

2017 suomalaisillakin valkokankailla. Sugirtharajah keskittää huomionsa romaanien sijasta Endon kirjoittamaan Jeesuksen elämäkertaan, jossa tämä pyrki hahmottelemaan japanilaisia puhuttelevan version Jumalan äidillistä rakkautta opettaneesta Jeesuksesta.

Itä-Asia on tapahtumapaikana myös luvuissa, joissa esitellään nestoriolaisia Jeesus-suutria 600-luvun Kiinasta, kymmeniä miljoonia uhreja vaatineen Taipung-kapinan sytyttäneen ”Jeesuksen veljen” Hong Xiuquanin (1814–1864) saamia jumalallisia ilmoituksia ja korealaisen minjung-teologian pioneerin Ahn Byung Mun (1922–1996) eksegeettisiä tutkimuksia. Kirjassa liikutaan siis hyvin laajalla skaalalla.

Siksi Sugirtharajahin pyrkimys vetää langanpäitä yhteen kirjan loppuluvussa ei täysin vakuuta. Hän tekee monia tärkeitä havaintoja esimerkiksi aasialaisten Jeesus-tulkintojen antikolonialistisuudesta, mutta hyvin sekalaista materiaalia ei nyt vain saa pakattua yhteen mittasuhteiltaan tasapainoiseen laatikkoon. Mitä yhteistä on vaikkapa nestoriolaisten suutrien Jeesuksella, joka katkaisee karman lain, ja Hong Xiuquanin Jeesuksella, joka tappaa demoneita ja yllyttää teloittamaan tottelemattomat? Lähinnä se, että molemmat kuuluvat kiinalaisen kristinuskon historiaan. Yhden kirjan kansiin ne on kuitenkin saatu mahdutettua.

Hyvä puoli *Jesus in Asia* -kirjan tarjoaman kattauksen laajuudessa on se, että lukijan maailmankuva todellakin avartuu. Vaikea on varmasti löytää sellaista lukijaa, joka tuntisi entuudestaan puoliakaan Sugirtharajahin esittelemistä Jeesus-tulkinnosta!

Kääntöpuolena on hajanainen kokonaisvaikutelma, jota lisää kirjoittajan pyrkimys rakentaa jonkinlainen narratiivi monitahtoisesta materiaalista ympärille. Yksittäisten lukujen lopussa olevat yritykset asettaa yksittäinen kirjoittaja aikaansa ja kontekstiaan vasten vielä onnistuvat jotenkuten, mutta laajemman narratiivin hahmottaminen on mielestäni liian uskalias yritys, etenkin kun peiliksi asetetaan länsimainen Jeesus-tutkimus. Sugirtharajah on epäilemättä itsekin asiasta tietoinen, ja kirjan lopussa hän päätyy torjumaan kokonaan ajatuksen Jeesuksen elämäkerran kirjoittamisesta, mikä omalla tavallaan alleviivaa Jeesus-tulkintojen väistämätöntä moninaisuutta.

Se, mikä lukijan eteen marsitetusta kirjavasta kavalkadista jää lopultakin mieleen, on sen oivaltaminen, että keskenään erilaiset kirjoittajat ovat pyrkineet tekemään Nasaretin mestarista merkityksellisen oman aikansa aasialaiselle yleisölle. (Tietenkin poikkeuksena ne, jotka pyrkivät osoittamaan, ettei Jeesusta ollut edes olemassa. Toisaalta heidänkin Jeesus-kuvansa tulee ymmärrettäväksi vain sitä vasten, että Jeesus oli esitelty heille eurooppalaisen kolonialismin kehyksissä ja siksi he halusivat sysätä Nasaretilaisen syrjään historian lehdiltä.)

Koska eurooppalainen Jeesus-tutkimus ei ole sen vapaampi ennako-olettamuksistaan ja kontekstistaan (seikka, mitä Sugirtharajah ei lakkaa alleviivaamasta), yllätyksellinen *Jesus in Asia* palvelee paitsi sivistävänä katsauksena vähemmän tunnettuihin lukuihin Uuden testamentin vaikutushistoriassa, myös muistutuksena siitä, että Jeesuksen hahmo voi

olla merkityksellinen vain ajan ja paikan asettamassa tulkintahorisontissa.

Jyri Komulainen
Dogmatiikan dosentti
Helsingin yliopisto

ABDISHO BAR BERIKHA Helmi: Kristinuskon totuudesta. Rovaniemi: Väyläkirjat 2018. 95 s.

Jeesus ja apostolit puhuivat arameaa, ja heidän jälkeensä aramean itämurre, syyria, muodostui Lähi-idän kristittyjen kirjakieleksi yli tuhannen vuoden ajaksi. Vielä 1300-luvun alussa itäsyrialainen kristillisuus oli maantieteellisesti laajimmalle levinnyt kristinuskon muoto (Kyprokselta Kiinaan, Jerusalemissa Intiaan), mutta se on jäänyt eurooppalaisessa teologiassa lähes täysin tuntemattomaksi. Esim. Osmo Tiirilän 400-sivuisessa teoksessa *Kristilliset kirkot ja muut yhteisöt* (1963) sille omistetaan alle sivu. Tosin mainitaan, että 1200-luvulla ”nestoriolaisilla oli idässä vielä merkittävä asema ja joku etevä oppinutkin (Ebed Jesu Nisibistä)” (s. 62).

Onkin suuri teologinen kulttuuriteko, että Suomen evankelisluterilainen rukousveljestö on julkaissut suomeksi tämän noin 1250–1318 eläneen ”Jeesuksen palvelijan”, metropoliitta Abdisho (t. Audisho t. Odisho, lat. Ebed-jesus) bar Berikhan (t. Brikhan t. Brikan) klassikkoteoksen *Helmi* (syyr. *Marganitha*). Emeritusprofessori Jouko N. Martikainen on kirjoittanut kirjaan johdannon

ja tarkistanut suomennoksen syyriankielisen alkutekstin pohjalta. Varsinaisen käännöksen on laatinut Jouko M. V. Heikkinen englannista.

Mar Abdisho, kuten kunnian nimi kuuluu, oli kirkkonsa viimeinen suuri teologi ennen sen romahdusta tuhoisan Timur Lenkin (1336–1405) aikana – mutta mikä olikaan kyseisen kirkon nimi? Lännen pimentoa kuvaa hyvin se, ettei meillä ole sille edes vakiintunutta tai yleisesti tunnettua nimeä. Tiililä sanoo tuplasti harhaanjohtavasti *Itä-Syyrian nestoriaaninen kirkko*. Kirkko on kyllä *itä-syyrialainen*, mutta tämä kieleen ja liturgiaan (ei siis minkään valtion maantieteeseen) liittyvä termi toimii vain adjektiivisesti, eikä ole kirkon nimi. ”Nestorianisuus” eli nestoriolaisuus taas on ulkopuolisten antama nimitys, jonka epäreilouden osoittaminen lienee *Helmen* tunnetuin kohta: ”Heitä nimitetään epäoikeudenmukaisesti nestoriolaisiksi, vaikka Nestorios ei ollut heidän patriarkansa, ja vaikka he eivät edes ymmärtäneet hänen kieltään.” (s. 59)

Mikä sitten olisi oikeampi nimi? Martikainen käyttää käsillä olevassa kirjassa termiä ”Idän apostolinen kirkko” (isolla I:llä). Toinen kyseessä olevan kirkon johtava tuntija Serafim Seppälä on niin ikään omaksunut tämän nimityksen. Se noudattaa saksan mallia (Die Apostolische Kirche des Ostens), mutta se ei kuitenkaan ole alkukielen (syyria), Lähi-idän pääkielen (arabia) eikä aikamme tutkimuksen valtakielen (englanti) mukainen. Näissä kielissä yleisin nimitys on yksinkertaisesti ”idän kirkko” (engl. The Church of the East). Suomessa tämän nimen käyttö ilman lisäselitystä vie tietysti ajatukset ortodoksi-

suuteen. Toisaalta ”idän kirkko” ei ole ortodoksisen kirkon oikea nimi, ja olemmehan oppineet pois myös ”kreikkalaiskatolisen” nimen virheellisestä käytöstä.

Asiaa mutkistaa entisestään kirkon sekava jakautumisten ja unioitumisten historia. Martikainen toteaa lyhyesti, että ”1500-luvulta lähtien mutkikkaiden vaiheiden jälkeen osa siitä irtosi ja unioitui roomalaiskatolisen kirkon kanssa” (s. 22) ja jatkaa tämän jälkeen samastamalla Idän apostolisen kirkon vain yhteen sen kolmesta nykyhaarasta, siihen, jonka nyky nimi (vuodesta 1976) on ”idän [pyhä apostolinen katolinen] assyrialainen kirkko” ja jonka patriarkka on Gewargis III (s. 23). Tämä patriarkaatti juontaa kuitenkin juurensa 1500-luvun vastapatriarkka Shimun VIII Yohannan Sulaqaan, joka unioitui Rooman kanssa mutta jonka seuraaja seuraavalla vuosisadalla purki unionin. Alkuperäinen historiallinen patriarkaatti taas on jakautumisten ja jälleenyhdistymisten jälkeen vuodesta 1830 ollut pysyvässä unionissa Rooman kanssa. Tämä päähaara tunnetaan nimellä kaldealaiskatolinen kirkko, patriarkkana Louis Sako. Kolmas, patriarkka Addai II:n johtama haara on pienin ja tunnetaan nimellä ”vanha idän kirkko” (Ancient Church of the East), vuodesta 1968. Paras ratkaisu olisi varata termi ”idän (apostolinen) kirkko” historialliseen kuvaukseen ja puhua nykykirkoista niiden nyky nimillä kaldealaiskatolinen kirkko, idän assyrialainen kirkko ja vanha idän kirkko.

Entä sitten nestoriolaisuus? Martikaisen mukaan ”termi tulisi oikeastaan poistaa käytöstä” (s. 16) vedoten Abdishon yllä siteerattuun torjuntaan, mutta

asiallisesti Abdisho kuitenkin puolustaa Nestoriosta ja hänen oppiaan ja sanoo kirjoittaneensa kirjan ”siunattujen nestoriolaisten Kirkossa” (s. 95). ”Luterilaisuuden” tavoin ”nestoriolaisuus” oli haukkumasana, joka kuitenkin lopulta omaksuttiin. Abdisho kertoo idän kristittyjen tunnustautuneen Nestoriokseen, ”koska he itse pitivät saman uskon” (s. 59), jonka olivat ymmärryksensä mukaan saaneet apostoleilta. Mikä sitten oli tämä usko? Se kiteytyy seuraavaan: Kristuksessa on kaksi luontoa ja kaksi *qnomaa*. Mutta mikä ihme on *qnoma*?

Martikainen tekee meille palveluksen esitellessään suomeksi johtavan syyriankielisen kristillisyyden tutkijan Sebastian Brockin kielellisiä ja kristologisia jaotteluita (s. 16–20). On tärkeää ymmärtää, että khalkedonilaiset (katolilaiset, ortodoksit, luterilaiset) ja ”nestoriolaiset” olivat ja ovat yhtä mieltä siitä, että Kristuksessa on kaksi luontoa ja yksi (!) persoona (syyr. *parsopa*, kr. *prosōpon*, lat. *persona*). Ongelma syntyy siitä, että toinenkin termipari, syyr. *qnoma*, kr. *hypostasis*, on lännessä käännetty sanalla ”persoona”. Martikainen sanoo, että tätä käännöstä ”ei voi pitää oikeana” (s. 18), mutta ei sitä oikein voi välttääkään, sillä syyriaksi ja kreikaksi Jumalan kolminaisuudessa on nimenomaan kolme *qnomaa* tai *hypostasista* (lännessä ”persoonaa” eikä kirjaimellisemmin ”substanssia” t. ”subsistenssia”). Martikainen on kuitenkin oikeassa todetessaan, että syyrian *qnoman* merkitys eroaa kreikan hypostasiksesta, tai ainakin voi erota. Louis Sakon mukaan *qnoma* on lähempänä luontoa kuin persoona, kuten ehkä käy ilmi myös Martikaisen toisesta käännösehdotuksesta

”olemistodellisuus” (sen sijaan ”olemismahdikkaus” voitaneen suosiolla unohtaa). *Qnoma* on yleisen luonnon yksilöllinen konkretisoituma. Jeesuksessa konkretisoituivat sekä jumalallinen että inhimillinen luonto, siksi siis kaksi *qnomaa*.

Jo keskiajalla monet tajusivat, että kirkkopoliittisten ja kielellisten kiistojen takana oli olennaisesti sama usko yhteen Kristukseen, tosi Jumalaan ja tosi ihmiseen. Vuonna 1994 paavi ja idän assyrialainen patriarkka allekirjoittivat historiallisen yhteisen kristologisen julistuksen, joka on vähintään yhtä merkittävä kuin meillä paremmin tunnettu katolis-luterilainen *Yhteinen julistus vanhurskauttamisesta*. Yhteisymmärrykseen on päästy myös toisen ääripään eli syyrialais-ortodoksisten miafysiittien (haukumanimeltään ”jakobiittien”) kanssa, joita Abdisho vielä tiukasti oponoi (s. 61). Uskon ytimen ykseys ei toki edelleenkään poista painotuseroja (esim. *communicatio idiomatum* on nähtävästi yhä vieras idän assyrialaiselle kirkolle). ”Nestoriolaisuutta” voinee siis käyttää Abdishon perinteen kristityistä kuvailevana, joskaan ei enää kerettiläisesti arvottavana terminä.

Tyylinsä ja sisältönsä puolesta Abdishon minidogmatiikka on välillä kuin toisesta maailmasta, välillä taas tuntuu, että jokin opetus sopisi aivan hyvin vaikka tämänkin päivän rippikouluun. Kirja jakaantuu viiteen osaan: Jumalasta, Luomisesta, Kristuksessa avautuvasta pelastustaloudesta, sakramenteista ja ”tähyämisestä niihin asioihin, jotka ennakoivat tulevaa maailmaa” (kristillinen elämä ja eskatologia). Abdishon mukaan tervejärkinen ihminen

voi ymmärtää, että Jumala on itsessään oleva ja että ”Luoja ei ole luojaa” (s. 33). Enempään järki ei omillaan kykenekään, vaan esimerkiksi kolminaisuuden ymmärtämiseen tarvitaan ilmoitusta. Mielenkiintoisesti Abdisho toteaa, että Mooseksesta alkanut juutalaisuus oli vielä lapsellisen tason uskoa, joka luuli Jumalan asuvan Jerusalemissa ja piti häntä ”jäsenet omaavan ihmisen kaltaisena” (s. 44). Mooseksen pronssikäärme kuitenkin ennakoiki Kristuksen ristiä ja manna ”Herran ruumiin salaisuutta” (s. 45).

Hyvin mielenkiintoinen on Abdishon sakramenttiopetuksen poikkeavuus läntisestä perinteestä. Sakramenteja on seitsemän, mutta niistä ensimmäisenä ja perustavimpana on ”pappeus, joka täydellistää kaikki muut sakramentit”, ja seitsemän listaan kuuluvat yllätykselliset ”pyhä hapatus” ja ”eläväksi tekevä ristin merkki” (s. 66). Pyhää hapatetta käytetään ”Kristuksen ruumiin hengellisessä ruuassa”, mutta se on silti erillinen itse ehtoollisen sakramentista. Abdisho tietää, että ”jotkut kristityt” pitävät hapatteen sijaan avioliittoa seitsemäntenä sakramenttina. Hänen mukaansa hapatteen sakramentin perinne on kuitenkin saatu idän apostoleilta Tuomaalta ja Bartholomeukselta sekä Adailta ja Marilta. Koska apostolit eivät voineet olla keskenään eri mieltä, Abdisho päättelee, että Pietari ja muut kyllä välittivät hapatteen lännen kirkolle, mutta lännen ”harhaoppiset hallitsijat” muuttivat uskon ja kaanonit (s. 74–76). Abdisho kirjoittaa myös perjantai- ja keskiviikkopaaston (s. 86–87) sekä rukouksen aikana vyöttäytymisen (s. 89–90) teologisista perusteista (Luuk. 12:35–36, Ap.t. 21:11, Joh. 21:18).

Viimeisessä, ylösnousemusta käsittelevässä luvussa viehättää Abdishon tapa ottaa huomioon kriittinen, hyvinkin modernilta kuulostava ”epäilijä”. Havainnollistava vastaus väännetään kirjaimellisesti rautalangasta: ”Jos joku epäilijä kysyisi, kuinka tuhoutuneet ja tomuun sekoittuneet ruumiit tai villieläinten syömät tai tulella tuhoutuneet tai veteen hukkuneet ruumiit voivat nousta ylös, me vastaamme: Jos kappale rautaa murrettaisiin hienoksi jauheeksi ja se sekoittuisi tomuun ja hiekkaan, magneetin salainen voima hetkessä erottaa sen atomit tomusta ja hiekasta ja mistä tahansa muista erilaisista kohteista, joiden kanssa ne ovat sekoittuneet. Jos sellainen voima on magneetissa, kuinka paljon enemmän Luojan voimalle on mahdollista viisauudessaan erottaa, tuoda yhteen ja muovata uudelleen ihmisten ruumiit ylösnousemuksessa!” (s. 93)

**Emil Anton, TT
Tietokirjailija
Vantaa**

**ELEONORE STUMP
Atonement. Oxford:
Oxford University Press
2018. xv, 538 s.**

Kristillinen kirkko on aina opettanut, että Jeesuksen kärsimyksellä ja kuolemalla on pelastava vaikutus, mutta esimerkiksi apostolinen uskontunnustus ei yksilöi mitään tapaa, miksi näin on. Kanoniset tekstit tarjoavat joukon erilaisia langanpäitä, mutta yhden yksittäisen sovitusopin löytäminen Uudesta testamentis-