

# KUINKA TUTKIA UUDEN TESTAMENTIN SOSIAALISTA MAAILMAA?

## Sosiologia ja antropologia Uuden testamentin tutkimuksen aputieteinä

Risto Uro

Kun suoritin ensimmäiset opintoni eksegetiikasta 70-luvulla, tieteenala oli suhteellisen selvärajainen kokonaisuus, jolla oli omat metodikaanoninsa ja selkeästi määritelty tehtävänsä: Raamatun tekstien tulkinta. Saatoin jopa kuvitella, että vuosien ahkeralla työllä tieteenalan (tai ainakin sen Uuden testamentin haaran) lähteet ja metodit olisivat jollakin tavoin hallittavissa. Kansainvälisessä tutkimuksessa oli kuitenkin jo silloin alkanut murros, joka on viimeisten vuosikymmenen aikana radikaalisti muuttanut eksegetiikan tutkimusalueita ja kysymyksenasetteluja.<sup>1</sup> Eksegeetit tutkivat tänään tekstejä, joiden kirjo yltää muinaisista nuolenpääkirjoituksista koptinkielisiin gnostilaisiin teksteihin. Tieteiden väliset raja-aidat ovat hämärtyneet. Nelikohtaisen metodikaanonin tilalle on tullut metodinen pluralismi, jonka hengessä raamatuntekstejä luetaan ja tulkitaan lähes kaikkien humanististen tutkimustraditioiden valossa. Perinteellisen eksegetiikan hallinta ei enää takaa sitä, että tutkija ymmärtäisi, mitä hänen jotakin eksoottista metodologiaa soveltava kollegansa jossakin päin maailmaa kirjoittaa.

Yksi Uuden testamentin eksegetiikan näkyvimmistä muutoksista on ollut sosiaalitieteiden vaikutus tieteenalan tutkimusmenetelmiin ja kysymyksenasetteluihin. Tällä suuntauksella on läheinen yhteys eksegetiikassa virinneeseen kiinnostukseen tutkia varhaiskristillisyyden sosiaalista maailmaa. Monet ovat olleet tyytymättömiä siihen, että perinteellinen eksegetiikka kuvaa varhaiskristillisyyden historiaa lähinnä teologisesta ja oppihistoriallisesta näkökulmasta käsin. Uuden testamentin tutkimuksen on katsottu keskittyneen pääasiassa ideoiden historiaan. Abstrakti teologia kykenee kuitenkin tavoittamaan vain pienen osan varhaisten kristittyjen todellisuudesta. Ihmisten on kaikkina aikoina ollut välttämätöntä etsiä suojaan perheen kaltaisista pienistä yksiköistä, tuottaa uusia jäseniä yhteisöön, huolehtia elannosta ja kohdata erilaiset ihmiselämän kriisit kuten sairaus ja kuolema. Valtaosa useimpien ihmisten energiasta kuluu tällaisista asioista huolehtimiseen ei niinkään teologisten kysymysten pohtimiseen. On siis perusteltua kysyä, miten varhaiset kristityt kohtasivat näitä elämän peruskysymyksiä. Minkälaisia muutoksia kristillinen usko toi antiikin ihmisen sosiaalisen todellisuuteen ja elämäntapaan?

---

<sup>1</sup> Eksegetiikan uusia suuntauksia esittelee *Hakola & Merenlahti* 1997.

Yhteiskuntatieteiden on uskottu tuovan apua etsittäessä vastauksia tällaisiin kysymyksiin. Tutkijat päättelevät, että voimme saada tietoa Uuden testamentin sosiaalisesta maailmasta hyödyntämällä historiallisten lähteiden lisäksi sosiaalitieteissä koeteltuja yleisiä teorioita ihmisyhteisöjen ja kulttuurien käyttäytymisestä. Näissä tieteissä saavutettu tietous jäsentää ja täydentää historiallisten lähteiden antamaa, usein puutteellista informaatiota Uuden testamentin ajan sosiaalisesta todellisuudesta. Ihmisten sosiaalisen käyttäytymisen katsotaan tällöin olevan siinä määrin yhdenmukaista ja yleispätevää, että sosiaalitieteiden mallit ja teoriat voivat olla avuksi myös Uuden testamentin historiallisessa tutkimuksessa.

Tutkijat eivät kuitenkaan ole ainoastaan etsineet apua yhteiskuntatieteellisistä teorioista. Nämä tieteenalat ovat myös vaikuttaneet eksegeettien ajatteluun ja heidän tapansa tulkita ja ymmärtää varhaiskristillisyyden historiaa. Tarkastelen seuraavassa myös tätä puolta, toisinaan etsien niitä perustavia oletuksia ja metodisia linjanvetoja, joita erilaisten teorioiden ja mallien hyödyntämisen taakse kätkeytyy.<sup>2</sup>

## 1. Sosiaalisesti rakennettu maailma

Yhteiskuntatieteiden laajasta kentästä sosiologia ja antropologia ovat olleet käytetyimpiä aputieteitä. Jälkimmäisellä tarkoitan tässä yhteydessä kulttuuri- ja sosiaaliantropologiaa, enkä niin sanottua fyysistä (biologista) antropologiaa, joka on ihmisen evoluutiota tutkiva luonnontiede. Sosiologia ja antropologia ovat sukua toisilleen ja vetoavat osittain samoihin klassikoihin. Niiden sisällä vaikuttaa samoja ajatussuuntauksia, mutta tieteet eivät millään tavoin muodosta yhtenäistä tutkimuksen kenttää, metodologiaa tai perspektiiviä. Kumpikaan tieteistä ei myöskään itsessään edusta tarkasti rajattua tutkimuksen aluetta, vaan ovat, niin kuin ihmistieteet ylipäänsä, joukko erilaisia traditioita ja kysymyksenasetteluita, joita kaikkia on vaikea sulkea kaiken kattavan määritelmän piiriin. Perinteellisesti antropologian ja sosiologian tehtävänjako on nähty siinä, että edellinen keskittyy tutkimaan ei-eurooppalaisia kulttuureja ja ns. heimokulttuureja, jotka evolutionismin hengessä leimattiin primitiivisiksi. Sosiologian lähtökohtana puolestaan on ollut modernien teollistuneiden yhteiskuntien ja niiden sosiaalisten

---

<sup>2</sup> Näkökulmani on siis jonkin verran toinen kuin Hakolan ja Merenlahden toimittamaan teokseen kirjoittamassani artikkelissa (Uro 1997), jossa sosiaalitieteellinen teorianmuodostus ei ole yhtä näkyvästi esillä.

järjestelmien tutkimus. Tällainen vastakkainasettelu on nykytutkimuksessa hämärtynyt, ja sitä on kritisoitu niin kuin muitakin länsimaisen ajattelun luomia dikotomioita.<sup>3</sup>

Sosiologian lukuisista suuntauksista tiedonsosiologia oli ensimmäisiä, joita eksegeetit tietoisesti hyödynsivät. Peter L. Bergerin ja Thomas Luckmannin vuonna 1966 julkaisema *The Social Construction of Reality*<sup>4</sup> teki tästä jossain määrin marginaalisesta sosiologian tutkimusalueesta tunnetun ei ainoastaan yhteiskuntatieteilijöiden vaan myös monien muiden tutkimusalojen edustajien keskuudessa. Lyhyesti sanottuna tiedonsosiologia tutkii inhimillisen tiedon sosiaalista perustaa, siis kysymystä, joka Marxista alkaen on askarruttanut yhteiskuntateoreetikkojen mieliä. Bergerin ja Luckmannin tutkimuksen keskeinen ongelma on, kuinka ihmisten luoma sosiaalinen todellisuus -- siis sosiaaliset instituutiot, tavat, kieli, symbolit jne. -- näyttäytyvät ihmiselle ulkoa annettuna objektiivisena todellisuutena, vaikka sosiaalinen maailma on viime kädessä ihmisten tuottama ja heidän jatkuvasti muovaamansa. Tekijöiden vastaus tähän dilemmaan on kuvaus dialektisesta prosessista, jossa ihminen ulkoistaa, objektivoi ja lopulta sisäistää sosiaalisen maailman. Sosiaalisena olentona ihminen tuottaa itsensä vuorovaikutuksessa muihin, instituutioitumisen avulla hänen toimintansa objektivoituu ja sosiaalistumisessa tämä ulkoinen todellisuus muuttuu jälleen sisäiseksi.

Bergerin ja Luckmannin tutkimukseen sisältyy useita sellaisia näkökulmia tai käsitteitä, joihin eksegeettien on ollut luontevaa tarttua. Yksi tällainen on ollut symboliuniversumi (symbolic universe), joka tiedonsosiologisen teorian mukaan on osa laajempaa legitimaation käsitettä.<sup>5</sup> Instituutioiden ja sosiaalisten järjestelmien sisäistäminen ei tapahdu automaattisesti, vaan niiden tärkeimmät elementit on selitettävä ja oikeutettavia. Legitimaatioksi Berger ja Luckmann kutsuvat kaikkia niitä traditioita ja teorioita, joiden tehtävänä on oikeuttaa ja ylläpitää sosiaalisia järjestelmiä. Symboliuniversumit ovat pisimmälle vietyjä legitimaatioita. Ne ovat teoreettisia traditioita, jotka integroivat instituutiojärjestelmän eri alueineen yhdeksi symboliseksi järjestelmäksi.<sup>6</sup> Uskonto voidaan tulkita korkeimman tason legitimaatioksi, jonka tehtävänä on ylläpitää tai selittää olemassa olevaa sosiaalista todellisuutta. Bergerin ja

---

<sup>3</sup> Kritiikistä ks. esim *De Castro* 1996.

<sup>4</sup> Kirja on suomennettu nimellä *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen: tiedonsosiologinen tutkielma* (Berger & Luckmann 1994). Alla olevat viitteet ovat suomenkieliseen laitokseen.

<sup>5</sup> Berger & Luckmann 1994, 107-119.

<sup>6</sup> Berger & Luckmann 1994, 111.

Luckmann eivät yhteisessä teoksessaan tutkineet uskonnon sosiaalista tehtävää, mutta vuotta myöhemmin julkaisemassa uskonnon sosiologisessa tutkimuksessa (*The Sacred Canopy*) Peter Berger sovelsi tiedonsosiologista käsitteistöä uskonnon analyysiin. Berger toteaa siinä suoraan, että uskonto on historiallisesti katsoen laajimmalle levinnyt ja tehokkain legitimaation väline.<sup>7</sup> Bergerille on kuitenkin tärkeä myös uskonnon selittävä funktio, sen tarjoama merkitys ja suoja kaaosta vastaan.<sup>8</sup>

Wayne Meeksin artikkeli *The Man from Heaven in Johannine Sectarianism* (1972) oli tietävästi ensimmäinen eksegeettinen analyysi, jossa hyödynnettiin Bergerin ja Luckmannin tiedonsosiologista perspektiiviä. Meeks kritikoit aiempia Johannes-analyysyjä siitä, että nämä keskittyivät pelkästään ideoiden historiaan. Niissä Johanneksen myyttinen kieli oli latistettu teologiseksi käsitteiksi, joita oli analysoitu logiikan ja filosofian keinoin. Teologisen analyysin sijasta Meeks tuo esille kysymyksen Johanneksen kristologisen myytin sosiaalisesta funktiosta. Vastausta hän etsii tiedonsosiologian avulla. Johanneksen omintakeinen myytti alas tulleesta, ihmisten hylkäämästä ja korotetusta vapahtajasta tarjosi Meeksin mukaan Johanneksen yhteisölle symboliuniversumin, joka legitimoit yhteisön sosiaalisen kokemuksen ja tilanteen: syrjäytymisen ja eron laajemmasta juutalaisuuden yhteisöstä.

Meeksin artikkeli oli pioneerityö, joka vaikutti merkittävästi sosiologisen eksegetiikan viriämiseen 70-luvulla. Yli kolmen vuosikymmenen jälkeen sen puutteet ovat myös selvästi nähtävissä. Meeks näyttää olettavan, että myytti ei pelkästään legitimoit sosiaalista todellisuutta, vaan se myös jollakin tavoin *kuvastaa* sen taustalla olevan yhteisön tilannetta. Kristologian erityispiirteistä voisi siis päätellä jotakin tietyn historiallisen yhteisön kokemuksista. Tiedonsosiologia ei kuitenkaan sano symboliuniversumien ja sosiaalisen järjestyksen suhteesta muuta kuin sen, että universumit oikeuttavat ja selittävät jälkimmäistä. Millä tavoin tämä oikeutus tapahtuu, jää avoimeksi. Myytin ja sosiaalisen maailman suhde ei välttämättä ole yksinkertainen. Myyttejä ja uskonnollisia symboleja ei tule ymmärtää salakirjoitukseksi, jonka voisi kääntää historian kuvaukseksi. Eksegetiikassa kiusaus tällaiseen myytin tulkintaan on ollut kuitenkin suuri. Päätelmät evankeliumien kirjoittajien sosiaalisesta tilanteesta on jouduttu tekemään suureksi osaksi evankeliumien uskonnollisen julistuksen perusteella.

---

<sup>7</sup> Berger 1967, 32.

<sup>8</sup> Berger 1967, 39.100.

Toiseksi tiedonsosiologisesti orientoitunutta eksegetiikkaa voidaan kritikoida siitä, että korostaessaan uskonnollisen myytin ja kielen legitimaatiofunktioita se jättää syrjään myytin muut mahdolliset tehtävät ja merkitykset. Voidaan esimerkiksi perustellusti sanoa, että uskonnollinen myytti ei pelkästään oikeuta vallitsevaa tilannetta, vaan tarjoaa myös vaihtoehtoisia maailmoja, joissa ihmiset voivat ainakin mielikuvituksissaan asua ja jotka voivat joskus toimia esikuvina ihmisen uutta luovalle toimimalle. Tiedonsosiologian legitimaatiomalli ei juuri anna välineitä tällaiseen uskonnollisen kielen analyysiin.<sup>9</sup>

Puutteistaan huolimatta Bergerin ja Luckmannin tiedonsosiologia on ollut monille eksegeeteille juuri se teoria, jonka avulla inhimillisen tiedon (siis myös uskonnon) suhde yhteiskuntaan ja sosiaalisen todellisuuteen on käsitteellistetty. Perinteellisen teologian kannalta malli on haasteellinen. Meidän on helppo nähdä Aristoteleen esittämän tiedon rajoittuneisuus, kun hän puhuu naisen ja orjan asemasta perheyhteisössä luonnossa olevana muuttumattomana järjestyksenä. Tai ensimmäisten kristittyjen kyvyttömyys nähdä orjuusinstituution epäinhimillisyys. Mutta voimmeko tarkastella uskontoa (myös omaamme) osana ihmisten rakentamaa symboliuniversumina, joka on valtaisa inhimillisten merkitysten projektio<sup>10</sup> ja jonka olemme kulttuuristamme sisäistäneet ja esineellistäneet? Kuvaako teoriaa sittenkään osuvasti tiedon ja sosiaalisen suhdetta, koska me pystymme esittämään tällaisen kysymyksen?<sup>11</sup> Jos kaikki tieto on sosiaalisesti määrätynyt, eikö tämä koske myös tiedonsosiologiaa itseään?<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Vrt. Kari Syreenin kolmen maailman malli, jossa symboliuniversumin ja sosiaalisen maailman rinnalle on otettu kirjallisuustieteellinen käsite tekstin maailma (Syreeni 1999).

<sup>10</sup> Berger 1967, 100. Suhteen teologiaan Berger ratkaisee vetoamalla metodologiseen ateismiin (1967, 179-88).

<sup>11</sup> Yhtä hyvin voisi väittää yksilön tietoisuuden olevan siinä määrin alamainen suuremmalle merkitysrakenteelle, ettei se koskaan voi muodostaa kattavaa käsitystä siitä hallitsevasta rakenteesta. Heiskala 2000, 168-69.

<sup>12</sup> Tieteellisen toiminnan sosiaalisesta luonteesta ks. esim. Bourdieu 1994, 77-83.

## 2. Yksilö ja yhteisö

Bergerin ja Luckmannin tiedonsosiologiaan sisältyy vielä yksi aiheemme kannalta merkittävä piirre. Sen lähtökohtana on ihmisten jokapäiväinen elämysmaailma, se intersubjektiivinen todellisuus, jonka yksilö arkipäivässään havaitsee ja johon hän osallistuu. Bergerin ja Luckmannin lähestymistapaa on kuvattu eksistentiaalisiksi fenomenologiaksi, jossa yhteiskunnan rakenteelliset tekijät on jätetty tarkoituksellisesti syrjään.<sup>13</sup> Teologisesti orientoituneelle tutkijalle tämä rajaus saattaa olla hyväksyttävä, onhan fenomenologisesti orientoituneella pyhän kokemuksen etsimisellä pitkät perinteet sekä uskontotieteessä että teologiassa.<sup>14</sup> Pinnalta katsoen Bergerin ja Luckmannin teoria näyttäisi myös olevan yhteensopiva alussa esitetyn tavoitteen kanssa ymmärtää varhaiskristillisyyttä arkipäivän kysymyksistä käsin. Mutta tarkempi analyysi johtaa kohti sosiologian suuria peruskysymyksiä: Onko tutkimuksen tarkoituksena vain ymmärtää jotakin tiettyä ilmiötä, esimerkiksi yksilön elämysmaailmaa? Vai onko tieteen tehtävä kausaalinen selittäminen? Onko analyysin lähtökohdaksi otettava yksilö ja yksilöiden varaan rakentuvat ryhmät vai yhteiskunnan kokonaisuus ja sen rakenteet?

Nämä peruskysymykset heijastuvat myös varhaiskristillisyyden sosiologian tutkimukseen. Paljon riippuu siitä, mihin sosiologiseen perinteeseen eksegeetti työssään nojaa. Esimerkiksi Bengt Holmberg on tutkinut Paavalin yhteisöllistä roolia Weberin karismaattisen johtajuuden käsitteen avulla.<sup>15</sup> Weberin mukaan karismaattisen johtajan arvovalta perustuu yhden yksilön poikkeuksellisiin kykyihin ja epätavalliseen elämäntyyliin. Holmberg näkee Paavalin johtajuudessa weberiläisen karisman piirteitä, vaikkei Paavali hänen mukaansa edustakaan enää puhdasta alkuvaiheen tilannetta. Paavalin elämäntyyliin ja johtajuuteen liittyy myös arkipäiväisiä piirteitä: hän ainakin ajoittain elättää itseään työnteolla, eikä hänen avustajajoukkonsa ole sitoutunut häneen sillä tavoin kuin karismaattisen johtajuuden ideaalityyppi edellyttää.

Toiset tutkijat ovat taas lähteneet liikkeelle antiikin yhteiskunnan kokonaisrakenteista ja pohtineet muun muassa sitä, mihin yhteiskuntaluokkiin Paavalin yhteisön jäsenet kuuluivat. On puhuttu ns. uudesta konsensuksesta, jonka mukaan vanhempi näkemys varhaiskristillisyydestä

---

<sup>13</sup> Aittola & Raiskila 1994, 219.

<sup>14</sup> Fenomenologisesta uskontotieteestä ks. Anttonen 1996, 52-66.

<sup>15</sup> Holmberg 1978.

köyhien ja oppimattomien liikkeenä on virheellinen. Esimerkiksi Gerd Theissen ja Meeks ovat etsineet Paavalin kirjeistä vihjeitä siitä, että yhteisöihin olisi liittynyt ainakin jonkin verran jäseniä yläluokasta (esim. Room. 16:23; 1 Kor. 1: 26; Fil. 4:22).<sup>16</sup>

Yhteiskunnan kokonaisrakenteista liikkeelle lähtevää ns. rakennefunktionalistista lähestymistapaa<sup>17</sup> on eksegetiikan sisällä kritikoitu yhteiskunnallisten konfliktien huomiotta jättämisestä, konservatiivisuudesta ja kyvyttömyydestä tehdä oikeutta historialliselle muutokselle. Laajin keskustelu on käyty Theissenin Jeesus-liikkeen analyysistä, joka oli yksi sosiologisen eksegetiikan urauurtavista tutkimuksista.<sup>18</sup> Theissenin mukaan Jeesus-liike vaikutti Palestiinassa vuoden 70 Jerusalemin hävitystä edeltäneenä aikana yhtenä juutalaisuuden uudistusliikkeenä, joita olivat myös muiden muassa essealaisten yhteisö ja fariseukset. Tällaiset liikkeet olivat reaktioita juutalaisen yhteiskunnan kriisiin, johon vaikuttivat taloudellinen riisto, jännitys kaupunkien ja maaseudun välillä sekä identiteettikriisi, johon juutalaisuus oli joutunut hellenistis-roomalaisen kulttuurin vaikutuksessa. Jeesus-liikkeen hengellisiä auktoriteetteja olivat karismaattiset kylästä toiseen vaeltavat saarnaajat, joita heidän perustamansa pienet yhteisöt tukivat taloudellisesti. Synoptisten evankeliumien radikaalit sanat omaisuudesta luopumisesta, perheen jättämisestä ja rikkauden vahingollisuudesta heijastavat näiden kulkurisaarnaajien eetosta. Theissenin mukaan Jeesus-liikkeen tärkein vaikutus tai funktio oli kanavoida ja kompensoida yhteiskunnallisen kriisin aiheuttamaa aggressiota. Tämä tapahtui esimerkiksi projisioimalla viha eskatologisen tuomion symboliikkaan tai mytologiaan (demonit) tai kääntämällä aggressio omaan itseän (stigmatisaatio).

Theissenin teoriassa on nähty funktionalistisen sosiologian ongelmia.<sup>19</sup> Kritiikki on jossain määrin liioiteltua, sillä Theissenin kuva Jeesus-liikkeestä rakentuu hyvin erilaisista sosiologisista, psykologisista ja eksegeettisistä elementeistä. Sen ongelmat kätkeytyvät paljolti todistusaineiston

---

<sup>16</sup> Theissen 1979; 1988; Meeks 1983.

<sup>17</sup> Brittiläisessä sosiologian tutkimuksessa tehtiin ero rakennefunktionalismin ja Malinowskin edustaman funktionalismin, jossa sosiaaliset instituutiot selitettiin ihmisen biologisista tarpeista käsin. Rakennefunktionalismin kehittäjä Radcliffe-Brown puolestaan korosti instituutioiden tehtävää sosiaalisen kokonaisuuden toiminnassa. Ks. Leach 1982. Funktionalismista puhutaan tässä artikkelissa jälkimmäisessä (rakennefunktionalismin) merkityksessä.

<sup>18</sup> Theissen 1973 ja 1978.

<sup>19</sup> Elliott 1986; Horsley 1989.

fragmentaarisuuteen ja liian kirjaimelliseen tekstin tulkintaan.<sup>20</sup> On kuitenkin totta, että Theissenin analyysin peruskaavio, Jeesus-liikkeen synty reaktiona yhteiskunnalliseen kriisiin, on funktionalistisen selitysmallin mukainen. Funktionalismi tarkastelee yhteiskuntaa ikään kuin se olisi elävän organismi, jossa kullakin osatekijällä on tehtävänsä kokonaisuuden toimimisen kannalta. Jeesus-liikkeen kaltainen uudistusliike syntyy tarpeesta korjata sairastunutta, kriisiin joutunutta yhteiskuntaa. Kriisi on sairaus, johon organismi pyrkii vastaamaan synnyttämällä parannusliikkeitä .

Theissen puolustaa funktionalismia eräänlaisena kultaisena keskitienä fenomenologisen, pyhän perimmäistä olemusta etsivän ja reduktionistisen uskonntutkimuksen välillä.<sup>21</sup> Funktionalismi välttää hänen mukaansa fenomenologisen uskonnon apologian, muttei myöskään sorru reduktionistiseen selittämiseen, jossa uskonnollisten ilmiöiden katsotaan olevan syy ja seuraus -suhteessa ei-uskonnollisiin tekijöihin (esim. talouteen). Palestiinalaisen yhteiskunnan kriisi ei siis olisi kausaalinen selitys Jeesus-liikkeen synnylle, vaikka liikkeen sosiaalinen funktio olikin vastata tähän kriisiin. Theissenin mukaan funktionalismi keskittyy nimenomaan uskonnon vaikutukseen yhteiskuntaan, toisin kuin reduktionistinen (esim. marxilainen) tutkimus, joka näkee vaikutussuhteen toisin päin. Theissenin kultainen keskitie johtaa kuitenkin ainakin osittain harhaan. Myös Theissen kuvaa laajalti Jeesus-liikkeen taustalla olevia yhteiskunnallisia tekijöitä . Nämä eivät tietenkään voi olla kausaalisia varhaiskristillisen uskonnon selityksiä luonnontieteellisessä mielessä, ts. siten, että kyseiset tekijät *väistämättä* tuottaisivat tutkittavan lopputuloksen, mutta ne ovat joka tapauksessa (olettaen että ne ovat oikein valittuja) *selittäviä* tekijöitä. Mikään yhteiskuntatieteellinen selitysmalli ei ole täydellinen, ja mallit ovat siis aina reduktionistisia.<sup>22</sup>

### 3. Kulttuurin arvot ja symbolit

Monissa yhteiskuntatieteiden suuntauksissa on viime vuosikymmeninä keskitytty uskonnollisten symbolien sosiaalisen *funktion* määrittelyn sijasta symbolien *merkityksien* tutkimiseen. Kun

---

<sup>20</sup> Ks. esim. Stegemann 1979 ja Arnal 2001.

<sup>21</sup> Theissen 1979, 55-77.

<sup>22</sup> Reduktionismin väistämättömyyden puolesta argumentoi Pyysiäinen 2001b.



funktionalismissa kysyttiin, mikä jonkin uskonnollisen uskomuksen tai tavan *tehtävä* oli sosiaalisessa järjestelmässä, kysymyksenasettelu on nyt kohdistunut siihen, mitä jokin yksittäinen symboli *tarkoittaa* eli mitä se kommunikoi. Olennaista näissä symbolistis-kulttuuristisissa suuntauksissa on, että symboliset järjestelmät kuten uskonto ymmärretään kielen kaltaiseksi järjestelmäksi, jossa kukin yksittäinen symboli tai merkki on tulkittava suhteessa laajempaan kulttuuriseen kontekstiin. Sosiaalisten rakenteiden analyysistä näkökulmaa on laajennettu kulttuuristen arvojen ja asenteiden sekä symbolijärjestelmien takana olevien rakenteiden, kielioppien tutkimukseen.<sup>23</sup>

Theissenin tuotanto on hyvä esimerkki tästä metodisesta siirtymästä. Kun hänen 70-luvulla tuottamissaan varhaiskristillisyyden sosiologiaa käsittelevissä artikkeleissaan funktionalistinen selitysmalli oli hallitseva, pari vuosikymmentä myöhemmin ilmestyneessä varhaiskristillisen uskonnon yleisesityksessä uskonto ymmärretään merkkijärjestelmäksi.<sup>24</sup> Theissen kuvaa varhaiskristillisyyttä semioottiseksi katedraaliksi. Uskonnon hän määrittelee kulttuuriseksi merkkijärjestelmäksi, joka lupaa ihmisille jonkin edun elämässä sen avulla, että merkkijärjestelmän katsotaan edustavan perimmäistä todellisuutta.<sup>25</sup> Määritelmään sisältyvästä hyödyn korostamisesta huolimatta, jonka voisi tulkita jonkinlaiseksi jäänteeksi funktionalismista, Theissen korostaa merkkijärjestelmän ensisijaisuutta. Kieli mahdollistaa uskonnollisen kokemuksen eikä päinvastoin. Kielellinen korostus näkyy myös siinä, että Theissen hahmottaa varhaiskristillisen uskonnon kieliopin, moninaisuuden takana olevan struktuurin, joka hänen mukaansa osoittaa sen, että lukuun ottamatta selkeästi hereettisiä ryhmiä (esim. gnostikot) varhaiset kristityt puhuivat samaa kieltä ja pystyivät ymmärtämään toinen toisiaan.

Theissenin uusimman semioottisen lähestymistavan taustalla on helppo havaita amerikkalaisen antropologin Clifford Geertzin vaikutus.<sup>26</sup> Myös Geertzin lähtökohta on semioottinen. Hän määritteli uskonnon kulttuuriseksi symbolijärjestelmäksi ja kulttuurin yhteisen arvojen ja merkityksien systeemiksi. Geertz pyrki analyyseissään ottamaan huomioon myös historiallisen muutoksen ja tutkittavien kulttuurien paikallisen historian. Uskonnollisten

---

<sup>23</sup> Symbolistis-kulttuuristisia virtauksia kuvaa Bell 1997, 61-62. Kyse on väljästä luonnehdinnasta, johon voidaan sisällyttää hyvin monenlaisia lähestymistapoja ja suuntauksia.

<sup>24</sup> Theissen 1999.

<sup>25</sup> Theissen 1999, 2.

<sup>26</sup> Geertz 1975.

symbolien sosiaalinen merkitys ei Geertzille ole pelkästään siinä, että ne kuvaavat sosiaalista järjestystä. Ne myös toimivat mallina sille, minkälaisena maailman pitäisi olla. Uskonto ei siis ole pelkästään heijasta sosiaalista maailmaa, vaan se myös luo sitä. Tähän dialektiikkaan liittyy myös Geertzin käyttämä eetos-käsite, jonka eksegeetit ovat laajalti omaksuneet.<sup>27</sup> Geertz kuvaa eetosta väljästi jonkinlaisena kansan tai ryhmän elämäntavan perimmäisenä kuvana. Eetoksella on sekä moraalinen että esteettinen ulottuvuus. Uskonnolliset symbolit toimivat Geertzin mukaan elementteinä, joiden tehtävänä on yhdistää ihmisten eetos heidän maailmankuvaansa. Eetos voi olla hyödyllinen käsite siinä mielessä, että sen alla voidaan käsitellä monia sellaisia elämäntapaan liittyviä ilmiöitä, jotka eivät mahdu perinteellisten etiikan tai moraalin alle. Esimerkiksi kun Paavali paheksuu sitä, että naiset rukoilevat tai profetoivat ilman huntua, hän perustelee kantaansa näkökohdin, jotka eivät meidän näkökulmastamme ole järin eettisiä (Paavali vetoaa mm. luontoon ja tapaan; 1 Kor. 11:7-16). Toisaalta voidaan kysyä, kuinka havainnollinen on Geertzin kolmijako maailmankuvaan, uskonnollisiin symboleihin ja eetokseen. Jos asiaa ajattelee tiedonsosiologian kannalta (vrt. edellä), sekä maailmankuva että uskonnolliset symbolit molemmat kuu luvat sosiaalista järjestystä oikeutaviin järjestelmiin.

Ryhmä Uuden testamentin tutkijoita on ottanut tehtäväkseen analysoida Uuden testamentin maailman määrääviä kulttuurisia arvoja ja normeja. Taustalla voidaan nähdä 50- ja 60-luvun antropologiassa suosituksi tulleen suuntauksen, jossa kulttuureja tutkittiin nimenomaan arvojärjestelminä.<sup>28</sup> Näiden eksegeettien mukaan koko Välimeren alueen kulttuuria voidaan tarkastella yhtenäisenä arvojen järjestelmänä, jonka jokainen alueen yhteiskuntien jäsen oli jollakin tavoin sisäistänyt. Tämä kulttuurinen teksti vaikuttaa edelleen ainakin traditionaalisissa Välimeren alueen yhteisöissä. Siksi Uuden testamentin maailmaa voidaan ymmärtää hyödyntämällä myös niitä antropologisia tutkimuksia, joita on tehty alueen olemassa olevien kulttuurien piirissä. Nämä ovat lähin elävä analogia Jeesuksen ajan maailmalle.<sup>29</sup> Arvomaailmaa analysoivat tutkijat korostavat sitä vastakohtaa, joka vallitsee toisaalta modernien amerikkalaisen ja pohjoiseurooppalaisen individualistisen maailmankuvan ja toisaalta Uuden testamentin maailman välillä. He katsovat, että antropologinen kulttuurien välinen tutkimus auttaa välttämään etnosentrisen ansan, johon kouliintumaton raamatunlukija väistämättä lankeaa, ts.

---

<sup>27</sup> Esim. Meeks 1987.

<sup>28</sup> Suuntausta kuvaa esim. D Andrade 1995, 12-14.

<sup>29</sup> Rohrbaugh 1996b, 7.

sen, että Uuden testamentin ajan ihmisten edellytetään ajattelevan ja käyttäytyvän kuin modernin länsimaisen ihmisen.

Ryhmän johtava hahmo on ollut Bruce J. Malina, joka vuonna 1981 julkaisi teoksen *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (kolmas painos 2001). Tämä kirja loi pitkälti sen asialistan, jonka pohjalta liikkeen jäsenet ovat työskennelleet.<sup>30</sup> Malinan mukaan Uuden testamentin maailmassa kunnia ja häpeä muodostivat arvoasetelman, jonka varaan muut kulttuuriset normit ja tavat paljolti rakentuivat. Uuden testamentin ajan ihmistä Malina kuvaa dyadisena persoonallisuutena, jonka minäkuva rakentui ensisijaisesti muiden tunnustamalle julkisivulle, ei itseanalyysille tai -reflektiolle. Kulttuuri oli voimakkaasti kilpailuhenkinen ja sitä määräsi muun muassa ns. rajoitetun hyvän periaate: saavutettu etu on aina joltakin toiselta pois.

Malinan ja hänen hengenheimolaistensa laaja tuotanto on ollut näkyvä osa antropologisesti ja sosiologisesti orientoitunutta Uuden testamentin tutkimusta. Ryhmään kuuluneet tutkijat ovat tuoneet Uuden testamentin tutkimukseen suuren määrän sosiaalitieteellistä tietoutta ja osaamista. Kulttuurien väliset mallit ovat auttaneet havainnollistamaan välimatkaa, joka meidät erottaa esiteollistuneesta ja kollektiivisiin arvoihin pitäytyneestä Uuden testamentin kulttuurista. On vaikea kiistää sitä tosiasiaa, että kunnian ja häpeän arvostukset tulevat raamatullisilla kirjoittajilla esille usein näkyvästi ja tavalla, joka on meille vieras. Hyvä esimerkki on edellä viitattu kohta, jossa Paavali paheksuu sitä, että naiset esiintyvät julkisesti seurakunnan kokoontumisissa paljain päin. Kunnia ja häpeä esiintyvät vaikeassa päättelyketjussa toistuvasti: mies heijastaa Jumalan kunniaa, nainen miehen (1 Kor. 11:7), pitkä tukka on miehelle häpeäksi, naiselle taas häpeäksi (11:14-15). Kunnian liittäminen nimenomaan naisen käyttäytymiseen on piirre, joka on syvällä Uuden testamentin ajan kulttuurissa ja maailmankuvassa.<sup>31</sup>

Kulttuuristen mallien hyödyntämiseen sisältyy kuitenkin ongelmia. Nykyajan Välimeren kulttuuriin viittaamista on kritikoitu siitä, että se jättää huomioimatta muun muassa islamin vaikutuksen tällä alueella.<sup>32</sup> Malinan tapa soveltaa kulttuuriantropologiaa tuottaa kaksinaavaisia malleja, jossa toisena vastapoolina ovat Uuden testamentin ajan/Välimeren kulttuurin arvot ja

---

<sup>30</sup> Esim. *Esler* 1995a ja *Rohrbaugh* 1996a.

<sup>31</sup> Naisen keskeisestä roolista Välimeren kulttuurien kunnian ja häpeän nollasummapelissä ks. esim. *Gilmore* 1987.

<sup>32</sup> *Osiek* 1992, 90.

normit ja toisena amerikkalaisen/pohjois-eurooppalaisen yhteiskunnan arvostukset.<sup>33</sup> Mallit ovat usein havainnollisia ja auttavat Uuden testamentin opiskelijaa näkemään suuren linjan kulttuurisia eroja, esimerkiksi Välimeren kollektiivisten perhearvojen ja länsimaisen ydinperhettä ja yksilöä korostavan maailmankuvan välillä. Metodi ei kuitenkaan ole enää yhtä hyödyllinen silloin, kun opiskelija haluaa oppia näkemään mustan ja valkoisen lisäksi myös muita värejä. Antiikin Välimeren kulttuurit eivät muodostaneet -- yhtä vähän kuin nykyiset länsimaiset yhteiskunnat -- yhtenäistä jaettujen merkitysten kenttää, vaan olivat dynaamisia historiallisesti, maantieteellisesti ja etnisesti vaihtelevia kokonaisuuksia. Esimerkiksi käsitykset perheestä ja avioliitosta olivat hyvinkin erilaisia juutalaisessa, kreikkalaisessa ja roomalaisissa yhteiskunnissa.<sup>34</sup> Juutalaisuus ei puolestaan ollut yhtenäinen kokonaisuus, vaan monimuotoinen ilmiö kuten viimeaikaisessa eksegetiikassa on tavan takaa korostettu. Sama koskee tietysti myös muita Välimeren kulttuureja, muinaisia ja nykyisiä.

Yhtenäisen kulttuurisen mallin soveltaminen johtaa siihen, että silloin kun Uuden testamentin teksteissä löydetään piirteitä, jotka eivät sovi oletettuun kulttuuriseen tekstiin, ne tulkitaan vastakulttuurisiksi. Tällainenkin kaksinapaisuus voidaan kyseenalaistaa. Esimerkiksi synoptisissa evankeliumeista esiintyvä perheestä luopumisen eetos (esim. Mark. 10:29; Luuk. 14:26) katsotaan merkiksi siitä, että varhaiskristillisuus oli vastakulttuurinen liike. Mutta myös ajan juutalaisilta ja kreikkalais-roomalaisilta kirjoittajilta löytyy evankeliumin perhekiittisiin kohtiin verrattavaa aineistoa: perhesiteiden suhteellistamista uskonnon tai filosofian harjoittamisen tähden, perheinstituution ja jopa patriarkaalisuuden kritiikkiä.<sup>35</sup> Mitä enemmän tällaisia soraääniä Uuden testamentin ajan yhteiskunnista löytyy, sitä hankalampaa on tulkita niitä pelkästään vastakohtaparista kulttuuri - vastakulttuuri käsin. Luontevampaa on ymmärtää kulttuuri moniääniseksi keskusteluksi, jossa myös kriittiset puheenvuorot voivat olla osa omaksuttua ja opittua mallia tai tekstiä, jos tätä metaforaa haluaa käyttää.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> Esim. *Malina & Neyrey* 1988, 145-51.

<sup>34</sup> Ks. esim. *Campbell* 2003.

<sup>35</sup> *Barton* 1994 tarjoaa esimerkkejä perhesiteiden suhteellistamisesta Uuden testamentin ajan kulttuureissa.

<sup>36</sup> Näin myös *Lawrence* (2003), joka hyödyntää Matteus-analyysissään Mihail Bakhtinin heteroglossian ja dialogismin käsitteitä.

Kulttuuriantropologiaa harrastavat eksegeetit painottavat, että Uuden testamentin maailma oli ratkaisevasti toisenlainen kuin se maailma, jossa me elämme.<sup>37</sup> Tutkijan työtä kuvataan toiseuden kohtaamisena. Eksegeetti on kuin kenttätyötä tekevä antropologi, joka yrittää ymmärtää vieraan kansan outoja tapoja ja uskomuksia. Kulttuuria on tulkittava sen omasta kontekstista käsin, ei länsimaisen maailmankuvan ehdoilla. Tämä läksy on ollut tärkeä oppia. Toisaalta kulttuurien eroja korostavat lähestymistavat jättävät usein huomaamatta asian kääntöpuolen. Uuden testamentin ajan ihmiset eivät ainoastaan olleet erilaisia. He olivat myös monessa suhteessa samanlaisia kuin me. Kuten jo alussa mainitsin, oletus samankaltaisuudesta on lähtökohta sille, että sosiaalitieteitä voidaan ylipäänsä hyödyntää historiallisessa tutkimuksessa.<sup>38</sup> Edellä kuvattujen kaksinapaisten mallien ongelma kuitenkin on, etteivät ne oikein tarjoa keinoja erottaa, missä suhteessa Uuden testamentin ajan ihmisten käyttäytyminen oli erilaista ja missä samanlaista.<sup>39</sup> Toisinaan erilaisuutta painotetaan kohtuuttoman paljon. On esimerkiksi korostettu sitä, että Uuden testamentin ajan sairaanhoito voidaan ymmärtää vain osana oman aikansa järjestelmää, joka poikkeaa radikaalisti nykyisen biolääketieteen hallitsemasta maailmankuvasta.<sup>40</sup> On kuitenkin mielenkiintoista havaita, etteivät monet antiikin lähteissä esiintyvät käsitykset sairaudesta ole lääketieteen voittokulusta huolimatta hävinneet nykymaailmasta. Jotkut kreikkalaisen sairaanhoidon uskomuksista elävät edelleen ns. vaihtoehtoisissa lääketieteissä. Uuden testamentin kuvaamat demonit eivät tule useimmille ensimmäisenä mieleen kun sairaus yllättää. Silti mekin etsimme herkästi syypäitä meitä kohdanneelle onnettomuudelle tai ajatteleme sen aiheuttajaksi jonkin persoonallisen agentin, esimerkiksi viruksen tartuttajan tai rankaisevan Jumalan.<sup>41</sup> Emme siis ehkä olekaan niin erilaisia Uuden testamentin ajan ihmisiin verrattuna kuin näiden kaksinapaisten mallien pohjalta voisi olettaa.

---

<sup>37</sup> Esim. *Matthews & Benjamin* 1994, 10.

<sup>38</sup> Tästä huomauttaa myös *Esler* 1995b, 6.

<sup>39</sup> Erottelun vaikeutta korostaa myös *Geertz* 1975, 36.

<sup>40</sup> Näin esim. *Pilch* 2000.

<sup>41</sup> *Uro* 2003.

#### 4. Tulkintaa vai luonnontieteellistä selittämistä?

Sosiologisten ja antropologisten mallien asemasta vallitsee eksegeettien parissa varsin suuri erimielisyys. Malinan ympärille ryhmittyneet tutkijat tähdentävät mallien ensisijaisuutta. Heidän mukaansa oikea tieteellinen metodi on se, että tutkija ensin valitsee jonkin sosiaalitieteissä laajemmin hyväksytyin mallin, jota hän sitten testaa Uuden testamentin aineisto on. Mallin Malina määrittelee jostakin todellisen maailman objektista, tapahtumasta tai interaktiosta yksinkertaistetuksi abstraktiksi representaatioksi, jonka tarkoituksena on tutkimuskohteen ymmärtäminen, kontrollointi tai ennustaminen.<sup>42</sup> Näin yleisesti määriteltynä mallin käsite sopii lähes kaikkeen tieteellisen toimintaan. Pyrkii tutkija aina käyttämään tai luomaan abstrakteja ja yksinkertaistettuja malleja, joiden tarkoituksena on saavuttaa vähintäänkin parempi ymmärrys tutkimuskohteesta. Malinan yleistä määritelmää onkin pyritty myöhemmässä keskustelussa täsmentämään. Ei ole järkevää sijoittaa mallin alle sellaisia varsin eritasoisia käsitteitä kuin teoria, tutkimuksellinen viitekehys tai perspektiivi.<sup>43</sup> Ei ole luontevaa kutsua esimerkiksi sosiaalitieteiden suuren linjan tutkimustraditioita tai teoreettisia perspektiivejä (rakennefunktionalismi, strukturalismi jne.) malleiksi.<sup>44</sup> Yleisemmin malli ymmärretään alemman tason työvälineiksi, joiden avulla voidaan soveltaa, testata tai muokata laajempia teorioita.<sup>45</sup> On myös huomautettu, että monet tutkijat lukevat mallien alle sisällöllisesti hyvin erilaisia teoreettisia hahmotelmia, jotka voivat olla yhtä hyvin universaaleja (esim. Mary Douglasin Grid/Group -malli) kuin kulttuurisidonnaisia (esim. antiikin suojelija/suojatti -järjestelmä).<sup>46</sup>

Kysymys mallien tai teorioiden asemasta eksegeettisessä analyysissä jakoi Uuden testamentin sosiaalisesta maailmasta kiinnostuneet tutkijat jo varhain kahtia. Toiset keskittyivät selvittämään Uuden testamentin kirjoitusten sosiaalista kontekstia hyödyntämällä perinteistä eksegeetiikkaa, sosiaalhistoriaa ja lisäksi -- usein varsin valikoiden -- sosiaalitieteiden tutkimustuloksia. Bruce Malinan ja muiden vetämän ryhmän vakaumus puolestaan oli, että mallien eksplikoiminen ja testaaminen ovat sosiaalisen maailman tutkimisessa välttämättömiä.

---

<sup>42</sup> Malina 1982, 231.

<sup>43</sup> Keskustelusta ks. esim. Elliott 1986 ja Horrell 1996, 9-18.

<sup>44</sup> Näin kuitenkin Malina 1981.

<sup>45</sup> Elliott 1986, 5.

<sup>46</sup> Martin 1999, 129-30.

Tutkijat ryhmittivät sosiaalishistorioitsijoihin ja sosiaalitieteilijöihin,<sup>47</sup> joista kumpikin ryhmä sovelsi tutkimuksissaan sosiologiaa ja antropologiaa. Viimeksi mainitut puolustivat kantaansa vetoamalla T. F. Carneyn usein toistettuun väittämään,<sup>48</sup> jonka mukaan malleille ei ole vaihtoehtoja: niitä käytetään joka tapauksessa, tietoisesti tai tiedottomasti.<sup>49</sup>

Sosiaalishistorioitsijat puolestaan näkivät mallien käytössä vaaroja. Heidän mukaansa ne saattavat helposti muuttua palvelijoista herroiksi ja ohjata fragmentaarista historiallista aineistoa liikaa haluttuun suuntaan.<sup>50</sup>

Kiistalla on sekä käytännöllinen että periaatteellinen puolensa. Käytännössä sosiaalitieteilijät kirjoittavat paljon teoriasta, ja heidän viittauksensa antiikin kirjoittajiin ja sosiaalishistoriaan ovat yleisemmällä tasolla. Usein tutkimusmateriaali rajoittuu ainoastaan Raamattuun.<sup>51</sup> Sosiaalishistoriaan keskittyvät tutkijat viittaavat laajemmin kreikkalais-roomalaiseen kirjoitukseen ja muihin lähteisiin ja esittelevät perusteellisesti niistä käytyä keskustelua.<sup>52</sup> Hyvin harvan energia riittää sekä yksityiskohtaiseen historialliseen dokumentointiin että syvälliseen teorian pohdintaan.

Periaatteelliselta kannalta kiistassa on minun nähdäkseni olennaista itse mallien ja teorioiden luonne. Olisi entistä tarkemmin tiedostettava, minkälaiseen käyttöön hyödynnetyt sosiaalitieteelliset mallit ovat tarkoitettuja.<sup>53</sup> Onko kyse kulttuurisesti spesifien piirteiden luokittelussa ja jäsentelyssä syntyneistä malleista, joita ei voi yleistää universaaleiksi laeiksi tai joita ei ehkä ole tarkoitettukaan sellaisiksi.<sup>54</sup> Tällöin niiden soveltaminen aivan toisenlaiseen kulttuuriseen ja historialliseen tilanteeseen ei ole ongelmaton. Vai onko kyse todella

---

<sup>47</sup> *Martin* 1995, 129.

<sup>48</sup> *Carney* 1975, 5.

<sup>49</sup> Carneyn väitteeseen vetoaa mm. *Elliott* 1986, 6.

<sup>50</sup> Näin Meeks haastattelussa, jonka on dokumentoinut *Martin* 1999, 130. Ks. myös *Horrell* 1996, 15-16.

<sup>51</sup> Esim. Malina 1981. Tasapainoisempi tässä suhteessa on *Neyrey* 1998.

<sup>52</sup> Hyvä esimerkki viimeksi mainitusta lähestymistavasta on *Martin* 1995.

<sup>53</sup> Mallien erilaisia tarkoituksia korostaa *Lawrence* 2003, 39.

<sup>54</sup> *Horrell* (1996, 15) mainitsee esimerkkinä Bryan Wilsonin lahkoluokittelut, joiden yleistämistä Wilson itsekin on kritikoinnut.

universaaleiksi tarkoitetuista malleista ja teorioista, jotka pyrkivät kuvaamaan kulttuurista riippumattomia ihmislajille tyypillisiä käyttäytymismalleja ja kognitiivisia mekanismeja?<sup>55</sup>

Jotkut yhteiskuntatieteitä käyttävistä raamatuntutkijoista ovat sitä mieltä, ettei eksegeetiikkaan pitäisi lainkaan sotkea luonnontieteellistä selittämistä.<sup>56</sup> Nämä tutkijat vetoavat sosiaalitieteissä käytyyn keskusteluun rajankäynnistä humanistisen tulkitsemisen ja luonnontieteellisen selittämisen välillä. He kannattavat Geertzin ajatusta, jonka mukaan antropologin työtä on verrattava pikemminkin tekstin tulkitsemiseen kuin luonnontieteellisten sääntöjen soveltamiseen ja testaamiseen.<sup>57</sup> Eksegeetille tällainen vertaus on tietenkin sopiva. Onhan tekstin tulkinta hänen leipätyönsä, ja hän jos kukaan on tietoinen siitä, ettei vanha positivistinen tiedekäsitys istu uskonnollisten symbolien tutkimiseen. Kulttuurin analyysi jää epätäydelliseksi.<sup>58</sup> Subjektiivisilla tekijöillä on aina suuri osuus tulkinnassa.<sup>59</sup>

Minun kommenttini tähän ikuisuuskysymykseen ovat jo oikeastaan tulleet esille tämän esityksen kuluessa. Ensinnäkin uskon, ettei selittämistä pidä torjua,<sup>60</sup> vaikka tulkinnallinen elementti kuuluukin vahvasti eksegeetiikan, siis myös sosiologisen eksegeetiikan, olemukseen. Kirjallisuuskriittiset ja semioottiset lähestymistavat ovat opettaneet eksegeeteille, että hyvin erilaiset lukutavat tai tulkintakoodit voivat olla yhtä oikeutettuja. Varhaiskristillisyyden yhteiskunnallisten taustatekijöiden selvittämisessä, (joka on jo sinällään yksi valittu tulkintakoodi) on kuitenkin kyse myös muusta kuin vain lukijalähtöisestä tulkinnasta, jossa lähestymistapoja ja tulkintatapoja on periaatteessa rajaton määrä eikä pelisääntöjä arvioida todennäköistä ja epätodennäköistä tulosta ole oikeastaan olemassa. Etnografisen/historiallisen aineiston luotettavuutta ja edustavuutta sekä käytetyn mallin tai metodin soveltuvuutta on voitava jotenkin testata, muuten ei ole järkevää puhua tieteellisestä toiminnasta lainkaan.

Toiseksi sosiologisten ja antropologisten mallien ei tarvitse olla reduktionistisia siinä mielessä, että varhaiskristillisyyden niiden avulla palautettaisiin *pelkästään* yhteiskunnallisiin ja

---

<sup>55</sup> Saman erottelun tekee myös *Kamppinen* 2002, 33.

<sup>56</sup> Esim. *Garrett* 1992.

<sup>57</sup> *Geertz* 1975, 3-30.

<sup>58</sup> *Geertz* 1975, 29.

<sup>59</sup> *Garrett* 1992, 92.

<sup>60</sup> Selittämistä historiatieteissä puolustaa *Lloyd* 1986.



kulttuurisiin lähtökohtiinsa. Varhaiskristillisyyttä voidaan selittää myös muunlaisten, esimerkiksi psykologisten, kirjallisuustieteellisten, tai vaikkapa biologisten mallien avulla. Myös Geertzin esittämä dialektiikka on syytä ottaa huomioon: uskonnolliset symbolit eivät ainoastaan heijasta yhteiskunnallista järjestystä, ne myöskin luovat uutta sosiaalista todellisuutta.

Varhaiskristillisyyden selittämisessä tätä muna/kana - kehää ei ole syytä katkaista väkivaltaisesti kummastakaan pisteestä.

## 5. Kuinka tutkia Uuden testamentin sosiaalista maailmaa?

Kokonainen sukupolvi Uuden testamentin tutkijoita on työskennellyt siinä vakaumuksessa, että yhteiskuntatieteet auttavat raamatuntutkimusta pääsemään ulos sitä vaivanneesta idealistisesta harhasta. Tuloksena on syntynyt laaja määrä kirjallisuutta, jossa sovelletaan yhteiskuntatieteitä varhaiskristilliseen aineistoon tai kuvataan Uuden testamentin sosiaalista todellisuutta. Tämä tutkimussuuntaus on aiheuttanut sen, että monet sosiologian ja antropologian tutkimustraditiot ovat vaikuttaneet eksegeettien ajatteluun. Olen tässä esityksessä kuvannut kolmea teoreettista perspektiiviä: tiedonsosiologiaa, funktionalismia ja suuntauksia, joita olen väljästi luonnehtinut symbolistis-kulttuuristisiksi. Jaottelu on karkea ja jättää ulkopuolelle paljon siitä työstä, jota tämän ns. sosiologisen eksegeesin piirissä on kolmen vuosikymmenen aikana tehty. Yritän kuitenkin edellä sanotun perusteella antaa alustavan vastauksen otsikon kysymykseen, kuinka tutkia Uuden testamentin sosiaalista maailmaa? Vastauksen voi tiivistää seuraavaan neljään kohtaan. Sosiaalisen maailman analyysissä on pyrittävä tasapainoon

- yhteisöllisten rakenteiden ja sosiaalisten toimijoiden
- sosiaalishistoriallisen aineiston ja teoreettisten mallien
- kulttuurispesifien ja universaalien teorioiden
- hermeneuttisen ymmärtämisen ja malleihin perustuvan selittämisen välillä.

Tasapainolla en tarkoita sitä, että kohdissa mainituille tekijöille tulisi tai voisi aina antaa yhtä paljon huomiota analyysissa. Kaikkea ei voi tutkia. On kuitenkin vahingollista omaksua sellaisia teoreettisia näkökulmia, joissa jokin näistä elementeistä katoaisi kokonaan näköpiiristä tai suljettaisiin lähtökohtaisesti pois. Toisinaan rajanveto on tärkeää. On olennaista tietää, pyritäänkö mallintamisessa universaaleihin teorioihin vai jonkin rajatun aineiston typologisointiin.

Erityisen haastava on kysymys, millä tavoin universaalien mallien ja teorioiden tarjoamat selitykset voivat olla eksegeetiikan käyttövoimana.<sup>61</sup>

## Kirjallisuus

*Aittola, Tapio & Vesa Raiskila*

1994 Jälkisanat. -- Peter L. Berger & Thomas Luckman, Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen. Helsinki, 213-31.

*Anttonen, Veikko*

1996 Ihmisen ja maan rajat. Pyhä kulttuurisena kategoriana. SKS 646. Helsinki.

*Arnal, William E.*

2001 Jesus and the Village Scribes. Galilean Conflicts and the Setting of Q. Minneapolis.

*Barton, Stephen C.*

1994 Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew. SNTSMS 80. Cambridge.

*Bell, Catherine*

1997 Ritual. Perspectives and Dimensions. New York.

*Berger, Peter L. & Thomas Luckmann*

1994 Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen. Tiedonsosiologinen tutkielma. Suomentanut Vesa Raiskila. Helsinki. (Alkuteos: The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge. Garden City, NY 1966.)

Berger, Peter L.

1967 The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion. Garden City, NY.

Bourdieu, Pierre

1994 Järjen käytännöllisyys. Toiminnan teorian lähtökohtia. Suomentanut Mika Siimes. Tampere.

Campbell, Ken M. (ed.)

2003 Marriage and Family in the Biblical World. Downers Grove, IL.

Carney, Thomas

1975 The Shape of the Past. Models and Antiquity. Lawrence, KS.

---

<sup>61</sup> Merkittävän haasteen tässä suhteessa on esittänyt kognitiivinen uskontotiede (ks. Pyysiäinen 2001a).

- D Andrade, Roy  
1995 The Development of Cognitive Anthropology. Cambridge.
- De Castro, Eduardo Viveiros*  
1996 Society -- Alan Spencer & Jonathan Spencer (eds.), Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London, 514-22.
- Elliott, John H.*  
1986 Social-scientific Criticism of the New Testament. More on Methods and Models. -- Semeia 35, 1-33.
- Esler, Philip F.*  
1995a (ed.) Modelling Early Christianity. Social-scientific Studies of the New Testament and Its Context. London.  
1995b Introduction. - Modelling Early Christianity, 1- 22.
- Garrett, Susan*  
1992 Sociology (Early Christianity). -- ABD 6, 89-99.
- Geertz, Clifford*  
1975 The Interpretation of Cultures. London.
- Gilmore, David G. (ed.)*  
1987 Honor and Shame and the Unity of Mediterranean. Washington, DC.
- Hakola, Raimo & Petri Merenlahti (toim.)*  
1997 Raamatuntutkimuksen uudet tuulet. Helsinki.
- Heiskala, Risto*  
2000 Sosiaalinen konstruktionismi. -- Risto Heiskala (toim.), Sosiologisen teorian nykysuuntauksia. 3. p. Helsinki, 146-72.
- Holmberg, Bengt*  
1978 Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Letters. ConBNT. Lund.
- Horrell, David G.*  
1996 The Social Ethos of the Corinthian Correspondence. Interests and Ideology from 1 Corinthians to 1 Clement. SNTW. Edinburgh
- Horsley, Richard A.*  
1989 Sociology and the Jesus Movement. New York.
- Kamppinen, Matti*  
2002 Uskontotieteen ominaisuuksia ja omituisuuksia. -- Tieteessä tapahtuu 4/2002, 32-36.
- Lawrence, Louise Joy*

- 2003 An Ethnography of the Gospel of Matthew. WUNT 2. Reihe 165. Tübingen.
- Leach, Edmund*  
1982 Social Anthropology. New York.
- Lloyd, Christopher*  
1986 Explanation in Social History. Oxford.
- Malina, Bruce J.*  
1981 The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology. London.  
1982 The Social Sciences and Biblical Interpretation. -- Interpretation 36, 229-42.
- Malina, Bruce J. & Jerome H. Neyrey*  
1988 Calling Jesus names. The Social Value of Labels in Matthew. Sonoma, CA.
- Martin, Dale B.*  
1996 The Corinthian Body. New Haven.  
1999 Social Scientific Criticism. -- S. L. McKenzie & S. R. Haynes (eds.), To Each Its Own Meaning. An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application. Louisville, KY.
- Matthews, Victor H. & Don C. Benjamin*  
1994 Social Sciences and Biblical Studies. -- Semeia 68, 7-21.
- Meeks, Wayne*  
1972 The Man from Heaven in Johannine Sectarianism. -- Journal of Biblical Literature 91, 44- 72.  
1983 First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul. New Haven.  
1987 The Moral World of the First Christians. London.
- Neyrey, Jerome H.*  
1998 Honor and Shame in the Gospel of Matthew. Louisville, KY
- Osiek, Carolyn*  
1992 The Social Sciences and the Second Testament. Problems and Challenges. -- Biblical Theological Bulletin 22, 88-95.
- Pilch, John J.*  
2000 Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology. Minneapolis.
- Pyysiäinen, Ilkka*  
2001a How Religion Works. Toward a New Cognitive Science of Religion. Leiden.  
2001b Reduktio kielletty! Sortumisvaara! -- Tieteessä tapahtuu 5/2001.
- Rohrbaugh, Richard*  
1996a (ed.) The Social Sciences and the New Testament Interpretation. Peabody, Mass.  
1996b Introduction. -- The social Sciences, 1- 18.

*Stegemann, Wolfgang*

- 1984 Wanderradikalismus im Urchristentum? Historische und theologische Ausanderetzung mit einer interessanten These. -- W. Schottroff & W. Stegemann, Der Gott der kleinen Leute. Gelnhausen, 94-120.

*Syreeni, Kari*

- 1999 Wonderlands. A Beginner s Guide to the Three Worlds. SEÅ 64, 33-46.

*Theissen, Gerd*

- 1973 Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum. -- Zeitschrift für Theologie und Kirche 70, 245-71,
- 1978 The First Followers of Jesus. A Sociological Analysis of the Earliest Christianity. London.
- 1979 Studien zur Soziologie des Urchristentums. WUNT 19. Tübingen.
- 1988 The Social Setting of the Pauline Christianity. Edited and Translated by John Schütz. Philadelphia, PA.
- 1999 A Theory of Primitive Christian Religion. London.

*Uro, Risto*

- 1997 Sosiologiset ja antropologiset metodit varhaiskristillisyyden tutkimuksessa. -- R. Hakola & P. Merenlahti (toim.), Raamatuntutkimuksen uuden tuulet, 87-102.
- 2003 Sairaus ja parantaminen Uuden testamentin maailmassa.-- Teologinen Aikakauskirja 108, 326-39.