

Jeesus parantajana

Rituaalitutkimuksen näkökulma

Oliko Jeesus maagikko? Shamaani? Henkipossession inspiroima eksorkisti? Tutkijat ovat kuvanneet Jeesusta näiden ja muiden vastaavien sanojen avulla.¹ Jeesuksen historian tutkimuksessa ollaan yleisesti ottaen yksimielisiä siitä, että Jeesus oli menestyksellinen parantaja ja vihamielisten henkien karkottaja. Erimielisyydet alkavat, kun lähdetään pohtimaan sitä, minkälainen parantaja Jeesus oli (esimerkiksi sosiaalitieteiden termein kuvattuna) ja kuinka keskeiseksi tekijäksi terapeutin eli parantava toiminta nähdään Jeesus-liikkeen synnyssä ja varhaiskristillisyydessä yleensäkin.

Jeesus-tutkimuksen suuressa linjassa parantaminen ei ole ollut kaikkein keskeisimpiä kysymyksiä. Valtaosa Jeesus-tutkijoista on ollut kiinnostunut enemmän Jeesuksen opetuksesta kuin hänen parannustoiminnastaan. Vaikka on kiistatonta, että Jeesus saavutti mainetta myös uskonnollisena julistajana, näkökulma Jeesuksesta parantajana on hedelmällinen. Se avaa realistisen, ruohonjuuritason näkymän Jeesuksen ajan maailmaan, jossa sairaanhoito oli alkeellista ja erilaisille kansanparantajille oli kysyntää. On myös tärkeää, ettei Jeesuksen julistusta tutkita erillään hänen toiminnastaan. Ihmiset omaksuvat harvoin ajatuksia pelkkinä ajatuksina, vaan he arvioivat ajatusten uskottavuutta esittäjän tekojen valossa.² Menestys parantajana antoi pontta Jeesuksen sano-

¹ Ks. esim. Smith 1978; Twelftree 1993; Vermes 1993; Davies 1995; Craffert 2008; Theissen 2010.

² Kulttuurievoluution tutkijat ovat eritelleet erilaisia tekijöitä, jotka ohjaavat ja ”vinouttavat” tiedon kasautumista ja siirtymistä eteenpäin. Tällaisia ovat mm. prestiisivinoutuma (ihmiset

malle Jumalan valtakunnasta. Jeesuksen sanotaan myös itse vedonneen tähän: ”Jos minä ... ajan pahoja henkiä ihmisistä Jumalan sormella, silloinhan Jumalan valtakunta on jo tullut teidän luoksenne” (Luuk. 11:20; vrt. Matt. 12:28).

Tarkastelen aihetta rituaaliteoreettisesta näkökulmasta.³ Tutkin parantamista rituaalisena toimintana ja hyödynnän rituaalitutkimuksessa saavutettua tietoa. Rituaalinen parantaminen on traditionaalisen luokittelun mukaan osa kriisirituaalien ryhmää, toisin sanoen rituaaleja, jotka suoritetaan jonkin ahdingon kohdatessa yhteisöä tai yksittäistä ihmistä.⁴ Puhe Jeesuksen parantamisteoista rituaaleina saattaa kuulostaa yllättävältä; yhdistetäänhän rituaalin käsite yleensä perinteisiin ja kaavamaisiin toimintoihin. Evankeliumien kertomuksien mukaan Jeesus käytti erilaisia parantamismenetelmiä ja näyttää improvisoineen pikemminkin kuin pitäytyneen valmiisiin toimintakaavoihin. Valitsemallani tarkastelutavalla on kuitenkin etunsa. Rituaalitutkijat ovat olleet kiinnostuneita shamanistisesta parantamista ja henkipossesiosta eli uskomuksesta, jonka mukaan vihamielinen tai hyväntahtoinen henki valtaa ihmisen; näihin teemoihin liittyvää tietoa on hyödynnetty myös Jeesus-tutkimuksessa. Rituaaliteoreettinen näkökulma herättää kysymyksen siitä, miten ymmärtää meille vieraan ja ajallisesti kaukaisen kulttuurin sairanhoidollisia käytäntöjä. Määritelläänkö muinaisen maailman parantamiskäytännöt ”rituaaleiksi” siksi, että ne eivät ole modernin länsimaisen lääketieteen mukaisia? Rituaalinen näkökulma johtaa myös pohtimaan vaikuttavuuden ongelmaa: parantamisrituaalilla pyritään saamaan aikaan selkeästi havaittava muutos rituaalin kohteena olevassa henkilössä.⁵ Rituaalin vaikuttavuus puolestaan liittyy olennaisesti tämän kirjan teemaan eli magiaan.

jäljittelevät maineikkaita esikuvia) ja konformistinen vinoutuma (ihmiset mukautuvat enemmistön ajatteluun). Tärkeä tiedon siirtymisen vaikuttava tekijä on kuitenkin myös ihmiselle kehittynyt taipumus välttää huijatuksi tulemistä. Uskottavuutta lisäävät esitykset (CRED = credibility enhancing displays) ovat siksi usein keskeisessä roolissa kulttuurisen tiedon ja uskontojen leviämässä (ks. Henrich 2009).

³ Yksityiskohtaisemmin käsittelen teemaa kirjassa Uro 2016 (luku 4).

⁴ Ks. Bell 1997, 115–120; Kärkkäinen Terian 2004.

⁵ Sax et al. 2010.

Rituaalin vaikuttavuus ja magia

István Czachesz kuvaa tämän kirjan ensimmäisessä artikkelissa, kuinka uskontotieteen pioneerit loivat 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa vastakkainasettelun uskonnon ja magian käsitteiden välille. Rituaalitutkimuksessa merkittävä on ollut Émile Durkheimin näkemys, jonka mukaan aidot uskonnolliset rituaalit sekä ilmentävät että vahvistavat yhteisön olemassaoloa. Sen sijaan maagiset riitit eivät ole yhteisöllisiä. Tai kuten Durkheimin asian ilmaisi: maagikolla ei ole kirkkoa, ainoastaan asiakkaita.⁶ Tällä erottelulla on ollut syvällisiä vaikutuksia siihen, miten tutkijat ovat analysoineet ja teoretisoineet rituaalista toimintaa. Tutkimuksessa on ollut paljon yleisempää tarkastella rituaalien yhteisöllisiä vaikutuksia ja symbolisia ulottuvuuksia kuin analysoida niitä toimintana, jossa agentit suorittavat rituaalisen aktin patienteille (rituaalin kohteena oleville objekteille) ja jolla on selkeä vaikutus kohteeseensa.⁷ Parantamisrituaaleissa toiminta ja sen vaikutus ovat olennaisia. Durkheimin ajattelun mukaan ne siis näyttäisivät kuuluvan pikemminkin magian kuin aidon uskonnon piiriin.

Erottelu uskonnon ja magian välillä voi kuitenkin johtaa käsitteellisiin ongelmiin. Siitä näyttäisi esimerkiksi seuraavan, että Jeesus parantaessaan epileptisen pojan harjoitti magiaa (Matt. 17:14–20), kun taas Paavali kehottaessaan Korintin yhteisön jäseniä kokoontumaan yhteen ja toteuttamaan hengellisiä lahjojaan (mm. profetoimista ja kielillä puhumista) kannusti ihmisiä aitoon uskonnollisuuteen (1. Kor. 14:26). Vastakkainasettelu ei selvästikään vaikuta hedelmälliseltä.

⁶ Durkheim 1980 [1912], 62.

⁷ Näkökulmasta, jossa rituaaleja tarkastellaan nimenomaan toimintana, ks. Laidlaw & Humphrey 2008. Rituaalin rakennetta toimintana, jossa agentit suorittavat rituaalin patienteille mahdollisesti jonkin instrumentin avulla, ovat analysoineet erityisesti Lawson & McCauley 1990 ja McCauley & Lawson 2002. Heidän mukaansa uskonnollisia rituaaleja voidaan kuvata siten, että niissä rituaaliset agentit vaikuttavat patienttiin ja yli-inhimilliset agentit liittyvät rituaalin johonkin rakennosaan. Toiminta saa aikaan muutoksen ”uskonnollisessa maailmassa” (McCauley & Lawson 2002, 13). Parantamisrituaalien kohdalla ilmaus ”uskonnollinen maailma” on kuitenkin ongelmallinen, sillä rituaalin tavoitteena on aikaansaada konkreettinen muutos potilaan terveydentilassa, ei niinkään ”uskonnollisessa maailmassa”.

Yksi tapa ratkaista tällaiset vaikeudet on luopua kokonaan magia-termistä, joka voidaan helposti tulkita negatiiviseksi ja muita kulttuureja tai yhteisöjä vähätteleväksi.⁸ Monet tutkijat korostavat, että kulttuurisia ilmiöitä on analysoitava tutkittavan kulttuurin omista lähtökohdista käsin. Toisen kulttuurin parantamiskäytäntöjen leimaaminen ulkopuolelta ”magiaksi” on epäreilua. On siksi parempi pyrkiä ymmärtämään parantamista osana sitä maailmaa, jossa sitä on harjoitettu. Kulttuurien ”maailmat” ovat sosiaalisesti ja kulttuurisesti rakentuneita ja siksi niitä on syytä tarkastella niin paljon kuin mahdollista sisältäpäin. Kohtuullisesti sovellettuna tämä näkökulma on perusteltu, mutta äärimmilleen vietynä se johtaa umpikujaan.⁹ Jos kaikki kulttuurit ovat erillisiä maailmoja, miten voimme ylipäänsä tutkia vieraita kulttuureja tai ymmärtää menneitä maailmoja?

Magia-termin käytöstä luopuminen ei muuta sitä tosiasiaa, että jotkut rituaaleiksi luokitellut toiminnot nähdään tekoina, jotka aikaansaavat konkreettisen muutoksen patienteissa (esimerkiksi juuri parantamisrituaalit), kun taas toisissa rituaaleissa ei vaikuttavuus ei ole yhtä keskeinen elementti (esimerkiksi symboliset rituaaliset eleet). Tämä on usein myös tulkintakysymys. Sama rituaali voidaan nähdä joko pelkäämään symbolisena toimintana tai tekona, joka muuttaa rituaalin kohdetta jollain olennaisella tavalla.¹⁰ Rituaalien yhteydessä ”magia” on siis korvattavissa rituaalin vaikuttavuuden käsitteellä.¹¹ Kaikki tutkijoiden magiaksi luokittelemat asiat eivät kuitenkaan liity rituaaliseen käyttäytymiseen; ne voivat esimerkiksi olla onneen tai epäonneen liittyviä maagisia uskomuksia, jotka eivät esiinny rituaalisissa yhteyksissä tai eivät välttämättä laukaise rituaalista käyttäytymistä. Olennaista magian ymmärtämisen kannalta on se, että ihmisen mielen toimintaan sisältyy ajasta ja paikasta riippumatta mekanismeja ja päättelyä, jota voidaan kutsua

⁸ Magia-sanaan (*mageia*) liittyi jo antiikissa usein negatiivinen konnotaatio. Ks. Graf 1997.

⁹ Viitataan ns. sosiaaliseen konstruktionismiin. Ajatussuuntauksen perusteos on Berger & Luckmann [1966] 1994. Sitä analysoivat ja arvioivat esim. Hacking 2009 ja Hjelm 2014.

¹⁰ Jesper Sørensen on esittänyt, että rituaalien tulkinnat liikkuvat usein jatkumolla, jonka toisessa päässä on ”maaginen” ja toisessa päässä ”symbolinen” tulkintatapa (Sørensen 2005). Ks. myös Ketola 2008, 350–351. Hänen mukaansa rituaalien tulkintoissa painotetaan usein joko maagista (välineellistä) tulkintaa tai toisaalta sitä, miten rituaalit ilmentävät yhteisön oppeja ja elämäntapaa (symbolinen tulkinta).

¹¹ Uro 2011, 496–497.

maagiseksi ajatteluksi. Psykologit ovat tutkineet intensiivisesti käyttäytymismalleja ja uskomuksia, jotka perinteisessä uskonnon tutkimuksessa on määritetty magiaksi.¹² Magian tutkimuksessa ei siis ole kyse toisten leimaamisesta, vaan ihmisen käyttäytymisen ymmärtämisestä.

Shamanismin ja magian tutkimus auttaa ymmärtämään

Kiistelty raamatuntutkija Morton Smith kohautti tutkijapiirejä julkaisemalla vuonna 1978 kirjan *Jesus the Magician*, jossa hän arvioi Jeesuksen toimintaa niin sanottujen maagisten loitsutekstien valossa.¹³ Smithin vertailu ei osunut kaikilta osin kohdalleen ja tutkimuksen tulokset kiistettiin laajalti, mutta monet hänen väitteistään ja kysymyksistään jäivät rikastuttamaan jatkotutkimusta. Smith kiinnitti huomiota siihen, että Jeesuksen maine menestyneenä parantajana oli laajalti tunnustettu. Vastustajatkaan eivät kiistäneet sitä, että Jeesus kykeni parantamaan. He kuitenkin väittivät Jeesuksen käyttävän hyväkseen mustaa magiaa eli karkottavan riivaajia pääpaholaisen voimalla (Mark. 3:22).

Teologisesta tutkimusperinteestä poiketen Smith antoi painoa sille, että Jeesuksen toiminnassa on merkkejä muuntuneesta tajunnantilasta eli niin sanotusta ASC-kokemuksista (altered state of consciousness). ”Taivas aukenee” ja ”henki laskeutuu Jeesuksen päälle”, kun Johannes kastaa Jeesuksen. Henki ”ajaa” Jeesuksen erämaahan (Mark. 9:9–13). Omaisten reaktio Jeesuksen toimintaan on, että hän ”on poissa tolaltaan” (Mark. 3:21).¹⁴ Kirkastusvuoren tapahtumat (Mark. 9:2–10) voidaan tulkita yritykseksi pukea ekstaattinen kokemus sanoiksi.

¹² Carol Nemeroff ja Paul Rozin ovat tutkineet maagiseen tarttumiseen ja ns. sympateettiseen magiaan liittyviä uskomuksia lukuisissa haastattelututkimuksissa (ks. esim. Nemeroff & Rozin 2000). Ks. myös Vyse 1997 ja Czacheszin tässä kirjassa esittelemä tutkimuskirjallisuus. Erilaisia maagisen ajattelun taustalla olevia mekanismeja (mm. mielen kaksoisprosessointia, essentialismia, intuitiivisia emootioita) yhdistelee osuvasti Pohjanheimo 2015.

¹³ Smith 1978. Maagisilla loitsuteksteillä viitataan kokoelmaan Egyptistä löydettyjä 100–400 -luvulta peräisin olevia kreikan- ja koptinkielisiä tekstejä, jotka sisältävät loitsuja, hymnejä ja rituaalien kuvauksia. Ks. Betz 1992

¹⁴ Jakeessa esiintyvää verbi *existēmi* (”olla tolaltaan, järjiltään”) voi antiikin kreikassa viitata tilaan, jossa jumalallinen henki valtaa ihmisen (esimerkkejä: Yarbrow Collins 2007, 227).

Monet sosiaalitieteellisesti suuntautuneet tutkijat ovat myöhemmin kehittäneet tätä tulkintaa eteenpäin.¹⁵ Uutta tietoa ja ymmärrystä on etsitty mm. shamanismin ja henkipossession tutkimuksesta.¹⁶ Shamanistisesta parantamisesta ja possesiosta on nykyisin paljon empiiriseen tutkimukseen perustuvaa tietoa, joka on inspiroinut tutkijoita selittämään Jeesuksen toimintaa uudesta ja realistisesta näkökulmasta. Hengen valtaama parantaja-manaaja ei välttämättä vastaa länsimaisen teologian luomaa kuvaa Jeesuksen persoonasta. Evankeliumien kertomuksien analyysi yhdistettynä vertailevaan etnografiseen tutkimukseen tuottaa kuitenkin näkökulman, jonka avulla voi selittää henkipossession keskeistä roolia myös Jeesus-liikkeen myöhemmissä vaiheissa. Palaan tähän aiheeseen vielä jäljempänä.

Jeesuksen kuvaaminen maagikoksi, manaajaksi tai shamaaniksi ei sinällään johda syvempään ymmärtämiseen, mutta rituaalisen parantamisen tieteellinen tutkimus voi antaa välineitä Jeesuksen toiminnan analyysiin. Jeesuksen eksorkismit vertautuvat monissa kulttuureissa harjoitettuun henkiparantamisiin. Tutkijat ovat mm. analysoineet hengen karkottamisia kulttuurisina performansseina. Eksorkismien teho voi ainakin osittain perustua niiden voimaan julkisina esityksinä, joissa toimijoina ovat niin manaaja ja potilas kuin yleisökin.¹⁷

Jeesus hyödynsi kiistatta kosketusmagiaa parantaessaan ihmisiä. Rituaalisen parantamisen tutkimus voi selittää sen, miksi Jeesus oli menestyksellinen parantaja. Kansanparantajien tavoin hän keskittyi sairauksiin, joihin liittyi sosiaalisia stigmoja ja joiden syy voi olla psykosomaattinen.¹⁸ Hän kiinnitti huomiota sairauksien psykososiaaliseen ulottuvuuteen, esimerkiksi sairauden synnyttämään syyllisyyteen. Jeesuksen luokse ei tuotu pahoin haavoittuneita tai loukkaantuneita ihmisiä eikä sellaisia sairaustapauksia, joissa menehtymisen vaara on erittäin suuri (Jeesuksen maineen kasvaessa hänen tililleen luettiin luonnollisesti suuriakin ihmeitä). Potilaiden uskon korostaminen evankeliumeissa vastaa

¹⁵ Esim. Davies 1995; Klutz 1999; Strecker 2002; Craffert 2008.

¹⁶ Hyvä johdatus shamanismiin tutkimukseen on DuBois 2009. Henkipossessiosta ks. esim. Goodman 1988; Boddy 1994; Cohen 2008.

¹⁷ Tätä näkökulmaa soveltaa Jeesuksen eksorkismeihin Strecker 2002. Tärkeä antropologinen tutkimus eksorkismeista performansseina on Kapferer 1983.

¹⁸ Uro 2003.

sitä, mitä moderni tutkimus on pystynyt selvittämään plasebotutkimuksissa.¹⁹ Usko rituaalisen parantamisen voimaan voi tuottaa todennettavissa olevia fysiologisia muutoksia potilaissa.²⁰

Kuinka Jeesus paransi?

Kun vertaamme Jeesuksen terapeutista toimintaa muihin perinteisiin parantajiin niin Jeesuksen omassa kulttuurissa kuin muuallakin, voimme valita kaksi erilaista lähestymistapaa. Voimme painottaa joko samankaltaisuuksia tai erilaisuuksia. Kumpikin lähestymistapa on perusteltu. Jeesuksen toiminnan erityispiirteiden tarkastelua ei kuitenkaan pidä sekoittaa teologisen keskusteluun Jeesuksen ainutlaatuisuudesta.

Miten Jeesuksen parannustoiminta vertautuu rituaalisten parantajien käyttämiin tekniikkoihin eri kulttuureissa. Susan Sered ja Linda Barnes ovat eritelleet seuraavia tyypillisiä metodeja, joita perinteisiä hoitoa antavat parantajat soveltavat maailmanlaajuisesti:²¹

1. Pyhien tai symbolisten välineiden käyttö
2. Rukous ja meditaatio
3. Sairauden aiheuttaman hengen tai elementin poistaminen
4. Jonkin elementin, lääkkeen jne. antaminen potilaalle
5. Sairaalle koskettaminen
6. Transsin tai muuntuneiden mielentilojen hyödyntäminen (transsissa voi olla parantaja tai potilas tai molemmat)
7. ”Performatiivisten” elementtien käyttö: musiikki, visuaaliset tehosteet, julkiset esitykset, maut, hajut, ruumiin hallinta
8. Hoidot, joissa rohkaistaan potilasta suhtautumaan sairauteensa uudella tavalla

Luokittelua voi täydentää tai jäsentää toisellakin tavoin. Sen avulla voi kuitenkin havainnollistaa sitä, miten Jeesuksen harjoittama sairaanhoito on monessa mielessä verrattavissa rituaalisen parantamisen tapoihin eri kulttuureissa. Kahdeksasta hoitomuodosta evankeliumin kertomuksissa

¹⁹ Theissen 2010

²⁰ Plasebotutkimusta esittelee rituaalin näkökulmasta Brody 2010.

²¹ Sered & Barnes 2007.

useimmiten esiintyvät sairauden aiheuttaman hengen poistaminen (3) ja sairaan koskettaminen (5). Viitteitä on kuitenkin myös muista tekniikoista. Edellä on jo mainittu siitä, että Jeesuksen toiminta kuvataan toisinaan tavalla, joka voi viitata transsiin (kohta 6 yllä olevassa listassa).²² Joidenkin kertomusten mukaa Jeesus myös käytti lääkkeisiin tai symbolisiin välineisiin verrattavissa olevia elementtejä parantaessaan (kohdat 1 ja 4).²³ Evankeliumeissa on myös viitteitä siitä, että Jeesus rukoili parantaessaan (kohta 2).²⁴ Eksorkismeja ja parantamisia kuvataan usein julkisina performansseina. Jeesus hyödynsi ”esityksen voimaa” parantaessaan (vrt. kohta 7). Ainoa Seredin ja Barnesin listassa oleva parantamismetodi, joka ei varsinaisesti esiinny evankeliumien kertomuksissa, on kohta 8 eli potilaan rohkaiseminen uuteen näkökulmaan (mutta ks. 2. Kor. 12:8–9).

Jeesuksen parantamistoimintaa voidaan myös verrata hänen oman aikansa kulttuurisiin käytäntöihin. Käsitys aggressiivisten henkien aiheuttamista sairauksista oli Jeesuksen ajan juutalaisuudessa varsin yleinen. Säilyneessä kirjallisuudessa on suhteellisen paljon eksorkistisia tekstejä, joiden tarkoituksena oli demonien torjuminen (ks. tässä kirjassa Pajunen ja von Weissenberg). Sairauden aiheuttaman hengen manaiminen ei ollut poikkeuksellinen parantamisen muoto Jeesuksen kulttuurissa.²⁵ Yleisesti ottaen Jeesuksen toiminta voidaan nähdä osana traditiota, jota Jeesus-tutkija Geza Vermes on luonnehtinut ”karismaattiseksi juutalaisuudeksi”, eli osana pitkää ketjua karismaattisia uskonnollisia johtajia, joista monet tunnettiin myös ihmeiden tekijöinä ja parantajina.²⁶

²² Mark. 3:21. On mahdollista, että jakeen Mark 7:34 kuvaus (Jeesus ”katsoo taivaalle” ja ”huokaa” parantaessaan kuuron miehen) viittaa muuntuneeseen tajunnan tilaan. Huokaamisen taustalla oleva kreikankielinen verbi (*stenazō*) voidaan kääntää myös voihkaista. Evankeliumeissa on useita viittauksia siihen, että Jeesus oli hengen valtaama, esim. Mark. 6:14–15; 8:28–30; Luuk. 4:1; 5:17.

²³ Esim. Mark. 7:31–37 ja 8:22–26 (syljen käyttö; vrt. Joh. 9:6). Matteuksen ja Luukkaan evankeliumeissa ei näitä kertomuksia ole. Markuksen kuvaus Jeesuksen parantamistoiminnasta on monessa suhteessa ”maanläheisempi” kuin muiden synoptikkojen. On todennäköistä, että Markus on tässä säilyttänyt joitakin varhaisia piirteitä. Ks. Uro 2016, 111–112.

²⁴ Mark. 7:34 (taivaalle katsominen viittaa rukoukseen); ks. myös Mark. 9:29 ja Mark. 1:35.

²⁵ Penney & Wise 1994; Sørensen 2002, 58–74.

²⁶ Vermes 1977; 2013.

Mutta Jeesuksen harjoittamassa sairaanhoidossa voidaan yhtälailla nähdä monia erityisiä piirteitä. Hän nojautui parantamistyössään ennen muuta omaa persoonalliseen arvoaltaansa: koskettaminen ja henkien manaaminen käskemällä olivat hänen tärkeimpiä hoitokeinojaan. Jeesus ei käyttänyt maagisia formeleita tai loitsuja. Materiaalien ja instrumenttien hyödyntäminen oli Jeesuksen parantamistyössä vähäistä. Vaikka kertomuksissa on joitakin viitteitä rukoukseen, Jeesuksen ei voida sanoa parantaneen erityisesti rukouksen voimalla. Jeesuksen profiili parantajana perustui pitkälti persoonalliseen vaikuttamiseen; Jeesusta onkin siksi kuvattu ”karismaattiseksi maagikoksi”.²⁷ Voidaan myös ajatella, Jeesuksen menestys parantaja perustui ainakin osittain siihen, miten hän kykeni luomaan henkilökohtaisen ja lämpimän suhteen parannettavaan henkilöön.²⁸

Jeesus siis sekä samastuu muihin kansanparantajiin että erottuu omaleimaisena parantajana riippuen siitä, minkä mittakaavan vertailulle valitsee. Laajassa katsannossa Jeesuksen toiminta vertautuu rituaalisen parantamiseen eri kulttuureissa. Tarkempi vertailu auttaa näkemään Jeesuksen omaleimaisuuden parantajana.

Kuinka erilaisia ensimmäiset kristityt olivat?

Vertailua voidaan tehdä myös toisenlaisesta lähtökohdasta. Uuden testamentin tutkijat tähdentävät usein Uuden testamentin maailman ja nykyajan kulttuurista etäisyyttä. Tämä lähestymistapa on ollut tavallinen erityisesti sellaisessa sosiaalitieteellisessä raamatuntutkimuksessa, jossa tekstejä luetaan osana muinaisen Välimeren kulttuurista systeemiä tai kulttuurisia arvoja.²⁹ Myös Uuden testamentin sairaanhoidtoa tutkittaessa on painotettu voimakkaasti sitä, että Jeesuksen ja varhaisten kristittyjen parantamiskäytäntöjä on tulkittava ennen kaikkea niiden alkuperäisestä kulttuurisesta viitekehyksestä käsin.³⁰ Kulttuurin-

²⁷ Twelftree 2007, 48.

²⁸ Theissen 2010.

²⁹ Uuden testamentin sosiaalisen maailman tutkimuksesta ks. esim. Uro 2004.

³⁰ Pilch 2000.

tutkimuksessa vakiintunutta terminologiaa käyttäen parantamista on tutkittava emic-näkökulmasta, ikään kuin Uuden testamentin ajan ihmisen silmin. Tässä lähestymistavassa vertailua tehdään lähinnä muinaisen ja modernin länsimaisen maailman eroja korostamalla. Ero saateen nähdä hyvinkin jyrkkänä. Esimerkiksi Pieter Craffert argumentoi, että historiantutkijat ovat menneet vakavasti harhaan eritellessään varhaisempia ja myöhäisempiä kerrostumia evankeliumien kertomuksista ”positivistisen” maailmankuvan ohjaamina. ”Galilealaisen shamaanin” elämä on sijoitettava maailmaan, jossa henkimaailma ja muuntu-neisiin tajunnantiloihin perustuvat kokemukset olivat olennainen osa yhteisesti jaettua todellisuutta.³¹

Myös antropologit ovat tähdentäneet sitä, että kulttuurisia uskomuksia ja käytänteitä, esimerkiksi juuri sairaanhoitoa, on tulkittava kunkin kulttuurin omasta viitekehyksestä käsin. Toisaalta antropologinen ja etnografinen tutkimuskirjallisuus osoittaa selvästi, kuinka laajalle levinneitä monet uskonnolliset ideat ja käyttäytymismallit ovat. Esimerkiksi possessiouskomuksia on esiintynyt ja esiintyy rakenteellisesti hyvin samankaltaisina monissa kulttuureissa eri puolella maailmaa. Possesioon liittyvät ilmiöt määritellään länsimaissa helposti patologisiksi, mutta sopivissa olosuhteissa ne voivat silti tulla laajalti hyväksytyiksi. William Blattyn kirja *The Exorcist* (1971) ja siitä tehty samanniminen elokuva synnyttivät Pohjois-Amerikassa valtaisan eksorkismien boomin, joka levisi eri kirkkokuntiin ja uskonnollisiin liikkeisiin.³² Vaikka emme eksorkismeihin uskoisikaan, meidän mieleemme on helppo ymmärtää erilaisia ruumiinvaltaajia, jotka ovat varsin yleisiä muun muassa scifikertomuksissa.³³ Rituaalisen parantamisen eri muodot ovat suosittuja niin sanotuissa uusissa uskonnoissa ja ”vaihtoehtohoidoissa”.³⁴ Ei ole perusteltua väittää, että modernin länsimaisen ihmisen mielen rakenne olisi ratkaisevasti erilainen kuin Uuden testamentin ajan ihmisen.

³¹ Craffert 2008.

³² Ilmiötä kartoittaa ja kommentoi oivaltavasti Cuneo 2001.

³³ Hyvä esimerkki on Roland Emmerichin ja Dean Devlinin luoma *Stargate*. Tämän scifi-sarjan ja elokuvan maailmaan kuuluu useita parasiittirotuja, jotka valtaavat isäntänsä tai tulevat isäntiinsä kutsuttuina palvelijoina. Ks. <https://en.wikipedia.org/wiki/Stargate>.

³⁴ Esimerkkejä Suomessa suosituista parantamisrituaaleista ovat reiki-hoidot ja ns. enkeliparantaminen. Ks. Pohjanheimo 2012 ja Utriainen, *tulossa*.

Etäisyyttä Uuden testamentin maailman ja nykyajan välillä ei tule korostaa liiaksi.

Erilaisia possession muotoja

On tullut tavalliseksi puhua negatiivisesta ja positiivisesta possessiosta.³⁵ Vihamielisten henkien lisäksi hyväntahtoiset henget ovat keskeinen teema niin antiikin maailmassa kuin varhaiskristillisyydessä. Evankeliumien kertomuksissa on esimerkkejä sekä positiivisista että negatiivisista hengen valtauksista. Jeesus toimi Jumalan hengen vallassa ja karkotti potilaistaan pahoja henkiä. Paavalin kirjeisiin ei sisälly juurikaan viitteitä negatiivisesta possessiosta. Sen sijaan myönteinen henkipossessio oli osa niin Paavalin kuin hänen yhteisöjensä uskonnollista elämää. Parhaiten tiedämme Korintin yhteisön karismaattisista ilmiöistä, kielillä puhumisesta ja profetiasta (1. Kor. 12–14). Paavali itse tulkitsee profettojen käyttäytymistä yhteisössä kontrolloituna possessiona: ”profeettojen henget tottelevat profettoja” (1. Kor. 14:32).³⁶

Hengen valtausta voidaan eritellä myös siitä näkökulmasta, minkälaisia mielen prosesseja uskomus edellyttää. Possession ilmiötä kognitiivisesta näkökulmasta tutkinut Emma Cohen on jaotellut eri kulttuureissa esiintyvät possessiouskomukset kahteen ryhmään, joita hän nimittää ”eksekutiiviseksi” ja ”patogeeniseksi”.³⁷ Eksekutiiviselle possessiolle ominaista on se, että hengen valtauksen kohteeksi joutuneen henkilön identiteetti muuttuu ainakin hetkellisesti (esim. ääni tai puhetapa muuntuu toisenlaiseksi). Valtaus myös koetaan oman kehon kontrollin menetyksenä. Cohenin hypoteesi on, että tällaisen eksekutiivisen possession taustalla on ihmismielen intuitiivinen dualismi, toisin sanoen ihmisen yleinen taipumus hahmottaa itsensä ruumiina ja mielenä (tai sieluna tms.).³⁸ Historiallisessa ja etnografisessa aineistoissa on kuitenkin paljon esimerkkejä myös sellaisista possessiouskomuksista, joissa hengen

³⁵ Bourguignon 1976.

³⁶ Raamatun suomennoksessa (1992) lause käännetään ”profeetat pystyvät hallitsemaan henkilähjoaan” ja näin häivytetään pois viittaus possessioon.

³⁷ Cohen 2008.

³⁸ Bloom 2004.

valtaus ei ilmene identiteetin muutoksena, vaan pikemminkin ”tarttumisen” kokemuksena. Cohen kutsuu tätä patogeeniseksi possessioksi. Ihmiseen tunkeutuva henki nähdään saastuttavana tai vaikuttavana elementtinä, ei niinkään agenttina, joka valtaa isäntänsä mielen ja persoonan. Cohenin mukaan patogeenisen possession selittävänä tekijänä voidaan ainakin osittain nähdä ihmismielen syvälle juurtunut taipumus kosketusmagiaan.³⁹

Uuden testamentin maailmasta voidaan löytää esimerkkejä kummastakin tavasta hahmottaa hengen tunkeutuminen ihmiseen. Keskustellessaan potilaan kanssa Jeesus puhuttelee vihamielistä henkeä, joka on ottanut uhrinsa täysin valtaansa (esim. Mark. 1:23–26; 5:1–17). Ruumiin kontrollin menettäminen voidaan nähdä merkinä aggressiivisen demonin hyökkäyksestä (Matt. 17:14–28). Toisaalta karkotettavat henget kuvataan usein ”saastaisiksi”, mikä tuo vahvasti mukaan saastumisen ajatuksen. Tunkeutuva henki ei aina aiheuta potilaassa identiteetin muutosta (esim. Luuk. 13:11). Monet esimerkit eksekutiivisesta possessiosta ovat kuitenkin mielenkiintoisia verrattuna muihin varhaisjuutalaisiin lähteisiin, joissa vihamielisten henkien vaikutus nähdään yleensä tarttuvuutena tai saastumisena.⁴⁰ Sekä negatiivinen että positiivinen hengen valtaaminen, johon liittyy identiteetin muutos tai muuntunut mielentila, näyttäisi olevan tunnusmerkillistä ainakin osalle varhaiskristillisestä liikkeestä.

Rituaalinen parantaminen varhaiskristillisyydessä

Parantaminen ei varhaiskristillisyyden historiassa rajoittunut pelkästään Jeesuksen toimintaan. Toisella vuosisadalla vaikuttaneet teologit Justinos ja Irenaeus viittaavat kumpikin menestykselliseen henkien karkotta-

³⁹ Ks. edellä n. 11.

⁴⁰ Possessiosta ja demonologiasta varhaisissa juutalaisissa teksteissä ks. esim. Sørensen 2002, 47–74; Alexander 1999; Wassen 2008.

miseen ja parantamiseen puolustaessaan kristinuskon ylivertaisuutta.⁴¹ Jaakobin kirjassa on säilynyt ainutlaatuinen kuvaus parantamisrituaalista (Jaak. 5:14–16). Sairauden sattuessa yhteisön jäsentä kehoitetaan kutsumaan luokseen seurakunnan vanhimpia. Nämä voitelevat sairaan öljyllä ja rukoilevat hänen parantumisensa puolesta. Parantamisrituaaliin liittyi todennäköisesti myös julkinen syntien tunnustaminen (Jaak. 5:16).⁴²

Jeesuksen parantamistoiminnasta alkanut eksorkistinen käytäntö jatkui varhaisen kirkon liturgisessa elämässä. Säilyneissä lähteissä on mm. kuvauksia kasteoppilaiden päivittäisestä manaamisesta ja kasteveden puhdistamisesta vihamielisistä hengistä.⁴³ 200–300-luvuilta peräisin olevan kirkkokäsikirjan, *Apostolisen tradition*, mukaan kastejumalanpalvelukseen sisältyi lukuisia antidemonisia riittejä.⁴⁴ Liturgisissa eksorkismeissa korostui patogeeninen possessio: sekä kastettavat että kastevesi haluttiin puhdistaa demonisesta epäpuhtaudesta.

Maaginen ajattelu ja possessio esiintyvät kaikissa inhimillisissä kulttuureissa. Rituaalinen näkökulma auttaa näkemään Jeesuksen ja varhaisten kristittyjen terapeuttisen toiminnan osana suurempaa kokonaisuutta. Parantaminen on usein rituaalista ja eri uskontojen rituaalit tarjoavat suojaa terveyttä ja hyvinvointia uhkaavilta voimilta. Kristinuskon ei tässä suhteessa ole poikkeus. Paljon keskustelua herättäneessä kirjassaan *The Rise of Christianity* (1996) Rodney Stark esitti, että kristittyjen uhrautuva sairaanhoito Rooman valtakunnan suurien tautiepidemioiden aikana vaikutti väestökehitykseen ja kristinuskon leviämiseen. Sairanhoidolla on voinut olla tätäkin laajempi merkitys kristinuskon synnyssä. Jeesuksen kannattajien joukko olisi tuskin alun alkaenkaan laajentunut liikkeeksi ilman heidän johtajansa menestyksellistä parantamistoimintaa.

⁴¹ Ks. esim. Justinos, *Toinen apologia* 6.6 ja Irenaeus, *Harhaoppeja vastaan*. 1.13.3; 1.23.4; 2.32.4.

⁴² Vrt. 1. Joh. 1:9; 5:6 ja *Did.* 4:14; 14:1. Syntien tunnustamisesta 1. Joh:n yhteisössä ks. Roitto 2012.

⁴³ Ks. esim. Theodotoksen katkelmat 74–82 ja Apostolinen traditio 20–21.

⁴⁴ Antidemonisista riiteistä ks. esim. Dölger 1909; Kelly 1985; Leeper 1990.

Kirjallisuus

- Alexander, Philip S.
 1999 "The Demonology of the Dead Sea Scrolls". *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*. Eds. Peter W. Flint, James C. VanderKam & A. E. Alvarez. Leiden: Brill, 331–353.
- Bell, Catherine
 1997 *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.
- Berger, Peter L. & Thomas Luckmann
 1994 *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen*. Suomentanut ja toimittanut Vesa Raiskila. Jälkisanat Tapio Aittola ja Vesa Raiskila. Helsinki: Gaudeamus. (alkup. 1966).
- Betz, Hans Dieter (ed.)
 1992 *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Blatty, William Peter
 1971 *The Exorcist*. New Yor: Harper & Row.
- Bloom, Paul
 2004 *Descarte's Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*. New York: Basic Books.
- Boddy, Janice
 1994 "Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality". *Annual Review of Anthropology* 23, 407–434.
- Bourguignon, Erica
 1976 *Possession*. San Francisco, CA: Chandler and Sharf.
- Brody, Howard
 2010 "Ritual, Medicine, and the Placebo Response". *The Problem of Ritual Efficacy*. Eds. William S. Sax, Johannes Quack & Jan Weinhold. Oxford: Oxford University Press, 151–167.
- Cohen, Emma
 2008 "What is Spirit Possession? Defining, Comparing, and Explaining Two Possession Forms". *Ethnos* 73/1, 101–126.
- Craffert, Pieter F.
 2008 *The Life of a Galilean Shaman: Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspective*. Matrix: The Bible in Mediterranean Context. Eugen, OR: Cascade Books.
- Cuneo, Michael W.
 2001 *American Exorcism: Expelling Demons in the Land of Plenty*. London: Bantam Books.

- Davies, Stevan L.
1995 *Jesus the Healer: Possession, Trance, and the Origins of Christianity* London: SCM.
- DuBois, Thomas A.
2009 *An Introduction to Shamanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Durkheim, Émile
1980 *Uskontoelämän alkeismuodot: Australialainen toteemijärjestelmä*. [Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912]. Suomentanut S. Randell. Helsinki: Tammi.
- Dölger, Franz J.
1909 *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual: Eine religionsgeschichtliche Studie*. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 3:1–2. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Goodman, Felicitas D.
1988 *Ecstasy, Ritual, and Alternate Reality*. Bloomington: Indiana University Press.
- Graf, Fritz
1997 *Magic in the Ancient World*. F. Phillip. Cambridge: Harvard University Press.
- Hacking, Ian
2009 *Mitä sosiaalinen konstruktioismi on?* Suomentanut I. Koskinen. Tampere: Vastapaino.
- Henrich, Joseph
2009 "The Evolution of Costly Displays, Cooperation and Religion: Credibility Enhancing Displays and Their Implications for Cultural Evolution". *Evolution and Human Behavior* 30, 244–260.
- Hjelm, Titus
2014 *Social Constructionisms: Approaches to the Study of the Human World*. London: Palgrave Macmillan.
- Kapferer, Bruce
1983 *A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kelly, Henry Ansgar
1985 *The Devil at Baptism: Ritual, Theology, and Drama*. Ithaca: Cornell University Press.
- Ketola, Kimmo
2008 *Uskonnot Suomessa: Käsikirja uskontoihin ja uskonnollisiin liikkeisiin*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 102. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Klutz, Todd

- 1999 "The Grammar of Exorcism in the Ancient Mediterranean World". *Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical origins of the Worship on Jesus*. Eds. Carey C. Newman, James R. Davila & Gladys S. Lewis. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Periods: Supplement Series 63*. Leiden: Brill, 156–165.

Kärkkäinen Terian, Sara

- 2004 "Crisis Rituals". *The Routledge Encyclopedia of Religious Rites, Rituals, and Festivals*. Ed. Frank A. Salamone. New York: Routledge, 101–103.

Laidlaw, James & Humphrey, Caroline

- 2008 "Action". *Theorizing Rituals: Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts*. Eds. Jens Kreinath, Jan Snoek & Michael Stausberg. *Numen Book Series 114:1*. Leiden: Brill, 265–284.

Lawson, E. Thomas & McCauley, Robert N.

- 1990 *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Leeper, Elizabeth Ann

- 1990 "From Alexandria to Rome: The Valentinian Connection to the Incorporation of Exorcism as a Prebaptismal Rite". *Vigiliae Christianae* 44:1, 6–24.

McCauley, Robert N. & Lawson, E. Thomas

- 2002 *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nemeroff, Carol & Rozin, Paul

- 2000 "The Making of the Magical Mind: The Nature and Function of Sympathetic Magical Thinking". *Imagining the Impossible: Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children*. Eds. Karl S. Rosengren, Carl N. Johnson & Paul L. Harris. Cambridge: Cambridge University Press, 1–34.

Penney, Douglas A. & Wise, Michael O.

- 1994 "By the Power of Beelzebub: An Aramaic Incantation Formula from Qumran". *Journal of Biblical Literature* 113/4, 627–650.

Pilch, John J.

- 2000 *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*. Minneapolis, MN: Fortress.

Pohjanheimo, Outi

- 2012 "Enrichment of Magical Thinking through Practices among Reiki Self-healers". *Post-secular Religious Practices*. Eds. Tore Ahlbäck & Björn Dahla. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 24. Åbo: Donnerska Institutet för Religionshistorisk och Kulturhistorisk Forskning, 289–313.

- 2015 "Tarttuuko köyhyys? Intuitiiviset oletukset ja maaginen ajattelu köyhyyteen liittyvien mielikuvien, asenteiden ja kontrollijärjestelmän taustalla". *Teologinen Aikakauskirja* 120/4, 355–366.
- Roitto, Rikard
 2012 "Practices of Confession, Intercession and Forgiveness in 1 John 1:9; 5:16". *New Testament Studies* 58/2, 235–253.
- Sax, William S., Johannes Quack & Jan Weinhold (Eds.)
 2010 *The Problem of Ritual Efficacy*. Oxford: Oxford University Press.
- Sered, Susan S. & Linda L. Barnes
 2007 "Teaching Healing/Healing Rituals". *Teaching Ritual*. Ed. Christine Bell. AAR: Teaching Religious Studies. Oxford: Oxford University Press, 195–208.
- Smith, Morton
 1978 *Jesus the Magician*. San Francisco, CA: Harper & Row.
- Sorensen, E.
 2002 *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2:157. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Stark, Rodney
 1996 *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*. Princeton: Princeton University Press.
- Strecker, C.
 2002 "Jesus and the Demoniacs". *The Social Setting of Jesus and the Gospels*. Eds. W. Stegemann, Bruce J. Malina & Gerd Theissen. Minneapolis, MN: Fortress, 85–102.
- Sørensen, Jesper
 2005 "Charisma, Tradition, and Ritual: A Cognitive Approach to Magical Agency". *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*. Eds. Harvey Whitehouse & Robert N. McCauley. Walnut Creek, CA: AltaMira, 167–185.
- Theissen, Gerd
 2010 "Jesus and his Followers as Healers: Symbolic Healing in Early Christianity". *The Problem of Ritual Efficacy*. Eds. William S. Sax, Johannes Quack & Jan Weinhold. Oxford: Oxford University Press, 45–66.
- Twelftree, G. H.
 1993 *Jesus the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2:54. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

- 2007 *In the Name of Jesus: Exorcism among Early Christians*. Grand Rapids, MI: Baker.
- Uro, Risto
- 2003 ”Sairaus ja parantaminen Uuden testamentin maailmassa”. *Teologinen Aikakauskirja* 108, 326–339.
- 2004 ”Kuinka tutkia Uuden testamentin sosiaalista maailmaa? Sosiologia ja antropologia Uuden testamentin tutkimuksen aputieteinä”. *Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran vuosikirja 2004*. Toim. L. Larjo. Helsinki: STKS, 9–32.
- 2011 ”Cognitive and Evolutionary Approaches to Ancient Rituals: Reflections on Recent Theories and Their Relevance for the Historian of Religion”. *Mystery and Secrecy in Late Antique Thought and Praxis*. Eds. John D. Turner, Christian H. Bull & Liv Ingeborg Lied. Nag Hammadi and Manichaean Studies 76. Leiden: Brill, 487–510.
- 2016 *Ritual and Christian Beginnings: A Socio-Cognitive Analysis*. Oxford: Oxford University Press.
- Utriainen, Terhi
- tulossa* ”Healing Enchantment: How Does Angel-healing Work?” *Religion, Spirituality, and Psychiatry: Negotiating Healthy Minds – Unsettling Clinical Practices*. Eds. Helene Basu, Arne Steinforth & Roland Littlewood. Oxford: Berghahn Books.
- Vermes, Geza
- 1977 *Jesus the Jew: A Historian’s Reading of the Gospels*. London: Fontana/Collins.
- 1993 *The Religion of Jesus the Jew*. Minneapolis, MN: Fortress.
- 2013 *Christian Beginnings from Nazareth to Nicae, AD 30–325*. London: Penguin.
- Vyse, Stuart A.
- 1997 *Believing in Magic: The Psychology of Superstition*. New York: Oxford University Press.
- Wassen, Cecilia
- 2008 ”What Do the Angels Have Against the Blind and the Deaf? Rules of Exclusion in the Dead Sea Scrolls”. *Common Judaism: Explorations in Second-Temple Judaism*. Eds. Wayne O. McCready & Adele Reinhartz. Minneapolis, MN: Fortress, 109–124.
- Yarbro Collins, Adela
- 2007 *Mark: A Commentary*. Hermeneia. Minneapolis, MN: Fortress.