

Karl Barth ja Harry Potter

Fantasian teologiaa Gordon Lynchin menetelmällä

Harry Potter ja Feeniksin kilta, J. K. Rowlingin sarjan viides osa, tuli suomennoksena kaappoihin 12.3.2004. Ostajien innostus oli ennennäkemätöntä. Media kertoi myynnin yhteyteen liittyneistä yövalvomisista, tietokilpailuista, teatteriesityksistä ja kaikkein ylimpänä fanien matkasta Tylypahkan kouluksi muutettuun Hämeenlinnan Vanajanlinnaan Ukko-Pekan vetämässä junassa.¹ Kauppa kävi kuumana, ja lehdet kuvasivat tilannetta näyttävien kuvien ja isoin otsikoin. Mutta mistä oikein oli kysymys? Miksi Harry Potter oli menestys, sitä pohti harva perusteellisemmin. Usein viitattiin tehokkaaseen markkinointiin.

Kun Vesa Sisättö teki *Harry Potter* -sarjan tilinpäätöksen viimeisen osan ilmestyttyä, hän valitsi näkökulmakseen Potter-kirjojen kirjallisuudenlajin, fantasiakirjallisuuden. Pottereiden rakenteessa on paljon ”fantasian peruskamaa”.² Voisiko ehkä päätellä, että kirjojen suosio liittyi nimenomaan niiden genreen? Ainakin osittain. Perustelen tätä sillä, että toinen tuon ajan megasuosikki, *Tarun Sormusten herrasta* -filmatisointi oli sekin fantasiaa ja kolmas koko maapallon hitti, *Matrix*-elokuvatrilogia, edusti jonkinlaista scifin ja fantasian sekoitusta. Mielikuvitus nyt kerta kaikkiaan oli tuon ajan suuri löytö.³

Jos fantasiagenre ilmaisi ajanhenkeä, teologi välttämättä kysyy, mikä oli – ja on – tämän ajanhengen suhde uskontoon yleensä ja kristinuskoon erityisesti. Vastausta ei tarvitse etsiä suurennuslasilla. Kun *Harry Potter* -saaga oli valmis, kommentoitiin kritiikeissä myös sen uskontokäsitystä.⁴ Se, että Potter-sarja sisältää uskonnollisia teemoja, ei

1 Bengtsson 2008, 68–70.

2 Sisättö 2008, 63–65.

3 *Matrix*-elokuviin tapaisista tarkasti rajatun fantasiakirjallisuus-käsitteen ulkopuolella olevista mutta kuitenkin fantasian aatemaailman kanssa monella tavalla läheisistä teoksista puhuessani käytän jatkossa käsitettä ”fantasiakulttuuri”. Peter Jacksonin ohjaaman *Tarun Sormusten herrasta* ensimmäisen osan ensi-ilta oli vuonna 2001, seuraavien 2002 ja 2003. Wachowski-veljesten *Matrixin* ensimmäinen osa on vuodelta 1999, kaksi seuraavaa vuodelta 2003. Potter-kirjat ilmestyivät vuosina 1997–2007. Fantasiakirjallisuuden sosiaalisesta tilauksesta ks. Pringle 2006, 17: ”Today, although we have gained in so many ways from the advances of modern science, modern medicine, modern transportation and modern communications, we have lost that feeling of otherness, that sense of mystery which sustains the human imagination.” Ehkä nuorisio huomasi, että Potter-kirjoista sai lääkettä tähän vaivaan.

4 Sisättö 2008, 65; Caldecott 2008, 24–27.

ollut lajityyppiä tuntevalle mikään yllätys. Jos selaa Brian Stablefordin kirjaa *Historical Dictionary of Fantasy Literature* yllättyy pikemminkin siitä, miten monipuolisesti uskonnolliset aiheet ovat olleet fantasiakirjallisuudessa esillä. Stableford erottaa toisistaan sellaiset fantasiakirjallisuuden alalajit kuin kuolemanjälkeisen, apokalyptisen, raamatullisen, kristillisen, messiaanisen, metafyyssisen, moraalisen, uskonnollisen, spiritualistisen ja teosofisen fantasian ja lisäksi vielä enkeleihin ja näkyihin liittyvän fantasiakirjallisuuden. Uskonnon ja fantasiakirjallisuuden suhdetta on selvitelty myös Suomessa.⁵

KOHTAAMISEN KOLME ASKELMAA

Tämän kirjoituksen tarkoituksena on tarkastella lähemmin fantasiakirjallisuuden ja teologian suhdetta. Mutta miten sen voisi tehdä? Miten opettaa fantasiakirjallisuus puhumaan teologiaa? Miten auttaa teologiaa näkemään fantasiakirjallisuuden filosofinen anti? Menetelmäni on lainattu Gordon Lynchiltä. Lynch panee populaarikulttuurin ja teologian kohtaamaan ja keskustelemaan. Prosessi on kolmiosainen.⁶

Ensin teologin pitää perehtyä siihen populaarikulttuurin alueeseen, joka on tutkimuksen kohteena. Pitää selvittää, millaista elämäkäsitystä se edustaa. Millaiset arvot ja uskomukset ovat sille ominaisia? Mikä on sen ydin, teema, joka pitää koko ilmiötä koossa? Toiseksi hänen pitää etsiä käsiteltävänä olevalle populaarikulttuurin alueelle ”pari” uskonnollisesta perinteestä. Millä uskonnollisen tai teologisen perinteen osalla on merkitystä tälle populaarikulttuurin alueelle? Jos populaarikulttuuri ja teologia pannaan keskustelemaan, millä osalla teologista perinnettä on siinä keskustelussa jotain sanottavaa?

Näin on määritelty kaksi ”horisonttia”. Kolmas osa prosessia on sitten niiden kahden kohtaaminen. Siinä kumpikin osapuoli arvioi toista. Teologia kysyy esimerkiksi, mitä yhteisiä teemoja kyseisellä populaarikulttuurin alueella on sen kanssa. Avaako se todenmukaisen näkökulman todellisuuteen? Aikaansaako se kokemuksia, jotka luovat yhteyksiä transsendenssiin?

Tämän kirjoituksen näkökulmasta kiinnostavampi on keskustelun toinen puoli, populaarikulttuurin esittämät kysymykset. Edellyttääkö esillä ole-

va populaarikulttuurin osa-alue, että näkemykset sitä ympäröivässä uskonnollisuudessa muuttuisivat? Paljastaako se jotain, joka on jäänyt uskonnollisessa perinteessämme syrjään, nostaako se jotain esille marginaalista? Kehottaako se meitä hylkäämään jotain uskonnollisen perintemme osia?

Tämä näkökulma on kiinnostava sikäli, että populaarikulttuurin ja uskonnon kohdatessa on asetelma yleensä ollut päinvastainen. Uskonto on omista normatiivisista lähtökohdistaan käsin arvostellut populaarikulttuurin ilmentymiä. Tätä olivat esimerkiksi ne hyvää tarkoittavien kristittyjen kirjeet lehtien mielipideosastoilla, jotka halusivat varjella nuorisoa Potter-kirjojen muka sisältämältä okkultismilta. Lynchin menetelmässä on siis kuitenkin mahdollisuus myös toisensuuntaiseen kritiikkiin: populaarikulttuuri arvostelee uskonnollisia tai teologisia perinteitä. Tällaista teologian arvostelua populaarikulttuurin kautta on ohimennen harjoittanut Kelton Cobb. Richard Mouwia siteeraten hän toteaa, että suuri osa tavallisista ihmisistä on vieraantunut ”korkean teologian” käsittelemistä teemoista. Jotta teologia pääsisi taas yhteyteen ihmisten elämismaailman kanssa, sen kannattaisi tarkastella populaarikulttuuria, joka tuntuu monista läheiseltä ja omalla tavallaan merkitykselliseltä.⁷

YLILUONNOLLISEN KIRJALLISUUS

Populaarikulttuurin teologisen analyysin ensimmäiseksi kohdaksi Lynch asettaa muun muassa kysymyksen, millaisia arvoja ja uskomuksia kyseinen populaarikulttuurin alue sisältää. Miten löytää fantasiakirjallisuuden vastaus tähän kysymykseen? Pitäisikö alkaa eritellä esimerkiksi David Eddingsin tuotantoa, miehen, joka teki fantasiakirjallisuudesta muodikkaan Suomessa 1990-luvun alussa? Niitä on *Belgarionin taru* (5 osaa), *Mallorean taru* (5 osaa), *Eleniumin taru* (3 osaa) ja niin edelleen.⁸

Ehkä ei kuitenkaan. Uskon, että fantasiakirjallisuuden olemus löytyy niistä tavoista, joilla sitä on määritelty. Määritelmässä tulee esille, mikä erottaa fantasian muusta kirjallisuudesta. Fantasiakirjallisuuden määritelmiä on laajasti käsitellyt Maria Nikolajeva. Hän selostaa esimerkiksi J. R. R. Tolkienin käsityksiä. Tolkienin mielestä fantasiakirjallisuus on magian ja yliluonnollisen ilmausta. Hän kuitenkin

nimittää yliluonnollista toisella tavalla. Tolkien kutsuu sitä ”sekundaariksi maailmaksi”. Tämä ”toissijainen maailma” on keskeistä fantasiakirjallisuudessa.⁹ Nikolajeva ei kuitenkaan ota määritelmäänsä Tolkienilta. Hänen mielestään paras fantasiakirjallisuuden määritelmä on C. N. Manloven:

Fantasia on fiktio, joka herättää ihmeen tunteen ja sisältää olennaisena ja palauttamattomana elementtinä yliluonnollisia ja mahdottomia maailmoja, olentoja ja objekteja, joiden kanssa tarinan kuolevaiset henkilöahmot tai lukijat ovat ainakin osin ystävällisissä suhteissa.¹⁰

Nikolajeva kertoo vielä fantasiakirjallisuuden keskeiset tekijät. Niitä ovat magian läsnäolo muuten realistisessa maailmassa, selittämättömän ja ihmeen tuntu sekä luonnonlakien vastaiset tapahtumat. Fantasia on ”yliluonnollisen kirjallisuutta”. Se rakentaa kahden maailman todellisuuden, mitä muut kirjallisuuden tyypit eivät tee.¹¹

Tosin tässä kohden voi vielä kysyä, miksi valita Nikolajevan mukaan Manlove, kun tarjolla on toinen usein tärkeänä pidetty määritelmä, Tzvetan Todorovin. Todorov käyttää kolmea käsitettä: ”outu”, ”fantastinen” ja ”ihmeellinen”. Häntä kiinnostavat erityisesti teokset, joissa lukija ja yleensä päähenkilökin epäröivät sen välillä, ovatko tekstissä esiintyvät tapahtumat yliluonnollisia vai eivät. Tällaisia tekstejä hän nimittää fantastisiksi. Oudon alaan kuuluvat kirjoitukset, joissa yliluonnolliset tapahtumat saavat luonnollisen selityksen. Jos taas yliluonnolliset tapahtumat varmistuvat alusta saakka todellisiksi, kirja kuuluu ihmeellisen lajityyppiin. Näin ollen esimerkiksi *Harry Potter* -sarja olisi ihmeellisen kategorian.

Mielestäni on kuitenkin perusteltua pysytellä Manloven määritelmässä. Ensiksikin Todorov on kiinnostunut lähinnä 1700- ja 1800-luvun kirjallisuudesta, ei uudesta fantasiasta, jota tämä kirjoitus lähinnä käsittelee. Toiseksi kaikkien hänen kolmen tyyppinsä alkukohdassa on kuitenkin ihmeellisen kohtaaminen, joka on yhteistä Manloven määritelmän kanssa.¹²

Kun siis vastataan kysymykseen, mikä on olennaista tälle tarkasteltavalle populaarikulttuurin osa-alueelle, vastaus kuuluu: yliluonnollinen. Fan-

tasiakirjallisuus ei ole kuten scifi, jossa ihmeelliset tapahtumat voivat jossain tulevaisuuden vaiheessa todella tapahtua. Fantasiakirjallisuuden todellisuuteen kuuluvat erottamattomana ja olennaisena osana ihmeet ja luonnonlakien vastainen. Niitä ei voi selittää eikä redusoida pois. Fantasiakirjallisuus luo toissijaisen maailman, jossa kaikki on mahdollista. Lukija suhtautuu tähän sekundaariin maailmaan ”toissijaisella uskolla”, hän pitää sitä totena kirjan tai elokuvan maailmassa, vaikka ei muussa elämässään luovu konsensustodellisuuden pitämyksistä.¹³

-
- 5 Stableford, 2005. Fantasiakirjallisuudesta ja kristinuskosta muun muassa Ihonen ja Ihonen 2006, 145–168 sekä Bengtsson 2000, 19–21, 36–41.
 - 6 Lynch 2005, 105–109. Samaa keskustelun teemaa tietokirjana Miettinen 2008.
 - 7 Cobb 2005, 6, 294. Toisaalla Cobb (2005, 262, 277, 283) nimeää erityiseksi teologian ja populaarikulttuurin erimielisyyden alueeksi kuolemanjälkeisen elämän. Sekä teologia että populaarikulttuuri suhtautuivat kuolemanjälkeiseen samalla tavoin penseästi noin vuoteen 1990 saakka. Sen jälkeen populaarikulttuuri on kokenut tuonpuoleisuusherätyksen. Kuuluisana esimerkkinä voi mainita Alice Seboldin romaanin *The Lovely Bones*, 2002 (filmattu ja suomennettu nimellä *Oma taivas*). Sen sijaan teologia karttaa aihepiiriin tarkkaa lähestymistä edelleen. Yhtenä syynä teologian vähäiseen kiinnostukseen tuonpuoleisesta Cobb mainitsee yhä vaikuttavan marxilaisen perinnön. Moniin teologeihin vaikuttaa edelleen Marxin nuhde, jonka mukaan lupaus taivaasta heikentää kristittyjen osallistumista yhteiskunnallisten ongelmien ratkaisuun.
 - 8 Bengtsson 2008, 94. Bengtssonin mukaan *Belgarionin tarun* ensimmäisen osan kääntäminen suomeksi vuonna 1991 aloitti meillä fantasia-aallon. Pottereiden mukana tuli fantasiatulva.
 - 9 Nikolajeva 1988, 9.
 - 10 Nikolajeva 1988, 11–12. Käännös Sisättö 2006, 12. Suomessa fantasiakirjallisuuden on määritellyt esimerkiksi Hosiasluoma 2003, 238: ”Yliluonnollista, sadunomaista tai tuonpuoleista käsittelevä – ei kuitenkaan uskonnollinen – kirjallisuus, joka kertoo arkikokemusta ja järkeä noudattamattomista mystisistä ja maagisista tapahtumista.”
 - 11 Nikolajeva 1988, 13.
 - 12 Sisättö 2006, 12–13. Todorov 1975, 26–27.
 - 13 Tolkien 1983, 132, 142–143. Tolkien havainnollistaa sekundaaria uskoa kriketin katsojilla. Todellinen kriketin ystävä on ottelua katsoessaan toissijaisessa uskossa, muut eivät suhtaudu peliin näin vakavasti.

Fantasiakirjallisuus on yliluonnollisen kirjallisuutta. Mutta mikä olisi sen teologinen ”pari”. Mikä voisi olla ”yliluonnollisen teologiaa”?

YLILUONNOLLISEN TEOLOGIA

Populaarikulttuurin teologian tekemisen toinen vaihe edellyttää oman uskonnollisen ja teologisen perinteen erittelyä. Siitä etsitään jotain, millä olisi merkitystä kyseiselle populaarikulttuurin alueelle. Vastausta joutuu tässä tapauksessa etsiskelemään. Ensi tuntumalta vaikuttaa, ettei monikaan teologi ole viime vuosina tai vuosikymmeninä rehvastellut ajattelunsa yliluonnollisuus-painotuksella. Menenkin etsinnässä melko kauas taaksepäin. Valitsen fantasiakirjallisuuden pariaksi Karl Barthin varhaiskauden teologian.

Barthin varhaiskautta selostaa esimerkiksi Eero Huovinen.¹⁴ Hän lainaa Barthin kuuluisan *Römerbrief* -teoksen toisen painoksen esipuhetta, jossa tämä nimeää ainoaksi ohjelmakseen ajan ja ikuisuuden äärettömän eron, sen että Jumala on taivaassa ja ihminen maan päällä. Barth tekee tilaa Jumalan transsendenttisuudelle.¹⁵ Barthin ajattelutapaa voi nimittää dualismiksi. Hänen rippikouluopetuksessaan toistui puhe kahdesta maailmasta, joka sai useita ilmauksia: kuolema – elämä, aika – ikuisuus, tuomio – armo.¹⁶ Huovinen havainnollistaa Barthin varhaisteologiaa vertaamalla sitä platonismin kahtiajakautuneeseen todellisuuteen. Platonismin muotoista se on sikälikin, että myös Barthin kahtiajaossa tuonpuoleinen on tärkeämpi osa. Ajan ja historian perusta on ikuisuudessa.¹⁷

Tutkijat kuvaavat Barthin kahden maailman ajattelua eri tavoin. Thomas F. Torrance kirjoittaa, että Barthin teologiaan sisältyy ajatus yliluonnollisesta Jumalan valtakunnasta ja eskatologisesta sanomasta ”suoraan ylhäältä”. Tämä sotii ”immanentismia” ja ympäröivään yhteiskuntaan sopeutumista vastaan.¹⁸ A. S. Zerbe kutsui vuonna 1930 Barthin ajattelua ”uudeksi transsendentalismiksi”. Transsendentalismi on epäselvä käsite. Sillä voidaan tarkoittaa joko kantilaisittain tiedon edellytysten selvittämistä tai sitten viitata erityisesti Yhdysvalloissa esiintyneeseen aatevirtaukseen, jonka mukaan todellisuuden perimmäinen perusta on transsendenttinen. Zerbe puhuu molemmista, mutta kirjan otsikossa hän

käyttää sanaa jälkimmäisellä tavalla. Barthin ajattelu on siis transsendentalismia tässä mielessä. Zerbe kiteyttää käsityksensä varhaiskauden Barthin ajattelusta esimerkiksi näin: ”On olemassa Tämänpuoleinen ja Tuonpuoleinen, mutta Tuonpuoleinen on varsinainen todellisuus.”¹⁹

Varhaista Barthia on siis luonnehdittu transsendentalistiksi ja hänen ajatteluaan on verrattu platonismiin. Olennaista on dualismi. Vaikka me näemme vain yhden maailman, maailmoja on kaksi. Nimenomaan se toinen, näkymätön, on olennainen maailma. Syvimmät vaikutukset tulevat sieltä. Barthkin tietysti hyväksyy aistihavaintojen konsensustodellisuuden, jossa koetusti elämme. Mutta Kristuksen kautta avautuu tie toiseen, Jumalan todellisuuteen, josta tulevan ilmoituksen erityislaatua hän korostaa sanonnalla ”senkrecht von oben”, pystysuoraan ylhäältä.

Barthin teologian yliluonnollisuuden korostusta ilmentää myös sen suhtautuminen luonnonlakeihin. Barthin mielestä ihme kuuluu kristilliseen uskoon. Hän puolustaa neitseestäsyntymistä osana uskontunnustusta. Se aloittaa Jeesuksen elämän, joka toisaalta rajoittuu lopussa toiseen ihmeeseen, ylösnousemukseen. Ihmeenä Jeesuksen syntymä on poikkeuksellinen, sitä ei voi verrata muihin historiantapahtumiin.²⁰

KIRJALLINEN USKO JA USKONNOLLINEN USKO

Lynchin metodin kolmannessa osassa, keskustelussa, tässä tapauksessa fantasiakirjallisuuden ja teologian välisessä, voidaan aluksi ottaa käsiteltäviksi fantasiakirjallisuuden yhteydessä käytetyt käsitteet primaarimaailma ja sekundaarimaailma. Näitä käsitteitä käyttäen Barthin teologiasta ja fantasiakirjallisuudesta löytyy sekä rakenteen erilaisuutta että samanlaisuutta.

Fantasiakirjallisuudessa primaarimaailma on aistihavaintojen konsensustodellisuus. Sekundaarimaailma on taiteilijan luoma vaihtoehtoinen maailma (Potter-kirjoissa esimerkiksi Tylypahkan koulu). Näiden kahden maailman suhteet voivat vaihdella. Joskus sekundaarimaailma on primaarimaailman sisällä, joskus sinne mennään primaarimaailmassa olevasta portista. Lukijan kannalta fantasian raken-

ne edellyttää kahdenlaista uskoa. Lukija uskoo konsensustodellisuuteen, jossa hän elää, ensisijaisella uskolla. Lukiessaan fantasiakirjallisuutta hän ottaa käyttöön sekundaarin uskon eli ”kirjallisen uskon”. Ollessaan mielessään taideteoksen sisällä, hän uskoo siihen kirjallisella uskolla, ja on valmis seuraamaan tapahtumia ikään kuin ne tapahtuisivat, ikään kuin niissä olisi hitunen todellisuutta. Mutta hän ei tuo tätä sekundaaria uskoa mukanaan konsensustodellisuuteen, kun hän lopettaa lukemisen. Fantasian harrastaja ei usko peikkoihin, mutta jos hän lukee peikoista taitavasti kirjoitettua kirjaa, hän menee mukaan kerrontaan.

Barthilla ja yleensä uskonelämässä maailma jaetaan konsensustodellisuuteen ja näkymättömään Jumalan maailmaan. Niitäkin voi nimittää primaarimaailmaksi ja sekundaarimaailmaksi. Uskolla on tässä asetelmassa erilainen asema kuin fantasiakulttuurissa. Usko edellyttää luonnollisesti primaarimaailman. Mutta usko sekundaarimaailmaan ei ole kirjallista, katkelmallista uskoa. Sekundaarimaailma eli Jumalan maailma on uskovalle olemassa joka hetki, hän tavoittaa sen ”uskonnollisella uskolla”. Primaarimaailma ja sekundaarimaailma kuuluvat hänellä yhteen eli konsensustodellisuus ja Jumalan todellisuus yhdistyvät. Uskonolliselle uskolle Kristuksen ylösnousemus on sekä Jumalan yliluonnollista todellisuutta että mahdollisesti havaittavaa kokemustodellisuutta. Lisäksi uskolle Jumalan näkymätön todellisuus on se varsinainen todellisuus.

Tässä on barthilaisuuden ja fantasiakulttuurin ajattelutapojen ero. Tämän takia ”fantasian teologia” ei tee teologiasta fantasiaa. Sekundaarimaailman asema on erilainen. Fantasian lukija vierailee siellä silloin tällöin kirjallisella uskolla, uskonnolliselle uskolle se on olemassa jatkuvasti ja mahdolliaan hallitsee primaarimaailmaa.

IMMANENTISMIA VASTAAN

Näin varhainen barthilaisuus ja fantasiakirjallisuuden filosofia eroavat toisistaan. Eron muodostaa muun muassa se, miten niissä suhtaudutaan kahden maailman todellisuuteen. Eroa tärkeämpi on kuitenkin noiden ajattelutapojen yhtäläisyys, se että niihin kuuluu kaksi maailmaa, niiden dualismi. Tässä kohden ne ovat aateveljiä. Kirjallisuuden lajeista pelkäs-

tään fantasiakirjallisuus rakentaa todellisuudesta kahden maailman mallin. Toisaalta uudemmassa teologiassa on ollut harvinaista korostaa varhaisen barthilaisuuden tavoin, että Jumalan ja ihmisen maailmojen välillä on jyrkkä ero.

Molemmat luovat konsensustodellisuuden rinnalle ja sisälle toisen maailman. Tämä maailma ei ole tavallisin havainnoin tavoitettavissa. Se sisältää olentoja, joita ei konsensustodellisuudessa kohtaa. Se toimii omien lakiensa mukaisesti ja ihme on sen olennainen tekijä. Tämä näkymätön ja monelle vieras maailma käsitetään kuitenkin todellisuudeksi – väliaikaisesti myös fantasian lukijan kirjallisessa uskossa. Ja tästä vieraasta maailmasta ovat myös konsensustodellisuuden tapahtumat riippuvaisia.

Tällainen toinen maailma on siis fantasiakirjallisuuden kautta tullut osaksi menestysteosten lukijoiden mielikuvamaailmaa. Samalla se on vetänyt nykyaikaan ajatuskuvion, joka muistuttaa Barthin varhaisvaiheen teologiaa. Mitä merkitystä tällaisella dualistisen todellisuuskäsityksen ajankohtaistumisella sitten on? Lynch kysyy esimerkiksi: ”Nostaako populaarikulttuuri esiin kysymyksiä, joita on käsitelty traditiiossamme puutteellisesti?”

Aikamme uskonnossa tuntuu voimakkaana tämänpuoleista korostava ajatustapa, immanentismi. Se yrittää palauttaa kristillisen uskon mahdollisimman suuressa määrin läheiseen, arkipäiväiseen ja tämänpuoleiseen. Se haluaa operationalisoida uskon ja ilmaista sen samalla kielellä ja samoilla käsitteillä, joilla muistakin asioista puhutaan. Usko ei ole oma itsenäinen, omien lakiensa mukaan elävä kokonaisuutensa, vaan se on yksi ihmisyyden kehityssuunnista. Kristillinen immanentismi saa julkisuudessa monenlaisia ilmenemismuotoja. Seurakuntalehden

14 Huovinen 1999, 16–17. Hän rajaa varhaiskauden vuosiin 1921–1926. Torrance 2004 päättää sen vuoteen 1931.

15 Huovinen 1999, 24.

16 Huovinen 1999, 30.

17 Huovinen 1999, 40–41, 77.

18 Torrance 2004, 34, 36, 51.

19 Zerbe 1930, lainaus 50, transsendentalismista esimerkiksi 263.

20 Barth 1927, 272–275.

pyhäinpäivän juttu käsittelee suremista ja hautojen hoitoa, ei jälleennäkemisen toivoa. Raamattukeskustelua kiinnostaa usein vain historiaa tarkasteleva teoretisointi, ei Jumalan puheen kuulostelu. Usko ymmärretään ennemminkin jonkinlaisena henkistyneenä itsensäkehittämisenä, ei niinkään osallistumisena toisaalta taistelevan, toisaalta riemuitsevan Jumalan kansan elämään. Kaikessa tällaisessa näky kahden maailman ajatuksen välttely.

Barth–Potter-näkökulma²¹ puolestaan ei vain ota huomioon tuonpuoleista vaan suorastaan rakentaa sille. Toinen maailma on olennainen. Fantasia sisältää välttämättömänä elementtinä yliluonnollisia maailmoja, Barth korostaa Jumalan taivaallisuutta. Jos fantasiakirjallisuus on tuonut ajan aatteisiin mukanaan varhaisen barthilaisuuden korostuksia, se ehkä tarjoaa tulevaisuudessa vaihtoehdon nykyisin yleiselle tämänpuoleiskorosteiselle, ”psykokirkkoi-selle”²² uskonnolliselle asennoitumiselle. Kun Harry Potter -sukupolvi oivaltaa ne filosofiset seuraamukset, jotka heidän nuoruuden lukemistossaan piilevät, immanentti usko alkaa näyttää vanhanaikaiselta.

MYTOLOGIAN PALJU

Melko lailla saman asian voi sanoa ottamalla teemaksi ”mytologisen” kielenkäytön. Useinhan kuulee sanottavan, että niin sanottu ”nykyihminen” ei enää voi ottaa vastaan vanhoja kristillisiä ”mytologisia” oppeja. Hänen maailmansa hahmottaa tiede ja tieteen maailmankuvaan mahtumaton on vähintäänkin epäolennaista. Siksi uskonnon vanhat käsitteet eivät enää kelpaa. Jos nykyajan ihmiseltä vaaditaan, että hänen pitää ottaa kristillis-mytologiset käsitteet vakavasti, hänen maailmankuvalleen tehdään väkivaltaa. Fantasiakulttuurin yhteydessä mytologinen sanasto kuitenkin näyttää toimivan hyvin. Kun elokuvan katsoja kohtaa *Matrixissa* kuolleista heräämisen tai *Sormusten herrassa* Saatana-hahmon, Sauroinin, tapahtumaa ei yleisön joukosta kommentoida buuauksin. Mytologinen kielenkäyttö ei näköjään sinänsä ole ongelma. Nykyinen katsoja voi sisäistää sen ja löytää ne merkitykset, jotka sanotaan tällaisella kuvastolla. Tosin ainakin elokuvan suhteen pitää muistaa myös ulkoiset olosuhteet. Kysymyksessä on yhteisöllinen tapahtuma, jossa käytetään kaikkia niitä vaikutuskeinoja, joihin nykyisin on mahdollisuus.

On jo teologinen klisee todeta, että elokuvaesitys on eräänlainen tämän ajan kirkossakäynti.

Näin Barth–Potter-näkökulma tuo esille immanentismin vastaisia ajatuksia. Samalla se joutuu ristiriitaan ympäröivän kulttuurin kanssa. Tässäkin Barth ja fantasiakirjallisuus jakavat saman kohtalon. Varhaisen Barthin ”leijonan ärjyntä” 1900-luvun alun teologiaa vastaan on yksi viime aikojen teologian historian sankaritarinoita. Muutaman taistelutoverinsa kanssa hän sai esitetyksi koko 1800-luvun teologiselle perinnölle vakavan haasteen. Tosin tämä perintö oli tuolloin muutenkin joutunut huonoon valoon, sehän oli uskonut ihmisen suuriin kehittymismahdollisuuksiin, joita oli vaikea sodan jälkeen enää ottaa vakavasti: Sommesta hoippuvat jalkapuolet ja silmäpuolet puhuivat Barthin puolesta. Todel-lakin: ihminen on vain ihminen! Barth suuntasi nyt katseen aivan eri suuntaan – ei muka kehittyvään ihmiseen, vaan Jumalaan, joka on täysin toisenlainen. Sivuosaan joutuneelle Jumalalle tarjottiin nyt pääosaa.²³ Barth joutui siis aatetaisteluun. Mutta hänen mielestään ilmoitukselle perustuva teologia ei voikaan olla ympäröivän yhteiskunnan peili.

Tässäkin kohden fantasiakirjallisuus on ”kirjallisuuden barthilaisuutta”. Sekin riitelee ympäristönsä kanssa. Sillä on kyllä laaja lukijakunta, mutta monessa suhteessa se on vielä kirjallinen kummajainen. Hotakainen, Remes, Lundberg, Tuuri, Westö tai monet muut nykykirjailijat eivät veljeile fantasian kanssa, vaikka esimerkiksi Tuuri joskus taitavasti taivuttaa realismia ei-realismiin suuntaan. Yliluonnollinen on edelleen kulttuurin marginaalissa, immanentti hallitsee julkisuutta. Fantasiakirjallisuus on edelleen ”genrekirjallisuutta”, kirjallinen lahko. Fantasiakirjallisuus voi asettaa kysymyksiä kirjallisuuskriitikoille. Nämä eivät ole kovin innokkaasti pohtineet ”potterologisia” peruskysymyksiä – esimerkiksi kirjasarjan tausta-ajattelun osuutta sen suosioon. Ehkä ei ole haluttu joutua tekemisiin kirjojen tuonpuoleisesta toistuvasti muistuttavan ajattelutavan kanssa.²⁴ Mediankin on helpompi vain hehkuttaa hassua nuorisoa, joka pukeutuu suippohattuun ja mustaan viitta. Ehkä olisi pitänyt nähdä, että kun 15-vuotias luki kolmannen vuosituhanen ensimmäisinä vuosina raitiovaunussa selvästi ylpeänä velhokirjaansa, kulttuurissa oli jotain tekeillä. Siinä pantiin kirvestä

suomalaisten puolivirallisen kansanuskonnon, materialismin, puun juurelle.²⁵

SYREENI JÄÄ 1900-LUVULLE

Nämä ovat yleisiä ajatuksia, joita on helppo väittää ja vastaväittää. Mutta voiko sanoa jotain tarkempaa? Yritän tehdä sen. Teksti, jota tarkastelen Barth-Potter-näkökulmasta, on Kari Syreenin ”Enemmän kuin ihminen? Huomioita Jeesus-filmien kristologiasta”.²⁶

Artikkelissaan Syreeni käy läpi Jeesus-elokuvien historiaa kaksiluonto-opin näkökulmasta. Suuren huomion saavat *Kristuksen viimeinen kiusaus* (1988) ja *Montrealin Jeesus* (1989). *Montrealin Jeesus* edustaa Syreenin käsitteistössä ”moderneja” Jeesus-elokuvia, joissa ei kuviteta evankeliumeita, vaan vain juoni ja tematiikka paljastavat yhteyden Jeesus-kertomukseen.²⁷ Syreeni toteaa, että *Montrealin Jeesuksen* mukaan Jeesus oli vain ihminen, kaksiluonto-opin toinen puoli puuttuu. Myös useat muut 1900-luvun loppupuolen Jeesus-elokuvat kuvaavat päähenkilönsä pelkästään ihmiseksi. Syreeni uumoilee, että juuri tämä ”vain ihminen” on oleva suunta jatkossakin. Tosi Jumala ja tosi ihminen -näkökulmalla ei ole Jeesus-elokuvissa tulevaisuutta.²⁸

Syreenin kirjoitusta lukiessa alkaa kuitenkin askarruttaa, miksi vuonna 2010 julkaistu teksti niin selvästi painottuu 1990-lukua edeltävään aikaan. Tosin Syreeni kyllä määrittelee viimeisimpiin Jeesus-elokuvaan soveltuvan ”fragmentaarisuuden” alalajin. Niissä sankarin hahmo lainaa piirteitä paikoin evankeliumeista mutta myös muista uskonnollisista perinteistä. Esimerkkinä tällaisesta uudelta messiaasta hän mainitsee *Matrixin* sankarin Neon.²⁹ Neon tarkastelusta puuttuu kuitenkin kaksiluonto-opin näkökulma. Tässä kohden Syreeni ei kysy, millaista kristologiaa *Matrix* evankeliumilainauksissaan edustaa. Se on ymmärrettävää, sillä vastaus sotisi hänen perusväitettään vastaan. Neo ei edusta ”vain ihminen” kristologiaa. Hän muun muassa nousee kuolleista. Tämän jälkeen hän pystyy väistelemään luoteja. Nykyajan Kristuksen tunnusteko?

Kirjoituksensa lopussa Syreeni palaa viime vuosien Jeesus-elokuvaan. Yhden kappaleen pituisessa tarkastelussa hän tunnustaa, että fragmentaariset Jeesus-hahmot hyödyntävät myyttisyyttä, jotta pää-

henkilöistä ei tulisi latteita. Tässä inhimillisen ja yli-inhimillisen rinnakkaisessa esiintymisessä voisi nähdä viittauksen kysymykseen, johon klassisesti vastattiin kaksiluonto-opilla. Syreeni ei kuitenkaan tulkitse näin. Hänen mielestään tulevaisuuden Jeesus-elokuvissa ”luodetaan ihmisenä olemisen syvyyttä”, ne eivät pohdi korkean kristologian kysymyksiä.³⁰ Syreenin kirjoituksen painopiste jää

21 Nimitän sitä näin muun muassa lyhyden takia. Voisi myös puhua Barth-Rowling-näkökulmasta tai *Römerbrief*-*Harry Potter*-kirjat -näkökulmasta.

22 Vrt. Kivivuori 1999.

23 Huovisen (1999, 8) mielestä meidän nykyinen teologian-historiallinen tilanteemme (hän kirjoitti 1999) muistuttaa Barthin *Römerbrief*-teoksen toisen painoksen synty-aikaa. Barthin paatos Jumalan sanan omaleimaisuuden puolesta voisi olla nykyisin terve vastapaino teologisessa ja kirkollisessa ympäristössä. Uskonto tulkitaan nykyisin yhä useammin moraaliseksi uusyritylläisyydeksi tai mieltä motivoivaksi eksistentialismiksi. Tosin Huovinen myös epäilee, että Barthin tapa painottaa Jumalan tuonpuoleisuutta meni ehkä ”överiksi”. Barthin kriittistä asennetta aikansa teologiaan kuvaa vaikuttavasti Torrance 2004, 56–61.

24 Kuolemanjälkeinen on Potter-kirjoissa toistuvasti vilahdava teema. Esimerkiksi Rowling 2007, 578. Tässä Harryn NDE-kokemuksessa Dumbledore sanoo, että Harry voi itse päättää, haluaako hän palata takaisin toteuttamaan tehtävänsä vai haluaako hän jatkaa kuoleman raja-asemalta eteenpäin. Kysymystä kuolemanjälkeisestä ennen vuotta 2004 ilmestyneissä osissa käsittelee Jerry L. Walls 2004 kirjoituksessa ”Heaven, Hell and Harry Potter”, 63–76.

25 Suomalaista materialismia kuvaa Ville Ranta sarjakuvakirjassaan *Eräänlaisia rukouksia* 2009: ”Kun synnyin, minut kastettiin tieteen, valistuksen ja järjen nimeen. Minua kiellettiin ajattelemasta, että näkyvän todellisuuden ulkopuolella olisi mitään.” Ylimartimo (2008, 28–35) on kuvannut Potter-kirjojen yhteyttä fantasia-kulttuuriin ja fantasiakulttuurin yhteyttä 1800-luvun lopun symbolismiin ja 1800-luvun alun romantiikkaan. Symbolismista ja romantiikasta johtaa linja Platoniin ja uusplatonismiin. Näin Lyytikäinen 2001, 62: ”Symbolismin ’uusi’ kauneus oli samalla myös vanhaa: siinä tähyiltiin taaksepäin romantiikkaan ja (uus)platonismiin, ylipäätään sellaisiin kirjallisiin ja kulttuurisiin esikuviiin, joiden ontologiassa materiaalisen maailman takana tai tuolla puolen uumoiltu toinen todellisuus nostettiin oikeaksi todellisuudeksi ja totuudeksi.”

26 Syreeni 2010.

27 Syreeni 2010, 84.

28 Syreeni 2010, 97.

29 Syreeni 2010, 84–85 ja 98–99.

30 Syreeni 2010, 99.

1900-luvun loppupuolelle, koska hänen näkökulmansa estää häntä katsomasta tarkasti parin viime vuosikymmenen fantasiakulttuurin ”fragmentaarisia” Kristus-elokuvia. Se aika, jolloin Barth–Potter-näkökulma todellisuuteen saavutti huippuosiota, on kuvattu vain lyhyin silmäyksin. Syreeni vierastaa ylikuunnollista.

Fantasiakulttuurin yhtä huippua, Teräsmiestä, Syreeni ei mainitse lainkaan, vaikka nimenomaan tähän hahmoon on sisällytetty paljon Kristukseen liittyvää ainesta. Jo Richard Donnerin filmissä *Superman, The Movie* vuodelta 1978 rakennetaan elokuvan alussa eräänlainen Teräsmiehen jouluevankeiumi, jossa ihmeellinen vauva lentää Maahan joulutähden näköisellä kulkuneuvolla. Bryan Singerin elokuvassa *Superman Returns* vuodelta 2006 puolestaan myyttinen voima haetaan pääsiäisen tapahtumista. Eikä vuoden 2013 kesällä esitetty Zack Snyderin *Man of Steel* jää muita huonommaksi. Niin paljon viittauksia tässäkin elokuvassa on Jeesukseen, että ainakin minusta elokuvan loppupuolella Teräsmiehen punainen liehuke alkoi näyttää Kristuksen harteille heitettyä ”purppuranpunaiselta viitalta” (Mark. 15:17).

Jos pysytellään Syreenin – sinänsä kiinnostavassa ja tärkeässä – tavassa katsoa Jeesus-elokuvia kaksiluonto-opin kautta, korostaa taivaallisin ihmevoimin varustettu Teräsmies nimenomaan edustamansa pelastajahahmon ylimalaisuutta. Teräsmies kuuluu monofysiittiseen aatemaailmaan, hän on kuin suoraan Apollinarios Laodikealaisen kirjoituksista, joissa Kristus tuo ruumiinsakin taivaasta. Tämä sotii Syreenin väitettä vastaan, että Jeesushahmoa rakenneosana käyttävät elokuvat jatkaisivat 2000-luvulla 1900-luvun loppupuolella yleiseen suuntaan, siis areiolaisilla linjoilla. Barth–Potter-näkökulma korostaa ihmeellisen, tuonpuoleisen ja ylimalaisen merkitystä. Jos se unohtetaan – eli jos tarkastelutapa on immanenttinen – osa viime aikojen aatemaailmasta jää vaille ansaitsemaansa huomiota.

KIRJALLISUUS

BARTH, KARL

1927 *Die Lehre vom Worte Gottes: Prolegomena zur christlichen Dogmatik*. München: Chr. Kaiser Verlag.

BENGTSSON, NIKLAS

2008 ”Potter-hullutus eli Helsingin Sanomien mediamyllytys”. *Tyyris Tyllerö* 4/2008. Espoo: Cultura.

2000 *Mielikuvituksen rajaton riemu: Bibliografia ja johdatus fantasiakirjallisuuteen*. Helsinki: BTJ Kirjastopalvelu.

CALDECOTT, LEONIE

2008 ”Christian Themes in Harry Potter: A Wizard’s Mission”. *Christian Century* 1/2008.

COBB, KELTON

2005 *The Blackwell Guide to Theology and Popular Culture*. Oxford: Blackwell.

HOSIASLUOMA, YRJÖ

2003 *Kirjallisuuden sanakirja*. Helsinki: WSOY.

HUOVINEN, EERO

1999 *Ei on kyllä: Karl Barthin filosofis-teologinen lähtökohhta*. Helsinki: Kirjapaja.

IHONEN, MARIA & IHONEN, MARKKU

2006 ”Pohdintoja fantasiakirjallisuudesta ja kristinuskosta”. *Ihmeen tuntua: Näkökulmia lasten- ja nuorten fantasiakirjallisuuteen*. Toim. Anne Leinonen & Ismo Loivamaa. Helsinki: BTJ Kirjastopalvelu.

KIVIVUORI, JANNE

1999 *Psykokirkko: Psykokulttuuri, uskonto ja moderni yhteiskunta*. Helsinki: Gaudeamus.

LYNCH, GORDON

2008 *Understanding Theology and Popular Culture*. Oxford: Blackwell.

LYYTIKÄINEN, PIRJO

2001 ”Aavistuksen poetiikkaa: Symbolismi ja Otto Mannisen runous”. *Romanttinen moderni: Kirjoituksia rounouskäsitteistä*. Toim. Tuula Hökkä. Helsinki: SKS.

MIETTINEN, ESKO

2008 *Velhon uskontunnustus: Raamattu ja fantasiakulttuuri kohtaavat*. Helsinki: Kirjapaja.

NIKOLAJEVA, MARIA

1988 *The Magic Code: The Use of Magical Patterns in Fantasy for Children*. Göteborg: Almqvist & Wiksell International.

PRINGLE, DAVID (ED.)

2006 *The Ultimate Encyclopedia of Fantasy*. Carlton Books: London.

RANTA, VILLE

2009 *Eräänlaisia rukouksia*. Helsinki: Huuda Huuda.

ROWLING, J. K.

2007 *Harry Potter and the Deathly Hallows*. London: Bloomsbury.

STABLEFORD, BRIAN

2005 *Historical Dictionary of Fantasy Literature*. Historical Dictionaries of Literature and the Arts, No. 5. Lanham, Toronto, Oxford: The Scarecrow Press.

SISÄTTÖ, VESA

2006 ”Fantasia ja fantasiakirjallisuus”. *Ihmeen tuntua: Näkökulmia lasten- ja nuorten fantasiakirjallisuuteen*. Toim. Anne Leinonen & Ismo Loivamaa. Helsinki: BTJ Kirjastopalvelu.

2008 ”Potter-saaga kokokuvassa”. *Parnasso* 3/2008.

SYREENI, KARI

2010 ”Enemmän kuin ihminen? Huomioita Jeesus-filmien kristologiasta”. *Minä uskon? Jumala-usko 2010-luvulla*. Synodaalikirja 2010. Toim. Maarit Hytönen. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

TODOROV, TZVETAN

1975 *The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre*. Transl. Richard Howard. New York: Cornell University Press.

TOLKIEN, J. R. R.

1983 ”On Fairy-Stories”. *The Monsters and the Critics and Other Essays*. Ed. Christopher Tolkien. London: George Allen & Unwin.

TORRANCE, THOMAS F.

2004 *Karl Barth: An Introduction to his Early Theology 1910–1931*. London, New York: T&T Clark.

WALLS, JERRY L.

2004 ”Heaven, Hell, and Harry Potter”. *Harry Potter and Philosophy*. Eds. David Baggett and Shawn E. Klein. Chicago: Open Court.

ZERBE, ALVIN SYLVESTER

1930 *The Karl Barth Theology or the New Transcendentalism*. Cleveland: Central Publishing House.

YLIMARTIMO, SISKO

2008 ”Potter ja muuta fantasiaa – mitä ja miksi juuri nyt?” *Kuka Harry Potter? Avain fantasian maailmaan*. Helsinki, Jyväskylä: Minerva.

ELOKUVAT

Kristuksen viimeinen kiusaus. Ohjaus Martin Scorsese. USA, 1988.

Man of Steel. Ohjaus Jack Snyder. USA, 2013.

Matrix, Matrix Revolutions ja *Matrix Reloaded*. Ohjaus Andy & Larry Wachowski. USA, 1999, 2003.

Montrealin Jeesus. Ohjaus Denys Arcand. Kanada, 1989.

Superman, The Movie. Ohjaus Richard Donner. USA, 1978.

Superman Returns. Ohjaus Bryan Singer. USA, 2006.

Taru Sormusten herrasta: Sormuksen ritarit, Kaksi tornia ja Kuninkaan paluu. Ohjaus Peter Jackson. Uusi-Seelanti, USA, 2001, 2002, 2003 .