

tutkijat, mutta Pietarin kirjeen ratkaisu poikkeaa kaikkien aikaisempien tekstilaitosten ratkaisusta. Tämä herättäneekään vilkasta keskustelua johtuen ratkaisua tukevista käsikirjoituksista [02 (044) 33 81 *pc* kontra P72 01 03 04 025 *pm* Byz]. Markuksen evankeliumissa teksti päättyy vanhimpia käsikirjoituksia seuraten jakeeseen 16:8. Tämän jälkeen tekstissä on erotinviiva, jota seuraa käsikirjoitustraditiosta sekä lyhyt että pitkä lisäys jakeen kahdeksan jälkeen otsikolla "Other Endings of Mark". Molemmat ovat kirjatun kaksoishakasulkuihin. Lyhyt lisäys esiintyy ilman jaenumeroita ja se perustuu eräisiin varhaisiin lähteisiin (020 044 083 099 *pc* sy<sup>hm</sup>g sa<sup>mss</sup> bo<sup>mss</sup> eth<sup>mss</sup>). Tämän jälkeen tekstiin on kirjattu pitkä lisäys perinteisesti jakeina 16:9–20. Tutkijoiden parissa kiistelty Luuk. 22:43–44 sisältyy tekstiin ilman hakasulkuja. Johanneksen evankeliumin käsikirjoituksissa esiintyvä *pericope adulterae* (Joh. 7:53–8:11) on poistettu tekstistä ja siirretty kokonaisuutena kriittiseen apparaattiin. Sen teksti on otettu Robinson–Pierpointin tekstilaitoksesta. Nestle–Alandissa hakasuluissa esiintyvät sanat/ausekkeet on usein pudotettu kokonaan pois tai toisinaan sisällytetty tekstiin ilman hakasulkuja. Tästä johtuen SBLGNT on hieman lyhyempi kuin NA. Tämä sama piirre esiintyy *New English Translation* (NET) käännöksen kreikantekstissä. Merkittävä piirre on myös erojen määrää *Editio Critica Maiorin* (yleiset kirjeet). Tutkijoiden käytettävissä on nyt kaksi kilpailevaa Nestle–Alandin tekstilaitoksen korvaavaa kriittistä tekstiä yleisten kirjeiden osalta.

Kreikankielen oikeinkirjoituksen suhteen SBLGNT seuraa Bauer–Danker–Arndt–Ginrich –sanakirjan kirjoitusasuja muutamien poikkeuksien. Tämä ratkaisu on ymmärrettävä, koska tekstilaitos on tarkoitettu tutkijoiden lisäksi lukutekstiksi opiskelijoille ja pastoreille, mutta näin laadittu teksti ei aina vastaa varhaisimpien käsikirjoituslähteiden eikä välttämättä alkuperäisen kirjoittajan kirjoitusasua. Tällä

saralla tekstikritiikin tutkijoilla on vielä paljon tehtävää. Elisis, krasis, liikkuva nun ja välimerkit on pääsääntöisesti otettu Westcott–Hortin tekstilaitoksesta. SBLGNT seuraa jaerajoissa Nestle–Alandin tekstilaitosta ja kappaleajoissa englanninkielistä *New Revised Standard Version* –käännöstä, paitsi silloin kun se eroaa Westcott–Hortista. Tällöin ratkaisut ovat tapauskohtaisia.

Mielestäni SBLGNT on tekstin suhteen parannus Nestle–Alandin tekstiin verrattuna ja askel kohti luotettavampaa varhaista tekstiä, vaikka eräät ratkaisut aiheuttavat keskustelua. Kriittinen apparaatti on hyödyllinen yleiskatsaus tekstikriitikoiden työn tuloksiin viimeisen reilun sadan vuoden ajalta. Se on havainnollinen apuväline, kun halutaan tutustua tekstikritiikin tutkijoiden edelleen keskustelemaan lukutapaeroihin. Apparaatti olisi kuitenkin voinut sisältää käsikirjoitusinformaatiota ainakin niissä kohdissa, joissa SBLGNT selkeästi eroaa kaikista muista tekstilaitoksista. Vaikka kyse on "taskupokkarimaisesta" teoksesta, lukijalla ei ole mahdollisuutta tarkastella tekstikriittisten ratkaisujen käsikirjoitusperusteita tutkimatta muita lähteitä. Olisi suotavaa, että julkaisija toimittaisi sellaisen version teoksesta, jossa käsikirjoitusinformaatio on lisätty apparaattiin. Tällainen "Scholar's Edition" –tyyppinen julkaisu voisi myös korjailla kirjoitusasuun liittyviä piirteitä.

Teos on vapaasti ladattavissa internetistä (<http://www.sblgnt.com>). Julkaisijan mukaan tämä antaa kaikille kiinnostuneille mahdollisuuden tutkia vapaasti kreikankielistä tekstiä sähköisessä muodossa. Teosta myydään myös kovakantisenä kirjana.

TIMO FLINK  
TEOL.TRI, MIKKELI

OLIVER CRISP &  
MICHAEL REA (EDS.)

*Analytic Theology*. Oxford: Oxford University Press 2009. 316 s.

THOMAS P. FLINT &  
MICHAEL REA (EDS.)

*Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press 2009. 609 s.

Viimeisen kolmenkymmenen vuoden aikana uskonnonfilosofia on käynyt läpi suurimmat muutokset sitten keskiajan. Loogisen positivismin murros ja klassisen tietoteoreettisen foundationalismin perustan murentuminen ovat tehneet jälleen mahdolliseksi julkisen uskonnonfilosofisen analyysin ja argumentaation. Angloamerikkalaisen uskonnonfilosofia, jonka edustajia nyt arvosteltavat kaksi kirjaa ovat, on voimakkaasti nojautunut analyttisen filosofian perinteeseen. Yksi murroksen indikaattori ovat kirjojen nimet. Eroavatko "analyttinen teologia" ja "filosofinen teologia" jotenkin "uskonnonfilosofiasta"? Näyttää siltä, että angloamerikkalaisessa kontekstissa nämä käsitteet ovat melko lailla keskenään vaihdettavissa. Suomalaisittain voitaisiin puhua "uskonnollisesta filosofiasta": filosofiaa käytetään joko vahvistamaan tai heikentämään uskonnollisia näkemyksiä. Myös angloamerikkalaiset uskonnonfilosofit puhuvat suoranaisesta filosofian "teologisesta käänteestä".

*Oxford Handbook of Philosophical Theology* (OHPT) ei eroa teemoiltaan ja lähestymistavoiltaan kovin paljon joitain vuosia aiemmin ilmestyneestä uskonnonfilosofian käsikirjasta, *Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Ensin mainittu kuitenkin painottuu enemmän teologisten teemojen analyysiin. Artikkeleissa käsitellään tyyppillisiä aiheita kuten ilmoitusta, uskon-

non ja tieteen suhdetta sekä jumallaisia attribuutteja. Ehkä hieman yllättäen kokonaista kolme artikkelia valottaa kärsimyksen ongelmaa eri näkökulmista. Painotuksen syy lienee siinä, että teodikean ongelma on yksi vahvimmista ja eniten keskustelluista anti-teistisistä argumenteista. Puhtaasti teologisista teemoista esillä ovat kolminaisuus, perisynti, inkarnaatio, ylösnousemus, taivas ja helvetti sekä ehtoollinen. Näihin teemoihin syvennyttään nyt siis filosofisen käsiteanalyysin avulla. Näitä teemoja on käsitelty pitkälti samojen tekijöiden teoksessa *Oxford Readings in Philosophical Theology*, mutta siinä analyysi on paljon teknisempää kuin nyt arvioitavana olevassa teoksessa. Lopuksi esitellään vielä juutalaista, islamailaista ja konfutselaista filosofista teologiaa.

*Analytic theology* on puolestaan kokoelma esseitä, jotka valottavat analyttisen filosofisen teologian projektia eri näkökulmista. Nicholas Wolterstorff kuvaa artikkelissaan sitä filosofianhistoriallista kehitystä, joka mahdollisti filosofisen teologian nousun uuteen kukoistukseensa. Johdantoartikkelissa (s. 5) Michael Rea summaa analyttisen teologian ohjelman viiteen kohtaan: filosofiset positiot tulee voida, jos vain mahdollista, ilmaista lausein, jotka voidaan formalisoida ja käsitellä loogisesti. Tarkkuus, selkeys ja looginen koherenssi tulee priorisoida. Substantiaalista metaforan ja muiden trooppien käyttöä tulee välttää mikäli ne haittaavat ymmärtämistä. Työskentelyssä pyritään käyttämään mahdollisimman yksinkertaisia käsitteitä (primitive concepts) ja käsitteitä, joita voidaan analysoida niiden avulla. Käsiteanalyysiä pidetään, jos vain mahdollista, evidenssin lähteenä.

Myös muissa analyttistä lähtökohtaa puolustavissa artikkeleissa (Oliver Crisp, William Abraham) korostetaan analyttisen metodin tietynlaista neutraaliutta. Siinä ei välttämättä sitouduta mihinkään metafyyssiseen tai epistemologiseen tai edes uskonnolliseen posi-

tion. Kuitenkin metodi edellyttää, että proposiitioita käsitellään ikään kuin ne olisivat totta. Tämä ei kuitenkaan merkitse sitä, että metodin käyttäjän tulisi itse sitoutua niihin. Silti metodin osoittama (mahdollinen) koherenttius eli esimerkiksi se, että tietty käsitys ei ole sisäisesti ristiriitainen, voi toimia tukena näkemyksen totuuden puolesta, vaikka se ei suoraan demonstroiisikaan sen totuutta.

Olennaista analyttisessä tyylissä on pyrkimys selkeyteen ja kommunikoiavuuteen. Aivan oma lukunsa tässä suhteessa on Randal Rauserin artikkeli, jossa hän soveltaa ”paskapuhetta” (bullshit), eli joko tietoista tai tiedostamatonta lorun laskemista tai muuten epäselvää ”hörönlöröä”, käsittelevää filosofista keskustelua (Harry G. Frankfurt) moderniin teologiaan, erityisesti Sallie McFaguen ja Jürgen Moltmannin teksteihin. Tulos ei ole McFaguen ja Moltmannin kannalta erityisen rohkaiseva.

*Analytic theologyn* artikkelit sisältävät myös paljon keskustelua analyttisen metodin rajoista ja haasteista. Kirja lopussa Eleanor Stump kirjoittaa narraation roolista teologiassa. Raamattu ja kristillinen traditio sisältävät paljon narratiivista ”tietoa”, esimerkiksi persoonista, joka ei avaudu kovin helposti filosofiseen analyysiin. Merold Westphal puolustaa mannermaisen filosofian perinnettä tavalla, joka tarjoaa tukea analyttiselle tyylille ilman että nämä traditiot kumoaisivat toisensa. Sarah Coakley puolestaan tarjoaa feministisen mystiikan näkökulman tietämisen aktiini. Myös *Oxford Handbook of Philosophical Theology* sisältää William Wainwrightin artikkelin mystiikasta.

Kritiikki analyttistä metodia kohtaan voidaan tiivistää kolmeen kohtaan. Ensinnäkin metodi on reduktionistinen. Se ikään kuin sekoittaa toisiinsa kartan ja alueen, jota kartan tulisi kuvata. Toiseksi se edellyttää ajatuksen Jumalan ymmärtämisestä ja ”haltuun otamisesta”. Kolmanneksi se erottaa

toisistaan ”viisauden” ja ”tiedon”, kun taas mannermainen tyyli pyrkii yhdistämään nämä. Toisin sanoen analyttistä teologiaa syytetään sortumisesta onto-teologiaan.

Analyttisen tyyliin puolustajat myöntävät tämän vaaran, mutta eivät pidä sitä välttämättömänä mikäli metodi ymmärretään oikein. Tietyissä mielessä myös mannermainen tyyli sisältää saman vaaran ja sekin voi joutua samankaltaisen hybrikin valtaan. Analyttiset teologit myöntävät, että kaikkea ei voi alistaa analyttisen metodin alle, mutta meillä ei ole *a priori* tietoa siitä, mihin kaikkeen sitä voi tai ei voi käyttää. Myöskään reduktionismin mahdollisuus ei ole syy hylätä analyttistä metodia suoralta kädeltä. Lisäksi Wolterstorffin mukaan analyttisessä teologiassa ei ole kyse onto-teologiasta – ainakaan sen klassisessa mielessä – koska siinä operoidaan teologisilla käsitteillä eikä pidetä puhdasta järkeä ilmoituksen lähteenä tai korvaajana.

Suhde apofaattiseen teologiaan on myös esillä. Mikäli ajatellaan, että Jumala on täysin tiedon ja sanallisen ilmaisuuden ulkopuolella, analyttiselle metodille jää vähän – jos ollenkaan – tehtävää. John Lamont puolustaa kuitenkin artikkelissaan näkemystä, että edes kreikkalaiset kirkkoisät eivät kannattaneet näin radikaalia kantaa. Rean mukaan metodiseksi haasteeksi kuitenkin jää se, kuinka sovitetaan yhteen erilaiset tavat käyttää metaforisia (kallio), filosofisia (ääretön) ja teologisia (isä) käsitteitä Jumalasta, ja kuinka ymmärretään niiden keskinäinen suhde, joka voi joskus näyttää ristiriitaiselta.

Käsiillä olevat teokset tarjoavat hyvän näkökulman moderniin angloamerikkalaiseen uskonnonfilosofiaan. *Oxford Handbook of Philosophical Theology* toimii hyvänä lisänä muille englantilaisten yliopistokustantamoiden kokoomateoksille, vaikka se ei tarjoakaan kovin monia uusia teemoja. *Analytic theology* puolestaan on tärkeä kyseistä projektia, sen vahvuuksia ja heik-

kouksia, esittelevä teos, joka tarjoaa kiinnostavia ja yllättäviä, jopa humoristisia näkökulmia moderniin uskonfilosofiaan.

OLLI-PEKKA VAINIO  
DOS., HELSINKI

**MICHAEL N. MARSH**  
**Out-of-Body and Near-Death Experiences: Brain-State Phenomena or Glimpses of Immortality? Oxford Theological Monographs. Oxford: Oxford University Press 2010. 309 s.**

Kuolemanraajakokemukset (near-death experiences) ovat olleet esillä länsimaisessa julkisuudessa 1970-luvun puolivälistä alkaen, jolloin amerikkalainen Raymond Moody määritteli kirjassaan kuoleman rajalta palanneiden ihmisten kokemukset omaksi tyyppikseen. Kuolemakokemuksia ja niiden kuvauksia on toki esiintynyt kautta historian, mutta nykyajan lääketieteellinen tekniikka mahdollistaa yhä useamman kuolemanvaarassa olevan ihmisen elvyttämisen. Moodyn klassiseen rajakokemukseen kuului muun muassa fyysisestä ruumiista irtautuminen, siirtyminen ”tunneliin” kautta toiseen, transmateriaaliseen maailmaan, kuolleiden omaisten kohtaaminen ja oman elämän arviointi sekä paluu ruumiiseen.

Kuluneiden 35 vuoden aikana kuolemanraajakokemuksista on ilmestynyt sekalainen määrä populaaria kirjallisuutta eikä aihetta käsitteleviä internet-sivustojakaan ole vaikea löytää. On kuitenkin huomattava, että rajakokemuksia on tutkittu myös tieteellisesti erityisesti anglosaksisessa maailmassa. Tutkimuksia on ilmestynyt arvostetuissa lääketieteellisissä lehdissä ja toisaalta tutkimustuloksia ja niiden merkitystä ovat arvioineet eri alojen

ihmistieteilijät – teologit kuitenkin melko vähän.

Michael N. Marsh on kansainvälisesti arvostettu biolääketieteen tutkija, joka myöhemmällä iällään on suorittanut Oxfordissa teologian tohtorin tutkinnon. Käsillä oleva kirja perustuu hänen teologiseen väitöskirjaansa. Marshin teos jakautuu kahteen osaan. Ensimmäisessä, laajemmassa osassa hän käsittelee kuolemanraja- ja ruumiistairautumiskokemusten fenomenologiaa ja niiden neurofysiologisia selityksiä. Teoksen jälkiosassa tekijä arvioi rajakokemusten teologista merkitystä. Marsh ei ole itse kerännyt tutkimiaan kokemuksia käsittelevää empiiristä aineistoa, vaan hän tukeutuu muiden tutkijoiden aiemmin kokoamaan tapausaineistoon. Marsh on valinnut lähteikseen tunnettujen rajakokemustutkijoiden teoksia; näin hänellä on perustanaan yli 700 ihmisen kuvaukset poikkeuksellisista kokemuksista.

Marsh niputtaa ruumiistairautumiskokemukset (out-of-body experiences) ja kuolemanraajakokemukset yhteen käyttämällä niistä läpi kirjan yhteistermiä ”ruumiin ulkopuoliset kokemukset” (extracorporeal experiences). Ratkaisu on erikoinen, sillä nämä kaksi kokemustyyppiä ovat kokonaisuudessaan erilaisia. Kuolemanraajakokemukseen toki liittyy tyyppillisesti kokemus ruumiista irtautumisesta, mutta rajakokemus on myös voimakas persoonaa muuttava arvokokemus. Pelkkä ruumiistairautumiskokemus taas voi ilmetä huomattavasti vaatimattomampana elämyksenä esimerkiksi nukahtamisen yhteydessä. Toisaalta Marsh itsekin myöhemmin huomauttaa, että mainitut kokemukset ovat erillisiä ja niillä on luultavasti erilainen neurofysiologinen perusta (s. 55). Tämä liittyy kirjoittajan todisteluun siitä, että rajakokemuksen tyyppisiä yhteisiä piirteitä on kirjallisuudessa liioiteltu.

Marshin tulkinta kuolemanraajakokemuksista on selkeän naturalistinen: rajakokemukset ovat aivojen neurofysiologisia häiriöitä, jotka il-

menevät erityisesti siinä vaiheessa, kun aivot ovat toiminnallisesti palautumassa normaaliin tilaansa. Toisin sanoen kokemukset eivät ilmene kokijalle silloin, kun tämä luulee niiden ilmenevän. Sydänkohtauksen saanut henkilö ei tosiasiassa ”näe” itseään elvytettävän, koska hänen epäkuntoiset aivonsa eivät voi käsitellä informaatiota. Henkilön kokemus ilmenee sinä lyhyenä aikana, kun hän on palautumassa tajuihinsa. Erityisesti Marsh kritisoi tutkijoita, jotka hänen mielestään liian kerkeästi tulkitsevat rajakokemukset todisteiksi epäruumiillisen kuolemanjälkeisen elämän mahdollisuudesta. Edellä mainittu ruumiin ulkopuolisten kokemusten käsite palveleekin Marshilla hänen naturalistista lähtökohtaansa. Jos kuolemanraajakokemukset kuuluvat samaan sukuun kuin ”pelkät” ruumiistairautumiskokemukset, on myös ensin mainitut helpompi selittää hallusinaatioiksi jälkimmäisten tavoin.

Marshin on siten rakennettava uskottava naturalistinen teoria, joka selittää kaikki kuolemanraajakokemusten keskeiset piirteet. Tehtävä ei ole aivan helppo. Ensiksi hän lähtee siitä, että kuoleman lähikokemuksiin näyttää liittyvän samantyyppisiä piirteitä eri kulttuureissa: irtaantuminen ruumiista, siirtyminen toiseen maailmaan kuolleiden omaisten kohtaaminen. Vertailevia tutkimuksia on kuitenkin vähän. Mielestäni Marsh painottaa aiheellisesti vertaileviin tutkimuksiin liittyviä ongelmia, esimerkiksi sitä, ovatko haastatellut ymmärtäneet käsitteet samalla tavoin kuin tutkija. Tämän vuoksi johtopäätöksiä on tehtävä varovasti. Toisaalta Marshin naturalistiseen lähtökohtaan sopii sekä rajakokemusten kulttuurinen samankaltaisuus että eroavaisuus. Jos kokemukset havaitaan kulttuurista riippumatta samanlaisiksi, voidaan selitystä etsiä ihmisten samankaltaisesta aivorakenteesta ja -toiminnoista. Jos taas kokemuksissa on selviä eroja kulttuurien välillä, voidaan erot – ja kokemuksen sisältö – selittää kokijan sisäistä-