

ka passiivinen vastaanottavuus tekee hänestä ”epätäydellisen mutta reaalis Jumalan sisäisen elämän ikonin tai epifanian” (124). Toinen yksityiskohtainen kritiikki koskee Karl Barthin antifilosofista teologiaa. Whiten mielestä Barthin esittämä Tuomas Akvinolaisen *analogia entis* -opin kritiikki osoittaa huomattavaa ymmärryksen puutetta ja kyvyttömyyttä käsittää luonnollisen teologian merkitystä kristologiassa ja yleensä ilmoitustiedossa. Kun armo täydellistää luonnon, inhimillisellä luonnolla on itsessään kyky tällaiseen täydellistymiseen ja myös Jumalan tuntemiseen, tietysti yliluonnollisen armon avulla. Tämä koskee yleensä luonnon ja armon käsittämistä ja erityisesti inkarnaatioilmoituksen vastaanottamista uskon valon perspektiivissä.

Viidennessä luvussa tekijä esittää Akvinolaisen linjauksia vastaavan käsityksen inhimillisen Jeesuksen psykologisista kyvyistä ja niiden yliluonnollisista toteutumismuodoista, kuten Jumalan autuas näkeminen, välitön tietoisuus omasta jumalallisesta olemuksesta, omaa kohtaloa koskeva profeettallinen tietoisuus, rationaalisen inhimillisen tahdon täydellinen yhtyminen jumalalliseen tahtoon sekä inhimillisten tunteiden reaalisuus. White pitää näitä määreitä keskeisinä käsitellessään kirjan loppuosassa Kristuksen pelastushistoriallista tehtävää. Hän puolustaa Tuomas Akvinolaisen sovituskristologiaa erityisesti erilaisia kenosis-tulkintoja (Barth, Pannenberg, Jüngel, von Balthasar) vastaan. Käsiteltävät aiheet koskevat Jeesuksen kuuliaisuutta, kärsimystä ja kuolemaa, tuonelaan astumista ja ylösnousemista. Viimeisessä luvussa esitetään metodisia ohjeita toimistiselle kristologiselle teologialle ja korostetaan Akvinolaisen metafysisen realismin merkitystä ilmoitetun mysteerin teologiselle tulkin- nalle Khalkedonin kirkolliskokouksen suuntaviivojen mukaisesti.

Whiten kirja sisältää kiinnostavia ja osittain poleemisia keskustelu-

ja systemaattisen teologian keskeisistä klassisista aiheista. Raamatun ja kirkolliskokousten päätösten tulkintaa ei erityisemmin problematisoida. Miksi esimerkiksi Tuomas Akvinolainen olisi erityisen luotettava Khalkedonin päätösten selittäjä? Kiinnittää myös huomiota, että vaikka Whiten perusteeksi on filosofis-teologisen synteessin puolustaminen, hänen teoksensa on olennaisesti teologinen. Filosofis-teologista inkarnaatiotutkimusta ei juurikaan huomioida, vaikka hyvissä ajoin ennen kirjan ilmestymistä oli ilmestynyt esimerkiksi Richard Crossin teos *The Metaphysics of the Incarnation* (2005) ja Anna Marmodoron ja John Hillin toimittama samanniminen teos (2011). Näitä White ei mainitse.

SIMO KNUUTTILA,
EMERITUSPROF.

ROBERT A. ORSI
History and Presence.
Cambridge: The Belknap
Press of Harvard University
Press 2016. 367 s.

Monelle suomalaisellekin tutun Northwestern-yliopiston professorin Robert A. Orsin uusin teos käsittelee tekijänsä näköisesti uskonnontutkimuksen peruskysymyksiä. Tällä kertaa hän tarttuu – ei sen enempää kuin vähempää – kysymykseen pyhän todellisesta läsnäolosta inhimillisessä todellisuudessa. Teos ei ole teologin kirjoittama eikä se juurikaan käy keskustelua teologian kanssa. Yhtäältä kirjaa onkin syytä lukea Orsin ajattelun jatkumolla, toisaalta askeleena kohti sellaisia uskonnon alueita, joita perinteisesti on pidetty teologian alueena.

Orsi on historioitsija ja etnografi sekä katolisuuden tutkija. Hänen oppituolinsakin Northwesternissa kattaa nämä kaikki. Hän on paitsi yksi Yhdysvaltain uskontohistori-

an parhaita asiantuntijoita erityisesti katolisuuden osalta, myös eleytn uskonnon paradigman yksi uranuurtaja ja uskontoetnografi. Hänen alun perin vuonna 1985 julkaistusta teoksestaan *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem* on tullut kokonaisen uskonnontutkijasukupolven merkkiteos.

Orsi on koko uransa ajan suunnannut katseensa tavallisten ihmisten uskonnolle ja pyhälle antamiin elettyihin merkityksiin: uskonto ei ole vain tekstejä tai oppeja, mutta ei myöskään vain materiaa ja kokemuksellisuutta. Orsille onkin leimallista uskonnon eri ulottuvuuksia yhtä aikaa tarkasteleva ote, jonka hän ankkuroi historiaan, ja siitä käsin nostaa esiin tärkeitä teoreettisia kysymyksiä niin uskonnosta kuin uskonnontutkimuksen paikasta yliopistossa.

Luin Orsin uusinta teosta hänen ajattelunsa ja uransa jonkinlaisena kulminaationa: teoksessa ovat läsnä kaikki hänen aiemmat teemansa ja kiinnostuksen kohteensa, mutta uudessa kehyksessä. Orsi tarttuu härkää sarvista – tai pyhimystä sädekehästä – ja kysyy, mitä ihmisten kokema ja tutkijalle välittämä pyhän (ja pyhien, Jumalan) ”todellinen läsnäolo” (real presence) on. Hän asettuu tutkittaviensa paikalle ja väittää, että tutkimus ei tavoita tätä kokemusta niin kauan kuin se nähdään (vain) representaationa, symbolina tai kulttuurina. Näin tehdessään hän astuu myös teologian alueelle, mutta tulokulma on empiirinen ja etnografinen: mistä ihmiset puhuvat, kun he puhuvat kohtaamisestaan pyhän kanssa? Mitä heille silloin tapahtuu ruumiillisesti, sosiaalisesti ja psykologisesti? Miksi tutkimuksen on niin vaikea tavoittaa tätä? Orsi altistaa itsensä rohkeasti sekä antropologian että teologian suunnasta tuleville kriittisille kysymyksille: väittääkö hän tosiaan, että Neitsyt Maria *oikeasti* ilmestyy, kysyisi antropologi. Teologit ovat aina pohtineet filosofisesti Jumalaa, transsendenttia ja pyhää – miten nykyihmisten ko-

kemukset liittyvät tähän, kysyisi ehkä teologi. Eletty uskontokin on aina jatkumolla.

Orsi asettaa kirjan punaisena lankana kulkevan ajatuksen pyhän todellisesta läsnäolosta tai sen puuttumisesta katolisuuden ja protestanttisuuden väliseksi eroksi. Kysymys on ainakin länsimaita leimaavasta ilmiöstä: vastinparit läsnäolo–poissaolo (tai representaatio), kirjaimellinen–metaforinen, irrationaalinen–rationaalinen, todellinen–symbolinen, luonnollinen–yliluonnollinen, ovat hänen mukaansa pitkälti yhteneviä katolisuuden ja protestanttisuuden (ja sen miten ne on ymmärretty) kanssa. Jako puolestaan määrittää käsitteiksi modernista.

Orsi käsittelee aihetta historiallisesti ja empiirisesti Yhdysvaltain kontekstissa. Binaariasetelma herättää lukijassa myös vastustusta: jos Orsi tutkisi elettyä luterilaisuutta, muuttaisiko se hänen käsitystään? Eletyn katolisuuden epäsuhtaisena vastinparina Orsilla on abstrakti protestanttinen eetos. Entä muut maat ja kulttuurit: pätsikö asetelma afrikkalaisen helluntailaisuuden tai latinalaisamerikkalaisen katolisuuden ymmärtämisessä? Orsi kiinnittää hienosti huomiota kokemukselliseen, elettyyn, kuvalliseen ja materiaaliseen. Tällöin suomalaisella ajatukset liikkuvat välittömästi myös ortodoksisuuteen, mutta Orsi käsittelee kaikkia näitä teemoja vain katolisina ilmiöinä, asetettuna vasten rationaalista ja abstraktia protestanttisuutta. Käsitteilyä vasten toisintaa sitä, mitä Orsi haluaa purkaa: myös se mitä ajattelemme protestanttisuudesta on historia- ja kontekstisidonnaista, puhumattaakaan protestanttisesta eletystä uskonnosta, josta eletyn uskonnon tutkijat eivät ole juuri olleet kiinnostuneita. Syy siihen saattaa olla juuri käsitys protestanttisuudesta abstraktina ja ei-kokemuksellisena.

Jumalaa koskevat oletukset ja keskustelut (edes ”todellisen läsnäolon” mielessä) eivät teologille ole uutta, olipa kyse katolisesta tai pro-

testanttisesta teologiasta. Orsin esittämät aika radikaalit kysymykset pyhän vakavasti ottamisesta ovat uutta ehkä muille kuin teologeille. Jälkimmäisille kirjalla on annettavaa siinä, miten Orsi tuo tavalliset ihmiset kaikkine kokemuksineen (läsnäolon käytännöt, practices of presence) uskonnollisten ilmiöiden – myös Jumalan, pyhien ja pyhän – ymmärtämisen ja tulkitsemisen keskiöön. Tässä mielessä teos on esimerkki uskontotiedettä ja teologiaa silloittavasta tutkimuksesta, vaikka sitä ei mitenkään alleviivata, ja vaikka syvempi keskustelu myös teologian suuntaan olisi rikastuttanut myös katolisen kontekstin ymmärtämistä. Orsi on yksi eletyn uskonnon uranuurtajista, mistä kirja onkin hieno esimerkki.

Katolisen kirkon sisälläkin ja osassa uskonnontutkimusta ihmisten uskonnolliset kokemukset on toistuvasti nähty taikauskona, liiallisena tunteellisuutena tai ylipäättään ”liikana” (excess), modernin uskonnollisuuden hävettävänä vastapoolina. Kansanhurskaus (popular piety) on asetettu vastakkain eliitin uskonnon kanssa. Tämän vastakkainasettelun purkaminen on yksi Orsin koko tutkijanuraa leimaava piirre.

Niinpä vastakkainasettelu katolisuuden ja protestanttisuuden kohdalla on hieman hämmentävää. Katolisuus ”läsnäolon kulttuurina” on varmasti totta, ja Orsi on tehnyt sitä näkyväksi jo pitkään Yhdysvaltain kontekstissa, jossa katolisuus on ollut erinäisen toiseuttamisen kohde tutkimuksessa, politiikassa ja kulttuurissa. Väitteen ja sitä tukevan etnografian olisi kuitenkin voinut esittää ilman vastakkainasettelua protestanttisuuden kanssa, josta ei anneta yhtä monitahoista ja empiriaan perustuvaa kuvaa. Tämä on mielestäni kirjan suurin ongelma.

Historialliseen aineistoon ja etnografiaan perustuvat esimerkkiluvut ovat Orsia parhaimmillaan: syvä kunnioitus tutkittavia kohtaan, loistava narratiivinen kirjoitustyyli, oman reflektoivan (tutkija)minän

mukana kuljettaminen ja kiinnostavien tapaustutkimusten analyysi.

Luvut käsittelevät ihmisten suhdetta pyhimyksiin ja ihmeitekeviksi uskottuihin luonnonelementteihin ja artefakteihin (kuvat, jopa sarjakuvat, kirjat), kuolemaan sekä kuolleiden ja elävien välisen rajan häilyvyyteen, kärsimykseen ja traumaan sekä pahuuteen. Jälkimmäistä Orsi pui uusimman etnografiansa läpi: hän on haastatellut katolisen kirkon pappien seksuaalisen hyväksikäytön kohteina olleita. Yhdysvalloissa toimii lukuisia survivors-ryhmiä, joissa aikuiset naiset ja miehet käsittelevät kärsimyksensä läpi suhdetta paitsi itseensä ja läheisiinsä, myös kirkkoon ja Jumalaan. Tässä luvussa näkyy myös Orsin kasvanut kiinnostus psykologiaan ja psyykoanalyyysiin. Orsi sitoo yhteen keskenään erilaiset tapaustutkimukset juuri pyhän todellisen läsnäolon ajatuksen kautta. Se näkyy menneisyydessä ja nykyisyydessä sekä niiden välisinä murtumina.

Etnografista tutkimusta tekevänä teologina pidän tärkeänä empiirisen ja käsitteellisen yhdistämistä. Näin toki jokainen tutkimuskohdettaan syvästi ymmärtävä etnografi tekee. ”Käsitteellinen” sisältää myös uskonnollisten perinteiden teologisen tulkinnan ja sen, miten se on historian saatossa muuttunut. Monessa kohdin kävin mielessäni dialogia vapautuksen teologian, sukupuolen ja seksuaalisuuden teologian sekä ristien teologian kanssa. Onhan Orsin tavoitteena myös purkaa valta-asetelmia. Tätä hän tekee katsomalla uskontoperinteitä eletyn uskonnon ja tavallisten ihmisten elämän kokonaisuuden suunnasta.

Seksuaalisen hyväksikäytön uhrien jumalakuva ja suhde Jumalaan vaurioituivat lapsuudessa ja nuoruudessa tavoilla, jotka tuovat aivan omanlaisensa lisän traumaan. Pahuuden ja pyhyden yhdistyminen siihen, että hyväksikäyttäjän katsotaan pappina edustavan Kristusta ja Jumalan tahtoa, johti eri ihmisillä erilaisiin ratkaisuihin. Yksi monella

katoliseen uskoon lapsesta asti kasvaneella mutta siinä syvästi hylätyksi tulleella on ollut kokemus Jumalasta, joka on sanojen, mielikuvien ja ihmissidonnaisten attribuuttien (varsinkin hierarkiaan ja valtaan liittyvien) tuolla puolen. Jumala, josta ei voi puhua, mutta johon on persoonallinen suhde, onkin nykyajan elävää apofaattista teologiaa.

Orsi on pysytellyt lähellä tutkittaviansa puhetta, mutta lukijana liitin heidän äänensä sellaiseen teologian perinteeseen, jossa ajatus Jumalasta ylimpänä vallankäyttäjänä on elettyjen kokemusten vuoksi ollut pakko hylätä. Eri vapautuksen teologioissa lähestytään usein mystiikan ja apofaattisen teologian perinteitä samoista syistä. Dialogi näiden kanssa juurruttaisi etnografiaa sellaiseen teologian perinteeseen, jossa kärsimyksen, vallan ja hyväksikäytön ongelmia on käsitelty myös jumalakuva osalta. Seksuaalisen hyväksikäytön uhrien kokemusta Jumalasta kanssakärsijänä olisi niin ikään voinut peilata vaikkapa (katoliseen) vapautuksen teologiaan ja (luterilaiseen) ristinteologiaan. Yksi Orsin haastateltavista totesi: "Tätä minä nyt olen, ylösnoussut haava."

Käsitys salatusta, poissaolevasta ja kärsivästä Jumalasta, josta ei voi puhua, nousee suoraan Orsin haastateltavien kokemuksista. Miten tämä liittyy kirjan keskeiseen läsnäolon teemaan? Orsi toteaa, että kyse on läsnäolon poissaolosta. Tämä ikivanha *via negativa* jää kuitenkin hänen muualla kirjassa käsittelemiä (ylitse)pursuavan läsnäolon varjoon. Hiljaisuus ja mykkyys asettavat toisenlaisia kysymyksiä pyhän todelliselle läsnäololle kuin usko ihmeitätekeviin pyhimyksiin. Tämä on myös luterilaisuuden läpikäynnin tutkijan huomautus.

ELINA VUOLA, TEOL. TRI,
AKATEMIAPROF.

FELIX WILFRED (ED.)
**The Oxford Handbook
of Christianity in Asia.**
Oxford & New York:
Oxford University Press
2014. 657 s.

Yhä yleisemmin tiedostetaan, että kristinuskon tilastollinen painopiste ja mitä ilmeisimmin myös dynaamisin elinvoima on siirtynyt pois sen perinteisiltä keskusalueilta. Suurin osa maapallon kristityistä asuu siellä, mitä on kutsuttu vaihtelevin termein, kuten "kolmas maailma", "globaali etelä", Two-Thirds World tai Majority World. Kaksi jälkimmäistä käsitettä eivät ole saaneet siipiä alleen suomenkielisessä keskustelussa, mutta puhe "enemmistömaailmasta" näyttäisi olevan ajantasaisinta kansainvälisissä kuvioissa.

Ilmeistä on, että käsitteet, joilla Aasia, Afrikka ja Latinalainen Amerikka tiivistetään yhdeksi kategoriaksi, ovat väistämättä ongelmallisia. Joka tapauksessa on parempi puhua esimerkiksi "globaalien etelän teologioista" (monikossa) kuin piiloimperialistisesti "ei-länsimaisesta teologiasta", kuten vielä jokin aika sitten oli tapana.

Kristinuskon globalisoituminen merkitsee sitä, että ei ole enää mitään "kristikuntaa". Sana sisältää imperialistisen vivahteen ja implikoi jopa mielikuvan linnoituksesta, joka voidaan paikantaa jonnekin – mitä ilmeisimmin Eurooppaan. Kun kristinuskosta on maailman ääriässä asti, kristinuskosta voi puhua vain ekumeenisesti sanan *oikoumenē* alkuperäisessä merkityksessä.

Aikalaiskeskustelua vasten vaikuttaa siltä, että teologien tulee omalla panoksellaan edistää postkolonialistista tietoisuutta. Tämä ei tarkoita vain asialle oikeutta tekevien termien käyttämistä ja ekumeenian ymmärtämistä osaksi kristinuskon olemusta. On tärkeää ja välttämätöntä, että teologisen työskentelyn fokus laajennetaan eurosentrisyyden toiselle puolelle.

Tähän ei haasta vain uusin kehitys vaan myös kirkon historia, kun sitä tarkastellaan riittävän laajasti. Kristinuskon globalisoituminen viime vuosikymmeninä merkitsee enemminkin Eurooppa-painotteisen vuosituhannen päättymistä kuin uutta tilannetta. Aivan alussa kristinuskosta levisi kaikkiin ilmansuuntiin, vaikka Uuden testamentin kaanon rajautuikin lähes yksinoman apostolien missioon Välimeren ympäristössä – pienin vihjein muusta, joista tunnetuin lienee etiopialaisen hoviherran kaste Apostolien tekojen luvussa 8.

Aasialainen kristinuskon ei kirkon historian valossa ole siis uusi idea, vaan päinvastoin sen juuret ulottuvat katkeamattomina kristinuskon alkuun: perimätiedon mukaan apostoli Tuomas julisti evankeliumia aina Intiassa asti. Myöhemmin erityisesti nestoriolainen kristinuskon levisi syvälle Aasiaan: vuonna 635 perustettiin nestoriolainen luostari kiinalaisen Tang-dynastian pääkaupunkiin.

Postkoloniaalisen tai "kristikunnan jälkeisen" tilanteen tiedostamisessa suurena apuna voi toimia intialaisen katolisen professorin Felix Wilfredin toimittama tiiliskivi, jossa luodaan varsin maineikkaan kirjoittajakartan johdolla katsaus aasialaiseen kristinuskoon. *The Oxford Handbook of Christianity in Asia* alkaa Aasian länsilaidoilta ja kristinuskon ensimmäisiltä vuosisadoilta, minkä jälkeen käsitellään lukuisa määrä erilaisia teema- ja alueyhdistelmiä.

Johdantotekstien lisäksi kirjassa onkin kaikkiaan 37 yksittäistä artikkelia, jotka on jaettu viiteen kategoriaan: Mapping Asian Christianity, Cross-Cultural Flows and Pan-Asian Movements of Asian Christianity, Asian Christianities and the Social-Cultural Processes, Asian Christianity in Interaction with Asian Religious Traditions ja Some Future Trajectories of Asian Christianity. Kirjan esipuheessa korostetaan artikkelien painottuvan hermeneutiikkaan, joten tarkoitus ei ole ensi sijassa ja-