

EKSEGETIIKKA JA KULTTUURIANTROPOLOGIA

Risto Uro

Tämä esitys on syntynyt niistä ajatuksista, joita Veikko Anttosen väitöskirja *Ihmisen ja maan rajat* on minussa herättänyt.¹ Anttosen tutkimus on kysymysasettelultaan uskontotieteellinen ja kulttuuriantropologinen, ja sen keskeinen ongelma on ”pyhän” käsitteen kulttuurinen merkitys. Empiirinen aineisto perustuu lähinnä suomalais-ugrilaiseen kansanperinteeseen, joten aihepiiri vaikuttaa ensi silmäykseltä Uuden testamentin tutkijalle varsin vieraalle. Kompetenssini ei riitä arvioimaan tutkimuksen ”uskontosemanttista” viitekehystä. Vielä vähemmän olen pätevä käymään asiantuntevaa keskustelua Anttosen kansatieteellisestä osasta, ts. siitä, miten hän tulkitsee ”pyhän” käyttöä suomalaisessa kansanperinteessä tai muussa vertailevassa etnografisessa aineistossa. Tutkimuksen laaja teoreettinen osa sisältää kuitenkin sellaisia näkökulmia, joissa oma tutkimustraditioni ja viimeaikainen antropologinen keskustelu tulevat niin lähelle, että hedelmällinen dialogi on mahdollista.

Eksegeetin kannalta vuoropuhelua helpottaa se, että erilaiset yhteiskuntatieteelliset (social-scientific) lähestymistavat ja mallit ovat olleet eksegetiikassa näyttävästi esillä jo jonkin aikaa.² Kulttuuri- ja uskontoantropologia ovat tärkeä osa tätä uutta metodologiaa.³ Tämän tutkimussuuntauksen myötä sellaiset uskontoantropologian tärkeät hahmot kuten Glifford Geertz, Mary Douglas tai Victor Turner (joista kaksi viimeksi mainittua saavat tärkeän sijan Anttosen metodikeskustelussa) ovat tulleet tutuiksi myös Uuden testamentin ja varhaiskristillisyyden tutkijalle. Esitän seuraavassa – Anttosen oivaltavan tutkimushistorian innoittamana – ajatuksia siitä, miten tutustuminen antropologiassa käytyyn keskusteluun on muovannut metodista ja hermeneuttista ajatteluani.

Teologisen ja historiallisen analyysin erottaminen

Katsauksen omaan tutkimustraditioonsa voi tehdä hyvin kertaamalla oman Doktorvaterinsa ajatuksia. Kirjassaan *Beyond New Testament Theology* Heikki Räisänen esittää ohjelman

”Uuden testamentin teologian” yleisesityksestä, joka on — niin kuin hän on itse nasevasti todennut — yhtä vähän Uuden testamentin kaanoniin rajoittunutta tutkimusta kuin se on perinteellistä teologiaakaan.⁴ Räisänen nostaa esille William Wreden 1897 esittämän uskonnonhistoriallisen ohjelmajulistuksen ja tähdentää historiallis-empiirisen tehtävän selkeää erottamista eksegeettisen aineiston teologisesta soveltamisesta eli ”aktualisoimisesta”. Huolimatta siitä, että ohjelma on jo sata vuotta vanha, ei sitä ole Räisäsen mukaan koskaan kyetty johdonmukaisesti toteuttamaan. Ensimmäisen maailmansodan luoma epävarmuus ja ”dialektisen teologian jyrkä retoriikka” tekivät ennenaikaisen lopun uskonnonhistoriallisesta kiinnostuksesta. Rudolf Bultmannin sinällään mestarillista Uuden testamentin teologian yleisesitystä sumensi tietty normatiivisen teologian vaatimus, erityisesti Paavalin ja Johanneksen tulkinnassa.⁵

Räisäsen selkeä kaksivaiheinen metodi on kuitenkin ollut maassamme vaikutusvaltainen. Eksegeetiikan historiallis-empiirisen tehtävän itsenäisyys normatiivisesta teologiasta on se lähtökohta, jolle minä ja monet muut ikäpolveni eksegeetit ovat rakentaneet metodisen ja hermeneuttisen ymmärryksensä. Useat hyväksyivät sen, etteivät teologiset oppirakennelmat tai kirkolliset tarpeet voi määrätä tutkimuksien kysymyksenasetteluja eivätkä sensuroida tuloksia. En myöskään usko monenkään ajattelevan, että eksegeetiikan tuloksilla olisi välitön normatiivinen merkitys dogmatiikalle tai kirkolliselle teologialle.

Eksegeetti ei kuitenkaan toteuta historiallis-empirististä tehtäväänsä maailmankatsoimuksellisessa tai kulttuurisessa tyhjiössä. Uskontotiede ja kulttuuriantropologia voivat auttaa tutkijaa hänen työnsä taustalla olevien lausumattomien perusedellytyksien jäljittämässä. Näiden tutkimusalojen etu on siinä, että niiden pyrkimyksenä on kulttuureja tai uskontoja vertaileva analyysi; ne eivät siis nojaudu pelkästään länsimaiselle filosofian ja kristinuskon perinteelle.

Eksegeetin on hyödyllistä asettaa itselleen uskontotieteellisiä kysymyksiä. Minkälaiseen teoriaan käsitykseni uskonnosta nojaa? Miten tämä näkemys heijastuu tieteellisessä analyysissäni? Tämä ei välttämättä tarkoita sitä, että tutkijalla pitäisi olla vastaus kysymykseen uskonnon ”perimmäisestä olemuksesta”. Anttonen hahmottaa omassa metodikeskustelussaan

uskontotieteen klassisia teorioita uskonnon tai ”pyhän” olemuksesta ja päätyy seuraavanlaiseen luonnehdintaan:

Uskonto on avoin käsite, jolla ei ole mitään sellaista ydintä tai olemusta joka olisi irrallaan ... fyysisistä ihmisistä ja yhteisöistä sekä heidän arvoperusteisesta käyttäytymisestään, tunteistaan, ajatuksistaan ja päämääristään. Uskonto ei ole koskaan näistä rakenteista puhtaasti erillinen instituutio muuten kuin myyttisenä idealisaatioina, joihin tosin teologiset oppirakennelmat perustuvat.⁶

Ihanne eksegetiikasta teologis-kirkollisista intresseistä riippumattomana tutkimuksena tekee mahdolliseksi minulle ja todennäköisesti myös monille muille hyväksyä Anttonen lausuman; vähintäänkin siinä mielessä, että tällainen näkemys uskonnosta mielletään Räisäsen kuvaamaan ”sosiologis-empiirisen” tehtävän perustaksi.

Räisäsen keskustelu eksegetiikan uskonnonhistoriallisesta tehtävästä näyttää vievän samaan suuntaan kuin Veikko Anttonen linjanveto. Hahmottaessaan kirjansa lopussa omaa uskonnonhistoriallista malliaan, so. tradition, kokemuksen ja tulkinnan vuorovaikutusta, Räisänen vertaa omaa lähestymistapaansa osin samoihin uskontotieteen klassikoihin kuin Anttonen pohtiessaan ”pyhän” tutkimushistoriaa.⁷ Molempien tutkijoiden kritiikki on samansuuntaista, mikä heijastaa uskontotieteellisessä tutkimuksessa tapahtunutta kehitystä. He vastustavat ”pyhän” (tai uskonnon ”sisimmän olemuksen”) projisoimista tuonpuoleiseksi, profaanista todellisuudesta radikaalisti erilliseksi kategoriaksi. Räisänen käy keskustelua mm. Friedrich Schleiermacherin, Rudolph Otton, Mircea Eliaden ja Peter Bergerin kanssa ja päätyy toteamaan:

Sen sijaan, että etsittäisiin vain tiettyä peruskokemuksen tyyppiä, on mielekäästä tutkia koko aineistossa heijastuvaa kokemusten kirjoa. Ei tunnu aiheelliselta rajoittaa edes nimenomaisesti ”uskonnolliseen”, vaikka se ymmärrettäisiin avarammin kuin mystiseksi tai numeeniseksi kokemukseksi. Itse asiassa on epäselvää, voidaanko ihmisen

kokemusmaailmasta erottaa uskonnollista elämystä erityiseksi kokemustyyppiä.⁸

Antropologina Veikko Anttonen esittelee luonnollisesti tarkemmin sitä kritiikkiä, jota edellä mainittuja ”mana-teoreetikkoja” vastaan on esitetty. Tästä keskustelusta nousee esille asioita, jotka minusta ovat hyödyllisiä myös eksegeetille, erityisesti jos hän on kiinnostunut varhaiskristillisyyden uskonnonhistoriasta. Voidaan esimerkiksi kysyä, onko ”kokemuksen” (vaikkakin se ymmärrettäisiin mahdollisimman profaanisti) nostaminen yhdeksi historiallisen uskonnontulkinnan peruskategorioista sittenkään paras mahdollinen valinta. Tämä epäily herää, kun käy Anttonen opastamana läpi sitä kritiikkiä, jota Otton ja Eliaden tunnepainotteista metodologiaa vastaan on esitetty:

Otto ja Eliade ovat saaneet runsaasti kritiikkiä osakseen. W. Richard Comstock on mm. painottanut, että molempien käsittelyssä ”pyhä” vesittyy apriorisen ontologisen todellisuuden ilmentäjänä pelkästään tautologiaksi, jossa pyhä selitetään vain pyhällä, sen apriorisella toiseudella ... Comstock katsoo, että pyhä ei ole inhimillisen tunteen, vaan ulkoisen käyttäytymisen kategoria ...⁹

Anttonen pohdinta johtaa kysymään, onko Räisänen esittämä kokemus-kategoria eräänlainen jäännös Otton ja Eliaden edustamasta ”pyhän” absoluuttisesta toiseudesta. Räisänen esittämä esimerkki positiivisesta kokemuksesta, ts. Pietarin kokema ilmestys ennen kohtaamistaan Korneliuksen kanssa (Ap. t. 10-11),¹⁰ havainnollistaa, kuinka vaikeaa on erottaa kokemus ja tulkinta toisistaan. Räisänen nimittäin korostaa, että kertomuksen Pietarin kokemukselleen antama tulkinta on läpikotaisin kulttuurisidonnainen. Tämä tulee esille jo siinä, että ”Pietari” tulkitsee kokemuksensa näkyksi. Mitä tällöin ”kokemuksesta” oikeastaan jää jäljelle tulkinnasta erillisenä kategoriana?

Huomautus voi vaikuttaa tarpeettomalta saivartelulta varsinkin, kun Räisänen on itse monessa yhteydessä korostanut tradition ja kokemuksen vuorovaikutusta. Hänen mukaansa yhteisö antaa jäsenilleen puitteet, joihin näiden kokemukset jäsentyvät. ”Kokemukset eivät ole

paljaita elämyksiä, vaan aina *tulkittuja* kokemuksia”.¹¹ Silti esimerkki Pietarin näystä voi johtaa myös sellaiseen suuntaan, johon Räisänen ei kenties itse haluaisi mennä. Jos kokemuksen kategoria saa edes teoriassa itsenäisen aseman, se voidaan helposti ymmärtää samoin kuin *numen* ja hierofania edellä mainituilla uskontotieteen klassikoilla. Pyhä on tällöin viime kädessä kulttuurista riippumaton elementti, jolle ”annetaan” kulttuurista nousevia tulkintoja. Eksegeetit (en puhu nyt Räisäsestä) ovat teologisissa hahmotelmissaan usein nojautuneet tällaiseen uskontonäkemykseen. Esimerkiksi kokemukset Jeesuksen ylösnousemuksesta yleensä eristetään omaksi tieteen ulkopuolelle jääväksi pyhäksi alueeksi, jolle ensimmäiset kristityt antoivat kulttuurisidonnaisia tulkintoja. Kristinuskon perimmäinen ihme on ikään kuin kääritty aikahistorialliseen pakettiin. Olisiko kuitenkin mahdollista rakentaa sellainen hermeneuttinen malli, jossa Anttonen korostama pyhän kulttuurisidonnaisuus hyväksytään? Vai onko kyse väistämättä tuomittavasta reduktionismista?

Toinen hedelmällinen keskustelunaihe voisi olla se, miten Räisäsen korostama sosiaalisten konfliktien merkitys varhaiskristillisyyden uskonilmaisujen muovaajana suhteutuu siihen teoreettiseen keskusteluun, jota Anttonen käy ”oikean” ja ”vasemman käden” pyhäteoreetikoista. Durkheimista alkava tutkimusperinne on ollut kiinnostunut uskonnosta symbolijärjestelmänä, joka sitoo ihmisiä yhteen. Anttonen hyödyntää kuitenkin Georges Bataillen teoriaa, jossa yhteisömuodostuksen ytimen nähdään muodostuvan kahdenlaisista asioista: niistä, jotka sitovat ihmiset yhteen (”oikean käden” piiri) ja toisaalta niistä, joihin suhtautumista leimaa vastenmielisyys (”vasemman käden” alue). Tämä liittyy läheisesti siihen, miten ”puhtaan” ja ”likaisen” kategoriat kulttuureissa jäsennetään, mutta ymmärtääkseni sillä on myös tekemistä sosiologisten konfliktiteorioiden kanssa. Samalla tavoin kuin yhteisöä yhdistävät tekijät ja sen ulkopuolelle rajattavat asiat muodostavat uusissa teorioissa holistisen kokonaisuuden, niin myös sekä uskonnon *konstruktiivinen* (funktionalistinen) puoli että sen liittyminen ryhmien välisiin *konflikteihin* on otettava analyysissä huomioon. Amerikkalaisessa sosiologiassa onkin käyty keskustelua funktionalististen sosiologisten teorioiden ongelmista ja tämä keskustelu on myös heijastunut

eksegetiikkaan.¹² Itsekriittisesti voisin kysyä, olenko joissakin analyyseissäni edustanut liian funktionalistista (durkheimiläistä?) tulkintaa ottamatta huomioon uskonnon ”vasemman käden” aluetta, sen pimeää puolta.¹³

Kaksivaiheinen malli hämärtyy

Tärkeimmäksi ongelmaksi minulle muodostuu Räisäsen esittämän kaksivaiheisen hermeneuttisen mallin suhde siihen keskusteluun, jota ”pyhästä” on käyty uskontoantropologiassa. Teologisen reflektion erottaminen eksegetiikan historiallisesta tehtävästä on epäilemättä selkeä lähtökohta. Voidaan kuitenkin kysyä, aiheuttaako Anttonen edustama ”pyhän” antropologia vakavasti otettuna muutoksia tähän malliin. Ehdotukseni on, että varsinaisen teologisen tulkinnan ja historiallisen analyysin väliin voidaan hahmottaa alue, jossa uskonnolliset kysymykset tulevat pohdinnan alaiseksi ilman että kyse on varsinaisessa mielessä teologiasta tai historiasta. Tätä aluetta on mahdollisuus tarkastella antropologian teorioiden avulla, mutta en väitä että se on ainoa mahdollisuus.¹⁴

Jo Räisäsen pyrkimys profanoida ”uskonnollista” kokemusta johtaa mielestäni tämän modifikaation suuntaan, mutta kun avainkäsitteeksi otetaan ”pyhä” uskonnollisen kokemuksen tai tradition sijasta, asia käy vielä ilmeisemmäksi. Anttonen tähdentääkin voimakkaasti ”pyhän” kulttuurisidonaisuutta. Peter Bergerin ja William E. Padenin ajatuksiin liittyen hän hyödyntää käsitettä ”pyhä järjestys” (sacred order). Padenia siteeratun Anttonen korostaa, ettei pyhä järjestys

...ole ainutlaatuinen, uskontokulttuurien etuoikeutettu keksintö, vaan sen [ts. yleisluonteisemman järjestyksen] yksi ilmaus. Se on läheisesti sidoksissa ihmisille yhteisiin tarpeisiin arvojen pysyvyydestä, maa-alueen puolustamisesta, perinteestä, kunnian, arvovallasta ja laista, sosiaalisista siteistä ja rooleista sekä muista sosiaalisen aseman muodoista.¹⁵

Jos luovumme käsityksestä, jonka mukaan ”pyhä” muodostaa omalakisien ja erillisen todellisuuden, ja ymmärrämme sen Anttosen tapaan ”kulttuurisidonnaisena kategoriana”,¹⁶ on tällaisella uskonnon tulkinnalla seurauksia sille, miten lähestymme varhaiskristillisen uskonnon elementtejä. Etäännyttämisen ja kriittisen analyysin tarve ei tällöin kohdistu ainoastaan kirkollis-teologiseen perinteeseemme, vaan kulttuurimme elementteihin yleensä. Pyhän ja epäpyhän kategoriat eivät liity vain ahtaasti tulkittuun ”uskontoon” ja sen instituutioihin (esim. kirkko), vaan yleisemmin kulttuuriseen perimäämme. Eksegeettisessä työssä ei siis riitä, että pyrimme parhaamme mukaan poistamaan teologis-apologeettiset intressit työjärjestyksestämme. Edessä on vielä vaikeampi prosessi, jonka loppuun asti vieminen ei ole mahdollinen kenellekään mutta joka kuitenkin on kaiken kulttuuritutkimuksen peruskysymyksiä. Jokaisella kulttuurilla on pyhät postulaattinsa¹⁷ ja meidän yhteiskunnassamme ne ovat pitkälti kristillis-luterilaisia. Siksi eksegeettiseen työskentelyyn kuuluu aina jonkinlainen kriittinen reflektio, ei ainoastaan kirkollis-teologisen perinteen kanssa, vaan myös yleisemmin tutkijan oman kulttuurin kanssa. Tässä mielessä kulttuuri-antropologiassa käyty keskustelu voi olla avuksi eksegeetille, joskin apu on tietysti vain suhteellista. Antropologia ei tarjoa oikotietä aikamatkailuun vuosituhanten taakse, eikä kukaan voi täysin irrottautua siitä sosiaalisen maailman kudoksesta, jossa hän elää.¹⁸

Tarkoitukseni ei ole korostaa, että edellä mainittu kulttuurinen reflektio puuttuisi kollegoitteni työstä tai että itse olisin siinä jotenkin erityisen taitava. Monet suomalaiset eksegeetit ovat käytännössä tätä ihannetta toteuttaneet ja minä olen oppinut paljon heidän työstään. Pohdiskeluni on selitys sille, miksi omassa työssäni sinällään selkeä kaksivaiheinen malli on alkanut hämärtyä ja muuttua monisäikeisemmäksi.

Esimerkki: Johannes Kastaja ja Jeesus

Havainnollistan kantaani esittämällä yhden eksegeettisen esimerkkitapauksen. Johannes Kastajan suhde Jeesus-liikkeeseen on aiheuttanut paljon keskustelua niin historiallisen Jeesuksen tutkimuksessa kuin varhaiskristillisyyden historiassa yleensäkin. Tutkijat ovat

yleensä yksimielisiä siitä, että evankeliumien kuvaus Jeesuksen ja Johanneksen kohtaamisesta ja Jeesuksen kasteesta pohjautuu historiallisiin tosiseikkoihin. Tämän vakaumuksen perustana ovat monenlaiset syyt, joista tärkein on se, että on vaikea kuvitella ensimmäisten kristittyjen keksineen kertomuksia Jeesuksen kasteesta ja hänen mukanaolostaan kastajaliikkeessä.¹⁹

Miksi Jeesus antoi Johanneksen kastaa itsensä? Mikä tarkkaan ottaen oli Jeesuksen suhde Johannekseen ja tämän liikkeeseen? Kun tutkija yrittää vastata näihin kysymyksiin, hän joutuu alueelle, jossa rajankäynti teologis-kirkollisten oppien ja motiivien kanssa alkaa. Esimerkiksi kysymys siitä, oliko Jeesus Johanneksen oppilas, on jo teologisesti hankala. Tutkija arvioi lähteidensä evidenssiä useimmiten jonkinlaisessa suhteessa johonkin kristilliseen kirkkoon. Hänen on siksi vaikea olla kohtaamatta jännitettä, joka syntyy teologisesti tulkitun Jeesuksen ”ainutlaatuisuuden” ja sen mahdollisuuden välille, että Jeesus aloitti uransa Johanneksen oppilaana ja kenties jatkoi hänen ohjelmaansa. Vielä hankalammaksi tämä jännite käy, kun tutkija etsii vastausta kysymykseen, miksi Jeesus otti vastaan kasteen. Historiallisen aineiston valossa näyttää ilmeiseltä, että Johanneksen kasteen keskeisenä tarkoituksena oli puhdistaa ihmiset heidän ”synneistään” (Mark. 1:4). Vaikka myöhemmät evankelistat ovat enemmän tai vähemmän onnistuneesti pyrkineet antamaan teologisen selityksen Jeesuksen kasteelle (ks. esim. Matt. 4:13-15), luontevinta on olettaa, että Jeesus otti vastaan kasteen samasta syystä kuin muutkin Johanneksen seuraajat, ts. saadakseen syntinsä anteeksi. Historiallinen kuvaus ”katuvasta Jeesuksesta” on kuitenkin jyrkässä ristiriidassa sen useimpien kristittyjen vaaliman opin kanssa, että Jeesus oli syntymästään asti synnitön ja eikä näin voinut myöskään tuntea katumusta.

Eksegeetin historiallista työtä helpottaa se, että useissa kirkkokunnissa on suhteellisen paljon liberaalisti ajattelevien kristittyjä ja teologeja, jotka sallivat ja jopa rohkaisevat tekemään edellä kuvatun kaltaisia kriittisiä kysymyksiä. Silti olisi vääriä sanoa, että historiallisen Jeesuksen esiin kuoriminen vuosisataisen teologisen tulkintaperinteen takaa olisi helppo tai kivuton prosessi. Useimmat meistä, jotka ovat jollakin tavoin asiaan perehtyneet, myöntävät että kyse on myös henkilökohtaisesta prosessista ja itsetutkiskelusta.

Vaikka pystyisimme karistamaan kirkollis-teologisen painolastin harteiltamme (mikä

tietysti ei ole täysin mahdollista), jäljelle monia muita historialliseen tulkintaan liittyviä ongelmia. Mitä lähteemme oikeastaan tarkoittavat puhuessaan ”synnistä”? Miksi ihmiset vaelsivat joukoittain, Jeesus heidän mukanaan, Johanneksen luokse katumaan ja saamaan puhdistusta synneistään? Oliko heidän taakkanaan huono omatunto, joka ahdisti heitä päivin ja öin? Miksi Josefus, joka on ainoa kristillisistä kirjoittajista riippumaton lähteemme Johannes Kastajasta, väittää, että Johanneksen mukaan kastetta ei tullut käyttää ”joidenkin syntien anteeksisaamiseksi, vaan ruumiin pyhittämiseen” (Bell. XVIII 116-119)?

En ryhdy pohtimaan näitä kysymyksiä tarkemmin. Tarkoitukseni on ainoastaan osoittaa, että niiden myötä tulemmme alueelle, jossa paitsi antiikin lähteiden myös antropologisten teorioiden tuntemus on hyödyksi. Esimerkiksi Mary Douglasin analyysi ”puhtaan” ja ”epäpuhtaan” kategorioista ja ruumiin ja yhteisön rajoista voi mielestäni auttaa näkemään asioita, joita pelkkä common sense ei erottaisi.²⁰

Eikö tässä kuitenkin ole kysymys puhtaasti historiallis-empiirisestä tutkimuksesta, jossa modernin antropologian käsitteistöä käytetään ainoastaan apuvälineenä? Selkeä kaksivaiheinen malli, jossa soveltavat ja aktualisoivat pohdinnat pidetään tiukasti erillään historiallisista kysymyksistä, ei näin vaarantuisi. Näen asian hiukan toisin. ”Puhdas” ja ”epäpuhdas” eivät ole pelkästään ns. primitiivisiin kulttuureihin tai antiikin maailmaan liittyviä historiallisia ilmiöitä, vaan yleispäteviä kategorioita, jotka ovat läsnä kaikissa kulttuureissa, myös meidän omassamme. Kun siis yritämme ymmärtää, mitä ”puhdistautuminen” merkitsi Jeesuksen ajan Palestiinassa, me emme tee sitä irrallaan siitä, mitä ”puhtaus” tänä päivänä tarkoittaa. Historialliseen ymmärtämiseen sisältyy näin aina jatkuva vuoropuhelu tulkitsijan oman kulttuurin ja tutkittavan aikakauden välillä. Tämä vuoropuhelu johtaa minun teoreettisessa ajattelussani siihen, että raja ”historiallis-empiirisen” ja modernin soveltamisen välillä hämärtyy. En tietenkään tarkoita sitä, että eksegeetin pitäisi palata normatiivisen teologiaan. Mutta kulttuurien välinen vuoropuhelu aiheuttaa sen, että historialliseen analyysiin voi tulla mukaan elementtejä, jotka näyttävät vievän takaisin kohti ”teologista” eksegetiikkaa. Minun näkökulmastani on kuitenkin kyse siitä, että uskonnolliset kysymykset tulevat takaisin kulttuurisina kysymyksinä, kun ne on ensin profanoitu sopivan teoreettisen mallin avulla.

Tällainen dialektiikka on kaiken humanistisen tutkimuksen siunaus ja kirous.

Pahimmillaan se tekee työstämme turhauttavaa, parhaimmillaan syvän terapeutista.

Nootit

- ¹1. V. Anttonen, Ihmisen ja maan rajat. ”Pyhä” kulttuurisena kategoriana. SKS 646. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura 1996.
2. Ks. esim. R. Uro, Sosiologiset ja antropologiset metodit varhaiskristillisyyden tutkimuksessa. Teoksessa R. Hakola & P. Merenlahti (toim.), Raamatuntutkimuksen uudet tuulet. Helsinki: Yliopistopaino (ilmestyy 1997).
3. Esim. B. Malina, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*. London: SCM Press 1981. Idem, *Christian Origins and Cultural Anthropology. Practical Models for Biblical Interpretation*. Atlanta: John Knox 1986
- 4.. H. Räisänen, *Beyond New Testament Theology. A Story and a Programme*. London & Philadelphia: SCM Press & Trinity Press 1990. Ks. myös idem, Kokemus raamatuntulkinnan avainkäsitteenä. TAik 92 (1987), s.377-390 ja *Die frühchristliche Gedankewelt. Eine religionswissenschaftliche Alternative zur "neutestamentlichen Theologie"*. Teoksessa C. Dohmen & T. Söding (toim.), *Eine Bibel - Zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie*. Paderborn: F. Schöningh 1995, s. 253-265.
- 5.. H. Räisänen, Kokemus raamatuntulkinnan avainkäsitteenä, s. 378-379.
6. Anttonen, emt., s. 78.
7. Räisänen, *Beyond New Testament Theology*, s. 122-141.
8. Linaus teoksesta Tuhhat ja yksi tulkintaa. Luova näkökulma Raamattuun. Helsinki:Yliopistopaino 1989, s. 22. Ks. myös idem, *Beyond New Testament Theology*, s. 129.
9. Anttonen, emt. s., 88-89. Anttonen viittaa W. R. Comstockin artikkeliin, *A Behavioral Approach to the Sacred. Category Formation in Religious Studies*. JAAR 49 (1981), s. 625-643.
10. Ks. esim. Räisänen, Tuhhat ja yksi tulkintaa, s. 24-27.
11. Räisänen, emt., s. 23 (kursivointi Räisäsen).
12. Esim. R.A. Horsley, *Sociology of the Jesus Movement*. New York: Crossroad 1989.
13. Tällaisesta perusasioista voi olla kyse, kun Räisänen arvostelee ”symbolistista” tulkintaa Jumalan valtakunnasta (ks. Räisänen, *Exorcisms and the Kingdom*, teoksessa R. Uro (toim.), *Strata and Symbols. Essays on the Sayings Gospel Q*. SESJ 65. Helsinki & Göttingen: The Finnish Exegetical Society & Vandenhoeck Ruprecht 1996, s. 136-141. Räisäsen mukaan uskonnon kielen jännitteisyys ja monitulkintaisuus on usein selitettävissä ratkaisemattomista psykologisista, teologisista tai sosiaalista konflikteista (emt., s. 140). Oma tulkintani korostaa viime kädessä durkheimiläiseen tutkimusperinteeseen nojautuen ”Jumalan valtakunnan” merkitystä Q-yhteisön sosiaalisen identiteetin kokoavana symbolina. Ks. R. Uro, *Jeesus-liikkeestä kristinuskoksi*. Helsinki: Yliopistopaino 1995, s. 28-45 ja *Apocalyptic Symbolism and Social Identity in Q*, teoksessa R. Uro (toim.), *Strata and Symbols*, s. 67-118.
14. Kari Syreenin syvälle luotaava työ ”historiallisen hermeneutiikan” hahmottamiseksi liikkuu nähdäkseni juuri tällä alueella. Erona on vain se, että Syreenin käsitteistö on peräisin enemmän filosofisesta ja hermeneuttisesta perinteestä kuin antropologisesta ja uskontotieteellisestä teorioista. Ks. K. Syreeni, *Uusi testamentti ja hermeneutiikka. Tulkinnan fragmentteja*. SESJ 61. Helsinki: Suomen eksegeettinen seura 1995.
15. W.E. Paden, *Sacrality as Integrity. ”Sacred Order” as a Model for Describing Religious Worlds*, teoksessa T.A. Idinopulos & A. Yonan (toim.), *The Sacred and Its Scholars. Comparative Methodologies for the Study of Primary religious Data. Studies in the History of Religions 73*. Leiden: E.J. Brill 1996, s. 4. Sitaatin käännös Anttonen, emt., s. 90.
16. Anttonen, emt., s. 90.
17. Anttonen, emt., s. 82.
18. Anttonen, emt., s. 87.
19. Tarkemmin R. Uro, *Johannes Kastaja ja Jeesus-liike*, teoksessa R. Uro & O. Lehtipuu (toim.), *Jeesus Nasaretilaisen historia*. Helsinki: Kirjaneliö (ilmestyy syksyllä 1997).
20. M. Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Ark Paperpacks 1984 (1966).