koska Volodymyr, vaikka olikin ukrainalainen ja toiminut piispana Ukrainassa, oli valintansa aikana Venäjällä sijaitsevan hiippakunnan piispa.

45 Denysenko 2018, 126–127, 168–169, 177; Kuzio 1997, 395–400. Filaret-kritiikistä ks. *The Ukrainian Weekly* 2.8.1992, 5, 12.

46 Kuzio 1997, 395–396, 398–402.

47 Ks. Патріарх Володимир (Романюк) (3.1.2010). https://risu.org.ua/ua/index/referen-ce/major_religions/33661/ (9.12.2019).

Kaksi vuotta myöhemmin Moskovan patriarkaatti erotti Filaretin Venäjän kirkon yhteydestä. Yksilötasolla toimenpide oli symbolinen, mutta Kiovan patriarkaattille ongelmallinen, koska se antoi Moskovalle perusteen väittää patriarkaattia epäkanoniseksi. Samaan aikaan Kiovan patriarkaatti ja autokefaalinen kirkko neuvottelivat kirkkojen yhdistymisestä. Erityisesti jälkimmäinen etsi tukea ekumeeniselta patriarkaatilta sekä pyrki saamaan autonomisen kirkon mukaan neuvotteluihin. Näin tapahtuikin vuodesta 2001 alkaen, sen jälkeen kun presidentti Leonid Kutšma oli pyytänyt Moskovan patriarkaattia myöntämään Ukrainan ortodokseille autokefalian. Neuvottelut kariutuivat, sillä autonominen kirkko esitti, että muut kirkot yhdistyisivät siihen: tämän jälkeen Moskovan patriarkaatti voisi myöntää yhdistyneelle kirkolle autokefalian. Syksyllä 2009 autonominen kirkko yritti aloittaa neuvottelut yhdistymisestä Kiovan patriarkaatin kanssa, mutta Moskova katkaisi ne nopeasti.⁴⁸

Pitkään Konstantinopoli katsoi, että Venäjän kirkon tuli ”näyttää tietä Ukrainan kirkkojen yhdistymiseen”, kuten eräässä *Ukrainian Weekly* -lehden artikkelissa todettiin syksyllä 1997.⁴⁹ Tämän on oletettu johtuneen siitä, että Konstantinopoli pyrki Viron kriisin vuoksi säilyttämään toimivat suhteet Moskovan patriarkaattiin.⁵⁰ Esimerkiksi kun patriarkka Bartholomeos ja patriarkka Aleksi II tapasivat Odessassa syyskuussa 1997, Bartholomeos ei myöntänyt ukrainalaiskirkoille näiden pyytämää audienssia. Samoin tapahtui vuonna 2008, kun Kiovan patriarkaatti järjesti Kiovassa presidentti Juštšenkon tuella Kiovan kasteen 1020-vuotisjuhlan. Bartholomeos kutsuttiin ja hän saapui tilaisuuteen, mutta ei tukenut presidentin esittämää ajatusta autokefaliasta, vaan ilmaisi kunnioituksensa juhliin samoin osallistuneelle patriarkka Aleksille.⁵¹

Yhdysvaltainkreikkalainen teologi John Chrysavgis tulkitsi Bartholomeoksen haluavan antaa Moskovalle mahdollisuuden ”tervehdyttää Ukrainan jakautuneisuus”.⁵² Toisin sanoen patriarkka piti Ukrainan ortodoksisten kirkkojen yhdistymistä autokefalian myöntämisen ehtona.⁵³ Tämä oli epätodennäköistä, sillä osa autonomisen kirkon edustajista vastusti minkä tahansa patriarkaatin tunnustamaa autokefaliaa haluten pysyä Moskovan patriarkaatin alaisuudessa.⁵⁴ Tämä mahdollisesti johtui siitä, että he tukivat venäläisnationalistista ajattelua, jonka kirkollisen version muotoili patriarkka Aleksin kuoleman (2008) jälkeen uudeksi patriarkaksi valittu metropoliitta Kirill (Gundjajev). Hän tiivisti sen käsitteeseen ”venäläinen maailma” (ruskii mir). Kirillin mukaan siihen kuuluivat Venäjän lisäksi Ukrainan, Valko-Venäjän ja Moldovan ortodoksit. Venäläisessä maailmassa on vain yksi ortodoksinen kirkko. Siksi ”skismaatikkojen” tuli katua ja palata autonomisen kirkon yhteyteen, kuten Perejaslavin piispa Mitrofan (Jurtšuk) ilmaisi asian vuonna 2004.⁵⁵ Tällainen ajattelu, jota Venäjän valtio tukee, todennäköisesti vahvisti Kiovan patriarkaatin ja autokefaalisen kirkon pyrkimyksiä itsenäistystä, identifioitua ”länteen” ja liittoutua ukrainalaisnationalistien kanssa.

KONSTANTINOPOLIN TUNNUSTAMA AUTOKEFALIA UKRAINAN KRIISIN AIKAAN

Nationalistiset ja länsimyönteiset ukrainalaiset kiistivät ”venäläisen maailman” ideologian vuosien 2013–2014 taitteen levottomuuksissa, jotka pakottivat venäjämielisen presidentti Janukovytsin eroamaan – sen jälkeen kun hän oli kieltäytynyt allekirjoittamasta sopimusta Ukrainan ja Euroopan yhteisön lähentymisestä. Näkyvimmän tapahtumapaikkansa, Kiovan itsenäisyyden aukion, Maidanin, mukaan Euromaidanina tunnettu kiista oli alkusoittoa Uk-

rainan edelleen jatkuvalla poliittiselle kriisille, Krimin liittämiselle Venäjään⁵⁶ maaliskuussa 2014 ja sodalle Itä-Ukrainassa, sekä autokefaliinan loppuun saattamiselle.

Toukokuussa 2014 Kanadan ukrainalainen kirkko isännöi kokousta, jossa sen, Kiovan patriarkaatin, Moskovan patriarkaatin ja kreikkalaiskatolisen kirkon edustajat pohtivat, miten Ukrainan kirkollinen hajaannus voitaisiin ratkaista. Keskustelu ei johtanut mihinkään käytännön toimenpiteisiin. Samaa aikaan autokefaalisen kirkon ja Kiovan patriarkaatin edustajat neuvottelivat pohjois-amerikkalaisten piispojen kanssa Ukrainassa kirkkojensa yhdistymisestä. Autonomisen kirkon piispainkokous kritisoi tätä. Se katsoi ulkoukrainalaisten toimivan alueella luvatta ja ilmaisi näin pitävänsä koko Ukrainaa ”omana” alueenaan.⁵⁷

Kuukautta myöhemmin Moskovan patriarkaatti ”kansainvälisti” Ukrainan tilanteen syyttämällä kreikkalaiskatolista kirkkoa Ukrainan ”kanonisen”, toisin sanoen autonomisen, kirkon vastaisesta aggressiosta, ”skismaatikkojen” eli Kiovan patriarkaatin tulemisesta sekä ortodoksien ja katolilaisten suhteiden vahingoittamisesta.⁵⁸ Elokuussa 2014 patriarkka Kirill vetosi patriarkka Bartholomeukseen, jotta tämä auttaisi ratkaisemaan ”skismaatikkojen ja nationalistien” muodostaman ongelman.⁵⁹ Kannanotoillaan Ilarion ja Kirill antoivat ymmärtää, että Ukrainassa sotaa kävivät asejoukkojen lisäksi myös ”laillinen” ja ”laiton” kirkko. Kannanotot myös vihjasivat, että autonominen kirkko ei sekaantunut politiikkaan, toisin kuin Kiovan patriarkaatti ja kreikkalaiskatolinen kirkko. Filaret puolestaan syytti Ukrainan ongelmista ja sodasta Venäjän presidenttiä, Vladimir Putinia: tämä oli niin veljenmurhaaja Kain kuin uusi farao, joka piti ukrainalaisia ”venäläisen maailman” orjuudessa.⁶⁰ Koska Filaretin tulkinnassa valtio ja kirkko liittyvät

toisiinsa, syytös teki samalla Moskovan patriarkaatista ja autonomisesta kirkosta turvallisuusuhan.⁶¹ Täysin itsenäisen ukrainalaisen

48 Denysenko 2018, 175, 185, 199–203; Sotiropoulos ed. 2019, 43–44. Kutšman pyyntö: <https://www2.stetson.edu/~psteeves/relnews/0008j.html> (9.3.2020).

49 Roman Woronowycz, Ecumenical Patriarch Calls on Russian Church to Lead Reunification of Ukrainian Churches. *Ukrainian Weekly* 39/1997, 2, 18.

50 Ks. Marta Kolomayets, ”Rift between Constantinople and Moscow May Have Grave Repercussions in Ukraine”. *Ukrainian Weekly* 10/1996, 1, 3.

51 Vrt. Denysenko 2018, 128, 186.

52 Sotiropoulos ed. 2019, 12.

53 Ks. <https://www.keston.org.uk/kns/misc/kns-ukraine-united-orthodox-church-in-ukraine.html> (10.11.2019).

54 Mitrokhin 2010, 244.

55 Denysenko 2018, 186–189; Mitrokhin 2010, 236 (josta piispan sitaatti).

56 Kirkollisesti Krim on osa Ukrainan autonomisen, Moskovan yhteyteen kuuluvan, kirkon toimialuetta. Muiden siellä vaikuttaneiden ortodoksisten kirkkojen toiminta on käytännössä lakannut alueen Venäjään-liittämisen jälkeen.

57 Denysenko 2018, 130–131.

58 Ks. esim. Metropolitan Hilarion: Actions of the Uniates Have Caused Great Damage not Only to the Ukraine and Her Citizens, but Also to the Orthodox-Catholic Dialogue. <https://mospat.ru/en/2014/06/03/news103524/> (17.9.2019).

59 Denysenko 2018, 192.

60 Patriarch Filaret Calls Ukrainian Believers to Pray for a Just Trial of Putin, the ’New Cain’. [5.9.2014] <https://www2.stetson.edu/~psteeves/relnews/1409a.html> (17.9.2019).

61 Vrt. Tetjana Derkač, Nedopuštšennja svjaštšenykiv UPTs (MP) u vijskovi tšastyny - -. [28.2.2017]. https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/interview/66210/. Ks. myös video Vystup prezidenta Ukrajiny pid tšas utšasti u molitovnomu zahodi za Ukrajiny. [14.10.2018] <https://obcity.gov.ua/2018/10/16/vistup-prezidenta-ukraini-pid-chas-uchasti-u-molitovnomu-zakhodi-za-ukrainu/> (17.10.2019).

kirkon perustaminen olisi yksi keino vastustaa uhkaa. Tämä oli sittemmin myös autokefaliaa tukeneen Yhdysvaltojen kanta.⁶²

Tammikuussa 2016 presidentti Petro Porošenko vetosi Ukrainan autonomiseen kirkkoon, jotta se tukisi autokefaliapyrkimyksiä. Hän lisäsi valtion joka tapauksessa edistävän niitä.⁶³ Saman vuoden kesäkuussa ortodoksisten kirkkojen edustajat kokoontuivat Kreetalla pidettyyn yleisortodoksista kirkolliskokousta valmistelemaan kokoukseen. Tällöin Ukrainan parlamentti kääntyi Kreetan kokouksen järjestäjän, ekumeenisen patriarkan, puoleen⁶⁴ pyytäen autokefaliaa Ukrainan ortodoksiselle kirkolle. Parlamentti pyysi lisäksi Konstantinopolia kumoamaan vuoden 1686 päätöksen perustellen tätä toteamalla, ettei Ukraina halunnut olla Venäjän kirkollinen tai poliittinen siirtomaa.⁶⁵ Autonominen kirkko reagoi tähän korostamalla jälleen kerran epäpoliittisuuttaan, vihjaten näin olevansa ainoa aidosti uskonnosta kiinnostunut kirkko.⁶⁶

Kreetalla ei lopulta käsitelty Ukrainan kysymystä. Tämä johtui paljolti siitä, että Moskovan patriarkaatti ei osallistunut kokoukseen ja oli jo aiemmin varoittanut, että muiden kuin ”kanonisen” Ukrainan kirkon tunnustamisella olisi (tarkemmin määrittelemättömiä) vakavia seurauksia. Moskovaa tukivat Antiokian patriarkaatti sekä Bulgarian ja Georgian kirkko, jotka samoin jättäytyivät pois kokouksesta.⁶⁷

Kokouksen jälkeen Kiovan patriarkaatti omaksui kiistaan jyrkemmän kannan. Toukokuussa 2016 sen piispainkokous tuomitsi autonomisen kirkon toiminnan Ukrainassa, määritteli patriarkaatin vanhan Kiovan metropoliittakunnan ainoaksi lailliseksi perilliseksi ja puolusti oikeuttaan täyteen itsenäisyyteen. Kokous myös totesi pitävänsä Konstantinopolia äitikirkkonaan ja odottavansa ekumeenisen patriarkaatin tunnustavan Kiovan patriarkaatin autokefalian. Tunnustuksen saamiseksi

kirkko oli valmis väliaikaisesti luopumaan patriarkaatin tittelistä.⁶⁸

Konstantinopoli otti sekin aiempaa aktiivisemman roolin asettamalla komitean tutkimaan autokefalia-pyyntöä. Vauhdittaakseen asiaa presidentti Porošenko vetosi syyskuussa 2017 jälleen ekumeeniseen patriarkaattiin.⁶⁹ Kyselytutkimusten mukaan hanketta kannatti noin kolmannes ukrainalaisista.⁷⁰

Kaksi kuukautta myöhemmin Filaret pyrki tekemään itsestään kanonisesti *persona grata*n pyytämällä kirjallisesti Moskovan patriarkaatilta anteeksi sanoin ja teoin tekemiään syntejä. Samalla hän pyysi patriarkaattia kumoamaan piispuudesta ja kirkosta erottamisensa sekä ryhtymään toimenpiteisiin kirkkojen välisten ongelmien ratkaisemiseksi.⁷¹ Keskusteltuaan kirjeestä patriarkaatin piispainkokous totesi sen olevan askel ”skisman” ratkaisemiseen ja yhteyden palauttamiseen niiden kanssa, jotka olivat ”langenneet pois” Ukrainan kanonisesta kirkosta. Anteeksiantokysymys kuitenkin sivuutettiin siirtämällä sen käsittely epämääräiseen tulevaisuuteen.⁷²

Moskovan päätös todennäköisesti kannusti presidentti Porošenkoa vauhdittamaan autokefalia-kysymyksen ratkaisemista. Huhtikuun alussa 2018 hän neuvotteli ekumeenisen patriarkan kanssa asiasta. Monien yllätykseksi Konstantinopolin ilmoitettiin olevan valmis tunnustamaan Ukrainan kirkon täysi itsenäisyys. Tätä voi tulkita niin, että ekumeenisen patriarkaatin näkökulmasta autonominen kirkko oli Euromaidanista lähtien menettänyt asemiaan uskottavana ukrainalaisena kirkkona ja samalla Moskovan patriarkaatin mahdollisuudet toimia ukrainalaiskirkkojen yhdistäjänä olivat heikentyneet. Tarvittiin uusi uskottava toimija, itsenäinen ukrainalainen kirkko.⁷³ Niinpä neuvottelujen jälkeen, huhtikuun puolivälissä, Porošenko lähetti Konstantinopolille autokefalia-anomuksen perustellen tätä

sillä, että Konstantinopoli oli historiallisesti Ukrainan ortodoksien äitikirkko. Ukrainan parlamentti antoi anomukselle täyden tukensa.⁷⁴

Autonominen kirkko ilmeisesti epäili presidentin pyrkivän ”yhdistyneen kirkon” avulla syrjäyttämään sen, sillä nyt kirkko otti kantaa moniarvoisen valtion puolesta. ”Kaikkien meidän, niin erilaisia kuin olemmekin länsi- tai itäsuuntautuneisuudessamme, tulisi kokoontua samaan pöytään ja sanoa, että tarkoituksenamme on elää yhdessä”, kuten autonomisen kirkon johtaviin hallintomiehiin kuuluva Boryspilin metropoliitta Antoni (Pakanytš) sanoi keväällä

62 Ks. esim. Move towards Ukrainian Autocephaly. [19.10.2018] <https://ua.usembassy.gov/move-towards-ukrainian-autocephaly/> (17.10.2019).

63 https://risu.org.ua/en/index/all_news/state/church_state_relations/62339/ (9.3.2020).

64 Taustalla saattoi olla kirkollinen historia: varhaisimpien kirkkojen kuten Konstantinopolin, Rooman ja Aleksandrian itsenäisyys tunnustettiin yleisen kirkolliskokouksen päätöksellä.

65 Parlamentin vetoamuksesta ks. Ivan Kapsamun, Ukraine’s Parliament Appeals to Bartholomew: A Historic Step. [22.6.2014] <https://day.kyiv.ua/en/article/day-after-day/ukraines-parliament-appeals-bartholomew-historic-step>. Lakiteksi ukrainaksi: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1422-viii>. (23.9.2019).

66 Ks. esim. Andrei Krjažev, Mitropolit Antoni: Politika otvlekajet ot sluzhenija Bogu. [Argumenty i fakty 6.9.2017] https://aif.ua/society/social/mitropolit_antoni_politika_otvlekaet_ot_sluzheniya_bogu (23.9.2019).

67 Denysenko 2018, 198. Kokouksesta ks. <https://www.holycouncil.org/official-documents> (25.10.2019).

68 To Be Recognized in the Orthodox Global Community UOC-KP Is Ready to Renounce Temporarily Its Patriarchate Status. [16.5.2016] https://risu.org.ua/en/index/all_news/confessional/orthodox_relations/63416/ (23.9.2019). Kokouksen päätökset ukrainaksi: http://www.archangel.kiev.ua/index.php?option=com_content&view

[=article&id=2121:zayava-arkhiyereyskoho-soboru&catid=41&Itemid=160](https://risu.org.ua/en/index/all_news/communit/social_questioning/65246/) (16.9.2019).

69 Orthodox Christianity 17.9.2017. <http://orthochristian.com/106246.html> (25.9.2019).

70 Marraskuussa 2016 tehty kysely osoitteessa https://risu.org.ua/en/index/all_news/communit/social_questioning/65246/ (23.9.2019). Vastaajista 35 % kannatti autokefaliaa, 45 % ei ottanut kantaa ja 19 % vastusti. Toukokuussa 2018 tehdyn kyselyn mukaan kannattajia oli 31 % ja vastustajia 20 %. Välinpitämättömien määrä oli 35 %, ja 14 % ei vastannut. <https://dif.org.ua/article/stvorenniya-pomisnoi-avtokefalnoi-pravoslavnoi-tserkvi-v-ukraini-shchodumayut-ukraintsi> (23.9.2019). Kyselyssä eivät ilmeisesti olleet mukana Krim ja Itä-Ukrainan ”separatistialueet”. Prosenttiluvut ovat huomattavan samanlaisia kuin 1990-luvun alussa tehdyissä kyselyissä, joissa 25 % uskoviksi määritellyistä vastaajista kannatti ja 41 % vastusti kansallisen kirkon perustamista. Kuzio 1997, 398. Luvut kertonevat enemmän vastaajien poliittisista ja nationalistisista sitoumuksista kuin uskonnollisista vakaumuksista.

71 Schismatic ’Patriarch’ Philaret Appeals to Constantinople to Lift Russian Church’s Anathema against Him. <http://orthochristian.com/114062.html> (21.9.2019).

72 Bishops’ Council of the Russian Orthodox Church Adopts a Resolution ‘On the Appeal of the Former Metropolitan Philaret of Kiev and All Ukraine’. <https://mospat.ru/en/2017/11/30/news153579/> (21.9.2019).

73 EU:n ulkosuhteiden neuvosto (ECFR) kuvasi toukokuussa 2019 Konstantinopolin motiiveja uskonnollisiksi: patriarkaatti ”tahtoi tuoda miljoonat Ukrainan epäkanonisiin kirkkoihin kuuluvat ukrainalaiset kanonisen kirkon helmaan”. Kadri Liik, Momchil Metodiev & Nicu Popescu, Defender of the Faith?, 10. https://www.ecfr.eu/publications/summary/defender_of_the_faith_how_ukraines_orthodox_split_threatens_russia (25.9.2019).

74 Poroshenko to Formally Petition Constantinople to Create Autocephalous Ukrainian Church, with United Support of Two Schismatic Bodies. <http://orthochristian.com/112372.html> (21.9.2019). Presidentin kirje ukrainaksi: <https://www.president.gov.ua/administration/zvernennya-prezidenta-ukrayini-do-vselen-skogo-patriarha-varf-438>. Parlamentin tuki: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2407-viii> (23.9.2019).

2018.⁷⁵ Lausumaa voi pitää yrityksenä kumota ukrainalaismielisten väitteet kirkosta ”viidentenä” tai ”Moskovan” kolonnana.⁷⁶ Kirkko otti kesäkuussa myös yhteyttä ekumeeniseen patriarkaattiin. Istanbulissa patriarkka Bartholomeoksen tavanneen metropoliitta Antonin mukaan he keskustelivat rakentavassa hengessä Ukrainan tilanteesta ja sen ratkaisemisesta kanonisesti oikealla tavalla.⁷⁷

Heinäkuun alkupuolella 2018 Ranskan metropoliitta Emmanuelin (Adamakis) johtama ekumeenisen patriarkaatin delegaatio vieraili Moskovassa neuvottelemassa ortodoksisen ykseyden säilyttämisestä, kuten moskovalaisisännät asian muotoilivat.⁷⁸ Elokuun lopussa, sen jälkeen kun Konstantinopoli oli ilmoittanut autokefalian myöntämisen olevan ”viimeinen vaihtoehto”,⁷⁹ Moskova pyrki vielä kerran vaikuttamaan ekumeeniseen patriarkaattiin: Kirill ja Bartholomeos keskustelivat Istanbulissa ”veljellisessä hengessä”, kuten Moskovan patriarkaatti uutisoi. Uutisessa ei kuitenkaan mainittu Ukrainaa.⁸⁰

Viikkoa myöhemmin ekumeeninen patriarkaatti lähetti kaksi piispaa, Pamflionin⁸¹ [titulaari]arkkipiispa Danielin ja Edmontonin piispa Ilarionin, Ukrainaan valmistelemaan kirkollista itsenäisyyttä.⁸² Lokakuun 11. päivänä Konstantinopoli ilmoitti katsovansa, ettei vuoden 1686 päätös ollut enää voimassa. Näin se ilmaisi ”palauttaneensa” Ukrainan kirkolliseen valtapiirinsä – mikä oli samalla tapa sanoa, että Konstantinopoli ei hyväksynyt Moskovan pyrkimystä käyttää Ukrainan kirkollista kriisiä monopoliaseman rakentamiseen ortodoksisessa maailmassa.⁸³ Tästä näkökulmasta voidaan ymmärtää se, että Konstantinopoli hyväksyi kahden ukrainalaisen piispan pyynnön asemansa palauttamisesta. Kyseiset piispat olivat Filaret ja Makari (Maletytš), pappi, joka oli eronnut Moskovan patriarkaatista vuonna 1989, liittynyt autokefaaliseen kirkkoon, vihitty

vuonna 2001 Lvivin arkkipiispaksi ja 2015 autokefaalisen kirkon päämieheksi tittelillä Kiovan ja koko Ukrainan metropoliitta. Filaretin tapauksessa voidaan puhua arvoaseman palauttamisesta, koska Moskova oli riistänyt häneltä piispuuden, mutta Makarin kohdalla kyse oli piispuuden tunnustamisesta. Moskova ei pitänyt kumpaakaan kanonisena piispana ja katkaisi näiden aseman palauttamisen jälkeen kirkolliset yhteydet Konstantinopoliin.⁸⁴

Presidentti Porošenko puolestaan sanoi autokefalia-päätöksen liittyvän elimellisesti Ukrainan itsenäisyyteen ja valtiolliseen turvallisuuteen. Itsenäinen kirkko oli hänen mukaansa sekä ilmaus ”kolmannen Rooman” luhistumisesta että Ukrainan eurooppalaisuudesta.⁸⁵ Itsenäisyys ei siten ollut ensisijaisesti uskonnollinen tai kirkko-oikeudellinen, vaan poliittinen kysymys. Lausunto voidaan nähdä kannanottona Krimin Venäjään-liittämiseen ja Itä-Ukrainan sotaan: Ukraina tarvitsisi kirkon, joka ottaisi selkeästi kantaa Venäjän politiikkaan. Tässä presidentti yhtyi Filaretin edellä siteerattuun vuoden 2014 kantaan.

Kaksi kuukautta myöhemmin (15.12.2018) Konstantinopolin Kiovaan koolle kutsumaan yhdistymiskokoukseen osallistuivat Kiovan patriarkaatin ja autokefaalisen kirkon edustajat sekä kaksi autonomisen kirkon piispaa. Ekumeenista patriarkaattia edusti tilaisuudessa metropoliitta Emmanuel ja Ukrainaa presidentti Porošenko. Kokous päätti Kiovan patriarkaatin ja autokefaalisen kirkon yhdistymisestä nimellä Ortodoksinen kirkko Ukrainassa (OKU). Moskovan patriarkaatti erotti tehtävistään kokoukseen osallistuneet piispansa. Samoin se erotti yhteydestään uuteen ortodoksisen kirkkoon liittyneet autonomisen kirkon papit.⁸⁶

Porošenko kuvasi kokouspuheessaan lopputulosta ”kirkoksi ilman Putinia ja Kirilliä ja

venäläisiä vallanpitäjiä”.⁸⁷ Joulukuun lopussa Moskovan patriarkaatin piispainkokous tuomitsi yhdistymisen epäkanonisena ja vetosi kaikkiin ortodoksisiin ”veljeskirkkoihin”, jotta ne tukisivat autonomista kirkkoa eivätkä tunnustaisi uuden ortodoksisen kirkon autokefaliaa,⁸⁸ jonka Konstantinopoli kuitenkin virallisti 6.1.2019 päivätyllä asiakirjalla. Kirkon päämieheksi valittiin Perejaslavin metropoliitta Epifaniy (Dumenko).⁸⁹ Uusi kirkko julistautui autonomisen kirkon tavoin täysin kanoniseksi. Se alkoi etääntyä Filaretin valtion ja kirkon samastavasta politiikasta kohti ukrainalaisen, mutta ei Ukrainan ainoan, kirkon rakentamista.⁹⁰

JOHTOPÄÄTÖKSET

Ukrainan kirkon ensimmäinen autokefalia liittyi kiinteästi kansallisen Ukrainan valtion perustamiseen ja epäonnistui siksi, että valtio jäi lyhytikäiseksi. Toinen autokefalia oli yritys käyttää saksalaismiehitystä itsenäisen kirkon ja jonkintyyppisen ukrainalaisen valtion rakentamiseen. Se epäonnistui niin saksalaisten kirkkokielteisen politiikan kuin miehityksen lyhytaikaisuuden takia. Kolmannessa autokefaliassa pyrittiin irtautumaan Moskovan patriarkaatista tukeutumalla jo kahdesti epäonnistuneeseen it-

75 My vsi v Ukraini potrebujemo širokogo vnutrišnogo dialogu. [Ei päiväystä, ilmeisesti huhtikuulta 2018.] <https://storage.realist.online/tilda/my-vse-v-ukraine-nuzhdaemsya-v-shirokom-vnutrennem-dialoge-mitropolit-upc-antonij/page2598199.html> (23.9.2019).

76 Esim. UOC (MP) Metropolitan Blesses a Priest to Provide Spiritual Guidance for DPR Fighters. [6.10.2015] https://risu.org.ua/en/index/all_news/community/religion_and_policy/61309/ (25.9.2019).

77 Ks. Moskovan patriarkaatin tiedote 25.6.2018: <https://mospat.ru/en/2018/06/25/news161331/> (28.10.2019).

78 Ks. Interfaxin 9.7.2018 päivätty uutinen taapaamisesta: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=70174> (28.10.2019).

79 Ks. Risun [Ukrainan uskontoja koskevan viestintäpalvelun] 27.8.2018 päivätty uutinen: https://risu.org.ua/ru/index/all_news/ukraine_and_world/international_relations/71978/ (28.10.2019).

80 Fraternal Meeting of Primates of Church of Constantinople and Russian Orthodox Church. [31.8.2019]. <https://mospat.ru/en/2018/08/31/news163239/> (25.9.2019).

81 Nyk. Uzunköprü Itä-Traakiassa.

82 Jivko Panev, We Came to Work on the Fait Accompli – Meeting of the President Poroshenko with the Exarchs of the Ecumenical Patriarchate in Ukraine. [18.9.2018] <https://orthodoxie.com/en/we-came-to-work-on-the-fait-accomplish-meeting-of-the-president-poroshenko-with-the-exarchs-of-the-ecumenical-patriarchate-in-ukraine/> (17.10.2019).

83 Puhe monopoliasemasta on poliittinen tulkinta. Kirkko-oikeudellisesti kaikki täysin itsenäiset ortodoksiset kirkot ovat periaatteessa tasa-arvoisia. Tämä ei kuitenkaan estänyt esimerkiksi Kiovan metropoliitta Antonia kaavaillemasta 1910-luvulla Venäjän ortodoksille kirkolle johtavaa roolia ortodoksissa maailmassa. Ks. Vulpius 2006, 105–106.

84 Tiedotus englanniksi: <https://www.patriarchate.org/-/communiq-1> (23.9.2019).

85 Presidentin lausunto Konstantinopolin päätöksen johdosta. <http://v-mihailivka-rda.odessa.gov.ua/novini/zayava-prezidenta-ukrani-u-zvyazku-z-rshennyam-sinodu-vselskogo-patrarhatu/> (7.3.2020).

86 Sotiropoulos, ed. 2019, 25.

87 Ks. Svjatoslav Homenko & Vytalyi Tšervonenko, Obeditenyj sobor Ukrainskoj tserkvi [16.12.2019]. www.bbc.com/russian/features-46582237 (24.10.2019).

88 Tätä kirjoitettaessa Aleksandrian ja Kreikan kirkot ovat tunnustaneet autokefalian.

89 Holy Synod Discussed Consequence of Patriarchate of Constantinople's Invasion in Canonical Territory of Ukrainian Orthodox Church. <https://mospat.ru/en/2018/12/28/news168462/> (21.9.2019). Autokefalian virallistava asiakirja: Sotiropoulos ed. 2019, 77–82.

90 Vrt. OCU Primate Calls on MPs to Pass Military Chaplaincy Bill. [24.4.2019] https://risu.org.ua/en/index/all_news/community/faith_and_weapon/75549 (9.3.2020).

senäisen kirkon rakentamiseen. Ilman valtiota ja poliittista tukea tämä yritys epäonnistui. Kaikissa kolmessa tapauksessa autokefalistit loivat kansallis-poliittis-kirkollisen ideologian, mutta epäonnistuivat sitä tukevan instituution luomisessa. Neljännellä kerralla autokefalia toteutui, koska valtio loi tarvittavan instituution, paljolti siksi, että se tarvitsi kansallista kirkkoa sodassa kapinoivia itäalueita ja niitä tukevaa Venäjää vastaan.

Moskovan patriarkaatti sivuutti poliittisen historian ja siirsi keskustelun ”ajattomalle” kanoniselle tasolle väittäen kaikkia neljää autokefaliaa epäkanonisiksi. Se perusteli tätä sanomalla Ukrainan kuuluneen vuodesta 1686 sen hallintoalueisiin ja vetoamalla kanoneihin, joiden mukaan jokainen paikalliskirkko on suvereeni toimija alueellaan. Moskova myös katsoi vuoden 1921 autokefalian syntyneen kanonien vastaisesti eli ilman Moskovan aloitetta ja laillisesti vihittyjä piispoja. Tämä ”laittomuus” välittyi tulkinnan mukaan myöhemmille Ukrainan autokefaalisille kirkkoille.

Konstantinopoli on huomioinut Moskovan kirkko-oikeudellisen argumentaation, mutta pitänyt kiinni myös historiallis-poliittisesta ulottuvuudesta. Ekumeenisen patriarkaatin mukaan vuoden 1686 sopimus oli kanonisesti tilapäinen: Konstantinopoli ei luovuttanut alueita Moskovalle, vaan siirsi tälle väliaikaisesti tiettyjä oikeuksia. Kun Ukraina vuonna 1991 itsenäistyi, olot alueella ”normalisoituivat”, sopimus raukesi ja Konstantinopoli tunnusti perinteisiin käytäntöihin vedoten itsenäisen valtion ortodokseilla olevan oikeus täysin itsenäiseen kirkkoon.

Tiivistäen kyse on valtakamppailusta, jossa tulkitaan historiaa ja kanoneja. Julkisuudessa viimeksi mainittu on saanut huomiota, koska Moskova haluaa keskustella pelkästään sillä tasolla. Jos otetaan huomioon myös maallisempi taso, kiistassa on kyse siitä, kenen globaalisti

Ukrainaa merkittävemmän toimijan etupiiriin tai joukkoihin Ukraina kuuluu. Onko se esimerkiksi osa ”Eurooppaa” vai ”venäläistä maailmaa” (russki mir)? Toisin sanoen paikallinen kiista on muutettu osaksi suurempaa valtapeliiä, jossa tavallisten ukrainalaisten pyrkimyksillä – joita vuoden 1921 kirkko pyrki edustamaan – on vähän merkitystä. Moni heistä ei ehkä edes välitä kiistasta. Tilastojen mukaan kummankaan kirkon kannatus ei vuoden 2019 lopulla ollut kovin korkea.⁹¹

Onko kiistaan sitten ratkaisua? Tuskin, mikäli sellaista tavoitellaan pelkästään historiallisin tai kanonisin perustein. Tarvittaisiin kompromissi, jossa otetaan huomioon sekä poliittiset realiteetit – geopolitiikan lisäksi esimerkiksi se, että kolmannes Ukrainan asukkaista ei ole ortodokseja – että kirkko-oikeudelliset seikat. Toisin sanoen olisi sovittava yhteen kanoninen vaatimus siitä, että autokefalian myöntää äitikirko – mikä ei ole mahdollista niin kauan kuin kiistellään siitä, mikä on äitikirko – ja ortodoksinen käytäntö, jonka mukaan itsenäisessä valtiossa ortodokseilla on oikeus itsenäiseen kirkkoon eikä äitikirko saa estää tätä.

FT Teuvo Laitila (teuvo.laitila@uef.fi) on dosentti ja yliopistonlehtori (uskontotiede ja ortodoksinen kirkkohistoria) Itä-Suomen yliopiston teologian osastolla. Hänen tutkimuksensa keskittyvät ortodoksiseen ja juutalaiseen Itä-Eurooppaan Karjalasta Balkanille.

91 <https://noek.info/nachrichten/osteuropa/14-ukraine/1334-ukraine-mehrheit-der-ukrainer-ist-einfach-orthodox?idU=1> (22.11.2019).

- Sähköisesti julkaistut artikkelit on mainittu vain viitteissä. Usein viitatus *Ukrainian Weekly* -lehden numerot löytyvät osoitteesta <http://www.ukrweekly.com/WebFileBrowser/browser3.php> (31.12.2019).
- Actes du Synode (1923). Actes du Synode Orthodoxe Panukrainien [octobre 1921]. *Orientalia Christiana* 3, 87–124.
- Armstark, Rudolf (1982). *Die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche: Erinnerungen des Metropoliten Vasyľ K. Lypkiv's'kyj*. Würzburg: Augustinus-Verlag.
- Berkhoff, Karel C. (2000). Was There a Religious Revival in Soviet Ukraine under the Nazi Regime? *Slavonic and East European Review* 78 (3), 536–567.
- Bociurkiw, Bohdan (1979–1980). Ukrainization Movements within the Russian Orthodox Church and the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church. *Harvard Ukrainian Studies* 3–4 (1), 92–111.
- Cunningham, James (1981). *A Vanquished Hope: The Movement for Church Renewal in Russia, 1905–1906*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
- Denysenko, Nicholas E. (2018). *The Orthodox Church in Ukraine: A Century of Separation*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Ecumenical Patriarchate (2018). The Ecumenical Patriarchate and the Church of Ukraine: The Documents Speak. *Canadian Journal of Orthodox Christianity* 13 (3), 3–39.
- Fireside, Harvey (1971). *Icon and Swastika: The Russian Orthodox Church under Nazi and Soviet Control*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Heyer, Friedrich (2003). *Kirchengeschichte der Ukraine im 20. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kulchynskyy, Oles & Ömer Kulr (2019). Kyiv Metropolia and Moscow Diplomacy: An Ottoman Viewpoint. *Scrinium* 15, 256–276.
- Kuzio, Taras (1997). In Search of Unity and Autocephaly: Ukraine's Orthodox Churches. *Religion, State and Society* 25 (4), 393–415.
- Magocsi, Paul Robert (1998). *A History of Ukraine*. Seattle, WA: University of Washington Press.
- Mitrokhin, Nikolay (2010). Orthodoxy in Ukrainian Political Life 2004–2009. *Religion, State and Society* 38 (1), 229–251.
- Partykevich, Andre (1998). *Between Kyiv and Constantinople: Oleksander Lototsky and the Quest for Ukrainian Autocephaly*. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies.
- Peter (L'Huillier, archbishop) (1993). Accession to Autocephaly. *St. Vladimir's Theological Quarterly* 37 (2–3), 267–304.
- Smyrnov, Andrii (2019). The Ukrainian Orthodox Autocephalous Movement during the Years of German Occupation. *Analele Universităţii din Craiova. Istorie*, 24 (1), 43–53. https://eprints.ua.edu.ua/7983/1/Smyrnov_2019_1_ANALE.pdf (2.3.2020).
- Sotiropoulos, Evagelos, ed. (2019). *The Ecumenical Patriarchate and Ukraine Autocephaly: Historical, Canonical, and Pastoral Perspectives*. [New York]: Order of Saint Andrew the Apostle. <https://www.archons.org/documents/2170772/4799571/eBook+Ukraine+FINAL/a64e778b-651e-4a08-bae-4d591a70a651> (20.9.2019).
- Vulpius, Ricarda (2006). Die Kirchenkampf in der Ukraine als Beispiel für Sakralisierung der Nation und Nationalisierung der Religion (1917–1921). *Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa*. Hg. Martin Schulze Wessel. Stuttgart: Franz Steiner, 101–118.

Ukrainan kreikkalaiskatolisen kirkon tie 2014–2019



Tarkastelen tässä artikkelissa sitä, miten Ukrainan kreikkalaiskatolinen kirkko asemoitui Ukrainan poliittisessa ja kirkollisessa elämässä vuoden 2014 Euromaidanin tapahtumista nykyhetkeen. Aikaväli on mielenkiintoinen, koska se sisältää monia kreikkalaiskatolisen kirkon kannalta tärkeitä tapahtumia. Aluksi on tarpeen selvittää hieman käsitteitä ja kirkon vaiheita neuvostoajan loppuvaiheista lähtien.

KREIKKALAISKATOLINEN KÄSITTEENÄ JA ILMIÖNÄ

Termi kreikkalaiskatolinen ei välttämättä avaudu helposti. Aikanaan Suomen ortodoksista kirkkoa ja muita ortodoksisia kirkkoja kutsuttiin suomeksi kreikkalaiskatolisiksi, mutta enää pitkään aikaan ortodoksinen ja kreikkalaiskatolinen eivät ole tarkoittaneet samaa asiaa. Termillä tarkoitetaan kirkkoa, jossa yhtyvät idän ortodoksinen ja lännen katolinen perinne, kreikkalainen ja latinalainen traditio. Kreikkalaiskatoliset kirkot noudattavat itäistä riitusta

eli ortodoksista jumalanpalvelusjärjestystä ja sallivat itäisen perinteen mukaisesti pappien avioliiton, mutta hallinnollisesti ne ovat paa-ville alamaisia, osa globaalia katolista kirkkoa. Kreikkalaiskatolisia kirkkoja kutsutaan joskus myös uniaattikirkkoiksi ja niiden jäseniä uniaateiksi, mutta nämä termit ovat pikemminkin teologista arkikieltä kuin kirkko-opillisesti korrekteja termejä. Monet kreikkalaiskatolilaiset pitävät niitä myös halventavina.¹

Yury P. Avvakumov, joka on opettanut sekä Leningradin Hengellisessä akatemiassa 1980-luvun lopulla ja 1990-luvun alussa että Ukrainan katolisessa yliopistossa Lvivissä 2004–2009, on kuvaillut, että Ukrainan kreikkalaiskatolinen kirkko on ollut kova päähkinä niin länsimaisille ekumeenikoille kuin ortodokseille yleensä ja Moskovan patriarkaatile erityisesti. Ukrainan kirkollinen maisema on ollut läntisille teologeille vaikea hahmotettava, ja he ovat olleet Avvakumovin mukaan liikaa Moskovan patriarkaatin propagandan vietävis-

sä, mikä on johtanut siihen, että he ovat usein olleet tietoisia vain Moskovan alaisen ortodoksisirkon olemassaolosta Ukrainassa.²

Monet ortodoksiset kirkonmiehet ovat pitäneet kreikkalaiskatolisia todellisen ortodoksisen teologian ja spiritualiteetin pettureina, jotka vain teeskentelevät olevansa ortodokseja. Moskovan patriarkaatti on ollut vihamielisyydessään suorasukaisin. Neuvostopropaganda esitti kreikkalaiskatoliset kovakuorisina ukrainalaisina nationalisteina sekä natsien liittolaisina. Nykyvenäläisessä propagandassa samanlaiset väitteet ovat jatkuneet. Sen mukaan kreikkalaiskatolilaiset edustavat kaikkialla vaikuttavaa ukrainalaista fasismia ja myyttistä ”Kiovan juntaa”. Moskovan patriarkaatti esittää toistuvasti heidät poliittisesti mielenvikaisiksi kaiken venäläisen ja ortodoksisen vastustajiksi.³

Mutta kreikkalaiskatolilaisilla ei ole helpoa katolisella suunnallakaan, varsinkaan ekumeenisten suhteiden näkökulmasta. Kun idässä heitä on pidetty ortodoksian pettäjinä ja roomalaiskatolisen kirkon agentteina, lännessä heitä taas on helposti pidetty joko epätäydellisinä katolilaisina tai epäaitoina ortodokseina. Kreikkalaiskatoliset eivät ole mahtuneet vakiintuneeseen tunnustuskunta-ajatteluun. He ovat jopa saaneet joillakin tahoilla maineen ennakoimattomina ja hallitsemattomina ”kuumapäinä”, ja varsinkin Vatikaanissa on oltu kiusaantuneita kreikkalaiskatolilaisten luomasta häiriötilasta Vatikaanin ja Moskovan suhteisiin.⁴

UKRAINAN KREIKKALAISKATOLISEN KIRKON VAIHEET 2000-LUVULLE

Ukrainan kreikkalaiskatolinen kirkko syntyi Brestin unionin hedelmänä 1596. Silloin eräästä nykyisten Ukrainan, Valko-Venäjän ja Puolan alueen ortodoksisista hiippakunnista otettiin roomalaiskatolisen kirkon yhteyteen. Hankkeen takana vaikutti paitsi yhtenäisen

kristikunnan ihanne myös yksi käynnissä olleen katolisen reformaation keskeinen tavoite: piispallisen auktoriteetin vahvistaminen suhteessa papistoon ja maallikoihin.⁵ Kirkko pystyi toimimaan melko vapaasti aina Neuvostoliiton aikoihin asti. Stalin viimein määräsi kirkon toiminnan lakkautettavaksi, ja Lvivissa 1946 pidetty kirkolliskokous määräsi kreikkalaiskatoliset seurakunnat Moskovan patriarkaatin alaisuuteen; kreikkalaiskatolilaiset pakotettiin siis ortodokseiksi. Useita kreikkalaiskatolisia vaikuttajia lähetettiin vankileirien saaristoon. Kirkkoa sinänsä ei näin yksinkertaisesti tukahdutettu, vaan sen toiminta vain siirtyi maan alle ja ulkomaille. Ukrainan kreikkalaiskatolinen kirkko oli Neuvostoliiton suurin maanalainen kirkko.⁶

Ukrainaa on kutsuttu Euroopan kirkkomielisimmäksi valtioksi. Jos Suomessa olisi väkilukuun suhteutettuna yhtä paljon kirkkorakennuksia kuin Ukrainassa, niitä olisi esimerkiksi Helsingissä runsaat 500. Ennen itsenäistymistään 1991 Ukraina tunnettiin ”Neuvostoliiton raamattuvyöhykkeenä”. Vaikka Ukraina on maailman toiseksi suurin ortodoksisin maa, raamattuvyöhyke-nimitys paljastaa, että Ukrainassa on myös protestanteilla historiallisista syistä vankka jalansija. Protestanttisena kuriositeettina voi mainita pienen Ukrainan luterilaisen kirkon, jolla on noin 2 500 jäsentä. Se noudattaa myös itäistä liturgiaa, ja sen kirkkorakennukset noudattavat bysanttilaista

1 Avvakumov 2016, 24–25.

2 Avvakumov 2016, 22.

3 Avvakumov 2016, 22–24.

4 Avvakumov 2016, 28–29.

5 Crummey 2006, 304; Brüning 2016, 87–91.

6 Ketola 2010, 89.

tyyliä, mutta opillisesti se on luterilainen. Se on jäsen maailman tunnustuksellisten luterilaisten kirkkojen organisaatiossa (International Lutheran Council, ILC) mutta ei Luterilaisessa maailmanliitossa. ILC kokoaa yhteen kirkkoja, joille Luterilaisen maailmanliiton linja on liian liberaali.⁷

Ukrainan uskonnollisten toimijoiden välinen voimatasapaino muuttui rajusti vuonna 1989. Silloin Neuvostoliiton viimeinen presidentti Mihail Gorbatšov, joka tuli tunnetuksi perestroikaksi kutsutusta uudistuslinjastaan ja glasnostista eli avoimuudesta, tapasi paavi Johannes Paavali II:n Vatikaanissa. Vierailuun kytkeytyi maan alla toimineen Ukrainan kreikkalaiskatolisen kirkon julkisen toiminnan uudelleen salliminen.⁸ Gorbatšov kutsui paavin valtiovierailulle Moskovaan, mutta kirkkopoliittisista syistä vierailu ei toteutunut, eikä kukaan paavi ole tähän päivään mennessä päässyt Venäjälle, vaikka kutsuja ovat esittäneet myös Boris Jeltsin ja Vladimir Putin.

Osoittautui, että kreikkalaiskatolinen kirkko oli säilynyt varsin hyvissä voimissa maan alla toimiessaan. Lyhyessä ajassa lukuisat Moskovan patriarkaatin alaisen ortodoksikirkon papit siirtyivät sen riveihin ja monet kirkkorakennukset vaihtoivat omistajaa. Puolessa vuodessa 1989–1990 rekisteröitiin noin 1 600 kreikkalaiskatolista seurakuntaa. Joissakin tapauksissa kirkkojen omistussuhteiden muutoksissa syntyi käsirysyjä kirkkojen jäsenten välillä, ja puhuttiin suorastaan ”kirkollisesta sodasta”. Länsi-Ukraina siirtyi kirkollisessa mielessä käytännössä kokonaan kreikkalaiskatolisen kirkon haltuun ja kirkon ekspansio ulottui myös alueen ulkopuolelle. Ukrainan kreikkalaiskatolisen uskottavuutta kansan keskuudessa voimisti se, että se oli selvästi ukrainalaiskansallinen kirkko, jolla ei ollut rasitteenaan syytteitä yhteistoiminnasta neuvostohallinnon tai KGB:n kanssa. Se saattoi

oikeutetusti sanoa olevansa viranomaisten syrjimä ja vainoama kirkko.⁹

Ukrainan kreikkalaiskatolisen kirkon lisäksi maan alta nousi myös Ukrainan autokefaalinen ortodoksinen kirkko. Kirkko oli perustettu jo Neuvostoliiton alkuvaiheissa, ja se oli saanut jatkaa vuoteen 1930 asti, jolloin Stalin oli kieltänyt sen toiminnan. Seuraava lyhyen toimintavapauden kausi sillä oli ollut toisen maailmansodan aikana 1941–1944 saksalaisten miehittämässä Ukrainassa. Sodan jälkeen se toimi diasporassa lähinnä Yhdysvalloissa ja Kanadassa.¹⁰

Oman kirkollisen identiteetin löytäminen on ollut kreikkalaiskatolilaisten avainkysymyksiä. Yhtäältä he voivat katsoa olevansa silta idän ja lännen kirkkojen välillä, vaikka toisaalta katolis-ortodoksisissa neuvotteluissa ”uniatismia” ei olekaan pidetty hyvänä metodina kirkollisen ykseyden palauttamiseen. Katolisuus ja ortodoksisuus ovat uniaattien tapauksessa toisiaan täydentäviä suureita, eivät vihollisia. Kirkon sisällä on kuitenkin köydenvetoa läntisen ja itäisen tradition painottajien välillä. Itäisten juurien vaaliminen vaikuttaisi tällä haavaa olevan vahvempi kuin läntinen suuntaus. Suhteissa ortodokseihin ja roomalaiskatolilaisiin on ollut monenlaista kitkaa. Hallinnollisesti kreikkalaiskatolilaisilla on ollut pitkään tavoitteena patriarkaatin asema, jonka johdossa olisi patriarkka, mutta toistaiseksi heidän kirkollinen päänsä on joutunut tyytymään suurarkkipiispan titteliin, jonka Vatikaani myönsi 1963. Varsinkin Moskovan patriarkaattiin kuuluvat ortodoksit pitävät kreikkalaiskatolilaisia ortodoksian ja isänmaan pettureina. Kreikkalaiskatolilaiset taas pitävät usein venäläisiä ortodokseja heidän kirkollisen ja kansallisen identiteettinsä vastustajina. Monet muistavat erityisen pahalla Moskovan patriarkaatin piispojen ja papiston ja KGB:n yhteistyötä.¹¹

Roomalaiskatolinen kirkko on ollut Ukrainassa enimmäkseen puolalaisten kirkko ja toiminut lähinnä ennen toista maailmansotaa Puolaan kuuluneilla alueilla. Hankausta roomalaiskatolisen ja kreikkalaiskatolisen kirkon suhteissa aiheutti 1990-luvun alussa ensi sijassa kreikkalaiskatolilaisten asema Puolassa, missä roomalaiskatolisen kirkon väitettiin takavarikoineen siellä vähemmistönä eläviltä kreikkalaiskatolilaisilta useita kirkkoja omaan käyttöönsä. Tämän taas oli saanut tuntea nahoissaan Länsi-Ukrainassa asuva roomalaiskatolinen puolalaisvähemmistö. Puolassa tapahtuneesta kreikkalaiskatolilaisten sorrosta kärsimään joutuneet Ukrainan roomalaiskatolilaiset ryhtyivät arvostelemaan Puolasta saapuvia roomalaiskatolisia pappeja ja sääntökuntalaisia puolalaiskansallisesta propagandasta. Syyn arvosteluun antoivat tapaukset, joissa kansallismieliset puolalaiset kirkonmiehet olivat julkisesti vaatineet takaisin sellaisia Länsi-Ukrainan alueita, jotka olivat kuuluneet Puolalle ennen toista maailmansotaa. Tämän vuoksi Lvivin roomalaiskatolinen arkkipiispa kielsi toukokuussa 1993 Puolasta tulleilta papeilta poliittisen agitaation ja kehotti näitä ottamaan työssään huomioon paikalliset tavat ja poliittiset olot.¹²

Jonkin verran kreikkalaiskatolilaiset ovat olleet huolissaan myös roomalaiskatolisen kirkon organisaation voimakkaasta kasvusta Ukrainassa. Paavin vierailu Ukrainassa vuonna 2001 kuitenkin vähensi jännitteitä roomalaiskatolisen ja kreikkalaiskatolisen kirkon väliltä. Paavi kutsui tuolloin Ukrainaa kirkollisen ykseyden laboratorioriksi. Itse asiassa jo 1990-luvun alussa Vatikaani oli ilmoittanut kreikkalaiskatoliselle kirkolle, että se oli valinnut Ukrainan koekentäksi katolilaisten ja ortodoksien väliselle dialogille. Roomalaiskatolinen kirkko Ukrainassa on lisäksi kehittymässä kansalliselta koostumukseltaan lähes puhtaasti puolalaisesta

kirkosta enemmän ukrainalaiseksi, mikä myös on auttanut suhteiden paranemisessa.¹³

UKRAINAN VALLANKUMOUS 2014 YHDISTI KIRKKOJA

Ukrainan länsimieliset kirkot ovat olleet varsin aktiivisesti mukana sekä vuoden 2004 niin kutsutun oranssin vallankumouksen että vuoden 2014 Ukrainan vallankumouksen eli Euromaidanin tapahtumissa. Vuonna 2004 nämä kirkot olivat tukemassa presidentinvaaleissa länsimielistä Viktor Juštšenkoa ja hänen taistelupariaan Julija Tymošenkoa. Venäläismielinen Viktor Janokyyvytš oli voittanut vaalien toisen kierroksen, mutta Ukrainan korkein oikeus mitätöi tuloksen ilmi tulleiden väärinkäytösten vuoksi. Juštšenko voitti uusintavaalin. Sekä Ukrainan kreikkalaiskatolinen kirkko että Kiovan patriarkaatin alainen ortodoksikirkko ovat johdonmukaisesti tukeneet Ukrainan politiikan läntistä demokraattista suuntausta. Se on luonnollista, sillä länsi-integraatiolla on vahva kannatus Länsi- ja Keski-Ukrainassa, jotka ovat myös näiden kirkkojen vahvinta kannatusaluetta. Euromaidanin tapahtumissa vuoden 2013 loppupuolelta seuraavan vuoden helmikuuhun kaikki Ukrainan kirkot ja uskonnolliset yhteisöt olivat enemmän tai vähemmän tukemassa mielenosoittajia ja kannattamassa poliittisia uudistuksia. Soraääniä löytyi lähinnä Moskovan patriarkaatin alaisesta ortodoksisesta kirkosta.¹⁴

7 Ketola 2016 b, 75–77.

8 Ketola 2010, 90.

9 Bremer 2016, 8–10.

10 Bremer 2016, 11.

11 Ketola 1995, 145.

12 Ketola 2010, 90–91.

13 Ketola 2010, 91.

14 Kalenychenko 2018, 10–13.

Ukrainan kirkkojen neuvostoon kuuluu 18 kirkkokuntaa tai uskonnollista yhteisöä. Sen ekumeeninen profiili terävöityi ensimmäistä kertaa juuri Euromaidanin tapahtumien yhteydessä. Se protestoi mielenosoittajiin kohdistettua väkivaltaa, kehotti dialogiin, tuomitsi Krimin liittämisen Venäjään ja arvosteli Venäjän Ukrainan-politiikkaa. Huomattavaa on, että neuvoston puheenjohtajana toimi Maidanin protestien aikana Moskovan patriarkaatin alainen kirkko. Ukrainan kreikkalaiskatolinen kirkko kuului aktiivisimpien toimijoiden joukkoon. Sen papit rukoilivat mielenosoittajien kanssa, asettuivat mielenosoittajien ja poliisin väliin estämään väkivaltaisuuksia, jakoivat ruokaa ja olivat muin tavoin läsnä.¹⁵

Pahimmillaan mielenosoittajien vastainen toiminta yltyi sala-ampujien ammuskeluksi, jossa kuoli noin sata mielenosoittajaa. Tätä uhrien ryhmää alettiin kutsua ”taivaalliseksi komppaniaksi”, ja sen merkitys ukrainalaisten keskuudessa on edelleen suuri. Kaikkiaan eri kirkkojen papiston läsnäolo mielenosoittajien parissa johti siihen, että yleinen luottamus kirkkoihin kasvoi, ja samoin paranivat yleisön tiedot eri yhteisöistä. Kirkkojen halu yhteistyöhön vahvistui, ja ekumeeninen hyväntahtoisuus kukoisti. Tämä ei kuitenkaan ollut pysyvää, vaan ajan kuluessa kirkot suuntasivat taas omille reviiereilleen, ja uskonnollinen kilpailu lisääntyi.¹⁶

Englantilaisessa katolisessa *The Tablet* -lehdessä Kiovan Maidanin tapahtumia käsitellyt ja itäisen Euroopan kirkkoihin perehtynyt toimittaja Jonathan Luxmoore totesi, että Ukrainan kreikkalaiskatolisen kirkon nuoret johtajat olisivat jopa lietsoneet konfliktia venäläismielisen valtiojohdon kanssa. Erityisesti hän osoitti sormella Yhdysvalloissa 1960 syntynyttä piispa Borys Gudziakia.¹⁷ Gudziak esiintyi konfliktin aikana kommentoijana useilla kansainvälisillä tv-kanavilla.¹⁸

Ukrainan kreikkalaiskatolinen kirkko on luonnollisesti vedonnut paaviin, jotta tämä ottaisi kantaa Ukrainan tapahtumiin. Osittain ukrainalaiset ovat joutuneet pettymään, sillä esimerkiksi vuonna 2015 paavi Franciscus käytti eräässä puheessaan ilmaisua Ukrainan veljessota, ikään kuin Venäjä ei olisikaan osapuolena tapahtumissa. Tämä herätti Ukrainassa pahennusta ja paavin arvostelua. Toisaalta monet myös ymmärsivät, että paavin täytyi ottaa huomioon se, ettei hän vaikeuttaisi katolilaisten elämää Venäjällä. Paaville oli myös ilmeisen tärkeää, että hän onnistuisi järjestämään korkean tason ekumeenisen tapaamisen Moskovan patriarkka Kirillin kanssa. Senkin liian vahva kannanotto olisi voinut kaataa. Kirkonjohtajat tapasivat lopulta Havannassa alkuvuodesta 2016. Tuoreemmissa kannanotoissaan paavi on osoittanut suurempaa ymmärrystä Ukrainan katolilaisille, joiden kirkon ja teologisen perinteen hän tuntee jo Argentiinan-ajoiltaan.

PYHÄ ISTUIN JA UKRAINAN SOTA

Krimin ja Itä-Ukrainan miehitys merkitsi ongelmia kreikkalaiskatoliselle kirkolle, joka oli 2000-luvun alussa perustanut Harkivin-Donetskin sekä Odessan-Krimin kirkolliset hallintopiirit. Kun Vatikaani antoi luvan näiden hallintopiirien kahtiajakamiseen, kirkko perusti helmikuussa 2014 itsenäisen Krimin hallintopiirin ja huhtikuussa Harkivin hallintopiirin. Erityisesti Donetskin ja Krimin hallintopiirit olivat joutuneet Venäjän aggression vuoksi vaikeuksiin. Krimillä paikalliset viranomaiset rajoittivat jo ennen niemimaan Venäjään liittämistä sielunhoitajien toimimista useissa sikäläisissä seurakunnissa. Muutama pappi oli jopa kyyditetty pois alueelta. Muita pappeja oli uhkailtu suullisesti ja kirjallisesti ja vaadittu poistumaan Krimin alueelta.¹⁹

Paavi Franciscus esitti yleisaudienssinsa 4.2.2015 lopuksi vetoomuksen Ukrainan

puolesta. Franciscus sanoi olevansa surullinen, kun hän kuuli käytettävän sanoja ”voitto” tai ”tappio”. Hänen mielestään ne eivät olleet oikeudenmukaisia sanoja, vaan ainoa oikeudenmukainen sana oli ”rauha”. Franciscus kuvaili Ukrainassa käytävää sotaa kristittyjen väliseksi sodaksi. Hän käytti myös sanoja ”veljesten välinen väkivalta”.²⁰ Viimeksi mainitut sanat herättivät voimakasta arvostelua Ukrainassa, ja Ukrainan kreikkalaiskatolinen kirkko sanoi lausunnon kielen muistuttavan neuvostopropagandaa. Ukrainan katolisen yliopiston vararehtori Myroslav Marynovyts syytti Vatikaanin diplomaatteja, että monet heistä pitivät Ukrainan kreikkalaiskatolista kirkkoa jakautuneena, naiivina ja taitamattomana diplomatiassa. Marynovyts arveli, että heille kirkko oli vain riitapukari, joka aiheutti Vatikaanille ongelmia suhteessa alueen todelliseen voimakeskukseen, Moskovan patriarkaattiin. Diplomaatit eivät hänen nähdäkseen välittäneet Moskovan patriarkaatin selvistä synneistä niin kauan kuin se pysyi vaikutusvaltaisena kirkkojen välisissä suhteissa.²¹

Ukrainan katoliset piispat, sekä kreikkalaiskatoliset että roomalaiskatoliset, tekivät säännöllisen *ad limina* -viisivuotisivierailun Pyhän istuimen luo helmikuussa 2015. Paavi Franciscus sanoi heille ymmärtävänsä väkivaltaisuuksien koko Ukrainan kansalle aiheuttamia huolia. Hän kehotti piispoja kuuntelemaan ihmisiä. Hän muistutti piispoja siitä, että heillä ei ollut velvollisuutta esittää poliittisia ratkaisuja vaikeisiin kysymyksiin, mutta heillä oli oikeus esittää mielipiteensä maan tulevasta suunnasta ja ylläpitää sellaisia arvoja, jotka vahvistaisivat ukrainalaista yhteiskuntaa. Paavi otti esimerkiksi valitettavasta yhteiskunnallisesta ilmiöstä korruption, joka oli vahingollista tavallisten perheiden elämälle. Franciscus kehotti kreikkalaiskatolisia ja roomalaiskatolisia piispoja yhdistämään voimansa ja edistämään ekume-

niaa.²² Krimistä ja Itä-Ukrainasta tai ylipäänsä Ukrainassa käytävästä sodasta paavi ei maininnut mitään.

Vierailun jälkeen antamassaan lausunnossa Ukrainan kreikkalaiskatolisen kirkon suurarkkipiispa Svjatoslav (Ševtšuk) pahoitteli, ettei Franciscus ollut sanonut suurempaan, ketkä olivat sodan syyperiä. Ukrainassa torjuttiin ehdottomasti käsitys siitä, että Itä-Ukrainassa sotasivat veljet toisiaan vastaan. He halusivat korostaa sotaa Ukrainan ja Venäjän välisenä konfliktina ja koko kansainvälisen yhteisön asiana. Svjatoslav oli kuitenkin toiveikas sen suhteen, että paavi tajuaisi kriisin todellisen luonteen. Hän tunsi Franciscuksen jo Argentiinasta, sillä hän oli itse asunut Buenos Airesissa 2000–2009 ja ystäväystynyt silloin tämän kanssa. Ukrainalaiset piispat tapasivat matkallaan paavin lisäksi Pyhän istuimen kardinaalivaltiosihteerin ja muita kuurian jäseniä. He myös kutsuivat paavia vierailulle Ukrainaan.²³

Suurarkkipiispa Svjatoslav sanoi, että paavilla olisi suuremmat mahdollisuudet kuin kellään muulla ulkopuolisella poliittisella toimijalla lopettaa sota Ukrainassa. Hän muistutti, että Johannes Paavali II oli onnistunut välitystehävässä rauhanneuvotteluissa ja näin estämään sodan Argentiinan ja Chilen välillä 1978. Franciscus voisi päästä samanlaiseen tulokseen

15 Kalenychenko 2018, 10–13.

16 Kalenychenko 2018, 10–13. Seikkaperäinen kronologinen kertomus Euromaidanin tapahtumista on Zimmermann & Melnikow 2014.

17 Luxmoore 2016, 4.

18 Biography Gudziak 2019.

19 Ketola 2015, 47.

20 Pope Francis 2015 a.

21 Marynovych 2015.

22 Pope Francis 2015 b.

23 Kenny 2015.

matkustamalla Ukraina. Svjatoslav sanoi, että myös presidentti Porošenko oli kutsunut paavin maahan. Vatikaani ei ollut vielä ottanut kantaa kutsuun.²⁴

Hyvin tiukkaa arvostelua paavia kohtaan esitti Kölnin ja Bonnin yliopistojen Itä-Euroopan historian emeritusprofessori Gerhard Simon. Hänen mukaansa Vatikaanin idänpolitiikka seurasi olennaisesti patriarkka Kirillin ja siten epäsuorasti presidentti Putinin linjaa. Vatikaani oli välttänyt ottamasta kantaa Krimin Venäjään liittämiseen ja Itä-Ukrainan miehittämiseen Venäjän voimatoimien tuomitsemisesta puhumattakaan. Vatikaanin idänpolitiikka pitäytyi osapuolten kehottamiseen rauhaan ja sopusointuun. Simonin mielestä osapuolten pitäminen samanarvoisina johti siihen, että Vatikaani asettui väkivallantekijän puolelle uhria vastaan. Simon muistutti, että Ukrainan kreikkalaiskatolinen kirkko oli jo pitkään arvostellut Vatikaania, koska se oli vaiennut sotatapahtumista, valinnut huonosti sanansa ja asettunut Moskovon puolelle. Vatikaanin Kiovan-nuntius oli antanut ymmärtää, että ukrainalaiset olivat poliittisella toiminnallaan huonontaneet länsivaltojen ja Venäjän suhteita. Tällainen suhtautuminen muistutti Simonin mielestä Italian [venäläismielisten] poliitikkojen näkemystä Ukrainan konfliktista ja oli siten lähellä Putinin näkemyksiä. Simonin mieleen tuli 1980-luvulla lännessä laajalle levinnyt näkemys, jonka mukaan silloiset kommunististen maiden toisinajattelijat ja Puolan Solidaarisuusliike olivat ”liennytyksen häiriköitä”.²⁵

Ukrainan kreikkalaiskatolinen kirkko on ollut aktiivinen toimija yhteiskunnallisessa ja poliittisessa keskustelussa. Se on vastustanut päättäväisesti korruptiota ja tukenut poliittisia ja sosiaalisia uudistuksia. Kun Maidanin tapahtumien jälkeen maan poliittinen johto vaihtui, kirkon piirissä oltiin toiveikkaita, että monet pysähdyksissä olleet uudistukset pantaisiin

uudestaan käyntiin ja politiikan uskottavuus ja laatu nousisivat. Vuoden 2016 alussa kirkon johto katsoi olevan tarpeen kiinnittää huomiota siihen, että elämisen taso ja politiikan laatu eivät olleet parantuneet odotetulla tavalla. Poliittiset uudistukset eivät olleet edistyneet, ja korruptio rehotti vanhaan tapaan. Kreikkalaiskatolisen kirkon piispojen synodi vetosi poliittisiin ja talouden päättäjiin, että he eivät panisi omia etujaan maan ja kansan etujen edelle. Piispat julistivat, että Ukrainan yhteiskuntaa ei saanut muuttaa ”pettyneiden yhteiskunnaksi”.²⁶

Paavi Franciscus perusti vuonna 2016 humanitaarisen hankkeen sodasta kärsivien ukrainalaisten auttamiseksi. Pope for Ukraine -nimellä kulkeva hanke keräsi varoja hädänalaisten auttamiseksi näiden uskonnosta, tunnustuskunnasta tai kansallisuudesta riippumatta. Kahdessa vuodessa hanke sai lahjoituksina yli 16 miljoonaa euroa, joilla autettiin kaikkiaan noin 900 000 ukrainalaista. Hanketta koordinoi Ukrainassa Pyhän istuimen Ukrainan-lähettiläs eli nuntius, ja esimerkiksi vuonna 2018 kardinaali Peter Turkson seurueineen vieraili useassa avustuskohteessa. Vatikaanissa vastuullinen virasto oli Virasto kokonaisvaltaisen inhimillisen kehityksen palvelemiseksi (Dicastery for Promoting Integral Human Development).²⁷

PAAVIN JA PATRIARKAN TAPAAMINEN 2016 UKRAINALAISESTA NÄKÖKULMASTA

Paavi Franciscuksen ja patriarkka Kirillin tapaaminen saatiin viimein järjestymään Kubbassa vuonna 2016. Tapaamisen lähestyessä kreikkalaiskatoliset kommentaattorit pohtivat tapaamisen luonnetta. Piispa Borys Gudziak muistutti *First Things* -lehdessä lukijoita siitä, että Venäjän ortodoksinen kirkko oli neljännesvuosisadan ajan torjunut Vatikaanin toiveet kirkonjohtajien tapaamisesta. Syynä oli ollut

Moskovan patriarkaatin katkeruus Ukrainan kreikkalaiskatolisen aktiivisuutta kohtaan. Gudziak arveli – ilmeisen ironisesti – että Moskova ei enää pitänytään kreikkalaiskatolilaisia ongelmana. Vähintään tapaaminen merkitsi hänen mielestään sitä, että patriarkka Kirill oli hyväksynyt tosiasian, että Ukrainan kreikkalaiskatolilaiset eivät häviäisi mihinkään.²⁸

Gudziak vähätteli Kirillin auktoriteettia ja Moskovan patriarkaatin asemaa ortodoksisessa maailmassa. Venäjän ortodoksinen kirkko ”nilkutti” hänen mukaansa neuvostoaikana kärsimiensä vammojen takia ja haki edelleen moraalista ääntään neuvostojälkeisessä venäläisessä yhteiskunnassa. Gudziakin mielestä kirkko oli uhrannut vapautensa ja profeettallisen äänensä ottaessaan vastaan avokätisen valtion tuen. Patriarkka Kirillin arvostus Venäjällä oli hänen tietääkseen huomattavasti matalammalla kuin Vladimir Putinin. Kuuban-tapaamisella paavi Franciscus antaisi Venäjän ortodoksille kirkolle mahdollisuuden ottaa uuden suunnan pois perinteisestä Venäjän kolonialistisen roolin tukemisesta. Kirkolla olisi tilaisuus tunnustaa Ukrainan poliittinen ja kirkollinen itsemääräämisoikeus.²⁹

Venäjän ortodoksisen kirkon ulkosuhteista vastannut piispa Ilarion oli se henkilö, joka useimmiten julkisuudessa hyökkäsi Ukrainan kreikkalaiskatolista kirkkoa vastaan. Hän piti lehdistötilaisuuden viikkoa ennen Franciscuksen ja Kirillin kohtaamista ja kuvaili siellä Ukrainan kreikkalaiskatolisen kirkon olemassaoloa parantumattomaksi haavaksi, joka estää katolisen ja Venäjän ortodoksisen kirkon suhteiden normalisoitumisen. Hän listasi viisi pahaa ongelmaa: 1) uniaatit [jota termiä Ilarion käytti] tuhosivat kolme Moskovan patriarkaatin hiippakuntaa Länsi-Ukrainassa 1980- ja 1990-luvuilla; 2) Ukrainan kreikkalaiskatolinen kirkko muutti päämajansa Lvivistä Kiovaan; 3) kreikkalaiskatolinen kirkko ulotti missionsa

perinteisesti ortodoksisille alueille itäiseen ja eteläiseen Ukrainaan; 4) kreikkalaiskatolilaiset tukivat Kiovan patriarkaatin ortodoksista kirkkoa; 5) kreikkalaiskatolilaiset ottivat aktiivisesti osaa äskettäisiin [Maidanin] tapahtumiin ja käyttivät venäläisvastaisia ja russofobisia iskulauseita.³⁰

Nämä moitteet kertoivat, että Moskovan patriarkaatti kantoi erityistä kaunaa siitä, että kreikkalaiskatolilaiset olivat 1980-luvun lopulta lähtien ottaneet haltuunsa kirkollista omaisuutta, joka heiltä oli takavarikoitu heidän kirkkonsa laittomaksi julistamisen jälkeen vuonna 1946. Samoin Moskovassa oltiin närkästyneitä siitä, että kreikkalaiskatolinen kirkko ei ymmärtänyt pysyä ”omalla” alueellaan vaan julkesi toimia muuallakin Ukrainassa. Tämä kertoi siitä, että Moskovan patriarkaatti muistutti Kremlin valtiata halutessaan säilyttää vanhat geopolittiset etupiirinsä. Viimeisen kohdan osalta Ilarionin syytöksistä kirjoittanut Andriy Chirovsky on myöntänyt, että eräät ukrainalaiset olivat käyttäneet huonoa kieltä mutta että samaan olivat syyllistyneet myös venäläisellä puolella olleet kutsumalla ukrainalaisia natseiksi ja antisemiiteiksi.³¹ Chirovsky oli päätoimittajana tieteellisessä *LOGOS*-aikakauskirjassa, jota julkaisi Toronton yliopiston yhteydessä toimiva Andrei Šeptytskyi -instituutti.

24 Harris 2015. Pyhän istuimen roolista Argentiinan ja Chilen konfliktissa 1978 ks. Ketola 2019, 113.

25 Simon 2017, 16–17.

26 Appeal 2019.

27 Pope for Ukraine.

28 Gudziak 2016.

29 Gudziak 2016.

30 Chirovsky 2016.

31 Chirovsky 2016.

Chirovsky ei uskonut, että paavi Franciscus joutuisi kokouksessa Kirillin manipuloimaksi. Sen sijaan hän ei luottanut Vatikaanin kykyihin vastata Kremlin propagandakoneiston toimintaan, koska Vatikaanissa oltiin edelleen liiaksi kiinni vanhan idänpolitiikan ajatusmaailmassa.³² Siinä oli ollut keskeistä tehdä kommunistisille maille pieniä tai vähän isompia myönnytyksiä, joilla hankittiin lisää elintilaa kyseisen maan katolilaisille. Chirovsky ei selventänyt, mitä hän tarkoitti, mutta mahdollisesti hän ajatteli Vatikaanin voivan tehdä Ukrainan suhteen Moskovan patriarkaatile joitakin myönnytyksiä, jotka kenties edistäisivät Pyhän istuimen ja Moskovan patriarkaatin ekumeenisten suhteiden vahvistumista

Paavi Franciscuksen ja patriarkka Kirillin 12.2.2016 allekirjoittaman yhteisen julistuksen Ukrainan kreikkalaiskatolista kirkkoa koskevat kohdat kuuluivat seuraavasti:

25. Toivomme, että kohtaamisemme voisi myös vaikuttaa sovintoon siellä, missä esiintyy jännitteitä kreikkalaiskatolilaisten ja ortodoksien välillä. Nykyään on selvää, että menneisyyden ”uniatismien” menetelmä siinä merkityksessä, että yhdistetään yksi yhteisö toiseen irrottamalla se kirkostaan ei ole se tapa, joka sallii ykseyden palauttamisen. Kuitenkin näissä olosuhteissa syntyneillä kirkollisilla yhteisöillä on oikeus olla olemassa ja ryhtyä kaikkeen siihen, mikä niihin kuuluvien uskovien hengellisten tarpeiden tyydyttämiseksi on välttämätöntä, pyrkien samaan aikaan elämään rauhassa naapuriensa kanssa. Ortodoksit ja kreikkalaiskatolilaiset tarvitsevat sovintoa ja vastavuoroisesti hyväksyttävissä olevien yhteiselön muotojen löytämistä.

26. Valitamme Ukrainan konfliktia, joka on jo aiheuttanut monia uhreja ja lukemattomia haavoja rauhanomaisille asukkailla ja syössyt yhteiskunnan vakavaan taloudelliseen ja humanitäärisen

kriisiin. Kehotamme kaikkia konfliktin osapuolia harkitsevuuteen, yhteiskunnalliseen solidaarisuuteen ja työhön rauhan rakentamiseksi. Kutsumme kirkkojamme Ukrainassa työskentelemään yhteiskunnallisen sopusoinnun saavuttamiseksi, pidättäytymään osallistumasta konfliktiin ja tukemasta konfliktin pahentumista.

27. Toivomme, että skisma ortodoksiskovien välillä Ukrainassa voitaisiin voittaa olemassa olevien kanonisten normien perusteella, että kaikki Ukrainan ortodoksikristityt eläisivät rauhassa ja sopusoinnussa ja että maan katoliset yhteisöt myötävaikuttaisivat siihen niin, että kristillinen veljeytemme näkyy yhä enemmän.³³

Suurarkkipiispa Svjatoslav piti yhteistä julistusta periaatteessa hyvänä mutta erityisesti Ukrainaa koskevien kohtien osalta heikkona suorituksena Kristittyjen ykseyden edistämisen paavilliselta neuvostolta ja sen johtajalta kardinaali Kurt Kochilta. Hänestä oli selvää, että paavi ja patriarkka olivat lähestyneet tapaamisesta aivan eri näkökulmista, paavi hengellisestä ja patriarkka sosio-poliittisesta näkökulmasta. Svjatoslavin mukaan julistuksessa näkyi ennen muuta Venäjän ortodoksien kirkon ulkoasiainosaston johtajan, metropoliitta Ilarionin kädenjälki ja tämän negatiivinen suhtautuminen kreikkalaiskatoliseen kirkkoon. Hänen mielestään Ukrainaa koskevissa kohdissa ei ollut paljon positiivista, ja esimerkiksi sanan konflikti käyttäminen johti helposti ajatukset Ukrainan sisäiseen sotimiseen, kun tosiasiaa oli kyse ulkovallan hyökkäyksestä Ukrainaan. Samalla se vihjasi, että Ukrainan kirkot, mukaan lukien kreikkalaiskatolinen kirkko olisivat olleet tukemassa sodankäyntiä, mikä ei kuitenkaan pitänyt paikkaansa. Hän kehotti kirkkonsa jäseniä ottamaan kuitenkin julistuksen rauhallisesti; he selviäisivät siitä kuten muistakin samankaltaisista aiemmista julistuksista.³⁴

Paavi kommentoi Svjatoslavin haastattelua tuoreeltaan paluulennolla Roomaan. Hän ei ollut pahastunut Svjatoslavin näkemyksistä, sillä hän oli pannut merkille, että tämä oli kritiikin lisäksi myös ilmaissut tukensa paavin ekumeenisille pyrkimyksille. Paavi sanoi ymmärtävänsä ukrainalaisten tunteita varsinkin sota-aikana ja korosti, että jokaisella oli oikeus mielipiteisiinsä. Hän myös kertoi saaneensa Svjatoslavalta veljellisen kirjeen heti, kun tämä oli kuullut tulevasta tapaamisesta. Hän kertoi tuntevansa Svjatoslavin hyvin Buenos Airesin ajoilta ja sanoi heidän olevan sinutteluväleissä.³⁵

Eräät kirjoittajat ovat pohtineet, mitkä seikat vaikuttivat siihen, että paavi ja patriarkka saattoivat tavata. Yksi näkemys on, että Francisuksen myönteinen suhtautuminen patriarkka Kirilliin ja hänen hiljaisuutensa Ukrainan konfliktin yhteydessä olisivat saaneet Vladimir Putinin näyttämään vihreää valoa Kuuban-tapaamisen järjestymiselle.³⁶ Jonathan Luxmoore muistutti, että paavin täytyi ottaa huomioon myös Venäjän pienen katolisen vähemmistön edut. Jos hän suututtaisi Venäjän johdon, tuo vähemmistö voisi joutua kärsimään.³⁷ *Vartija*-lehdessä haastateltu ukrainalainen kirkkohistorioitsija Andri Myhalejko tiivistä edellä mainitun näkökohdan näin:

Hän ei voi esimerkiksi jättää ottamasta huomioon katolisen kirkon asemaa ja toimintaa Venäjällä. Hän ja hänen neuvonantajansa tietävät varmasti, että jokin harkitsematon ilmaisu, Venäjän ulkopolitiikan liian karkäs arvostelu tai liian ilmeinen kannanotto Ukrainan eduksi voisi aiheuttaa ongelmia katoliselle kirkolle Venäjällä.³⁸

Roomalaiskatolilaisten elämä Venäjällä ei ole helppoa heitä kohtaan tunnetun epäluuloisuuden ja välillä suoran vihamielisyyden vuoksi. Tavallisen venäläisen ortodoksin tiedot kato-

lisuudesta ovat vähäiset, mutta monet heistä ovat saaneet kuulla ortodoksipapeilta, että katolisuus on ortodoksian pahin vihollinen. Moskovan patriarkaatti on Vatikaanille katkera ei vain Ukrainan tapahtumien vuoksi vaan siksi, että Pyhä istuin perusti Venäjälle muutaman uuden katolisen hiippakunnan vuonna 2002. Sitä on pidetty katolisen kirkon vihamielisenä kirkkopoliitiikkana ja proselytisminä. Venäjän ortodoksisen kirkon piirissä siihen on viitattu usein vain sen päivämäärällä New Yorkin terrori-iskujen tyyliin: 02/11/02.³⁹

Vuosi Havannan julistuksen antamisesta suurarkkipiispa Svjatoslav antoi haastattelun, jossa hän tarkasteli, millaisia seurauksia julistuksella oli ollut. Hän myönsi esittäneensä kovasanaista kritiikkiä Vatikaania kohtaan, mutta huomautti, että paavi oli noussut ensimmäisenä puolustamaan häntä. Hän oli edelleen sitä mieltä, että julistus oli tehty ensisijaisesti Moskovan patriarkaatin ehdoilla. Svjatoslav oli tyytyväinen siihen, että julistuksen jälkeen Ukrainan kreikkalaiskatolisen kirkon ja Vatikaanin välinen vuoropuhelu oli käynnistynyt kunnolla ja paavilla oli jo huomattavasti selvempi kuva siitä, mistä Ukrainan sodassa oli kysymys. Tästä todisti hänen mielestään myös Pope for Ukraine -hanke. Svjatoslav oli sitä mieltä, että Ukrainan poliitikot ja viranomaiset eivät vielä täysin tajunneet sitä, mikä merkitys hyvillä suhteilla Vatikaaniin oli maan kehityksen kannalta. Hän pahoitteli, että mediassa esiintyi vi-

32 Chirovsky 2016.

33 Julistus löytyy suomennettuna Katolisen kirkon Suomessa kotisivulta osoitteessa katolinen.fi.

34 Yatsiv 2016.

35 Pope Francis 2016.

36 Gaetan 2019.

37 Luxmoore 2016, 5.

38 Ketola 2015, 49.

39 Ketola 2010, 93–94.

hamielisiä asenteita Vatikaania kohtaan. Hänen mielestään tällaista mielialaa levittivät tahot, jotka todellisuudessa työskentelivät Ukrainan etuja vastaan.⁴⁰

UKRAINAN UUDEN ORTODOKSISEN KIRKON SYNTY

Autokefaalisen Ukrainan ortodoksisen kirkon synnyttyä vuosien 2018 ja 2019 taitteessa Ukrainan kreikkalaiskatolisesta kirkosta tuli maan toiseksi suurin kirkko. Erilaisten arvioiden mukaan kirkkoon kuuluu 4–5 miljoonaa jäsentä. Suurarkkipiispa Svjatoslav antoi pian uuden kirkon syntymisen jälkeen haastattelun, jossa hän nosti esiin vaaran, että uutta ortodoksista kirkkoa voitaisiin käyttää poliittisten kamppailujen työkaluna ja että se voisi joutua kiusaukseen pitää Ukrainan valtion tavoitteita omina tavoitteinaan. Positiivisemmassa sävyssä hän arvioi, että tulevaisuudessa voisi syntyä vielä suurempi Ukrainan kirkkojen yhteenliittymä, hänen määritelmänsä mukaan ”Kiovan patriarkaatti”, johon kuuluisivat paitsi ortodoksit myös kreikkalaiskatolilaiset. Se merkitsisi paluuta muinaiseen jakamattomaan ”Kiovan kirkkoon”.

Svjatoslav kuvasi oman kirkkonsa asemoitumista: ”Vaikka elämme täydessä yhteydessä apostoli Pietarin seuraajan kanssa, pidämme muinaista Konstantinopolin kirkkoa äitikirkkonamme.” Unionia edeltäisi hänen mukaansa kuitenkin kristittyjen ykseys: välivaiheen tavoite olisi hänen mukaansa ehtoollisyhteys Rooman ja Konstantinopolin välillä. Svjatoslav korosti kreikkalaiskatolilaisten sitoutumista ekumeenisen liikkeen tavoitteisiin kristittyjen ykseydestä ja kehotti myös Ukrainan ortodoksista kirkkoa ottamaan liikkeen tavoitteet todesta.⁴¹

Yhdysvaltalainen katolinen journalisti John L. Allen, jolla oli pitkä kokemus Vatikaanin-kirjeenvaihtajana, kiinnitti huomiota siihen, että Vatikaani oli pysynyt hiljaa Ukrainan uuden or-

todoksisen kirkon perustamisprosessin aikana. Hänen mielestään olisi voinut odottaa, että paavi olisi ilmaissut hankkeelle tukensa, kun otti huomioon, että Ukrainan kreikkalaiskatolinen kirkko suhtautui myönteisesti uuden kirkon perustamiseen. Samoin oli Allenin mielestä ilmeistä, että Franciscus piti Konstantinopolin ekumeenista patriarkkaa mieluisimpana neuvottelukumppanina ortodoksissa maailmassa. Kaiken kaikkiaan oli Allenin mielestä selvää, että Vatikaanin globaaleja intressejä vahvistaisi se, jos Moskovan patriarkaatin ”kuristusote” ortodoksisesta maailmasta hellittäisi.⁴²

Maidanin tapahtumien synnyttämä Ukrainan kirkkojen yhteishenki alkoi ajan mittaan rapautua. Ukrainan uuden ortodoksisen kirkon ja Ukrainan kreikkalaiskatolisen kirkon välille syntyi hankausta pian ensin mainitun perustamisen jälkeen. Ukrainan uuden ortodoksisen kirkon perustamiskonsiili pidettiin Kiovassa Pyhän Sofian katedraalissa joulukuussa 2018. Keväällä 2019 suurarkkipiispa Svjatoslav olisi halunnut järjestää samaan paikkaan pyhiinvaelluksen ja jumalanpalveluksen Jumalansynnyttäjän neitse Marian ilmestyksen päivänä 7. huhtikuuta (juliaanisen kalenterin mukaan).⁴³ Vähän ennen ajankohtaa Svjatoslav julkaisi paimenkirjeen, jossa hän korosti Pyhän Sofian katedraalin merkitystä koko Ukrainan kansalle. Kreikkalaiskatolinen kirkko oli myös saanut asianmukaiselta viranomaiselta luvan katedraalin käyttämiseen.⁴⁴ Ukrainan uuden ortodoksisen kirkon kunniapatriarkka Filaret ja hänen jälkeensä koko kirkon piispainsynodi kuitenkin arvosteli hanketta ankarasti ja vetosi Svjatoslaviin, jotta tämä luopuisi aikeesta uskontorauhan säilyttämisen nimissä. Ukrainan presidentti Petro Porošenko kutsui osapuolet puheilleen ja yritti toimia välittäjänä kiistassa.⁴⁵ Lopulta asia ratkesi muodollisesti niin, että Ukrainan hallitus ilmoitti kirkon olevan pois käytöstä restaurointitöiden vuoksi.⁴⁶

Ukrainan kreikkalaiskatolisen kirkon piispat tapasivat paavi Franciscusta kahden päivän ajan heinäkuussa 2019. Osanottajille pitämässään puheessa paavi kuvaili Ukrainan konfliktia tavalla, joka kertoi hänen hyvin ymmärtävän, minkätyyppisestä sodankäynnistä Ukrainassa oli kyse:

Ukrainassa on jo jonkin aikaa ollut vaikea ja arka-luonteinen tilanne, sitä on yli viiden vuoden ajan repinyt konflikti, jota monet kuvaavat ”hybridiksi”. Se koostuu sotatoimista, joissa tilanteesta vastuussa olevat naamioivat itsensä; se on konflikti, jossa heikoimmat ja pienimmät maksavat korkeimman hinnan; se on konflikti, jota pahentavat erityyppiset propagandistiset väärennykset ja manipulaatiot, ja jossa yritetään hyödyntää myös uskonnollista näkökulmaa.⁴⁷

Sen jälkeen suurarkkipiispa Svjatoslav kertoi, että kreikkalaiskatolilaisten ”unelmat olivat toteutumassa”. Ensimmäinen niistä oli paavin matkustaminen Ukrainaan, jota paavi oli luvannut harkita. Svjatoslavin mukaan vierailu ei olisi tärkeä ainoastaan Ukrainan katolilaisille, vaan se voisi parantaa tulehtuneita välejä Ukrainan eri väestöryhmien ja eri kirkkokuntien välillä. Toinen unelma koski Ukrainan kreikkalaiskatolisen kirkon korottamista patriarkaattiksi, joka oli ollut jo vuosikymmenien ajan ilmassa. Svjatoslav korosti, että siinä ei ollut kyse vain kunniatittelistä vaan ”tavasta olla olemassa”. Metropoliitta Andrei Šeptytskyin autuaaksi julistaminen oli kolmas asia, josta piispat olivat puhuneet paavin kanssa. Šeptytskyi oli heille 1900-luvun alkupuolen Ukrainan ”kreikkalaiskatolisen” herätyksen isä ja kirkon kansainvälisen toiminnan mahdollistaja.⁴⁸

JOHTOPÄÄTÖKSET

Ukrainan kreikkalaiskatoliselle kirkolle viimeiset viisi vuotta ovat merkinneet sen tulemistä

yhä tunnetummaksi tekijäksi sekä Ukrainan kirkollisessa maisemassa että yhteiskunnallisessa keskustelussa. Kirkko on ulottanut toimintansa sen ydinalueelta Länsi-Ukrainassa joka puolelle Ukrainaa, myös Krimille ja itäiseen Ukrainaan. Kreikkalaiskatoliset papit olivat hyvin aktiivisia Euromaidanin tapahtumissa vuonna 2014, jolloin kaikkien uskonnollisten yhteisöjen tunnettuus ja arvostus ainakin tilapäisesti kasvoi ukrainalaisten keskuudessa. Kreikkalaiskatolinen kirkko instituutiona on Ukrainan EU-suuntausta kenties kaikkein suorasanaisimmin kannattanut uskonnollinen yhteisö. Tämä ei ole opportunistinen ilmiö, vaan aina maan alta noustuaan 1980-luvun lopulla kirkko on ajanut hyvin länsimyynteistä linjaa. Kirkolla on ollut etunaan myös se, että sillä ei ole rasitteenaan minkäänlaisia syytöksiä yhteistyöstä neuvostoviranomaisten kuten KGB:n kanssa toisin kuin ortodoksisella kirkolla, varsinkin Moskovan patriarkaatin alaisella kirkolla. Päinvastoin se on ollut valtiovallan maan alle painama yhteisö, jonka jäseniä oli vangittu ja lähetetty vankileirien saaristoon.

Kreikkalaiskatolisella kirkolla on omat teologiset rasitteensa, sillä sen luonnetta sekä katolisena että ortodoksisena yhteisönä ei aina ole ymmärretty, ja usein sitä on pidetty outona kirkollisena sekasikiönä ja rauhanhäiritsijänä ekumeenisissa suhteissa niin katolisilla kuin ortodoksisilla tahoilla. Moskovan patriarkaatti on syyttänyt sitä toistuvasti Ukrainan kirkollisen

40 RISU 2017.

41 Katsuba 2019.

42 Allen 2018.

43 Mykhaleiko 2019, 26.

44 Svjatoslav 2019.

45 Mykhaleiko 2019, 26.

46 St. Sophia 2019.

47 Pope Francis 2019.

48 Rozanskij 2019.

elämän häiritsemistä ja jopa aggressiivisesta asenteesta ortodokseja kohtaan. Moskova on viitannut siihen torjuessaan Vatikaanin ekuumeeniset lähentymisyritykset kuten paavin mahdollisen matkan Venäjälle. Kreikkalais-katolisella kirkolla on ollut kuitenkin hyvät välit Kiovan patriarkaatin alaisen ortodoksisen kirkon sekä autokefaalisen ortodoksisen kirkon kanssa. Näitä kolmea on yhdistänyt ukrainalainen isänmaallisuus ja yhteiskunnallisten uudistusten kannatus.

Kreikkalaiskatolisen kirkon suhde paaviin ja Vatikaaniin on monimutkainen. Paavi Franciscus oppi tuntemaan kirkon jo Argentiinan-aikoinaan, jolloin hän tutustui läheisesti myös suurarkkipiispa Svjatoslaviin, joka on toiminut Ukrainan kreikkalaiskatolisen kirkon johdossa vuodesta 2011 lähtien. Krimin niemimaan liittäminen Venäjään ja itäisen Ukrainan venäläismiehitys kuitenkin tulehduttivat kreikkalaiskatolilaisten suhteita Vatikaaniin, sillä heidän mielestään paavilla oli virheellinen käsitys Ukrainan sodasta ”veljessotana” ja he olisivat toivoneet paavilta suorempaa Venäjän tuomitsemista. Kun paavi Franciscus ja patriarkka Kirill tapasivat Kuubassa vuonna 2016, kreikkalaiskatolilaiset pelkäsivät tapaamista etukäteen ja arvostelivat sitä jälkikäteen Vatikaanin taipumisesta Moskovan patriarkaatin propagandan näkemyksiin Ukrainaa koskeissa kysymyksissä. Paavi Franciscus ei kuitenkaan henkilökohtaisesti loukkaantunut suurarkkipiispa Svjatoslavin suorasukaisesta arvostelusta. Heidän keskusteluyhteytensä päinvastoin vahvistui Kuuban huipputapaamisen jälkeen, ja Svjatoslav alkoi ymmärtää paremmin paavin Ukrainaa koskevia näkemyksiä. Svjatoslav yritti saada myös ukrainalaiset poliitikot ymmärtämään hyvien Vatikaanin-suhteiden merkityksen.

Kreikkalaiskatolilaiset suhtautuivat myönteisesti Konstantinopolin patriarkaatin

tunnustaman Ukrainan ortodoksisen kirkon syntyyn. He näkivät sen jopa esivaiheena tulevaisuudessa kaikki Ukrainan kristityt yhdistävälle Kiovan patriarkaatile, johon myös kreikkalaiskatolilaiset voisivat yhtyä. Se merkitsisi heidän visiossaan paluuta alkuperäiseen Kiovan kristillisyyteen. Ukrainan ortodoksien ja Ukrainan kreikkalaiskatolisen kirkon suhteissa on alkuvaiheissa näkynyt tiettyä kitkaa, kun vastasyntyneen ortodoksien kirkon piispat eivät halunneet antaa Kiovan Pyhän Sofian katedraalia kreikkalaiskatolisen kirkon käyttöön. On ilmeistä, että taustalla ovat jossakin määrin ortodoksien kreikkalaiskatolilaisia kohtaan tuntemat vanhat epäluulot, jotka eivät aivan nopeasti häviä huolimatta paavin ja Konstantinopolin patriarkan yhä lämpimämmistä suhteista.

TT Mikko Ketola (mikko.ketola@helsinki.fi) on kirkkohistorian yliopistonlehtori ja kirkkohistorian dosentti Helsingin yliopistossa. Hänen tutkimusintressinsä liittyvät laaja-alaisesti uusimman ajan kirkkohistoriaan.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Lähteet

- Allen, John L. (2018). Why Drive for Independence of Ukraine's Church Matters to Rome, too. *Crux* 16.12.2018. <https://cruxnow.com/news-analysis/2018/12/why-drive-for-independence-of-ukraines-church-matters-to-rome-too/> (25.11.2019).
- Appeal (2019). An Appeal of Bishops of the UGCC to the Representatives of Government, Politicians and Ukrainian Society. *Information Resource of Ukrainian Greek-Catholic Church* 5.2.2019. <https://news.ugcc.ua> (25.11.2019).
- Biography Gudziak (2019). Biography of Metropolitan Archbishop Borys Gudziak of the Ukrainian Catholic Archeparchy of Philadelphia. *The Ukrainian Weekly* 14 June 2019. <https://www.ukrweekly.com> (25.11.2019).
- Chirovsky, Andriy (2016). As Pope and Russian Patriarch Meet, Ukraine Fears a 'Shaky' Vatican. *Crux* 11.2.2016. <https://cruxnow.com/church/2016/02/as-pope-and-russian-patriarch-meet-ukraine-fears-shaky-vatican/> (25.11.2019).
- Gaetan, Victor (2019). Pope Francis's Holy Diplomacy in Ukraine: Why Washington and the Vatican Don't See Eye to Eye. *Foreign Affairs* 5.9.2019. <https://www.foreignaffairs.com/articles/ukraine/2019-09-05/pope-francis-holy-diplomacy-ukraine> (25.11.2019).
- Gudziak, Borys (2016). Pope Francis and Patriarch Kirill. *First Things* 2.11.2016. <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2016/02/pope-francis-and-patriarch-kirill> (25.11.2019).
- Harris, Elise (2015). Archbishop: Ukrainian Conflict is Europe's Biggest Crisis since WWII. *Catholic News Agency* 7.6.2015. <https://www.catholicnewsagency.com/news/archbishop-ukrainian-conflict-is-europes-biggest-crisis-since-wwii-95330> (25.11.2019).
- Kalenychenko, Tetiana (2018). Öffentliche Religion auf dem Kiewer Majdan. *Religion & Gesellschaft in Ost und West* 2018 (3).
- Kenny, Peter (2015). Ukrainian Catholic Leader Urges Tougher Line from Pope on Russia. *Ecumenical News* 25.2.2019. <https://www.ecumenicalnews.com/article/ukrainian-catholic-leader-urges-tougher-line-from-pope-on-russia/28416.htm> (25.11.2019).
- Ketola, Mikko (2015). Ukrainan kirkot, Venäjä ja sota. *Vartija* 2/2015.
- Kotsuba, Yaroslav (2019). His Beatitude Sviatoslav: Unity of Catholics and Orthodox is not Utopian Thinking. *Information Resource of Ukrainian Greek Catholic Church*, 10.1.2019. http://news.ugcc.ua/en/interview/his_beatitude_sviatoslav_unity_of_catholics_and_orthodox_is_not_utopian_thinking_85020.html (25.11.2019).
- Luxmoore, Jonathan (2016). The Pope's Russian Gamble. *The Tablet*. 13 February 2016.
- Marynovych, Myroslav (2015). When Diplomacy Prevails over the Principles of the Faith. *Religious Information Service of Ukraine* 10.2.2015. https://risu.org.ua/en/expert_thought/open_theme/59079 (25.11.2019).
- Myhalejko, Andri (2019). Die Griechisch-Katholische Kirche fünf Jahre nach dem Majdan. *Religion & Gesellschaft in Ost und West* 2019 (4/5).
- Pope for Ukraine (2018). <http://www.humandevlopment.va/en/progetti/il-papa-per-l-ucraina.html> (25.11.2019).
- Pope Francis (2015a). General Audience 4.2.2015. <http://w2.vatican.va/content/francesco/en/events/event.dir.html/content/vaticanevents/en/2015/2/4/udienzagenerale.html> (25.11.2019).
- Pope Francis (2015b). Address of His Holiness Pope Francis to the Ukrainian Bishops on their "Ad limina" Visit. https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/february/documents/papa-francesco_20150220_ad-limina-ucraina.html (25.11.2019).
- Pope Francis (2016). Pope Francis: I Understand the Feelings of the Ukrainians. *Religious Information Service of Ukraine* 18.2.2016. https://risu.org.ua/en/index/all_news/catholics/vatikan/62568 (25.11.2019).

- Pope Francis (2019). Address of His Holiness Pope Francis to the Members of the Permanent Synod of the Greek Catholic Church of Ukraine. http://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/july/documents/papa-francesco_20190705_sino-do-chiesaucraina.html (25.11.2019).
- RISU (2017). The Havana Declaration Broke International Silence on the War in Ukraine. *Religious Information Service of Ukraine* 5.2.2017. https://risu.org.ua/en/index/expert_thought/interview/65952/ua (25.11.2019).
- Rozanskij, Vladimir (2019). Archbishop Shevchuk Says Dreams Are Coming True. *AsiaNews.it*. <http://www.asianews.it/news-en/Archbishop-Shevchuk-says-dreams-are-coming-true-47526.html> (25.11.2019).
- Simon, Gerhard (2017). Die Ukraine und die vaterländische Ostpolitik. *Religion & Gesellschaft in Ost und West* 2017 (3).
- St. Sophia (2019). The April 7th Divine Liturgy of the UGCC Will Not Be Held at the St. Sophia Cathedral. *Information resource of Ukrainian Greek-Catholic Church* 8.3.2019. http://news.ugcc.ua/en/news/april_7_the_liturgy_of_the_ugcc_will_not_be_held_at_the_st_sophia_cathedral_85593.html (25.11.2019).
- Svjatoslav (2019). I Proclaim a Solemn Gathering of Our Whole Church at St. Sophia in Kyiv, His Beatitude Svjatoslav. *Information resource of Ukrainian Greek-Catholic Church* 19.2.2019. http://news.ugcc.ua/en/photo/i_proclaim_the_solemn_assembly_of_our_whole_church_at_st_sophia_in_kyiv_his_beatitude_svjatoslav_85384.html (25.11.2019).
- Yatsiv, Ihor (2016). "Two Parallel Worlds": An Interview with His Beatitude Sviatoslav. *Information Resource of Ukrainian Greek Catholic Church*, 14.2.2016. http://news.ugcc.ua/en/interview/two_parallel_worlds__an_interview_with_his_beatitude_sviatoslav_75970.html (25.11.2019).
- Kirjallisuus
- Avvakumov, Yury P. (2016) Ukrainian Greek Catholics, Past and Present. *Churches in the Ukrainian Crisis*. Ed. Andrii Krawchuk & Thomas Bremer. London: Palgrave Macmillan, 21–44.
- Bremer, Thomas (2016). Religion in Ukraine: Historical Background and the Present Situation. *Churches in the Ukrainian Crisis*. Ed. Andrii Krawchuk & Thomas Bremer. London: Palgrave Macmillan, 3–20.
- Brüning, Alfons (2016). Orthodox Autocephaly in Ukraine: The Historical Dimension. *Churches in the Ukrainian Crisis*. Ed. Andrii Krawchuk & Thomas Bremer. London: Palgrave Macmillan, 79–102.
- Crummey, Robert O. (2006) Eastern Orthodoxy in Russia and Ukraine in the age of the Counter-Reformation. *The Cambridge History of Christianity. Volume 5. Eastern Christianity*. Ed. Michael Angold. Cambridge: Cambridge University Press, 302–324.
- Ketola, Mikko (1995). Ukrainan kirkkokunnat neuvostoajan jälkeisessä murroksessa 1991–1993. *Orthodoksia* 44, 141–167.
- Ketola, Mikko (2010). Katolinen kirkko. *Kirkot ja uskonnot itäisessä Euroopassa*. Toim. Maija Turunen. Helsinki: Edita, 67–95.
- Ketola, Mikko (2016a). Maan alta Maidanille: Ukrainan kreikkalaiskatolinen kirkko kansallismielisen ekumenia moottorina. *Teologia.fi* 27.9.2016.
- Ketola, Mikko (2016b). Ukrainan kirkot 2000-luvun kriiseissä. *Teologinen Aikakauskirja* 121 (4), 361–369.
- Ketola, Mikko (2019). Globaali uskonnollinen toimija: Katolinen kirkko kansainvälisessä politiikassa. *Uskonto ja maailmanpolitiikka*. Toim. Heikki Pesonen & Tuula Sakaranaho & Sini Paukkunen. Helsinki: Gaudeamus, 104–124.
- Zimmermann, Margarete & Michael Meinikow (2014). "Gott ist mit uns!" Die Kirchen und der Euromaidan. *Osteuropa*, 64 (5–6), 259–276.

Vuosien 2018–2019 kanoniset kiistat Ukrainan autokefaalisen ortodoksisen kirkon muodostamisesta



Ortodoksiset paikalliskirkot ovat viime vuosina keskustelleet ekumeenisen patriarkaatin myöntämästä tomos-asiakirjasta, jolla muodostettiin uusi, autokefaalinen eli hallinnollisesti täysin itsenäinen ortodoksinen paikalliskirkko Ukrainassa.¹ Prosessissa seurattiin autokefalian myöntämisen pohjana käytettäviä kanonisia perusteita, neljännen ekumeenisen kirkolliskokouksen 17. kanonia sekä viidennen–kuudennen kirkolliskokouksen 38. kanonia.² Näiden kanonien määrittelemien toimintatapojen mukaan autokefaalisten kirkkojen on seurattava valtiollisten yksiköiden rajoja, joten myös itsenäisen Ukrainan alueen kirkolla on edellytykset olla autokefaalinen. Ekumeenisen patriarkaatin pyrkimyksenä oli yhdistää Ukrainassa toimivat erilliset itäistä riitusta noudattavat ryhmittymät niin sanottua kreikkalais-katolista (unioitua) kirkkoa lukuun ottamatta. Kysymyksestä on kuitenkin joidenkin muiden kirkkojen mielestä tehnyt monimutkaiseksi se, että suurin osa uuden autokefaalisen kirkon piispoista on peräisin kahdesta skismaattisesta ryhmittymästä, Ukrainan autokefaalisesta

ortodoksisesta kirkosta sekä Kiovan patriarkaatista. Vastareaktion Moskovan patriarkaatti katkaisi jo etukäteen, 15.10.2018, ehtoollisyyden ekumeenisen patriarkaatin kanssa ja on sittemminkin painostanut muita ortodoksisia paikalliskirkkoja olemaan tunnustamatta uutta Ukrainan autokefaalista kirkkoa.

Kiistat eivät päätyneet tomoksen myöntämiseen. Entinen Kiovan patriarkaatin johtaja Filaret jätti yllättäen uuden autokefaalisen kirkon ja perusti uudelleen Kiovan patriarkaatin kesällä 2019 ja lopulta hänet erotettiin virallisesti uuden autokefaalisen kirkon hierarkkien joukosta helmikuussa 2020. Kreikan pyhä synodi puolestaan valtuutti 12.10.2019 arkkipiispa Hieronymoksen etenemään Ukrainan kirkon tunnustamisessa lisäämällä Kiovan ja koko Ukrainan metropoliitta Epifanin nimen liturgiassa muisteltaviin

1 Ekumeenisen patriarkaatin pyhä synodi allekirjoitti tomos-asiakirjan 5.1.2019 ja luovutti sen Kiovan ja koko Ukrainan metropoliitta Epifanille seuraavana päivänä, 6.1.2019.

2 Ks. Ακανθόπουλου 1988, 65.

diptyykeihin.³ Tähän Moskovan patriarkaatin synodi vastasi 17.10.2019 katkaisevansa ehtoollisyhteyden Kreikan kirkon kanssa ja poistavansa arkkipiispa Hieronymoksen diptyykeistä, jos hän etenee metropoliitta Epifanin liturgiseen muisteleminen.⁴ Näin tapahtui Thessalonikissa 19.10.2019 arkkipiispa Hieronymoksen ja ekumeenisen patriarka Bartolomeoksen yhdessä toimittamassa liturgiassa. Myöhemmin Moskova on katkaisut ehtoollisyhteyden myös Aleksandrian patriarkaattiin, joka kolmantena paikalliskirkkona on tunnustanut Ukrainan uuden autokefaalisen kirkon 8.11.2019.⁵

Koska ortodoksisen kirkon hallintoa määrittelevät ensimmäisen vuosituhannen aikana vahvistetut pyhät kanonit ja niiden myöhempi tulkintatraditio, on julkisessa keskustelussa niin Ukrainan autokefalian vastustajien kuin puolustajienkin taholta esitetty lukuisia kanoniseen perinteeseen vetoavia argumentteja. Artikkelini tarjoaa ensimmäisen suomenkielisen esityksen tärkeimmistä Ukrainaan liittyvistä kanonisista kiistakysymyksistä ekumeenisen patriarkaatin ja Moskovan sekä Albanian ortodoksisten kirkkojen välillä. Käsittelen neljää asiakokonaisuutta: 1) Ukrainan valtion alueen, erityisesti historiallisen Kiovan metropoliittakunnan, kuulumista Konstantinopolin patriarkaatin alaisuuteen; 2) Konstantinopolin patriarkaatin oikeutta ottaa vastaan *ekklētos*-valituksia muiden autokefaalisten paikalliskirkkojen alueelta; 3) skismaattisten piispojen vihkimien klerikkojen ottamista kanonisen papiston joukkoon; sekä 4) ekumeenisen patriarkaatin oikeutta myöntää autokefalia ilman muiden autokefaalisten kirkkojen osallistumista prosessiin.⁶ Analysoin eri dokumenteissa, tiedonannoissa ja kirjeissä käytettyä kanonista argumentaatiota erityisesti ortodoksisen kanonisen oikeuden yleisperiaatteiden ja kanonikommentaarien valossa sekä pyrin osoittamaan joissain tul-

kinnoissa esiintyvät epä johdonmukaisuudet kanonisen perinteen näkökulmasta.

Tutkittavan aineiston rajaaminen Ukrainan kysymyksessä on haastavaa erityisen runsaan verkkoaineiston takia. Julkista keskustelua eri paikalliskirkkojen dokumenttien, kirjeenvaihdon, blogikirjoitusten ja suullisen haastattelujen muodossa on saatavilla enemmän kuin on mahdollista sisällyttää yhteen artikkelitutkimukseen. Toisaalta kaikkien tekstien analysointi ei olisi ollut tarkoituksenmukaistakaan tämän artikkelin tavoitteen näkökulmasta – joko siksi, että ne eivät käsittele kanonista argumentaatiota, tai siksi, että tekstit ajavat liian räikeästi kirkkopoliittisia agendoja.⁷ Tarkastelun lähtökohtana olen käyttänyt viittä tekstiä, joissa kanonien tulkinta nousee erityisesti esiin: ekumeenisen patriarkaatin 6.1.2019 Ukrainalle myöntämää tomos-asiakirjaa;⁸ Moskovan patriarkaatin pyhän synodin kannanottoa asiaan 15.10.2018;⁹ Albanian arkkipiispa Anastasioksen kahta kirjettä ekumeeniselle patriarkalle 14.1. ja 21.3.2019;¹⁰ sekä Konstantinopolin patriarkan vastausta Albanian arkkipiispan ensimmäiseen kirjeeseen.¹¹

Ennen lähteiden analysointia on kuitenkin syytä esitellä aiemmat aiheita koskevat tutkimukset sekä eräitä teoreettisia lähtökohtia ortodoksisen kanonisen oikeuden luonteesta sekä kanonien soveltamisesta kirkon hallintoon Ukraina-kysymyksen näkökulmasta. Erityisen keskeiseen rooliin tässä keskustelussa nousevat kanonikommentaarit ja yleiset kanonien tulkintaperiaatteet.

AIEMMAT TUTKIMUKSET

Ukrainalle vuonna 2019 myönnetystä autokefaliasta on kirjoitettu varsin vähän akateemiseksi tutkimukseksi luokiteltavaa, yhtäältä aiheen tuoreuden ja toisaalta kirjoittajien kirkkopoliittisten motiivien takia. Jälkimmäinen aspekti ei aina tarkoita kanonisen tradition

tietoista vääristelyä, mutta se saattaa vaikuttaa kirjoittamisen sävyyn tavalla, joka ei puhuttele akateemista yhteisöä. Laajimman julkaisun on kirjoittanut Abydoksen piispa Kyrillos,¹² joka käsittelee erityisesti Moskovan patriarkaatin tapaa tulkita *Pēdalion*-kanonikokoelmaa ja toisaalta *Pēdalionin* kommentaattorien tapaa tarkastella aiempia kanonikomentaareja. Vaikka piispa Kyrilloksen tutkimuksessa on paljon meriittejä ja se sisältää vakuuttavaa argumentointia, on kirjan kieli vahvan värittynyttä – piispa Kyrillos kuuluu ekumeenisen patriarkaatin piispojen luetteloon, vaikka työskenteleekin Ateenan yliopiston professorina. Tutkimuksessaan hän keskittyy lähes yksinomaan *ekklētos*-kysymyksen kaikkien muiden Ukrainan autokefalian kanonisten kiistojen kustannuksella.

Toinen laajempi Ukrainan autokefaliaan liittyvä julkaisu on ekumeenisen patriarkaatin arkonttien¹³ julkaisema sähköinen artikkelikokoelma.¹⁴ Tämä teos on luonteeltaan lyhyt ja tavoitteiltaan enemmänkin pastoraalinen kuin akateeminen, mutta erityisesti kolme artikkelia ovat valaisevia Ukrainan autokefalian tilanteen kanonisesta näkökulmasta. Nicholas Denysenko käsittelee Ukrainan autokefaalisten pyrkimysten historiassa Moskovan patriarkaatin käyttämiä kanonisia rangaistuksia,¹⁵ Telmessoksen arkkipiispa Job taas ekumeenisen patriarkaatin kanonista oikeutusta Ukrainan autokefalian myöntämisessä.¹⁶ Lewis Patsavoksen kanoniseen oikeuteen perehtyvä artikkeli on osittain temaattisesti päällekkäinen arkkipiispa Jobin kontribuution kanssa.¹⁷

KANONIEN KÄYTTÖ KIRKON HALLINNOSSA JA KANONINEN OIKEUS TUTKIMUSALANA

Kanonisten kiistojen syntyyn voi olla useita syitä. Joskus kyse on niiden tulkintoihin liittyvistä erimielisyyksistä, toisinaan taas erilaisista

- 3 Ks. Kreikan ortodoksinen kirkko 2019. Dip-tytykeillä tarkoitetaan tässä yhteydessä autokefaalisten ortodoksisten paikalliskirkkojen päämiesten luetteloa, joka resitoidaan juhlallisesti ääneen tietyn paikalliskirkon päämiehen toimittaessa liturgiapalvelusta.
- 4 Venäjän ortodoksinen kirkko 2019.
- 5 Fanarion 2019c. Ukrainan alueen kirkollinen tilanne on ollut haastava jo 1500-luvulta alkaen, ja 2000-luvun autokefaliakeskusteluun on vaikuttanut erityisesti 1900-luvun poliittisyyhteiskunnallinen tilanne. Tässä artikkelissa ei ole mahdollista syventyä tähän historialliseen tarkasteluun, jota valaisee Teuvo Laitila omassa artikkelissään tässä lehdessä.
- 6 Arkkipiispa Job (2019, 59) nostaa esiin kolme näistä kysymyksistä esityksensä johtopäätöksissä ja toteaa, että ekumeenisella patriarkaatilla oli oikeus myöntää autokefalia Ukrainan kirkolle, koska 1) ekumeeninen patriarkaatit on Ukrainan äitikirko, eikä Kiovan metropoliittakuntaa koskaan siirretty kanonisesti Moskovan patriarkaatille, 2) se on ainoa kirkollinen taho, joka on myöntänyt ekumeenisten kirkolliskousten jälkeen yleisesti tunnustettuja autokefaliaita ja 3) ekumeenisella patriarkaatilla on oikeus ottaa vastaan *ekklētos*-valituksia myös muiden jurisdiktioiden papiston jäseniltä.
- 7 Englanninkielisessä tiedottamisessa aktiivisin verkkosivusto on OrthoChristian.com, joka on Moskovan patriarkaatin tukema ja siksi vahvasti Konstantinopolia vastaan. Konstantinopolin näkökulmasta kirjoitettu uutisointi on koottu fosfanariou.blogspot.com-verkkosivustolle.
- 8 Fanarion 2019a. Englanninkielinen käännös tomoksesta on julkaistu teoksessa Sotiropoulos 2019, 77–82.
- 9 Venäjän ortodoksinen kirkko 2018b. Venäläisen alkuteksti löytyy sivulta Venäjän ortodoksinen kirkko 2018a.
- 10 Albanian ortodoksinen kirkko 2019a ja 2019b.
- 11 Fanarion 2019b.
- 12 Κυρίλλου 2019.
- 13 Κρ. ἄρχων, ”ruhtinas”, joka viittaa patriarkaatin maallikoille jakamiin arvonimiin.
- 14 Sotiropoulos 2019.
- 15 Denysenko 2019.
- 16 Job 2019.
- 17 Patsavos 2019.

kirkkopoliittisista motiiveista, jotka saattavat johtaa tietoiseen kanonien yleisesti vakiintuneiden tulkintaperiaatteiden muuttamiseen. Tämän kokonaisuuden ymmärtämiseksi on välttämätöntä ymmärtää kanonien tulkintaperinnettä. Termi ”kanoni” on johdannos kreikan kielen sanasta κανών, jonka perusmerkitys on ”sääntö”. Näiden sääntöjen tehtävänä on määritellä kirkon hallinnollista rakennetta ja sen toimintaa. Tässä mielessä niitä voidaan pitää kirkon sisäisenä oikeusjärjestelmänä. Kanonit kuitenkin toimivat eri periaattein kuin esimerkiksi valtiollinen lainsäädäntö. Jotkut kanonit saattavat olla räikeässäkin ristiriidassa keskenään. Monet kanonit viittaavat tiettyyn historialliseen kontekstiin ja tuolloin tarvittuun ratkaisuun. Tällaisten määräysten hyödyntäminen kirkon nykytilanteessa vaatii aina soveltamista, mikä on hiippakunnan piispan tai paikallisen piispainkokouksen tehtävä. Yhtä tärkeässä roolissa varsinaisten kanonien kanssa onkin tapa tulkita niitä.

Ortodoksisessa kirkossa ei ole kuitenkaan koskaan syntynyt esimerkiksi roomalaiskato-lisen kirkon kaltaista systemaattista kanonisen oikeuden järjestelmää. Oman ongelmansa kanonien tulkinnalle asettaa niiden kommentaarien määrittelemätön asema. Kanonikommentaareja on laadittu jo bysanttilaiselta kaudelta saakka, merkittävimpinä kanonisteina Theodoros Balsamon, Johannes Zonaras, Aleksios Aristenos ja Matteus Blastares.¹⁸ Viime aikoina erityisesti kreikankielisessä maailmassa on merkittäväksi noussut Agapios Leonardoksen ja Nikodemos Athosvuorelaisen 1700–1800-lukujen vaihteessa kokoama *Pēdalion*-kanonikokoelma. *Pēdalion* ei kuitenkaan ole ortodoksisen kirkon virallisesti hyväksymä auktoriteetti, mutta sitä voidaan käyttää lisämateriaalina kanonien korpuksen tarkastelussa.¹⁹ Merkittävämpi panortodoksinen auktoriteettiasema on bysanttilaisilla

kanonikokoelmilla sekä edellä mainituilla keskiaikaisilla kanonisteilla. He tarjosivat jälkipolville tiettyjä tulkintaperiaatteita niitä tilanteita varten, joissa kanonit ovat keskenään ristiriitaisia. Koska *Pēdalion* poikkeaa joissain kohdin tästä keskiaikaisesta tulkintaperinteestä, on sitä kohtaan nykyään osoitettu kritiikkiä sen metodologiseen järjestelmään liittyen.²⁰

Kanoninen oikeus ortodoksisen kirkon sisäisessä elämässä keskittyykin yhtäältä juuri siihen, millä perusteilla kanonien tai niiden tulkintojen välisiä ristiriitoja pyritään ratkaisemaan, ja toisaalta siihen, miten tätä herme-neuttista kokonaisuutta sovelletaan kuhunkin aikaan ja paikkaan kirkon elämässä. Kanoninen oikeus teologian osa-alueena pyrkii puolestaan tarkastelemaan tätä kanonien tulkintaprosessia historiallisen lähdeaineiston valossa. Koska kanoneilla on myös pastoraalinen luonne eikä kaikkiin tulkinnallisiin kysymyksiin ole yksiselitteistä vastausta, joutuu kanonisen oikeuden tutkija usein myös pohtimaan kanonien käytön historiallista, yhteiskunnallista ja ekklesiologista kontekstia. Tässä artikkelissa lähestyn Ukrainan kanonista tilannetta erityisesti keskiaikaisten kanonisten kommentaarien soveltamisen näkökulmasta.

MIHIN JURISDIKTIOON UKRAINAN ALUE KUULUI?

Ukrainan kanonisten kiistojen perustavimpana kysymyksenä on se, kenen kirkolliseen jurisdiktioon Ukrainan alue ensisijaisesti kuuluu. Toisin sanoen on selvitettävä, kenen pastoraalisessa huolenpidossa kyseinen paikalliskirkko on ja kuka käyttää ensisijaisesti kanonista valtaa kyseisellä alueella. Nykyisen Ukrainan alue kuului ekumeenisen patriarkaatin alaisuuteen senkin jälkeen, kun Kiovan metropoliittakunta oli 1500-luvulla jaettu kolmen valtion – Venäjän, Puola-Liettuan ja Ottomaanien valtakunnan – välillä. Toisaalta myös ekumeenisen

patriarkaatin toimintamahdollisuudet olivat rajoitetut ottomaanivallan alla. Tämän vaikean yhteiskunnallisen tilanteen takia ekumeeninen patriarkaatti myönsi vuonna 1686 luvan, jonka mukaan Moskovan patriarkka voi vihkiä Kiovan metropoliitan. Metropoliitan vaali oli dokumentin mukaan toteutettava kuitenkin edelleen Kiovan kirkolliskokouksessa ja metropoliitan oli jumalanpalveluksissa muisteltava ensisijaisesti ekumeenista patriarkkaa.²¹

Lupaa ei kuitenkaan myönnetty suoraan ekumeenisen patriarkaatin omasta aloitteesta, vaan kyseessä oli sovitteluprosessi Moskovan patriarkaatin aiemmille toimille: se oli useaan otteeseen pyrkinyt alistamaan Kiovan metropoliittakunnan oman jurisdiktionsa alle. Lupakirjeen perusteella on kuitenkin selvää, ettei Konstantinopolin patriarkaatti luovuttanut metropoliittakunnan aluetta kanonisesti Moskovan patriarkaatin alaisuuteen. Kiovan metropoliitta sai muistella Moskovan patriarkkaa ekumeenisen patriarkan jälkeen ”vanhuksena ja esimiehenä”²² vain siitä syystä, että hän oli vihkinyt metropoliitan. Moskova ei noudattanut sopimusta, vaan alisti metropoliitan valinnan oman synodinsa tehtäväksi ja lakkautti ekumeenisen patriarkaatin muistelemisen. Siksi jo viimeistään vuonna 1688 ekumeenisessa patriarkaatissa alettiin kyseenalaistaa vuoden 1686 kirjeen myöntämää lupaa vihkiä Kiovan metropoliitta.²³

Arkkipiispa Job myös painottaa, että vihkimislupa koski vain Kiovan metropoliittaa, kun taas muut silloisen Venäjän ulkopuolelle jääneet alueet (Valko-Venäjä, Liettua, Puola, Krimin niemimaa sekä Ukrainassa Dnepr-joen länsipuoli) olivat edelleen suoraan ekumeenisen patriarkaatin alaisuudessa, vaikka Moskovan patriarkaatti vähitellen otti niitä haltuunsa ekumeenisen patriarkaatin vastustuksesta huolimatta.²⁴

Ekumeenisen patriarkaatin näkemyksen mukaan Ukrainan alue kuului vuoteen 2019 asti

sen omaan jurisdiktioon, vaikka valtaa alueella käyttikin Moskovan patriarkaatti. Vaikkei Ukrainan autokefalian tomos-asiakirja mainitse eksplisiittisesti vuoden 1686 asiakirjaa, painotetaan siinä Kiovan metropoliittakunnan olleen aina kanonisessa yhteydessä ekumeeniseen patriarkaattiin.²⁵ Moskovan patriarkaatin pyhä

18 Ks. esim. Heith-Stade 2014, 48–55.

19 *Pēdalion*-kokoelman reseptiohistoriasta ks. Heith-Stade 2014, 32–35.

20 Ks. esim. Heith-Stade 2014, 202–204. Hän osoittaa, että *Pēdalion* poikkesi monin tavoin bysanttilaisista kanonikommentaareista esimerkiksi asettamalla apostoliset kanonit ekumeenisten kirkolliskokousten edelle tietyissä kysymyksissä. Tässä se ei kuitenkaan ole systemaattinen, koska kanonien tulkinnassa pyritään monin paikoin suhtautumaan poleemisesti muiden kirkkokuntien asettamiin haasteisiin. Myös piispa Kyrilloksen (2019) monografia on pitkälti kritiikkiä *Pēdalionia* kohtaan.

21 Ks. Job 2019, 48–49.

22 Kuten Vetochnikov (2016, 782) huomauttaa, molemmat termit (γέρων ja προεστώς) ovat peräisin luostarihengellisyydestä ja viittaavat täten hengellisen isän ja pojan väliseen suhteeseen, eivät kanoniseen riippuvuuteen Moskovan patriarkasta.

23 Vetochnikov 2016, 780–784.

24 Job 2019, 49–50; Vetochnikov 2010; Vetochnikov 2002.

25 τὸν ἀγιώτατον Ἀποστολικὸν Θρόνον τῆς Κωνσταντινουπόλεως, τὸν ὑπὸ τῆς μακρᾶς κανονικῆς παραδόσεως ὑποχρεωμένον προνοεῖν περὶ τῶν ἐν ἀνάγκαις εὐρισκομένων Ἁγίων Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν, μάλιστα δὲ τῶν μετ’ αὐτοῦ διὰ κανονικῶν δεσμῶν ἀείποτε συνδεδεμένων τοιούτων, ὡς ἡ ἱστορικὴ Μητρόπολις Κιέβου. ”Konstantinopolin pyhimmälle apostoliselle istuimelle, jolla on pitkään ollut kanonisen perinteen asettamana velvollisuutena pitää huolta sen tarpeesta olevista pyhistä ortodoksisista kirkkoista, erityisesti niistä, jotka ovat aina olleet siihen kanonisin sitein yhdistetyt, kuten historiallinen Kiovan metropoliittakunta.” Fanarion 2019a.

synodi on eri mieltä, koska *de facto* Ukrainan alue on vuodesta 1686 lähtien ollut Moskovan huolenpidon alla, eikä Kiovan metropoliitta ole enää aikoihin muistellut ekumeenista patriarkaa. Synodin mielestä

Konstantinopolin patriarkaatin piispojen yritys arvioida uudelleen tätä päätöstä [Kiovan kuulumisesta Moskovan alaisuuteen] poliittisista ja itsekeskeisistä syistä nyt, yli kolmesataa vuotta sen jälkeen kun se on toteutettu, on ortodoksisen kirkon kanonien vastaista, sillä ne eivät tunne mahdollisuutta paikalliskirkkojen rajojen uudelleenarviointiin tilanteessa, jossa niitä ei ole kiistetty pitkään aikaan.²⁶

Moskovan synodi argumentoi näkemystään Karthagon kirkolliskokouksen 119.²⁷ sekä Khalkedonin kirkolliskokouksen 17. kanonilla.²⁸

Kyseisten kanonien historiallisen kontekstin ja tulkintaperinteen lähempi tarkastelu kuitenkin paljastaa, ettei niitä voida käyttää kestävinä argumentteina. Khalkedonin kanonissa ei suinkaan ole kyse seurakunnista, kuten Venäjän kirkon tiedonanto antaa ymmärtää, vaan maatioista tai muusta maaomaisuudesta (ἀγροικιὰς παροικίας ἢ ἐγχωρίους).²⁹ Tiedonannossa viitataan kanonin venäläiseen käännökseen, jossa esiintyy termi приход. Sen merkitys voi olla joko nykykielisesti ”seurakunta” tai yleisemmässä merkityksessä ”yhteisö”. Tiedonannon englanninkielisessä versiossa sana on käännetty ”parish”, joka viittaa yksiselitteisesti seurakuntaan.³⁰ Ongelmallisen termin käytöstä tekee se, ettei kanoninen oikeus tunne seurakuntaa hallintoyksikkönä, vaan perusentiteettinä pidetään piispan johtamaa hiippakuntaa.

Synodin tiedonanto myös jättää mainitsematta, että Khalkedonin 17. kanoni antaa oikeuden tehdä *ekklētos*-vetoomuksia epä-

oikeudenmukaisen kohtelun korjaamiseksi joko paikalliselle eksarkille tai Konstantinopolin istuimelle (εἰ δέ τις ἀδικοῖτο παρὰ τοῦ ἰδίου μητροπολίτου, παρὰ τῷ ἐξάρχῳ τῆς διοικήσεως, ἢ τῷ Κωνσταντινουπόλεως θρόνῳ δικάζεσθω).³¹ Tähän kysymykseen palaan myöhemmin. Myös kanonin loppuosan mainitsema kirkollisten hallintoyksiköiden muokkautuminen maalliseen yhteiskunnalliseen tilanteeseen jätetään mainitsematta.

Karthagon kanonissa taas on kyse alueesta, joka on kuulunut donatolaisesta harhaopista palanneelle piispalle. Jos kukaan toinen kanoninen piispa ei vaatinut kyseistä aluetta itselleen kolmen vuoden kuluessa, se kuului automaattisesti donatolaisuudesta palanneelle. Zonaraksen, Blastareksen ja Aristenoksen mukaan tämä kanoni pätee ainoastaan tapauksissa, joissa kyseinen alue palaa ortodoksisuuteen harhaopin parista.³² Sama tulkinta on myös *Pēdalionissa*.³³ Koska kyse Ukrainan tapauksessa ei ole harhaoppisista piispoista, vaan alueesta, joka kuuluu kanonisesti ekumeenisen patriarkaatin alaisuuteen ja jonka piispat ovat ajautuneet harhaopin sijaan skismaan, ei kanoni ole kommentaarien valossa sovellettavissa kyseiseen tilanteeseen.³⁴

Myös tiedonannon väite ekumeenisen patriarkan välinpitämättömyydestä Moskovan valtaa kohtaan Ukrainassa on lähteiden valossa epätosi. Edellä totesin, että ekumeeninen patriarkaatti oli asiasta huolissaan jo vuonna 1688, siis kaksi vuotta Moskovalle myönnetyn metropoliitan vihkimisluvan jälkeen. Lisäksi Puolan kirkon autokefalian myöntäneessä tomoksessa vuodelta 1924 on todettu, että

on nimittäin kirjoitettu, että Kiovan metropoliittakunnan sekä siitä riippuvaisten Liettuan ja Puolan ortodoksisten kirkkojen alkuperäinen irtaantuminen meidän kirkostamme ja niiden liittyminen Moskovan pyhään kirkkoon ei tapahtunut

mitenkään käytössä olevien kanonisten määräysten mukaisesti. Myöskään yhdessä sovittuja asioita ekumeenisen istuimen eksarkin titteliä kantavan Kiovan metropoliitan täydestä kirkollisesta itsehallinnosta ei noudatettu.³⁵

On huomattava, että myös Moskovan patriarkaatti on tunnustanut Puolan kirkon autokefalian muistelemalla sen päämiestä diptyykeissä. Implisiittisesti se on siis myöntänyt Puolan kirkon tomoksen kuvauksen mukaisesti otta-neensa vallan Kiovan metropoliittakunnan kanonien vastaisesti. Muussa tapauksessa Puolan autokefaalista asemaa ei olisi tunnustettu.

Edellä esitetyn pohjalta Moskovalla ei ole eksplisiittistä kanonista perustetta vaatia Ukrainan alueen kuulumista omaan jurisdiktioonsa – ainoaksi argumentiksi jää *de facto* -tilanne. Jos Ukrainaa toisaalta pidetään ekumeenisen patriarkaatin kanonisena territoriona, ovat Moskovan patriarkaatin toimet Ukrainassa 1600-luvun lopulta lähtien olleet useiden kanonien vastaisia.³⁶ Onkin kysyttävä, voidaanko *de facto* -argumenttia pitää riittävänä. Moskovan pyhän synodin julkilausumassa viitataan *Pēdalioniin* kanonisena auktoriteettina, mutta tässä tapauksessa *Pēdalion* puhuu synodin näkemystä vastaan. On totta, että *Pēdalion* tunnustaa vakiintuneen

kyläseurakunnat jääkööt horjumatta niitä hallitsevien piispojen huostaan, varsinkin jos nämä kolmenkymmenen vuoden ajan ovat niitä kiistattomasti hallinneet ja hoitaneet. Mutta jos kolmenkymmenen vuoden kuluessa niistä on syntynyt tai syntyy riita, olkoon niillä, jotka väittävät vääryyttä kärsineensä, lupa niiden johdosta panna vireille oikeusjuttu maakunnan kokouksessa. Jos taas joku on kärsinyt vääryyttä oman metropoliittansa puolelta, tuomitkoon piirikunnan eksarkki tai Konstantinopolin valtaistuin, kuten edellä on sanottu. Jos kuitenkin keisarillisen vallan nojalla joku kaupunki on uudestaan perustettu tai vastedes perustetaan, noudattakoon kirkollistenkin seurakuntien järjestys valtiollisia ja yhteiskunnallisia asetuksia.” *Ortodoksisen kirkon kanonit selityksineen* 1980, 271. On huomattava, että kanonien suomen-noksen alkuteos on serbialainen: siksi tässäkin on käytetty приход-termiä seurakunnan merkityksessä, vaikka tämä ei ole kreikankielisen alkutekstin tarkoitus.

29 Ks. Κυρίλλου 2019, 21.

30 Venäjän ortodoksinen kirkko 2018b.

31 Ράλλη & Ποτλή 1852, 255.

32 Ράλλη & Ποτλή 1853, 574–576.

33 Ἀγαπίου & Νικοδήμου 2013, 432–433.

34 Ks. Κυρίλλου 2019, 21.

35 γέγραπται γάρ ὅτι ἡ ἀπό τοῦ καθ’ ἡμᾶς ἀρχικῆ ἀπόσπασις τῆς Μητροπόλεως Κιέβου καί τῶν ἐξ αὐτῆς ἐξαρτωμένων ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν Λιθουανίας καί Πολωνίας καί ἡ προσάρτησις αὐτῶν τῇ Ἁγίᾳ Ἐκκλησίᾳ Μόσχας οὐδαμῶς συνετελέσθη συμφῶνως ταῖς νεομισμέναις κανονικαῖς διατάξεσι, οὐδ’ ἐτηρήθησαν τὰ συν-ομολογηθέντα περὶ πλήρους ἐκκλησιαστικῆς αὐτοτελείας τοῦ Μητροπολίτου Κιέβου, φέροντος τὸν τίτλον ἐξάρχου τοῦ Οἴκου-μενικοῦ Θρόνου. Markos Markou 2017.

36 Nämä kanonit ovat Vetochnikovin (2016, 781) mukaan toisen jurisdiktion alueeseen kuuluvan piispan vihkimisen osalta 35. apostolien kanoni, ensimmäisen ekumeenisen kirkolliskokouksen 1. kanoni, Antiokian kirkolliskokouksen 13. ja 22. kanoni ja Sardikan kirkolliskokouksen 15. kanoni; toisen jurisdiktion alueelle tunkeutumisen osalta toisen ekumeenisen kirkolliskokouksen 2. kanoni, kolmannen ekumeenisen kirkolliskokouksen 8. kanoni, neljännen ekumeenisen kirkolliskokouksen 39. kanoni, Antiokian kirkolliskokouksen 22. kanoni sekä Sardikan kirkolliskokouksen 3. kanoni.

26 Venäjän ortodoksinen kirkko 2018b.

27 ”Samoin päätettiin, että jos lakien säätämisen jälkeen jokin paikka käännytetään katoliseen ykseyteen ja käännäyttäjää pitää sitä hallussaan kolme vuotta kenenkään sitä vaatimatta, älköön sitä myöhemminkään vaadittako, jos nimittäin tämän kolmivuotiskauden aikana virassa oli piispa, jonka olisi pitänyt sitä vaatia, mutta hän pysyi vaiti – –” *Paikallissynodien kanonit* 1983, 90. Tiedonanto mainitsee kanonin 129. *Pēdalion* käyttää samaa numerointia, mutta Rallēs-Potlēs in editiossa numero on 119.

28 ”Kussakin maakunnassa olevat maalais- ja

käytännön hyväksyttäväksi perusteeksi kirkon hallinnossa,³⁷ mutta tämä ei voi tapahtua kanonien vastaisesti. *Pēdalion* painottaa sen sijaan, että olosuhteiden pakosta tai ”pahasta tottumuksesta” johtuva kanonin noudattamatta jättäminen ei voi muodostua kanoniksi.³⁸ Jos toisin sanoen hyväksytään ajatus siitä, että Moskovan patriarkaatin toiminta Ukrainassa rikkoo kanoneja, kumoutuu *de facto* -argumentti *Pēdalionin* kanonisten tulkintaperiaatteiden perusteella.

EKKLĒTOS-VETOOMUKSET

Ekklētos tarkoittaa valitusta kirkko-oikeudellisesta päätöksestä ylemmälle taholle. Ukrainan tapauksessa metropoliitta Makari Ukrainan (aiemmin skismaattisesta) autokefaalisesta ortodoksisesta kirkosta sekä patriarkka Filaret Kiovan patriarkaattista tekivät *ekklētos*-anomukset ekumeeniselle patriarkalle palataksien ortodoksiseen ehtoollisyhteyteen. Kannanotossaan Moskovan patriarkaatti kritisoi sitä, että ekumeeninen patriarkaatti otti vastaan *ekklētos*-anomukset Ukrainan alueelta, ja vetoaa erityisesti vuonna 341 pidetyn Antiokian kirkolliskokouksen 15. kanoniin sekä kahteen kanonikommentaariin: Zonaraksen kyseistä kanonia koskevaan kommenttiin ja *Pēdalionin* kommentaaria Khalkedonin kirkolliskokouksen 9. kanoniin. *Pēdalionia* kuvataan synodin päätöksessä ”Konstantinopolin kirkon kanonisen lainsäädännön autoritäärisiksi lähteeksi”.³⁹

Ekklētos-vetoomusten vastaanotto-oikeus muiden paikalliskirkkojen alueilta annettiin alun perin Rooman istuimelle (Sardikan vuoden 343 kirkolliskokouksen 3.–5. kanonit).⁴⁰ Sama oikeus myönnettiin kuitenkin ekumeeniselle patriarkaatille, kun sille lukuisissa kanoneissa annettiin sama kunnia-asema (ἰσα πρεσβεία) Rooman patriarkaatin kanssa. Koska Rooman istuin ei ole ehtoollisyhteydessä ortodoksisten kirkkojen kanssa, jää kunnia-asema

vain Konstantinopolin patriarkalle. Ukrainan tomos ottaakin kantaa Konstantinopolin oikeuteen ottaa vastaan *ekklētos*-valituksia myös muiden paikalliskirkkojen alueelta, tosin ei suoranaisesti patriarkka Filaretin tai metropoliitta Makarin tapauksiin liittyen. Tomos vahvistaa Nikean ensimmäisen kirkolliskokouksen 6. kanonin suoman oikeuden paikalliskirkolle päättää itse omaan papistoonsa liittyvistä seikoista,⁴¹ mutta samalla vahvistaa ekumeenisen patriarkan oikeuden ottaa vastaan *ekklētos*-valituksia kaikista paikalliskirkoista Khalkedonin 9. ja 17. kanonin perusteella. Edellä kävi jo ilmi, että Moskovan patriarkaatti tulkitsee molempia näistä kanoneista eri tavalla kuin ekumeeninen patriarkaatti.

Ekklētos-kysymys liittyy elimellisesti kiistaan siitä, kuuluuko Ukrainan alue ekumeenisen patriarkaatin jurisdiktioon vai ei. Moskovan patriarkaatin kannanotto tuomitsee tästä syystä kaikki Konstantinopolin vaateet Ukrainan alueen kanonisesta hallinnasta vuoden 1686 sopimuksen perusteella ja näkee, että Kiovan metropoliittakunta tuli tuolloin ”osaksi Moskovan patriarkaattia”. Edellä totesin, että tämä väite ei ole perusteltavissa kanonisen oikeuden tradition näkökulmasta. Sen sijaan väite on sinänsä looginen: jos Moskova myöntäisi Ukrainan alueen kuulumisen Konstantinopolin alaisuuteen, olisi ekumeenisella patriarkaatilla täysin kiistaton oikeus kaikkien kanonikommentaarien perusteella ottaa vastaan *ekklētos*-valituksia.

Jos Ukraina kuuluu sen sijaan Venäjän kirkon alaisuuteen, voidaan joidenkin kanonien tai niiden kommentaarien perusteella kieltää ekumeeniselta patriarkalta *ekklētos*-oikeus. Pyhän synodin kannanotossa edetäänkin loogisesti tähän näkemykseen, jota tekstissä perustellaan neljällä kanonilla sekä kahdella kanonikommentaarilla. Ensinnäkin synodi näkee Konstantinopolin *ekklētos*-oikeuden

olevan suorassa ristiriidassa Antiokian kirkolliskokouksen 15. kanonin kanssa.⁴² Tässä synodi vetoaa myös Zonarakseen, jonka mukaan Konstantinopolin patriarkka on vain hänen alaistensa piispojen tuomari, kun taas muiden patriarkaattien piispat tuomitsee kyseisen patriarkaatin päämies. Kantaansa vahvistaakseen Moskovon patriarkaatti viittaa Karthagon kirkolliskokoukseen, erityisesti sen 116. kanoniin, joka estää tietyin paikalliskirkon ehtoollisyydestä erottamaa hakeutumaan ehtoollisyyteen toisen paikalliskirkon kanssa.⁴³ Viimeisenä kannanotossa viitataan Khalkedonin 9. kanonin kommentaariin *Pēdalionissa*. Sen mukaan Konstantinopolin patriarkka ei voi ottaa vastaan *ekklētos*-valituksia muiden paikalliskirkkojen alueelta.⁴⁴ Tässä argumentaatio jää kuitenkin puutteelliseksi, kuten jatkossa osoitan.

Ekklētos-kysymystä ovat aiemmin käsitelleet arkkipiispa Job ja Abydoksen piispa Kyrillos. Näistä jälkimmäinen keskittyy erityisesti *Pēdalion*-kommentaarin kriittiseen tarkasteluun. Kyrilloksen pääargumentit on

37 "Ὅτι ἐνθα οὐκ ἔστι κανὼν, ἢ ἐγγραφὸς νόμος, κρατεῖ ἢ καλὴ συνήθεια." Siellä, missä ei ole kanonia tai kirjallista lakia, vallitsee hyvä tottumus." Νικοδήμου & Ἀγαπίου 2013, 10'.

38 – – τὰ ἐξ ἀνάγκης, ἢ τινος πονηρᾶς συνηθείας, καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν, πάντα τὰ παρὰ κανόνα γινόμενα, νόμος, καὶ κανὼν καὶ παράδειγμα τῆς ἐκκλησίας οὐχ ὑπάρχουσι. "Asiat, jotka tapahtuvat [olosuhteiden] pakosta tai jostakin pahasta tottumuksesta – yksinkertaisesti sanottuna kanonien vastaisesti tapahtuvat asiat – eivät voi muodostua kirkon kanoniksi tai toimintatavaksi." Νικοδήμου & Ἀγαπίου 2013, 10'.

39 Venäjän ortodoksinen kirkko 2018a.

40 "[3. kanoni:] Lisättäköön tarpeellisenä tämäkin, että älköön kukaan piispoista lähtekö siitä eparkiasta, jossa hän on piispana, toiseen eparkiaan, elleivät omat veljet häntä kutsu – – jos jossakin eparkiassa jollakulla piispoista on

jotakin veljeänsä ja kanssapalvelijaansa vastaan, niin ei pidä kutsua tuomareiksi näitten lisäksi ketään muuta piispaa toisesta eparkiasta. Jos sitten nähdään oikeutetuksi tuomita joku piispoista jossakin asiassa, mutta hän uskoo asiansa olevan oikean eikä väärän ja haluaa uuden oikeudenkäynnin, niin jos te näette sen hyväksi, kunnioittakaamme apostoli Pietarin muistoa rakkaudella ja kirjoittakoot asiaa tutkineet Juuliukselle, Rooman piispalle, jotta oikeudenkäynti uusittaisiin – – [4. kanoni:] Jos naapurissa olevat piispat erottavat jonkun piispan virasta ja tämä sanoo, että hänellä on jotain millä puolustautua, älköön hänen istuimelleen asetettako toista, ennen kuin Rooman piispa on tutustunut asiaan ja antanut siitä päätöksen. – – [5. kanoni:] On nähty hyväksi, että jos jotain piispaa syytetään ja sen enorian piispat kokouksessaan poistavat hänet arvoasteesta, mutta hän vetoaa Rooman kirkon autuaimman piispan puoleen ja tämä suostuu kuulustelemaan häntä ja pitää oikeudenmukaisena, että hänen asiansa tutkitaan uudelleen – –" *Paikallissynodien kanonit* 1983, 40–41.

41 "Olkoot voimassa Egyptissä, Libyassa ja Pen-tapoliuksessa vallitsevat tavat, joitten mukaan kaikki nämä ovat Aleksandrian piispan vallan alaisia, kuten on tapana Roomankin piispaan nähden. Samoin myöskin Antiokiassa sekä muissa maakunnissa säilytettäköön kirkkojen etuoikeudet. Ylimalkaan on selvää, että jos joku tulee piispaksi metropoliitan suostumuksesta, suuri kokous on päättänyt, että sellainen ei saa olla piispana. Jos taas kaikkien yhteinen vaali on oikein suoritettu, kirkollisen säännön mukaan, niin vaikka kaksi tai kolme kiistanhaluista panisikin sitä vastaan, pääsköön enemmistön ääni voimaan." *Ortodoksisen kirkon kanonit selityksineen* 1980, 152.

42 "Jos kaikki eparkian piispat tuomitsevat piispan, jota syytetään joistakin rikoksista, ja yksimielisestä äänestävät häntä vastaan, silloin hänellä ei ole oikeutta tulla muiden tuomitsemaksi, vaan pysyköön eparkian piispojen yksimielinen päätös voimassa." *Paikallissynodien kanonit* 1983, 25.

43 Rallēs-Potlēs in editioissa ja suomennoksessa kanonin numero on 105: "Jos joku, joka ei ole yhteydessä Afrikassa, menee salaa meren toiselle puolelle päästäkseen osalliseksi yhteydestä, erotettakoon hänet rangaistukseksi papiston jäsenyydestä." *Paikallissynodien kanonit* 1983, 85.

44 Venäjän ortodoksinen kirkko 2018b.

syitä nostaa tässä esille.⁴⁵ Hänen mukaansa *Pēdalionin* kommentaattoreilla oli virheellinen oletamus *ekklētos*-oikeudesta rinnasteisena Rooman paavin ”liialliselle” primaatille, jota ortodoksisessa traditiossa halutaan välttää.⁴⁶ Sen sijaan fraasi ἵσα πρεσβεῖα tulisi ymmärtää Konstantinopolin patriarkaatin kontekstissa nimenomaan *ekklētos*-oikeuden vahvistamisena, ei ortodoksiselle traditiolle vieraan primaattiajattelun ilmaisuna.⁴⁷

Kuten Kyrillos toteaa, *Pēdalionin* kommentaari Antiokian 15. kanoniin on myös ristiriidassa Aristenoksen, Balsamonin ja Blastareksen kanonikomentaarien kanssa. *Pēdalion* ei lainkaan mainitse näitä tämän kanonin yhteydessä, vaikka ne olivat sen laatiijoille tuttuja. Ainoa kanonikomentaattori, johon viitataan, on Zonaras, mutta *Pēdalionin* toimittajat ovat joko vääristelleet kommentaaria tai ymmärtäneet sen väärin väittäessään, että Zonaras ei hyväksyisi Konstantinopolin käsittelevän muiden paikalliskirkkojen alueilta tulevia *ekklētos*-valituksia.⁴⁸ Zonaraksen kautta kommentaattorit viittaavat implisiittisesti myös keisari Justinianoksen lainsäädäntöön, jonka mukaan patriarkaalisten synodien päätöksiin ei olisi valitusoikeutta. Samalla he kuitenkin jättivät huomiotta sen seikan, kuinka sekä Zonaras että Balsamon kommentoivat Justinianoksen olleen epätietoinen, mitä ἵσα πρεσβεῖα käytännössä tarkoittaa. *Pēdalionin* kommentaattorit pitivät yleisenä totuutena, että kanonit nousivat aina lainsäädännön yläpuolelle ja siksi heidän mukaansa keisarillinen lainsäädäntö oli aina harmoniassa kanonien kanssa. Tästä seuraa johtopäätöksenä, että keisarilliset lait, jotka kielsivät *ekklētos*-vetoomukset toiseen patriarkaattiin, olisivat harmoniassa Khalkedonin 9. kanonin tulkinnan kanssa. Keskiaikaiset kommentaarit kuitenkin nostavat usein esiin keisarillisen lainsäädännön ja kanonisen perinteen välisiä ristiriitoja.⁴⁹ Tiivistäen voi

siis todeta, että *Pēdalion* sivuuttaa täysin keskiaikaiset kanonikomentaarit Antiokian 15. kanonin suhteen eikä siten seuraa perinteistä kanonitulkintaa.

Epäselvyyttä Khalkedonin 9. kanonin tulkinnassa on aiheuttanut termin ”piirikunnan eksarkki” merkitys. *Pēdalionin* kommentaattorit – viittaamatta yhteenkään kanoniin – ymmärtävät tämän tarkoittavan ainoastaan Konstantinopolin patriarkaatin itsehallinnollisten alueiden johtavia metropoliittoja. Kanonin viittaus eksarkkeihin tai Konstantinopolin istuimeen olisi tällöin kuitenkin tautologiaa, eikä tällaisen paikalliskirkkoa koskevan säädöksen laatiminen ekumeenisessa kirkolliskokouksessa olisi piispa Kyrilloksen mukaan järjeenkäypää. Sen sijaan Khalkedonin 9. kanoni on hänen mukaansa merkittävä idän patriarkaattien hallintojärjestelmän synnylle: se määrittelee ”piirikunnan eksarkeiksi” vanhat patriarkat sekä Kyproksen arkkipiispan. Piirikunta taas on näiden paikalliskirkkojen maantieteellinen alue. Koska Aasian, Pontoksen ja Traakian kirkolliset alueet olivat itsehallinnollisia, myös niiden alueet lasketaan piirikunniksi ja niiden johtajat eksarkeiksi. *Ekklētos*-valitus suunnataan siis ensisijaisesti oman kirkon päämiehelle ja tarvittaessa sen jälkeen ekumeeniselle patriarkalle. Ainoa taho, joka voi muuttaa ekumeenisen patriarkan päätöstä *ekklētos*-kysymyksessä, on ekumeeninen kirkolliskokous.⁵⁰

Jos näitä kanoneja tulkitaan *lex posterior* ja *lex superior* -periaatteiden mukaan, on Khalkedonin synodin kanonilla edellä kuvailluista säännöksistä määräävin asema molempien periaatteiden perusteella. Toisaalta kanonin sisältöön liittyvät epämääräisyydet saattavat johtaa sen erilaisiin tulkintoihin. Tällaisessa tilanteessa kanonisen oikeuden tulee tarkastella historiallisesti kanonin soveltamista. Konstantinopoli on ottanut vastaan *ekklētos*-

valituksia muiden paikalliskirkkojen alueilta vuodesta 394 tähän päivään saakka, joten kyse on pitkäaikaisesta käytännöstä, joka on ristiriidassa *Pēdalionin* kommentaarin kanssa. Kirkon vallitsevan käytännön mukaan kukin papiston jäsen voi tehdä vetoomuksen ensin oman kirkkonsa päämiehelle ja tämän jälkeen tarvittaessa ekumeeniselle patriarkalle.⁵¹ Tälle käytännölle ei ole yksiselitteistä kanonista kieltoa, ja toiset kanonit kommentaareineen vieläpä tukevat sitä, joten kanonisen oikeuden näkökulmasta tämä käytäntö on mahdollinen.

SKISMAATTISTEN PAPPISVIHKIMYSTEN PÄTEVYYYS

Kirjeessään ekumeeniselle patriarkalle Albanian arkkipiispa Anastasios, pyhän synodinsa tukemana, nostaa esiin Ukrainan entisten skismaattisten kirkkojen toimittamien sakramenttien pätevyyden, erityisesti ”patriarkka” Filaretin vuoden 1992 jälkeen toimittamien piispanvihkimysten apostolisen sukcession ja Ukrainan uuden, autokefaalisen kirkon johtajan, metropoliitta Epifanin kaikkien pappisvihkimyksen asteiden pätevyyden. Konstantinopolin patriarkaatti on Albanian kirkon johtajan mukaan hyväksynyt skismaattiset, siis Pyhän Hengen armoa vailla olevat vihkimykset, ekonomiaperiaatteen mukaan. On silmiinpistävää, ettei arkkipiispa Anastasioksen kirje viittaa yhteenkään kanoniin tai sen soveltamiseen.⁵²

Ekumeeninen patriarkka nostaa omassa vastauksessaan esiin skismaattisten pappisvihkimysten suhteen Ankhialoksen (sittemmin Smyrnan) metropoliitta Basileioksen (1834–1910) skismaattisten pappisvihkimysten pätevyyttä kanoniseen kirkkoon liittymisen yhteydessä koskevan selvityksen, joka sai myös ekumeenisen patriarkaatin pyhän synodin virallisen hyväksynnän.⁵³ Tästä selvityksestä hän nostaa esiin ainoastaan 300-luvun meletiolaisen skisman. Meletios oli Lykopoliksen

- 45 Kyseessä on piispa Kyrilloksen oma listaus hänen tutkielmansa johtopäätöksistä. Κυρίλλου 2019, 165–173.
- 46 Konstantinopolin patriarkaattilla on kuvattu kaikkien idän patriarkkojen kirjeessä vuodelta 1663 olevan ”kanonien mukaan samat etuoikeudet kuin vanhalla Roomalla” (τὰ ἴσα πρωτεῖα κατὰ τοὺς κανόνας ἔχοντος τῆς παλαιᾶς Ρώμης). Tämä antaa patriarkalle oikeuden ottaa vastaan vetoomuksia kaikilta paikalliskirkoilta ja tehdä niiden suhteen päätöksiä (αἱ ὑποθέσεις πᾶσαι τῶν Ἐκκλησιῶν εἰς τὸν τῆς Κωνσταντινουπόλεως Θρόνον ἀναφέρονται καὶ παρ’ αὐτοῦ τὰς ἀποφάσεις λαμβάνουσιν). Ks. Δελικάνου 1905, 102–103, 116.
- 47 Joskus ἴσα πρεσβεῖα ymmärretään ainoastaan jonkinlaisena kunnia-asemana, mutta piispa Kyrillos osoittaa sen tarkoittavan nimenomaan tiettyjä etuoikeuksia, joista merkittävin on *ekklētos*-vetoomusten käsittely. Ks. Κυρίλλου 2019, 39–49.
- 48 Ks. Κυρίλλου 2019, 43–47, jossa piispa Kyrillos toteaa Zonaraksen tukevan Konstantinopolin patriarkaatin *ekklētos*-oikeutta, sekä 64–82, jossa piispa Kyrillos osoittaa *Pēdalionin* toimittajien paitsi ymmärtäneen Zonarasta väärin, myös muunnelleen hänen kommentaariteksiään (ks. myös 137–141). Zonaraksen kommentaareissa on enemmänkin kyse siitä, että Konstantinopoli saa tuomita muiden patriarkaattien asioita ainoastaan tietyn papiston jäsenen tekemän *ekklētos*-vetoomuksen perusteella, ei omavaltaisesti. Toisaalta Zonaraksen mukaan Rooman *ekklētos*-oikeus rajoittui ainoastaan länteen, mutta tämä ei tarkoita samanaikaisesti Konstantinopolin patriarkaatin vallan rajoittumista ainoastaan omaan jurisdiktioonsa, vaan se ulottuu koko itäisen kirkkokunnan alueelle.
- 49 Ks. tarkemmin Κυρίλλου 2019, 95–129.
- 50 Ks. Κυρίλλου 2019, 129–137.
- 51 Ks. Κυρίλλου 2019, 141–159, ja Job 2019, 56–59, joka tarjoaa lyhyen tiivistelmän Konstantinopolin *ekklētos*-oikeudesta kanonikomentaareissa.
- 52 Albanian ortodoksinen kirkko 2019a.
- 53 Βασιλείου 1887.

piispa, joka erotettiin pappisvirasta vuonna 302. Tämän seurauksena syntyi 700-luvulle saakka jatkunut skisma, mutta skismasta kanonisen kirkon piiriin palanneet hyväksyttiin heidän pappeuden asteissaan ilman uudelleenkastamista, mirhavoitelua tai kheirotoniaa eli pappisvihkimystä.⁵⁴

Lopuksi ekumeeninen patriarkka tuo esiin Bulgarian skisman. Konstantinopolin ekumeeninen patriarkaatti oli julistanut Bulgarian kirkon skismaattiseksi vuonna 1872. Kun skisma soviteltiin vuonna 1945, ei skisman aikana vihitylle papistolle toimitettu uusia kasteita tai pappisvihkimyksiä.⁵⁵ Samoin toimi patriarkka Bartolomeoksen mukaan myös Moskovan patriarkaatti ottaessaan Venäjän ulkomaalaiskirkon⁵⁶ kanoniseen yhteyteensä.⁵⁷

Albanian arkkipiispa ei vastauksessa tähän kirjeeseen ole vakuuttunut ekumeenisen patriarkan tekemästä rinnastuksesta meletiolaiseen skismaan. Anastasioksen mukaan meletiolaisen skisman esimerkki osoittaa, että skismaattisten vihkimysten tunnustaminen ortodoksiseen kirkkoon liityttäessä vaatii yleisen periaatteen mukaan neljää elementtiä: katumusta, kheirothesiaa⁵⁸ (jota Anastasios pitää välttämättömänä apostolisen suksession varmistamiseksi), erillistä rukousta sekä kirkkopoliittisen tilanteen rauhoittumista (jota hänen mukaansa ei ole saavutettu). Hän vaikuttaakin skeptiseltä sen suhteen, että yksi patriarkaatti onnistuisi vakiinnuttamaan tilanteen, ja implikoi ekumeenisen kirkolliskokouksen tarpeellisuutta. Erityisen ongelmallisena Anastasios pitää Filaretin asemaa, jonka hän rinnastaa Meletiokeen ja sen takia suosittaa, että Filaretille ei tulisi antaa omaa hiippakuntaa. Hän myös kritisoi sitä, että Filaret kutsuu itseään patriarkaksi.⁵⁹ Sittemmin Filaretin omaan persoonaan liittyvät ongelmat ovat ratkenneet itsestään, koska hän itse erosi Ukrainan autokefaalisesta kirkosta ja perusti uudelleen skismaattisen Kiovan patriarkaatin.⁶⁰

Olennaisinta näyttää siis olevan tapa, jolla entisten skismaattikkojen pappisvihkimys vahvistetaan, sekä sille tarjotut kanoniset perusteet. Tämä aihepiiri liittyy ylipäänsä harhaoppisten tai skismaattisten ottamiseen kirkon yhteyteen. 1800-luvun lopulla vaikuttanut kanonisti, metropoliitta Basileios, päätyy tutkimuksessaan kolmeen erilaiseen harhaoppisten tai skismaattikkojen kirkkoon yhdistämisen tapaan. Harhaopista palaavilta tulisi joko edellyttää oikean uskon tunnustamista, kuten seitsemännen ekumeenisen kirkolliskokouksen aikana toimittiin ikonoklasmista palaavien kohdalla, tai tämän lisäksi myös mirhavoitelua. Jälkimmäistä tapaa hän argumentoi erityisesti toisen ekumeenisen kirkolliskokouksen 7. kanonilla, joka jakaa harhaoppiset kahteen ryhmään. Ensimmäiseen ryhmään kuuluvat esimerkiksi areiolaiset ja makedoniolaiset, joille kanoniseen kirkkoon palaamiseen riittää libellus-asiakirja eli kirjallinen vakuutus oikean uskon tunnustamisesta sekä mirhavoitelun sakramentti. Toiselta ryhmältä, johon kuuluvat esimerkiksi eunomiolaiset, edellytetään uudelleenkastamista.⁶¹ Skismaatikoille suositellaan ainoastaan katumusta ilman uudelleenkastamista, mirhavoitelua tai pappisvihkimystä.⁶²

Metropoliitta Basileioksen suositus perustuu kirkon aiempiin käytäntöihin. Esimerkiksi pyhä Fotios Suuri, joka toimi Konstantinopolin patriarkkana 858–867 ja 877–886, kuvailee kanonisissa kysymyksissä ja vastauksissaan käytäntöä ottaa vastaan hereetikkojen vihkimää pappeja ilman uudelleenvihkimystä.⁶³ Myös joitain vuosia ennen Basileioksen suositusta Khioksen metropoliitta Gregorios toteaa Armenian kirkon ja ortodoksisen kirkon yhdistymistä koskevassa tutkimuksessaan, ettei armenialaisilta tule edellyttää uudelleenkastamista tai pappisvihkimysten uudelleentoimittamista.⁶⁴ Tälle hän tarjoaa perusteeksi ensimmäisen ekumeenisen kirkolliskokouksen 8. kanonin,

jonka mukaan novatiolaiset (eli ”kataarit”) papiston jäsenet otettiin kirkon yhteyteen ilman uudelleenvihkimistä. Tätä kanonia käyttäjä perusteena myös metropoliitta Basileios edellä mainitussa kirjoituksessaan.⁶⁵ Tämä historiallinen käytäntö oikeuttaa ekumeenisen patriarkaatin tavan ottaa vastaan Ukrainan skismaattisten ryhmittymien papisto ilman sakramentaalista vahvistusta, koska kumpikaan näistä ryhmistä ei tunnustanut harhaoppia.

On huomattava, että Albanian arkkipiispa kutsuu ekumeenisen patriarkan tapaa ottaa vastaan skismaattisen vihkimyksen saaneet ”ekonomiaperiaatteen noudattamiseksi”. Tämä edustaa *Pēdalionin* kanonisessa tulkintatavassa ilmennyttä innovaatiota, joka poikkeaa keskiaikaisesta kanonien soveltamisen tavasta. Koska kanonien tarkka noudattaminen tässä tapauksessa vaikuttaa olevan arkkipiispa Anastasioksen mielestä ekonomiaperiaatteen soveltamista, ei ekonomiaa tarkoitakaan kanonin noudattamatta jättämistä, kuten keskiaikaisessa kanonisessa oikeudessa. Anastasiokselle *akribeia* olisi siis kanonista lainsäädäntöä ankarampi suhtautuminen skismaattiseen papistoon. Vaikka tällainen tulkintatapa esiintyy *Pēdalionissa*, ei se kirkon traditiossa ole yleisesti hyväksyttyä.⁶⁶

ekumeenisen patriarkaatin alaisuuteen (ns. Pariisin eksarkaatti) sekä Yhdysvalloissa Orthodox Church of America, joka enimmäkseen pyysi ehtoollisyhteydessä Moskovan patriarkaatin kanssa.

57 Fanarion 2019b.

58 Kheirothesialla viitataan kätten päällepanemiseen, erityisesti vihkimyksiin, jotka toimitetaan alttarin ulkopuolella (nykyisessä käytännössä lukijan, laulajan ja hypodiakonin vihkimykset). Alttarissa toimitettavia varsinaisia pappisvihkimyksiä (nykyisessä käytännössä diakonin, papin ja piispan vihkimykset) kutsutaan kheirotonioiksi. Tässä yhteydessä kheirothesialla viitataan kätten päällepanemiseen, mutta ei varsinaiseen vihkimystoimitukseen.

59 Albanian ortodoksinen kirkko 2019b.

60 Ks. esim. *Orthodox Times* 2019.

61 ”Otamme [areiolaiset, makedoniolaiset jne.] vastaan, kun he antavat kirjalliset vakuutukset kääntymyksestään ja anateemoivat jokaisen lahjon, joka uskon asioissa ei opeta niin kuin pyhä, katolinen ja apostolinen Jumalan seurakunta, pyhällä voiteella voitelemalla painaen sinetin – – mutta eunomiolaisia, jotka kastattavat itsensä vain yhden kerran upottamalla [ja muita harhaoppisia] otamme vastaan samalla tavalla kuin helleneja.” *Ortodoksisen kirkon kanonit selityksineen* 1980, 201.

62 Βασίλειου 1887, 10–15; 22–24; 26. Kanoni toteaa: ”Niihin nähden, jotka ennen nimittivät itseään kataareiksi (puhtaiksi) ja sitten ovat tulleet katolisen apostolisen kirkon yhteyteen, on pyhän suuri kokous katsonut hyväksi, että he saavat, sitten kun heidän päällensä on pantu kädet, tulla kleerukseen. Mutta heidän tulee ennen kaikkea antaa kirjallinen lupaus, että he liittyvät kirkkoon ja tulevat noudattamaan katolisen apostolisen kirkon sääntöjä – – ” *Ortodoksisen kirkon kanonit selityksineen* 1980, 158.

63 Fotios Suuri, *Interrogationes* 4.

64 Vaikka Trullon kirkolliskokous määrää ns. monofysiiteille ortodoksiseen kirkkoon liittymisen tavaksi uskontunnustuksen lukemisen ja edeltävästä harhaopista luopumisen, vaatii *Pēdalion* uudelleenkastamista; ks. Heith-Stade 2014, 195–201. Siksi metropoliitta Gregorios mainitsee tässä erikseen myös kastekysymyksen.

65 Ιρηνοπίου 1871, erityisesti 95–107.

66 Ks. Heith-Stade 2014, 125–127, joka kuvailee tämän ajattelun leviämistä kasteteologian saralla.

54 Fanarion 2019b.

55 Ks. myös Kalkandjewa 2019, jossa kuvaillaan Bulgarian kirkon kanonisia kriisejä 1950- ja 1990-luvuilla.

56 Tällä tarkoitetaan Neuvostoliitosta Länsi-Eurooppaan ja Yhdysvaltoihin paennutta venäläisten ryhmittymää, joka muodosti itsenäisen kirkon vailla kanonista linkkiä mihinkään kirkkokuntaan. Euroopassa oli myös toinen venäläispakolaisten ryhmittymä, joka hakeutui

EKUMEENISEN PATRIARKAATIN VALTA MYÖNTÄÄ AUTOKEFALIA

Lopulta olennaisin kanoninen kysymys Ukrainan tapauksessa on, onko ekumeenisella patriarkaatilla oikeus myöntää yksin autokefalia toiselle ortodoksiselle paikalliskirkolle. On totta, että kanonien korpuksesta on mahdollonta löytää suoraan tätä tukevaa kanonia, koska vanhojen kirkkojen autokefaliat hyväksyttiin ekumeenisissa kirkolliskokouksissa, jotka ovat *de jure* autokefalian myöntävä taho.⁶⁷ Toisaalta toiselta vuosituhanneelta lähtien – ekumeenisten kirkolliskokousten aikakauden jälkeen – yleisesti tunnustettuja autokefaloita on myöntänyt *de facto* ainoastaan ekumeeninen patriarkaatti.⁶⁸ Koska asiaan suoraan liittyviä kanoneja ei ole, on tukeuduttava yleisten kanonisen oikeuden periaatteiden tarkasteluun.

Spyros Troianos kuvailee ekumeenisen patriarkaatin valtuutuksen myöntää autokefalia olevan ekonomiaperiaatteen mukainen ratkaisu. Lopullinen autokefalian myöntäminen tapahtuu tulevassa ekumeenisessa kirkolliskokouksessa tai muussa tarpeeksi laajassa synodissa.⁶⁹ Koska Kreetan pyhässä ja suuressa synodissa vuonna 2016 – johon Antiokian, Bulgarian, Venäjän ja Georgian paikalliskirkot eivät osallistuneet – ei keskusteltu autokefalian myöntämisen tavasta, voidaan ajatella, että tähän asti käytössä ollut tapa myöntää autokefaloita on edelleen voimassa. Konstantinopolin kaikki aikaisemmin myöntämät autokefaliat on annettu alueille, jotka ovat kuuluneet yksiselitteisesti sen kanonisen huolenpidon alle. Kaikki näistä autokefaloista ovat myös liittyneet edes löyhästi jonkinlaisen kansallisvaltion alueella toimivaan kirkolliseen yhteisöön. Viron ja Albanian tapauksissa autonomia tai autokefalia on myös myönnetty uudelleen alueelle, joka ei ole olosuhteiden vuoksi ollut käytännössä ekumeenisen patriarkaatin alaisuudessa, mutta joka kanonisesti sille kuuluu.⁷⁰ Jos Ukrainan

alueen ajatellaan kuuluvan ekumeeniselle patriarkaatille, kuten yllä kuvailin, on ekumeenisella patriarkaatilla myös vakiintuneen käytännön suoma oikeus myöntää sille autokefalia.

Ukrainan kirkon kohdalla on kuitenkin ollut epäselvyyttä siitä, minkälaista tunnustusta uudelle autokefaaliselle kirkolle tarvitaan muilta paikalliskirkoilta. Tähänkään kanonit eivät ota eksplisiittisesti kantaa, koska ekumeeninen kirkolliskokous on se taho, joka tarjoaa panortodoksisen hyväksynnän uudelle paikalliskirkolle samalla kun myöntää sille autokefalian. Tätä kirjoittaessani Aleksandrian patriarkaatti ja Kreikan ortodoksinen kirkko ovat antaneet kanonisen toteamuksen siitä, että ekumeenisella patriarkaatilla on ollut oikeus myöntää autokefalia Ukrainalle. Käytännössä tunnustusprosessi tapahtuu uuden kirkon päämiehen muistelemisena diptyykeissä, ei synodaalisena päätöksenä.⁷¹ Myös Albanian arkkipiispa Anastasios korostaa, että valta myöntää autokefaloita on vain ekumeenisella patriarkaatilla.⁷² Moskovan patriarkaatti on puolestaan korostanut virallisten synodaalisten Ukrainan kirkkojen tunnustamisen puutteen olevan merkki Ukrainan kirkon autokefalian antikanonisuudesta, mutta Aleksandrian ja Kreikan kirkkojen kannanotto noudattaa tarkemmin historiallista käytäntöä. Ainoa muilta autokefaalisilta kirkoilta tarvittava tunnustus on uuden kirkon päämiehen muistelemisen diptyykeissä. Siksi vanhasyntyisiä kirkkoja lukuun ottamatta ei ole säilynyt eksplisiittisiä dokumentteja, joilla muut paikalliskirkot systemaattisesti tunnustaisivat uusien autokefaalisten kirkkojen itsenäisyyden.

LOPUKSI

Tässä artikkelissa olen esittänyt, että ekumeenisen patriarkaatin kanoninen argumentaatio Ukrainan ortodoksisen kirkon autokefalian myöntämisprosessissa ja sen perusteluissa on

ollut niin kanonisen oikeuden lähteiden kuin historian varrella esitettyjen tulkintojenkin sekä eräiden vakiintuneiden käytäntöjen mukaista. Analyysini pohjalta ilmenee, että kanonisen tradition näkökulmasta ekumeenisen patriarkaatin päätös myöntää autokefalia Ukrainan kirkolle on perusteltavissa.

Ukrainan autokefaliassa monet kanoniset kysymykset liittyvät kuitenkin eksplisiittisten kanonien sijaan niiden yleisempään tulkintaperinteeseen ja vakiintuneisiin käytäntöihin. Siksi Ukrainan ortodoksisen kirkon autokefalian myöntämiseen liittyvän kanonisen argumentoinnin ”oikeellisuuden”, toisin sanoen ortodoksisen paikalliskirkkojen yleisen konsensuksen asian suhteen, osoittaa tulevaisuus, koska kanonien *Sitz im Leben* on kirkon elämässä. Näkyvänä merkinä konsensuksesta olisi Ukrainan uuden autokefaalisen kirkon ja sen tukijoiden ehtoollisyhteys muiden ortodoksisen paikalliskirkkojen kanssa. On muistettava, että 1400–1500-luvuilla Moskovan kirkko oli vailla ekumeenisen patriarkaatin tunnustusta 141 vuoden ajan. Historian valossa voi hyvin olla mahdollista, että Ukrainan kiista ratkeaa vasta vuosikymmenien päästä.

TT Damaskinos Olkinuora (damaskinos.olkinuora@uef.fi) on systemaattisen teologian ja patristiikan yliopistonlehtori Itä-Suomen yliopistossa. Tutkimuksessaan hän on käsitellyt erityisesti keskibysanttilaisen kauden hymnografiaa ja saarnaperinnettä, mutta myös patristisen perinnön reseptiä nykyajan ortodoksisessa teologiassa.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Lähteet

Fotios Suuri, *Interrogationes* 4. PG 104, 1224.

Ortodoksisen kirkon kanonit selityksineen (1980). Suom.

Antti Inkinen. Pieksämäki: Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto.

Paikallissynodien kanonit (1983). Suom. Johannes Sepälä. Pieksämäki: Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto.

Pyhien isien kanonit (1986). Suom. Johannes Sepälä. Pieksämäki: Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto.

Νικοδήμου & Ἀγαπίου (toim.) (2013). *Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηός, τῆς μιᾶς, ἁγίας, καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησίας* [...]. 13. painos. Ἀθήναι: Παπαδημητρίου.

Ῥάλλη, Γ. & Ποτλῆ, Μ. (toim.) (1852). *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* [...], vol. 2. Ἀθήναι: Ἐκ τῆς Τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος.

Ῥάλλη, Γ. & Ποτλῆ, Μ. (toim.) (1853). *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* [...], vol. 3. Ἀθήναι: Ἐκ τῆς Τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος.

67 Ekumeeniset kirkolliskokoukset myönsivät autokefalian niin sanotuille vanhasyntyisille patriarkaateille (Rooma, Konstantinopoli, Aleksandria, Jerusalemi ja Antiokia) sekä Kyproksen kirkolle. Ks. myös Job (2019, 51–56), joka kuvailee lyhyesti kaikki ekumeenisen patriarkaatin myöntämät autokefaliat.

68 Moskovan patriarkaatti myönsi autokefalia Tšekin ja Slovakian kirkolle vuonna 1951 sekä Amerikan ortodoksille kirkolle vuonna 1970. Ekumeeninen patriarkaatti ei ole tunnustanut kumpaakaan autokefaliaa, koska piti molempia maantieteellisiä alueita kanonisesti ekumeeniselle patriarkaatille kuuluvina. Tšekin ja Slovakian kirkolle se myönsi itse autokefalian vuonna 1998.

69 Τρωιάνου 1984, 134–137.

70 Παπαθωμᾶ 2006, 188–192.

71 Fanarion 2019c.

72 Albanian ortodoksinen kirkko 2019b.

Internetlähteet

Albanian ortodoksinen kirkko (2019a). Προβληματισμός της Ὁρθοδόξου Αὐτοκεφάλου Ἐκκλησίας τῆς Ἀλβανίας γιὰ τὸ Οὐκρανικὸ Ἐκκλησιαστικὸ ζήτημα. *Kisha Orthodhokse Autoqefale e Shqipërisë*. <http://www.orthodoxalbania.org/alb/index.php/el/lajme-2/blog/6870-2019-03-08-10-53-06> (12.10.2019).

Albanian ortodoksinen kirkko (2019b). Περί τοῦ Οὐκρανικοῦ ζητήματος. 2^α ἀπόκριση - Ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ. *Kisha Orthodhokse Autoqefale e Shqipërisë*. <http://orthodoxalbania.net/index.php/el/lajme-2/blog/6883-2-2> (12.10.2019).

Fanarion (2019a). Πατριαρχικὸς καὶ συνοδικὸς Τόμος χορηγήσεως αὐτοκεφάλου ἐκκλησιαστικοῦ καθεστώτος εἰς τὴν ἐν Οὐκρανίᾳ Ὁρθόδοξον Ἐκκλησίαν. *Φῶς Φαναρίου*. https://fanarion.blogspot.com/2019/01/blog-post_18.html (12.10.2019).

Fanarion (2019b). Ἡ ἀπάντηση τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου στὸν Ἀλβανίας Ἀναστάσιος γιὰ τὸ Οὐκρανικόν. *Φῶς Φαναρίου*. https://fanarion.blogspot.com/2019/03/blog-post_59.html (12.10.2019).

Fanarion (2019c). Ὁ πατριάρχης Ἀλεξανδρείας Θεόδωρος μνημόνευσε Ἐπιφανίου Κιέβου (2019). *Φῶς Φαναρίου*. https://fanarion.blogspot.com/2019/11/blog-post_24.html#more (12.11.2019).

Kreikan ortodoksinen kirkko (2019). Ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος γιὰ τὸ ζήτημα Αὐτοκεφαλίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Οὐκρανίας. *Ἐπίσημος Ἰστότοπος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*. http://www.ecclesia.gr/epikairotita/main_epikairotita_next.asp?id=2882 (12.10.2019).

Markos Markou (2017). Πατριαρχικὸς καὶ Συνοδικὸς Τόμος περὶ ἀναγνώρισεως τοῦ Αὐτοκεφάλου τῆς ἐν Πολωνίᾳ Ἀγίας Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας. *Προσωπικὴ ἱστοσελίδα τοῦ Μάρκου Μάρκου*. <http://users.sch.gr/markmarkou/> (12.10.2019).

Orthodox Times (2019). The “Patriarchate” of Kiev has Annulled the Tomos and Does Not Recognize Epiphanius. <https://www.romfea.news/the-patriarchate-of-kiev-has-annulled-the-tomos-and-does-not-recognize-epiphanius/> (18.10.2019).

Venäjän ortodoksinen kirkko (2018a). Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви в связи с посягательством Константинопольского Патриархата на каноническую территорию Русской Церкви. *Русская Православная Церковь: Официальный сайт Московского Патриархата*. <http://www.patriarchia.ru/db/text/5283708.html> (12.10.2019).

Venäjän ortodoksinen kirkko (2018b). Statement by the Holy Synod of the Russian Orthodox Church concerning the Encroachment of the Patriarchate of Constantinople on the Canonical Territory of the Russian Church. *Russian Orthodox Church: Official website of the Moscow Patriarchate* <http://www.patriarchia.ru/en/db/text/5283716.html> (12.10.2019).

Venäjän ortodoksinen kirkko (2019). Statement of the Holy Synod of the Russian Orthodox Church. *Russian Orthodox Church: Official website of the Moscow Patriarchate* <http://www.patriarchia.ru/en/db/text/5515016.html> (18.10.2019).

Kirjallisuus

Denysenko, Fr. Nicholas (2019). Penalty or Abuse of Power? Canonical Sanctions and Ukrainian Autocephaly. *The Ecumenical Patriarchate and Ukraine Autocephaly: Historical, Canonical, and Pastoral Perspectives*. Ed. Evagelos Sotiropoulos. Order of Saint Andrew the Apostle, Archons of the Ecumenical Patriarchate, 17–26.

Heith-Stade, David (2014). *The Rudder of the Church: A Study of the Theory of Canon Law in the Pēdalion*. Lund: Lund University.

Job, archbishop of Telmessos (2019). The Autocephaly of the Orthodox Church in Ukraine and the Canonical Prerogatives of the Ecumenical Patriarchate. *The Ecumenical Patriarchate and Ukraine Autocephaly: Historical, Canonical, and Pastoral Perspectives*. Ed. Evagelos Sotiropoulos. Order of Saint Andrew the Apostle, Archons of the Ecumenical Patriarchate, 47–59.

Kalkandjieva, Daniela (2019). The Bulgarian Orthodox Church and Ukrainian Autocephaly. *The*

- Ecumenical Patriarchate and Ukraine Autocephaly: Historical, Canonical, and Pastoral Perspectives*. Ed. Evangelos Sotiropoulos. Order of Saint Andrew the Apostle, Archons of the Ecumenical Patriarchate, 60–65.
- Patsavos, Lewis J. (2019). The Role of the Ecumenical Patriarchate in Granting Autocephaly to the Orthodox Church in Ukraine: A Canonical Perspective. *The Ecumenical Patriarchate and Ukraine Autocephaly: Historical, Canonical, and Pastoral Perspectives*. Ed. Evangelos Sotiropoulos. Order of Saint Andrew the Apostle, Archons of the Ecumenical Patriarchate, 66–72.
- Sotiropoulos, Evangelos, ed. (2019). *The Ecumenical Patriarchate and Ukraine Autocephaly: Historical, Canonical, and Pastoral Perspectives*. Order of Saint Andrew the Apostle, Archons of the Ecumenical Patriarchate.
- Vetochnikov, Konstantinos (2016). La ‘concession’ de la metropole de Kyiv au patriarche de Moscou en 1686: Analyse canonique. *Proceedings of the 23rd International Congress of Byzantine Studies, Belgrade, 22–27 August 2016: Round Tables*. Ed. Bojana Krstanović & Ljubomir Milanović. Belgrade: The Serbian National Committee of AIEB, 780–784.
- Vetochnikov, Konstantinos (2010). La suppression de la metropole de Caffa au 17^e siècle. *Orientalia Christiana Periodica* 76, 433–457.
- Vetochnikov, Konstantinos (2002). Οι πατριαρχικές εξαρχίες και σταυροπήγια στην Κριμαία. *Κληρονομία* 34, 23–28.
- Άκανθόπουλου, Προδρόμου (1988). Οί θεσμοί της «αυτόνομίας» και τοῦ «αὐτοκεφάλου» τῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν σύμφωνα μὲ τὸ θετικὸ δίκαιο τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ 19ου καὶ 20ου αἰῶνα. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρνάρας.
- Βασιλείου, ἀρχιεπισκόπου Ἀγχιάλου, νῦν δὲ Σμύρνης (1887). *Πραγματεία περὶ τοῦ κύρους τῆς χειροτονίας κληρικῶν ὑπὸ ἐπισκόπου καθηρημένου καὶ σχισματικοῦ χειροτονηθέντων*. Σμύρνη.
- Γρηγορίου, Μητροπολίτου Χίου τοῦ Βυζαντίου (1871). *Περὶ ἐνώσεως τῶν Ἀρμενίων μετὰ τῆς Ἀνατολικῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*. Κωνσταντινούπολις: Ἀντωνίου Κορομήλα.
- Κυρίλλου, Ἐπισκόπου Ἀβύδου (2019). Ὁ Θρόνος τῆς Κωνσταντινουπόλεως στὸ Πηδάλιο καὶ τὸ Πατριαρχεῖο Μόσχας. Κωνσταντινούπολις: Ἐκδοσις Ἱερᾶς Θεολογικῆς Σχολῆς Χάλκης.
- Παπαθωμᾶ, Γρηγορίου Δ. (2006). *Κανονικὰ ἄμορφα (δοκίμια κανονικῆς οἰκονομίας)*. Κατερίνη: Ἐκδόσεις Ἐπέκτασις.
- Τρωιάνου, Σπύρου (1984). *Παραδόσεις ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου*. Ἀθήνα – Κομοτηνὴ: Ἄντ. Ν. Σάκκουλα.

Ukrainan kirkollinen tilanne ekumeenisen osallistumisen valossa 1991–2019



Tässä artikkelissa tarkastelen Ukrainan kirkollista tilannetta ekumeenisen osallistumisen näkökulmasta. Pääkysymyksenä on, millä tavalla ekumeenisen patriarkaatin tuella Ukrainaan perustettu Ortodoksinen kirkko Ukrainassa on vaikuttanut ekumeeniseen osallistumiseen ja ekumeenisiin suhteisiin. Aikarajaukseni kattaa Ukrainan valtion itsenäisyyden ajan (1991–2019). Tarkoitukseni on osoittaa ekumeenisten suhteiden tilanne ennen uuden ortodoksisen kirkon perustamista. Tämän historiallisen katsauksen jälkeen tarkastelen vuosien 2018 ja 2019 tapahtumia ja niiden ekumeenisiä vaikutuksia.

Ekumenialla tarkoitetaan kirkkojen välisiä yhteyspyrkimyksiä. Ekumeeniset suhteet sisältävät myös sellaisia näkökulmia kirkkojen välillä, joissa määritellään kirkkokuntien rajoja ja mahdollisuuksia yhteyspyrkimykseen sekä sitä, kenen kanssa eritasoista ekumeenista yhteyttä ylipäänsä voidaan pitää yllä. Ehtoollisyhteyttä on ekumeniassa pidetty päämääränä ja sen mukaisesti on keskitytty toisistaan erilleen

ajautuneiden kirkkojen yhteyspyrkimyksiin. Ukrainan muuttunut ortodoksinen kirkollinen tilanne haastaa myös ekumenia-sanan määrittelyä ja sisältöä. Tarve ekumenialle perustuu sille, että todellisuudessa kirkot elävät toisistaan erillään. Siten ekumenia sanana kertoo myös puuttuvasta kirkkojen välisestä yhteydestä ja tarpeesta ryhtyä etsimään tuota yhteyttä.

Ukrainassa on viimeisten kolmenkymmenen vuoden aikana toiminut kolme ortodoksista kirkkoa: Moskovan patriarkaatin alainen Ukrainan ortodoksinen kirkko, Kiovan patriarkaatti ja Ukrainan autokefaalinen kirkko. Muista kirkoista katolinen kirkko ja paavin primaatin tunnustava kreikkalaiskatolinen kirkko ovat merkittäviä kristillisiä kirkkoja Ukrainassa. Moskovan patriarkaatin alaisen ortodoksisen kirkon ja katolisen kirkon ekumeenisten suhteiden kannalta merkittävä rooli on ollut Ukrainan kreikkalaiskatolisella kirkolla. Kreikkalaiskatolisen kirkon synty ajoittuu Brestin unioniin 1596. Kirkko oli kielletty Neuvostoliiton aikana.¹ Kreikkalaiskatolisen kirkon olemassaoloa

on varjostanut sellaiset poliittiset tulkinnat, jotka pitävät tätä kirkkoa erityisen ukrainalais-kansallisena kirkkona. Teologinen tulkinta, jossa kreikkalaiskatolista kirkkoa on pidetty ortodoksisuuden pettäjänä tai syytetty oman teologisen identiteetin puutteesta, on myös vaikeuttanut kreikkalaiskatolisen kirkon elämää. Kreikkalaiskatolinen kirkko seuraa liturgisesti, hengellisesti ja teologisesti ortodoksista traditiota, mutta tunnustaa paavin arvovallan ja on täydessä ehtoollisyhteydessä katolisen kirkon kanssa.² Ukrainan ortodoksisuus, sen muotoutuminen Ukrainan itsenäistyessä ja Ukrainan ortodoksisuudessa tapahtuneet muutokset ovat vaikuttaneet eniten juuri ortodoksien ja katolilaisten välisiin suhteisiin.

UKRAINAN ORTODOKSISUUDEN MUOTOUTUMINEN UKRAINAN ITSENÄISYYDEN KYNNYKSELLÄ JA EKUMEENISET SUHTEET

Ukrainan ortodoksien autokefalia-pyrkimyksillä ja kansallisilla itsenäisyyspyrkimyksillä on juurensa 1900-luvun alussa. Kun Neuvostoliitto tuli tiensä päähän, nämä virallisesta uskonnonharjoituksesta sivussa pidetyt pyrkimykset nousivat esiin erilaisina toiveina saada itsenäinen kirkko Ukrainaan irrallaan Moskovan patriarkaattista. Näin ollen ainoan virallisesti hyväksytyn ortodoksisen kirkon, Moskovan patriarkaatin alaisen, rinnalle muodostui myös Ukrainan autokefaalinen kirkko ja vähän myöhemmin Kiovan patriarkaatti.³ Kumpikaan viimeksi mainituista ei saanut ortodoksisten kirkkojen sisällä hyväksyntää eli kanonista asemaa. Kanoninen asema olisi edellyttänyt kaikkien itsenäisten ortodoksisten kirkkojen hyväksyntää syntyneille idän riituksen kirkkoille. Ilman virallista asemaa toimivien ortodoksisten kirkkojen lisäksi tutkimuksissa Ukrainan ortodoksisuudesta mainitaan yleisesti Ukrainan kreikkalaiskatolinen kirkko, joka

siis kuuluu katolisen kirkon alaisuuteen, vaikka rituaaleiltaan noudattaakin ortodoksista perinnettä. Kreikkalaiskatolisesta kirkosta puhuminen Ukrainan ortodoksisuuden yhteydessä on siten perusteltua historian näkökulmasta. On kuitenkin muistettava, että kreikkalaiskatolinen kirkko on osa katolista kirkkoa ja siksi sen suhdetta ortodoksisiin kirkkoihin on tarkasteltava ekumeenisten suhteiden näkökulmasta. Ekumeenisen suhteen ulottuvuus kadotetaan helposti, mikäli analyysissä keskitytään erityisesti Ukrainan ortodoksisuuden ja poliittisen järjestelmän väliseen vuorovaikutukseen.

Ukrainan kreikkalaiskatolisen kirkon noustua maan alta vuonna 1989 kipeimmät kysymykset suhteessa Moskovan patriarkaattiin käsittelivät kirkkorakennusten siirtämistä ja rakennusten siirtymistä Moskovan patriarkaatin alaisen Ukrainan ortodoksisen kirkon käytöstä Ukrainan kreikkalaiskatolisen kirkon käyttöön. Moskovan patriarkaatti oli hyvin epäluuloinen kreikkalaiskatolisen kirkon kasvavaa näkyvyyttä kohtaan, vaikka valtiovallan edessä suostuikin sen olemassaoloon. Valtion lupa laillistaa kreikkalaiskatolinen kirkko asetti sekä ideologiset neuvostopäätökset että kaikki Neuvostoliiton tekemät valtaa ja julkista tilaa koskevat päätökset kyseenalaisiksi, olivathan kreikkalaiskatoliset vuonna 1946 liittyneet ”vapaaehtoisesti” Moskovan patriarkaattiin.⁴ Vaikka perustamiselle oli siis lupa, ei neuvostohalinto halunnut luovuttaa kreikkalaiskatolisen kirkon kysymyksessä valtaa Vatikaanille. Jos näin olisi käynyt, olisi tiedonvaihto kreikkalais-

1 Bremer 2016, 8–10. Ks. myös Mikko Ketolan artikkeli tässä lehdessä.

2 Monisyisempi esitys kreikkalaiskatolisen kirkon asemasta ks. Avvakumov 2016, 23–26.

3 Bremer 2016, 10–13.

4 Wawrzonek 2014, 133–138.

katolisten keskuudessa livennyt täysin valtion kontrollin ulottumattomiin. Siksi uniaattien, joiksi kreikkalaiskatolisia myös kutsuttiin, tuli valtiovallan mielestä vapautua myös Vatikaanista – näkökulma, joka ei tietenkään sopinut Vatikaanille.⁵ Kreikkalaiskatolisen kirkon päästyä pois maan alta ymmärrettiin sekä Moskovan patriarkaatusissa että Neuvostoliitossa Vatikaanin olevan osa kirkon uudelleen järjestäytymistä. Kreikkalaiskatolisella kirkolla oli oma roolinsa muotoutuvassa Ukrainassa, mutta Vatikaanin rooli tämän kysymyksen yhteydessä nähtiin vaikuttavan mahdollisesti myös laajemmissa ortodoksis-katolilaisyyhteisissä.

KATOLILAIS-ORTODOKSINEN YHTEISKOMISSIO OTTAA KANTAA UNIATISMIIN

Erityisesti Ukrainassa toimintatilaa saanut kreikkalaiskatolinen kirkko sai ortodoksit ja katolilaiset pohtimaan kysymystä erilaisista ykseysmalleista. Sitä varten oli perustettu vuonna 1981 työnsä aloittanut kansainvälinen katolilais-ortodoksinen yhteyskomissio (Joint International Commission for Theological Dialogue between the Catholic Church and the Orthodox Church). Keskustelussa oli 1980-luvulla käsitelty sakramentteja, erityisesti eukaristiaa, ja sivuttu myös kirkon virkaa. Kreikkalaiskatolisen kirkon uusi asema valtion hyväksymänä kirkkona sai yhteyskomission ottamaan aiheekseen uniatismia. Uniatismi on yhteysmalli, jossa kirkko ilman ulkoisia muutoksia liitetään katoliseen kirkkoon ja liitettävä kirkko tunnustaa paavin vallan. Ukrainan kirkollisen tilanteen muututtua katolilaiset ja ortodoksit olivat valmiita – tai pakotettuja – keskustelemaan tästä mallista kattavimmalla ekumeenisella foorumilla.

Vuonna 1990 Saksan Freisingissa käytyjen keskustelujen teema oli yksinkertaisesti uniatismi, vuonna 1993 Balamandissa, Libanonissa,

”Uniatismi: unioni menneisyyden metodina ja nykyinen täyden ykseyden etsintä”. Emmitsburgissa Yhdysvalloissa pohdittiin vuonna 2000 uniatismia ekklesiologisia ja kanonisia seuraamuksia.⁶ Ensimmäisissä, Freisingin neuvotteluissa painotettiin kreikkalaiskatolisen kirkon vapautta itse päättää katolisuuden ja ortodoksisuuden välillä. Painotuksen ongelmallisuus oli siinä, että se ei näyttänyt jättävän tilaa olla kreikkalaiskatolinen kirkko, joka voisi omasta asemastaan käsin tarkkailla ja rakentaa suhteitaan sekä katolisuuteen että ortodoksisuuteen.⁷ Neuvottelijat päättivätkin perustaa erikoiskomission työstämään tekstiä uniatismista seuraavaa kokousta varten.⁸

Balamandissa vuonna 1993 käsiteltiin uniatismia ekumeenisena metodina. Katolilaiset ja ortodoksit olivat löytäneet uudenlaisen keskinäisen suhteen sisarkirkko-termin kautta. Läheisen suhteen tunnustaminen esti uniatismia tunnustamisen metodina siihen yhteyteen, jota kirkot etsivät.⁹ Neuvotteluissa kuitenkin todettiin, että kreikkalaiskatolisella kirkolla on oikeus olemassaoloon, jotta se voi vastata seurakuntalaistensa hengellisiin tarpeisiin.¹⁰ Balamandin dokumentin ansioksi voidaan lukea sen painotukset vaatia tiedonvaihtoa kirkkojen välillä erityisesti humanitaarisissa kysymyksissä, välttää väkivaltaa sisarkirkkojen välillä ja estää proselytismi, joksi katsottiin kaikki taloudellisella tuella kirkon vaihtoon houkuttelu.¹¹ Pyrkimyksenä oli siis rauhoittaa tilannetta uniatismiin liittyvien teologisten ja käytännöllisten ongelmien ympärillä. Dokumentin vaikuttavuus jäi kuitenkin toivottua pienemmäksi, sillä viisi ortodoksista autokefaalista kirkkoa eivät olleet paikalla allekirjoittamassa sitä. Lisäksi kreikkalaiskatolisten keskuudessa dokumenttia arvosteltiin, sillä heidän edustuksensa sen valmistelussa oli vähäinen.¹²

Emmitsburgin kokouksen valmisteluissa vuosina 1997 ja 1998 todettiin, että kreikka-

laiskatolisen kirkon olemassaolo ortodoksisen kirkon rinnalla on ”epänormaalia”, koska ensinnäkin se sotii sitä keskeistä ortodoksista ajattelua vastaan, että yhdellä alueella toimii vain yksi piispa ja toiseksi, koska se perustuu olettamukseen Rooman piispan universaalista vallasta. Katolinen kirkko puolestaan ei ollut valmis hyväksymään kreikkalaiskatolisen kirkon aseman määrittelyä ”epänormaalksi”.¹³ Koko 1990-luvun ajan uniatismi-keskustelua hallitsi ortodoksien puolelta noussut ajatus, jonka mukaan kreikkalaiskatolisen kirkon uniominen katoliseen kirkkoon on menneisyyden tapa hoitaa kirkkojen välisiä yhteyspyrkimyksiä ja siten sopimaton nykyaikaan. On kuitenkin huomattava, että esimerkiksi Antiokian, Romanian ja Venäjän ortodoksisen ulkomaankirkon piirissä elää läntisen riituksen ortodokseja, jotka on otettu vastaan uniatismi-tyyppisellä liittämällä.¹⁴ Venäjän ortodoksinen kirkko on käyttänyt vastaavanlaista unio-mallia saadakseen vanhauskoisia liittymään takaisin yhteyteensä.¹⁵ Uniatismi ei siis ole ainoastaan katolisen kirkon käyttämä malli, vaikka se tähän kirkkoon perustellusti usein liitetäänkin.¹⁶ Emmitsburgin kokouksen alkaessa neuvottelijoilla oli siis edessään vaikea tehtävä muotoilla yhdessä lausuma uniatismista. Tässä tehtävässään kokous epäonnistui eikä sen täysistunnossa muodostettu yhteistä julkilausumaa asiasta. Vuonna 2006 yhteiskomissio päätti luopua uniatismi-kysymyksen käsittelystä liian vaikeana ja se siirtyi käsittelemään kysymystä kirkon primaatista, eli piispan etusijasta tai laajennetusta kaitsennasta.¹⁷

Kreikkalaiskatolisen kirkon erityinen asema idän ja lännen kirkon välissä suuntasi kansainvälisen ortodoksis-katolilaisen dialogin käsittelemään uniatismia yli vuosikymmeneksi. Kreikkalaiskatolisen kirkon lähes olematon edustus tässä dialogissa aiheutti kuitenkin sen, että uniatismia ei loppuasiakirjoissa käsitellä

identiteettikysymyksenä. Uniatismi nähdään ainoastaan historian ekumeenisena metodina tai vaihtoehtoisesti uniatismilla puolustetaan tuon metodin seurauksena syntyntä kirkollista muotoa. Kreikkalaiskatolisen kirkon omaa näkökulmaa ortodoksien ja katolisen kristillisyyden välissä asiakirjat eivät pohdi. Ukrainan kreikkalaiskatolisen kirkon edustajat eivät siis saaneet ääntään kuuluviin oman kirkkonsa asemasta käydyssä ortodoksis-katolilaisessa dialogissa. Uniatismi nähtiin ainoastaan ortodoksien ja katolilaisten välistä kitkaa aiheuttavana yhteysmuotona.

KIOVAN KIRKOLLISEN TYÖRYHMÄN TOIMINTA

Ukrainan kreikkalaiskatolisen kirkon ja ekumeenisen patriarkaatin välillä heräteltiin suoria keskusteluja 1990-luvun alkuvuosina. Keskustelut saivat nimekseen Kiovan kirkollinen työryhmä. Näiden keskustelujen tarkoitus oli selvittää, millä perusteella kreikkalaiskatoliset voisivat muodostaa täyden kirkollisen yhteyden ekumeenisen patriarkaatin kanssa luopumatta

5 Wawrzonek 2014, 133–138.

6 Holy See s.a.

7 Hryniewicz 2003, 168–187.

8 Khomych 2006, 229.

9 Holy See 23.6.1993.

10 Holy See 23.6.1993.

11 Holy See 23.6.1993.

12 Hryniewicz 2003, 168–187.

13 Hryniewicz 2003, 168–187.

14 Khomych 2006, 230.

15 Ns. Edinoverie-liike eli ”uskon unioni”; ks. Khomych 2006, 230.

16 Brestin unio on tunnetuin, mutta katolinen kirkko on ottanut vuonna 2009 osakseen myös anglikaaneja eräänlaisen uniatismi-mallin mukaan. Mallia ei siis ole jätetty kokonaan historiaan niin kuin Balamand-dokumentin henki edellyttäisi. Ks. Holy See 9.11.2009.

17 Khomych 2006, 229.

asemastaan katolisen kirkon osana.¹⁸ Keskustelujen tarkoitus oli pitää yhteyttä kansainvälisten ekumeenisten keskustelujen rinnalla, ei toimia niistä erillään. Ekumeenisen patriarkaatin valikoitumista Ukrainan kreikkalaiskatolisen kirkon ortodoksiseksi keskustelukumppaniksi perusteltiin usealla syyllä. Ensinnäkin kirkkojen piispojen ja muiden teologien välille oli syntynyt henkilökohtaisia yhteyksiä. Toiseksi Ukrainan autokefaalinen ortodoksinen kirkko Kanadassa oli ekumeenisen patriarkaatin suojeluksessa. Lisäksi ekumeenista patriarkaattia pidettiin Ukrainan ortodoksien historiallisena äitikirkkona – olihan kristinusko saapunut Kiovaan Konstantinopolista vuonna 988.¹⁹ Näillä perusteilla voitiin sivuuttaa politisoituneet suhteet Moskovan patriarkaattiin ja keskittyä teologiseen työskentelyyn ja samalla mahdollisesti toivoa tukea ekumeeniselta patriarkaatilta.

Kiovan kirkollinen työryhmä tapasi vuosien 1992 ja 1995 välillä seitsemän kertaa. Ryhmän edustajat tapasivat sekä ekumeenisen patriarkka Bartholomeoksen että paavi Johannes Paavali II:n. Ryhmä keskittyi uniatismin niihin puoliin, joika heidän mielestään oli tutkimuksessa ja ekumeenisissa dialogeissa tarkasteltu kriittikittömästi tai muuten huonosti. Käytännössä näkökulmat keskittyivät Ukrainan kreikkalaiskatolisen kirkon olemassaoloon, historiaan ja niihin ongelmiin, joita kirkko kohtasi tuona aikana pyrkimyksissään tulla aktiiviseksi ekumeenisen liikkeen osallistujaksi.²⁰

Ryhmän aktiivista vaihetta kuvaa se, että konsultaatiot käytiin Ukrainan rajojen ulkopuolella. Kun tuli aika siirtää ryhmän toiminta Ukrainan maaperälle, Ukrainan ortodoksisten kirkkojen kilpailutilanne sekä maasta puuttunut kokemus ekumeenisista prosesseista muodostuivat esteiksi, jotka lopulta pysäyttivät ryhmän toiminnan. Vaikka ryhmä oli virallisten ekumeenisten neuvottelujen rinnalla toimiva epävirallinen elin, se onnistui käsittelemään

kysymyksiä, jotka kaipaivat käsittelyä – ja kaipaavat mitä ilmeisimmin edelleen 2000-luvullakin.²¹

Siinä missä sekä ortodoksinen että katolinen osapuoli pitivät Ukrainan kreikkalaiskatolista kirkkoa kysymyksenä, josta tuli puhua ja joka tuli ratkaista kreikkalaiskatolisen kirkon puolesta, Kiovan kirkollinen työryhmä ja sen kreikkalaiskatoliset osallistujat halusivat ottaa toimijuuden uniatismi-kysymyksessä itselleen. Kreikkalaiskatolisen kirkon itsenäisyys Ukrainassa (entisen) Neuvostoliiton ja Vatikaanin politiikan välissä on voinutkin olla suurempaa kuin sen teologinen ja kirkollinen itsenäisyys ortodoksisuuden ja katolilaisuuden välissä.

KIOVAN PATRIARKAATIN JA UKRAINAN AUTOKEFAALISEN KIRKON SUHTEET MUIHIN KIRKKOIHIN 1990–2014

Ukrainan kreikkalaiskatolinen kirkko oli sekä ekumeenisten keskustelujen keskiössä että itse etsimässä aktiivista toimijan roolia ekumeniasa. Sitä vastoin Ukrainan kahdella ilman kano-nista asemaa toimineella ortodoksisella kirkolla oli toisistaan poikkeavat ekumeeniset toimintatavat. Kiovan patriarkaatin synty 1990-luvun alussa liittyy erityisesti Moskovan patriarkaatin alaisen Ukrainan ortodoksisen kirkon asemaan ja siihen, ettei Moskovan patriarkaatti myöntänyt sille itsenäistä autokefaalista asemaa. Yksinkertaistettuna Kiovan patriarkaatti syntyi täyttämään ukrainalaisen, Moskovasta riippumattoman ortodoksisen kirkon paikkaa. Kiovan patriarkaatin olemassaolo liittyi siis enemmän Ukrainan kansalliseen asemaan sekä ortodoksisen kirkon sisäiseen järjestäytymiseen uudessa poliittisessa tilanteessa. On kuitenkin olemassa viitteitä siitä, että 1990-luvulla Kiovan patriarkaatti haki hyväksyntää kirkollisen asemansa vahvistamiselle myös ekumeenisista piireistä. Ekumeeninen hyväksyminen olisi voinut Kiovan patriarkaatin tapauksessa par-

haimmillaan vaikuttaa positiivisesti myös sen suhteisiin kanonisiin ortodoksisiin kirkkoihin. Äänen kuuluville saaminen ekumeenisissa piireissä antaa oikeuden puhua kirkon omasta asemasta myös niille, jotka sitä eivät välttämättä ole valmiita kuulemaan.

Vaikka Kiovan patriarkaatti oli kiinnostunut ennen kaikkea kirkkonsa asemasta muiden Ukrainassa vaikuttavien ortodoksikirkkojen joukossa, se pyrki hakemaan kontaktia muun muassa Suomen evankelis-luterilaiseen kirkkoon vuonna 1995, kun suomalaisten ja Venäjän ortodoksien kirkon väliset oppineuvottelut käytiin Ukrainassa. Kiovan patriarkka Volodymyr oli ollut yhteydessä Suomen konsulaattiin ja esittänyt toiveen tavata Suomen evankelis-luterilaisen kirkon edustajia heidän saapuessaan Kiovaan.²²

Tällaisia tunnusteluja muihin kirkkoihin oli siis olemassa, mutta Kiovan patriarkaatin suurin muita kirkkoja kohtaan osoittama mielenkiinto on kohdistunut pyrkimykseen saada tunnustus itsenäiselle asemalle irrallaan Moskovan patriarkaattista. Tätä koskevia neuvotteluja kirkko on käynyt sekä Moskovan patriarkaatin että erityisesti ekumeenisen patriarkaatin kanssa. Tunnustetun aseman hakeminen ekumeeniselta patriarkaatilta on kiihtynyt 2000-luvun aikana. Ukraina perustettiin vuosien 2018 ja 2019 Ortodoksinen kirkko Ukrainassa, ekumeenisen patriarkaatin tukemana. Vuonna 2019 entisen Kiovan patriarkaatin piispoista lähes kaikki siirtyivät tähän uuteen ekumeenisen patriarkaatin tunnustamaan kirkkoon.²³

Ukrainan autokefaalisen kirkon juuret puolestaan olivat aiemmissa autokefaalisuuspyrkimyksissä 1920- ja 1940-luvuilla.²⁴ Ukrainan autokefaalisen kirkon pyrkimyksenä on ollut ennen kaikkea solmia yhteydet ekumeeniseen patriarkaattiin. Autokefaalisen kirkon diasporassa olevat osat olivatkin ekumeenisen patriarkaatin suojeluksessa.²⁵ Autokefaalisen kirkon

päämääränä on ollut saada kanoninen asema ekumeenisen patriarkaatin kautta. Siksi se ei ole juurikaan pyrkinyt vahvistamaan asemaansa ekumeenisten yhteyksien kautta. Autokefaalinen kirkko lakkasi olemasta ekumeenisen patriarkaatin annettua uudelle ortodoksiselle kirkolle tunnustusasiakirjan (*tomos*) vuoden 2019 alussa. Mielenkiintoista on, että Moskovan patriarkaatti ei ole antanut suurta merkitystä Ukrainan autokefaaliselle kirkolle kommentoidessaan ekumeenisen patriarkaatin toimia ottaa aiemmin kanonisen yhteyden ulkopuolella olevat Ukrainan ortodoksit yhteyteensä. Suurin syy tähän lienee Kiovan patriarkka Filaret, jonka historia Moskovan patriarkaatin entisenä piispana on ollut ongelmallinen Moskovan patriarkaatile.²⁶ Autokefaalista kirkkoa ei aina edes mainita uuden ortodoksien kirkon synnyn yhteydessä.²⁷ Ukrainan autokefaalisen kirkon rakenteiden kannalta oleellista nykyisessä tilanteessa on se, että uusi Ortodoksinen kirkko Ukrainassa voi olla olemassa ainoastaan Ukrainan rajojen sisällä. Siten uuteen kirkkoon liittynyt entinen

18 *Ukrainian Weekly* 12.9.2004.

19 *Ukrainian Weekly* 12.9.2004.

20 *Ukrainian Weekly* 12.9.2004.

21 *Ukrainian Weekly* 12.9.2004.

22 Hurskainen 2013, 292–293.

23 NÖK 23.5.2019.

24 Bremer 2016, 5–6. Ks. myös Teuvo Laitilan artikkeli tässä lehdessä.

25 Denysenko 2018, 169.

26 Tarkemmin ks. Laitilan artikkeli tässä lehdessä.

27 Hilarion (Alfeyev) 2019, 114–131; Bortnyk 2019, 132–139. On kuitenkin selvää, että Ukrainan autokefaalisen kirkon yhdistymispyrkimykset niin Kiovan patriarkaatin kuin erityisesti ekumeenisen patriarkaatin kanssa on tuomittu 1990–2010-luvuilla. Denysenko 2018, 199–204.

autokefaalinen kirkko on samalla luovuttanut muissa maissa sijaitsevat omat diasporakirkot suoraan ekumeenisen patriarkaatin alaisuuteen.²⁸ Uuden kirkon perustamisen voi katsoa täyttäneen Ukrainan autokefaalisen kirkon pitkäaikaisen tavoitteen, eikä nyt jo lakannut kirkko ole saanut kirkkopoliittista syntipukin roolia, vaikka osana Ortodoksista kirkkoa Ukrainassa se on osa ekumeenisen patriarkaatin ja Moskovan patriarkaatin välistä kiistaa.

EKUMEENISTEN YHTEYKSIEN MUUTOKSET ALKAVAT

Ukrainan ortodoksisten kirkkojen ekumeeniset suhteet pysyivät lähes muuttumattomina vuoteen 2008 asti. Ainoastaan Moskovan patriarkaatin alainen Ukrainan ortodoksinen kirkko oli osa kansainvälisiä ekumeenisia järjestöjä oman patriarkaattinsa kautta.²⁹ Näin ollen sen edustajilla oli myös mahdollisuus osallistua kansainvälisiin ekumeenisiin neuvotteluihin. Ukrainan kreikkalaiskatolinen kirkko taas oli periaatteessa edustettuna erilaisissa kahdenvälisissä ekumeenisissa neuvotteluissa katolisen kirkon kautta, joskin todellisuudessa sen edustus on ollut lähinnä muodollista.

Vuonna 2008 tapahtui ensimmäinen muutos Ukrainan ortodoksisten kirkkojen mahdollisuuksissa olla edustettuina kansainvälisessä ekumeniassa. Syy muutokseen oli Viron ortodoksien tilanne, jota voisi joidenkin piirteidensä takia kutsua Ukrainan ortodoksisen tilanteen ”pikkusiskoksi”. Virossa toimii kaksi ortodoksista kirkkoa, joista toinen kuuluu Moskovan patriarkaattiin, toinen ekumeeniseen patriarkaattiin. Kirkkojen välillä syntyi kiistaa siitä, kenen kanoniseen alueeseen Viro kuuluu. Kiristynyt tilanne Moskovan ja Konstantinopolin välillä alkoi kehittyä jo vuoden 2007 kansainvälisessä ortodoksien ja katolisten välisessä yhteyskomissiossa, jonka Ravennassa pidettyyn kokoukseen osallistui Viron ekumee-

nisen patriarkaatin alaisen kirkon jäsen. Tästä syystä Moskovan patriarkaatin edustaja ei tullut paikalle.³⁰ Kokouksesta laadittu niin kutsuttu Ravennan dokumentti oli ensimmäinen, jonka komissio oli saanut aikaan sitten uniatismia käsitelleen ja lopputuloksissaan ristiriitaiseksi jääneen vaiheen jälkeen. Ravennan dokumentti käsitteli muun muassa primaattia ja paavin asemaa.³¹ Ortodoksit allekirjoittivat dokumentin, mutta allekirjoittaneiden ortodoksikirkkojen joukossa ei ollut Moskovan patriarkaattia, koska sen edustaja ei ollut paikalla. Moskovan patriarkaatti julkaisi oman näkemyksensä Ravennan dokumentin käsittelemiin aiheisiin vuonna 2013 väittäen, ettei sitä oltu kuultu. Todellisuudessa se oli luonnostellut oman virallisen, kirjallisen näkemyksensä käsitelyihin asioihin jo vuonna 2007.³² Näin kuusi vuotta dokumentin syntymisen jälkeen Moskovan patriarkaatti antoi sisällöllisen selityksen sille, ettei se voinut allekirjoittaa dokumenttia, ja pyrki kääntämään huomion ortodoksien välisestä kirkkopoliitikasta sisällöllisiin kysymyksiin. Sisällön kritisointia voidaan pitää pyrkimyksenä erottaautua yhteisestä ekumeenisesta työstä kirkkopoliittisten pyrkimysten lisäksi tai niiden vuoksi.

Moskovan patriarkaatti kieltäytyi osallistumasta ortodoksisten kirkkojen ekumeeniseen työskentelyyn niin pitkään kuin Viron ekumeenisen patriarkaatin alaisen ortodoksisen kirkon edustaja osallistuu siihen. Moskovan ja Konstantinopolin patriarkat tapasivat heinäkuussa 2008 Kiovan kasteen 1020-vuotisjuhlassa. Yhtenä syynä tapaamiselle oli Moskovan patriarkaatin pelko, että ekumeeninen patriarkka tunnustaisi Kiovan patriarkaatin aseman. Patriarkkojen tapaamisen tuloksena annettiin julkilausuma, jonka mukaan kaikkien osapuolten tulisi toimia ortodoksien sisäisen yhtenäisyyden hyväksi.³³ Kenties Ukrainan ortodoksien tilanteen uhkaava kärjistyminen, joka ei olisi hyödyttänyt kum-

paakaan osapuolta, sai heidät ottamaan askelia toisiaan kohti ja purkamaan esteet yhteisten edustusten tieltä. Syksyllä 2008 patriarkaatit sopivat, että niiden alaisten kirkkojen edustajat osallistuvat kokouksiin äitikirkkojensa eli oman patriarkaattinsa edustajina.³⁴

Päätös siis laukaisi syntyneen konfliktin Moskovan ja Konstantinopolin välillä, mutta toisaalta se asetti rajoitteita ortodoksien ekumeeniselle osallistumiselle: autonomisten kirkkojen osallistuminen olisi mahdollista ainoastaan osana patriarkaatin delegaatiota, ei enää itsenäisenä. Ukrainan Moskovan patriarkaatin alaisen ortodoksisen kirkon mahdollisuutta osallistua ekumeniaan siis rajoitettiin. Samoin kävi monelle muun samassa asemassa olevalle kirkolle, kuten Viron ja Suomen ortodoksikirkkoille. Tähän rajoitukseen päädyttiin toisaalta Viron kirkollisen tilanteen vuoksi, mutta toisaalta rajoituksen voi nähdä kompromissina ja askeleena kohti ortodoksien keskinäisen yhteyden vaalimista. Yhteyden merkitys kirkastui, kun Ukrainan ortodoksikirkkoihin liittyvät kanoniset kysymykset uhkasivat tulla Moskovan patriarkaatin ja ekumeenisen patriarkaatin väliin.

Euroopan kirkkojen konferenssi hyväksyi ekumeenisen patriarkaatin alaisen Viron ortodoksien kirkon jäsenekseen syksyllä 2008. Moskovan patriarkaatti reagoi tähän jäädyttämällä osallistumisensa Euroopan kirkkojen konferenssin toimintaan. Näin ollen ukrainalaista ortodoksisuutta ei järjestössä edusta kukaan, vaikka Euroopan kirkkojen konferenssi on profiloitunut nimenomaan käytännöllisten, kirkkojen yhteiskunnallisten kysymysten pohittamiseen. Euroopan maista juuri Ukrainassa Euroopan kirkkojen konferenssin ydinalan kysymykset ovat kuitenkin olleet esillä viimeiset kymmenen vuotta.

UKRAINAN ORTODOKSIEN EKUMEENISET OSALLISTUMIS- MAHDOLLISUUDET UUDEN ORTODOKSIKIRKON PERUSTAMISEN JÄLKEEN

Ekumeenisen patriarkaatin päätös antaa Ukrainan ortodokseille itsehallinto ja lopulta luovuttaa kirkon perustamisen merkiksi tomos 6.1.2019, muutti Ukrainan ortodoksien ekumeenisia suhteita ja vaikutti ekumeenisiin suhteisiin myös laajemmin.³⁵ Ensimmäinen vaikutus alkoi, kun ekumeeninen patriarkaatti ilmoitti 7.9.2018 päätöksestään nimittää Ukrainaan kaksi piispaa eksarkeiksi eli piispoiksi alueelle, jolla ei ole ortodoksista autonomista kirkkoa – siitä huolimatta, että alueella toimi

28 Burega 2019, 24.

29 Ainoa ukrainalainen kirkko Euroopan kirkkojen konferenssissa on Transkarpatian reformoitu kirkko. CEC Member Churches. Kirkkojen maailmanneuvoston sivusto ei anna luotettavaa kuvaa Ukrainan ortodoksien kirkkojen ekumeenisista yhteyksistä. Kirkkojen maailmanneuvoston jäsenkirkkoja luettelevan sivuston mukaan sen jäsenistä esimerkiksi Moskovan patriarkaatti ei toimi Ukrainan alueella, eikä ekumeeninen patriarkaatti Viron alueella. Ukraina puuttuu listauksesta kokonaan, ikään kuin yksikään Kirkkojen maailmanneuvoston jäsenkirkko ei toimisi siellä. Sivusto ei siis anna millään tavalla oikeaa kuvaa Ukrainan (kansainvälisten) ekumeenisten suhteiden tilasta. Ks. WCC Europe; Russian Orthodox Church; Ecumenical Patriarchate.

30 Hurskainen 2018, 167–185.

31 Holy See 13.10.2007.

32 ROC 26.12.2013.

33 RISU 30.12.2018.

34 Hurskainen 2018, 167–185.

35 Vuosien 2013 ja 2014 poliittisten tapahtumien vaikutuksista Ukrainan ortodoksien kirkkojen välisiin suhteisiin erityisesti kreikkalais-katolisen kirkon kannalta voi lukea tästä numerosta Mikko Ketolan artikkelista.

Moskovan patriarkaatin alainen ortodoksinen kirkko. Samalla se ilmoitti alkavansa valmistella Ukrainan ortodoksikirkon autokefaliaa tarkoituksenaan palauttaa Ukraina kirkollinen yhteys.³⁶ Moskovan patriarkaatin pyhä synodi antoi viikkoa myöhemmin, 14.9.2018, lausunnon, jossa se ilmoitti lopettavansa ekumeenisen patriarkan muistamisen liturgiassa ja vetäytyvänsä ekumeenisista dialogeista ja multilateraalisista komissioista, joita ekumeenisen patriarkaatin edustaja johtaa yksin tai yhdessä muiden kanssa. Mikäli ekumeeninen patriarkaatti jatkaisi epäkanonisia toimiaan Ukrainan alueella, Moskovan patriarkaatti uhkasi katkaista ehtoollisyhteyden sen kanssa.³⁷

Seuraamukset Ukrainan ortodokseille ja näiden muutosten seuraamukset laajemmalle ekumeeniselle yhteydelle alkoivat siis jo ennen kuin ekumeeninen patriarkaatti päätti myöntää autokefalia Ukrainaan. Ortodoksit olivat Ukrainan tilanteen vuoksi syntyneiden keskinäisten sopimusten vuoksi ekumeenisissa suhteissaan nyt huonommassa tilanteessa kuin vuonna 2008 ratkaistun konfliktin aikaan. Moskovan patriarkaatin vetäytyminen ekumeenisista suhteista tarkoittaa sitä, että kaikki kansainväliset ja kansalliset ekumeeniset dialogit on käyty ilman Moskovan patriarkaattia syksyn 2018 jälkeen, jos paikalla on ollut ekumeenisen patriarkaatin edustus. Myös kaikki paikalliset ortodoksien väliset neuvottelukunnat ja piispainkonferenssit ovat kärsineet päätöksestä Moskovan patriarkaatin edustajien jättäytyttyä pois.

Ekumeenisen patriarkaatin saatettua loppuun uuden ortodoksikirkon hyväksyminen on kaikkien ortodoksien yhteinen osallistuminen ekumeenisiin yhteyksiin entistä hankalampi palauttaa. Moskovan patriarkaatti jatkaisi ehtoollisyhteyden ekumeenisen patriarkaatin kanssa.³⁸ Yhteinen osallistuminen ekumeenisiin dialogeihin on pitkälti riippu-

vainen ortodoksien sisäisestä yhteydestä ja halusta neuvotella uusista toimintamalleista. Nykyisessä tilanteessa häviäjänä on myös Moskovan patriarkaatin alainen Ukrainan ortodoksinen kirkko, jonka edustajat eivät pääse osaksi ekumeenisia dialogeja edes osana Moskovan patriarkaatin delegaatiota sen kieltäytyttyä yhteistyöstä ekumeenisen patriarkaatin kanssa.

Muuttuneessa tilanteessa on myös niitä, joiden ekumeeniset mahdollisuudet ovat parantuneet. Ennen ortodoksinen maailman tunnustusta vailla olleet ortodoksit, jotka kuuluivat Kiovan patriarkaattiin ja Ukrainan autokefaaliseen ortodoksiseen kirkkoon, mutta joiden kirkko on nyt ekumeenisen patriarkaatin tunnustama Ortodoksinen kirkko Ukrainassa, voivat periaatteessa osallistua patriarkaattinsa edustajina myös kansainvälisiin dialogeihin. Ilmeisesti näin ei kuitenkaan vielä ole käynyt.

Ekumeenisten kirkkoliittojen toiminnan ja ortodoksien osallisuuden kannalta on ratkaisevaa, mistä taustatilanteesta ja lähtökohdista ortodoksit tulevat osallistumaan Karlsruhessa järjestettävään Kirkkojen maailmanneuvoston yleiskokoukseen vuonna 2021. Edellisen kerran kysymys ortodoksien osallistumisesta Kirkkojen maailmanneuvoston toimintaan on ollut esillä neuvoston erikoiskomission työssä, jossa 2000-luvun vaihteessa tarkennettiin edellytyksiä ortodoksien osallistumiselle.³⁹ 2000-luvun alussa kyse oli Kirkkojen maailmanneuvoston ja ortodoksien itseyemmärryksen välisistä kysymyksistä, nyt ortodoksien osallistuminen liittyy ainoastaan ortodoksien keskinäisiin suhteisiin.

KREIKKALAISKATOLISEN KIRKON UUDET EKUMEENISET NÄKÖALAT

Elokuun 2018 alussa Kiovan patriarkka Filaret lausui, että Kiovan patriarkaattilla on aikomus pitää hyvät suhteet Ukrainan kreikkalaiskato-liseen kirkkoon erityisesti kansallisista syistä. Samassa yhteydessä hän totesi, että kreikkalais-

katolinen kirkko on katolinen, ei ortodoksinen kirkko ja siksi se on autokefalian myöntämisen prosessissa ulkopuolinen, vaikka onkin ilmaissut prosessille tukensa.⁴⁰ Kreikkalaiskatolisen kirkon oma arvio korosti ekumeenisen suunnan muutosta uuden ortodoksisen kirkon syntyessä Ukrainaan: siinä missä Ukrainaa koskevat ekumeeniset suhteet ovat pääasiassa olleet Vatikaanin ja Moskovan välisiä, kääntyy suunta uuden kirkon perustamisen myötä enemmän Vatikaanin ja ekumeenisen patriarkaatin välille.⁴¹ Virallisia suhteita Vatikaanin ja uuden ortodoksisen kirkon välille tuskin kuitenkaan syntyy nopeasti. Tätä näkemystä vahvistaa kreikkalaiskatolisen kirkon johtajan Sviatoslavin lausunto joulukuulta 2018. Sen mukaan uuden kirkon ensimmäinen kokoon-tuminen oli merkittävä paitsi siksi, että se valitsi johtajakseen metropoliitta Epifanin, myös siksi, että Ortodoksinen kirkko Ukrainassa tulee samalla osaksi universaalia ortodoksisuutta.⁴² Lausunto osoittaa, kuinka suuri merkitys Ukrainan kreikkalaiskatolisille on sillä, että sillä on paikallisena ortodoksisena keskustelukumppanina Moskovan patriarkaatin lisäksi myös toinen hyväksytty ortodoksinen kirkko. Muutos on antanut kreikkalaiskatoliselle kirkolle uudenlaisia mahdollisuuksia ekumeenisissa suhteissa. Vielä ennen tomoksen luovuttamista, uusi Ortodoksinen kirkko Ukrainassa ja sen johtaja Epifani totesi, että Kiovan patriarkaatin ja kreikkalaiskatolisen kirkon yhteisenä tavoitteena on ollut työskennellä Ukrainan valtion hyväksi ja että tämä tavoite oli edelleen voimassa. Samalla hän totesi, että uusi ortodoksinen kirkko ja kreikkalaiskatolinen kirkko olivat jo yhdessä luoneet suuntaviivoja tulevalle yhteistyölle kirkkoja yhdistävissä asioissa.⁴³ Ennen tomoksen luovuttamista näytti siis jo siltä, että uusi Ortodoksinen kirkko Ukrainassa otti ensimmäisenä ekumeenisena tavoitteenaan kreikkalaiskatolisen kirkon kanssa kansallisiin

kysymyksiin liittyvän yhteistyön jatkamisen. Kreikkalaiskatolisen kirkon tavoitteet taas olivat ennemminkin kirkollisia siinä mielessä, että niihin liittyi kirkon identiteettiä ja tunnustamista koskevia toiveita.

Tammikuussa 2019, tomoksen luovuttamisen jälkeen, kreikkalaiskatolisen kirkon johtaja Sviatoslav totesi, että kansainvälinen tunnustaminen tuo uuden ortodoksikirkon osaksi Kristuksen kirkon yhteyttä etsivää kansainvälistä liikettä.⁴⁴ Vaikka ortodoksinen kirkko Ukrainassa ei ollut tuolloin vielä saanut ekumeenisen patriarkaatin ulkopuolelta muita ortodoksikirkkoja tunnustamaan sitä osaksi

36 NÖK Ukraine 20.9.2018.

37 ROC 14.9.2018. ”In this critical situation, when Constantinople has practically refused to resolve the matter by means of dialogue, the Moscow Patriarchate is forced to suspend the liturgical prayerful commemoration of the Patriarch of Constantinople and with profound regret to suspend the concelebration with hierarchs of the Patriarchate of Constantinople, as well as to break off the participation of the Russian Orthodox Church in the Episcopal Assemblies and in the theological dialogues, multilateral commissions and any other structures chaired or co-chaired by representatives of the Patriarchate of Constantinople.”

38 ROC 15.10.2018. ”From now on until the Patriarchate of Constantinople’s rejection of its anti-canonical decisions, it is impossible for all the clergy of the Russian Orthodox Church to concelebrate with the clergy of the Church of Constantinople and for the laity to participate in sacraments administered in its churches.”

39 Ks. Hellqvist 2011.

40 RISU 1.8.2018.

41 RISU 18.10.2018.

42 RISU 19.12.2018

43 RISU 30.12.2018.

44 RISU 8.1.2019

ortodoksien yhteyttä,⁴⁵ osoittaa Sviatoslavin kommentti, kuinka Ukrainan ekumeeniset painopisteet ja toimintamahdollisuudet ovat muuttunut radikaalisti.

Kevään 2019 aikana toiveet Kiovan kirkollisen työryhmän kaltaisen dialogin aloittamisesta olivat korkealla niin Ukrainan kreikkalaiskatolisessa kirkossa kuin uudessa ortodoksikirkossa. Kansainvälisen katolilais-ortodoksisen komission toivottiin olevan esimerkkinä myös Ukrainan sisäiselle kreikkalaiskatolilais-ortodoksille neuvotteluille. Neuvottelujen uudelleen aloittaminen tulevaisuudessa nähtiin virstanpylvääksi tiellä, joka voisi johtaa todelliseen yhteyteen kreikkalaiskatolisen ja ortodoksisen kirkon välillä. Yhteydellä ei tarkoiteta yhdistymistä samassa mielessä kuin uuden ortodoksikirkon synnyn kohdalla, vaan yhteyttä kirkkoja yhdistävissä asioissa.⁴⁶ Toive keskusteluyhteyden saamisesta Ukrainan kirkkojen välille ja yhteyden mallin hahmottaminen muistuttavat ekumeenisen sovitetun erilaisuuden mallia. On mielenkiintoista nähdä, kuinka ortodoksinen kirkko soveltaisi tällaista ekumeenista mallia kreikkalaiskatolisten kanssa. Tavoiteltu keskusteluyhteys näyttäisi myös jatkavan Kiovan kirkollisen työryhmän ideaa. Toisaalta Kiovan kirkollisen työryhmän historiaa näyttää toistavan se, että kreikkalaiskatolisen ja ortodoksisen kirkon lähentymisestä puhuttiin Ukrainan rajojen ulkopuolella järjestetyssä konferenssissa kesällä 2019, mutta varsinainen dialogi osapuolten välillä Ukrainassa ei ole päässyt käyntiin.⁴⁷ Stuttgartissa Saksassa pidetty konferenssi päätti perustaa ortodoksis-kreikkalaiskatolisen dialogiryhmän (Orthodox-Eastern Catholic Dialogue Group) jatkamaan konferenssissa alkanutta työtä. Seuraava konferenssi on suunniteltu pidettäväksi Lvivissä Ukrainassa vuonna 2021.⁴⁸ Jos tällainen konferenssi toteutuu, on uusi dialogiyritys kreikkalaiskatolisten ja

ortodoksien välillä edennyt pidemmälle kuin 1990-luvulla.

Tutulta kuulostaa myös Ukrainan kreikkalaiskatolisen kirkon toive tulla kuulluksi kansainvälisessä ortodoksis-katolisessa komissiossa, jossa sillä nykyään on oma paikkansa. Toive liittyy nimenomaan kreikkalaiskatolisen kirkon identiteettiin – vaikka kirkon jäsenet nähdään katolisen kirkon jäseninä dialogissa, heidän tapansa elää todeksi identiteettiään jää silti yleensä ortodoksis-katolisessa keskustelussa pimentoon.⁴⁹ Vaikka kirkollinen tilanne Ukrainassa on viimeisen 25 vuoden aikana muuttunut, vaivaa dialogia kreikkalaiskatolisten mielestä edelleen se, että heidän äänensä ei kuulu. Tällä hetkellä ollaan kuitenkin lähempänä paikallista dialogia kuin koskaan aiemmin. Toiveita dialogin syntymiselle on sekä kreikkalaiskatolisen että uuden ortodoksikirkon piirissä. Tällaisen dialogin syntyminen näyttää mahdolliselta nimenomaan siksi, että toisin kuin viime vuosituhanella Ukrainassa toimii nyt ekumeenisen patriarkaatin tukema Ortodoksinen kirkko Ukrainassa. Ukrainasta voi siis löytyä sekä kreikkalaiskatolisesta kirkosta että ortodoksisesta kirkosta tahtoa aloittaa ekumeeninen dialogi. Enää Moskovan patriarkaatin alainen kirkko ei ole ainoa vaihtoehto paikalliseksi dialogikumppaniksi. Dialogin aloittamista sen kanssa on ollut estämässä niin lähihistorian tapahtumat kuin tulkinnot kreikkalaiskatolisen kirkon syntyyn johtaneista tapahtumista 1500-luvulla. Kreikkalaiskatolisen kirkon asennoitumisesta kertoo myös se, että Sviatoslav kutsui ekumeenista patriarkaattia äitikirkokseen vierailullaan Istanbuliin syyskuussa 2019.⁵⁰ Neuvottelujen alku lienee helpompaa, jos osapuolia yhdistää jo alussa samanlainen käsitys Ukrainan ortodoksisuuden ja siitä syntyneiden kirkkojen juurista.

UKRAINAN KIRKOLLISEN TILANTEEN MUUTOKSEN HEIJASTUMINEN UKRAINAN RAJOJEN ULKOPUOLELLE

Marraskuussa 2018 Moskovan patriarkaatti aloitti vastatoimet Ukrainan ulkopuolella ekumeenisen patriarkaatin toimille Ukrainassa. Samalla kun ekumeeninen patriarkaatti päätti myöntää itsenäisen aseman Ortodoksiselle kirkolle Ukrainassa, se päätti tiivistää suhdetta diasporassa eli perinteisten ortodoksisten alueiden ulkopuolella elävien kirkkojensa kanssa. Ekumeenisen patriarkaatin alaisuuteen kuuluva Pariisin venäläisen tradition arkkipiispanistuin ei ajatuksesta pitänyt.⁵¹ Moskovan patriarkaatti tarjosi heti tällä eksarkaatille mahdollista liittyä alaisuuteensa ja säilyttää entinen itsenäinen asema. Eksarkaatin historia ulottuu Neuvostoliiton syntyäikoihin, jolloin bolševismia paenneet venäläiset teologit asettuivat Pariisiin.⁵² Vuoden 2018 marraskuusta alkanut operaatio paluusta Moskovan patriarkaatin alaisuuteen päättyi vuotta myöhemmin siihen, että äänestyksen jälkeen suuri osa seurakunnista siirtyi Moskovan patriarkaatin alaisuuteen.⁵³ Moskovan patriarkaatti näki tapahtuneen muutoksen olevan osa oman historiallisen yhteytensä palauttamista, jonka aiempi vaihe oli Venäjän ortodoksisen ulkomaankirkon paluu Moskovan patriarkaatin yhteyteen 2007.⁵⁴ Pariisin eksarkaatin paluu Moskovan patriarkaattiin liittyy ajallisesti niin läheisesti Ukrainan uuden ortodoksikirkon syntyyn, ettei sitä voi tulkita muuten kuin vastavetona ekumeenisen patriarkaatin toimille Ukrainassa.

Saksan ortodoksisten piispojen konferenssin toiminta on ollut halvaantunutta lokakuusta 2018 lähtien, kun Moskovan patriarkaatin edustajat eivät ole osallistuneet sen kokouksiin.⁵⁵ Piispainkonferenssi on ollut tärkeä yhteydenpitokanava Saksassa toimivien eri patriarkaattien välillä. Moskovan patriarkaatin

alaisen Venäjän ortodoksisen ulkomaankirkon piispa Mark on pyrkinyt omalta osaltaan toimimaan rakentavasti ja ehdottanut, että ortodoksit jatkaisivat Saksassa keskinäistä keskustelua uudelta pohjalta.⁵⁶ Niin ikään Moskovan patriarkaatin alainen Podolskin arkkipiispa Tihon on ehdottanut, että piispainkokouksen puheenjohtajuus ei olisi pysyvästi ekumeenisen patriarkaatin piispalla, vaan voisi kiertää.⁵⁷ Tällaiset ehdotukset ovat yrityksiä ratkaista syntynyt tilanne, joka estää yhteistyömahdollisuudet ortodoksien välillä. Ehdotukset ovat kuitenkin siinä mielessä ongelmallisia, että ne pyrkivät korvaamaan jo toimineen rakenteen varsin samantyyllisellä rakenteella, jotta ongelmien perimmäinen syy voitaisiin kiertää. Lisäksi kiertävässä puheenjohtajuudessa on se ongelma, että Moskovan patriarkaatin edustaja ei voisi edelleenkaan osallistua toimintaan silloin, kun ekumeenisen patriarkaatin edustaja on puheenjohtajavuorossa.

Ekumeenisen patriarkaatin sisällä on havaittavissa erilaisia lähestymistapoja uuteen ortodoksiseen kirkkoon. Ukrainan kirkollisen tilanteen ”pikkusiskon” Viron ekumeenisen patriarkaatin alainen ortodoksinen kirkko on

45 Kreikan ortodoksinen kirkko tunnusti sen lokakuussa 2019 ja Aleksandrian patriarkaatti marraskuussa 2019.

46 RISU 8.1.2019; 18.1.2019; 13.5.2019.

47 RISU 23.7.2019.

48 RISU 23.8.2019

49 UGCC 29.9.2019.

50 UGCC 29.9.2019.

51 NÖK 13.12.2018.

52 NÖK 6.3.2019.

53 NÖK 14.11.2019.

54 NÖK 7.3.2019.

55 NÖK Russland 20.9.2018.

56 NÖK 20.2.2019.

57 NÖK 21.3.2019; 4.4.2019.

yhdessä Kreikan piispojen kanssa viettänyt ehtoollista Ukrainan uuden ortodoksikirkon piispojen kanssa.⁵⁸ Viron ortodoksinen kirkko on näin ollen asettunut näkyvästi puolustamaan patriarkaattinsa linjaa. Suomen ortodoksinen kirkko on puolestaan pyrkinyt pitämään hyviä suhteita yllä Moskovan patriarkaattiin. Samalla Suomen ortodoksinen kirkko on ekumeenisen patriarkaatin osana toki tämän päätösten takana, mutta pyrkii toimillaan lieventämään tilannetta patriarkaattien välillä. Tällaiseksi toimeksi voidaan nähdä Suomen luterilaisen, katolisen ja ortodoksien kirkon kutsu Moskovan patriarkka Kirillille saapua Suomeen. Kutsu on alun perin toimitettu patriarkka Kirillille jo vuonna 2012 ja Suomen evankelis-luterilainen kirkko on pitänyt kutsua esillä näiden vuosien aikana.⁵⁹ 14.11.2019 kirkot ilmoittivat yhdessä, että patriarkka Kirill on vastannut heidän kutsuunsa myöntävästi ja Suomen vierailun ajankohdaksi on sovittu 5.–7.5.2020. Vierailu jouduttiin kuitenkin peruuttamaan koronapandemian vuoksi.⁶⁰ Katolisten ja ortodoksien aktiivisuus vierailun julkistamisen kohdalla voidaan nähdä haluna liennyttää ortodoksien keskinäistä jännitteisyyttä.⁶¹

YHTEENVETO

Ukrainan ortodoksit ovat 1990-luvulta lähtien kuuluneet useaan kirkkoon, joista merkittävimmät ovat olleet Moskovan patriarkaatin alainen Ukrainan ortodoksinen kirkko, Kiovan patriarkaatti ja Ukrainan autokefaalinen kirkko. Vuonna 2018 pääosin Kiovan patriarkaatista ja Ukrainan autokefaalisesta kirkosta yhdistyi kirkko, jonka ekumeeninen patriarkaatti on tunnustanut nimellä Ortodoksinen kirkko Ukrainassa. Lisäksi Ukrainan ortodoksisuuden yhteydessä on usein mainittu kreikkalaiskatolinen kirkko, jonka kirkolliset juuret ovat ortodoksisuudessa, mutta joka kuuluu katoliseen kirkkoon. Ukrainan kirkkojen

ekumenian pääpiirteitä voikin hahmottaa eri yhteyksissä näiden toimijoiden ja niiden taustaorganisaatioiden kautta.

Kansainvälinen katolilais-ortodoksinen komissio käsitteli Ukrainan kirkollisen tilanteen pakottamana kysymystä uniatismista 1990-luvulla. Vaikka uniatismi kirkon ykseyden mallina nykypäivänä hylättiin yhdessä, keskustelut ajautuivat lopulta vaikeuksiin. Komission työn tuloksia on kritisoitu myös siitä, että työskentelyssä ei otettu riittävästi huomioon kreikkalaiskatolisen kirkon ääntä ja asemaa, vaan keskustelua käytiin ikään kuin kyseessä olevan kirkon ohi. Vaikka Ukrainan kirkollinen tilanne on vuoden 2018 lopun ja 2019 alun jälkeen muuttunut, näyttää siltä, että kreikkalaiskatolinen kirkko tuntee edelleen, ettei sen ääntä kuulla kansainvälisessä dialogissa riittävästi. On ilmeistä, että edelleen on tarvetta 1990-luvulla Ukrainan rajojen ulkopuolella kokoontuneen Kiovan työryhmän tavalle pohtia kreikkalaiskatolisen kirkon ekumeenisten mahdollisuuksien teologisia edellytyksiä ortodoksien ja katolilaisten välillä. Tällaista keskustelua ollaan aloitettu jälleen vuonna 2019 ja jos keskustelut siirtyvät suunnitellun mukaisesti Ukrainaan vuonna 2021, on asiassa päästy pidemmälle kuin 1990-luvulla.

Aina vuoteen 2018 asti ainut Ukrainan ortodoksinen kirkko, joka on voinut käydä virallisesti ekumeenisia neuvotteluja muiden kirkkojen kanssa, on ollut Moskovan patriarkaatin alainen kirkko, jolla on ollut osana Moskovan patriarkaatin delegaatiota oikeus osallistua ekumeenisiin dialogeihin. Ukrainaan perustetun uuden ortodoksien kirkon myötä tilanne on kääntynyt pälaelleen. Koska Moskovan patriarkaatti on kieltäytynyt osallistumasta ekumeenisen patriarkaatin johtamiin tai yhdessä muiden kanssa johtamiin ekumeenisiin dialogeihin, ei Moskovan alaisen Ukrainan ortodoksien kirkon edustajia enää

nähdä ekumeenisissa neuvotteluissa. Sitä vastoin ekumeenisen patriarkaatin hyväksymään kirkkoon liittyneet ortodoksit, joilla ei aiemmin ollut virallista asemaa ortodoksien yhteydessä, pystyvät nyt periaatteessa osallistumaan ekumeenisiin yhteyksiin omana delegaationa. Tästä mahdollisuudesta on erityisesti Ukrainan kreikkalaiskatolinen kirkko iloinnut ja alkanut luoda yhteyksiä uuteen kirkkoon. Kansainvälisiin dialogeihin osallistuminen taas riippuu pitkälti siitä, kuinka laajan hyväksynnän uusi ortodoksinen kirkko tulee saamaan muilta ortodoksikirkoilta.

Ukrainan kirkollisen tilanteen muutokset ovat siis jo vaikuttaneet ekumeenisiin dialogeihin ja komissioihin Ukrainan ulkopuolella. Ortodoksien keskinäinen keskustelu on kärsinyt esimerkiksi Saksassa. Ukrainan muuttunut tilanne on säteillyt vaikutustaan myös esimerkiksi Pariisin arkkihiippakuntaan, jonka seurakunnista osa on siirtynyt Moskovan patriarkaatin yhteyteen. Toisaalta ekumeenisen patriarkaatin sisällä on nähtävissä erilaisia lähestymistapoja ortodoksien sisäisen tilanteen muotoutumiseen: siinä, missä Viron edustaja on jo viettänyt yhteistä liturgiaa Ukraina uuden ortodoksikirkon edustajan kanssa, on Suomen ortodoksinen kirkko kutsumassa Moskovan patriarkka Kirillia vierailulle Suomeen. Vahva oman patriarkaatin tuki Virossa ja sovittelvampi lähestymistapa Suomen ortodoksien kirkon sisällä heijastavat kumpikin tilannetta, jossa ortodoksisuuden sisäisiä ja ekumeenisia suhteita asetellaan uusille paikoilleen tuleviksi vuosiksi.

TT Heta Hurskainen (heta.hurskainen@uef.fi) on yliopistotutkija Karjalan tutkimuslaitoksella Itä-Suomen yliopistolla. Hänen tutkimuksensa käsittelevät ekumeenisia neuvotteluja ja ortodoksisten kirkkojen opillisia perusteita valtiosuhteille.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Internetlähteet ja niistä käytetyt lyhenteet

CEC – Conference of European Churches

Member Churches. <https://www.ceceurope.org/member-churches/> (25.11.2019).

Holy See

23.6.1993 Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church. Seventh Plenary Session. Balamand School of Theology, Lebanon June 17–24, 1993. The Holy See. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19930624_lebanon_en.html (28.11.2019).

13.10.2007 Ravenna Document: Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Or-

58 RISU 22.10.2019.

59 Hurskainen 2016, 322–336.

60 Suomen evankelis-luterilainen kirkko 14.11.2019; 7.4.2020.

61 Toisaalta Suomen ortodoksinen kirkko on painottanut Ukrainan kiistan aikana, että se ei suhtaudu negatiivisesti Moskovan patriarkaattiin, eikä Suomen ortodoksien kirkko tai ekumeeninen patriarkaatti ole antanut minkäänlaista käskyä vetäytyä ehtoollisyhteydestä Moskovan patriarkaatin kanssa. Päinvastoin Suomen ortodoksien kirkon arkkipiispa Leo on todennut patriarkka Kirillin vierailun valmistelusta: ”Ilman muuta jatkatte kutsuprosessia.” Mikäli vierailulla on kirkkopoliittisia ulottuvuuksia, on kutsun arkkipiispa Leon mukaan oltava sitä suuremmalla syyllä voimassa. *Kotimaa*24 10.11.2018.

thodox Church. Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church. Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_en.html (25.11.2019).

9.11.2009 Benedict XVI. Apostolic Constitution: Anglicanorum Coetibus. Providing for personal ordinariates for Anglicans entering into full communion with the Catholic Church. http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost_constitutions/documents/hf_ben-xvi_apc_20091104_anglicanorum-coetibus.html (25.11.2019).

s.a. Dialogue with the Orthodox Churches of Byzantine Tradition. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/sub-index/index-orthodox-ch.htm (11.11.2019).

Kotimaa 24

10.11.2018 Toivanen, Meri & Olli Seppälä. Moskovan Patriarkan vierailusta äänestys kirkolliskokoukseen – näin kommentoi arkkipiispa Leo. <https://www.kotimaa24.fi/artikkeli/moskovan-patriarkan-vierailusta-aanestys-kirkolliskokoukseen-nain-kommentoi-arkkipiispa-leo/> (27.11.2019).

NÖK – Nachrichtendienst Östliche Kirchen

20.9.2018 Russland: Russischen Orthodoxe Kirche droht Ökumenischem Patriarchat mit Bruch. <https://noek.info/nachrichten/osteuropa/13-russland/739-russland-russische-orthodoxe-kirche-droht-oekumenischem-patriarchat-mit-bruch> (16.3.2020).

20.9.2018 Ukraine: Ökumenisches Patriarchat ernennt zwei Exarchen für die Ukraine. <https://noek.info/nachrichten/osteuropa/14-ukraine/740-ukraine-oekumenisches-patriarchat-ernennt-zwei-exarchen-fuer-die-ukraine> (16.3.2020).

13.12.2018 Frankreich: Konstantinopel Ökumenisches Patriarchat löst Russisches Exarchat auf. <https://noek.info/nachrichten/osteuropa/13-russland/865-frankreich-konstantinopel-oekumenisches-patriarchat-loest-russisches-exarchat-auf> (2.12.2019).

20.2.2019 Deutschland: Russischer Erzbischof will innerorthodoxen Dialog weiterführen. <https://noek.info/nachrichten/osteuropa/13-russland/957-deutschland-russischer-erzbischof-will-innerorthodoxen-dialog-weiterfuehren> (2.12.2019).

6.3.2019 Sebastian Riemerstad zur aktuellen Situation des Pariser Exarchats. <https://noek.info/hintergrund/967-sebastian-rimestad-zur-aktuellen-situation-des-pariser-exarchats> (2.12.2019).

7.3.2019 Frankreich: Pariser Exarchat löst sich nicht auf. <https://noek.info/nachrichten/osteuropa/984-frankreich-pariser-exarchat-loest-sich-nicht-auf> (2.12.2019).

21.3.2019 Deutschland: Erzbischof Tichon will reform der Orthodoxen Bischofskonferenz. <https://noek.info/nachrichten/osteuropa/994-deutschland-erzbischof-tichon-will-reform-der-orthodoxen-bischofskonferenz> (2.12.2019).

4.4.2019 Deutschland: OBKD Vorsitzender lehnt Rotationsprinzip ab. <https://noek.info/nachrichten/osteuropa/1024-deutschland-obkd-vorsitzender-lehnt-rotationsprinzip-ab> (2.12.2019).

23.5.2019 Ukraine: Spannungen in der Orthodoxen Kirche der Ukraine. <https://noek.info/nachrichten/osteuropa/14-ukraine/1093-ukraine-spannungen-in-der-orthodoxen-kirche-der-ukraine> (16.3.2020).

14.11.2019 Russland: Moskauer Patriarchat feiert Eingliederung des Pariser Exarchats. <https://noek.info/nachrichten/osteuropa/13-russland/1311-russland-moskauer-patriarchat-feiert-eingliederung-des-pariser-exarchats> (2.12.2019).

RISU – Religious Information Service of Ukraine

1.8.2018 Patriarch Filaret: We Wish for Good Relations between the Ukrainian Orthodox Church and the UGCC. https://risu.org.ua/en/index/all_news/confessional/interchurch_relations/72046/ (2.12.2019).

- 18.10.2018 UGCC Head: New Stage of Catholic-Orthodox Dialogue: Not Moscow –Vatican but Constantinople – Vatican. https://risu.org.ua/en/index/all_news/confessional/interchurch_relations/73105/ (2.12.2019).
- 19.12.2018 UGCC Head: Now Greek Catholics and Orthodox Will in One Voice Tell the Truth about Ukraine. https://risu.org.ua/en/index/all_news/confessional/interchurch_relations/73981/ (2.12.2019).
- 30.12.2018 Primates of OCU and UGCC Agree to Develop Roadmap for Cooperation. https://risu.org.ua/en/index/all_news/confessional/interchurch_relations/74116/ (2.12.2019).
- 8.1.2019 Patriarch Sviatoslav: Unification of UGCC and OCU is Quite Feasible. https://risu.org.ua/en/index/all_news/confessional/interchurch_relations/74222/ (2.12.2019).
- 18.1.2019 Primates of UGCC and OCU Advocate for Deepening Cooperation between Churches. https://risu.org.ua/en/index/all_news/confessional/interchurch_relations/74357/ (2.12.2019).
- 13.5.2019 Metropolitan Epifany Does Not Rule out Possibility of Future Union between UGCC and OCU. https://risu.org.ua/en/index/all_news/confessional/interchurch_relations/75750/ (2.12.2019).
- 23.7.2019 Theologians of the World Brainstorm about New Ways to Reconcile Orthodox and Greek Catholics. https://risu.org.ua/en/index/all_news/confessional/interchurch_relations/76601/ (2.12.2019).
- 23.8.2019 International Conference in Stuttgart Opens the Door for the Dialogue between Orthodox and Eastern Catholics. https://risu.org.ua/en/index/all_news/confessional/interchurch_relations/76926/ (2.12.2019).
- 22.10.2019 The Hierarchy of the Greek Orthodox Church concelebrates with OCU Bishop. https://risu.org.ua/en/index/all_news/confessional/orthodox_relations/77528/ (2.12.2019).
- ROC – Russian Orthodox Church, Department for External Church Relations
- 26.12.2013 Position of the Moscow Patriarchate on the Problem of Primacy in the Universal Church. <https://mospat.ru/en/2013/12/26/news96344/> (25.11.2019).
- 14.9.2018 Statement of the Holy Synod of the Russian Orthodox Church concerning the Uncanonical Intervention of the Patriarchate of Constantinople in the Canonical Territory of the Russian Orthodox Church. <https://mospat.ru/en/2018/09/14/news163803/> (27.11.2019).
- 15.10.2018 Statement of the Holy Synod of the Russian Orthodox Church concerning the Encroachment of the Patriarch of Constantinople on the Canonical Territory of the Russian Church. <https://mospat.ru/en/2018/10/15/news165263/> (26.11.2019).
- Suomen evankelis-luterilainen kirkko
- 14.11.2019 Patriarkka Kirill vieraillee Suomessa 5.–7.5.2020. <https://evl.fi/uutishuone/tiedotearkisto/-/items/item/29008/Patriarkka+Kirill+vieraillee+Suomessa+5--7-5-2020> (27.11.2019).
- 7.4.2020 Moskovian patriarkan vierailu Suomeen lykääntyy koronapandemian vuoksi. <https://evl.fi/uutishuone/tiedotearkisto/-/items/item/32101/Moskovian+patriarkan+vierailu+Suomeen+lykkaantyy+koronapandemian+vuoksi> (7.4.2020).
- UGCC – Information Resource of the Ukrainian Greek-Catholic Church
- 29.9.2019 Head of the UGCC: In Our meeting with Patriarch Bartholomew, We Stated that for the UGCC the Ecumenical Patriarchate is the Mother Church. http://news.ugcc.ua/en/news/head_of_the_ugcc_in_our_meeting_with_patriarch_bartholomew_we_stated_that_for_the_ugcc_the_ecumenical_patriarchate_is_the_mother_church_87440.html (2.12.2019).
- Ukrainian Weekly*
- 12.9.2004 Chirowsky, A. & R. M. Hayda. Kyivan Church Study Group: An Ecumenical Dialogue. *The Ukrainian Weekly* 37 (72). <http://www.ukrweekly.com/old/archive/2004/370422.shtml> (17.10.2019).

WCC – World Council of Churches
 Ecumenical Patriarchate. <https://www.oikoumene.org/en/member-churches/ecumenical-patriarchate> (25.11.2019).
 Europe. <https://www.oikoumene.org/en/member-churches/europe> (25.11.2019).
 Russian Orthodox Church (Moscow Patriarchate). <https://www.oikoumene.org/en/member-churches/russian-orthodox-church> (25.11.2019).

Kirjallisuus

Avvakumov, Yury P. (2016). Ukrainian Greek Catholics, Past and Present. *Churches in the Ukrainian Crisis*. Ed. Andrii Krawchuk & Thomas Bremer. London: Palgrave Macmillan, 21–44.
 Bortnyk, Sergii (2019). Zur doppelten Identität der ukrainischen Orthodoxie. *Orthodoxe Kirche in der Ukraine – wohin?* Hg. Barbara Hallensleben. Münster: Aschendorf Verlag, 132–139.
 Bremer, Thomas (2016) Religion in Ukraine: Historical Background and the Present Situation. *Churches in the Ukrainian Crisis*. Ed. Andrii Krawchuk & Thomas Bremer. London: Palgrave Macmillan, 3–20.
 Burega, Vladimir (2019). Der Tomos für die Ukraine: Verbindendes und Spezifisches. *Orthodoxe Kirche in der Ukraine – wohin?* Hg. Barbara Hallensleben. Münster: Aschendorf Verlag, 6–25.
 Denysenko, Nicholas E. (2018). *The Orthodox Church in Ukraine: A Century of Separation*. DeKalb, IL: Northern Illinois University Press.
 Hellqvist, Elina (2011). *The Church and its Boundaries: A Study of the Special Commission on Orthodox Participation in the WCC*. Helsinki: Luther-Agricola Society.
 Hilarion (Alfeyev) (2019). Russland – Ukraine – Belarus: Ein gemeinsamer Zivilisationsraum. *Orthodoxe Kirche in der Ukraine – wohin?* Hg. Barbara Hallensleben. Münster: Aschendorf Verlag, 114–131.
 Hryniewicz, Waclaw (2003). Ecumenical Relations and

Theological Dialogue between the Catholic Church and Orthodoxy. *Exchange* 32 (2), 168–187.
 Hurskainen, Heta (2013). Ecumenical Social Ethics as the World Changed: Socio-Ethical Discussion in the Ecumenical Dialogue between the Russian Orthodox Church and the Evangelical Lutheran Church of Finland 1970–2008. *Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft* 67. Helsinki: Luther Agricola Society.
 Hurskainen, Heta (2016). Mistä keskustellaan ja millä tavalla? Suomen evankelis-luterilaisen ja venäjän ortodoksisen kirkon oppineuvottelujen päättymisen ekumeenisen metodin näkökulmasta. *Teologinen Aikakauskirja* 121 (4), 322–336.
 Hurskainen, Heta (2018). Moskovan patriarkaatin suhteet muihin kirkkoihin vuonna 2008. *Filosofina historiassa: Juhlakirja professori Matti Kotirannan täyttäessä 60 vuotta*. Toim. Teuvo Laitila & Ilkka Huhta. Studia missiologica et oecumenica Fennica 62. Helsinki: Luther-Agricola-seura, 167–185.
 Ketola, Mikko (1995). Ukrainan kirkkokunnat Neuvostoliiton jälkeisessä murroksessa 1991–1993. *Orthodoksia* 44, 141–167.
 Khomych, Taras (2006). Eastern Catholic Churches and the Question of "Uniatism". *Louvain Studies* 31 (3), 214–237.
 Richters, Katja (2010). The Russian Orthodox Church under Patriarch Kirill: A New Approach to Society and the Ecumenical Patriarchate. *Journal of Eastern Christian Studies* 62 (1–2), 137–160.
 Wawrzonek, Michail (2014). *Religion and Politics in Ukraine: The Orthodox and Greek Catholic Churches as Elements of Ukraine's Political System*. New-castle: Cambridge Scholars.

THOMAS BREMER

Ortodoksisuus Ukrainassa

Teologin näkökulma

Ukrainan kirkollinen tilanne on yksi Euroopan mutkikkaimmista. Tämä johtuu historiallisista ja poliittisista syistä, joita Ukrainan viimeaikaiset tapahtumat, sota ja epävakaus sekä uskonnollisesti tulkittu nationalismi ovat vain mutkistaneet. En silti puutu näihin seikkoihin, vaan tarkasteluni keskiössä on vuonna 2019 perustettu Ortodoksinen kirkko Ukrainassa. Koska olen koulutukseltani roomalaiskatolinen teologi ja olen pitkään tutkinut ortodoksisuutta, pyrin valaisemaan teologian näkökulmasta uuden ortodoksikirkon perustamiseen johtaneita vaihteita ja sen aiheuttamia vaikutuksia. Näkökulmani on siten ”vinoutunut”, mutta avaa toivoakseni aiheeseen uusia näköaloja.

Lähden liikkeelle vuoden 2018 alusta, jolloin Ukrainassa oli kolme ortodoksista kirkkoa, joista vain yksi oli kanonisesti laillinen eli muiden ortodoksisten kirkkojen tunnustama. Tämä kirkko oli, ja on yhä, nimeltään Ukrainan ortodoksinen kirkko. Se on Moskovan patriarkaatin alainen. Kaksi muuta kirkkoa,

Kiovan patriarkaatti ja Ukrainan ortodoksinen autokefaalinen kirkko olivat epäkanonisia siinä mielessä, että mikään muu ortodoksinen kirkko ei ollut tunnustanut niiden itsenäisyyttä. Lisäksi Ukrainassa oli useita pieniä ortodoksia ryhmittymiä, joita en tässä käsittele.

Kirkkojen jäsenmääristä ei ole luotettavaa tietoa. Asiaa selvitelleet sosiologi ovat sitä mieltä, että tilastotietoja ei voida esittää, koska monet ihmiset ovat epävarmoja siitä, mihin kirkkoon he kuuluvat tai sanovat yhdessä kyselyssä kuuluvansa yhteen ja toisessa kyselyssä toiseen kirkkoon. Tiedämme kuitenkin seurakuntien lukumäärän, koska valtio pitää siitä rekisteriä. Vuoden 2018 tietojen mukaan Ukrainan ortodoksisella kirkolla oli noin 12 000 seurakuntaa, Kiovan patriarkaatilla noin 5 000 ja Ukrainan ortodoksisella autokefaalisella kirkolla noin 1 000. Seurakuntien määrä ei kerro mitään jäsenmäärästä, mutta muuta suhteellisen luotettavaa tilastotietoa ei ole.

AUTOKEFALIAN VALMISTELUT

Selkiyttääkseen kirkollista tilannetta Ukrainan presidentti ja parlamentti, rada, pyysivät huh-tikuussa 2018 Konstantinopolin ekumeenista patriarkkaa tunnustamaan Ukrainan ortodoksiselle kirkolle täyden itsenäisyyden, autokefalian. Heinäkuisessa vastauksessaan patriarkka Bartholomeos kirjoitti:

Ollen tietoinen suuresta vastuustaan pyhistä istuimista ensimmäisenä Konstantinopolin kirkko on aina ryhtynyt toimenpiteisiin laittomien ja sääntöjenvastaisten toimien uhatessa ortodoksisen kirkon kitkatonta toimintaa. Omalla vastuullaan kirkko myös teki aloitteen palauttaa ortodoksien ykseys Ukrainassa lopullisena tavoitteenaan myöntää autokefalia Ukrainan kirkolle.¹

Näin patriarkka ilmaisi aikomuksensa myöntää autokefalia. On tärkeää huomata ilmaisu ”palauttaa ykseys”. Patriarkan ilmeisenä tarkoituksena oli luoda maahan yksi ainoa ortodoksinen kirkko, jolle sitten myönnettäisiin täysi itsenäisyys.

Syyskuun alussa 2018 oli suunniteltu pidettäväksi Konstantinopolin patriarkaatin piispainkokous, synodi. Päivää aikaisemmin, 31. elokuuta, Moskovan patriarkka Kirill lensi Istanbuliin neuvotellakseen Bartholomeoksen kanssa ja estääkseen sen, minkä hän (ja moni muu) uskoi tapahtuvan seuraavana päivänä, autokefalian myöntämisen. Neuvottelusta ei ole käytettävissä luotettavia tietoja, mutta Moskovan patriarkaatin ulkoasiain osaston johtaja metropoliitta Ilarion, joka osallistui tilaisuuteen, antoi Moskovaan palattuaan siitä varsin myönteisen kuvan puhuen lämpimästä ja veljellisestä ilmapiiristä. Hän päätti kuvauksensa toteamalla: ”Tärkeintä oli hedelmällinen mielipiteenvaihto. Painotan vielä sitä, että keskustelu oli – hyvin rehellistä ja veljellistä.

Lähdimme Konstantinopolista kevein mielin ja hyvällä mielellä.”²

Syyskuun 7. päivänä ekumeeninen patriarkaatti nimitti kaksi piispaansa eksarkeiksi, lähettiläikseen, Ukraina. Nämä piispat tulivat patriarkaatin Pohjois-Amerikan ukrainalaisista hiippakunnista. Venäjän ortodoksinen kirkko reagoi katkaisemalla papiston, mutta ei vielä maallikkojen ehtoollisyhteyden: sen papeilla ei enää ollut lupa toimittaa palveluksia Konstantinopolin alaisten kirkkojen papiston kanssa.

Konstantinopoli otti seuraavan askeleen 11. lokakuuta, kun se palautti laillisen aseman kahdelle Moskovan patriarkaatin virasta erottamalle piispalle. Käytännössä tämä tarkoitti myös mainittujen piispojen edustamien kirkkojen eli Kiovan patriarkaatin ja Ukrainan autokefaalisen ortodoksisen kirkon tunnustamista. Neljä päivää myöhemmin Venäjän ortodoksinen kirkko katkaisi myös maallikkojen ehtoollisyhteyden Konstantinopolin ja sen alaisten kirkkojen kanssa. Konstantinopoli ei tehnyt samoin, joten ekumeenisen patriarkaatin ortodoksit voisivat periaatteessa osallistua Venäjän kirkon papiston toimittamiin palveluksiin.

Pienen viiveen jälkeen, 15. joulukuuta 2018, ekumeeninen patriarkaatti kutsui koolle kaikki Ukrainan ortodoksiset piispat, myös Moskovan alaisen Ukrainan ortodoksisen kirkon esipaimenet. Yksikään tämän kirkon 90 piispasta ei kuitenkaan osallistunut. Ne kaksi, jotka osallistuivat, olivat päivää aiemmin liittyneet ekumeeniseen patriarkaattiin. Yhdistymissynodiksi nimitetyssä kokouksessa piispat sekä papiston ja maallikkojen edustajat valitsivat Kiovan patriarkaatin piispan, Perejaslavin metropoliitta Epifaniyn (Dumenko) uuden, vielä nimeä vailla olevan kirkon päämieheksi. Tammikuun 5. päivänä 2019 patriarkka Bartholomeos allekirjoitti virallisen asiakirjan, *tomoksen*, jossa uutta kirkkoa kutsuttiin nimellä ”Ortodoksinen kirkko Ukrainassa”, ja luovutti sen seuraavana

päivänä³ metropoliitta Epifaniylle. Neljä viikkoa myöhemmin, 40-vuotissyntymäpäivänään, Epifaniy vihittiin virallisesti kirkon ensimmäiseksi esimieheneksi.

JOITAKIN HUOMIOTA MATKASTA AUTOKEFALIAAN

Tämän lyhyen tiivistelmän jälkeen tarkastelen kolmea seikkaa, jotka mielestäni ovat huomionarvoisia ajatellen tulevaisuutta. Ensimmäinen on uuteen kirkkoon liittyvät seurakunnat. Kaikki kahden aiemman epäkanonisen kirkon seurakunnat luonnollisesti tulivat osaksi uutta kirkkoa. Ukrainan ortodoksisen kirkon seurakunnista sen sijaan vain harva liittyi siihen, ja näissäkin tapauksissa on esitetty valituksia painostuksesta: ulkopaikkakuntalaiset, seurakuntaan kuulumattomat henkilöt ovat ilmaantuneet vaatimaan seurakunnan liittymistä uuteen kirkkoon. Kun asiasta on äänestetty, päätös on kerrotun mukaan usein tehty ”yksimielisesti”, vaikka soraääniäkin on kuulunut. Jos seurakunnan pappi on vastustanut liittymistä, hänen tilalleen on tuotu toinen. Tästä löytyy videoituja esimerkkejä internetistä. Siirtymiä ei kuitenkaan ole kuin muutamia kymmeniä.⁴ Mitään joukkopakoa ei siis ole havaittavissa.

Toinen seikka, johon haluan kiinnittää huomiota, on Ukrainan valtion rooli. Valtio oli jo ennen vuotta 2018 pyytänyt Konstantinopolia myöntämään autokefalian. Nyt se oli aktiivinen myös sen toteuttamisessa. Valtionhallinto levitti tietoa ”yhdistymissynodista”. Presidentti Petro Porošenko osallistui yhdessä metropoliittojen kanssa tilaisuuden johtamiseen ja ilmoitti tapahtuneesta kansalaisille. Hän matkusti yhdessä metropoliitta Epifaniyn kanssa Konstantinopoliin, ja kun he palasivat *tomos* mukaan, hän järjesti eri Ukrainan kaupunkeihin kiertomatkan, jonka aikana asiakirja esiteltiin yleisölle. Kaikki tämä ilmeisestikin liittyi maaliskuussa 2019 pidettäviin presidentinvaaleihin:

Porošenko pyrki kasvattamaan suhteellisen vähäistä suosiotaan.

Presidentin politikointia olennaisempaa on kuitenkin valtion uudelle kirkolle antama lain-säädännöllinen tuki. Erityisen huomionarvoisia lakeja on kaksi. Toinen niistä kieltää sellaisia uskonnollisia yhteisöjä, joiden korkein johto on Ukrainan parlamentin päätöksen mukaan ”aggressiivisessa valtiossa”, käyttämästä nimessään termiä ”Ukraina”. Tämä voi pakottaa Moskovan patriarkaatin alaisen Ukrainan ortodoksisen kirkon muuttamaan nimensä, joka sillä on ollut käytössä vuodesta 1990. Monet ukrainalaisiksi identifioituvat kirkon jäsenet, mukaan lukien papit ja piispat, kuitenkin vierastavat sen nimitämistä ”venäläiseksi”.

Toinen laki yksinkertaistaa kaikkien uskonnollisten yhteisöjen (käytännössä ennen muuta seurakuntien) siirtymisen yhden johdon alaisuudesta toiseen. Muutos edellyttää yhteisön kahden kolmasosan tuen. Lain mukaan yhteisö säilyttää siirryttyäänkin omistusoikeutensa kiinteään ja irtaimen omaisuuteensa.

Kolmas seikka, jolla on merkitystä tulevaisuudessa, on ortodoksisten kirkkojen rooli. Toistaiseksi mitään ortodoksinen kirkko ei Konstantinopolin lisäksi ole tunnustanut uutta

-
- 1 https://risu.org.ua/en/index/all_news/ukraine_and_world/international_relations/71978 (8.1.2020).
 - 2 <https://mospat.ru/en/2018/08/31/news163244/> (8.1.2020).
 - 3 Juliaanisen kalenterin mukaan jouluaattona ja Konstantinopolin noudattaman kalenterin mukaan teofaniana, lännen kirkon loppiaisenä.
 - 4 Tilanne helmikuussa 2019. Uuden ortodoksikirkon mukaan maaliskuun 2019 alkuun mennessä 400 Ukrainan ortodoksisen kirkon seurakuntaa oli siirtynyt sen yhteyteen. Ks. <https://www.youtube.com/watch?v=jRCIjzIz1f8> (9.1.2020). Tämän jälkeen siirtyminen näyttää lähes pysähtyneen.

kirkkoa.⁵ Yksikään kirkko ei myöskään ole katkaissut suhteitaan Venäjän ortodoksiseen kirkkoon tai Ukrainan ortodoksiseen kirkkoon. Kanonisista ortodoksisista kirkoista vain Konstantinopolin patriarkaatti osallistui metropoliitta Epifanyin virkaanvihkimiseen, joka tapahtui Moskovan patriarkka Kirillin virkaanasettamisen 10-vuotispäivänä 3.2.2019. Kaikki kirkot näyttävät olevan odottavalla kannalla, ja niiden reaktiot ovat nähdäkseni olennaisen tärkeitä ortodoksisuuden tulevaisuuden kannalta.

HISTORiantutkimus EI TARJOA RATKAISUA

Sekä Ukrainan ortodoksinen kirkko että Ortodoksinen kirkko Ukrainassa ovat nettisivuillaan pyrkineet todistamaan historian avulla olevansa kanonisesti laillinen kirkko. Molempien sivustoilla siteerataan kanoneja ja historiallisia asiakirjoja. Olen kuitenkin vakuuttunut, että asiaa ei voida ratkaista historiantutkimuksen keinoin. Mikään esitettyjen asiakirjojen tulkinta ei vakuuta kaikkia asianosaisia tai edes valtaosaa heistä. Pikemminkin kummankin kirkon näkökantoja voidaan perustella tietyllä aineistolla ja kumota toisella.

Valtaosa historiallisista dokumenteista koskee 1600-lukua, aikaa jolloin nykyisen Ukrainan alueen itäpuoli siirtyi poliittisesti Moskovan Venäjän yhteyteen. Samoin koko nyky-Ukrainaa kirkollisesti hallinnut Kiovan metropoliitta siirtyi osmanihallinnon vallan alla eläneen Konstantinopolin patriarkaatin alaisuudesta Moskovan patriarkaatin alaisuuteen. Nämä siirtymät eivät olleet niinkään osia jostain selkeästä suunnitelmasta kuin senhetkiseen tilanteeseen parhaiten sopivia yksittäisiä ratkaisuja. Sama pätee tosin nykypäivänkin tapahtumiin, en rehellisesti sanottuna näe niiden taustalla mitään erityistä suunnitelmaa.

Historian tapahtumien tarkastelu nykyhetken näkökulmasta herättää joukon kysymyksiä.

Ensimmäinen kuuluu: Mitä merkitsee se, että jossain asiakirjassa annettua lupausta ei pidetä tai sopimusta ei noudateta? Jos osapuoli A on velvoitettu toimimaan tietyllä tavalla mutta se ei tee niin, on helppo sanoa, että se rikkoi sopimuksen. Tämä on kuitenkin liian yksinkertainen vastaus. Voitaisiin nimetä toisia historian tapahtumia, joissa olosuhteet ovat aikojen kuluessa muuttuneet niin, että sopimus on menettänyt merkityksensä. On hedelmällisempää kysyä: mitä teologisesti merkitsee se, että kirkko ei muuttuneissa olosuhteissa noudata jotain sopimusta.

Toinen kysymys on: Mikä on uusien tai muuttuneiden käytänteiden merkitys? Tuleeko niistä ajan kuluessa laillisia? Voidaanko tapaoikeuden periaatteita edes soveltaa kanoniseen lainsäädäntöön? Jos hylkäämme näkemyksen, että tapaoikeus voi muuttaa kirjoitettuun lakiin perustuvia käytäntöjä, päädymme pian käsitykseen, että kaikki poikkeamat kanonisesta laista ovat tottelemattomuutta. Tällainen ajattelu johtaa kuitenkin mahdottomuuksiin. Kirkollisessa elämässä on aina asioita, pääasiassa vähäisiä seikkoja, jotka eivät vastaa kirkon kanonista ihannetta, vaikka ne toimivat hyvin, jopa niin, että niistä tulee normi. Ukrainan tilanteeseen sovellettuna tämä merkitsee sitä, että vanhoihin käytänteisiin vetoaminen ei riitä perustelemaan nykyisiä vaatimuksia silloin, kun asiat ovat vuosisatojen kuluessa muuttuneet. Tämä ei tietenkään tarkoita sitä, että jokainen voi toimia niin kuin haluaa, piittaamatta siitä, mitä aiemmin on sovittu. Sovitusta kiinni pitäminen on yksi oikeusjärjestelmämme perusperiaatteista eikä sitä ole syytä kyseenalaistaa. Haluan vain sanoa, että elämä on dynaamista ja jopa asiat ja olosuhteet, joita pidämme muuttumattomina, muuttuvat.

Kolmas historiaan liittyvä kysymys on: Mikä on konkreettisen asiayhteyden merkitys jossain tietyssä tilanteessa? Kun Kiovan metro-

poliitta siirtyi yhden patriarkaatin alaisuudesta toiseen vuonna 1686, se ei tapahtunut tyhjiössä. Metropoliitan alaisuuteen kuuluneet ihmiset eivät esimerkiksi ymmärtäneet itseään ukrainalaisiksi sanan nykyisessä merkityksessä. Seuraavina vuosisatoina käsitteet ”Ukraina” ja ”ukrainalaisuus” muuttuivat useaan otteeseen. Samoin piispojen tilanne muuttui monta kertaa. Moskovan patriarkaatin piispana oleminen Ukrainan alueella oli eri asia keisarivallan lopulla kuin neuvostojärjestelmän eri vaiheissa tai nykyään. Samoin Konstantinopolin alaisena piispana oleminen tarkoitti eri asiaa sulttaanihallinnon aikaan kuin Kemal Atatürkin alaisuudessa tai nykyään. Piispojen lausuntoja on siksi arvioitava asiayhteydessään, väittämättä että jollakin lausunnolla on yleispätevä, historiallisesta kontekstista riippumaton merkitys.

Kaikki edellä sanottu on historioitsijoille tuttua, vaikka he ovat taipuvaisia unohtamaan sen, kun on kyse heidän omista kirkollisista intresseistään. Tämän vuoksi väitän, ettei Ukrainan kirkkokiistaa voida ratkaista historian tutkimuksen avulla. Jos ongelma halutaan ratkaista, on aloitettava vuodesta 2019, ei vuodesta 1686.

KIRKKO-OPILLINEN NÄKÖKULMA

Ukrainan kiistassa on kysymys kirkko-opista, ekklesiologiasta. Ortodoksisesta näkökulmasta voisi jopa väittää, että kyse on vain ja ainoastaan kirkko-opista. Eri osapuolten välillä ei ole mitään opillisia eroja, oli kyse sitten jumala- tai ihmiskäsityksestä, pelastuksesta tai lunastuksesta. Erimielisyys koskee kysymystä kirkon rakenteesta tai raadollisemmin sanoen (poliittisesta) vaikutusvallasta, auktoriteetista.

Ortodoksiset kirkot ovat yksimielisiä kirkon perusrakenteesta, mutta kirkon ylimmästä vallasta ei ole koskaan tehty yhteistä, asiakirjoilla todennettavaa päätöstä. Ortodoksisessa kirkossa ei ole vastinetta roomalaiskatolisen

kirkon asiakirjoille paavin erehtymättömyydestä⁶ ja piispoista yhteisesti kirkon ohjaajina.⁷ Tämäntapaisia valtaan, auktoriteettiin ja hierarkiaan liittyviä ja eri vuosisadoilta olevia ortodoksisten kirkkojen päätöksiä ei ole koskaan koottu yhtenäiseksi kokoelmaksi, siksi niistä löytyy epä johdonmukaisuuksia ja ristiriitaisuuksia. Lisäksi on asioita, joita kirkolliskokousten päätöksissä ei käsitellä.

Tämä ei ollut ongelma niin kauan kuin ortodoksisilla kirkkoilla ei ollut vakavia ristiriitoja. Kun sellainen Ukrainan tapauksessa syntyi, kanonisten ohjeiden puuttuminen johti kiistoihin, joista Ukrainan kannalta olennainen koskee autokefaliaa: ortodoksiset kirkot eivät ole yksimielisiä siitä, miten autokefalia myönnetään. Esimerkiksi Kreetalla vuonna 2016 pidetyn niin sanotun pyhän ja suuren synodin valmistelukokous ei käsitellyt asiaa, koska edustajat sopivat etukäteen käsittelevänsä vain sellaisia asioita, joista oli mahdollista saavuttaa yksimielisyys, eikä autokefalia kuulunut niihin. Tämä tarkoittaa, että Ukrainan kohdalla ekumeeninen patriarkaatti menetteli kokouksen jälkeen tavalla, jota se tiesi useiden ortodoksisten kirkkojen vastustavan. Vastustus ei johtunut siitä, että kirkot olisivat ukrainalaismyönteisiä tai -vastaisia, vaan koska ne

5 Tammikuuhun 2020 mennessä autokefalian olivat tunnustaneet myös Aleksandrian ja Kreikan kirkot.

6 Vatikaanin I kirkolliskokouksessa 1870 hyväksytty asiakirja *Pastor aeternus*, ks. <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/la/documents/constitutio-dogmatica-pastor-aeternus-18-iulii-1870.html> (12.1.2020).

7 Vatikaanin II kirkolliskokouksessa 1964 hyväksytty asiakirja *Lumen gentium*, ks. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html (12.1.2020).

katsoivat, että menettely ylitti ekumeenisen patriarkaatin laillisen toimivallan. Samoin tapahtui, kun Venäjän ortodoksinen kirkko myönsi vuonna 1970 autokefalian Amerikassa toimiville hiippakunnilleen ja loi Ortodoksisen kirkon Amerikassa (The Orthodox Church in America), monet muut ortodoksiset kirkot eivät tunnustaneet sitä. Syynä ei tässäkään tapauksessa ollut Amerika-myönteisyys tai -vastaisuus vaan se, etteivät kirkot halunneet hyväksyä päätöstä, joka oli tehty sopimatta ensin oikeasta menettelytavasta.

Ukrainan ongelma on esitetty ratkaistavaksi kirkolliskokouksen avulla. Pian sen jälkeen, kun Ortodoksinen kirkko Ukrainassa oli perustettu, Venäjän ortodoksinen kirkko kutsui koolle kaikkien autokefaalisten kirkkojen päämiehet. Tämä on hiukan ironista, sillä juuri Venäjän kirkko boikotoi Kreetan vuoden 2016 kokousta. Ironia on kuitenkin sivuseikka. Olenaisempaa on, ettei ole selvää, mitä voidaan pitää kanonisesti laillisena kirkolliskokouksena.

Ortodoksiset kirkot viittaavat tavallisesti ensimmäisen vuosituhannen yleisiin kirkolliskokouksiin. Mielestäni nuo kokoukset eivät kuitenkaan sovi malliksi nykyajan kirkolliskokoukselle. Tähän on monta syytä. Ensinnäkin nuo kokoukset kutsui koolle keisari. Rooman kirkko kehitti tästä sen kanoneihin kirjatun ajatuksen, että vain paavilla on oikeus kutsua kirkolliskokous koolle. Paaville ei ole vastinetta ortodoksessa kirkossa, ja keisarin manttelinperijä on Turkin tasavallan presidentti. Tämä tuskin on halukas kutsumaan kokousta koolle, vaikka ortodoksiset kirkot – vastoin kaikkea todennäköisyyttä – hyväksyisivätkin hänet koollekutsujaksi. Ekumeeninen patriarkka ei sitten ensimmäisen vuosituhannen ole ollut sellaisessa poliittisessä asemassa, että hän voisi toimia koollekutsujana.

Ongelmatonta ei myöskään ole se, että yleiset kirkolliskokoukset eivät koskaan ole

olleet vapaita keskusteluareenoja. Ne olivat keisarillisia tilaisuuksia, joissa keisarin mielpide ratkaisi lopputuloksen. Esimerkiksi kun Efesosssa vuonna 449 järjestettiin niin sanottu ryövärisynodi, jossa Rooman piispan edustaja vastusti Konstantinopolin patriarkka Flavianoksen tuomitsemista, vastalauseetta pidettiin kreikkalaispiireissä ennenkuulumattomana.

Yleensä kirkolliskokouksen päätökset tehtiin kuitenkin kiistelyttä. Kun Nikean ensimmäinen kirkolliskokous tuomitsi Areioksen, se teki näin keskustelematta tämän näkemyksistä tai kuulematta häntä. Vastaavalla tavalla meneteltiin myöhemmissä kirkolliskokouksissa: ne eivät olleet keskustelutilaisuuksia eivätkä ne tehneet äänestyspäätöksiä. Niinpä jos haluamme ratkaista Ukrainan kysymyksen kirkolliskokouksessa, varhaiskristilliset kokoukset eivät sovi malliksi. Kirkolliskokouksen toiminnalle on ensin luotava säännöt. Kreetan vuoden 2016 kokous osoitti, miten vaikeaa se on: vaikka suurta ja pyhää synodia on valmisteltu vuosikymmeniä, asiat halutaan yhä edelleen ratkaista yksimielisyysperiaatteella.

Kreetan kokous on esimerkki toisestakin kirkko-opillista ongelmasta. Oli sovittu, että kokouksessa jokaisella autokefaalisella kirkolla on yksi ääni, jota käyttää kyseisen kirkon päämies. Ortodoksisen – samoin kuin katolisen – kirkko-opin mukaan ”kirkko” tarkoittaa paikallista, piispan johtamaa kirkkoa, toisin sanoen hiippakuntaa. Autokefaalisilla kirkoilla ei ole koskaan ollut kirkko-opillista erioikeutta. Niinpä jos Ukrainaan halutaan kirkolliskokouksellinen ratkaisu, on myös määriteltävä, ketkä voivat osallistua sellaiseen kokoukseen.

Yksittäiset autokefaaliset kirkot ovat historiassa olleet merkittäviä. Ukrainan tapauksessa on kuitenkin syytä korostaa myös sitä, että autokefalian painottaminen itse asiassa sotii perinteistä ortodoksista kirkkokäsitystä vastaan. Painotus on paljolti tulosta 1800-luvun

kehityksestä, nationalismin noususta ja uusien itsenäisten valtioiden syntymisestä Kaakkois-Eurooppaan. Nämä valtiot halusivat myös kirkollista itsenäisyyttä eli autokefaliaa. Ei ole oikein aloittaa Ukrainasta ja sanoa: ”Ymmärämme nyt, että autokefalia on kirkko-opillisesti väärä ratkaisu, siksi sitä ei pidä myöntää.” On tiedostettava, että autokefaalisuus on kehityskulku, johon sisältyy monia teologisia ongelmia. Todellisen ortodoksisen ekklesiologian tulisi pyrkiä palaamaan paikalliskirkon merkityksen ymmärtämiseen, kuten monet merkittävät teologit ja ajattelijat ovat tehneet. Dogmaattisen teologian näkökulmasta on väärin tai ainakin ongelmallista painottaa autokefaalista kirkkoa kirkko-opillisena entiteettinä.

On varsin tavallista, että samassa maassa toimii useita ortodoksisia kirkkoja. Pohjois-Amerikassa toimii ekumeenisen patriarkaatin alainen kreikkalainen arkkihiippakunta, Ortodoksinen kirkko Amerikassa ja monia muita. Virossa syntyi 1990-luvun jälkipuolella Ukrainan kaltainen kiista, ja nyt maassa on kaksi ortodoksista kirkkoa, toinen Moskovan ja toinen Konstantinopolin alainen. Saksassa perustettiin jokunen vuosi sitten Ortodoksisten piispojen konferenssi, jonka jäseniksi tuli maan kaikki ortodoksiset piispat. Tosin kaikki kolme venäläistä piispaa erosivat siitä Ukrainan tapahtumien johdosta.

Mainitut tapaukset koskevat ortodoksisia vähemmistöjä. Vastaava tilanne on vieras vahvasti ortodoksisille maille. Mikäli niissä toimii kaksi ortodoksista kirkkoa, kuten Ukrainassa tai Kreikassa (virallinen kirkko ja pieni vanhaa kalenteria noudattava kirkko), näillä ei ole ehtoollisyhteyttä vaan ne kilpailevat keskenään väittäen kumpikin olevansa maan ainoa oikea ortodoksinen kirkko.

Useamman ortodoksisen kirkon toiminta samalla alueella synnyttää käytännön ongelmia, kuten kuka on jonkin kaupungin ortodoksinen

piispa, jos kumpikin kilpailevien kirkkojen piispoista vaatii itselleen tätä asemaa. Saksassa on useita ”Berliinin ja koko Saksan” ortodoksi-piispoja, mutta he ovat ehtoollisyhteydessä keskenään ja tiedostavat tilanteen kanonisen poikkeuksellisuuden. Yhdysvalloissa ortodoksiset kirkot yrittävät välttää ongelman olemalla nimittämättä piispaa kaupunkiin, jonka nimi jo mainitaan jonkun toisen ortodoksisen piispan tittelissä. Menettely voidaan rinnastaa katolisen kirkon personal ordinariate -käytäntöön.⁸ Tämä tarkoittaa kirkko-oikeudellista näkemystä, jonka mukaan piispa on tietyn joukon, ei kirkon, esipaimen. Hyvä esimerkki tästä on kenttäpiispa. Kun esimerkiksi katolilainen suorittaa asepalveluksen, hän ei kuulu kotipaikkansa vaan kenttäpiispan alaisuuteen. Vastaavasti bulgarialainen ortodoksi, joka asuu Münchenissä tai Bonnissa, ei kuulu paikallisen piispan alaisuuteen, koska tämä on venäläinen tai kreikkalainen, vaan Berliinissä toimivan Bulgarian kirkon piispan alaisuuteen. Tällaiset käytännöt on hyväksytty ortodoksisessa maailmassa diasporaa koskeviksi väliaikaisiksi ratkaisuuksi. Kahden ortodoksisen kirkon pysyvä olemassaolo Ukrainassa sen sijaan ei vastaa ortodoksista kirkkokäsitystä.

Uskonnonvapaus on eri asia kuin kirkkokäsitys. Vapaassa ja demokraattisessa maassa kuka tahansa voi perustaa kirkon. Valtio ei sovelle siihen mitään kanonista lainsäädäntöä, vaan kyseisen maan maallisia lakeja. Siten ihmisoikeusnäkökulmasta Ukrainan tilanne on täysin hyväksyttävä. Ainoa, mitä ulkopuolisen tarkkailijan on syytä kritisoida, on valtion uudelle ortodoksikirkolle antama tuki, erityisesti siltä osin kuin se koskee kirkon käyttämää ni-

8 Käsitteelle personal ordinariate ei ole luotu suomenkielistä vastinetta.

meä Ortodoksinen kirkko Ukrainassa sekä omaisuuden siirtoa aiemmilta kirkoilta uudelle kirkolle. Demokratiassa uskonnollisten yhteisöjen, samoin kuin vaikkapa yritysten ja yhdistysten, nimet on turvattu. Valtion ei siksi tulisi puuttua ortodoksisen kirkko-opin ongelmiin.

VAIKUTUKSIA EKUMENIAAN

Ukrainan tilanteella on vaikutuksia myös ekumeniaan, esimerkiksi ortodoksisten kirkkojen ja muiden kirkkojen välisiin suhteisiin. Globaalisti katsoen suhteissa on kyse yhteisistä oppikeskusteluista, dialogeista. Tavallisesti ekumeeninen patriarkaatti on kutsunut muita autokefaalisia kirkkoja nimittämään ortodoksiset jäsenet dialogia käyviin komiteoihin, ja tavallisesti ekumeenisen patriarkaatin edustaja on ollut toinen komitean puheenjohtajista.

Katkaistuaan yhteytensä Konstantinopoliin Moskovan patriarkaatti lakkasi osallistumasta mihinkään komiteaan, jossa ekumeeninen patriarkaatti on puheenjohtajana. Toisin sanoen yleisellä tasolla ortodoksisten ja muiden kirkkojen ekumeeninen vuoropuhelu loppui. Yksi esimerkki tästä on vuonna 1979 alkanut ortodoksis-katolinen oppikeskustelu, joka on tuottanut muutamia hyvin tärkeitä ja mielenkiintoisia asiakirjoja.⁹ Vuoropuhelun jatkaminen ilman suurinta ortodoksista kirkkoa ei ole mielekäästä.

Kirkkokiista näkyy myös paikallisella tasolla. Saksassa Ortodoksisten piispojen konferenssin sihteeri, joka kuului Venäjän ortodoksiseen kirkkoon, jätti tehtävänsä. Konferenssi on vuosittain tavannut katolisten piispojen vastaavan elimen edustajia, ja oletan tapaamisten jatkuvan,¹⁰ mutta on ilmeistä, että jotain merkittävää puuttuu. Puute on sitäkin valitettavampi, kun konferenssi myös neuvottelee valtion kanssa esimerkiksi ortodoksisen liturgian lähettämisestä (kahdesti vuodessa) valtiollisilla televisiokanavilla sekä uskonnon

opetuksesta kouluissa. Näistä kysymyksistä ei nyt voida keskustella kaikkien Saksan ortodoksisten piispojen kanssa.

Ukrainassa puolestaan voidaan havaita kiinnostava kehityskulku, nimittäin kasvava kiinnostus Ukrainan kreikkalaiskatolista (uni-oitua) kirkkoa kohtaan. Venäjän ortodoksinen kirkko on tunnetusti aina kritisoinut katolista kirkkoa ”uniatismista” ja pitänyt kreikkalaiskatolisuuden voimistumista Länsi-Ukrainassa suurena ongelmana, minkä vuoksi sen ja Vatikaanin normaalit suhteet eivät ole mahdollisia. Kreikkalaiskatolinen kirkko puolestaan on lähentynyt Ukrainan ei-kanonisia ortodoksisia kirkkoja, vaikka Vatikaani kielsi sitä olemasta tekemisissä sellaisten ortodoksisten kirkkojen kanssa, joita muu ortodoksinen maailma ei ole tunnustanut.

Uuden kirkon perustamisen jälkeen kreikkalaiskatolilaiset reagoivat nopeasti. Heidän esipaimenensa, arkkipiispa Svjatoslav Ševtšuk, totesi eräässä haastattelussa olevan mahdollista, että Ukrainan kirkot yhdistyvät yhdeksi kirkoksi, joka on ehtoollisyhteydessä niin Rooman kuin Konstantinopolin kanssa. Toteamus ilmentää näkemystä, jonka kreikkalaiskatolinen kirkko esitti noin kaksi vuosikymmentä sitten, mutta joka sittemmin unohtui. Se ei edusta katolisen kirkon tulkintaa kirkkojen ykseydestä. Ehdotuksella ei ilmeisesti pyritä ratkaisemaan teologisia ongelmia, vaan muodostamaan yhteinen Venäjä-vastainen rintama.

Koko kiista autokefaliasta voi mielestäni toimia merkittävänä virikkeenä ryhtyä ajattelemaan uudelleen kirkko-opillisia kysymyksiä yleisellä tasolla, ei pelkästään tietyn tunnustuksen näkökulmasta. On ilmeistä, että ortodoksisilta kirkoilta puuttuu keinoja käsitellä kriisitilanteita. Jo Kreetan kokous ja etenkin Ukrainan tapahtumat osoittivat, että ekumeenisen patriarkaatin ongelmanratkaisumallit eivät riitä. Toisaalta katolisessa kirkossa

olemme todenneet, että kirkollinen ykseys on pelkkä haave. Meillä on johtaja, jolla on melkein rajaton valta, mutta emme silti tiedä tarkkaan, miten tätä valtaa voidaan käyttää kirkon parhaaksi. Emme myöskään ole löytäneet tapoja yhdistää millään hedelmällisellä tavalla kahta hallintomallia, primaatti ja piispainkous. Tämä olisi mielestäni tärkeä teologisen keskustelun aihe.

LOPUKSI

Yhteenvetona on valittaan todettava, että Ukrainan kriisiin ei ole teologista ratkaisua. Historia ei kerro, kuka on oikeassa ja kuka väärässä, eivätkä teologia ja kirkko-oppi kykene ratkaisemaan ongelmaa, korkeintaan osoittamaan, missä ongelmat ovat. Lopetuksiksi voin tarjota vain fraaseja, kuten että on löydettävä ratkaisu, joka sopii kaikille, tai että on vältettävä yksipuolisia toimenpiteitä, erityisesti väkivaltaa. Konkreettinen ratkaisu edellyttää, että ortodoksiset kirkot kehittävät uusia ongelmanratkaisutapoja, mikä nykyisessä tilanteessa on miltei mahdotonta.

Vaikka kyseessä on ortodoksisten kirkkojen välinen konflikti, sillä on myös muita kirkkoja, etenkin katolista kirkkoa, koskevia ulottuvuuksia. Näyttää siltä, että meillä kaikilla on käsittelemättömiä kysymyksiä, joihin ei eri syistä tohdita koskea. Onkin aiheutta kysyä: Miten 2000-luvulla on edelleen mahdollista uskoa kirkkojen ykseyteen? En ehdota, että luopuisimme tästä ihanteesta, mutta mielestäni meidän on ajateltava ykseyttä uudella tavalla. On ilmeistä, että se ykseys, josta nyt puhumme, ei enää ole ajanmukainen – jos sitä koskaan edes oli olemassa.

Protestanttisten kirkkojen parista löydämme kirkollisesta ykseydestä kiinnostavia esimerkkejä, joita meidän olisi syytä miettiä oman tunnustuksemme rajoissa. Yksi tällainen on Die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen

in Europa (Euroopan evankelisten kirkkojen yhteisö), joka perustettiin vuonna 1973 solmitulla Leuenbergin sopimuksella (Leuenberg Konkordie). Yhteisön jäseniä ovat lähes kaikki luterilaiset, reformoidut ja metodistiset kirkot ja sen tarkoituksena on ratkaista luterilaisten ja reformoitujen kirkkojen erimielisyydet.¹¹ Jäsenkirkot ovat ehtoollisyhteydessä keskenään ja sallivat toisten kirkkojen pappien saarnata omissaan. Näin siitä huolimatta, että kirkkojen välillä on edelleen opillisia eroja, erityisesti ehtoolliskysymyksessä. Niitä ei kuitenkaan pidetä niin merkittävänä, että ne olisivat ehtoollisyhteyden este. Toisin sanoen opilliset kysymykset eivät välttämättä estä kirkkoja tunnustamasta toisiaan. Ne voivat auttaa meitä saamaan uuden näkökulman omaan traditioon. Vanhojen fraasien toistamisesta ei ole apua. Jos Ukrainan kriisi on opettanut meille edes tämän, sekin on paljon.

Thomas Bremer (th.bremer@uni-muenster.de) on idän kirkkojen ja rauhantutkimuksen professori Münsterin yliopistossa. Kirjoitus perustuu yhdysvaltalaisen Association for the Study of Eastern Christian History and Culture (ASEC) -järjetön kokouksessa Tempossä, Arizonassa 22.2.2019 pidettyyn keynote-esitelmään, jonka otsikko oli ”Orthodoxy in Ukraine: A Theological Perspective”. Kirjoituksen on lyhentäen toimittanut ja kääntänyt Teuvo Laitila (teuvo.laitila@uef.fi).

9 Ks. <https://cruxnow.com/vatican/2019/05/new-orthodox-schism-stalls-ecumenical-dialogue-vatican-official-says/> (17.1.2020).

10 Vuoden 2019 aikana tällaisia tapaamisia ei tietävästi ole ollut.

11 Suomen evankelis-luterilainen kirkko, kuten muutkaan pohjoismaiset luterilaiset kirkot, ei ole allekirjoittanut Leuenbergin sopimusta.

Church Slavonic or Ukrainian?

Liturgical Language, Tradition, and Politics

When the president of the independent Ukraine is officially sworn in, he is required to place his hand on the Ukrainian constitution. The Russian president, likewise, is inaugurated with his right hand placed on the Russian constitution. In the Ukrainian ceremony, there is, however, a second book besides the constitution. Two different books have occupied this position, depending on the preference of the president in question. One is the Ostrog Bible, which was the first Bible printed in Church Slavonic, dating back to 1581. The other is the original of the Peresopnytsia Gospel, which is written in an early Ukrainian or Ruthenian vernacular, and dates back to 1561. Ruthenian is a group of varieties of East Slavic spoken in the Grand Duchy of Lithuania and later in the East Slavic territories of the Polish-Lithuanian Commonwealth. What languages were actually spoken in this region, including the question of whether there existed a special Ruthenian language, is a matter of much scholarly debate.

These two books, written in related but different languages, offer an insight into the Ukrainian understanding of the origins of

the nation. They reflect Ukrainian relationships with the past and the shape of historical memory in today's Ukraine. They are mapping different geographic spaces and different pasts, different presents, and different futures.

Church Slavonic is the traditional liturgical language of the Orthodox Church in Ukraine, Russia, and across the whole Slavic Orthodox world, sometimes called *Slavia orthodoxa* by scholars. The language belongs to the group of South Slavonic languages and was created by the two Greek brothers Cyrill and Methodius in the middle of the 9th century mainly as a Biblical and liturgical language. The language's hegemonic status in divine services is questioned in both countries, but for different reasons. The language is often perceived as difficult to understand and outdated, and in the newly independent Ukraine it is considered to be both difficult to understand and a manifestation of Russian imperialism. The newly founded Orthodox Church of Ukraine, given autocephaly by the Ecumenical Patriarch, uses primarily Ukrainian, which is viewed as the national language also in this ecclesiastical context. The Ukrain-

ian Orthodox Church, under the patronage of Moscow, on the other hand, increasingly rejects the use of the vernacular and regards Church Slavonic as the common and sacred language for *Slavia orthodoxa*. Autocephaly refers to those orthodox churches which are not, in any way, dependent upon any other church, or churches, for their life and mission.¹ The question of autocephaly has been and remains much disputed in the Orthodox world.

Positions on the question of which language to use in liturgical contexts – like positions on many other issues – are becoming increasingly polarized in present-day Ukraine, but the contours and front lines of this are somewhat different, mirroring different aspects of the history of Slavic languages. The aim of this article is to outline the use of different liturgical languages in the major churches in Ukraine which use the Byzantine rite. I will analyze the understanding of historical memory and geographical space which underpins these choices, and the consequences these choices have today. The religious, geographic and linguistic issues at play here are influential on the positions taken by today's politicians in Ukraine, Russia, and Europe.

CHURCH HISTORY

Following the baptism of Kievan Rus' in 988, its church leaders, the metropolitans of Kiev, were consecrated in Constantinople. They often came from Rus', however, rather than Byzantium. Around the year 1370, the Lithuanian Great Prince Olgerd, who was himself a pagan and fire worshipper, wrote a letter to the patriarch of Constantinople begging him to "give us another metropolitan."² Kievan Rus' was then divided between the area under the rule of the Golden Horde, and the Western part subjected to the Great Duchy of Lithuania and Poland. The Ukrainian Church's ongoing struggle for autocephaly has deep historical roots. This

new metropolitan was eventually appointed, despite many complications. Moscow in turn gained full independence from Constantinople and the ecumenical patriarch in 1589, at which point it consecrated its own patriarch.

Another important year in Ukrainian church history is 1596, the year of the union in Brest, when parts of the Orthodox Church in Rzeczpospolita (Poland and the Great Duchy of Lithuania) merged in a union with the Catholic Church, accepting the pope in Rome as its leader while preserving the Byzantine rite. Today this church is called the Greek Catholic, or sometimes, from an external perspective, the Uniate Church. It has been banned during various periods of Russian hegemony in the area. In 1686, the patriarch of Constantinople decided that the metropolitan of Kiev would be designated by the patriarch of Moscow. The basis for this decision was the fact that the area of present Ukraine that lies east of the river Dnipro had become part of Russia following the war against Poland.

Russia, and later the Soviet Union, annexed ever larger tracts of land that had belonged to Rzeczpospolita. After the revolution of 1917, a further attempt was made in the independent Ukrainian state to establish autocephaly in the Ukrainian Church. This existed for only a few years, and after the Bolshevik takeover, it became an emigrant church. It returned to Ukraine in the wake of the Declaration of Independence in 1991, but never received any broad recognition from World Orthodoxy, although it called itself The Ukrainian Autocephalous Orthodox Church. During the Soviet era, the Ukrainian Orthodox Church belonged to the

1 The definition comes from orhodoxwiki, <https://orthodoxwiki.org/Autocephaly>.

2 Meyendorff 1981, 194.

Moscow Patriarchate. In the 1920s, the Renovators sought to reform the Orthodox Church and introduce the vernacular as a liturgical language. They were aligned with the same movement in Russia.³

Galicia and Volhynia were parts of interwar Poland, and Orthodox believers there belonged to the Polish Orthodox Church, which was subordinated to Constantinople at that time. Both the Greek Catholic and the Orthodox believers in this area were viewed with suspicion by the Polish political leadership.

THE SITUATION TODAY

From the late 1980s and especially after independence in 1991, great changes took place in the field of religion: The Greek-Catholic Church was allowed to resume its activity and the Ukrainian exile church was returned to the country (that is The Ukrainian Autocephalous Orthodox Church). A new Ukrainian national church was established in 1992 under the leadership of the metropolitan Filaret, who in Soviet times was a metropolitan of Kiev under the Moscow Patriarchate. Some years later, he appointed himself patriarch, but this act was not recognized by any other Orthodox Church in the world. It called itself (and calls itself) The Ukrainian Orthodox Church – Kiev Patriarchate. The only Ukrainian Orthodox Church recognized by world orthodoxy was, until early 2019, the Moscow Patriarchate Church in Ukraine, under the official name of The Ukrainian Orthodox Church. Altogether there were four church organization existing during that time using the Byzantine ritual.

This state of affairs was transformed at the end of 2018, when Patriarch Bartholomew of Constantinople contributed to establish a Ukrainian national church at the request of the then president Petro Poroshenko (as the grand Prince Olgerd had done). On December 15, a

unification council was held in Kiev consisting of representatives of the two national Ukrainian orthodox churches – the church of Filaret and the former exile church. This council jointly founded a new church and elected metropolitan Epifanii as its leader. The formal decision was made on January 5, 2019, when Bartholomew signed a document in Istanbul in the presence of Poroshenko and the newly appointed leader of the Orthodox Church of Ukraine. The *tomos*, the document that recognizes the Church's independence, was handed over the next day, on January 6, thereby abrogating the document from 1686. These two churches had become one and were given a new leader and autocephaly. This means that today there are two competing Orthodox Church organizations in Ukraine, one under Moscow calling itself the Ukrainian Orthodox Church and the other given autocephaly by Constantinople. The latter calls itself the Orthodox Church of Ukraine. There is also a recent conflict evolving inside this newly founded church. As is the situation in April 2020 there exist three churches in Ukraine using the Byzantine rite, or because Filaret wants to recant his signature on the tomos, there will be four, and adding the Old Believers, one more group that I will return to, there will be five.

UKRAINIAN AS LITURGICAL LANGUAGE

Following the Ukrainian Declaration of Independence, the two national Ukrainian Orthodox (that is the church led by the patriarch Filaret and the former emigrant church) churches decided to use Ukrainian as their main liturgical language in divine services. This was implemented even stronger as a result of the achievement of autocephaly. Patriarch Filaret describes the choice of language as follows:

Богослужбова мова принципово повинна бути українською. І проповідь українською. Але ми будемо допускати й церковнослов'янську мову, і проповідь російською мовою. Тобто не буде такого, знаєте, утиску щодо богослужбової мови.⁴

Liturgical language should, in principle, be Ukrainian. And the sermon should also be in Ukrainian. But we will allow both the Church Slavonic language and the preaching in Russian. That is, there will be no, what one might call, oppression in the case of liturgical language.

Filaret is thus open to the performance of the divine service in Church Slavonic as a second choice, and confirms that the sermons might be delivered in Ukrainian or Russian. The decision to employ Ukrainian as a liturgical language is part of the Ukrainian national project, and the long history of the struggle for national identity and independence. Today the use of Ukrainian is encouraged in all areas of society, in preference to the use of other languages, especially Russian, and Ukrainian is the only state language according to the Constitution.

The metropolitan Epifanii subscribes to this preference. In an interview, he refers to Ukrainian as the state language and therefore concludes that the liturgical language ought to be Ukrainian as well. He places Church Slavonic in the same category as other “minority languages,” together with Russian, Romanian and Hungarian.⁵

Modern Ukrainian contains few Slavonic elements. They were removed when the Ukrainian literary language was created in the nineteenth century and replaced by words from various dialects, as well as from Polish and from Latin. The Russian language, on the contrary, has retained almost all Slavonic loan words, which in some cases have become a stylistically

marked higher variant than the corresponding East Slavic word. For this reason, it is more difficult for Ukrainians than for Russians to understand Church Slavonic. This is especially acute in the Western part of the country, as is noted in the debate:

А в Украине, служение на славянском языке, в западных регионах, воспринимается не просто, как что-то архаичное и неясное, а ещё и непатриотичное, «москальское».⁶

And in Ukraine, services performed in the Slavonic language are regarded in the western regions not just as something archaic and obscure, but also unpatriotic, “muscovitic”.

Worshippers must be able to understand what the priest is saying and the choir is singing. The Ukrainian national church summarizes its position on this question as follows:

В незалежній державі повинна бути незалежна Церква, й мова богослужіння повинна бути національна, тобто доступна для сприйняття кожним громадянином держави.⁷

In an independent state there must be an independent Church and the language of worship must be national, that is, accessible to every citizen of the state.

Ukrainian is used as a liturgical language not

3 Pashkov 2017, 131–141.

4 Pisia ob'ednannia pravoslavnoi tserkvy v Ukraïni.

5 “Parafii prosiat!”, Epifanii rozpoviv, iakoiu movoiu mozhna molytysia v PTsU, Obozrevatel'.

6 Kliushev, Problemy bogoslužebnogo iazyka v Ukraine.

7 Religiiia v Ukraine, Chomu v Ukraïni moliat'sia tserkovnoslov'ians'koïu movoiu, a rozmovliaiut' ukraïns'koïu.

only by the autocephalic Ukrainian church, but also by the Greek-Catholic Church. Up to the Second Vatican Council in Rome in 1962–1965, this denomination used Church Slavonic in the same manner as the rest of the Catholic world used Latin. The Greek Catholics indeed utilized the same texts as the Russian Orthodox Church, although they included the commemoration of the pope in Rome in the litanies, while continuing to omit *filioque* in the creed in the Orthodox manner. After the Second Vatican Council, it was permitted in the Catholic Church to use the vernacular, and nowadays almost all Greek Catholic liturgical services are delivered in Ukrainian. The use of Ukrainian has thus paradoxically acquired a Catholic and Western flavor in this context.

ON TRANSLATING INTO UKRAINIAN

Ukrainian is considered in the Russian context as somewhat rural, much like Norwegian in the consciousness of a common Swede. Modern Ukrainian is indeed in this sense comparable to New Norwegian, one of two standard languages in Norway. It makes it particularly challenging to translate into this language. There are all sorts of jokes about how different sacred texts have been translated into Ukrainian. They are intended to illustrate how ridiculous and mundane Ukrainian makes the texts seem, and to therefore reinforce arguments for the use of Church Slavic:

Відтак переклад із церковнослов'янської на українську неможливий в силу нерозв'язності філологічних проблем, а намагання обійти їх ведуть до пародіювання богословської термінології.⁸

Therefore, translation from Church Slavonic into Ukrainian is impossible because of the insolubility of philological problems, and attempts to circum-

vent them lead to a parody of theological terminology.

The theological vocabulary is still Slavonic. This dilemma is manifested by the existence of mock translations ridiculing attempts to create a functioning liturgical and Biblical vernacular in Ukraine:

Mock Ukrainian: Хай дуфає Сруль на Пана

Church Slavonic: Да уповаєт Израиль на Господа
psalm 130

Ukrainian: Вповай, Ізраїлю, на Господа!

English: Let Israel hope in the Lord

The verb “dufaty” comes from Polish, and the word “Srul” is a Jewish forename, being a short form of Israel and Pan, derived from Polish, which makes the parody translation a sort of macaroni speech. Another example is the mock translation of the refrain of the *Akathistos*-hymn:

Mock Ukrainian: Грегочи, Дівко Непросватанная

Church Slavonic: Радуйся, Невесто Невестная.

Ukrainian: Радуйся, Невісто неневісняя!

English: Rejoice, thou Bride unwed

“Divko”, “girl” is understood as too colloquial to convey the real meaning of “virgin.” “Neprosvatannaia” means “not having been married”, again a mixture of styles parodying the Ukrainian language.

In the first three decades of the twentieth century in Poland, including both Galicia and Volhynia, several translations of the divine service to Ukrainian were made. This was the beginning of efforts to render the orthodox liturgical texts into the Ukrainian language. It has in its origin a Western, sometimes Protestant inflection.

Today each church has one or more trans-

lations of the liturgy, that is, the communion service. There appear to be seven renderings of the liturgy into Ukrainian, most of which are not made from the Greek original, but from the Slavonic text, and more are on their way. There are for example various translations into Ukrainian of the prayer formula “let us pray”:

Gospodevi pomolímos’.

Gospodevi pomolímsia.

Gospodu pomolímos’.

Gospodu pomolímsia.

In Church Slavonic it is translated as:

Gospodi pomolímsia.

The divergence between Church Slavonic and Ukrainian is thus greater than that between Church Slavonic and Russian. The liturgical texts in Ukraine may not only have a Western inflection but also a rural Ukrainian one, as they are influenced by the development of Ukrainian literary language from different rural dialects in the nineteenth century. This further complicates the question of language in the Ukraine churches with Byzantine rite. The problems and nuances involved in the use of Ukrainian make a Bible written in modern Ukrainian an inappropriate choice for the presidential inauguration ceremony: The use of modern spoken and written Ukrainian as a liturgical language is not fully entrenched yet. The employment of the texts of the Greek Catholics (having a longer and broader relationship with Ukrainian) in the use of the vernacular in the Ukrainian orthodox churches is hampered by some formulations that seem to be Latin or Catholic in their contents.

We must now return to the first choice for a would-be president in Ukraine: the Peresopnytsia Gospel. The western part of present-day

Ukraine has its own complex story of historical, political, and linguistic development. When this area became part of the Polish-Lithuanian Empire in the sixteenth century, attempts were made to create a religious language that would be closer to the spoken language: “prosta mowa”, influenced by Protestant groups in the area. The language is heavily influenced by Polish, and several texts are preserved from that time. Another example of “prosta mowa”, besides the Peresopnytsia Gospel, is the Bible of Francysk Skoryna, published in 1517, containing only the Old Testament. This language disappeared after a couple of centuries, and today’s Ukrainian literary language was created in the nineteenth century under different, national romantic auspices. “Prosta mowa” is often understood today as old Ukrainian but it is, in fact, more complicated.

CHURCH SLAVONIC

Ukrainian is not the first choice for Russians living in Ukraine, not as a liturgical language and often not even as a second vernacular. Nor is Russian an option as a liturgical language, as this is more or less prohibited in Russia. Church Slavonic must be used, and Russian, if it is used in liturgical practice, has a very modernistic and Western feel. The use of Russian in the liturgy is regarded as quite modern in Russia as well as by Russian speakers in Ukraine.

Church Slavonic was the liturgical language of all Orthodox Slavs in the Middle Ages and it has remained so more or less to the present day. What was originally a South Slavonic language developed into different variants in different parts of the Slavic Orthodox world.

As Moscow emerged as Kiev’s replacement as the center of East Slavic influence, the Mos-

8 Tserkovnoslov’ians’ka mova — ne Rosiis’ka

cow variant, and especially the “Russian” pronunciation, spread throughout today’s Ukraine and Belarus. This was a result of the annexation of the East Bank of contemporary Ukraine into the Russian Empire in the seventeenth century, the West Bank in the eighteenth century, and Galicia and Volhynia following the Second World War. This Russian form of Church Slavonic also exists in different historical variants. The form used today is called New Church Slavonic.⁹

The Russian pronunciation with “g” as a Latin “g” and not as “h” with *iat’* (ѣ) as “e” (and not “i”), and the palatalization of consonants according to the rules of modern Russian language and sometimes even with *akan’ e*, that is the phoneme “o” is realized as “a” in unstressed positions, are traits of this version of Church Slavonic. This language is increasingly looked on by the Ukrainians as the fruit of Russian imperialism, rather than as a language with strong domestic roots dating back to the days of Kievan Rus’, which, in fact, it is. This use of Church Slavonic, in its Russian form, is referred to by the American scholar Harvey Goldblatt as Russian ecumenical imperialism.¹⁰ This view also reflects the present political and military conflict between Russia and Ukraine.

Church Slavonic is therefore seen in Ukraine as having negative connotations of Russian empire, having “*impersko-velikoderzhavnye konnotatsii*”, imperial-superpower connotations. In the Ukrainian context the variant may be associated with 1686 and the subordination of the church to Moscow.¹¹ The Ukrainian national church, however, could have chosen another way to refer to the legacy of the Kievan Rus’. In Kievan Rus’, the liturgical language was, as we know, in fact precisely the Slavonic one, but in an earlier variant. This variant seems to be seldom referred to by the leaders of the two Orthodox churches in Ukraine. The choice of

Ukrainian weakens the claim that Ukraine is the only legitimate heir of Rus’, that is, the Kievan State. The new national church has not retained the use of ‘Rus’ in its name. The title of the former leader Filaret was patriarch of Kiev and all of Rus’, which challenged the title of patriarch Kirill as the patriarch of Moscow and all of Rus’. Epifaniis’ title is read out as “metropolitan of Kiev and all of Ukraine” without any reference to Rus’. The transition to Ukrainian in the new Church of Ukraine, however, entails a rapprochement with the Greek Catholic Church, and to a Protestant view of the service as a pedagogical and not primarily a sacred phenomenon. Thus, Ukrainian is seen to represent a liturgical language for modernity, for the West, for the non-imperial, the non-Russian, for the proximity to Protestantism, and now also to the Catholic Church. It is perhaps even a matter of democracy itself, as is claimed in an article in a Ukrainian Russian-language newspaper in April 2019, which somewhat exaggerates: *V khram – v shortakh i mini-iubki* – “Go to church in shorts and miniskirts.”¹²

THE STANCE OF THE UKRAINIAN ORTHODOX CHURCH UNDER MOSCOW

For the Russians in Ukraine, and for the older Soviet generation, Church Slavonic is viewed as the familiar liturgical language. The current leader of the Ukrainian Orthodox Church under Moscow, the metropolitan Onufrii, strongly opposes any use of Ukrainian in liturgical practice. In a recent interview, he emphasized that he himself has two mother tongues: Ukrainian and Church Slavonic. He believes that Church Slavonic alone must be used as the liturgical language. He states, uncompromisingly:

Богослужебный язык Украинской Православной Церкви – это язык церковнославянский. Мы ничего не будем менять.¹³

The liturgical language of the Ukrainian Orthodox Church is the Church Slavonic language. We will not change anything.

His predecessor until 2014, the metropolitan Vladimir, had a much more open-minded view on the use of Ukrainian as a liturgical language and considered it to be acceptable if parishioners favored it.¹⁴ There is, however, broad agreement that the service could not be celebrated in Russian, even in the eastern parts of the country. Both languages are currently banned as liturgical ones in the Ukrainian Church subject to Moscow. Preaching, on the other hand, never takes place in Church Slavonic. Instead, it is delivered in the vernacular in both the Ukrainian Orthodox Churches and in the Greek Catholic Church. Church Slavonic is seen to represent continuity with *Slavia orthodoxa*, and it is seen as the correct language of heavenly worship. The difficulty for Ukrainian speakers to understand the divine service in Church Slavonic is trivialized and often framed simply as a problem they could resolve by being closer to the church and attending services more frequently. This schooling in Orthodox practices is termed “votserkovlenie” in Russian and “votserkovlennia” in Ukrainian, *verbatim* “churching”

In some urban areas of Eastern Ukraine, a Ukraino-Russian language called “surzhyk” is widely in use as the vernacular. It combines a Russian vocabulary with grammatical structures from the Ukrainian. “Surzhyk” is viewed with some contempt by both Ukrainian and Russian speaking intellectuals, but looked upon with interest and curiosity by linguists. Church Slavonic is in fact easier for “surzhyk” speakers than for the Ukrainian-speakers to understand due to its Russian vocabulary. The Ukrainian used in liturgical texts also has a flavor of “surzhyk” in its combination of Ukrainian

with some Slavonic elements, sometimes echoing Russian words. There is in fact a notable absence of Orthodox ecclesiastical words in Ukrainian and in Russian. They are, as already noted, mostly Church Slavonic.

TWO OTHER CHURCH SLAVONIC LANGUAGES: THE OLD BELIEVERS VERSION AND THE RUTHENIAN ONE

Another notable case here is that of the Old Believers, a group who did not accept the reforms to church and language introduced by patriarch Nikon in the middle of the seventeenth century. Many of them fled to what are now the southern and western borders of today’s Ukraine. The village of Belaia Krynytsa in Western Ukraine, near the border with Romania, is, or rather was, one of their centers, and is sometimes called the mecca of the Old Believers. There is also a group of them, called Lipovans, who live in Romania, where the local bishop also resides. Over the years, the Old Believers have split into various groups, but all of them still use Church Slavonic as their liturgical language, in an older version, Old Church Slavonic. New Church Slavonic is understood by this group to be heretical and imperialistic.

Old Believers use the Ostróg Bible and do not accept any later version used by the Russian Orthodox Church, including, for example, the eighteenth-century Elisabeth Bible, which is the official text used in the Russian Orthodox Church today. The Ostróg Bible is, thus, not

9 Danylenko & Naienko 2019, 19–39.

10 Goldblatt 1986, 336–354.

11 Ukrainskii tserkovnoslavianskii iazyk: mudrost’ v ottenkakh.

12 V shortakh i mini-iubkakh: PCU ob“iavila gromkie demokraticheskie peremeny <https://www.facenews.ua/articles/2019/326767/>

13 Glava UPC MP vystupil protiv bogosluzhenii na ukrainskom iazyke.

used by the Moscow patriarchate in either Russia or Ukraine. However, the Ostróg Bible, which was printed in present-day Ukraine in 1581 and contains elements of Ruthenian, is one of two religious texts a Ukrainian president-elect can choose between for the inauguration. In fact, there seems to be only two uses of this Bible today: as the liturgical text of the Old Believers and as a possible ceremonial text at the presidential inauguration. I do not believe that any of the parties involved have ever reflected on this connection.

There exists, as I have hinted already, a domestic version of the Church Slavonic language, a Ruthenian variety. It has been retained as a liturgical language. It is used in Ukrainian and Ruthenian speaking areas by Greek Catholics (and partly by Orthodox believers) that were not under the jurisdiction of the Russian Empire or the Soviet Union before the Second World War. This version differs slightly in vocabulary, in grammar, and above all, in pronunciation from New Church Slavonic (in the Russian version). The pronunciation includes a clearer o-kan' e, a pronunciation of "g" as "h" and a pronunciation of hard consonants before the vowel – "e," the keeping of the voice in words ending with a voiced plosive ("b," "d," "g") turning voiceless both in Russian and in New Church Slavonic – and above all "i" in many church Slavonic words where the Moscow variant has "e" (originally from an Old Slavonic "iat", ѣ).¹⁵

This Ruthenian Church Slavonic is used in the far West of Ukraine among the Ruthenians, especially in the Mukacheva eparchy, which is a Greek Catholic uniate group independent of the main Greek Catholic Church in Ukraine but also by some orthodox parishes in the same area. Sometimes it is even used in other parts of Ukraine. This form of Church Slavonic is not perceived in Ukraine to be an instrument of

Russian imperialism, but as a domestic, albeit almost extinct language, one that is not an option today for the majority of the parishes in Ukraine using the Byzantine rite.

THE CYRILLO-METHODIAN TRADITION

All the Churches adopting the Byzantine rite in Ukraine embrace the Cyrillo-Methodian heritage, according to which the two brothers from Saloniki who created the written form of Church Slavonic in the middle of the ninth century for use in mission work in Moravia, decided to use the vernacular and not Latin or Greek. For believers using Church Slavonic, this decision justifies their continued preference for it. For believers who use Ukrainian, the vernacular is evidence that they are continuing that tradition.

The Ukrainian liturgical texts are published with the use of the Ukrainian alphabet, but in editions meant for liturgical use, there are also publications with the traditional Slavonic letters. The first translation of the liturgy was published in Poland with the use of Slavonic letters. The use of Slavonic letters in the Russian translations is however not an option, but to publish Church Slavonic texts with Russian letters is rather common. The Slavonic letters are firmly linked to the old Cyrillo-Methodian tradition and are used in the Orthodox Church of Ukraine as a means of reiterating its belonging to this tradition, even together with the use of Ukrainian. The Russian Church does not allow the use of Russian but is somewhat tolerant of the use of Russian letters being much easier to read than the Slavonic ones. A practical argument is unexpectedly introduced in the debate.

The map of the usage of Slavonic letters does not correlate directly with the map of the use of different liturgical languages. All groups refer to the Cyrillo-Methodian tradition: for the Orthodox Church of Ukraine, the core of

this tradition is the use of the vernacular and for the groups using the Church Slavonic, this language is the core of the tradition.¹⁶

The use of Russian as a liturgical language is disputed in Russia, but as a part of the wider conservative turn in the country, the conservative side seems to have won on more or less all fronts. Only a few parishes in the entire country use Russian. The leaders of the movement advocating the use of Russian, with the priest Georgii Kochetkov as a leading figure, remain marginalized in Russian church life today.¹⁷ In Ukraine, where the use of the Russian language in society is a huge cause of disagreement, its use in liturgical contexts is paradoxically not advocated, even for Russian speakers. Russian is only used in sermons where Church Slavonic itself is never used. The mapping of liturgical languages in today's Ukraine is quite complicated, quite intriguing and quite important for understanding what is happening in this part of the world.

THE GEOGRAPHICAL SPACE OF THE LANGUAGES

As we have seen, these different Slavonic languages bear the imprint of the geographical spaces in which they were formed. My discussion has so far included Ukrainian and Church Slavonic, in three versions, as well as Russian, "prosta mowa" and "surzhyk".

Let us sum up. Each of these different churches represents and creates a special and different relationship with historical memory and understanding of geographical space as follows:

- The Orthodox Church of Ukraine uses Ukrainian and reflects the geographic extension of contemporary Ukraine.
- The Ukrainian Orthodox Church (Moscow patriarchate) uses New Church

Slavonic, mapping *Slavia Orthodoxa*, the Russian Empire and, sometimes, paradoxically, the Soviet Union.

- The Old Believers use Old Church Slavonic, mapping Moscow Rus' before the reforms of the seventeenth century, and sometimes mapping a whole world of Old Believers living not only in the three East Slavic countries, but nowadays also in Romania and other neighboring countries, as well as in the broader diaspora.¹⁸
- The Ukrainian Greek Catholic Church uses Ukrainian, mapping contemporary Ukraine and a modern multilingual Catholic universal world.
- Orthodox parishes far in the west as well as the Greek Catholic church especially in the Mukachevo eparchy use Ruthenian Church Slavonic, mapping a Ukrainian-Galician geographic space.

And in the end, what choice did President Zelenskyi make when he was sworn in in May 2019? He chose to place his hand on the constitution and on the Peresopnytsia Gospel at his ceremony. However, some time before the inauguration, a photo of him was taken where he

14 V kievskom khrame UPC MP nachali sluzhit' na ukrainskom iazyke.

15 Bogosluzhbova Mova, Bogosluzhbova mova. v khristiians'kikh khramah mista Ternopolia,

16 Aleksandr (Drabinko), mitropolit, K diskussii o bogosluzhebnoy iazyke.

17 See, e. g., van den Bercken 2014, 37–55; Bodin 2009, 43–86.

18 The Old Believer metropolitan Leontii, for example, uses the title of metropolitan of Belaia Krynytsa and all Old Believer Christians, without any more geographic definition of his diocese. https://ruvera.ru/articles/sobor_breila_2018

received a facsimile of the Ostrog Bible as a gift from the metropolitan Epifanii. A significant diplomatic gesture of hospitality to different traditions, and a gesture that offers hope for political reconciliation in today's Ukraine.

Per-Arne Bodin (pab@slav.su.se) is Professor Emeritus at Stockholm University. His field of research is mainly Russian culture and literature.

REFERENCES

- Aleksandr (Drabinko), mitropolit, Bogosluzhenie. K diskussii o bogosluzhebnoy iazyke, Kievskaya Rus'. <http://www.kiev-orthodox.org/site/worship/6065/> (7.1.2020).
- Bercken, Wil van den (2014). The Polemic Concerning Church Slavonic. *Orthodox Paradoxes*. Ed. Katya Tolstaya. Leiden: Brill, 37–55.
- Bodin, Per-Arne (2009). *Language, Canonization and Holy Foolishness: Studies in Postsoviet Russian Culture and the Orthodox Tradition*. Stockholm: Acta Universitatis Stockholmiensis.
- Danylenko, Andrii & Halyna Naienko (2019). Linguistic Russification in Russian Ukraine, Languages, Imperial Models, and Policies. *Russian Linguistics* 43 (1), 19–39.
- Glava UPC MP vystupil protiv bogosluzhenii na ukrainskom iazyke. https://news.liga.net/politics/news/glava_upts_mp_vystupil_protiv_bogosluzheniy_na_ukrainskom_yazyke (7.1.2020).
- Goldblatt, Harvey (2007). Orthodox Slavic Heritage and National Consciousness: Aspects of the East Slavic and South Slavic National Revivals. *Harvard Ukrainian Studies* 10 (3–4), 336–354.
- Kliushev, Andrei, protoierei. Problemy bogosluzhebnoy iazyka v Ukraine, https://risu.org.ua/ru/index/studios/materials_conferences/44131/ (7.1.2020).
- Lisniak, S. (2013). V Khristians'kih khramakh mista Ternopolia. *Naukovii visnik Chernivets'kogo universitetu*. Vipusk 659, 154–158.
- Meyendorff, John (1981). *Byzantium and the Rise of Russia: A Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parafiyi prosyat'! Epifanii rozpoviv, yakoyu movoiu mozhna molytysia v PTSU, Obozrevatel'. <https://www.obozrevatel.com/ukr/society/parafii-prosyat-epifanij-rozpoviv-yakoyu-movoyu-mozhna-molitisya-v-ptsu.htm> (7.1.2020).
- Pashkov, Nikodim Olegovich (2017). Vlianie obnovencheskogo raskola na stanovlenie Ukrainskoi Pravoslavnoi cerkvi v 1917–1932 gg. *Genesis: Istorieskie issledovaniia* 9, 131–141.
- Pislia ob'ednannja pravoslavnoi tserkvy v Ukraïni mova bogosluzhinnja printsipovo povinna buti ukraïns'koiu – Filaret. <https://gordonua.com/ukr/news/society/-pislja-ob-jednannja-pravoslavnoj-tserkvi-v-ukrajini-movu-bogosluzhinnja-print-sipovo-povinen-buti-ukrajinskim-filaret-421405.html> (7.1.2020).
- Protokol Osvishashennogo Sobora Belokrinitskoi mitropolii (25 oktiabreja 2018 goda, g. Breila), Russkaja vera. https://ruvera.ru/articles/sobor_breila_2018 (7.1.2020).
- Religiia v Ukraine, Chomu v Ukraïni moliat'sia tserkovnoslov'ians'koiu movoiu, a rozmovliaiut' ukraïns'koiu. <https://www.religion.in.ua/main/31821-chomu-v-ukrayini-molyatsya-cerkovno-slovyanskoyu-movoyu-a-rozmovlyayut-ukrayinskoyu.html> (7.1.2020).
- Tserkovnoslov'ians'ka mova – ne Rosiis'ka. <http://rat-pres.com.ua/sotsium/duhovnist/tserkovnoslov-yanska-mova-ne-rosijska.html> (7.1.2020).
- Ukrainskii tserkovnoslavianskii iazyk: mudrost' v ottenkakh. https://zn.ua/CULTURE/ukrainskiy_tserkovnoslavianskiy_zyk__mudrost_v_ottenkah.html (7.1.2020).
- V shortakh i mini-iubkakh: PCU ob'javila gromkie demokraticheskie peremeny <https://www.face-news.ua/articles/2019/326767/> (2.4.2020).
- V kievskom khrame UPC MP nachali sluzhit' na ukrainskom iazyke, Antimodernizm. <https://antimodern.wordpress.com/2010/10/19/ukr/> (7.1.2020).

**ANDRII KRAWCHUK &
THOMAS BREMER (ED.)
Churches in the Ukrainian
Crisis. London: Palgrave
Macmillan 2016. 224 s.**

Andrii Krawchuk ja Thomas Bremer ovat tunnustettuja Itä-Euroopan kirkollisen historian tutkijoita. Krawchuk toimii professorina Sudbryn yliopistossa Kanadassa, Bremer taas Münsterin yliopistossa Saksassa. Bremer on tuttu monelle suomalaisellekin teologille yhteisistä tutkimusprojekteista ja Suomen-vierailuistaan. Teoksessa on toimittajien lisäksi kahdeksan muuta asiantuntevaa kirjoittajaa.

Ukrainan kriisillä tarkoitetaan tässä Kiovan mielenosoituksista loppuvuonna 2013 alkanutta kehitystä, jota kutsutaan myös Ukrainan vallankumoukseksi, Euromaidaniksi tai ”arvokkuuden vallankumoukseksi”. Kirkoilla oli oma roolinsa Ukrainan vallankumouksessa nimenomaan vallankumouksellisten hengellisessä tukemisessa ja huollossa. Keväällä 2014 Venäjä miehitti laittomasti Krimin niemimaan ja ison osan Itä-Ukrainaa, mikä johti sotatilaan ja hyvin epävarmoihin oloihin. Miehitystila aiheutti suuria ongelmia miehitettyjen alueiden seurakuntien sielunhoitoon ja muuhun kirkolliseen työhön.

Ukrainan ortodoksien kirkollinen jakaantuminen kolmeen eri ortodoksiseen kirkkoon, joista yksi on Moskovan patriarkaatin alainen, on monimutkaistanut asioita. Tässä arvioitavan kirjan ilmestyessä vuonna 2016 jakaantuminen oli vielä ennallaan, mutta vuoden 2018 joulukuussa perustettiin autokefaalinen Ukrainan ortodoksinen kirkko, joka yhdisti muut Ukrainan ortodoksit paitsi Moskovan patriarkaatin alaiset seurakunnat. Konstantinopolin patriarkka Bartolomeos tunnusti kirkon tammikuussa 2019. Ajoitus on tietenkin tekijöiden kannalta jälkeen päin katsottuna hieman

harmillinen, mutta ei vähennä kirjan mielenkiintoisuutta ja artikkelien arvoa.

Artikkelit on jaettu viiteen osastoon: historiallinen tausta, ortodoksien autokefalia Ukrainassa, ortodoksinen identiteetti Ukrainassa, sodan luonteen ja syiden tulkinta sekä polkuja ykseyteen, yhteistyöhön ja rauhaan.

Thomas Bremer käsittelee Ukrainan ortodoksian nykytilanteen historiallista taustaa perusasiat listaten. Hän toteaa, että kirkollinen tilanne maassa on monimutkainen ja sen kehitys suuresti kiinni poliittisesta kehityksestä. Kirkkojen ja poliittisten prosessien välillä vallitsee keskinäinen riippuvuus. Se ei tee kirkoista silti vain yhteiskunnallisia toimijoita, vaan olisi ajattelema tonta jättää huomiotta kirkkojen vakavat uskonnolliset tavoitteet. Bremer nostaa esiin, että maassa on kolmen ison ortodoksisen kirkon lisäksi muita pieniä ortodoksikirkkoja, jotka ovat irtaantuneet isommista jonkin erityisen, joskus jopa henkilökohtaisen syyn takia. Nämä kirkot eivät kuitenkaan ole merkittäviä tekijöitä Ukrainan kirkollisessa maisemassa.

Yury P. Avvakumov analysoi Ukrainan kreikkalaiskatolisen kirkon eli uniaattien tilannetta. Kirkon kotiseutua on erityisesti Länsi-Ukraina, mutta se toimii nykyään joka puolella Ukrainaa. Neuvostoliiton hiipueessa 1980-luvun lopulla Ukrainan kirkollinen vapautuminen alkoi nimenomaan Länsi-Ukrainasta siihen asti kielletyn kreikkalaiskatolisen kirkon noustessa maan alta. Kirkon toiminta oli kielletty Stalinin määräyksestä 1946 ja sen omaisuus oli annettu Moskovan patriarkaatin alaiselle ortodoksille kirkolle. Monia pappeja ja uskovia oli lähetetty vankileireille saaristoon. Kirkko oli toiminut maan alla.

Avvakumov kuvailee värikkäästi sitä, millaista hämmennystä ja millaisia teologisia väärinkäsityksiä Uk-

rainan kreikkalaiskatolinen kirkko on aiheuttanut erityisesti lännen ekumeenikoissa. Koska kirkko on paavin alainen, mutta noudattaa idän riitusta, monien on ollut vaikea suhtautua siihen luontevasti tai tajuta sen erityispiirteitä. Varsinkin jotkut ortodoksiteologit ovat pitäneet kirkkoa vain ortodoksian ”petturina”, kun taas jotkut roomalaiskatoliset teologit ovat puhuneet siitä halveksuen ”epätäydellisenä” katolisena kirkkona. Venäjän ortodoksille kirkolle kreikkalaiskatolinen kirkko on ollut syy kieltäytyä paavin kutumisesta Moskovaan, sillä se on pitänyt kreikkalaiskatoilaisia syypäänä Moskovan patriarkaatin vaikutusvallan alamäkeen Ukrainassa. Venäjän ortodoksien kirkon kovasanaaisessa kielenkäytössä kreikkalaiskatolista kirkkoa on kutsuttu muun muassa natsien kollaboraattoriksi. Avvakumovin mielestä uniaateilla saattoi olla yhtä ratkaiseva rooli Neuvostoliiton sortumisessa kuin paavi Johannes Paavali II:lla.

Paul Brusanowski käsittelee artikkelissaan autokefalian myöntämisen historiaa yleiseltä kanoaniselta kannalta, ja Alfons Brüning ottaa omassa artikkelissaan siihen historiallisen näkökulman. Natalia Kochan kuvailee muun muassa sitä, miten miehittäjät suhtautuivat muihin kuin ortodoksisiin kirkkoihin Itä-Ukrainassa. Roomalaiskatolinen kirkko joutui lopettamaan toimintansa, koska sen papistossa oli länsimaista kotoisin olevia, erityisesti puolalaisia pappeja. Heidät leimattiin ”Kiovan juntan” edustajiksi ja ”Naton vakoojiksi”. Juutalaiset järjestöt pakotettiin pois alueelta, ja kaikki kristityt yhteisöt, jotka olivat lojaaleja Ukrainalle tai jotka yrittivät välttää politiikkaa, nimettiin ”natseiksi”, ”fasisteiksi”, ”oikeistolaisiksi” tai ”länsimielisiksi”, ja heitä vainottiin, kidutettiin ja teloitettiin.

Moskovan patriarkaatin alaisen ortodoksien kirkon asema tulee

esille monessa artikkelissa. Natalia Kochanin mukaan kirkon piispat valitsivat heti alussa turmiollisen kannan. Heillä ei ollut uskallusta nimetä Venäjää sodan aloittajaksi tai tukea niitä, jotka puolustivat omaa maataan. Mihail Suslovin (sama nimi kuin edesmenneellä Neuvostoliiton kommunistisen puolueen pääideologilla!) artikkeli kuuluu kirjan hätkähdyttävimpiin. Hän erittelee sitä, miten termejä ”venäläinen maailma” ja ”pyhä Venäjä” on käytetty propagandistisesti Ukrainan kriisin yhteydessä. Suslovin mukaan Moskovan patriarkka Kirill käytti ahkerasti kumpaakin käsitettä, mutta hänen varsinainen lempilapsensa on ollut jälkimmäinen. Suslovin mukaan Kirill puhui Ukrainan-matkoillaan mieluummin ”pyhästä Venäjästä” kuin ”venäläisestä maailmasta”, sillä se ei särähäntänyt niin pahasti ukrainalaisten korvaan. Suslovin media-analyysin mukaan ”venäläisen maailman” maininnat karkasivat kuitenkin venäläisissä tiedotusvälineissä omiin lukuihinsa maaliskuussa 2014 miehityksen jälkeen.

Suslov luonnehtii Kirillin luotto-miehiä, metropoliitta Hilarionia ja kirkon puhemiestä Vsevolod Chaplinia ideologisiksi haukoiksi, jotka pyrkivät luomaan Ukrainasta kuvan taistelukenttänä, jossa ”venäläinen ortodoksinen sivilisaatio” kohtaa ”kristinuskosta tyhjentyneen läntisen sivilisaation”. Internet-lähteisiin pureutunut Suslov on havainnut, että venäläiset ortodoksibloggarit ovat pyrkineet propagoidaan narratiivia, jonka mukaan miehittäjiä vastaan taistelevat sotilaat toimivat Kiovan patriarkaatin ja kreikkalais-katolisten pappien johtamina ja ovat olleet vastuussa pahimmista väkivallanteoista venäläistä asujaimistoa kohtaan. Tämän yleisesti levitetyn ”tiedon” mainitsee myös Lidiya Lozova yhden seurakunnan kokemuksista kertovassa artikkelissaan. Suslovin mukaan Venäjällä

on myös yleistynyt näkemys, jonka mukaan Ukraina on ”rakas, erottamaton veli, josta on äkkiä tullut epäinhimillinen ja paljon pahempi kuin mikään vihollinen”.

Cyril Hovorun, joka viittaa muun muassa Samuel Huntingtonin teoriaan sivilisaatioiden kamppailusta ja Benedict Andersonin teoriaan kuvitelluista yhteisöistä, analysoi tarkemmin käsitettä ”venäläinen maailma”. Hänen mukaansa Ukrainan tapauksessa ei pitäisi puhua ortodoksinen ja läntisen sivilisaation kamppailusta, vaan oikeampi vastapari olisi uusneuvostoliittolainen ja ei-neuvostoliittolainen sivilisaatio. ”Venäläinen maailma”, jonka sanotaan olevan vastakkainen lännen kanssa, onkin itse asiassa ”neuvostomaailma”, ja ”venäläinen ortodoksinen sivilisaatio” onkin ”neuvostosivilisaatio”. Hovorun päätyy siihen, että Itä-Ukrainan konfliktissa on kyse kamppailusta ”venäläisen maailman” sisällä, jos ajatellaan, että käsitteellä viitataan ihmisiin, jotka puhuvat samaa kieltä ja tunnustavat samaa uskoa.

Andrii Krawchuk pohtii omasa artikkelissaan ukrainalaisen ortodoksinen identiteetin uudelleenmäärittelyä Euromaidanin jälkeen. Hän muistuttaa, että Moskovan patriarkaatin alaisessa kirkossa on esiintynyt myös vaihtoehtoja ajattelua ideologisesti Moskovaan sidoksissa olevalle ajattelulle. Kirkossa on ollut havaittavissa jakauma ukrainofiilisiin ja Moskovan-mielisiin. Moskovan alaisessa kirkossa on ollut havaittavissa suorastaan ukrainalaista isänmaallisuutta. Tämä suuntaus on esittänyt tukensa eurooppalaisille arvoille, Ukrainan suvereniteetille, läpinäkyvyydelle, vastuulliselle politiikalle niin yhteiskunnassa kuin kirkossa, autokefialle ja ortodoksinen ykseydelle Ukrainassa. Käännös Eurooppaan ja pois neuvostonostalgia ei ole johtunut impulsiivisesta separatismista, skismasta

tai kirkollisesta tottelemattomuudesta. Ennemminkin on niin, että merkittävät sektorit ortodoksisesta kirkosta Ukrainassa ovat tulleet tienhaaraan ja todenneet, että ne eivät enää voi elää vanhan mallin mukaan. Tilanne ei siis ole niin yksinkertainen kuin helposti Ukrainaa ulkoapäin katsoessa ajatellaan. Tämä teos auttaa ymmärtämään, miten Ukrainan kirkollinen maise-ma on muuttumassa.

**Mikko Ketola, dos.
Kirkkohistorian
yliopistonlehtori
Helsingin yliopisto**

**RENÉ NYBERG
Patriarkkoja ja oligarkkeja.
Helsinki: Siltala 2019. 276 s.**

Äskettäin Moskovan ja Berliinin suurlähettiläänä sekä sitä ennen useissa muissa tehtävissä Neuvostoliitossa toiminut René Nyberg on julkaissut omaelämäkerrallisen esseekokoelman *Patriarkkoja ja oligarkkeja*. Teos on poikkeuksellisen mielenkiintoinen muistelmateos, jossa tekijä on kiinnostavasti ja älykkäästi kuvannut havaintojaan toimintakautensa aikaisesta Neuvostoliitosta.

Teos on selvästi kaksijakoinen. Tekijä on yhtäältä kuvannut havaintojaan Venäjän niin sanotun neuvostokauden historiasta sekä maan poliittista kehitystä suuren yhteiskunnallisen käänteen jälkeen. Toisen keskeisen osan teoksesta muodostaa venäläisen yhteiskunnan uskonnollisia oloja ja uskontopolitiikkaa tarkasteleva ja havainnoiva osa ”Patriarkkoja”, minkä vuoksi teosta on syytä pitää myös merkittävänä kirkkohistoriallisena työnä.

Kun suomalainen kirkkohistoriallinen tutkimus on rajoittunut yleensä tarkastelemaan pääosin läntisen Euroopan ja luterilaisuus-

den historiallista menneisyyttä, Nybergin teos muodostaa jo tältä osin poikkeuksen. Tarkastellaanhan teoksessa poikkeuksellisesti paitsi Neuvostoliiton uskonnollisten olojen kehitystä ja uskontopoliittikkaa viimeisen vuosisadan aikana, myös Suomen molempien kansankirkkojen suhteiden kehitystä Neuvostoliittoon ja sikäläiseen ortodoksiseen kirkkoon. Teoksen tarkastelukulma on lisäksi perinteisestä kirkko-historiallisesta otteesta poiketen diplomaattis-poliittinen.

Viimeksi mainittu näkökulma onkin tehnyt mahdolliseksi sen, että Nyberg on voinut esimerkiksi Venäjän ortodoksisen kirkon asemaa neuvostoyhteiskunnassa tarkastellessaan kiinnittää huomiota myös tavanomaisesta poikkeaviin näkökohtiin. Näihin kuuluu muun muassa se, miten ortodoksisen kirkon perinne – kirkon syrjäyttämisestä huolimatta – näytteli varsin merkittävää osaa myös kommunistisessa yhteiskunnassa ja sen luomassa uuskulttuurissa. Niinpä stalinistiset palvontatavat noudattivat monilta osin ortodoksisen kirkon perinteisiä muotoja ja lokakuun vallankumouksen suuresta vuosipäivästä muodostui neuvostoyhteiskunnan ylösnousemuksen päivä. Sen oli määrä samalla korvata ortodoksiseen uskoon syvästi kuulunut uskonnollinen ylösnousemustoivo. Myös ortodoksisen uskonnon tuonpuoleisuuden korostus haluttiin näin valjastaa kommunistisen yhteiskunnan palvelukseen.

Kun Venäjän ortodoksinen kirkko sai puolestaan suuren isänmaallisen sodan myötä jälleen virallisen toimintaoikeuden, Stalin halusi samalla käyttää sitä omiin tarkoituksiinsa ja tehdä siitä myös Neuvostoliiton ulkopoliittikan välineen. Tässä ominaisuudessa jälleen hyväksytyksi tullut kirkko sai toimia puskurina ja yhdyssiteenä myös puna-armeijan tunkeutuessa Eurooppaan. Moskovasta tuli tehdä

paitsi maailmanvallankumouksen myös itäisen uskonpalvonnän keskus. Ortodoksisen kirkon oli niin ikään määrä toimia myös paavin johtaman roomalaiskatolisen maailmanvallan vastapainona. Stalin piti paavin maailmanvaltaa yhtenäisine oppeineen ja alistussuhteineen kommunistisen maailmanvallan pahimpana kilpailijana.

Neuvostoliiton uskonnollisten olojen ja uskontopoliittikan ohella Nyberg on kiinnittänyt varsin runsaasti huomiota myös Viron kirkkojen vaiheisiin neuvostokautena, sekä erityisesti Viron ortodoksisen kirkon ympärillä sittemmin käytyihin kiistoihin. Nybergin käymät keskustelut ja yhteydet virolaissyntyisen patriarkka Aleksei II:n kanssa tuovat runsaasti uutta valaistusta Viron kirkollisten kiistojen taustaan sekä tuon ajan kirkkopoliittiseen tilanteeseen yleensä. Heijastuvathan Viron ortodoksista kirkkoa koskevan kiistan vaikutukset myös Suomeen. Viron kirkkokiista muodostui Nybergin mielestä myös poliittisesti arkaluonteiseksi asiaksi maalle.

Jo mainittujen teemojen ohella Nyberg on tarkastellut varsin laajasti myös Suomen molempien kansankirkkojen suhteiden muodostumista Neuvostoliittoon ja Venäjän ortodoksiseen kirkkoon toista maailmansotaa seuranneena kautena. Suomen ortodoksisen kirkon osalta hänen tarkastelunsa on kohdistunut erityisesti maailmansotaa välittömästi seuranneeseen kauteen, jolloin neuvostojohdo ja sen velvoittamana Moskovän patriarkaatti pyrkivät määrätietoisesti palauttamaan Suomen ortodoksisen kirkon Moskovän patriarkaatin jurisdiktion alaisuuteen. Tässä Nyberg on voinut tukeutua keskeisiltä osin TT Juha Riikosen kyseisestä teemasta jo aiemmin julkaisemaan tutkimukseen. Omasta diplomaatin näkökulmastaan hän on voinut vahvistaa sen Riikosen jo aiemmin

esittämän tosiasian, että kysymys Suomen ortodoksisen kirkon aseman palauttamisesta oli paitsi kirkkopoliittinen myös poliittinen ja kytkeytyi läheisesti ajankohdan yleiseen poliittiseen kuvaan. Pidän hyvin perusteltuna myös Nybergin esittämää toteamusta siitä, että Suomen ortodoksisen kirkon tuolloin käymä itsenäisyytaistelu kaipaasi mittavuudessaan laajempaakin historiallista tarkastelua.

Suomen luterilaisen kirkon osalta Nybergin mielenkiinto on kohdistunut ensisijaisesti sen ja Venäjän ortodoksisen kirkon välillä vuodesta 1970 alkaen käytyihin oppikeskusteluihin. Myös tältä osin Nyberg on voinut työssään nojautua pääosin aiemmin tehtyyn tutkimukseen. Hän on kuitenkin omasta arviointikulmastaan voinut todeta, miten teologis-uskonnolliset neuvottelut jäsenyivät hyvin tuon hetken poliittiseen taustaan ja palvelivat Suomen ja Neuvostoliiton pyrkimyksiä yhteistyön ja ymmärtämyksen yleiseksi lisäämiseksi. Suomen kirkon haluttomuus jäsenyä Neuvostoliiton suosiman ja itäistä rauhanpropagandaa palvelleen Prahan rauhanliikkeen toimintaan antoi kuitenkin aiheen siihen, että rauhan asian käsittely päätettiin Neuvostoliiton toivomuksesta sijoittaa pysyvästi osaksi oppikeskustelujen ohjelmaa.

Kirkkoon ja kirkkojen historiaan liittyneiden havaintojen lisäksi Nybergin teos sisältää myös runsaasti mielenkiintoista nykyhetken venäläiseen yhteiskuntaan liittyvää poliittis-eettistä pohdintaa. Esimerkkinä tästä toimii "Oligarkkeja"-osan luku Sosiaalinen vastuu, missä tekijä on tarkastellut muun muassa nyky-Venäjän uusien omistussuhteiden synnyttämiä ongelmia.

Eino Murtorinne
Kirkkohistorian professori
emeritus
Helsingin yliopisto

OULA SILVENNOINEN & AAPO ROSELIOUS

Villi itä: Suomen heimosodat ja Itä-Euroopan murros 1918–1921. Helsinki: Tammi 2019. 366 s.

Heimosodiksi kutsutuista suomalaisten vapaajoukkojen sotaretkestä Venäjän Karjalaan ja Viroon itsenäisyytemme alkuvuosina on tähän saakka kirjoitettu etupäässä reippaina isänmaallisina seikkailuretkinä. Aapo Roselius ja Oula Silvennoinen haastavat ansiokkaasti uudessa kirjassaan *Villi itä* perinteisen heimosotahistorian tulkinat ja asettavat heimosodat eurooppalaisten vapaajoukkojen, Venäjän sisällissodan ja ensimmäisen maailmansodan loppuselvittelysten laajempaan kontekstiin.

Roselius ja Silvennoinen näyttävät kirjassaan isänmaallis-militaristisen heimosotamyytin nurjan puolen, kuten heimosoturien osallistumisen julmuuksiin, joukkojen kurittomuuden ja lähtijöiden monenkirjavat ja osin kyseenalaiset motiivit. Aidon ja pyyteettömän idealismin pilkahdukset ovat hetkittäin läsnä, mutta rosvoretkimentaliteetti ja sota elämäntapana tempaavat silti heimosoturit pyörteisiinsä. Suomalaisen yhteydet ruotsalaisiin, tanskalaisiin ja saksalaisiin vapaajoukkoihin käydään läpi ansiokkaasti. Keskeiset vapaajoukkojohtajat, kuten Rüdiger von der Goltz, Hans Kalm ja Martin Ekström nousevat esiin kerronnassa, joka ei kuitenkaan ohita erinäisiä koheltavia amatöörejä ja surullisen hahmon ritareita. Viron vapaussota toimi suomalaisten heimosoturien suurena verkostoitumistapahtumana. Mielenkiintoinen henkilögalleria marssittaa lukijan silmien eteen legendaarisia Venäjän valkoisten johtajia, kuten sujuvasti puolta vaihtava Stanislau Bulak-Balashovits ja kaukasialaisen ruhtinaan tittelin omaksunut Pavel Bermondit.

Uskonto astuu *Villissä idässä* vaivihkaa näyttämölle Viroon lähteneen suomalaisen vapaajoukon eli Pohjan Poikien rykmentin pastorin Thure af Björksténin hahmossa. Björkstén oli vihitty papiksi tammi-kuussa 1917. Rykmentin valistus- ja sielunhoitotehtävistä muodostui näin tärkeä osa hänen pappisuransa varhaisimpia kokemuksia. Heti Tallinaan päästyään Björkstén joutui toteamaan, että sukupuolitaudit rehottivat Pohjan Poikien keskuudessa. Tämän seurauksena Björkstén yhdessä rykmentin lääkärin kanssa piti siveellistä ryhtiä kohottavaksi tarkoitetun luennon. Björkstén edusti kansallisromanttista eetosta, joka näki heimosotaretket pyyteettömänä suomensukuisten heimokansojen auttamisena. Hänen kohtaamansa todellisuus oli kuitenkin raadollinen irvikuva tästä idealismista. Aunuksen retken johtaja Gunnar von Hertzen puolestaan puki heimoveljeyden, siveellisyyden ja uskonnon liiton sanoiksi painottaessaan joukoilleen että ”meidän on arvokkaasti suojeltava heimoveljiemme omaisuutta, naisia ja kirkkoa”. Varsinkaan kaksi ensin mainittua eivät olleet turvassa valloittajina esiintyvien heimosoturien häikäilemättömyydeltä, mutta myös von Hertzenin heimokolminaisuuden kolmas komponentti eli kirkko sai toisinaan siipeensä. Suomalaiset heimosoturit murtautuivat Vieljärvellä kirkkoon ja veivät sieltä rahaa, hopeita ja ehtoollisviiniä. Tapaus johti ankariin rangaistuksiin, jotka huipentuivat von Hertzenin hyväksymään pääsyyllisen ja yhden arvalla valitun onnettoman teloittamiseen. Kontrasti ihanteiden ja todellisuuden välillä oli vavahduttava.

Aunuksessa oli toki mukana myös kilpensä kirkkaana säilyttä-neitä nuorukaisia, kuten jo Virossa

aiemmin sotinut teologian opiskelija Väinö Havas, joka Roseliuksen ja Silvennoisen sanoin ”taisteli Suur-Suomen puolesta Jumalan nimeen”. Havaksella oli valmis visio siitä, miten heimosoturit asettuivat asumaan valloitetuille alueille viljelemään maata ja turvaamaan itämerensuomalaisen kulttuuripiirin aseistettujen talonpoikien suojeluskunnilla. Tähän voisin lisätä, että Havaksen visio muistutti hätkähdyttävällä tavalla Heinrich Himmlerin näkemystä, jossa idästä valloittettava *Lebensraum* turvataisiin aseistettujen germaanisten talonpoikaissiirtokuntien avulla. Poliittisen kotinsa Havas löysi sittemmin kokoomuksesta.

Heimosodissa ja vapaajoukkojen maailmassa ateistinen bolševismi nähtiin paitsi heimokansojen, myös laajemmin uskonnon ja koko ihmiskunnan vihollisena. Riiaassa murhatut papit toimivat osaltaan saksalaisten vapaajoukkojen suorittamien armoitusten puhdistusten oikeutuksena vapaajoukkojen vallattua kaupungin bolševikeilta. Suomalaisen vapaajoukkolaisten kokemuksiin Baltiassa kuului myös tutustuminen antisemitismiin. *Villi itä* antaa esimerkkejä antisemitismistä, joka yhdisti niin suomalaisia, skandinaavisia kuin saksalaisia vapaajoukkolaisia. Bolševismi nähtiin juutalaisena salaliittona ja paikalliseen juutalaisväestöön suhtauduttiin epäluuloisesti ja vihamielisesti.

Villi itä maalaa lukijan eteen Suur-Suomen ja heimoaateen varhaiset esitaistelijat tavoittelemassa sotasukupolvea yhdistävää päämäärää, kokemusta kaiken pyhittävästä aseveljeydestä ja rintamamiehueudesta. Heimosoturit eivät Roseliuksen ja Silvennoisen mukaan suostuneet itse kantaamaan vastuuta retkiensä epäon-

nistumisesta holtittomuuden, toiveajattelun ja ylimielisyyden seurauksena, vaan vierittivät vastuun Suomen valtion ja vakinaisen armeijan harteille. Heimosotiin nihkeästi suhtautunut presidentti K. J. Ståhlberg sai osansa heimosoturien katkeruudesta. Kuvaavaa on, että kaikkein myrkyllisin palaute tuli uskonnolliselta taholta: kirjassa lainataan *Herättäjä*-lehteä, jonka mukaan Ståhlberg ja hänen poliittinen lähipiirinsä olivat Paholaisen asialla, "saatanan riivaamia, jotka ovat pakanoita pahemmat". Tässä kirjoittelussa alkoi hahmottua se uskonnollis-äärioikeistolainen rintama, joka myöhemmin näki olevansa Jumalan asialla iloittaessaan presidentti Ståhlbergin kyydytyksestä. *Villi itä* voidaankin lukea eräänlaisena prologina Roseliuksen ja Silvennoisen yhdessä Marko Tikan kanssa kirjoittamalle kirjalle *Suomalaiset fasistit*. Heimosodissa luotiin asteittain pohjaa suomalaiselle fasismille, ja monet tulevat fasistit aloittivat taipaleensa kohti Suur-Suomen luomista juuri heimosodissa. Roselius ja Silvennoinen muistuttavat kuitenkin, että osa heimosotureista onnistui Kaarlo Hillilän tapaan palaamaan sotaretkeltä integroituen takaisin rauhanajan siviilielämään ja demokraattiseen yhteiskuntaan.

Kirjan loppuluvussa Roselius ja Silvennoinen vievät lukijat hetkeksi heimosoturien unelmien täytty-mykseen, todellisuudeksi tulleen Suur-Suomeen ja vanhojen Vienan-retkeläisten maisemiin Vuokkiniemen kansalaisjuhlaan kesällä 1941. Loppuluvussa myös heimoaateen palava pensas, pastori Elias Simojoki, pääsee ääneen. Vaikka Roselius ja Silvennoinen eivät alleviivaa sitä, muistuttaa Simojoen hahmo siitä, että heimoaate tarvitsi pappejaan kyetäkseen nousemaan

isänmaallisen oikeiston johtotädeksi 1920–40-lukujen Suomessa. *Villi itä* avaa huikaisevia uusia näköaloja vapaus- ja heimosotasukupolven kokemusmaailmaan ja se on ehdottomasti suositeltavaa lukemista kaikille tämän epookin historiasta kiinnostuneille.

**André Swanström, dos.
Historian ja uskonnon lehtori
Espoo**

ANNA-MAIJA VILJANEN-PIHKALA

Unkarin yhteiskunnallisen ja kirkkopoliittisen tilanteen vaikutus suomalaisunkarilaisiin luterilaisiin yhteyksiin 1956–1958. SKHST 238. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura 2019. 432 s.

Suomen evankelis-luterilaisella kirkolla on monenlaisia ja momentasoisia suhteita eri kirkkoihin. Suhteet perustuvat pääosin maantieteellisiin, tunnustuksellisiin ja laajemmin ekumeenisiin yhteydenpitomalleihin. Yhtenä erityisenä osana ovat suomalais-ugrilaiset yhteydet, joiden perustana on sekä kielellinen yhteys että tunnustuksellinen yhteys. Kirkollisten yhteyksien alkuvaiheet voidaan Viljanen-Pihkalan mukaan ajoittaa maailmasotien väliseen aikaan. Nykypäivänä yhteydet ovat edelleen voimissaan erityisesti suomalais-ugrilaiden (luterilaisten) pappeinokokousten sekä ystävyysseurakuntatoiminnan kautta.

Viljanen-Pihkalan väitöskirja-tutkimuksen tarkoitus on selvittää suomalaisunkarilaisten luterilaisten yhteyksien uudelleen alkamista 1950-luvulla sekä sitä, miten Unka-

rin yhteiskunnallinen ja kirkkopoliittinen tilanne vaikuttivat näihin yhteyksiin (s. 17).

Tutkimus rajoittuu vuosiin 1956–1958. Aikarajaus on perusteltu, sillä toisen maailmansodan jälkeen 1950-luvulla liennytys ja Unkarin kansannousu vuonna 1956 mahdollistivat Unkarin luterilaiselle kirkolle yhteyksien rakentamisen muiden maiden kirkkoihin. Ajanjakson alussa kesäkuussa 1956 piispa Lajos Ordasin rehabilitointiprosessin osoitetaan alkaneen suomalaisunkarilaisten yhteyksien saattelemana. Tutkimus päättyy siihen, kun poliittisesti kylmempi kausi idän ja lännen välillä alkaa ja Unkarin valtiolle mieluinen piispa Zoltán Káldy vihitään virkaansa.

Tarkasteltavalla ajanjaksolla on siis poliittiset rajaukset, joiden välillä kirkolla on ollut mahdollisuus toimia vapaammin. Näiden vuosien tarkastelu antaa uutta tietoa ajasta, jolloin kirkkojen välinen yhteydenpito rautaesiripun yli muutenkin mahdollistui.

Viljanen-Pihkala ei ole käyttänyt lähteinään ainoastaan Suomesta löytyvää aineistoa vaan myös Unkarista löytyvää unkarinkielistä aineistoa sekä valtion että kirkon arkistoista. Näin suomea osaavalle lukijalle tarjotaan mahdollisuus nähdä, miten kirkolliset yhteydet on ymmärretty Unkarissa niin kirkon kuin valtionkin näkökulmasta ja millaisia liittymäkohtia näillä on. Kun kyse on suomalais-ugrilaisista yhteyksistä, on ymmärrettävää, että väitöskirja on kirjoitettu suomeksi. Tulee silti mieleen, kuinka tärkeää olisi saada nämä kansainväliset yhteydet myös kansainvälisen tutkijakunnan tiedoksi. Harva tutkija kykenee lukemaan kahden verrattain pienen kielen tekstejä, joten tulosten soisi tulevan myös kansainvälisesti tietoon – koskee-

han tutkimusjakso aikaa, jolloin kirkkojen kansainvälisissä yhteyksissä tapahtui muutenkin avauksia puolin ja toisin.

Tutkimuksen laaja lähdeaineisto takaa sen, että tarkastelu on moniulotteista ja tuo yhteydenpidon eri ulottuvuudet esiin. Tutkimuksessa esimerkiksi tarkastellaan, millä tavoin tieto kansainvälisten toimijoiden kiinnostuksesta Unkarin kirkollisen elämän tilanteeseen on saatu leviämään Unkarissa, millä virallisilla ja epävirallisilla tavoilla Suomeen on saapunut tietoa Unkarin kirkollisesta tilanteesta, ja kuinka tuohon tietoon on reagoitu. Suomalaiset lähteet on koottu herätysliikkeiden piiristä, ekumeenisesta yhteydenpidosta, ammattiyhdistysliikkeestä, lehdistä sekä yksityisarkistoista. Suojelupoliisin arkistotkin Viljanen-Pihkala on käynyt tutkimassa löytämättä kuitenkaan mitään merkityksellistä. Unkarissa kirjoittaja on käyttänyt sekä kirkon että valtion, ja lisäksi myös turvallisuuspalvelun arkistoja. Myös ekumeenisten toimijoiden arkistoja on käytetty laajemman kirkollisen kontekstin hahmottamiseen.

Viljanen-Pihkala toteaa tutkimustuloksissaan (s. 354), että on jakanut tarkasteleman ajanjakson viiteen osaan: Ensimmäinen jakso on Suomen ja Unkarin luterilaisten kirkkojen suhteiden elpymisen kausi kesällä ja alkusyksyllä vuonna 1956. Toinen jakso on Unkarin kansannousu loka-marraskuussa 1956. Kolmas jakso, vuosi 1957, kuvataan vastavuoroisten vierailujen aikana, jolloin kuva ”veljesmaan sisarkirkosta” (s. 354) päivittyi, ja neljännen ajanjakson aikana, kesään 1958 asti, kirkkopoliittinen tilanne jälleen kiristyi, eikä yhteydenpitoon ollut samalla tavalla mahdollisuuksia kuin aiemmin. Viides ja viimeinen jakso käsittää vuoden 1958 jälkipuoliskon, jolloin piispa Ordass oli syrjäytetty virastaan.

Viljanen-Pihkalan erittelemistä ajanjaksoista ensimmäinen, toinen ja viides käsitellään jokainen omassa pääluvussaan, mutta kolmas ajanjakso, vuosi 1957, käsittää kolme päälukua ja neljäs ajanjakso vuoden 1957 lopusta vuoden 1958 kesään kaksi päälukua.

Kahden laajemmin käsitellyn ajanjakson kohdalla analyysi siis jonkin verran hajoaa, mikä on kyllä ymmärrettävää. Erityisesti vuoden 1957 aikana erilaisia yhteyksiä oli verrattain paljon. Viljanen-Pihkala on pyrkinyt tarkastelemaan näitä yhteyksiä eri tasoilla: yksilötasolla, avustustoiminnan valossa sekä korkeimpana yhteydet Unkarin piispaalliseen tasoon. Loppuvuodesta 1957 alkanutta kautta, jolloin kirkkopoliittinen tilanne kiristyi, Viljanen-Pihkala tarkastelee kahdessa osassa. Ensimmäisessä hän kuvaa tilanteen kiristymistä ja sitä, kun Unkarin luterilaisessa kirkossa ymmärretään, että Suomen luterilainen kirkko tulee nähdä pohjoisena, neutraalina kumppanina, ei osana länttä. Toisessa osassa hän kuvaa, kuinka Unkarin poliittinen kehitys otettiin Suomessa realiteettina ja yhteyttä ja avustustoimintaa jatkettiin edelleen.

Edellinen oivallus, jonka Viljanen-Pihkala on nostanut aineistostaan esiin, kuvaa hyvin, kuinka heimo- ja tunnustusyhteyteen perustuvat suhteet ovat olleet aitoja, mutta politiikan värittämiä. Erityisesti Unkarin valtion kirkollisasiainvirasto määrittä tarkasti, kuka sai luvan vieraila ja kuka ei. Kirkollinen toiminta Unkarissa oli jatkuvasti valtion kontrolloimaa. Viljanen-Pihkala onnistuu kuvaamaan sitä, miten Suomen kirkollisissa piireissä toisaalta elettiin Unkarin poliittisen ilmapiirin realiteettien mukaan, mutta toisaalta sympatiat ”veljesmaan sisarkirkkoa”

ja erityisesti niitä jäseniä kohtaan, joita Unkarin poliittinen järjestelmä syrji, ovat nähtävissä tutkimuksen tarkastelujakson aikana. Näin siitä huolimatta, että Suomen asema poliittisesti puolueettomana olisi antanut ehkä olettaa varovaisempaa suhtautumista esimerkiksi Ordassin kysymyksessä, jossa Suomen luterilainen kirkko selkeästi asettui tukemaan esimerkiksi Luterilaisen maailmanliiton vetoomuksia.

Viljanen-Pihkalan ansioksi voi myös mainita sen, kuinka hän yhdistää poliittisen ulottuvuuden, kirkon virallisen linjan, kansan rivejä tavoittavan hengellisen yhteyden ja auttamishalun sekä kansainvälisten ekumeenisten järjestöjen vaikutuksen Unkarin ja Suomen luterilaisten kirkkojen välisiin suhteisiin. Vaikka henkilökirjo on laaja ja tapahtumat moninaisia, tutkimuksesta piirtyy kokonaiskuva, joka valottaa tuon ajan kirkollisia suhteita monella tasolla. Ei ole olemassa pelkästään kirkollista yhteyttä, eikä toisaalta pelkästään valtion agenda, jota toteutettaisiin kirkon kautta. Nämä kaksi limittyvät ja elävät rinnakkain, kuten tutkimuksen lopussa nostettu huomio *Kotimaalehdestä* osoittaa: samalla kun lehti uutisoi Unkarissa valtiolle mieluisan Zoltán Káldyn vihkimyksestä piispaksi, samassa *Kotimaan* numerossa arvosteltiin aiemmin lopullisesti erotetun piispa Ordassin ja hänen tukijoidensa saarnakokoelma. Todellisuus, siihen vaikuttaminen ja näiden kahden välinen vuorovaikutus kuuluvat kirkkohistorian alaan, ja Viljanen-Pihkalan tutkimus antaa tästä hyvän esimerkin.

**Heta Hurskainen, TT
Yliopistotutkija
Itä-Suomen yliopisto**