

kaa tietoa aasialaisesta kristinuskosta vaan enemmän auttaa seuraamaan sen matkaa erilaisissa kohtaamisissa ja konteksteissa.

Kun puhutaan Aasiasta, teema on volyymiltaan mittava. Asia kattaa noin 30 % maapallon pinta-alasta, ja siellä asuu noin 56 % maapallon väestöstä. Kristittyjä on suhteessa vähän, mutta silti heidän absoluuttinen määränsä on huomattava. Omituista kyllä, arvioitavasta teoksesta ei kohtuullisella etsimisselläkään löydy aasialaisten kristittyjen kokonaismäärää, vaikka maakohtaisia uskontotilastoja vuodelta 2010 on liitteenä. Mutta internethaulla selviää, että vuonna 2020 aasialaisten kristittyjen määrän arvioidaan olevan noin 420 miljoonaa. Näin heidän suhteellinen osuutensa aasialaisista on 9,2 %.

Asiaa mutkistaa se, että aasialainen kristinusko ylittää Aasian. Tämä johtuu diasporasta, jonka seurauksena esimerkiksi lännen metropoleissa on aktiivisia kiinalaisia ja intialaisia etnistaustaisia kirkkoja. Tämä ulottuvuus rajautuu Wilfredin toimittaman teoksen ulkopuolelle.

Toki Aasian rajojen sisäpuolella avautuu jo niin massiivinen ilmiökenttä, että siinä riittää analysoimista. Suomalaisen teologin kannalta näkisin teemasta nousevan muutamia ulottuvuuksia, jotka on edes kysymyksenasetteluina välttämätöntä tuntea.

Aasialaisen teologian erityislaadua hahmotettaessa lainataan usein katolisten piispojen yhteistyöelimen, Aasian piispainkokousten liiton (Federation of Asian Bishops' Conferences) luonnehdintaa, jonka mukaan kirkon on käytävä kolmenlaista vuoropuhelua: aasialaisten köyhien kanssa (vapautus), Aasian kulttuurien kanssa (inkulturaatio) ja Aasian uskontojen kanssa (uskontodialogi). Tähän määritelmään viitataan S. Wesley Ariarajahin ja Peter Phanin artikkeleissa.

Srilankalainen jesuiitta Aloysius Pieris on puolestaan korostanut, että tullakseen autenttisesti aasia-

laiseksi uskonnoksi, kristinuskon on tultava kastetuksi sekä aasialaisen moniuskontoisuuden Jordanissa etä aasialaisen köyhyyden Golgatalla. Tätä klassista määritelmää en kirjasta löytänyt, vaikka Pieris mainitaan useampaankin kertaan. Joka tapauksessa näistä ulottuvuuksista *The Oxford Handbook of Christianity* käsittelee enemmän kristinuskon rajapintoja Aasian suuriin uskontoihin ja kulttuureihin kuin sosiaalieettisiä kysymyksiä, jotka toki nekin on huomioitu teoksessa.

Oma merkittävä teemansa Aasiassa on inkulturaatio, jota erityisesti katoliset painottavat: tuloksena on ollut leimallisen intialaista, indonesialaista, kiinalaista tai vaikka japanilaista kirkkotaidetta, mutta myös hindu-kristillisten luostarien tai zen-mestareiksi koulutautuneiden jesuiittojen toteuttamia eksperimenttejä. Erityisen huomionarvoisia ovatkin erilaiset prosessit, joiden myötä kristinusko uppoo syvälle aasialaiseen maaperään. Albertus Bagus Laksana tarkastelee artikkelissaan sitä, miten henkilö voi tosiasiassa kuulua useamman kuin yhden uskonnollisen tradition vaikutuspiiriin. Esimerkiksi jaavalainen islam osoittautuu hyvin toisenlaiseksi kuin mielikuvat islamista tarkkarajaisena traditiona – siitä löytyy paljon yhteistä pintaa suhteessa katolilaiseen kristinuskoon.

George Gispert-Sauch esittelee, miten aasialaiset kristityt ovat lukee Raamatun rinnalla muita pyhiä tekstejä. Tämä on johtanut kiinnostaviin hermeneuttisiin horisonttien kohtaamisiin.

Aasian todellisuus tuo uusia näkökulmia kirkko-oppiin ja ekumeniaan myös siinä mielessä, että esimerkiksi Kiinassa on poliittisista syistä muotoutunut uudenlaista jälkitunnustuksellista protestantismia. Omalla tavallaan kiehtova on myös Japanin Mukyokai eli ”kirkottomuusliike”, joka syntyi 1900-luvun alussa ja hylkäsi tunnustuskunnat, viran ja sakramentit. Tätä käsitellään kahdesakin artikkelissa: Edmond Tangin

Itä-Aasiaa koskevassa katsauksessa ja Paul Joshua Bhakiarajin aasialaisia kotoperäisiä kristinuskon muotoja koskevassa artikkelissa.

Kaikkinensa tässä kirjassa riittää tietoa, joka tarjoillaan valitettavan jäsentymättömästi. Esimerkiksi megakirkkoja, jotka leimaavat Etelä-Korean kristillisyyttä, ei käsitellä missään artikkelissa laajemmin, vaan ilmiöön viitataan lyhyesti muutamassa artikkelissa sitä kuitenkaan yöstämättä. Ongelmaa pahentaa, että lennokkaiden ja yhteismitattomien otsikoiden takia lukijan on vaikea tietää, mistä mitäkin pitäisi etsiä.

Kirjan otsikon sisältämä ”käsikirja” on sikäli harhaanjohtava, että tiedon hakeminen kirjan artikkeleista on hidasta. Sinänsä laadukas kirja osoittautuu lopulta rönsyileväksi artikkelikokoelmaksi erittäin tärkeistä ja tutustumisen arvoisista aiheista eli aasialaisesta kristinuskosta.

JYRI KOMULAINEN, DOS.

THOMAS BREMER
Kreuz und Krem:
Geschichte der orthodoxen
Kirche in Russland. 2., ak-
tualisierte und erweiterte
Auflage. Freiburg: Herder
2016. 270 s.

Thomas Bremer on Münsterin yliopiston ekumeniikan, Itä-Euroopan kirkkojen tutkimuksen ja rauhantutkimuksen professori. Hän on kirjoittanut ja toimittanut lukuisia teoksia kaikilta kolmelta alalta. *Kreuz und Krem*, jonka ensimmäinen laitos ilmestyi 2007, on suurelle yleisölle tarkoitettu katsaus ortodoksisen kirkon historiaan nykyisen Venäjän, Ukrainan ja Valko-Venäjän alueella.

Rakenteellisesti teos muistuttaa hakuteosta. Kahdessa ensimmäisessä luvussa Bremer määrittelee Venäjän käsitteen sisältöä ja käyttökel-

poisuutta Kiovan Rusin kristillistymisestä (muodollisesti vuonna 988) nykypäivään. Seuraavissa kolmessa luvussa hän esittelee kristinuskon saapumista ja leviämistä mainittujen kolmen valtion alueelle, kirkon hallinnollista rakennetta sekä kirkon ja valtion suhdetta. Luvuissa 6–8 tarkastelun kohteena ovat venäläinen teologia, luostarilaitos (vain miesluostarien osalta) ja hurskauselämä. Viimeiset kaksi lukua on omistettu venäläisen kirkon länsisuhteille sekä kirkon – tai Neuvostoliitossa valtion – virallisesta kannasta poikkeavalle ajattelulle (Dissidenz). Kuten Bremerkin toteaa, luvuissa on toistoa, koska kaikki luvut käsittelevät koko tuhkannen vuoden aikajakson.

Kuten teemoista voidaan nähdä, teos noudattaa perinteistä (kirkko-)historiallista esitystapaa, jossa historia on ylärakenteiden, poliittisesti merkittävien tapahtumien ja suurmiesten tai hurskauden esikuvien historiaa. Näiden rinnalla esimerkiksi eletty (arjen) uskonnollisuus ja naisten uskonnollisuus olisivat ansainneet oman lukunsa. Tämän Bremerin itsekäin toteaa. Tarkasteltavan laitoksen esipuheen mukaan teosta on korjattu ja täydennetty erityisesti länsisuhteita koskevan luvun osalta. Bremer perustelee tätä sillä, että Venäjän ja Lännen suhteet ovat kärjistyneet Ukrainan 2014 alkaneen kriisin jälkeen.

Ensimmäisen painoksen tähänkin laitokseen sisältyvässä esipuheessa Bremer nostaa esille myös kysymyksen, joka on tänään ajankohtaisempi kuin vuonna 2007. Onko ortodoksisuus salonkikelpoista Euroopassa? Vai ajattelevatko Euroopan unionin jäsenet ja muut Länsi-Euroopan maat, että Euroopan kristillisuus on katolista tai protestanttista? Bremerin mielestä ajatus on nurkkakuntainen. Hän toteaa, että ortodoksisuus on Eurooppa-kelpoista (Europafähigkeit der Orthodoxie) ja Venäjä osa eurooppalaista maailmaa. Tämä näkemys ei tosin tule erityisen selvästi esille kuin ehkä luvussa yhdeksän.

Toisessa luvussa Bremer jakaa ortodoksisen kirkon historian viiteen vaiheeseen: kristinuskon leviäminen, Kiovan Rusin aika, sen jälkeinen aika Pietari Suureen, Venäjän keisarikunnan aika, jolloin kirkon johdossa oli patriarkan sijaan pyhä synodi, ja 1900-luku. Periodisointi näyttäisi näin perustuvan poliittisiin muutoksiin, joskin "1900-luku" (Das 20. Jahrhundert) on melko epämääräinen nimitys. Poliitiikkaa ei toki ortodoksisesta kirkosta puhuttaessa voi sivuuttaa. Itse olisin silti mieltynyt myös vaihtoehtoa nimetä periodit keskeisten teologisten ja kirkossa instituutiona tapahtuneiden muutosten avulla. Oletan, että Bremerin ratkaisu taustalla on äsken mainittu pyrkimys osoittaa (venäläisen) ortodoksisuuden yhteydet läntiseen Eurooppaan. Keskittyminen kirkon sisäisiin tapahtumiin ei mahdollistaisi tätä.

Kolmas luku pyrkii perustelemaan periodisoinnin tukeutumisen politiikkaan. Nykyisen vallitsevan käsityksen mukaisesti Bremerkin esittelee Kiovan Rusin kristillistymisen ensisijaisesti poliittisena ratkaisuna. Bulgarian merkittävää roolia kristillisyyden välittämisessä ei kuitenkaan jostain syystä mainita. Luvussa 3.3, jossa puhutaan ortodoksisuuden ja vallan leviämisestä pohjoiseen, Bremer yhdistää nämä ukrainalaisten ja venäläisten 1800-luvulla alkaneeseen kiistaan siitä, voidaanko puhua ortodoksisuuden jatkumosta Kiova Moskovaan (näin venäläiset) vai ovatko Kiovan ja Moskovan ortodoksisuus kaksi eri asiaa (näin ukrainalaiset). Kiista on kiinnostava, mutta on samalla myöhemmän ajan projisointia menneisyyteen. Kuten Bremerkin toteaa, 900-luvun lopulla Vladimir ei kastattanut ukrainalaisia tai venäläisiä, vaan Kiovan Rusin asukkaita.

Vanhemman tutkimuksen tapaan Bremer puhuu myös luostareista lähetystyön tekijöinä. Tosiasia kuitenkin on, että useimpien luostareiden yhteydet lähiympäristöön – rajoittuivat taloussuhteisiin. Sa-

moin luostareiden asukkaat tulivat pääasiassa suurista, jo kristinuskon omaksuneista asutuskeskuksista, eivät lähiympäristöstä, paria poikkeusta, kuten Solovetskia, lukuun ottamatta.

Neljännessä luvussa Bremer tiivistää hyvin Venäjän ortodoksisen kirkon hallinnollisen kehityksen. Hän huomauttaa, että Moskovan Rusin kirkollinen eristyisyys 1400–1500-luvuilla jätti kirkkoon jäljet, jotka näkyvät yhä. Toinen hallinnollisen rakennemuutoksen seuraus, jolla on edelleen vaikutusta, oli patriarkaatin lakkauttaminen ja pyhän synodin (kirkollisten asioiden ministeriön) perustaminen vuonna 1721. Sen jälkeen piispojen arvoistus laski merkittävästi ja kansa alkoi pitää munkkeja todellisen uskon edustajina. Piispatkin olivat munkkeja, mutta seurakuntapapiston ja kansan silmissä he ehkä olivat ensisijaisesti virkamiehiä.

Seuraavassa luvussa teemana on kirkon ja valtion suhde. Bremer toteaa, että ortodoksinen kirkko on historiallisesti ollut vahvemmin sidoksissa valtioon kuin kansaan. Siksi pyhän synodin perustaminen oli tavallaan luonnollinen hallinnollinen askel, vaikka Bremer sanookin kirkon pitäneen sitä luonnottomana. Bolševikit ymmärsivät tämän askeleen merkityksen hyvin erottaessaan kirkon valtiosta (mutta eivät valtiota kirkosta).

Kuudennessa luvussa Bremer toteaa, että Kiovan Rusin teologia poikkesi Bysantin teologiasta ainakin kahdessa merkittävässä kohdassa. Kiova omaksui teologian "valmiina" eikä sen teologinen ajattelu muotoutunut vuosisatojen kuluessa, kuten Bysantissa. Toiseksi Kiova omaksui nimenomaan teologian, erityisesti pyhäelämäkerrat, saarnatekstit ja kirkkolain, mutta ei antiikin filosofiaa, johon bysanttilaiset teologit olivat perehtyneet.

Seitsemäs luku kuvaa lyhyesti luostarikilvoittelun historian Kiovan neuvostoajan alkuun. Bremerin tulkinnassa luostarien enemmistö

on vahvasti sidoksissa hallitsijaan tai valtioon. Vähemmistö taas korostaa varhaiskristilliseen tapaan yksilöllistä askeesia ja maailmasta vetäytymistä. Luvun lopussa viitataan lyhyesti naisten merkittävään rooliin luostarielämässä, mutta siitä ei kerrota enempää. Neuvosto aika ja nyky-Venäjän tilanne sivuutetaan kokonaan.

Kilvoitteluteeman käsittely jatkuu luvussa kahdeksan. Otsikon "Spiritualität und Religiosität" alla Bremer tarkastelee Jeesuksen rukouksena tunnettua meditaatiomenetelmää ja sen "käsikirjaa", Filokalia, ikoneihin liittyvää hurskaudenharjoitusta, nykypäivän uskonnollisuutta sekä uskonnon ja identiteetin suhdetta. Ensiksi mainittu esitellään lyhyesti ja teoreettisesti. Muissa painopiste on arjen uskonnollisuuden kuvauksessa, joka tosin pelkistyy paljolti kansallisen identiteetin etsinnäksi.

Yhdeksännessä luvussa esitellään venäläisen ortodoksisuuden – ei siis kirkon – suhtautumista Länsi-Euroopasta tulleeisiin vaikutteisiin. Bremer painottaa oikeutetusti, että venäläinen ortodoksisuus on koko olemassaolonsa ajan ollut tekemisissä lännen kanssa, mutta kiinnittää päähuomion poliittis-ideologisiin seikkoihin. Henkisiä ja kulttuurivaikutteita hän käsittelee melko vähän. Kuin ohimennen hän myös muistuttaa, että venäläiset tutustuivat länteen laajamittaisesti vasta 1700–1800-lukujen taitteen jälkeen.

Teoksen viimeisessä luvussa kerrotaan lyhyesti virallisesta ortodoksisuudesta – neuvosto aikana ideologiasta – poikkeavan ajattelun päälinjat. Vanhauskoisuuden kohdalla Bremer on hiukan ristiriitainen. Aluksi hän esittelee perinteiseen tapaan vanhauskoisuuden syntyneen (1600-luvun puolivälin jälkeen) ikään kuin yhtenäisenä ja vahvasti uskonnollisesti motivoituneena liikkeenä. Myöhemmin hän toteaa, ettei ollut vanhauskoista liikettä, vaan lukuisia, toisinaan vuorovaikutuksessa olleita ryhmiä, jotka monista erisistä vastustivat patriarkan ja tsaa-

rin uudistuspolitiikkaa. Jälkimmäinen on nykyisen tutkimuksen valtavirran käsitys. Neuvostoajan toisinaisajattelun esittely on syvempää.

On aina vaikeaa kirjoittaa yleisestystä laajoista kokonaisuuksista. Ensinnäkin tuskin kukaan hallitsee yhtä perusteellisesti kaikkia aikakausia. Bremerin kohdalla näyttää ilmeiseltä, että hän tuntee hyvin uudemmaa historiaa, mutta nojaa vanhemman historian osalta vahvasti vakiintuneisiin auktoriteetteihin.

Toiseksi kirjoittajan on ratkaistava tekstissään yleistämisen taso ja valittava, mistä puhuu ja mistä vaikeenee. Valinnan vaikeus korostuu laajoja teemoja ja pitkiä aikakausia käsittelevissä teoksissa. Tehtyjä valintoja olisi ehkä voinut perustella lyhyesti.

Jokainen teos, ei vain tämä, olisi lisäksi hyvä kirjoittaa niin, että se auttaa lukijaa ymmärtämään asiakokonaisuuden – tässä siis kirkollisen historian – muutosprosesseja ja näiden syitä. Vaikka Bremeriä voi kritisoida siitä, että hän on valinnut esittelemänsä teemat konservatiivisesti eli kirkon, ei niinkään nykyisen tutkimuksen tai maallikkojen intressien näkökulmasta, hänen ratkaisunsa edellä mainittuihin kirjoittajan ongelmiin ovat toimivia. Vaikka teos on populaari, se antaa ajattelemista myös ortodoksisuuteen Venäjällä syvemmin perehtyneelle. Nyky-Venäjältä kiinnostuneelle teoksen anti tosin jää vähäiseksi.

TEUVO LAITILA, DOS.

JUHA SEPPO

**Martti Simojoki I:
Kirkonmies ja muuttuva
maailma. Helsinki: WSOY
2013. 623 s.**

JUHA SEPPO

**Martti Simojoki II:
Arkkipiispan aika. Helsinki:
WSOY 2015. 721 s.**

Kaksiosainen tutkimus Martti Simojoen elämäkertana, jossa Juha Seppo keskittyy ehkä 1900-luvun merkittävimmän kirkonmiehen työvuosiin pappina, piispana ja arkkipiispana. Teokset muodostavat kokonaisuuden, jota luonnehtii tekstin perusteellisuus ja kirjoittajan vilpittön innostus aiheeseensa. Nämä tekijät selittänevät myös kirjojen pakisuuden: teoksissa on yhteensä lähes 1100 tekstisivua, mikä on tekijälleen kunnioitettava saavutus. Lukijalle se voi muodostua haasteeksi.

Kirjoittaja linjaa johdannossa, että tutkimus keskittyy uskonnolliseen henkilöön, jonka toimintaa tulee tarkastella hänen uskonnollisesta taustastaan ja vaikuttamistään käsin. Vaikka kirjoittajan näkökulma on historiallinen, myös Simojoen teologiset painotukset, opilliset korostukset ja ajattelun suunnat avautuvat lukijalle. Referaatit ja analyysit Simojoen puheista ja teksteistä ovat vakuuttavia. Juha Sepon ansioksi on luettava myös se, että hän korjaa ja täydentää aiempaa Simojoen tehtyä tutkimusta. Lukijan kannattaa silmäillä myös loppuviitteet, joissa kirjoittaja käy paikoitellen terävää keskustelua aiempien tutkijoiden kanssa. Teoksen toisessa osassa kirjoittaja on perustellusti päätenyt erilaiseen esittämistapaan kuin ensimmäisessä osassa. Simojoen toimintaa arkkipiispana tarkastellaan siinä teemat- tistemmin.

Simojoen ammatinvalinta on pitkälle kodin perintöä. Teosarjan ensimmäisessä osassa Simojoen isä, Kuopion tuomiorovasti Joosep-