

Szasz ymmärtää lähetystyön ennen muuta vuorovaikutuksena kahden kulttuurin välillä. Toiminta, jonka kohteena intiaanit olivat, muokkasi myös vasta muutotumassa ollutta valkoista kulttuuria. Tässä merkityksessä intiaanin kristillistäminen vaikutti myös amerikkalaiseen, koloniaalisen identiteetin luomiseen ja kehittymiseen. Tämän vuoksi intiaanien koulutuksen historia ei ole yhdysvaltalaisessa historiantutkimuksessa mikään sivupolku, vaan keskeinen varhaisen Amerikan historian kysymys.

Szasz tarkastelee intiaanien koulutusta uskonnollisena ja sosiaaliin rakenteisiin molemmissa kulttuureissa vaikuttaneena vuorovaikutuksena sekä perustavasti erilaisten maailmankatsomusten kohtaamisena. Hän pohtii intiaanien kouluttamisen motiiveita ja sitä, miten ne koettiin alkuperäisväestön keskuudessa. Esimerkin tästä tarjoaa intiaanien heimokeskeisen, hollistisen kasvatusnäkemysten ja siirtokuntien lähetyspyrkimysten törmääminen. Yrittäessään saada intiaanien lapsia lähetyskouluihin, valkoiset kohtasivat sitkeää vastarintaa. Intiaanit katsoivat, ettei lasta voinut kasvattaa heimon ulkopuolella ja että tiettyyn ikäkauteen liittyvä sisäoppilaitoskoulu oli heille käsittämätön. Myös intiaanien uskomusmaailman ja valkoisen lähetystyksen ristiriitoihin tekijä kiinnittää huomiota.

Kiinnostava yksityiskohta kahden kulttuurin kasvatusnäkemyksissä on suhtautuminen kurittamiseen. Kun länsimaisessa kulttuurissa lapsen fyysinen, kovakourainenkin kurittaminen oli normaali keino nujertaa uppiniskaisuutta häpeän ja kivun avulla, intiaanien parissa kivun kestäminen oli kunnian merkki, eikä pieksemisellä saavutettu sellaisia tuloksia kuin oli oletettu.

Intiaanien parissa 1600-1700-luvuilla tehty lähetys- ja kasvatus-työ voidaan jakaa karkeasti kahteen osaan, joista ensimmäisen muodosti siirtokuntien omat ponnistukset ja kasvatuksen rajaaminen siirtokunnan alueella tai lähiseuduilla

asuneisiin intiaaneihin. Toinen vaihe alkoi erillisten lähetysseurojen perustamisesta. Tärkeimpiä niistä olivat 1649 perustettu *Company for Propagating Gospel in New England* ja *Society for the Propagating of Gospel in Foreign Parts* (1701). Etnohistoriallisen tutkimusotteensa vuoksi Szasz lähestyy myös näitä seuroja siitä näkökulmasta, millaisia kohtaamisia alkuperäisväestön kanssa niillä oli. Näiden seurojen luonteen ja hallinnon lähempi erittely olisi kuitenkin ollut tarpeellista siksi, että ne erosivat monessa suhteessa 1800-luvulla syntyneistä, lukijoiden paremmin tuntemista lähetysseuroista.

Szasz kiinnittää huomiota myös hermhutilaisten lähetystyöhön Pohjois-Amerikan intiaanien parissa. Ruotsalaisten pyrkimykset intiaanien kääntymiseksi Delawaressa tai esimerkiksi Campanius-Holmin laatima ”intiaanikatekismus” eivät sen sijaan ole saaneet osakseen ansaitsemaansa huomiota, vaikka tekijä tarkastelee myös katekismuksia ja Raamatun kääntämistä osana intiaanien kasvatusta.

Omimmalla alueellaan hän on päästessään esitellemään intiaanien motiiveita antaa lapsensa valkoisten siirtokuntien tai lähetysseurojen koulittaviksi. Intiaanien käsityksen mukaan vangiksi jääminen taistelussa merkisi häpeää. Niinpä intiaaniheimojen keskinäisissä sodissa vangeiksi saadut voitiin luovuttaa ”muutenkin maineensa jo menettäneinä” valkoisten kouluihin. Myös intiaanien ja valkoisten sopimusten panttivangeiksi annetut heimoapäällikköiden lapset olivat 1600-luvun alusta lähtien sopivia uhreja ja valkoisten koulutettaviksi. Tähän ryhmään kuului myös Pocahontas, joka Atlantin tämänpuolisessa populaarikulttuurissa muistetaan ehkä paremmin Disney-hahmona kuin historiallisena henkilönä. Vastavalla tavalla esimerkiksi Massachusettsissa ajateltiin, että sotavankien myyminen orjiksi oli kristillisesti hyväksyttävää toimintaa.

Antropologisesta suuntauksesta taan huolimatta Szasz on myös aito

historiantutkija. Hän osoittaa, miten käsitys valkoisten lähetyskoulujen merkityksestä muuttui intiaanien keskuudessa sekä miten niiden antama koulutus tarjosi aikaa myöten yhä enemmän mahdollisuuksia sille sukupolvelle, jolle intiaanien perinteinen kulttuuri ja elämäntapa eivät enää olleet entiseen tapaan mahdollisia tai tavoittelemisen arvoisia. Modernin historiantutkijan tavoin hän kiinnittää huomiota myös tarkastelemiensa ilmiöiden sosiaaliseen edustavuuteen. Kasvatus ei ole hänen teksteissään vain politiikkaa vaan ennen muuta monipuolista vuorovaikutusta, johon kuuluvat luonnollisesti myös lapset, naiset ja teinit.

Kokonaisuudessaan pidän Szaszin tutkimusotetta haasteellisena sekä tuoreena yrityksenä tarkastella moninaisuutta sateenkaaren mittaan väriä unohtamatta. Toisaalta etnohistoria kaipaisi myös muita täydentäviä lähestymistapoja kokonaisuuden hahmottamiseksi. Myös niille, joita intiaanikulttuurit itseisarvoisesti kiinnostavat, tällä tutkimuksella on paljon annettavaa. Alkuperäiskansojen ja valkoisten siirtolaisten tutkijana Szasz on eturivissä.

ESKO M. LAINE  
DOS., HELSINKI

PETER BURSCHEL  
Sterben und  
Unsterblichkeit: Zur Kultur  
des Martyriums in der  
frühen Neuzeit Ancien  
Régime, Aufklärung  
und Revolution, Bd. 35.  
München: Oldenbourg  
Verlag 2004. 371 s.

Martyryrius historiallisena ilmiönä on viime vuosina ollut uuden ajan alun uskonnollisuuden tutkimuksessa vilkkaan mielenkiinnon kohteena. Saksassa aihepiirin tunnetuin

teos on nykyisin Rostockin yliopistossa professorina vaikuttavan historioitsija Peter Burschelin massiivinen *Habilitationsschrift*. Burschel analysoi siinä reformaation jälkeisten tunnustuskulttuurien marttyyri-kulttteja ja osoittaa, että marttyyrien muistelulla oli keskeinen rooli niin katolilaisten, luterilaisten, reformoitujen kuin kastajienkin identiteetin rakennusprosessissa.

Johdanto asettaa tutkimuksen tiukasti ”antropologisesti suuntautuneen kulttuurihistorian” kehyksiin. Burschel esittää, että nimenomaan marttyyriuden ja marttyyrikulttien analyysi selittää saksankielisten alueiden 1500–1600-lukujen tunnustuskulttuurien ominaispiirteitä, joita määrittelivät jyrkät rajanvedot puolin ja toisin. Hän käsittelee marttyyriuden ”kollektiivisten kärsimyskokemusten mediumiksi” ja siten kollektiivisen muistamisen ja oman identiteetin vahvistamisen välineeksi. Toisin sanoen marttyyriuden tutkiminen avaa näkökulmia prosessiin, jossa pienimuotoisista, löyhistä uskonnollisista yhteisöistä tuli aluksi tunnustuksellisia yhteisöjä ja näistä puolestaan ”tunnustuksellisia kulttuureja”. Suomenkielessä puhuttaisiin tässä yhteydessä kaikesti tunnustuskirkoista ja niiden synnystä, mutta Burschelin tarkoitus on kattaa laajempi ilmiö kuin vain kirkkojen instituutionaalinen muodostuminen. Marttyyriuden kaltaiset kollektiiviset ilmiöt läpäisivät koko yhteiskunnallisen ja kulttuurisen elämän ja vaikuttivat aikaisten maailmankuvaan, toimintaan ja elämänhallintaan perustavanlaatuisella tavalla – nimittäin radikalisoivasti.

Burschelin mukaan tunnustuksellisen marttyyriuden kulttuuri oli enemmän kuin vain uskonsa puolesta kuolleiden kunnioittavaa muistelua ja yhteyden vahvistamista omaan tunnustuskuntaan. Ennen kaikkea marttyyrien jatkuva läsnäolo aikaisten mielissä muutti heidän ”sosiaalista suuntautumistaan” ja ”maallisen toiminnan profiilia” ja johti näin kurinalaisempaan elämään (s. 5). Tutkimuksen kohteena

ovat siis pikemminkin kulttuuriset ideaalit – ihmisten elämänhallintaa varten tarjolla olevat ihanteelliset roolimallit – kuin vaikeasti mitattavat reaaliset muutokset aikaisten käytöksessä. Näistä lähtökohdista lähdemateriaalia tulkitaan identiteettiä ja erilaisuutta (alteriteettiä) rakentavina teksteinä.

Teos koostuu temaattisesti rakennetuista pienoistutkimuksista, jotka keskittyvät marttyyrikultin ilmenemismuotoihin ja merkityksiin eri tunnustuskunnissa, mutta myös eri lähdetyypeissä. Analyysi ulottuu alkaen ensimmäisistä evankelisista marttyyreistä reformaation alkuvuosien lentolehtisissä Lutherin oppilaan Ludwig Rabusin marttyyrikertomuksien, Andreas Gryphiuksen ”Katariina Georgialaisen” (n. 1647/50) kaltaisten protestanttisten marttyyridraamojen sekä kastajien lauluperinteiden, marttyyrikertomusten kokoelmien ja kronikoiden kautta marttyyrifreskoihin Rooman jesuiittakirkoissa, päättyen lopulta katsaukseen jesuiittateatterista.

Burschel esittää, että marttyyrit tarjosivat luterilaisille lohtua ja luottamusta – tietoisuutta siitä, että pian koittavassa ”eskatologisessa draamassa” oltiin oikealla puolella. Luterilaiset ja reformoidut marttyyrikertomukset sisälsivät tämän ulottuvuuden lisäksi ”iloisen kuolemisen genealogian”, tietoisuuden kuulumisesta rohkeiden uskonsankareiden pitkään ketjuun ja ainoan oikean kirkon historiaan. Historiaa tulkittiin tästä näkökulmasta valikoiden ja mustavalkoisesti. Luterilaisten ja reformoitujen kertomuksissa katolinen kirkko edustajineen muodosti todellisia kristittyjä vainoavan pimeän voiman.

Kastajien marttyyri laulut puolestaan käsittelevät ennen kaikkea kärsimystä ja kuolemaa, joihin Kristusta seuraavan uskonan oli oltava valmis. Samalla ne muistuttivat uskonveljiä ja -saria toisiinsa sitovasta rakkaudesta, jota vahvistettiin myös yhteisellä ehtoollisella. Kastajien kronikoissa ja marttyyrikohtaloiden kokoelmissa, kuten hutterilaisten 1570-luvulta al-

kaen kootussa *Geschichtsbuchissa* ja mennoniittojen *Bloedigh Tooneelissä* (1660), korostuu pyrkimys uudistaa ja vahvistaa omaa uskon yhteisön yhteenkuuluvaisuuden tunnetta. Tähänkin tarkoitukseen käytettiin historiaa, joka kuitenkin tulkittiin eri lailla. Siinä missä hutterilaisten kronikka kuvaa kastajaliikkeen syntyä yleisestä historiallisesta kehityksestä radikaalisti poikkeavana tapahtumana ja varoittaa maallisen maailman turhuuksista, mennoniitat näkivät itsensä urheiden uskonsankareiden historiallisessa jatkumossa. Molemmat teokset korostivat oman yhteisön poikkeavuutta ympäröivästä maailmasta; sen jäsenten tuli rauhallisempinakin aikoina muistaa, että kyseessä oli ”marttyyrien yhteisö”.

Katolisille marttyyrius merkitsi perinnetietoista ”historiallisen pyhyden” elvyttämistä; Burschel puhuu tässä yhteydessä suoranaisesti ”ristin euforiasta”, joka sai tunnustuksellisessa viitekehityksessä 1500-luvun jälkipuoliskolta lähtien jopa militantteja piirteitä. Marttyyrius oli korostetun aktiivista, kurinalaista ja lähetystyön kautta aina maailman ääriin saakka ulottuvaa toimintaa. Kuvilla – erityisesti jesuiittojen marttyyrifreskoilla – oli keskeinen rooli niin Kristuksen ja hänen seuraajiensa kärsimysten eläväksi tekemisessä kuin oman marttyyrikuoleman mahdollisuuden työstämisessä. Jesuiittojen väkivaltaa tiheivät näytelmät taas toivat varhaiskristillisten marttyyrien lisäksi Thomas Becketin, Thomas Moren tai Maria Stuartin kaltaisten tuorempien sankareiden kohtalot aikaisten ulottuville erityisen konkreettisella tavalla (tekiä luonnehtiikin jesuiittadraamoja ”näytellyiksi saarnoiksi”). Burschel ymmärtää jesuiittojen näytelmät yritykseksi hahmottaa ja selittää maailmaa. Niinpä näytelmien kautta voitiin käsitellä myös ajankohtaisia tapahtumia kuten esimerkiksi kristittyjen vainoja 1600-luvun alun Japanissa. Samalla katsojan oli tarkoitus oppia päähenkilöiden kuoleman kauhuihin eläytyen,

että kaikki pelot olivat voitettavissa ja että kärsiviä odotti ikuinen elämä. Marttyyrien muistelu rohkaisi askeesiin ja oman ruumiin kurittamiseen. Kärjistäen sanottuna siinä missä protestanttiset marttyyrit kärsivät hiljaa ja alistuen, katoliset taistelivat intohimoisesti ja peräänantamattomasti koettaen viimeiseen saakka saada toisuskoisia kääntymään.

Kyseessä on kiinnostava, kun- nianhimoinen ja vakuuttava teos. Lähteille ja etenkin pohjattoman pedantisti laadituille lähdeviitteille annetaan runsaasti tilaa, mikä yhtäältä elävöittää ja syventää tekstiä, toisaalta paikoin myös hämärtää kerronnan sujuvuutta. Runsaas kuvitus tukee tekstiä hienosti; pitkät kuvatestit ovat mallikelpoisia pienoisanalyysijä. Ajankohtaisin teoreettisin muotitermein kyllästetty johdanto on kaikkea muuta kuin lukijaystävällinen, mutta onneksi tilanne paranee temaattisten lukujen kohdalla huomattavasti, vaikka niidenkin ilmaisu on varsin tiivistä. Kaiken kaikkiaan Burschelin teos on ohittamaton puheenvuoro marttyyriuden keskeisestä asemasta ja uskonnon moninaisista kulttuurisista muodoista uuden ajan alun saksankielisessä Euroopassa.

PÄIVI RÄISÄNEN,  
DR. PHIL, KASSEL, BRD

LEE MARTIN McDONALD  
& JAMES A. SANDERS  
(TOIM.)

The Canon Debate. 2.,  
muuttamaton painos.  
Peabody, Massachusetts:  
Hendrickson Publishers,  
2004. ix+ 662 s.

Raamatun kaanoniin liittyvät kysymykset ovat olleet viime vuosina esillä niin papiston synodaalikokouksissa kuin mediassakin (Da Vinci-koodi). Arvioitavana oleva kirja,

joka alun perin julkaistiin jo 2002, antaa runsaasti virikkeitä ja tutkimustietoa näiden kysymysten pohdintaan. Kirjassa haastetaan perinteisiä oletuksia kaanonin synnystä. Näitä ovat kirjan toimittajien mukaan mm. seuraavat: ”1. Näkemys että heprealaiset tekstit saavuttivat kanonisen hyväksynnän juutalaisten parissa kolmessa kehitysvaiheessa alkaen noin 400 eKr. (Penta-teukki), 200 eKr. (profeetat), ja 90–100 jKr. (kirjoitukset); 2. että varhaiset kristityt omaksuivat suljetun Vanhan testamentin kaanonin Jeesukselta; 3. että Uuden testamentin kaanon rajattiin suurimmaksi osaksi toisen vuosisadan jKr. loppupuolella; ja 4. että Muratorin kaanoniksi kutsuttu kanoninen lista toiselta vuosisadalta jKr. kävisi todisteesta viimeksi mainitun näkemyksen puolesta.”

Kirjan kaikkiaan 32 artikkelista 15 käsittelee Vanhaa testamenttia tai on ainakin sijoitettu tämän otsikon alle, ja 16 Uutta testamenttia. Artikkelit vaihtelevat sekä laajuudeltaan (5-sivuisista yli 30-sivuisiin) että tutkimukselliselta painoarvoltaan. Yksityiskohtaisten tutkimusartikkelien ja hyvien yleiskatsausten rinnalle mahtuu aika pinnallisia raapaisuja sinänsä kiinnostavista teemoista, esimerkiksi Craig Evansin ”Jeesuksen ja hänen varhaisimpien seuraajiensa kirjoitukset” (§ 11) ja Robert Kraftin ”Koodeksi ja kanoninen tietoisuus” (§ 14). Monet artikkelit perustuvat tekijänsä aiemmin julkaisemiin tutkimuksiin. Pisimmälle itseriittoisuudessa menee James Dunn (§ 32), joka esittää pitkiä lainauksia kirjastaan *Unity and Diversity in the New Testament* ja käy sitten keskustelua — itsensä kanssa.

Vanhan testamentin kaanonia kirjassa käsitellään hyvin monipuolisesti. Kirjassa on oma artikkelinsa muun muassa Septuagintan asemasta (Alfred Sundberg, § 5); Kuolleiden meren käärojen tuomasta lisävalaistuksesta kaanonkysymykseen (James VanderKam, § 6); Josefuksen kaanonista (Steve Mason, § 7); juutalaissodan jälkeen pidety-

tä niin sanotusta Javnen synodista, jonka vaikutusta kaanonin historiassa on ilmeisesti vahvasti liioiteltu (Jack Lewis, § 9); rabbiin kaanonista (Jack Lightstone, § 10), sekä Vanhan testamentin apokryfien ja pseudepigrafiin asemasta kristinuskon piirissä ennen ja nyt (Daniel Harrington, § 12; William Adler, § 13). Adlerin essee pseudepigrafiin asemasta kristillisessä Raamatussa on hyvä muistutus siitä, että mielikuvat ”kaanonista” ovat kulttuurisidonnaisia; useimmat länsimaiset kristityt eivät tule ajatelleeksi, että monet kristityt ovat pitäneet 1. Henokin kirjaa tai Elian apokalypsia kanonisina — ja että 1. Henok ja 4. Esra kuuluvat vieläkin Etiopian ortodoksien Vanhaan testamenttiin (227).

Emanuel Tov (§ 15) listaa heprealaisen Raamatun niin sanottuun masoreettiseen tekstiin liittyviä ongelmia ja varauksia ja ehdottaa ainakin tutkimuskäyttöön sellaista Vanhan testamentin tekstilaitosta, jossa rinnakkain olisivat masoreettinen teksti, Septuaginta, samarialainen Pentateukki ja Qumranin tekstejä. Tovin artikkelin jälkeen Jack Sandersin (§ 16) väite, että Qumranin tekstit vahvistavat masoreettisen tekstin ”luotettavuuden ja aikaisuuden” (255), näyttää kovin summittaiselta.

Uuden testamentin puolella kiinnostavimmat pohdinnat liittyvät kaanonin raja-alueisiin. Parhaan yleiskuvan koko kysymyksenasettelusta antaa Harry Gamblen laaja katsaus tutkimuksen tämänhetkiseen tilanteeseen (§ 17). Toisen vuosisadan lopussa asemansa kristittyjen pyhinä kirjoituksina olivat vakiinnuttaneet neljä evankeliumia, Paavalin kirjeiden kokoelma sekä 1. Piet. ja 1. Joh. Sen sijaan muiden katolisten kirjeiden (2. Piet., Jaak., 2.–3. Joh.), Heprealaiskirjeen ja Ilmesytiskirjan asema pysyi epävarmana aina neljännen vuosisadan lopulle asti. Eusebios kuvasi näitä tekstejä ”kiistellyiksi” (*antilegomenoi*) erotuksena yleisesti hyväksytyistä (*homologoumenoi*) kirjoituksista. Eusebioksen näkemyksistä hy-