

Muutamia kysymyksiä lukijalle herää kirjan pienistä yksityiskohdista. Vanhan testamentin apokryfikirjoihin viitataan lähteinä Uuden testamentin osiossa useaan otteeseen (ks. mm. s. 176). Mikä on kirjojen ajoitus ja millä tavalla ne ovat lähteitä Uuden testamentin ajasta, kysyy tietämätön lukija (vrt. Siirakin kirjan ajoitus, s. 185: Uuden testamentin kirjoituksia parisataa vuotta vanhempi teksti)? Oletuksena lienee, että Vanhan testamentin apokryfikirjojen kuvaama ja varhaisten kristittyjen elämä sosiaalinen konteksti on hellenistinen juutalaisuus. Vanhan testamentin-osion kuvituksena on leijona Hammat Tiberiaksesta (s. 54). Tämä mosaiikki on kuitenkin peräisin myöhäiseltä roomalaisajalta (UT), ei rautakaudelta (VT), kuten lukija kirjan asiayhteydestä saattaa ymmärtää (vrt. kuvateksti s. 18). Lisäksi mainitaan, että yksi sekeli on 11,4 g (s. 101) – lukijan mieltä kiehtoo, miten muinainen painomitta voi määritettyä näin tarkasti? Ajoituksen kohdalla tullut selkeä painovirhe (s. 22). Pitäisi olla "... Rooman valtakunnassa ensimmäisellä ja toisella vuosisadalla jKr." ei siis eKr., vaikka tämäkin ajoitus olisi toki Rooman valtakunnan osalta mahdollinen, ei kuitenkaan kristittyjen.

Kirja tuo esille suomalaisten eksegeettien viime vuosina korostaman linjan: Raamattu on julistusta ja historia on kaivettava esiin julistuksen alta. Näin ollen Raamattun kertomukset eivät ole esimerkkejä rautakauden ja roomalaisajan sosiaalishistoriasta vaan juutalaisten ja kristittyjen uskonnollisesta julistuksesta. Kuvausten sosiaalishistoriallinen todenmukaisuus on saanut Raamatun joustaa tietyn viestin kertomisen kustannuksella. Tutkijoiden harmiksi paljon on jätetty myös kertomatta. *Arkielämää Raamatun aikaan* -kirjan kirjoittajat ovat kuitenkin täyttäneet näitä aukkoja teoksessaan mallikkaasti.

ULLA LEHTONEN
TEOL. MAIS., FIL. MAIST.,
MSt (OXFORD), HELSINKI

VEIKKO LITZEN

Tie Nikeaan: Roomalaisten ja kristittyjen yhteinen matka ajanlaskumme alusta valtiokirkon syntyyn.
Turku: Kirja-Aurora 2009.
425S.

Saatuun luetuksi tämän yli 400-sivuisen kirjan läpi ja palattuun sitten sen ensilehdille tarkistamaan, miten tekijä itse teoksensa kirjoittamismotiiveja esittelee, lukija ei voi muuta kuin täysin sydämin yhtyä luonmehdintään, jonka hän heti kirjansa avauslauseessa ilmaisee seuraavasti: "Olen koonnut tietoa, haasteita ja kysymyksiä roomalaisista ja kristityistä vuoteen 325 saakka tavoitteena raivata tietä läpi kirkkohistorian ja antiikintutkimuksen välisen ei kenenkään maan" (s. 9). Teoksen alaotsikossa esiintyvä ilmaisu "yhteinen matka" ilmentää myös osuvasti teoksen luonnetta. Jokainen Rooman kävijä, joka on vaeltanut ikuisen kaupungin katuja PaaVo Castrénin ja Leena Pietilä-Castrénin laatima *Rooma: matkailijan opas* (1982) kädessään, ei voi olla tuntematta sitä, miten saman sävyisiä nämä kaksi kirjaa ovat. Inertiaatiiritin tavoin ne johdattavat kokemattoman matkaajan Rooman mysteereihin. Villa Lanten eetos huokuu molempien teosten sivuilta.

Tie Nikeaan jakautuu kahteen osaan, joista ensimmäiselle tekijä on antanut kryptisen otsikon "Credo". Vaikka tekijä syöttääkin lukijan nieltäväksi valtavan määrän historiallista dataa, jonka tavoitteena on pikemminkin valottaa niitä historiallisia taustoja ja edellytyksiä, jotka muokkasivat maaperää kristilliselle plantaatiolle, tästä huolimatta hän on otsikoinut tämän vahvasti kulttuurihistoriallisella otteella kirjoitetun osan uskontunnustuksen alkusanalla "credo". Onko otsikointi tulkittava kirjoittajan credoksi ja haluaako tekijä kaikesta historiallisesta faktasta huolimatta sanoa, että kohti Nikeaa vaeltavaa

nuorta kristinuskoa ohjasi ylihistoriallinen Henki?

Ensimmäinen osa jakautuu kahteentoista lukuun, joista jokainen muodostaa selkeän ja yhtenäisen kokonaisuuden. Ne ovat asiantuntevia, teemallisia ja kulttuurihistoriallisia esitelmiä, joita voi lukea toisistaan irrallaan kokonaisuuden siitä kärsimättä. Työläämmin hahmotettava kysymys liittyy siihen, miten nämä teemaltaan erilaiset luvut muodostavat orgaanisen kokonaisuuden ja miten ne viitoittavat Nikean tietä. Miten tekijä on varmistanut sen, että lukija onnistuu luomaan yksittäisten tuokiovien pohjalle rakentuvasta kollaasista koherentin ja visuaalisesti ymmärrettävän kokonaiskuvan? Tätä voi pitää teoksen kohtalonkysymyksenä.

Toisessa kolmeentoista lukuun jakautuvassa osassa tekijä keskittyy edellistä määrätietoistemmin paa-luttamaan niitä Nikean valtavyölyän tienviittoja, joiden opastuksella apostoli Pietarin ja Paavalin julistamasta uskonnosta kehkeytyi lopulta konstantinolainen valtiokirkko. Jos ensimmäisen osan lähestymistapa on voittopuolisesti kulttuurihistoriallinen, toisen osan metodinen ote on selvästi kirkkohistoriallinen. Antaessaan osalle otsikon "Dominus et Deus" tekijä haluaa yhtyä siihen perinteiseen käsitykseen, jonka mukaan hallitsijan uskonnon vallinnalla oli keskeinen merkitys prosessissa, jonka myötä kristinuskosta tuli Rooman valtioonuskonto.

Lähtiessään kulttuurintutkijana liikkeelle orgaanisen kasvumallin ideasta (s. 17) tekijä paljastaa riippuvuutensa saksalaisesta kulttuurifilosofiasta (Friedell ja Spengler). Kytkiessään heti seuraavassa luvussa uskonnon ja vallan toisiinsa tekijä lausuu samalla julki vanhan teesin, jonka mukaan voittajalla on oikeus kirjoittaa historiaa. Luukas kirjoitti oman historiankirjansa vuoden 90 tienoilla vailla minkäänlaista aavistusta siitä, että hänen propagoimansa apostolien usko tulisi saavuttamaan parin vuosisadan kuluttua valtiollisen uskonnon ase-

man. Vaikka kysymys onkin retorinen, tekijä olisi voinut ottaa siihen kantaa. Samaisessa avausluvussa tekijä tunnustaa yhtäältä historismin hengessä, että ”meidän on tyytyminen vain ihmisten käsityksiin todellisuudesta” (s. 23), toisaalta hän kuitenkin maalaa esimerkiksi ykkösosan kuudennessa luvussa lukijan silmiin eteen jumalien, demonien ja enkeleiden kansoittaman antiikkisen maailmankuvan. Ellei historian- tai kulttuurintutkija vai vaudu lähemmin selittämään, mitä hän mainitulla ilmaisulla tarkoittaa, hänellä on suuri vaara langeda historismin houkutukseen. Vaikka tekijä tunnistaakin tämän vaaran kolmannen luvun alussa (s. 45), tästä huolimatta teemankehittelyllä on taipumus seurata kaavaa ”mikä oli todistettava”. Edustavimman näytteen tästä tarjoaa kuoleman ja synnyn enteitä käsittelevä II luku, jossa Betlehemin tähteä koskeva tarkastelu päättyy toteamukseen ”kumpikin evankelista rakensi kuitenkin tuolle vuoden 44 eaa. perinteelle” (s. 185). Toisen luvun avauslause on sykähdyttävä: ”Uskonnon ja vallan suhteen kulisseina on Rooma sellaisena kuin olen nähnyt sen Gianicolon kukkulalta” (s. 27). Voiko teoksen lantelaista näkökulmaa tämän selkeämmin artikuloida. Imperiumin hajoamisesta on tutkimuksessa esitetty kaksi yleisteoraa, ulkoisen paineen ja sisäisen tyhjiön teoria; näistä tekijä tekee ansiokkaasti selkoa toisessa luvussa (s. 34–36).

Perinteistä roomalaista uskontoa käsittelevä kolmas luku, keisariajan kuvallista viestintää tarkasteleva neljäs luku ja hallitsijan jumalasta polveutumisen ja apoteoosin aiheita käsittelevä viides luku tarjoavat malliesimerkin siitä, millaisesta näkökulmasta ja millaisin välinein kulttuurihistorioitsija kristinuskon menneisyyttä tarkastelee. Kirjan edustava kuva-aineisto auttaa lukijaa saamaan sanallisista selityksistä yhä pitävämmän otteen (s. 81–96). Vaikka roomalaista genius-motivia, demono- ja angelologiaa sekä astrologiaa käsittelevä kuudes luku

antaakin näytteitä siitä, miten nämä hellenistis-roomalaiseen uskomusjärjestelmään kuuluneet tekijät integroituivat kristillisen uskon kokonaisuuteen, tästä huolimatta luvussa esiintyy assosiativiseen päättelyyn perustuvia ylilyöntejä (s. 112–113).

Varhaiskristillistä yhteisömuodostusta käsittelevässä seitsemännessä luvussa ekklesiologiaan perehtynyt dogmaatikko tuntee itsensä kiusaantuneeksi. Luvusta välittyy nimittäin vaikutelma ikään kuin kirkko-oppia ei olisi aikaisemmin kirjoitettu lainkaan. Sama huomautus koskee lukuun sisältyvää jaksoa, jossa valotetaan eukaristian ja jumalanpalveluselämän syntyä ja kehitystä. Vaikka tekijä myöntääkin (s. 130), että ”näiden asioiden selvittäminen vaatii liturgian syvällistä tuntemusta”, tämä ei kuitenkaan riitä puutteellisen käsittelyn perusteluksi. Edelleen seuraava virkateologiaa käsittelevä kahdeksas luku sivuuttaa kokonaan sen laajan varhaiskirkon virkaa käsittelevän tutkimuksen, jota niin patristiikan tutkijat kuin kuluneen vuosisadan ekumeenisen liikkeen tutkijatkin ovat tehneet.

Tekijän maneerinomainen pyrkimys palauttaa kristilliset käytännöt roomalaisiin hallintomuotoihin jää laihaksi tutkimustulokseksi ellei sisällöistä puhuta mitään. Muodollinen yhtäläisyys ei ole sisällöllisen yhtäläisyyden tae eikä mittari. Edelleen tekijän argumentaatiomalli, jossa hän perustelee käsityksiään kontekstistaan irrotetuilla yksittäisillä raamantunjakeilla, panee monen eksegeetin kohottelemaan olkapäitään. Tämänkaltaiset tieteiden väliset rajanylitykset puhuvat omaa kieltään siitä, miten rehellinen tekijä onkaan tunnustaessaan kirjansa johdantoluvussa olevansa antiikintutkija, joka tirkistelee ”teologian avaimenrei’istä” (s. 9).

Dogminmuodostuksen tutkijalta edellytetään syvällistä filosofian historian tuntemusta eikä dogmihistorian läheisin sisäriide ole suinkaan kulttuurihistoria vaan juuri filosofian historia. Dogmenge-

schichte ja Geschichte der Philosophie kuuluvat yhteen. Kulturwissenschaft on vain sekundaarisessa mielessä dogmihistorian aputiede. Teoksen otsikko lupaa paljon. Innolla *Tie Nikeaan* -nimiseen kirjaan tarttunut dogmihistorioitsija joutuu kuitenkin kokemaan sen äärellä pettymyksen. Vain aniharva dogmihistorioitsija on valmis purematta nielemään käsitystä, jonka mukaan kulttuurihistorialliset tekijät riittävät dogminmuodostuksen selityksiksi.

Vierailu Callistuksen katakombeilla sisältyy jokaisen Rooman kävijän vakio-ohjelmaan. Ellei joku ole vielä niitä nähnyt, ensimmäisen osan luvut yhdeksän ja kymmenen ovat kulttuuritietoiselle Rooman matkaajalle suositeltavaa oheislukemistoa. Luvulle yhdeksän on ominaista vahva uskontotieteellinen käsittelytapa. Sitä lukiessaan moni lukija saattaa havahtua kysymään, millainen Nikean tienviitta kyseisen luku oikein on. Luvun kymmenen parasta antia edustaa puolestaan itse Callistusta käsittelevä jakso (s. 175–176), jossa valotetaan sitä, miten tämä entinen orja nousi värikkäiden elämänvaiheiden jälkeen lopulta 200-luvun alussa Rooman piispanistuimelle.

Luvussa II tekijä pääsee käsiksi mieliteemaansa, harjoittamaan jouluun ja Jeesuksen syntymään liittyvää monikerroksista arkeologiaa. Kulttuurihistorialliselta anniltaan luku on täyteläinen ja erinomainen, vaikka sen yhteys Nikeaan jääkin löysäksi. Muotoillesaan ensimmäisen osan viimeisen luvun otsikon muotoon ”Keisarin ja Kristuksen ’vallan syntymäpäivät’” tekijä antaa jo vihjeen siitä, mikä luvun varsinainen tavoite on: Jeesuksen syntymäpäivän asettaminen nykyiselle paikalleen oli ratkaisuna ”nimenomaan roomalainen ja osoittaa, että Jeesuksen Kristuksen kuvaamiseen maailman mahtavimmaksi valtiaaksi kristityt saattoivat tässäkin käyttäen rinnastusta keisari Augustukseen, ellei peräti samaistumiseen hänen kanssaan” (s. 212).

Miten onnistuneesti toisen ja kolmannen vuosisadan kristillinen kirkko ratsasti marttyyrikirkon maineella, siitä omaa kieltään puhuu se, miten sitkeänä vainotun kirkon maine elää vielä tänäänkin monen kristityn mielikuvissa. Miten laajoja ihmisryhmiä vainot tosiasiallisesti koskettivat ja kuinka toistuvia ne itse asiassa olivat, tästä tekijä tekee selkoa toisen osan avausluvussa. Onnistunut luku, joka tarjoaa aiheesta historiallisesti totuudenmukaisen kuvan. Seuraava auringon ja valon jumalaa käsittelevä luku sisältää osittain samoja teemoja, joita tekijä on sivonnut jo ensimmäisen osan luvuissa 11 ja 12.

Kaunistelemattoman kuvan siitä, miten raadollista ja kovaa Rooman valtiollinen historia oli 200-luvun alkupuoliskolla varsinkin, kun sitä katsoo vallan huipulta, tarjoaa luku kolme. Parrasvaloihin nousivat siinä etenkin keisarit Marcus Aurelius Severus Alexander (222–235), Decius (249–251) ja Valerianus (253–260). Deciuksen ohella Diocletianus manitaan yleisissä kirkkohistorian esityksissä toisena keisarina, joka kohdisti järjestelmällisiä vainotoimenpiteitä valtakunnan kristittyä väestöä kohtaan. Vainojen poliittiset taustatekijät jäävät kuitenkin usein vaille tarkempaa taustoitusta. Juuri tässä suhteessa luku neljä tarjoaa tervetulleen lisän kuvaan, jonka standardi kirkkohistoria antaa.

Uuden näkökulman 3. vuosisadan jälkipuoliskon vainoihin avaa myös manikealaisuus, joka teki omaa ”lähetystyötään” imperiumin itäisillä alueilla. ”Diocletianus julistikin vuonna 297 manikealaisiin kohdistuvan vainon, koska nämä katsottiin Persian agenteiksi” (s. 275). Ainoastaan keisari-ajan Rooman menneisyyteen syvämmemmin perehtynyt on tietoinen siitä, että Rooman imperiumin historiaan on kuulunut sellainenkin vaihe, jossa kristityt ja manikealaiset ovat lymyneet yhteisissä maanalaisissa kuopissa välttääkseen joutumasta roomalaisen viiranomaisen syyniin.

Aina 280-sivun verran lukija on joutunut taivaltaamaan Nikeaan joutavaa tietä, kunnes hänen kärsivällisyytensä vihdoin palkitaan. Toisen osan luvussa viisi tekijä marsittaa näyttämölle kirjan kauan odotetun päähenkilön. Hän on Flavius Valerius Constantinus, vuosina 307–337 imperiumia hallinnut keisari, jonka mukaan konstantinolaista valtiokirkkoa on sittemmin nimetty. Luvun otsikko ”Valtasuhteiden karuselli” ilmentää osuvasti keisarillisen vallanperimyksen koukeroitaa. Millaiselle sykkyrälle Augustuksesta lähtenyt lanka oli kuluneen 300-vuoden aikana mennyt, on mahdotonta tässä rajoitetussa palstatilassa ryhtyä kerimään auki; lukijan on paneuduttava siihen itse. Aavistuksen vyyhdin takkuisuudesta antaa tekijän nykyaikaan liittyvä rinnastus: ”Yhtä monimutkaisia ihmissuhteita kuin tässä 300-luvun alun valtataistelussa lienee sittemmin rakenneltu vain television saippuaoopperoissa” (s. 289). Kuudennessa luvussa tekijä hakee vastausta Eusebiuksen oraakkelimaisen, ”Tässä merkissä voitat” -lausuman aito-peräiseen tulkintaan. Monivaiheisen ja monipuoliseen lähdeaineistoon rakentuvan, 12-sivun mittaisen argumentaation päätteeksi tekijä päätyy Alistair Keen tavoin seuraavaan tulokseen: ”kysymys ei missään vaiheessa ollut Konstantinuksen kääntymyksestä kristityksi, vaan hänen oman, korkeimman ja ainoan jumalansa vaihtamisesta Isään Jumalaan” (s. 323–324).

Entmythologisierung eli myyteistä riisuminen jatkuu myös seuraavassa luvussa. Siinä tekijä asettaa suurennuslasin alle merkin, jolla Konstantinus oli merkinnyt ympäränsä ja viirinsä ennen lähtöään ratkaisevaan Mulviuksen sillan taisteluun. Lactantiuksen nimiin pannun perinteisen tulkinnan mukaan Konstantinus oli nähnyt taistelua edeltäneenä yönä unen, jossa ”häntä kehoitettiin ottamaan huomioon Jumalan taivaallinen tunnus ja ryhtymään sitten taisteluun. Hän teki työtä käskettyä ja kääntyyllä x-kirjaimella, jonka ylin huip-

pu oli varustettu kaarella (ympyröity?), merkitsi kilpiin Kristuksen” (s. 331). Tästä alkaa runsaan kahdeksan sivun mittainen ja salapoliisin tarkkuudella rakennettu päätelyketju, jonka pitävimmäksi lenkiksi osoittautuu Mulviuksen taistelusta saadun voiton kunniaksi löytyä muistoraha. Argumentin pätevyydestä kiinnostuneella lukijalla on mahdollisuus perehtyä aiheeseen syvemmin tutkimalla muistorahasta otettua valokuvaa (s. 86) ja sen selitystä (s. 335–336). Koska arkeologinen aineisto näyttää argumentissa ratkaisevaa roolia, tekijä on turhankin vaatimatonta myöntäessään kirjansa alussa, ettei hänkään ole ”Schliemannin lailla — oppinut arkeologi” (s. 18).

Luku kahdeksan alkaa adventtinvirren ”Avaja porttis, ovesi” lainauksella. Lukija saattaa jo aavistaa, mitä tuleman pitää. Eikä hän pety, sillä luku osoittautuu kirkkovuoden ensimmäisen sunnuntain otsikon ”Kuninkaasi tulee” kulttuurihistorialliseksi kommentaariksi. Kirkkovuoden roomalaisten taustojen valottamisen lisäksi luku tarjoaa lisäevidenssiä sille tunnetulle väitteelle, jonka mukaan kirkollinen hallinto rakentui ”perinteisen roomalaisen korkeimman virkamiehistöön” (s. 354) luomalle pohjalle. Jokainen standardi kirkkohistoria viittaa Liciniuksen vuoden 313 kesäkuussa laatimaan käskykirjeeseen, joka tunnetaan ”Milanon ediktin” nimellä. Ani harvat yleisteokset puuttuvat itse ediktin sisältöön. Sekä sen sisällöstä että varsinkin siitä, millaisessa valtakunnan poliittisessä konstellaatiossa se oli laadittu, kiinnostavaa tietoa tarjoaa luku yhdeksän. Rooma itäinen arkkivihollinen, entinen Parthia ja silloinen Persia, vaikutti jatkuvasti imperiumin sisäpolitiikkaan. Luvussa kymmenen tekijä on edennyt Nikean tiellä areiolaiseen oppiriitaan, jota dogmihistoriallisessa kirjallisuudessa pidetään keskeisenä kirkolliskouksen koollekutsumisen syynä. Yrittäessään saada riidan osapuolet sopuun Konstantinus turvautui kirjeeseen, jolla hän lähes-

tyi Aleksandrian piispa Alexanderia ja Baikalin seurakunnan presbyteeri Areiosta. Heti kirjeen alussa keisari teki kiistan osapuolille selväksi, että hän puuttuu asiaan yhtäältä ”valtakunnan yhtenäisyyden vuoksi ja toisaalta sotilaallisista syistä” (s. 380). Ensin mainitusta huolestaa kirkkohistoriallisessa tutkimuksessa on kirjoitettu aivan riittävästi, kun sitä vastoin toista motiivia on käsitelty vähemmän. Kuinka nämä kaksi kannustinta liittyivät yhteen ja miten ne yhdessä ohjasivat Konstantinuksen toimintaa, näihin kysymyksiin otsikolla ”Kristuksen nimessä ylivaltaan” varustettu luku antaa selkeitä vastauksia.

Konstantinuksen koolle kutsuttuun Nikean kirkolliskokoukseen alkoi virrata piispoja toukokuun lopulla 325 ja viimeinen istuntopäivä pidettiin saman vuoden heinäkuussa. Tätä parisen kuukautta kestänyttä katolisen kirkon ensimmäistä ekumeenista synodia seurasi ja siihen osallistui kaiken kaikkiaan 250:stä 300:aan kokousedustajaa, joista valtaosa oli saapunut kokouksikaupunkiin imperiumin itäosista (tuoreinta tutkimusta edustaa Gelzer et al., *Patrum Nicaenorum Nomina*, Stuttgart & Leibzig 1995).

Kesäkuun 19. päivänä hyväksytyyn uskontunnustuksen keskeisiin uskon definitio sisältyy lauseeseen, jossa todetaan, että ”Poika on Isän kanssa yhtä olemusta” (kr. *homoousion to patri*, lat. *unius substantiae cum Patre*). Päästyään näin Nikean tiellä perille tekijä on valmis kokoamaan tutkimuksensa tulokset: ”Tapahtumat ja tavat, Rooman ja varhaisten kristittyjen kulttuurin polut, keisari ja Kristus kohtasivat. Niin kuin ’kristinuskon voitto’ on totuttu pelkistämään liittämällä se keisari Konstantinukseen, hänen taivaalliseen näkyynsä ja sitä seuranneeseen ’kääntymykseen’, myös julkilausuma, joka kirjattiin keisari Konstantinuksen kutsumassa ja johtamassa kokouksessa vuonna 325, nähdään kristillisen opin perusasiakirjaksi, ’Nikean uskontunnustukseksi’” (s. 385). ”Keisari ja Kristus kohtasivat” – tämän

enempää ei metodeilleen uskollisella kulttuurihistorioitsijalla ole lupa sanoakaan. Jos Eusebius Kesarealaisen *Laus Constantini* -teosta voidaan pitää kesaropapismen teologisena perusteluna, *Tie Nikeaan* -teosta voi hyvällä syyllä pitää kesaropapismen kulttuurihistoriallisena perusteluna.

Tältä konstantinolaisen kirkon Grundlegung näyttää Gianicolon kukkulalta katsottuna. Olisiko Nikean tienviitat juntattu imperiumin maaperään toisin, mikäli lähetystösihteeri Göran Stenius olisi jostakin ihmeen syystä ajautunut 1950-luvun alussa Istanbuliin ja ehdottanut Suomen valtiolle, että se ryhtyisi toimiin tutkimusinstituutin perustamiseksi tähän ”uuteen Roomaan”?

PAULI ANNALA
DOS., PORLAMMI

TUOMO LANKILA
FIL. MAIST., VANTAA

ANNA L. PETERSON &
MANUEL A. VASQUEZ
(ED.)

Latin American Religions:
Histories and Documents
in Context. New York
& London: New York
University Press 2008.
352 s.

Voiko Latinalaisen Amerikan uskontoihin tutustua yhtä kirjaa lukiella? Floridan yliopiston professorit Anna Peterson ja Manuel Vásquez ovat koonneet keskeisiä dokumentteja viimeisten 500 vuoden ajalta ja selittävät uskontotilannetta kahdeksan luvun johdannossa. Ensimmäiset dokumentit ovat maya-intiaanien luomiseepos *Popol Vuh* ja kuvaus atsteekkien uskonnosta. Valloitusajan järkyttävintä luettavaa ovat ”kuninkaalliset ohjeet intiaanien rauhoittamiseksi”. Papiit toimivat länsimaisen kult-

tuurin etujoukkona. Rauhattomilla alueilla päällikköjen lapset tuli viedä espanjalaisasemille ”sillä tekosyyllä, että heitä viihdytetään ja heille opetetaan vaatteiden käyttöä”. Lapsia tuli yleisemminkin pitää ”panttivankeina”. Kirja hyppää nykyaikaan afrokulttuurin kautta pohtimatta intiaaniuskonnon ja katolisuuden synkretismia esimerkiksi Perussa. Tähän ei olisi tuskin ollut pokkarikoossa tilaa. Teoksen painopisteiksi on mainittu Brasilia, Keski-Amerikka ja Yhdysvaltojen latinoväestö.

Länsiafrikkalainen yoruba-uskonto vaikuttaa yhä voimakkaasti, koska se on ollut afrouskonnoista järjestynein. Brasilian candomblé ja umbanda, kuubalainen santería ja miamilainen *Church of Lukumi* esitellään kirjan neljännessä luvussa. Kaikkien jumalhahmot (orixás) ovat samoja, kuten loppuviitteistä havaitaan. Kirja eksyy viidennessä luvussa kertomaan ensin Meksikon 1917 vallankumouksesta ja dokumenteissa taas guaraní-kansan parissa toimineista Paraguayan jesuiitoista. Luvut kuudesta kahdeksaan ovat taas kurinalaista analyysia aikamme protestantismista ja Vatikanin toisen konsiilin jälkeisestä katolisuudesta. Dokumentaatio alkaa ruotsalaisen helluntaikirkon ”pioneerin” Gunnar Vingrenin päiväkirjalla 1910-luvulta. Christian Lalive d’Epinayn tutkimus (1969) koskee Chileä ja Emilio Willemsin (1967) Brasiliasta ja Chileä, helluntailaisuuden läpimurtovaltioita. Tilaa saa naisten asema helluntaikirkoissa, mutta myös vallankumouksen teologi Richard Shaull ja vapautuksen teologian eräänlainen toinen isä, yhä kirjoittava Rubem Alves. Salvadorin luterilainen piispa Medardo Gómez esitellään laajasti.

Tilan- ja tajunnanauhaus uhkaa seitsemännen luvun dokumentaatioissa, kun 25 sivulla esiintyvät piispa Manuel Larráin Chilen Talcasta, Medellínin piispa kokous, Gustavo Gutiérrez, Frei Betto, Ernesto Cardenal ja Oscar Romero. Enemmänkin vapautuksen teologiaa voisi lainata, mutta kirja on tässä suhteis-