

NAINEN KLEEROKSESSA?
Naisdiakonin asema seurakunnassa
Kahdentoista apostolin konstituutio -
kirkkojärjestyksessä

Itä-Suomen yliopisto
Teologian osasto (läntinen teologia)
Systemaattisen teologian pro gradu -tutkielma
Kevät 2011
Pylvänäinen, Emma Pauliina

SISÄLLYS

1 Johdanto	3
1.1 Diakonaattikeskustelu varhaiskristillisestä näkökulmasta	3
1.2 Apostolisten konstituutioiden naisdiakonit tutkimuskohteeksi	7
1.2.1 Tutkielman tehtävä, metodi ja lähde	7
1.2.2 Metodologinen ongelma: Naisdiakoneja vai diakonissoja?	10
1.3 Aiempi tutkimus	12
1.4 Tutkielman rakenne	14
2 Varhaiskristillisen diakoniatutkimuksen käsitteelliset haasteet	17
2.1 Ordinaatio vai siunaus?	17
2.2 Tehtävien luokittelu asemaan perustuen	20
2.3 Vastaus haasteeseen: paluu alkulähteille	22
3 Kleeros seurakunnassa	25
3.1 Kleeroksen ja maallikoiden välinen raja	25
3.1.1 Kleerokseen kuulumisen merkit	26
3.2 Voisiko nainen olla kleeroksen jäsen?	28
3.2.1 Nainen seurakunnassa	28
3.2.2 Lesket ja neitsyet diakonissojen alaisuudessa	30
4 Kleeroksen rakenne	36
4.1 Kleeroksen tehtävänjako	36
4.2 Kleeros jumalanpalveluksessa	38
4.2.1 Jumalanpalveluksen toimittamiseen liittyvät tehtävät	40
4.2.2 Kleeros eukaristiassa	43
4.2.3 Kleeros rukouksissa	45

4.3 Mitä eroa on diakonilla ja diakonissalla?	46
4.3.1 Hurskaan elämän vaatimukset.....	47
4.3.2 Yhteisiä ja omia tehtäviä	48
5 Ordinaatiot Apostolisissa konstituutioissa	54
5.1 Diakonissan ordinaatio	54
5.1.1 Ordinaation alku	55
5.1.2 Ordinaatorukous	57
5.1.3 Ordinaation kuva diakonissan asemasta seurakunnassa	61
5.2 Muita ordinaatiota koskevia ohjeita	62
5.2.1 Diakonin ordinaatio.....	63
5.2.2 Alidiakonin ordinaatio	67
5.2.3 Lukijan ordinaatio	68
5.2.4 Ordinaatiokiellot	71
5.3 Ordinaatio kleroksen tuntomerkinä	72
6 Lopuksi: Naisdiakonien suhde klerokseen Apostolisissa konstituutioissa	74
Tutkielmassa käytetyt lyhenteet.....	78
Lähteet, sanakirjat ja kirjallisuus.....	79
Lähteet	79
Sanakirjat.....	79
Kirjallisuus	80

1 JOHDANTO

1.1 Diakonaattikeskustelu varhaiskristillisestä näkökulmasta

Mistä kirkon viran kolmas säie muodostuu? Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa on käyty keskustelua virkarakenteen uudistamisesta 1970-luvulta lähtien. Kirkon viran kolmisäikeisyyttä painottaneesta keskustelusta on muodostunut uudistusprosessi, jota on ryhdytty kutsumaan *diakonaatin* luomiseksi.¹

Diakonaattiuudistuksen toteuttamista on selvitetty kolmen vuosikymmenen ajan monivaiheisessa työskentelyssä. Keskeiseksi on muodostunut kysymys, mitkä nykyisistä kirkon työnkuvista voidaan sisällyttää diakonaattiin. Työskentelyn eri vaiheissa tavoitteena on ollut käytännön tason ratkaisujen löytäminen, joihin on pyritty diakonaatin lähtökohtien ja perusteiden tutkimisen kautta.²

Ajatus viran kolmisäikeisyydestä on peräisin varhaiskristilliseltä ajalta.³ Siten varhaiskristillisen aineiston tarkastelussa diakonaatin uudistusprosessissa on kiinnitetty huomio kolmisäikeiseen virkaan liittyviin tekijöihin, erityisesti kolmannen säikeen määrittelyyn. Varhaiskristilliseen aineistoon onkin otettu usein kantaa työskentelyn kuluessa, eri selvitystyöryhmien mietinnöissä. Herää kysymys, mitä mietinnöissä on varsinaisesti sanottu.

Vuonna 1991 Risto A. Ahonen laati piispainkokouksen toimeksiannosta selvityksen nimeltä *Diakonaatin uudistus – Diakonian viran kehittäminen Suomen evankelis-*

¹ Diakoninvirka 2008, 9. Keskustelun viriämisen taustalla vaikuttivat sekä meneillään ollut papin ja lehtorin viroista käyty keskustelu Suomessa että ekumeeninen keskustelu erityisesti BEM-asiakirjan pohjalta.

² Piispainkokouksen organisoima työskentely aloitettiin vuonna 1988. Diakoninvirka 2008, 9. – Diakonaatin uudistamisprosessin teoreettinen selvitystyö on katsottu päättyneeksi piispainkokouksen lausunnossa, joka on laadittu helmikuussa 2009. Sen mukaan uudistamisprosessissa on nyt ”tultu vaiheeseen, jossa uudistusta on lähdettävä toteuttamaan määrätietoisesti tai todettava, että uudistukselle ei ole kirkossamme edellytyksiä.” Piispainkokouksen lausunto 2009, 8. – Käytännössä diakonaattiuudistus on tällä hetkellä vaiheessa, jossa kirkkohallitus on päättänyt esittää kirkolliskokoukselle, että kirkkolakiin ja kirkkojärjestykseen lisätään säännökset diakonaatista. Kirkkohallituksen määritelmän mukaan diakonaatti olisi kirkossa kristilliseen sanomaan perustuvia julistus-, kasvatusta- ja palvelutehtäviä varten. Siihen kutsutaan ja vihitään, mutta virkateologisesti kyseessä on pappisvirasta erillinen vihkimysvirka. Seppälä 2011.

³ Varhaisin kolmisäikeisen viran kannattaja oli Ignatios Antiokialainen 100-luvun alussa. Ks. esim. Bradshaw 2002, 200.

luterilaisessa kirkossa ja muissa luterilaisissa kirkoissa. Selvitys loi perustan diakonaattikeskustelun myöhemmille kannanotoille. Diakonian viran historiallista taustaa tarkastellessaan Ahonen ottaa esille syyrialaisen kirkkojärjestyksen, *Didaskalian*, 200-luvun alkupuolelta. Didaskalian mukaan naispuolisilla diakoneilla on tärkeä paikka seurakunnan elämässä. Heidän tehtävänä on erityisesti huolehtia köyhyydessä elävistä naisista ja vierailta heidän luonaan. Siinä suositellaan, että naisdiakonit toimittaisivat naisten kasteen. Sen sijaan johtamistehtäviä naisille ei kuulunut. Lisäksi Ahosen mukaan naisdiakonien ”virka” pysyi koko ajan maallikkovirkana eikä se liittynyt millään tavalla varsinaiseen pappeuteen.⁴

Kuusi vuotta myöhemmin julkaistiin kirkolliskokouksen asettaman Diakonaattikomitean mietintö *Yhdessä kirkon virassa*. Se mainitsee, että diakonin viran sisällä eri asteet alkoivat kehittyä lännen kirkossa 250-luvulta alkaen. Virassa toimi sekä miehiä että naisia. Mietinnössä todetaan heidän tehtäviensä olleen ”periaatteessa samat”, mutta käytännössä eräät tehtävät erosivat toisistaan sukupuolen vuoksi. Ahosen mainitsemaa naisdiakonien viran maallikkoluonnetta mietintö ei varsinaisesti kommentoi, mutta dokumentin mukaan naisdiakoneille annetut tehtävät saattoivat johtaa erillisen diakonissan viran syntymiseen myöhemmin. Lisäksi mietinnössä mainitaan, että 300- ja 400 -lukujen vaihteen *Kahdentoista apostolin konstituutiosta* tavataan erityinen naisdiakonien vihkimisohje heidän tehtävänsä.⁵

Niin ikään kirkolliskokouksen asettama Virkarakennekomitea (2000) julkaisi mietintönsä *Palvelijoiksi vihityt* vuonna 2002. Varhaisen kirkon virkakehityksen selvittämisen yhteydessä mietintö ei käsittele diakonin tehtävien toteuttamista miesten ja naisten kesken. Se kuitenkin mainitsee, että kirkon erityiseen virkaan lasketaan sekä läntisessä että itäisessä perinteessä kuuluviksi piispa, presbyteeri ja diakoni. Lisäksi näiden ohella muiksi viran asteiksi muotoutuivat 100- ja 200 -lukujen vaihteessa alidiakoni, akoluutti, eksorkisti, lukija ja ovenvartija.⁶

⁴ Ahonen 1991, 33–34.

⁵ Yhdessä kirkon virassa 1997, 24.

⁶ Palvelijoiksi vihityt 2002, 59.

Viimeinen diakonaattikeskustelua käsittelevä mietintö *Diakoninvirka* julkaistiin syyskuussa 2008.⁷ Varhaiskristillistä aikaa tarkastellessa mietinnössä todetaan: ”Diakonin virassa toimi sekä miehiä että naisia. Naisten ja miesten hoitamat tehtävät erosivat toisistaan jonkin verran, minkä vuoksi naisdiakonien vihkimys poikkesi miesten vihkimyksestä.”⁸

Mietinnöistä voidaan todeta muutama havainto. Ensinnäkin kaikki sivuavat jollakin tavalla varhaiskristillisen ajan diakonin tehtäviä. Näkemykset niistä ovat pitkälti yhtenäiset, luovathan edelliset mietinnöt luonnollisesti pohjan seuraaville, mutta hieman yllättäen myös eroavuuksia esiintyy. Edellä mainitusta Diakoninvirka-mietinnön lainauksesta käy ilmi, että siinä implisiittisesti toistetaan Yhdessä kirkon virassa -mietinnön huomio naisdiakonien vihkimyksestä Apostolisissa konstituutioissa. Muutoinkin Diakoninviran näkökulma diakonin tehtäviin toistaa Yhdessä kirkon virassa -mietinnön määrittelyn sekä jättää huomioimatta Ahosen esille ottaman naisdiakonien maallikkouskysymyksen. Huomiota kuitenkin herättää, että Diakoninviran mukaan naisten ja miesten erilaiset vihkimykset perustuvat siihen, että tehtävät olivat jonkin verran erilaisia. Yhdessä kirkon virassa -mietinnössä puolestaan kerrotaan tehtävien olleen ”periaatteessa samat”.

Varhaiskristillinen aineisto on luonnollisesti vaikuttanut diakonaattikeskustelun johtopäätöksiin. Diakoninvirka-mietinnössä diakonian ja kristillisen kasvatuksen virkojen yhteys varhaisen kirkon diakonin tehtävään määritellään historialliseksi.⁹ Vaikka varhaiskristillisen aineiston funktio diakonaattikeskustelussa onkin

⁷ Diakoninvirka 2008, 15.

⁸ Diakoninvirka 2008, 24.

⁹ Diakoninvirka 2008, 53.

pelkästään historiallinen eikä selkeästi teologinen,¹⁰ mietintöjä on mahdollista tarkastella teologisen tutkimuksen näkökulmasta, ovathan ne kirkollisessa kontekstissa syntyneitä raportteja. Analyysistä paljastuu tutkimuksellisia aukkoja mietinnöistä muodostuvassa varhaiskristillisen diakonian kuvassa.

1. *Nais- ja miesdiakonin asemien samankaltaisuus*

Risto Ahosen problematisoima kysymys naisdiakonien ”maallikkovirasta” jätetään ilman perusteluja huomioimatta myöhemmissä mietinnöissä. Yhdessä kirkon virassa -mietinnöstä lähtien nais- ja miesdiakoneja pidetään jokseenkin yhtäläisinä erilaisista tehtävistä ja vihkimyksistä huolimatta.

2. *Viran kolmannen säikeen sisällön tarkemman määrittelyn puuttuminen*

Viran kolmen säikeen, piispan, presbyterin ja diakonin, ohella tunnetaan myös muita nimikkeitä, jotka ovat yhteydessä viran kolmanteen säikeeseen, diakonin ”virkaan”. Nimikkeiden määritelmien syvempi tarkastelu on tekemättä. Lisäksi mietinnöt ovat keskenään ristiriitaisia. Esimerkiksi *Palvelijoiksi vihityt* -mietinnössä diakonin ”virkaan” luetaan kuuluviksi diakonin lisäksi alidiakoni, akoluutti, eksorkisti, lukija ja ovenvartija, mutta naisista ei kerrota mitään. *Yhdessä kirkon virassa* ja *Diakoninvirka* -mietinnöt puolestaan mainitsevat naisten osuuden, mutta eivät ota esille *Palvelijoiksi vihityt* -mietinnön luettelemia alempia virkoja. Eikö aiemmin esiteltyjä seikkoja ole haluttu toistaa vai ovatko ne jätetty jatkotyöskentelyssä kokonaan huomioimatta?

¹⁰ Diakoninvirka-mietinnön syntyyn vaikuttanut Heikki Kotila on tarkastellut viran kehittymistä varhaiskristillisessä kirkossa myös TA:n artikkelissa *Palvelusta papputeen*. Artikkelin valottaa omalta osaltaan diakonaattikeskustelun taustaa. Ensinnäkin Kotila huomauttaa, että apostolista ja patristista aikaa pidetään usein jonkinlaisena kirkon elämän ihannekautena, josta pyritään etsimään ratkaisumalleja kirkkoa uudistettaessa. Kirkon viran kehittämisessä ensimmäisten vuosikymmenien aikana on kuitenkin huomattavissa merkittäviä muutoksia. Niiden tarkastelu herättää hänen mukaansa joukon kysymyksiä osoittaen, etteivät varhaiskristilliset virkaratkaisut sellaisenaan ole siirrettävissä nykyaikaan. Tästä näkökulmasta on ymmärrettävää, etteivät varhaiskirkon näkemykset ole saaneet diakonaattikeskustelussa etusijaa myöhemmin syntyneisiin tulkintoihin nähden. Varhaiskirkollisen materiaalin tutkiminen on kuitenkin ollut mietinnöissä teologisen mielenkiinnon ohjaamaa ja siten tarkasteltavissa teologisesta näkökulmasta käsin. Toiseksi Kotila mainitsee artikkelissaan, että naisdiakonien viran täsmällinen asema varhaiskristillisessä kirkossa on epäselvä. Hän kuvailee viran luonnetta mutkikkaaksi. On avoin kysymys, miten heidän virkansa ymmärrettiin. Kotila kysyy: ”Olivatko he [naisdiakonit] diakonien tavoin osallisia kirkon virasta?” Kotila 1994, 280–282.

3. *Kolmisäikeisen viran monimutkaisuuden sivuuttaminen*

Mietinnöissä tunnetaan viran kolmannen säikeen moniulotteisuus, mutta sen problematiikkaan ei syvennytä muiden säikeidenkään näkökulmasta. Avoimeksi kysymykseksi jää, miten kolmannen säikeen eri ryhmät suhteutuvat piispaan ja presbyteeriin.

On muistettava, ettei esittelemieni diakonaattikeskustelun mietintöjen keskeisimpänä tarkoituksena ole ollut varhaiskristillisten näkökulmien tutkiminen. Tästä huolimatta ei sovi unohtaa varhaiskristillinen aineiston tarjoamaa ainutlaatuista tukea ja näkökulmaa diakonaattikeskustelulle. Uudistuksen lähtökohta on koko prosessin ajan ollut varhaiskristillisen ajan dogma viran kolmisäikeisestä rakentumisesta. Kolme esille ottamaani tutkimuksellista aukkoa osoittavat, että suomalaisen teologisen tutkimuksen näkökulmasta on tarpeen perehtyä syvällisemmin viran kolmannen säikeen sisältöön ja problematiikkaan.

1. 2 Apostolisten konstituutioiden naisdiakonit tutkimuskohteeksi

Diakonaattikeskustelun dokumentteja tarkastellessa selvisi, että monet nykyisin Suomessakin tunnetut varhaiskristillisen ajan kirjoitukset käsittelevät naisdiakonien toimintaa seurakunnassa. Tässä tutkielmassa perehdyn yhteen kyseisen ajan kirkkojärjestykseen. Sitä voidaan pitää naisdiakonien näkökulmasta yhtenä merkittävimmistä.

1.2.1 Tutkielman tehtävä, metodi ja lähde

Pro gradu -tutkielmani tehtävä on selvittää naisdiakonin asema seurakunnassa Kahdentoista apostolin konstituutio -kirkkojärjestyksessä¹¹. Tutkin asemaa kleeros-

¹¹ AC on kahdeksasta kirjasta koostuva varhaiskristillinen kirkkojärjestys, jonka kirjoittajasta ei ole tutkijoiden kesken yksimielisyyttä. Se on laadittu Syyriassa, mahdollisesti Antiokiassa, oletettavasti vuosien 375–380 tienoilla. Luonteeltaan AC on varhaisempaa aineistoa kokoava teos: kirkkojärjestyksistä DA on luonut pohjan AC:n kirjoille 1–6, Did. kirjalle 7 ja AT kirjalle 8. AC ei kopioi suoraan varhaisempaa aineistoa, vaan muokkaa sitä runsaasti ja muodostaa siten oman itsenäisen kokonaisuutensa. Ks. esim. Bradshaw 2002, 84–86; Hällström & Laato 2005, 255–256.

käsitettä apuna käyttäen. Näin ollen tutkimukseni kohdistuu pitkälti naisdiakonin ja kleeros-käsitteen väliseen yhteyteen.¹²

On tosin huomattava, että tarkastelun ohessa selviää naisdiakonien ja kleeroksen välisen yhteyden määrittelyn olevan ongelmallista. Kleeros-käsitteen käyttö on Apostolisissa konstituutioissa epäselvää ja sen saama sisältö vaihtelee. Tästä huolimatta painotan, ettei sen määrittely ole varsinainen tutkimustehtävä. Kleeros-käsitteen tarkastelu on kuitenkin olennaista johtopäätösten ymmärtämisen osalta. Tämän tarkastelunäkökulman kautta on mahdollista määrittellä naisdiakonin asema Apostolisissa konstituutioissa.

Tutkimusmenetelmänä käytän systemaattista analyysia. Erään luonnehdinnan mukaan menetelmän avulla tutkitaan tutkimusaineiston ”ajatuksellisia rakenneosia, niiden keskinäisiä suhteita ja edellytyksiä”. Siten systemaattisessa analyysissa huomio kiinnittyy lähdetekstin ajattelumalleihin ja käsitysjärjestelmiin. Yksittäisen käsitysjärjestelmän rakenneosia ovat puolestaan erityisesti käsitteet ja niiden avulla esitetyt väitteet. Näin ollen systemaattinen analyysi onkin oikeastaan joukko toisiinsa liittyviä tekstiä analysoivia menetelmiä. Menetelmien joukosta voidaan erottaa ainakin neljä tasoa: lähdetekstin yksittäisten käsitteiden, väitelauseiden, argumentaation sekä taustaoletusten analyysit. Koska tutkimukseni kohdistuu

¹² Kleeros-käsitettä tutkittaessa on otettava huomioon sen läheinen yhteys ordinaatio-käsitteeseen: Ordinaatiosta muodostui varhaiskristillisellä ajalla tekijä, joka erotti kleeroksen jäsenet seurakunnan muista jäsenistä. Ks. esim. Guy 2004, 93.

naisdiakonin ja kleeros-käsitteen väliseen yhteyteen, omassa analyysissäni käsitteiden analyysin taso korostuu.¹³

Tutkielmani lähde on *Kahdentoista apostolin konstituutio* -kirkkojärjestys (kr. Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος¹⁴, lat. *Constitutiones Apostolorum*). Kutsun kirkkojärjestystä lyhennetysti Apostolisiksi konstituutioiksi.¹⁵ Käytän sitä tutkiessani Marcel Metzgerin laatimaa kreikankielistä editiota Les Constitutions Apostoliques -teossarjan osissa I-III. Naisdiakonien seurakunnallisen aseman selvittämisen kannalta juuri Apostoliset konstituutiot on varhaiskristillisistä kirkkojärjestyksistä keskeinen, sillä se sisältää sekä jo varhaisemmista lähteistä tunnettua että uutta naisdiakoneja käsittelevää aineistoa.¹⁶ Erityisesti on huomattava, että Apostolisten konstituutioiden sisältämää ohjetta naisdiakonin ordinoimiseksi pidetään varhaisimpana mainintana naisdiakonin ordinaatiosta. Ordinaation lisääminen kirkkojärjestykseen antaa ymmärtää, että naisdiakonin asema

¹³Systemaattisen analyysin määritelmän esittelee Jolkkonen 2007, 12–20. – Bradshaw painottaa hermeneuttisen epäilyn merkitystä varhaisten liturgisten käsikirjoitusten tutkimisessa. Hänen mukaansa on näet vaarallista lukea mitä tahansa antiikin ajan tekstiä sanatarkkana selostuksena liturgisesta käytännöstä. Tavallisesti vain erityisen merkittävät, uudet tai kiistanalaiset seikat mainitaan, mutta muut sivuutetaan. Tällaista selektiivisyyttä on havaittavissa esimerkiksi tuon ajan kirkkojärjestyksissä. ”Ensi silmäyksellä”, Bradshaw kirjoittaa, ”ne saattavat näyttää täydelliseltä ohjeiden luettelolta, mutta on hetken aikaa pohdittava niiden 1900-luvun vastineita huomatakseen, kuinka paljon jätetään sanomatta, koska asioiden oletetaan olevan tuttuja lukijoille.” Toisaalta on kuitenkin varottava olettamasta, että jos jokin asia mainitaan ensimmäisen kerran, se myös tapahtuu käytännössä ensimmäistä kertaa. Bradshaw luetteli myös muita johtopäätöksiä, joita hermeneuttista epäilyä harjoittavan tutkimuksen tekijän on varottava tekemästä: a.) ”Arvovaltaisilta vaikuttavat lausunnot ovat aina aidosti arvovaltaisia.” b.) ”Liturginen säädäntö on evidenssiä todellisesta käytännöstä.” Ei näet välttämättä tarkoita, että jos arvovaltainen ryhmä muotoilee liturgisen säännön, sitä noudatettaisiin todellisessa käytännössä kaikkialla tai ylipäätään. Tämä ei kuitenkaan tee säädäntöä arvottomaksi, kun tutkitaan varhaiskristillisiä liturgisia käytänteitä. Säännökset antavat erinomaista todistusaineistoa, mitä paikallisseurakunnissa tosiasiallisesti tapahtui: asioita joko suoraan kielletään tai niistä epäsuorasti vihjaillaan, että kyseessä olevalla tavalla toimiminen pitäisi lopettaa. c.) ”Vaikka käytännön alkuperästä olisi paljon selityksiä, yhden niistä täytyy olla oikea.” Bradshaw 2002, 14–19. Bradshaw’n johtopäätöksiin perustuen AC:n aineistoa voi käyttää systemaattisen analyysin kohteena selvitetessä, millaiseksi naisdiakonien asema *haluttiin* kuvata. Siksi systemaattinen analyysi soveltuu tämäntyyppisen aineiston tarkasteluun luotettavammin kuin selkeästi historiallinen metodi.

¹⁴ Klemens ei ole esiintynyt alkuperäisessä AC:n nimessä. Trullon synodista lähtien sen lisääminen on muodostunut traditioksi. Martimort 1986, 59.

¹⁵ Noudatan AC:n kutsumisnimikkeessä suomenkielisen kirjallisuuden tapaa: Esimerkiksi Yhdessä kirkon virassa -mietinnössä sekä Hällströmin ja Laadon artikkelissa kirjoitetaan ”Apostolisista konsituutioista”. Ks. Yhdessä kirkon virassa 1997, 24; Hällström & Laato 2005, 255.

¹⁶ Ks. viite 11.

seurakunnassa on muuttunut tai tarkentunut tai sitä on kirkkojärjestyksen avulla haluttu muuttaa tai tarkentaa.¹⁷

1.2.2 Metodologinen ongelma: Naisdiakoneja vai diakonisoja?

Apostolisia konstituutioita tarkastellessa on syytä ottaa huomioon kirkkojärjestyksen alkukielen moniulotteinen käsitteistö naisdiakoneista kirjoitettaessa. Kirkkojärjestys käyttää ὁ διάκονος-käsitteellä kutsuttuja miesdiakoneja vastaavista naisista erilaisia διακ-alkuisia käsitteitä. Pääasiassa naisdiakoneista käytetään samaa maskuliinimuotoista διάκονος-käsitettä feminiinin artikkelin kanssa eli heihin viitataan sanalla ἡ διάκονος. Joissain kirkkojärjestyksen jakeissa käytetään puolestaan täysin feminiinimuotoista ilmaisua ἡ διακόνισσα.¹⁸ Näiden kahden yleisimmän käsitteen lisäksi esiintyy myös muita muotoja. Käsitteiden runsaus ja epäjohdonmukaiselta näyttävä käyttö muodostaa tutkielmalleni metodologisen ongelman. Muodostavatko ἡ διάκονος, ἡ διακόνισσα ja muut nimikkeet yhden ryhmän, johon voi viitata monin eri tavoin vai viitataanko eri käsitteillä eri ryhmiin? Toisin sanoen on pohdittava, tarkoittaako Apostoliset konstituutiot niillä samoja vai eri naisia.

Kristillisen kirkon historiassa naisdiakoneista käytetyistä käsitteistä varhaisin näyttää olevan ἡ διάκονος. Tällä tavoin Paavali kuvaa Foibea Roomalaiskirjeen 16. luvun alussa:

Annan teille suositukseni sisarestamme Foibesta, joka on Kenkreaan seurakunnan palvelija (ἡ διάκονος). Ottakaa hänet vastaan Herran palvelijana niin kuin pyhille sopii ja auttakaa häntä kaikessa, missä hän tarvitsee teitä. Onhan hän itsekin ollut tukena monille, myös minulle.¹⁹

¹⁷ Tulkinta ordinaation lisäämisen merkityksestä on seuraus AC:n "living literature" -luonteesta. Bradshaw'n mukaan varhaiskristillisiä kirkkojärjestyksiä kopioitaessa tarkoituksena ei ole ollut vain tuottaa tarkka kopio edellisestä vaan myös päivittää ja korjata sitä. Siten muutokset kirjoituksissa kertovat muuttuneesta tilanteesta. Ks. Bradshaw 2002, 84, 91–92. – Bradshaw'n mukaan AC:ssa kuvattu diakonissan ordinaatio ei oikeastaan ole täydellinen ordinaatio vaan pikemminkin julkinen tehtävään asettaminen. Bradshaw katsoo tässä eroavansa useiden muiden tutkijoiden mielipiteistä, koska he pitävät diakonissan ordinaatiota "täydellisenä". Bradshaw 1990, 84.

¹⁸ Madigan & Osiek 2005, 8.

¹⁹ Room. 16: 1–2. Kirkkoraamattu, vuoden 1992 käännös.

Käsite διακόνισσα tulee puolestaan esiin noin 300 vuotta myöhemmin. Ensimmäistä kertaa sitä käytetään Nikean konsiilin (v. 325) kaanonissa 19.

Apostolisten konstituutioiden alkuosassa yleisin ilmaus on ἡ διάκονος. Viimeisessä eli kahdeksannessa kirjassa käytetään kuitenkin lähes kauttaaltaan διακόνισσα-käsitettä. Voidaankin olettaa, että διακόνισσα-nimitys oli laatimisen aikaan yleisessä käytössä. Kirkkojärjestyksen tavoin muussa kirjallisuudessa ja piirtokirjoituksissa käytetään yleisesti 300-luvun loppupuolelta lähtien sekä käsitettä ἡ διάκονος että διακόνισσα. Käsitteen sisältävän tekstin esiintymisajankohdalla tai -paikalla ei ole todettu olevan merkitystä käsitteen muodon valintaan.²⁰

Pohdittaessa käsitteiden synonyymisuutta on myös huomioitava, että eri kirjoittajat ovat käyttäneet samasta naisesta eri nimityksiä. Esimerkiksi kirkkoisä Johannes Krysostomos kutsuu tätiään Sabinianaa käsitteellä διάκονος, mutta Krysostomoksen elämästä kirjoittanut Palladius käyttää tädistä käsitettä διακόνισσα. Tähän ja muihin esimerkkeihin vedoten onkin todettu, että käsitteet merkitsevät samaa. Esimerkin henkilöiden elinvuodet ja -ympäristöt sijoittuvat hyvin lähelle Apostolisia konstituutioita. Johannes Krysostomos näet eli Antiokiassa 300-luvun loppupuolella ja Palladius Galatiassa 300–400 -lukujen vaihteessa.²¹ Sekä ajallisen että paikallisen yhteyden perusteella voidaan olettaa, että Apostolisissa konstituutioissa naisdiakoneja koskeva käsitteiden käyttö on ollut pitkälti samankaltaista kuin heidän. Kirkkojärjestyksen käyttämät käsitteemuodot eivät siis viittaa eri naisryhmiin vaan yhteen ja samaan.

Apostolisia konstituutioita analysoidessa käytän alkukielen naisdiakonin eri käsitteemuodoista yhtenäistä suomenkielistä käännöstä ”diakonissa” riippumatta lähteessä esiintyvistä muodosta. Otan toki lähdetekstin eri muodot huomioon nooteissa. Tarkoitukseni ei ole erityisesti korostaa διακόνισσα -muotoisia Apostolisten konstituutioiden mainintoja vaan selkeyttää analyysin kieltä ja siten helpottaa sen seuraamista. Miesdiakoneista kirjoittaessani (ὁ διάκονος) käytän nimitystä ”diakoni”.

²⁰ Madigan & Osiek 2005, 8.

²¹ Madigan & Osiek 2005, 8. – Johannes Krysostomos syntyi Syyriassa, Antiokiassa, noin vuonna 349. Mayer & Allen 2000, 3; Palladius, 5–7.

1.3 Aiempi tutkimus

Apostolisten konstituutioiden naisdiakonien asemaa tutkiessa käytän apunani aineistoa, joka ensinnäkin käsittelee yleisesti Apostolisia konstituutioita varhaiskristillisen ajan kirkkojärjestyksenä. Toiseksi tarvitsen kirjallisuutta naisdiakoneista Apostolisissa konstituutioissa. Apunani käytän myös kirjallisuutta, joka sivuaa Apostolisten konstituutioiden kleanor-käsitystä ja ordinaatiokäytäntöjä. Esittelen nyt lyhyesti tutkielmani näkökulmasta keskeisimmät aiemmat tutkimukset.²²

Roger Grysonin teos *The Ministry of Women in the Early Church*²³ sekä Aimé Georges Martimortin *Deaconesses*²⁴ ovat luoneet pohjan Apostolisten konstituutioiden uusimmalle naisdiakonien tutkimukselle. Heidän näkemyksensä on edelleen otettava huomioon naisdiakonien ja kleanoroksen välistä yhteyttä pohdittaessa. Gryson keskittyy teoksessaan Apostolisten konstituutioiden leskiä ja naisdiakoneja koskevien määräysten pohdintaan. Hän esimerkiksi käy läpi keskeisimmät naisdiakoneihin liittyvät maininnat. Gryson vertaa niitä edellä käsittelemäänsä *Didascalia Apostolorum* -kirkkojärjestykseen. Martimort käsittelee Apostolisia konstituutioita teoksen kolmannessa luvussa. Grysonista poiketen hän kuvaa tarkasti Apostolisia konstituutioita kirkkojärjestyksenä, mutta myös hän käsittelee kirkkojärjestyksen naisdiakoneja ainoastaan pääpiirteittäin. Niinpä naisdiakoneja käsitellessään Martimort huomioi laajemmin ainoastaan ydinkohdat eli kaste- ja ordinaatorituaalit, joissa naisdiakoni on mukana.

Grysonin ja Martimortin keskustelusta alkanut väittely naisdiakonin ordinaation luonteesta on jatkunut 2000-luvulle saakka. Grysonin mukaan naisdiakonit saivat ”täydellisen” ordinaation siinä missä miesdiakonitkin. Martimortin mukaan

²² Tutkimuskirjallisuutta etsiessäni en suomalaisista kirjastoista löytänyt tutkimusta, joka olisi käsitellyt nimenomaan AC:n kuvaamaa naisdiakonin asemaa seurakunnassa. En kuitenkaan väitä, että vastaavaa tutkimusta kukaan ei olisi aiemmin tehnyt.

²³ Gryson 1976.

²⁴ Martimort 1986.

puolestaan diakonissat ordinoitiin jollakin tavalla, mutta se ei merkinnyt miesdiakoniin rinnastettavissa olevaa pyhää virkaa.²⁵

Osittain Grysonin ja Martimortin välisten eriävyyksien pohjalta Paul Bradshaw on tuotannossaan käsitellyt usein Apostolisia konstituutioita. Teoksessa *Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West*²⁶ hän tarkastelee Apostolisten konstituutioiden käsitystä naisdiakoneista: Hän huomioi Apostolisten konstituutioiden kuvaaman naisdiakonin ordinaation ja sen vaiheet. Erityisesti hän käsittelee ordinaatorukousta. Samassa yhteydessä Bradshaw esittää oman ehdotuksena naisdiakonin tehtävään asettamisen määrittelemiseksi. Hän ei kuitenkaan ota ordinaatio-ohjeita laajemmin huomioon Apostolisten konstituutioiden kuvausta naisdiakonin asemasta seurakunnassa. Teoksessa *The Search for the Origins of Christian Worship*²⁷ Bradshaw kuvaa laajasti varhaiskristillisten kirkkojärjestyksen tutkimiseen liittyvää problematiikkaa. Hän myös esittää näkemyksensä Apostolisten konstituutioiden synnystä. Sen sijaan naisdiakoneihin hän ei teoksessa kiinnitä huomiota.²⁸

Kyriaki Karidoyanes FitzGeraldin teos *Women Deacons in the Orthodox Church*²⁹ tarjoaa tutkimukseen ortodoksisen teologian näkökulman. Teoksessaan FitzGerald pohtii esimerkiksi naisdiakonin identiteettiä Apostolisten konstituutioiden näkökulmasta. Lisäksi tutkielmani kannalta merkittävä on hänen analyysinsä Apostolisten konstituutioiden naisdiakonin ordinaatorukouksesta. Se luo pohjan omalle analyysilleni. Toisaalta FitzGeraldin tekstiin on suhtauduttava erityisen kriittisesti. Teoksen tarkoitus on perustella ortodoksisen kirkon naisten tehtävien muuttamista. Siten näyttää siltä, että kirjoittaja ei pyri tutkimaan Apostolisia

²⁵ Wijngaards 2002, 4–6. Wijngaardsin mukaan Grysonin lisäksi myös Kalsbach, Vaggagini ja Theodorou ovat tutkimuksissaan pitäneet naisdiakonin ordinaatiota ”täydellisenä” (”täydellisen” ordinaation määritelmästä ks. luku 2). Martimortin kanssa saman näkemyksen on jakanut Chitescu. Kirjallisuuden niukan saatavuuden vuoksi minun on rajoituttava tarkastelemaan ainoastaan Martimortin ja Grysonin näkemyksiä, kun luvussa 2 kuvaan tarkemmin naisdiakonin ordinaation luonteesta käytyä keskustelua.

²⁶ Bradshaw 1990.

²⁷ Bradshaw 2002.

²⁸ Bradshaw 1990, 84–86.

²⁹ FitzGerald 1999.

konstituutioita sen itsensä vuoksi vaan vahvasti nykytilanteen tulkintojen värittämänä.³⁰

Kokoavan näkökulman Apostolisten konstituutioiden naisdiakoneihin luo Kevin Madiganin ja Carolyn Osiekin teos *Ordained Women in the Early Church*³¹. Siinä kirjoittajat käsittelevät Apostolisten konstituutioiden naisdiakonimainintoja perusteellisesti, yhteen kerrallaan syventyen.³² Erityisesti kleros-käsitteen tarkastelussa Madiganin ja Osiekin näkemykset on otettava tässä tutkielmassa huomioon.

Aiemmassa tutkimuksessa ei ole tarkasteltu systemaattisesti naisdiakonien ja kleroksen välistä yhteyttä Apostolisissa konstituutioissa. Sekä Madiganin ja Osiekin että muussa kirjallisuudessa esiintyvät perustelut naisdiakonien kuulumisesta klerokseen ovat jääneet yhden virkkeen mittaisiksi puolesta tai vastaan -argumenteiksi mutta aiheeseen ei ole syvennytty tarkemmin. Näkemykseni mukaan naisdiakonin ordinaatiota pohdittaessa olisi sekä mahdollista että perusteltua mennä syvemmälle ja tarkastella kleros-käsitteen sisältöä, jonka tiivis yhteys ordinaatioon on ilmeinen.

1.4 Tutkielman rakenne

Aiemmasta tutkimuksesta tulee esille, että varhaiskristillisiä naisdiakoneja koskevan käsitteistön käyttö ei ole ongelmantonta. Seurakunnallisen aseman ja ordinaation kuvaamiseen on käytetty ilmaisuja, joiden soveltuvuutta on pohdittava uudelleen. Tutkielman toisessa luvussa tarkastelenkin ordinaatioiden yhteydessä usein esille nousevaa ordinaatio ja siunaus -käsitteiden välistä jaottelua. Toiseksi käsittelem niihin liittyen ”major orders” ja ”minor orders” -käsitteitä, joita on yleisesti käytetty eri seurakunnallisten asemien kuvaamiseksi. Totean käsitteparien olevan ongelmallisia. Minun on siis esitettävä oma näkemys naisdiakonin seurakunnallisen aseman määrittämisen kriteeriksi.

³⁰ FitzGerald 1999, 18–26, 59–76.

³¹ Madigan & Osiek 2005.

³² Madigan & Osiek 2005, 106–116.

Näiden lähtökohtien selvittämisen jälkeen siirryn luvussa kolme tutkielmani varsinaiseen analyysiin. Lähdän liikkeelle kysyen, mitkä tekijät Apostolisissa konstituutioissa erottavat kleroksen heistä, jotka eivät kuulu klerokseen. Toisin sanoen pyrin hahmottamaan rajan kleroksen ja maallikoiden välille. Aluksi tarkastelen kirkkojärjestyksessä esitettyä vertausta, jota on pidetty kleroksen jumalallisena esikuvana. Tämän jälkeen pohdin klerokseen kuulumisen merkkejä: Asioita, jotka tekevät rajan näkyväksi ihmisten keskuudessa. Tarkasteluni tarkoituksena on selvittää, onko diakonissa näiden seikkojen perusteella määriteltävissä klerokseen vai maallikoihin kuuluvaksi ja käykö ilmi muuta evidenssiä diakonissan asemasta seurakunnassa. Seuraavaksi lähestyn diakonissan seurakunnallisen aseman määrittämistä kysyen, onko nainen ylipäänsä mahdollista olla kleroksen jäsen. Selvitykseni, onko Apostolisissa konstituutioissa klerokseen kuuluminen suljettu naisen kohdalla pois, ohjaa perustavanlaatuisesti diakonissan seurakunnallisen aseman myöhempää tarkastelua. Pohdin naisen asemaa seurakunnassa kolmen kirkkojärjestyksestä erityisesti esille nousevan naisryhmän, diakonissojen, leskien ja neitsyiden, kautta. Huomioni kohdistuu heidän asemiensa välisiin suhteisiin.

Neljännessä luvussa muutan näkökulmaa ja tarkastelen kleroksen rakennetta sisältä päin. Otan esille Apostolisten konstituutioiden esittämiä luetteloita, joita analysoiden selvitän, keitä klerokseen kuuluu. Samaan kysymykseen etsin vastausta, kun tarkastelen klerosta jumalanpalveluskontekstissa. Totean kleroksen tulevan näkyväksi sekä tehtävänjaon, ehtoollisen että rukousten kautta. Viimeistään jumalanpalvelusnäkökulman jälkeen on perusteltua pohtia, miksi diakonin klerokseen kuuluminen näyttää itsestään selvältä, mutta diakonissan ei. Apostolisten konstituutioiden tarjoaman aineiston vuoksi rajoitan tarkasteluni diakoneille ja diakonissoille osoitettujen vaatimusten ja tehtävien vertailuun. Sen tuloksena pyrin perustelemaan, ovatko diakonin ja diakonissan tehtävät ja vaatimukset rinnastettavissa toisiinsa. Mikäli näin on, voidaan ajatella, että myös klerokseen kuulumisen osalta diakoni ja diakonissa olisivat vastaavanlaisessa asemassa.

Viidennessä luvussa perehdyn Apostolisten konstituutioiden ordinaatiomääräyksiin. Ensiksi syvennyn analysoimaan diakonissan ordinaatiota. Tämän jälkeen vertaan sitä muihin Apostolisissa konstituutioissa esiintyviin määräyksiin ordinaatiota koskien. Vertailun kohteiksi valitsen seurakunnallisen aseman osalta diakonissaa lähimmiksi sijoittuvat ryhmät.

Viimeisessä eli kuudennessa luvussa tuon esille tutkimuksen kuluessa selvinneet keskeiset tulokset ja johtopäätökset. Kerron myös, mitä jäi analyysin ulkopuolelle ja miten aiheeseen liittyvää tutkimusta olisi jatkettava.

2 VARHAISKRISTILLISEN DIAKONIA-TUTKIMUKSEN KÄSITTEELLISET HAASTEET

Seuraavaksi luon katsauksen tutkimustehtävän taustaan aiemman tutkimuksen käsitteistön tarkastelun kautta. Otan esille kaksi käsiteparia, joiden on katsottu määrittävän muun muassa kirkkojärjestyksien kuvaamaa naisdiakonin asemaa varhaiskristillisissä seurakunnissa. Käsiteparien käyttö näyttää ongelmalliselta nimenomaan Apostolisia konstituutioita tutkittaessa. Käsitteelliseen haasteeseen on kuitenkin löydettävissä ratkaisu.

2.1 Ordinaatio vai siunaus?

Apostolien teot kertoo, kuinka kautta aikojen ensimmäiset diakonit asetettiin tehtäväänsä. Kaksitoista apostolia rukoilivat ja panivat kädet heidän päälleen.

Silloin apostolit, ne kaksitoista, kutsuivat koolle koko opetuslasten joukon ja sanoivat: "Ei ole oikein, että me ruoan jakamisen tähden lyömme laimin Jumalan sanan. Valitkaa siis, veljet, keskuudestanne seitsemän hyvämaineista miestä, jotka ovat Hengen ja viisauden täyttämiä, niin me asetamme heidät tähän tehtävään. Silloin me voimme omistautua rukoukseen ja Jumalan sanan jakamiseen." Kaikki, jotka olivat koolla, pitivät tätä ehdotusta hyvänä. He valitsivat Stefanoksen, miehen, joka oli täynnä uskoa ja Pyhää Henkeä, sekä Filippoksen, Prokoroksen, Nikanorin, Timonin, Parmenaksen ja Nikolaoksen, antiokialaisen käännynnäisen. Nämä tuotiin apostolien eteen, ja apostolit rukoilivat ja panivat kätensä heidän päälleen.³³

Kätten päälle panemista on yleisesti pidetty ordinaation pääasiallisena rituaalisena eleenä. Tradition juuret ulottuvat Vanhaan testamenttiin. Vanhimmat varhaiskristilliset viittaukset antavat ymmärtää, että tuolloin kädet pantiin päälle, mutta vain ordinaatioon sisältyvän rukouksen ajaksi. Ajan myötä käytäntö muuttui kuitenkin monipuolisemmaksi: Itäisessä kristikunnassa se laajeni muihinkin liturgian

³³ Apt. 6: 2- 6 (Kirkkoraamattu, vuoden 1992 käännös). Ks. myös Wijngaards 2002, 32. – On huomattava, että jakeita on perinteisesti tulkittu ensimmäisten diakonien virkaan asettamisena, mutta viime aikoina tutkijoiden enemmistö on ollut näkemystä vastaan. Alkutekstissä ei näet missään kohdassa puhuta miehistä käyttäen käsitettä *διάκονος*. Sen sijaan verbi *διακονεῖν* ja substantiivi *διακονία* mainitaan. Ks. esim. Latvus 2009, 38. Tässä luvussa kuvattavan *χειροτονία-χειροθεσία* - jaottelun tarkastelun näkökulmasta tulkinnan muuttuminen ei kuitenkaan ole keskeistä. Merkittävää on, että jakeissa kätten päälle panemista käytetään diakonian yhteydessä.

osiin. Lännessä se puolestaan erkani täysin ordinaatorukouksen yhteydestä ja sijoittui sitä edeltäneeseen hiljaiseen hetkeen.³⁴

Kätten päälle panemisen merkityksen kasvu ordinaatioseremonian osana on yhteydessä kreikkalaisen χειροτονία -käsitteen käytön kehittymiseen. Antiikin kreikan yleisessä kielenkäytössä χειροτονία (suom. ”kätten kohottaminen”) merkitsi valitsemista. Varhaiskristillisessä traditiossa käsitteen merkitys laajeni koskemaan valinnan sijasta koko ordinaatiota. Siten sillä viitattiin sekä valintaan että rukoukseen, johon kätten päälle paneminen varsinaisesti kuului. Apostolisten konstituutioiden kirjoittamisajankohta osuu puolestaan käännekohtaan, jolloin käsitteellä voidaan viitata joko keisarilliseen tai jumalalliseen asettamiseen, mutta sille on muodostumassa erityisempi merkitys kleroksen jäseneksi ordinoimisena.³⁵

Tutkittaessa varhaiskristillisiä seurakunnallisiin tehtäviin asettamisia on erotettu toisistaan kaksi määritelmää. Asettamisen on katsottu merkitsevän joko edellä mainittua ordinaatiota (χειροτονία) tai siunausta (kr. χειροθεσία). Siunaus eroaa ordinaatiosta kätten päälle panemisen osalta: Jos henkilön tehtävään asettamisessa ei ole kätten päälle panemista, on katsottu, että kyseessä on siunaus. Jos kätten päälle paneminen puolestaan mainitaan, kyseessä on katsottu olevan ”täydellinen” ordinaatio. Varsinkin itäisessä traditiossa erottelu on ollut merkittävä. Siinä ordinaation on katsottu kuuluvan kolmelle ylimmälle asteelle: piispoille,

³⁴ Bradshaw 1990, 33; Hanson 1985, 415. Hansonin mukaan kätten päälle paneminen mainitaan VT:ssa esimerkiksi uhraus-, siunaus- ja tehtäväänasettamistoimitusten yhteydessä. Ks. Hanson 1985, 415–416. – Kätten päällepanemisen merkitys on vähitellen painottunut kristinuskon historiassa. Ks. Jounel 1988, 141; Ludlow 1865, 18; Bradshaw 1990, 33. – Kätten päällepanemisesta on mainittu vain harvoin vanhimmissa varhaiskristillisissä viittauksissa, jotka koskevat henkilön asettamista kirkon tehtävään. On oletettu, ettei eleeseen liitetty erityistä merkitystä tuohon aikaan. Varhaiskristillisen tradition alkuaikoina sillä ei siten ollut suurempaa merkitystä kuin osoittaa juhlallisen rukouksen yhteydessä sen kohde. Bradshaw 1990, 33. – Myöhemmin varhaiskristillisenä aikana kätten päällepaneminen näyttää ankuroituneen tiukasti kirkolliseen käytäntöön. Esimerkiksi AT:ssa se esiintyy useissa eri yhteyksissä: Kädet asetetaan sekä katekumeenin että kastettavan päälle. Se esiintyy myös piispan- ja pasturin vihkimyksessä. Sitä vastoin lukijan, alidiakonin, lesken ja neitsyen kohdalla siitä ei ole mainintaa. Ks. Merkel 1985, 422–423.

³⁵ Bradshaw 1990, 34; Madigan & Osiek 2005, 111. Ks. myös Bradshaw 1995, 344. - Kotilan mukaan varhaiskristillisenä aikana ordinaatiota ei ymmärretty niin sanotusti absoluuttisena tapahtumana, joka olisi merkinnyt ”erityiseen hengelliseen säätyyn” siirtymistä. Hän toteaa, ettei ketään vihitty piispaksi tai papiksi yleisesti vaan tietyn yhteisön palvelukseen. Lisäksi ordinaatio tapahtui seurakunnan kutsun ja hyväksynnän perusteella. Kotila 1994, 282.

presbytereille sekä diakoneille. Alempien asteiden asettamisseremonioissa on kyse siunauksesta.³⁶

Ordinaatio–siunaus -jaottelusta käyty keskustelu on noussut toistuvasti esiin erityisesti naisdiakonien kohdalla. On pohdittu, kummasta heidän tehtävään asettamisessa oli kyse. 1900-luvun loppupuolella väittely on jakanut teologien näkemyksiä sekä idässä että lännessä. Idässä Karmiriksen mukaan varhaiskristillisenä aikana naisdiakonit siunattiin tehtäviinsä, Theodoroun mukaan kyse oli todellisesta ordinaatiosta. Lännessä esimerkiksi Gryson ja Martimort ovat keskustelleet aiheesta Apostolisten konstituutioiden pohjalta. Grysonin mukaan naisdiakoneilla on ordinaatio Apostolisissa konstituutioissa. Martimortin mukaan heitä ei ordinoida. Myös Bradshaw'n mukaan Apostolisissa konstituutioissa naisdiakoneja ei ordinoida vaan heidät nimitetään julkisesti tehtäväänsä.³⁷

Tämänhetkisessä teologisessa keskustelussa ordinaatio–siunaus -jaottelu on ollut erityisen merkittävä katolisen sakramenttitulkinnan valossa. Esimerkiksi Martimortin mukaan Apostolisten konstituutioiden naisdiakonin ordinaatiolla ei ollut sakramentaalista arvoa. Wijngaardsin tulkinnan mukaan puolestaan varhaiskristillisenä aikana ordinaatiossa oli selvästi jo sakramentin substanssi, vaikka varsinaista sakramentti-käsitettä ei vielä tunnettu.³⁸

³⁶ Vorgrimler 1992, 274.

³⁷ FitzGerald 1998, 122; Gryson 1976, 62; Martimort 1986, 75; Bradshaw 1990, 84. Ks. myös Reininger 1999, 502. Reininger painottaa χειροτονία–χειροθεσία -jaottelun merkittävyyttä ortodoksisessa teologiassa, mutta edellä mainitut tutkijat pitävät sitä myös katoliseen teologiaan kuuluvana luokitteluna. – Tarkemmin Theodoroun, FitzGeraldin, Chitescun ja Karmiriksen näkemyksistä ks. Reininger 1999, 503–525. – Reiningerin mukaan ortodoksisen teologian piirissä käydyn debaatin merkittävänä tapahtumana voidaan pitää vuonna 1988 käytyä Rhodoksen neuvottelua. Sen loppulausunto noudattelee Theodoroun argumentaatiota, hänen tutkimustuloksiinsa bysanttilaisen diakonissan tehtävään asettamisen muotoiluista viitataan implisiittisesti. Lausunto kannattaa sakramentaalisen diakonaatin palauttamista naisille ja miehille. Tästä huolimatta se tietoisesti karttaa käsitettä ”ordinaatio”. Reininger 1999, 527.

³⁸ Martimort 1986, 75 (nootti 66); Wijngaards 2002, 65. Keskustelun taustalla on ollut nykyään esimerkiksi katolista kirkkoa koskettava kysymys, onko naisia mahdollista ordinoida papeiksi. Naispappeuden puolustajien mukaan varhaiskristillisten naisdiakonien todellinen sakramentaalinen ordinaatio on yksi peruste naisten ordinaatiolle. Sen kannattajat perustelevat näkemystään viittaamalla varhaiskristillisiin naisdiakoneihin: ”Jos naisdiakonaatti oli todellinen diakonaatti, jos se oli pätevä ilmaus pyhien virkojen sakramentista, silloin naiset kuuluivat pyhiin virkoihin ja pappuus on avoin heille.” Ks. Wijngaards 2002, 6, 137–144. Aihetta tutkiessani en koe tarpeelliseksi tuoda esille omaa näkemystäni kyseiseen naispappeuskeskusteluun. Tästä huolimatta naisdiakonin ordinaatio on varhaiskristillisen diakonian tutkimuksen kannalta kiinnostava kysymys. Katson, että toisenlainen intressini aiheen suhteen on etu tutkimukselle. Voin lähestyä varhaiskristillistä tekstiä siitä itsestään käsin enkä ole niinkään jo ennalta sidottu nykypäivän ratkaisuja koskeviin johtopäätöksiin.

On epäselvää, milloin χειροτονία ja χειροθεσία -käsitteiden välinen merkitysero on syntynyt. Siten asetan kyseenalaiseksi, sisältääkö Apostoliset konstituutiot lainkaan kyseistä jaottelua. Toisten tutkijoiden mukaan, edellä kuvattuun χειροτονία -käsitteen merkityksen asteittaiseen kehittymiseen liittyen, varhaiskristillisenä aikana ei lainkaan tunnettu jaottelua χειροτονία ja χειροθεσία -käsitteiden välillä. Näkemyksen mukaan tuolloin ajateltiin yksinkertaisesti, että vain Pyhä Henki voi antaa voiman tehdä mitä tahansa työtä Jumalan kunniaksi eikä Pyhän Hengen pyytäminen ollut merkki tehtävän ja siihen asetettavan erityisestä asemasta seurakunnassa. Näkemyksen mukaan χειροτονία–χειροθεσία -luokittelu on otettu käyttöön 700 -luvulla bysanttilaisissa liturgisissa rukouskirjoissa. Näin ollen yli 300 vuotta aiemmin laaditussa Apostolisissa konstituutioissa luokittelua ei vielä tunneta.³⁹

Toiset tutkijat puolestaan väittävät, että jaottelu oli tunnettu jo aiemmin. Heidän mukaansa Hippolytus on yrittänyt tehdä jaottelua Apostolista traditiota laatiessaan. Siinä hän käyttää χειροτονία -käsitettä kätten päälle panemista kuvatessaan. Kädet pantiin päälle, kun asetettiin joku kirkollisen hierarkian kolmesta ylimmästä tehtäväänsä. Alempien tehtävään asettamisien yhteydessä Hippolytus puolestaan käyttää käsitettä ”asettaa” (καθίστημι).⁴⁰

2.2 Tehtävien luokittelu asemaan perustuen

Edellä käsitelty χειροτονία–χειροθεσία -luokittelu on yhteydessä laajempaan varhaiskristillisen kirkon tehtävien jaotteluun. Katolisessa teologiassa jaottelua kuvataan käsitteillä ”minor orders” ja ”major orders”.⁴¹ Minor orders -ryhmään kuuluvat tehtävien alemmat asteet kuten alidiakonit, lukijat, akolytytit ja eksorkistit.

³⁹ Ludlow 1865, 18; Behr-Sigel 1990, 173; Reininger 1999, 505.

⁴⁰ Jounel 1988, 141. Hippolytuksen asettamisesta käyttämä verbi poikkeaa siis itäisessä traditiossa käytetystä käsitteestä χειροθεσία, mutta merkitys ei kuitenkaan muutu.

⁴¹ ”Minor orders” ja ”major orders”- käsitteistä en ole tavannut suomenkielisiä vastineita. Esimerkiksi Kotila viittaa ”muihin kirkon viranhaltijoihin” latinankielisellä käsitteellä ordines minores. Kotila 1994, 282. Vapaasti suomentaen käsitepari olisi mahdollista kääntää ”alemmiksi ja ylemmiksi luokiksi”. Yleisesti käytössä olevien suomennosten puuttuessa katson, että on täsmällisempää käyttää jatkossa englanninkielisiä laajasti tunnettuja käsitteitä. – Reininger käyttää vastaavassa yhteydessä käsitteitä ”alempi ja ylempi kleros”. Epäselväksi kuitenkin jää, tarkoittaako hän täsmälleen samaa luokittelua saksankielisillä käsitteillä, vai onko hyvin samankaltaisia luokitteluja kaksi rinnakkaista. Ks. Reininger 1999, 502.

Heidän tehtävään asettaminen on luonteeltaan siunaus. Major orders -ryhmän muodostavat tehtävien ylemmät asteet, joiden asettamisessa on kyse ordinaatiosta. Varhaiskristillisen ajan tulkinnan mukaan ryhmään kuuluvat (ainakin) piispa, presbyteri ja diakoni.⁴²

Myös tämän luokittelun yhteydessä on kiistelty, kumpaan ryhmään varhaiskristilliset naisdiakonit kuuluivat. Chitescun ja Martimortin mukaan naisdiakonit asetettiin jollakin tavalla tehtävänsä, mutta he eivät kuuluneet major orders -ryhmään. Toiset tutkijat, kuten Gryson, Theodorou ja Wijngaards, puolestaan ajattelevat, että naisdiakonien ordinaatio oli tuona aikana ”täydellinen”. Siten he kuuluivat major orders -ryhmään.⁴³

Varhaisin kristittyjen luokittelutapa on jako klooroksen (kr. κληρος) ja maallikoiden välille. Vanhassa testamentissa käsite ”klooros” tarkoitti arpakuponkia, arpoen jaettavia maaosuuksia tai perintöä. Esimerkiksi 4. Moos. 18:20 kertoo, että leeviläiset eivät omista maata, koska Herra on heidän ”klooroksensa”. Kristinuskon alkuaikoina klooros-käsitteellä viitattiin kaikkiin kristittyihin, jumalallisten lupauksien perijöihin. Myöhemmin käsitteen merkitys tarkentui. 100- ja 200-lukujen vaihteessa elänyt Kleemens Aleksandrialainen käytti klooros-käsitettä ordinoitujen virkojen merkityksessä. Ei ollut kuitenkaan selvää, kuuluvatko kaikki ordinoidut virat kloorokseen. Jotkut kirjoittajat sisällyttivät käsitteeseen kaikki ordinoidut virat. Toiset tulkitsivat diakonit siihen kuuluvaksi, mutta jättivät piispan sen ulkopuolelle. 200-luvun alkupuolen Apostolinen traditio puolestaan sulkee diakonit käsitteen ulkopuolelle.⁴⁴

⁴² Cross & Livingstone 2005, 1028, 1096. Guy 2004, 101.

⁴³ Martimortin ja Chitescun näkemyksen tiivistää Wijngaards 2002, 5. Martimortin ja Chitescun juuri kyseisessä tarkastelussa tarkoitettuun kirjoitukseen on mahdotonta päästä käsiksi, sillä Wijngaardsin tekstistä puuttuvat viitteet heidän tutkimuksiinsa.

⁴⁴ Kristillisen klooros-käsitteen alkuperä on monitulkintainen. 1. Piet. 5:3 viittaa klooros-käsitteellä kaikkiin kristittyihin. Augustinus tulkitsi klooros-käsitteen viittaavan jakeeseen Apt. 1:26, jossa Mattias valitaan arpoen. Tulkinta, jonka mukaan klooros viittaa jakeeseen 4. Moos. 18:20, on peräisin Hieronymukselta. Myös LXX käyttää klooros-käsitettä viitatessaan leeviläisiin luvussa 4. Moos. 18. Myöhemmin vuosisatoina Hieronymuksen selitys nousi suosituksi. Klooros-käsitteen ja leeviläisten yhteyden avulla perusteltiin seurakunnan klooroksen erityinen asema ja oikeudet. Bradshaw 2002, 204; Torjesen 2008, 390. Ks. myös Bradshaw 1996, 416. – Bradshaw’n mukaan AT on mahdollisesti laadittu vuoden 215 tienoilla. Kotilan mukaan AT kertoo 200-luvun alkupuolen roomalaisista käytännöistä. Bradshaw 2002, 81; Kotila 1994, 282.

Major orders – minor orders -luokittelu liittyy läheisesti kleeros-käsitteen käyttöön. Varhaiskristillisiä tekstejä tutkittaessa on näet määritelty, että kleerokseen kuuluvat muodostavat major orders -ryhmän. ”Täydellistä” ordinaatiota on siten pidetty sekä kleerokseen että major orders -ryhmään kuulumisen merkkinä. Lisäksi katolisten ja ortodoksitutkijoiden tahoillaan käymissä keskusteluissa on noussut esiin kysymys, milloin ordinaatio on ryhdytty tulkitsemaan sakramentiksi. Erään näkemyksen mukaan Gregorios Nyssalaisen elinajasta (n. 335–394) lähtien on katsottu ordinaation sakralisoituneen. Tuolloin on myös alettu ajatella, että henkilön ordinoiminen ja kleerokseen kuuluminen muuttaa häntä.⁴⁵

2.3 Vastaus haasteeseen: paluu alkulähteille

Tässä luvussa olen tarkastellut kolmea varhaiskristillisten tekstien tutkimuksessa käytettyä käsiteparia. Jaotteluihin tutustuessani olen hahmottanut seuraavanlaisen, pääasiassa katolisten teologien, päättelyketjun. Varhaiskristillisen kirkon tehtävät ovat jaettavissa kahteen ryhmään tehtävään asettamisen perusteella. Jos asettamisesta käytetään käsitettä χειροτονία, henkilö ordinoidaan tehtäväänsä ja hänet voidaan luokitella major orders -ryhmään kuuluvaksi. Jos tehtävään asettamisesta käytetään käsitettä χειροθεσία, kyseessä ei ole ordinaatio vaan tehtävään siunaaminen. Tällöin henkilö kuuluu minor orders -ryhmään. Major orders muodostaa seurakunnan kleeroksen. Lisäksi kyseiseen ryhmään kuuluvat hoitavat sakramenttiin sisältyviä tehtäviä, koska ordinaatio on yksi katolisen kirkon sakramenteista. Naisdiakonien kohdalla varhaiskristillinen käytäntö on monitulkintainen: Mikäli naisen voidaan katsoa tulevan ordinoituksi varhaiskristillisenä aikana, hänen voidaan todistaa tulleen osalliseksi kyseisestä sakramentista. Tästä seuraten katolisen kirkon nykyistä tulkintaa olisi perustelua muuttaa siten, että ordinaation sakramentti tulisi

⁴⁵ Guy 2004, 101. – Guy 2004, 94; Silvas 2007, 1. Fahey puolestaan toteaa kärjistäen tutkijoiden ”päättäneen”, että 200- ja 300-luvuilla diakonissat ordinoitiin käten päälle panemisen kautta ja että ordinaatiolla oli sakramentaalinen luonne. Hänen mukaansa edes ortodoksien piirissä tätä ei ole laajalti tunnettu. Fahey, 1977.

mahdolliseksi myös naisdiakoneille. Lisäksi, mikäli kleeeros voidaan tulkita sisäisesti yhtenäiseksi, naisia voitaisiin vihkiä papeiksi katolisessa kirkossa.⁴⁶

Esitelty päättelyketju on sisäisesti looginen, mutta perustelun lähtökohtana olevien tekstien tarkastelun näkökulmasta on oltava varuillaan. Varhaiskristillisiä tekstejä tulkittaessa on huolellisesti pyrittävä välttämään myöhemmin syntyneen käsitteistöä käyttämistä varhaisempien tekstien kohdalla. Toisin sanoen on vältettävä anakronismeja⁴⁷.

1. Apostolisissa konstituutioissa ei todennäköisesti vielä tunneta χειροτονία–χειροθεσία -luokittelua. Kuten olemme todenneet, Apostolinen traditio tuntee luokittelun ja on yksi Apostolisten konstituutioiden taustalla olevista teksteistä. Tästä huolimatta on huomattava, että Apostoliset konstituutiot on syntynyt pikemminkin itäisen tradition kontekstissa, jossa luokittelu on otettu käyttöön noin 300 vuotta kirkkojärjestyksen laatimisen jälkeen.
2. Seurakunnan tehtävien major orders–minor orders -luokittelu on syntynyt vasta varhaiskristillisen ajan jälkeen. Käsitepari on otettu käyttöön vasta keskiajalla. Siten luokittelua ei ole luotettavaa käyttää varhaiskristillisellä ajalla syntynyttä kirkkojärjestystä tarkastellessa.⁴⁸
3. Apostolisten konstituutioiden kuvaamien ordinaatioiden määrittäminen sakramentiksi saattaa olla anakronistista tulkintaa. Edellä totesimme, että sakramentaalisuustulkinta yhdistetään Gregorios Nyssalaisen elinvuosiin. Kyseinen ajanjakso sijoittuu myös juuri Apostolisten konstituutioiden

⁴⁶ Ks. myös Reininger 1999, 570–571. Reiningerin mukaan naisen asemaa koskevien näkemyserojen taustalla ovat erilaiset tulkintatavat diakonaatin itsenäisyydestä kolmisäikeisen viran sisällä. Naisen pappetta kannattavien teologioiden mukaan diakonaatti on osa ”papillista virkaa”. Naispappetta vastustavat erottavat diakonaatin pappudesta, mutta kannattavat diakonaatin avaamista naisille. – Ordinaation sakramentaalisuuden vuoksi major orders -ryhmää voidaan kutsua myös nimellä ”holy orders”. Ks. esim. Wijngaards 2002, 6–8.

⁴⁷ Webster Dictionaryn selityksen mukaan anakronismi tarkoittaa aikajärjestyksen epä johdonmukaisuutta. Wijngaards käyttää myös Webster Dictionaryn selitystä, kun hän käsittelee Martimortin epäilemää anakronismin vaaraa. Ks. Wijngaards 2002, 56.

⁴⁸ Cross & Livingstone 2005, 1196. ”During the Middle Ages a distinction came to be drawn especially in the West between the ”Major Orders” and the ”Minor Orders”. Ks. myös Bradshaw 1996, 416.

arvioidun laatimisajan kohdalle. Siten emme voi olla varmoja, onko tuohon aikaan syntynyt ajattelutapa vaikuttanut kirkkojärjestykseen.⁴⁹

Esille nostamani kolme epävarmuustekijää vaikuttaa Apostolisten konstituutioiden tarkasteluun. Tulkinnan ulkopuolelle on suljettava anakronistisiksi osoitetut χειροτονία–χειροθεσία ja major orders–minor orders -luokittelut. Lisäksi ordinaatiota ei lähtökohtaisesti voi ajatella sakramenttina. Apostolisia konstituutioita onkin tulkittava tekstistä itsestään käsin. Tämä tarkoittaa, että analyysin perustana on käytettävä vain sellaista käsitteistöä, jota se itse käyttää. Näin ollen kahden esitellyn käsiteparin rajautuessa tutkimuksen ulkopuolelle perustaksi jää jäljelle yksi käsite, kleeros. Sen käyttö on turvallista, koska se on otettu kristilliseen käyttöön kauan ennen Apostolisten konstituutioiden laatimista ja kirkkojärjestys itse tuntee käsitteen. Käsitettä käytetäänkin siinä niin runsaasti, että jo ensi lukemalta huomaa sen merkityksellisyyden. Mutta miten se on diakonien kohdalla ymmärrettävä? On aika siirtyä pohtimaan kleeros-käsitteen ja naisdiakonien välistä jännitettä.

⁴⁹ Martimortin mukaan kysyttäessä, onko diakonissojen ordinaatiolla sakramentaalinen arvo, on ilmeistä, että lopullista teologista johtopäätöstä ei voi tehdä ajautumatta vaikeaan anakronismiin. Martimort 1986, 75 (nootti 66). Ks. myös Wijngaards 2002, 56.

3 KLEEROS SEURAKUNNASSA

Apostoliset konstituutiot käyttää usein käsitteitä diakonissa ja kleeeros. Mutta mikä on niiden välinen suhde? Toisin sanoen on pohdittava, voiko diakonissaa pitää kleeeros-käsitteeseen sisältyvänä henkilönä. Ryhdyn vastaamaan kysymykseen tarkastellen kleeeroksen sijoittumista seurakuntaan Apostolisissa konstituutioissa.

3.1 Kleeeroksen ja maallikoiden välinen raja

Aluksi tarkastelen kleeeros-käsitteeseen liittyvää perustavanlaatuisinta rajanvetoa. Apostolisissa konstituutioissa seurakunta näet jakautuu kahteen ryhmään: kleeerokseen ja maallikoihin. Määriteltäväkseni jää, mikä erottaa heidät toisistaan.

Apostolisissa konstituutioissa kleeerokselle osoitettu arvostus on korkea. Erityisesti piispan vastustamista pidetään jopa pahempana kuin tottelemattomuutta vanhempia tai kuninkaita kohtaan. Vastustamisen katsotaan olevan Jumalan ja Kristuksen kieltämistä. Siten voidaan tulkita, että kirkkojärjestys painottaa kleeeroksen absoluuttista valtaa.⁵⁰

Raja kleeeroksen ja maallikoiden välillä on myös tarkka. Kirkkojärjestys korostaa kyseisten ryhmien välistä eroa. Erityisesti rajaus tulee esille maallikoiden ja piispan välistä suhdetta koskevissa maininnoissa. Rajanvedon tarkkuus ilmenee myös kirkkojärjestyksen suorasanaisessa linjauksessa, jonka mukaan ”piispat ja presbyterit ovat pappeja suhteessa maallikoihin ja maallikot ovat maallikoita

⁵⁰ AC VI, 2, 1; AC II, 20, 1. – Pennin mukaan jopa AC:n päteemana voidaan pitää kleeeroksen ylivaltaa maallikoihin nähden. Hänen mukaansa absoluuttinen rajaus kleeeroksen ja maallikoiden välillä on seurausta AC:n yrityksestä idealisoida yhteisöä, jossa valta keskittyy tarkasti rajatulle auktoriteetille. Hengellinen ja poliittinen valta pyritään siis siirtämään marginaalisilta hahmoilta keskiöön, ordinoidulle kleeerokselle. AC:sta tämä tulee ilmi kleeeroksen vallan painotuksena ja jatkuvana kiistana ketä tahansa kohtaan, joka kyseenalaistaa sen hallinnan. Penn 2001. – Myös Grysonin mukaan AC:ssa kleeeroksen ja maallikoiden välinen rajaus on tarkka. Gryson tosin huomauttaa, että maallikoiden keskuudessa leskillä ja neitsyillä on erityisasema AC:ssa esiintyvään ilmaisuun ”kleeeros, neitsyet, lesket ja maallikot” vedoten. Ks. Gryson 1976, 58. – Barnettin mukaan 300 -luvun puolivälin tienoilla kleeeroksen ja maallikoiden välinen raja tuli myös laajemmin kuin pelkästään AC:ssa selvemäksi. Kleeeros ja ”askeetikoiksi” kutsutut erotettiin maallikoista ”pyhitettyinä” henkilöinä. Kleeeroksen sakralisoituminen merkitsi siten kleeerokseen kuuluvien henkilöiden pitämistä pyhinä maailmassa, jota ei enää nähty Jumalan kaiken läpäisevän läsnäolon yhdistävänä. Kleeeroksen sakralisaatioon kuului myös selibaatti. Barnett 1995, 113.

suhteessa klerokseen”. Laajemmin tarkastellen kleroksen ja maallikoiden välinen raja piirtyy näkyväksi erityisesti heille osoitettavien tehtävien kautta. Vain kleroksella on lupa hoitaa tiettyjä tehtäviä seurakunnassa.⁵¹

Ketkä seurakunnan jäsenet sitten muodostavat kleroksen? Suoraa luetteloa kleroksen jäsenistöstä Apostoliset konstituutiot ei anna. Yksinkertaisimman kleroksen määritelmän voisi muodostaa negaation kautta. Siten kleroksen muodostaisivat kaikki he, jotka eivät ole maallikoita, ”ei-maallikot”. Määritelmä ei kuitenkaan ole kovin käyttökelpoinen. Onkin pohdittava, olisiko kleros määriteltävissä sellaisten ominaisuuksien kautta, jotka sille kuuluvat, ei sen kautta, jota se ei ole. Jatkan kleroksen määrittelyä pohtien, näykö kleroksen ja maallikoiden välinen ero seurakunnan jokapäiväisessä elämässä. Erityisesti kysyn, miten diakonissa suhteutuu kleroksen määritelmään – rajautuuko hän käsitteen sisä- vai ulkopuolelle.

3.1.1 Klerokseen kuulumisen merkit

Apostolisten konstituutioiden sisältämät ohjeet todistavat, että kleroksen ja maallikoiden välinen rajanveto vaikuttaa seurakunnan jokapäiväiseen elämään. Ohjeet koskevat elannon hankkimista ja naimisiinmenoa. Samalla ne omalta osaltaan tuovat ilmi, keitä klerokseen katsotaan kuuluvan.

Kirkkojärjestyksessä määrätään, että kleroksen jäsenet saavat elantonsa sadon ensi hedelmistä ja kymmenyksistä. Ensi hedelmät on tuotava piispalle, presbyteereille ja

⁵¹ AC VIII, 1, 20–21. ”Ο τε γὰρ ἐπίσκοπος καὶ οἱ πρεσβύτεροι τίνων εἰσιν ἱερεῖς; Καὶ οἱ λαϊκοὶ τίνων εἰσιν λαϊκοί” – Joissakin AC:n maininnoissa raja kleroksen ja maallikoiden välillä ei näytä tarkalta. Näin on esimerkiksi jakeessa AC III, 15, 5, jossa kerrotaan, että piispan on pidettävä huolta ”kleroksesta, neitsyistä, leskistä, maallikoista”. On tosin huomattava, ettei jakeen tarkoituksena ole kuvata rajanvetoa kleroksen ja maallikoiden välillä, vaan siinä voidaan esimerkiksi korostaa leskien ja neitsyiden huolenpitoa, koska heillä oli erityinen asemansa seurakunnassa (ks. luku 3). Näkemykseni mukaan argumentit kleroksen ja maallikoiden tarkan rajanvedon puolesta ovatkin luotettavampia. – Kotilan mukaan ”diakonissan viran mutkikasta luonnetta arvioitaessa on syytä pitää mielessä, ettei varhaiskristillisen kirkon erilaisia palvelustehtäviä voida luokitella yksioikoisesti jakamalla ne vain pappien ja maallikoiden tehtäviin.” Kotila 1994, 280. AC:n näkökulmasta tarkastellen Kotila on osin oikeassa, sillä AC:ssa maallikoiden vastinpari on kleros, eivät pelkästään papit. Toisaalta on huomattava, että AC:ssa raja palvelustehtäviä suorittavien ja maallikoiden välille pyritään vetämään tarkasti.

diakoneille. Kymmenykset on puolestaan jaettava ”jäljelle jäävän klooroksen” sekä neitsyiden, leskien ja köyhien kesken.

Vielä määrään, että kaikki ensi hedelmät tuodaan piispalle, presbyteereille ja diakoneille heidän elatukseksien. Kaikki kymmenykset tuodaan jäljelle jäävän klooroksen, neitsyiden, leskien ja köyhyydessä elävien elannoksi, sillä ensi hedelmät ovat papeille ja heitä palveleville diakoneille.⁵²

Lainaus paljastaa, että kloorokseen luetaan selkeästi kuuluvaksi piispa, presbyteerit ja diakonit. Lisäksi siihen katsotaan sisältyvän muitakin, mutta tarkemmin heitä ei nimetä. Neitsyitä, leskiä ja köyhiä ei pidetä klooroksen jäsenenä, mutta he saavat myös osansa kymmenyksistä. Diakonissojen kohdalla jää puolestaan epäselväksi, voiko heidän katsoa kuuluvan ohjeen ilmaisuun ”jäljelle jäävä klooros”.⁵³

Elannon turvaamisen lisäksi Apostolisissa konstituutioissa annetaan tarkat ohjeet piispan, presbyteerin ja diakonin naimisiinmenosta. Samalla huomautetaan, että palvelijat, laulajat, lukijat ja ovenvartijat saavat heidän tavoin olla naimisissa vain kerran. Tässä kohden kaikkia edellä mainittuja pidetään eksplisiittisesti klooroksen jäsenenä, sillä ohjeiden anto jatkuu: ”Mutta jos he *klooroksessa ollessaan* menevät naimisiin...”⁵⁴

Näiden lisäksi myös diakonissan naimisiinmenoon puututaan. Välittömästi edellä mainituille klooroksen jäsenille annettujen ohjeiden jälkeen annetaan määräys, jonka mukaan diakonissan on oltava neitsyt tai vähintään leski. Diakonissasta ei tässä kohta ole mainintaa kloorokseen kuulumisesta toisin kuin häneen rinnastettavista miesryhmistä. Kuitenkin diakonissan vaatimuksen sijoittuminen piispan, diakonin ja

⁵² AC VIII, 30, 2. Ἐπι προστάσσω, πᾶσαν ἀπαρχὴν προσκομίζεσθαι τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις καὶ τοῖς διακόνοις εἰς διατροφὴν αὐτῶν, πᾶσαν δὲ δεκάτην προσφέρεσθαι εἰς διατροφὴν αὐτῶν πᾶσαν δὲ δεκάστην προσβέρεσθαι εἰς διατροφὴν τῶν λοιπῶν κληρικῶν καὶ τῶν παρθένων καὶ τῶν χηρῶν καὶ τῶν ἐν πενίᾳ ἐξεταζομένων· αἱ γὰρ ἀπαρχαὶ τῶν ἱερέων εἰσὶν καὶ τῶν αὐτοῖς ἐξυπηρετούμενων διακόνων.

⁵³ Guyn mukaan 200-luvulla seurakunnissa alkoi kehitys kohti palkattua kloorosta. DA vahvistaa tämän kehityskulun. Siinä piispoja verrataan VT:n leeviläisiin ja pappeihin, joille oli määrätty kymmenyksiä ja uhrilahjoja. DA:n mukaan piispojen oli puolestaan käytettävät saamansa varat köyhien, muun klooroksen ja itsenä elättämiseen. Guy 2004, 95. AC:n DA:sta laajennettu näkemys vahvistaa ”palkatun klooroksen” suuntaisen kehityskulun. Siinä on nähtävissä jo tarkka erottelu, ketkä saavat elantonsa tällä tavalla ja mistä elanto koostuu: kuka saa osansa kymmenyksistä ja kuka muista lahjoituksista.

⁵⁴ AC VI, 17, 1–3. Ἐὶ δὲ πρὸ γάμου εἰς κληρὸν παρέλθωσιν...” AC VI, 17, 2. Näkemykseni mukaan taustalla vaikuttavat jakeet 1. Tim. 3: 2 ja 12, joissa seurakunnan johtajan ja seurakunnanpalvelijan ominaisuuksiksi määrätään, että heidän on oltava ”yhden vaimon miehiä”.

muiden klerokseen kuuluvien vaatimusten jälkeen puoltaa diakonissan klerokseen kuulumista. Selkeästi klerokseen kuulumattomille seurakunnan jäsenille ei anneta ohjeita naimisiinmenon suhteen.⁵⁵

Kuuluipa diakonissa rajoituksen perusteella klerokseen tai ei, naimisiinmenon mainitseminen antaa ymmärtää, että hänellä on erityinen asema seurakunnan jäsenten joukossa. Onkin syytä tutkia diakonissan paikkaa tarkemmin. Ensiksi tarkastelen hänen asemaansa seurakunnan naisten keskuudessa.

3.2 Voisiko nainen olla kleroksen jäsen?

Mistä on kyse, kun Apostolisissa konstituutioissa diakonissalla näyttää olevan jokin erityinen asema seurakunnassa, mutta hänen kleroksen jäsenyydestä vaietaan? Oletan, että kirkkojärjestyksen ilmaisuihin vaikuttaa diakonissan sukupuoli. Jos diakonissa kuuluisi klerokseen, hän olisi sen ainoa nainen. Herää kuitenkin kysymys, onko periaatteessa mahdollista olettaa, että 300-luvun kirkkojärjestyksen kleroksessa voisi olla naisjäsen.

3.2.1 Nainen seurakunnassa

Apostolisissa konstituutioissa naisen asema on kuvattu selkeästi. Hän on miehen alamainen. Nainen on miehen ruumis, miehestä otettu ja erotettu suvun jatkamista varten. Mies puolestaan on naisen pää.⁵⁶

⁵⁵ AC VI, 17, 4. Diakonissasta käytetään nimitystä διακόνισσα. Ks. myös Madigan & Osiek 2005, 112.

⁵⁶ AC III, 9, 2. Cardmanin mukaan AC eroaa aiemmista kirkkojärjestyksistä, koska siinä epäluottamus naiseen on eksplisiittistä. Cardman 1999, 314. – Setälän mukaan antiikin roomalaiset ymmärsivät yhteiskunnan kahdella tavalla: Kyse oli joko miesten kansalaisyhteiskunnasta tai miesten väliseen lojaalisuuteen perustuvasta yhteiskunnasta. Mutta mikä oli naisen asema yhteiskunnassa? Naisen asema tulee näkyviin perheitten tarkastelun kautta. Perhe oli tärkeä ajan sukujen varaan rakentuvissa yhteiskunnissa, mutta sillä oli merkitystä myös poliittisessa elämässä. Setälä väittääkin, että ”liberaali perintö- ja avioliitto-oikeus takasivat naiselle mahdollisuuden toimia ja vaikuttaa yhteisössään.” Vaikka mies oli kuolemaansa saakka perheen pää, nainen oli todellisessa elämässä hyvin itsenäinen, esimerkiksi taloudellisesti. Setälä 1993, 126–128. Siten AC:n kuvaus naisen asemasta näyttää alisteisemmalta kuin tuon ajan yhteiskunnallinen tilanne oli.

Seurakuntakontekstissa naisen paikka rajautuu kahden käskyn kautta. Ensimmäisen käskyn mukaan nainen ei saa kastaa, sillä ”se on heikosti perusteltua, tai pikemminkin laitonta ja jumalatonta”.⁵⁷ Kirkkojärjestyksen tuomitsevaa asennetta perustellaan kahdella tavalla: Vain mies ordinoitiin pappeuteen. Lisäksi, jos Jeesus olisi halunnut naisten kastavan, hän olisi lähettänyt heitä apostolien mukana tekemään niin. Kirkkojärjestys toteaa myös pakanoiden naispappien ja -jumaluuksien osoittavan, että heidän uskonnollisessa käytännössään menetellään naisten suhteen luomisjärjestyksen vastaisesti.⁵⁸

Toisen käskyn mukaan naisella on lupa rukoilla ja kuunnella opettamista, mutta hän ei itse saa opettaa.⁵⁹ Myös tätä kieltä perustellaan viitaten kahdentoista apostolin lähettämiseen. Jeesus ei lähettänyt ”niiden kahdentoista” mukana yhtään naista saarnaamaan, koska Hän ei halunnut niin.⁶⁰

⁵⁷ AC III, 9, 1. ”ἐπιφαιλὲς γάρ, μᾶλλον δὲ παράνομον καὶ ἀσεβὲς” Ks. myös Cardman 1999, 315. – AC:ssa kastaminen oli erityisesti papillinen teko, samalla tasolla uhraamisen, ordinaation ja siunaamisen kanssa. Naisten kastamiskiellon perustana on siis pappeuden kieltäminen heiltä. Kielto oli seurausta luomisjärjestyksestä, joka osoittaa naisen olevan toissijaisessa asemassa mieheen nähden. Koska pappeus tarkoittaa ylemmyyttä heihin nähden, jotka hyötyvät siitä, naisia ei voi vihkiä siihen. Ks. Gryson 1976, 57.

⁵⁸ AC III, 9, 2–4. Ks. myös Penn 2001.

⁵⁹ AC III, 6, 1. Grysonin mukaan naisten opetuskielto koskee vain opettamista kirkossa, siis kirkkorakennuksessa. Ks. Gryson 1976, 56. Madiganin ja Osiekin mukaan viittaus 1. Korinttilaiskirjeen 11. lukuun osoittaa varhaiskirkon näkemysten opettamisen ja johtamisen läheisestä yhteydestä. Madigan & Osiek 2005, 109.

⁶⁰ AC III, 6, 2. Madiganin ja Osiekin mukaan jo Tertullianus oli kieltänyt naisia kastamasta hereettiseksi kutumissaan ryhmissä. DA:ssa ja AC:ssa yli sata vuotta myöhemmin kysymys nousee uudelleen esille, mikä on osoitus siitä, että käytäntö on jatkunut joissakin paikoissa ja tapauksissa. – Myös Martimortin mukaan AC kertoo DA:n kiellot naisten kastamista ja opettamista koskien, Martimort 1986, 63. – Madigan ja Osiek jatkavat, että AC:n kirjoittamisen aikoihin yleinen käytäntö oli kaste, jonka toimitti piispa. Naisten kastamisen vastustaminen näyttää olevan juuri näiden kirkkojen ongelma. Se ei siis ole ulkoapäin tuleva heterodoksisten ryhmien ongelma kuten Tertullianuksen kohdalla. Toisaalla (AC III, 16, 4) kerrotaan, että piispa kastaa ja sen jälkeen joko diakoni tai diakonissa voitelee kastettavan sukupuolen mukaan hänen alastoman vartalonsa. Madigan ja Osiek päättelevätkin, että naisten kastamisen kiellossa viitataan sukupuolten sekoittamista koskevaan vastustukseen. Diakonissa ei saa voidella miehen vartaloa. Lisäksi heidän mukaansa on todennäköistä, että kaste loi jonkinlaisen suojelevan (engl. ”patronal”) suhteen, jossa kastajan rooli oli ylempi ja vastuullisempi kastettavaan nähden. Myös tämän vuoksi naisia pyrittiin estämään kastamasta. Madigan & Osiek 2005, 110.

Kaste- ja opetuskielloissa seurataan tuon ajan kristinuskon valtavirran omaksumaa kantaa, jonka mukaan naisen rooli kirkossa ei ole julkinen.⁶¹ Kantaa myös perustellaan sen mukaisesti. Ensinnäkin kastamis- ja opetuskiellot vahvistetaan auktorisoitujen kirjoitusten avulla. Molemmissa vedotaan Jeesuksen esimerkkiin: Jeesus ei lähettänyt naisia kastamaan ja opettamaan, vaan vain apostolit. Lisäksi pakanoiden papit ja jumaluudet mainitessaan Apostolisissa konstituutioissa, kuten laajemminkin kristinuskon valtavirran kannassa, vedotaan hellenismien vastustamiseen.⁶²

Naisten miehille alisteisen seurakunnallisen aseman näkökulmasta näyttää hyvin epätodennäköiseltä, että heitä voisi kuulua seurakunnan kunnioitettavaan klerokseen. Tästä huolimatta tarkastelua voidaan jatkaa, sillä Apostoliset konstituutiot tarjoaa tarkempaa aineistoa seurakunnan naisista. Seuraavaksi kiinnitän huomioni kirkkojärjestyksestä esille nouseviin naisryhmiin. Niiden tarkastelu laajentaa näkökulmaa diakonisissa seurakunnallisesta asemasta.

3.2.2 Lesket ja neitsyet diakonissojen alaisuudessa

Diakonissoilla on tärkeä rooli naisten keskuudessa Apostolisissa konstituutioissa. Aiempaan käytäntöön verrattuna asetelma raivaa ennalta tuntematonta tietä. On

⁶¹ Guy 2004, 180. Kristinuskon valtavirran näkemystä eivät kaikki kannattaneet. 300-luvulla menestynyt askeettinen elämäntapa vapautti naiset aktiivisempaan johtajan rooliin kirkon piirissä. Erityisesti varakkaat, aristokraattiset naiset saivat askeettisen liikkeen kautta mahdollisuuden teologiseen ja raamatulliseen koulutukseen, mietiskelyyn ja ystävyys-suhteisiin miesaskeettien kanssa. Cox Miller 2005, 192.

⁶² AC III, 6, 2; AC III, 9, 3. Guy 2004, 180. AC:ssa esitettyjen seikkojen on katsottu omalta osaltaan todistavan, että kristinuskon valtavirta noudattaa tuolloisen ajan sosiaalisia rakenteita ja rajoituksia. Se oli siis sosiaalisessa kehityksessään taipunut alun radikaaliudesta yhteiskunnan asenteen suuntaan. Kun kristinuskon asema laajeni ja tuli julkisemmaksi, myös naisen julkinen virka tuli ongelmalliseksi. Ks. Chrystavgis 1998, 49; Guy 2004, 191. – Samoin ajattelee myös Olson. Hänen mukaansa kristillisen liikkeen alkuaikoina kirkko salli naisille enemmän vastuuta kuin myöhemmin liikkeen virallistuttua. Kristittyjen naisten roolit ja asemat näyttävät menestyneen paremmin vainojen aikana kuin konstantinolaisella ajalla. Tämä johtui kirkon muuttumisesta hierarkkisemmaksi. Olson 2005, 61. – Myös FitzGerald toteaa, että aikaisemmin kirkko oli kyllä kohdannut vastakkaiset asenteet: Jeesuksen naiset hyväksyvän asenteen ja ympäröivän kulttuurin naisia alistavan asenteen. Apostolisella ajalla kristityt pitivätkin radikaalisti naisia ja miehiä tasavertaisina rakastavan Jumalan edessä, sillä he katsoivat, että Jumalan Pojan synnyttäminen oli puhdistanut naisen. Siten käsitys vanhan liiton aikaisesta naisten jaksottaisesta epäpuhtaudesta oli poistunut. FitzGerald 1998, 24, 63–64.

todettu, että kirkkojärjestyksestä tulee esiin uusi naisten tehtävä.⁶³ Aikaisemmin seurakunnan naisista erityisessä asemassa olivat olleet lesket.⁶⁴ Sen sijaan Apostoliset konstituutiot tuo selkeästi esille kolme naisista muodostuvaa ryhmittymää. Se rajaa diakonissojen ja leskien lisäksi neitsyet erilleen muista seurakunnan naisista.⁶⁵

Esitelty rajaus muodostaa yhden yhteyden kolmen naisryhmän välille. Lisäksi neitsyen, lesken ja diakonissan yhtäläisyys käy ilmi heille esitetyissä vaatimuksissa. Kirkkojärjestys edellyttää heiltä tietynlaista kurinalaista elämää, joka käy eri ryhmien kohdalla ilmi hieman eri tavoin korostettuna.

Apostoliset konstituutiot ei määrää ketään naista harjoittamaan neitsyyttä: ”Neitsyydestä emme saaneet [raamatullista] käskyä, joten sallimme sen valana sitä toivoville.” Apostoliset konstituutiot esittää vaatimuksia neitsyelle. Hänen on oltava ruumiiltaan ja sielultaan pyhä. ”Jumalalle luvanneen” on näet elettävä lupauksensa mukaisesti ja osoitettava, että lupaus on todellinen ja tehty pyhästä hurskaudesta. Siten neitsyt ei Apostolisten konstituutioiden mukaan saa olla haaveilija, kuljeskella sopimattomasti tai epäröidä. Sitä vastoin hänen on oltava vaatimaton, pidättyväinen, maltillinen, koskematon ja paeta kaikkea satunnaisia ja säädyttömiä tapaamisia.⁶⁶

Kuvatut neitsyen ominaisuudet ovat tyypillisiä kirkkojärjestyksen laadintaa ympäröineelle kulttuurille. Taustalla vaikuttaa tuona aikana laajalle levinnyt askeettista ihannetta painottava suuntaus. Apostoliset konstituutiot kuitenkin kieltää neitsyiltä asketismin harjoittamisen asketismin itsensä vuoksi. Neitsyen ensisijaisena tarkoituksena ei ole suhtautua kielteisesti avioliittoon vaan elää ”Jumalan temppeleinä”. Naimattomuus on seuraus, ei ensisijainen tarkoitus. Lisäksi

⁶³ Olson kirjoittaa Susanna Elmin todenneen: ”When Apostolic Constitutions were compiled in the late fourth century, a new function for women had emerged” Olson 2005, 60.

⁶⁴ Deweesen mukaan leskien siirtyminen diakonissojen alaisuuteen oli yleinen suuntaus 300–400-luvuilla, ks. Dewese 2005, 43. – Myös Penn toteaa, että ennen 300-lukua lesket pitivät ykkössijaa hallussaan seurakunnan arvostetuimpina naisina. Penn 2001.

⁶⁵ Neitsyiden ja leskien ryhmien erillisyyttä muista naisista käy ilmi esimerkiksi AC:n ohjeistuksessa jumalanpalveluksen istumajärjestyksen suhteen. Sen mukaan neitsyillä ja leskillä on vanhimpien naisten lisäksi etuoikeus istua. Muut naiset istuvat, jos paikkoja riittää. AC II, 57, 12. – Madiganin ja Osiekin mukaan AC lisää DA:sta poiketen istuvien joukkoon neitsyet. Tämä on osoitus neitsyiksi vihittyjen naisten kunnioittamisesta. Madigan & Osiek 2005, 108.

⁶⁶ AC IV, 14. Molemmat suorat lainaukset ko. luvun alusta, AC IV, 14, 1: Περὶ δὲ παρθενίας ἐντολὴν οὐκ ἐλάβομεν, τῆ δὲ τῶν βουλομένων ἐξουσίᾳ τοῦτο ἐπιτρέπομεν ὡς εὐχὴν; Δεῖ τὴν ἐπαγγελιαμένην.

kirkkojärjestys pitää harhaoppisina heitä, joiden mukaan naimisiinmeno ja suvunjatkaminen ovat syntiä.⁶⁷

Apostolisissa konstituutioissa neitsyiden ryhmän jälkeen mainitaan usein lesket⁶⁸. Kirkkojärjestyksen mukaan kaikki seurakunnan puolisonsa menettäneet naiset eivät itsestään selvästi kuulu erityiseen leskien ryhmään (τὸ χηρικὸν). Tähän niin sanottuun leskikuntaan kuulumisen edellytys on lupaus uskosta ja Jumalan pelosta. Siihen liittymisen vaatimuksissa korostetaan, että leski on saanut olla naimisissa vain kerran. Lisäksi Apostoliset konstituutiot mainitsee, ettei siihen saa valita alle 60-vuotiasta leskeä. Nuori leski on vaarassa olla pitämättä lupaustaan ja mennä toistamiseen naimisiin. Sitä vastoin 60 vuotta täyttänyt leski voidaan valita leskikuntaan, jos hän on hyvämaineinen, aviomiehen menettämisestä on kulunut kauan ja jos leski on elänyt vakaasti ja nuhteettomasti pitäen poikkeuksellisen hyvää huolta perheestään. Apostolisten konstituutioiden mukaan ”todelliset leskiä” ovatkin he, jotka ovat esimerkiksi maltillisia, koskemattomia, uskollisia, hurskaita, lapsensa hyvin kasvattaneita ja vieraanvaraisuudessa moitteettomia. He todistavat Jumalasta kaikissa hyvissä töissään. Lisäksi mainitaan, että kaikkien leskien on oltava rauhallisia, lempeitä, vilpittömiä ja vihostumattomia. He eivät saa puhua liikaa,

⁶⁷ AC VI, 26, 3. Ks. myös AC VI, 10, 2. FitzGeraldin mukaan AC:ssa neitsyille on tunnusomaista lähinnä asketismin harjoittaminen. Se tarkoittaa siveyden ja rukouselämän lupaus. Ks. FitzGerald 1998, 19. – Neitseellinen asketismi naisten elämäntapana tuli esiin 300-luvulla. Naisten neitsyyttä pidettiin vapautumisen muotona, sekä avioliitosta ja synnytyksestä että fyysisistä intohimoista ja aineellisuudesta. Ks. McNamara 1993, 78.

⁶⁸ Penn pohtii artikkelissaan Methuenin tarkennusta leski-käsitteen määritelmästä. Methuenin mukaan leskeä ei pidä varhaiskristillisiä tekstejä tulkittaessa ymmärtää anakronistisesti naiseksi, jonka aviomies on kuollut, vaan sana ”leski” merkitsee naista, joka elää seksuaalisesti siveää elämää. Monissa kristillisissä yhteisöissä lesket näet saattoivat olla myös neitsyitä. Myös Olsonin mukaan eräät tutkijat määrittelevät leski-käsitteen sisältävän naiset, jota tavoittelivat tasavertaista, itsenäistä ja kristinuskolle omistautunutta elämää. Heidän mukaansa joihinkin leskien ryhmiin kuului varsinaisten leskien ja neitsyiden lisäksi naisia, jotka olivat eronneet miehistään sukupuolisen pidättyvyyden vuoksi. Pennin tarkastelun mukaan DA:ssa leski-käsitteeseen ei sisälly myös neitsyet, vaikka neitsyitä ei kirkkojärjestyksessä mainita. AC:ssa sitä vastoin neitsyet mainitaan eksplisiittisesti ja heidän välinen ero on selkeästi havaittavissa. Siten esitelty lesken laaja määritelmä ei ole käyttökelpoinen AC:n kohdalla. Ks. Penn 2001, Olson 2005, 40.

huutaa, paheksua, panetella ja tunkeilla.⁶⁹ Siten Apostoliset konstituutiot tarkentaa 1. kirjeessä Timoteukselle esitettyjä vaatimuksia.

Leskien luetteloon kelpaa vain sellainen, joka on kuusikymmentä vuotta täyttänyt ja joka on ollut vain yhden miehen vaimo. Hänen on oltava tunnettu hyvistä teoista, siitä että hän on kasvattanut lapsia, majoittanut kotiinsa matkalaisia, pessyt uskovien vieraidensa jalat, auttanut vaikeuksissa olevia ja kaikin tavoin harrastanut hyvää.⁷⁰

Apostoliset konstituutiot rajoittaa lesken tekemisiä ja erityisesti sanomisia monin tavoin. Jos lesken luokse tulee joku seurakunnan ulkopuolinen henkilö, hänen on lähetettävä kysyjä seurakuntansa johtajien luo, jotka opettavat hänelle hurskauden oppeja. Kuitenkin leski saa vastata henkilön esittämiin uskovia, vanhurskautta ja Jumalassa olevaa toivoa koskeviin kysymyksiin. Lesken on myös lupa vastauksissaan kumota virhe monijumalaisuudesta ja siten osoittaa Jumalan yksinvaltius. Lesken tekojen suhteen ohjeistetaan, että lesken nähdessä tai kuullessa jotakin väärää tapahtuneen, hänen on oltava kuin mitään ei olisi tapahtunut eli hän ei saa juoruilla. Lisäksi Apostoliset konstituutiot määrää, ettei mitään muuta saa leskellä olla mielessään kuin rukoilla häntä auttavien ihmisten ja koko seurakunnan puolesta. Myös lesken liikkumista rajoitetaan, sillä hänen on oltava ”Jumalan alttari”. Hänen on pysyteltävä kotona eikä hänen pidä vieraila uskovien taloissa. Esitellyissä rajoituksissa korostuu pyrkimys leskien toiminnan kontrollointiin, jonka tavoitteena on harhaoppien vastustaminen.⁷¹

⁶⁹ AC III, 1; AC III, 2; AC VIII, 25, 2; AC III, 3, 1; AC III, 5, 1. Hyvän lesken kohdalla painotetaan siis askeettisia ominaisuuksia. Ks. Gryson 1976, 56. – Samoin FitzGeraldin mukaan neitsyen tavoin myös lesken paikka on määriteltävissä asketismin harjoittamisen kautta. Lesken kohdalla asketismin harjoittaminen tarkoitti naisten lupausta siveydestä ja rukouselämästä. Ks. FitzGerald 1998, 19. – Toisaalla Gryson lisää, että AC ilmensi erityistä askeettista näkökulmaa leskeyteen. Sen mukaan neitsyys edustaa pidättyväisyyttä täydellisesti ja leskeys epätäydellisesti. Ks. Gryson 1976, 59. – Leskien vaatimuksissa mainitaan naimisissa olosta ja lasten kasvattamisesta, joten edellä esille ottamani Methuenin väite leskien neitsyydestä ei tämänkään jakeen valossa näytä pitävän paikkaansa AC:ssa.

⁷⁰ 1. Tim. 5: 9–10. Kirkkoraamattu, vuoden 1992 käännös.

⁷¹ AC III, 5, 1–5; AC III, 6, 3. Madiganin ja Osiekin mukaan AC:n kieltö, jonka mukaan leskien ei pitäisi liikkua talosta taloon, voi viitata leskien opetuksen poistamiseen. Aiheen huolellisen käsittelyn suuri määrä antaa heidän mukaansa ymmärtää, että jotkut naiset, erityisesti lesket, harjoittivat opetusvirkaa yksityisissä kodeissa. Madigan & Osiek 2005, 109. – Varhaiskristillisten seurakuntien suhtautuminen leskiin on Pennin mukaan ollut AC:n kirjoittamiseen asti ristiriitaista. Leskien ongelmallinen asema kohdistui kahteen kysymykseen: Kuinka paljon heidän käyttäytymistään ja oikeuksiaan on rajoitettava ja kuinka paljon heitä on autettava? Pennin mukaan AC:n näkemys leskistä poikkeaa selkeästi aiemmasta DA:n näkemyksestä. AC muokkaa tekstiä leskistä kirjoittamisajankohtaansa sopivaksi. AC:sta leskien oikeuksia ja velvollisuuksia, kuten paastoaminen ja siunaaminen, poistetaan ja häntä kehoitetaan pysymään kotona. Pennin mukaan tämä heijastelee syyrialaisen leskien muuttuvaa asemaa: lesket ovat menettämässä sosiaalisen virkansa ja diakonissojen asemaa nousee. Ks. Penn 2001.

Diakonissan on Apostolisten konstituutioiden mukaan oltava ”puhdas neitsyt tai vähintään leski”. Näin ollen sen esittämien neitsyttä tai leskeä koskevien vaatimusten voidaan sanoa pätevän myös diakonissan kohdalla. Diakonissan on siis jakeessa 1. Tim. 3:12 seurakunnanpalvelijalle (kr. διάκονος) annettua ohjetta mukaillen oltava ”yhden miehen nainen”. Erillisiä, vain diakonissaa koskevia vaatimuksia, ei kirkkojärjestyksessä esitetä. Ilmeisesti diakonissat ovat niin uusi ilmiö seurakunnan elämässä, ettei erillisiä ohjeita ole ehtinyt muodostua.⁷²

Diakonissa on korkeimmassa asemassa seurakunnan naisten keskuudessa. Leskien on näet oltava kuuliaisina diakonissoille. Diakonissoille annetaan myös ohjeita, miten heidän on kohdeltava leskiä ongelmatilanteissa. Yhtä selkeästi Apostoliset konstituutiot ei totea diakonissojen olevan neitsyiden yläpuolella. Tästä huolimatta ei ole perusteltua olettaa neitsyiden asettuvan diakonissojen tai leskien yläpuolelle. Kuten todettua, Apostolisia konstituutioita edeltävänä aikana lesket olivat pitäneet ykkössijaa seurakunnan arvostetuimpina naisina. Neitsyiden asettumisessa diakonissojen alapuolelle ei ole ollut ongelmia, joten siitä ei ole tarvinnut erikseen mainita.⁷³

Miksi Apostolisissa konstituutioissa diakonissalla on naisten keskuudessa eniten valtaa? Hänen tehtävänsä seurakunnassa ovat julkisia. Neitsyiden ja lesken asema puolestaan on pikemminkin heidän elämäntilanteensa seuraus. Leskiin ja neitsyihin

⁷² AC VI, 17, 4. Jakeessa diakonissasta käytetään nimitystä διακόνισσα. Madigan ja Osiek toteavat, että neitsyiden etuoikeus diakonissaksi pääsemisessä hämärtää eroa heidän ja kirkon toisen ryhmittymän, konsekroitujen neitsyiden välillä. Heidän mukaansa etuoikeus ei sinänsä ole yllättävä, sillä tuona aikana neitsyyden arvostus oli kohoamassa. ”Univira”, kerran naimisissa oleva nainen, oli jo ihanne Rooman imperiumin perhe-elämässä. Mielenkiinto naisviranhaltijoiden sukupuolista statusta kohtaan ja naimisissa olevien naisten kieltäminen tehtävistä tulivat pysyviksi kirkossa. Ks. Madigan & Osiek 2005, 112.

⁷³ AC III, 14, 2–4. Ensiksi mainitussa jakeessa AC käyttää jakeessa diakonissasta sanaa ἡ διάκονος, jälkimmäisissä jakeissa muotoa ἡ διακονισσαμένη. – Jakeen AC III, 8, 1 kohteena on osoittaa leskien alamaisuus neljää kirkossa auktoriteettia harjoittavaa ryhmää kohtaan. Ryhmät ovat piispat, presbyteerit, diakonit ja diakonissat. Madigan & Osiek 2005, 110. Ks. myös Olson 2005, 59.– Grysonin mukaan diakonissat ovat myös neitsyiden yläpuolella. Tämä käy hänen mukaansa ilmi ehtoolliselle osallistumisesta koskevasta järjestyksestä. Ks. Gryson 1976, 62.

verrattuna diakonissan tehtävät on saatu paremmin hallintaan. Kontrollin voikin sanoa olevan sekä diakonissan tehtävien julkisuuden edellytys että seuraus.⁷⁴

Olemme nyt määrittäneet diakonissan paikan Apostolisten konstituutioiden kuvaaman seurakunnan naisten keskuudessa. Mitä se kertoo hänen mahdollisuudestaan kuulua klerokseen? Diakonissalla on korkein asema naisten keskuudessa. Hänet on asetettu jopa leskien yläpuolelle, mikä on merkillepantava muutos aiempaan käytäntöön verrattuna. Johtopäätökseni onkin, että tästä näkökulmasta diakonissan olisi mahdollista kuulua klerokseen ja siten olla naisten ”edustaja” kleroksessa. Pelkästään naisryhmien keskinäinen vertailu ei kuitenkaan ole riittävän vahva peruste klerokseen kuulumiselle. Näkökulmaa on syytä laajentaa, joten siirryn vertaamaan diakonissaa klerokseen kuuluvia miehiin.

⁷⁴ Penn 2001. Penn pitää vallan siirtymistä leskiltä diakonissoille ratkaisuna DA:n ongelmaan, ristiriitaiseen suhtautumiseen leskiä kohtaan. – Cardmanin mukaan diakonissat erotetaan selkeästi leskistä heidän liturgisten ja pastoraalisten vastuutehtävien kautta. Hän ei kuitenkaan tarkenna, mitkä vastuutehtävät hän tulkitsee liturgisiksi ja pastoraalisiksi. Ks. Cardman 1999, 316. - Olsonin mukaan naisten tehtävät (muutkin kuin diakonissan) ovat diakonin alaisia, koska yleisesti myöhäisantiikin aikana kirkko rajoitti naisten roolia aiempiin vuosisatoihin verrattuna. Hänen mukaansa kirkon muuttuessa hierarkkisemmaksi diakonissat näyttävät pärjäävän leskiä paremmin, sillä leskistä tuli diakonissan alaisia. Silti diakonissojen toimintaa, kirkossa ja julkisessa elämässä, rajoitettiin. Olson 2005, 61.

4 KLEEROKSEN RAKENNE

Edellisessä luvussa käsitelin kleeros-käsitettä seurakunnan järjestäytymisen näkökulmasta. Tarkastelun perusteella totesin diakonissan klerokseen kuulumisen olevan mahdollinen, mutta kysymystä on pidettävä avoimena. Tässä luvussa siirryn kleroksen ulkopuolisesta näkökulmasta sen sisäisen rakenteen käsittelyyn. Sitä voidaan lähestyä tehtävänjaon näkökulmasta. Apostolisissa konstituutioissa kleroksen jäsenten tehtävät ovat tarkkaan rajatut: Kullakin jäsenellä on lupa hoitaa vain omia tehtäviään eli hänen pysyttävä omassa asemassaan.⁷⁵

4.1 Kleroksen tehtävänjako

Kleroksen jäsenten välinen tehtävänjako tulee osittain esille Apostolisten konstituutioiden kuvaamissa luetteloissa, joissa eri tehtävät nimitetään tiettyjen henkilöiden vastuulle. Kleeros-käsitteen määrittelyn näkökulmasta luetteloiden tarkastelu on hedelmällistä myös siksi, että niiden sanamuodot tarkentavat käsitteen rajausta.

Eräs näistä luetteloinneista on kastamisoikeutta koskeva määräys. Oikeus kastaa annetaan vain piispoille ja presbyteereille. Siten määräys vahvistaa, että piispa ja presbyteeri katsotaan osaksi klerosta. Samalla kasteoikeuden rajoitus tuo epäsuorasti esille, että klerokseen kuuluvat lisäksi ainakin diakonit, lukijat, laulajat, ovenvartijat ja palvelijat.

Mutta emme salli jäljelle jäävän kleroksen kastaa, *kuten esimerkiksi* lukijoiden, laulajien, ovenvartijoiden tai palvelijoiden, vaan ainoastaan piispojen ja presbyteerien, joita diakoni palvelee.⁷⁶

Lähes välittömästi tämän jälkeen todetaan vielä, että presbyteerit eivät saa ordinoida diakoneja, diakonissoja, lukijoita, palvelijoita, laulajia tai ovenvartijoita. Seurakunnan järjestyksen ja sopusoinnun takaamiseksi oikeus siihen on vain

⁷⁵ AC VIII, 46, 1.

⁷⁶ AC III, 11, 1. “Ἄλλ’ οὐτε τοῖς λοιποῖς κληρικοῖς ἐπιτρέπομεν βαπτίζειν, οἶνον ἀναγνώσταις ἢ ψάλταις ἢ πυλωροῖς ἢ ὑπηρέταις, ἀλλ’ ἢ μόνοις ἐπισκόποις καὶ πρεσβυτέροις, ἐξυπηρετουμένων αὐτοῖς τῶν διακόνων.”

piispalla. Tässä yhteydessä diakonissa mainitaan kiinteässä yhteydessä heihin, joita edellä oli kutsuttu ”jäljelle jääväksi kloorokseksi”. Näyttää siis, että diakonissaa pidetään yhtenä klooroksen jäsenenä muiden joukossa ja kastetta käsitellessä hän oli yksi heistä, joihin viitattiin sanalla ”esimerkiksi”.⁷⁷

Toisaalla kirkkojärjestyksessä selvitetään piispalle, presbyteerille, diakonille ja diakonissalle kuuluvia tehtäviä. Ensinnäkin diakonin tehtävistä mainitaan, ettei ”kukaan muu klooroksesta” saa hoitaa niitä. ”Muu klooros” -sanamuodolla tuskin viitataan piispoihin ja presbytereihin, koska heille osoitetut tehtävät on lueteltu ennen tätä. Tarkemmin ei jakeesta kuitenkaan tule selville, keitä ”muuhun kloorokseen” kuuluu.⁷⁸

Tämän jälkeen Apostolisissa konstituutioissa esitetään kaksi luetteloa, joissa mainitaan diakonissat eksplisiittisesti. Heidät rinnastetaan ryhmiin, joiden on toisaalla mainittu kuuluvan kloorokseen.

Tarvittaessa diakoni erottaa alidiakonin, lukijan, laulajan ja diakonissan, jos presbyteeriä ei ole siihen saatavilla. Alidiakonilla, lukijalla, laulajalla, diakonissalla, ei klooroksella eikä maallikoilla, ole lupaa erottaa, sillä he ovat diakonien palvelijoita.⁷⁹

Yhteenvedona tarkasteltujen luetteloiden perusteella voidaan olettaa, että diakonissa on yksi jäsenistä. Selkeää vastausta ei kuitenkaan tässäkin tapauksessa saada. Klooros ja diakonissa -käsitteiden välisen yhteyden pohtimista on syytä jatkaa.

⁷⁷ AC III, 11, 3.

⁷⁸ AC VIII, 28, 5. Madiganin ja Osiekin mukaan jae osoittaa, että diakonissat ja mahdollisesti myös alidiakonit, lukijat ja kanttorit ovat klooroksen jäseniä. Ks. Madigan & Osiek 2005, 115. Näkemykseni mukaan tässä voidaan viitata diakonissoihin. Heidän tehtävänsä ovat hyvin samankaltaiset kuin diakonin tehtävät, kuten myöhemmin käy ilmi. Siten mahdollisuus diakonin ja diakonissan tehtävänkuvien sekoittumiseen on periaatteessa olemassa.

⁷⁹ AC VIII, 28, 7–8. Διάκονος ἀφορίζει ὑποδιάκονον, ἀναγνώστην, ψάλτην, **διακόνισσαν**, ἐὰν ἢ τι τοιοῦτον μὴ παρόντος πρεσβυτέρου. Ὑποδιάκονῳ οὐκ ἐξέσται ἀφορίσαι, οὔτε μὴν ἀναγνώστη οὔτε ψάλτη οὔτε **διακονίσση**, οὐ κληρικόν, οὐ λαϊκόν · ὑπηρετᾷ γάρ εἰσιν διακόνων. Suomenkielistä käännöstä tarkastellessa on otettava huomioon kaksi seikkaa, jotka eivät tosin varsinaisesti vaikuta tarkasteluni johtopäätöksiin. Ensinnäkin on huomattava, että ”erottaa” -verbiä (kr. ἀφορίζω) käytetään merkityksessä, jossa tietty henkilö erotetaan muista, jotta hän hoitaisi hänelle osoitettua tehtävää. Häntä ei siis eroteta tehtävästä. Kyseistä verbiä käytetään vastaavasti jakeessa Apt. 13:2: ”Erottakaa Barnabas ja Saul minun työhöni, siihen tehtävään, johon minä olen heidät kutsunut.” Kirkkoraamattu, vuoden 1992 käännös. Toiseksi viimeisessä lauseessa, ὑπηρετᾷ γάρ εἰσιν διακόνων, esiintyvä διάκονος voidaan tulkita joko lauseen objektiksi tai subjektiksi, mikä luonnollisesti vaikuttaa hieman tulkintaan. – Jakeiden klooros-käsitettä tarkastellessa on kuitenkin huomattava, että kyse ei varsinaisesti ole kloorokseen kuulumisesta eikä jakeen 8 klooros-käsitteellä välttämättä viitata edellä mainittuun luetteloon.

Tarvittavaa lisäaineistoa tarjoavat Apostolisten konstituutioiden muut määräykset kleeoksen sisäisestä tehtävänjaosta. Seuraavaksi käsittelen kleeoksen jäsenten tehtäviä jumalanpalveluskontekstissa.

4.2 Kleeros jumalanpalveluksessa

Jumalanpalvelus on alusta alkaen ollut kristillisen seurakunnan elämän keskus. Apostolisissa konstituutioissa jumalanpalveluksen kulku kuvataankin tarkkaan. Yksityiskohtaisessa ohjeistuksessa mainitaan useita kleeokseen kuuluvia henkilöitä. Siten voidaan olettaa, että seurakunnan sisäiset asemat tulisivat jollakin tavalla esiin jumalanpalveluksen yhteydessä. Onkin selvitettävä, voisiko kleeros esimerkiksi tarkoittaa heitä, jotka jollain tavalla erottuvat muusta seurakunnasta jumalanpalveluksen aikana.

Apostolisissa konstituutioissa jumalanpalveluksessa erillisiä vastuutehtäviä määrätään heille, joiden on aiemmassa tarkastelussa osoitettu kuuluvan kleeokseen: piispalle, diakoneille, presbyteereille, alidiakoneille, lukijoille ja ovenvartijoille. Näin ollen on mahdollista olettaa, että kleeokseen kuuluvat he, joilla on tietty erityinen tehtävänsä jumalanpalveluksessa. Mutta kirkkojärjestys osoittaa myös diakonisalle oman – pienen, mutta kuitenkin erikseen mainitun – vastuualueen. Tarkastelenkin nyt syvemmin diakonisojen ja muiden edellä mainittujen henkilöiden tehtäviä jumalanpalveluksessa.⁸⁰

Pohdintani pohjaksi esitän kirkkojärjestyksen toiseen kirjaan tallennetun vertauksen, jota on pidetty eräänä Apostolisten konstituutioiden mallina kleeoksesta. Sen on myös ajateltu kuvaavan jumalanpalveluksen järjestystä, jossa tietyille henkilöille määrätään omat paikkansa. Vertauksessa joillekin seurakunnan tehtäville osoitetaan trinitaariset esikuvat.

Kunnioitettu piispa johtakoon teitä ikään kuin Jumalan asemassa, minkä vuoksi hän hallitsee kleeosta ja koko kansaa. Diakoni, joka edustaa Isän Voideltua, palvelkoon häntä kaikessa moitteettomasti niin kuin Kristus, joka ei itseään varten tehnyt mitään, vaan aina

⁸⁰ AC II, 57. Alidiakonit mainitaan jakeessa AC VIII, 11, 11.

niin kuin Isälle oli mieluista. Diakonissa, Pyhän Hengen hahmona, kantakoon teistä huolta: Hän älköön puhuko ääneen tai hoitako asioita ilman diakonia, kuten Puolustaja, joka ei tee tai puhu itseään varten vaan Kristusta kunnioittaen odottaa Hänen tahtoaan. Ja samoin kuin ilman Hengen opetusta ei ole uskoa Kristukseen, kukaan nainen ei saa kääntyä diakonin tai piispan puoleen diakonissaa.⁸¹

Vertauksen alkuosa tuo esille piispan, diakonin ja diakonissan väliset suhteet. Niiden esikuvana pidetään trinitaarisen Jumalan persoonien välisiä suhteita. Piispaa verrataan Jumalaan, diakonia Kristukseen ja diakonissaa Pyhään Henkeen. Vertauksesta käy ilmi piispan, diakonin ja diakonissan välinen läheinen yhteys. Se osoittaa arvostuksen suuruuden, joka diakonissalle osoitetaan. Verrataanhan häntä Pyhään Henkeen. Lisäksi diakonin ja diakonissan mainitseminen trinitaarisessa esikuvassa voidaan tulkita osoitukseksi heidän molempien julkisesta asemasta seurakunnassa.⁸²

Piispan, diakonin ja diakonissan käsittelyn jälkeen vertauksessa otetaan esille muita seurakunnallisia ryhmiä. Presbyteerit saavat esikuvan apostoleista. Leskiä ja orpoja verrataan polttouhrialttariin, neitsyitä puolestaan suitsutukseen ja suitsutusalttariin.⁸³

Vertauksen avulla on perusteltu, että diakonissa kuuluu klerokseen. Diakonissa saakin vertauksessa korkeasti arvostetun esikuvan Pyhästä Hengestä, joka kristillisen tulkinnan mukaan pitää seurakunnan elävänä. Avoimeksi jää kysymys, miksi yleisesti kleroksen jäseninä pidettyjä presbyteerejä verrataan ”vain” apostoleihin. Vertauksen, jumalanpalveluksen ja kleroksen välinen yhteys ei ole aukoton. Vertaus antaa esikuvat myös leskille, orvoille ja neitsyille, joita ei Apostolisissa konstituutioissa pidetä kleroksen jäseninä, mutta joilla kylläkin on oma erityinen

⁸¹ AC II, 26, 4–6. Ὁ μὲν οὖν ἐπίσκοπος προκαθεζέσθω ὑμῶν ὡς Θεοῦ ἀξία τετιμημένος, ἢ κρατεῖ τοῦ κλήρου καὶ τοῦ λαοῦ παντὸς ἄρχει. Ὁ δὲ διάκονος τούτῳ παριστάσθω ὡς ὁ Χριστὸς τῷ Πατρὶ, καὶ λειτουργεῖτω αὐτῷ ἐν πᾶσιν ἀμέμπτως, ὡς ὁ Χριστὸς, ἀφ’ ἑαυτοῦ ποιῶν οὐδέν, τὰ ἀρεστὰ ποιεῖ τῷ Πατρὶ πάντοτε. **Ἡ δὲ διάκονος** εἰς τύπον τοῦ ἁγίου Πνεύματος τετιμήσθω ὑμῖν, μηδὲν ἄνευ τοῦ διακόνου φθεγγομένη ἢ πράττουσα, ὡς οὐδὲ ὁ παράκλητος ἀφ’ ἑαυτοῦ τι ποιεῖ ἢ λαλεῖ, ἀλλὰ δοξάζων τὸν Χριστὸν περιμένει τὸ ἐκεῖνου θέλημα· καὶ ὡς οὐκ ἔστιν εἰς τὸν Χριστὸν πιστεῦσαι ἄνευ τῆς τοῦ Πνεύματος διδασκαλίας, οὕτως ἄνευ **τῆς διακόνου** μηδεμία προσίτω γυνὴ τῷ διακόνῳ ἢ τῷ ἐπισκόπῳ.

⁸² Vertaus on peräisin DA:sta. Ks. Cardman 1999, 316; Cox-Miller 2005, 62–63. Trinitaarinen esikuva osoitus diakonin ja diakonissan tehtävien julkisuudesta, ks. Madigan & Osiek 2005, 107. – Diakonissan yhdistäminen Pyhään Henkeen on selitetty myös toisin kuin piispaan ja diakoneihin kohdistuvan suhteen kautta. ”Henki”-sanana taustalla on feminiinimuotoinen sana ”ruah”. Se merkitsee aramean kielessä ”hengen tuulahdusta”. Ks. Behr-Sigel 1991, 174–175.

⁸³ AC II, 26, 7–8.

paikkansa seurakunnassa. Joka tapauksessa, kuvasipa vertaus kleeerosta tai ei, se osoittaa Apostolisten konstituutioiden korkean arvostuksen diakonissoja kohtaan.⁸⁴

4.2.1 Jumalanpalveluksen toimittamiseen liittyvät tehtävät

Apostolisten konstituutioiden kuvaaman jumalanpalveluksen toimittamiseen osallistuu piispan ja presbytereiden lisäksi monia muita henkilöitä. Kirkkojärjestys määrää yksityiskohtaisesti, mitä tehtäviä kukin heistä hoitaa. Seuraavaksi tarkastelen lyhyesti näitä määräyksiä ja pohdin, tarkentuuko kleeeros-käsitteen määritelmä niiden avulla.

Apostoliset konstituutiot aloittaa jumalanpalvelukseen liittyvien tehtävien jakamisen jumalanpalveluksen viettoon järjestäytymisestä. Tässä yhteydessä se kuvaa diakoneja ja diakonissoja niin sanotusti kirkkolaivan merimiehiksi: Diakonit ja diakonissat järjestävät kirkosta tilaa jumalanpalvelusväelle, niin köyhille kuin rikkaillekin. Diakonit valvovat, että jumalanpalvelukseen kokoontunut seurakunta käyttäytyy tilaisuuteen sopivalla tavalla. Diakonissojen tehtävänä on, kirkkojärjestyksen kieltä käyttäen, seisoa naisten puolen ovilla ”kuin stuerit”, mutta muita vastuutehtäviä heille ei anneta.⁸⁵

⁸⁴ Cardman pitää vertauskuvaa osoituksena siitä, että diakonissa kuului kleeerokseen. Ks. Cardman 1999, 316.

⁸⁵ AC II, 57. ”δικην ναυστολόγων” Jakeessa AC II, 57, 10 kerrotaan diakonissoista, jolloin heistä käytetään muotoa ἡ διάκονος . – Madiganin ja Osiekin mukaan naisten ja miesten erilliset sisäänkäynnit ovat seurausta aiemmasta kuvauksesta, jonka mukaan naiset ja miehet asettuivat kirkossa erilleen. Miesten sisäänkäyntiä valvovat erityiset ovenvartijat, koska miesdiakoneilla oli liturgisia tehtäviä jumalanpalveluksessa. Molemmat valvovat, että sisään astuvilla on sovelias vaatetus ja sisäänkäynti tapahtuu hyvässä järjestyksessä. Ks. Madigan & Osiek 2005, 108. – Grysonin mukaan diakonissat tekivät samoja tehtäviä kuin diakonit, mutta naisille: He toivottivat naiset tervetulleiksi kokoontumiseen ja katsoivat, että kirkkoon saapuvat naiset, olivatpa he köyhiä tai rikkaita, löytäisivät paikan ja että tarvittaessa nuoremmat antaisivat paikkansa vanhemmille. Näin ei AC:ssa kuitenkaan sanota, vaan naisen mainitaan vain seisovan naisten ovilla. Ks. Gryson 1976, 61.

Diakonissalla ei ole jumalanpalveluksessa liturgisia tehtäviä. Hänen tehtävänä on ainoastaan valvoa järjestystä.⁸⁶ Diakonille kirkkojärjestys osoittaa liturgisia tehtäviä, jotka suurimmaksi osaksi liittyvät jumalanpalveluksen eteenpäin viemiseen. Hän esimerkiksi rukoilee ja ennen ehtoollisen viettoa hänen on pyydettävä katekumeeneja poistumaan kirkkosalista. Jotkut diakoneista avustavat ehtoollisen jakamisessa. Diakonin tehtävänä on tuolloin jakaa viini. Kun kaikki ovat saaneet ehtoollisen, diakoni lausuu ehtoollisen päätössanat. Jumalanpalveluksen loppupuolella hänen tehtävänsä on pyytää seurakuntaa kumartumaan siunauksen vastaanottamista varten ja kehottaa seurakuntaa lähtemään rauhassa.⁸⁷

Jumalanpalveluksen aikana yksi diakonin tehtävistä on kehottaa seurakuntaa ”pyhään suudelman”. On huomattava, että pyhän suudelman antamisesta määrätään tavalla, joka erottaa kleroksen ja maallikot toisistaan.

Käskeköön diakoni kaikkia: ”Tervehtikää toisianne pyhällä suudelmalla. Kleros suudelkoon piispaa, maallikkomiehet miehiä, naiset naisia.”⁸⁸

Voidaanko diakonissojen tässä kohtaa ajatella suutelevan piispaa? Mikäli kyseessä olisi mikä tahansa suudelma, vastaus olisi yksinkertainen: Ei tietenkään, koska diakonissojen kohdalla on voimakkaasti painotettu siveellisyyttä. Mutta kyseessä onkin erityinen ”pyhä suudelma”. Siten tämän tekstikatkelman osalta ei voi sanoa,

⁸⁶ Madiganin ja Osiekin mukaan jae AC VIII, 28, 6 osoittaa, ettei diakonissalla ole liturgista roolia alttarilla. Jakeessa näet kielletään diakonissaa siunaamasta ja kerrotaan hänen tehtävänsä olevan vain ”vartioida ovea ja avustaa naisten kasteella”. Madigan & Osiek 2005, 115. – FitzGerald puolestaan korostaa diakonissan roolia jumalanpalveluksessa. Hänen mukaansa diakonissa toimii siinä piispan alaisuudessa seurakunnan naisten osan johtajana. FitzGerald ei kerro, millä perusteella hän pitää diakonissan roolia johtavana. Näkemykseni mukaan hänen roolinsa on pikemminkin valvojan rooli, eikä AC:ssa ei mainita mitään diakonissan johtotehtävistä. Ks. FitzGerald 1998, 22. – Swan on tutkinut AC:ta ja DA:ia ja toteaa, että diakonissoilla on virallisempi ja liturgisempi paikka seurakunnassa leskiin ja neitsyihin verrattuna. Hän kuvaa diakonissojen istuneen jumalanpalveluksissa naisista etummaisina. Tämän perusteella Swan tulkinnee diakonissan olleen liturgisessa asemassa, mikä on näkemykseni mukaan liioiteltua. Ei tietty istumapaikka vielä ole taes varsinaisesta liturgian toteuttamiseen osallistumisesta. Ks. Swan 2001, 107–108.

⁸⁷ AC II, 57, AC VIII, 13, 2–9; AC VIII, 15, 6; AC VIII, 12, 1–2; AC VIII, 13, 15; AC VIII, 14, 1–2; AC VIII, 15, 10. Yksityiskohtaisen luettelon AC:n ohjeistamista diakonin tehtävistä jumalanpalveluksessa antaa Olson 2005, 56. – Grysonin mukaan on erityisesti huomattava, etteivät diakonissat avusta piispaa tai presbyterejä alttarilla eikä diakonissa auta ehtoollisen jakamisessa. Ks. Gryson 1976, 62.

⁸⁸ AC VIII, 11, 9. Καὶ ὁ διάκονος εἰπάτω πᾶσιν ἑσθρασε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ ἑσθρασε. – Sanatarkasti määräys maallikkomiehistä (οἱ λαϊκοὶ ἄνδρες τοὺς λαϊκοὺς, αἱ γυναῖκες τὰς γυναῖκας). – Sanatarkasti määräys maallikkomiehistä (οἱ λαϊκοὶ ἄνδρες τοὺς λαϊκοὺς) olisi suomennettava ”maallikkomiehet maallikoita”. Siten tässä jakeessa näyttää siltä, että AC viittaa maallikko-käsitteellä vain miehiin. Herääkin kysymys, jaotellaanko AC:ssa pelkästään miehet maallikko ja kleros -luokkiin.

ketä diakonissa suutelee, naista vai piispaa. Avoimeksi jää siis kysymys, katsotaanko hänen tämän määritelmän mukaan kuuluvan kleerokseen vai maallikoihin. On myös mahdollista, että diakonissa ei suutele ketään. Kirkkojärjestys näet määrää, että diakonin kehotettua seurakuntaa antamaan pyhä suudelma diakonissa seisoo naisten oven suulla.⁸⁹

Pyhän suudelman yhteydessä käyvät ilmi alidiakonin tehtävät jumalanpalveluksessa. Suudelmien antamisen aikana hän seisoo miesten oven suulla. Hän ja diakonissa valvovat, ettei kukaan mene ulos eikä ovea avata. Lisäksi suudelman jälkeen yksi alidiakoneista tuo vettä pappien käsien pesemistä varten, mikä on sielujen puhdistumisen symboli. Edellä mainittujen lisäksi Apostoliset konstituutiot antaa jumalanpalvelukseen liittyen tehtäviä myös lukijoille ja ovenvartijoille. Lukijoiden tehtävänä on lukea kirjoituksia, lukuun ottamatta evankeliumeja, joita lukevat diakoni tai presbyteeri. Ovenvartijoiden tehtävänä puolestaan on jumalanpalveluksen aikana vartioida miesten puolen sisäänkäyntejä. Alidiakonin ja ovenvartijoiden tehtävät ovat siis osittain päällekkäiset.⁹⁰

Mikäli Apostolisten konstituutioiden mukaan kleerokseen kuuluvat he, joilla on tietyt tehtävänsä jumalanpalveluksessa, kleeroksen sisältö näyttää hahmottuvan tarkemmin. Näin ollen myös diakonissaa pidetään kleeroksen jäsenenä. On kuitenkin vielä pohdittava jumalanpalveluksen tehtävien luonnetta. Jos nimittäin on kyse vain jumalanpalveluksen liturgisista tehtävistä, diakonissa on ainoa, joka jumalanpalveluksessa palvelevista rajautuu kleeroksen ulkopuolelle. Kirkkojärjestyksen kuvaaman jumalanpalveluksen tarkastelua on siis syvennettävä.

⁸⁹ AC VIII, 11, 11.

⁹⁰ AC II, 57, 5–10; AC VIII, 11, 2; AC II, 57, 10. Olsonin mukaan AC:ssa naisten ovia vartioivat alidiakonit pikemmin kuin diakonissat. AC VIII, 11, 11 kuitenkin käskää alidiakonien seisoa miesten ovella ja diakonissojen naisten ovella: ”Οἱ δὲ ὑποδιάκονοι ἰστάσθωσαν εἰς τὰς τῶν ἀνδρῶν θύρας καὶ αἱ διάκονοι εἰς τὰς τῶν γυναικῶν...”. Miten Olson voi tulkita näin yksiselitteisestä tekstistä toisin? Olsonin tulkinnan taustalla on AC:n englanninkielinen Donaldsonin käännös (Donaldson 1886, 486). Donaldson näet ensinnäkin tulkitsee, että miesten ovilla vartioivat diakonit. Nootissa hän mainitsee toisen vaihtoehdon: koptilaisen tulkinnan mukaan kyseessä ovat alidiakonit. Toiseksi Donaldsonin mukaan naisten ovilla seisovat alidiakonit. Tästä hän ei mainitse vaihtoehtoista tulkintatapaa. Analyysini lähdetekstin mukainen αἱ διάκονοι on kuitenkin epäilyksettä feminiinisessä muodossa. Siten Donaldson näyttää kääntäneen alkutekstiä virheellisesti. – Alidiakonien ryhmän synty on seurausta diakonin tulosta yhä tärkeämmäksi 100 – 200-lukujen vaihteessa. Alidiakoneja tarvittiin vapauttamaan diakoneja joistakin diakoneille kuuluneista tehtävistä. Barnettin mukaan ensisijainen tehtävä oli avustaa diakoneja ehtoollisella ja muissa tehtävissä. Ks. Barnett 1995, 87. AC:n määräysten mukaan alidiakonit eivät avusta ehtoollisella. Heidän tehtävänkuvansa on ikään kuin laajentunut ovenvartijan tehtävänkuvasta.

Käsittelen seuraavaksi kleerosta jumalanpalveluksen kahdessa merkittävässä tekijässä, eukaristiassa ja rukouksissa.

4.2.2 Kleeros eukaristiassa

On sanottu, että varhainen kirkko eli eukaristiasta. Se oli kirkon elämän keskus, jota vietettiin vähintään joka sunnuntai.⁹¹ Eukaristian merkittävyys käy ilmi Apostolisten konstituutioiden ehtoollisen viettoa koskevissa ohjeissa. Mutta nousevatko niistä esille myös kleeroksen sisältö ja diakonissat?

Apostolisissa konstituutioissa on tarkoin määritelty, missä järjestyksessä jumalanpalvelusta viettävä seurakunta osallistuu ehtoolliselle. Järjestys muodostaa kolme ryhmää:

1. Miehet: piispa, presbyterit, diakonit, alidiakonit, lukijat, laulajat ja askeetit,
2. Naiset: diakonissat, neitsyet ja lesket,
3. Lapset ja muu kirkkokansa.⁹²

Luettelosta käy ilmi, että diakonissat saavat ehtoollisen kleerokseen kuuluviksi todettujen miesten sekä askeettien jälkeen, ensimmäisenä ryhmänä naisista. Näkemykseni mukaan tätä ei kuitenkaan voi pitää osoituksena kleerokseen kuulumisesta. Askeeteista ei muualla Apostolisissa konstituutioissa mainita siten, että he olisivat tulkittavissa kleerokseen kuuluviksi. Jos siis tässä olisi kyse järjestyksestä, jossa ensin ehtoollisen saavat kleeroksen jäsenet ja sitten muut, diakonissojen pitäisi saada ehtoollista ennen askeetteja. Millä perusteella järjestys on sitten laadittu? Jakojärjestyksen esittelyn jälkeen ohjeessa painotetaan, että ehtoolliselle on tultava järjestyksessä ja hurskaasti. Katson, että järjestyksen

⁹¹ Hällström & Laato 2005, 249–250. Ehtoollista kutsuttiin varhaisessa kirkossa tavallisesti eukaristiaksi (kr. εὐχαριστία, suom. kiitos, Herran ehtoollinen).

⁹² AC VIII, 13, 14. Diakonissoista käytetään maskuliinimuotoista pääsanana feminiinimuotoisen monikon artikkelin kanssa: αἱ διάκονοι. Madiganin ja Osiekin mukaan tässä käytetään diakonissasta διακονῆ -muotoa, mutta näin ei lähdetekstini mukaan ole. Ks. Madigan & Osiek 2005, 113. – Robinsonin mukaan diakonissan ”virallinen status” seurakunnassa tulee ilmi ko. jakeessa, jossa diakonissa saa ehtoollisen välittömästi kleeroksen jälkeen. Robinson ei siis ota huomioon, ettei askeetteja pidetty kleerokseen kuuluvina. Ks. Robinson 2008, 69. – Martimort tulkitsee ehtoollisen jaon toisin: Jakojärjestys osoittaa, että diakonissa ei kuulunut kleerokseen. Hän on pelkästään naisista ensimmäinen. Martimort 1986, 68.

laatimisen merkitys ei ole arvojärjestyksen osoittaminen vaan seuraus kirkkotilaan asettumisesta. Ensin ehtoollista saavat miesten puolelta tulevat, sitten naisten puolelta tulevat, lopuksi muut, kirkkotilan takaa tulevat.⁹³

Sisällöllisesti eukaristiaan läheisesti liittyvälle rakkauden aterialle osallistuminen näyttää diakonissan osalta epävarmalta. Yhtäältä Apostolisten konstituutioiden aterialle osallistumista koskevissa ohjeissa diakonissaa ei mainita vaan ainoastaan diakonit, presbyterit, lukija, laulaja, ja ovenvartija.⁹⁴ Toisaalta kirkkojärjestyksessä annetaan määräys, mitä tehdä eukaristialta yli jääneille ehtoollisille (ευλογία). Määräyksen mukaan diakonin on jaettava ne seuraavasti: ”Piispalle neljä, presbyterille kolme, diakonille kaksi ja lopuille, alidiakoneille tai lukijoille tai laulajille tai diakonissoille, yksi osa”. Tämän kohdan mukaan diakonissa siis saa osansa rakkauden aterian tuotteista. Se myös antaa vahvan argumentin diakonissan klerokseen kuulumisen puolesta.⁹⁵

Apostolisten konstituutioiden jumalanpalvelukseen liittyvä ristiriitaisuus diakonissan klerokseen kuulumisen osalta ei eukaristiaa tarkastellessa ratkennut. Samoin kuin jumalanpalveluksen toimittamista koskevissa ohjeissa myös eukaristiaan liittyvissä määräyksissä diakonissa toisaalla näyttäisi kuuluvan klerokseen, toisaalla ei. Selvyyden saamiseksi kleros-käsitteen määrittelyä jumalanpalveluskontekstissa on siis edelleen jatkettava.

⁹³ AC VIII, 13, 14. AC:ssa kuvataan, millainen kirkkorakennuksen on oltava. Sen on oltava pitkä, kuin laiva, jossa naisille ja miehille on omat sisäänkäyntinsä. Seurakunnan järjestäytyminen tilaan on myös määrätty huolellisesti. AC II, 57.

⁹⁴ AC II, 28. Diakonissan puuttumisen on huomannut myös Cardman 1999, 316. – Rakkauden aterialla (ἀγάπη) vietettiin varhaiskristillisenä aikana seurakunnan yhteisenä ateriana, joka oli eukaristiasta erillinen. Guy 2004, 197. Kirkkokansa toi mukanaan ruokatarvikkeita rakkauden aterialla varten. Niistä valittiin ehtoollisella käytettävät leipä ja viini. Loput ruoka-aineet nautittiin jumalanpalveluksen jälkeisessä rakkauden ateriasa. Sissonen 2001. Aterialla oli vahva liturginen luonne. Siihen kuului virallinen siunaus, leivän murtaminen ja jakaminen. Ateria nautittiin kirjoitusten lukemisen ja laulamisen jälkeen. Olson 2005, 35.

⁹⁵ AC VIII, 31, 2. ”...τῷ ἐπισκόπῳ μέρη τέσσαρα, πρεσβυτέρῳ μέρη τρία, διακόνῳ μέρη δύο, τοῖς δὲ ἄλλοις, ὑποδιακόνοις ἢ ἀναγνώσταις ἢ ψάλταις ἢ **διακονίσσαις**, μέρος ἓν.” Gryson 1976, 62; Cardman 1999, 316; Robinson 2008, 69. – Grysonin näkemyksen mukaan tämä yksi maininta on riittävä perustelu vahvistamaan diakonissan kuulumisen klerokseen. Tutkielmani tarkastelu on kuitenkin osoittanut, että diakonissan kuulumisen klerokseen ei voi nojautua ainoastaan yhteen perusteluun. AC:sta luettavissa olevia lukuisia mainintoja, joiden mukaan on määriteltävissä diakonissa kleroksen ulkopuoliseksi, ei voi jättää huomioimatta.

4.2.3 Kleeros rukouksissa

Apostolisten konstituutioiden kuvaama jumalanpalvelus sisältää monia rukouksia. Tämän luvun alussa totesin, että esimerkiksi diakonin tehtävä on lausua niitä ääneen. Omana näkökulmana voidaan tarkastella kirkkojärjestykseen muotoiltujen jumalanpalveluksen rukousten kielenkäyttöä.

Eräissä piispan lausumassa rukouksessa mainitaan ”kaikki presbyteerit, diakonit ja koko kleeros”. Vastaavasti toisaalla kehoitetaan rukoilemaan kaikkien piispojen, presbyteerien sekä Kristuksen diakonien ja palvelijoiden puolesta. Nämä maininnat yhdessä vahvistavat jälleen, että klerokseen katsotaan kuuluvan piispan, presbyteerien ja diakonien lisäksi myös muita.⁹⁶ Onkin tarkasteltava, kuuluiko diakonissa heihin. Piispan lausuma rukous jatkuu myöhemmin:

Vielä rukoilemme Sinua kaikkien pyhien puolesta, joihin sinä olet ikuisesti mieltynyt: patriarkkojen, profeettojen, vanhurskaitten, apostolien, marttyyrien, tunnustajien, piispojen, presbyteerien, diakonien, lukijoiden, laulajien, neitsyiden, leskien, maallikoiden ja kaikkien, jotka Hän tuntee nimeltä.⁹⁷

Luetellut seurakunnalliset ryhmittymät piispoista laulajiin eivät rukouksen mukaan näytä kuuluvan maallikoitten ryhmään. Neitsyistä ja leskistäkin annetaan ymmärtää, että he eivät ole maallikoita, vaikka muutoin on jo osoitettu, että Apostoliset konstituutiot jättää heidät kleroksen ulkopuolelle. Kyseenalaiseksi jää, mihin diakonissat tässä luettelossa sijoittuvat. Ovatko he luokiteltavissa elämäntilanteensa perusteella leskiin tai neitsyihin vai jäävätkö he rukouksen ulkopuolelle? Näyttää ristiriitaiselta, että heitä ei mainita selkeästi, vaikka muualla heihin rinnastettavat alidiakonit, lukijat ja laulajat mainitaan. On mahdollista, että diakoneihin ja diakonissoihin viitataan samalla nimikkeellä *διακόνων*. Artikkelin puuttumisen

⁹⁶ AC VIII, 12, 41; AC VIII, 13, 4.

⁹⁷ AC VIII, 12, 43. Ἔτι προσφερόμεν σοι καὶ ὑπὲρ πάντων τῶν ἀπ’ αἰῶνος εὐαρεστησάντων σοι ἁγίων, πατριαρχῶν, προφητῶν, δικαίων, ἀποστόλων, μαρτύρων, ὁμολογητῶν, ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, **διακόνων**, ὑποδιακόνων, ἀναγνώστῶν, ψαλτῶν, παρθένων, χηρῶν, λαϊκῶν καὶ πάντων ὧν αὐτὸς ἐπίστασαι τὰ ὀνόματα. – On avoin kysymys, voisivatko diakonissat sisältyä rukouksessa maallikko-käsitteeseen. Edellä otin esille, että joissakin AC:n jakeissa maallikko-sanalla viitataan vain seurakunnan kleroksen ulkopuolisiin miehiin. – Rukouksessa käy myös ilmi vahva ajatus jatkumosta Raamatun ihmisryhmien ja seurakunnan palvelijoiden välillä. Näkemykseni mukaan tämä on seurausta AC:n laatimiskontekstista. Syyriassa oli tuolloin vallalla antiokialainen raamatuntulkintatraditio, joka painotti pelastushistorian merkitystä. Sen mukaan Raamattu oli myös historiallisesti riittävä lähde. Richardson 2007, 14. Historiallisen näkökulman painottuminen on näkemykseni johtanut AC:n ajatteluun jatkumosta Raamatun ja sen ajan henkilöiden välillä.

vuoksi on tekstistä mahdotonta selvittää, tarkoitetaanko sillä pelkästään diakoneja vai sekä diakoneja että diakonissoja. Mikäli tässä tarkoitetaan myös diakonissoja, rukouksessa heitä ei pidetä ainakaan maallikoina. Näin ollen klerokseen kuuluminen on todennäköistä.

Neljännessä luvussa olen tarkastellut kleroksen jäsenistöä sivuavia mainintoja, jotka tulevat esille kirkkojärjestykseen kirjoitetuissa tehtävänjaoissa. Useimmissa kleroksen jäsenistöä koskevissa maininnoissa, jotka tulevat esiin sekä jumalanpalveluksen rukouksissa että jumalanpalveluskontekstin ulkopuolella, kleroksen joukkoon voidaan tulkita kuuluvan myös diakonissat. Lisäksi diakonissoilla on oma erityinen vastuualueensa jumalanpalveluksessa, kuten kleroksen jäsenillä, mutta ei maallikoilla. Diakonissalle ei tosin määrätä liturgisia tehtäviä. Eukaristian tarkastelun yhteydessä nousi esille, että diakonissalle osoitetaan oma paikka rakkauden aterian viettäjäien joukossa. Tarkastelun johtopäätöksenä totean, että havaitusta ilmaisujen ristiriitaisuudesta huolimatta diakonissan kuuluminen klerokseen näyttää todennäköiseltä.

Jumalanpalvelusta tarkastellessa sivusin myös diakonissan ja diakonin välistä suhdetta. Esille nousi useita mainintoja, joissa he näyttäytyvät seurakunnan tehtävien hoidon osalta rinnakkaisina. Esimerkiksi jumalanpalveluksen järjestyksen ylläpitäjinä he hoitavat lähestulkoon samoja tehtäviä. Samanaikaisesti kirkkojärjestys kuitenkin antaa ymmärtää, että diakonin kuuluminen klerokseen on itsestään selvää, mutta diakonissan ei. Jumalanpalveluskontekstista esille noussut uusi ristiriita on niin ilmeinen, että tämän luvun lopuksi sitä on pohdittava lähemmin.

4.3 Mitä eroa on diakonilla ja diakonissalla?

Luvussa 4.2. Apostolisten konstituutioiden jumalanpalveluksen tarkastelun päätteeksi totesin, että diakonin ja diakonissan asemat seurakunnassa näyttävät rinnakkaisilta. Seuraavaksi siirrynkin vertaamaan diakonissoja diakoneihin. Tavoitteenani on selvittää, miksi rinnakkaisuudesta huolimatta diakonia pidetään kirkkojärjestyksessä kleroksen jäsenenä mutta diakonissan kohdalla jäsenyys on

epäselvä. Vertaan diakoneihin ja diakonissoihin kohdistuvia vaatimuksia ja heille osoitettuja tehtäviä.

Rinnakkaisuusperusteisiin nähden yllättävästi Apostolisissa konstituutioissa diakoni asetetaan alidiakonin, lukijan ja laulajan lisäksi diakonissan asemaa korkeammalle, kuten jo edellä toisessa yhteydessä esille tuomistani jakeista käy ilmi.

Tarvittaessa diakoni erottaa alidiakonin, lukijan, laulajan ja diakonissan, jos presbyteeriä ei ole siihen saatavilla. Alidiakonilla, lukijalla, laulajalla, diakonissalla, ei kleroksella eikä maallikoilla, ole lupaa erottaa, sillä he ovat diakonien palvelijoita.⁹⁸

Käytännöllisesti katsoen oikeus erottaa toinen tietyn tehtävän suorittamista varten tarkoittaa erottajan valta-asemaa erotettavaan nähden. Apostolisissa konstituutioissa diakoneilla katsotaan siis olevan valta-asema diakonissojen lisäksi alidiakoneihin, lukijoihin ja laulajiin verrattuna. Olisi hyödyllistä tarkastella, mitkä tekijät yhdistävät ja erottavat näitä neljää rinnastettua ryhmää. Tämä ei kuitenkaan Apostolisten konstituutioiden tapauksessa ole mahdollista. Kirkkojärjestys ei juuri kiinnitä huomiota alidiakonin, lukijan ja laulajan tehtäviin muutoin kuin jo tarkastellussa jumalanpalveluksessa. Näkemykseni mukaan sitä laadittaessa seurakunnissa ei ole ollut ongelmia heidän toimenkuviinsa liittyen, joten tehtäviä ei ole tarvinnut selventää eikä muutoinkaan mainita. Sen sijaan diakonin tehtävät ja muut vaatimukset on otettu tarkasti huomioon. Tarkastelenkin niitä seuraavaksi diakonissan tehtäviin ja vaatimuksiin verraten. Pysin löytämään selityksen, joka kertoo, miksi diakoni saa enemmän valtaa kuin diakonissa. Onko diakonin valta-asema klerokseen jäsenyyden kannalta diakonia ja diakonissaa erottava tekijä?

4.3.1 Hurskaan elämän vaatimukset

Luvussa 3.2. käsittelin diakonissaan elämään kohdistuvia vaatimuksia, joita Apostolisissa konstituutioissa esitetään. Totesin, että diakonissan on elämäntilanteesta riippuen noudatettava joko neitsyen tai lesken vaatimuksia. Myös

⁹⁸ AC VIII, 28, 7–8. Διάκονος ἀφορίζει ὑποδιάκονον, ἀναγνώστην, ψάλτην, **διακόνισσαν**, ἐὰν ἢ τι τοιοῦτον μὴ παρόντος πρεσβυτέρου. Ὑποδιακόνῳ οὐκ ἔξεστιν ἀφορίσαι, οὔτε μὴν ἀναγνώστη οὔτε ψάλτη οὔτε **διακονίση**, οὐ κληρικόν, οὐ λαϊκόν· ὑπηρεταί γάρ εἰσιν διακόνων. Ks. myös nootti 79.

diakonille asetetaan useita määräyksiä, millainen hänen on oltava ja miten käyttäydyttävä. Diakonissasta poiketen hän saa olla naimisissa, mutta hänen elämäänsä koskevat määräykset ulottuvat silti laajalle elämänalueelle. Diakonin on palveltava tarpeessa olevia häpeämättä. Hän ei saa puhua herjaavasti. Sitä vastoin hänen on oltava jumalaapelkäävä, oikeudenmukainen, kärsivällinen, rahaa rakastamaton, rehellinen ja hurskas. Lisäksi diakonin on pystyttävä opettamaan hurskautta pysyen linjassa Herran käskyjen kanssa.⁹⁹

Ajatuksellisesti sekä diakoneille ja diakonissoille voi katsoa soveltuvan kirkkojärjestyksen mainitsema diakonissoiksi ryhtyville leskille kohdistettu vaatimus: heidän molempien elämänsä on oltava muiden silmissä arvostettavaa. Diakonille asetetut vaatimukset näyttävät kuitenkin olevan jonkin verran tiukempia kuin diakonissoille suunnatut. Aiemmin näet esille ottamani leskien ja neitsyiden vaaditut ominaisuudet kohdistuivat siveellisyyteen ja pidättyvyyteen. Diakonilta puolestaan vaaditaan monipuolisemmin kunniallista ja hurskasta elämää, vaikka hän saakin olla naimisissa. Vaatimukset näyttävät osoittavan, että diakonin suurempi valta-asema merkitsee myös suurempaa velvollisuutta oman elämän hurskauden suhteen. Sen sijaan klerokseen kuulumisen osalta vaatimusten tarkastelu ei näytä tuottavan uusia argumentteja.

4.3.2 Yhteisiä ja omia tehtäviä

Diakoniin ja diakonissaan kohdistuvien vaatimusten vertailu ei tuottanut tulosta diakonissan kleroksen jäsenyyden mahdollisuudesta. On siis vaihdettava näkökulmaa ja vertailla heille määrättyjä tehtäviä. Niitä tarkastellen pyrin löytämään selityksen, miksi diakoni kuuluu klerokseen mutta diakonissa ei, tai miksi sekä diakoni että diakonissa kuuluvat klerokseen.

Apostolisissa konstituutioissa piispaa ohjeistetaan järjestämään seurakunnan naisten palveleminen asettaen tehtävään nainen, diakonissa. Vastuu annetaan diakonissalle,

⁹⁹AC VI, 17; AC III, 19, 3; AC III, 15, 5; AC VII, 31, 1.

jotta seurakunnan ulkopuoliset henkilöt eivät saisi virheellistä käsitystä diakonin toiminnasta.¹⁰⁰

Vihi myös uskollinen ja pyhä diakonissa naisten palvelemiseen. Onhan niin, että kun jumalattomien tähden johonkin naisen taloon ei voi lähettää diakonia, sinä lähetät diakonissan, halveksivien ajatusten vuoksi.¹⁰¹

Diakonissaa tarvitaan myös muuhun kuin naisten taloissa vierailemaan. Hän avustaa naisten kasteilla, vastaavasti kuin diakoni avustaa miehiä kastettaessa. Kun piispa tai presbyteeri on kastanut kastettavan veteen, diakonissa ottaa hänet vastaan. Mikäli kastettava on mies, hänet ottaa vastaan diakoni. Kirkkojärjestys kuvaa, että diakonissa vastaanottaa naisen kunniallisesti, ”yhtä säädyllisesti kuin murtumattoman sinetin lähetys tapahtuu”. Lisäksi sekä diakonia että diakonissaa tarvitaan öljyllä voiteluun: Diakoni voitelee kastettavan otsan pyhällä öljyllä, diakonissa voitelee muutoin.¹⁰²

Apostolisissa konstituutioissa diakonissalle osoitetaan myös muita tehtäviä, jotka hän jakaa diakonin kanssa. Heidän molempien on järjestettävä paikka (kr. τόπος)

¹⁰⁰ Grysonin mukaan maininta osoittaa, että sairaiden tai toimintakyvyttömiä naisten auttaminen heidän kodeissaan oli yksi diakonissan päätehtävistä. AC ei kuitenkaan tarkemmin määrittele, mitä diakonissat naisten kodeissa tekivät. Diakonissat tuskin ainakaan opettivat naisia heidän kodeissaan, sillä naisia oli kielletty opettamasta. Sairaiden ja toimintakyvyttömiä auttaminen on kuitenkin todennäköinen vaihtoehto. – Madigan ja Osiek kutsuvat vierailuja ”pastoraalisiksi”. Tulkintani mukaan he siten pitävät vierailujen luonnetta sielunhoidollisena. He toteavat myös, että kyseiset vierailut ja kastettavien naisten voitelu olivat diakonissan tärkeimmät tehtävät AC:ssa. Jakeessa AC III, 19, 1 diakonissaja ohjeistetaan yksinkertaisesti olemaan ahkeria naisten palvelemisessa (σπουδάζουσα θεραπεύειν). Epäselväksi jää, mitä ”palveleminen” käytännössä tarkoittaa. Ks. Gryson 1976,60, Madigan & Osiek 2005, 112.

¹⁰¹ AC III, 16,1. Προχέρισαι δὲ καὶ **διάκονον** πιστὴν καὶ ἀγίαν εἰς τὰς τῶν γυναικῶν ὑπηρεσίας. Ἔστι γάρ, ὅπου ἐν τισὶν οἰκίαις ἄνδρα διάκονον γυναίξιν οὐ δύνασαι πέμπειν διὰ τοῦς ἀπίστους ἄποστελεῖς οὖν **γυναικὰ διάκονον** διὰ τὰς τῶν φαύλων διανοίας.

¹⁰² AC III, 16, 2–4. Diakonissasta käytetään nimitystä ἡ διάκονος. – Alkuseurakunnan perinteen mukaisesti varhaisessa kirkossa oli käytössä useita eri kastetapoja. Väisänen 2000, 332–334. Ilmeisesti AC:ssa on kyseessä eräänlainen upotuskaste. Johannes Krysostomos kuvaa näet kasteen hetkeä seuraavasti: Piispa panee oikean kätensä kastettavan pään päälle, työntää sen veteen ja nostaa sieltä ylös kolme kertaa sanoen ”N.N. kastetaan Isän, Pojan ja Pyhän Hengen nimeen.” Riley 1974, 147. – Wijngaardsin mukaan ”kastettavan vastaanottaminen” merkitsee hänen kuivaamistaan pyyhkeellä. Wijngaards 2002, 85. – FitzGeraldin mukaan AC:ssa kaste on julkinen tapahtuma, koska siihen osallistui koko seurakunta. Ko. jakeissa kastetta käsitellessä seurakunnan roolista ei kuitenkaan mainita mitään. Näkemykseni mukaan kasteen tämäntasoinen julkinen luonne on AC:ssa niin itsestään selvä, ettei siitä ole annettu määräystä. Ks. FitzGerald 1998, 21. – Jakeessa AC III, 20, 2 kerrotaan diakonin palvelevan piispan lisäksi presbyteerejä. Katson, että jakeessa viitataan nimenomaan kasteen toimittamisessa auttamiseen, sillä AC:ssa ei ole mainintaa, että diakoni muulla tavoin palvelisi presbyteeriä.

köyhälle tai muukalaiselle, diakonin miehelle ja diakonissan naiselle.¹⁰³ Lisäksi heidän on kirkkojärjestyksen mukaan toimittava hillitysti sanansaattajina,¹⁰⁴ lähtemisessä ja palvelemisessa.¹⁰⁵ Kirkkojärjestyksen mukaan maallikoitten on tehtävä kaikki toiveensa piispan tietoon diakonin kautta. Diakonissa saattaakin naisen piispan tai diakonin puheille. Tässä yhteydessä diakonissaa ei siis pidetä ainakaan maallikkona.¹⁰⁶

Apostoliset konstituutiot korostaa diakonin kiinteää suhdetta piispaan. Sen mukaan diakoni ei tee mitään ilman piispaa. Diakonin on pidettävä kaikkia asioita myös piispalle kuuluvina. Mikäli diakoni pystyy joitakin tehtäviä hoitamaan itsenäisesti, hän saa tehdä ne ilman piispaa, mutta suurempien tehtävien kohdalla päättää piispa. Diakonissan yhteys piispaan ei ole näin korostettu.¹⁰⁷

¹⁰³ AC II, 58, 6. Diakonissasta käytetään nimitystä ἡ δίακονος. Madiganin ja Osiekin mukaan tämän määräyksen yhteydessä vain AC mainitsee diakonissat, ei DA. Ks. Madigan & Osiek 2005, 108. Näkemykseni mukaan tämä on osoitus diakonissalle osoitettavan toimenkuvan laajenemisesta DA:n kirjoittamisen jälkeen.

¹⁰⁴ Diakonissan tehtävät edellyttävät siis liikkumista paikasta toiseen. Leskien liikkuminen oli nähty seurakunnassa suojattomana muun muassa harhaoppien leviämisen kannalta. Ks. Penn 2001. Näiden tehtävien osoittaminen diakonissoille vahvistaa edellä huomioimani pyrkimyksen kontrolliin: naisten toimintaa oli valvottava. – Diakonin ja diakonissan sanansaattajana toimiminen muistuttavaa pitkälti John N. Collinsin näkemystä verbin δίακονεῖν merkityksestä UT:ssa ja muussa klassisen kreikan kirjallisuudessa. Hänen mukaansa verbi viittaa ensisijaisesti välittäjänä (”go-between”) toimimiseen. Kyse voi olla esimerkiksi viestin välittämisestä tai välikappaleena olemisesta. Verbi siis ei pääasiallisesti ole liitettävissä palvelemiseen, eikä sillä ole mitään tekemistä diakoniaan assosioitun nöyrän ja alistuvan asenteen kanssa. Collinsin näkemyksiä tarkastelleen Anni Hentschelin mukaan δίακονεῖν -verbin kohdalla kyse on ensisijaisesti valtuutuksesta ja valtuutettuna toimimisesta. Myös Hentschel toteaa, että UT:n ilmauksella ”diakonia” ei tarkoiteta sellaista sosiaalis-karitatiivista toimintaa, jota nykyään diakoniaksi nimitetään. AC:n näkemys diakoneista ja diakonissoista ”sanansaattajina” sopii sekä Collinsin että Hentschelin mukaiseen tulkintaan. Ks. esim. Latvus 2009, 37 ja Janhonen 2006, 9.

¹⁰⁵ AC III, 19, 1. Jakeessa käytetään nimitystä ἡ γυνή, ”nainen”, mutta useat tutkijat ovat tulkinneet sen viittaavan nimenomaan diakonissoihin. – Swanin mukaan kasteella avustaminen, katekumeenien valmisteleminen, naisten opettaminen, pakanoiden ja uskovien kotona vieraileminen sekä sairaiden palveleminen olivat DA:n ja AC:n mukaan diakonissan tehtäviä. Swan antaa ymmärtää, että DA:ssa ja AC:ssa diakonissoille kuuluvat tehtävät olisivat yhtäläiset. Hän ei ota huomioon, ettei AC:ssa diakonissan tehtäväksi luetella katekumeenien valmistelemista eikä naisten opettamista vaan naisten opettaminen päinvastoin eksplisiittisesti kielletään. Lisäksi Swan ei ota huomioon, että AC:ssa diakonissan tehtävät sisälsivät muutakin: Diakonissalle määrättiin paikasta toiseen siirtymistä vaativia tehtäviä, jotka hän jakaa diakonin kanssa. Ks. Swan 2001, 107. – Diakonin ja diakonissan samanlaisia tehtäviä AC:ssa luettelevat myös FitzGerald 1998, 24–25 ja Olson 2005, 58.

¹⁰⁶ AC II, 28, 6; AC II, 26, 6. Jälkimmäisessä jakeessa diakonissasta käytetään muotoa ἡ δίακονος. – Ks. myös Cardman 1999, 316. Cardmanin mukaan toisin kuin DA:ssa pikemminkin diakonissa kuin piispa tai diakoni jakaa leskille almuja. Tällaista mainintaa ei AC:ssa kuitenkaan esiinny, joten oletan sen olevan hänen omaa tulkintaansa DA:han perustuen.

¹⁰⁷ AC II, 31, 1; AC II, 44, 3; AC II, 28, 6. FitzGeraldin mukaan naisdiakonin virka on ”suoraan suhteessa piispaan”. Hän perustelee diakonissan ja piispan yhteyttä viitaten kasteen toimittamiseen, jossa diakonissa avustaa piispaa. On kuitenkin huomattava, että myös presbyteerille annetaan lupa toimittaa kaste (AC III, 11, 1). Siten on varottava korostamasta liikaa piispan ja diakonissan suoraa suhdetta. Ks. FitzGerald 1998, 21.

Tämän luvun alussa esille ottamani vertauskuvan mukaisesti sekä diakonissalla että diakonilla on läheinen suhde piispaan. Olivathan sen mukaisesti suhteet yhtä läheiset kuin Kristuksella ja Pyhällä Hengellä on Isään. Myös muutoin vertaus todentaa edellä esiteltyä toimintamallia: maallikoitten on lähestyttävä piispaa diakonin kautta samoin kuin Jumalan luokse tullaan Kristuksen kautta. Naisten on puolestaan lähestyttävä piispaa diakonissan kautta niin kuin Pyhä Henki, Kristus ja Isä toimivat yhdessä. Vertaus osoittaa myös, että diakonissa on asemassaan alempiarvoinen diakoniin nähden, sillä hän ei sano eikä tee mitään ilman diakonia.¹⁰⁸

Diakonilla ja diakonissalla on siis Apostolisissa konstituutioissa paljon samankaltaisia tehtäviä. Ne eroavat toisistaan vain sukupuolen osalta: diakoni palvelee miehiä, diakonissa naisia. Tehtävien taustalla kuvastuu pyrkimys ”soveliaisuuteen”. Kirkon elämässä halutaan välttää pieninkin säädyttömyys. Myös toisesta näkökulmasta katsottuna diakonissan ja diakonin tehtäviä voi pitää yhtäläisinä: ne on rajattu samalla tavoin. Diakonia kielletään siunaamasta, kastamasta ja uhraamasta. Siten kaikkia naisia koskenut kastekielto koskee myös diakonia. Myös diakonisoja kielletään siunaamasta. Häntä kielletään todellisuudessa tekemästä mitään diakonille osoitettuja tehtäviä. Diakonilla onkin tehtäviä, joita ”kukaan muu kleroksesta” ei saa hoitaa.¹⁰⁹

Seuraavaksi luon katsauksen tehtäviin, jotka on osoitettu diakonille mutta ei diakonissalle. Pyrin selvittämään, paljastavatko ne eron, jonka mukaan diakonilla on valta-asema diakonissaan nähden. Toisin sanoen pohdin, kertoisivatko ne syyn, miksi on mahdollista, että diakoni kuuluisi klerokseen mutta diakonissa ei.

¹⁰⁸ AC II, 26, 6 (ἡ διάκονος). Ks. myös Olson 2005, 60; Gryson 1976, 6; Penn 2001. – Kyseisessä AC:n jakeessa näytetään erottavan naiset ja maallikot toisistaan. Näin ollen näyttää, että myös kleroksen lisäksi myös maallikko-käsitteen käyttö AC:ssa vaatii määrittelyä. Viitataan maallikoilla (kr. λαϊκός) vain seurakunnan kleroksen ulkopuolelle sijoittuviin miehiin?

¹⁰⁹ AC VIII, 28, 4–6. ”Τῶν τε ἄλλων κληρικῶν τὸ τοῦ διακόνου ἔργον ποιῆσαι οὐδενὶ ἐξόν”, AC VIII, 28, 5. Diakonissa mainitaan jakeessa 6 nimitystä διακόνισσα käyttäen. – Madiganin ja Osiekin mukaan jae 5 osoittaa, että diakonissat, ja mahdollisesti myös alidiakonit, lukijat ja kanttorit, ovat kleroksen jäseniä. Näkemykseni mukaan pelkästään jakeen 5 tarkastelu ei osoita diakonissan kuulumista klerokseen. On vaikea tulkita, viittaako jae edelliseen jakeeseen, joka määrittelee diakonin tehtäviä piispaan ja presbyteriin nähden vai seuraavaan jakeeseen, jossa kerrotaan, mitä diakonissa saa ja ei saa tehdä. Ks. Madigan & Osiek 2005, 115.

Diakonia ei Apostolisissa konstituutioissa kielletä opettamasta. Diakonissaa puolestaan kielletään, koska edellä käsitelty opetuskielto koskee kaikkia naisia. Tästä huolimatta lupa opettaa ei muodosta rajaa maallikoiden ja kleroksen välille. Maallikoille annetaan näet eksplisiittisesti lupa opettaa.¹¹⁰

Sitä vastoin diakonin vallan peruste piilee ”kirkkokurissa”. Diakoneille osoitetaan seurakunnan järjestyksen ylläpitoon liittyviä tehtäviä, mutta diakonissoille ei. Diakonin on piispan apuna nuhdeltava synnintekijöitä. Lisäksi hänen on koeteltava toisesta seurakunnasta saapuneet lähetit. Diakonien ja presbyterien on myös oltava läsnä piispan tuomioistuimella (kr. τὸ δικαστήριον).¹¹¹

Diakonin ja diakonissan vertailun perusteella totean, että heille osoitetut vaatimukset ja tehtävät ovat pitkälti yhtäläiset. Diakonin ja diakonissan selkeä rinnasteisuus näyttää vahvistavan molempien klerokseen kuulumisen. Diakonin tehtävät kuitenkin eroavat diakonissan tehtävistä, koska vain diakonilla on lupa opettaa ja velvollisuus ylläpitää seurakunnan järjestystä. Voidaanko siis ajatella niin, että vain diakonille osoitetut tehtävät rajaavat hänet kleroksen sisä- ja diakonissan sen ulkopuolelle? Apostolisissa konstituutioissa esimerkiksi lukijalle ja alidiakonille ei diakonissan tavoin anneta järjestyksen ylläpitoon liittyviä tehtäviä. Silti heitä pidetään kleroksen jäseninä. Diakonin ja diakonissan vaatimusten ja tehtävien vertailu näyttää siis osoittavan, että diakonissa kuuluu klerokseen. Ne ovat pitkälti samankaltaiset kuin klerokseen kuuluvalla diakonilla eikä kleroksesta pois sulkevia seikkoja noussut tarkastelussa esiin.

Käsittelmäni diakonissan ja kleroksen väliseen yhteyteen liittyvää ristiriitaisuutta on näkemykseni mukaan oivallisesti, joskin hieman kärjistäen, kuvannut Robert Gryson. Myös hän on huomannut diakonin ja diakonissan välisen rinnakkaisuuden.

¹¹⁰ AC VIII, 32, 17. – Jae näyttää vahvistavan edellä esille ottamaani näkemystä, jonka mukaan AC tarkoittaa maallikko-käsitteellä vain seurakunnan kleroksen ulkopuolisia miehiä. Tämä omalta osaltaan selittää diakonissan klerokseen kuulumisen vaikeaselkoisuutta. Jos diakonissan ei voida sanoa kuuluvan maallikoihin, on vielä vaikeampaa luokitella häntä klerokseen kuuluvaksi. On todennäköistä, että myös maallikko-käsite oli monitulkintainen AC:n laatimisen aikaan. Torjesenin mukaan 300-luvulle asti maallikko-käsitettä on käytetty varhaiskristillisissä teksteissä hyvin eri tavoin. Ks. Torjesen 2008, 390.

¹¹¹ AC II, 17, 1; AC II, 58, 1; AC II, 47, 1.

Toisaalta hän ottaa esille tietyn hämmennyksen, jota naisen korkea asema seurakunnassa näyttää aiheuttavan. Gryson kirjoittaa:

Diakonissan paikka kleroksen hierarkiassa Apostolisissa konstituutioissa näyttää olevan epävarmasti ja huonosti määritelty. Toisaalta heidän nimiensä ja vähintäänkin osin heidän toimiansa samankaltaisuus kallistaa yhdistämään diakonissan diakoniin. Toisaalta kuitenkin epäröidään tunnustaa naisen etusija miehiin nähden.¹¹²

¹¹² Gryson 1976, 63. Vaikka Gryson pitää diakonissan kuulumista klerokseen lähes itsestään selvänä, hänen pohdintansa diakonissan ristiriitaisesta roolista sopii näkemykseni mukaan kuvaukseksi myös pohdintaan, kuuluuko diakonissa AC:n mukaan klerokseen vai ei.

5 ORDINAATIOT APOSTOLISISSA KONSTITUUTIOISSA

Kleeroksen sisäisen rakenteen tarkastelu neljännessä luvussa osoitti, että diakonissan kleerokseen kuulumista voidaan pitää, ei ainoastaan mahdollisena, vaan todennäköisenä. Tutkimuskirjallisuuden yleisin argumentti diakonissan kleerokseen kuulumisen suhteen on kuitenkin vielä käsittelemättä. Apostoliset konstituutiot kuvaa kahdeksannessa kirjassaan ohjeita eri seurakunnan ryhmien ordinoimiseksi. Niiden joukossa esiintyvät myös määräykset diakonissoja koskien. Tässä luvussa tarkastelen diakonissan ordinaatio-ohjeita ja vertaan niitä muihin Apostolisten konstituutioiden ordinaatio-ohjeisiin.

5.1 Diakonissan ordinaatio

Apostolisten konstituutioiden kahdeksannen kirjan luvut 19 ja 20 sisältävät ohjeet diakonissan ordinoimiseksi. Kyseessä on varhaisin löytynyt lähde diakonissan ordinaatiokäytännöstä, joten on syytä tarkastella huolellisesti ordinoimisen määräystä ja sisältöä. Esitän ensin ohjeiden suomenkielisen käännöksen kokonaisuudessaan, minkä jälkeen siirryn tarkastelemaan syvemmin ordinaation eri vaiheita.¹¹³

¹¹³ Diakonissan ordinaatiota tarkastellessaan Bradshaw kirjoittaa “varhaisimmasta tunnetusta seremoniasta”, FitzGerald puolestaan “varhaisimmasta olemassa olevasta ordinaatorukouksesta”. Rukous on niin hallitseva osa ordinaatiokäytäntöä, että esitystapojen erilaisuutta voidaan tuskin pitää merkityksellisenä. Ks. Bradshaw 1990, 84 ja FitzGerald 1998, 59. – AC:ssa on varhaisin diakonissan ordinaatio Wijngaardsin ja Bradshaw’n mukaan. Ks. Wijngaards 2002, 20 ja Bradshaw 1990, 84. – Tutkijat ovat pohtineet ohjeiden toteuttamista käytännössä. Martimortin näkemyksen mukaan ordinaatio-ohjeita ei ole todellisuudessa käytetty. Lisäksi hänen mukaansa ohjeitten todellinen käyttö ei levinnyt muualle. Tästä huolimatta hän ottaa huomioon, että AC:n vaikutus ulottui myöhempään bysanttilaiseen ordinaatioseremoniaan, jonka diakonissan ordinaatiossa on näkyvissä yhtäläisyyksiä. Ks. Martimort 1986, 75. Martimortin näkemys vaikuttaa ristiriitaiselta. Mikäli ordinaatio-ohje esitettiin vain hyvin paikallisesti, eikä niitä toteutettu käytännössä, miksi ne olisivat vaikuttaneet myöhempään bysanttilaiseen traditioon. Jos niitä olisi pidetty pelkästään kirjoittajan mielikuvituksen tuotteena, miksi käytäntöä olisi haluttu jatkaa. – Myös Bradshaw varoittaa liturgisen käsikirjoituksen lukijaa tekemästä johtopäätöstä, jonka mukaan käsikirjoituksen sisältämä säädäntö on todiste todellisesta käytännöstä. Se voi kuitenkin viitata asioihin, joita yritettiin kirjoitettaessa edistää. AC:n diakonissan ordinaatiosta hän kuitenkin toteaa, että ohjeet eivät voi olla vain kirjoittajan mielikuvitusta, vaan käytäntö oli olemassa 300-luvun Syyriassa. Tästä huolimatta hän pitää epätodennäköisenä, että myöhempi bysanttilainen seremoniakäytäntö, jossa diakonin ja diakonissan ordinaatioseremoniat muistuttavat läheisesti toisiaan, olisi pelkästään AC:n vaikutusta. Ks. Bradshaw 1990, 85. Näkemykseni mukaan ordinaatio-ohjeitten todellista käyttöä on mahdotonta todistaa, mutta se ei mitätöi niiden merkitystä. Ohjeiden antamia vertauskuvia ja muuta aineistoa voi käyttää selvitettyäessä, millaiseksi diakonissojen asema haluttiin kuvata. – Diakonissan ordinaatio kleerokseen kuulumisen merkinä, ks. esim. Cardman 1999, 316.

Diakonissaa koskien minä, Bartolomeus, määrään: Piispa, aseta kädet hänen päälleen presbyteerin, diakonien ja diakonisojen läsnä ollessa ja sano: ”Iankaikkinen Jumala, meidän Herramme Jeesuksen Kristuksen Isä, joka olet miehen ja naisen luoja, joka täytit [Hengellä] Mirjamin, Deboran, Hannan ja Huldin, joka et ylenkatsonut ainosyntyisen Poikasi syntyvän naisesta ja joka valitsit naisia pyhien porttiansi vartijoiksi todistuksen majaan ja temppeliin. Sido nyt hänet, joka on ilmoittautunut palvelukseen, palvelijaksesi, anna hänelle Pyhä Henki ja puhdistä hänet kaikesta lihan ja hengen saastutuksesta, jotta hän suorittaisi hänelle valitun työn Sinun kunniaaksesi ja Voideltusi kiitokseksi, jonka kautta Sinulle ylistys ja kunnioitus Pyhässä Hengessä iankaikkisesti. Aamen.”¹¹⁴

5.1.1 Ordinaation alku

Diakonissan ordinaatio-ohjeen alun kahdessa jakeessa Apostoliset konstituutiot esittää määräyksiä diakonissan ordinaation toteuttamisesta. Määräysten antamisen alussa niiden antajaa kutsutaan Bartolomeukseksi. Herää kysymys, kuka Bartolomeus on ja miksi hänet mainitaan tässä yhteydessä. Ennen varsinaista eri ordinaatioiden kuvaamista kirkkojärjestyksessä kerrotaan, että yhteen kokoontuneet kaksitoista apostolia antavat jumalallisia määräyksiä seurakunnan tehtäviä koskien. Tästä seuraten jokaisen luetellun ordinaation kohdalla ”määrääjäksi” nimetään joku apostoleista.¹¹⁵

¹¹⁴ AC VIII, 19–20. Περὶ δὲ **διακονίσης** Βαρθολομαῖος διατάσσομαι. Ὡ ἐπίσκοπε, ἐπιθήσεις αὐτῆ τὰς χεῖρας, παρεστῶτος τοῦ πρεσβυτερίου καὶ τῶν διακόνων καὶ **τῶν διακονισσῶν**, καὶ ἐρεῖς · Ὁ Θεὸς ὁ αἰώνιος, ὁ Πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς δημιουργός, ὁ πληρώσας Πνεύματος Μαριὰμ καὶ Δεββῶραν καὶ Ἄνναν καὶ Ὀλδάν, ὁ μὴ ἀπαξιώσας τὸν μονογενῆ σου Γῖδὸν γεννηθῆναι ἐκ γυναικός, ὁ καὶ ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου καὶ ἐν τῷ ναῷ προχειρισάμενος τὰς φρουράς τῶν ἁγίων σου πυλῶν · αὐτὸς καὶ νῦν ἐπίδε ἐπὶ τὴν δούλην σου τήνδε τὴν προχειριστένην εἰς διακονίαν, καὶ δὸς αὐτῇ Πνεῦμα ἅγιον καὶ καθάρισον αὐτὴν ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος πρὸς τὸ ἐπαξίως ἐπιτελεῖν αὐτὴν τὸ ἐγχειρισθὲν αὐτῇ ἔργον εἰς δόξαν σὴν καὶ ἔπαινον τοῦ Χριστοῦ σου, δι’ οὗ σοὶ δόξα καὶ προσκύνησις ἐν ἁγίῳ Πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας · ἀμήν. – Eino Sormunen on kääntänyt ordinaatorukouksen seuraavasti: ”Iankaikkinen Jumala, Herramme Jeesuksen Kristuksen Isä, miehen niinkuin naisenkin Luoja! Sinä, joka Pyhällä Hengellä olet täyttänyt sekä Mirjamin että Deboran ynnä Huldin ja Hannan, joka et liian halpana pitänyt sitäkään, että annoit ainokaisen Poikasi vaimosta syntyä, ja joka asetit naisia pyhien ovien vartijoiksi todistuksen majaan ja temppeliin, katso nyt armollisesti tätäkin palvelijaasi, joka on kutsuttu palveluksen työhön! Anna hänelle Pyhä Henki ja puhdistä hänet kaikesta sekä lihan että hengen saastutuksesta, jotta hän voisi otollisesti toimittaa hänelle uskottua tointansa sinulle kunniaksi ja ylistykseksi sinun Kristuksellesi, jolle sinun ynnä Pyhän Hengen kanssa olkoon kunnia ja ylistys iankaikkisesti.” Sormunen kääntää vanhahtavaa kieltä lukuun ottamatta pitkälti samalla tavalla kuin esittämäni suomennos. Suurin ero käännöstemme välillä on, että Sormunen kääntää melko voimakkaasti tulkiten ” katso nyt armollisesti tätäkin palvelijaasi, joka on kutsuttu palveluksen työhön”. Itse suosin käännöksessäni kauttaaltaan alkukielelle uskollisempia sanamuotoja. Ks. Sormunen 1952, 35.

¹¹⁵ AC VIII, 4, 1.

Näkemykseni mukaan ei ole perusteltua olettaa, että alkuperäiset apostolit olisivat nämä määräykset antaneet tai kirjoittaneet. Antiikin ajan pseudepigrafisen tavan mukaisesti heidän nimiään on käytetty antamaan kirjoituksille arvovaltaa.¹¹⁶ Tästä huolimatta jotakin voidaan päätellä Bartolomeus-apostolin valinnasta diakonissan ordinaation yhteyteen. Hän on vähiten tunnetuimpia kahdentoista apostolin joukosta. Hänen nimensä on mainittu kaikissa niissä Uuden testamentin luetteloissa, joissa nimetään Jeesuksen opetuslasten lähipiiri. Kyseisiä raamatunkohtia tarkastellessa huomaa, ettei Bartolomeus esiinny milloinkaan yksin, vaan jokaisessa hänen nimensä mainitaan nimiluettelon yhtenä henkilönä.¹¹⁷

Bartolomeuksen asema apostolien keskuudessa ei siis ole ollut kovinkaan keskeinen. Siten Apostolisten konstituutioiden kirjoittaja ei ole halunnut sitoa diakonissan ordinaatiota tunnetun ja vaikutusvaltaisen apostolin nimeen. Diakonissan epäselvän aseman vuoksi Bartolomeuksen valinta näyttää olleen turvallinen vaihtoehto.

Seuraava jae paljastaa, että ordinaation toimittaa piispa. Läsna oleviksi määrätään presbyteerit, diakonit ja muut diakonissat. Ordinaatio noudattaa siten traditionaalista tapaa, jossa ordinoiminen katsotaan piispan tehtäväksi.¹¹⁸ Diakonissan ordinaation ohjeistuksessa mainitaan myös, että ennen rukouksen lukemista piispan on pantava kätensä diakonissan päälle. Kuten luvussa 2 todettiin, kätten päälle panemista voidaan pitää ordinaation perustavanlaatuisena eleenä. Diakonissan ordinaation yhteydessä mainitaankin epäsuorasti käsite χειροτονία.¹¹⁹

¹¹⁶ Hällström & Rämö, 1990, 70.

¹¹⁷ Bartolomeus mainitaan jakeissa Matt. 10: 3, Mark. 3: 18, Luuk. 6: 14 ja Apt. 1: 13.

¹¹⁸ FitzGeraldin mukaan piispan on toimitettava seremonia juhlallisesti. Kuitenkaan itse teksti ei eksplisiittisesti tuo esille vaatimusta juhlavuudesta. Fitzgerald ajattelee, että alemmista viroista poikkeava juhlavuus tulee presbyteerin ja diakonin läsnäolosta. Ks. FitzGerald 1998, 59.

¹¹⁹ Fahey'n mukaan χειροτονία-käsite mainitaan AC:n diakonissan ordinaation yhteydessä. Fahey, 1977. – Bradshaw'n mukaan käsitettä ei esiinny. Siten hänen mukaansa diakonissa nimitetään, ei ordinoita, julkisesti tehtäväänsä. Bradshaw 1990, 84. – Itse kätten päälle panemisesta käytetään AC:ssa kyllä verbiä επιτίθημι, mutta χειροτονία-käsite esiintyy vasta jakeessa AC VIII, 20, 2: ”τὴν προχειρίζομένην”. Kyseisen verbin perusmuoto on προχειρίζω, joka on synonyymi verbille χειροτονώ, josta puolestaan on johdettu käsite χειροτονία.

5.1.2 Ordinaatorukous

Apostolisten konstituutioiden kuvaama diakonissan ordinaatio huipentuu piispan lausumaan rukoukseen. Tarkastelen sitä jakaen sen kahteen jaksoon. Käyttämäni jaottelu on sama kuin alkuperäiselle tekstille tehty jaejako. Näkemykseni mukaan tällainen kahden jakson jako ei vaadi syvempää esiyymmärrystä ja tulkintaa, mutta on silti sisällön kannalta mielekäs. Päämääränäni on tarkastella rukouksen jaksojen sisältämiä eri osia yksi kerrallaan.¹²⁰

Ordinaatorukouksen alkuosa koostuu Jumalan tekojen muistamisesta. Rukouksen aluksi piispa vetoaa ikuiseen Jumalaan, Jeesuksen Kristuksen Isään. Kristologinen sävy onkin huomattavissa rukouksen alusta Pyhää Henkeä kutsuvaan loppuun asti. Piispa myös mainitsee Jumalan teoista Hänen luomistyönsä. Hän painottaa, että Jumala on luonut sekä miehen että naisen viitaten jakeisiin 1. Moos. 2: 7, 22. Erityisesti rukouksen alku kuitenkin korostaa, että diakonissan vihkijänä toimii Jumala. Rukouksen puhuttelu on suunnattu suoraan Jumalalle ja siinä pyydetään nimenomaan Häneltä myöhemmin lueteltavia asioita. Näin ollen rukous itse ilmaisee, että Jumala on lopulta se, joka ”toimittaa” ordinaation.¹²¹

Seuraavaksi ordinaatorukouksessa mainitaan nimeltä neljä naista. He ovat Mirjam, Debora, Hanna ja Hulda, joita Apostoliset konstituutiot kuvaa ”Hengellä

¹²⁰ Ordinaatorukouksesta ordinaation huipennuksena ks. Bradshaw 1990, 34. – Ordinaatorukousta käsitellessään FitzGerald on jakanut rukouksen kuuteen teemaan, jotka ovat: 1. Ordinaatio alkaa Jumalasta, 2. Naisprofeetat Hengen välikappaleina, 3. Naisdiakonin profeetallinen ja opetusvirka, 4. Maria jumalansynnyttäjän merkitys, 5. Naiset tempelissä sekä 6. Pyhän Hengen avuksi huutaminen. FitzGerald 1998, 60–75. Kyseinen jaottelu ei sovellu suoraan lainattavaksi, sillä tutkimustehtävän näkökulmasta tekstiä on tarkasteltava tasapuolisesti kaikki jakeet huomioiden. FitzGeraldin esiin nostamat teemat korostavat rukouksen alkuosaa loppuosan kustannuksella: Teemat 1-5 sisältävät rukouksen ensimmäisen osan ja ainoastaan teema 6 käsittelee jälkimmäistä puoliskoa.

¹²¹ FitzGerald 1998, 60. FitzGeraldin mukaan ordinoiva piispa, papisto ja koko kristittyjen yhteisö rukouksessa ikään kuin vastaanottavat Jumalan alkuun paneman salaisuuden. He myös todistavat ordinaatioseremonian kautta Jumalan toimintaa diakonissaksi kutsutun henkilön elämässä. Rukouksesta käy kyllä ilmi, että Jumala on alkuunpanija, sillä Häntä puhutellaan esimerkiksi ”luojana”. FitzGerald ei huomioi, ettei seurakunnan läsnäolosta sanota diakonissan ordinaation kohdalla mitään. Ei voida siis itsestään selvästi olettaa, että heidän katsotaan olevan läsnä tilaisuudessa. Kuten aiemmin todettiin, piispaa ohjeistetaan vain, että paikalla on oltava presbyteeri, diakoni ja diakonissat. Rukouksen tai ordinaation toteuttamisen luonteesta ”Jumalan alkuun panemana salaisuutena” on FitzGeraldin omaa tulkintaa, joka jää lukijalle epäselväksi. Tällaiseen käsitykseen viittaavaa mainintaa ei näet AC:sta ole luettavissa.

täytetyiksi”.¹²² Tarkastelen nyt, keitä nämä naiset Raamatun mukaan varsinaisesti olivat.

1. Mirjam

Mirjam oli Israelin kansan historian ensimmäinen nainen, jolle annettiin profeetan arvonimi. Tämän lisäksi hän oli poliittinen johtaja veljiensä Aaronin ja Mooseksen rinnalla. Hänet kuvataan yhtäältä Jumalan välikappaleeksi, vaeltavaa kansaa innoittavaksi sankarittareksi, toisaalta kapinoitsijaksi Jumalan valtaa vastaan käännteentekevien tapahtumien yhteydessä.¹²³

2. Debora

Debora kuvaillaan ensisijaisesti tuomariksi, naisprofeetaksi ja Lappidotin vaimoksi. Hän oli Israelin ainoa naistuomari ja yksi Vanhan testamentin varhaisimpia karismaattisia johtajia.¹²⁴

3. Hanna

Luukkaan evankeliumissa, Jeesus-lapsen temppeliin tuomisen yhteydessä, esiintyvän Hannan puolestaan mainitaan olevan naisprofeetta, Penuelin tytär sekä leski. Hän oli hurskas ja iäkäs, jonka elämässä suuressa osassa olivat rukous ja paasto.¹²⁵

4. Hulda

Huldasta kerrotaan, että hän on profeetta. Hänen miehensä puolestaan toimii pyhien vaatteiden vartijana. Hulda on paitsi vaikutusvaltainen, myös ainoa naisprofeetta, joka tunnetaan Israelin kuninkaiden ajalta.¹²⁶

¹²² Muissa käsikirjoituksissa luetellaan eri naisia. Martimort 1986, 71 (nootissa 51), 80–81.

¹²³ Alkuperäistekstin kreikankielinen sana ”Mariam” voidaan kääntää myös ”Mariaksi”. Tällöin rukouksessa viitattaisiin todennäköisesti Jeesuksen äiti Mariaan. AC:n kreikan- ja englanninkielisten editioiden viitteissä Metzger eikä Donaldson ole huomioineet tätä, vaan tulkitsevat ”Mariamin” viittaavan naisprofeetta Mirjamiin. Ks. AC VIII, 20, 1; Donaldson 1886, 492. – Mirjam mainitaan esimerkiksi jakeissa 2.Moos. 15:20–21. Ks. myös Callahan et al. 1994, 328.

¹²⁴ Tuom. 4–5, ks. myös Callahan et al. 1994, 82–83.

¹²⁵ Luuk. 2: 36–38, ks. myös Callahan et al. 1994, 138. Tämä tulkinta ei kuitenkaan ole ainoa mahdollinen, sillä Raamatussa kerrotaan myös toisesta Hannasta, Samuelin äidistä, 1. Samuelin kirjan luvuissa 1–2. Kumpaan Hannaan AC:ssa viitataan? Jos rukouksessa viitattaisiin 1. Samuelin kirjan Hannaan, kaikki rukouksen naiset olisivat otettu VT:sta, mikä sinällään olisi johdonmukaista. Katson kuitenkin, että tässä kohdassa viitataan UT:n Hannaan. Siten kaikki AC:n mainitsemat neljä naista ovat Raamatusta tunnettuja profeettoja. Rukouksessa naisten profeetallisuus on tärkeämpää kuin se, missä heistä on kirjoitettu. UT:n Hanna on myös kristillisessä perinteessä yleisemmin tunnettu. Näin tulkitsee myös Donaldson 1886, 492.

Neljän naisen tarkastelu nostaa esiin kysymyksen, miksi juuri heidät mainitaan rukouksessa. Olisiko mahdollista havaita jokin heitä yhdistävä tekijä? Naimisissa olo tai naimattomuus ei ainakaan heitä yhdistä. Kahden heistä kerrotaan olevan naimisissa, yksi on leski. Mirjamin kohdalla asiasta ei mainita lainkaan. Myös heidän tekonsa ja kuvatut luonteenpiirteensä ovat toisistaan eroavia. Sen sijaan yksi yhdistävä tekijä löytyy: he kaikki ovat profeettoja.

Huomattavaa on, ettei rukouksessa viitata lainkaan jakeisiin Room. 16: 1–2. Jakeessa 1 Paavali käyttää näet Foibe-nimisestä naisesta sanaa *διάκονος*. Muualla Raamatussa kyseistä sanaa ei käytetä viitattaessa naiseen. Muitakaan esimerkkejä apostoliselta ajalta ei oteta rukouksessa esille.¹²⁷

Neljän naisprofeetan nimeämisen merkitys avautuu tarkasteltaessa rukouksen kokonaisuutta. Naisten luettelemisen yhteydessä sanotaan, että Jumala täytti heidät Hengellään. Myöhemmin rukouksessa Pyhää Henkeä pyydetään ordinoitavalle diakonissalle. Hengellä täyttymisen esikuvallisuus on siis naisprofeettojen esille ottamisen tarkoitus. Koska Jumala täytti heidät Hengellään, Hän voi täyttää Hengellään myös ordinoitavan diakonissan. Raamatullisten naisten käsittelyn yhteydessä rukouksessa otetaan myös esille Jeesuksen syntyminen. Rukouksessa täsmennetään, että syntymä tapahtui naisesta. Siten siinä halutaan korostaa naisen roolia Jumalan lupauksen toteuttamisessa.¹²⁸

Apostolisten konstituutioiden diakonissan ordinaatorukouksen kaksi ensimmäistä naisteemaa, naisprofeetat ja Jeesuksen syntyminen naisesta, tavataan myöhemminkin diakonissan ordinaatiota käsittelevässä bysanttilaisessa traditiossa. Poikkeuksen

¹²⁶ 2. Kun. 22:1–20, ks. myös Callahan et al. 1994, 162.

¹²⁷ Martimort 1986, 71.

¹²⁸ Diakonissan täyttymisestä Hengellä vrt. Ludlow 1865, 18. Ludlowin mukaan varhaiskristillisenä aikana ajateltiin, että vain Pyhä Henki voi antaa voiman tehdä mitä tahansa työtä Jumalan kunniaksi. Siksi miehiä ja naisia kirkon työhön asettaessa tunnettiin tarvetta pyytää hänelle Hengen voimaa. – FitzGerald on korostanut mainintaa naisesta syntymisestä erityisesti. Hän kuvaa Marian uutena Eevana, joka on esikuvana sekä miehen että naisen uskosta. FitzGeraldin mukaan naisesta syntymistä voitaisiin pitää vanhan liiton näkökulmasta halveksuttavana, epäsovivana Jumalalle, koska naisia pidettiin ajoittain epäpuhtaina. Jumalan Pojan sikiäminen Marian kohtuun puhdisti naisen ikään kuin sisältäpäin ja siten muutti naisen asemaa pelastuksessa perustavanlaatuisesti. FitzGerald 1998, 61–62. Näkemykseni mukaan rukouksessa ei ole tarkoitus tuoda Marian asemaa korostetusti esille. Marian nimeä ei edes mainita, vaan Pojan syntymisen kerrotaan tapahtuneen ”naisesta”. Olennaista on siis huomioida, että myös tässä keskeisessä pelastushistorian tapahtumassa naisella oli merkittävä asema. Niinkään tärkeää ei ole se, kuka nainen on kyseessä.

muodostaa kirkkojärjestyksen seuraavaksi mainitsema viittaus. Neljän naisprofeetan luettelemisen jälkeen rukouksessa otetaan esille naiset, jotka Jumala on valinnut vartioimaan pyhiä porttejaan pyhäkköteltassa ja temppeleissä. Naisten mainitsemisen kautta rukouksessa halutaan korostaa diakonissan tehtäviä jumalanpalveluksessa, naisten ovilla seisomista ja naisten järjestyksessä pysymisen valvomista.¹²⁹

Olen nyt yksityiskohtaisesti tarkastellut diakonissan ordinaatorukouksessa esille tulevia naisia. Johtopäätöksenä heidän esille ottamisesta totean, että rukouksen lausuva piispa pyrkii heihin vetoamisen kautta vahvistamaan ordinoitavan diakonissan paikka naisena Jumalan palvelijoiden joukossa. Koska Jumala on valinnut naisia tehtäviinsä jo vanhatestamentillisena aikana, Hän voi asettaa naisia palvelemaan seurakuntaa Apostolisten konstituutioiden kirjoittamishetkellä.

Naismainintojen jälkeen diakonissan ordinaatorukouksessa piispa pyytää ordinoitavalle Pyhää Henkeä. Näkemykseni mukaan rukouksen seuraavaa osaa voidaan kutsuta epikleesiksi. Pyhän Hengen avuksi huutaminen on yleisesti tyypillistä ordinaatorukouksille.¹³⁰

Seuraavaksi rukouksessa sanotaan: ”Anna nyt valittu palvelijattaresi palvelukseen.” Kirkkojärjestyksessä jätetään kuitenkin tarkemmin kertomatta, millä tavalla diakonissa on valittu tehtävänsä. Joka tapauksessa pyyntö jatkuu ja laajentuu koskemaan lihan ja hengen saastutuksesta puhdistumista.¹³¹ Näkemykseni mukaan pyyntö liittyy ensinnäkin diakonissojen taustaan. Kuten jo aiemmin olemme todenneet, heidän ominaisuuksistaan esitettiin vaatimuksia erityisesti siveyteen

¹²⁹ FitzGerald 1998,64; Olson 2005, 57. FitzGeraldin mukaan tämä kohta viittaa diakonissan jumalanpalvelus*liturgiin* vastuutehtäviin, joita hän olettaa diakonissoilla olleen. Samoin tulkitsee myös Gryson 1976, 61. Luvussa 4.2 kuitenkin totesin, etteivät diakonissan tehtävät AC:n kuvaamassa jumalanpalveluksessa olleet liturgisia. – Bradshaw on pohtinut samaa teemaa, mutta päätyy FitzGeraldin verraten päinvastaiseen lopputulokseen: Maininta naisten varustamisesta profetian hengellä voisi antaa ymmärtää, että myös diakonissoilla olisi jonkinlainen profeetallinen tai opetusvirka, mutta välttämättä ei seuraa näin. Myös lukijan rukouksessa pyydetään profetian hengen lahjaa. Siitä huolimatta ei ole todistettu muutoin, että lukijoilla olisi ollut tällainen asema kristillisessä jumalanpalveluksessa tuona aikana. Näin ollen molemmissa tapauksissa lienee kyse enemmän kirjoittajan innostuksesta löytää ko. tehtävälle vanhatestamentillisiä typologioita kuin heijastella sen todellista asemaa kirkon järjestäytymisessä. Diakonissan tehtävistä ei hänen mukaansa voi saada tarkkaa kuvaa rukouksen perusteella. Ks. Bradshaw 1990, 85–86.

¹³⁰ Wijngaards 2002, 119; FitzGerald 1999, 65. Ks. myös Ludlow 1865, 18.

¹³¹ Pyynnössä viitataan jakeeseen 2. Kor. 7:1: ”Rakkaat ystävät! Kun kerran olemme saaneet tällaiset lupaukset, meidän tulee puhdistautua kaikesta ruumiin ja hengen saastaisuudesta ja Jumalaa peläten pyhittää elämämme kokonaan hänelle.” Kirkkoraamattu, vuoden 1992 käännös.

liittyen. Puhdistuspyyntö näyttää viittaavan epävarmuuteen, ovatko diakonissat riittävän puhtaita hoitamaan korkean seurakunnallisen asemansa mukaisia tehtäviä, todennäköisesti klooroksen jäsenenä.¹³²

Rukouksen lopussa toivotaan ordinoitavan diakonissan työn luonteen olevan Isää kunnioittavaa ja Poikaa kiittävää. Rukous ja samalla koko diakonissan ordinaatio päättyy ylistykseen. Siinä mainitaan kaikki kolmiyhteisen Jumalan persoonat.

5.1.3 Ordinaation kuva diakonissan asemasta seurakunnassa

Apostolisten konstituutioiden kuvaaman diakonissan ordinaation yksityiskohtaisen tarkastelun lopuksi on kysyttävä, millaisen kuvan ordinaatio-ohjeet antavat diakonissan asemasta seurakunnassa. Yhtäältä voidaan todeta, että Apostoliset konstituutiot ei jätä epäselväksi diakonissan ordinaation luonnetta. Kyseessä on todellinen ja täysi ordinaatio, joka erityisesti tulee esiin kätten päälle panemiseen kehittämisenä.

Toisaalta ordinaatiosta ei voi olla huomaamatta tietynlaista epävarmuutta ja epävakautta diakonissan aseman suhteen. Ordinaatiomääräys annetaan lähes tuntemattoman apostolin nimessä. Ordinaatorukouksessa ei vedota naiseen Uuden

¹³² FitzGerald 1998, 65; Bradshaw 1990, 86. – Madiganin ja Osiekin mukaan kyseessä oleva puhdistuspyyntö on tyypillistä naisten sukupuolisuutta koskevalle kiinnostukselle ja suurelle epäselvyydelle. Madigan & Osiek 2005, 114. – Bradshaw katsoo, että Pyhän Hengen puhdistamisen pyynnön sisällyttäminen rukoukseen on vihje siitä, “ettei naisen liturginen virka ollut etukäteen hyväksytty alueella, jossa AC kirjoitettiin”. Pyyntö osoittaa epäilyn, ovatko naiset riittävän pyhiä (puhtaita) tehtävänsä hoitamiseen, varsinkin, kun jakeessa 2. Kor. 7:1 ei viitata erityisesti naisiin. Bradshaw pitää mahdottomana erottaa, heijasteleeko pyyntö yksin AC:n kirjoittajan näkemystä vai kirjoittamisympäristön yhteisötason asenteita ja käytänteitä. Bradshaw 1990, 86. Näkemykseni mukaan diakonissat eivät hoitaneet liturgisia tehtäviä, kuten Bradshaw väittää. – FitzGerald puolestaan liittyy puhdistuspyynnön toiseen yhteyteen. Hän pitää sitä ristiriitaisena verrattuna rukouksessa aiemmin mainittuun seikkaan, jonka mukaan Jumala ei ylenkatsonut Poikansa syntymistä naisesta. Hänen mukaansa puhdistuspyyntö näyttää suuntaavan naisiin VT:n puhtaussäädöksiin rinnastettavia kieltoja. FitzGerald muistuttaa, että apostolisella ajalla kiisteltiin, onko VT:n lakeja noudatettava. Erityisesti kiistoja aiheuttivat jumalanpalveluksiin liittyvät puhtaussäädökset. Vielä 300-luvulla oli kristittyjä, jotka pitivät puhtaussäädösten noudattamista sitovana erityisesti naisia koskien. Näkemykseni mukaan ordinaatorukouksesta ei voi päätellä, kuinka tiukasti puhtaussäädöksiin diakonissojen kohdalla suhtauduttiin. Myös FitzGerald huomauttaa, etteivät oletukset naisten puhtaudesta tai epäpuhtaudesta muodostu rukouksessa Pyhän Hengen vastaanottamisen esteeksi. Ks. FitzGerald 1999, 65–66.

testamentin ”diakonoksena”. Pyhää Henkeä pyydetään selkeästi puhdistamaan ordinoitava, jotta hän olisi sovelias tehtäväänsä.

Kuvaamani vastakkainasettelu johtaa diakonissan ordinaation kolmanteen piirteeseen: Ordinaatio-ohjeista voidaan havaita pyrkimys diakonissan aseman oikeuttamiseen.¹³³ Jo ohjeiden kirkkojärjestykseen kirjaaminen on osoitus siitä. Lisäksi ohjeet sidotaan tiiviisti kristilliseen traditioon: Ordinaatiomääräys annetaan apostolin nimessä ja ordinaatorukouksessa vedotaan merkittäviin naisprofeettoihin ja naisen korvaamattomaan asemaan pelastushistoriassa.

Diakonissan ordinaatio ei suinkaan ole ainoa Apostolisten konstituutioiden kuvaama ordinaatio. Todellisen kuvan saamiseksi diakonissan ordinaatiosta onkin otettava huomioon myös ordinaatio-ohjeiden esittämisen konteksti, muiden tehtävien ordinaatio-ohjeet. Näkemykseni mukaan voidaan olettaa, että mikäli on havaittavissa riittävää rinnasteisuutta diakonissan ordinaation ja jo todettujen kleroksen jäsenten ordinaatioiden välillä, diakonissan klerokseen kuulumisen on varmistettu.

5.2 Muita ordinaatiota koskevia ohjeita

Tässä luvussa tarkastelen Apostolisissa konstituutioissa esitettäviä diakonin, alidiakonin ja lukijan ordinaatioita. Aiemmin olen todennut kirkkojärjestyksen määrittelevän heidät klerokseen kuuluviksi. Vertaan heidän ordinaatioitaan diakonissan ordinaatioon pohtien, voiko niitä pitää rinnasteisina. Mikäli näin on, diakonissan kleroksen kuulumisen voidaan vahvistaa. Vertailuni lopuksi luon myös katsauksen Apostolisten konstituutioiden mainintoihin, jotka kieltävät tiettyjen ryhmien ordinoimisen. Analyysissäni otan selville, vaikuttavatko ne johtopäätökseeni diakonissan klerokseen kuulumisesta?

Edellä käsittelin vaihe vaiheelta diakonissan ordinaatiota. Tarkastelun yhteydessä nousi esille seuraavanlaisia ordinaatiota määrittäneitä tekijöitä.

1. Ordinaation (pseudonyymi) määrääjä,

¹³³ Bradshaw 1990, 86.

2. Ordinaatiossa läsnä olevat henkilöt,
3. Ordinaation toimittaja,
4. Kätten päälle paneminen,
5. Ordinaatiorukouksen kuvaus Jumalasta,
6. Ordinaatiorukouksessa mainitut esikuvat,
7. Ordinaatiorukouksen epikleesi¹³⁴,
8. Ordinaatiorukouksen määrittely ordinoitavan tehtävästä,
9. Ordinaatiorukouksen loppuylistys.

Käytän yhdeksää luettelemaani tekijää nyt muiden Apostolisten konstituutioiden esittämien ”kolmannen säikeen” ordinaatioiden tarkastelun ja diakonissan ordinaatioon vertaamisen runkona. Aloitan käsittelyn diakonin ordinaatiosta.

5.2.1 Diakonin ordinaatio

Vertailun aluksi tarkastelen diakonissan ja diakonin ordinaatioita. Siten tavoitteeni on selvittää, missä kohtaa ne ovat yhteneväiset ja missä eroavat toisistaan. Pääpiirteittäin voidaan sanoa ordinaatioiden muistuttavan toisiaan. Esimerkiksi niiden tyylien on sanottu olevan yhtäläiset. Diakonin ja diakonissan ordinaatioiden kuvauksen samankaltaisuutta pidetäänkin merkinä heidän molempien rinnasteisesta asemasta, klerokseen kuulumisesta.¹³⁵

¹³⁴ Diakonin ja diakonissan ordinaatioita vertaillessaan Wijngaards nimittää tekijöihin 6 ja 7 verrattavaa ordinaatiorukouksen osaa ”perusteluksi” (engl. justification), mikä on näkemykseni mukaan pätevä tulkinta kyseisistä rukouksen osista. Ks. Wijngaards 2002, 49. En kuitenkaan noudata Wijngaardsin ratkaisua omassa analyysissäni ja käsittele tekijöitä 6 ja 7 saman nimityksen alaisina. Tarkastelen osia erikseen niiden sisältöön perustuen.

¹³⁵ FitzGerald 1998, 59; Robinson 2008, 69. Myös Wijngaards on verrannut toisiinsa diakonissan ja diakonin ordinaatioita, ks. Wijngaards 2002, 45–52. On otettava huomioon hänen perustelunsa diakonissan ja diakonin ordinaatioiden vertailemiseksi. Hänen mukaansa ”kukaan ei epäile, että miesdiakonit eivät olisi saaneet todellista ja pätevää sakramentaalista ordinaatiota”. Siten hänen mukaansa on hyödyllistä vertailla miehen ja naisen diakonaattiin ordinoimista. Ks. Wijngaards 2002, 45. Näkemykseni mukaan se, että miesdiakonin ordinaatio oli sakramentaalinen, on epävarmaa tulkintaa, eikä siten sopiva lähtöasetelma ordinaatioiden vertailuun. Toiseksi huomautan, että puhe ”diakonaatista” varhaiskristillisenä aikana vaikuttaa anakroniselta. Nais- ja miesdiakonien, tai minkä tahansa muiden, ordinaatioiden vertailu on näkemykseni mukaan mahdollista, mikäli ne kuvataan samassa lähteessä. Wijngaards ei käytä lähteenään AC:ta, joten en voi vertailla omaa ja hänen tulkintojaan.

Diakonin ordinaatio kuvataan Apostolisten konstituutioiden kahdeksannessa kirjassa presbyterin ordinaation jälkeen, juuri ennen diakonissan ordinaatiota.¹³⁶ Molemmissa viitataan apostolin määräykseen ordinaation toteuttamiseksi. Kuten edellisessä luvussa mainitsin, diakonissan ordinaatiossa viitataan Bartolomeukseen. Diakonin kohdalla puolestaan viitataan Filippukseen. Filippuksen toimintaa Uudessa testamentissa on hedelmällistä tarkastella diakonin tehtävien kannalta. Ensinnäkin hänet kuvataan viestin välittäjänä samoin kuin diakoni. Filippuksella on myös muita tehtäviä. Voidaan olettaa, että Filippus oli yksi vastuuhenkilöistä Jeesusta kuulemaan saapuneen kansan ruokkimisen suhteen. Jeesuksen näet mainitaan ennen ruokkimisihmettä koetelleen häntä ja kysyneen, mistä kansanjoukot saisivat syötävää.¹³⁷

Diakonin ordinaatiomääräyksen mukaan paikalla on oltava presbyterit ja diakonit, diakonissan ordinaatiossa vastaavasti presbyterit, diakonit ja diakonissat. Kummankaan ordinaation kohdalla ei mainita, että niissä olisi läsnä maallikoita tai kleroksen muita jäseniä, esimerkiksi alidiakoneja. Molemmat ordinaatiot toimittaa piispa.¹³⁸

Kätten päälle paneminen mainitaan myös molemmissa ordinaatioissa. Piispaa tosin ohjeistetaan diakonin kohdalla eri tavoin. Siinä kerrotaan suoraan kyseessä olevan

¹³⁶ Diakonin ordinaatio on kuvattu luvuissa AC VIII, 17–18.

¹³⁷ AC VIII, 17, 1. – Filippus mainitaan nimeltä Matteuksen, Markuksen ja Luukkaan evankeliumeissa sekä Apostolien teoissa, mutta Johanneksen evankeliumissa Filippus tulee selkeimmin esille. Esille ottamani maininnat ovatkin siitä, jakeista Joh. 12: 20–22 ja Joh. 6: 5–7.

¹³⁸ AC VIII, 17, 2. Ko. jakeessa diakoneista käytetään muotoa τῶν διακόνων. Siten se ei paljasta, viittaako se ainoastaan miehiin vai sekä miehiin että naisiin. Oletettavaa kuitenkin on, että kyseessä ovat pelkästään miehet. Diakonissan ordinaatorukouksen vastaavassa kohdassa naiset näet mainitaan erikseen.

”diakonin ordinaatio”. Kuten jo totesimme, diakonissan kohdalla χειροτονία-käsitettä ei mainittu vielä tässä kohtaa, vaan myöhemmin ordinaatorukouksessa.¹³⁹

Diakonin ordinaatio siirtyy rukousosioon.¹⁴⁰ Sen alussa Jumalaan vedotaan moniulotteisemmin kuin diakonissan rukouksessa.¹⁴¹ Näkemykseni mukaan tämä on seurausta diakonin ordinaatiokäytännön pidemmästä traditiosta diakonissan ordinoimiseen verrattuna. Diakonin ordinaatioon on ehtinyt karttua ainesta kauemmin kuin diakonissan ordinaatioon.

Ordinaatorukouksen esikuvana diakonin rukouksessa on Apostolien teoissa esille tuleva diakoni Stefanos.¹⁴² Vaikka Stefanoksesta käytetään käsitettä διάκονος, häntä ei kuitenkaan nosteta rukouksessa diakonin esikuvaksi. Sen sijaan Stefanoksen kohdalla korostetaan hänen marttyyriuttaan, Kristuksen kärsimyksen seuraamista. Kuten totesimme, diakonissan kohdalla vedottiin useampiin henkilöihin, nimenomaan naisiin. Kummassakaan ordinaatorukouksessa ei täysin suoraan käytetä raamatullisena esikuvana auktorisoiduissa kirjoituksissa esille tulevaa διάκονος-henkilöä.

Diakonin epikleesissä pyydetään Jumalaa täyttämään ordinoitava Pyhällä Hengellä ja voimalla. On huomattava, ettei diakonissan rukouksen puhdistuspyyntöä esiinny

¹³⁹ AC VIII, 17, 1. ”Περὶ δὲ χειροτονίας διακόνου”. Bradshaw huomauttaa, ettei ordinaatio-sanaa esiinny ohjeitten alussa diakonissojen, toisin kuin diakonien, ordinaatiossa. Bradshaw 1990, 84. – Madigan ja Osiek huomauttavat myös, ettei diakonissan (διακόνισσα) ordinaatiossa mainita χειροτονία-käsitettä. Ordinaatiomääräyksessä todetaan vain, että se annetaan ”diakonissaa koskien” (”Περὶ δὲ διακόνισσης”). Rukouksen alun vastaava sijoittuminen diakonin ordinaatioon verrattuna kuitenkin antaa ymmärtää, että myös diakonissalla on ordinaatio, χειροτονία. Madigan & Osiek 2005, 114. – Diakonin ordinaation alun sanamuodon, artikkelittoman διακόνου:n, eikä koko diakonin ordinaatiomääräyksen perusteella voi saada selville, viitataan tässä miespuolisten diakonien lisäksi naisiin (ἢ διάκονος). On kuitenkin syytä olettaa, että diakonissan ordinaatio koskee kaikkia naisia. Aiemmin on todettu, että sekä nimitykset ἢ διάκονος että ἢ διακόνισσα viittaavat samaan naisryhmään. Lisäksi ἢ διακόνισσα on nimityksenä uudempi, joten voidaan olettaa, että diakonissan ordinaatiomääräys on AC:n sisältämää uudempaa materiaalia.

¹⁴⁰ Sormunen kääntää diakonin ordinaatorukouksen seuraavasti: ”Kaikkivaltias Jumala, sinä joka olet totinen etkä voi valehdella, sinä joka olet rikas kaikkia kohtaan, jotka sinua totuudessa avuksi huutavat, peljättävä neuvossa ja viisas ymmärryksessä, voimallinen ja suuri, kuule tämä rukouksemme ja kuuntele anomustamme! Valista kasvosi tämän palvelijasi ylitse, joka nyt vihitään palvelukseesi, ja täytä hänet Pyhällä Hengellä ja voimalla, niinkuin täytit marttyyri Stefanuksen, ja katso hänet arvolliseksi, sitten kun hän nuhteettomasti ja sinulle mieliksi on suorittanut hänelle uskotun diakonian, armosta tulemaan korotetuksi ainoan Poikasi kautta, jolle sinun ja Pyhän Hengen kanssa olkoon kunnia, voima ja valta iankaikkisesti, amen.” Sormunen 1952, 34–35.

¹⁴¹ AC VIII, 18, 1.

¹⁴² AC VIII, 18, 2. Stefanos Apostolien teoissa, ks. esim. Apt. 6–7.

diakonin rukouksessa. Lisäksi diakonin rukouksessa Pyhän Hengen pyytämiseen on valittu vahvempia ja rohkeampia sanoja, sillä siinä puhutaan ”täyttämisestä” ja ”voimasta”. Diakonissan rukouksessa pyydetään vain ”antamaan” Pyhä Henki hänelle.¹⁴³

Diakonin tehtävänhoitoon annetaan myös ordinaatorukouksessa monia määritelmiä. Hänen on hoidettava tehtäväänsä arvokkaasti, kunnollisesti, nuhteettomasti ja moitteettomasti.¹⁴⁴ Diakonissan kohdalla näkökulmaksi oli valittu selkeämmin Jumalan kunnian ja kiitoksen osoittaminen. Aiemmin totesimme, että diakonille kohdistetaan muutoinkin tarkempia moraalisia vaatimuksia kuin diakonissoille. Sama linjaus on näkyvissä myös ordinaatorukouksissa.

Diakonin tehtävien määrittelyn jälkeen rukous jatkuu: ”jotta hän olisi korkeamman asteen arvoinen, Sinun Voideltusi välityksellä.”¹⁴⁵ Diakonissan kohdalla ei ollut lainkaan tämänsuuntaista mainintaa. Näkemykseni mukaan kyseessä on viittaus seurakunnallisen hierarkian tuonaikaiseen kehitykseen. Miesten osalta siihen kuului eteneminen hierarkian alemmilta tasoilta ylemmäs. On kuitenkin huomattava, ettei kysessä oleva *cursus honorum* -periaatteen mukainen ajattelu ole nähtävillä muualla Apostolisissa konstituutioissa kuin ordinaatioiden kuvauksissa. Kuten todettua, kirkkojärjestyksen mukaan diakonit toimivat ensisijaisesti piispan, ei presbyterin, apuna.¹⁴⁶

Diakonin ordinaatorukous päättyy kolmiyhteisen Jumalan ylistykseen, hyvin vastaavalla tavalla kuin diakonissan rukous.¹⁴⁷ Ordinaatio-ohjeen tarkastelu

¹⁴³ AC VIII, 18, 2.

¹⁴⁴ AC VIII, 18, 3.

¹⁴⁵ AC VIII, 18, 3. ”μεϊζονος ἀξιωθῆναι βαθμοῦ, διὰ τῆς μεσιτείας τοῦ Χριστοῦ σου”

¹⁴⁶ Varhaiskristillisissä seurakunnissa kirkon virka käsitettiin yhdeksi 300-luvulle saakka. Jokaisella katsottiin olevan oma osansa, jossa he toimivat kokonaisuuden hyväksi. Käsitys virasta ei siis varsinaisesti perustunut järjestykseen vaan kunkin henkilön toimenkuvaan. 300-luvun loppuun mennessä kirkon viran rakenteeseen tuli radikaali muutos, joka vaikutti myös kirkon perusluonteeseen. ”Horisontaalisuus” korvautui ”vertikaalisuudella” ja hierarkialla. Hierarkisen virkajärjestelmän malli tuli Rooman imperiumista. Järjestelmässä seurakunnan huipulla olivat piispat, sitten tulivat presbyteerit ja diakonit, minkä jälkeen muita alempiasteisia virkoja. Laodikean konsiilin (343–381) mukaan niitä olivat alidiakonit, lukijat, laulajat, eksorkistit ja ovenvartijat. Alemmiltä viran tasoilta ylemmäs etenemistä kutsutaan *cursus honorum* -periaatteeksi. Muutoksen seurauksena diakonien asema siirtyi piispan avustamisesta presbyterin alaiseksi palveluksi. Ks. Barnett 1995, 104–105.

¹⁴⁷ AC VIII, 18, 3.

osoittaakin, että diakonissan ja diakonin ordinaatiot noudattavat pitkälti samaa rakennetta ja sisältöä. Samat elementit tulevat esille molemmissa, tosin tehtävän mukaisia korostuksia on havaittavissa.

5.2.2 Alidiakonin ordinaatio

Tutkimuksen analyysin edetessä olen todennut, että alidiakoni näyttää kuuluvan diakonissaa selkeämmin klerokseen. On siis syytä vertailla myös hänen ordinaatiotaan diakonissan ordinaatioon. Kiinnitän huomiota perusteisiin, jotka ratkaisevat diakonissan ja alidiakonin rinnakkaisuuteen liittyvän epäselvyyden.

Apostolisten konstituutioiden määräys alidiakonin ordinaatiosta kuvataan diakonissan ordinaation jälkeen.¹⁴⁸ Se annetaan apostoli Tuomaan nimessä.¹⁴⁹ Toisin kuin diakonin kohdalla, alidiakonin tehtävillä ja Tuomaalla en näe olevan suoraa yhteyttä. Alidiakonin ohjeissa ei luetella muita ordinaatiossa läsnä olevia henkilöitä, mikä on ensimmäinen poikkeus diakonin ja diakonissan ordinaatioihin verrattuna. Myös tämän ordinaation toimittaa piispa.¹⁵⁰

Kätten päälle paneminen ohjeistetaan samalla tavalla kuin diakonissan ordinaatiossa: ”Alidiakonia ordinoidessasi, piispa, aseta kädet hänen päälleen”. Diakonin ordinaatiosta poiketen alidiakonin kohdalla χειροτονία -käsite mainitaan ordinaatorukouksessa jopa kaksi kertaa.¹⁵¹

Alidiakonin ordinaatorukous muistuttaa pitkälti diakonissan rukousta. Myös se alkaa kuvaten Jumalaa luomistyöhön liittyen. Ordinoitavalle alidiakonille annettu esikuva on myös samankaltainen kuin diakonissan ordinaatorukouksen Vanhan testamentin naiset, sillä hänen kohdallaan viitataan pyhäkköteltan valvojiin ja pyhien astioitten

¹⁴⁸ Alidiakonin ordinaatio on kuvattu luvussa AC VIII, 21.

¹⁴⁹ AC VIII, 21, 1. Filippuksen tavoin Tuomas mainitaan Matteuksen, Markuksen ja Luukkaan evankeliumeissa vain nimeltä, mutta Johanneksen evankeliumissa hänellä on tärkeä rooli. Sen mukaan Tuomas epäili ensin Jeesuksen ylösnousemista (Joh. 20:25). Myöhemmin Jeesuksen ilmestyttyä hänelle (Joh. 20: 26–30), Tuomas kuitenkin uskoi.

¹⁵⁰ AC VIII, 21, 1–2.

¹⁵¹ AC VIII, 21, 2–4. ”Υποδιάκονον χειροτονῶν, ὃ ἐπίσκοπε, ἐπιθήσεις ἐπ’ αὐτον τὰς χεῖρας”

vartijoihin. Esikuva heijastelee siis, samoin kuin diakonissan ordinaatiossa, suorasti alidiakonin tehtäviä jumalanpalveluksessa.¹⁵²

Alidiakonin rukouksen yhtäläisyys diakonissan ordinaatorukoukseen verrattuna jatkuu. Alidiakonin epikleesissä Jumalaa pyydetään ”antamaan” hänelle Pyhä Henki, samoin kuin diakonissan ordinaatiossa. Sitä vastoin ordinaatorukouksessa alidiakonin elämää ei tarkemmin määritellä. Hänelle ei anneta samansuuntaisia hyveitä kuin diakonilla. Hänen on vain tehtävä Jumalan tahdon mukaan. Hänen tehtävänsä ei kuvata Jumalan kiittämisenä kuten diakonissan tehtävää.¹⁵³ Vertailun lopuksi totean diakonin ja alidiakonin rukousten loppuylistysten ja rukousten päätösten olevan miltei samanlaiset. Diakonissan ordinaatorukoukseenkaan verrattuna niissä ei ole merkittävää eroa.

Johtopäätöksenä totean, ettei alidiakonin ordinaation analyysistä käynyt ilmi merkittäviä eroja diakonissan ordinaatioon verrattuna. Molemmat ordinaatiot toteuttaa piispa, niissä mainitaan käten päälle paneminen ja rukoukset noudattavat kulultaan ja sisällöltään pitkälti samanlaisia. Koska alidiakonin ordinaatio on nyt saatu tuloksellisesti käsiteltyä, vertailun kohde on siirrettävissä lukijan ordinaatioon.

5.2.3 Lukijan ordinaatio

Alidiakonin tavoin lukijan on todettu diakonissaa selkeämmin kuuluvan kleeerokseen Apostolisissa konstituutioissa. Siispä on perusteltua ottaa tarkastelun osaksi myös hänelle annetut ordinaatio-ohjeet. Pohdinkin, ovatko ne yhtäläiset vai erilaiset edellä kuvattuihin keskenään hyvin samankaltaisiin ordinaatioihin verrattuna.

Apostolisissa konstituutioissa lukijan ordinaatio on kuvattu alidiakonin ordinaation jälkeen.¹⁵⁴ Myös hänen kohdallaan kirkkojärjestys mainitsee eksplisiittisesti, että lukija on ordinoitava. Ordinaation määrääjänä pidetään Matteusta, jota on kutsuttu

¹⁵² AC VIII, 21, 3.

¹⁵³ AC VIII, 21, 4.

¹⁵⁴ Lukijan ordinaatio on kuvattu luvussa AC VIII, 22.

myös Leeviksi ja joka oli veronkantaja.¹⁵⁵ Matteuksen ja lukijan toiminnan välille ei piirry selkeää yhteyttä toisin kuin esimerkiksi diakonin ja hänen ordinaationsa määrääjän kohdalla. Vastaavasti kuin alidiakonin ja toisin kuin diakonissan ordinaatiossa, ordinoitavan ja ordinoijan lisäksi muita läsnä olevia ei mainita.

Aiemmin tarkastelluista ordinaatioista poiketen lukijan ordinaatiossa ei eksplisiittisesti todeta, että ordinoijan on oltava piispa. Voidaan kuitenkin todistetusti olettaa piispan ordinoivan myös lukijan. Toisaalla Apostolisissa konstituutioissa näet määrätään, että diakonien, diakonissojen, lukijoiden ja laulajien ordinoiminen kuuluu yksinomaan piispalle:

Me emme salli presbytereiden vihkiä diakonia, diakonissaa, lukijaa, laulajaa, ovenvartijaa vaan yksin piispojen. Tämä on kirkon järjestys ja sopimus.¹⁵⁶

Lukijan ordinaatiossaan korostetaan erityisellä tavalla käten päälle panemisen merkitystä ordinaation osana. Siinä mainitaan eksplisiittisesti sekä käsitteet ordinaatio että käten päälle paneminen. Ohjeissa näet määrätään: ”Vihi lukija asettaen kädet hänen päälleen.”¹⁵⁷

¹⁵⁵ AC VIII, 22, 1. Matteus on yksi kahdestatoista apostolista. Ks. Matt. 9:9, Matt. 10:3, Mark. 3:18, Luuk. 6:15, Apt. 1:13.

¹⁵⁶ AC III, 11, 3. Οὐκ ἐπιτρέπομεν δὲ πρεσβυτέρους χειροτονεῖν διακόνους ἢ διακονίσσας ἢ ἀναγνώστας ἢ ὑπηρέτας ἢ ᾠδοὺς ἢ πυλωροὺς, ἀλλὰ μόνοις τοῖς ἐπισκόποις · αὕτη γὰρ τάξις ἐκκλησιαστικὴ καὶ ἁρμονία. AC:ssa ei kuitenkaan anneta tarkempia ohjeita ovenvartijan ordinaatiosta. – Madiganin ja Osiekin mukaan tässä kohtaa AC:ssa diakonissasta käytetään ensimmäistä kertaa sanaa ”diakonissa” erityisenä naisdiakonia kuvaavana käsitteenä. Heidän mukaansa tämä tekstikatkelma on yksi selkeimmistä osoituksista, että naisdiakonit ordinoitiin kleeoroksen jäsenyyteen. Madigan & Osiek 2005, 111.

¹⁵⁷ AC VIII, 22, 1–2. ”Ἀναγνώστην προχειρίσαι ἐπιθεὶς αὐτῷ τὴν χεῖρα”. Bradshaw’n mukaan χειροτονία-käsitteen esiintyminen ordinaatio-ohjeiden alussa diakonien ja alidiakonien ordinaatioissa ja sen esiintymättömyys lukijan ja diakonissan ordinaatioissa viittaa hienoiseen eroon näiden asemien välillä: ”diakoni ordinoidaan julkisesti; diakonissa asetetaan julkisesti; alidiakoni ordinoidaan, mutta ei julkisesti; lukija asetetaan, mutta ei julkisesti”. Siten hän toteaa, ettei jaottelu maallikoihin ja kleeorokseen ei ole tarkkarajainen. Tästä seuraa, ettei varhaiskirkollisia tehtäviä voi luokitella pelkistään ne yksinkertaiseen jaotteluun kleeorokseen ja maallikoihin. Ks. Bradshaw 1990, 84. Päinvastoin kuin Bradshaw, totesin, että lukijan kohdalla ordinaatio-käsite esiintyy jo ohjeiden alussa. Lisäksi aiemmin on osoitettu, että AC:ssa piirryy selkeä rajaus maallikoiden ja kleeoroksen välille.

Lukijan ordinaatorukous alkaa Jumalan armoa ja luomistyötä ylistäen, mitä seuraa epikleesi. Lukijalle pyydetään ”profeetallista Henkeä”.¹⁵⁸ Epikleesin tarkastelu vahvistaa esiin piirtyvän selkeän sukupuolittuneen eron ordinaatorukousten välillä. Diakonissan yhteydessä Pyhää Henkeä pyydettiin puhdistamaan ordinoitava. Diakonin, alidiakonin ja lukijan ordinaatorukouksessa tätä ei pyydetä. Heidän katsotaan siis olevan jo valmiiksi riittävän ”puhtaita” hoitamaan heille asetettua tehtävää.

Rukouksessa lukijan tehtäväksi mainitaan pyhien kirjoitusten lukeminen Esran antaman esikuvan mukaisesti.¹⁵⁹ Lukijan tehtävien ja Esran välinen yhteys onkin ilmeinen. Esran kerrotaan tunteneen tarkoin Mooseksen lain.¹⁶⁰ Jumalaa pyydetään opettamaan ordinoitavaa niin kuin Hän opetti Esraa. Kuten edellä totesin, lukijan tehtävänä jumalanpalveluksissa oli esimerkiksi juuri tooran lukeminen.

Seuraavaksi ordinaatorukouksessa esitetään lukijan tehtävien hoitoon kohdistuva vaatimus. Lukijan on suoritettava hänelle uskotut tehtävät virheettömästi. Tämän jälkeen lukijan kohdalla on, vastaavasti kuin diakonin rukouksessa, viittaus *cursus honorum* -käytäntöön. Ordinaatorukous näet jatkuu: ”jotta hän osoittautuisi korkeamman aseman arvoiseksi Kristuksen kautta”.¹⁶¹ Lukijan ordinaatorukouksen loppuylistys ja rukouksen päätös ei juuri eroa edellä esille tulleista diakonissan, diakonin tai alidiakonin ordinaatioiden päätöksistä.

Tarkastelumme osoittaa, että lukijan ordinaatiosta tulee esiin paljon yhtäläisyyksiä erityisesti diakonin, mutta myös diakonissan, ordinaatioon verrattuna. Yhtäläisyys

¹⁵⁸ “πνεῦμα προφητικόν” AC VIII, 22, 3. Robinsonin mukaan diakonissalla mutta ei ”alemmilla klerokseen kuuluvilla” ole ordinaatiossa erityistä rukousta. Tämä on Robinsonin mukaan yksi perustelu sille, että diakonissa kuului klerokseen. Hänen näkemyksensä on kuitenkin virheellinen: AC:ssa rukous on jokaisessa ordinaatiossa. Ks. Robinson 2008, 69. – Martimortin mukaan AT:ssa ei mainita alidiakonien, lukijoiden ja diakonissojen kohdalla epikleesiä toisin kuin AC:ssa. Martimort 1986, 69–70. Näkemykseni mukaan kyseessä on epikleesi, sillä Jumalaa pyydetään antamaan Pyhä Henki ordinoitavalle.

¹⁵⁹ AC VIII, 22, 4.

¹⁶⁰ Esra on VT:ssa esiintyvä pappi ja lainopettaja, josta kirjoitetaan Esran ja Nehemian kirjoissa. Ks. esim. Esra 7:6.

¹⁶¹ AC VIII, 22, 3–4. ”ἄξιον ἀναδειχθῆναι μείζονος βαθμοῦ διὰ Χριστοῦ”.

voi siten olla osoitus kaikkien tarkasteltujen henkilöiden korkeasta asemasta seurakunnassa ja siten klooroksen jäsenyydestä.¹⁶²

5.2.4 Ordinaatiokiellot

Apostolisten konstituutioiden kahdeksannessa kirjassa, edellä tarkasteltujen ordinaatioiden jälkeen, kielletään eksplisiittisesti ordinoimasta tiettyjä seurakunnan jäseniä. Ensinnäkin se torjuu neitsyen ordinoimisen. Ordinoiminen kielletään, koska siitä ei ole ”Kristuksen antamaa käskyä”. Emme kuitenkaan havainneet, että Kristuksen antamaan käskyyn olisi vedottu heidän kohdalla, joille ordinaatio määrätään. Siten näyttäisi, että kirkkojärjestyksen kuvaama ”Kristuksen antama käsky” ei viittaa niinkään ordinoimiseen vaan aiemmin käsittelemämme lupaukseen neitsyydestä. Myös siitä sanottiin, ettei ole saatu käskyä. Ordinaatiokiellon jälkeen vielä erityisesti painotetaan neitsyyden merkitystä hurskauden harjoittamisena.

Älä vihi neitsyttä, koska meillä ei ole Herran käskyä. Se olkoon palkinto, ei avioliiton vihaamisesta vaan hurskauden harjoittamisesta.¹⁶³

Apostoliset konstituutiot torjuu myös leskien ordinoimisen. Samalla se kuitenkin ottaa esille, että leski voi tulla asetetuksi leskikuntaan, jos hän on elänyt tarpeeksi hyvin.

Älä vihi leskeä, mutta jos miehen menettämisestä on kauan ja hän on elänyt harkitsevasti ja moitteettomasti ja opetellut parasta soveltuvuutta, niin kuin mitä kunniallisimmat naiset Judit ja Hanna, asetettakoon hänet leskikuntaan.¹⁶⁴

¹⁶² Havaitulle rinnasteisuudelle on esitetty myös toisenlainen selitys. Bradshaw toteaa lukijan ja alidiakonin tehtäviä tarkastellessaan, että niihin asettamista ympäröivät suuret seremoniat eivät välttämättä viittaa tehtävien todelliseen merkitykseen yhteisössä. Lisäksi hänen mukaansa seremoniat ovat taipuvaisia kasvamaan monimuotoisemmiksi samalla kun tehtävän todellinen merkitys vähenee. Alidiakonien ja lukijan ordinaatioiden osalta Bradshaw’lla ei tosin ole näkemystä puoltavaa eikä kieltävää argumenttia. Siten hän päätyy tulkitsemaan, että kyse on AC:n laatijatahon halusta muodostaa tietynlainen symmetria kaikkien tehtävien välillä. Muihin tehtäviin liittyvät seremoniat on haluttu tuoda yhtenäisemmiksi piispan, presbyterin ja diakonin seremonioiden kanssa. Ks. Bradshaw 1990, 94.

¹⁶³ AC VIII, 24, 2. Παρθένος οὐ χειροτονεῖται, ἐπιταγὴν γὰρ Κυρίου οὐκ ἔχομεν · γνώμης γὰρ ἐστὶ τὸ ἔπαθλον, οὐκ ἐπὶ διαβολῇ τοῦ γάμου, ἀλλ’ ἐπὶ σχολῇ τῆς εὐσεβείας.

¹⁶⁴ AC VIII, 25, 2. Χήρα οὐ χειροτονεῖται, ἀλλ’ εἰ μὲν ἐκ πολλοῦ ἀπέβαλεν τὸν ἄνδρα καὶ σωφρόνως καὶ ἀκαταγνώστως ἔζησεν καὶ τῶν οἰκείων ἄριστα ἐπεμελήθη, ὡς Ἰουδιθ καὶ Ἄννα αἱ σεμνότεται, κατατασέσθω εἰς τὸ χηρικόν.

Neitsyiden ja leskien lisäksi Apostoliset konstituutiot kieltää ordinoimasta rippi-isiä ja eksorkisteja. Onkin tarkasteltava, miksi määräysten mukaan toiset henkilöt ordinoidaan ja toiset ei. Monen ryhmän, tunnustajien, neitsyiden ja eksorkistien, ordinaation torjumisen kohdalla kirkkojärjestys toteaa, että näihin ryhmiin kuuluvat ovat vapaaehtoisesti alkaneet hoitaa tehtäviään. Ryhmään kuuluminen on siis heidän itse tekemänsä valinta.¹⁶⁵

5.3 Ordinaatio kleeroksen tuntomerkinä

Olen nyt tarkastellut Apostolisten konstituutioiden ordinaatioille antamia ohjeita. Lopuksi otin esille myös sen esittämät kiellot ordinoimista koskien. On johtopäätösten aika. Mitä tarkastelusta voidaan ajatella diakonissan kleerokseen kuulumisesta?

Apostolisissa konstituutioissa raja ordinoimisen ja ordinoimatta jättämisen välillä on selkeä. Kirkkojärjestys antaa selkeän ohjeen piispan, presbyterin, diakonin, diakonissan, alidiakonin ja lukijan ordinoimiseksi.¹⁶⁶ Muiden kohdalla eksplisiittisesti sanotaan, ettei heitä ordinoida. Näkemykseni mukaan raja henkilöiden ordinoimisen ja ordinoimatta jättämisen välillä heijastelee kirkkojärjestyksen jakoa kleerokseen ja maallikoihin. Myös Apostoliset konstituutiot itse vahvistaa tämän näkemyksen. Sen kolmannessa kirjassa näet todetaan, etteivät maallikot saa esimerkiksi uhrata, kastaa tai siunata. Heille puolestaan, ”joiden päälle piispa on pannut kätensä”, on annettu sellainen arvo.¹⁶⁷

¹⁶⁵ AC VIII, 23, 2; AC VIII, 24, 2; AC VIII, 26, 2.

¹⁶⁶ Piispan ordinaatio kuvataan luvussa AC VIII, 5.

¹⁶⁷ AC III, 10, 1–2. Ἀλλ’ οὐτε λαϊκοῖς ἐπιτρέπομεν ποιεῖν τι τῶν ἱερατικῶν ἔργων, οἷον θυσίαν ἢ βάπτισμα ἢ χειροθεσίαν ἢ εὐλογίαν μικρὰν ἢ μεγάλην... Διὰ γὰρ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ ἐπισκόπου δίδεται ἡ τοιαύτη ἀξία. ” δίδεται ἡ τοιαύτη ἀξία ” olisi mahdollista kääntää myös ”on asetettu sellaiseen virkaan”, mutta ilmaisu olisi tässä yhteydessä mahdollisesti anakronistinen. – On tosin huomattava, että jakeessa AC VIII, 28, 6 diakonissaa kielletään siunaamasta. Ludlowin mukaan diakonissa ordinoidaankin hoitamaan eri tehtäviä kuin muut ordinoitavat: ”Diakonissaa ei ordinoida saarnaamaan ja siunaamaan niin kuin muut ordinoitiin saarnaamaan ja siunaamaan”. Ludlow 1865, 18. Ludlow jättää kertomatta näkemyksensä, mitä varten diakonissat ordinoitiin. Lisäksi hän ei ota huomioon, että AC:ssa kaikille ordinoitaville määrätään omia erityisiä tehtäviä.

Diakonin, alidiakonin, lukijan ja diakonissan ordinaatioiden välisessä vertailussa havaittiin selkeä yhtäläisyys ordinaation kulun ja sisällön suhteen. Diakonissan ordinaatorukouksen sisällöstä kävi ilmi muista poikkeavia korostuksia, mutta ordinaation ydinkohdiksi tulkittavissa vaiheissa ei havaittu merkittäviä eroja. Kyseisiksi ydinkohdiksi katson määräyksen piispasta ordinaation toimittajana, käten päälle panemisen ja ordinaatorukouksen rakenteen. Siten ordinaatioiden suuri samankaltaisuus osoittaa rinnasteisuuden ordinoitavien seurakunnallisten asemien välillä. Tästä seuraten diakonissan kleroksen jäsenyys saa vahvistusta myös ordinaatioiden tarkastelun näkökulmasta. Voidaankin todeta, että kaikki ordinoitavat, diakonissa mukaan lukien, kuuluvat klerokseen.

6 LOPUKSI: NAISDIAKONIEN SUHDE KLEEROKSEEN APOSTOLISISSA KONSTITUUTIOISSA

Pro gradu -tutkielmassani pyrin selvittämään systemaattisen analyysin avulla naisdiakonin aseman seurakunnassa Apostoliset konstituutiot -kirkkojärjestyksessä. Ennen varsinaista analyysiä tarkastelin kahta käsiteparia, joiden totesin olevan ongelmallisia varhaiskristillisten naisdiakonien tutkimuksessa. Pohdin χειροτονία–χειροθεσία ja major orders–minor orders -jaotteluihin liittyvää problematiikkaa. Päädyin näkemykseen, jonka mukaan käsitteitä ei voi luotettavasti käyttää Apostolisia konstituutioita tutkittaessa, koska ne vaikuttavat anakronistisilta. Siispä totesin, että näiden erottelujen sijaan tutkielmassani on perusteltua käyttää apuna kleeros-käsitettä. Se on ollut varmasti käytössä kontekstissa, jossa Apostoliset konstituutiot on laadittu.

Näin perustellen kiinnitin huomioni kirkkojärjestyksen naisdiakonin, eli diakonissan, ja kleeros-käsitteen väliseen yhteyteen. Tarkastelun yhteydessä kävi kuitenkin ilmi diakonissan ja kleeroksen välisen yhteyden määrittelyn ongelmallisuus. Kleeros-käsitteen käyttö Apostolisissa konstituutioissa on epäselvää varsinkin diakonissoja koskevien mainintojen osalta. Diakonissan ja kleeroksen välistä yhteyttä olikin tutkittava useista eri näkökulmista.

Analyysini aluksi lähestyin diakonissan ja kleeroksen välistä suhdetta kiinnittäen huomioni kleeroksen asemaan seurakunnassa. Totesin, että raja kleeroksen ja maallikoiden välillä on Apostolisissa konstituutioissa tarkka. Vaikka jäikin epäselväksi, voidaanko diakonissaa pitää kleeroksen jäsenenä, hänellä näyttää olevan tietty erityinen paikkansa seurakunnassa. Näkemys diakonissan erityisestä asemasta sai vahvistusta kleeroksen elantoa ja naimisiinmenoa koskevien ohjeiden tarkastelun kautta.

Selvitettyäni tarkemmin Apostolisten konstituutioiden kuvaamien naisten asemaa seurakunnassa totesin, että diakonissan asema on korkein. Apostoliset konstituutiot asettaa hänet jopa leskien yläpuolelle varhaisemmista kirkkojärjestyksistä poiketen. Tämän vuoksi diakonissan kleerokseen kuulumista ei ole suljettava pois, vaikka

Apostoliset konstituutiot muutoin kuvaakin naiset alisteiseen asemaan miehiin nähden.

Samalla tuli esille, millaisena henkilönä diakonissaa Apostolisissa konstituutioissa pidetään. Diakonissan on kirkkojärjestyksen määräyksen mukaan oltava neitsyt tai leski. Siten naimattomuus on diakonissaksi pääsyn edellytys. Diakonissalta edellytetään myös monin tavoin hyveellistä ja kurinalaista elämää, olipa hän sitten elämäntilanteeltaan neitsyt tai leski.

Seuraavaksi siirryin tarkastelemaan kleerosta sisältä päin, sen rakennetta. Tarkastelin ensinnäkin määritelmiä, jotka tulevat Apostolisissa konstituutioissa esille kleeroksen jäsenistöä koskevissa luetteloissa sekä erityisesti jumalanpalveluksen yhteydessä. Tästä näkökulmasta katsottuna diakonissan kleeroksen jäsenyys alkoi näyttää todennäköiseltä. Kirkkojärjestyksessä diakonissoille osoitetaan eksplisiittisesti tietty tehtävä jumalanpalveluksessa ja hän osallistuu kleerokseen kuuluvien tavoin rakkauden aterialle. Lisäksi tarkastellessa kleeroksen jäseniä koskevia luetteloita voidaan perustellusti tulkita, että diakonissa sisältyy niihin.

Perustelut eivät kuitenkaan vielä riittäneet. Diakonissan seurakunnallista asemaa selvittäessä en voinut olla vertaamatta häntä miespuoliseen diakoniin, koska diakonia pidetään Apostolisissa konstituutioissa itsestään selvästi kleeroksen jäsenenä. Tarkastellessani diakonille ja diakonissalle osoitettuja vaatimuksia ja heidän toimenkuviaan totesin niiden olevan pitkälti yhtäläiset. Diakonin tehtävät eroavat diakonissan tehtävistä ainoastaan kahdelta osalta: Diakonilla, kuten kaikilla miehillä, mutta ei kenelläkään naisella, on lupa opettaa. Lisäksi hänellä on velvollisuus seurakunnan järjestystä ylläpitäviin toimenpiteisiin. Päädyin toteamaan, että näihin seikkoihin peilaten olisi ristiriitaista, jos diakonia pidettäisiin kleeroksen jäsenenä, mutta diakonissaa ei. Siten osoittamani diakonin ja diakonissan rinnasteisuus viittaa vahvasti myös diakonissan olevan kleeroksen jäsen.

Analyysin lopuksi tarkastelin Apostolisten konstituutioiden kuvaamia ordinaatioita. Ensin kävin läpi diakonissan ordinaatio-ohjeet vaihe vaiheelta. Totesin ordinaation olevan luonteeltaan ”täydellinen” ja sivusin siten toisessa luvussa käytyä tutkijoiden keskustelua diakonissan tehtävään asettamisen luonteesta. Tämän jälkeen vertasin

diakonissan ordinaatiota kolmisäikeisen viran kolmannen säikeen ordinaatioihin. Diakoneja, alidiakoneja ja lukijoita voidaan heidän tehtäviensä näkökulmasta pitää diakonisoja lähimpänä. Miltä heidän asemansa seurakunnassa näyttävät ordinaatioiden tarkastelun valossa? Vertailu osoitti, että eri ordinaatioiden välinen kulun ja sisällön yhtäläisyys on vahva. Diakonissan ordinaatiorukouksen sisällöstä kävi ilmi muista poikkeavia korostuksia, mutta ordinaation ydinkohdiksi tulkittavissa vaiheissa ei todettu merkittäviä eroja. Siten ordinaatioiden suuri samankaltaisuus vahvisti rinnasteisuuden ordinoitavien ryhmien seurakunnallisten asemien välillä ja diakonissan paikka kleroksen jäsenenä vahvistui entisestään. Lopuksi tutkin myös kirkkojärjestyksen määäämiä ordinaatiokieltoja leskiä ja neitsyitä koskien. Kielloista ei kuitenkaan paljastunut mitään, mikä olisi osoittanut, ettei diakonissa voi kuulua klerokseen. Päädyinkin toteamaan, että ordinaatio on klerokseen kuulumisen merkki – siten myös diakonissa on kleroksen jäsen.

Toisaalta otin esille, ettei diakonissan ordinaatiosta voi olla huomaamatta tietynlaista epävarmuutta diakonissan aseman suhteen. Apostolisten konstituutioiden ordinaatio-ohjeista voidaan siten havaita pyrkimys diakonissan aseman oikeuttamiseen. Diakonissa on kleroksen ainoa naisjäsen. Siten hän näyttää nousevan seurakunnan orastavassa hierarkiassa joitakin sen miesryhmiä arvostetumpaan asemaan. Aikaisemminkin seurakunnassa oli kyllä ollut korkeasti arvostettuja naisia kuten leskiä. Silti diakonissan klerokseen kuulumisen näyttää olevan vastoin yleistä käsitystä, jonka mukaan nainen on miehen alamainen.

Epävarmuudesta huolimatta diakonissalla on oma tarpeellinen ja tunnettu paikkansa seurakunnassa: kirkkojärjestys osoittaa diakonissalle selkeästi vain hänelle kuuluvat tehtävät seurakunnassa. Häntä tarvitaan pääasiallisesti naisten kanssa toimimiseen. Hän ei työskennellessään näytä juurikaan olevan tekemisissä seurakunnan maallikkomiesten kanssa. Siten rajaus mahdollistaa diakonissalle kuuluvan osan kleroksen jäsenistössä.

Avoimeksi jää kuitenkin kysymys, miten diakonissan asema kleroksen sisällä määrittyy. Apostolisista konstituutioista käy kyllä ilmi, että diakonissa on kleroksen hierarkiassa piispan, presbyterin ja diakonin alapuolella. Epäselväksi kuitenkin jää,

miten hän sijoittuu kleroksen muiden jäsenten, kuten alidiakonin ja lukijan, suhteen. Tässä yhteydessä on tosin muistettava, että kirkkojärjestyksen laatimisen aikaan seurakunta oli vasta kehittymässä hierarkkiseen suuntaan. Tämän analyysin perusteella ei voi sanoa, kuinka hierarkkisesti järjestäytyneet kleros Apostolisissa konstituutioissa on.

Tutkimustehtäväni aihepiiriin liittyvää tutkimusta olisi siis syytä jatkaa. Diakonissan seurakunnallisen aseman tarkemmaksi määrittelemiseksi Apostolisissa konstituutioissa olisi perehdyttävä kleroksen sisäiseen rakenteeseen ja selvittävä sen jäsenten väliset suhteet ja mahdollinen hierarkia. Lisäksi tutkimustehtäväni kaltaista kleros-käsitteen sisältöä ja diakonissan asemaa käsittelevää tutkimusta olisi mahdollista laajentaa muihin varhaiskristillisiin kirkkojärjestyksiin. Tällöin olisi hedelmällistä tarkastella kutakin kirkkojärjestyksestä yksinään sekä tutkia käsitteiden kehittymistä vanhoja kirkkojärjestyksiä muokattaessa uudelleen muuttuneen kirkollisen tilanteen myötä. Pohdinnan kohteiksi olisi tällöin otettava diakonissan aseman määrittely esimerkiksi Didascalia Apostolorumissa. Mielenkiintoista olisi myös selvittää, miten asema muuttuu, kun Didascaliasta siirrytään vaikkapa Apostolisiin konstituutioihin.

Näkemykseni mukaan tutkielmani omalta osaltaan osoittaa, että varhaiskristillisten kirkkojärjestysten tutkiminen on yhä, yli 1500 vuotta niiden syntymän jälkeen, tarpeellista. Aihetta ei ole loppuun käsitelty. Erityisesti Collinsin paradigma avaa uusia ulottuvuuksia myös varhaiskirkollisten kirkkojärjestysten diakonian tutkimukseen. Tällä hetkellä niitä koskeva tietämys näyttää huomattavan pinnalliselta, ainakin Suomessa, kuten tutkielman alussa tarkastelemani evankelis-luterilaisen kirkon diakonaattikeskustelu osoitti. Nykynäkemyksen mukaan varhaiskristilliset tekstit eivät edusta esikuvallista ekklesiologista ideaalia. Tästä huolimatta niihin perehtyminen tuottaa, paitsi ennennäkemätöntä innostusta niitä tutkivan elämään, myös ainutlaatuista aineistoa 2000-luvun teologiseen tutkimukseen ja siihen pohjautuviin käytännön ratkaisuihin.

TUTKIELMASSA KÄYTETYT LYHENTEET

AC	Kahdentoista apostolin konstituutio
AT	Apostolinen traditio
DA	Didascalia Apostolorum
Did.	Didakhe
LXX	Septuaginta

LÄHTEET, SANAKIRJAT JA KIRJALLISUUS

Lähteet

Les Constitutions Apostoliques

- Les Constitutions Apostoliques Tome I. Livres I et II. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Metzger. Sources Chrétiennes. Paris: Les Éditions du Cerf 1985.

Les Constitutions Apostoliques

- Les Constitutions Apostoliques Tome II. Livres III–VI. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Metzger. Sources Chrétiennes. Paris: Les Éditions du Cerf 1986.

Les Constitutions Apostoliques

- Les Constitutions Apostoliques Tome III. Livres VII–VIII. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Metzger. Sources Chrétiennes. Paris: Les Éditions du Cerf 1987.

Sanakirjat

Gyllenberg, Rafael

- 2004 Uuden testamentin kreikkalais-suomalainen sanakirja. Helsinki: Yliopistopaino.

Lampe, G. W. H. (ed.)

- 1984 A Patristic Greek Lexicon. New York: Oxford University Press.

Schneider, Kim & Gavrielides, Eleftherios

- 1992 Kreikkalais-suomalainen sanakirja. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy.

Kirjallisuus

Ahonen, Risto A.

- 1991 Diakonaatin uudistus. Kirkon tutkimuskeskus sarja A nro 56. Pieksämäki: Sisälähetysseuran kirjapaino Raamattutalo.

Barnett, James Monroe

- 1995 The Diaconate. A Full and Equal Order. Rev. ed. Harrisburg: Trinity Press International.

Behr-Sigel, Elisabeth

- 1991 The ministry of women in the Church. Redondo Beach: Oakwood Publications.

Bradshaw, Paul F.

- 1990 Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West. New York: Pueblo Publishing Company.
- 1995 Ordination IV/1.3. – Theologische Realenzyklopädie Band 25. Hrsg. von Müller, Gerhard. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 344.
- 1996 Priester/Priestertum III/1. – Theologische Realenzyklopädie Band 27. Hrsg. von Müller, Gerhard. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 414–421.
- 2002 The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy. 2nd ed. New York: Oxford University Press, Inc.

Callahan, Jean et al.

- 1994 Kuka on kukin Raamatussa. Suom. Kai Takkula. Helsinki: Oy Valitut Palat – Reader's Digest Ab.

Cardman, Francine

- 1999 Women, Ministry, and Church Order in Early Christianity. – Women & Christian Origins. Ed. by Kraemer, Ross Shepard & D'Angelo, Mary Rose. New York: Oxford University Press. 300–329.

Chryssavgis, John

- 1998 The Way of the Fathers. Exploring the Patristic Mind. Thessaloniki: Patriarchal Institute for Patristic Studies.

Cox Miller, Patricia (ed.)

- 2005 Women in Early Christianity. Translations from Greek Texts. Washington, D.C: The Catholic University of America Press.

Cross, F. L. & Livingstone, E. A. (ed.)

- 2005 The Oxford Dictionary of the Christian Church. 3rd ed. rev. New York: Oxford University Press.

Deweese, Charles W.

- 2005 Women Deacons and Deaconesses. 400 Years of Baptist Service. Macon: Mercer University Press.

Diakoninvirka

- 2008 Kirkkohallituksen 15.8.2007 asettaman työryhmän mietintö. Suomen ev.-lut. kirkon keskushallinto sarja C 2008:9. Helsinki: Kirkkohallitus.

Donaldson, James (ed.)

- 1886 Constitutions of the Holy Apostles. The Ante-Nicene Fathers. Volume VII. Fathers of the Third and Fourth Century. New York: Cosimo.

Fahey, Michael A.

- 1977 Eastern Orthodoxy and the Ordination of Women. – Women can be priests. The international Catholic online authority on women's ministries. <http://www.womenpriests.org/classic/fahey.asp>. Viitattu 29.9.2010.

FitzGerald, Kyriaki Karidoyanes

- 1999 Women Deacons in the Orthodox Church. Called to Holiness and Ministry. Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press.

Gryson, Robert

1976 The Ministry of Women in the Early Church. Transl. by Laporte, Jean & Hall, Mary L. Collegeville: Liturgical Press.

Guy, Laurie

2004 Introducing Early Christianity. A Topical Survey of Its Life, Beliefs and Practices. Westmont: Inter Varsity Press.

Hanson, Anthony T.

1985 Handauflegung I/1. – Theologische Realenzyklopädie Band 14. Hrsg. von Müller, Gerhard. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 415–416.

Hällström, Gunnar af

1990 Lähteitä tulkitsemassa. Pseudepigrafin ongelma. Patristiikan käsikirja. Hällström, Gunnar af & Rämö, Eila. Helsinki: Yliopistopaino. 69–73.

Hällström, Gunnar af & Laato, Anni Maria

2005 Ihmisen ja Jumalan suhde. Sakramentit. – Johdatus varhaisen kirkon teologiaan. Toim. Hällström Gunnar af, Laato Anni Maria, Pihkala Juha. Helsinki: Kirjapaja Oy. 241–258.

Janhonen, Hanne

2006 ”Ja hän lähetti palvelijoitaan”. Sanan δίακοπος merkitys UT:ssa ja muissa antiikin teksteissä. Eksegetiikan pro gradu -tutkielma. ISYK.

Jolkkonen, Jari

2007 Systemaattinen analyysi tutkimusmetodina. Metodiopas. Joensuu: Joensuun yliopistopaino

Jounel, Pierre

1988 Ordinations. – The Church at prayer vol. 3. The Sacraments (Transl. ed.). Ed. by Cabié et al. Collegeville: The Order of St. Benedict, Inc. 139–179.

Kotila, Heikki

1994 Palvelusta papputeen. Viran kehittyminen varhaiskristillisessä kirkossa. – Teologinen aikakauskirja. Helsinki. 274–284.

Latvus, Kari

2009 Diakonian virka uusimman raamatuntutkimuksen valossa. Väärinkäsityksiä ja tosi rakkautta. – Diakonian tutkimus. Helsinki. 37.

Ludlow, John Malcolm

1865 Woman's Work in the Church. Historical Notes on Deaconesses and Sisterhoods. London: Alexander Strahan.

Maas, Georgia S. (ed.)

2005 Webster's English Language. Desk Reference. 2nd ed. New York: Gramercy Books.

Madigan, Kevin & Osiek, Carolyn

2005 Ordained Women in the Early Church. A Documentary History. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Martimort, Aimé Georges

1986 Deaconesses. An Historical Study (transl. ed.). San Francisco: Ignatius Press.

Mayer, Wendy & Allen, Pauline

2000 John Chrysostom. London: Routledge.

McNamara, Jo Ann

- 1993 Sexual Equality and the Cult of Virginity in Early Christian Thought. – Women in Early Christianity. Vol XIV. Ed. by Scholer, David M. New York: Garland Publishing, Inc. 219–231.

Merkel, Friedemann

- 1985 Handauflegung II/1. – Theologische Realenzyklopädie Band 14. Hrsg. von Müller, Gerhard. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 422–423.

Olson, Jeannine E.

- 2005 Deacons and Deaconesses through the Centuries (rev. ed). Saint Louis: Concordia Publishing House.

Palladius

- The Lausiaca History. Transl. by Meyer, Robert T. Ancient Christian Writers. The Works of the Fathers in Translation. New York: Paulist Press 1964.

Palvelijoiksi vihityt

- 2002 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon vuonna 2000 asettaman virkarakennekomitean mietintö. Suomen ev.-lut. kirkon keskushallinto sarja A 2002:1. Helsinki: Kirkkohallitus.

Penn, Michael

- 2001 “Bold and Having No Shame”. Ambiguous Widows, Controlling Clergy, and Early Syrian Communities. – Hugoye: Journal of Syriac Studies. <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol4No2/HV4N2Penn.html>. Viitattu 29.9.2010.

Piispainkokouksen lausunto

- 2009 Piispainkokouksen lausunto 1/2009 kirkkohallitukselle. Diakonaattityöryhmä 2007:n mietintö diakoninvirka. Asianro 2007-00541.

<http://www.evl.fi/piispainkokous/diakonaattilausunto-1-09-kirkkohalitus-2007-00541.pdf>. Viitattu 29.9.2010.

Reininger, Dorothea

1999 Diakonat der Frau in der Einen Kirche: Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zum römisch-katholischen Diskussion. Ostfildern: Schwabenverlag.

Richardson, Kurt A.

2007 The Antiochene School. – Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation. Ed. by Porter, Stanley E. London: Routledge. 14–16.

Riley, Hugh M.

1974 Christian Initiation. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan. Washington D. C: The Catholic University of America Press.

Robinson, Cecilia

2008 The Ministry of Deaconesses. Charleston: BiblioBazaar, LLC.

Seppälä, Olli

2011 Diakonaatista halutaan pappisvirasta erillinen vihkimysvirka. <http://www.kotimaa24.fi/uutiset/uutiset/4609-diakonaatista-halutaan-pappisvirasta-erillinen-vihkimysvirka>. Viitattu 22.3.2011.

Setälä, Päivi

1993 Antiikin nainen. Keuruu: Otava.

Silvas, Anna M.

2007 Gregory of Nyssa. The Letters. Introduction, Translation and Commentary. Leiden: Brill.

Sissonen, Raimo

2001 Pyhä Ehtoollinen. – Tsasounan suunnalta. Sakramentit.
http://www.tsasouna.net/pyha_ehtoollinen.htm. Viitattu 29.9.2010.

Sormunen, Eino

1952 Diakonian käsikirja. Pieksämäki: Sisälähetysseuran raamattutalon kirjapaino.

Swan, Laura

2001 The forgotten desert mothers. Sayings, lives, and stories of early Christian women. New Jersey: Paulist Press.

Torjesen, Karen Jo

2008 Clergy and Laity. – The Oxford Handbook of Early Christian Studies. Ed. by Ashbrook Harvey, Susan & Hunter, David G. New York: Oxford University Press, Inc. 389–405.

Vorgimler, Herbert

1992 Sacramental Theology. 3rd ed. Collegeville: The Order of St. Benedict, Inc.

Väisänen, Matti

2000 Pyhä kaste Raamatussa. Hämeenlinna: Karisto Oy.

Wijngaards, John

2002 No Women in Holy Orders? The Women Deacons of the Early Church. Norwich: Canterbury Press.

Yhdessä kirkon virassa

1997 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon vuonna 1994 asettaman diakonaattikomitean mietintö. Suomen ev.-lut. kirkon keskushallinto sarja A 1997:9. Helsinki.