

la päähenkilöitä heidän statustensa – vapaa nainen ja orjatyttö – kautta. Kun Perpetua pohtii päiväkirjassaan vauvastaan luopumista, imetyksen lopettamista ja lapsen kohtaloa, siivutetaan Felicituksen luopuminen omasta vauvastaan ohimennen. Sollevåg katsoo tämän paljastavan, miten vähän huomiota orjien tunteille ja ajatuksille osoitetaan antiikin kirjallisuudessa. Kun Perpetua kärsii ylvästi ja kauniisti, Felicitas on passiivisesti kärsiessään kristusmainen hahmo, jonka häväisty ulkomuoto kauhistuttaa areenan yleisöä.

Mitä pelastus on näissä kirjoituksissa? Mistä pelastutaan ja mihin? Tähän ei kirjassa vastata. Usein jäin myös kaipaamaan vielä jotakin, lähteiden syvempää tai omaperäisempää analyysia tai tutkimuskirjallisuuden kriittisempää ja nyansoidumpaa lukemista. Intersektionaalinen menetelmä ei kannata aivan loppuun saakka. Ja vaikka kirjan rakenne on selkeä, luvut sisältävät tarpeettomantuntuista toistoa ja jonkinlaisia kielellistä kömpelyyttä. Kirjoittaja toteaa itsekin, että valittuja teemoja olisi voinut tarkastella myös monen muun varhaiskristillisen tekstin, kuten *Paavalin ja Teklan tekojen*, Klementin Aleksandrialaisen *Paidagogoksen* tai Nag Hammadin *Sielun eksegeesin*, kautta. Myös Viisauden hahmoa kuvaavat tekstit olisivat tarjonneet hedelmällisen lisän äitiys- ja synnytysteeman tarkasteluun.

Kritiikeistä huolimatta kirja on aivan käyttökelpoinen sille, joka haluaa kompaktin johdannon näihin kolmeen lähteeseen tai antiikin naiseutta käsittelevään tutkimukseen. Yksinään se ei riitä, mutta toimii hyvänä avauksena. Kirjan ehdottomasti kiinnostavimmat osat ovat pastoraalikirjeitä, *Andreaan tekoja* sekä *Perpetuan ja Felicituksen passiota* käsittelevät luvut. Kolmen varsin erillaisen tekstin tarkastelu havainnollistaa, miten monimuotoista varhainen kristinusko oli.

ULLA TERVAHAUTA
TEOL. TRI, HELSINKI

SERAFIM SEPPÄLÄ Naiseus: Varhaiskristillisiä ja juutalaisia näkökulmia. Helsinki: Kirjapaja 2013. 282 s.

Kun naimattomuuteen sitoutunut pappismunkki kirjoittaa kirjan naiseudesta, on asetelmassa jotain kuttavaa. Ahkerasti julkaiseva Itä-Suomen yliopiston systemaattisen teologian ja patriistiikan professori Serafim Seppälä on tarttunut rohkeasti itselleen vääjäämättä vieraaksi ja ”toiseksi” jäävään aiheeseen. Itseironisesti hän toteaa johdannossaan, kuinka toisaalta ortodoksisen kirkon ja sen perinnön, toisaalta akateemisen teologian edustajana hänellä on ”harvinainen etuoikeus tulla vääriymmärretyksi kahdesta suunnasta yhtä aikaa”.

Kirjassa on paljon kiinnostavaa. Tekijä osoittaa asiantuntemuksensa paitsi varhaiskristillisten, etenkin itäistä kristinuskoa edustavien lähteiden myös modernia ortodoksista ajattelua valottavien kirjoitusten osalta. Kummastakin osa-alueesta on kirjoitettu suomeksi varsin vähän. Seppälä käsittelee niin Jumalan feminiinistä puolta ”isien” ajattelussa, hengellisyyden feminiinistä ulottuvuutta, hengellistä tasa-arvoa kuin naisiin ja naiseuteen liittyviä metaforia, etenkin kirkkoa äitinä. Analyysistä käy ilmeiseksi, että juutalaiskristillisessä jumalakuvassa ja hengellisyydessä on alusta asti ollut vahva feminiininen ulottuvuus. Tässä ei Seppälän mukaan sinällään ole mitään ihmeellistä tai radikaalia: koska jumaluus lähtökohtaisesti on kaikkien sukupuolijakojen yläpuolella ja inhimillisen kielten saavuttamattomissa, eivät jumaluutta koskevat feminiiniset kielikuvat sinänsä voi olla sen sopivampia tai sopimattomampia kuin maskuliinisetkaan. Naiseuteen liittyvät kuvat ovat kuitenkin vähemmistössä ja ne ovat jääneet miehisestä kuvaston varjoon. Siksi monille nykykristityille puhe Äiti Jumalasta tuntuu vieraalta, kenties epäilyttävältäkin.

Yksi inspiroiva ja lisääjatuksia herättävä pohdinta on kysymys Jumalan Viisaudesta, Sofiasta, joka jo kielipillisen sukunsa perusteella on perinteisesti mielletty naihahmoiseksi. Raamatun viisaukskirjallisuuden hellimä käsitys Jumalan personifioidusta Viisaudesta ei oikein istu myöhemmän kolminaisuusoppiin: teologian historiassa Viisaus on mielletty niin jumaluuden neljänneksi ulottuvuudeksi kuin yhdistetty kolminaisuuden eri persooniin. Usein Viisaus on samastettu Pyhään Henkeen, onhan myös henki hepreaksi feminiini (*ruah*). Näin tekee myös Theofilos Antiokialainen, joka käyttää Jumalasta muotoilua ”Jumala, hänen Sanansa (*Logos*) ja Viisautensa (*Sofia*)”. Voisiko tässä olla yksi mahdollinen tapa puhua kolminaisuudesta mielekkäästi myös nykyaikana ilman maskuliinisuuteen rajoitettuja käsitteitä Isä ja Poika, jotka vääjäämättä sisältävät mielikuvan siitä, että Jumala on mies? Muutama vuosi sitten käydyssä debatissa kävi selväksi, että ainakaan Suomen luterilaisen kirkon kastekaavassa ei ole sopivaa puhua Isän, Pojan ja Pyhän Hengen sijaan Luojasta, Lunastajasta ja Pyhittäjästä. Kelpaisiko ”Jumala, hänen Sanansa ja Viisautensa”?

Seppälä kiistää, että kirjan kirjoittamisen taustalla olisi jokin erityinen agenda ja varoittaa lukijaa etsimästä tekstistä piilofeminismia tai -sovinismia. ”Jos jokin asia on ilmaistu niin, että se vaikuttaa olevan avoin erilaisille tulkinnoille, silloin asia itsessään todennäköisesti on avoin erilaisille tulkinnoille” (s. 12, korostus Seppälän). Mutta onko asia näin yksinkertainen? Voiko kirjoittaja määritellä sen, miten lukija tekstin ymmärtää? Ja eikö sekä piilofeminismille että piilosoivinismille ole tyypillistä se, että ne ovat piilossa – kenties kirjoittajalta itseltäänkin? Teoksen taustalla on joka tapauksessa vahva halu osoittaa, että varhaisten kristillisten teologioiden ajattelu naisista ja naiseudesta on monipuolisempaa kuin sille annettu yksioikoisen naisvihamielisyysleima.

Tavoite on sinällään kiitettävä: harva ilmiö antiikin lähteissä on täysin yksiselitteinen. Mutta halutessaan tulkitä ”isiä” parhain päin Seppälä jättää kokonaan huomiotta heidän kirjoitustensa naisia vähättelevät ja ylenkatsovat puolet. Yksinomaan Seppälän kirjan pohjalta voisi saada käsityksen, että isät eivät muuta ole tehneetkään kuin ylistäneet naista ja käyttäneet feminiinistä symboliikkaa teologiaa luodessaan.

Naiseutta ylistää myös Seppälä. Vain hieman karrikoiden voi sanoa, että hänen mukaansa kaikki, mikä on hengellistä ja positiivista, on feminiinisyttä, kaikki kova ja valtaan liittyvä maskuliinisuutta. Seppälä ymmärtää kyllä tällaisiin määrittelyihin liittyvät vaikeudet ja painottaa, että sukupuoliominaisuuksissa kyse on aina yleistyksistä, jotka eivät sinällään kuvaa todellisia yksilöitä. ”Aina löytyy naisyksilöitä, joiden luonteessa on enemmän ’maskuliinisia’ piirteitä kuin miehillä konsanaan, samoin kuin miehiä, joilla on enemmän ’feminiinisiä’ piirteitä kuin naisilla keskimäärin” (s. 17). Tästä huolimatta hän luettelee feminiinisinä piirteinä esimerkiksi sisäisen herkkyyden ja rakkaudellisuuden, maskuliinisinä puolestaan rationaalisuuden, voiman ja vallanhalun. Tekemistään varauksista huolimatta hän näin ollen ylläpitää ja suorastaan vahvistaa sukupuolitunutta dikotomiaa, mikä heijastuu läpi koko kirjan. Kristinuskossa voidaan erottaa maskuliininen vallan ja sääntöjen systeemi ja feminiininen sisäisen herkkyyden ja lämmön järjestelmä (s. 94), nykyaikanakin ”Eeva lukee henkistymisen manuaaleja ja Adam katsoo televisiosta jalkapalloa” (s. 176), alaviitteiden käyttäminen on maskuliinista tyyliä, herkkä poeettinen tyyli feminiinisyttä (s. 263) ja niin edelleen. Herää kysymys, mitä tai ketä tällainen dikotomia palvelee. Jos minussa on sekä rakkaudellisia ja toisista huolehtivia, Seppälän feminiiniseksi määrittelemiä piirteitä että maskuliinista rationaalisuutta ja vallanhalua, mitä lisäarvoa tuo se, että annan näille piir-

teille sukupuolituneet määreet? Eikö kyse ole ylipäättään inhimillisistä piirteistä, joita esiintyy niin miehissä kuin naisissakin?

Seppälä määrittelee teoksensa fokuksiksi kysymyksen, millainen naiseuden idea on teologiassa ja hengellisyydessä. Lukukokemukseni pohjalta oma ydinkysymykseni on kuitenkin: onko naiseuden ideaa lainkaan olemassa? Toisaalla Seppälä toteaa, ettei ”sanoilla periaatteessa ole sen oikeampia merkityksiä kuin niiden kulloisetkin käyttötavat” (s. 23). Miksi sama ei päisi naiseuden kohdalla? Tästä näkökulmasta katsottuna rakkaudellisuus on feminiinistä ja johtajuus maskuliinista vain sikäli, että olemme kulttuurisesti tottuneet liittämään esimerkiksi pienistä lapsista huolehtimisen enemmän äiteihin kuin isiin ja johtajuuden enemmän miehiin kuin naisiin. Mutta kulttuuri ei ole koskaan staattinen: kenties koti-isien ja naisjohtajien yleistyminen muuttaa tulevien sukupolvien käsitykset siitä, mitkä piirteet liittyvät mihinkin sukupuoleen tai suorastaan poistavat tämäntyyppiset turhat sukupuolituneet dikotomiat.

Ikään kuin mahdollista kritiikkiä ennakoiden Seppälä toteaa, ettei hänen tarkoituksensa ole käsitellä naisen asemaa tai sukupuolten sosiaalisia rooleja. Mutta voiko naiseudesta ja uskonnosta puhua, ilman että valtakysymykset tulevat esille? Ainakaan Seppälä ei voi, vaan hän joutuu rajauksestaan huolimatta sivuamaan niitä. Aiheeseen liittyvät kannanotot ovat perinteisyydessään häkellyttäviä: naiseus on juuri siksi niin positiivista, että se saa olla vapaa epämiellyttävistä valtakysymyksistä. Naisluostarit ovat miesluostareita hengellisempiä, sillä ne ovat vapaita piispanpaikkojen ja muiden arvoasteiden tavoittelusta. Vailla minkäänlaisia perusteluja Seppälä toteaa: ”Alkukirkon linja oli kuitenkin selvä: papisto koostui miehistä, eikä tämä ollut naisille ongelma” (s. 126). Jokainen kristinuskon alkuvaiheisiin perehtynyt tietää, että

tällainen arvio on valtava yksinkertaistus. Lisäksi mikään lähde ei kerro, kuinka ongelmallisena tai ongelmattomana varhaiskristilliset naiset pitivät sitä, että papistosta lopulta muotoutui miehen.

Kirjassa käsitellyt teemat herättävät runsaasti muitakin kysymyksiä. On vaikea välttyä ajatukselta, että sukupuoleen liittyvät käsitteet ja käsitykset ovat kristilliselle traditiolle ongelmallisia. Kirkko voi kyllä olla sekä äiti että rakastettu – joskin näiden metaforien sekoittuminen voi olla näkökulmasta riippuen joko huvittavaa tai vastenmielistä – mutta Jumala on lähes poikkeuksetta isä ja mies. Seppälä ei lainkaan käsittele kysymystä, kuinka Jumalan ymmärtäminen maskuliinisin termein vaikuttaa siihen, miten sukupuolet ymmärretään. Jos Jumala on mies, onko mies Jumala? Sen sijaan Seppälä kirjoittaa kiinnostavasti siitä, kuinka näin sukupuolitettut termit ovat johtaneet varsin suorasukaisenkin seksuaalisen kuvaston käyttöön Jumalan ja ihmiskunnan suhteen määrittelyssä etenkin juutalaisessa (kabbalistisessa) traditiossa. Kristityt ajattelijat ovat olleet estyneempiä ja nähneet usein vain lihallisuutta ja himoa siellä, missä juutalaiset mystikot ovat riemuinneet hengellisyyden ruumiillisuudesta ja ruumiillisuuden hengellisyydestä. Mystinen metafyyminen harmonia heijastuu heidän mukaansa myös ihmisten seksuaalisuuden ja sukupuoliyhteyden pyhänä pitämisenä siinä määrin, että keskiaikaisesta juutalaisesta rukouskirjasta löytyy rukous yhdynnän edellä. Seppälä kuitenkin kiirehtii muistuttamaan, ettei seksin pyhänä pitäminen tarkoita ”mitä tahansa seksuaalista irstailua” vaan ainoastaan ”vihkimisellä pyhitettyä aviosuhdetta” (s. 243). Ovatko nämä todella ainoat vaihtoehdot? Kuinka uskaltautuisi kirjoittamaan nykyaikana uskottavaa seksuaalisuuden teologiaa, jossa kaikkea muuta seksuaalista kanssakäymistä kuin aviollista heteroseksistä ei yksioikoisesti niputettaisi irstailuksi?

Esitellessään armenialaisen, 900-luvulla kirjoittaneen Grigor Narekilaisen ajattelua Seppälä toteaa kyseessä olevan esimerkin teologian kontekstuaalisuudesta – siitä, kuinka vallitsevat olosuhteet vaikuttavat siihen, miten pyhiä tekstejä ymmärretään. Mutta entä kun kontekstina on 2010-luvun Suomi, jossa sukupuolten välinen tasa-arvo on keskeinen yhteiskunnallinen arvo? Tähän haasteeseen *Naiseus* ei kykene tyydyttävästi vastaamaan.

OUTI LEHTIPUU

MARJATTA JAANU-SCHRÖDER

Ruusuja Neitsyt Marialle: Matkalla Jumalanäidin kanssa. Valkeakoski: Amanda-kustannus, 2012. 165 s.

Neitsyt Maria puhuttaa suomalaisia luterilaisia enenevässä määrin. Tietokirjailija, teologian maisteri Marjatta Jaanu-Schröder on muutama vuosi sisällä kirjoittanut kaksi nykypäivän katolilaisuutta valottavaa kirjaa, nyt arvioitavan teoksen *Ruusuja Neitsyt Marialle* sekä *Rukouksen salaisuus* (2013). Teoksissaan hän avaa raikkaita ja valoisia näkymiä Neitsyt Marian asemaan katolisessa kirkossa ja avaa samalla katolilaisuutta nykypäivän näkökulmasta.

Kirjassa on kuusi lukua, joissa kussakin lähestytään aihetta eri näkökulmista.

Matka alkaa Neitsyn Marian raamatullisilta juurilta. Vanhan testamentin lupauksen, evankeliumien ja perimätiedon Maria-kuvien kautta aukenee tie ruusukorokoukseen. Tässä kiteytyy Marian merkitys kristityille. Ruusurukouksessa rukoilija seuraa mietiskellen ja Marian askelissa uskon salaisuuksia, jotka liittyvät Jeesuslapsuuteen (iloiset salaisuudet), aikuisuuteen (valoisat sa-

laisuudet), kärsimykseen (murheelliset salaisuudet) ja ylösnousemukseen (kunniakkaat salaisuudet).

Neitsyt Maria elää ja vaikuttaa ennen muuta kansanhurskaudessa, jossa hänen asemansa on vahva ja moninainen. Marialta pyydetään esirukouksia ja toimivan mariaanis-hurskauden merkkienä ovat lukuisat Neitsyt Marialle nimetyt paikalliset ja maailmanlaajuiset juhla- ja muistopäivät, Marian ilmestykset sekä lukuisat Neitsyelle nimetyt kirkot.

Kirjan kolmas luku on teologianhistoriallisesti merkittävin. Ekuumeenisista kirkolliskokouksista edetään Vatikaanin toisen konsiilin kysymyksenasetteluihin. Näin tekijä luo kattavan kuvan mariologian kehityksestä. Kansanhurskauden ja oppineiden sekä uuden ajan aatevirtausten ja tradition vuorovaikutuksista syntyivät neljä katolilaista Maria-dogmia, jotka ovat kirjattuna *Lumen gentiumin* kirkkokonstituution kahdeksanteen lukuun. Kaksi ensimmäistä dogmia, Maria on Jumalanäiti ja Marian ainainen neitsyys, sietettiin jo Efeson (431) ja Khalkedonin (451) ekumeenisissa kirkolliskokouksissa. Myös luterilainen kirkko vaalii niiden perintöä ja on siten joutunut näihin päiviin saakka useaan otteeseen puntaroimaan ainaisen neitsyyden ongelmaa. Käsillä oleva kirja antaa hyvän vastineen neitsyysongelman kanssa painiville: Jumalanäidin neitsyydessä on kysymys vastaanottavan uskon puhtaudesta ja koskemattomuudesta: neitsyys on laadultaan hengellistä eikä biologista.

Nuorimmat Maria-dogmit syntyivät kansanhurskauden voimakkaasta vaikutuksesta. Paavi Pius IX sietoi Neitsyt Marian tahrattoman sikiämisen dogmin (*immaculata conceptio*) vuonna 1854. Tahrattonta sikiämistä perustellaan luterilaisille hyvin tutulla argumentilla: Jumala valitsi Marian Poikansa synnyttäjäksi jo ennen Marian syntymää. Maria ei tullut valituksi Jumalanäidiksi omien ansioidensa takia vaan yksin Jumalan armosta. Viimeinen Maria-dog-

mi, Neitsyt Marian taivaseen ottaminen, vahvistettiin paavi Pius XII:n johdolla vuonna 1950. Taivaaseen ottamisen dogmilla on eskatologinen tehtävä: se on uskoville annettu esikuva ja varma merkki heitä odottavasta osasta aikojen lopulla. Aiheita koskeva luku on myös mielenkiintoinen kurkistus Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen toimintatapoihin ja asiakirjojen muotoutumiseen.

Neitsyt Mariaa seurataan ja pidetään uskovan esikuvana lukemattomissa luostareissa, sääntökunnissa, maallikkoliikkeissä ja lopulta yksittäisten seurakuntalaisten keskuudessa. Tästä antaa seikkaperäisen kuvauksen kirjan neljäs luku.

Viidennessä luvussa nousee keskiöön Neitsyt Maria taiteessa. Esitys ei ole taidehistoriaa vaan tarkastelu-kohteena on pikemminkin se, millainen vuorovaikutus taiteen ja kansanhurskauden välillä vallitsee. Elämäkokemukset, rukousvastaukset ja kuvien edessä koetusta nousevat tarinat arkipäiväistävät ja konkretisoivat taiteen merkitystä hengellisyydessä. Kirjoittaja kuvaa taitavasti pyhiä kuvia ja veistoksia niin että lukija voi piirtää mieleensä tarkkoja kuvia teoksista. Myös Suomen katoliselta ajalta säilyneitä Maria-kuvia ja -veistoksia esitellään runsaasti.

Edelleen Suomea koskien kirjoittaja valottaa reformaation vaikutusta Maria-hurskauden ilmene-mismuotoihin maassamme. Jaanu-Schröder löytää Lutherin Maria-käsityksistä paljon positiivisia elementtejä, mutta joutuu ottamaan huomioon myös sen ankaran kritiikin, jota Luther suuntasi katolisia rukousmuotoja vastaan. Katolisessa hengellisyydessä Maria elää kuitenkin juuri erilaisissa rukousmuodoissa. Tähän luo valoa kirjan viimeinen luku, jossa osoitetaan kuinka Jumalalle kuuluu palvonta ja ylistys. Kääntäytessään rukouksessa Neitsyt Marian puoleen uskova ihminen suuntaa kiitoksensa ja ylistyksensä Jumalalle siitä, miten Hän vaikuttaa pyhiensä kautta maailmassa. Neitsyt Maria on rukoilevalle lohduttaja ja edellä kul-