

Pekka Metso

## Liturgiakommentaarit – kirjallisuutta bysanttilaisen maailmankuvan ytimestä

Liturgiakommentaarit ovat kirjallisuudenlaji, joka tulkitsee ja selittää eukaristista liturgiaa. Eukaristinen liturgia on idän kirkon pääjumalanpalvelus. Se toimitetaan sunnuntaisin ja juhlapäivinä. Palveluksen nimitys perustuu siihen, että siinä toimitetaan kiitosuhri (kr. *eukaristia*) eli ehtoollinen. Bysanttilaisissa lähteissä eukaristista liturgiaa nimitetään yleensä jumalalliseksi liturgiaksi.<sup>1</sup>

Bysantin kirkon pääliturgiat olivat Basileios Suuren liturgia ja Johannes Khrysostomoksen liturgia. Ne edustavat antiokialaista liturgian perinnettä. Antiokialaisen liturgian ominaispiirteet ja rakenne vakiintuivat 300–400-luvuilla.<sup>2</sup> Khalkedonin konsiilin (451) jälkeiset opilliset kiistat jouduttivat idän kirkon riitusten eriytymistä. Bysanttilaisesta riituksesta muodostui oma perinteensä sekä muiden antiokialaisten riitusten että aleksandrialaisen riituksen rinnalle. Eukaristisen liturgian osalta riitusten erot koskevat lähinnä palveluksen osien järjestystä ja niiden laajuutta. Eroavuutta on myös siinä, missä määrin opilliset tulkinnat näkyvät liturgian tekstissä.

Bysanttilaisen liturgian ensimmäinen osa, opetettavien liturgia, muodostuu rukouksesta, Raamatun tekstien lukemisesta ja opetuspuheesta. Opetettavien liturgiaan sisältyy myös pieni saatto, jossa evankeliumikirja kannetaan kirkkosalin kautta alttaripöydälle. Jälkimmäisen osan, uskovaisten liturgian, keskuksessa ovat uskontunnustus ja eukaristia, ehtoollisen vietto. Ehtoollisaineiden tuominen alttaripöydälle tapahtuu suuressa saatossa, joka on uskovaisten liturgian seremoniaalisesti näyttävien vaihe. Liturgian eukaristinen osuus muodostuu suuresta ehtoollisrukouksesta, ehtoollisaineiden pyhittä-

---

<sup>1</sup> Bradshaw & Johnson 2012, 141–142.

<sup>2</sup> Liturgian kehityksestä ensimmäisinä vuosisatoina ks. Kotila 2000, 71–93.

misestä ja ehtoollisen nauttimisesta. 800-luvulle tultaessa ehtoollisaineiden valmistelu siirtyi uskovaisten liturgian keskeltä opetettavien liturgian edelle. Siitä lähtien valmistelutoimitus, *proskomidi*, on muodostanut erillisen kokonaisuuden, jonka papisto toimittaa ennen yhteistä jumalanpalvelusta.

Vaikka bysanttilaisen riituksen liturgian pää rakenne pysyi samana koko bysanttilaisen ajan, kehitystä tapahtui aina 1300-luvulle asti. Kyse oli lähinnä liturgisesta runsastumisesta, jossa vakiintuneiden osien ympärille ja yhteyteen liittyi ajan saatossa uudenlaisia elementtejä. Nykyisin ortodoksisten kirkkojen piirissä noudatettava bysanttilainen riitus on laajimmin levinnyt itäisen liturgisen perinteen muoto.<sup>3</sup> Se on roomalaisen riituksen jälkeen toiseksi yleisin kristillinen riitus maailmassa.

Liturgisia kommentaareja on kirjoitettu myös Bysantin alueen ulkopuolella ja muistakin jumalanpalvelustyypeistä kuin liturgiasta. Tässä luvussa rajaudun tarkastelemaan bysanttilaisia jumalallisen liturgian kommentaareja. Esittelen aluksi kosmologisia, teologisia ja hengellisiä merkityksiä, joita Bysantissa liittyi liturgiaan. Sitten luon katsauksen liturgiakomentaarien historiallisiin ja tulkinnallisiin lähtökohtiin. Sen jälkeen esittelen merkittävimmät bysanttilaiset liturgiakomentaarit. Lopuksi pohdin liturgiakomentaarien luonnetta ja merkitystä bysanttilaisen kirjallisuuden lajityyppinä.

## Liturgia maailmanselityksenä

Nykypäivän Suomessa sunnuntain ja juhlapäivien pääjumalanpalveluksiin osallistuu säännöllisesti vain verrattain vähän ihmisiä, eikä satunnaisesti osallistuvienkaan määrä ole korkea. Jumalanpalveluksen sosiaalinen merkitys rajautuu pääasiassa aktiivikävijöiden rajattuun piiriin. Viikoittaisella jumalanpalveluksella ei myöskään ole käytännössä laajempaa yhteiskunnallista merkitystä. Ero oman aikamme ja Bysantin välillä ei tässä suhteessa voisi olla suurempi.

---

<sup>3</sup> Bradshaw & Johnson 2012, 137–141; Dalmais 1983, 31–38; Taft 2008, 599–600.

Bysantissa kristinusko kosketti koko yhteiskuntaa ja sen ideologisia periaatteita. Kirkko ja sen toimittama jumalallinen liturgia jäsenivät todellisuutta yksilöitten, yhteisöjen ja koko valtakunnan tasoilla. Liturgia antoi merkityksen koko maailmalle ja selitti todellisuutta, johon kaikkien katsottiin kuuluvan.<sup>4</sup> Nämä merkitykset eivät olleet riippuvaisia siitä, kuinka moni tosiasiallisesti osallistui liturgiaan. Bysantissa tosin osallistuttiin jumalanpalveluksiin suurella joukolla ja säännöllisesti. 500-luvun lopulta peräisin olevassa lähteessä *Vita et conversatio S. Eutychiei* kuvataan patriarkka Eutykhioksen (k. 582) Hagia Sofiassa toimittamaa liturgiaa lokakuussa 577. Kuvauksen mukaan ehtoollisen jako alkoi kolmannella hetkellä eli noin klo 9 ja jatkui aina kuudenteen hetkeen eli puoleen päivään asti.<sup>5</sup> Vaikka teoksen kirjoittaja olisikin tässä taipuvainen liioitteluun, kuvaus antaa hyvin viitteitä liturgiaan osallistuneiden suuresta määrästä.

Poliittinen ja uskonnollinen, maallinen ja hengellinen muodostivat Bysantissa kokonaisuuden. Tässä suhteessa Bysantti oli suorassa jatkumossa antiikkiin: kummankaan kohdalla ei ole mielekäästä eikä todennäköisesti mahdollistakaan etsiä selkeitä rajalinjoja yhteiskunnallisen ja uskonnollisen elämänalueen välillä. Bysanttilainen maailmankuva oli holistinen ja universalistinen. Maailma muodosti kokonaisuuden.<sup>6</sup> Olipa kyse kirkollisista tai sekulaareista instituutioista, rakenteista ja käytänteistä, niiden koettiin heijastavan universumin rakennetta ja ilmentävän yhteyttä kaiken olivaisen Luojaan. Jumala ja hänen tarkoituksperänsä olivat keskeinen elämää selittävä ja jäsentävä periaate.

Bysanttilaisen jumalanpalvelusperinteen tutkija Robert Taft kiteyttää bysanttilaisen liturgian kolmeen käsitteeseen: *τάξις* (*taksis*), *ἱστορία* (*historia*) ja *θεωρία* (*theoria*). Suomeksi sanojen merkitykset voidaan kääntää järjestykseksi, historian paraleelisuudeksi ja hengelliseksi tulkitsemiseksi. Taftin mukaan käsitteissä kuvastuu liturgian periaatteiden lisäksi koko by-

<sup>4</sup> Cameron 2006, 96–115; Cunningham 2008, 534–535; Shepard 2008b, 6–8.

<sup>5</sup> Taft 2006, 119–120.

<sup>6</sup> Cameron 2014, 46–67; Louth 2008, 699–701; Meyendorff 1974, 212–216.

santtilainen maailmankuva.<sup>7</sup> Käsittelen seuraavaksi Bysantissa liturgiaan liitettyjä merkityksiä Taftin esille nostamien käsitteiden kautta.

### Liturgia kosmisen järjestyksen ilmaisijana

Järjestyksen periaate liittyy bysanttilaisen kulttuurin rituaalisuuteen ja syvään perinteiden arvostamiseen. Rituaalien kautta aikaan ja paikkaan sidottu maallinen elämä liittyi ikuisiin perusteisiin ja oli yhteydessä maailmankaikkeutta jäsentäviin jumalallisiin periaatteisiin.<sup>8</sup> Kuten keisari Konstantinos VII:n (945–959) ajalta peräisin oleva keisarillinen *Seremonioiden kirja* osoittaa, yksityiskohtia myöten määritellyt keisarilliset seremoniat palvelivat universumin hyvän järjestyksen toteuttamista.<sup>9</sup> Samanlainen ylimaallisen todellisuuden heijastamisen ajatus liittyi kirkollisiin menoihin. Maksimos Tunnustajan (k. 662) mukaan kirkkorakennus itsessään on todellisuuden kuva: alttari kuvastaa aineetonta eli taivasta ja kirkkosali aineellista eli maata.<sup>10</sup> Kirkollisissa toimituksissa kuvastui maailmankaikkeuden hyvä ja oikea järjestys.

Järjestyksen teologinen merkitys konkretisoitui ennen kaikkea jumalallisessa liturgiassa. Liturgiaa toimitettaessa ja siihen osallistuttaessa taivas ja maa, Jumala ja ihminen, Luoja ja luotu, ikuinen ja ajallinen kohtasivat. Käsitys liturgiasta kosmisen järjestyksen ja yhteyden ilmauksena perustui Kristuksen pelastustekoon. Jeesuksessa Kristuksessa Jumala oli tullut ihmiseksi, vapauttanut ihmiset synnin vallasta, noussut kuolleista ja ennallistanut ihmisen jumalasuhteen. Bysanttilaisen ymmärryksen mukaan pelastava, vapauttava ja pyhittävä yhteys Kristukseen tuli liturgiassa läsnäolevaksi todellisuudeksi. Sosiologi Martin Stringer kiteyttää liturgian kosmisen merkityksen seuraavasti: ”Bysantin valtakunnan perustana oli liturgia, ja liturgia yhdisti taivaan ja maan.”<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Taft 2006, 134.

<sup>8</sup> Taft 2008, 600–601.

<sup>9</sup> Stringer 2005, 97–103.

<sup>10</sup> Maksimos Tunnustaja, *Mystagogia* (”Mystagogia”) 2.

<sup>11</sup> Stringer 2005, 107. Kaikki tämän artikkelin tutkimuskirjallisuuden ja lähteitten suomennok-

Yhteys Kristukseen hui-pentui ehtoollisessa, joka oli liturgian hengellinen ja teologinen kulminaatiopiste.<sup>12</sup> Patristisen teologisen perinteen kokoajana tunnettu Johannes Damaskolainen (k. n. 750) ilmaisee bysanttilaisen ehtoollisteologian ytimen seuraavasti:

Sitä [ehtoollinen] sanotaan osallistumiseksi, sillä sen kautta osallistumme Jeesuksen jumaluudesta. Sitä sanotaankin yhteydeksi ja sitä se totisesti onkin, koska sen kautta tulemme Kristuksen yhteyteen ja osallistumme Hänen lihastaan ja jumaluudesta... (Johannes Damaskolainen, *Expositio fidei* ”Uskon esitys” 4.53, suom. Johannes Seppälä)



Kristus lepäämässä luomispäivänä, 1100-luvun bysanttilainen mosaiikki Monrealessa. Kuva: Wikimedia Commons. Public domain.

Bysanttilaisessa tulkinnassa ehtoollinen oli tapahtuma, jossa Jumala ja ihminen yhtyivät. Kirkkorakennukseen ja siinä toimitettavaan jumalalliseen liturgiaan liittyi kokemus inhimillisen rajallisuuden ylittävästä kohtaamisesta itsensä Jumalan kanssa.

Liturgia historian kokoavana ja sen ylittävänä tapahtumana Toinen bysanttilaista liturgiaa jäsentävä periaate oli käsitys historian paral-

---

set ovat kirjoittajan, ellei toisin mainita.

<sup>12</sup> Meyendorff 1974, 203–210.

leelisuudesta eli ajatus ajan ja paikan rajat ylittävästä yhteydestä. Liturgiaa toimitettaessa ja ehtoollista vietettäessä historia, ja ennen muuta pelastushistoria, muodostivat paralleellisten todellisuuksien tason, josta liturgia oli osallinen. Ymmärrystä liturgiasta historian ja nykyisyyden leikkauspintana nimitetään *typologiaksi*. Typologisen tulkinnan mukaan liturgian vaiheilla ja osilla on vastineensa pelastushistorian tapahtumissa. Liturgia oli ennen muuta Kristuksen pelastusteon nykyistymistä. Tulkinnan tasolla tämä tarkoitti, että palveluksen eri osiin ja vaiheisiin liitettiin symbolisia merkityksiä. Näin liturgiasta muodostui siitä esitetyissä tulkinnoissa Kristuksen pelastustekoa ilmentävien merkkien ja viittausten kudelman.<sup>13</sup>

Ajatus menneen, nykyisen ja tulevan kohtaamisesta ehtoollista vietettäessä voidaan jäljittää varhaisimpiin 100-luvun liturgisiin lähteisiin asti, kuten Apostolisten isien kirjoituksiin ja Justinos Marttyyrin teoksiin. Kristilliseen kokemukseen näyttää alusta asti kuuluneen käsitys, että ehtoollista toimitettaessa Kristus on läsnä.<sup>14</sup> Liturgiassa sekä menneet pelastusteot että tulevien aikojen täyttymys ovat osallistuttavissa tässä ja nyt.<sup>15</sup>

Laaja-alainen liturgian kaikkiin vaiheisiin liittyvä typologia kehittyi kuitenkin vasta myöhempinä vuosisatoina. Bysanttilaisten kommentaarien kiinnostus symbolisia tulkintoja kohtaan häivytti taustalle monet liturgian käytännölliset merkitykset. Uskontunnustuksen edellä oleva huudahdus ”Ovet! Ovet!” on tästä hyvä esimerkki. Alun perin kyse oli opetettavien ja uskovien liturgian taitekohtaan liittyvästä ohjeesta. Diakoni ilmoitti huudahduksella ovenvartijoille, että eukaristinen *anafora* eli ehtoollisrukous oli alkamassa. Vartijoiden tuli varmistaa, että *katekumeenit* eli opetettavat ja muut ehtoollisyhteyden ulkopuolella olevat poistuivat tuossa vaiheessa kirkosta. Sen jälkeen kirkon ulko-ovet lukittiin.<sup>16</sup> Huudahdus on säilynyt liturgian kaavassa tähän päivään asti, vaikka katekumeenijärjestelmä hiipui jo 400-luvulla. Bysanttilaisessa tulkintaperinteessä huudahdukselle annet-

<sup>13</sup> Daniélou 1956, 127–161; Rorem 1986, 3–20; Mazza 1989, 7–13.

<sup>14</sup> Sheerin 2008, 711–717.

<sup>15</sup> Kilmartin 1988, 180–193.

<sup>16</sup> Taft 1978, 405–418.

tiin symbolinen tulkinta, jolloin yhteys alkuperäiseen merkitykseen katkesi. Nikolaos Kabasilaksen (k. n. 1380) mukaan sanat ovat kehotus ”ihmisen ovien” eli suun ja korvien avaamiseksi, jotta yhtyminen huudahdusta seuraavaan uskontunnustukseen olisi mahdollista.<sup>17</sup> Simeon Thessalonikalainen (k. 1429) puolestaan näkee huudahduksen viittaavaan *paruusiaan* eli Kristuksen toiseen tulemiseen, jolloin pahat erotetaan hyvistä ja suljetaan Jumalan valtakunnan ulkopuolelle.<sup>18</sup>

Liturgian pelastushistoriallisen typologian voimistumiseen vaikutti merkittävästi ikonimaalauksen elpyminen *ikonoklasmin* eli ikonien käyttöä koskeneen kuvariidan jälkeen 840-luvulta alkaen. Ikonien määrä kirkoissa kasvoi ja myös seinämaalaukset yleistyivät. Kirkon sisäpintojen peittäminen kauttaaltaan seinämaalauksilla yleistyi 1200-luvulta alkaen Bysantissa ja sen vaikutuspiirissä. Runsas ja näyttävä ikonografia vahvasti kokemusta taivaan ja maan kohtaamisesta. Liturgian teksti, palveluksen toimittamisen muodot ja ikonit tekivät kristillisen kosmologian ja pelastushistorian kokonaisvaltaisesti koettavaksi, kuultavaksi ja nähtäväksi.<sup>19</sup>

## Liturgia ja hengellinen näkeminen

Kolmas liturginen periaate eli hengellinen tulkitseminen liitti liturgian merkitysten pohtimisen osaksi laajempaa mystiikan teologian perinnettä. Idän kirkon piirissä mystiikan aluetta jäsennetään perinteisesti kolmipor-taisen hengellisen edistymisen tienä. Ensimmäisen askelman muodostaa askeettinen harjoittelu (kr. *praksis*). Seuraava vaihe muodostuu luodun todellisuuden mietiskelystä ja maailman järjestyksen hahmottamisesta (kr. *fysike*). Tällaisen henkisen harjoittelun tavoitteena on kasvattaa ymmärrystä Jumalan luomisvoimasta ja asioitten perimmäisestä tarkoituksesta. Kolmannen askelman muodostaa hengellinen näkeminen (kr. *theoria*). Kyse on Jumalan näkemisestä tavalla, joka on sanoin tavoittamattomissa.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Nikolaos Kabasilas, *De sacrae liturgiae interpretatione* (”Pyhän liturgian selityksestä”) 26.

<sup>18</sup> *Expositio de divino templo* 59.

<sup>19</sup> Cormack 2000, 105–143; Cormack 2007, 38–41; Popova 2002, 48–62, 66–73; Ševčenko 2008.

<sup>20</sup> Spidlik 1986, 68–71.

Hengellisen tulkitsemisen periaate osoittaa liturgiakommentaarien perimmäisen mystisen luonteen. Liturgisen tulkinnan tavoitteena oli ensinnäkin avartaa ymmärrystä siitä, että liturgian muodoissa, veisuissa, toiminnassa ja rukouksen sanoissa todella ilmaistaan syvin totuus Jumalasta ja ihmisestä. Toisaalta kommentaareissa pyrittiin avaamaan liturgiaan sisältyviä merkkejä ja symboleja tavalla, joka teki liturgiaan osallistuvalla ihmiselle mahdolliseksi syvän ja läheisen kohtaamisen Jumalan kanssa. Nikolaos Kabasilas ilmaisee liturgian, pelastushistorian ja hengellisen näkemisen välisen yhteyden seuraavasti:

Mitä tulee eukaristisessa liturgiassa toimitettaviin seremonioihin, niillä kaikilla on jokin yhteys pelastussuunnitelmaan. Niiden tarkoitus on tuoda nähtäväksemme jumalallinen suunnitelma, jotta sielumme pyhittyisivät sitä katsoessamme ja siten tulisimme kelvollisiksi ottamaan vastaan pyhät lahjat. Aivan kuten pelastusteko alun perin ennallisti maailman, se tekee sitä katsovien sielut jalommiksi ja jumalallisemmiksi nyt kun se on jatkuvasti silmiemme edessä. (Nikolaos Kabasilas, *De sacrae liturgiae interpretatione* 1)

Kommentaareissa korostuva hengellisen näkemisen periaate muokkasi yleistä ymmärrystä liturgiasta. Kommentaarit olivat Bysantissa suosittua kirjallisuutta ja niissä esitetyt ajatukset levisivät laajalle. Hengellisen tulkinnan pyrkimys sai vastakaikua kansanhurskaudesta ja ruokki populaareja tulkintoja ohjaten niitä kommentaareissa esitetyille linjoille. Mahdollisesti liturgiakommentaarit vaikuttivat suuren yleisön käsityksiin liturgiasta jopa enemmän kuin varsinainen liturgian teksti.<sup>21</sup>

## Liturgiakommentaarien tulkinnalliset lähtökohdat

Liturgiakommentaarien edustama näkemys liturgiasta perustuu edellä hahmoteltuun kosmologiseen ja mystiseen ymmärrykseen jumalanpalveluksen merkityksestä. Liturgia on maailmaa ja ihmisen paikkaa selittävä tapahtu-

---

<sup>21</sup> Stringer 2005, 106.



ma. Tämän perustavan ja laajan kehyksen lisäksi liturgiakommentaareilla on tietyt varhaisen kirkon historiasta nousevat lähtökohdat.

Liturgiakommentaarit pohjautuvat kristilliseen initiaatioon ja siitä syntyneeseen kirjallisuuteen. Initiaatiolla tarkoitetaan käytänteitä, joilla uudet jäsenet otetaan kirkon yhteyteen. Voimakkaan lähetyksenä omaksunut apostolinen yhteisö laajeni nopeasti Rooman valtakunnan alueella ja sen ulkopuolelle. Toimintaa ohjasi Kristuksen seuraajilleen antama käsky:

Menkää siis ja tehkää kaikki kansat minun opetuslapsikseni: kastakaa heitä Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen ja opettakaa heitä noudattamaan kaikkea, mitä minä olen käskennyt teidän noudattaa. Ja katso, minä olen teidän kanssanne kaikki päivät maailman loppuun asti. (Matt. 28:19–20)

Lähetykskäskyyn pohjautuen kaste muodostui kirkossa toimitukseksi, jonka kautta liitettiin Kristuksen seuraajiin. Kastetta edeltävä opetus oli keskeisessä osassa varhaisen kirkon elämässä. Kristillisen uskon periaatteiden selittämisen lisäksi kasteopetukseen sisältyi opetusta kirkon liturgisesta ja sakramentaalisesta elämästä.<sup>22</sup> Tätä osuutta kasteopetuksesta nimitetään *mystagogiaksi*. Mystagogialla tarkoitetaan kirkon sakramentteihin eli pyhiin mysteereihin, lähinnä kasteeseen, mirhavoiteluun ja ehtoolliseen, liittyvää opetusta. Mystagogisia opetuspuheita on säilynyt muun muassa Kyrillos Jerusalemilaiselta (k. n. 387), Ambrosius Milanolaiselta (k. 397), Johannes Khrysostomokselta (k. 407), Theodoros Mopsuestialaiselta (k. n. 428) ja Augustinukselta (k. 430).<sup>23</sup> Mystagogista opetusperinnettä voi luonnehtia bysanttilaisten liturgiakommentaarien *pedagogiseksi taustaksi*.

Kun mystagogiat palvelivat kirkon uusia jäseniä, kommentaarit oli suunnattu kirkon elämän yhteydessä jo pitkään olleille ja hengellisesti edistyneille. Kommentaareilla on mystagogioitten tavoin initiaation tarkoitus, mutta eri merkityksessä. Mystagogiat palvelivat käytännöllisesti kirkon jäsenyyteen johdattamista, liturgiakommentaarit puolestaan johdattivat

---

<sup>22</sup> Johnson 2006.

<sup>23</sup> Mazza 1989.

syvälliseen eukaristian mysteerin tuntemiseen ja kokemiseen. Kommentaarien *tavoitteellinen lähtökohta* on siten läpeensä mystinen. Niiden pyrkimyksenä on selittää ymmärryksen ylittävä mysteeri. Tässä suhteessa liturgiakommentaarit edustavat bysanttilaisen teologian valtauomaa, jossa teologian luonne ymmärrettiin viime kädessä apofaattiseksi: samalla kun teologia kielentää todellisuutta ja selittää salaisuuksia, sen tehtävänä on osoittaa ymmärryksen rajat ja ohjata asioitten kokemiseen äyllisen pohdiskelun sijaan.<sup>24</sup>

Liturgiakommentaarien *metodisena lähtökohtana* on ensimmäisten vuosisatojen patristinen raamatuntulkinta. Edellä mainittu typologia on varhainen tulkinnallinen menetelmä, jolla jo joissakin Uuden testamentin teksteissä osoitetaan Vanhan ja Uuden liiton välisten tapahtumien yhteys. Typologia rakentui ymmärrykselle historiallisten tasojen, tapahtumien ja merkitysten limittymisestä toisiinsa. Typologian rinnalla esiintyi allegorinen tulkintaperinne. Allegoria pyrki selittämään asioitten, tapahtumien ja ilmiöitten salatun hengellisen merkityksen. Allegoria oli kiinnostunut vertauskuvista, symboleista ja merkeistä. Sitä eivät juurikaan sitoneet historiallisuus ja kerronnallisen logiikan rajat. Allegoria mahdollisti verrattain vapaan Raamatun tekstin tulkitsemisen.<sup>25</sup>

Raamatun tapaan pyhät toimitukset ymmärrettiin varhaisessa kirkossa jumalallisen toiminnan läpäisemiksi ja Jumalan läsnäolon välittäjiksi. Siksi niiden tulkinnassa käytettiin samoja metodeja, joilla selitettiin Raamattua. Raamatuntulkintametodien liturgiaan soveltamista voi pitää luontevana siitäkin syystä, että Raamattu ja jumalanpalvelus liittyivät varhaiskirkossa toisiinsa: jumalanpalvelus on pyhien tekstien lukemisen ja tulkinnan alkuperäinen konteksti.<sup>26</sup> Liturgian rukoukset myös selittävät raamatullista pelastushistoriaa ja nostavat siitä merkityksiä seurakunnan jumalanpalveluksessa todellistuvaan nykyhetkeen. Toisin sanoen liturgia itsessään on eräänlaista raamatuntulkintaa. Lisäksi Raamatun ja liturgian

<sup>24</sup> Lossky 1985, 13–43; Louth 2006.

<sup>25</sup> Young 1997; de Lubac 2000.

<sup>26</sup> McGowan 2014, 78–116.

rukousten välillä vallitsee ilmeinen sisällöllinen samankaltaisuus. Ensimmäisten vuosisatojen aikana vakiintuneet eukaristisen liturgian rukoukset rakentuvat pitkälti Uuden testamentin tekstikatkelmista.<sup>27</sup> Liturgian teksti onkin eräänlainen raamatullisesta materiaalista rakennettu mosaiikki, jota on luontevaa selittää kuten Raamattua itseään. Esimerkiksi Johannes Khrysostomoksen liturgian rukoukset sisältävät ainakin 120 suoraa viittausta Raamatun tekstiin.

Noin 380-luvulta peräisin olevissa Kyrillos Jerusalemlaisen *Mystagogiassa opetuspuheissa* nähdään hyvin, miten raamatuntulkinnan periaatteet tuotiin varhaiskirkossa pyhien toimitusten selitykseen. Typologisen tulkinnan avulla Kyrillos osoittaa vastakastetuille, että Vanhan liiton pelastushistoria, Uuden liiton Kristus ja kirkon kaste limittyvät tapahtumina toisiinsa:

Siirry kanssani vanhasta uuteen, esikuvasta [kr. *typos*] totuuteen. Aikanaan Jumala lähetti Mooseksen Egyptiin, nyt Isä lähetti Kristuksen maailmaan; silloin viedäkseen ahdistetun kansan pois Egyptistä, nyt jotta Kristus pelastaisi ne, joita maailmassa synty vaivaa. (Kyrillos Jerusalemlainen, *Catechesis mystagogica* ”Mystagoginen katekeesi” 1.3)

Kristillisen initiaation toimituksiin sovellettu raamatuntulkinta tarjosi välineet myös eukaristisen liturgian selittämiselle. Theodoros Mopsuestialaisen katekeettiset opetuspuheet eli saarnat kirkkoon liittymisen edellä ovat tästä hyvä esimerkki. Lähtökohdiltaan typologinen eukaristisen liturgian symboliikka perustuu Theodoroksella liturgian rakenteen ja Kristus-mysterin väliselle yhteydelle. Liturgian vaiheet ja toimituksen muodot muodostavat symbolirakennelman, jonka merkitykset liittyvät Kristuksen pelastustekoon.<sup>28</sup> Theodoroksen selityksessä palveluksen rakenne – ei siis vain sen merkitys – on tulkinnan lähtökohta. Tällainen lähestymistapa korostuu bysanttilaisissa liturgiakommentaareissa. Niissä palveluksen muoto

<sup>27</sup> Mazza 1995; McGowan 2014, 180–215.

<sup>28</sup> Mazza 1989, 62–85.

ja rakenne ovat niin keskeisessä osassa, että liturgian merkityksen selittäminen tarkoittaa käytännössä jopa pikkutarkkaa palveluksen osien tulkitsemista.

Esille voidaan nostaa vielä yksi liturgiakommentaarien lähtökohta: liturgiaan osallistujan asettuminen pelastushistorian keskiöön. Kyrilloksen vastakastetuille osoittamat sanat ovat henkilökohtaisia ja kohti käyviä. Kyse on juuri heidän, siis tiettyjen ja tiettyssä tilanteessa koolla olevien ihmisten siirtymisestä vanhasta elämästä uuteen elämään Kristuksen kanssa. Samankaltainen subjektiivinen painotus piirtyy esiin useissa liturgiakommentaarissa. Tekstin lukija tai liturgian kokija on tulkinnan keskiössä. Mysteerit avataan häntä varten, hän on suurten pelastushistoriallisten salaisuuksien näkijä ja kokija. Tätä näkökulmaa voi nimittää *subjektiivisuuden lähtökohdaksi*.

## **Bysanttilaiset liturgiakommentaarit**

Ensimmäiset merkittävät bysanttilaiset liturgiakommentaarit tunnetaan 500–600-luvuilta. Kirjallisuudenlaji kehittyi ja säilyi elinvoimaisena aina Konstantinopolin valtaamiseen ja Bysantin kukistumiseen asti. Esittelen seuraavassa tunnetuimmat kommentaarit.

### **Pseudo-Dionysios Areopagita: liturgia kohottaa Jumalan yhteyteen**

Bysanttilaisten liturgiakommentaarien synty voidaan ajoittaa 400–500-lukujen taitteessa ilmaantuneeseen salaperäisyyden verhoamaan Pseudo-Dionysios Areopagitaan. Idän kirkon alueella alkoi tuolloin levitä kreikankielinen kirjoituskokoelma, jonka kirjoittajana mainitaan apostolisen ajan piispa Dionysios. Kirjoitukset sisältävät niin runsaasti viitteitä myöhempien vuosisatojen ajatteluun ja kirkolliseen järjestykseen, että ne eivät kuitenkaan voi olla peräisin ensimmäiseltä vuosisadalta. Nykykäsityksen mukaan *Corpus Areopagiticumin* kirjoittaja oli 400-luvun jälkipuoliskolta elänyt syyrialaistaustainen, mahdollisesti monofysiittiseen ryhmittymään

kuulunut kirkollinen kirjoittaja, mystikko ja uusplatonikko. Ensimmäinen meidän aikaamme säilynyt viittaus kirjoituksiin on vuodelta 532.<sup>29</sup>

Pseudo-Dionysios Areopagitan liturgiakommentaari on osa laajempaa kirjoitusta nimeltä *De ecclesiastica hierarchia*. Pääteos noudattelee aihepiiriltään mystagogisen ja katekeettisen kirjallisuuden perinnettä. Siinä esitellään kirkon keskeiset initiaatioimitukset eli kaste, mirhavoitelu ja ehtoolinen sekä, hieman yllättäen, hautaus. Varhaisten kirkkojärjestysten tapaan teoksessa kuvataan lisäksi kirkollisia toimijoita eli papiston ja kirkkokansan tehtävät.

Eukaristisen liturgian kommentaari muodostaa *De ecclesiastica hierarchian* kolmannen luvun. Kommentaari itsessään muodostuu kolmesta osasta. Ensimmäisessä osassa Areopagita määrittelee liturgian luonteen. Areopagitan teologiassa Jumala on korkein monadi, Yksi. Eukaristisen kokoontumisen lähtökohtana on Yhden/Ykseyden maailmaan suuntautuva liike. Palveluksen päämääränä on Jumalan kohti käyvään ja kokoavaan liikkeeseen osallistumisen kautta kohoaminen alhaisemman aineellisen olemisen tasolta ja palaaminen jumalallisen monadin yhteyteen.<sup>30</sup> Liturgian luomisteologisen ja pelastusopillisen perustan tulkinta onkin selkeän uusplatoninen.

Kommentaarin toisessa osassa Areopagita esittää lyhyesti liturgian kaavan. Hän mainitsee palveluksen keskeiset osat ja kuvaa lähinnä papiston toimia kussakin vaiheessa.<sup>31</sup> Kuvaus palveluksen kaavasta antaa viitteitä tekstin syntyajankohdasta. Tekstissä mainitaan muun muassa uskontunnustuksen laulaminen, joka ilmaantui liturgiaan tiettävästi Antiokiassa vuoden 490 paikkeilla.<sup>32</sup> Kommentaarin kirjoitusajankohta ajoittuu tämän perusteella aikaisintaan 400–500-lukujen taitteeseen.

Teoksen kolmannessa osassa kirjoittaja esittää symbolisen tulkinnan kahdessa edeltävässä osassa kuvatusta palveluksesta. Osuvasti *theoriaksi* ot-

<sup>29</sup> Golitzin 1998, 22–42; Rorem & Lamoreaux 1998, 9–15.

<sup>30</sup> Pseudo-Dionysios Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* ("Kirkollisesta hierarkiasta") 3.1.

<sup>31</sup> Pseudo-Dionysios Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* 3.2.

<sup>32</sup> Pelikan 2003, 178–180.

sikoidussa osiossa korostuu hengellisen näkemisen tärkeys liturgian merkityksen ymmärtämisessä. Areopagitan ajattelussa eukaristinen liturgia edustaa kirkollisen elämän ja toiminnan korkeinta tasoa eli kirkollisten triadien ylintä astetta. Idän kirkon mystiikan käsitteistöön tukeutuen hän kuvailee liturgian ensisijaisesti Jumalaan suuntautuvaksi hengelliseksi kohoamiseksi. Palveluksen ulkoinen muoto valistaa sielua virittytymään tavalla, joka mahdollistaa jumalallisten totuuksien vastaanottamisen ja ymmärtämisen. Lopullisena tavoitteena on tulla taivaallisen hierarkian korkeimman triadin eli Kolminaisuuden valaisemaksi.<sup>33</sup> Areopagitan kosmologian voidaan nähdä edustavan uusplatonistista käsitystä olevaisen hierarkkisesta rakenteesta.

*De ecclesiastica hierarchia* kolmas luku on sävyltään voimakkaan mystinen. Eukaristiseen liturgiaan osallistuminen merkitsee syvimmillään kurottautumista taivaallisiin korkeuksiin. Tämä ilmenee hyvin Areopagitan kuvauksessa ehtoollisleivän ja -viinin pyhittämisestä. Se viittaa ensisijaisesti siihen, että Kristuksessa jumalallisen Yhden toiminta on tullut maailmassa nähtäväksi.<sup>34</sup> Näin hän liittää eukaristisen liturgian ydintapahtuman ensisijaisesti kosmisen jumalallisen emanaation julkitulemiseen Kristuksen inkarnaatioissa.<sup>35</sup> Tässä hän poikkeaa kristillisen sakramenttiteologian perinteisestä painotuksesta, jossa korostuu Kristuksen todellinen läsnäolo ehtoollisleivässä ja -viinissä.

Liturgiassa syntyvä syvä yhteys Jumalan kanssa vaikuttaa Areopagitan mukaan myös maanpäällisesti ja vahvistaa ihmisten keskinäistä yhteyttä: ”Jos Yhden katseleminen ja häntä koskeva tieto on meidät valaissut, voimme yhdistyä ja saavuttaa todellisen jumalallisen ykseyden emmekä koskaan tule alistumaan halun hajottavuudelle, joka on synnä keskenään samanarvoisten aineelliselle ja tunneperäiselle vihamielisyydelle.”<sup>36</sup>

Eukaristinen mystinen kokemus on siten ainakin osaltaan yhteisöllinen. Yhteisöllisyyden ajatuksen rinnalla esiintyy korkea käsitys viranhaltijoiden

<sup>33</sup> Pseudo-Dionysios Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* 3.3.

<sup>34</sup> Pseudo-Dionysios Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* 3.3.11–12.

<sup>35</sup> Ks. Pseudo-Dionysios Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* 3.2.3.

<sup>36</sup> Pseudo-Dionysios Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* 3.3.8.

hengellisyydestä. Teksti synnyttää vaikutelman, että he ovat lähemmin yhteydessä liturgian mystiseen ytimeen kuin muut palvelukseen osallistujat.<sup>37</sup> Toisaalta Areopagita korostaa hengellisen harjaantumisen merkitystä, mikä on mahdollista jokaiselle kirkollisesta asemasta riippumatta.<sup>38</sup> Tässä hänen kommentaarinsa poikkeaa aiemmasta mystagogisesta perinteestä. Teksti on selvästikin suunnattu hengellisessä elämässä edistyneille kirkon jäsenille, ei kirkon yhteyteen vasta tuleville tai edes tavallisille rivikristityille. Varhais- ta käsitteistöä hyödyntäen Areopagita tosin puhuu kristityistä initioitavina ja liturgiasta initiaationa.<sup>39</sup> Kommentaarista käy ilmi, että kyseessä ei ole kasteeseen ja ehtoolliseen valmistava katekeettinen initiaatio vaan johdatus uskovien hengelliseen täydellisyteen.

*De ecclesiastica hierarchia* on eräänlainen sielun mystisen nousun opas- kirja, jossa mystiikka nivotaan yhteen sakramentaalisen elämän ja kirkon liturgisen järjestyksen kanssa. Kohoaminen Jumalan yhteyteen ei ole me- kaanista tai maagista, vaan Areopagita edellyttää eukaristisen liturgian mystiseen ytimeen initioitavilta puhtautta eli askeettisissa harjoituksissa koeteltua hengellistä edistymistä.

### Maksimos Tunnustaja: liturgia on kosmista toimintaa

Maksimos Tunnustaja (k. 662) on bysanttilaisen teologian tärkeimpiä ja arvostetuimpia teologeja. Teologisten ja hengellisten kirjoitusten lisäksi hän on kirjoittanut *Mystagogiaksi* nimeämänsä liturgiakommentaarin. Teoksen nimi osoittaa, että Maksimos halusi tietoisesti liittyä pyhien toimitusten selittämisen perinteeseen. Sisältönsä puolesta *Mystagogialla* on kuitenkin vain vähän yhtäläisyyksiä 300–400-lukujen varsinaisten mystagogisten kirjoitusten kanssa. Maksimoksen kommentaari ei ole varhaisten mystago- gioitten tavoin käytännöllinen liturgian rakenteen ja siihen osallistumisen selitys. Sen sijaan pääpaino on kosmologialla, jonka ymmärtämisen avai- mena toimii eukaristinen liturgia.

<sup>37</sup> Pseudo-Dionysios Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* 3.2.5–6.

<sup>38</sup> Pseudo-Dionysios Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* 3.3.1–2.

<sup>39</sup> Pseudo-Dionysios Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* 3.1; 3.3.1.

Maksimoksen nimeää Pseudo-Dionysios Areopagitan keskeiseksi innoittajakseen ja kuvaa omaa kommentaariaan eräänlaiseksi täydennykseksi *De ecclesiastica hierarchian* liturgian selitykselle. Areopagitan tavoin Maksimos osoittaa tekstinsä hengellisen elämän vietossa harjaantuneille. Mitä ilmeisimmin askeettiseen elämään vihkiytyneet munkit muodostivat hänen ensisijaisen kohderyhmänsä. Samoin kuin Areopagita, Maksimos kiinnittää erityistä huomiota liturgisiin symboleihin eli merkkeihin, jotka tekevät Jumalan toiminnan liturgiassa näkyväksi sekä osoittavat maallisen ja taivaallisen liturgian yhteyden. Erityisen selvästi tämä ilmenee tulkinnassa kirkkorakennuksesta, jossa Maksimoksen mukaan heijastuu maailman-kaikkeuden kahtalainen rakenne. Maksimos nimittää maailmankaikkeutta eli kosmosta ”käsitteetehdyksi kirkoksi”, jota ihmiskäsin pystytetty kirkkorakennus jäljittelee. Alttari on kuva aineettomasta maailmasta eli taivaasta. Kirkkosali kuvastaa aineellista maailmaa eli maata. Kirkko on kuin maailma ja maailma kuin kirkko, Maksimos täsmentää. Molemmat ilmaisevat todellisuuden hengellis-aineellinen rakenteen, ja niillä on sama päämäärä eli olla yhteydessä Jumalaan.<sup>40</sup>

Liturgian kaavassa ja sen toimittamisen käytänteissä on Maksimoksen mukaan symboleja, jotka viittaavat Kristuksen pelastushistorialliseen toimintaan. Näin liturgia on ikään kuin Kristuksen maailmaantulemisen jatkumoa. Pääasiallisesti liturgiset symbolit kuitenkin avautuvat kohti taivaallista ja jumalallista todellisuutta, jonka läsnäoloa ne välittävät.<sup>41</sup> Maallisen ja taivaallisen yhteys eli kosmoksen ontologia onkin hallitsevin teema Maksimoksen liturgian tulkinnassa.

Kosmologinen pyrkimys ei tarkoita että *Mystagogia* liikkuisi pelkästään transsendentaalisissa sfääreissä. Tarkastelu on pikemminkin korostuneen ihmiskeskeistä ja aineellisen todellisuuden huomioivaa. Maksimos kiinnittää erityistä huomiota yksittäiseen liturgiaan osallistujaan, jonka hän sijoittaa kosmisen Jumalan puoleen ojentautumisen keskiöön. Maksimoksen mukaan osallistuminen liturgiassa maallisen

<sup>40</sup> Maksimos Tunnustaja, *Mystagogia* 2–3.

<sup>41</sup> Maksimos Tunnustaja, *Mystagogia* 8, 23.



ja taivaallisen dialogiin on ihmisen (ja koko luomakunnan) syvimmän päämäärän toteuttamista.<sup>42</sup> Tässä Maksimos selvästi liittyy idän kristillisyuden *theosis* -käsitykseen eli ajatukseen ihmisen jumalallistumisesta.

Maksimos hyödyntää mystiikan perinteessä vakiintunutta käsitystä kolmiportaisesta hengellisestä noususta. Nousun ensimmäinen vaihe on käytännön askeettinen harjoittelu, joka koskettaa ennen kaikkea ihmisen aineellista osaa eli ruumista. Kun ihminen täyttää Jumalan käskyt ja harjaannuttaa moraalista ymmärrystään, ruumis kirkastuu hyveissä. Maksimos rinnastaa ruumiin kirkkosaliin eli kosmoksen aistein havaittavaan osaan. Toisen vaiheen muodostaa luomakunnan perimmäisen olemuksen ja asioitten tarkoitusperien mietiskely. Ymmärrystä etsien sielu tutkii aineellisen todellisuuden olemusta ja tavoittelee kaiken olevaisen perusperiaatteita eli *logoksia*. Näin sielu voi vähitellen saavuttaa ymmärryksen Jumalasta ja hänen toiminnastaan maailmassa. Sielun Maksimos rinnastaa alttariin, joka symboloi kosmoksen aineetonta osaa. Kolmantena vaiheena on Jumalan katseleminen, jota Maksimos nimittää mystiseksi teologiaksi. *Mystagogian* kuvauksen mukaan se on mielen alttaripöydän äärellä tapahtuvaa sanatonta laulamista hiljaisuudessa ja näkemistä näkemättömyydessä. Kirkossa keskellä alttaria sijaitseva alttaripöytä on siten jumal-inhimillisen yhteyden symboli eli kuva aineellis-hengellisen jumalallistumisesta.<sup>43</sup>

Areopagitan tavoin Maksimos ymmärtää liturgian sisällön ja muotojen mietiskelyn palvelevan sielun hengellistä valaistumista ja kohoamista Jumalan yhteyteen. Siinä missä *De ecclesiastica hierarchian* kolmannessa luvussa liturgia esitetään Jumalan yhteyteen johdattavan nousun mahdollistajana, *Mystagogiassa* painottuu ymmärrys siitä, että hengellinen kokemus tapahtuu makro- ja mikrokosmoksen vuorovaikutuksessa. Maksimoksen mukaan yhteys Jumalaan ei ole vain ojentautumista tämänpuoleisesta tuonpuoleiseen vaan se on samalla kohtaamista, joka todentuu kirkon liturgisen toiminnan puitteissa ja ihmisessä itsessään. Tämä näkyy erityisen selvästi

<sup>42</sup> Maksimos Tunnustaja, *Mystagogia* 24.

<sup>43</sup> Maksimos Tunnustaja, *Mystagogia* 4.

siinä, miten Maksimos – Areopagitasta poiketen – painottaa ehtoolliseen osallistumisen merkitystä: se on konkreettinen tapahtuma, jossa ihminen on pyhittävässä yhteydessä Jumalan kanssa.

## Germanos Konstantinopolilainen: liturgia nykyistää pelastushistorian

Pseudo-Dionysioksen ja Maksimoksen kommentaarien seurauksena bysanttilaisten liturgiakomentarien tulkinnallinen perusta rakentui mystiselle painotukselle. Liturgia nähtiin maallisen ja taivaallisen rajankäyntinä. Palveluksen perimmäisenä tarkoituksena oli ruokkia sielua ja kohottaa se hengellisiin korkeuksiin. Mystisen ja hengellisen tulkinnan rinnalle ilmaantui 700-luvulla historiallisuutta painottava lähestymistapa. Tämä tapahtui Konstantinopolin patriarkka Germanoksen (k. 733) teoksessa *Historia ecclesiastica et mystica contemplatio*. Kirjoituksen aitoperäisyydestä on käyty keskustelua. Tutkijat ovat melko yksimielisesti ajoittaneet teoksen 700-luvun alkuun, jolloin Germanosta voidaan verrattain turvallisesti pitää sen kirjoittajana.<sup>44</sup>

Germanoksen kommentaarissa liturgiaa tulkitaan pelastushistoriallisesta näkökulmasta, jolloin painottuu liturgian yhteys Jeesuksen elämänvaiheisiin. Pseudo-Dionysioksen ja Maksimoksen selityksissä esiintyi joitakin viittauksia pelastushistorian ja liturgian yhtymäkohtiin. Germanoksella pelastushistoriallisuus on kuitenkin niin hallitsevassa roolissa, että hänen kommentaariaan voi aiheesta luonnehtia uudenlaisen tulkintaperinteen synnyttäjäksi. Historiallisuuden korostaminen ei kuitenkaan tarkoita, että aiempien kommentaarien metahistoriallinen näkemys olisi syrjäytetty. Itse asiassa Germanos tukeutuu monessa kohdin Maksimoksen kommentaariin, etenkin korostaessaan liturgian *eskatologista* merkitystä eli liturgisessa nykyhetkessä koettavaa yhteyttä lopulliseen täyttymykseen Jumalan valtakunnassa. Germanoksen kommentaarissa hengellinen ja historiallinen tulkintatapa esiintyvät rinnakkain. Teoksen tulkinnallinen ote kiteytyy otsikossa mainituissa sanoissa *historia* ja *contemplatio* (kontemplaatio eli hengellinen mietiskely tai näkeminen).

<sup>44</sup> Meyendorff 1984, 13–14.

Germanoksen kommentaari poikkeaa edeltäjistään myös rajaukseltaan: selitys kattaa varsinaisen liturgian lisäksi myös kirkkorakennuksen ja liturgian toimittamiseen liittyvät esineet, tekstiilit ja papiston vaatteet.<sup>45</sup> Toimituksen lisäksi teoksessa kuvataan sekä fyysinen ympäristö, jossa liturgia tapahtuu että välineet, joita sen toimittamiseen tarvitaan. Kommentaarin kuvaus kirkkorakennuksesta pohjautuu Konstantinopolin Hagia Sofiaan, kristikunnan mahtavimpaan pyhäkköön.<sup>46</sup> Germanoksen kuvaama liturginen ympäristö onkin varsin poikkeuksellinen, eikä hänen selitystään ole helppo sellaisenaan soveltaa puitteisiin, joissa liturgiaa kommentaarin syntyaikana pääsääntöisesti toimitettiin eri puolilla Bysanttia tai laajemminkin itäisessä kristikunnassa aina nykyhetken asti.

Germanoksen kohderyhmänä eivät ole vain hengellisesti edistyneet tai hengellisen elämän viettämiseen sitoutuneet askeetit. Mitä ilmeisimmin hän on kirjoittanut kommentaarinsa laajaa lukijakuntaa ajatellen eli myös tavallisille kirkossa kävijöille. Tämä ilmenee muun muassa siinä, että teksti on tyyliltään toteavaa ja opetuksellista. Siitä myös puuttuvat laajat hengellisten korkeuksien ja kokemusten kuvaukset.

Komentaarin Kristus-keskeinen pelastushistoriallisuus kytkeytyy lähestulkoon kaikkiin liturgian vaiheisiin ja ilmauksiin. Opetettavien liturgian alussa veisattavat *antifonit* eli psalmijakeista koostuvat veisut ovat Kristuksen inkarnaation ennusmerkkejä, pieni saatto kuvastaa hänen ilmestymistään maailmaan, kolmipyhäveisu itämaan tietäjien ylistystä, piispan istuutuminen korkealle istuimelle Kristuksen istumista Isän oikealla puolella ja *epistolan* eli apostolien kirjeistä olevan lukukappaleen edellä veisattavat *prokimeni*-lauselmat hänen toista tulemistaan.<sup>47</sup> Vaikka pelastushistoriallisten viittausten ketju noudattaa näin eriteltynä Kristuksen elämänvaiheitten kronologiaa, Germanoksen kommentaarin symboliikan logiikka korostaa ennemminkin pelastushistorian samanaikaisuutta ja täy-

<sup>45</sup> Germanos Konstantinopolilainen, *Historia ecclesiastica et mystica contemplation* ("Kirkollinen historia ja mystinen kontemplaatio") 1–10, 14–19.

<sup>46</sup> Stringer 2005, 107.

<sup>47</sup> Germanos Konstantinopolilainen, *Historia ecclesiastica et mystica contemplation* 23–28.



Taivaallista liturgiaa toimittavien enkelien saatto, Perivleptos-luostari, Mistra, Kreikka, 1300-luvun jälkipuolisko. Kuva: Johannes Karhusaari.

teyttä kuin kronologista johdonmukaisuutta. Pelastushistoria on liturgiassa keskeisesti läsnä, mutta ilman ahtaita aikahistoriallisia raameja.

Pelastushistoriallisten viittausten määrä vähenee, kun kommentaarissa siirrytään suuren saaton myötä uskovien liturgiaan ja eukaristian toimittamiseen. Tulkinnan painopiste siirtyy silloin maallisen ja taivaallisen liturgian yhteyteen ja eskatologiaan eli yliajalliseen ojentautumiseen. Esimerkiksi kehotukseen ”ylentäkäämme sydämemme” liittyy ajatus astumisesta taivaalliseen Jerusalemiin. Uskontunnustuksen edellä vaihdettava rauhan suudelma kuvastaa osallisuutta keskinäiseen uskoon ja rakkauteen, joka on täydellisesti todellista vasta aikojen täytyessä.<sup>48</sup> Rauhan suudelman selityksessä Germanos seuraa sanasta sanaan Maksimoksen *Mystagogiaa*.

Jotkut Germanoksen osoittamista symboleista ovat vertauskuvallisia eli ne ilmaisevat hengellisiä käsityksiä tai teologisia periaatteita ilman selkeää historiallista tai ylihistoriallista viittauspistettä. Kumartuminen on hengel-

<sup>48</sup> Germanos Konstantinopolilainen, *Historia ecclesiastica et mystica contemplation* 41.

linen symboli, joka kuvastaa ihmisen sisäistä kääntymistä Jumalan puoleen.<sup>49</sup> Suitsutusastia puolestaan on teologinen symboli, joka edustaa Kristuksen kahta luontoa: astia itsessään kuvastaa Kristuksen ihmisyyttä ja tuli (eli hehkuva hiili) hänen jumaluuttaan. Hyväntuoksuinen savu symboloi Pyhää Henkeä.<sup>50</sup>

Yksittäinen merkki, esine, ele tai liturgian vaihe voi kantaa samanlaisesti useampaa merkitystä. Monitahoinen tulkinta alttarihuoneesta ja -pöydästä on paraatiesimerkki Germanoksen symboliikan runsaudesta ja monitahoisuudesta. Ensinnäkin *apsis* eli alttarin kovera takaseinä ”vastaa Betlehemin luolaa, jossa Kristus syntyi sekä luolaa, johon hänet haudattiin”. Alttaripöytä kuvastaa sitä nimenomaista ”paikkaa haudassa, johon Kristus laskettiin. Sen päällä lepää todellinen ja taivaallinen leipä, mystinen ja veretön uhri.” Näin alttaritilan ja -pöydän historiallinen symboliikka liittyy eukaristian vieton Kristuksen syntymään ja hänen kuolemaansa. Toisaalta alttarihuone kuvastaa myös ”taivaallista ja hengellistä alttaria”. Tällöin alttarin vertikaalinen symboliikka liittyy maanpäällisen liturgian taivaalliseen enkelien liturgiaan. Lisäksi alttaripöytä on luonteeltaan eskatologinen symboli: se kuvastaa Jumalan valtaistuinta, ”jolle hän [Kristus] kerubien kannattelemana ruumiillisesti asettui”.<sup>51</sup>

Pelastushistoriaa painottava Germanos ei siis katso vain taaksepäin vaan myös sekä eteenpäin (eskatologiseen aikojen täyttymiseen) että ylöspäin (taivaalliseen liturgiaan). Pelastushistorian muistelu tekee jumalallisen todellisuuden osallistuttavaksi. Liturgia on tapahtuma, joka ylittää ajan ja paikan rajat: se yhdistää sekä maan ja taivaan että nykyhetken ja aikojen täyttymisen jälkeisen täyteyden.

*Historia ecclesiastica et mystica contemplatio* on mahdollisesti eniten luettu ja laajimmin vaikuttanut bysanttilainen liturgiakommentaari. Suosiosta kertoo muun muassa se, että teos on säilynyt omaan aikaamme useina kymmeninä käsikirjoituksina. Kommentaarin arvostuksesta kieli myös

<sup>49</sup> Germanos Konstantinopolilainen, *Historia ecclesiastica et mystica contemplation* 41.

<sup>50</sup> Germanos Konstantinopolilainen, *Historia ecclesiastica et mystica contemplation* 30.

<sup>51</sup> Germanos Konstantinopolilainen, *Historia ecclesiastica et mystica contemplation* 4.6.

se, että kommentaari julkaistiin osana ensimmäistä painettua liturgiakäsikirjaa.<sup>52</sup>

## Nikolas ja Theodoros Andidalainen: liturgia on pelastushistorian ikoni

Aivan 1000-luvun lopulta on peräisin *Brevis commentatio de divinae liturgiae symbolis ac mysteriis*. Teoksen on laatinut piispa Nikolas Andidalainen. Meille säilynyt käsikirjoitusperinne on saanut voimakkaasti vaikutteita Nikolaksen seuraajan, Theodoros Andidalaisen tekemistä muokkauksista. Tästä syystä hänet yleensä mainitaan Nikolaksen kanssikirjoittajana.<sup>53</sup>

Kommentaarin kohderyhmänä on papisto, jonka avuksi ja käyttöön teksti on tarkoitettu. Kohderyhmän intresseihin liittyen kommentaarissa todetaan useaan kertaan, että kuvatut käytännöt ovat Konstantinopolin Kristuksen Suuren kirkon eli Hagia Sofian jumalanpalvelusperinteen mukaisia.<sup>54</sup> Kirjoittajien pyrkimyksenä on vahvistaa Konstantinopolin äitikirkon *typikonin* eli jumalanpalvelusohjeitten mukaisia käytänteitä, joihin Nikolas oli tutustunut ollessaan pakolaisena pääkaupungissa 1080–1090-luvuilla seldžukkien hyökättyä Anataliaan.<sup>55</sup>

Tekstin johdannossa viitataan edeltäviin tulkintoihin ja todetaan, että vaikka papisto niiden perusteella tietääkin, että liturgia on Kristuksen kärsimyksen ja ylösnousemuksen muistamista, monet heistä eivät tiedä, miten kokonaisvaltaisesti Kristuksen elämä tulee liturgiassa esitetyksi.<sup>56</sup> Kommentaari on laadittu paikkaamaan tätä puutetta. Kristuksen ehtoollisen asettamisen yhteydessä lausumat sanat, ”tehkää tämä minun muistokseni”, ovat *Brevis commentation* tulkinnallinen avain. Kirjoittajat katsovat, että ehtoollisen yhteyteen liittyvä muistaminen kattaa Kristuksen koko

<sup>52</sup> Meyendorff 1984, 9–10.

<sup>53</sup> Bornert 1966, 181–206; Schulz 1964, 149–150.

<sup>54</sup> Ks. esim. Nikolas ja Theodoros Andidalainen, *Brevis commentatio de divinae liturgiae symbolis ac mysteriis* (”Lyhyt jumalallisen liturgian symbolien ja salaisuuksien selostus”) 10.

<sup>55</sup> Betancourt 2015, 438–439.

<sup>56</sup> Nikolas ja Theodoros Andidalainen, *Brevis commentatio de divinae liturgiae symbolis ac mysteriis* 1.3.5.

elämän.<sup>57</sup> Liturgia kokonaisuudessaan on Kristuksen muistamista, jolloin jokainen liturginen yksityiskohta on merkinä jostakin pelastushistoriallisesta tapahtumasta tai aiheesta.

Kommentaarin tavoite ilmaistaan kiinnostavasti vertaamalla liturgiaa ikoniin. Ikonissa kuvataan Kristuksen ihmiskasvot ja hänen koko ihmisahmonsensa. Ikonin tavoitteena on kuitenkin, että Kristuksen ihmismuotoa katselevan ihmisen ajatukset suuntautuvat kohti hänen jumallista persoonansa ja sen kohtaamiseen. Samalla tavalla liturgia on Kristuksen veretönnön uhrin toimittamista tavalla, jossa tulee esitetyksi Kristuksen koko elämänhistoria sikiämisestä toiseen tulemiseen saakka.<sup>58</sup> Liturgiaan osallistujan on siten tarkoitus kohdistaa huomionsa ulkoisesta toiminnasta palveluksen sisäiseen merkitykseen. Rinnastus osoittaa ensinnäkin, että liturgian pelastushistoriallinen merkitys ja liturgisen symboliikan luonne tulevat ymmärretyiksi bysanttilaisen kuvakäsityksen kautta. Toiseksi, se kertoo pyhiin kuvien keskeisyydestä liturgian kokemisessa ja tulkinnassa. Kommentaarin kirjoittajat katsovat, että liturgia on kuin ikoni, jonka perimmäinen tarkoitus on näkyvien muotojen ja hengellisen kuvakielen (sanojen, eleitten ja toiminnan) kautta tehdä näkymättömät jumalalliset salaisuudet näkyviksi, koettaviksi ja osallistuttaviksi.

Kommentaarissa on omaksuttu Germanoksen muotoilema pelastushistoriallinen tulkintaperiaate. Nikolas ja Theodoros vievät historiallis-symbolisen lähestymistavan eteenpäin, jopa äärimilleen. Uudessa testamentissa mainittujen Kristuksen elämänvaiheitten lisäksi he liittävät liturgiaan viittauksia asioihin, joista Raamatussa ei ole selkeää mainintaa tai lainkaan viittauksia. Tällaisia ovat aika, jolloin Kristus oli äitinsä kohdussa ja Kristuksen pään valeleminen vedellä ristillä roikkumisen aikana.<sup>59</sup> Kirjoittajien pyrkimyksenä on osoittaa, että Kristuksen koko elämänhistoria on

<sup>57</sup> Esim. Nikolas ja Theodoros Andidalainen, *Brevis commentatio de divinae liturgiae symbolis ac mysteriis* 11–20.

<sup>58</sup> Nikolas ja Theodoros Andidalainen, *Brevis commentatio de divinae liturgiae symbolis ac mysteriis* 2–3.

<sup>59</sup> Nikolas ja Theodoros Andidalainen, *Brevis commentatio de divinae liturgiae symbolis ac mysteriis* 10, 35–36.

liturgiassa tarkasti esitetty. Liturgia on pelastushistorian täyttymyksen typologinen kuvaus. Mahdollistaakseen kokonaisvaltaisen pelastushistorian kuvaamisen, Andidalaiset antavat yksittäisille symboleille useita merkityksiä.

### Pseudo-Sofronios Jerusalemlainen: liturgian keskuksessa on Kristus

630-luvulla Jerusalemin patriarkkana toimineen Sofronios Jerusalemlaisen nimissä kulkeva liturgiakommentaari *Commentarius liturgicus* on peräisin toisen vuosituhannen alusta, mahdollisesti 1100-luvulta. Kommentaarissa kuvattu liturgia edustaa Sofronioksen aikakautta myöhäisempää liturgian muotoa. Teos muun muassa alkaa kuvauksella proskomidista. Käytäntöä ei tunnettu vielä 600-luvulla, jolloin ehtoollislahjojen valmistaminen ehtoollisen toimittamista varten tapahtui palveluksen keskellä. Viitteitä syntyajankohdasta antavat muutkin myöhäisyyttä edellyttävät huomiot, esimerkiksi viittaukset ensimmäisen vuosituhannen loppupuolella vakiintuneisiin psalmiveisuihin. Aitoperäisyys on kyseenalaistettava siitäkin syystä, että kommentaari on vahvasti riippuvainen Germanos Konstantinopolilaisen teoksesta. Tekstienvälisyys ilmenee rakenteen ja sisällön huomattavana yhteneväisyytenä. Sofronioksen sijaan on siis perusteltua puhua Pseudo-Sofronioksesta kommentaarin kirjoittajana.<sup>60</sup>

*Commentarius liturgicus* on säilynyt vain osittain. Tunnettu käsikirjoitusperinne sisältää teoksen alkuosan 21 kappaletta, jotka kattavat liturgian alkupuolen eli proskomidin ja opetettavien liturgian. Teksti katkeaa uskovien liturgian alkupuolella toimitettavan suuren saaton kuvaukseen eli ehtoollisaineiden kantamiseen alttaripöydälle. Germanoksen kommentaarin tavoin, ja sitä mukaillen, proskomidin kuvausta edeltää kirkkorakennuksen, liturgisten esineiden ja jumalanpalveluspukujen symbolinen selitys.<sup>61</sup>

Pseudo-Sofronioksen kommentaari antaa liturgian toimittamisesta hyvinkin tarkan kuvan: useiden veisujen ja rukousten sisältöä kuvaillaan laajahkosti, ja papiston osuudet esitetään paikka paikoin sanasta sanaan.

<sup>60</sup> Metso 2002, 113–115.

<sup>61</sup> Pseudo-Sofronios Jerusalemlainen, *Commentarius liturgicus* ("Liturginen kommentaari") 2–8.



Lisäksi tekstissä kerrotaan, millä tavoin papisto liikkuu ja on sijoittunut palveluksen eri vaiheissa. Esimerkkinä kuvaus papiston toimista *trishagionin* eli kolmipyhäveisun jälkeen:

Kolmipyhäveisun jälkeen piispa nousee korkealle istuimelle ja diakonit tukevat häntä enkelien tavoin. Samalla menevät sinne papitkin, niin kuin apostolit menivät Jeesuksen kanssa kirkastusvuorelle. Tämä kuvaa nousemista maasta taivaaseen, sekä juutalaisten alhaisesta maanpäällisestä vaeluksesta siirtymistä, sillä tästä, kasteen ilmoittamisen jälkeen, alkoi armo.

[...] Kun he ovat korkealla istuimella, piispa kuvaa kansalle jumallista kirkastumista, ja ojentaen kätensä hän siunaa kolmesti papit, niin kuin Kristus opetuslapsensa. Kun Kolmipyhä on päättynyt, pappi siunaa kansan lausuen: ”Rauha olkoon teille kaikille”; se on: Olkaa rauhassa keskenänne, kun seisotte jumalallisen pöydän äärellä. (Pseudo-Sofronios Jerusalemlainen, *Commentarius liturgicus* 16–17, suom. Johannes Seppälä)

*Rubriikkien* eli käytännön toimittamiseen liittyvien huomioitten lisäksi Pseudo-Sofronioksen kommentaarin hallitseva piirre on liturgisen symboliikan runsaus. Kaikki liturgiaan liittyvä ja siinä tapahtuva viittaa johonkin itsensä ulkopuolelle, joko erilaisiin hengellisiin ja teologisiin merkityksiin tai pelastushistoriallisiin tapahtumiin. Kuvaus papiston liikkeistä *trishagionin* aikana osoittaa hyvin, miten Pseudo-Sofronioksen pyrkimyksenä on symbolisen tulkinnan avulla liittää toisiinsa pelastushistorian tapahtumat, Jumalan kaitselmus ja liturgian toimittaminen nykyhetkessä. Liturgia ei vain muistuta Jumalan toiminnasta vaan symbolien kautta se tulee osallistuttavaksi todellisuudeksi.

*Commentarius liturgicus*ssa keskeisin symbolien viittauskohde on Kristuksen elämänvaellus ja etenkin hänen kärsimyshistoriansa. Kristuksen elämän ja pelastavien tekojen merkit tulevat näkyviksi palveluksen eri vaiheissa moneen kertaan. Yksittäiset symbolit ovat lisäksi monikerroksisia. Esimerkiksi suuri saatto kuvaa Pseudo-Sofronioksen mukaan Kristuksen elämänhistorian vaiheissa ensisijaisesti kärsimyksien edellä tapahtunut-

ta ratsastamista Jerusalemiin, mutta myös tietäjien matkaa Betlehemin ja Kristuksen hautajaissaattoa. Näiden lisäksi se symboloi Pojan nousemista kunniaa Isän luo.<sup>62</sup> Saatto on siten toimitus, jossa Kristuksen syntymä, kärsimystie, hautaaminen ja taivaaseenastuminen tulevat ilmaistuiksi ja osallistuttaviksi liturgiaan kokoontuneille uskoville.

Kristus-keskeisen symboliikan lisäksi *Commentarius liturgicus* sisältää maallisen ja taivaallisen jumalanpalveluksen yhteyttä ilmentävää symboliikkaa. Tämä ilmenee sekä kirkkorakennuksen että liturgisten vaatteiden kohdalla, mutta liittyy laajemminkin liturgian merkitykseen maan ja taivaan yhdistäjänä. Kommentaarissa todetaan muun muassa, että enkelit ”seuraavat taivaista maan päällisiä papillisia palveluksia” ja yhtyvät ihmisten Jumalalle osoittamaan ylistykseen.<sup>63</sup> Erityisesti pappien tehtävänä on toimia välimiehinä aineellisen ja aineettoman, maallisen ja taivaallisen välillä. Pseudo-Sofronios toteaa:

[...] niin kuin Jumalan enkelit toimittavat palvelusta, samoin pyhällä korokkeella seisovat aineelliset papit alati Herran edessä Häntä palvoen. Sen tähden pappien sopiikin olla kuin liekehtivää tulta, kuten myös nuhteettomia kaikesta saastasta ja moitteesta. Papit ovat arkkienkelien kaltaisia; tai niin kuin serafi otti hiilen ja antoi Jesajalle, samoin papitkin ottavat leivän eli Herran ruumiin ja antavat kansalle. (Pseudo-Sofronios Jerusalemilainen, *Commentarius liturgicus* 3)

Vaikka teksti katkeaa ennen kuvausta ehtoollisrukouksesta ja ehtoollisaineiden pyhittämisestä, Pseudo-Sofronios tuo liturgian edeltävissä vaiheissa esille ehtoollisrealismia. Hänen mukaansa leipä ja viini eivät pyhittämisen jälkeen ole vain kuvauksia vaan todellisesti Kristuksen ruumis ja veri. Käsitys Kristuksen todellisesta läsnäolosta ehtoollisaineissa ilmenee myös ehtoollisuhrin luonnehdinnassa: Pseudo-Sofronioksen mukaan eukaristinen uhri on Golgatan uhrin toisinto, joka kannetaan Isälle ja tuot-

<sup>62</sup> Pseudo-Sofronios Jerusalemilainen, *Commentarius liturgicus* 21. Suom. Johannes Seppälä.

<sup>63</sup> Pseudo-Sofronios Jerusalemilainen, *Commentarius liturgicus* 4.14.20.

taa siunauksen koko ihmiskunnalle.<sup>64</sup> Symboliikan hallitsevuus ei hämää liturgian sakramenttiteologista fokusta, vaan Pseudo-Sofronioksen selitys sisältää idän kirkon ehtoollisopin ominaiselementit.

### *In Liturgiam*: anonyymi runomuotoinen liturgian tulkinta

Keskibysanttilaiselta kaudelta tunnetaan aiemmista esitellyistä kommentaareista esitystavaltaan poikkeava, runomuotoon kirjoitettu kommentaari *In Liturgiam*. Runon kirjoittajaa ei tunneta. Teksti on aiemmin liitetty maineikkaan munkin, filosofin ja valtiomiehen Mikael Pselloksen (k. n. 1078) nimeen. Hänen tuotannossaan *In Liturgiam* esiintyy runona numero 56. Nykyarvioitten mukaan runo on todennäköisesti kirjoitettu bysanttilaisessa vaikutuspiirissä Italiassa 1100-luvun alun ja 1200-luvun jälkipuoliskon välillä. Tekstissä näkyy edeltävien kommentaarien, etenkin Nikolas ja Theodoros Andidalaisen kommentaarin vaikutus.<sup>65</sup>

*In Liturgiam* on 265 riviä pitkä. Se alkaa johdannolla liturgian historiaan ja ehtoollisteologiaan. Liturgian juuret ovat yhtäältä Vanhan testamentin pappi Melkisedekin toimittamassa uhrissa ja toisaalta Kristuksen asettamassa ehtoollisessa. Runon mukaan ehtoollisaineiden pyhittäminen edellyttää, että ehtoollinen toimitetaan sanoilla, jotka Kristus esikuvallisesti antoi. Toiseksi, leipä, viini ja vesi on yhdistettävä, kuten idän kirkon liturginen käytäntö edellyttää. Kolmantena kriteerinä on idän kirkon ehtoollisopin kannalta keskeinen *epikleesi* eli Pyhän Hengen anomisrukous: Pyhän Hengen ”vierailu” muuttaa ehtoollisaineet Kristuksen ruumiiksi ja vereksi.<sup>66</sup>

Johdannon jälkeen runossa kuvataan liturgia vaihe vaiheelta. Esittely etenee liturgian kaavaa seuraten, jolloin palveluksen osat, rukoukset, kehotukset ja liturginen toiminta piirtyvät hyvin näkyviin. Liturgian kaavan tarkka esittäminen ja viittaukset papillisen palveluksen asianmukaiseen toimittamiseen antavat olettaa, että *In Liturgiam* on suunnattu ensisijaisesti papistolle. Kaikkiin runossa mainittuihin liturgiisiin ilmauksiin liittyy

<sup>64</sup> Pseudo-Sofronios Jerusalemlainen, *Commentarius liturgicus* 3.8–9.

<sup>65</sup> Betancourt 2015, 437–440.

<sup>66</sup> Mikael Psellos, *In Liturgiam* (”Liturgiassa”), rivit 5–36.

symbolinen merkitys. Runon sepittäjän mukaan kirkkoisät ovat laatineet liturgian tekstin ja:

antaneet sen eteenpäin,  
jotta me voisimme muistella jumalallisia salaisuuksia  
aina Gabrielin ilmestymisestä Neitseeseen edessä  
Kristuksen [toisen] tulemisen koittamiseen saakka.  
(Mikael Psellos, *In Liturgiam*, rivit 45–49)

Liturgia siis pitää sisällään koko pelastushistorian alkaen Kristuksen sikiämisestä ja päättyen *paruusiaan* eli Kristuksen toiseen tulemiseen. Käsitys liturgian symbolisesta rakenteesta ja symbolien luonteesta tulee hyvin ilmi seuraavissa värssyissä:

On vaikeaa ottaa esille näistä jokainen  
osoittamaan ja kirkastamaan kontemplaatiota,  
sillä yksittäinen asia tulee esille kahdessa kohtaa, usein kolmessakin.  
(Mikael Psellos, *In Liturgiam*, rivit 50–52)

Kaste on hyvä esimerkki useampaan kertaan tapahtuvasta viittaamisesta. Kommentaarin mukaan opetettavien liturgiassa viitataan kahdesti Kristuksen kasteeseen Jordanissa. Ensiksi, kolme antifonia kuvastavat Kristuksen elämän ensimmäistä kolmeakymmentä vuotta, joiden päätyttyä hän kasteensa jälkeen aloitti julkisen toiminnan. Kolmas antifoniveisu on kasteeseen päättyvän kolmannen ”salatun” vuosikymmenen symboli. Toiseksi, pieni saatto on Kristuksen manifestaation symboli, joten sekin muistuttaa mieleen Jordanin tapahtumat.<sup>67</sup> Kaste nousee uudelleen esiin uskovien liturgiassa Herran rukouksen yhteydessä. Tällä kertaa muistutetaan mieliin kristittyjen oma kaste. Runon mukaan kaste on edellytyksenä sille, että Jumalaa on mahdollista lähestyä sanoilla ”Isä meidän”.<sup>68</sup>

<sup>67</sup> Mikael Psellos, *In Liturgiam*, rivit 96–106.

<sup>68</sup> Mikael Psellos, *In Liturgiam*, rivit 207–209.

Runossa verrataan proskomidista alkavaa ja liturgian viimeiseen rukoukseen päättyvää selitystä talon rakentamiseen.<sup>69</sup> Sekin alkaa perustusten asettamisesta ja etenee vaiheittain, jälkimmäisten rakentuessa edeltävien varaan. *In Liturgiam* on symboliikaltaan rikas liturgian tulkinta. Pelastushistoriallisen symboliikan ja hengellisten allegorioitten lisäksi runossa on toistuvasti kristologiaan ja kolminaisuusoppiin liittyviä dogmaattisia symboleja.<sup>70</sup> *In Liturgiam* onkin oivallinen esimerkki siitä, että liturgian teologinen selitys voi olla keskeinen osa symboliikan kokonaisuutta. Se osoittaa myös, että ollakseen sisällöltään antoisa, teologis-hengellisen tekstin ei tarvitse olla laaja.

### Nikolaos Kabasilas: liturgia on eukaristinen tapahtuma

Nikolaos Kabasilaksen (k. 1390-l.) kirjoittamaa liturgian selitystä *De sacrae liturgiae interpretatione* pidetään yleisesti parhaana esimerkkinä bysanttilaisesta kommentaarikirjallisuudesta. Sen lisäksi hänen tuotantoonsa lukeutuu sakramenteja ja hengellistä elämää käsittelevä *De vita in Christo*, joka myös sisältää liturgian selitystä. Molemmat teokset ovat säilyttäneet suosionsa omaan aikaamme asti, mistä todistavat lukuisat eri kielille tehdyt nykykäännökset. Kabasilas oli valtiomies ja teologi, joka teki virkamiehen uran keisarin hovissa ennen kuin oletettavasti vetäytyi luostariin elämänsä jälkipuoliskolla.<sup>71</sup>

Germanos Konstantinopolilaisesta alkaen kommentaareissa korostui historiallinen typologia. Kristuksen elämä ja pelastusteot muodostivat liturgian keskeisen viittauskohteen. Kabasilaksen *De sacrae liturgiae interpretatione* toi tulkintaan painopisteen siirron: keskiöön nousi liturgian teksti. Muutos oli merkittävä. Kun Germanos Konstantinopolilainen ja Nikolas Andidalainen pyrkivät osoittamaan, mitä liturgian rukoukset, kehotukset ja veisut symboloivat, Kabasilas keskittyy kertomaan, mitä ne tarkoittavat ja kuinka ne pitäisi ymmärtää. Painopisteen muutoksesta seurasi, että Kabasi-

<sup>69</sup> Mikael Psellos, *In Liturgiam*, rivit 59–63.

<sup>70</sup> Esim. Mikael Psellos, *In Liturgiam*, rivit 107–111, 240–242, 259.

<sup>71</sup> Metso 2010, 17–20.

laksen kommentaarissa korostuu liturgian eukaristinen merkitys, ovathan liturgian rukoukset nimenomaan ilmauksia toimituksen olemuksesta. Kabasilas ilmaisee tulkinnallisen periaatteen kommentaarinsa ensimmäisessä virkkeessä:

Pyhien mysteerien toimittamisessa päätapahtuma on [ehtoollis]lahjojen muuttuminen jumalalliseksi ruumiiksi ja vereksi; ja sen päämäärä on usko-vaisten pyhittyminen. Näiden [mysteerien] kautta heidän syntinsä annetaan anteeksi ja he perivät taivaan valtakunnan. (Nikolaos Kabasilas, *De sacrae liturgiae interpretatione* 1)

Kabasilaksen kommentaarin keskeisenä viittauspisteenä on eukaristinen mysteeri ja siihen osallistuminen. Liturgian toimittaminen – liikkeet, rukoukset, psalmit ja kirjoitusten lukeminen – sekä auttavat tavoittamaan liturgian päätapahtuman että valmistavat osallistumaan sen siunauksista. Kabasilas painottaa ajatusta liturgiasta ehtoolliselle valmistautumisen muotona ja ehtoolliseen osallistumista liturgian perimmäisenä tarkoituksena. Tässä hänen voi katsoa palanneen jopa kommentaariperinteen mystagogisille ja katekeettisille juurille, jossa olennaista oli selittää liturgian sisältö sen teksteissä ilmaistuista käsityksistä ja periaatteista käsin.

Painotuksestaan johtuen Kabasilas käsittelee kommentaarissaan ehtoollisteologiaa huomattavasti laajemmin kuin yksikään edeltäjänsä (ja seuraajansakaan). Hän muun muassa osoittaa, miten Golgatan uhri ja eukaristinen uhri ovat yksi ja sama, miten ja miksi asetussanat ja *epikleesi* yhdessä ovat olennaisia ehtoollisaineiden muuttumisen kannalta sekä millä tavalla kreikkalainen ja latinalainen ehtoollisoppi ovat näennäisistä eroistaan huolimatta yhteneväiset.<sup>72</sup> Viimeksi mainittu teema kumpuaa aikahistoriallisesta tilanteesta, jossa kreikkalaisen ja latinalaisen perinteen edustajat kävivät ajoittain kiihkeääkin teologista keskustelua opin ja käytänteiden oikeasta tulkinnasta.<sup>73</sup>

<sup>72</sup> *De sacrae liturgiae interpretatione* 30, 32.

<sup>73</sup> Metso 2010, 125.



Kirkkoisät Johannes Khryssostomos ja Basileios Suuri toimittavat eukaristiaa. Ehtoollisrealismia korostaen Kristus on kuvattu makaamassa alttaripöydällä. Dečanin luostari, Kosovo, 1300-luvun puoliväli. Kuva: Johannes Karhusaari.

Kabasilaksen ehtoollista koskevissa tulkinnoissa korostuu sakramenttirealismiksi eli käsitys leivästä ja viinistä todellisesti Kristuksen ruumiina ja verenä. Niiden nauttiminen ehtoollisessa on hänen mukaansa edellytys uskovien pyhittymiselle. *De sacrae liturgiae interpretatione* on opas nimenomaan liturgian eukaristiseen merkitykseen. Ehtoollismystiikkaan painotunut *De vita in Christo* täydentää erinomaisesti siinä annettua kuvausta liturgian syvimmästä teologisesta ja hengellisestä merkityksestä.<sup>74</sup>

Liturgian eukaristista luonnetta korostaessaan Kabasilas ei kuitenkaan hylkää pelastushistoriallista typologista tulkintaa ja radikaalisti irtaannu edeltävästä perinteestä. Myös *De sacrae liturgiae interpretatione* esittää liturgian kuvauksena Kristuksen elämästä. Monessa kohdin Kabasilas liittyy

<sup>74</sup> Ks. esim. Nikolaos Kabasilas, *De vita in Christo* ("Elämästä Kristuksessa") 4.15–17.

edeltäjiensä käsityksiin yksittäisten liturgian vaiheitten symbolisesta merkityksestä. Vaikka liturgia Kabasilaksenkin mukaan muistuttaa mieliin Kristuksen pelastusteot, hän ei kuitenkaan valjasta liturgian kaavaa yksityiskohdallisen symboliikan palvelukseen. Liturgia kyllä tuo nähtäväksi Kristuksen elämänhistorian, mutta se ei ole pelkästään eikä kaikilta osin symbolista representaatiota. Kuvaavaa on, että Kabasilas kritisoi vääranlaista symboliikkaa. Suuren saaton merkitystä selittäessään hän osoittaa, että historialliseen typologiaan ankkuroituva tulkinta on johtanut ehtoollisteologiseen vääristymään. Useissa edeltävissä kommentaareissa suureen saattoon on liitetty ajatus Kristuksen Jerusalemiin ratsastamisesta ja hänen hautaamisestaan. Kabasilaksen mukaan ajatus Kristuksen ruumiin kantamisesta on ihmisten mielissä yhdistynyt saaton esiin tuotaviin ehtoollisleipään ja -viiniin. Hän huomauttaa, että monet kunnioittavat saaton aikana ehtoollisaineita aivan kuin ne olisivat jo pyhitetyt Kristuksen ruumiiksi ja vereksi. Saaton ne kuitenkin vasta kantetaan alttarille ja niiden pyhittäminen tapahtuu myöhemmin.<sup>75</sup> Kabasilas sivuuttaa saaton hautaussymboliikan ja torjuu sen varaan rakentuneen vääristyneenä pitämänsä ehtoolliskäsityksen. Niiden sijaan hän korostaa saaton käytännöllistä merkitystä: kyse on ehtoollisaineiden kantamisesta alttarille myöhemmin tapahtuvaa pyhittämistä ja ehtoollisen jakamista varten.

Emme voi tietää, mistä syystä Kabasilas omaksui kommentaarissaan uudenlaisen, ehtoollisteologisemman lähestymistavan. Oliko kyseessä korjausliike vai muusta syystä tapahtuva näkökulman vaihtaminen? Mahdollisesti taustalla on ajankohtaisten hengellisten ja teologisten virtausten vaikutus. Kabasilaksen elinaika sijoittuu palaiologisen renessanssin kauteen (1261–1453), jolloin bysanttilainen ikonimaalaus oli elpynyt viimeiseen loistoonsa ja *hesykastinen* liike oli voimissaan. Mielen sisäistä hiljaisuutta sekä keskittyntä ja lakkaamatonta sydämen rukousta korostanut hesykastinen mystiikka loi vähintäänkin suotuisan asetelman Kabasilaksen syvälliselle liturgiselle ja sakramentaaliselle pohdiskelulle.<sup>76</sup>

<sup>75</sup> Nikolaos Kabasilas, *De sacrae liturgiae interpretatione* 24.

<sup>76</sup> Congourdeau 2007; Popov 2002, 76–94.



## Simeon Thessalonikalainen: pikkutarkka jumalanpalveluksen selitys

Simeon Thessalonikalainen (k. 1429) toimi Thessalonikan piispana vain muutama vuosikymmen ennen Bysantin kukistumista.<sup>77</sup> Hän laati kaksi laajaa liturgian kommentaaria. Niistä varhaisempi, *Expositio de divino templo*, sisältää kuvauksen piispallisesta liturgiasta. Varsinaisen liturgian kuvausta edeltää otsikon mukaisesti kirkkorakennuksen selitys sekä symboliset selitykset kirkollisesta hierarkiasta ja jumalanpalveluspuvusta. *Expositio de divino templo* mukailee Germanos Konstantinopolilaisen kommentaaria liturgian toimintaympäristön ja toimijoiden kuvaamisessa. Jälkimmäinen kommentaari, *De sacra liturgia*, on osa laajempaa kokonaisuutta, jossa käsitellään oikeaa oppia, sakramenteja ja jumalanpalvelusta. Papiston vaatteita ja liturgian toimittamista selittävä *De sacra liturgia* on pääteoksen tyylin mukaisesti osittain dialogimuodossa.

Simeon Thessalonikalainen jäi viimeiseksi merkittäväksi bysanttilaisen liturgiakommentaariperinteen edustajaksi. Hänen kuvaamansa liturgia edusti viimeisessä kehitysvaiheessa olevaa bysanttilaista liturgiaa.<sup>78</sup> Kommentaareissaan Simeon kuvaa tarkasti liturgian etenemisen ja sen toimittajien toimet kussakin vaiheessa. Kuvauksen tarkkuudesta johtuen nykylukijan on helppo havaita lähes identtinen yhteys 1400-luvun alun (piispallisen) liturgian ja tämän päivän ortodoksisessa kirkossa toimitettavan liturgian välillä. Simeon ei kuitenkaan ole täysin johdonmukainen kuvatessaan liturgian etenemistä. Useasti hän alkaa kesken kaiken kirjoittamaan muusta kuin käsillä olevasta palveluksen vaiheesta. Ilmeisesti kyse on kirjoittajalle ominaisesta tajunnanvirrasta, eikä tekstin takaa löydy sekavuudessaan poikkeuksellista liturgian toimittamisen järjestystä.

Edeltävistä kommentaattoreista Simeon tukeutuu suorasanaisesti Pseudo-Dionysios Areopagitaan. Areopagitan uusplatonistinen kosmologia ei kuitenkaan ilmeisesti ole kiinnostanut Simeonia, sillä yhteydet rajoittuvat liturgian rakenteen ja symbolien tulkintasisältöjen tasolle. Myös Maksimos

<sup>77</sup> Hawkes-Teeple 2011, 18–23.

<sup>78</sup> Hawkes-Teeple 2011, 26.

Tunnustajan *Mystagogia* on ollut ilmeinen vaikuttaja, vaikka Simeon ei siihen suoraan viittaakaan. Kabasilaksen edustamalla ehtoollisteologisella näkemyksellä ei ole sijaa Simeonin teoksissa. Simeonin kommentaarit merkitsivätkin paluuta Kabasilasta edeltäneeseen historialliseen tulkintaperinteeseen.

*Expositio de divino templo* ja *De sacra liturgia* edustavat typologista tulkintaa. Niissä liturgiaa kuvataan suorastaan pikkutarkasti. Palveluksen jokainen vaihe ja yksityiskohta selitetään symbolisesti. Kommentaarien symboliikkaa voi luonnehtia ikoniseksi: keskeistä on, mitä esineet, liturgiset toimijat ja liturgian vaiheet kuvaavat tai esittävät. Kuvauksien kohteina ovat sekä Kristuksessa täyttynyt pelastushistoria että taivaallinen todellisuus. Erityistä huomiota Simeon kiinnittää papiston arvoasteisiin eli kuka milloinkin toimii ja missä järjestyksessä. Esimerkkinä Simeonin symboliikasta voidaan luetella teoksessa *De sacra liturgia* esitetyt papiston ikoniset funktiot uskovien liturgian alussa:

- ollessaan alttarissa papisto kuvastaa taivaallista järjestystä: piispa Kristusta ja muu papisto sekä enkeleitä että apostoleita
- täyteen jumalanpalveluspukuun pukeutuneen piispan astuminen alttarista kuvastaa sekä Kristuksen ihmiseksitulemistä että hänen tuonelaan laskeutumistaan
- papiston kerääntyminen piispan ympärille kuvastaa yhtäältä enkelien hierarkiaa ja toisaalta Kristuksen ylösnousemuksen ja taivaanastumisen aikaansaamaa riemua
- papiston kumarretuin päin kantamat rukoukset kuvaavat Kristuksen kuolemaa, hautausta ja tuonelaan laskeutumista
- papiston suoristuminen rukouksen jälkeen kuvastaa Kristuksen ylösnousemusta
- piispan astuminen pienessä saatossa alttariin kuvastaa Kristuksen taivaanastumista, häntä saattavat diakonit kuvaavat enkeleitä.<sup>79</sup>

---

<sup>79</sup> Simeon Thessalonikalainen, *De sacra liturgia* ("Pyhästä liturgiasta") 118–124.

Vaikka Simeon liikkuu tulkinnassaan pääsääntöisesti aikahistoriallisella tasolla, hänen kommentaarinsa sisältävät myös kuvauksia hengellisistä to- tuuksista sekä maallisen ja taivallisen yhteydestä. Esimerkiksi saaton edellä veisattavat antifonit kuvastavat pyhien joukkoa eli taivaallisia esirukoilijoi- ta.<sup>80</sup> Ikonostaasin keskellä olevien kuninkaan ovien suuteleminen niiden avaamisen yhteydessä puolestaan kuvastaa sitä, että Kristus on elämän portti.<sup>81</sup>

Simeonille yksittäiset liturgiset objektit tai liikkeet ovat kuvia, joilla on oma, erillinen merkityksensä. Allegorisesta luonteestaan huolimatta tulkinta on logiikaltaan yksinkertaista ja ilmaisultaan selkeää. Käytännöl- liset liturgian toimittamiseen liittyvät huomiot ovat vähäisiä. Myös liturgi- an eukaristinen merkitys jää toissijaiseksi. Liturgian sakramentaalisuus ja mysteeriluonne tulevat ilmi lähinnä huomioissa siitä, että leipä ja viini ovat ehtoollisessa todellisesti Kristuksen ruumis ja veri.<sup>82</sup> Simeon kiteyttää eh- toollisen vastaanottamisen merkityksen toteamukseen, että silloin uskova ”tulee jumalaksi armon mukaan.”<sup>83</sup> Eukaristinen näkemys on siis olemassa, vaikka kuvaamisen suppeus ei sitä korostakaan.

Kokonaisuutena kommentaareista syntyy vaikutelma, että liturgian var- sinainen merkitys on jossakin sanojen ja toiminnan takana, ei liturgian ru- kouksissa ja toiminnassa itsessään. Liturgia esitetään ikään kuin sarjana toi- siaan seuraavia kuvia. Toimitukseen osallistuja on lähinnä katsojan roolissa ja kutsu syvempään osallistumiseen häviää korostuneen symboliikan alle.

Simeon kuvaa symboleja yhdenvertaisesti osoittamatta esimerkiksi sy- vällisemmällä tarkastelulla onko jokin palveluksen vaiheista muita merki- tyksellisempi. Hän ei myöskään kiinnitä huomiota yksittäisten symbolien keskinäisiin yhteyksiin. Kommentaarien lukija saa pitkälti itse arvioida, mikä on liturgian ydin ja onko symboleilla jokin kokoava merkitys.

<sup>80</sup> Simeon Thessalonikalainen, *De sacra liturgia* 121; Simeon Thessalonikalainen, *Expositio de divino templo* (”Jumalallisen temppelin esittely”) 44–45.

<sup>81</sup> Simeon Thessalonikalainen, *De sacra liturgia* 125.

<sup>82</sup> Esim. Simeon Thessalonikalainen, *De sacra liturgia* 100–103, 153; Simeon Thessalonikai- nen, *Expositio de divino templo* 64.81–82.

<sup>83</sup> Simeon Thessalonikalainen, *De sacra liturgia* 102.

Simeonin kommentaareissa on joitakin aikahistoriallisesti kiinnostavia piirteitä. Liturgisesti mielenkiintoinen on *De sacra liturgiaan* sisältyvä laaja proskomidin toimittamisen kuvaus. Simeon pyrkii linjaamaan oikean toimittamisen käytäntöä muun muassa torjumalla Thessalonikassa aiemmin vallalla olleen ja Athoksella tuolloin edelleen noudatetun käytännön, jossa diakoneilla oli keskeinen rooli.<sup>84</sup> Tämä ja muut viittaukset siihen, miten on toimitettava ja miten ei saa toimittaa, kielivät kirjoitusajankohtana vallinneiden liturgisten käytänteiden kirjavuudesta. Toinen *De sacra liturgian* kiinnostava piirre on sen latinalaisvastainen polemiikki. Frankkilaisvallan (1204–1261) jälkeen latinalaisen teologian vastustus oli yleistä bysanttilaisten kirkollisten kirjoittajien keskuudessa. Rauhanomaisemmasta Kabasilaksesta poiketen Simeon torjuu kategorisesti bysanttilaisesta perinteestä poikkeavan latinalaisen riituksen ja ehtoollisopin. Hän osoittaa sanansa mahdollisesti fiktiiviselle keskustelukumppanille, jonka hän yrittää vakuuttaa bysanttilaisen perinteen paremmuudesta<sup>85</sup>, onhan se ”otettu vastaan itseltään Vapahtajalta, apostoleilta ja isiltä”<sup>86</sup>.

## Lopuksi – liturgiakommentaarit ovat elävää kirjallisuutta

Johdannossa mainituissa lähtökohdissa ja edellä olleissa teoskuvauksissa on esitelty sekä liturgiakommentaarien lajityypin keskeisiä periaatteita että yksittäisten kommentaarien yleisiä ja erityisiä piirteitä. Katsaukseni päätteeksi pohdin lyhyesti kysymystä, miten kyseisen kirjallisuudenlajin edustajia tulisi lukea.

Liturgiakommentaarit tarjoavat yhden tavan lähestyä bysanttilaista maailmankuvaa. Vaikka kommentaarien kohteena on kristillinen jumalanpalvelus, ne eivät selitä ja tulkitsee pelkästään liturgiaa. Liturgiaa tulkitessaan ne selittävät koko maailmaa. Bysanttilaisen ymmärryksen mukaan

<sup>84</sup> Simeon Thessalonikalainen, *De sacra liturgia* 115–116.

<sup>85</sup> Simeon Thessalonikalainen, *De sacra liturgia* 35–60.

<sup>86</sup> Simeon Thessalonikalainen, *Expositio de divino templo* 11.

maailma oli Jumalan luoma. Maailmalla oli alku ja loppu. Historia päättyi taivaan valtakunnan tulemiseen. Kommentaareissa kuvataan ihmisen kurottautumista kohti taivaan valtakunnan todellisuutta, josta hänen on jumalallisessa liturgiassa mahdollista saada esimakua jo ennen aikojen täyttymistä. Tämä ei tarkoita, etteivätkö liturgiakommentaarit samalla olisi vahvasti kiinni aineellisessa ja ajallisessa todellisuudessa. Aineellisen maailman tulkinta liturgiakommentaareissa vain on läpeensä hengellistä. Liturgiakommentaarien tavoin Bysantin kirkollinen (ja usein maallinenkin) historiankirjoitus tarkasteli historiaa pelastushistorian näkökulmasta käsin.

Yhtenäisestä maailmankatsomuksellisesta perustasta huolimatta kommentaarien kirjoittajilla on ollut mielessään erilaisia kohdeyleisöjä. Yksin tästä johtuen kommentaarit eivät muodosta yhtenäistä, samaa tarkoitusta palvelevaa tekstikorpusta vaan yksittäisillä teoksilla on toisistaan poikkeavia tavoitteita. On selvää, että papistolle tarkoitettussa teoksessa painotetaan eri asioita kuin kaikille kristityille suunnatussa teoksessa. Vastaavasti joidenkin kommentaarien lähtökohtana oleva ajatus ”valistuneista sieluista” ensisijaisina lukijoina vaikuttaa teoksen luonteeseen. Miten kommentaarien tavoitteiden moninaisuuteen tulee suhtautua?

Selvästikään esimerkiksi Pseudo-Dionysioksen ja Maksimos Tunnustajan kommentaaria sen enempiä kuin *In Liturgiam* -runoa ei kristillisen kirkon piirissä ole alun alkaenkaan pidetty esoteerisina, rajatulle piirille tarkoitettuina teksteinä. Tekstit levisivät laajalle ja niitä myös luettiin paljon kirkollisesta asemasta ja oppineisuuden tasosta riippumatta. Tällainen asennoituminen sopii hyvin myös nykylukijoille, joiden ei tarvitse mukautua kommentaareissa esitettyihin rajauksiin. Ei tarvitse olla askeettisen yhteisön jäsen voidakseen ymmärtää Maksimoksen *Mystagogiaa* tai lukeutua ortodoksiseen papistoon ymmärtääkseen mistä *In Liturgiam* kertoo. Liturgian selitykset ovat siten kenen tahansa luettavissa ja ymmärrettävissä.

Yleisluonteisuus käy ilmi myös siinä, että kommentaareissa ei ensisijaisesti ole kyse kirjoittajan henkilökohtaisten mieltymysten esittelemisestä. Päinvastoin, useimpien kirjoittajien tarkoituksena on ollut huomioida laajempi yhteisöllinen ymmärrys ja tuoda sitä esille. Kommentaarien taustalla, rivienvälissä ja toisinaan itse tekstissä on löydettävissä käsitys siitä, että kir-

joittaja katsoo edustavansa kirkollisen yhteisön laajemmin jakamaa näkemystä. Tähän joillakin kommentaarien kirjoittajilla liittyy pyrkimys korjata vääristyneiksi koettuja käytänteitä ja palauttaa ne oikeammiksi kokemuksiinsa uomiin.

Ajatusta kirjoittajan huomioimasta laajemmasta yhteisöstä voi pitää perusteltuna yksinomaan siksi, että eukaristinen liturgia on luonteeltaan julkinen ja yhteinen. Sen lähtökohtana on teologinen käsitys liturgiasta koko seurakunnan yhteisenä kokoontumisena ja toimintana. Koska liturgia rakentuu ajatukselle yhteyteen kokoamisesta, pyrkimys yhteyden rajaamiseen olisi sen syvimmän luonteen vastaista. Kommentaarien inklusiivista lähtökohtaa korostaa, että bysanttilaisen perinteen piirissä erityinen arvo annettiin sille, että liturgia toimitettiin yhdenmukaisesti kaikille yhteisen kaavan pohjalta. Näin syntynyt ja koettu yhteys ei ollut vain paikallista ja samassa ajassa tapahtuvaa, vaan myös historian ylittävää: liturgia toi yhteen eri aikoina palvelusta toimittaneet yhteisöt. Osaltaan tämän seurauksena kommentaarikirjallisuudessa on runsaasti intertekstuaalisuutta. Moni kommentaattori satoi oman kommentaarinsa tietoisesti varhaisempiin teoksiin. Halu liittyä edeltäviin tulkitsijoihin voidaan nähdä kommentaareista itsestään nousevaksi ylihistoriallisuuden pyrkimykseksi. Intertekstuaalisuus osoittaa konkreettisesti, että vaikka yksittäiset kommentaarit syntyivät tietyssä kontekstissa, niiden merkitys ei Bysantissa rajautunut vain siihen aikakauteen, jona ne kirjoitettiin.

Liturgiakommentaarien merkitys ei katkennut Bysantin kukistuttua. Kommentaarit eivät kadonneet Bysantin perinteeseen eri tavoin kytkeytyneen myöhemmän kirkkoyhteisön kollektiivisesta muistista. Käsikirjoitukset säilyivät kirjastoissa ja yksityiskokoelmissa. Alkuun kommentaarit kuuluivat oppineitten teologien ja liturgisesti harrastuneen kirkkokansan lukemistoon. Painettujen laitosten myötä lukijakunta kasvoi merkittävästi. Nytemmin liturgiakommentaarit ovat tulleet myös tutkijayhteisön mielenkiinnon kohteeksi sekä kriittisen kirjallisuuden- että liturgisen tutkimuksen alalla. 1800-luvulla alkaneen akateemisen tutkimuksen ansiosta edellä esitettyjen kirjoitusten syntykonteksti, vaikutushistoria ja käsikirjoitusperinne ovat hyvin tiedossa. Voidaan sanoa, että tiedämme monista teoksista

nyt enemmän kuin useat kommentaariperinteen edustajat aikoinaan. Silti paljon tutkittavaa on jäljellä, eikä vastauksia kaikkiin kommentaarien ääreltä nouseviin kysymyksiin ole ehkä löydettävissäkään.

Liturgiakommentaarien alkuperäinen merkitys ei ole nykyajassa hävinnyt. Kommentaareja lukiessa ihmiset ovat voineet kokea liittyvänsä liturgiakommentaareissa kuvattuun kosmologiseen, hengelliseen, pelastushistorialliseen ja eukaristiseen todellisuuteen eri aikoina ja eri paikoissa myös Bysantin kukistumisen jälkeen. Teosten hengellinen lukeminen jatkuu omana aikanamme. Tämä osoittaa, että yhä uudestaan on löytynyt lukijakuntaa, joka kokee olevansa kommentaarien kohderyhmää. Maksimos Tunnustaja, Germanos Konstantinopolilainen ja Nikolaos Kabasilas ovat auktoreita, joiden näkemyksiä peilaten ihmiset edelleen selittävät, tulkitsevat ja ymmärtävät jumalanpalvelusta ja omaa osallisuuttaan siihen. Bysanttilaiset liturgiakommentaarit ovat elävää kirjallisuutta. Se elää ja kukoistaa siinä kokemuksessa, joka tekee liturgian selitysteoksista merkityksellisiä nykyajassa. Tämä kokemus ei rajaudu vain ortodoksiseen kristillisyyteen, vaan bysanttilainen liturgiantulkinta löytää kaikupintaa myös muihin kristillisiin traditioihin kuuluvien lukijoiden joukoista.

Edellä luotu katsaus on osoittanut, että vuosisataisen tulkintaperinteen sisällä on jatkuvuutta ja muutosta. Sama lainalaisuus pätee liturgiakommentaarien reseptioon ja käyttöön Bysantin jälkeisenä aikana. Vaikka bysanttilaiset liturgiakommentaarit koetaan edelleen merkityksellisiksi, on se myös kiistanalainen kirjallisuudenlaji. Kysymys liturgian tulkinnasta on kirkkoissa ja teologiassa jatkuvasti ajankohtainen kysymys. Nykyaikana on arvioitu esimerkiksi sitä, millainen liturginen symboliikka on sopivaa ja millaisen teologisen näkemyksen varaan sen pitäisi rakentua. Tällaisia kysymyksiä on pohdittu myös suomalaisessa teologisessa ja kirkollisessa kontekstissa. Arkkipiispa Paavalin *Uskon pidot* (1986) on hyvä esimerkki modernista liturgian selityksestä. Se edustaa uudenlaiset ajankohtaiset tarpeet huomioivaa tulkintaa, jossa monin tavoin liitytään bysanttilaisen kommentaariperinteen jatkumoon.

## Kirjallisuutta

- Betancourt 2015 = Roland Betancourt, "A Byzantine Liturgical Commentary in Verse", *Orientalia Christiana Periodica* 81 (2015), 433–472.
- Bornert 1966 = René Bornert, *Les commentaires Byzantins de la divine liturgie du VII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Pariisi 1966.
- Bradshaw & Johnson 2012 = Paul Bradshaw & Maxwell Johnson, *The Eucharistic Liturgies. Their Evolution and Interpretation*, Collegeville 2012.
- Cameron 2006 = Averil Cameron, *The Byzantines*, Oxford 2006.
- Cameron 2014 = Averil Cameron. *Byzantine Matters*, Princeton 2014.
- Congourdeau 2007 = Marie-Hélène Congourdeau, "Nicola Cabasilas e il suo tempo", teoksessa Wybrew Hugh, Hervé Legrand, Chrysostomos Savvatos, S. Chialà, L. Cremaschi & Marie-Hélène Congourdeau (toim.), *Nicola Cabasilas e la divina liturgia. Atti del XVI Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa sezione bizantina*, Bose 2007, 25–45.
- Cormack 2000 = Robin Cormack, *Byzantine Art*, Oxford 2000.
- Cormack 2007 = Robin Cormack, *Icons*, Lontoo 2007.
- Cunningham 2008 = Mary Cunningham, "Clergy, Monks, and Laity", teoksessa Shepard 2008a, 527–537.
- Dalmaï 1983 = Irénée Dalmaï, "The Eastern Liturgical Families", teoksessa Irénée Dalmaï, Pierre Marie Gy, Pierre Jounel & Aimeé Martimort (toim.), *The Church at Prayer I. Principles of the Liturgy*, Collegeville 1983, 27–43.
- Daniélou 1956 = Jean Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, Notre Dame 1956.
- Germanos Konstantinopolilainen, *Historia ecclesiastica et mystica contemplation = Paul Meyendorff* (käänt.), *St. Germanus of Constantinople. On the Divine Liturgy* (Popular Patristics Series 8), Crestwood 1984.
- Hawkes-Teeple 2011 = Steven Hawkes-Teeple, "Introduction", teoksessa Steven Hawkes-Teeple (toim.), *St. Symeon of Thessalonika. The Liturgical Commentaries* (Studies and Texts 168), Toronto 2011, 15–67.
- Johannes Damaskolainen 1973 = Bonifatius Kotter (toim.), *Expositio fidei. Die Schriften des Johannes von Damaskos II*, Berliini & New York 1973.



- Johnson 2006 = Maxwell Johnson, ”Christian Initiation”, teoksessa Susan Harvey & David Hunter (toim.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford 2006, 693–710.
- Kilmartin 1988 = Edward Kilmartin, *Liturgy. Theology and Practice I. Systematic Theology of Liturgy*, Kansas City 1988.
- Kotila 2000 = Heikki Kotila, *Liturgian lähteillä. Johdatus jumalanpalveluksen historiaan ja teologiaan*, Helsinki 2000.
- Kyriillos Jerusalemilainen 1999 = Kyriillos Jerusalemilainen, ”Mystagogiset opetukset”, teoksessa Jarmo Hakkarainen (toim.), *ERGA 1997–1998. Joensuun yliopiston ortodoksisen teologian vuosikirja*, Joensuu 1999, 128–148.
- Lossky 1985 = Vladimir Lossky, *In the Image and Likeness of God*, Crestwood 1985.
- Louth 2006 = Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford 2006.
- Louth 2008 = Andrew Louth, ”Byzantine Theology”, teoksessa Shepard 2008a, 699–710.
- de Lubac 2000 = Henri de Lubac, *Scripture in the Tradition*, New York 2000.
- Maksimos Tunnustaja, *Mystagogia = Maximus Confessor. Mystagogia (Patrologia Graeca 91)*, Ateena 1989.
- Mazza 1989 = Enrico Mazza, *Mystagogy. A Theology of Liturgy in the Patristic Age*, New York 1989.
- Mazza 1995 = Enrico Mazza, *The Origin of the Eucharistic Prayer*, Collegeville 1995.
- McGowan 2014 = Andrew McGowan, *Ancient Christian Worship. Early Church Practices in Social, Historical, and Theological Perspective*, Grand Rapids 2014.
- Metso 2002 = Pekka Metso, ”Patriarkka Sofronioksen liturgian selitys”, teoksessa Pekka Metso (toim.), *Erga 2001. Joensuun yliopiston ortodoksisen teologian vuosikirja*, Joensuu 2002, 113–125.
- Metso 2010 = Pekka Metso, *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas*, Joensuu 2010.
- Meyendorff 1974 = John Meyendorff, *Byzantine Theology*, Lontoo & Oxford 1974.
- Meyendorff 1984 = Paul Meyendorff, ”Introduction”, teoksessa Paul Meyendorff (käänt.), *St. Germanus of Constantinople. On the Divine liturgy* (Popular Patristics Series 8), Crestwood 1984, 9–54.
- Mikael Psellus, *In Liturgiam = ”Poema 56: In Liturgiam*”, teoksessa Leendert G. Westerink (toim.), *Michael Psellus. Poemata*, Stuttgart & Leipzig 1992.

- Nikolas ja Theodoros Andidalainen, *Brevis commentatio de divinae liturgiae symbolis ac mysteriis = Theodoros Andidensis episcopus. Brevis commentatio de divinae liturgiae symbolis ac mysteriis* (Patrologia Graeca 140), Ateena 2003.
- Nikolaos Kabasilas, *De sacrae liturgiae interpretatione* = Sévérien Salaville (toim. & käänt.), *Nicolas Cabasilas. Explication de la divine liturgie* (Sources chrétiennes 4), 2. painos, Pariisi 1967.
- Nikolaos Kabasilas, *De vita in Christo* = Daniel Coffigny (toim. & käänt.), *Nicolas Cabasilas. La vie en Christ I. Livres I–IV* (Sources chrétiennes 355), Pariisi 1989.
- Paavali 1986 = arkipiispa Paavali, *Uskon pidot. Kutsu Jumalan valtakunnan rakkauden aterialle*, Helsinki 1986.
- Pelikan 2003 = Jaroslav Pelikan, *Credo. Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, New Haven & Lontoo 2003.
- Popova 2002 = Olga Popova, ”Byzantine Icons of the 6<sup>th</sup> to 15<sup>th</sup> Centuries”, teoksessa Zacchaeus Wood (toim.), *A History of Icon Painting*, Moskova 2002, 41–94.
- Pseudo-Dionysios Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia = De ecclesiastica hierarchia* teoksessa Günter Heil & Adolf M. Ritter (toim.), *Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae. Corpus Dionysiacum II* (Patristische Texte Und Studien), Berliini 1991.
- Pseudo-Sofronios Jerusalemilainen, *Commentarius liturgicus = Sophronius Hierosolymitanus patriarcha. Commentarius liturgicus* (Patrologia Graeca 87Γ), Ateena 1995.
- Rorem 1986 = Paul Rorem, *The Medieval Development of Liturgical Symbolism*, Nottingham 1986.
- Rorem & Lamoreaux 1998 = Paul Rorem & John Lamoreaux, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annoting the Areopagite*, Oxford 1998.
- Schulz 1964 = Hans-Joachim Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt*, Freiburg im Breisgau 1964.
- Sheerin 2006 = Daniel Sheerin, ”Eucharistic Liturgy”, teoksessa Susan Harvey & David Hunter (toim.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford 2006, 711–743.
- Shepard 2008a = Johathan Shepard (toim.), *The Cambridge History of the Byzantine Empire c. 500–1492*, Cambridge 2008.

- Shepard 2008b = Jonathan Shepard, "General Introduction", teoksessa Shepard 2008a, 2–95.
- Ševčenko 2008 = Nancy Ševčenko, "Art and Liturgy", teoksessa Shepard 2008a, 731–740.
- Simeon Thessalonikalainen, *De sacra liturgia = Symeon Thessalonicensis archiepiscopus. De sacra liturgia* (Patrologia Graeca 155), Ateena 1994.
- Simeon Thessalonikalainen, *Expositio de divino templo = Symeon Thessalonicensis archiepiscopus. Expositio de divino templo* (Patrologia Graeca 155), Ateena 1994.
- Spidlik 1986 = Tomas Spidlik, *The Spirituality of the Christian East. A Systematic Handbook*, Kalamazoo 1986.
- Stringer 2005 = Martin Stringer, *A Sociological History of Christian Worship*, Cambridge 2005.
- Taft 1978 = Robert Taft, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, Rooma 1978.
- Taft 1980–1981 = Robert Taft, "The Liturgy of the Great Church. An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm", *Dumbarton Oaks Papers* 34–35 (1980–1981), 45–75.
- Taft 2006 = Robert Taft, *Through their Own Eyes. Liturgy as the Byzantines Saw it*, Berkeley 2006.
- Taft 2008 = Robert Taft, "Liturgy", teoksessa Shepard 2008a, 599–610.
- Young 1997 = Frances Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Peabody 1997.