BIBLIOTHECA ORDINIS THEOLOGORUM
SOCIETATIS HELSINGIENSIS

Risto Uro

JEESUS-LIIKKEESTÄ KRISTINUSKOKSI

Yliopistopaino

Copyright © 1995 Yliopistopaino ja kirjoittaja
PL 4 (Vuorikatu 3)
FIN-00014 Helsingin yliopisto
Puh. (90) 7010 230
Fax (90) 7010 2374

Yliopistopaino
Helsinki 1995
ISBN 951-570-226-7

Juk.

ESIPUHE

Tämän kirjan tutkielmat käsittelevät muotoutumassa ollutta varhaiskristillisyyttä. Kiinnostuksen kohteina ovat erityisesti evankeliumien lähteet ja perimätieto, joiden valossa Jeesuksen ympärille syntynyt liike osoittautuu vähemmän "kristilliseksi" kuin totunnaisesti on ajateltu. Kirjan otsikon "Jeesus-liikkeestä kristinuskoksi" tarkoituksena on kuvata juuri tätä perustematiikkaa.

Kyse ei kuitenkaan ole systemaattisesta varhaiskristillisyyden historian esityksestä, vaan kokoelmasta kirjoituksia ja esitelmiä, jotka ovat alun alkaen syntyneet erilaisia tilanteita silmällä pitäen. Osa kirjan artikkeleista on julkaistu aiemmin muissa yhteyksissä enemmän tai vähemmän samanlaisessa muodossa. Joidenkin kirjoituksien alkuperäinen *Sitz im Leben* on ollut puhtaan akateeminen; toiset taas ovat saaneet syntynsä esitelminä seurakunnallisissa koulutustilaisuuksissa tai uskonnollista pohdintaa sisältävinä esseinä. Uudelleen muokkauksen jälkeenkin teksteissä on havaittavissa jännite akateemisen viileyden ja henkilökohtaisen teologisen etsinnän välillä. En ole sitä voinut kokonaan häivyttää, sillä se heijastaa todenmukaisesti sitä henkistä tilaa, jossa kirjoitukseni ovat syntyneet.

Omaa uskonnollista perinnettään tutkivan on yritettävä sekä etääntyä tutkimuskohteestaan että päästä sitä lähelle. Tässä pyrkimyksessään hän voi joutua ei-kenenkään maalle, jossa hän kokee kuuluvansa yhtä vähän uskonnon vastustajien kuin sitä kiihkeästi kannattavien joukkoon. Tällainen asenne on tietenkin ongelmallista sellaisten mielestä, jotka vaativat selkeää kantaa puolesta tai vastaan. Toisaalta modernissa yhteiskunnassa lienee paljon myös sellaisia, jotka kokevat olevansa uskon-

nollisen, kulttuurisen tai kansallisen identiteettinsä suhteen yhtaikaa sekä sisä- että ulkopuolisia. Tällainen ihminen voi tuntea henkistä sukulaisuutta edellä kuvattuihin tuntoihin.

Ei-kenenkään maalla työskentely ei ole kuitenkaan tapahtunut yksin. Olen saanut apua ja kannustusta monilta työtovereilta ja ystäviltä. Tutkijanvuosieni aikana minulla on ollut mahdollisuus työskennellä monissa yhteisissä hankkeissa, joista useat ovat suoraan tai epäsuoraan vaikuttaneet tämän kirjan kirjoituksien syntyyn. Tällaisia ovat olleet mm. prof. Heikki Räisäsen johtama projekti "Lopun ajan odotus ja varhaiskristillinen identiteetti" sekä nuorten teologien ja uskontotieteilijöiden yhteistyö, jonka tuloksena syntyi kokoomateos *Jumalakuvakirja* (Kirkon tutkimuskeskus 1991). Merkittävästi nyt ilmestyvän kirjan syntymiseen ovat vaikuttaneet työskentely Antiikin ja varhaiskristillisyyden tutkimuskeskuksessa Claremontissa (Kalifornia, USA) vuosina 1989 ja 1992 ja osallistuminen tämän laitoksen organisoimaan "Kansainväliseen Q-projektiin". Suureksi avuksi kirjan tekstien toimittamisessa olivat nykyiset projektitoverini dos. Ismo Dunderberg ja BD Antti Marjanen, jotka työskentelevät Tuomaan evankeliumia käsittelevässä tutkimushankkeessa. TK Outi Leppä ja TK Arto Järvinen auttoivat minua oikoluvussa ja monissa muissa kirjan loppuun saattamiseen liittyvissä yksityiskohdissa.

Perheeni on tehnyt parhaansa saadakseni minut unohtamaan kirjan tekemiseen sisältyvän ahdistuksen.

Tuusulassa pyhäinpäivän aattona 1994
Risto Uro

Sisällys

1 Jeesus-liike ja kadonnut evankeliumi *7*

2 Jumalan valtakunta Jeesus-liikkeen symbolina *28*

3 Köyhyys ja varhaiskristillinen eetos *46*

4 Paavali ja Jeesus: kaksi erilaista utopiaa *63*

5 Jeesuksen kuoleman tulkinta evankeliumien perimätiedossa *78*

6 Jeesus-liike ja ylösnousemus *93*

7 Näkymätön valtakunta: Tuomaan evankeliumin sanoma *112*

Epilogi: Koti, kodittomuus ja mielen Karjala *124*

Liite: Jeesuksen sanojen evankeliumin sisällys *130*

Ensijulkaisut *133*

Kirjallisuus *134*

1

JEESUS-LIIKE JA KADONNUT EVANKELIUMI

Jeesus-liike lienee teologien ammattisanastoon vihkiytymättömälle outo termi. Kenties joku muistaa 60-luvulta hippi-ideologiasta vaikutteita saaneen kristittyjen nuorten liikkeen, jota kutsuttiin samalla nimellä. Uuden testamentin tutkimuksessa Jeesus-liike on kuitenkin saanut varhaiskristillisyyden historiaan liittyvän merkityksen.

Kyse ei ole tarkkaan rajatusta ja paikallistettavasta ryhmästä alkukristillisyyden sisällä. Pikemminkin termin käyttö ilmentää tutkimuksessa viime vuosikymmeninä tapahtunutta näkökulman muutosta. Uusi tapa tarkastella varhaiskristillisyyden historiaa koostuu useista eri tekijöistä, joista tässä yhteydessä mainitsen kolme tärkeintä: (1) kuva Jeesuksen ajan juutalaisuudesta ja varhaiskristillisyydestä on muuttunut entistä moni-ilmeisemmäksi, (2) sosiologinen näkökulma on yleistynyt ja (3) evankeliumien tutkimuksessa on saavutettu merkittäviä edistysaskelia, erityisesti kadonneen "Jeesuksen sanojen evankeliumin" eli Q-lähteen analyysissä.

Tarkoitukseni on seuraavassa selvittää lähemmin, mistä näissä uusissa tutkimustrendeissä on kysymys. Laajimmin käsittelen kolmatta kohtaa. Syy tähän painotukseen on yksinkertainen. Useimmat tämän kirjan artikkeleista heijastavat tavalla tai toisella Q-tutkimuksen kysymyksiä. Lukijalla on oikeus tietää, mikä tämä Q-evankeliumi oikein on ja miten se liittyy Jeesus-liikkeen historiaan.

Juutalaisesta uudistusliikkeestä kristinuskoksi

Jeesus-liikkeellä tarkoitetaan tässä kirjassa sellaisia varhaiskristillisiä ryhmiä, jotka tulkitsivat ja välittivat eteenpäin Jeesuksen sanomaa Jumalan valtakunnasta sekä vaikuttivat uudistusliikkeenä juutalaisen kansan keskuudessa ensimmäisinä kristillisinä vuosikymmeninä. Jeesus-liike sisältää historiallisen Jeesuksen toiminnan, mutta on käsitteenä laajempi ja kattaa pitemmän ajanjakson (noin vuoteen 70 jKr.). Maininta juutalaisuuden sisällä toimineesta *uudistusliikkeestä* korostaa sitä, että nämä Jeesuksen toiminnan vaikutuksesta syntyneet ryhmät katsoivat kuuluvansa juutalaiseen kansalliseen ja uskonnolliseen yhteisöön. Jeesuksen kannattajat eivät halunneet perustaa uutta uskontoa, vaan pyrkivät pikemminkin uudistamaan omaa kansallista ja uskonnollista kulttuuriaan. He vaikuttivat *yhtenä monista* juutalaisista liikkeistä.

Muita tällaisia uskonnollisia ryhmiä olivat esimerkiksi Uudesta testamentista (= UT) tutut fariseukset. Qumranin luolista löydetyt käsikirjoitukset ovat puolestaan tuoneen päivänvaloon Kuolleen Meren läheisyydessä eläneen luostariyhteiskunnan opetuksia ja tapoja (tarkemmin Sollamo, toim., 1991). Qumranin yhdyskunta on tavallisesti yhdistetty essealaisiksi kutsuttuun ryhmään, jota mm. juutalainen historioitsija Josefus kuvaa teoksissaan. Josefuksen tyypittelemä juutalaisuus koostuu kaiken kaikkiaan kolmesta eri pääsuuntauksesta: fariseuksista, saddukeuksista ja essealaisista. Lisäksi Josefus kertoo lukuisista muista kapinaliikkeistä ja karismaattisista johtajista, jotka vaikuttivat ennen vuotta 70 Palestiinassa. Monet niistä olivat lyhytikäisiä ja päättyivät johtajansa teloitukseen.

Kuvatessaan juutalaisuuden eri suuntauksia Josefus käyttää kreikankielistä ilmausta *hairesis*, joka on usein käännetty lahkoksi (*Ant.* 13.5.9; 18.1.2; *Bell.* 2.8.14). Samaa sanaa käyttivät myöhemmin kristityt teologit kuvatessaan vallitsevasta "oikeasta" opista poikkeavia ryhmiä. Sanan esikristilliseen käyttöön ei ole kuitenkaan syytä liittää lahkon tai harhaopin mielikuvia. Josefuksen kielenkäytössä termi tarkoittaa ryhmää, joka on

verrattavissa kreikkalaisiin filosofisiin koulukuntiin. Vaikka tämä analogia ei suinkaan ole täydellinen, olennaista on se, että kaikki Josefuksen kuvaamat "lahkot" kuuluivat saman juutalaisen perinteen piiriin. Ne tulkitsivat tätä traditiota eri tavoin ja edustivat omaa valittua elämäntapaansa (sana *hairesis* merkitsee myös valintaa).

Termin Jeesus-liike tarkoituksena on kuvata varhaisia kristittyjen ryhmiä osana ensimmäisen vuosisadan monimuotoista juutalaisuutta. Jeesus-liike ei ollut lahko siinä mielessä, että se olisi erkaantunut jonkinlaisesta "normatiivisesta" juutalaisuudesta. Nykytutkimuksen valossa tällaista yhtenäistä juutalaisuutta ei ollut olemassa. Yhtä väärin ja historiallisesti epäoikeudenmukaista olisi kuvata Jeesuksen ajan juutalaisuutta rappeutuneeksi lakiuskonnoksi, "myöhäisjuutalaisuudeksi", jonka jatkeeksi kristinusko kehittyi. Viimeksi mainittu näkemys on puolueellinen ja perustuu varhaiskristillisissä teksteissä esiintyvän polemiikin kritiikittömään hyväksymiseen.

Todennäköisesti tasapuolisin tapa hahmottaa kristinuskon syntyä ja suhdetta äitiuskontoonsa on nähdä sekä kristillinen kirkko että rabbiininen juutalaisuus saman monimuotoisen varhaisjuutalaisuuden perillisinä. Kirkko kehittyi varhaiskristillisyyden hellenistisestä haarasta, rabbiininen juutalaisuus puolestaan fariseusten johtamasta ryhmittymästä, joka Roomaa vastaan tehdyn tappiollisen kapinan (66-74 jKr.) jälkeen ryhtyi tulkitsemaan ja organisoimaan juutalaista uskonnollista perinnettä. Kumpikin vetosi yhteiseen perinteeseen, mutta alkoi suhtautua yhä vihamielisemmin toinen toiseensa.

Eikö olisi kuitenkin selvempää käyttää sellaisia totunnaisia ilmaisuja kuin alku- tai varhaiskristillisyys ja välttää kysymyksiä herättävää termiä Jeesus-liike? Tavanomaisista nimityksistä ei ole luovuttu tässäkään kirjassa, mutta on hyvä tiedostaa, että niiden lähtökohta on *lopputuloksessa*, toisin sanoen siinä uudessa uskonnossa, jota kutsumme kristinuskoksi. Nimitys Jeesus-liike siirtää tarkoituksellisesti näkökulman Jeesuksen seuraajien tilanteeseen, jossa tämä lopputulos ei ollut vielä nähtävissä. Termin käyttöön liittyy siten pyrkimys historialliseen

lähestymistapaan. Tähän kuuluu mm. se, ettei varhaisempia kristillisiä traditioita ilman muuta tulkita lopputuloksesta eli myöhemmin syntyneistä kristillisestä teologioista ja instituutioista käsin. Jeesus ja hänen oppilaansa eivät osanneet uneksia kirkkolaitoksesta ja sofistikoidusta kristillisestä dogmatiikasta. On väärin olettaa, että kaikki tällainen olisi ollut jollakin tavoin idullaan Jeesuksen toiminnassa tai että myöhempi kehitys olisi ollut väistämätön seuraus siitä, mitä apostolit opettivat. Me tiedämme lopputuloksen ja tämä antaa meille tietynlaiset silmälasit, joiden läpi luemme varhaisia dokumentteja. Silti on tarpeellista yrittää eläytyä tilanteeseen, jossa useat vaihtoehdot ja kehityslinjat ovat olleet vielä mahdollisia.

Jeesus-liike ja Kristus-yhteisöt

On olemassa toinenkin syy siihen, miksi erityinen termi Jeesus-liike on tarpeen. Toisinaan on tarkoituksenmukaista tehdä ero Jeesus-liikkeen ja *Kristus-yhteisöjen* välillä. Tällöin ei ole kyse niinkään ajallisesta kehityslinjasta kuin kahdesta rinnakkaisesta varhaiskristillisyyden muodosta. Kristus-yhteisöillä tarkoitetaan suurin piirtein sitä, mitä perinteisesti on kutsuttu hellenistiseksi kristillisyydeksi. Nimityksellä viitataan siihen varhaiskristillisyyden suuntaukseen, joka pian Jeesuksen kuoleman jälkeen alkoi levitä ensin kreikkaa puhuvien ja hellenistisen kulttuurin omaksuneiden diasporajuutalaisten (ts. Palestiinan ulkopuolella asuvien juutalaisten) ja sitten "pakanoiden" keskuudessa. Paavali on kaikkein tunnetuin näistä hellenistisen kulttuurin piirissä kasvaneista juutalaisista, jotka ryhtyivät levittämään sanomaa Jeesuksesta Messiaana ja Jumalan Poikana ei-juutalaisille Rooman valtakunnan itäisen osan suurissa kaupungeissa.

Monet sellaiset piirteet, jotka me tänä päivänä miellämme tyypillisesti kristillisiksi, ovat saaneet syntynsä tai ainakin tulleet ohjelmallisiksi nimenomaan hellenistikristittyjen keskuudessa. Näistä Jeesuksen seuraajista onkin toisinaan puhuttu

kristinuskon varsinaisina perustajina (Räisänen 1993b, 104). Hellenisteille tyypillisiä piirteitä olivat mm. luopuminen juutalaisuuden keskeisestä symbolista, ympärileikkauksesta, ja vapaamielinen tai torjuva suhtautuminen juutalaisiin kulttimääräyksiin yleensäkin. Ehkä kaikkein tunnusmerkillisin piirre oli kuitenkin Jeesuksen ymmärtäminen taivaalliseksi pelastajahahmoksi, joka kuolemallaan ja ylösnousemuksellaan pelastaa yhteisön jäsenen ja joka on läsnä yhteisissä kokoontumisissa.

Jeesuksen persoonaan keskittyvä kultti levisi Rooman valtakunnan itäisen osan hellenistisissä suurkaupungeissa. Sen yhteydet paikallisiin juutalaisiin synagogiin höllenivät nopeasti johtuen radikaalista asenteesta juutalaiseen lakiin ja pakanoiden hyväksymisestä yhteisön jäseneksi ilman juutalaisten identiteetille tärkeää ympärileikkausta. Tässä suhteessa hellenistinen kristillisyys täytti itsenäisen kultin kriteerit paljon nopeammin kuin ne Jeesuksen seuraajat, jotka vaikuttivat Palestiinan alueella. Vaikka tarkat maantieteelliset johtopäätökset jäävät väistämättä hypoteettisiksi, voidaan pitää todennäköisenä, että Jeesus-liikkeen vaikutuspiiri on sijoittunut pääasiallisesti Palestiinaan tai sen välittömään läheisyyteen.

Suhtautuminen Jeesuksen persoonaan ja asemaan oli toinen tärkeä vedenjakaja. Siinä missä hellenistikristityt pitivät Jeesusta syntiensä sovittajana ja Jumalan korottamana tai lähettämänä taivaallisena hallitsijana, jonka yläpuolella oli ainoastaan Jumala, Jeesus-liikkeen piirissä käytettiin maltillisempaa kieltä. Monet näkivät liikkeen johtajassa pikemminkin suuren profeetan tai jumalallisen viisauden opettajan. Messias-arvonimeä vältettiin, ehkä sen poliittisen sisällön takia. Viittaahan Voideltu (hepr. *mashiah*, kr. *khristos*) ennen muuta kuninkaalliseen hahmoon. Jeesuksen kuolemaa ja ylösnousemusta ei ymmärretty ratkaisevaksi pelastustapahtumaksi, jonka seurauksena liikkeen kannattaja pelastuu synnin ja kuoleman vallasta. Tärkeäksi sen sijaan koettiin Jeesuksen Jumalan valtakunta -julistuksen eteenpäin vieminen ja hänen opetuksiensa noudattaminen.

On huomattava, että vertailu Jeesus-liikkeen ja Kristus-yhteisöjen välillä on yleistys, jota ei ole tarkoitettu yksityiskoh-

taiseksi kuvaukseksi kahdesta varhaiskristillisyyden *pääsuuntauksesta*. Täydellisempi historian esitys vaatisi myös monien muiden ryhmien, ongelmien ja lähteiden esittelyä. Varhaiskristillisyyden erilaisten ryhmien ja traditioiden kirjo on ollut paljon rikkaampi kuin edellä kuvattu vastakkainasettelu antaa ymmärtää. Jeesus-liike on kuitenkin hypoteesi, jonka avulla voidaan kuvata joitakin olennaisia kehityslinjoja varhaiskristillisyyden sisällä.

Sosiologinen näkökulma

Termiin Jeesus-liike sisältyy usein sosiologinen painotus. Tällöin varhaiskristillisyyttä tutkitaan *sosiaalisena liikkeenä*. Uuden testamentin samoin kuin muidenkin antiikin tekstien tutkimuksessa on viime vuosina sovellettu sosiologista kysymyksenasettelua. Sanan sosiologia käyttö tässä yhteydessä ei tosin ole kovin täsmällistä, sillä se kattaa eksegeettisessä tutkimuksessa kovin laajan kirjon erilaisia poikkitieteellisiä sovelluksia. Suosittuja ovat olleet mm. uskontososiologisten, kulttuuriantropologisten ja tiedonsosiologisten mallien hyödyntäminen varhaiskristillisten tekstien analyysissä (tarkemmin Uro 1989, 301-309).

On mahdotonta ryhtyä tässä esittelemään kaikkia niitä sosiologisia ja antropologisia malleja ja kysymyksenasetteluja, jotka viime vuosina Uuden testamentin tutkimuksessa ovat nousseet esille. Jos erilaisia lähestymistapoja yrittää kuvata jollakin tavoin kokoavasti, niiden taustalla voi nähdä kriittisen suhtautumisen aikaisempaan, teologisiin *ideoihin* keskittyneeseen tutkimukseen. Tutkijat ovat pyrkineet hahmottamaan ensimmäisten kristittyjen uskontunnustuksia ja meille säilyneiden kirjoittajien opillisia näkemyksiä lähinnä teologisten ja filosofisten käsitteiden avulla.

Evankeliumitutkimuksessa on ollut vaihe, jolloin evankelistat nähtiin systemaattisina ajattelijoina ja evankeliumeja selitettiin teologisten termien avulla. Oli tavallista puhua vaikkapa

Luukkaan kristologiasta (=oppi Jeesuksesta) tai ekklesiologiasta (=oppi seurakunnasta). Sosiologisen raamatuntutkimuksen kannattajat ovat kritisoineet keskittymistä abstrakteihin ideoihin ja vaatineet ottamaan vakavammin huomioon sen sosiaalisen todellisuuden, jossa erilaiset teologiset ideat ovat syntyneet.

Tämä kritiikki on jossain määrin yksipuolista, sillä suuri osa eksegeeteistä on ollut aina tavalla tai toisella kiinnostunut tekstien taustalla olleesta historiallisesta todellisuudesta. Nk. muotohistoriallisen tutkimussuuntauksen (ks. jäljempänä) edustajat pyrkivät selittämään tekstistä analysoitavien lajien sosiaalista käyttöyhteyttä (Sitz im Leben), onnistumatta kuitenkaan tässä suhteessa kovin hyvin. Heitä seuranneet redaktiokriitikot eli tekstien toimitustyön analysoijat eivät halunneet kuvata vain evankelistojen teologisia korostuksia, vaan tekivät päätelmiä myös kirjoittajien ja heidän yhteisöjensä historiallisista tilanteista. Ongelmana ei useinkaan ole ollut kiinnostuksen puute, vaan se reflektoimaton tapa, jolla tekstistä on päädytty konkreettiseen sosiaaliseen todellisuuteen tai jolla teologia ja historia on yhdistetty toisiinsa. Tässä suhteessa sosiologis-antropologinen tutkimus on antanut eksegetiikkaan tärkeän lisäpanoksen. T. F. Carney onkin huomauttanut, että historiantutkija joutuu joka tapauksessa turvautumaan sosiologisiin tai vastaaviin tulkintamalleihin. Kysymys on vain siitä, tekeekö hän sen tietoisesti vai tiedostamatta (Carney 1975, 5).

Esimerkkinä voisi mainita vaikkapa synoptisista evankeliumeista esiin nousevan köyhyyden korostuksen (ks. luku III). Tämän painotuksen voisi ajatella johtuvan siitä, että useimmat Jeesuksen seuraajat olivat taloudellisessa ja materiaalisessa mielessä köyhiä. Uusin sosiologisesti painottunut tutkimus on kuitenkin osoittanut, ettei näin yksioikoinen johtopäätös ole oikeutettu (Holmberg 1990, 21-76). Evankeliumien köyhyyden ihannetta ei voi tyydyttävästi selittää ennen kuin tiedämme enemmän siitä, mitä köyhyydellä Jeesuksen aikana tarkoitettiin ja miten yhteiskunnan sosiaalinen verkosto oli rakennettu. Näihin kysymyksiin vastaaminen puolestaan edellyttää paitsi

historiallisten lähteiden antamaa informaatiota myös käsitteistöä, jonka avulla tätä informaatiota voi tulkita. On selvää, että juuri sosiologinen teorianmuodostus voi auttaa historiantutkijaa tällaisen kysymyksen selvittämisessä.

Sosiologis-antropologinen eksegeesi on vaikuttanut tämän kirjan kysymyksenasetteluihin (erityisesti lukuihin II-IV). Sosiologiset teoriat ja mallit toimivat kuitenkin enemmän virikkeinä kuin koko teoksen metodisena perustana. Ammattisosiologi (tai kulttuuriantropologi) huomaa helposti sen, että kirjoittaja on näissä asioissa amatööri. Tämä ongelma liittyy kuitenkin kaikkeen poikkitieteelliseen tutkimukseen.

Kritiikkiä

Sosiologisesti suuntautunutta eksegetiikkaa on toisinaan syytetty reduktionismista. Tällä tarkoitetaan sitä, että sosiologisen eksegeesin katsotaan rajoittavan varhaiskristilliset uskontunnustukset ja symbolit pelkästään sosiaalisten olosuhteiden ja instituutioiden heijastumiksi. Tähän syytökseen on vastattu, ettei sosiologinen eksegeesi suinkaan pyri muut lähestymistavat poissulkevaan reduktioon vaan pikemminkin edustaa yhtä usein laiminlyötyä näkökulmaa tutkittaviin teksteihin. Toinen äärimmäisyys, jossa Uuden testamentin traditiot otetaan ylhäältä annettuina ajattomina totuuksina, on yhtä yksipuolinen kuin puhdas materialistinen tulkinta.

Monet sosiologisesti suuntautuneet UT:n tutkijat ovat saaneet vaikutteita tiedonsosiologiaksi nimetyltä suuntaukselta ja erityisesti tämän alan moderniksi klassikoksi nimetystä P. L. Bergerin ja T. Luckmannin kirjasta *The Social Construction of Reality* (1967). Berger ja Luckmann lähtevät siitä vakaumuksesta, että maailma, jossa ihminen elää ja jonka hän tiedostaa, on sosiaalisesti rakennettu maailma. Ihminen hahmottaa, ylläpitää ja välittää maailmaa kielen ja symbolien avulla. Kaikki inhimillinen tieto — tämä käsite sisältää myös uskonnon kielen ja symbolit — on aina suhteessa siihen sosiaaliseen todellisuuteen, jossa se on syntynyt tai missä sitä välitetään. Tätä perusnäkemystä voidaan kutsua tiedon *relationaalisuudeksi* (termi on erotettava relatiivisuudesta).

Näkemys, jonka mukaan kaikki inhimillinen tieto, uskonto mukaan lukien, on sidoksissa havaitsijan sosiaaliseen tilanteeseen ja kulttuuriin, ei kuitenkaan välttämättä johda siihen, että uskonto tulkittaisiin yksinkertaisesti ihmisen sosiaalisen maailman tuonpuoleiseksi projektioksi. Voidaan esimerkiksi esittää väite, että kuva Kristuksesta paimenena yleistyi kristillisessä metaforiikassa sen johdosta, että alkukristillisyys organisoitui hierarkkiseksi piispajohtoiseksi kirkoksi. Tässä tapauksessa on mahdollista nähdä selkeä yhteys kristillisten yhteisöjen sosiaalisen maailman (ts. piispajohtoisen kirkon) ja sitä legitimoivan *symbolisen maailman* välillä (termi on peräisin Bergeriltä ja Luckmannilta). Tämän yhteyden näkeminen ja tarkempi analysoiminen ei kuitenkaan merkitse sitä, että varhaiskristilliset Hyvä paimen -vertauskuvat voitaisiin tyhjentää lopullisesti sosiologiseen selitykseen. Vertauskuvan historialliset juuret ovat syvällä muinaisen Lähi-idän kansojen kielenkäytössä ja sen mahdollisuudet ovat paljon moniulotteisempia. Sosiologinen lähestymistapa ei myöskään voi sanoa viimeistä sanaa siihen, kuinka hyvin raamatullinen Hyvä paimen -vertaus kuvaa peritodellisuutta.

Tiedon relationaalisuuteen liittyy nykypäivää koskettava näkökulma. Erilaisten symbolijärjestelmien kulttuurisidonnaisuuden tieteellinen pohdinta johtaa tutkijan ja tutkittavan kohteen välisen vuorovaikutuksen analyysiin. Eksegeetin on uskallettava hyväksyä omien tulkintojensa ja tutkimustulostensa riippuvaisuus siitä sosiaalisesta ja persoonallisesta kontekstista, jonka keskellä hän elää. Postmodernissa tilanteessa hän ei enää puhu ex cathedra, asiantuntijan ehdottomalla arvovallalla. Uskaltaessaan tunnustaa oman näkökulmansa subjektiivisuuden ja rajallisuuden hän ei luovu tieteellisen objektiivisuuden ja kontrollin ihanteista, mutta on valmis eri kulttuurialueiden ja kulttuurien väliseen vuoropuheluun.

Sosiologista eksegeesiä on myös syytetty siitä, että se pyr-

kii täyttämään tiedoissamme olevia aukkoja yleispäteviksi väitetyillä "sosiologisilla lainalaisuuksilla". Voidaan esimerkiksi perustellusti kysyä, ovatko Melanesiassa tällä vuosisadalla vaikuttaneiden ns. cargo-kulttien tutkimuksessa saavutetut tulokset sellaisenaan sovellettavissa kahden vuosituhannen takaiseen, aivan toisenlaisessa kulttuurisessä ympäristössä syntyneeseen Jeesus-liikkeeseen (tällaisia sovelluksia tekevät esim. Gager 1975, 20-37 ja Uro 1988, 29-46). Historia ja sosiologia eivät ole ongelmattomasti sovellettavissa yhteen. Väärinkäyttö ei kuitenkaan tee tyhjäksi oikeaa käyttöä. Varhaiskristillisissä lähteissämme on runsaasti erilaisia sosiologisia tiedonmurusia ja "vihjeitä", joiden metodisesti hallittuun käsittelyyn antropologisesta ja sosiologisesta teorianmuodostuksesta on hyötyä. Teorioiden oikeanlainen käyttö ei siis ole tiedon aukkojen täyttämistä, vaan käsillämme olevan aineiston kontrolloitua hyödyntämistä.

Eksegeettien joukossa on aina ollut puritaaneja, jotka haluavat keskittyä pelkästään "tekstin maailmaan". Tällaiset tutkijat suhtautuvat usein avoimen kriittisesti pyrkimyksiin hahmottaa sitä sosiaalista todellisuutta, jonka keskellä ja jota varten teksti on syntynyt. Heidän mukaansa tutkijoiden luomat yhteisöt (esim. Matteuksen, Markuksen jne. seurakunnat) ovat arvottomia hypoteeseja, koska me emme voi koskaan saada varmaa tietoa siitä, ketkä olivat evankeliumien ensimmäiset käyttäjät ja missä he vaikuttivat. Tämäkin kritiikki on tietyssä mielessä oikeutettua. Evankeliumitutkimus ei voi antaa varmoja vastauksia ketkä- tai missä-kysymyksiin. Silti äärimmäinen tekstipuritanismi ei ole hedelmällinen lähestymistapa. Tekstien sosiologiset "vihjeet" ovat tosiasioita, joiden tutkiminen on mielekästä ja perusteltua toimintaa. Tässä työssä on kyse rajan tekemisen taiteesta, sen määrittämisestä, kuinka pitkälle tekstin taustalla olevaan sosiaaliseen todellisuuteen voi päästä.

Kadonnut Jeesuksen sanojen evankeliumi

Varhaiskristillisyyden ja antiikin tutkimuksen historiaan kuuluu useita jännittäviä tarinoita ennen tuntemattomien käsikirjoitusten löytymisestä. Viime vuosikymmenien kuuluisimpia esimerkkejä ovat Kuolleen meren läheisyydestä löydetyt Qumranin kirjakääröt ja Nag Hammadista, Ylä-Egyptistä, löydetyt gnostilaiset kirjoitukset (Huuhtanen, Marjanen & Uro 1992). Q-lähteen tutkimusta ei aloittanut autiomaan hiekasta kaivettu hauras papyrus tai vanhan luostarin kätköistä yllättäen löytynyt muinainen pergamentti. Kirjoitus ei ole tuonut päivänvaloon yhtään ennen tuntematonta Jeesuksen sanaa tai kertomusta hänestä. Kaikki meille säilynyt Q-lähteen materiaali sisältyy tuttuihin evankeliumeihin. Näitä evankeliumeja oli vain opittava lukemaan uudella tavalla.

Mistään uudesta oivalluksesta ei ole kyse, sillä ensi askeleet Q-teorian suuntaan otettiin tutkimuksessa jo kaksisataa vuotta sitten. Kriittisen raamatuntutkimuksen esiin murtautuminen teologiassa johti siihen, että evankeliumien harmonisoinnista luovuttiin ja ryhdyttiin analyyttisesti selvittämään erityisesti kolmen ensimmäisen eli ns. synoptisten evankeliumien suhteita. Q-hypoteesin sen nykyaikaisessa muodossa esitti ensimmäisen kerran Christian Hermann Weisse vuonna 1838. Oletus kadonneesta kreikankielisestä Jeesuksen sanojen kokoelmasta oli tällöin ja on yhä edelleen olennainen osa ns. *kaksilähdeteoriaa*, jonka mukaan Markuksen evankeliumi on varhaisin ja Matteus ja Luukas ovat molemmat käyttäneet Markuksen lisäksi toista yhteistä lähdettä. Tutkijat antoivat tälle lähteelle nimen Q, joka useimmiten johdetaan saksan sanasta Quelle (tosin muitakin selityksiä symbolin synnylle on esitetty). Toisinaan puhutaan myös logia-lähteestä (mon. kreikan sanasta *logion*, lauselma, sana).

Teorian voittokulku oli nopea. Tämän vuosisadan alkupuolella se oli lyönyt itsensä läpi laajimmin hyväksyttynä selityksenä synoptisten evankeliumien kirjalliseen suhteeseen. Mainittakoon, että vuosisadan vaihteessa tutkijat esittivät teorioita

myös lukuisista muista hypoteettisista kirjoituksista, joita he katsoivat synoptikkojen hyödyntäneen Q-lähteen ohella (esim. Holtzmann 1863, Streeter 1924). Näistä lähteistä Q oli kuitenkin ainoa, joka piti pintansa ja on saavuttanut laajan hyväksynnän eri kielialueilla ja eri kirkkokuntien piirissä tehtävässä tutkimuksessa. Se on siis enemmän kuin vain yhden tieteellisen koulukunnan esittämä teoria.

Mihin Q-hypoteesi perustuu?

Tutkijoiden joukossa on myös Q-hypoteesin epäilijöitä ja vastustajia (Bellinzoni, toim., 1985). Täydellinen yksimielisyys on tuskin mahdollista jo tieteelle ominaisen kriittisen vuoropuhelun takia. Vaihtoehdoksi on lähinnä esitetty Griesbachin (1745-1812) nimeä kantava hypoteesi, jonka mukaan Matteus on evankeliumeista varhaisin (traditionaalinen vanhan kirkon näkemys) ja Markus myöhemmin laadittu lyhennelmä Matteuksesta ja Luukkaasta. Kaksilähdeteorian vastustajat kavahtavat oletusta hypoteettisestä lähteestä ja katsovat, että synoptikkojen suhteet tulee selittää olemassaolevien tekstien perusteella.

Yksityiskohtainen tieteellinen keskustelu on tässä yhteydessä mahdotonta. On kuitenkin tarpeen lyhyesti tuoda esille tärkeimmät syyt sille, miksi oletus Q-lähteestä on perusteltu ja miksi se on otettu lähtökohdaksi tässä kirjassa.

Kolmen ensimmäisen evankeliumin vertailu osoittaa, että Matteus ja Luukas ovat rakentaneet oman esityksensä Markuksen pohjalle ja laajentaneet ja täydentäneet edeltäjäänsä. Tämä käy ilmi ennen kaikkea esitysjärjestyksestä. Matteuksen ja Luukkaan kertomukset ovat tosin monessa suhteessa erilaisia verrattuna Markuksen lyhyempään versioon. Mutta siellä missä kaikki kolme synoptista evankeliumia esittävät samaa aineistoa, Matteus ja Luukas eivät juuri koskaan poikkea Markuksen esitysjärjestyksestä samalla tavoin. Tämä selittyy parhaiten siten, että Matteus ja Luukas ovat toisistaan riippumatta toimittaneet Markuksen tekstiä. Samaa oletusta tukevat ne monet kielelliset korjaukset, jotka Matteus ja Luukas ovat tehneet Markuksen hiomattomaan kreikan kieleen. Raamatuntutkijat ovat lisäksi pystyneet havainnollistamaan lukuisia teologisia motiiveja, jotka ovat vaikuttaneet Matteuksen ja Luukkaan toimitustyöhön.

Oletus Markuksen ohella käytetetystä kadonneesta lähteestä perustuu puolestaan sille tosiasialle, että Matteuksen ja Luukkaan evankeliumeihin sisältyy runsaasti Markuksesta riippumatonta puheaineistoa, joka esitysjärjestyksensä ja samankaltaisuutensa vuoksi näyttää olevan peräisin yhteisestä kirjallisesta lähteestä. Suomenkielinen lukija voi tutustua tähän materiaaliin esimerkiksi H. Räisäsen ja R. Hakolan toimittaman työkirjan Viisi evankeliumia (1993; luku III) avulla. Kaikkein havainnollisimmin toisen yhteisen lähteen olemassaolo tulee näkyviin ns. duplettitapauksissa. Näillä tarkoitetaan sellaisia evankeliumikohtia, jotka joko Matteus tai Luukas tai molemmat esittävät kahteen kertaan, kerran Markusta seuraten ja toistamiseen jossakin muussa yhteydessä.

Mainitsen yhden esimerkin. Kohdassa Luuk 9:1-6 Luukas esittää Jeesuksen lähetysohjeet kahdelletoista opetuslapselle aivan ilmeisesti jaksoon Mark 6:7-13 perustuen. Hiukan myöhemmin kohdassa 10:1-20 Luukas kirjoittaa Jeesuksen antaneen samansisältöisiä ohjeita, jotka kuitenkin tällä kertaa on osoitettu 70:lle (tai lukutavasta riippuen 72:lle) opetuslapselle. Jälkimmäiseen jaksoon sisältyy monia sellaisia Jeesuksen sanoja, joilla on vastineensa kohdassa Matt 9:37-10:16. Näissä jakeissa Matteus kertoo Markuksen tavoin *kahdentoista* apostolin asettamisesta ja lähettämisestä (vrt. Mark 3:13-19 ja 6:7-13). Neljän synoptisen lähetyspuheen olemassaolo selittyy luontevasti kaksilähdeteorian perusteella: Jeesuksen ohjeet matkaan lähetetyille oppilaille ovat sisältyneet kumpaankin Matteuksen ja Luukkaan käyttämään lähteeseen. Matteus on tulkinnut Q-lähteen ja Markuksen lähetysjaksot samaksi tapaukseksi ja yhdistänyt ne. Luukas puolestaan on tehnyt niistä — hiukan keinotekoisesti — kaksi eri tapahtumaa, suppeamman ja laajemman oppilasjoukon lähettämisen (Luuk 9:1-6 ja 10:1-20). Vas-

taavanlaisia dupletteja sisältyy evankeliumeihin melko runsaasti, ja ne ovat ehkä selkein todiste kaksilähdeteorian puolesta (vrt. Mark 4:21/Luuk 8:16 ja Matt 5:15/ Luuk 11:33; Mark 8:38/ Matt 16:27/ Luuk 9:26 ja Matt 10:32-33/ Luuk 12:8-9; Mark 8:34-35/ Matt 16:24-25/ Luuk 9:23-24 ja Matt 10:38-39/ Luuk 14:27 [17:33] jne.).

Q-tutkimuksen uusi tuleminen

Kaksilähdeteorian vakiintuminen evankeliumikritiikin tärkeänä työkaluna ei vielä kuitenkaan merkinnyt Q-lähteen lopullista "löytymistä". Vuosisadan alussa Q-tutkimus oli kylläkin pääsemässä hyvään vauhtiin. Q:n sisältöä alettiin eritellä systemaattisesti. Vuosisadan vaihteen liberaaliteologian hengessä Q:n nähtiin edustavan myöhempien evankeliumien ihmekertomuksista ja myyteistä vapaata aitoa Jeesuksen etiikkaa (esim. Harnack 1907). Tällainen tutkimus tuli kuitenkin hyvin pian epämuodikkaaksi.

Maailmansotien välisenä aikana vallalle nousi uusi tutkimussuuntaus, muotohistoria, joka keskittyi evankeliumia edeltäneen suullisen perimätiedon jäljittämiseen ja evankeliumimateriaalin eri lajien luokitteluun. Muotohistoriallinen tutkimus oli myös voimakkaan teologisesti painottunutta. Varhaiskristillisyyden suuret teologit, Paavali ja Johannes, saivat paljon huomiota osakseen, Jeesus ja hänen sanomansa sen sijaan jäivät vähemmälle huomiolle. Rudolf Bultmannin tunnetun ajatuksen mukaan Jeesus edusti juutalaisuutta; kristinusko sen sijaan syntyi pääsiäisen myötä, jolloin ensimmäiset kristityt alkoivat julistaa sanomaa ristin sovituksesta ja ylösnousseesta Kristuksesta. Teologisesti merkittävää oli tämä sanoma eli kerygma, tosin Jeesuksen ajan maailmankuvasta riisuttuna ja uudelleen tulkittuna. Jeesus ja hänen sanomansa jäivät tutkijalle alkukristillisen mytologian taakse, kalpeasti häämöttäviksi historiallisiksi lähtökohdiksi.

Toisen maailmansodan jälkeen tutkimuksen ilmapiiri muuttui jälleen. Kysymys historiallisesta Jeesuksesta tuotiin uudelleen teologisen keskustelun polttopisteeseen. Tutkijoiden epäilevä asenne alkoi lientyä. Uudet tekstilöydöt (esim. Qumran) herättivät toiveikkuutta siitä, että Jeesuksen ajan historia voitaisiin kirjoittaa entistä paremmin. Jeesuksen ja alkukirkon opetuksen välillä ei tehty sellaista jyrkkää eroa kuin aikaisemmin. Ennen lähes ylittämätön muuri alkoi madaltua. Historiallisen Jeesuksen "uusi etsintä" (new quest) loi tilanteen, joka vaikutti myös Q-tutkimuksen uuteen tulemiseen.

Edellisen sukupolven tutkijoilla oli karkea yleiskuva siitä, mitä evankelistojen käyttämä lähde oli sisältänyt: temaattisesti yhteen koottuja Jeesuksen sanoja ja joitakin Johannes Kastajan lauselmia. Lisäksi lähteeseen sisältyi muutama lyhyt esimerkkikertomus, joissa niissäkin pääpaino oli Jeesuksen opetuksessa. Mutta koska Q:sta puuttui juuri se, mitä muotohistorioitsijat pitivät varhaiskristilliselle teologialle kaikkein keskeisimpänä, kertomus Jeesuksen kuolemasta ja ylösnousemuksesta, tutkijat eivät osanneet antaa kirjoitukselle itsenäistä arvoa. Sisältönsä vuoksi Q luokiteltiin "etiikaksi" samaan tapaan kuin vuosisadan alussa oli tehty. Q-lähteen moraaliopetusta ei kuitenkaan pidetty teologisesti yhtä tärkeänä kuin ristin ja ylösnousemuksen sanomaa, jossa muotohistoriallisen koulukunnan mukaan piili koko kristinuskon ainutlaatuisuus. Oletettiin ilman muuta, että Q-lähdettä käyttäneet kristityt olivat kaikesta huolimatta tunteneet ja edellyttäneet kaikkein tärkeimmän: ristin pelastustapahtuman.

Ratkaiseva askel otettiin, kun Q-lähdettä ryhdyttiin tarkastelemaan omana itsenäisenä teoksenaan, ei vain kanonisten evankeliumien edeltäjänä tai ristinteologian eettisenä täydennyksenä. Jeesus-tutkimuksessa tapahtuneen muutoksen lisäksi tärkeä tekijä prosessissa oli 1950-luvulla yleistynyt tutkimusmenetelmä, jota alettiin kutsua redaktiokritiikiksi eli toimitustyön analyysiksi. Tämän metodin tavoitteena on pyrkiä ymmärtämään, kuinka varhaiskristilliset kirjoittajat (erityisesti evankelistat) toimittivat teoksensa erilaisten lähteiden pohjalta ja minkälaiset motiivit tätä toimitustyötä (=redaktiota) ohjasivat.

Toimitustyön analyysin myötä evankelistoja alettiin yhä enenevässä määrin pitää itsenäisinä teologeina, jotka sekä heijastivat oman taustayhteisönsä tilannetta että pyrkivät siihen vaikuttamaan. Oli loogista kysyä, voisiko tämä pitää paikkansa myös Q-lähteen kohdalla. Heijastaako Q omintakeista varhaiskristillistä perimätietoa? Minkälainen yhteisö on ollut kirjoituksen ensimmäisenä yleisönä? Kenties juuri Q on se puuttuva rengas, joka yhdistää historiallisen Jeesuksen opetuksen ja myöhemmän varhaiskristillisen teologian?

Redaktiokritiikin tulokset vaikuttivat Q-tutkimukseen myös toisella, käytännöllisemmällä tavalla. Sitä mukaa kuin uutta tietoa saavutettiin Matteuksen ja Luukkaan teologisista, kielellisistä ja kirjallisista erityiskorostuksista, mahdollisuudet kuoria esiin evankelistojen lähteen sanamuoto toimitustyön aiheuttamien muutoksien alta kävivät paremmiksi.

Tutkijoiden työtä voi hyvin verrata arkeologisiin kaivauksiin. Q on kuin muinainen kaupunki, joka oli osittain peittynyt myöhemmän kulttuurin alle. Vasta huolellinen kaivaustyö paljastaa aikaisemman kaupungin arkkitehtuurin ja sen kulttuurin ominaispiirteet, jotka tosin monin paikoin ovat vaurioituneet mutta silti vielä havaittavissa. Työ Q-lähteen sisällön ja erityislaadun selvittämiseksi on tuonut esille kirjoituksen, joka on rakenteeltaan, sisällöltään ja lajityypiltään erilainen kuin kanoniset evankeliumit.

Sosiologisesta näkökulmasta katsottuna Q heijastaa omintakeista sosiaalista maailmaa. Tämä käy ilmi monista niistä vihjeistä, joita Q-teksti antaa ja joita tässä kirjassa tutkitaan. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että Q-dokumentista on tullut Jeesus-liikkeen historian tärkein (muttei ainoa) lähde. Q-yhteisöä ja Jeesus-liikettä ei kuitenkaan ole syytä samastaa toisiinsa. Jälkimmäinen on laajempi käsite, jolla tässä kirjassa tarkoitetaan — kuten alussa määriteltiin — niitä ryhmiä, jotka pyrkivät juutalaisen yhteisön sisällä jatkamaan Jeesuksen alulle panemaa liikettä. Mutta Q-tutkimus on ollut keskeinen tekijä siinä prosessissa, joka on johtanut tällaisten liikkeiden hahmottamiseen varhaiskristillisyydessä. Viimeistään nyt käy selväksi

myös se, miksi "Jeesus-liike" pysyy salaperäisen anonyyminä ja niin vaikeasti rajattavana. Siitä ei voida puhua samoin kuin esimerkiksi Jerusalemin alkuseurakunnasta tai Korintin Kristusyhteisöstä, joista kummastakin on lähteissämme suoraa informaatiota. Jeesus-liike on hypoteesi, jolla kuvataan synoptisten evankeliumien Jeesus-traditioiden yhteisöllisiä ulottuvuuksia.

Q-teksti

Kuinka Jeesuksen sanojen evankeliumi voidaan tuottaa uudelleen? Ovatko tällaiset rekonstruktiot luotettavia? Ensimmäiset Q-tekstit ilmestyivät jo vuosisadan alussa (esim. Harnack 1907 ja Weiss 1908). Tässä vaiheessa vallitsi vielä melko suuri epätietoisuus siitä, mitkä evankeliumijaksot ovat dokumenttiin kuuluneet ja missä järjestyksessä ne ovat siellä olleet. Viime vuosikymmenien innostus Q-tutkimukseen on herättänyt tarpeen saada tutkijoiden ja muiden asianharrastajien käyttöön mahdollisimman luotettava ja käyttökelpoinen Jeesuksen sanojen evankeliumin teksti. Ilmestyneet Q-tutkimukset sisältävät enemmän tai vähemmän kattavia rekonstruktioita (esim. Schulz 1972). Tähän mennessä ainoa koko Q-aineiston kattava alkukielinen teksti on Athanasius Polagin laatima (1979; englanninkielinen käännös Havener 1987, 117-151). Sen lisäksi on ilmestynyt joitakin kansantajuisia Q-käännöksiä (Schenk 1981 ja Zeller 1984).

Perusteellisin rekonstruktiohanke on kuitenkin J. M. Robinsonin (Claremont, Kalifornia) ideoima ja J. S. Kloppenborgin (Toronto) kanssa johtama "kansainvälinen Q-projekti", joka aloitti toimintansa nykyisessä muodossaan vuonna 1989 ja jossa työskentelee kolmisenkymmentä etupäässä pohjoisamerikkalaista tutkijaa. Projektin työn tuloksia on julkaistu aikakauslehdessä Journal of Biblical Literature vuosittain syysnumerosta 1990 alkaen. Kansainvälinen yhteistyö Q-tekstin tuottamiseksi on laajentunut entisestään. Vuonna 1993 Paul Hoffmannin (Bamberg) johtama saksalainen tutkimusryhmä liittyi

amerikkalaiseen hankkeeseen. Lopullinen tavoite on koko dokumentin kriittinen editio, johon sisältyy sekä kreikankielinen teksti että sen englanninkielinen käännös (Robinson 1992a, 15-22).

Kuinka kadonnut evankeliumi voidaan palauttaa uudelleen alkuperäiseen asuunsa? Kaikki perustuu luonnollisesti siihen, että Matteus ja Luukas ovat itsenäisesti käyttäneet tätä dokumenttia hyväkseen kirjoitustyössään. Evankeliumien keskinäinen vertailu antaa näin tietyn kontrollin Q-tekstin hahmottamiselle. Joskus tehtävä on suhteellisen yksinkertainen. Esimerkiksi Q-dokumentin alkuun sijoittuvan Johannes Kastajan saarnaan (vrt. Matt 3:7-10 ja Luuk 3:7-9) kumpikin evankelista on tehnyt varsin vähäisiä muutoksia. Suomenkielisten käännösten vertailu antaa tästä kohtuullisen hyvän kuvan:

Matt 3:7-10	Luuk 3:7-9
Mutta kun Johannes näki, että hänen kasteelleen oli tulossa myös monia fariseuksia ja saddukeuksia, hän sanoi heille:	Kun ihmisiä tuli joukottain kastettavaksi, Johannes sanoi heille:
"Te käärmeen sikiöt! Kuka teille on sanonut, että te voitte välttää tulevan vihan?	**"Te käärmeen sikiöt! Kuka teille on sanonut, että te voitte välttää tulevan vihan?**
Tehkää hedelmää, jossa **kääntymyksemme näkyy! Älkää** luulko, että voitte **ajatella**: **'Olemmehan me Abrahamin lapsia.' Minä sanon teille: Jumala pystyy herättämään Abrahamille lapsia näistä kivistä. Kirves on jo pantu puun juurelle. Jokainen puu, joka ei tee hyvää hedelmää, kaadetaan ja heitetään tuleen."**	**Tehkää hedelmiä**, joissa **kääntymyksemme näkyy! Älkää** ruvetko **ajattelemaan**: **'Olemmehan me Abrahamin lapsia.' Minä sanon teille: Jumala pystyy herättämään Abrahamille lapsia näistä kivistä.** Nyt **on jo kirves pantu puun juurelle. Jokainen puu, joka ei tee hyvää hedelmää, kaadetaan ja heitetään tuleen."**

Vertailu osoittaa, että evankelistat ovat varsin itsenäisesti muovanneet Johanneksen saarnan johdannon, mutta tehneet vain vähäisiä tyylillisiä muutoksia itse puheeseen. Lihavoitu teksti osoittaa ne jaksot, joissa voimme lähes sataprosenttisella todennäköisyydellä rekonstruoida Q-sanamuodon. Tällaisista kohdista voidaan käyttää termiä ydin-Q (englanniksi osuvammin "minimal Q"). Se, mitä muuta Q-lähteeseen kuului, joudutaan päättelemään sen perusteella, mitä yleensä tiedetään evankelistojen kirjallisista ja teologisista mieltymyksistä. Esimerkiksi voidaan ajatella, että Luukas on halunnut muuttaa kääntymyksen seurausta kuvaavan "hedelmän" monikkoon, koska hänen evankeliuminsa mukaan Johannes antaa jatkossa yksityiskohtaisia ohjeita siitä, kuinka ihmisten tulee elää (ks. Luuk 3:10-14). Tämä jakso puuttuu Matteuksen evankeliumista. Toisaalta Johanneksen saarnan johdannon rekonstruktio jää väistämättä epävarmaksi ja fragmentaariseksi evankelistojen tekemän uudelleen muokkauksen takia.

Monien tekstiparalleelien kohdalla tilanne on paljon monimutkaisempi kuin yllä olevassa jaksossa. Esimerkiksi Matteus ja Luukas kertovat kumpikin vertauksen miehestä, joka uskoi ennen ulkomaanmatkaa palvelijoidensa haltuun kultarahoja (tai talentteja; vrt. Matt 25:14-30 ja Luuk 19:11-27). Vertauksen perusidea on kummassakin evankeliumissa sama, mutta yksityiskohdat ja sanamuodot poikkeavat suuresti toisistaan. Onko näin erilaisten vertauksien kohdalla enää mahdollista päästä alkuperäisen tekstin jäljille? Voidaanko yleensä kohtuudella olettaa, että näin erilaiset vertaukset ovat peräisin samasta lähteestä?

Tutkijat joutuvat rekonstruktiotyön aikana tarkkaan punnit-

semaan kaikkia niitä perusteita, jotka tukevat eri ratkaisuja. Kansainvälisen Q-projektin yhtenä keskeisenä ideana on pyrkiä rekonstruoimaan teksti ainoastaan silloin, kun tulos perustuu kohtuullisen suureen todennäköisyyteen. Jokainen yksittäinen tekstivariantti käydään huolellisesti läpi (esim. yllä mainittu kysymys siitä, onko Matteuksen yksikkö "hedelmä" vai Luukkaan "hedelmät" Q-muoto) ja ratkaisun varmuusaste ilmaistaan käyttämällä asteikkoa A—D (varmasta epävarmimpaan). Kiistanalaisista kohdista äänestetään. Usein joudutaan päätymään siihen, ettei käytettävissä ole tarpeeksi tietoa ratkaisun tekemiseksi. Tekstiin jää tällöin aukko, kuten silloinkin, kun varmuusaste on ainoastaan luokkaa D.

Moni voi ihmetellä, voidaanko tutkijoiden tiimityöllä ja äänestyksillä tuottaa uusi evankeliumi. Q-tutkimukseen liittyvät epävarmuudet eivät kuitenkaan periaatteessa poikkea muista antiikin tutkimuksen ongelmista. On hyvä muistaa, ettei kreikankielinen Uusi testamentti edes sen nykyisessä standardimuodossa (ns. Nestle-Alandin edition 27. painos) ole muuta kuin tutkijaryhmän rekonstruktion tulos (edellä mainitut varmuusasteet on itse asiassa lainattu juuri tällaisessa tekstikriittisessä työssä käytetyistä periaatteista). Silloin kun samasta antiikin tekstistä on säilynyt useita eri käsikirjoituksia — näinhän on laita Uuden testamentin kirjoitusten kohdalla — ne eivät koskaan ole vailla kopioinnista tai muusta toimitustyöstä johtuvia eroja. Vaikka ne eivät aina ole yhtä suuria kuin Q-versioissa Matteuksen ja Luukkaan toimitustyön jäljiltä, periaate on silti sama.

Tutkijat joutuvat myös usein rekonstruoimaan puutteellisesti säilyneitä vanhoja tekstejä. Käsikirjoitus saattaa olla pahoin vaurioitunut ja sisältää runsaasti aukkoja, joita on yritettävä täyttää. Joskus teksti on säilynyt ainoastaan erikielisinä käännöksinä, jotka voivat poiketa suuresti toisistaan.

Kadonneen Jeesuksen sanojen evankeliumin rekonstruointi ei siis ole ratkaisevasti erilaista työtä kuin muiden vanhojen, puutteellisesti säilyneiden tekstien entisöinti. On mahdollista kuvitella Q käsikirjoitukseksi, joka on monin kohdin hyvin

säilynyt, mutta paikoin taas tuskin luettavissa. Johanneksen saarnan (ks. edellä) lihavoitu teksti olisi näin verrattavissa vanhan käsikirjoituksen hyvin säilyneeseen osaan. Jakson alku on kuin papyruksen tai pergamentin turmeltunut kohta. Rekonstruktion tulos ei ole täydellinen, mutta moni repaleinen vanha kirjoitus on vielä paljon puutteellisemmin säilynyt.

Kansainvälisen Q-projektin työn tulokset heijastuvat monissa tämän kirjan artikkeleissa, vaikkakin kovin yksityiskohtaista lähdeanalyysia onkin jouduttu yleistajuiseksi tarkoitetussa esityksessä välttämään. Q-lauselmia lainatessani olen käyttänyt projektin tekstiä käännöksen pohjana niiltä osin kuin rekonstruktio on valmistunut. Vielä kesken olevissa kohdissa olen yleensä siteerannut sen evankelistan muotoa, jonka katson säilyttäneen perusajatuksen paremmin. Tällöin viite on joko Q/Luuk tai Q/Matt riippuen siitä, kumman evankelistan versio esitetään. Muutoin kansainvälistä tapaa noudattaen käytän viitteissä pelkkää symbolia Q ja luku- ja jaenumeroinnissa Luukkaan evankeliumin mukaista järjestystä. Yhdistelmä Q 3:7-9 viittaa siis siihen Q-lähteen jaksoon, jonka Luukas on sijoittanut evankeliuminsa kohtaan Luuk 3:7-9. Matteuksen vastaavan jakson (Matt 3:7-10) löytää kätevimmin kirjan loppuun sijoitetusta luettelosta, josta käy ilmi Jeesuksen sanojen evankeliumin sisältö pääkohdittain. Luukkaan evankeliumin numeroinnin käyttö perustuu siihen, että Luukas näyttää säilyttäneen lähteensä järjestyksen paremmin kuin Matteus, vaikkei tästä automaattisesti seuraa sitä, että Luukkaan esitysjärjestys olisi aina Q-lähteen mukainen.

Q-sitaateissa on lisäksi käytetty seuraavia merkkejä:

[...] Hakasulkujen sisällä oleva Q-tekstin varmuusaste on {C}, ts. rekonstruktiota ei ole voitu esittää samanarvoisena kuin sitä tekstiä, jonka varmuusastetta on kuvattu kirjaimilla {A} tai {B}.

... Tekstiä ei voida rekonstruoida tältä kohtaa. Varmuusaste on {D} tai vähemmän.

2

JUMALAN VALTAKUNTA JEESUS-LIIKKEEN SYMBOLINA

Symbolistinen lähestymistapa

Varhaiskristillisyyden tutkijat tunnustavat nykyisin yleisesti, ettei Jeesus-liike edustanut radikaalisti uutta jumalakuvaa ajan muuhun juutalaisuuteen verrattuna. Jyrkkä kontrasti Jeesuksen julistaman armahtavan Jumalan ja muiden opettaman synkän lakihurskauden välillä perustuu ensimmäisen vuosisadan juutalaisuuden karikatyyriin, ei tasapuoliseen historialliseen tulkintaan. Käsitys syntisiä armahtavasta Jumalasta ei ollut Jeesuksen aikana mikään uutuus juutalaisuudessa (minkä pitäisi olla ilmeistä jokaiselle Vanhaan testamenttiin tutustuneelle), eivätkä evankeliumien poleemiset kuvaukset fariseuksista ja kirjanoppineista sellaisenaan vastaa historiallista todellisuutta. On tuskin epäilyksiä siitä, ettei Jeesuksen opetukseen ja toimintaan olisi liittynyt Jumalan armahtavan laupeuden korostaminen ja etteikö Jumalan kutsuminen isäksi arameankielisellä ilmauksella *abbā* olisi ollut varhaiselle Jeesus-liikkeelle tyypillistä (Mark 14:36; Room 8:15; Gal 4:6). Tosin laajalle levinnyt käsitys, jonka mukaan tämä sana merkitsisi erityisen lapsenomaista isän puhuttelua (vrt. "isi"), on osoittautunut vääräksi (Barr 1988, 28-47).

Jeesuksen julistus ei merkinnyt sellaista dramaattista käännettä juutalaisuuden jumalakuvassa kuin kristillisesti värittynyt tutkimus on joskus korostanut. Tämän yleisen näkökohdan

S. 29-34 !

hyväksyminen ei kuitenkaan merkitse sitä, etteikö Jeesus-liikkeellä olisi alusta alkaen ollut tunnusmerkillisiä ja muusta juutalaisuudesta erottuvia uskonnollisia *symboleja*. Edellä mainittu *abbā* saattoi olla sellainen. Se asema, jonka kristityt antoivat Jeesukselle jumalallisena Viisautena, Messiaana tai ihmiseksi tulleena Jumalan Sanana, merkitsi myös omintakeisen symbolisen kielen kehittymistä. Lopulta se johti myös sellaisen *symbolisen maailman* syntymiseen, joka ratkaisevasti poikkesi muotoutumassa olleen rabbiinisen juutalaisuuden opetuksesta.

Yksi kaikkein varhaisimpia kristillisiä symboleja on Jumalan valtakunta. Vaikka tämä symboli perustuukin vanhatestamentilliseen puheeseen Jahven kuninkuudesta ja Israelin lopunajallisesta valtakunnasta, sen käyttö evankeliumeissa on siksi omintakeista ja toistuvaa, että on syytä puhua Jeesus-liikkeelle tunnusomaisesta symbolista. Kristillisten tekstien ulkopuolella Jumalan valtakunta on *terminä* harvinainen (ks. Camponovo 1984). Tosin Raamatun arameankielisissä parafraaseissa (ns. targumeissa) ja rabbiinisissa kirjoituksissa käytetään ilmausta Jahven/ taivasten valtakunta. Tällä voi olla merkitystä pohdittaessa Jeesuksen ajan uskonnollista kielenkäyttöä, vaikkakin itse tekstit ovat Jeesusta myöhäisemmältä ajalta. Kaikissa tärkeimmissä Jeesuksen sanojen lähteissä termi esiintyy joka tapauksessa lukuisia kertoja. Jumalan valtakunta on yleinen ilmaus Jeesuksen sanojen evankeliumissa eli Q-lähteessä ja Markuksessa sekä näitä lähteinään käyttäneissä Matteuksen ja Luukkaan evankeliumeissa. Johanneskin osoittaa tuntevansa termin (Joh 3:3.5; vrt. myös 18:36). Myös Paavali puhuu toisinaan Jumalan valtakunnasta (1 Kor 4:20; 6:9-10; 15:50; Gal 5:21; Room 14:17), vaikkei se olekaan hänen kirjeissään yhtä keskeinen kuin evankeliumeissa. Kristillisessä käytössä termi saattoi saada niin vakiintuneen aseman, että pelkkä "valtakunta" riitti ilmaisemaan, mistä oli kysymys (esim. Matt 13:38; Apt 20:25). Uuden testamentin ulkopuolelle jääneessä Tuomaan evankeliumissa ilman määreitä esiintyvä "valtakunta" on tavallinen ilmaus (ks. tarkemmin luku VII) .

Symbolit ja sosiaalinen identiteetti

Toinen tärkeä symboleja koskeva näkökohta on niiden kyky toimia sosiaalisen identiteetin kanavana tai vahvistajana. Kansalliset symbolit kuten lippu ja vaakuna ovat havainnollisia esimerkkejä tästä ominaisuudesta. Uskonnollisten symbolien yhteisöllinen merkitys liittyy läheisesti siihen funktioon, joka uskonnolla yleensä on sosiaalisen ja persoonallisen identiteetin luojana ja ylläpitäjänä. Uskontososiologian suuri klassikko Émile Durkheim näki yhteisöllisyyden kokemuksessa uskonnon perimmäisen olemuksen (Durkheim 1980). Hänen jälkeensä lukuisat tutkijat ovat pyrkineet määrittelemään tätä uskonnon ja yhteisön, pyhän ja identiteetin, välistä läheistä yhteyttä. Ilman raskasta teoreettista viitekehystäkin voidaan todeta, että uskonto on antanut ja antaa (kaiken muun ohella) vastauksia sellaisiin perusinhimillisiin kysymyksiin kuin "kuka minä olen?" tai "minne minä kuulun?" P. Berger, B. Berger ja H. Kellner määrittelevät uskonnon "kognitiiviseksi ja normatiiviseksi struktuuriksi, joka tekee mahdolliseksi ihmisille tuntea olevansa kotonaan maailmankaikkeudessa" (1974, 79). Mircea Eliade puhuu — hiukan mystifioiden — siitä, kuinka pyhät symbolit "kääntävät ihmisen tilanteen kosmologiselle kielelle", jotta ihminen "ei tuntisi itseään eristetyksi maailmankaikkeudessa" ja että "hän olisi avoin maailmalle, joka symbolien avulla on hänelle tuttu" (1985, 13).

Tiedonsosiologian piirissä puhutaan symbolisesta maailmasta, joka antaa merkityksen ja perustelun ihmisten sosiaaliselle maailmalle (Berger & Luckmann 1967; Berger 1969). Symbolisella maailmalla on tärkeä legitimoiva tehtävä sosialisaation prosessissa, jossa ihminen omaksuu ja sisäistää häntä ympäröivän sosiaalisen todellisuuden ts. jossa sosiaalinen maailma tulee hänelle todeksi. Sosialisaatio ei kuitenkaan voi koskaan olla täydellistä (Berger & Luckmann 1967, 124). On aina niitä, jotka eivät löydä paikkaansa yhteisössä eivätkä "ole kotonaan" heille opetetussa symbolisessa maailmassa. Jos tällainen tyytymättömyys on merkittävää, voi syntyä uusia symboleja, jotka

viittaavat toisenlaiseen sosiaalisen maailmaan tai toisenlaiseen visioon maailmasta ja joista voi kehittyä vaihtoehtoinen symbolinen maailma.

Kristinuskon varhaisimmat vaiheet heijastavat tällaista kehitystä. Siksi on perusteltua sanoa, että keskeiset varhaiskristilliset symbolit olivat elementtejä, joista oli muotoutumassa symbolisia maailmoja. Victor Turner on korostanut, että yhteiskunnassa vallitsee aina vuorovaikutus vallitsevan struktuurin ja erilaisten pienempien yhteisöjen ja niiden symbolien välillä (Turner 1967; 1969). Näissä pienemmissä ryhmissä voi kehittyä keskinäisen solidaarisuuden tunne (*communitas*), jossa vallitsevan yhteisön normit voivat väistyä tai kumoutua. Pohjimmiltaan tässä on Turnerin mukaan kyse samasta rajalla olemisesta (*liminality*), joka toteutuu erilaisissa siirtymäriiteissä. Niissä ihminen on kahden maailman välissä, jo siirtynyt pois toisesta mutta ei vielä saapunut toiseen. Monet lopunajalliset liikkeet ovat Turnerin mukaan esimerkkejä liminaalisista yhteisöistä, joissa rajalla olemisen kokemus korostuu (Turner 1967, 153-154).

Symbolit ja elämäntapa

Symbolit eivät ainoastaan vahvista sosiaalista identiteettiä, vaan ne voivat edustaa ihmisille hyvää ja oikeaa elämäntapaa. Kansakunnan lippu ei ainoastaan symboloi kansallista yhtenäisyyttä, vaan myös isänmaallisuuden arvoja, työtä synnyinmaan hyväksi, antautumista yhteiselle hyvälle ja niin edelleen. Partioliikkeen symbolit, liput, huivit ja kunniamerkit, merkitsevät kantajalleen velvoitetta toteuttaa elämässään partioihanteita.

Uskonnollisten symbolien merkitys ihmisten eettisten arvojen ja perimmäisen hyvän määrittelyssä on kiistaton. Clifford Geertz (1975, 126-141) on korostanut, että pyhät symbolit toimivat välittävinä elementteinä kansan tai ryhmän eetoksen (*ethos*) ja maailmankuvan (*world view*) välillä. Jälkimmäisellä Geertz tarkoittaa sitä kuvaa, mikä ihmisillä on luonnosta, itses-

tään ja yhteiskunnasta ja niiden perimmäisestä järjestyksestä. Eetos puolestaan on kansan tai ryhmän eettinen ja esteettinen elämäntapa, eräänlainen moraalinen syvästruktuuri. Symbolit formuloivat Geertzin mukaan tarvittavan yhtenäisyyden maailmankuvan ja elämäntavan välille ja antavat viimeksi mainitulle maailmankuvaan eli perimmäiseen järjestykseen nojautuvan perustelun (1975, 90).

Uskonnollisia symboleja voidaan siis tarkastella kahdesta näkökulmasta: maailmankuvan (tiedonsosiologia sanoisi symbolisen maailman) ja elämäntavan valossa. Näyttää siltä, että ihmiset tarvitsevat lippuja, joiden alla marssia ja toimia silloinkin, kun kyseinen toiminta olisi rationaalisesti perusteltavissa ilman pyhiä symboleja. Uskonnolliset symbolit koskettavat ihmistä kokonaisvaltaisemmin ja antavat hänelle tietoisuuden, että hänen parhaat pyrkimyksensä ovat sopusoinnussa perimmäisen todellisuuden kanssa.

Jumalan valtakunta symbolina

Edellä esitetyt näkökohdat ovat varsin yleisiä ja sopivat hyvin monien varhaiskristillisten symbolien ja traditioiden analyysiin. Houkuttelevalta tuntuisi tarkastella sellaisia konkreettisia symboleja kuin vesi, veri tai ruoka. Kaikkia niitä voisi analysoida hedelmällisesti antropologisista lähtökohdista käsin. Jumalan valtakunta on sen sijaan abstraktimpi ja symbolina vaikeammin määriteltävä. Evankeliumeissa se esiintyy usein metaforisissa yhteyksissä ja vertauksissa. Viimeaikaisessa keskustelussa on painotettu, että Jumalan valtakunta tulisi ymmärtää nimenomaan metaforana, vertauskielenä, ei symbolina (Hengel & Schwemer 1991, 5-6).

Kiista siitä, tulisiko Jumalan valtakuntaa lähestyä symbolistisesti vai erilaisista metaforateorioista käsin, on kuitenkin keinotekoinen. Kumpikin lähestymistapa on oikeutettu ja paljolti riippuvainen siitä, minkälaisista aputieteistä käsin kysymystä lähestytään. Hermeneuttiseen ja filosofiseen keskusteluun

perehtynyt tutkija voi hyödyntää erilaisia metaforan selitysmalleja myös analysoidessaan Jeesuksen opetusta Jumalan valtakunnasta (metaforan teorioista ja hermeneutiikasta ks. Syreeni 1993, 368-381). Kirjallisuudentutkimuksessa metaforan ja symbolin välille voidaan myös tehdä ero (Elovaara 1992). Sen sijaan uskontososiologiassa ja kulttuuriantropologiassa symboli on usein uskonnollisten järjestelmien perusyksikkö. Omassa analyysissäni se on käyttökelpoinen ennen kaikkea siksi, että sen avulla voi parhaiten kuvata niitä sosiologisia aspekteja, joita Jumalan valtakuntaan liittyy. Erilaiset teoreettiset mallit ovat kuitenkin vain työvälineitä. Ne eivät välttämättä sulje toisiaan pois.

En ole suinkaan ensimmäinen, joka pyrkii lähestymään Jumalan valtakunnasta käytävää keskustelua symbolistisesta näkökulmasta käsin. Ennen kaikkea on mainittava Norman Perrin, jonka Jumalan valtakuntaa Jeesuksen julistuksessa käsittelevä teos (Perrin 1963) esitti selkeästi tämän vuosisadan tieteellisen keskustelun pääpiirteet ja formuloi sen hetkisen tutkimuksen konsensuksen. Johannes Weissin ja Albert Schweitzerin tutkimuksista alkoi kehitys, jonka seurauksena tutkimuksen valtauoma hyväksyi Jeesuksen julistaman Jumalan valtakunnan lopunajallisen luonteen. Kiista koski lähinnä Jumalan valtakunnan saapumisen ajankohtaa, toisin sanoen sitä, odottiko Jeesus yliluonnollisen ja lopunajallisen valtakunnan tuloa lähitulevaisuudessa (ns. johdonmukainen eskatologia) vai katsoiko hän sen jo olevan läsnä omassa toiminnassaan (ns. realized eschatology). 1960-luvulle tultaessa olivat monet tutkijat (esim. Kümmel 1953) hyväksyneet, että Jeesuksen julistuksessa oli sekä futuurinen että presenttinen elementti. Tämä oli myös Perrinin kanta.

Vuonna 1976 ilmestyneessä, viimeiseksi jääneessä kirjassaan *Jesus and the Language of the Kingdom* Perrin kuitenkin kysyy, onko tämä tutkimusta hallinnut kysymys Jumalan valtakunnan ajankohdasta lainkaan oikeutettu (1976, 40). Perrin ehdottaa, ettei Jumalan valtakuntaa tulisi lainkaan lähestyä ideana tai käsitteenä, vaan symbolina. Erityisesti Philip Wheel-

wrightiin (1962) vedoten Perrin tekee eron "steno-symbolien" ja "jännitteisten symbolien" (*tensive symbols*) välillä. Tämä vastaa suurin piirtein sitä eroa, joka on tehty merkkien ja symbolien välille (vrt. edellä). Monet apokalyptiikan symbolit olivat Perrinille jäykkiä steno-symboleja, joilla on yksi selvä viittauskohde. Esimerkkejä tällaisista symboleista ovat monet Uuden testamentin lopunajalliset ennustukset, joissa apokalyptisessa kirjallisuudessa esiintyvä "ihmisen poika" samastetaan suoraviivaisesti Jeesukseen. Jumalan valtakunta oli kuitenkin Jeesuksen julistuksessa jännitteinen symboli, jolla Jeesus pyrki herättämään myytin Jumalan ratkaisevasta pelastusteosta kansansa puolesta mutta jonka merkitys oli avoimempi ja monitahoisempi kuin steno-symbolin.

Perrinin tekemää eroa apokalyptiikan jähmettyneen symboliikan ja Jeesuksen käyttämän avoimen symbolin välillä voidaan perustellusti kritisoida. On ongelmallista väittää, että apokalyptiikan symbolit olisivat ilman muuta jähmettyneitä symboleja. Jeesuksen samastaminen Ihmisen Poikaan ei tee jälkimmäisestä steno-symbolia, sillä Jeesuksesta itsestään oli tullut kristityille symboli. Epäselväksi jää myös Perrinin ajatus, jonka mukaan Jumalan valtakunnan tarkoituksena oli viitata myyttiin Jumalan lopullisesta pelastusteosta. Jos tällainen perusmerkitys on aina läsnä Jeesuksen Jumalan valtakunta -sanoissa, miten tämä sopii yhteen Perrinin korostaman symbolin monimerkityksisyyden kanssa?

Nähdäkseni juuri tässä on yksi ongelma, joka rasittaa Jumalan valtakunta -sanojen eksegeettistä tulkintaa. Tutkijat usein vaistomaisesti olettavat, että Jumalan valtakunta Jeesuksen sanoissa aina viittaa johonkin perusmerkitykseeen, esimerkiksi kosmiseen katastrofiin tai lopunajalliseen Israelin valtakuntaan (vrt. Sanders 1985). Tällaisten selityksien ongelmaksi muodostuu, kuinka tämä sama asia voi olla yhtä aikaa toteutunut ja tulevaisuudessa odotettavissa oleva tapahtuma. Jos oletamme, että Jumalan valtakunta on symboli, jonka "merkityskenttä" on monimuotoinen, voimme sallia enemmän epäjohdonmukaisuutta tai väljyyttä termin käytössä. Havainnollistan tätä lähestymistapaa Jeesuksen sanoilla, joista suurin osa on peräisin Q-dokumentista. Tämä valinta rajaa materiaalin yhteen varhaiskristilliseen traditiouomaan. Näin esimerkiksi monet Jeesuksen vertaukset jäävät käsittelyn ulkopuolelle. Vertausmateriaalin analyysi edellyttäisi kuitenkin erilaisten metaforateorioiden esittelyä ja niiden suhteuttamista symboliteorioihin, mikä ei ole mahdollista näin suppeassa esityksessä.

Jumalan valtakunta yhteisössä vaikuttavana voimana

Paljon keskustelua herättäneitä ovat kohdat, joissa Jumalan valtakunta ja parannustoiminta liitetään läheisesti yhteen. Locus classicus on epäilemättä Q 11:20:

> Jos minä ajan pahoja henkiä ihmisistä Jumalan sormella, silloinhan Jumalan valtakunta on jo tullut teidän luoksenne.

Tässä lauselmassa Jumalan valtakunnan saapuminen ja riivaajien karkottaminen on rinnastettu toisiinsa. Useimmiten tämä kohta on selitetty siten, että Jeesuksen parannustoiminta on nähty merkkinä murtautumassa olevasta eskatologisesta valtakunnasta. Mutta alkukielen sanamuoto ilmaisee kiistatta, että valtakunta on jo tullut puhuteltavien luo tai "ylle" niinkuin kreikan *epi* voitaisiin tässä myös ymmärtää. Mielestäni parhaiten vältämme keinotekoisia selityksiä sillä, että oletamme Jumalan valtakunnan ja eksorkismeissa vaikuttavan voiman ("Jumalan sormi") ellei samastuvan niin ainakin tulevan lähelle toisiaan. Jumalan valtakunta symboloi sitä voimaa, jonka koettiin vaikuttaneen Jeesuksen parannusteoissa ja hänen toiminnassaan. Myyttisellä tasolla kyse oli konfliktista Jumalan valtakunnan ja Saatanan valtakunnan välillä (Q 11:14-23; Mark 3:22-27), mutta sosiaalisella tasolla tämä koettiin eksorkistisessa

toiminnassa ja todennäköisesti myös konflikteissa liikkeen ulkopuolisten kanssa.

Vastaava parannustoiminnan ja Jumalan valtakunnan läheisyyden rinnakkaisuus sisältyy ns. lähetysohjeisiin (Q 10:2-16; vrt. Mark 6:7-13). Oppilaiden on kuljettava varusteitta ja eväittä heille tarjottuun vieraanvaraisuuteen luottaen (10:4-7). Heidän tehtävänään on "parantaa kaupungin sairaat" ja sanoa heille: "Jumalan valtakunta on tullut teitä lähelle" (10:9). Ajatus tässäkin on, että Jumalan valtakunta tulee lähelle nimenomaan parannustoiminnassa. Uuden kirkkoraamatun käännös pyrkii erottamaan Jumalan valtakunnan julistuksen ja parantamisen toisistaan kääntämällä oppilaille osoitetun kehotuksen "kertokaa *kaikille*", mutta kreikankielen persoonapronomini viittaa luontevimmin parannettaviin sairaisiin.

Paljon pohdintaa on aiheuttanut se, että näissä kahdessa Q-lähteen kohdassa (Q 11:20 ja 10:9) käytetään eri kreikankielistä verbiä, vaikka muotoilu muuten onkin samanlainen. Toinen viittaa selvästi saapumiseen (11:20), kun taas toisessa on kyse "lähelle" tulemisesta (10:9; vrt. myös Mark 1:15). Tämä pohdinta liittyy tutkimusta hallinneeseen kysymykseen Jumalan valtakunnan saapumisen ajankohdasta. Jos kuitenkin lähdemme siitä, että Jumalan valtakunta on näissä kohdissa pikemminkin voima kuin tulevaisuudessa oleva tapahtuma, tällaisella keskustelulla ei ole suurtakaan merkitystä. Jumalan valtakunta on yhtä lailla "saapunut" tai "lähellä" eksorkismeissa ja parannuksissa vaikuttavana voimana.

Jeesuksen vastaus Jumalan valtakunnan ajankohtaa kysyville fariseuksille (Luuk 17:20-21) on tässä suhteessa mielenkiintoinen (tosin ei ole varmaa, onko tämä kohta peräisin Q-lähteestä, sillä Matteuksen kohdasta ei löydy rinnakkaiskohtaa tälle lauselmalle) :

> Ei Jumalan valtakunta tule niin, että sen tulemista voidaan tarkkailla. Eikä voida sanoa: "Se on täällä", tai: "Se on tuolla". Katsokaa: Jumalan valtakunta on teidän keskellänne. (Uusi kirkkoraamattu antaa alaviitteessä myös käännösvaihtoehdon "sisäisesti teissä".)

Tämä kohta edellyttää samantapaisen käsityksen Jumalan valtakunnasta kuin edellä mainitut Jeesuksen sanat. Jumalan valtakunnan tulemista ei voi tarkkailla eikä sitä voida paikallistaa mihinkään tiettyyn paikkaan. Kääntämisen kannalta ongelmallinen kreikan sana *entos* ("keskellänne"/ "sisäisesti teissä") on merkitykseltään rajoittava. Tämä on aiheuttanut paljon päänvaivaa, sillä tutkijoiden ja raamatunlukijoiden on ollut vaikea ymmärtää, kuinka Jumalan valtakunta voidaan rajoittaa fariseuksiin (joko individualistisesti, "sisäisesti", tai kollektiivisesti heidän ryhmänsä keskuuteen). On mahdollista, että fariseuksien nimeäminen kysymyksen tekijöiksi on peräisin Luukkaalta (Uro 1990). On kuitenkin huomattava, että myös edellä lainatussa kohdassa Q 11:20 Jumalan valtakunnan tulemisen kohteina ovat Jeesuksen *vastustajat* (Q 11:19). Jumalan valtakunta on siis kuin persoonaton mahti, joka kohtaa Jeesuksen toiminnassa yhtä lailla kannattajat kuin vastustajat, parannetut kuin syyttäjätkin.

Erittäin vaikeasti tulkittavissa oleva sana laista ja profeetoista (Q 16:16) voidaan myös mainita tässä yhteydessä. Useiden tutkijoiden mukaan lauselma on alun alkaen puhunut Jumalan valtakuntaa vastaan hyökkääjistä (vrt. Matt 11:12). Jos tämä tulkinta pitää paikkansa, kyse on edellisten kohtien kääntöpuolesta, Jumalan valtakunnan vastavoimien hyökkäyksestä. Hyökkäyksen kohteeksi joutunut valtakunta saa myös yhä enemmän yhteisön piirteitä.

Jumalan valtakunta yhteisönä

Useissa evankeliumikohdissa Jumalan valtakunta on jotakin, johon tullaan tai voidaan tulla sisälle. On tavallista ajatella, että näissä kohdissa valtakuntaa kuvataan tilana. Itse puhuisin kuitenkin mieluummin yhteisöllisestä mielikuvasta. Lainopettaja,

joka vastaa viisaasti, saa Jeesukselta hyväksyvän arvion: "Sinä et ole kaukana Jumalan valtakunnasta" (Mark 12:34). Lähellä olemisen ajatus ei tässä liity mihinkään tilaan. Ajatus on, että lainopettaja, joka hyväksyy ja kommentoi oikein Jeesuksen opettamaa rakkauden kaksoiskäskyä, ei ole kaukana Jeesuksen ympärille syntyneen yhteisön opetuksesta ja eetoksesta. Vielä selkeämmin yhteisöllinen kuva voidaan havaita Q-lähteeseen sisältyneessä Jeesuksen sanassa Johannes Kastajasta:

> Minä sanon teille: yksikään naisesta syntynyt ei ole Johannesta suurempi, mutta kaikkein vähäisin, joka on Jumalan valtakunnassa, on suurempi kuin hän. (Q/Luuk 7:28.)

Lauselman kreikankielisessä muodossa "Jumalan valtakunta" ja "naisesta syntyneet" ovat verrannollisia keskenään, mistä käy ilmi, että valtakunta viittaa pikemminkin ihmisryhmään kuin tilaan tai aikakauteen. Ajallinen näkökulma on sikäli esillä, että Jumalan valtakunta on selvästi jotakin joka seuraa Johannes Kastajaa. Mutta muuten painotus on nykyisyydessä: alkukielen verbimuodot ovat presenttisiä. Jos Q-lähteen kirjoittaja olisi tässä kohden halunnut korostaa Jumalan valtakunnan lopunajallisuutta, hän olisi voinut hyvin käyttää futuuria.

Toisinaan Jumalan valtakunta liittyy tulevaisuudessa olevaan lopunajalliseen tapahtumaan. Israelia vastaan suunnattu uhkaus puhuu valtakunnasta ikään kuin se olisi juhlatalo:

> Niin idästä kuin lännestä tulee [monia], jotka Jumalan valtakunnassa käyvät aterialle yhdessä Abrahamin, Iisakin ja Jaakobin kanssa. Mutta [teidät] heitetään ulos. Siellä itketään ja kiristellään hampaita. (Q 13:28-29.)

Varhaisessa traditiossa "idästä ja lännestä" tulijat on voitu ymmärtää diasporajuutalaisiksi, joiden paluuta luvattuun maahan odotettiin. Mutta viimeistään nykyisessä muodossaan ilmaus viittaa selvästi ei-juutalaisiin (muuten vastakohta niihin,

jotka heitetään ulos valtakunnasta ei olisi ymmärrettävä). Siten lauselmassa on mahdollista nähdä Q-dokumentin toimittajan tulkinta, joka korostaa liikkeen avoimuutta pakanamaailmaan päin (Uro 1987, 210-223). Huomattava on myös se, että lauselman välittömässä läheisyydessä on Q-lähteessä sijainnut kaksi vertausta Jumalan valtakunnasta (vertaukset sinapinsiemenestä ja hapatteesta: Q 13:18-21). Näissä kummassakin valtakuntaa kuvataan maailmassa *kasvavana* todellisuutena. Tulevan ja nykyisen välinen raja on tässäkin Q-jaksossa läpinäkyvä. Myös Matteus on nähnyt lauselman ilmentävän pakanalähetyksen todellisuutta. Evankelista on sijoittanut uhkauksen Kapernaumin sadanpäällikön palvelijan parantamisen yhteyteen (Matt 8:5-13; vrt. Luuk 7:1-10), joka on kertomus Jeesus-yhteisöön liittyneestä pakanasta.

Jumalan valtakunta ja elämäntapa

Useissa Q-lähteen kohdissa Jumalan valtakunta on jotakin, joka luvataan köyhille tai jota puutteessa olevat voivat rukoilla ja etsiä. Näissä kohdissa valtakunta ei niinkään edusta yhteisöä, vaan pikemminkin Jeesus-liikkeen odottamaa hyvää osaa. Jeesuksen Suuri puhe (Q 6:20-49), joka oli Matteuksen Vuorisaarnan esikuva, alkaa köyhille osoitetulla autuaaksijulistuksella:

> Autuaita o[lette te] köyhät: [teidän] on Jumalan valtakunta. (Q 6:20.)

Olisi liian yksioikoista sanoa, että köyhyys tässä julistuksessa olisi ainoastaan materiaalista puutetta ja hätää. Toisaalta puhdas hengellinen tulkintakaan ei tee sille oikeutta (ks. tarkemmin luku III). Autuaaksijulistuksien viimeinen, syrjityille ja ahdistutuille osoitettu sana kuvaa hyvin Q-lähteen ja Jeesus-liikkeen näkökulmaa. "Köyhyydessä" oli kyse itsensä marginaaliseksi kokevan ja marginaaliryhmiä puhuttelevan Jeesus-liikkeen tunnuksesta, joka ilmensi liikkeen eetosta, ts. sen vallitsevia

arvoja ja elämäntapaa. Turvautuminen Jumalan huolenpitoon oli tämän eetoksen keskeisiä piirteitä. Tuskin mikään evankeliumikohta kuvaa sitä intensiivisemmin kuin Jeesuksen puhe "kedon kukista ja taivaan linnuista" (Q 12:22-31):

> Älkää [siis] murehtiko: "Mitä me nyt syömme ... mitä me juomme ... mistä me saamme vaatteet?" Tätä kaikkea pakanat tavoittelevat. Teidän Isänne tietää kyllä, että te sitä tarvitsette. Etsikää hänen valtakuntaansa, niin teille annetaan tämäkin. (Q 12:29-31.)

Juuri tässä Jumalan valtakunta tulee hyvin lähelle sitä, mitä olemme edellä kuvanneet eetokseksi. Matteus on vaistonnut tämän lisätessään itselleen tärkeän termin Jeesuksen kehotukseen: "Etsikää ennen kaikkea Jumalan valtakuntaa ja hänen *vanhurskasta tahtoaan*, niin teille annetaan kaikki tämäkin" (Matt 6:33). "Vanhurskaus" (Kirkkoraamatun "vanhurskas tahto") on Matteuksen avaintermejä. Hän kuvaa sillä elämäntapaa, jolla Jeesus-liike eroaa lainopettajien ja fariseuksien edustamasta uskonnon harjoituksesta (Matt 5:20). Vastaavasti Matteuksen evankeliumin muoto Isä meidän -rukouksesta kytkee Jumalan tahdon toteutumisen ja Jumalan valtakunnan tulon läheisesti yhteen (Matt 6:10; vrt. Luuk 11:2):

> Tulkoon sinun valtakuntasi.
> *Tapahtukoon sinun tahtosi,*
> *myös maan päällä,*
> *niin kuin taivaassa.*

Vaikka jälkimmäisessä osassa on kyse nimenomaan Matteuksen lisäyksestä Q-lähteen Isä meidän -rukoukseen, muut pyynnöt osoittavat, kuinka läheisesti Jumalan valtakunnan tulo ja edellä kuvattu köyhyyden eetos liittyvät yhteen myös evankelistan lähteessä. Keskeisiä aiheita olivat niin jokapäiväinen leipä kuin velatkin (Luukkaalla "synnit"). Jumalan valtakunta on jotakin, joka toteutuu lopullisesti vasta tulevaisuudessa. Apokalyptinen

ja kosminen ulottuvuus ovat rukouksessa selvästi läsnä ("niin maan päällä kuin taivaassakin"). Mutta ruoka ei satanut ensimmäisille kristityillekään mannana alas taivaalta. Siksi Jumalan valtakunta oli myös yhteisöllisen turvan ja keskinäisen huolenpidon symboli (vrt. Turnerin *communitas*).

Päätelmiä

Yllä esitetyt näkökulmat eivät suinkaan ole tyhjentäviä. Jumalan valtakunta -symboliin sisältyy monia muitakin tulkintamahdollisuuksia, eivätkä yllä mainitut kolme ole välttämättä ainoita oikeita. Uskonnollisen symbolin "oikean" merkityksen etsiminen olisikin ristiriidassa kaiken edellä sanotun kanssa. Analyysin tarkoituksena on osoittaa, kuinka ongelmallista on olettaa Jumalan valtakunnan kaltaisen uskonnollisen symbolin aina edustavan tarkkaan määriteltyä asiaa, ideaa tai kuvaa. Symbolistinen tarkastelutapa sallii Jumalan valtakunnalle erilaisia merkityksiä ja assosiaatioita. Samakin kirjoittaja voi käyttää termiä siten, että siihen liittyy monenlaisia merkityksen tasoja. Toisaalta symboliteorian käyttö ei tee Jumalan valtakunnasta alkukristillisyydessä täysin sisällyksetöntä termiä, joka saattoi merkitä mitä tahansa kelle tahansa. Kyse oli *Jeesus-liikkeen* symbolista, joka edusti sekä yhteisöä itseään että sen elämäntapaa. Sen eri aspektit eivät ole mielivaltaisia, vaan niistä piirtyvät esille yhteisön elämäntilanteen ja toiveiden ääriviivat. Jumalan valtakunta oli ikään kuin lippu, josta liikkeen jäsenet tunnistivat itsensä ja jonka alle heidän elämäntapansa ja uskomuksensa saattoivat kätkeytyä.

Jos tässä analyysissa hahmotettu tulkinta on oikeansuuntainen, sillä on monia tärkeitä seurauksia Jeesus-traditioiden tutkimukselle. Q-lähteen on usein nähty edustavan kiihkeän apokalyptisen odotuksen värittämää varhaiskristillisyyttä, ja dokumentin keskeinen termi, Jumalan valtakunta, on tulkittu tämän mukaisesti. Symbolistinen analyysi kyseenalaistaa liian johdonmukaisen eskatologisen tulkinnan, esimerkiksi selityksen, jonka

mukaan valtakunta *aina* viittaisi tuonpuoleisuudesta esiinmurtautuvaan kosmiseen tapahtumaan. Q-lähteen Jumalan valtakunnalle antamalla sisällöllä on myös merkitystä pohdittaessa historiallisen Jeesuksen julistusta ja sanomaa. Jumalan valtakunta oli kiistatta Jeesuksen julistuksen avainkohtia. Kenties yllä kuvattu Jumalan valtakunta -yhteisö oli olennaisilta osiltaan olemassa jo Jeesuksen elämän aikana.

Symbolistista lähestymistapaa voidaan kritisoida liian harmonisoivasta otteesta. Tarkoitukseni ei kuitenkaan ole painottaa symbolistista lähestymistapaa perinteellisen eksegetiikan harrastaman, historiallisia kehityslinjoja ja tulkintakorostuksia erittelevän tutkimuksen kustannuksella. Yksittäisillä varhaiskristillisillä kirjoittajilla on varmasti ollut erilaisia Jumalan valtakuntaa koskevia painotuksia. Tämän yleisluonteisen esityksen puitteissa näihin eroihin ei ole voitu juurikaan perehtyä. Samoin on selvää, että alkukristillisyydessä oli useita Jumalan valtakuntaan verrattavia symboleja, jotka eivät suinkaan olleet kaikkialla yhtä tärkeitä tai peräisin samalta alkukristillisyyden ryhmältä. Q-lähteen tulkinnan kannalta merkittävä on sen toinen keskeinen symboli, Ihmisen Poika. Vaikka nimitys viittaa Jeesuksen persoonaan, myös siihen sisältyy yhteisöllisiä sivumerkityksiä. Kuva, joka yhteisöstä syntyy, on kuitenkin osin toisenlainen. Jumalan valtakuntaan verrattuna Ihmisen Poika on paljon negatiivisemmin latautunut symboli. Kärsimyksen, nöyryytyksen ja tuomion mielikuvat ovat etualalla (ks. erityisesti Q 6:22-23; 7:33-34; 9:58; 17:24-27). Tämä viittaa siihen, ettei mytologisia vivahteita saanut Ihmisen Poika -kieli ollut peräisin samasta perimätiedon haarasta tai vaiheesta kuin Jumalan valtakunta (Vielhauer 1957). Voidaan jopa hahmottaa kehityskulku, jossa alun alkaen Jumalan valtakunta-julistukseen keskittynyt Jeesus-liike omaksui uudessa tilanteessa apokalyptisesti värittyneen myytin hylätystä ja voitollisena palaavasta Ihmisen Pojasta (esim. Koester 1971, 158-204; Hoffmann 1992, 421-456; Mack 1993).

Paavalille Jumalan valtakuntaa paljon keskeisempi oli ristiinnaulitun Messiaan symboli. Hänen edustamansa Kristus-

yhteisöjen kieli ja sosiaalinen tilanne poikkesivat Jeesus-liikkeestä monessa suhteessa. On kuitenkin mielenkiintoista, että myös Paavalin tapaan puhua Jumalan valtakunnasta sisältyy samaa monimerkityksisyyttä kuin evankeliumeissa. Paavalin mukaan "Jumalan valtakunta ei ilmene puheina, vaan *voimana*" (1 Kor 4:20). Se ei ole "syömistä eikä juomista, vaan vanhurskautta, rauhaa ja iloa, jotka Pyhä Henki antaa" (Room 14:17). Samalla se on kuitenkin jotain, jota "väärintekijät eivät saa omakseen" (1 Kor 6:9-10; Gal 5:21).

Alkukristillisten traditioiden tarkastelu uskonnollisina symboleina on terveellinen vastapaino liian hiuksenhienoille ja rationalistisille erotteluille, joita perinteellinen eksegetiikka on toisinaan tehnyt. Raamatuntutkimuksen on syytä ottaa huomioon, ettei symboleja uskonnollisessa kielessä suinkaan aina käytetä johdonmukaisesti tai yksiselitteisesti. Nykyhetken ja tulevaisuuden välinen jännitys Jumalan valtakunta -sanoissa on hyvä esimerkki tällaisesta epäjohdonmukaisuudesta. Symbolistinen lähestymistapa on sidoksissa länsimaisen tutkimusperinteemme rationaalisuuteen. Mutta sen etuna on uskontojen yleisessä tutkimuksessa saavutettu kokemus ja uskonnon kieltä myötätuntoisesti muttei apologeettisesti lähestyvä teoreettinen viitekehys.

3

KÖYHYYS JA VARHAISKRISTILLINEN EETOS

On tavanomaista käyttää termiä sosiaalietiikka, kun on kyse kristittyjen yhteiskunnallisesta vastuusta tai kristillisen tradition yhteisöllisistä ulottuvuuksista. Vastaavasti kun puhumme yksityisen ihmisen oikeasta ja väärästä elämästä, yleisesti käytetty ilmaus on etiikka. Näiden termien alla voidaan kristillisen elämän kysymyksiä pohtia omana erityisalanaan. Etiikka muodostaa myös itsenäisen teologisen oppiaineen. Tämän ajan yhteiskunnassa on lukuisia eettisiin ongelmiin perehtyneitä asiantuntijoita, joihin teologit epäilemättä luetaan kuuluviksi.

Myös raamatuntutkijat ovat pohtineet etiikkaan liittyviä kysymyksiä. On kirjoitettu UT:n etiikan yleisesityksiä, joissa on käyty läpi Jeesuksen ja UT:n kirjoittajien opetuksia tästä näkökulmasta käsin (esim. Wendland 1970; Schrage 1982). Soveltavimmissa esityksissä on etsitty ratkaisuja erilaisiin nykyajan ihmisiä askarruttaviin ongelmiin: Mitä UT opettaa avioliitosta ja seksuaalisuudesta? Kuinka kristityn tulisi suhtautua sotaan, feminismiin jne. Jeesuksen opetuksien valossa? Ekologisen tietoisuuden kasvaessa suhde luontoon on nähty yhä useammin tärkeänä erityiskysymyksenä, johon myös raamatuntutkijalta odotetaan vastauksia.

Kaikissa tällaisissa esityksissä "etiikka" tai "sosiaalietiikka" on nähty niiden ihanteiden ja periaatteiden määrittelemisenä, joita Jeesus tai UT:n kirjoittajat ihmiselle asettavat. Ajankohtaisten kysymysten kohdalla joudutaan usein soveltamaan jotakin laajempaa periaatetta ja kysymään "mitä Jeesus tai apostolit sanoisivat tänään" jostakin tietystä modernin ihmisen ongelmasta.

Toisaalta tutkija törmää usein kysymyksiin, joissa havainnollistuu ensimmäisten kristittyjen ja nykyajan ihmisten välinen ero. Meidän sosiaalieettiset ihanteemme rakentuvat länsimaiseen demokratiaan ja yksilönvapauteen. Se maailma, jossa UT:n tekstit syntyivät, oli ratkaisevasti erilainen. Vaikka ensimmäiset kristityt tunnustivatkin kulttiyhteisössä vaikuttavan tasa-arvoisuuden, ei alkukirkko (eikä kukaan muukaan) pyrkinyt aikaansaamaan yhteiskunnallista reformia esim. orjuuden tai sosiaalisen eriarvoisuuden poistamiseksi. Jotkut tutkijat näkevät eron alkukristillisyyden ja nykyisten kirkkojen välillä niin suurena, että katsovat Raamatun teksteihin perustuvan sosiaalietiikan lähes mahdottomaksi. Joissakin yksityiskohdissa ero onkin niin ilmeinen, että sitä on mahdotonta kiertää. Esimerkiksi suhde seksuaalisiin vähemmistöhin, erityisesti homoseksuaaleihin, on kysymys, jossa nykyihmisen moraalinen ja tieteellinen käsitys näyttää joutuneen ristiriitaan Raamatun kanssa (Räisänen 1975, 261-284). Ongelmaa ei voi tarkastella pelkästään Raamatun hajanaisten ja negatiivisten kannanottojen perusteella (Nissinen 1994, 179-190). Myös ekologisten ongelmien kohdalla Raamatusta suuntaviittoja etsivä kristitty saattaa pettyä, sillä Pyhä Kirja sisältää vain vähän ihmisen ja luonnon suhdetta käsitteleviä kohtia eikä sen kirjoittajilla näytä olevan vastauksia meitä ahdistaviin kysymyksiin (Kiilunen 1988, 156-167).

Tarkoitukseni on kuitenkin tarkastella köyhyyden ja ekologian tematiikkaa toisesta näkökulmasta kuin edellä kuvattu "UT:n sosiaalietiikka" edellyttää. Siksi olen jo otsikossa käyttänyt etiikan sijasta termiä "eetos". Näkökulmani liittyy siihen yleisempään muutokseen, joka UT:n tutkimuksessa on parin viimeisen vuosikymmenen aikana tapahtunut. Monet tutkijat ovat alkaneet tiedostaa, ettemme voi ymmärtää UT:n eettisiä opetuksia irrallaan siitä sosiaalisesta maailmasta, jossa ne ovat syntyneet (esim. Meeks 1987). Pyrkimykseni on havainnollistaa, että uusi näkökulma voi olla hedelmällinen myös silloin,

kun historiantutkimuksesta edetään Raamatun käyttöön ja tulkintaan liittyviin kysymyksiin.

Etiikka ja eetos

Lyhyesti määriteltynä eetoksella (kr. *ēthos*, tapa) tarkoitetaan tietyn kulttuurin tai ryhmän moraalisia (ja esteettisiä) arvostuksia, jotka ovat olennaisia ryhmän käyttäytymisen ja elämäntavan ymmärtämisen kannalta (Geertz 1975, 127-127). Termin käyttö siirtää painopistettä eettisistä ohjeista ja periaatteista (jotka usein suuntautuvat ylhäältä alas) jonkin tietyn ryhmän elämäntapaan ja sosiaaliseen tilanteeseen, joka heijastuu ryhmän asiantuntijoiden opetuksissa ja eettisissä ihanteissa.

Eetos on hyödyllinen termi varhaiskristillisyyden tutkimuksessa mm. siksi, että sen avulla voimme havainnollistaa sitä eroa, joka vallitsee modernin länsimaisen ja ensimmäisten kristittyjen eettisen ajattelutavan välillä. Meidän tapamme mieltää eettisiä kysymyksiä on sekä individualistinen että rationaalinen. Eettisiä kysymyksiä selvittävät asiantuntijat, jotka pyrkivät tutkimukseen, tietoon tai rationaaliseen moraaliin vedoten perustelemaan eettisesti oikeita toimintatapoja. Traditiolla ja ryhmäsidonnaisuudella ei ole läheskään niin suurta merkitystä tämän ajan suomalaisessa yhteiskunnassa kuin antiikin maailmassa (ja monissa muissa tämän ajan ei-länsimaisissa kulttuureissa). Raamatun ihmisille etiikka oli ennen kaikkea yhteisöllistä etiikkaa, sillä perinteelliset tavat vallitsivat ihmisten todellisuutta aivan toisin kuin nykyään. Toiminnalle ei kaivattu rationaalisia perusteluja samalla tavoin kuin nykyisin. Tärkeää oli kuuluminen johonkin kansaan (esim. juutalaiset) tai sen alakulttuuriin (esim. fariseukset ja Jeesus-liike).

Eetokseen liittyvät olennaisesti uskonnolliset symbolit, jotka Clifford Geertzin määritelmän mukaan toimivat välittäjinä maailmankuvan ja elämäntavan välillä (ks. edellä luku II). Kansan tai ryhmän eetos saa kiteytyneen muotonsa ja perustelunsa ennen kaikkea niissä uskonnollisissa symboleissa, joita

sen piirissä vaalitaan. Symbolien ja elämäntavan välillä on yhteys. Tässä on toinen seikka, jossa moderni länsimainen ajattelumme poikkeaa ensimmäisten kristittyjen maailmasta. Meillä on taipumus tehdä ero uskonnollisten symbolien (esim. Jeesus pelastajana ja sovittajana) ja elämäntavan välille. Näin usko (kokemus siitä, että uskonnollinen symboli kuvaa jotakin olennaista peritodellisuudesta) ja käytännön jokapäiväinen elämä ovat pitkälti eriytyneet omiksi alueikseen, etiikaksi ja uskoksi. Seurauksena on ollut uskonnollisten symbolien ohentuminen alueelle, joka koskettaa lähinnä ihmisen sisäistä — tiedollista tai mystistä — vakuuttuneisuutta uskonnon oikeellisuudesta.

Tällainen psykologisoiva lähestymistapa uskontoon on ollut vieras UT:n ajan ihmisille. Ulkoista käytöstä ja sisäistä asennetta ei erotettu toisistaan jyrkästi. Kun rikas mies tulee kysymään tietä pelastukseen, Jeesus puhuu ensin juutalaisen lain käskyistä ja sitten kristittyjen oman eetoksen mukaisesti omaisuudesta luopumisesta ja Jeesuksen seuraamisesta (Mark 10:17-22). Tällainen keskustelu voi tuntua meistä enemmän etiikalta tai "lakihenkisyydeltä" kuin aidolta uskon saarnalta. Mutta Jeesuksen ajan ihmisille, joille elämäntapa ja usko kuuluivat läheisesti yhteen, kertomus ei synnyttänyt samanlaista ongelmaa. Uskon ja tekojen suhdetta saatettiin kyllä pohtia (vrt. Jaak 2:14-26), mutta uskoa ei mielletty ensisijaisesti sisäiseksi (psykologiseksi) tilaksi, vaan kokonaisvaltaiseksi tunnustautumiseksi jonkin ryhmän uskonnollisiin symboleihin.

Jeesus-liike ja köyhät

Tutkimuksen piirissä on käyty viime aikoina varsin vilkasta keskustelua ensimmäisten kristittyjen sosiaalisesta asemasta (Holmberg 1990, 21-76). Havaittavissa on tietty painopisteen muutos. Vuosisadan alun romanttisesta näkemyksestä, jossa alkukristillisyys tulkittiin ensisijaisesti köyhien ja yhteiskunnan alimpien kerrostumien liikkeeksi, ollaan siirtymässä vivahteik-

kaampaan ja sosiaalihistoriallisesti tarkempaan kuvaan ensimmäisten kristittyjen tilanteesta. Esimerkiksi yksityiskohtainen analyysi Paavalin Korintin seurakunnan kanssa käymästä kirjeenvaihdosta on osoittanut, että uuteen lahkoon liittyi jäseniä yllättävän monista yhteiskuntakerrostumista (Theissen 1979, 231-271; Meeks 1983, 51-73). On myös korostettu, ettei maaseudun kaikkein köyhin väestö yleensä ollut uusille vaikutteille kovin vastaanottavainen, vaan pitäytyi perinteisiin tapoihin ja uskontoihin (Carney 1975, 172). Kuten yleisesti on tiedostettu, kristinusko levisi ensisijaisesti ajan suurissa urbaaneissa keskuksissa ja jätti pitkäksi aikaa kylien ja maaseudun talonpojat vaikutuspiirinsä ulkopuolelle.

Historiallisilla syntysijoillaan, Galileassa ja Palestiinassa, kristittyjen liike kuitenkin vaikutti erilaisessa sosiaalisessa tilanteessa kuin sen urbaani hellenistinen haara. Tämä heijastuu mm. erona omaisuuteen ja rikkauteen liittyvissä korostuksissa Paavalin kirjeiden ja toisaalta synoptisten evankeliumien ja Apostolien tekojen välillä. Ei tarvitse olla spesialisti havaitakseen, että evankeliumeihin ja Apt:in sisältyy runsain määrin omaisuuteen ja rikkauteen negatiivisesti suhtautuvia kohtia, kun taas Paavalin teksteistä ei löydy samanlaista painotusta. Evankeliumien kuvaama ympäristö on myös selvästi "maalaisempi" kuin Paavalin kirjeiden. Jeesuksen opetuksien ja vertauksien aihepiirit ovat talonpoikien elämänpiiristä ja ilmentävät usein toimeentulon minimirajalla kamppailevan maatyöläisen todellisuutta. Jeesusta ei kuvata koskaan liikkumassa Galilean suurimmissa hellenistisissä kaupungeissa (Tiberias, Sepforis).

Evankeliumeista heijastuvan Jeesus-liikkeen vähemmän urbaani yleisilme ei kuitenkaan tarkoita sitä, että kristinusko alkuperäisimmillään olisi ollut pelkästään kaikkein köyhimpien liike tai täysin vailla urbaaneja vaikutteita. Jeesuksen tiedetään toimineen ja asuneen Kapernaumissa (esim. Mark 2:1; Q 10:15), joka galilealaisen mittapuun mukaan oli keskisuuri kaupunki. On mahdollista, että Jeesuksen käsityöläistausta (Mark 6:3) tarjosi hänelle paremmat lähtökohdat selviytyä

jokapaiväisen leivän kamppailusta kuin köyhän talonpojan ammatti. Jaakobin ja Johanneksen talokunnan harjoittama kalastus tuotti sen verran, että perheenpäällä oli varaa palkkatyöläisiin (Mark 1:19-20). Kalastus oli Jeesuksen aikana varsin kukoistava tuotannonhaara Gennesaretin järven kaupungeissa (esim. Magdala/Tarikea; ks. Freyne 1980, 173-4). Kun siis ajattelee liikkeen johtohahmojen sosiaalista asemaa, tilanne Palestiinassa ei ollut ratkaisevasti erilainen kuin teltantekijä Saulus Tarsolaisen johtamissa seurakunnissa.

Mutta synoptisten evankeliumien silmiinpistävä köyhyyden eetos vaatii kuitenkin selityksen. Minkälaisessa sosiaalisessa tilanteessa lukuisat radikaalit lausumat omaisuudesta ja rikkaiden kritiikki ovat voineet syntyä ja säilyä elinvoimaisina traditioina? Yksi viime aikojen huomiota herättäneimpiä selitysmalleja on Gerd Theissenin teoria Jeesus-liikkeen karismaattisista kulkurisaarnaajista (Theissen 1978; 1979, 79-105). Theissenin mukaan synoptisen tradition radikaalit sanat Jeesuksen seuraamisesta ja omaisuudesta luopumisesta samoin kuin monet perhesiteisiin negatiivisesti suhtautuvat lausumat (esim. Luuk 9:59-60; 14:26; Mark 10:29-30 ja paralleelit) heijastavat kodeistaan luopuneiden ja kylästä toiseen vaeltavien saarnaajien sosiaalista todellisuutta. Nämä ensimmäisen vuosisadan "kerjäläismunkit" ovat Theissenin mukaan olleet Jeesus-liikkeen keskeisiä hahmoja Jeesuksen toiminnasta aina vuosien 66-74 juutalaissodan suureen murrokseen asti. Kulkurisaarnaajat, eivät kylissään pysyneet passiiviset kannattajat, ovat muodostaneet liikkeen luovan ydinjoukon. Juuri heidän eetoksensa on lyönyt leimansa synoptiseen traditioon.

Ketkä olivat köyhiä?

Theissenin lähtökohtana on Jeesuksen radikaalien sanojen kirjaimellinen tulkinta. Hän kritisoi teologien perinteistä tapaa siloitella ja hengellistää evankeliumien ankaria ja vaikeasti

käytäntöön pantavia vaatimuksia. Radikaali elämäntapa oli konkreettista todellisuutta, mutta vain harvoille äärimmäisyysmiehille, jotka eivät osallistuneet normaalin yhteiskunnan askareisiin ja rutiineihin.

Theissenin sosiologista tulkintaa on pidettävä edistysaskeleena siinä mielessä, että se pyrkii etsimään Jeesuksen opetuksien taustaa juutalaisen yhteisön konkreettisesta sosiaalisesta todellisuudesta eikä vesitä niitä vetoamalla "sydämen köyhyyteen" tai muuhun vastaavaan tulkintaan. Toisaalta voidaan kysyä, onko evankeliumien köyhyyden eetos selitettävissä pelkästään muutaman karismaattisen saarnaajan antisosiaalisen käyttäytymisen perusteella. Yksi tapa lähestyä ongelmaa on kysyä, miten köyhyys ylipäänsä ymmärrettiin ensimmäisen vuosisadan Palestiinassa.

Meidän mittapuumme mukaan suurin osa Jeesuksen ajan ihmisistä oli köyhiä. Hyvinvoivaan eliittiin kuului antiikin yhteiskunnisssa ainoastaan äärimmäisen pieni vähemmistö, joka kykeni nauttimaan tehottoman tuotantojärjestelmän hedelmistä vapaana ruumiillisen työn vaivoista. Se, mitä me kutsuisimme keskiluokaksi, oli ensimmäisen vuosisadan Palestiinassa niin kuin antiikissa yleensäkin lähes olematon (Grant 1992, 46-47). Enemmistö joutui erilaisten verotusjärjestelmien ja hallintasysteemin seurauksena luovuttamaan suuren osan työnsä hedelmistä valtaapitäville (verotuksen ankaruudesta Jeesuksen ajan yhteiskunnassa ks. esim. Freyne 1980, 183-194). Talonpojan normaaliin elämään kuului taistelu jokapäiväisestä leivästä. Työllä pystyttiin yleensä kattamaan välttämätön elatus, eikä säästöjä juuri pystytty hankkimaan. Näin jo yksi katovuosi saattoi aiheuttaa laajan nälänhädän, jollaisista mm. Josefus kertoo historianteoksessaan (esim. *Ant.* 15.9.1; 3.15.3).

Miten tätä taustaa vasten on ymmärrettävä Jeesuksen kuuluisa sana "autuaita olette te köyhät, sillä teidän on Jumalan valtakunta" (Luuk 6:20)? Jos tulkitsemme köyhyyden puhtaasti taloudellisesti, kuten me yleensä tänä päivänä teemme, Jeesuksen autuaaksijulistus ei kuulosta kovinkaan mielekkäältä. Tällöinhän Jeesus olisi puhutellut suurinta osaa (yli 90 %) aikansa yhteiskunnan jäseniä, mikä ei sinänsä tietenkään ole mahdotonta, mutta tuntuisi kuitenkin vievän konkreettisen kärjen sanomalta (vrt. Jeesuksen puhuttelun kohteena olevat muut ryhmät, nälkäiset, surevat, vainotut jne.). Jos vielä ottaa huomioon edellä kuvatun Jeesus-liikkeen yhteiskunnallisen taustan, on luonnollista ajatella, että suuri osa liikkeen sosiaalisesta ympäristöstä, niin kannattajat kuin liikkeeseen kuulumattomatkin, edustivat "maaseudun" vähäosaisia, siis yleensä ottaen köyhiä. Tämä ei tietenkään estä sitä, etteikö Jeesuksella tai Jeesus-liikkeellä olisi voinut olla myös yläluokkaan kuuluvia suosijoita (ks. Luuk 8:3; Mark 15:43). Silti pelkästään taloudellisesti ymmärretty "köyhyys" ei selitä Jeesuksen sanaa tyydyttävästi.

Autuaaksijulistuksen konteksti on tietenkin otettava huomioon tulkinnassa. Sekä Luukas että Matteus antavat ymmärtää, että julistukset ovat tarkoitettu nimenomaan opetuslapsille (Luuk 6:20a ja Matt 5:1). Tämä painotus lienee ollut jo evankelistojen yhteisessä Q-lähteessä. Tutkijat ovatkin usein korostaneet, ettei Jeesuksen sana kohdistu köyhiin yleensä, vaan nimenomaan opetuslapsiin, joiden konkreettiseen elämäntilanteeseen Jeesus viittaa (Huuhtanen 1977, 56). Tästä ei kuitenkaan voi tehdä sitä johtopäätöstä, että Jeesuksen lauselman koko retoriikka tyhjentyisi käännökseen: "Autuaita olette te, minun oppilaani, *vaikka* olettekin köyhiä, nälkäisiä jne."

Kulttuuriantropologian näkökulmaa soveltanut Bruce Malina (1981, 84-85) on tuonut tärkeän lisänäkökulman "köyhyyden" tulkitsemiseen evankeliumiteksteissä. Malina tähdentää, ettei köyhyys Jeesuksen ajan yhteiskunnassa ollut pelkästään ekonominen käsite vaan ennen kaikkea status-kysymys. Tältä kannalta katsottuna köyhä ei ollut niinkään se, joka pystyi säilyttämään isiltä perityn aseman, vaikka se merkitsisi kuinka niukkaa elantoa tahansa. Köyhä oli se, joka jonkin onnettomuuden, sairauden, velkaantumisen tai muun syyn vuoksi menetti entisen statuksensa ja joutui hädänalaiseen asemaan.

Tätä näkökulmaa ei tule kuitenkaan ymmärtää UT:ssa esiintyvän "köyhyyden" *määritelmäksi*. Itse asiassa evankeliumien

köyhyydestä puhuvista kohdista on usein varsin vaikeaa määritellä tarkkaan, minkälaisesta puutteenalaisuudesta niissä on kyse, sosiaalisen statuksen menettämisestä vai pysyvästä köyhyydestä (Hollenbach 1987, 50-61). Malinan tulkinta selittää kuitenkin sen, miksi Jeesuksen autuaaksijulistuksissa "köyhyys" yhdistyy paitsi nälkään myös suruun ja vainoon (Luuk 6:24-26 eli rikkaita vastaan suunnatut voi-huudot ovat ilmeisesti myöhempi laajennus, joka ei ole kuulunut Q-lähteeseen). Köyhät voidaan luontevasti rinnastaa muihin marginaalisiin ryhmiin, joita evankeliumien kertomuksissa tapaamme Jeesuksen toiminnan kohteena: riivatut, spitaaliset, rammat, sokeat, lesket jne. Yhteistä kaikille oli syrjäytyminen ja useimmille putoaminen peritystä sosiaalisesta asemasta. Tähän painotukseen todennäköisesti liittyy myös se, että evankeliumien ja UT:n kreikassa tavallisin köyhästä käytetty sana on *ptōkhos* (kirjaimellisesti "kerjäläinen"), kun taas antiikin kreikan yleisin köyhää tarkoittava sana *penēs* (työtätekevä vähäosainen ja puutteenalainen) esiintyy UT:ssa vain kerran (2 Kor 8:9; ks. Schottroff-Stegemann 1978, 26-28).

Köyhyys symbolina

On laajalti tunnettua, että juutalaisessa perinteessä köyhyys sai toisinaan uskonnollisen värityksen. Erityisesti VT:n psalmeissa "köyhä" ("ani, monikollinen muoto *'anawim* tai *'äbjon*) esiintyy usein Jumalaan turvaavan vanhurskaan luonnehdintana (esim. Ps 18:26-28; 37:11-12). Qumranin teksteissä se on lahkon jäsenen kunnianimitys (esim. 1QpHab 12:1-10; 1 QM 14:7). Vuorisaarnassaan Matteus hengellistää Q-lähteen autuaaksijulistuksia lisäämällä köyhien ja nälkäisten puhutteluun lisämääreitä: "Autuaita ovat *hengessään* köyhät... autuaita ne, joilla on *vanhurskauden* nälkä ja jano" (Matt 5:3,6, vrt. Luuk 6:20-22).

Hyppäys konkreettisesta merkityksestä hengelliseen ei kuitenkaan ole kovin jyrkkä. Meidän on muistettava, etteivät Raamatun ihmiset tehneet samanlaista eroa sisäisen ja ulkoisen ihmisen välillä kuin me. Köyhyys sai symbolisen arvon, koska Vanhassa testamentissa, etenkin psalmeissa, siihen yhdistyi usein ajatus Jumalan lupaamasta avusta. Itse ahdinkoa voidaan kuvata varsin konkreettisesti: vihamiesten ja "jumalattomien" juonitteluna (esim. Ps 10:2.9), fyysisenä tuskana (69:30) tai kodittomuutena (25:16; tosin tässä voi olla kyse myös vertauskuvallisesta merkityksestä). Profeettojen julistuksessa esiintyy utopia Jumalan toteuttamasta riemuvuodesta, jolloin velat annettaisiin anteeksi ja vangitut vapautettaisiin (Jes 61:1-2). Tämä toivo tulee esille myös UT:ssa (ks. erityisesti Luuk 4:18-19). Q-lähteeseen sisältynyt Jeesuksen vastaus Johannes Kastajan oppilaiden kysymykseen hyödyntää samanlaista kieltä (Q 7:22-23):

> Menkää ja kertokaa Johanneksen oppilaille, mitä olette nähneet ja kuulleet: Sokeat saavat näkönsä ja rammat kävelevät, spitaaliset puhdistuvat ja kuurot kuulevat, kuolleet herätetään henkiin ja köyhille julistetaan ilosanoma. Autuas se joka ei minua torju.

Jeesuksen vastauksessa on muistumia useista Jesajan kirjan kohdista (edellä mainitun lisäksi ks. Jes 26:19; 29:18-19; 35:5-6; 42:6-7). On epävarmaa, kuinka paljon tämän Q-lauselman on ymmärretty kuvaavan Suuren riemuvuoden edellyttämää sosiaalireformia; maininta Herran vuodesta on itse asiassa peräisin Luukkaan kohdasta 4:18-19. Q-lähteen kuvaamat sokeat, rammat ja sairaat on joka tapauksessa helppo yhdistää Jeesuksen Suuren saarnan onnittelemiin köyhiin, nälkäisiin, itkeviin ja ahdistettuihin. Kohdan Q 7:22 iskusana "köyhät" lienee suora viittaus edeltävän puhejakson alkuun (Q 6:20). Q-lähteessä köyhät edustavat Jeesuksen ilosanoman vastaanottajia ts. niitä, jotka eivät "torjuneet" Jeesusta, ja siis myös jollakin tasolla Q-yhteisöä itseään. Liian pitkälle menevä johtopäätös lienee se, että "köyhä" olisi ollut Q-yhteisössä vakiintunut itsenimitys. Kirkon historia tosin tuntee "ebionilaisten" (vrt. hepr.

'äbjon, "köyhä") nimeä kantavan ryhmän, mutta on uskallettua nähdä suora historiallinen yhteys tämän myöhemmän juutalaiskristillisen lahkon ja Q-yhteisön välillä (vrt. kuitenkin Robinson 1992b, 366-368). Voidaan kuitenkin sanoa, että köyhänimitystä on käytetty Q:ssa tavalla, joka antoi mahdollisuuden symboliselle ja yleistävälle merkitykselle.

Kun köyhyys saa evankeliumeissa symbolistisia sävyjä, se ei tarkoita sitä, että käsite tyhjenisi konkreettisesta sisällöstä ja saisi puhtaasti sisäisen tulkinnan. Siihen sisältyvä vertauskuvallinen lataus aiheutti kuitenkin sen, että siihen projisoitui Jeesus-liikkeen sosiaalisesta tilanteesta nousevia uusia merkityksiä.

Yksi merkittävä tekijä on ollut kokemus liikkeen marginaalisesta ja kenties toisinaan vainotusta asemasta Palestiinan juutalaisessa yhteiskunnassa. On tuskin sattumaa, että köyhyys ja syrjityksi joutuminen esiintyvät yhdessä Q-lähteen autuaaksijulistuksissa (Q 6:20-24). Tässä suhteessa Jeesus-liike Palestiinassa oli toisenlaisessa tilanteessa kuin hellenistinen kristillisyys, joka, vaikka joutuikin ristiriitoihin paikallisten synagogien kanssa, kuitenkin vaikutti yhtenä monista muista suurkaupunkien kulttiyhteisöistä. Köyhien, sairaiden ja syrjittyjen hallitseva asema Q-lähteessä ja evankeliumikertomuksissa ei välttämättä paljasta mitään täsmällistä Jeesus-liikkeen sosiaalisesta rakenteesta. Emme tiedä, kuinka paljon liikkeen kannattajista oli tosiasiallisesti kaikkein kurjimmassa asemassa olevia ihmisiä. Joka tapauksessa edellä kuvattu köyhyyden korostus heijastaa "konkreettisen" köyhyyden lisäksi myös liikkeen kokemaa sosiaalista syrjintää ja painostusta (jota sitäkään ei saa suoraan samastaa tosiasialliseen vainoon). Tällainen kokemus voi hyvin heijastua joissakin näennäisesti omaisuudesta luopumisesta puhuvissa kohdissa.

> Totisesti: kuka ikinä minun tähteni ja evankeliumin tähden on luopunut talostaan, veljistään tai sisaristaan, äidistään, isästään tai lapsistaan tai pelloistaan, hän saa satakertaisesti: tässä maailmanajassa, taloja, veljiä ja

> sisaria ja äitejä, lapsia ja peltoja — tosin myös vainoa — ja tulevassa ajassa hän saa iänkaikkisen elämän. (Mark 10:29-30.)

Theissenin mukaan tämä Markuksen evankeliumin kohta puhuu vaeltavien saarnaajien vapaaehtoisesta köyhyydestä. Mutta näin yksiselitteistä tulkintaa on tuskin syytä tehdä. Markuksen sanoihin oli helppo samastua myös sen, joka joutui jonkinasteisen sosiaalisen hyljeksynnän kohteeksi omassa perheessään, mutta sai kokea keskinäistä solidaarisuutta Jeesus-liikkeen jäsenenä. Myös monet Q-lähteen lauselmat kertovat samanlaisista perheiden sisällä syntyneistä konflikteista (Q 9:57-60; 12:49-53; 14:26-27). Useissa kohdissa konflikti näyttää laajenevan syväksi ristiriidaksi Q-yhteisön ja juutalaisten uskonnollisten johtajien välillä (esim. Q 11:37-52; ks. tarkemmin luku IV).

Kevyt matkatavara

Keskinäinen huolehtiminen ja avunanto olivat koetun sosiaalisen syrjinnän kääntöpuoli. Luukkaan Apostolien teot kuvaa alkukristillistä omaisuudenyhteyttä kullanhohteisena alkuaikana. Jeesus-yhteisöjen veljellinen ja sisarellinen solidaarisuus on kuitenkin dokumentoitu useissa eri lähteissä. Paavalin organisoima keräys Vähän-Aasian seurakuntien keskuudessa Juudean "köyhille" oli tai ainakin sen piti olla Jerusalemin johtaman juutalaiskristillisyyden ja Paavalin edustamien ryhmien keskinäisen yhteyden vertauskuva (Gal 2:9-10). Jeesus-liikkeen kannalta erityisen mielenkiintoisia ovat Jeesuksen antamat ohjeet matkaan lähetetyille oppilaille (Q 10:2-11). Ne edellyttävät ihannetta, jossa kiertävät apostolit kulkevat talosta taloon ilman matkavarusteita ja eväitä kannattajien vieraanvaraisuuteen luottaen:

Älkää ottako mukaanne [rahaa, laukkua,] jalkineita, [älkääkä sauvaa]... [Älkää tervehtikö ketään...]. Ja kun tulette johonkin taloon, sanokaa ensiksi: "Rauha tälle kodille." Jos siellä on joku, joka on rauhan arvoinen, hän saa teidän toivottamanne rauhan. Ellei ole, toivotuksenne palaa teille. Jääkää siihen taloon ja syökää ja juokaa mitä teille tarjotaan, sillä työmies on palkkansa ansainnut. (Q 10:4/ Q/Luuk 10:5-7.)

Monissa varhaiskristillisissä teksteissä on viitteitä siitä, että tällaisia ohjeita on todella sovellettu alkukristillisyydessä Jeesuksen kuoleman jälkeisinä vuosikymmeninä. Ne eivät siis ole pelkkä historiallinen kuvaus yhdestä Jeesuksen elämän aikana toteutetusta saarnamatkasta, vaikka Markus on niiden pohjalta luonutkin kertomuksen "kahdentoista opetuslapsen" lähettämisestä (Mark 6:7-13; Uro 1987, 26-39). Vaikkei niitä kenties ole aina pystytty sananmukaisesti toteuttamaan, niiden eetos on ollut kristityille tärkeä. Paavali joutui seurakunnissaan käymään keskustelua siitä, miksi hän ansaitsi elantonsa omalla työllään eikä siis noudattanut Herran ohjeita työmiehelle kuuluvasta palkasta (1 Kor 9:14; ks. myös 1 Tim 5:18). Myöhemmin kirjoitettu Apostolien opetus esittää Q-lähteen ohjeita muistuttavia sääntöjä kiertävien apostolien ja profeettojen varalta (Did. 11-13).

Juuri Q-lähteen lähetysohjeet ovat Theissenin tärkein perustelu hänen Jeesus-liikkeen kuvaukselleen. Hänen analyysinsä ongelma on kuitenkin lähetysohjeiden voimakas yleistäminen (Horsley 1989). Theissenille Q-ohjeet paljastavat Jeesus-liikkeen sosiologisen struktuurin, jonka valossa hän tulkitsee muita evankeliumikohtia. Kiertäville saarnaajille ja parantajille osoitetuista ohjeista ei kuitenkaan voi tehdä sitä johtopäätöstä, että koko evankeliumien Jeesus-traditio tai Q-lähde olisi kulkurisaarnaajien aatteen ja käytännön läpitunkema. Itse asiassa vain lähetysohjeet on osoitettu suoraan *kiertäville* saarnaajille. Niidenkin johdanto näyttää heijastavan laajempaa kuulijakuntaa (vrt. kehotus rukoilla työmiehiä elonkorjuuseen Q 10:2).

Radikaalit lähetysohjeet tarjoavat kyllä harvinaisen, mutta samalla rajatun "ikkunan" Jeesus-liikkeen sosiaaliseen todellisuuteen (ks. Uro 1987). Jotkut historialliset rinnakkaiskohdat auttavat meitä asettamaan ne oikeisiin yhteyksiinsä. Mielenkiintoista on esimerkiksi, että Josefus kertoo essealaisilla olleen samantapainen käytäntö matkustaa hyvin vähin matkavarustuksin keskinäisen avunannon turvin (*Bell.* 2.8.4).

Joka tapauksessa evankeliumien askeettiset ohjeet matkavarustuksista puhuvat saman seikan puolesta kuin muut yllä esitetyt näkökohdat: köyhyys sai tärkeän symboliarvon Jeesus-liikkeen parissa. Tätä korosti myös lähettien huomiota herättävä ulkoasu, joka toimi profeetallisena merkkinä siitä, että he olivat Jumalan asialla. Ulkoinen olemus ja viesti kuuluivat yhteen, niin kuin oli ollut asianlaita jo Johannes Kastajan toiminnassa (ks. Mark 1: 6). Varsinaista askeettista elämäntapaa lähetysohjeet eivät kuitenkaan vaadi, sillä kursailematon syöminen ja juominen kuuluivat lähetin oikeuksiin (Q 10:7).

Alkukristilliseen köyhyyden eetokseen kuuluu näin kaksi puolta: toisaalta autuaaksijulistuksien lohduttava sanoma syrjäytyneille ja inhimillisessä hädässä oleville, toisaalta kevyen matkatavaran ihanne. Jälkimmäisen voivat omaksua ne, jotka luopuvat jostakin saavuttaakseen jotakin suurempaa.

Köyhyys ja ekologinen kriisi

Hahmotelma alkukristillisestä köyhyyden eetoksesta osoittaa, että sen yhtenä taustatekijänä on ollut kristittyjen kokemus oman liikkeensä marginaalisuudesta. Köyhyys ei säilynyt elinvoimaisena uskonnollisena symbolina vain siksi, että jotkut harvat yksilöt omaksuivat radikaalin omaisuudesta luopumisen ihanteen (Theissen), vaan siksi, että köyhyys jollakin tavoin vastasi myös liikkeen rivijäsenen sosiaalista tilannetta. Tämä tuli esille paitsi konkreettisella jokapäiväisen elatuksen tasolla myös sosiaalisen statuksen tasolla. Antiikin maailmassa sosiaalinen hyljeksyntä, suvun tai kyläyhteisön ulkopuolelle joutumi-

nen olivat erityisen katkeria asioita, sillä suvun ja klaanin merkitys oli monin verroin tärkeämpi kuin tänä päivänä.

Yrittäessään tulkita köyhyyden eetosta tämän päivän tilanteeseen UT:n selittäjä on klassisen hermeneuttisen ongelman äärellä. Nykyisen ekologisen kriisin valossa alkukristillinen köyhyys tuntuu puhuttelevalta ja ajankohtaiselta aiheelta. Silti eksegeettinen ja sosiaalihistoriallinen tarkastelu paljastavat meille maailman, joka monessa suhteessa meille vieras. Ensimmäisen vuosisadan Palestiinan esiteollistunutta agraariyhteisöä on vaikea verrata suomalaiseen moderniin yhteiskuntaan. Samoin uskonnollisia symboleja, jotka kumpuavat vähemmistöryhmän kokemuksesta, on hankala soveltaa luterilaiseen kansankirkkoomme, joka ainakin teoriassa edustaa kansan enemmistöä. Puhe alkukristillisestä köyhyydestä voi tuntua pelkästään kiusalliselta sellaisen kirkon piirissä, jonka talous nojautuu säännöllisiin verotuloihin. Kolmannessa maailmassa harjoitetun ns. vapautuksen teologian edustajat kykenevät soveltamaan Raamatun köyhyydestä puhuvia tekstejä meitä luontevammin, mutta myös heidän on tunnustettava, ettei alkukristillistä kokemusta voi sellaisenaan asettaa modernin ihmisen eettiseksi normiksi (Räisänen 1993a, 219-225).

Historiallisesta analyysista ei kulje mitään suoraa, metodisesti hallittua tietä aitoon ja puhuttelevaan tulkintaan. Jossakin vaiheessa tapahtuu jonkinlainen luova niksahdus, jota kirkonmies kutsuisi Pyhän Hengen työksi. Tutkija puolestaan voisi puhua "assimilaatiosta" (Kari Syreeni) tai uskonnollisten symbolien avoimesta ja monikerroksisesta luonteesta (ks. ed. luku II). Yhtä kaikki lopputulos on se, että uskonnollinen tulkinta ei näyttäydy analyyttisesti kirkkaana, vaan se on, ohittaessaan historiallisen kuilun ja projisoidessaan tämän päivän kokemuksia raamatullisiin symboleihin, aina jossain määrin hämärä tai moniselitteinen. Raamatuntutkimus osoittaa tulkitsijalle sen, ettei tässä ole mitään uutta vaan että symboloitumisen prosessi on ollut läsnä alusta alkaen. Analysoidessaan kahden vuosituhannen takaisia tulkintoja tutkija on siis aina jossain määrin

tekemisissä myös modernin raamatunselityksen ongelmien kanssa.

Ekologia on epäilemättä tämän ajan tärkein yhteiskunnallinen kysymys. Usein kuulee kuitenkin sanottavan, että kirkon tulisi keskittyä enemmän uskonnolliseen sanomaansa eikä askarrella moninaisten poliittisten kysymysten parissa. Taustalla on modernin ihmisen tapa erottaa toisistaan uskonto ja politiikka. Emme voi tietenkään hypätä takaisin entisaikojen kokonaisvaltaiseen uskonnon tulkintaan. Mutta toisaalta meidän on suhtauduttava kriittisesti omaan tapaamme hahmottaa todellisuutta. Uskon, että ihmisillä on tänäkin päivänä tarve löytää yhteys uskonnollisten symbolien ja elämäntavan välille. Alussa kuvattu etiikan ja uskon jyrkkä erottaminen on siis myös vamma, josta on syytä etsiä tietä ulos. Ehkä juuri keskittyminen kirkon keskeiseen uskonnolliseen sanomaan johtaa kristityt ekologisiin kysymyksiin.

Vähäosaisten erityisaseman huomioiminen on olennainen osa kristillistä evankeliumia, ei vain kapeasti ymmärrettyä "etiikkaa". Jokaisessa yhteiskunnassa on aina niitä, jotka tavalla tai toisella putoavat kelkasta ja syrjäytyvät. 1990-luvun alun suomalaisessa todellisuudessa tämä on erityisen ajankohtaista, sillä lukemattomat ihmiset ovat — usein ilman omaa syytään — menettäneet laman myötä paitsi työnsä myös sosiaalisen statuksensa. Ekologisen kriisin myötä eräänlainen väistämätön köyhtyminen kohtaa yhteiskuntaamme. Vaarana on, että selviytyjien ja putoavien kuilu tulee entisestään syventymään. Meille tärkeä kysymys on, tapahtuuko köyhtyminen oikeudenmukaisesti ja arvokkaasti vai epäinhimillisesti ja hallitsemattomasti.

Evankeliumien köyhyyden eetokseen sisältyy voimavaroja, joita tässä tilanteessa on syytä ottaa käyttöön. Kyse ei ole vain vähään tyytymisen rationaalisista perusteluista (joita niitäkin on runsaasti), vaan köyhyydestä uskonnollisena symbolina. En tarkoita kurjuuden ihannointia tai romantisointia. Syrjäytyneille ja köyhyysloukkuun ajautuneille kuuluu evankeliumien mukaan lupaus valtakunnasta. Kevyen matkatavaran ihanne on kuitenkin syytä tuoda vakavasti esille yhteiskunnalliseen kes-

kusteluun. Kirkon kannalta ajateltuna kyse ei ole vain yhdestä sosiaalietiikan erityiskysymyksestä, vaan sen perimmäisestä symbolista, Kristuksesta, joka Paavalin tulkinnan mukaan "oli rikas mutta tuli köyhäksi teidän vuoksenne" (2 Kor 8:9).

4

PAAVALI JA JEESUS: KAKSI ERILAISTA UTOPIAA

Paavalin seurakuntien eetos

Varhaisimmat meille säilyneet kristilliset dokumentit, Paavalin kirjeet, välittävät kuvan Rooman itäisen osan suurissa kaupungeissa levinneestä uskonnollisesta liikkeestä, joka keräsi pakanoita ja juutalaisia Kristus-hahmon ympärille keskittyvään kulttiyhteyteen. Kristus-yhteisöt liittyivät hellenistisen ajan monenkirjavien yhdistysten ja mysteeriuskontojen joukkoon. Yhteistä näille yhteisöille oli mm. se, että niihin kuuluminen perustui enemmän yksilön omiin (tai hänen ammattikuntansa) intresseihin kuin kansallisen tai etnisen yhteenkuuluvaisuuden vaalimiseen (Burkert 1987, 12-29). Kuten monet muutkin ajan uskonnot "Kristus-kulttikin" lupasi jäsenilleen sekä turvallisuutta maanpäällisessä elämässä että kuolemattomuuden ja paremman osan tuonpuoleisuudessa. Juutalaisen apokalyptisen tradition hengessä sen johtajat julistivat lisäksi uuden aikakauden alkaneen Jeesuksen kuoleman ja ylösnousemuksen myötä. Kiihkeimmillään tämä odotus ilmeni siten, että kultin jäsenet eivät odottaneet kokevansa lainkaan kuolemaa vaan tulevansa "temmatuksi ylös" Kristuksen palatessa noutamaan omansa ja herättämään kuolleet (1 Tess 4:13-18).

Näissä Kristuksen seurakunnissa (sananmukaisesti "kokouksissa") vaalittiin keskinäistä yhteyttä ja vastuuta poik-

keuksellisen tarkoin. Jokainen, joka on liitetty Kristukseen, on Paavalin mukaan "uudeksi luotu" (2 Kor 5:17). Kristuksen kuolemaan ja ylösnousemukseen keskittyvä uskonnollinen symboliikka tuki tätä moraalista näkökulmaa. Seurakunnan sisääntuloriitti, kaste, merkitsi Kristuksen kuolemaan vihkiytymistä (Room 6). Kuolema oli vertauskuva ihmisen sisäiselle uudistumiselle, joka Paavalin kokemuksen mukaan oli niin dramaattinen, että se merkitsi kuolleista heräämistä. Kastettujen keskinäistä yhteyttä ja tasa-arvoa korostettiin radikaalilla tavalla. Vaikka tietynlainen yhteiskunnallisten roolien kumoutuminen saattoi toteutua muissa ajan kulttiyhteisöissä, Kristuksen seurakunnissa tasa-arvon korostaminen oli varsin ohjelmallista (Meeks 1983, 79).

> Kaikki te, jotka olette Kristukseen kastettuja, olette pukeneet Kristuksen yllenne. Yhdentekevää, oletko juutalainen vai kreikkalainen, orja vai vapaa, mies vai nainen, sillä Kristuksessa Jeesuksessa te kaikki olette yksi. (Gal 3:27-28.)

Radikaali tasa-arvoisuus koski kuitenkin vain kulttiyhteisön sisäistä elämää, jota sävytti tietoisuus siitä, että jäsenet olivat "kutsuttuja pyhiä" ja osallisia tulevasta luvatusta elämästä. Ulkopuoliseen yhteiskuntaan nämä pienet kodeissa kokoontuvat kristilliset seurakunnat eivät pyrkineet vaikuttamaan. Paavalin mukaan jokaisen oli pysyttävä siinä asemassa, jossa hänet oli kutsuttu, toisin sanoen jossa hän oli tullut seurakunnan jäseneksi. Yhteiskunnan valtajärjestelmiin ei kristityn tullut puuttua.

Paavalin opetusta värittää apokalyptinen dualismi ulkopuolisen maailman ja Kristus-yhteisön välillä. Pelastettujen ja ulkopuolisten välille tehdään selvä ero (esim. 1 Kor 5:12; 1 Tess 4:12). Juutalaista perinnettä noudattaen Paavali saattaa kuvata ulkopuolista pakanallista yhteiskuntaa räikein sanoin synnin ja kaikkinaisen irstauden tyyssijana (Room 1:18-32). Kristityt olivat kääntyneet pois vääristä jumalista palvelemaan

elävää, todellista Jumalaa (1 Tess 1:9). Kristus-yhteisöt vaativat jäseniltään ehdotonta ja muut kultit poissulkevaa sitoutumista, mikä oli varsin epätavallista antiikin maailmassa.

Toisaalta Paavali voi puhua ulkopuolisesta yhteiskunnasta yllättävän positiivisesti. Maallinen esivalta on "Jumalalta peräisin", ja jokainen, joka "vastustaa esivaltaa, nousee Jumalan säädöstä vastaan" (Room 13:1-2). Kristus-yhteisöjen jäsenien ei Paavalin mukaan tullut eristäytyä maailmasta (1 Kor 5:10). Sen sijaan kristittyjen oli elettävä niin, etteivät he ole kenellekään pahennukseksi. Niin pitkälle kuin mahdollista heidän tuli pyrkiä toteuttamaan niitä moraalisia arvoja, jotka yhteiskunnassa muutoinkin vallitsevat.

> ...pyrkikää siihen, mikä on hyvää kaikkien silmissä. Jos on mahdollista ja jos teistä riippuu, eläkää rauhassa kaikkien kanssa. (Room 12:17-18; vrt. myös Fil 4:8-9.)

Uusi radikaali eetos oli siis voimassa vain seurakunnan kokouksissa ja jäsenten keskinäisessä vuorovaikutuksessa ja lopulta siinä uudessa elämässä, jonka pikaista toteutumista kristityt odottivat. Suurimman osan ajastaan Kristus-yhteisöön kuuluvat käsityöläiset, kauppiaat ja orjat tekivät työtään tämän maailman sääntöjen ja normien mukaan yrittämättä muuttaa niitä millään tavoin.

Sopeutuminen

Tällainen strategia kätki sisäänsä jännitteen. Oli vaikea tehdä jyrkkää eroa ulkopuolisen maailman ja seurakunnan sisäisten sääntöjen välille. Ongelmia syntyi väistämättä. Esimerkiksi lihan syöminen erilaisissa julkisissa tilaisuuksissa saattoi loukata Kristus-yhteisöjen puhtautta, sillä teurastettu liha oli usein peräisin temppeleissä uhratuista eläimistä (1 Kor 10:25-29). Erityisesti seurakunnan varakkaat jäsenet joutuivat omantunnon ongelmien eteen hoitaessaan tavanomaisia sosiaalisia

velvoitteita. Ristiriita Kristus-yhteisöjen yhtenäisyyden ja maailmassa elämisen välille nousi esille myös silloin, kun ainoastaan toinen aviopuolisoista kuului yhteisöön toisen jäädessä ulkopuoliseksi (1 Kor 7:12). Paavali joutui käsittelemään kirjeissään tällaisia ongelmia (ks. erityisesti 1 Kor 7, 8-10). Hänen ohjeensa ovat suhteellisen pragmaattisia ja seurakuntien sisäistä yhteyttä korostavia. Paavalin valmius kompromisseihin havainnollistuu, kun sitä vertaa esimerkiksi Ilmestyskirjan Johanneksen ehdottomaan kantaan uhrilihan syömiseen (Ilm 2:14,20; ks. Räisänen 1992, 239-256).

Kun apokalyptinen lähiodotus lientyi, paine vähentää jännitystä seurakunnan eetoksen ja ulkopuolisen yhteiskunnan välillä kasvoi entisestään. Havainnollisesti tämä tulee esille naisen asemaa koskevissa määräyksissä. Paavalia itseään voi tuskin pitää voimakkaan naisemansipaation kannattajana. Mutta kiistaton tosiasia kuitenkin on se, että hänen seurakunnissaan naisilla oli merkittävä rooli lähetystyön ja yhteiselämän eri vastuutehtävissä. Paavali mainitsee kirjeissään useita naispuolisia työtovereita (ks. Kalke - Sollamo 117-129 teoksessa Sollamo & Dunderberg, toim., 1992; Schottroff 1990, 120-129). Esimerkiksi Rooman seurakunnassa vaikutti muuan Junia — nimi on myöhemmin tulkittu virheellisesti maskuliiniseksi — joka yhdessä miehensä Andronikoksen kanssa kuului Paavalin tunnustuksen mukaan apostolien kärkijoukkoon (Room 16:7).

Paavalin jälkeen ulkopuolisen maailman naisen asemaa koskevat normit pääsevät voimakkaammin esille myös seurakunnan keskinäisessä elämässä. Ns. jälkipaavalilaiset kirjeet, jotka Paavalin oppilaat ovat kirjoittaneet apostolin kuoleman jälkeen, kuvaavat hyvin tätä kehitysvaihetta. Niissä tähdennetään patriarkaalisen yhteiskunnan arvomaailman mukaisesti naisen alamaisuutta miehelleen (Kol 3:18; Ef 5:22-33; Marjanen 1992, 151-166). "Niin kuin seurakunta alistuu Kristuksen tahtoon, niin myös vaimon tulee kaikessa alistua miehensä tahtoon" (Ef 5:24). Myös Paavalin omia kirjeitä toimitettiin lisäämällä samanhenkisiä sääntöjä (1 Kor 14:34-35). Pastoraalikirjeiden "porvarilliseksi" luonnehdittu kristillisyys ilmentää hyvin sitä, kuinka hellenistisen kaupunkielämän yleiset moraaliarvot heijastuvat entistä enemmän kristittyjen kirjoittajien opetuksessa. Kristittyjen on pyrittävä elämään "tyyntä ja rauhallista elämää, kaikin tavoin hurskaasti ja arvokkaasti" (1 Tim 2:2). Naista koskevat hyveet ovat myös tyypillisiä:

> [Minä] tahdon, että naisten kaunistuksena on hillitty esiintyminen, vaatimattomuus ja säädyllisyys — eivät tukkalaitteet, kultakorut, helmet tai kalliit vaatteet, vaan hyvät teot, niin kuin sopii naisille, jotka tunnustavat palvelevansa Jumalaa. Naisen tulee kuunnella opetusta, hiljaa ja kuuliaisena. Sitä en salli, että nainen opettaa, enkä sitä, että hän näin hallitsee miestä; hänen on elettävä hiljaisesti. (1 Tim 2:9-12.)

Jeesus-liikkeen strategia

Jeesus-liikettä saamme kiittää siitä, että tärkeä osa Jeesuksen opetusta on säilynyt. Paavali ei ollut kirjeissään juuri lainkaan kiinnostunut Jeesuksen julistuksesta. Hänelle oli tärkeää sanoma ristiinnaulitusta ja ylösnousseesta Kristuksesta ja tähän sanomaan liittyvä moraalinen opetus. Jos meillä olisi vain Paavalin ja hänen seuraajiensa kirjeet, me tietäisimme hyvin vähän Jeesuksen omasta opetuksesta. Palestiinassa eläneet Jeesus-yhteisöt pyrkivät sen sijaan välittämään eteenpäin Jeesuksen sanomaa, ja heidän toimintansa ansiosta evankelistat saattoivat vuoden 70 jälkeen kirjoittaa kertomuksensa Jeesuksen elämästä ja opetuksesta. Ilman Jeesus-liikettä meillä ei olisi Vuorisaarnan Jeesusta: profeettaa ja toisenlaisen viisauden opettajaa.

Historiallisen Jeesuksen toiminnan ja hänen työtään jatkaneen Jeesus-liikkeen välillä on mahdollista nähdä jatkuvuus. Tämä on syy siihen, miksi emme seuraavassa pyri tekemään tarkkaa eroa Jeesuksen ja hänen seuraajiensä välillä, vaikka

tietynlainen historiallinen kehityskulku esityksessä hahmotetaankin. Samoin kuin kahdessa edeltävässä luvussa päähuomio kohdistetaan Jeesuksen sanojen evankeliumin (Q) ilmentämään sosiaaliseen eetokseen.

Paavalin ja Q-lähteen vertailussa on otettava huomioon tekstien erilaisuus. Jeesuksen sanojen kokoelma ei puhu yhtä suoraan konkreettisesta sosiaalisesta todellisuudesta kuin seurakuntien ongelmia ja lähetysstrategiaa käsittelevät Paavalin kirjeet. Silti Q sisältää riittävästi lauselmia ja ohjeita, joiden eetosta on mielekästä verrata Paavalin ja hänen yhteisöjensä tilanteeseen.

Jeesus-liikkeen keskeinen uskonnollinen symboli oli Jumalan valtakunta. Olemme edellä hahmottaneet Q-aineiston valossa joitakin olennaisia Jumalan valtakunnan piirteitä (luku II). Jeesuksen sanoissa valtakunta näyttäytyy sekä yhteisössä vaikuttavana parantavana voimana että köyhille kuuluvana lupauksena Jumalan avusta ja lohdutuksesta. Toisinaan Jumalan valtakunta samastuu yhteisöön itseensä. Siinä on nähtävissä Jeesus-liikkeen positiivinen visio uudesta yhteisöstä, joka perustui Jumalan tahtoon (= Jumalan kuninkuuteen). Vaikka utopia saa toisinaan paratiisinomaisia piirteitä (vrt. Q 7:22; 13:28-29), kuva on huomattavasti tämänpuoleisempi kuin Paavalin seurakuntien odotus "tempaamisesta" yläilmoihin (1 Tess 4:16) ja pukeutumisesta katoamattomaan ruumiiseen (1 Kor 15:50-55).

Yhteisön rajat

Paavalin yhteisöissä raja Kristuksen seurakuntien ja ulkopuolisten välillä oli selkeä ja jyrkkä. Voidaanko Jeesus-liikkeessä nähdä samanlaista mustavalkoista maailmankuvaa? Vastaus kysymykseen on monitahoinen, sillä joissakin evankeliumikohdissa rajalinja "sisällä" olevien ja paatuneiden ulkopuolisten välillä todellakin on ehdoton (esim. Mark 4:10-12). Toisaalta Jumalan valtakunnan yhteisön rajat eivät näytä evankeliumeissa niin selkeiltä kuin Paavalin seurakuntien suhde ulkopuolisiin. Q-aineiston kohdalla on syytä tehdä ero varhaisemman ja myöhemmän kerrostuman välille.

Paavalin seurakunnissa sisääntulo sai näkyvän muodon kasteriitissä. Ulkopuolella olevat olivat niitä, joita ei ollut kastettu "Kristuksen ruumiiseen". Kastekäytäntö tuli Kristus-yhteisöjen sisääntuloriitiksi Johannes Kastajan toiminnan perintönä. Johannekselle kaste oli "parannuksen kaste", ja siihen liittyi todennäköisesti vakuutus synnistä puhdistautumisesta (Mark 1:4). Johanneksen kaste oli kertakaikkinen akti; siihen siis yhdistyi ajatus syntisen "palaamisesta" Jumalan luokse eikä vain päivittäisestä "kilvoittelemisesta". On silti epätodennäköistä, että Johanneksen liikkeessä kaste olisi saanut samanlaisen aseman kuin sillä oli Kristus-yhteisöissä (ks. Ernst 1989, 324-325). Johannes oli profeetallisen herätysliikkeen johtaja (Webb 1991), jonka toiminta ei tähdännyt muusta juutalaisuudesta jyrkästi poikkeavan yhteisön tai kultin perustamiseen.

Jeesus aloitti toimintansa Johannes Kastajan liikkeen yhteydessä. Kaikki evankeliumit kertovat, että Jeesus vastaanotti kasteen, jolla Johannes luokseen tulleet parannuksen tekijät kastoi. Tällaista tapahtumaa Jeesuksen seuraajat olisivat tuskin voineet itse keksiä, vaan sen täytyy perustua historialliseen tosiasiaan. Jeesus-liike sai siis alkunsa Johannes Kastajan piirissä, mutta profiloitui pian omaksi ryhmäkseen, jonka johtajaksi Jeesus tuli. Evankeliumeissa on kuitenkin useita viitteitä siitä, kuinka nämä kaksi liikettä olivat tietoisia sukulaissuhteestaan.

Q-lähteeseen on sisältynyt kokonainen laaja tekstijakso, jossa käsitellään Jeesuksen suhdetta Johannes Kastajaan (Q 7:18-35). Tässä jaksossa Jeesus ylistää Johannesta "enemmäksi kuin profeetta" (Q 7:26) ja suurimmaksi vaimoista syntyneiden joukossa (7:28a), mutta korostaa samalla, että "vähäisin, joka on Jumalan valtakunnassa, on suurempi kuin hän" (7:28b). Näistä sanoista voimme päätellä, että Jumalan valtakunnan yhteisön ja Johanneksen välillä nähtiin selvä ero. Lau-

selma korostaa Jumalan valtakunnan yhteisön ensisijaisuutta, mutta toisaalta sisarliikkeen johtajalle annetaan suuri tunnustus. Johannes Kastajaa ja hänen seuraajiaan ei selvästikään suljeta pelastuksen ulkopuolelle. Tästä voidaan päätellä, ettei Jeesus-liike ollut yhtä eksklusiivinen kuin Paavalin johtamat Kristus-yhteisöt. Paavalin mukaan niin juutalaisen kuin pakanankin oli tultava Kristus-yhteisön jäseneksi voidakseen pelastua (Sanders 1977, 547-548; tosin Johannes Kastajasta Paavali ei puhu kirjeissään mitään).

Samassa Q-jaksossa on säilynyt lauselma, josta näkyy, että Johanneksen ja Jeesuksen toimintatavat nähtiin varsin erilaisiksi. Jeesus kuvaa "tätä sukupolvea" vertauspuheen avulla:

> Se on kuin torilla istuvat lapset, jotka huutavat toisilleen: "Me soitimme teille huilua, mutta te ette tanssineet, me pidimme valittajaisia, mutta te ette itkeneet mukana." Johannes tuli, hän ei syö eikä juo, ja te sanotte. "Hänessä on paha henki." Ihmisen Poika tuli, hän syö ja juo, ja te sanotte. "Mikä syömäri ja juomari, publikaanien ja muiden syntisten ystävä!" (Q/Matt 11:16-19.)

Vertauksen ja sen selityksen välinen yhteys on hieman arvoituksellinen. Mutta vastakohta askeettisen Johanneksen ja "syömärin ja juomarin" maineen saaneen Jeesuksen välillä on kuitenkin ilmaistu selkeästi. Lauselman välittämä tieto, jonka mukaan Jeesus oli "syntisten ja publikaanien ystävä", ei ole historiallisesti täysin ongelmaton (Horsley 1987, 212-227). Emme esimerkiksi tiedä, kuinka paljon julkisyntisiä Jeesus-liikkeeseen tosiasiallisesti kuului. Mutta todennäköistä on se, että Jeesus toiminnallaan sai "syömärin ja juomarin" ja "syntisten ystävän" *maineen*. Jeesuksen ja Johanneksen rinnastaminen on tässä suhteessa mielenkiintoista. Voidaan päätellä, että Jeesus-liikkeen sisäänpääsyvaatimukset olivat ainakin jossakin suhteessa väljempiä kuin puhdistautumisriittiä ja parannusta

vaatineen Johanneksen. Tämä selittäisi myös sen, miksi Jeesus-liike ajautui niin jyrkkään konfliktiin puhtaussäädöksiä tarkkaan vaalineitten fariseusten kanssa (Q 11:37-52).

Sikäli kuin voimme evankeliumien pohjalta päätellä, Jeesus-liikkeeltä puuttui selkeä sisääntulon muoto. Evankeliumit eivät kerro, että Jeesus olisi vihkinyt seuraajiaan tai kannattajiaan erityisen riitin avulla niin kuin Johannes oli tehnyt. Ainoat viittaukset Jeesuksen kastetoimintaan löytyvät Johanneksen evankeliumista (3:22-24; 4:1-2), mutta sielläkin ne liittyvät Jeesuksen julkisen uran alkuvaiheeseen, aikaan, jolloin evankelistan mukaan Jeesus ja Johannes toimivat yhtä aikaa. Muutoin evankelistat kuvaavat Jeesuksen saarnaajana, parantajana ja eksorkistina, mutteivät kastajana. On epäselvää, kuinka laajalti kaste omaksuttiin Jeesuksen kuoleman jälkeen uuden liikkeen tunnusmerkiksi. Q vaikenee kasteesta, mutta viimeistään Matteuksen seurakunta on sitä lähetystyössään toteuttanut (Matt 28:19).

Jeesus-liikkeen alkuaikoina ei siis näytä olleen kovin jyrkkää raja-aitaa ulkopuolisten ja sisällä olevien välillä. Lähetysohjeissa Jeesuksen asialle myötämielisiä ihmisiä kutsutaan yksinkertaisesti "rauhan lapsiksi" (Q 10:5-6; KR kääntää "rauhan arvoisia"). Kiertävät saarnamiehet eivät kuitenkaan voi olla etukäteen varmoja yösijastaan ja hyvästä kohtelusta, ts. liikkeen sosiaalinen verkosto on vielä monessa suhteessa avoin. Matteuksen muokkaama muoto lähetysohjeista ilmentää jo kehittyneempää järjestäytymisen astetta: saarnaajien on kaupunkiin tai kylään saavuttuaan ensin otettava selvää, mikä perhekunta on heidän käyntinsä "arvoinen" (Matt 10:11), toisin sanoen etsittävä liikkeeseen kuuluvan henkilön koti.

Jeesuksen sanoman oikeaa vastaanottamista kuvataan Q-lähteessä useimmiten eettisin käsittein. Jeesuksen Suuressa saarnassa (Q 6:20-49) seuraamisen eetos esitetään vihollisrakkautena, omastaan luopumisena ja tuomitsematta jättämisenä. Se, joka tekee Jeesuksen sanojen mukaan, rakentaa elämänsä talon kalliolle. Piittaamaton sen sijaan saa kokea hiekalle rakennetun perustuksen pettävän (6:46-49). Tällainen opetus

ammentaa juutalaisen viisausopetuksen ja profeettojen julistuksen perinteestä. Sitä voidaan verrata Paavalin opetukseen (esim. 1 Kor 3:10-15). Paavalin etiikan lähtökohtana on kuitenkin aina "Kristuksessa oleminen" ja Hengen omistaminen, joista Kristus-yhteisön jäsenen on osattava tehdä oikeat johtopäätökset (esim. Room 8:1-17).

Yhteiskunnallista kritiikkiä

Jeesus-liikettä voidaan parhaiten kuvata profeetallisena herätysliikkeenä juutalaisen yhteisön sisällä. Liikkeen alkuvaiheessa raja ulkopuolisten ja sisällä olevien välillä ei ollut niin jyrkkä kuin Paavalin johtamissa hellenistisissä seurakunnissa. Tätä taustaa vasten on ymmärrettävää se, että Jeesuksen opetuksen yhteisöllinen näkökulma on laajempi kuin Paavalin. Kun Paavalin huolenaiheena oli etupäässä seurakuntien sisäinen elämä, Q-lähteen eettisen opetuksen konteksti on usein maaseudun vähäosaisten ihmisten yhteisö ja siellä vallitsevat ihmissuhteet. Esimerkiksi Jeesuksen kuuluisa opetus vihollisen rakastamisesta (Q 6:27-35) liittyy luontevimmin juuri tällaiseen sosiaaliseen maailmaan; vihollisilla ei siis ensijaisesti tarkoiteta roomalaisia (Horsley 1987, 261-264). Vastavuoroisuuden periaatteen kieltäminen, kehotukset jättää vihamiehen kanssa käräjöiminen sikseen tai olla vastaamatta julkiseen loukkaukseen (6:29-30,34; 12:57-59) ilmentävät samanlaista asennetta. Tällaisissa kehotuksissa Jeesus asettuu vastustamaan aikansa keskeisiä, kunniaa ja omanarvontuntoa korostavia arvoja (Borg 1987, 97-124; ks. myös Malina 1981, 25-50).

Myös Jeesuksen negatiivinen suhtautuminen perhesuhteisiin on piirre, joka on ymmärrettävä Jeesuksen asettumisena aikansa kulttuuria vastaan. Jeesuksen seuraaminen edellytti sitä, että oli oltava valmis "vihaamaan isäänsä ja äitiänsä..." (Q 14:26; uusi Kirkkoraamattu lieventää alkuperäistä voimakasta kieltä käyttämällä vihaamisen sijasta ilmausta "olla valmis luopumaan"). Vuoropuhelu Jeesuksen ja hänen luokseen

tulleen seuraajaehdokkaan välillä on hätkähdyttävä:

> Eräs toinen sanoi hänelle: "Herra, anna minun ensin käydä hautaamassa isäni." Mutta Jeesus sanoi hänelle: "Seuraa minua! Anna kuolleitten haudata kuolleensa." (Q 9:59-60.)

Jeesuksen aikana perhe ei suinkaan ollut se idyllinen rakkausavioliittoon perustuva ydinperhe, joka on meidän mielessämme, kun luemme tällaisia evankeliumikohtia. Perhe oli patriarkaalinen klaani, joka oli useimmille tärkein taloudellinen yksikkö ja johon kuuluminen oli ihmisen identiteetin ja eloonjäämisen kannalta välttämätöntä. Tämä piti erityisen hyvin paikkansa Galilean pienissä maalaiskylissä, ehkä jonkin verran vähemmän hellenististen suurkaupunkien urbaanissa todellisuudessa.

Jeesus-liike kuitenkin rikkoi tätä sukuun perustuvaa identiteettiä luomalla uusia perheitä, jotka perustuivat muuhun kuin verisiteisiin. Tämä eetos tulee esille esimerkiksi kertomuksessa, jossa Jeesus torjuu tylysti häntä noutamaan tulleet omaisensa viittaamalla hänen luokseen kokoontuneeseen joukkoon: "Tässä ovat minun äitini ja veljeni!" (Mark 3:34)."

Patriarkaalisten arvojen kritiikkiin liittyi todennäköisesti naisten poikkeuksellisen näkyvä asema Jeesus-liikkeessä. Naisten esiintymistä Jeesuksen hautaukseen ja tyhjästä haudasta kertovissa traditioissa on vaikea selittää muuten kuin siten, että Jeesuksen lähimpien oppilaiden joukossa todella oli naisia (Mark 15:40-41; 16:1-8; vrt. myös Luuk 8:1-3; ks. jäljempänä luku VI). Näin ollen naisten rooli opettajina ja apostoleina Paavalin seurakunnissa heijastaa samanlaista poikkeuksellista käytäntöä. Paavalilla tämä ei kuitenkaan johtanut patriarkaalisen yhteiskunnan kritiikkiin (vrt. esim. 1 Kor 11:7-16).

Pettymys

Jeesus-liikkeen radikaali utopia Jumalan valtakunnasta ei koskaan toteutunut. Monet seikat viittaavat siihen, ettei Jeesus-liikkeen profeetallinen herätystyö koskaan saanut laajojen kansanjoukkojen suosiota osakseen. Q-lähteen lähetysohjeissa hallitsevat torjutuksi tulemisen tunnot ja galilealaisia kaupunkeja vastaan suunnattu ankara tuomio (Q 10:12-15), ei Jumalan valtakunnan läheisyyden tuottama ilo (10:9). Perimätiedon historiaa jäljittävät tutkijat ovat voineet havaita, kuinka Israelin hylkäämistä ja tuomiota korostava materiaali kasvaa sitä mukaa mitä myöhemmästä aineistosta on kyse.

Q-lähteessä on havaittavissa kohtia, joissa raja-aita ulkopuolisten ja sisäpuolisten välillä on jo selkeä.

> Joka ei ole minun puolellani, on minua vastaan, ja joka ei yhdessä minun kanssani kokoa, se hajottaa. (Q 11:23.)

> Tulee hetki, jolloin talon isäntä nousee ja sulkee oven. Kun te sitten seisotte ulkona, kolkutatte ovelle ja huudatte: "Herra avaa meille!", hän vastaa: "Keitä te olette? En tunne teitä." Silloin te alatte selittää: "Mehän söimme ja joimme sinun kanssasi, ja sinä opetit meidän kaduillamme." Mutta hän sanoo: "Keitä te olette? En tunne teitä. Menkää pois minun luotani te väärintekijät." (Q/Luuk 13:25-27.)

Jeesus-liikkeen kokema pettymys ilmenee myös niissä kohdissa, joissa korostetaan juutalaiseen traditioon liittyen profeettojen ja Jumalan lähettien hylkäämistä ja väkivaltaista kohtaloa (esim. Neh 9:26).

> ...Jumalan Viisaus [on] sanonut: "Minä lähetän heidän luokseen profeettoja ja apostoleja, ja he tappavat ja vainoavat näitä." Niinpä tämä sukupolvi saa maksaa kaikesta profeettojen verestä, joka maailman luomisesta lähtien on vuodatettu, Abelin verestä aina Sakarjan vereen asti, hänen, joka surmattiin alttarin ja pyhäkön välille. (Q/Luuk 11:49-51; vrt. Q 13:34-35; 6:22-23)

Myöhemmin kirjoittava Matteus on vielä jyrkempi. Viinitarhavertauksen loppuun hän liittää lausuman, jossa hän antaa ymmärtää, että Israelin etsikkoaika on lopullisesti päättynyt ja että muut kansat perivät sen aseman Jumalan valittuna kansana:

> Jumalan valtakunta otetaan teiltä pois ja annetaan kansalle, joka tekee sen hedelmiä. (Matt 21:43.)

Myöhemmissä evankeliumitraditioissa Jumalan valtakunta muuttui yhä enemmän pelkästään tuonpuoleiseksi ja yksityistä ihmistä koskevaksi todellisuudeksi. Johanneksen evankeliumi puhuukin Jumalan valtakunnan sijasta taivaallisista asuinsijoista, joita Jeesus lupaa omilleen valmistaa (Joh 14). Jeesuksen kuninkuus ei ole Johanneksen mukaan tästä maailmasta (Joh 18:36). UT:n kaanonin ulkopuolelle jäänyt Tuomaan evankeliumi (ks. luku VII) torjuu sarkastisesti kaikki sellaiset tulkinnat, joissa valtakunta saa konkreettisen ilmenemismuodon:

> Jeesus sanoi: "Teidän johtajanne saattavat sanoa teille: 'Valtakunta on taivaassa', mutta silloinhan taivaan linnut ehtivät sinne ennen teitä. He voivat myös sanoa: 'Se on meressä', mutta silloin kalat ehtivät sinne ennen teitä. Tosiasiassa valtakunta on sekä teidän sisällänne että teidän ulkopuolellanne." (Tuom. ev. 3; käännös Huuhtanen, Marjanen & Uro 1992.)

Utopia ja realismi

Olemme edellä luonnostelleet kuvan moraalisista ihanteista kahdenlaisissa varhaiskristillisissä yhteisöissä, Paavalin seurakunnissa ja Palestiinan alueella vaikuttaneessa Jeesus-liikkeessä. Paavalin kirjeet kertovat pienten Kristus-yhteisöjen parissa eläneestä unelmasta ihmisten välisestä yhteydestä ja yhteisöllisyydestä, jossa tasa-arvo ja tehtävänjako toimisivat moitteettomasti. Terho Pursiaisen sanoin voisimme puhua Paavalin yhteisöjen symbioottisesta moraalista (1993, 87). Jeesus-liikkeen historia kertoo puolestaan yrityksestä vaikuttaa kokonaisen kansan eetokseen ja kohtaloon.

Kumpikin liike päätyi tiukasti määritellen epäonnistumiseen. Ulkopuolisen maailman "porvarilliset" ihanteet pääsivät pian vaikuttamaan Paavalin perustamien Kristus-yhteisöjen moraalisiin arvostuksiin. Palestiinalainen Jeesus-liike pettyi valtakunnan odotuksessaan, ja sen välittämät perimätiedot Jeesuksen radikaaleista opetuksista kulkeutuivat sekä pakanakirkon maltillisempiin suuntauksiin että radikaaleihin, gnostilaisiin virtauksiin.

Epäonnistuminen oli kuitenkin suhteellista. Kristus-yhteisöt eivät kuihtuneet pois lyhyen yltiöpäisen entusiasmin jälkeen. Väistämätön sopeutuminen tähän maailmaan tapahtui, koska kristinuskon keskeinen symboliikka antoi edellytykset kohdata utopian epäonnistuminen ja maailman kovat realiteetit. Kristinuskon Suuri kertomus on itse asiassa kertomus suuresta epäonnistumisesta. Se kertoo Pelastajasta, jonka pelastettavat hylkäävät ja jonka unelmat murskautuvat sen ajan suurimman sotilasmahdin valtakoneistoon.

Mutta se on myös kertomus ylösnousemuksesta ja uudesta mahdollisuudesta. Ensimmäiset seuraajat tekivät epäonnistumisen konkreettisesta merkistä, rististä, uuden elämän ja anteeksiannon symbolin. Paavali yhdisti opetuksessaan nerokkaalla tavalla ristin ja kuoleman symboliikan inhimilliseen heikkouteen ja vajavuuteen (esim. 1 Kor 1).

On siis muistettava, että kristinuskon keskeinen symboliikka sisältää nämä molemmat elementit, kuoleman ja ylösnousemuksen, utopian ja epäonnistumisen. Evankeliumeissa säilynyt Jeesuksen radikaali opetus varoittaa siitä, että kristinusko on alati vaarassa kutistua pelkäksi vallitsevien hyveiden pönkittäjäksi ja kulloisenkin status quon takaajaksi. Risti puolestaan muistuttaa meille utopioiden ja kauniiden ihanteiden haavoittuvuudesta ja antaa meille mahdollisuuden kohdata oma epäonnistumisemme. Jos otamme ristin pois, Jumalan valtakunta muuttuu helposti omaksi irvikuvakseen.

5

JEESUKSEN KUOLEMAN TULKINTA EVANKELIUMIEN PERIMÄTIEDOSSA

Vakaumusta, jonka mukaan lähes kaksituhatta vuotta sitten teloitetun Jeesus Nasaretilaisen kuolema sovitti ihmiskunnan rikkomukset, pidetään yleisesti kristillisten kirkkojen perustavana opinkappaleena. Ajatus sovituksesta ei tosin suoranaisesti sisälly kaikille kirkoille yhteiseen apostoliseen uskontunnustukseen. Luterilaisen kirkkomme selitystraditio edellyttää kuitenkin tämän opin itsestään selvästi osaksi tunnustusta otsikoimalla toisen uskonkappaleen selityksen katekismuksessaan sanalla "lunastuksesta". Jokaisen kristillisen kirkon perussymboli, risti, muistuttaa ihmisiä Jeesuksen kuoleman ja pääsiäisen tapahtumien keskeisestä asemasta kristillisten yhteisöjen uskossa ja julistuksessa.

Toisaalta tuskin mikään kristillisen uskon kohta on ollut yhtä kiistanalainen ja arvosteltu kuin oppi sovituksesta. Monille siitä on muodostunut älyllinen tai moraalinen este hyväksyä kristillinen sanoma. Myös kristityt teologit ovat suhtautuneet kriittisesti sovitusoppiin. Esimerkiksi Rudolf Bultmann pitää näkemystä, jonka mukaan "ihmiseksi tullut jumalolento sovittaa verellään ihmisten synnit", "primitiivisenä mytologiana" (Bultmann 1985, 19). Hänen mukaansa tällaista uhriteologiaa ei voi sellaisenaan enää tehdä ymmärrettäväksi nykyajan ihmiselle.

Tämän luvun tarkoitus ei ole sovitusoppiin liittyvien teologisten ja uskonnonfilosofisten ongelmien esittely ja ratkaiseminen. Näkökulmani rajoittuu Uuteen testamenttiin ja erityisesti uusimman evankeliumitutkimuksen esille tuomiin kysymyksiin. Lopuksi palaan kuitenkin teologiseen ongelmaan esittämällä joitakin omakohtaisia ajatuksia siitä, mitä seurauksia tai hyötyä eksegeettisestä tutkimuksesta voisi olla nykypäivän ajattelevalle kristitylle.

"Alkukirkon" sanoma

Eksegeettinen tutkimus vie meidät tilanteeseen, jossa kristinuskon opinkappaleet olivat vielä valinkauhassa ja Jeesuksen elämän ja kuoleman merkitystä tulkittiin erilaisten kuvien ja traditioiden avulla. Tämä alussa ollut moneus on tärkeää ymmärtää oikealla tavalla. Me luemme UT:n tekstejä väistämättä myöhemmästä tilanteesta, jossa meillä on tiedossa kristinuskon kehittyminen monimuotoiseksi, opillisesti rikkaaksi instituutioksi. Kristinuskon klassiset symbolit ja peruskertomukset ovat aina taustalla Raamattua tulkitessamme. Me liitämme Jeesuksen ristinkuoleman automaattisesti osaksi laajempaa pääsiäisen kertomusta, johon kuuluvat kärsimystie, kuolema ja ylösnousemus perinteisine tulkintoineen. Kristillinen kulttuurimme on välittänyt tämän *kokonaisuuden* meille jo lapsuudessa. Usein siihen liittyy myös voimakkaita — positiivisia tai negatiivisia — elämyksiä ja tunteita.

UT:n historiallinen tutkimus merkitsee pyrkimystä irrottautua tästä lopusta alkuun -perspektiivistä ja hahmottaa alkukristillisyyttä sen omista lähtökohdista käsin. Tämä on tietysti vain ihanne, johon pyritään. Käytännössä se kohtaa monenlaisia vaikeuksia. Nämä ongelmat ovat yleensä hyvin tiedostettuja. Tietomme ensimmäisten kristittyjen tilanteesta on fragmentaarista. Vain tietyt kirjoitukset ovat säilyneet. Suuri määrä kirjoituksia on joko kadonnut tai hävitetty. Varhaiset kristityt eivät pyrkineet historiankirjoitukseen sanan modernissa merki-

tyksessä, vaan sovelsivat juuri edellä kuvattua lopusta alkuun -periaatetta. He heijastivat oman seurakuntansa tilanteita ja kysymyksiä uuden uskon alkuhetkiin ja Jeesuksen elämään. Tutkijakaan ei ole vapaa tällaisista pyrkimyksistä. Usein hän on tavalla tai toisella kasvanut kristillisiin kertomuksiin ja oppeihin kiinni. Kaikesta maallistumisesta huolimatta Jeesuksen positiivinen merkitys on kulttuurissamme niin vahva, että hänen hahmoonsa on jatkuva kiusaus projisioida juuri sitä, mitä tutkija tai muu tulkitsija itse henkilökohtaisesti pitää elämässä arvokkaana.

Jos alussa siis oli tulkintojen ja Jeesus-traditioiden moneus, voidaan kysyä, oliko ajatus Jeesuksen ristinkuoleman sovittavasta merkityksestä alun perin vain yksi tulkinta muiden joukossa? Vai kuuluiko se niin varhaiseen ytimeen, että se muodosti yhteisen pohjan kaikille Jeesuksen nimeen vetoaville yhteisöille?

Vielä muutama vuosikymmen sitten kristinuskon ensi hetkiä kuvattiin yleisesti siten, että pääsiäisen kokemusten myötä Jerusalemiin kerääntynyt opetuslapsijoukko ryhtyi julistamaan sanomaa Jeesuksen kuolemasta ja ylösnousemuksesta. Julistajasta tuli julistettu, Jeesuksen sanoma Jumalan valtakunnasta vaihtui ilosanomaan Jeesuksen ristinkuolemalla tapahtuneesta sovituksesta ja hänen kuoleman jälkeisestä korottamisestaan. Tätä "alkusanomaa" kutsuttiin termillä kerygma, joka on kreikkaa ja tarkoittaa yksinkertaisesti julistusta tai saarnaa.

Uusimmassa tutkimuksessa käsitys yhtenäisestä alkusanomasta on kuitenkin alkanut murentua ja varhaiskristillisyyden monimuotoisuus on tullut entistä ilmeisemmäksi. Uuteen monisäikeisempään kuvaan kuuluu myös se, ettei vakaumusta Jeesuksen kuoleman sovittavasta (tai pelastavasta) merkityksestä ilman muuta lueta kaikkien kristillisten ryhmien yhteiseen perintöön. Yritän seuraavassa havainnollistaa niitä seikkoja, jotka ovat vaikuttaneet viimeksi mainittuun johtopäätökseen.

Sovitusteologia evankeliumeissa

Näkemys Jeesuksen kuolemasta syntien sovituksena ei ole hallitseva läheskään kaikissa varhaiskristillisissä kirjoituksissa. Vaikka tämä tulkinta on yleinen suuressa osassa UT:n kirjoja, ennen kaikkea kirjeissä, sen vähäinen esiintyminen evankeliumeissa muodostaa ongelman edellä kuvatulle käsitykselle yhteisestä alkusanomasta. Varhaisimmassa evankeliumissa, Markuksessa, Jeesuksen kuolemassa tapahtuva sovitus esiintyy selvästi vain kahdesti, lauselmassa Mark 10:45 ("Ei Ihmisen Poikakaan tullut palveltavaksi, vaan palvelemaan ja antamaan henkensä lunnaiksi kaikkien puolesta") ja ehtoollisen asetussanoissa, jossa Jeesus viinimaljaan viitaten lausuu: "Tämä on minun vereni, liiton veri, joka vuodatetaan kaikkien puolesta" (Mark 14:24). Matteus ei tässä suhteessa ole antoisampi kuin Markus (ks. Matt 20:28; 26:28). Luukas tunnetusti välttää sovitusteologiaa vielä johdonmukaisemmin. Ainoa relevantti teksti evankeliumissa on ehtoollisperikooppi (Luuk 22:19b-20; mielenkiintoisena yksityiskohtana mainittakoon, että uhrikuolemaa korostava ilmaus "teidän puolestanne" puuttuu eräistä varhaisista käsikirjoituksista).

Johanneksen evankeliumiin sisältyy tulkinta, jonka mukaan Jeesus kokee pääsiäislampaan kohtalon (vrt. Joh 1:29 ja 19:14). Johanneksella tämä näyttää liittyvän syntien sovittamiseen, vaikkei pääsiäislammasta juutalaisuudessa ymmärrettykään *synti*uhrina. Johanneksen teologinen painopiste on kuitenkin Jeesuksen ihmiseksi tulossa ja hänen pelastavassa ilmoituksessaan. Uhriteologia jää hänen evankeliumissaan melko marginaaliseksi (vrt. kuitenkin Joh 6:51-58 ja 10:11).

Sovitusajatuksen ohuus voidaan tietenkin selittää vetoamalla siihen, että se ei kuulunut historiallisen Jeesuksen sanomaan, vaan syntyi vasta vastauksena ristinkuoleman Jeesuksen seuraajille aiheuttamaan ongelmaan. Ne puolestaan, jotka katsovat Jeesuksen itsensä tulkinneen lähestyvää kuolemaansa sovitusuhrina, voivat ajatella, että tämä opetus tuli esille vasta aivan Jeesuksen toiminnan loppuvaiheessa ja näin suurin osa

evankeliumimateriaalista heijastaisi tässä suhteessa aivan oikeaa tosiasiaa: Galileassa opettaessaan Jeesus ei puhunut tulevasta kuolemastaan uhrina muiden ihmisten puolesta.

Vetoaminen historiallisen Jeesuksen julistukseen ei kuitenkaan hävitä ongelmaa kokonaan. Sekä Matteuksen että Luukkaan evankeliumeihin sisältyy episodeja, joissa Jeesuksen toiminnan ja kuoleman salaisuus paljastuu opetuslapsille lopullisesti ylösnousemuksen jälkeen. Jos evankelistat olisivat pitäneet Jeesuksen kuolemassa tapahtunutta sovitusta kristillisen sanoman ytimenä, olisi outoa, että he eivät liittäneet sitä edes näihin kohtiin evankeliumeissaan. Esimerkiksi Luukkaalla on jakso, jossa ylösnoussut selittää kirjoituksia opetuslapsille seuraavasti:

> Näin on kirjoitettu. Kristuksen tuli kärsiä kuolema ja kolmantena päivänä nousta kuolleista, ja kaikille kansoille, Jerusalemista alkaen, on hänen nimessään saarnattava parannusta ja syntien anteeksiantamista. (Luuk 24:46-47.)

Jeesuksen kuolema esiintyy tässä samassa tekstiyhteydessä kuin maininta syntien anteeksiantamisesta. Mutta jos Luukas olisi halunnut painottaa, että syntien anteeksiantamus nimenomaan liittyy Jeesuksen kuolemassa tapahtuneeseen uhriin, hän olisi muotoillut evankeliuminsa loppuhuipennuksen toisin. Todennäköisempää on päätellä, että Luukkaan ajatusmaailmassa nimenomaan parannus ja syntien anteeksiantaminen kuuluvat yhteen (vrt. Luuk 7:47; Apt 5:29-32; Kiilunen 1992, 103-124). Sitä paitsi Luukas kirjoitti myös historianteoksensa, Apostolien teot, jossa hänellä olisi ollut täysi vapaus muotoilla apostolien puheita pääsiäisen jälkeisen kerygman mukaiseksi. Silti Apt:sta puuttuu sanoma Jeesuksen sovittavasta ristinkuolemasta lähes tyystin (Apt 20:28 ehkä ainoana poikkeuksena).

Lisäksi on muistettava, ettei evankeliumeja kirjoitettu historiografisesta mielenkiinnosta käsin, vaan ne heijastavat kirjoittajiensa yhteisöissä vallalla olleita uskomuksia ja tunnustuksia. Evankeliumien toimitustyön analyysi on osoittanut, etteivät niiden kirjoittajat epäröi pistää Jeesuksen suuhun pääsiäisen jälkeen syntyneitä teologisia vakaumuksia.

Kärsimyskertomuksien teologia

Toinen seikka, joka vahvistaa epäilyjä, ettei sovitusoppi ollut kaikkien varhaisten seurakuntien yhteistä perinnettä, on synoptisten kärsimyskertomusten luonne. Monet tutkijat ovat päätelleet, että Markuksen, varhaisimman tuntemamme evankeliumin, kertomusta Jeesuksen viimeisistä päivistä on edeltänyt vielä varhaisempi kirjallinen kertomus Jeesuksen kärsimyksestä. Markus olisi tämän teorian mukaan käyttänyt perinteistä kertomusta kirjoittaessaan evankeliuminsa lukuja 11-16. Markuksen kärsimyskertomuksen toimitushistoriaa analysoineet tutkijat ovat nähneet ehtoollisen asettamisperikoopissa (14:22-25) — jossa sovitusteologia putkahtaa esille — varhaisempaan kertomukseen tehdyn lisäyksen, joka katkaisee luontevasti etenevän juonen jakeissa 14:17-21,27-31 (Myllykoski 1994a, 69-71). Jos tämä päättely pitää paikkansa, Markuksen käyttämästä lähteestä ei ole säilynyt yhtään perimätiedon katkelmaa, jossa korostettaisiin Jeesuksen kuoleman sovittavaa merkitystä.

Markuksen käyttämän lähteen rekonstruktio jää luonnollisesti hypoteettiseksi. Sen todentamiseen ei ole samanlaista mahdollisuutta kuin Q-tekstin kohdalla. Toinen mahdollisuus selittää ehtoollisen asettamisen väljähkö liittyminen muuhun juonikokonaisuuteen on oletus, jonka mukaan Markus itse olisi luonut kertomuskokonaisuuden, mutta hyödyntänyt sanamuodoltaan vakiintunutta liturgista katkelmaa. Tätä tukee se, että Paavalin parikymmentä vuotta aiemmin tuntema perimätieto ehtoollisen asettamisesta ei poikkea kovinkaan paljon Markuksen versiosta (1 Kor 11:23-25). Kummassakin tulkin-

tavaihtoehdossa ehtoollisperikooppi ei liity saumattomasti kärsimyskertomuksen kokonaisuuteen.

Ajateltiinpa ehtoollisen asettamisen sekundaarisuudesta mitä tahansa, kiistämätöntä on, että synoptisten kärsimyskertomusten ydin ja teologinen painopiste on muualla kuin Jeesuksen kuoleman sovittavassa tai pelastavassa merkityksessä. Kertomusten teologiaa on leimannut pyrkimys osoittaa, että Jeesus, Daavidin juurta oleva Messias, kuolee kirjoitusten mukaan ristillä. Jeesuksen kuolema vastaa niitä esikuvia, joita hurskaan kärsimyksestä on kerrottu Vanhassa testamentissa. Evankeliumeissa heijastuu sama peruskaava kuin monissa juutalaisissa kertomuksissa, joissa oikeamielinen sankari joutuu vainon tai ahdistuksen kohteeksi mutta saa lopulta osakseen oikeuden ja kunnian (esim. Gen 37, 39-41; Ester; Dan 3 ja 6; Viis. 2, 4 ja 5; ks. Nickelsburg 1980, 153-184). Vanhurskaan voitto on myös keskeinen teema monissa psalmeissa, joita kärsimyskertomusten kirjoittajat ovat esityksessään hyödyntäneet (esim. Ps. 22; 27; 38; 42; 43; 69). Nämä ovat tietenkin olleet tärkeitä raamatullisia todisteita ensimmäisille kristityille; kokihan Jeesus häpeällisen, rikollisille tarkoitetun kohtalon.

Olennaista aiheemme kannalta on, ettei Jeesuksen kuolemaan liittyvien tapahtumien tulkitseminen kirjoitusten valossa — sikäli kuin voimme Markuksen käyttämän aineiston pohjalta päätellä — ilman muuta johtanut sovitusteologisiin painotuksiin.

Q ja Jeesuksen kuolema

Q-tutkimuksessa saavutetut tulokset ovat tuoneet merkittävän lisän Jeesuksen kuoleman varhaisia tulkintoja koskevaan keskusteluun. Jeesuksen sanojen evankeliumista puuttuvat paitsi kertomukset myös muut suorat viittaukset Jeesuksen kärsimykseen ja pääsiäisen tapahtumiin. Tämä tosiasia on usein aiheuttanut sen, etteivät UT:n selittäjät ole mielellään puhuneet Q-lähteestä "evankeliumina", sillä tähän termiin on sisällytetty joko Markuksen mallin mukainen lajityyppi tai, jos on ajateltu sanan alkuperäisempää merkitystä ("hyvä sanoma"), kerygma, johon olennaisesti on katsottu kuuluneen sanoman ristin pelastuksesta ja ylösnousemuksesta.

Varsin pitkään Q-lähde olikin tutkijoille korkeintaan eräänlainen puolievankeliumi. Ristin ja ylösnousemuksen puuttuminen tulkittiin siten, että kirjoituksen katsottiin toimineen kristillisen ydinsanoman täydennyksenä, ennen kaikkea eettisenä oppaana, joka edellytti, että sitä lukeneet tai kuunnelleet kristityt jo tunsivat kerygman. Ajattelutavan muutokseen vaikutti ratkaisevasti H. E. Tödt (1959), jonka Ihmisen Poika-lausumia käsittelevä tutkimus nähdään usein merkittävänä käännekohtana Q-tutkimuksessa. Tödtin mukaan Q-lähteen sisältö ei anna perusteita pitää kirjoitusta pelkkänä lisäyksenä alkukristilliseen kerygmaan. Q ei sisällä eettistä opastusta sen enempää kuin muutkaan alkukristilliset evankeliumit. Kirjoituksen teologiaa ei pidä ymmärtää täydennyksenä, joka edellyttäisi sovitusteologian ja passiokertomukset, vaan se on itsessään johdonmukainen ja sitä voidaan tulkita sen omista lähtökohdista käsin. Siksi se ei tarvitse taustakseen ylimääräisiä oletuksia.

Tödtin mukaan Q-yhteisön keskeinen vakaumus heijastuu heidän tuottamassaan kirjoituksessa. Tämän yhteisön usko ei kohdistunut Jeesuksen kuoleman tuottamaan pelastukseen, vaan Jeesuksen omaan sanomaan ja julistukseen, jota he ovat pyrkineet viemään eteenpäin. Mutta tämä ei tarkoita sitä, ettei Jeesus olisi ollut Q-yhteisölle pelastuksen välittäjä. Tämä pelastus ymmärrettiin vain toisin kuin niissä yhteisöissä, joissa korostettiin Jeesuksen kuoleman tuottamaa anteeksiantoa. Tödtin mukaan Q-seurakunnan perustava vakaumus on ollut se, että Jeesus oli korotettu Ihmisen Pojaksi. Tämä Jumalan teko merkitsi Jumalan arvovaltaista vahvistusta Jeesuksen asialle. Se antoi myös uskon sille, että Jeesuksen julistama valtakunta lopulta voittaa, kun hän palaa Ihmisen Poikana takaisin tuomitsemaan vastustajansa (Q 17:23-37).

Tödtin hahmottama kuva Jeesuksen sanojen evankeliumin taustalla olleesta yhteisöstä on myöhemmässä tutkimuksessa muuttunut tarkemmaksi ja monikerroksisemmaksi. Mutta olennaista on, että Tödt avasi tutkijoille mahdollisuuden tarkastella varhaiskristillisyyden historiaa uudesta näkökulmasta käsin. Seurauksena on ollut moni-ilmeisempi kuva kristinuskon synnystä kuin aiempi monoliittinen käsitys alkukerygmasta edellyttää. Vanha mielikuva, jonka mukaan pääsiäisaamuna yhdessä hetkessä Jeesuksen Jumalan valtakunta -julistus vaihtui sanomaksi ristiinnaulitusta Pelastajasta, on muuttunut.

Voi tuntua oudolta, että Q-lähde puhuu Jeesuksesta takaisin palaavana ja arvovaltaisena Ihmisen Poikana, mutta ei kuitenkaan viittaa hänen kuolemaansa ja ylösnousemukseensa. Eivätkö Q-ihmiset tienneet Jerusalemin tapahtumista vai eivätkö he halunneet reflektoida niitä millään tavoin? Näin voi tuskin olettaa. Vaikka Q-lähteestä puuttuvatkin *suorat* viittaukset Jeesuksen kuolemaan, dokumenttiin sisältyy kohtia, joiden voidaan nähdä selittävän Jeesuksen väkivaltaista kohtaloa epäsuorasti. Sana Jeesuksen seuraamisesta ja ristin kantamisesta on yksi tällainen lauselma (Q 14:27).

> Joka ei ota ristiään ja seuraa minua, ei voi olla minun opetuslapseni.

Ristin kantaminen on vertauskuvallinen ilmaus, jolla viitataan Jeesuksen seuraamisen vaatimaan henkilökohtaiseen uhraukseen. Joskus on esitetty teorioita, joiden mukaan mukaan sanonta "ristin ottamisesta" olisi ollut itsensä uhraamisen tai marttyyriuden vertauskuva jo ennen sen kristillistä käyttöä. Nämä oletukset jäävät kuitenkin epävarmoiksi. Q-yhteisössä risti on joka tapauksessa yhdistetty Jeesuksen kuolemaan. On nimittäin erittäin epätodennäköistä, että Q-ihmiset olisivat olleet tietämättömiä Jeesuksen kuolintavasta. Puhe rististä ei voinut olla muistuttamatta Mestarin kuolemasta. Mutta risti liitettiin Jeesuksen seuraamiseen ja itsensä uhraamiseen, ei

ihmisten syntien sovittamiseen tai synnin vallan voittamiseen (vrt. toisenlainen "ristinteologia" kohdassa Kol 2:14-15).

Q-lähteen keskeisiä teemoja on ajatus Jumalan lähettien ja profeettojen hylkäämisestä ja surmaamisesta (Steck 1967). Esimerkiksi kohdassa Q 13:34 kohdistetaan ankara syytös Jerusalemia kohtaan, joka on aina "tappanut profeetat" ja "kivittänyt sen luokse lähetetyt" sanansaattajat (ks. luku VI). Tällaisessa lauselmassa voidaan nähdä epäsuora viittaus Jeesuksen kuolemaan. Jerusalemia vastaan suunnattua tuomionsanaa on tuskin voitu olla tavalla tai toisella yhdistämättä Jeesuksen kohtalokkaaseen matkaan pyhään kaupunkiin. Mutta leimallista Q-lähteessä on, ettei Jeesuksen kuolemaa nosteta esille ainutlaatuisena, muiden marttyyrien kohtalosta poikkeavana erityistapauksena. Jeesuksen kärsimystie jäsentyy juutalaisen tradition mukaisesti osaksi pitkää pelastushistoriallista ketjua: Jumala on yhä uudelleen lähettänyt Israelille profeettoja, jotka kansa on kerta toisensa jälkeen hylännyt (vrt. Neh 9:26). Tähän profeettojen sarjaan kuuluvat yhtä lailla entisaikojen profeetat kuin nykyisetkin, ts. Johannes Kastaja (Q 7:31-35) ja Jeesus, samoin kuin Q-seurakunnan omat julistajat (11:49-51; 10:2-16).

Q-yhteisön jäsenet ovat todennäköisesti nähneet paikkansa osana tällaista kollektiivista ketjua, kun he ovat hahmottaneet omaa identiteettiään suhteessa muihin juutalaisiin ryhmiin. Ajatus anteeksiantamisesta esiintyy dokumentissa (Q 12:10; 17:4), mutta sitä ei yhdistetä Jeesuksen ristinkuolemaan eikä myöskään yhteisön sisääntulon vaatimuksiin (ks. edellä luku IV).

Sovitusteologian alkuperä

Uusimmassa tutkimuksessa on esitetty varteenotettavia näkökohtia sovitusteologian alkuperästä varhaiskristillisyydessä. Viittaan lyhyesti tärkeimpiin näkökohtiin.

Paavalin kirjeissään käyttämistä tunnustusformeleista (esim. 1 Kor 15:3-7; Room 3:24-25) käy selvästi ilmi, ettei ajatus Kristuksen kuolemasta "meidän syntiemme tähden" ollut Paavalin oma idea. Hän peri sen edeltäjiltään ja siltä liikkeeltä, jonka jäseneksi hän oli kristityksi käännyttyään tullut. Mutta kuinka kauas taaksepäin tunnustus Jeesuksen sovituskuolemasta historiallisesti yltää? Monet tutkijat ovat päätelleet, että sovitusteologian alkuperä on kapeammalla pohjalla kuin yleensä on ajateltu (esim. Williams 1975). Heidän mukaansa vakaumus Jeesuksen kuolemassa tapahtuneesta pelastuksesta on peräisin ns. "hellenisteiltä", ts. Stefanuksen ympärille syntyneeltä Jerusalemin seurakunnan ryhmältä (vrt. Apt 6-7), joka vainojen jälkeen perusti Syyrian Antiokiaan yhden ensimmäisistä Palestiinan ulkopuolisista seurakunnista (Apt 11:19-30). Teorian perusteluksi on esitetty seuraavia näkökohtia:

(1) Juutalaisessa kirjallisuudessa ei ole kovinkaan paljon lähtökohtia sille ajatukselle, että jonkin ihmisen tai edes Messiaan kuolema sovittaisi Jumalan edessä ihmisten tekemät synnit. Uhrieläinten veren tarjoamasta sovituksesta ei kulje suoraa ajatuksellista yhteyttä ihmisen vuodattaman veren tuottamaan anteeksiantamukseen. Jesajan kirjaan sisältynyt Herran Palvelijan laulu (Jes 53) on tärkeä poikkeus. Vaikeasti tulkittavaan, usein kollektiivisesti ymmärrettyyn Palvelija-hahmoon (Veijola 1982, 132-150) on jo heprelaisessa tekstissä liitetty sijaiskärsimyksen ajatus. Merkille pantavaa kuitenkin on, että VT:n kreikankielinen käännös, Septuaginta, korostaa entisestään Palvelijan yksilöllisiä piirteitä ja hänen tehtäväänsä syntien sovittajana (A. Aejmelaeus 1987, 199-205). Tämä käännös on syntynyt esikristillisellä ajalla kreikkaa puhuvien diasporajuutalaisten keskuudessa. Oppineen hellenistijuutalaisen kynästä lähtöisin oleva 4. Makkabilaiskirja on toinen merkittävä teksti sovitusteologian historian kannalta. Tässä kirjoituksessa tulee kaikkein selkeimmin esille ajatus marttyyrin kuoleman sovittavasta voimasta koko kansan puolesta. Jopa käytetty kreikankielinen terminologia on osittain sama kuin UT:ssa.

Kirjoittajan mukaan vainoissa henkensä menettäneet marttyyrit ovat antaneet "sovitusuhrin" (*hilastērion*) kansan syntien tähden ja uhranneet henkensä muiden puolesta (ks. 4 Makk. 17:21-22; 6:28-29). Tämä viittaa siihen, että sovitusajatuksen lähtökohdat ovat hellenistijuutalaisessa marttyyriteologiassa.

(2) Kreikkalais-roomalaisessa kirjallisuudessa ajatus kuolemasta isänmaan, kodin, ystävien tai lain puolesta on varsin yleinen. Vaikka tästäkin on vielä pitkä matka kristilliseen sovitusoppiin, on kuitenkin huomattavaa, että kielellisesti kuolema jonkin "puolesta" (kr. *hyper*) on nimenomaan hellenistiseen kulttuuriin kuuluvaa kielenkäyttöä (Hengel 1981,1-32). Merkillepantavaa on myös se, että sovitusteologia tulee kaikkein keskeisimmin esille hellenistikristillisyyden piirissä syntyneissä kirjoituksissa (esim. Paavalin aidot kirjeet, jälkipaavalilaiset kirjeet, Heprealaiskirje), kun taas niissä kirjoituksissa, joiden yleisesti katsotaan heijastavan palestiinalaisen Jeesusliikkeen traditioita (esim. synoptiset evankeliumit, Q-lähde), sovitusteologiaa on joko vähän tai ei ollenkaan.

(3) Hypoteesi, jonka mukaan sovitusajatus on viime kädessä peräisin historialliselta Jeesukselta, seisoo tai kaatuu sen varassa, mikä todistusarvo kahdella edellä mainitulla Markuksen evankeliumin kohdalla (Mark 10:45; 14:24) katsotaan olevan. Ehtoollisperikoopista on jo edellä ollut lyhyesti puhetta. Voimme jäljittää sen historiaa Paavalin tuntemaan liturgiseen traditioon (1 Kor 11:23-25), joka on ollut hyvin lähellä Markuksen muotoa. Paavali sanoo saaneensa perimätiedon suoraan Herralta (11:23), mikä viitannee jonkinlaiseen mystiseen kokemukseen (vrt. Gal 1:12). Ehtoollisen asettamisen historiallisuus jää epävarmaksi (Myllykoski 1994a, 67-82). Emme voi tietää varmasti, mitä Jeesus omasta kuolemastaan ajatteli. Ehtoollisperikoopin lisäksi vain Mark 10:45 voisi tukea sitä oletusta, että Jeesus tulkitsi tulevaa kuolemaansa muiden edestä uhrautumisena, mutta sovitusajatus esiintyy tekstiyhteydessään ikäänkuin ohimennen. Vaikka lähtisimmekin sen aitoperäisyydestä, emme voi tehdä sitä johtopäätöstä, että Jeesus olisi ohjelmallisesti opettanut tulevasta kuolemas-

taan ihmisten tai maailman syntien sovituksena. On pääteltävä, ettei tieto Jeesuksen viime päivinään antamasta tulkinnasta (edellyttäen, että se on historiallinen) ainakaan levinnyt läheskään kaikkien Jeesuksen seuraajien piiriin.

Sovituskuolema ja nykypäivän kristitty

Kaikki edellä sanottu viittaa siihen, että vakaumus Jeesuksen kuolemassa tapahtuneesta syntien sovituksesta ei ole ollut ainoa tai alussa edes hallitseva tulkinta Jeesuksen kärsimyksestä. Eksegeettinen analyysi paljastaa muita tulkintoja ja selityksiä ristin tapahtumalle. Mitä käytännön seurauksia tällaisesta analyysista on? Ovatko eksegeettiset tulokset vaarana perinteelliselle luterilaiselle uskontulkinnalle, jossa syntien sovitus ja anteeksiantamus ovat keskeisiä ja luovuttamattomia totuuksia?

Eksegeetiltä usein odotetaan, että hän antaa vastauksen siihen, mikä jonkin tradition tai UT:n opetuksen *alkuperäinen* merkitys on ollut. Tälle varhaisimmalle merkitykselle tahdotaan myös usein antaa normatiivinen paino: myöhempi tulkintatraditio koetaan toissijaiseksi, myöhemmäksi lisäykseksi tai jopa vääristelyksi. Kaikkein selkeimmin tämä tulee esille historiallisesti "aidon" Jeesuksen julistuksen etsimisen kohdalla. Tähän etsintään ovat usein voimakkaasti vaikuttaneet teologiset motiivit. On jäljitetty kristinuskon väärentämätöntä ydintä, Jeesuksen omaa oppia, joka sitten myöhemmän kehityksen myötä olisi tavalla tai toisella mukautettu tai muutettu.

Edellä esitetty "alkusanoman" etsintä havainnollistaa samaa pyrkimystä. Historiallisen tutkimuksen on kuitenkin vaikea jäljittää alkuperäisintä ja aidointa kristillistä sanomaa. Jeesuksen teloituksen synnyttämä kysymys herätti jo alusta alkaen erilaisia vastauksia. Näyttää siltä, että Jeesuksen Galileaan jääneet kannattajat antoivat Jeesuksen kuolemalle erilaisen selityksen kuin ne, jotka lähtivät viemään uuden uskon sanomaa pakanamaailmaan. Eksegeetti ei voi antaa normatiivista vastausta siitä, mikä olisi luovuttamaton ydin tässä suhteessa.

Asiaa voi selventää tekemällä selkeän eron itse *symbolin* ja sen *tulkinnan* välillä. On mahdollista nähdä Jeesuksen kuolema symbolina, joka on avoin erilaisille tulkinnoille. Jeesuksen kuolema on esillä varhaisimmissa traditioissa laajemmin kuin sen sovitusteologinen reflektio. Kuten olemme edellä nähneet, jopa Q-lähteen kohdalla voidaan puhua ristinteologiasta, vaikka se onkin kätkeytynyt seurakunnan kollektiiviseen kokemukseen Jumalan lähettien kohtaamasta vainosta ja hylkäämisestä. Ristiinnaulitun Messiaan symboli sai voimakkaimman merkityksensä hellenistikristillisyydessä ja sen tunnetuin edustaja Paavali kehitti sitä hyvin luovalla tavalla. Kuitenkin myös Paavalilla ristiinnaulittu Kristus on avoin symboli, johon hän voi liittää muutakin kuin vain puhtaasti syntien anteeksiantamuksen: esimerkiksi heikkouden ja kärsimyksen kokemuksensa (esim. 1 Kor 2; 2 Kor 4:7-12). Se, mitä edellä on kutsuttu sovitusteologiaksi, voidaan sekin purkaa auki erilaisiksi vertauskuviksi. Jeesuksen kuolemaa tulkittiin sekä kultillisesta uhriterminologiasta käsin (*hilastērion* = sovitusuhri; esim Room 3:25) että sosiaalis-taloudelliseen maailmaan liittyvän kielen avulla (*lytron* = orjan vapaaksi ostamiseen käytetty lunnasraha; esim. Mark 10:45).

Varhaiskristillisen sanoman symbolisen ja metaforisen luonteen myöntäminen ei merkitse kristillisen perinteen väheksymistä, vaan uskonnollisen kokemuksen ja kielen kunnioittamista. Toisaalta tiukan dogmaattinen lähestymistapa, jossa kanonisoidaan vain yksi, tarkkaan määritelty metafora ja korostetaan sen "kirjaimellista" tulkintaa, on uskonnon olemuksen vastainen. Apostolinen uskontunnustus antaa meille toisen uskonkappaleen kohdalla ainoastaan eräänlaisen kertomuksellisen rungon Kristus-tapahtumasta ilman, että siihen on liitetty formulaa ristin teologisesta merkityksestä. Jeesuksen kuoleman asema keskeisenä peritodellisuuden symbolina on siis se, mikä meitä kristittyjä *yhdistää*. Kun tulemme yksityiskohtaisemman tulkinnan tielle, kohtaamme sen, mikä meitä

erottaa. Joudumme tekemisiin kulttuuristen, yhteisöllisten ja henkilökohtaisten erojen kanssa.

On hyvä pyrkiä tiedostamaan, mihin teologisessa keskustelussa oikein pyrimme. Etsimmekö *tulkintojen* henkilökohtaisessa moninaisuudessa vallitsevia eroja vai meitä yhdistäviä kristinuskon perimmäisiä *symboleja*?

6

JEESUS-LIIKE JA YLÖSNOUSEMUS

Maaginen nollapiste

Jeesuksen ylösnousemusta pidetään yleisesti kristinuskon nollahetkenä. Vaikka historiallisen Jeesuksen toiminnan merkitystä ei kielletä, useimmat tutkijat olettavat, että pääsiäinen ja sanoma ylösnousseesta Kristuksesta merkitsivät ratkaisevaa käännettä Jeesuksen ympärille syntyneen liikkeen historiassa. Tämä tapahtuma oli niin mullistava, että sitä voidaan luonnehtia kaiken uusitestamentillisen uskon äidiksi ja synnyttäjäksi.

Uuden testamentin todistus Jeesuksen ylösnousemuksesta ja korotuksesta taivaalliseen kirkkauteen ei kuitenkaan ole yhtenäinen. Paavalin kirjeiden sisältämiä lausumia ei ole helppo sovittaa yhteen evankeliumien pääsiäiskertomuksien kanssa. Evankeliumien kertomukset ovat itsessään toisistaan poikkeavia. Tutkijat ovatkin pyrkineet pääsemään näiden traditioiden taakse niin lähelle maagista nollapistettä kuin mahdollista. He ovat etsineet sitä yhteistä nimittäjää, joka selittäisi erilaiset myöhemmät tulkinnat, ja näin yrittäneet rekonstruoida kaikkein alkuperäisimmän ylösnousemususkon, kaikille kristityille yhteisen "perusevankeliumin" (L. Aejmelaeus 1993, 212).

Varhaisen perimätiedon jäljittäminen on tietenkin raamatuntutkijalle luonnollinen tehtävä. Alkuperäisimmän pääsiäissanoman etsimiseen sisältyy kuitenkin ongelmia.

Jeesuksen oppilaiden kokemat ilmestykset tai sisäiset tunnot pitkänperjantain jälkeen eivät luonnollisesti ole — niin kuin eivät mitkään uskonnolliset kokemukset — sellaisenaan historiantutkimuksen tavoitettavissa. Se mitä voimme tutkia, on kokemuksille annettu sanallinen muoto, niiden tulkinta. Kaikki Jeesuksen oppilaat ja ystävät tuskin kuitenkaan toistivat ensimmäisestä pääsiäisaamusta alkaen samaa tai melkein samanlaista tunnustusta. Luonnollisempaa on olettaa, että alussa on ollut tulkintojen runsaus, jota sitten on seurannut, sosiaalisen organisoitumisen ja liturgisen kehityksen myötä, tunnustuksien yhdenmukaistuminen tiettyjen alkukristillisten ryhmien piirissä. Tämä oletus on järkevä siksi, että lähteet itsessään sisältävät useita merkkejä varhaisten kokemusten ja tulkintojen moninaisuudesta.

Osittain on kyse samanlaisesta ongelmasta kuin ns. "aitojen" Jeesuksen sanojen jäljittämisen kohdalla. UT:n tutkijat ovat kautta aikojen halunneet kuoria evankeliumien toimitustyön ja alkukirkon tulkintojen alta esille sen, mitä Jeesus todella sanoi. Tulokseksi on saatu pienempi tai suurempi määrä "autenttisia" Jeesuksen sanoja. Tutkijat myöntävät tänä päivänä kuitenkin laajalti, että aitojen Jeesuksen sanojen etsiminen on tuulen tavoittelua. Jo yksinkertaiset, melkein naiiveilta vaikuttavat kysymykset osoittavat tämän pyrkimyksen ongelmallisuuden. Jos Jeesus käytti samaa vertausta tai kielikuvaa useammassa eri tilanteessa ja eri tavoin soveltaen, mikä sovellus on kaikkein alkuperäisin? Onko meidän oletettava ei vain opetuslasten vaan myös Jeesuksen opetelleen omaa sanomaansa ulkoa? Nykyinen tietous evankeliumien syntyhistoriasta tekee historiallisen Jeesuksen sanojen jäljittämisen vielä monin verroin monimutkaisemmaksi.

Jos haluamme metsästää alkuperäisintä tulkintaa, meidän on kysyttävä, kenelle tai missä tilanteessa annetulle sanalliselle tulkinnalle annamme etusijan. Jos lähteissämme on viitteitä alussa valinneesta tulkintojen moneudesta, meillä on kiusaus tasoittaa niissä olevia eroja. Koska tekstien synty ja ennen kaikkea niiden myöhempi valikoituminen osaksi UT:n kaanonia tukee yhdenmukaistumisprosessia, varhaisimman ylösnousemussanoman etsimisessä on aina harmonisoinnin vaara.

Esitykseni keskeinen teesi on, että tutkijat ovat usein vaistomaisesti antaneet Paavalin teksteille etusijan alkuperäistä ylösnousemussanomaa etsiessään. Tämä johtuu ainakin osittain siitä, että Paavalin edustama Kristus-yhteisöjen tulkinta muodosti tärkeän pohjan sille kristittyjen liikkeen suunnalle, josta myöhemmin kehittyi ns. "oikeaoppinen" ja "apostolinen" kirkko. Lisäksi tähän painotukseen on voinut vaikuttaa se, että protestanttisessa perinteessä Paavalia on aina kunnioitettu varhaiskirkon suurimpana teologina.

Perustelen väitettäni vertaamalla keskenään Paavalin, Markuksen ja Q-lähteen ylösnousemustulkintoja. Itse asiassa nämä kolme ovat välittäneet meille varhaisimmat kirjalliset lähteet, joiden avulla voimme aihettamme tarkastella.

Kristus-yhteisöjen ylösnousemususko

Paavalin kirjeet, jotka on kirjoitettu 20-30 vuotta Jeesuksen kuoleman jälkeen, ovat kaikkein varhaisimpia Jeesuksen ylösnousemuksesta puhuvia tekstejä. Paavalin kirjeenvaihto antaa tietoa Vähän-Aasian ja Kreikan suurissa kaupungeissa vaikuttaneiden Kristus-yhteisöjen elämästä ja uskonkäsityksistä. Tutkijat ovat kuitenkin yksimielisiä siitä, että Paavalin seurakuntien ylösnousemustulkinnat heijastavat laajemman ja ajallisesti varhaisemman varhaiskristillisen suuntauksen käsityksiä. Hyvin pian pääsiäisen tapahtumien jälkeen Jeesus-liikkeeseen mukaan tulleiden diasporajuutalaisten ryhmä perusti Syyrian Antiokiaan yhteisön (Apt 11:19-21), jolle oli tyypillistä voimakas käännytystyö ja jonka lähettinä Paavali itsekin aloitti karismaattisen saarnaajan uransa.

Paavalin perustamien yhteisöjen symbolimaailman keskus oli ristiinnaulittu ja ylösnoussut Kristus. Paavalin kirjeet sisältävät lukuisia liturgisia ja uskontunnustuksenomaisia lausumia, joiden pohjalta seurakuntia yhdistävä sanoma Jeesuksen kuole-

masta ja korottamisesta Jumalan maailmaan tulee konkreettisesti esille. Esimerkkinä voi mainita usein toistuvan yksinkertaisen lausuman "Jumala herätti Jeesuksen kuolleista" (Room 4:24; 8:11; 10:9 jne.). Monisanaisempi on 1. Korinttilaiskirjeen 15. lukuun sisältyvä uskontunnustus, jota joskus on nimitetty varhaiskristilliseksi "katekismukseksi".

Paavalin esittämä "evankeliumi" jakeissa 1 Kor 15:3-8 on osa laajempaa koko luvun käsittävää kokonaisuutta, jossa keskeisenä aiheena on kysymys ylösnousemuksesta. Kimmokkeen tälle tutkiskelulle antoivat Korintin seurakunnassa ilmenneet ylösnousemusta koskevat erimielisyydet, erityisesti eräiden yhteisön jäsenien näkemys, jonka mukaan "kuolleiden ylösnousemusta ei ole" (ks. 1 Kor 15:12). Vaikea eksegeettinen kiistakysymys on, mitä nämä korinttilaiset väitteellään tarkkaan ottaen tarkoittivat. Yleiseltä kannalta katsoen tällaiset kiistat eivät kuitenkaan olleet yllättäviä. Oppi kaikkia koskevasta ruumiillisesta ylösnousemuksesta ei suinkaan ollut itsestäänselvyys Paavalin ajan juutalaisuudessa. Suuri osa Paavalin seurakuntien jäsenistä ei edes ollut juutalaisia, joten ajatus ylösnousemuksesta on ollut heille kulttuurisesti vieläkin vieraampi. Tuntemistamme juutalaisuuden ryhmittymistä sen hyväksyivät varmasti ainoastaan fariseukset, joihin Paavalikin ennen kristityksi tuloaan oli kuulunut. Saddukeusten aristokraattisen "pappispuolueen" negatiivinen kanta on dokumentoitu selvästi UT:ssa (ks. Mark 12:18-27; Apt 23:8). Qumranin (essealaisen) yhteisön näkemys ihmisen tuonpuoleisesta kohtalosta jää säilyneiden tekstien valossa jossain määrin avoimeksi (Sanders 1992, 369-370). Jotkut tutkijat päättelevät, että qumranilaiset uskoivat lahkon jäsenen siirtyvän kuollessaan suoraan Jumalan kirkkauteen (Nickelsburg 1972, 167; Cavallin 1974, 65).

Jakson 1 Kor 15 teologisessa todistelussaan Paavali edustaa ponnekkaasti farisealaisen taustansa edellyttämää kantaa ylösnousemuskysymyksessä (vrt. myös 1 Tess 4:14). Olennaista on, että hän sitoo yhteen Jeesuksen korottamisen jumalalliseen kirkkauteen (koko Korintin Kristus-yhteisöä yhdistävä perusvakaumus) ja kuolleiden ylösnousemuksen. Paavalin mukaan Kristus on herätetty kuolleista "esikoisena niiden joukosta, jotka ovat kuolleet" (1 Kor 15:20). Kristuksen korottaminen on näin Paavalilla todistus kuolleiden ylösnousemusta koskevan opin puolesta. Meillä ei kuitenkaan ole mitään syytä pitää selviönä sitä, että kaikki hänen edeltäjänsä, apostolikollegansa ja vielä vähemmän muut varhaiskristilliset ryhmät ymmärsivät Jeesuksen ylösnousemuksen samalla tavoin (Becker 1976). On olemassa todistusaineistoa siitä, että joissakin piireissä ylösnousemuskieltä sovellettiin painokkaasti nykyhetkeen (2 Tim 2:16-18; vrt. myös Joh 5:24), mikä saattoi käytännössä johtaa ruumiillisen, tulevaisuudessa toteutuvan ylösnousemuksen torjumiseen (esim. Tuom. ev. 51). Vaikka tällaiset tekstit ovat Paavalia myöhäisempiä, ne vahvistavat sitä kuvaa, joka syntyy lukua 1 Kor 15 luettaessa: ensimmäisten kristittyjen näkemykset ylösnousemuksesta eivät olleet yhteneviä.

Paavali ja ylösnousseen todistajat

Kaikki luvussa 1 Kor 15 ei ole Paavalin omaa teologiaa, vaan osa pohjautuu, kuten hän itsekin sanoo, perimätietoon. Paavali lainaa jakeissa 3-4 Kristus-yhteisöjen yhteistä uskontunnustusta, jonka mukaan "Kristus kuoli meidän syntiemme vuoksi", haudattiin ja herätettiin "kolmantena päivänä" kirjoitusten mukaan. Lisäksi Paavali mainitsee joukon ylösnousseen todistajia, joille Kristus perimätiedon mukaan näyttäytyi. Kuinka paljon Paavali on lainaamaansa perimätietoa manipuloinut, on kiistanalaista. Keskustelua ovat synnyttäneet muun muassa viittaukset ilmestyksiin viidellesadalle veljelle ja Jaakobille, joita ei mainita muissa UT:n teksteissa. Kiistatonta on kuitenkin se, että Paavali halusi liittää itsensä näihin perimätiedossa tunnustettuihin ylösnousseen todistajiin, ja näin osoittaa olevansa yhtä arvovaltainen apostoli kuin häntä edeltäneet Jeesuksen seuraajatkin (vrt. myös 1 Kor 9:1).

Avainkäsite jakson tulkinnassa on juuri karismaattisen johtajuuden legitimointi (Wilckens 1963, 166-167; ks. myös

Holmberg 1978). Paavalin käyttämä perimätieto paljastaa meille hyvin vähän Pietarin ja muiden opetuslasten ilmestyskokemusten luonteesta. Se ei ilmaise meille, missä tai milloin nämä kokemukset tapahtuivat eikä sitä, millaisia ne olivat. Sen sijaan se kertoo meille, ketkä Paavalin näkökulmasta muodostivat liikkeen ydinryhmän. Siihen Paavali ilmeisesti lukee Jerusalemin seurakunnan perustajat (Pietarin, "ne kaksitoista"; Jaakobin), ehkä myös Antiokian seurakunnan johtajat ("apostolit"?). Tähän johtajistoon Paavali itsekin halusi lukeutua, vaikka katsookin olevansa apostoleista vähäisin (mutta silti hyvin menestyksekäs! 15:9-10). Paavalin kirjeet kuitenkin osoittavat, ettei hänen karismaattinen johtajuutensa ollut kaikkien Kristusyhteisön piirissä vaikuttaneiden aktiivien tunnustama ja että hän joutui mm. perustelemaan sitä, miksi hänen elämäntapansa poikkesi muiden apostolien käytännöstä (ks. 1 Kor 9). Paavalin taistelu omasta arvovallastaan on läsnä kaikkialla hänen kirjeissään. Tarpeen vaatiessa Paavali vetoaa oman kokemuksensa riippumattomuuteen Jerusalemin seurakunnan johtajista (Gal 1:11-23) tai, kuten jaksossa 1 Kor 15:3-8, tukeutuu edeltäjiensä arvovaltaan. Vain muiden tunnustama arvovalta on oikeutettu. Ilman seuraajia ei ole karismaattista johtajuutta.

Tyhjän haudan mysteeri

Markuksen evankeliumin lyhyt ja monin tavoin arvoituksellinen loppu (16:1-8) on varhaisin pääsiäisaamusta säilynyt kertomus. Nykymuodossaan kertomus tyhjästä haudasta lienee peräisin noin viisitoista vuotta myöhemmältä ajalta kuin 1. Korinttilaiskirje, ts. se on kirjoitettu pian vuoden 70 jälkeen. Useat tutkijat olettavat kuitenkin, että Markuksella on ollut käytössään jonkinlainen lähde tai perinteinen kertomus evankeliuminsa loppua muotoillessaan.

Markuksen evankeliumi on kirjoitettu kokonaan toisenlaisessa tilanteessa kuin Paavalin kirjeet. Jos edellä esitetty ajoitus pitää paikkansa, Jerusalemin kaupunki on kirjoittamisajankohtana valloitettu, temppeli tuhottu ja siellä vaikuttanut Jeesus-yhteisö on joutunut pakenemaan. Jerusalemin seurakunnan "pylväät", Jaakob, Pietari ja Johannes (Gal 2:9), olivat tuolloin jo kuolleet.

Paavali ei osoita tuntevansa kertomusta Jeesuksen tyhjästä haudasta. Hän ei myöskään kohdista mitään erityistä mielenkiintoa kysymykseen Jeesuksen maallisen ruumiin kohtalosta. Paavalin mukaan uskovat puetaan ylösnousemuksessa "hengelliseen ruumiiseen" ajallisen hävitessä tai muuttuessa (1 Kor 15:42-54; vrt. myös 2 Kor 5:1-10). Se, mitä Paavali kuvitteli Jeesuksen haudatulle ruumiille tapahtuneen, jää arvailujen varaan. Apostoli ei anna suoraa vastausta kysymykseen (vrt. Sandelin 1977, 118-126 ja Aejmelaeus 1993, 250-268).

Entä edellyttääkö Markuksen tyhjän haudan kertomus kohdan 1 Kor 15:3-8 kaltaisen perimätiedon ylösnousseen ilmestyksistä tietyille nimeltä mainituille seurakunnan johtajille? Ainoa viite tällaisesta on haudalla ilmestyneen enkelin lupaus Jeesuksen näkemisestä Galileassa ja siihen liittyvä kehotus kertoa tapahtuneesta opetuslapsille, "myös Pietarille" (Mark 16:7).

Mutta miksi Markus jättää kertomatta nämä Paavalin kannalta niin tärkeät tapahtumat? Myöhemmissä evankeliumeissa tätä puutetta on selvästi pyritty korjaamaan sillä, että Pietari on tuotu mukaan tyhjän haudan todistajaksi (Luuk 24:12; Joh 20:1-10). Jeesuksen ilmestyksistä joko Galileassa (Matteus) tai Jerusalemissa (Luukas) on kerrottu yksityiskohtaisesti. Tutkijat ovat pyrkineet ratkaisemaan Markuksen tyhjän haudan arvoitusta eri tavoin. On mm. esitetty, että Markus taisteli Jeesuksen oppilaiden arvovaltaan vetoavia seurakunnan johtajia vastaan (esim. Weeden 1971). Toisen teorian mukaan Markus halusi korostaa Galileaa kristillisen lähetyksen kotimaana ja poisti lähteessään olleet kertomukset ilmestyksistä Jerusalemissa (vrt. Joh 20; Myllykoski 1994b, 119-120). Kolmannen tulkintalinjan mukaan Markus halusi painottaa Jeesuksen ylösnousemuksen ruumiillista luonnetta ja sen tähden tyytyi pelkkään tyhjän haudan kertomukseen. Tuntemansa ilmestyskertomukset hän siirsi

osaksi Jeesuksen maanpäällistä elämää. Esimerkiksi kuvaus Jeesuksen kirkastumisesta (Mark 9:2-10) olisi tämän tulkinnan mukaan ollut alun alkaen ylösnousseen ilmestymisestä kertova traditio (Robinson 1982, 12-13). Eräät taas tulkitsevat "Jeesuksen näkemisen" Galileassa tarkoittavan hänen toista tulemistaan (esim. Lohmeyer 1937, 356). Heidän mukaansa Markus ei siis kirjoita sanaakaan Paavalin edellyttämistä ylösnousseen ilmestyksistä.

Tutkijat ovat kuitenkin yleensä yksimielisiä siitä, että kertomuksia tyhjästä haudasta ja Jeesuksen ilmestymisestä (miespuolisille) oppilailleen välitettiin aluksi eteenpäin toisistaan riippumatta ja että niitä on vasta myöhemmin pyritty yhdistämään ja harmonisoimaan. Tekstien 1 Kor 15:3-8 ja Mark 16:1-8 perimätiedot ovat siis peräisin eri varhaiskristillisiltä ryhmiltä. Silti suurin osa tutkijoista on halunnut tavalla tai toisella *yhdistää* nämä kaksi perimätiedon suuntaa jäljittäessään pääsiäistapahtumien historiaa. Varsin tavallista on esimerkiksi se, että tyhjän haudan traditio tulkitaan myöhemmin syntyneeksi "legendaksi", jonka mahdolliset historialliset juuret ovat jonkinlaisessa naisten hämmentävässä kokemuksessa Jeesuksen oletetulla haudalla (esim. L. Aejmelaeus 1994, 82-95). Kertomusta voidaan myös vähätellä väittämällä, että se perustui alun alkaen "naisten juttuihin", jotka osattiin asettaa oikeisiin yhteyksiinsä vasta (miesten kokemien) ylösnousemusilmestysten valossa (emt. 94). Vaikka näin sovinistisia argumentteja ei käytettäisikään, yleinen näkemys on, että perimätiedot ylösnousseen ilmestyksistä Pietarille ja muille miesoppilaille muodostavat varhaiskristillisen pääsiäisuskon "kovan ytimen" (Myllykoski 1994a, 138-139). Paavalin välittämälle varhaiskristilliselle tunnustukselle (1 Kor 15:3-8) annetaan yleisesti etusija tyhjän haudan traditioon verrattuna. Nekin tutkijat, jotka tähdentävät viimeksi mainitun merkitystä, korostavat usein, että historiallisesti katsoen naisten kokemus tapahtui *ennen* kuin Pietarin saama ilmestys. Tyhjän haudan traditio kertoisi vaiheesta, jolloin miesten hermot olivat pettäneet ja naiset olivat ottaneet aloitteen käsiinsä (Schottroff 1990, 117).

Ei ole kuitenkaan mitään erityisiä syitä siihen, miksi *kummallekaan* perimätiedon haaralle tulisi antaa teologisesti tai historiallisesti etusija. 1 Kor 15:3-8 palaa epäilemättä Paavalia varhaisempaan traditioon, mutta myös tyhjän haudan kertomuksessa on piirteitä, joita on vaikea selittää kovin myöhäisiksi tai ilmestyskertomuksiin nähden toissijaisiksi. Ennen kaikkea on tietysti vaikea keksiä syytä siihen, miksi joku olisi sepittänyt kertomuksen *naisista* tyhjän haudan todistajina sellaisen ryhmän parissa, jossa traditiot Pietarista ja muista miesoppilaista ylösnousemuksen todistajina olisivat vakiinnuttaneet asemansa. Markuksen epäjohdonmukaisuudet naisoppilaiden nimiluetteloissa (vrt. Mark 15:40,47; 16:1) ja evankelistojen vaikeudet motivoida naisten varhaista käyntiä haudalla (vrt. Mark 16:1; Matt 28:1; Joh 20:1) viittaavat yhtä lailla siihen, että kyse on ollut evankeliumien kirjoittajia edeltäneestä traditiosta.

On tärkeää huomata, ettemme nyt pohdi sitä, mitä *todella* tapahtui. Mutta on perusteltua olettaa, että kertomus tyhjästä haudasta välittää meille yhtä arvokkaan (tai yhtä "legendaarisen") varhaiskristillisen tulkinnan pääsiäisen tapahtumista kuin Paavalin siteeraama uskontunnustus. Kertomuksen erityispiirteet on syytä ottaa vakavasti huomioon. Perimätiedon päähenkilöinä ovat naisoppilaat, jotka etsivät Jeesuksen ruumista ja jotka kokevat enkeli-ilmestyksen haudalla. Kertomus ei ole niin voimakkaasti johtajuutta legitimoiva kuin Paavalin tuntema traditio. Naiset pelästyvät ja pakenevat haudalta; heidän asemaansa tradition välittäjinä ei korosteta. Emme voi myöskään ilman muuta olettaa, että tradition edellyttämä kokemus "ylösnousemuksesta" olisi täysin samanlainen kuin Paavalin kuvaama.

Ensinnäkin on ilmeistä, ettei Markuksen pääsiäiskertomus edellytä Paavalin omaa teologiaa Jeesuksen ylösnousemuksen ja kaikkia koskevan ruumiillisen ylösnousemuksen yhteydestä. Tällaisesta on viitteitä korkeintaan Matteuksen traditiossa (ks. Matt 27:52-53). Monet tutkijat ovat lisäksi tulkinneet tyhjän haudan kertomusta sellaisten antiikin traditioiden valossa, joissa on kyse sankarin "tempaamisesta" tai ottamisesta jumalalli-

seen maailmaan (Bickermann 1988 [1924], 281-292; Hoffmann 1979, 499). Myös VT tuntee tällaisia sankareita. Eräänlainen arkkityyppi on alkukertomuksissa mainittu Henok. Tästä vanhurskaasta patriarkasta kerrotaan, ettei "häntä enää ollut, sillä Jumala otti hänet luokseen" (1 Moos 5:24; vrt. myös Elia, 2 Kun 2:11). Monissa antiikin kertomuksissa tyhjä hauta ja ruumiin katoaminen ovat todisteina sankarin siirtymisestä jumalalliseen maailmaan (Bickermann emt; Aejmelaeus 1993, 68-71).

Tyhjän haudan edellyttämää ajatusmaailmaa ei kenties suotta ole luonnehdittu "poissaolevan Jeesuksen" teologiaksi (vrt. Crossan 1976, 135-152). Markuksen tunteman tradition lähtökohtana eivät ole olleet Jeesuksen ilmestykset miesoppilaille, vaan pikemminkin Jeesuksen "pois ottaminen" (vrt. myös Mark 2:20), jota perustellaan Jeesuksen ruumiin häviämisellä.

Markuksen epäsuora viittaus Pietarin ja hänen kumppaneidensa kokemaan ilmestykseen (ilmestyksiin) Galileassa jää tosiasiaksi (16:7; vrt. myös 14:28). Tästä voidaan päätellä, että Markus on itse tuntenut perimätiedon, joka muistutti tavalla tai toisella Paavalin traditiota. Mutta tämän enempää voidaan tuskin sanoa. Markuksen tekstin yksityiskohtainen analyysi on vakuuttanut tutkijoiden enemmistön siitä, että jae 16:7 (samoin kuin 14:28) on peräisin evankelistalta (esim. Aejmelaeus 1994, 44.48; Myllykoski 1991, 176; 1994b, 106-121). Riippumatta tästä tuloksesta olemme ilmestystraditioiden kohdalla saman ilmiön edessä kuin analysoidessamme Markuksen kärsimyskertomuksen suhdetta sovitusteologiaan (luku V). Maininnat ilmestyksestä miesoppilaille ovat Markuksen tekstissä hyvin ohuesti esillä ja ne voidaan sovittaa huonosti muuhun kertomusaineistoon.

Vastaus kysymykseen, miksi Markus jätti pois kertomukset Jeesuksen ilmestymisestä miesoppilaille, voi siis olla hyvin yksinkertainen: evankelistan käyttämään perimätietoon ei sisältynyt tällaisia kertomuksia. Markus pyrki yhdistämään tunte-

mansa *uskontunnustuksen* (vrt. 1 Kor 15:3-8) saamaansa *kertomukseen* (tai kertomuksiin).

Messiassalaisuus

Markuksen kertomuksen päättyminen hämmennykseen ja naisten pelon kuvaukseen (Mark 16:8) on aiheuttanut paljon pääänvaivaa. Evankelistan mukaan naiset eivät — vastoin enkelin kehotusta (16:7) — kertoneet kokemastaan mitään.

Evankeliumin hämmentävä loppu liittyy läheisesti niihin Markuksen kertomuksen erityispiirteisiin, joita kutsutaan "messiassalaisuudeksi". Markuksen lopun kannalta kaksi evankeliumissa usein toistuvaa erikoisuutta herättää huomiota. Ensinnäkin Jeesus Markuksen mukaan kehottaa tavan takaa seuraajiaan ja muita vaikenemaan ihmeteoistaan ja messiaanisuudestaan (ks. esim. 1:44; 5:43; 7:36; 8:30; 9:9). Toisaalta Jeesuksen oppilaat osoittavat käyttäytymisellään ja sanoillaan, etteivät he lainkaan ymmärrä mestarinsa opetusta ja asemaa (esim. 4:13; 6:52; 7:18; 8:17). Evankeliumin loppu tavallaan yhdistää nämä kaksi motiivia: naiset vaikenevat tyhjästä haudasta ja samalla osoittavat, että myös ylösnousemuksen salaisuus jää seuraajilta ymmärtämättä (vrt. 9:10).

Jo William Wrede (1901) esitti tulkinnan, jonka mukaan Markuksen messiassalaisuus on yritys ratkaista Jeesus-traditioiden ja alkukirkon ylösnousemussanoman välinen ristiriita. Hiukan sovellettuna Wreden hypoteesin voisi muotoilla tämän päivän tutkimustermein seuraavasti: Markuksen messiassalaisuus ja siihen liittyvä evankeliumin hämmentävä loppu selittyvät sillä, että Markus yrittää sovittaa yhteen Kristus-yhteisöjen sanoman ylösnousseesta Messiaasta ja Jeesus-liikkeen välittämän perimätiedon Jeesuksen opetuksesta ja elämästä. Opetuslasten ymmärtämättömyys ja vaikenemiskäskyt olisivat siis Markuksen kerronnallinen keino ratkaista Jeesus-traditioiden ja Kristus-sanoman välinen jännite.

Heikki Räisänen on messiassalaisuutta käsittelevässä tutkimuksessaan (1990) esittänyt mielenkiintoisen olettamuksen, jossa hän pyrkii yhdistämään Wreden teorian Q-tutkimuksen avaamiin näköaloihin. Räisänen kiinnittää huomiota siihen, että oppilaiden ymmärtämättömyys Markuksen evankeliumissa näyttää liittyvän erityisesti asioihin, jotka negatiivisella tavalla vastaavat Q-lähteen opetuksia. Esimerkiksi kysymys Jeesuksen asemasta Jumalan Poikana ja Kristuksena (johon epäilemättä liittyy Paavalin edustaman kristillisyyden näkemys *korotetusta* Kristuksesta) on Markuksen evankeliumissa seikka, josta Jeesus käskee oppilaitaan vaikenemaan (9:30) ja josta evankeliumin kertomusmaailmassa ei puhuta julkisesti. Q-lähteen materiaalista Kristus-tunnustus puuttuu täysin ja termi Jumalan Poika esiintyy vain kerran, kertomuksessa Jeesuksen kiusauksista (Q 4:9).

Tämankaltaisista havainnosta Räisänen päättelee, että Markuksen messiassalaisuus on merkki evankelistan vastakkainasettelusta sellaisten Jeesus-ryhmien kanssa, joiden ajatukset Jeesuksen asemasta ovat muistuttaneet Q-lähteen taustalla olleen yhteisön teologiaa. Hypoteesin voisi yhdistää niihin näkökohtiin, joita tässä kirjassa on tuotu julki: sekä Markus että Q sisältävät jälkiä varhaiskristillisistä ryhmistä, jotka ovat uskonnäkemyksiltään ja sosiaaliselta identiteetiltään selvästi poikenneet edellä kuvatuista Kristus-yhteisöistä. Näitä ryhmiä olemme kutsuneet Jeesus-liikkeeksi.

Q ja ylösnousemus

Räisäsen hypoteesi johtaa meidät pohtimaan Q-lähteen suhdetta ylösnousemukseen. Kysymys on vaikea ja tutkijoiden antamat vastaukset ristiriitaisia.

On selvää, ettei Q-lähteeseen sisältynyt *kertomuksia* Jeesuksen kärsimyksestä tai ylösnousemuksesta. Suhde ylösnousemukseen on pääteltävä Q-lähteeseen sisältyneistä Jeesuksen sanoista. Ainakin yksi lauselma paljastaa, että oppi kaikkia

koskevasta ylösnousemuksesta on ollut itsestään selvä osa yhteisön maailmankuvaa. Kohdassa Q 11:31-32 Jeesus puhuu "tämän sukupolven" tulevasta tuomiosta:

> Etelän kuningatar herää tuomiolle yhdessä tämän sukupolven ihmisten kanssa ja langettaa heille tuomion. Hän tuli maan ääristä saakka kuulemaan Salomon viisautta, ja tässä teillä on enemmän kuin Salomo! Niniven asukkaat nousevat tuomiolle yhdessä tämän sukupolven kanssa ja langettavat sille tuomion. He kääntyivät, kun Joona saarnasi heille, ja tässä teillä on enemmän kuin Joona!

Lauselma edellyttää opin, jonka mukaan niin vanhurskaat kuin syntisetkin herätetään (ruumiillisesti) kuolleista. Mitään erityisen "kristillistä" ei Jeesuksen sanaan sisälly. Yleistä ylösnousemusta ei lauselmassa yhdistetä Jeesuksen kuolemaan tai ylösnousemukseen. Jeesusta ei kuvata tuomariksi (vrt. Matt 25; Joh 5:25-29). Lauselmassa itsessään ei myöskään ole mitään, mikä antaisi viitteitä siitä, että kaikkia koskeva ylösnousemus olisi välitön seuraus Jeesuksen herättämisestä "esikoisena" kuolleiden joukosta (vrt. Paavali).

Q-lähteen teologian kannalta on kuitenkin merkittävää, että lauselma etelän kuningattaresta ja niniveläisistä on dokumentissä sulautettu yhteen esimerkkikertomuksen kanssa, jossa vastustajat vaativat Jeesukselta merkkiä taivaasta (Q 11:29-30). Tämä kertomus on yksi hankalimmin tulkittavista evankeliumijaksoista. Evankelistat ja heidän lähteensä ovat ymmärtäneet jakson hyvin eri tavoin. Markuksen version mukaan Jeesuksen vastaus on yksiselitteinen: tälle sukupolvelle ei anneta mitään merkkiä (Mark 8:11-12). Q-lähteen mukaan Jeesus sen sijaan vastaa vaatimukseen sanomalla, ettei vastustajille anneta muuta kuin *Joonan merkki*. Tätä kuvataan seuraavasti:

> Niin kuin Joona oli merkki niniveläisille, niin on Ihmisen Poika oleva merkkinä tälle sukupolvelle. (Q 11:30.)

Matteus tulkitsi tämän arvoituksellisen Q-lauselman allegoriaksi Jeesuksen kuolemasta ja ylösnousemuksesta: "niin kuin profeetta Joona oli meripedon vatsassa kolme päivää ja kolme yötä, niin on Ihmisen Poikakin oleva maan povessa kolme päivää ja kolme yötä" (Matt 12:40). On kuitenkin epätodennäköistä, että tällainen tulkinta olisi ollut Q-dokumentin kirjoittajan mielessä. Lauselma on ilmeisesti tarkoituksellisesti muotoiltu arvoitukseksi, jota tuskin pystymme täysin ratkaisemaan. On kuitenkin vaikea välttää vaikutelmaa, että Ihmisen Pojan ja "tämän sukupolven" tuleva ("on oleva" palaa alkukielen futuuriin) kohtaaminen jollakin tavoin liittyy Jeesuksen voitolliseen paluuseen Ihmisen Poikana (Q 17). Näin Q-toimittajan luoma kokonaisuus (Q 11:29-32) havainnollistaa, kuinka dokumentin teologiassa viimeinen tuomio, ruumiillinen ylösnousemus ja Jeesuksen voitollinen paluu Ihmisen Poikana nivoutuvat yhteen.

Salaperäinen "Ihmisen Poika"

Ihmisen Poika on vaikeasti tulkittava nimitys, jonka merkitys ja alkuperä ovat tutkimuksen ikuisia kiistakysymyksiä. Seemiläisessä kielenkäytössä "ihmisen pojalla" voidaan tarkoittaa yksinkertaisesti "ihmistä", "ihmislajiin kuuluvaa" (vrt. Dan 7:13: "ihmisen pojan kaltainen" = "näöltään kuin ihminen"). Tutkijoiden mielipiteet jakaantuvat sen kysymyksen suhteen, käytettiinkö vastaavaa aramealaista ilmausta myös ensimmäisen persoonan kiertoilmauksena. Ne tutkijat, jotka vastaavat tähän kysymykseen myönteisesti, olettavat, että monet evankeliumien Ihmisen Poika -lauselmat juontavat juurensa Jeesuksen tavasta puhua itsestään tällaisen kiertoilmauksen avulla. Viimeistään evankelistat, joihin on luettava myös Jeesuksen sanojen evankeliumin kirjoittaja, ovat kuitenkin ymmärtäneet nimityksen eräänlaiseksi Jeesuksen arvonimeksi, jonka sisältö jää kuitenkin vaikeasti määriteltäväksi. Q-lähteessä ja Markuksen evankeliumissa Ihmisen Poika -nimitystä käytetään usein yh-

teyksissä, jotka liittyvät Jeesuksen kärsimiseen, hylkäämiseen ja paluuseen. Viimeksi mainittua tulkintaa on vahvistanut Danielin kirjan 7. lukuun sisältyvä näky, jossa pilvien keskellä ilmestyvälle "ihmisen pojalle" annettiin "valta, kunnia ja kuninkuus" (vrt. Mark 13:26; 14:62).

Olen edellä viitannut siihen, että Ihmisen Poika on Jumalan valtakunnan ohella Q-lähteen avainsymboleja (ks. ed. luku II). Käytännössä Ihmisen Poika on ainoa Jeesuksesta toistuvasti käytetty "arvonimi", vaikka kyse onkin paljon verhotummasta tavasta tulkita Jeesuksen asemaa kuin esimerkiksi käytettäessä Messias/Kristus -nimitystä. Kysymys Q-lähteen ja ylösnousemuksen suhteesta liittyy läheisesti Ihmisen Pojan ongelmaan. Voidaanko Q-lähteen Ihmisen Poika -nimityksen käytöstä tehdä mitään johtopäätöksiä dokumentin ja sen yhteisön käsityksistä Jeesuksen ylösnousemuksesta?

Tutkijat jakaantuvat tämän kysymyksen suhteen kahteen leiriin. Monet seuraavat H. E. Tödtin jo klassiseksi muodostunutta tutkimusta (1959). Tödtin mukaan ylösnousemus on ollut Q-yhteisön perusvakaumus, jota ilman se ei olisi johtajansa kuoleman jälkeen lainkaan lähtenyt jatkamaan Jeesuksen työtä (samoin esim. Schulz 1972; Hoffmann 1972). Näiden tutkijoiden mukaan Q-lähteen pääsiäiskokemus tulee esille ennen kaikkea Jeesuksen samastamisessa myyttiseen Ihmisen Poika -hahmoon, jonka tuloa Pelastajana ja vihollisten tuomarina Q-yhteisö odotti. Vaikka asiaa on harvoin tarkemmin reflektoitu, "ylösnousemus" on yleensä ymmärretty samalla tavoin kuin Paavalin tuntemassa traditiossa, ts. ylösnousseen ilmestymisenä Jeesuksen lähimmille oppilaille.

Uusimmassa Q-tutkimuksessa on kuitenkin yleistynyt näkemys, joka korostaa Jeesuksen sanojen evankeliumien kerroksellisuutta. Dokumentin katsotaan syntyneen ainakin kahdessa eri vaiheessa. Toimitusvaiheita analysoineet tutkijat ovat tulleet siihen tulokseen, että Ihmisen Poika -kieli kuuluu Q-yhteisön myöhäiseen vaiheeseen (yksityiskohtaisin analyysi on Kloppenborg 1987). "Ihmisen Pojan" voidaan katsoa heijastavan samanlaisia kokemuksia kuin mitä Markus-yhteisö oli juu-

talaissodan ahdingossa joutunut kokemaan (Hoffmann 1992, 421-456). Varhaisempia traditioita, joiden ytimenä on ollut Jeesuksen opetus Jumalan valtakunnasta, on tulkittu Ihmisen Poika -myytistä käsin. Näistä tuloksista seuraa, ettei Q:n Ihmisen Poika -lauselmia voida ilman muuta käyttää todisteena Jeesus-liikkeen "alkukokemuksesta".

Jotkut tutkijat ovat menneet johtopäätöksissään vielä pitemmälle. Heidän mukaansa Q on alun alkaen syntynyt sellaisten Jeesuksen seuraajien piirissä, jotka eivät tienneet tai halunneet tietää mitään Jeesuksen ylösnousemuksesta (eri tavoin Kloppenborg 1990, 71-99; Schmithals 1985, 384-404; Mack 1993). Tätä päätelmää on puolustettu sekä ylösnousemussanoman *puuttumisella* Q-lähteestä että dokumentin luonteella Jeesuksen sanojen evankeliumina. Näiden tutkijoiden mukaan jo tällaisen kokoelman laatiminen on osoitus siitä, että sen taustalla olleet seuraajat pitivät ensisijaisen tärkeänä Jeesuksen *opetusta*, eivät hänen pelastushistoriallista kuolemaansa ja ylösnousemustaan. He kunnioittivat Jeesusta liikkeen perustajana (Mack), eivät ylösnousseena Vapahtajana.

Näkemykseni on, että edellä kuvattu ero varhaisemman ja myöhäisemmän Q-aineiston välillä on oikeansuuntainen. Tietty varovaisuus johtopäätöksissä on kuitenkin paikallaan. Kiistatonta on, että Q-yhteisön parissa vaalittiin erityisesti Jeesuksen opetuksia ja että sen käsitys Jeesuksen asemasta ja tehtävästä erosi esimerkiksi Paavalin seurakuntien Jeesus-kuvasta. Silti on epävarmaa, kuinka luotettavia päätelmiä varhaisen Q-yhteisön symbolisesta maailmasta voidaan tehdä. Edellä on jo viitattu siihen, että kristinuskon alkuaikoina oli olemassa erilaisia ylösnousemus- ja korotustraditioita. Käsitykset Jeesuksen kuolemanjälkeisestä osasta ja asemasta ovat voineet vaihdella paljonkin. Tutkijoiden rekonstruoima varhaisin Q-dokumentti osoittaa kuitenkin sen, ettei kirjoituksen laatijoiden piirissä ollut muodostunut yhtenäistä ja kaiken muun toisarvoiseksi tekevää *uskontunnustusta* Jeesuksen kuolemasta ja ylösnousemuksesta. Varhaisen Q-materiaalin avulla ei voi kuitenkaan kategorisesti sulkea pois kaikkia mahdollisia Jeesusta koskevia

ylösnousemustraditioita. Q-lähteen lopullinen versio todistaa, ettei käsityksiä Jeesuksesta *opettajana* ja enkelien joukkoon korotettuna *Ihmisen Poikana* koettu ristiriitaisiksi (ks. erityisesti Q 12:8-9).

Te ette näe enää minua

Toisaalta emme voi ilman muuta olettaa, että Q-lähteen ja Jeesus-liikkeen lähtökohtana olisi jakson 1 Kor 15:3-8 kaltainen uskontunnustus tai kertomukset Jeesuksen ilmestymisistä tietyille nimetyille oppilaille, esimerkiksi Pietarille ja "niille kahdelletoista". Q-lähteessä ei nimetä yhtään Jeesuksen oppilasta. Myöskään kahdentoista oppilaan ryhmää ei mainita. Luuk 22:28-30/ Matt 19:28-29 (=Q?) tosin puhuu Israelin kahdestatoista sukukunnasta, joita oppilaat tulevat hallitsemaan, mutta tätäkään kohtaa voidaan tuskin käyttää todisteena "kahdentoista" esiintymisestä Q:ssa, sillä vain Matteus puhuu "kahdestatoista valtaistuimesta".

Paavalin arvovalta apostolina ja seurakuntiensa johtajana perustui hänen kokemaansa ilmestykseen (Gal 1:11-12). Q-lähteessä Jeesuksen lähettien arvovaltaa ei perustella ylösnousseen Jeesuksen käskyllä tai ilmestyskokemuksella. Yleensä ottaen on epäselvää, kuinka tarkkaan Q:n symbolisessa maailmassa erotetaan "maanpäällinen" ja "ylösnoussut" Jeesus (vrt. Q 10:22 ja Matt 28:18). Lähetysohjeista luemme toisenlaisesta todistajien ketjusta kuin kohdassa 1 Kor 15:3-8: "Joka kuulee teitä, kuulee minua, ja joka hylkää teidät hylkää minut. Mutta joka hylkää minut, hylkää sen, joka minut on lähettänyt" (Q 10:16).

Vaikka suorat viittaukset Jeesuksen kuoleman jälkeiseen osaan puuttuvatkin Q:sta, ainakin yhdessä kohdin kirjoittaja antaa viitteen siitä, minkälaisten traditioiden valossa liikkeen johtajan kohtaloa saatettiin tulkita. Kyse on Jerusalemille osoitetusta voi-huudosta (Q 13:34-35), joka varsin suuren yksimielisyyden mukaan heijastaa Q-lähteen kaikkein nuorinta

kerrostumaa. Se kertoo meille siis dokumentin viimeisen toimittajan, ei liikkeen varhaisemman vaiheen, käsityksen Jeesuksen kuolemasta ja sen seurauksesta:

> Jerusalem, Jerusalem! Sinä tapat profeetat ja kivität ne jotka ovat lähetetyt sinun luoksesi. Miten monesti olenkaan tahtonut koota sinun lapsesi niin kuin kanaemo kokoaa poikaset siipiensä suojaan! Mutta te ette ole tahtoneet tulla. Kuulkaa siis: teidän temppelinne on jäävä asujaansa vaille. ja minä sanon teille, että te ette näe minua ennen kuin sinä päivänä, jona sanotte: "Siunattu olkoon hän, joka tulee Herran nimessä!" (Q/Luuk 13:34-35)

Kyse on myyttisestä kielestä, jossa lauselman puhuja (siis Jeesus) samastetaan viisauskirjallisuudessa ja apokalyptiikassa esiintyvään, henkilöityneeseen Viisaus-hahmoon. Erityisen lähellä lauselman ajatusmaailmaa on juutalaiseen apokalypsiin, 1. Henokin kirjaan, sisältynyt lyhyt runo Jumalan Viisaudesta (42). Runon mukaan Viisaus ei löytänyt asuinpaikkaa ihmisten keskuudesta ja palasi siksi enkelien luo, jonne se asettui pysyvästi. Toisen juutalaisen tradition mukaan Viisauden asuinsija oli nimenomaan Sion eli Jerusalem (Sir. 24). Q-lähde edellyttää ensiksi mainitun tradition, sillä lauselman mukaan Jerusalemin temppeli hylätään ja Jeesus/ Jumalan Viisaus vetäytyy pois. Toisessa yhteydessä puhutaan Ihmisen Pojan kodittomuudesta tavalla, joka sekin viittaa edellä olevaan Viisaus-myyttiin (Q 9:58). Erityinen kristillinen painotus on epäilemättä se, että Jerusalem saa nähdä uudelleen Jeesuksen. Näin vetäytyminen ei ole lopullinen niin kuin edellä kuvatussa runossa.

Miten Q-yhteisössä ymmärrettiin Jeesuksen siirtyminen kuolemanjälkeiseen olotilaan? Ainoa varma vastaus, jonka voimme kysymykseen antaa, on edellä kuvattu Viisaus-myytti, joka ei kuitenkaan ole yksiselitteinen. Myyttinen kieli on aina monikerroksista, emmekä voi kääntää sitä suoraan historiallisen kertomuksen tai analyyttisen teologian kielelle. Jeesuksen vetäytyminen voi edellyttää samanlaisen "poissaolevan Jeesuksen" teologian kuin Markuksen tuntema kertomus tyhjästä haudasta. Samalla siihen kuitenkin sisältyy ajatus Jeesuksen kollektiivisesta läsnäolosta kaikissa Viisauden läheteissä ja profeetoissa. Tällaista ajatusmaailmaa vasten Jeesuksen maallisen ruumiin kohtalo ei välttämättä muodostunut olennaiseksi kysymykseksi.

Summa

Kolmen varhaisen lähteen tarkastelu ei anna oikeutta päätellä, että Paavalin luvussa 1 Kor 15 siteerama "katekismus" edustaisi kaikkien varhaiskristillisten ryhmien hyväksymää perusevankeliumia. Voidaan olettaa, että Paavalin tuntema perimätieto palaa nk. "hellenistien" kautta viime kädessä Jerusalemiin, jonka piirissä johtajuutta perusteltiin ylösnousseen Jeesuksen ilmestyksillä. Markus ja Q välittävät puolestaan toisenlaisia traditioita, joiden lähtökohtana eivät olleet Jeesuksen ilmestykset miesoppilaille. Markuksen kertomus tyhjästä haudasta ilmentää kokemusta, jonka mukaan Jeesus "otettiin pois". On mahdollista, että tämän perimätiedon alkujuuret ovat Galileaan palanneiden naisoppilaiden kertomuksissa. Q:n suhde ylösnousemustraditioihin on vaikeasti selvitettävissä. Dokumentin viimeisessä toimitusvaiheessa Jeesuksen poismenoa on tulkittu juutalaisesta Viisaus-myytistä käsin. Varhaisia Q-traditioita välittäneiden Jeesuksen seuraajien käsitykset Mestarinsa kuolemasta ja sen jälkeisestä kohtalosta jäävät suureksi osaksi hämärän peittoon. Samaa on ilmeisesti sanottava itse historiallisesta tapahtumakulusta. Me emme *tiedä*, mihin Jeesus haudattiin tai mitä hänen ruumiilleen tapahtui. Kristillinen usko ei voi lisätä tietoamme tässä suhteessa. Mutta kristityn ei myöskään tulisi torjua sitä tietoa, mikä on saavutettavissa.

7

NÄKYMÄTÖN VALTAKUNTA: TUOMAAN EVANKELIUMIN SANOMA

Tutkijan ja tutkittavan tekstin välillä on aina mielenkiintoinen jännite. Tutkija etsii tarvittavaa etäisyyttä suhtautumalla aineistoonsa niin kriittisesti ja kiihkottomasti kuin kykenee. Samalla hän on kuitenkin lähellä tutkimuskohdettaan. Jo aiheen valintaan ovat usein vaikuttaneet puhtaaseen tiedonhankintaan liittyvien syiden lisäksi myös toisenlaiset, vaikeammin määriteltävät tekijät. Jotkut piirteet tutkittavassa tekstissä ovat voineet herättää uteliaisuutta tai muuten kiehtoa mieltä. Intensiivinen työskentely tekstin parissa tekee siitä läheisen aivan riippumatta siitä, voiko tutkija hyväksyä tai edes ymmärtää kaikkea, mitä siinä esitetään. Näin tekstianalyysiin liittyy myös elämyksellinen aspekti, joka vie puhtaasti historiallisen kysymyksenasettelun ulkopuolelle.

Tuomaan evankeliumin (= Tuom. ev.) käännös- ja kommentaarihankkeeseen osallistuminen on tehnyt minulle edellä kuvatun hermeneuttisen jännitteen ajankohtaiseksi (ks. Huuhtanen, Marjanen & Uro 1992). Evankeliumin vaikeaselkoiset ja gnostilaisesti värittyneet piirteet aiheuttavat sen, että teksti on nykyaikaiselle lukijalle paikoin vieras ja vaikeasti ymmärrettävä. Mutta Tuom. ev. sisältää myös helpommin lähestyttävää viisautta, joka toisinaan tuntuu jopa yllättävän ajankohtaiselta. Kokonaisuudessaan kirjoitus on mielenkiintoinen yhdistelmä tuttua ja vierasta, naiivia mytologiaa ja ajatonta viisautta.

Mikä on Tuomaan evankeliumi?

Koptilainen Tuom. ev. on käännös varhaisemmasta kreikankielisestä kirjoituksesta, jonka kirkkoisät usein mainitsivat tuntemiensa evankeliumien joukossa mutta joka ei, Oksyrhynkhoksesta löydettyjä lyhyitä papyruskatkelmia lukuunottamatta, ole säilynyt alkuperäiskielellä. Kirjoitus on erotettava Tuomaan lapsuusevankeliumista, joka on myöhäisempi ja sisältää Jeesuslapsesta kertovia legendoja (ks. Seppälä 1979, 52-58).

Koko Tuom. ev:n löytyminen koptinkielisenä käännöksenä Nag Hammadin gnostilaisesta kirjastosta (Marjanen 1983, 585-601) oli aikanaan maailmanlaajuinen sensaatio. Teksti julkaistiin 1950-luvun lopussa, ja jo 1960-luvulle tultaessa siitä oli laadittu käännöksiä useimmilla Euroopan valtakielillä. Tekstin saama suuri mielenkiinto perustuu ainakin kahteen seikkaan. Ensinnäkin Tuom. ev. on laajin UT:n ulkopuolinen Jeesuksen sanojen kokoelma. Jeesusta koskevan perimätiedon tutkimuksen kannalta saatiin näin yhdellä kertaa suuri määrä uutta aineistoa. Toiseksi ensimmäiset arviot Tuom. ev:n sisällöstä viittasivat siihen, että evankeliumi voisi sisältää varhaista perimätietoa, joka ei ole peräisin UT:n evankeliumeista. Jotkut Jeesuksen vertauksista olivat muodoltaan juuri sellaisia, jollaisiksi tutkijat olivat ennen Tuom. ev:n löytymistä niiden varhaiset muodot kuvitelleet.

Tuomaan riippumattomuus UT:n evankeliumeista osoittautui kiistakysymykseksi, joka on jakanut tutkimuksen jyrkästi kahteen leiriin. Ongelman ratkaisua vaikeuttaa se, että tunnemme Tuom. ev:n pääosin vain koptinkielisenä käännöksenä, joka todistettavasti poikkeaa sisällöltään kreikankielisistä edeltäjistään. Varhaisen perimätiedon mahdollisuutta ei ole kuitenkaan voitu sulkea pois, vaikka traditioiden historia nähdään tänään paljon monimutkaisempana prosessina kuin aluksi kuviteltiin.

Useimmat tutkijat olettavat Tuom. ev:n syntyneen itäisessä Syyriassa ensimmäisen vuosisadan lopulla tai toisen vuosisa-

dan ensimmäisellä puoliskolla. Vertailun vuoksi voidaan mainita, että normaalin käsityksen mukaan Matteus ja Luukas kirjoittivat evankeliuminsa ensimmäisen vuosisadan lopulla ja nuorin UT:iin sisältyvä kirjoitus, 2. Pietarin kirje, on peräisin noin vuodelta 150. Ajallisesti Tuom. ev. on siis pikemminkin UT:n kirjojen aikainen kuin niiden jälkeen kirjoitettu teos.

Lajityypiltään Tuom. ev. on "Jeesuksen sanojen evankeliumi". Se koostuu nykyisin käytössä olevan jaottelun mukaan 114 Jeesuksen lauselmasta, jotka useimmat alkavat joko formulalla "Jeesus (hän) sanoi" tai oppilaiden tai jonkun muun esittämällä kysymyksellä. Mielenkiintoinen vertailukohta on Q-lähde, jonka olemassaololle Tuom. ev:n löytyminen on tärkeä lisätodistus. Uusi evankeliumi ei selvästikään ole Q — tosin kumpaankin kirjoitukseen sisältyy yllättävän paljon yhteistä aineistoa — mutta kirjoitus todistaa, että varhaiset kristityt kirjoittivat myös toisenlaisia evankeliumeja. Meille tutuista evankeliumeista poiketen Tuom. ev. ja Q-lähde eivät sisällä kertomuksia Jeesuksen elämästä, kuolemasta tai ylösnousemuksesta, vaan ne koostuvat pelkästään Jeesuksen sanoista ja niihin liittyvistä lyhyistä tilannekuvauksista (Q-lähteeseen on tosin sisältynyt myös joitakin Johannes Kastajan lauselmia).

Tuom. ev:n erityispiirre on, että yksittäiset Jeesuksen sanat eivät ole järjestetty minkään temaattisen disposition mukaan, vaan liittyvät toisiinsa lähinnä iskusanojen ja toistuvan johdantoformulan avulla. Tutkijat ovat yrittäneet ratkaista Tuomaan jäsentelyn arvoitusta löytämättä kuitenkaan tyydyttävää selitystä. On aivan hyvin mahdollista, että Tuom. ev:n mielivaltaiselta näyttävä järjestys perustuu täysin tietoiseen valintaan. Tuomaan ajattelun mukaan jokainen Jeesuksen sana on oma salaperäinen maailmansa, johon lukijan odotetaan syventyvän. Nykyaikaisena vastineena tulee mieleen aforismikokoelma. Tuomaan "modernistisuuden" salaisuus lienee ennen kaikkea siinä, että Jeesuksen sanat jäävät tulkintaa vaativiksi tai, niin kuin Tuom. ev. asian ilmaisee, "salaisiksi" sanoiksi. Tämän voidaan tosin ymmärtää viittaavan siihen esoteeriseen tietoon, jota tarvitaan Jeesuksen opetuksen oikeaan ymmärtämiseen. Mutta

kaikesta huolimatta Tuom. ev:n esitystapa synnyttää tietyn avoimuuden tai monikerroksisuuden, joka herättää lukijan tai kuulijan uteliaisuuden. Tuomas ei selitä liikaa.

Viisauden sanoja

Tuomaan edustaman teologian ydin lausutaan julki jo evankeliumin ensi riveillä (lauselmat 1 ja 2):

> Hän sanoi: "Se, joka löytää näiden sanojen selityksen, ei ole näkevä kuolemaa."

> Jeesus sanoi: "Älköön etsijä lakatko etsimästä, ennen kuin löytää. Kun hän löytää, hän järkyttyy, ja järkytyttyään hän ihmettelee. Lopuksi hän hallitsee kaikkea."

Tuomaan sanoma perustuu ajattelutapaan, jolla on juurensa juutalaisessa viisausteologiassa. Ihmisen elämän perimmäisenä tarkoituksena nähdään viisauden etsiminen. Viisauden lähteenä on viime kädessä Jumala, mutta varhaiskristillisessä tulkinnassa Jeesus sai välittäjän aseman. Jeesuksesta voitiin puhua samalla tavoin kuin jumalallisesta Viisaudesta, viisauskirjallisuuden puolimyyttisestä hahmosta, jota kuvattiin ihmisten hylkäämänä ilmoituksen tuojana (ks. ed. luku VI).

Tuom. ev. ei keskity Jeesuksen pelastushistoriaan. Se ei puhu mitään Jeesuksen ristinkuolemasta, ylösnousemuksesta tai messiaanisuudesta. Pelastusta ei esitetä kosmisena draamana, jossa Jeesus ottaa Jumalan ja ihmisen välisen sovittajan osan. Jeesusta ei kuvata lopunajallisena kuninkaana, joka perustaisi uudelleen Israelin valtakunnan. Kaikki olennainen on Jeesuksen opetuksessa, hänen sanoissaan, joiden syvällisen merkityksen ymmärtäminen johtaa Elämään.

> Hänen oppilaansa kysyivät häneltä: "Kuka sinä oikein olet, kun opetat meille näitä asioita?"

<Jeesus sanoi heille:> ”Sanoistani ette siis käsitä, kuka minä olen. Te olette alkaneet muistuttaa juutalaisia. He joko rakastavat puuta ja vihaavat sen hedelmää tai rakastavat hedelmää ja vihaavat puuta.” (43.)

Jeesukselle ei anneta arvonimeä. Hänestä voidaan sanoa tässä suhteessa ainoastaan se, että hän on sanoin kuvaamaton:

Jeesus sanoi oppilailleen: ”Verratkaa minua johonkin. Kertokaa, millainen olen.” Simon Pietari sanoi hänelle: ”Olet kuin vanhurskas enkeli.” Matteus sanoi: ”Olet kuin viisas filosofi.” Tuomas sanoi: ”Opettaja, en pysty sanoin kuvaamaan, millainen olet.” Jeesus vastasi Tuomaalle: ”En ole sinun opettajasi. Olet juopunut, koska olet juonut poreilevasta lähteestä, jonka minä olen mitannut.” (13a.)

Tuomaan edustaman ei-messiaanisen viisausteologian piirteitä voidaan nähdä myös UT:n heijastamissa varhaiskristillisissä suuntauksissa. Selkein esimerkki on Q, josta myös puuttuvat Jeesukseen messiaanisuuteen viittaavat arvonimet ja ristinteologia. Mutta myös eroja on löydettävissä. Q-lähteessä on tärkeää Jeesuksen sanojen profeetallinen ja yhteisöllinen merkitys. Vuorisaarnan opetukset kuvaavat hyvin tätä painotusta, sillä Matteus rakensi esityksensä Q-lähteessä olleen puheen varaan (Q 6:20-49). Tuom. ev. keskittyy vähemmän ihmisten keskinäiseen elämään ja edustaa enemmän sisäänpäin kääntynyttä teologiaa.

Tuom. ev. edustaa selvästi sellaista varhaiskristillisyyden suuntausta, jossa vedottiin Jeesuksen opettamaan jumalalliseen viisauteen, mutta ei puhuttu hänestä Messias/Kristus -kieltä käyttäen. Olen usein miettinyt sitä, mitä olisi tapahtunut, jos tämä viisausteologinen linja olisi päässyt kristinuskon ”evoluutiossa” voitolle ja messiaaninen tulkinta jäänyt torjutun harhaopin asemaan. Olisiko maailmamme nyt toisenlainen, ellei koko läntistä kulttuuriamme olisi hallinnut myytti Messias-kuninkaasta ja hänen tuomastaan uudesta paremmasta maailmasta? Olisiko teknologinen kehitys jäänyt lapsenkenkiin ja siihen perustuva hyvinvointi saavuttamatta, jos olisimme keskittyneet Viisauden etsimiseen, emmekä maailman muuttamiseen tiedon ja taidon avulla? Vastausta on vaikea antaa, mutta jo pelkkä kysymys todistaa, että Tuom. ev:n tutkimus voi johtaa hyvinkin perustaviin ongelmiin.

Apokalyptiikasta mystiikkaan

Etsimisen päämäärää kuvataan Tuom. ev:ssa useilla eri sanoilla ja tavoilla. Kaikkein yleisimmin käytetty termi on Valtakunta, joka esiintyy evankeliumissa useimmiten ilman määreitä (toisinaan se on kuitenkin ”taivasten” tai ”Isän” valtakunta). Tuomas korostaa hyvin ohjelmallisesti Valtakunnan näkymätöntä ja ei-konkreettista olemusta. Tämä teema läpäisee koko kirjoituksen.

Jeesus sanoi:
”Teidän johtajanne saattavat sanoa teille: ’Valtakunta on taivaassa’, mutta silloinhan taivaan linnut ehtivät sinne ennen teitä. He voivat myös sanoa: ’Se on meressä’, mutta silloin kalat ehtivät sinne ennen teitä. Tosiasiassa valtakunta on sekä teidän sisällänne että teidän ulkopuolellanne.

”Kun opitte tuntemaan itsenne, silloin teidät tunnetaan, ja ymmärrätte olevanne elävän Isän lapsia. Mutta jos te ette opi tuntemaan itseänne, te elätte köyhyydessä ja olette köyhyys.” (3)

Hänen oppilaansa kysyivät häneltä: ”Milloin valtakunta tulee?” <Jeesus vastasi:> ”Se ei tule niin, että sen tulemista voisi tarkkailla. Ei voida sanoa: ’Se on täällä’, tai: ’Se on tuolla.’ Isän valtakunta on levinnyt yli maan, mutta ihmiset eivät näe sitä.” (113)

Valtakuntaa ei Tuomaan mukaan voida sijoittaa mihinkään konkreettiseen paikkaan tai instituutioon, vaan se on kaiken läpitunkeva, näkymätön todellisuus. Ajatus, että Valtakunta saisi joskus näkyvän muodon ihmisten keskuudessa, torjutaan selvin sanoin:

> Hänen oppilaansa kysyivät häneltä: "Milloin kuolleet pääsevät lepoon? Milloin uusi maailma ilmestyy?" Hän vastasi heille: "Se, mitä odotatte, on jo tullut, mutta te ette sitä käsitä." (51)

Tuom. ev:n apokalyptiikan kritiikkiä on mielenkiintoista verrata synoptisten evankeliumien esittämään Jeesuksen Jumalan valtakunta -julistukseen. Tuomaan mystinen Valtakunta ei ole vailla vastinetta UT:ssa. Synoptikkojen Jeesus korostaa yhtä lailla Jumalan valtakunnan läsnäolevaa ja ei-konkreettista ulottuvuutta. Markuksen mukaan opetuslapsille on uskottu "Jumalan valtakunnan salaisuus", joka auttaa heitä ymmärtämään Jeesuksen opetuksen syvemmän merkityksen (Mark 4:11-12). Q-lähteessä Jumalan valtakunta esitetään Jeesuksen toiminnassa vaikuttavana, sairaudet voittavana voimana (Q 10:9; 11:20). Synoptisissa evankeliumeissa Jumalan valtakunta voi saada myös yhteisön piirteitä (ks. luku II). Tätä voidaan verrata siihen, että Tuom.ev:n Valtakuntaan liittyy usein "sisääntulemisen" ajatus (ks. esim. lauselmat 22; 49; 99; 114). Monissa synoptisissa vertauksissa Valtakunta on maailmassa jo nyt vaikuttava näkymätön todellisuus. Useat näistä ns. kasvuvertauksista esiintyvät Tuom. ev.ssa (ks. lauselmat 20; 57; 96). Ehkä kaikkein lähimmäksi Tuomaan ajatusmaailmaa tulee Luuk 17:20-21 ("Jumalan valtakunta on teidän keskellänne/ sisimmässänne"), jonka variantti esiintyy myös Tuom. ev.ssa (ks. edellä lauselma 113; vrt. myös 3).

Tämän lisäksi Jumalan valtakunta on synoptisissa evankeliumeissa selvästi aikojen lopulla toteutuva messiaaninen valtakunta (Q 22:28-30; Q 13:28-29). Tutkijat ovat kuitenkin eri mieltä siitä, onko Tuom. ev:n teologia varhaisemman messiaanisen Jumalan valtakunta -odotuksen gnostilaista kritiikkiä vai heijastavatko Tuomaan lauselmat yhtä alkuperäistä tai alkuperäisempää, läsnäolevan Valtakunnan ideaa, joka voisi viime kädessä olla peräisin historian Jeesukselta.

On liian aikaista tehdä rohkeita johtopäätöksiä Tuom.ev:n merkityksestä historian Jeesuksen tutkimukselle. Ensin on ymmärrettävä paremmin evankeliumin sanomaa sen omasta syntytilanteesta käsin. Tuom. ev:n monessa kohdin poleemiset lausumat näyttävät edellyttävän, että Tuomas kritikoi sellaisia uskonnollisia ryhmiä, jotka odottavat tulevaisuudessa ilmestyvää Jumalan valtakuntaa. On jopa mahdollista nähdä Tuomaan teologiassa apokalyptiseen odotukseen kohdistuva pettymys. Kun maailman kovat realiteetit näyttivät tekevän mahdottomaksi ajatuksen maan päällä toteutuvasta Jumalan valtakunnasta, yksi maailmankatsomuksellinen vaihtoehto vei kristillisiä ryhmiä kohti mystiikkaa ja ihmisestä itsestään löytyvän perimmäisen todellisuuden etsintää. Eräät tutkijat katsovatkin, että juutalaisesta ja kristillisestä apokalyptiikasta kulkee kehityslinja kohti gnostilaisuutta, jossa pettymys näkyvään todellisuuteen johti vielä radikaalimpaan ratkaisuun kuin mitä on luettavissa Tuom. ev:sta: koska maailma on julma ja epätäydellinen, sitä ei ole voinut luoda hyvä Jumala, vaan epätäydellisempi olento, demiurgi.

Meidän tämänhetkisessä henkisessä ilmapiirissämme on nähdäkseni jotain, joka tekee edellä kuvatun maailmankatsomuksellisen kehityskulun ajankohtaiseksi. Kommunismi, jonka piti rakentaa Jumalan valtakunta maan päälle, on romahtanut entisissä sosialistimaissa. Luonnon tasapaino näyttää olevan sovittamattomassa ristiriidassa ihmisen pyrkimyksen kanssa luoda hyvinvointia ja oikeudenmukaisuutta maailmaan. Tässä tilanteessa erilaiset mystiikkaan ja asketismiin suuntautuvat liikkeet ovat jälleen nostamassa päätään. Kuvaavaa on esimerkiksi se, että New Age -tyyppisessä uskonnollisuudessa Tuom. ev:sta on tullut hyvin suosittu nykyihmisen etsimän viisauden lähde. Evankeliumiin on jo ehditty kirjoittaa lukuisia hengel-

lisiä selitysteoksia, paljon enemmän kuin varsinaisia tieteellisiä kommentaareja.

Paluu alun ihannetilaan

Ihmisen lopullinen määränpää sulautuu Tuomaan mukaan yhteen ihmisen alkuperäisen olotilan kanssa. Lopun aika samastuu alkuun, "die Endzeit ist die Urzeit":

> Oppilaat sanoivat Jeesukselle: "Kerro meille, millainen loppumme on." Jeesus sanoi: "Oletteko jo löytäneet alun, kun kerran kysytte lopusta? Missä on alku, siellä tulee loppukin olemaan. Autuas se, joka tavoittaa alun. Hän saa tuntea myös lopun eikä ole näkevä kuolemaa." (18)

Useat Tuom. ev:n kohdat antavat ymmärtää, että paluu alkuperäiseen ihannetilaan merkitsee nimenomaan paluuta androgyynisyyteen, tilaan, jossa sukupuolten erot ovat väistyneet. Tässä valossa selittyvät evankeliumissa usein toistuvat ajatukset, että Valtakunnassa "kahdesta tulee yksi" tai että sinne sisäänpääsijät muuttuvat "yhdeksi ainoaksi". Synoptisissa evankeliumeissa esiintyvät ajatus lapsen kaltaiseksi tulemisesta tulkitaan Tuom. ev:ssa antiseksuaalisesti. Lapsi, jolla seksuaalinen identiteetti ei ole vielä kehittynyt, on hyvä alkuperäisen androgyynisyyden vertauskuva. Esimerkiksi voi mainita lauselman 22:

> Jeesus näki, kun pieniä lapsia imetettiin, ja hän sanoi oppilailleen: "Nämä imeväiset ovat kuin ne, jotka ovat menossa valtakuntaan." Oppilaat kysyivät häneltä: "Pääsemmekö siis me, jotka olemme lapsia, sisälle valtakuntaan?" Jeesus sanoi heille: "Kun teette kaksi yhdeksi, sisäpuolen samanlaiseksi kuin ulkopuolen, ulkopuolen samanlaiseksi kuin sisäpuolen, yläpuolen samanlaiseksi kuin alapuolen, niin että kun teette miehen ja naisen yhdeksi ainoaksi, ettei mies ole mies eikä nainen nainen, ja kun teette silmiä silmän paikalle, käden käden paikalle, jalan jalan paikalle ja kuvan kuvan paikalle, silloin pääsette sisälle valtakuntaan."

Paluu alun ihannetilaan merkitsee vastakohtien tasoittumista ja niiden aiheuttaman jännitteen katoamista. Määränpää on jo ennakoivasti läsnä niiden valittujen elämässä, jotka ovat hyväksyneet yksinäisyyden ja seksuaalisen askeesin elämäntavakseen.

> Jeesus sanoi: "Autuaita olette te yksinäiset ja valitut, sillä te löydätte valtakunnan. Sieltä te olette ja sinne te palaatte." (49)

Yhdessä kohdassa tämä Tuom. ev:a hallitseva androgyynisyyden teema näyttää kääntyvän miehiseksi sovinismiksi. Kyse on kiistellystä evankeliumin viimeisestä lauselmasta (114).

> Simon Pietari sanoi heille: "Maria saa lähteä pois joukostamme. Ei naisista ole perimään elämää." Jeesus sanoi: "Minä vedän hänet puoleeni ja teen hänestä miehen. Siten hänestäkin tulee teidän kaltaisenne mies, elävä henki. Jokainen nainen, joka tekee itsensä mieheksi, pääsee sisälle taivasten valtakuntaan."

Lauselma on toisinaan nähty tekstiin tehdyksi myöhemmäksi lisäykseksi (Davies 1983, 152-153). Sitä ei kuitenkaan välttämättä tarvitse tulkita täysin yhteensovittamattomaksi Tuomaan muualla esittämän tasavertaisen ihmiskuvan kanssa. Ainakin se voidaan tehdä ymmärrettävämmäksi sosiaalihistoriallisista realiteeteista käsin. Lauselmaa on tarkasteltava sitä patriarkaalista yhteiskuntaa vasten, jonka keskellä Tuom. ev. ja myös muut varhaiskristilliset kirjoitukset syntyivät. Nainen oli sidoksissa perinteelliseen sukupuolirooliinsa jos mahdollista vieläkin vahvemmin kuin mies. Poikamiestyttönä eläminen oli kaikkea

muuta kuin sosiaalisesti hyväksyttävä vaihtoehto. Seksuaalista askeesia ja selibaattia ei voinut toteuttaa muuten kuin siten, että nainen hylkäsi perinteellisen sukupuoliroolinsa aviovaimona. Siksi naisesta oli tultava mies, joka uskonnollisista syistä voi olla kodista ja keittiöstä riippumaton. Eräät varhaiskristilliset tekstit jopa kuvaavat naispuolisia julistajia, jotka pukeutuivat miehiksi ja näin korostivat luopumistaan perinteisestä naisroolista (ks. esim. Paavalin ja Teklan teot 25 ja 40).

Joka tapauksessa yksi Tuom. ev:n hallitsevia piirteitä on askeettisuuden korostaminen. Tämä ei tule esille ainoastaan seksuaalisen pidättäytyvyyden korostamisena, vaan ylipäänsä maailmasta kieltäytymisenä.

> Jeesus sanoi: "Vaeltakaa, älkää pysähtykö!" (42)

> Jeesus sanoi: "Joka on tullut tuntemaan maailman, se on löytänyt ruumiin. Joka on löytänyt ruumiin, sille maailma ei ole minkään arvoinen." (56; vrt. 80)

> Jeesus sanoi: "Joka on löytänyt maailman ja tullut rikkaaksi, luopukoon maailmasta." (110)

Ensimmäiseksi siteeratussa lauselmassa (42) heijastuu varhaiskristillinen ihanne vaeltavasta apostolista, jolla ei ole pysyvää kotia tässä maailmassa ja jonka toimeentulosta Jumala pitää huolen. Sananmukaisesti kehotus kuuluu alkukielessä yksinkertaisesti "tulkaa ohikulkijoiksi", ts. lauselmassa korostetaan konkreettisen tai henkisen liikkeellä olon merkitystä. Maallisen hyvän ja rikkauden kritiikki saa Tuom. ev:ssa toisinaan hyvin jyrkältä vaikuttavia muotoja. Kun UT:n mukaan kamelin on helpompi mennä neulansilmän läpi kuin rikkaan päästä Jumalan valtakuntaan (Mark 10:25), on Tuomas vielä ankarampi:

> Liikemiehet ja kauppiaat eivät pääse Isäni paikkoihin. (64b)

Särkynyt jauhoruukku

Tuomaan rigoristinen sanoma sotii useimpia kulttuurimme keskeisiä arvostuksia vastaan. Selibaatin ja askeettisuuden asettaminen ihanteiksi on vastoin luterilaisia periaatteitamme ja nykyisen kulttuurimme perusvirtausta. Mutta ehkä tässäkin Tuom. ev:n piirteessä on nähtävissä jotain ajankohtaista. Suuren kulutusjuhlan jälkeinen pahoinvointi auttaa meitä paremmin tiedostamaan kulttuurimme perustavia heikkouksia. Tutustuminen varhaiskristilliseen asketismiin voi antaa meille tässä tilanteessa virikkeitä ja mahdollisuuksia tarkistaa, onko meiltä unohtunut jotakin keskeistä omasta kristillisestä perinteestämme. Tuom. ev:n johdonmukainen asketismi ei ole vain yksittäisilmiö, vaan kuuluu osana kehityskulkuun, jonka juuret ovat viime kädessä Jeesuksen opetuksessa (vrt. edellä luku III).

Tuomaan maailmasta vetäytyvä ja seksuaalisuuden hylkäävä teologia on tuskin kestävä maailmankatsomuksellinen vaihtoehto tämän päivän maailmassa. Mutta on hyvä tiedostaa, että mitä kovempana ja toivottamampana tämän maailman todellisuus ihmiselle näyttäytyy, sitä kutsuvammaksi Tuomaan opettama Näkymätön Valtakunta voi tulla. Ehkä tämä Valtakunta, joka on yhtä huomaamaton kuin särkyneestä ruukusta tielle valunut jauho (lauselma 97), on ainoa, mitä meillä on tai tulee koskaan olemaan. Mutta jäljelle jää kaikkein vaikein läksy, jonka Jeesus opettaa oppilailleen Tuomaan mukaan seuraavasti (91):

> He sanoivat hänelle: "Kerro meille, kuka olet, että uskoisimme sinuun." Hän sanoi heille: "Te tutkitte taivaan ja maan ilmiöitä ja otatte niistä vaarin, mutta sitä, joka on teidän edessänne, te ette ole oppineet tuntemaan, ettekä osaa ottaa vaarin tästä hetkestä."

EPILOGI

KOTI, KODITTOMUUS JA MIELEN KARJALA

Pyhät kertomukset elävät meidän lihastamme. Ne ovat totta vain, jos sydämemme ne hyväksyy. Ne ovat vain kuollutta puuta ja kuivaa kortta, jos me emme tunnista niissä omaa tarinaamme.

Michel Tournier

...kasvun etiikan näkökulmasta elämän voi määritellä projektiksi, jonka aikana ihminen valitsee itse itsensä: vapautuu nostalgiastaan, purkaa häneen asennetut ohjelmat ja korvaa ne toisilla, itse valitsemillaan ohjelmilla, itseydellään...

Terho Pursiainen

Niin kuin useimmat keski-iän kynnyksellä mietin usein menneisyyttä ja elämäni valintoja. Tekisinkö tämän päivän perspektiivistä jotakin toisin vai ovatko vaihtoehtoni olleet elämässäni rajoitetumpia kuin olen kuvitellut? Ehkä valintani ovat olleet paljolti menneisyyden sanelemia. Onhan minun elämäni osa ketjua, joka liittyy vanhempieni ja isovanhempini vaellukseen ja jatkuu lasteni elämässä.

Olen pohtinut, mikä saa minut tekemään samanlaisia ratkaisuja kerta toisensa jälkeen ja palaamaan yhä uudelleen samoihin kysymyksiin ja tunnetiloihin.

Vastauksen löysin valokuva-albumista, johon on koottu kuvia vanhempieni elämästä vuosilta 1939-1947, siis ajalta jolloin minua ei vielä ollut mutta jonka tapahtumat ovat ratkaisevasti vaikuttaneet meitä edeltäneen sukupolven tuntoihin. Albumi sisältää onnellisia tuokiokuvia kihlaparista ja nuoresta perheestä, jonka ensimmäiset vuodet ajoittuvat molempien sotien ja jälleenrakentamisen vuosiin. Isäni oli ammattiupseeri ja toimi jatkosodan aikana huoltopäällikkönä Karjalan Kannaksella. Hän tallensi albumiin myös kuvia sotilaselämästä ja talvisodassa pommitetuista kaupungeista. Henkilökohtainen "esihistoriani" ja Suomen historian dramaattiset vaiheet liittyvät näissä kuvissa läheisesti yhteen.

Äitini kotikaupunki on Käkisalmi ja sieltä isäni hankki asemasodan aikana tontin rakentaakseen perheelleen talon. Elettiin vielä optimismin aikaa. Talon rakentamiseen liittyvät vaiheet on tallennettu albumiin. Ensimmäisissä kuvissa näkyy metsän laidalla sijaitseva omakotialue, jossa on useita pommituksissa tuhoutuneita taloja. Niiden keskelle nousee vähitellen uusi, kaksikerroksinen talo. Rakentamisen eri vaiheet on ikuistettu valokuviin ja isäni kuvien alle kirjoittamiin teksteihin: "Tuli rakennusmestari, valettiin pohja, piirut nousi, laudoitettiin, katto päälle". Lähes valmiin talon verannalla tepastelee vuoden ikäinen vanhin sisareni, pihalle rakennetun saunan edessä seisoo ylpeänä talon isäntä. Viimeiset kuvat näyttävät valmiin talon, bussien karavaanin ja ihmisten tavaroita täynnä olevat junanvaunut. Isäni kirjoittama teksti on koruton: "Ja niin oli oma. Satu olisi ollut kaunis, mutta Kannas petti. Evakkoon taas."

Tietoisuus menetetystä kodista kulki mukana perheen elämässä ja vahvistui uusien kokemuksien myötä. Kantaupseerin saamat komennukset vaihtuivat Kangasniemeltä Lapin sodan runtelemaan Rovaniemeen ja sieltä vuonna 1947 rajavartiolaitoksen palvelukseen Imatran Immolaan. Kuusi vuotta myöhemmin synnyin minä, mutta silloin isäni oli jo päättänyt siirtyä siviiliin ja perhe muutti työn perään ensin Lappeenrantaan ja myöhemmin Kotkaan.

Kotkasta tuli näin kotikaupunkini ja sieltä ovat peräisin useimmat lapsuuteni ja nuoruuteni muistot. Menetetyn kodin kokemus toistui kuitenkin myös Kotkan vuosina. Ollessani yhdeksänvuotias isäni halvaantui työkyvyttömäksi ja pian sen jälkeen perhe joutui muuttamaan tilavasta asunnosta ahtaaseen kaksioon.

Perheen piilotajuntaan syöpyi ajatus kadotetusta menneestä hyvästä. Se toistui kertomuksissa siitä, kuinka paljon paremmin asiat olivat ennen tai mitä kaikkea olimme jättäneet taaksemme. Pienestä pitäen opin kaikki kliseet menetetyn Karjalan kauneudesta ja lämpimistä Äänisen saaressa vietetyistä kesistä. Tämä "mielen Karjala" elää minussa edelleen epämääräisenä juurettomuuden tunteena ja irrationaalisena kaipuuna palata takaisin omille juurilleni Itä-Suomeen, kotiseudulle, jonka koen menettäneeni. Ehkä en ole ainoa toisen polven karjalainen, joka näin kokee.

Ihmiset etsivät omille ja heimojensa kokemuksille universaalia perustaa uskonnollisista kertomuksista ja myyteistä. Minulle tällaisten kertomuksien lähde on ollut Raamattu.

Ei ole ollut vaikeaa löytää Raamatun kuvakielestä ja kertomuksista samastumiskohteita, sillä ajatus menetetystä kodista ja sinne paluusta on Pyhän Kirjan keskeisimpiä teemoja. Jo alkukertomuksista löydämme myytin ihmiskunnan onnellisesta alkukodista, Edenin puutarhasta, josta ihminen rikkomuksiensa vuoksi karkotettiin. Kodittomuuden ja menetetyn onnen symboliikka on syvällä juutalaiskristillisessä kulttuurissamme. Mistä muusta Vanhan testamentin ja juutalaisuuden Suuri Kertomus, Exodus, kertoo kuin paluusta kansan yhteiseen kotiin, luvattuun maahan. Uuden testamentin sanoma Pelastajasta, joka omalla sovituskuolemallaan rakentaa uudelleen yhteyden Luojan ja eksyksissä olevien luotujen välille, voidaan tulkita samasta näkökulmasta käsin. Jeesuksen vertaus tuhlaajapojan kotiinpaluusta on yksi kristinuskon suuria paradigmoja.

Ei ihme, että edellä kuvattu mielen Karjala on helppo

pukea uskonnolliseen muotoon. Ehkä tämä osaltaan selittää sitä, miksi nuorena ryhdyin ahkerasti lukemaan Raamattua ja liityin mukaan kirkon nuorten toimintaan. Symbolien tasolla työstin sisälläni olevaa kodittomuuden tunnetta, ulkoisesti puolestaan seurakuntanuoret tarjosivat minulle eräänlaisen henkisen kodin ja perheen.

Tämä koti hajosi tietenkin pian, mutta antoi tärkeää tukea aikuiseksi kasvamisen ratkaisevina vuosina. Ajattelen sitä aikaa yhä tänä päivänä nostalgisesti ja siihen liittyy minulla samanlaisia menetetyn kodin tunteita kuin muihinkin lapsuuteni kokemuksiin. Suhteeni siihen pelastusoppiin, jota minulle tässä yhteisössä opetettiin, on kuitenkin muuttunut.

Raamatun mukaan ihminen karkotettiin Paratiisista siksi, että hän rikkoi Jumalan käskyä vastaan. Israelin teologit selittivät temppelin hävityksen ja eksiilin kansan ja sen kuninkaiden luopumuksen syyksi. Uudessa testamentissa Jeesus sovittaa maailman synnit, jotta ihmisillä olisi pääsy takaisin Jumalan perheeseen. Tästä ei ole pitkä matka siihen, että kodittomuus ja vieraus ovat paitsi ihmiskunnan myös yksilön syntien seurausta.

Tällainen opetus tarjoaa parhaassa tapauksessa mahdollisuuden terapeuttiseen armon kokemiseen ja uudistumiseen. Toisaalta se antaa myös keinon hallitsemiseen ja alistamiseen, jossa hyödynnetään — usein varsin julmasti — ihmisten syyllisyydentunteita. Tämän tiedostaminen johti kriittiseen kyselyyn ja vaihtoehtoisten selitysmallien etsintään.

Jossakin elämäni vaiheessa kysyin, onko minun kodittomuuteni seurausta synnistä vai yksinkertaisesti siitä tosiasiasta, että olen ihminen. Varhaiskristillisiä lähteitä tutkiessani tein havainnon, että kirkon gnostilaiset ryhmät valitsivat jälkimmäisen vaihtoehdon. He käänsivät Raamatun syntiinlankeemusmyytin päälaelleen: Rikkomusta ei tehnytkään ihminen. Lankeemus johtui sen sijaan taivaallisten olentojen erehdyksestä, jonka seurauksena ihminen kahlittiin materian vankeuteen. Myös gnostilaisuudessa ihminen on mitä suurimmassa määrin koditon ja muukalainen maailmassa, mutta hänen

vierautensa ei johdu syntisyydestä, vaan siitä, ettei hän itse asiassa kuulu tähän maailmaan. Vapaus alkaa siitä, että gnostikko tajuaa olevansa peräisin jumalallisesta maailmasta. Tällaisia ihmisiä on vaikea hallita, sillä he ovat itse asiassa kaikki kuninkaita (ks. Tuom. ev. 2). Kirkko ei voi tarjota heille armonvälineitä ja tietä pelastukseen, sillä tie on heissä itsessään. Ehkä juuri siksi he muodostivat niin suuren uhkan organisoitumassa olevalle piispajohtoiselle kirkolle.

Tällaiset pohdinnat eivät tehneet minusta gnostilaisen pelastusopin kannattajaa. Mutta tutustuminen varhaiskristillisyyden eri suuntauksiin auttoi ymmärtämään, että kristillisessä perinteessämme kodittomuuden aihetta käsitellään myös muista näkökulmista kuin synti/rangaistus -kaavasta käsin.

Jeesuksen sana kodittomasta Ihmisen Pojasta on tallentanut tärkeän opetuksen:

> Ketuilla on luolansa ja taivaan linnuilla pesänsä, mutta Ihmisen Pojalla ei ole mihin päänsä kallistaisi. (Q 9:58.)

Maan päällä kodittomana vaeltava ihmisen poika oli vertauskuva, joka kelpasi niin gnostilaisille kuin "oikeauskoisillekin" kristityille. Kun ottaa huomioon sen tosiasian, että seemiläinen ilmaus "ihmisen poika" ei alun perin merkinnyt muuta kuin "ihminen", saa sana universaalia, eksistentialistista syvyyttä. Jeesuksen koditon vaellus muuttuu ihmisen vaellukseksi ja hänen ristin tiensä ihmisen kärsimykseksi.

Menetetty koti Käkisalmella kertoo muustakin kuin vain vanhempieni vaiheista ja omien ratkaisujeni taustasta. Se havainnollistaa sitä ehdotonta, julmaa epävarmuutta, joka ihmisen elämään sisältyy ja joka vaanii meidän jokaista askeltamme. Mitä tahansa rakennammekin tai saamme elämässä aikaan, se voidaan yhdessä hetkessä ottaa meiltä pois. "Kannas petti, evakkoon taas", oli isäni kirjoittanut valokuva-albumiin. Sotien koetteleman sukupolven oli opeteltava vaikea läksy: elämää oli elettävä ja koti rakennettava, mutta mihinkään ei saanut kiintyä niin syvästi, ettei siitä voinut luopua, kun luopumisen aika tuli. Meidän sukupolvemme on opettelemassa samaa, kun näemme sotien jälleen riehuvan maanosamme kamaralla ja oman maamme turvajärjestelmän rakoilevan yhteiskunnallisen murroksen paineessa. Toivottavasti nämä kokemukset antavat meille myötätuntoa niitä lukemattomia ihmisen lapsia kohtaan, jotka vaeltavat tänä päivänä kodittomina maan päällä.

Mustien raunioiden keskelle nouseva talo on kuitenkin myös positiivinen vertauskuva. Se kertoo ihmisen elämänuskosta ja rohkeudesta yrittää eteenpäin silloinkin, kun olosuhteet ovat vaikeita tai lähes mahdottomia. Vaikka kaikki on epävarmaa, hetkessä pois pyyhkäistävissä, on lyhyessä tuokiossamme jotakin pysyvää ja arvokasta. Kuka voi ottaa meiltä pois sen hyvän minkä olemme kokeneet? Tässä on meidän vapautemme. Siksi minulla on koti Käkisalmessa, Kotkassa, Tuusulassa... ja isäni luona.

LIITE: JEESUKSEN SANOJEN EVANKELIUMIN SISÄLTÖ

	Luukas (=Q)	Matteus
Esinäytös		
Johannes Kastajan julistus	3:(3)7-9,16-17	3:(5)7-10,11-12
Jeesuksen kiusaukset	4:1-13	4:1-11
Jeesuksen Suuri saarna		
Autuaaksijulistukset	6:20-23	5:3-12
Vihollisen rakastamisesta	6:27-35	5:38-47; 7:12
Tuomitsemisesta	6:36-42	5:48; 7:1-5; 15:13s; 10:24s.
Hedelmistään puu tunnetaan	6:43-45	7:15-20;12:33-35
Vertaus rakentajista	6:46-49	7:21-27
Sanoman hylkääjät ja vastaanottajat		
Sadanpäällikön usko	7:1-10	7:28s, 8:5-13
Kastajan kysymys	7:18-23	11:2-6
Jeesus todistaa Johanneksesta	7:24-35 (16:16)	11:7-19
Seuraamisen ehdot		
Seuraajaehdokkaat	9:57-62	8:18-22
Jeesus lähettää oppilaat	10:2-16	9:37s; 10:7-16; 11:21-14
Jeesus ylistää Isää	10:21-22	11:25-27; 13:16s.
Jeesus opettaa rukoilemaan		
Herran rukous	11:2-4	6:9-13
Rukouksen kuulemisesta	11:9-13	7:7-11
Jeesus ja vastustajat		
Kiista henkien manaamisesta	11:14-23	12:22-30; 9:32-34
Pahan hengen paluu	11:24-26	12:43-45
Älkää pyytäkö merkkiä	11:29-32	12:38-42
Vertaus silmästä	11:33-36	5:14-16; 6:22s.
Kirjanoppineita ja fariseuksia vastaan	11:37-52 (13:34s.)	23:1-36 (37-39)
Jumalan huolenpito		
Älkää pelätkö	12:2-12	10:19s, 26-33
Taivaan linnut ja kedon kukat	12:22-32	6:25-34
Aarre taivaassa	12:33s.	6:19-21
Kehotuksia valvomaan		
Uskolliset palvelijat	12:35-46	24:42-51
Jeesus hajottaa perheet	12:49-53	10:34-36
Ajan merkit	12:54-56	[16:2-3]*
Sovinto vastustajan kanssa	12:57-59	5:25s.
Valtakunta etenee vastuksista huolimatta		
Sinapinsiemen ja hapatus	13:18-21	13:31-33
Ahdas portti	13:24-27	7:13s, 22s.
Pakanat pääsevät valtakuntaan	13:29s.	8:11s; 20:16
Israelin hylkääminen	13:34s.	23:37-39
Juhla-ateria	14:16-24	22:1-10

[...]**

Eskatologinen päätösjakso

Ihmisen Pojan päivä	17:23-37	24:23-28, 37-42
Vertaus kultarahoista	19:12-27	25:14-30***
Oppilaat hallitsevat	22:28-30	19:28***

Huomautuksia:

* Tekstijakso puuttuu monista varhaisista Matteuksen evankeliumin käsikirjoituksista.

** Jakson Q 13 – Q 17 kohdalla ovat evankeliumin esitysjärjestys ja sisältö erityisen vaikeasti rekonstruoitavissa. Q-lähteeseen on yleensä luettu kuuluvaksi ainakin kokonaisuudet Q 14:26-27/ Matt 10:37-39 (Jeesuksen seuraamisesta), Q 14:34-35/ Matt 5:13 (vertaus suolasta); Q 15:4-7/ Matt 18:10-14 (eksynyt lammas); Q 16:13/ Matt 6:24 (Jumala tai mammona); Q 16:16-18/ Matt 11:12-13; 5:18, 32 (laki ja profeetat, avioero); Q 17:1-6/ Matt 18:6-7, 15-22 (viettelyksistä, anteeksiantamisesta ja uskosta). Esitysjärjestys samoin kuin useiden tähän jaksoon sisältyneiden lauselmien sanamuoto ovat kuitenkin kiistanalaisia.

*** Loppujakson sisältö jää jossain määrin avoimeksi. Varmaa on, että Ihmisen Pojan voittoa kuvaava jakso (Q 17:23-37) on kuulunut siihen. Listan kaksi viimeistä kokonaisuutta ovat ongelmallisempia.

ENSIJULKAISUT

Versiot luvuista 2-4, 7 sekä epilogista on julkaistu aiemmin seuraavissa yhteyksissä:

Luku 2 otsikolla "Jumalan valtakunta varhaiskristillisenä symbolina" teoksessa R. Saarinen & R. Uro, *Jumalakuvakirja*. KTS sarja A 54. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus 1991, s. 37-54.

Luku 3: "Köyhyys ja varhaiskristillinen eetos – näkökulma ekoteologiaan". Suomen kirkon pappisliiton jäsenlehti 3/1991, s. 24-29. (Alun alkaen esitelmä Kirkon yhteiskunnallisen työn keskuksen koulutuspäivillä Veikkolassa 25.4. 1991.)

Luku 4: "Jumalan valtakunta ja elämäntapa – varhaiskristillisen etiikan peruskysymyksiä". Kristillinen kasvatus 6/1992, s. 8-14. (Perustuu esitelmään Kristillisillä opettajapäivillä Jyväskylässä 1.8. 1992.)

Luku 7: "Näkymätön valtakunta – ajatuksia Tuomaan evankeliumista". Vartija 105 (1992), s. 56-64.

Epilogi: "Koti, kodittomuus ja mielen Karjala – kristinusko ihmisen vieraudenkokemuksen kuvastajana". Vartija 106 (1993), s. 226-230. (Puhe vuoden 1972 teologikurssin juhlassa 23.4. 1993.)

***

Luku 7 perustuu Suomen eksegeettisessä seurassa 17.2. 1994 pidettyyn esitelmään, luku 6 esitykseen Suomen teologisessa instituutissa 8.10. 1991.

KIRJALLISUUS

Kirjasarjoista käytetyt lyhenteet ovat aikakauslehdessä *Journal of Biblical Literature* (107 [1988], 579-596) julkaistun lyhenneluettelon mukaiset. Tämän lisäksi ovat käytössä seuraavat lyhenteet: KTK= Kirkon tutkimuskeskus; SES = Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja; STKS = Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja.

Aejmelaeus, A. 1987. Herran palvelija Septuagintassa ja kristillisessä tulkintatraditiossa. Teologinen Aikakauskirja 92, s. 199-205.

Aejmelaeus, L. 1993. Jeesuksen ylösnousemus. Osa I: Tausta ja Paavalin todistus. SES 57. Helsinki: Suomen eksegeettinen seura.

Aejmelaeus, L. 1994. Jeesuksen ylösnousemus. Osa II: Synoptiset evankeliumit ja apostolien teot. SES 59. Helsinki: Suomen eksegeettinen seura.

Barr, J. 1988. Abba Isn't 'Daddy'. Journal of Theological Studies 39, s. 28-47.

Becker, J. 1976. Auferstehung der Toten im Urchristentum. SBS 82. Stuttgart: KBW Verlag.

Bellinzoni, A. J. (toim.) 1985. The Two-Source Hypothesis. A Critical Appraisal. Mercer, GA: Mercer University Press.

Berger, P. L., Berger, B. & Kellner, H. 1974. The Homeless Mind. Modernization and Consciousness. New York: Random House.

Berger, P. L. & Luckmann, T. 1967. The Social Construction of Reality. A Treatise on the Sociology of Knowledge. London: Allen Lane.

Bickermann, E. 1988 (1924). Das leere Grab. – Hoffmann, P. (toim.), Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu. Wege der Forschung 522. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, s. 271-284.

Borg, M. J. 1987. Jesus. A New Vision. San Francisco: Harper & Row.

Bultmann, R. 1985. Neues Testament und Mythologie. BEvT 96. München: Chr. Kaiser.

Burkert, W. 1987. Ancient Mystery Cults. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Camponovo, O. 1984. Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften. OBO 58. Freiburg Schweiz/ Göttingen: Universitätsverlag/ Ruprecht.

Carney, T. F. 1975. The Shape of the Past: Models and Antiquity. Lawrence, Kansas: Coronado Press.

Cavallin, H. C. C. 1974. Life After Death. Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15. Part I: An Enquiry into Jewish Background. ConBNT 7:1. Lund: CWK Gleerup.

Crossan, J. D. 1976. Empty Tomb and Absent Lord (Mark 16:1-8). – Kelber, W. H. (toim.), The Passion in Mark. Studies on Mark 14-16. Philadelphia: Fortress Press, s. 135-152.

Davies, S. L. 1983. The Gospel of Thomas and Christian Wisdom. New York: The Seabury Press.

Durkheim 1980. Uskontoelämän alkeismuodot Australialainen toteemijärjestelmä. Suom. S. Randell. Helsinki: Tammi.

Eliade, M. 1985. Symbolism, the Sacred, the Arts. New York: Crossroad.

Elovaara, R. 1992. "Olen tyhjä huone". Tutkielma sanataiteen metaforista ja symboleista. Helsinki: Yliopistopaino.

Ernst, J. 1989. Johannes der Täufer. Interpretation – Geschichte - Wirkungsgeschichte. Berlin/ New York: Walter de Gruyter.

Firth, R. 1973. Symbols: Public and Private. Ithaca: Cornell University Press.

Freyne, S. 1980. Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 B.C.E. to 135 C.E. A Study of Second Temple Judaism. Wilmington and Notre Dame: Michael Glazier and University of Notre Dame Press.

Gager, J. G. 1975. Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

Geertz, C. 1973. Interpretation of Cultures. Selected Essays by C. Geertz. London: Hutchinson.

Grant, M. 1992. A Social History of Greece and Rome. New York: Charles Scribner's Sons.

Harnack, A. von 1907. Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas. Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament 2. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung.

Havener, I. 1987. Q. The Sayings of Jesus. Wilmington, Delaware: Michael Glazier.

Hengel, M. 1981. The Atonement. The Origins of the Doctrine in the New Testament. Trans. by J. Bowden. London: SCM Press.

Hengel, M. & Schwemer, A. M. (toim.) 1991. Königsherrshaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt. WUNT 55. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Hoffmann, P. 1972. Studien zur Theologie der Logienquelle. NTAbh 8. Münster: Aschendorf.

Hoffmann, P. 1979. Auferstehung II/1. Theologische Realenzyklopädie 4, s. 478-513.

Hoffmann, P. 1992. QR und der Menschensohn. Eine Vorläufige Skizze. – Van Segbroeck, F., Tuckett, C. M., Van Belle, G. & Verheyden, J. (toim.), The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck. BETL C. Leuven: Leuven University Press/ Peeters, s. 421-456.

Hollenbach, P. 1987. Defining Rich and Poor Using Social Sciences. SBL Seminar Papers 26, s. 50-63.

Holmberg, B. 1978. Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Letters. ConBNT 11. Lund: CWK Gleerup.

Holmberg, B. 1990. Sociology and the New Testament. An Appraisal. Minneapolis: Fortress Press.

Holtzmann, H. J. 1863. Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter. Leipzig.

Horsley, R. A. 1987. Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine. San Francisco: Harper & Row.

Horsley, R. A. 1989. Sociology and the Jesus Movement. New York: Crossroad.

Huuhtanen, P. 1977. Rikkaus ja köyhyys Raamatussa. STKS 106. Helsinki: Suomalaisen teologisen kirjallisuuden seura.

Huuhtanen, P., Marjanen, A. & Uro, R. 1992. Jeesuksen salaiset sanat. Tuomaan evankeliumi. Helsinki: Yliopistopaino.

Kiilunen, J. 1988. Ihminen ja luomakunta Raamatussa. – Välimäki, P. (toim.), Haavoittunut planeetta. Raportti ympäristökriisistä ja ekoteologiasta. Helsinki: SKSK-kustannus, s. 156-167.

Kiilunen, J. 1992. Sanoma kääntymyksestä — Luukkaan toimintaohjelma kirkolle. – Aejmelaeus, L. (toim.), Aimo annos eksegetiikkaa. Piispa Aimo T. Nikolaisen juhlakirja. Helsinki: Kirjapaja, s. 103-124.

Kloppenborg, J. S. 1987. The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections. Studies in Antiquity and Christianity. Philadelphia: Fortress.

Kloppenborg, J. S. 1990. "Easter Faith" and the Sayings Gospel Q. Semeia 49, s. 71-99.

Koester, H. 1971. One Jesus and Four Primitive Gospels. – Robinson, J. M., Koester, H., Trajectories through Early Christianity. Philadelphia: Fortress Press, s. 158-204.

Kümmel, W. G. 1953. Verheissung und Erfüllung: Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesus. Zürich: Zwingli Verlag.

Lohmeyer, E. 1937. Das Evangelium des Markus. MeyerK 2 . Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Mack, B. L. 1993. The Lost Gospel. The Book of Q & Christian Origins. San Francisco: Harper.

Malina, B. J. 1981. The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology. London: SCM Press.

Marjanen, A. 1983. Nag Hammadin kirjasto ja varhaiskristillisyyden tutkimus. Teologinen Aikakauskirja 88, s. 585-601.

Marjanen, A. 1992. Varhaiskristillisyyden aktiivisia ja vaiennettuja naisia. – Sollamo, R. & Dunderberg, I. (toim.), Naisia Raamatussa. Viisaus ja rakkaus. Helsinki: Yliopistopaino, s. 130-169.

Meeks, W. A. 1983. The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul. New Haven and London: Yale University Press.

Meeks, W. 1987. The Moral World of First Christians. London: SPCK.

Myllykoski, M. 1991-1994b, Die letzten Tage Jesu. Markus und Johannes, ihre Traditionen und die historische Frage. Bände I-II. Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Ser. B 256 & 272. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.

Myllykoski, M. 1994a. Jeesuksen viimeiset päivät. Helsinki: Yliopistopaino.

Nickelsburg, G. W. E. 1972. Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism. HTS 26. Cambridge/London: Harvard University Press/ Oxford University Press.

Nickelsburg, G. W. E. 1980. The Genre and Function of the Markan Passion Narrative. Harvard Theological Review 73, s. 153-184.

Nissinen, M. 1994. Homoerotiikka Raamatun maailmassa. Helsinki: Yliopistopaino.

Perrin, N. 1963. The Kingdom of God in the Teaching of Jesus. London: SCM Press.

Perrin, N. 1976. Jesus and the Language of the Kingdom. Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation. London: SCM Press.

Polag, A. 1979. Fragmenta Q: Textheft zur Logienquelle. Neukirchen: Neukirchener Verlag.

Pursiainen, T. 1993. Tulevaisuus kriisissä. Helsinki: Kirjapaja.

Robinson, J. M. 1982. From Jesus to Valentinus (or to the Apostles Creed). Journal of Biblical Literature 101, s. 5-37.

Robinson, J. M. 1992a. A Critical Text of the Sayings Gospel Q. Revue d'histoire et de philosophie religieuses 72, s. 15-22.

Robinson, J. M. 1992b. The Sayings Gospel Q. – Van Segbroeck, F., Tuckett, C. M., Van Belle, G. & Verheyden, J. (toim.), The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck. BETL C. Leuven: Leuven University Press/ Peeters, s. 361-388.

Räisänen, H. 1975. Homoseksualismi ja raamattukysymys. Teologinen Aikakauskirja 80, s. 261-284.

Räisänen, H. 1990. The "Messianic Secret" in Mark's Gospel. Studies of the New Testament and Its World. Edinburgh: T.&T. Clark.

Räisänen, H. 1992. Nikolaiitat. – Aejmelaeus, L. (toim.), Aimo annos eksegetiikkaa. Piispa Aimo T. Nikolaisen juhlakirja. Helsinki: Kirjapaja, s. 239-256.

Räisänen, H. 1993a. Raamatuntulkinta kolmannessa maailmassa. Teologinen Aikakauskirja 98, s. 219-225.

Räisänen, H. 1993b. Turmeliko Paavali Jeesuksen sanoman? – Sollamo, R. (toim.), Paimentolaisten uskonnosta kirkkolaitokseksi. 2. painos. SES 55. Helsinki: Suomen eksegeettinen seura, s. 97-106.

Räisänen, H. & Hakola, R. (toim.) 1993. Viisi evankeliumia rinnakkaisteksteinä. Matteus – Markus – Luukas – Johannes – Tuomas (– Pietari). Helsinki: Yliopistopaino.

Sandelin, K.-G. 1977. De dödas uppståndelse. Finsk tidskrift 3/77, s. 118-126.

Sanders, E. P. 1977. Paul and Palestinian Judaism. London: SCM Press.

Sanders, E. P. 1985. Jesus and Judaism. London: SCM Press.

Sanders, E. P. 1992. Judaism: Practice and Belief 63BCE-66CE. London/ Philadelphia: SCM Press/ Trinity Press.

Schenk, W. 1981. Synopse zur Redenquelle der Evangelisten: Q-Synopse und Rekonstruktion in deutscher Übersetzung mit kürzen Erläuterungen. Düsseldorf: Patmos.

Schmithals, W. 1985. Einleitung in die drei ersten Evangelien. Berlin & New York: De Gruyter Lehrbuch.

Schottroff, L. 1990. Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit. – Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments. TBü 82. München: Chr. Kaiser, s. 96-133.

Schottroff, L. & Stegemann, W. 1978. Jesus von Nazareth — Hoffnung der Armen. Stuttgart: Kohlhammer.

Schrage, W. 1982. Ethik des Neuen Testaments. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Schulz, S. 1972. Q: Spruchquelle der Evangelisten. Zürich: Theologischer Verlag.

Seppälä, J. 1979. Apokryfiset evankeliumit. Joensuu: Ortokirja.

Sollamo, R. (toim.) 1991. Kuolleen meren kirjakääröt. Helsinki: Yliopistopaino.

Sollamo, R. & Dunderberg, I. (toim.) 1992. Naisia Raamatussa. Viisaus ja rakkaus. Helsinki: Yliopistopaino.

Steck, O. H. 1967. Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. WMANT 23. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Streeter, B. H. 1924. The Four Gospels: A Study of Origins. London: Macmillan.

Syreeni, K. 1993. Metaforan hermeneutiikkaa. Teologinen Aikakauskirja 98, s. 368-381.

Theissen, G. 1978. The First Followers of Jesus. London: SCM Press.

Theissen, G. 1979. Studien zur Soziologie des Urchristentums. WUNT 19. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Turner, V. 1967. The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca: Cornell University Press.

Turner, V. 1969. The Ritual Process: Structure and Antistructure. Chicago: Alcline.

Turner, V. & Turner, E. 1978. Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives. New York: Columbia University Press.

Tödt, H. E. 1959. Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung. Gütersloh: Gerd Mohn.

Uro, R. 1987. Sheep Among the Wolves: A Study on the Mission Instructions of Q. Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Dissertationes humanorum litterarum 47. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.

Uro, R. 1988. Alkukristillisyys apokalyptisenä liikkeenä. – Saarinen, R. & Uro, R. (toim.), Lopun ajat eilen ja tänään. KTK A 48. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, s. 29-46.

Uro, R. 1989. Sosiologiset metodit ja Uusi testamentti. Teologinen Aikakauskirja 94, s. 301-309.

Uro, R. 1990. Neither Here Nor There: Lk 17:20-21 and Related Sayings in Thomas, Mark, and Q. Occasional Papers 20. Claremont, CA: Claremont Graduate School.

Webb, R. L. 1991. John the Baptizer and Prophet. A Socio-Historical Study. JSNTSup 62. Sheffield: Sheffield Academy Press.

Weeden, T. J. 1971. Mark - Traditions in Conflict. Philadelphia: Fortress Press.

Veijola, T. 1982. Herran palvelija Israel. Kollektiivisia piirteitä myöhäiseksiilin teologiassa. – Ihmisenä Jumalan maailmassa. STKS 131. Helsinki: Suomalaisen teologisen kirjallisuuden seura, s. 132-150.

Weiss, B. 1908. Die Quellen der synoptischen Überlieferung. Leipzig: J. C. Hinrich'sche Buchhandlung.

Wendland, H.-D. 1970. Ethik des Neuen Testaments. Eine Einführung. NTD Ergänzungreihe 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Wheelwright, P. 1962. Metaphor and Reality. Bloomington: Indiana University Press.

Vielhauer, P. 1957. Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu. – Schneemelcher, W. (toim.), FS für G. Dehn. Neukirchen: Neukirchener Verlag, s. 51-79.

Wilckens, U. 1988 (1963). Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen der Auferstandenen. Zur traditionsgeschichtliche Analyse von 1. Kor 15,1-11. – Hoffmann, P. (toim.), Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu. Wege der Forschung 522. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, s. 139-193.

Williams, S. K. 1975. Jesus' Death as Saving Event. The Background and Origin of a Concept. HDR 2. Missoula, Montana: Scholars Press.

Wrede, W. 1901. Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Zeller, D. 1984. Kommentar zur Logienquelle. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.