

LOIS M. FARAG (ED.)  
**The Coptic Christian Heritage: History, Faith, and Culture.** Lontoo & New York: Routledge 2014. 279 s.

Viime vuosisadan jälkipuoliskolla tehty ja julkaistut kohtikieliset käsikirjoituslöydöt ja viime vuosien keskustelut kohtikielisten asemasta Egyptin kiristyneissä poliittisissa oloissa ovat luoneet aivan uutta kiinnostusta kohtikieliseen kulttuuriin ja kohtikielisten historiaan ja nykytilanteeseen Egyptissä. Aiheesta on myös kirjoitettu melko paljon, mutta yleistajuinen, kattava esijohdatus teemaan on puuttunut. Faragin toimittama teos on kirjoitettu poistamaan tätä puutetta. Kirjan laadintaan on osallistunut useita alan asiantuntijoita pääasiallisesti Yhdysvalloista. Monen kirjoittajan juuret ovat selkeästi Egyptissä.

Kirja alkaa Mariam F. Ayadin suppealla, mutta asiantuntevasti ja napakasti kirjoitetulla katsauksella Egyptin uskontoon ennen kristinuskon. Seuraavassa artikkelissa Lois M. Farag käsittelee sitä, kuinka kristinusko saapui Egyptin maaperälle ja kuinka se vakiinnutti asemansa maan valtauskontona aina siihen asti, kunnes arabit valloittivat maan vuonna 641 j.Kr. ja islamista tuli maan hallitseva uskonto. Faragin artikkeli paneutuu huolella ensimmäisten kristillisten vuosikatojen poliittisiin erimielisyyksiin ja kristologisiin oppikiistoihin, joiden seurauksena kehittyi omaleimainen kohtikielinen kristillisuus erityisesti Khalkedonin kirkolliskokouksessa vuonna 451 tehtyjen päätösten jälkeen. Kirjan kolmannessa artikkelissa Maged S. A. Mikhail käsittelee kohtikirkkoa varhaisen islamin aikakaudella (641–1517), ja neljännessä Febe Armanios tarkastelee kohtikielistä kristillisyyttä ottomaaniaikana (1517–1798). Viidennen artikkelin on kirjoittanut Maged S. R. Hanna, ja se tarkastelee egyptiläistä kristin-

uskon esimodernina aikana (1798–1952), ja kirjan historiallisen osuuden lopettavassa artikkelissa Saad Michael Saad keskittyy nykyaikaan päättyen kuvaamaan Kairon Tahrir-aukiolla alkanutta vuoden 2011 vallankumousta ja sen seuraamuksia kohtikieliseen kirkkoon. Saadin katsauksessa on merkittävää, että kohtikielisuuden kuvauksessa myös ylitetään Egyptin rajat ja valotetaan kohtikielien asemaa muualla maailmassa sekä luodaan katsaus kohtikielisen kirkon rooliin ekumeenisissa suhteissa niin Kirkkojen maailmanneuvostossa kuin ei-khalkedonilaisten orientaalistien ortodoksisten kirkkojen yhteistyössä, joka ulottuu niin käytännön elämän kuin liturgiankin alueelle.

Historialliset katsaukset eivät kaihdakaan keskustelua niistä monista ongelmista ja epäoikeudenmukaisuuksista, joita kohtikielinen kirkko on vähemmistöuskonnon edustajana joutunut kokemaan vuosikatojen saatossa islamilaisen valtauskonnon puristuksessa – viimeisimpinä silmiinpistävinä esimerkeinä Sadatin hallinnon sallimat ja uusimmat islamistien masinoimat kohtikielien vainot. Toisaalta monet kirjoittajat myös viittaavat niihin tilanteisiin, joissa kohtikielien ja muslimien rinnakkaiselo ovat sävyttäneet rauhalliset suhteet. Esimerkiksi ottomaanien valtakauden alkuajoina kohtikiel saattoivat harjoittaa uskontoaan hyvin vapaasti ja saivat myös uusia mahdollisuuksia parantaa koulutusjärjestelmäänsä sekä edetä uusiin vastuunalaisiin tehtäviin talouselämän ja politiikan saralla. Kohtikiel ja muslimit ovat myös tehneet uskonnolliset rajat ylittävää yhteistyötä yhteisten tavoitteiden saavuttamiseksi. Esimerkiksi vuonna 1919 kohtikiel ja muslimit yhdistivät voimansa Egyptin poliittisen riippumattomuuden aikaansaamiseksi. Vaikka maa ei heti päässytään irti brittiläisistä siirtomaaisännistä, alkoi tuolloin kausi, jolloin uskonnollinen syrjintä oli harvinaisen vähäistä maan poliittisessa ja kulttuurisessa elämässä.

Kirjan toinen pääluku sisältää viisi artikkelia, joiden teemana on kohtikielien uskonnollinen kulttuuri. Kirjan toimittaja Lois Farag on kirjoittanut niistä ensimmäiset kolme, jotka käsittelevät kohtikielistä teologiaa, luostariliikettä sekä hengellisyyttä. Kaksi muuta liittyvät kohtikielien jumalanpalveluselämään. Ensimmäinen käsittelee kohtikielistä liturgiaa (John Paul Abdelsayed) ja jälkimmäinen kohtikielistä musiikkia (Carolyn M. Ramzy). Kuten arvata saattaa, Faragin kohtikielistä teologiaa käsittelevä artikkeli keskittyy kolminaisuusoppiin ja kristologiaan, joista erityisesti jälkimmäinen näyttää tärkeää osaa kohtikielisuuden itäseidentiteetin määrittelyssä. Kohtikielisuuden suurten teologisten esikuvien, Athanasioksen (300–373) ja Kyrilloksen (375–444), opetuksen perusteella kohtikielinen tai oikeastaan laajemminkin ei-khalkedonilainen kristologia edellyttää Kristuksen jumaluuden ja ihmisyyden, joita ei voi kuitenkaan niiden inkarnaatioissa tapahtuvan yhdistymisen jälkeen enää kutsua kahdeksi erilliseksi luonnoksi (*fysis*). Tästä Kristuksen luonnon ykseyden korostamisesta ei kuitenkaan johdu se, että kristologiaa (ja koko kohtikielisen kristinuskon) muotoa pitäisi kutsua monofysiittiseksi. Keskustelun ymmärtämiseksi on tärkeää huomata, että Athanasioksen ja Kyrilloksen näkemysten pohjalla oli käsitys *fysiksestä* konkreettisenä ja kokonaisena entiteettinä (vrt. *hypostasis*), lähes persoonan vastineena, kun taas khalkedonilaiset isät pitivät *fysistä* erillisenä ominaisuutena. Khalkedonilaisen ja ei-khalkedonilaisen kristillisyyden eriytymistä eivät tosin selitä ainoastaan erilaiset kristologiat, sillä taustalla vaikuttivat myös kirkkopoliittiset jännitteet siitä, mihin arvojärjestykseen Aleksandrian, Antiokian ja Konstantinopolin piispan istuimet piti sijoittaa Rooman jälkeen.

Kirjan kolmannen pääluvun aiheena on kohtikielinen kirjallinen kulttuuri. Jakson aloittaa Hany N. Taklan artikkeli, jossa tutustutaan

koptin kieleen, egyptin kielen viimeisimpään muotoon. Sitä käytettiin kirjallisuuden tuottamiseen kolmannelta vuosisadalta aina neljännelletoista vuosisadalle, jolloin sen käyttö vähitellen hiipui arabian ottaessa täysin sen paikan koptilaisen kirkon kielenä. Taklan artikkeli sisältää myös tiiviin, mutta informatiivisen katsauksen koptin kielen tutkimuksen historiaan. Seuraavassa artikkelissa Lois M. Farag esittelee varhaisten aleksandrialaisten opettajien ja piispojen laatimaa kreikankielistä kirjallisuutta, jonka joukosta voi mainita Clemens Aleksandrialaisen, Origenen, Dionysioksen, Athanasiosken, Didymos Sokean ja Kyriiloksen tekstit. Kolmannessa, Hany N. Taklan artikkelissa perehdytään koptinkieliseen käännös- ja alkuperäiskirjallisuuteen, josta tärkeimpiä ovat Raamatun käännökset, Nag Hammadin kirjasto, manikealaiset tekstit, koptilaisen kirkon tärkeimmän vaikuttajan Shenouten laaja tuotanto, hagiografinen ja luostarikirjallisuus, marttyyritekstit sekä monimuotoinen, vaikkakin pääosin myöhäinen liturginen tuotanto. Neljännessä artikkelissa Samuel Moawad tarkastelee koptikristittyjen laatimaa arabiankielistä kirjallisuutta. Luku konkretisoi hienosti Faragin johdantoluvussa tekemää huomiota: vaikka koptikristityt ovat edustaneet ja edustavat yhtä etnistä ryhmää, poliittisten olojen muuttuessa heidän henkinen perintönsä on tuotettu kolmella eri kielellä.

Kirjan viimeinen, neljäs pääluku sisältää vain yhden, Gawdat Gabran kirjoittaman artikkelin koptilaisesta materiaalisesta kulttuurista. Se käsittelee pääasiallisesti esittävää taidetta sellaisena, kuin se esiintyy seinämaalauksissa, veistoksissa, ikonografiassa, tekstiileissä ja erilaisissa sisustusteknisissä ratkaisuissa. Vaikka artikkeli on kirjan laajan ja sisältää myös kuvitusta, se joutuu – ilmeisesti tilanpuutteen vuoksi – jättämään pois aiheen kannalta kiinnostavia ilmiöitä. Valitettavasti esimerkiksi luostarien ja kirkkojen arkkiteh-

tuurista jää puuttumaan. Onneksi kirjallisuusluettelo tarjoaa muutamia nimikkeitä myös näistä aiheista.

Faragin toimittama kirja pyrkii olemaan tieteellinen ensijohdanto koptilaiseen kristillisyyteen, ja pääosin se onnistuu siinä hyvin. Paikoitellen tieteellinen viileys antaa kuitenkin tilaa tunnustuksellisuudelle. Useaan otteeseen jotkut kirjoittajat, kuten Farag ja Takla, antavat ymmärtää, että Eusebioksen välittämä tieto evankelista Markuksesta Aleksandrian kaduilla ensimmäisen vuosisadan puolivälissä saarnanneena seurakunnan perustajana olisikin jotakin muuta kuin pelkkä legenda ja sisältäisi historiallisen totuuden. Aleksandrian kristillisyyden varhaisvaiheita kuvatessaan Farag myös tyytyy Eusebioksen niukkoihin tiedonantoihin yhdestätoista Markus-ta seuranneesta piispasta mainiten Demetrioksen (189–231) viimeisenä. Sen sijaan hän ei viittaa sanalakaan toisen vuosisadan ensipuoliskolla vaikuttaneisiin aleksandrialaisiin teologeihin, Basilideeseen ja Valentinokseen, joista kuitenkin tiedetään paljon Eusebioksen mainitsemia piispoja enemmän, mutta jotka jälkimaailma julisti harhaoppisiksi. Ylipäänsä harhaoppisiksi julistetut eivät saa kovin hyvää kohtelua Faragin muuten ansiokkaissa historiallisissa tarkasteluissa. Niin Areios kuin khalkedonilaisetkin opettajat ja piispat, esimerkiksi Proterius, saavat osakseen karun tuomion. Tällaiset pienet tieteellistä puolueettomuutta nakertavat puutteet ja tunnustuksellisuutta korostavat yksityiskohdat eivät kuitenkaan ratkaisevalla tavalla muuta sitä kokonaiskuvaavaa, että Faragin toimittama teos tarjoaa hyvän ja hyödyllisen ensiesittelyn koptilaisen kristinuskon historiaan ja kulttuuriin.

**ANTTI MARJANEN  
PROF., HYVINKÄÄ**

**JUSSI JUNNI (TOIM.)  
Ruumiillisuus varhais-  
kristillisessä teologiassa.  
Studia Patristica Fennica  
1. Helsinki: Suomen  
Patristinen Seura 2014.  
193 s.**

Mitä varhaisen kirkon opettajat ja teologit tarkoittivat kohtuullisuudella ja millaiseksi se sisällöltään osoittautuu? Tähän *Ruumiillisuus varhaiskristillisessä teologiassa* lähtee vastaamaan yhdeksässä artikkelissa. Samalla teos aloittaa Suomen Patristisen Seuran julkaisusarjan.

Lukijan kannattaa aloittaa kokonaisuuden avaavalla Seppälän artikkelilla, joka tarjoaa tarpeeksi laajan ja monipuolisen johdatuksen ruumiillisuuden problematiikkaan sellaisena kuin se ilmenee patristisessä kirjallisuudessa. Seppälän kiinnostavin teemankehittäjä alkaa luvusta "Ontologinen rajanveto". Siinä hän johdattaa lukijaa ymmärtämään, miksi kirkko vuonna 553 tuomitsi varhaiskirkon kenties kaksi lahjakkainta opettajaa, Origenen ja Evagrioksen. Ekstreemin origenismin voimasta ja sitkeydestä kertoo omaa kieltään se, ettei viidennen ekumeenisen kirkolliskokouksen päätös kyennyt saattamaan ruotuun niitä itäisen kirkon luostarikilvoittelijoita, joiden suhde ruumiillisuuteen oli "platonisen" vähättelevä. Millaista roolia Gregorios Palamas tässä lopullisessa välienselvittelyssä näyttelee, siitä tekijä antaa selkeän kuvan artikkelinsa viimeisessä luvussa "Palamistinen kriisi". Luomatoman ja luodun välinen ontologinen kuilu on ylittämätön. Koska Luomaton Jumala on sen kuitenkin itse ylittänyt tulemalla Pojassaan ihmiseksi, kirkko on Athanasiokesta lähtien pitänyt kohtuullisena sitä, että tuonpuoleinen Jumala voidaan kekeä aineellisessa ruumiissa.

Oli tavoiteltava hyvä aineellista tai aineetonta, kaikki ihmiset ovat aristotelisen etiikan näkökulmasta katsoen eudaimonisteja. Vaikka Gre-