

Paavali-tutkimuksen pääpiirteitä

Timo Eskola

Paavalista on tutkimuksen eri vuosikymmeninä ollut moneksi. Häntä on pidetty pakanamaailman apostolina, hellenistisen kulttuurin tulkkina, kreikkalais-roomalaisen yhteiskunnan tuntijana ja jopa gnostikkona. Omien kirjeidensä mukaan hän oli kuitenkin tavallinen juutalainen kirjanoppinut, joka kuului maineikkaaseen fariseusten herätysliikkeeseen. Miksi kysymys juutalaisesta Paavalista on ollut niin vaikea raamatuntutkimuksessa?

Syitä Paavalin kreikkalaistamiseen on varmasti ollut monia. Ehkä eniten asiaan vaikutti uskonnonhistoriallinen koulukunta, jonka edustajat katsoivat kreikkalaisen uskonnollisuuden vaikuttaneen voimakkaasti Uuteen testamenttiin. Tilanne on kuitenkin olennaisesti muuttunut. Kysymys Paavalin juutalaisuudesta on noussut monelta suunnalta tutkimuksen keskipisteeseen. Viime aikojen tutkimuksessa Paavalin opetusta on tarkasteltu lähes poikkeuksetta suhteessa muuhun juutalaiseen teologiaan.

Kysymys Paavalin ja juutalaisuuden suhteesta on siten polttavan ajankohtainen. Tutkijat haluavat selvittää, miksi apostoli synnytti niin jyrkän vastakkainasettelun oman perinteensä ja uuden uskon välille. Miksi kysymys Israelin Messiaan tulosta muodosti yhtenäistävän sillan sijasta vedenjakajan? Miksi kaikille tärkeästä ja suorastaan luovuttamattomasta Mooseksen laista syntyi voimakas riita? Mitä kaikkea uusi evankeliumi merkitsi farisealaiselle Paavalille?

Tutkimuksen tekee perin mielenkiintoiseksi myös tunnustuskuntaisuuden voimakas esiintulo. Paavali-tutkimusta ohjasi pitkään nimenomaan luterilainen käsitys apostolin teologiasta. Sen mukaan Paavali oli tietysti uskonvanhurskauden opettaja ja tarkka lain ja evankeliumin julistaja. Nykyään monet tutkijat katsovat Lutherin ja tämän seuraajien ymmärtäneen Paavalin väärin. Lutherin sanotaan tulkinneen Paavalia oman aikansa lähtökohdista. Siksi tämä halutaan irrottaa dogmaattisista yhteyksistä ja hänestä tehdään ekstaattisen uskonnollisuuden edustajaa.

Monet näistä aiheista ovat kehittyneet vuosikymmenien myötä, ja useiden ajatusten alkuperä löytyy viime vuosisadan alkupuoliskolta.

Siksi katsaus Paavali-tutkimuksen historiaan selittää paljon myös tämän päivän tutkimusta. Ennen siirtymistä vanhemman tutkimuksen vaiheisiin on kuitenkin tarpeen tarkastella hieman niitä periaatteellisia lähtökohtia, jotka vaikuttavat tutkimuksen suuntaamiseen.

1. Miten Paavalin elämää ja opetusta olisi tutkittava?

Tutkimus ei ole koskaan neutraalia. Paavalin teologian tutkimuksen kohdalla tämä huomio pitää paikkansa lähes dramaattisella tavalla. Koska pääosa etenkin varhaisemmasta tutkimuksesta tapahtui Saksassa, sen piirteet ovat voimakkaasti sidoksissa saksalaiseen ja eurooppalaiseen kulttuurihistoriaan – niin hyvässä kuin pahassa. Paavali-tutkimuksen historiaa joudutaan sen tähden lukemaan Hegelistä Hitleriin, haluttiinpa sitä tai ei.

Käsitys Paavalista on nimittäin ollut aina sidoksissa ensinnäkin siihen, millainen käsitys tutkijoilla on ollut juutalaisuudesta. 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alkupuolen antisemitistinen suhtautuminen juutalaiseen historiaan muokkasi myös suhtautumista Uuteen testamenttiin. Juutalaisuutta pidettiin pikkumaisena, lakihenkisenä uskontona (Weber, Bousset). Eräät yrittivät tehdä Paavalista tuollaisen juutalaisuuden uskonpuhdistajan, toiset puolestaan hylkäsivät Paavalin – koska hän oli juutalainen rabbi – ja alkoivat korostaa eettistä ”Jeesuksen uskontoa”.

Tällainen asetelma muuttui olennaisesti toisen maailmansodan jälkeen. Juutalaisuutta alettiin tutkia sen omilla ehdoilla ja omista lähtökohdista. Viime vuosisadan loppupuolen suosituksen näkemyksen mukaan juutalaisuutta pidettiin liittouskontona. Kuten myöhemmin nähdään, tämä käsitys sai muodon uudemman Paavali-tutkimuksen ajatuksessa liittonomismista (Sanders).

Yksinkertaistettu näkemys liittouskonnosta on sittemmin laajentunut merkittävästi. Nykyään juutalaisuutta arvioidaan monimuotoisena uskontona saddukealaisesta poliittisesta konservatismista Qumranin asketismiin ja apokalyptiikan hurmahenkisyyteen (Hengel; Schiffmann). On ymmärrettävää, että tällaisen monimuotoisuuden tunnistaminen tuottaa aivan uusia haasteita myös Paavalin teologian tutkimukseen.

Mutta eipä unohdeta Hegeliä. Paavali-tutkimusta on ohjannut voimakkaasti myös käsitys kristikunnan kehittymisestä. Täytyy muistaa, että sata vuotta sitten historian uskottiin etenevän varsin kaavamaisen vuorovaikutuksen, dialektiikan, mukaisesti. Niinpä myös Paavali-tutkimuksessa rakennettiin hegeliläisen historiankehityksen mallin avulla

kehityskaavoja. Niiden avulla Paavali sijoitettiin milloin pakanakristillisyyteen, milloin hellenistiseen juutalaisuuteen.

Baurin kuuluisan teorian mukaan Paavali oli Pietarin vastustaja ja kuvitellun konservatiivisen juutalaiskristillisyyden (teesi) hellenistinen vastapooli (antiteesi).¹ Tavallisin malli oli siten aluksi vain kaksijakoinen: juutalaiskristillisuus – pakanakristillisuus. Paavali sijoitettiin pakanakristillisyyden joukkoon ja hänen teologiansakin irrotettiin juutalaisuuden yhteydestä. Myöhemmin historian kaava muuttui. Seuraavaksi vaiheita oli kolme, juutalaiskristillisuus – hellenistijuutalainen kristillisuus – pakanakristillisuus (F. Hahn). Tässä kaavassa Paavali sijoitettiin usein keskelle eli hellenistijuutalaiselta taustalta nousevaan kristillisyyteen.

Tällaiset kaavat eivät sellaisinaan vielä vaikuttaisi paljontaan Paavalin teologian tutkimukseen ellei niitä yhdistettäisi toisenlaisiin periaatteisiin. Niihin liittyi usein uskonnonhistoriallisen koulukunnan käsitys uskontojen keskinäisestä vaikutuksesta ja synkretismistä. Koska uskonnonhistoriallinen koulukunta sijoitti Paavalin hellenistisen ajattelun piiriin, hänen uskonnollinen ajattelunsa ja ”mystiikkansa” selitettiin hellenististen ideologioiden ja uskontojen avulla.² Niinpä esimerkiksi Boussetin mukaan Paavali oli kultillisen uskonnon perustaja ja Weinelin mukaan taas uskonnollinen mystikko.³

Boussetin mielestä Paavalin soteriologiaa tuli tarkastella hellenistisen mysteeriuskonollisuuden perusteella. Pelastus oli Boussetin mukaan lähinnä vain mystistä yhteyttä taivaalliseen jumalolentoon. Hän katsoi, että Paavalin ja muunkin hellenistisen kristillisyyden teologiaan vaikutti pakanallinen *kyrios*-kultti. Pakanauskonnoissa taivaallisia mahteja kutsuttiin ”herroiksi”. Teoria väitti, että Jeesuksesta alettiin puhua taivaallisena herrana tämän esimerkin mukaan. Vanhalla testamentilla ei enää ollut mitään tekemistä asian kanssa. Kun vielä kasteen ja ehtoollisen sisältö selitettiin saman kreikkalaisen lähtökohdan avulla, koko Paavalin edustama kristinusko sai mysteeriuskonnon luonteen.⁴

Tässä vaiheessa Paavalin juutalaisuudesta ei ollut juuri mitään jäljellä. Ei ihme, että Paavalin teologiaa yritettiin ”pelastaa” eri tavoin. Joku pyrki tekemään hänestä ajattoman teologin. Monet painottivat kuitenkin uskonnollista mystiikkaa. Suunnan määräsi usein se lähtökohta tai filosofia, jonka tutkija oli lähinnä saksalaisesta kulttuurista omaksunut.

¹ Baurista esim. Kümmelin esittely, Kümmel, *History*, 127s.

² Ks. Bousset, *Kyrios Christos*, 75s.; Kümmel, *History*, 270-271.

³ Boussetin ja Weinelin näkemysten luonnehdinnoista ks. Beker, *Paul*, 13.

⁴ Bousset, *Kyrios Christos*, 57, 99.

On hämmentävää huomata, että Paavalin teologian tutkimusta on ohjannut jopa periaatteellinen käsitys uskonnon luonteesta.

Merkittävin aatteellinen vaikuttaja oli uuskantilainen tutkimus. 1800-luvulta lähtien sen piirissä hylättiin historialliset tekijät Raamatun ja Paavalin sanoman tulkinnassa ja alettiin korostaa sisäisen kokemuksen sekä arvoelämyksen asemaa. Tämän mukaisesti mielenkiinto kohdistui Paavalin sisäisiin kokemuksiin. Näyttävimminkin tällaista kantaa edusti Adolf Harnack.

Toisaalta Harnack jatkoi hegeliläistä kaavamaisuutta: ”Paavali on johdattanut kristinuskon ulos juutalaisuudesta... Mutta Palestiinassa syntynyt ja perustajansa juutalaisella maaperällä pysyttämä kristinuskon irroitettiin jo muutaman vuoden perästä siitä. Paavali asetti sen Israelin uskontoa vastaan: ’Kristus on lain päätös’. Ja uusi uskonto ei ole ainoastaan sietänyt tuota irti nyhtämistä ja siirtämistä, vaan osoittautui, että tämä siirtäminen oli sen luonteen mukaista...”⁵

Toisaalta hän juutalaisen Paavalin sijasta etsi universaalista uskontoa. ”Paavali on evankeliumin olennaisia, sisäisiä piirteitä – ehdotonta luottamusta Jumalaan, Jeesuksen Kristuksen isään, luottamusta Herraan, synteinanteeksiantamusta, iankaikkisen elämän varmuutta, puhtautta, veljeyttä – vahingoittamatta muuttanut evankeliumin universaaliseksi uskonnoksi ja laskenut suuren kirkon perustuksen.”⁶

Katsaus tutkimuksen periaatteellisiin lähtökohtiin osoittaa pian, että tarve Paavalin juutalaista taustaa koskevaan tutkimukseen on suuri. Hänet on vuosien varrella irrotettu juuri siitä yhteydestä, johon hän on itse väittänyt kuuluvansa. Paavali – siis Saul ennen kääntymystään – oli juutalainen oppinut, joka toimi isiensä uskonnon keskipisteessä, Jerusalemissa. Hän oli saanut farisealaisen koulutuksen ja kertoo kirjeissään olleensa lahjakas ja aikaansaava oppilas.

Tällaista Paavalia ei sovi noin vain sijoittaa pakanallisten mysteeriuskontojen piiriin, etenkin kun hän ei koskaan kirjeissään viittaa yhteenkään hellenistiseen tekstiin tai käytä ensinkään asiaan liittyvää terminologiaa. Hänen teologiaansa ei myöskään pidä yrittää muuttaa ajattomaksi filosofiaksi tai etiikaksi, josta löytyisi pelkät universaalien uskonnon ainekset. Paavalia ymmärretään oikein ainoastaan silloin, kun hänen kirjeitään luetaan niin kuin ne on kirjoitettu – täynnä pyhien kirjoitusten lainauksia, täynnä juutalaista teologiaa ja täynnä eskatologista apokalyptiikkaa.

⁵ Harnack, *Kristinuskon olemus*, 129–131.

⁶ Harnack, *Kristinuskon olemus*, 132.

Nämä huomiot antavat hyvät lähtökohdat Paavalia koskevan tutkimuksen arviointiin. Aluksi on kiinnitettävä huomiota melko varhaisen tutkimuksen näkemyksiin 1900-luvun alkupuolella. Niihin perehtyminen auttaa ymmärtämään sitä kehityskulkua, joka on johtanut nykyisiin Paavali-tutkimuksen linjauksiin.

2. Deissmann ja henkistyneen uskonnon Paavali

Tutkimuksen varhaisia periaatteellisia ratkaisuja heijastelee erinomaisesti saksalaisen A. *Deissmannin* Paavali-kirja *Paulus – Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*. Nimensä mukaisesti teos lähestyi Paavalia kulttuurihistorian ja uskonnonhistorian näkökulmista. Deissmann kuului niihin tutkijoihin, jotka korostivat Paavalin sisäistä henkistä elämää. Hän halusi etsiä uskonnon ajatonta totuutta Paavalin tekstien avulla.

Deissmann liittyi kyllä uskonnonhistorialliseen tulkintaan, mutta hän muutti sen kohdetta olennaisesti. Hän sijoitti Paavalin pakanallisen hellenismen sijasta hellenistiseen juutalaisuuteen. Tämä muutos oli tärkeä, koska se erotti Deissmannin muista uskonnohistorioitsijoista.

Deissmann poikkesi edeltäjistään siten siinä, että hän ei enää selittänyt koko Paavalin teologiaa hellenistisen mysteeriuskonnollisuuden avulla. Hän hylkäsi Boussetin asetelman, korosti hellenistisen juutalaisuuden merkitystä ja lisäksi säilytti yhteyden Paavalin ja varhaisen juutalaiskristillisyyden välillä.⁷ Paavali oli Deissmannin mukaan ”Septuaginta-Jude”, kreikkaa puhuva ja kreikankielistä Vanhaa testamenttia lukeva juutalainen oppinut.

Tämä lähtökohta ei kuitenkaan merkinnyt sitä, että Paavalia olisi pidetty perinteisenä juutalaisena oppineena. Deissmannin tavoitteenahan oli löytää sisäisen kokemuksen maailma. Siksi hän selitti Paavalin teologian ydintä uskonnonhistorialliseen otteeseen sopivalla tavalla Kristus-mystiikan avulla. Näin hän vahvisti uskonnonhistoriallisen pelastuskäsityksen ”henkistynyttä” piirrettä. Paavalin opetuksen hellenistinen luonne näkyi Deissmannin mukaan parhaiten siitä, miten tämä kuvasi uskoa Kristuksessa olemiseksi ja Kristusta itseään Hengeksi.⁸ Jo näin varhaisesta vaiheesta lähtien perinteiset painotukset vanhurskauttamisopista tai laista ja evankeliumista vaihtuivat siten sisäiseen kokemiseen ja Kristus-yhteyden painottamiseen.

⁷ Deissmann, *Paulus*, 100, 101.

⁸ Deissmann, *Paulus*, 107s.

Deissmann kuului näin ollen niihin tutkijoihin, jotka halusivat päästä eroon saksalaisen tutkimuksen dogmatisoidusta Paavalista (“Paulinismus”).⁹ Tilalle hän tarjosi antiikin historian todellisuutta Boussetin ja muiden edeltäjien tapaan – nimittäin sellaisena kuin uskonnonhistoria sen esitti. Deissmannin selitykseen liittyi lisäksi arvio Paavalin ajattelun luonteesta. Paavali ei hänen mukaansa ollut varsinainen teologi, vaan yksityinen uskonnon harjoittaja. Deissmannin kuvailema Paavali oli ennen kaikkea rukoilija, ei suinkaan harkitseva skolastikko tai oppinut eksegeetti.¹⁰

Opillisen Paavali-tutkimuksen tilalle oli näin asetettu uskonnohistoriallinen paradigma, jonka piirissä Paavali kuvattiin yksityisajattelijaksi ja uskonnollisen mystiikan edustajaksi. Paavalialia ei vain erotettu jäsenetystä opillisesta ajattelusta, vaan usein hänet irrotettiin myös juutalaisen teologian yhteydestä. Tässä kysymyksessä tutkimus ei kuitenkaan ollut yhtenäistä, vaan siihen muodostui kaksi linjaa. Alkuperäisessä uskonnohistoriallisessa tutkimuksessa korostettiin hellenististen mysteeriuskontojen merkitystä. Sen uudelleentulkinnoissa puolestaan korostettiin juutalaisen teologian ja erityisesti apokalyptiikan painotusta.

Varhainen uskonnohistoriallinen tutkimus epäilemättä täydensi tiettyjä aikaisemman tutkimuksen puutteita. Käytännössä sen esittämä vastine osoittautui kuitenkin liian reaktiiviseksi. Siksi monet tutkijat ryhtyivät korjaamaan siinä esitettyjä näkemyksiä. Uskonnohistoriallisen lähestymistavan anti tutkimukselle on erityisesti siinä, että se ohjaa pohtimaan Paavalin teologian systemaattisen rakenteen suhdetta hänen ajattelunsa uskonnohistorialliseen kontekstiin.

3. Paavali mystikkona (A. Schweitzer)

Uskonnohistoriallisen koulukunnan Paavali-kuvan kriitikoksi nousi A. Schweitzer, joka oli aikaisemmin saavuttanut kuuluisuutta Jeesus-tutkimuksillaan ja Paavalin tutkimushistorialla. Teoksessaan *Die Mystik des Apostels Paulus* (Apostoli Paavalin mystiikka) hän lähestyi Paavalin teologiaa saman “johdonmukaisen eskatologian” teoriansa avulla, jota hän oli aiemmin soveltanut evankeliumeihin.

⁹ Deissmann, *Paulus*, 2.

¹⁰ “Mit seinem Besten gehört Paulus nicht in die Theologie, sondern in die Religion.” Deissmann, *Paulus*, 4.

Schweitzerin painopisteenä oli juutalaisuus ja juutalainen teologia. Hän pohti erityisen paljon Paavalin yhteyttä juutalaiseen kirjallisuuteen. Paavalin teologia ei Schweitzerin mukaan ollut suinkaan hellenististä mytologiaa, koska siitä ei löytynyt sen piirteitä. Sen sijaan se oli juutalaisen taustan avulla selittyvää, uudelleentulkittua eskatologiaa.¹¹

Uskonnonhistoriallinen tarkastelutapa oli Schweitzerin kirjassa olennaisesti toisenlainen kuin useimmilla hänen edeltäjillään. Hän ei tyytynyt uskonnollisten teemojen tai termien pohdintaan. Kuten edellä todettiin, hän käytti tutkimuksensa apuna ennen kaikkea toisen temppelein ajan apokalyptisiä tekstejä. Tässä mielessä hän käsitteli tutkimuksessaan esimerkiksi ensimmäistä Heenokin kirjaa, Salomon psalmeja ja neljättä Esran kirjaa.¹² Näin konkreettista tutkimusta ei ennen ollut juuri tehty.

Paavalin teologian sisältöä Schweitzer selitti – hieman yllättäen – Deissmannin aloittaman suunnan mukaisesti. Paavalin soteriologia oli hänen mukaansa lähinnä eskatologista mystiikkaa, jolla oli sakramentaalinen luonne.¹³ Schweitzerin teorian omaleimaisuus tulee näkyviin hänen tavassaan määritellä mystiikka. Schweitzer erotti Paavalin mystiikan toisaalta primitiivisestä magiasta ja toisaalta mysteeriuskontojen näkemyksistä, joissa tavoitellaan jumalallistumista ja pidetään materiaalista maailmaa vain henkisen todellisuuden ilmiönä. Paavalin mystiikka puolestaan oli Kristus-mystiikkaa, yhteyttä hänen kuolemaansa ja ylösnousemukseensa.¹⁴

Näin ollen sisäisen kokemuksen korostus tuli esille myös Schweitzerin teoriassa. Vanhurskauttaminen ei ollut keskeistä. Tosin sovituksen ajatukseen Schweitzer kiinnitti huomiota.¹⁵ Tärkeimmäksi piirteeksi nousi kaikesta huolimatta Kristus-mystiikkaa, jonka keskipisteenä oli Kristuksessa oleminen ja mystinen yhteys hänen kuolemaansa ja ylösnousemukseensa.¹⁶

Uutta Kristus-yhteyttä korostava mystiikka ei voinut Schweitzerin mielestä kuitenkaan perustua hellenistiseen uskonnollisuuteen, koska sen

¹¹ Schweitzer, *Mystik*, 40–41.

¹² Schweitzer, *Mystik*, 56.

¹³ Schweitzer, *Mystik*, 13; 22; 252; 367.

¹⁴ Schweitzer, *Mystik*, 1–3.

¹⁵ Sovitusajatus oli Paavalille kyllä Schweitzerinkin mukaan tärkeä. Schweitzer, *Mystik*, 64s.

¹⁶ Schweitzer, *Mystik*, 110, 122–124.

soteriologinen malli oli olennaisesti toinen. Siitä puuttui kokonaan ajatus ihmisen jumalallistumisesta (Vergottung).¹⁷

Koska osallisuus Kristukseen ei ollut jumalallistumista, se selittyi toisin. Lähtökohtana ja perusteena oli ylösnousemuksen tuottama uusi olemisen tila. Paavali oli Schweitzerin mukaan uskonut eskatologian loppukauden olevan käsillä, jolloin yhteys Kristukseen merkitsi samalla uuden olemistodellisuuden toteutumista. Siksi edes sakramenttien merkitystä ei Schweitzerin mukaan voinut johtaa hellenistisestä mysteeriuskonnollisuudesta, vaan niidenkin tulkinta lähti juutalaisen teologian sisältämän eskatologian pohjalta.¹⁸

Schweitzerin lähestymistapa ei saanut aluksi juurikaan kannattajia, vaan vanhempi uskonnonhistoriallinen koulukunta säilytti vahvan jalansijansa tutkimuksen historiassa. Uskonnonhistoriallisessa tutkimuksessa Paavalin teologiasta tuli abstraktia ideologiaa ja subjektiivista uskonnollisuutta. Schweitzer jätti tutkimukselle kuitenkin merkittävän haasteen, johon monet tutkijat myöhemmin hakivat vastausta. Missä määrin Paavalin teologian voidaan katsoa olevan partisipatorista Kristus-mystiikkaa, ja missä määrin sitä taas hallitsee systemaattisempi sisältö, kuten esimerkiksi vanhurskauttamiskäsitys?

4. Judaistiikan uusi nousu (W.D. Davies, H.-J. Schoeps)

1900-luvun puolivälin jälkeen Paavalin tekstien vertailukohdaksi otettiin entistä selvemmin toisen temppelin ajan juutalainen teologia. Juutalainen ja rabbiininen vertailumateriaali oli tosin ollut tärkeällä sijalla monien tutkijoiden työskentelyssä jo aikaisemminkin. Juutalainen tutkija *Montefiore* ja edellä mainittu Deissmann olivat selittäneet Paavalin teologiaa diasporajuutalaisuuden näkökulmasta, ja Schweitzer oli ottanut askeleen uuteen suuntaan jo vuosisadan alkupuolella.¹⁹

Uudella judaistiikkaan painottuneella uskonnohistoriallisella vertailulla oli tutkimuksessa usein myös periaatteellinen tavoite. Se nousi nimittäin vastareaktionä eksistentiaalistiselle tutkimukselle, joka oli hylännyt Uuden testamentin juutalaisen taustan lähes kokonaan. Tosin

¹⁷ Schweitzer, *Mystik*, 16. “Sicher aber ist, dass diese Mystik als Ganzes sich nicht aus hellenistischen Ideen zusammenflicken lässt, sondern nur aus der Eschatologie begreiflich wird.” Schweitzer, *Mystik*, 139.

¹⁸ Schweitzer, *Mystik*, 111, 139; sakramenteista ks. 270–275.

¹⁹ Varhaisemman Paavali-tutkimuksen yhteyksistä judaistiikan tutkimukseen ks. Schoeps, *Paulus*, 14, 27.

siinä oli piirteitä myös vanhasta Schweitzerin aikaisesta vastakkainasettelusta. Enää ei haluttu painottaa hellenististä mytologiaa Paavalin teologian tulkinnassa.²⁰

Vuosisadan puolivälissä keskustelun avaajana toimi *W.D. Davies* kirjallaan *Paul and Rabbinic Judaism* (1948). Hän rinnasti Paavalin ajatukset rabbiiseen juutalaiseen teologiaan löytääkseen hänen teologisen omaleimaisuutensa. Daviesin tavoitteena oli osoittaa, että Paavali oli yksinkertaisesti rabbi, joka oli kääntynyt kristityksi. Siksi Paavalin teologia sisälsi runsaasti farisealaisen teologian piirteitä.²¹

Davies oli merkittävällä tavalla velassa Schweitzerille, vaikka kritisoikin tämän asetelmaa monessa yksityiskohdassa. Loppujen lopuksi hän omassa selityksessään Paavalin teologian luonteesta lähestyi Schweitzerin ajatusta Paavalin “mystiikasta”, koska merkittävimmäksi soteriologiseksi käsitteeksi osoittautui hänen mukaansa “Kristuksessa oleminen”.²² Tämä suuntaus on Paavali-tutkimuksessa yllättävän voimakas. Syynä saattaa olla dogmatismien pelko ja henkistyneen uskonnon etsintä, sillä pelkkä juutalaisen teologian painotus ei asiaa selitä. Lakiteologia ja vanhurskauden pohdinta olivat nimittäin keskeisellä sijalla toisen temppelin ajan juutalaisessa kirjallisuudessa.

Joka tapauksessa myös Davies piti Paavalin teologian sisältönä partisipatorista Kristus-mystiikkaa. Daviesin mukaan partisipaatiossa oli kuitenkin juutalaisen teologian antaman mallin mukaisesti rinnakkain sekä individualistinen että korporatiivinen piirre. “There is a parallel twofold strain in Paul’s view of redemption; the individual ‘dies and rises’ with Christ, but this experience is also of necessity a corporate one in that it involves participation in the death and resurrection of a community, the Israel of God.”²³

Myös Saksassa tutkimuksen uusi suunta löysi pian jalansijaa. *H.-J. Shoepsin* Paavali-kirjan alaotsikko kertoo suunnanmuutoksesta: “Die

²⁰ Tutkimuksen suuntautumiseen vaikuttaneita tekijöitä oli useita. Yksityiskohtana mainittakoon Strackin ja Billerbeckin monumentaalinen kommentaari, jossa esitellään Uuden testamentin merkittävimmät rinnakkaiskohdat rabbiiniseen kirjallisuuteen. Sen ensimmäinen laitos ilmestyi vuodesta 1922 lähtien. Ks. Strack-Billerbeck, *Kommentar*. Suomalaisessa tutkimuksessa teos tuotti mielenkiintoisen seurauksen. Vanhan testamentin professori A.F. Puukko julkaisi jo vuonna 1928 pitkän artikkelin *Paulus und das Judentum*. Siinä hän katsoo Paavalin perustelevan Kristuksen merkitystä Vanhan testamentin lainauksin juuri niiden metodien avulla, joita hän oli rabbikoulussa oppinut. Puukko, *Paulus*, 86–87.

²¹ Davies, *Paul*, 16.

²² Davies, *Paul*, 99; 102.

²³ Davies, *Paul*, 109–110.

Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte” (Apostolin teologia juutalaisen uskonnonhistorian valossa). Hän jatkoi Schweitzerin aloittamalla suunnalla selittäen Paavalin soteriologiaa juutalaisen teologian kontekstissa.²⁴ Schoeps haki uutta ratkaisua kolmijakoon juutalainen teologia, hellenistijuutalainen teologia ja hellenistinen uskonnollisuus. Hänen mukaansa Paavalin soteriologian selittämisessä ei voi sivuuttaa tämän kultillisesti perusteltua näkemystä Kristuksen sijaissovitukselta. Se oli luonnollisesti mitä tyypillisimmin juutalaisen teologian piirre.²⁵

Paavalin teologian perusrakenteen tulkinnassa Schoeps teki kuitenkin judaistiikkaan kohdistuneesta mielenkiinnostaan huolimatta täyskäännöksen suhteessa Schweitzerin käsityksiin. Ilmeisesti bultmannilaisen taustansa perusteella hän päätyi toteamaan, että Paavalin soteriologian myyttinen puoli, jossa puhutaan ihmiseksi tulosta, uhrikuolemasta ja taivaaseen nousemisesta, oli radikaalisti epäjuutalainen. Katse kääntyi taas kerran hellenismiin.

Schoeps ajatteli, että muuten juutalaisessa kontekstissa pysyttelevä Paavali oli kristologiassaan, erityisesti Jumalan Poika -kristologiassaan, omaksunut hellenistisen mysteeriuskonnollisuuden soteriologisen mallin (“heidnische Prämissen”; pakanallisia lähtökohtia). Tämä malli vaikutti sitten kaikkiin niihin soteriologian aiheisiin, kuten esimerkiksi sakramenttikäsitykseen, jotka olivat sidoksissa kristologiaan.²⁶ Juutalaisen teologian painotuksesta huolimatta Schoeps päätyi siten kääntämään Schweitzerin juutalaisena pitämän Kristus-mystiikan hellenistiseksi.

5. Gnostilaishypoteesi ja eksistentiaalinen interpretaatio (R. Bultmann)

Siitä huolimatta, että juutalaisuuden tutkimus oli saanut Paavalin teologian selittämisessä sijaa, 1900-luvun tutkimuksessa kulki myös toinen vaikutusvaltainen tulkintalinja. Perinteinen uskonnonhistoriallinen lähestymistapa ei ollut hävinnyt näyttämöltä. Monet pitivät kreikkalaisten mysteeriuskontojen vaikutusta vieläkin suurena. Merkittävin tämän suunnan tutkija oli Saksan ehkä kuuluisin eksegeetti *R. Bultmann*.

²⁴ Schoeps, *Paulus*, 37; 85s.

²⁵ Schoeps, *Paulus*, 127s. Tätä puolta ei tosin ollut täysin unohdettu muutoinkaan, vaikka se oli teemana jäänyt toisten aiheiden alle. Esimerkiksi Schweitzerin mukaan se oli Paavalin teologian “pääkohta”, Schweitzer, *Mystik*, 64s.

²⁶ Schoeps, *Paulus*, 160, 163.

Bultmann vei subjektiivisen tulkinnan äärimilleen. Hän ei tyytynyt vain erittelemään Paavalin mystiikan eri puolia, vaan hän etsi menetelmää teologian määrittelemiseksi tuon uuden ongelmanasettelun puitteissa. Mystiikka piti yhdistää jollain tavalla sisäiseen kokemukseen. Siihen hänelle antoivat välineet myyteistäriisumisen ohjelma ja eksistentiaalinen interpretaatio, joiden sisältöä selitetään jäljempänä.

Vaikka Bultmannin laajalle levinnyt Paavalin teologian selitys on nykyisten mittapuiden mukaan perin outo, sitä on analysoitu kriittisesti yllättävän vähän myöhemmän tutkimuksen piirissä. Syitä tähän on mahdotonta etsiä. Joka tapauksessa asetelmasta on seurannut se, että bultmannilaisia käsityksiä esiintyy yhä vielä mitä erilaisimmissa Paavalin opetusta ja Uuden testamentin teologiaa käsittelevissä kirjoissa – siitä huolimatta, että Bultmannin käyttämistä perusteista on muutoin lähes täysin luovuttu.

Mitkä sitten olivat Bultmannin Paavali-tulkinnan lähtökohdat? Hänen ajattelussaan oli kaksi keskeistä piirrettä. Ensinnäkin Bultmann oli 1900-luvun alun uskonnonhistoriallisen koulukunnan vankka kannattaja. Hän vei eteenpäin Boussetin luomaa tulkintalinjaa ja jalosti sen äärimilleen. Bultmann oli sitä mieltä, että Uuden testamentin ja erityisesti Paavalin teologialla ei ollut juuri mitään tekemistä juutalaisen opetuksen kanssa – ainakaan mitä tulee pelastuskäsitykseen ja opetukseen Kristuksesta. Kaikki sisällöllinen asia oli hänen mukaansa saatu pakanauskontojen opetuksesta, ja sitä ohjasi pakanallinen maailmankuva. Bultmannin mukaan kristinusko oli siten juutalaisuutta vastustava synkretistinen uskonto.

Toiseksi Bultmannin teologiaa ohjasi aina 1920-luvulta lähtien *Martin Heideggerin* luoma eksistentiaalifilosofia. Hän uskoi Heideggerin tarjonnan täydellisen analyysin uskonnon perusluonteesta. Siksi hän rakensi tämän filosofian varaan Raamatun tulkinnan mallin. Paavalin teologian pysyvä luonne löydetään Bultmannin mukaan tekstien eksistentiaalisen tulkinnan avulla. Mitä tämä merkitsi käytännössä, selittyy tarkemmin jäljempänä.

Nämä kaksi lähtökohtaa muovasivat Bultmannin Paavali-tulkinnan. Sen keskeiset piirteet löytyvät hänen Uuden testamentin teologian esityksestään (*Theologie des Neuen Testaments*). Siinä Bultmann käsitteli Paavalin soteriologiaa ensinnäkin kristologisena kysymyksenä. Hänen mukaansa Paavalin soteriologia oli kristologiaa ja kristologia soteriologiaa. Paavalin pelastuskäsityksen ratkaisi siten kristologian analyysi. Tämä lähtökohta johti Bultmannin pakanuskontojen äärelle. Paavalin kristologia oli hänen mukaansa myyttistä. Se oli muotoiltu

gnostilaisessa mysteeriuskonnollisuudessa esiintyneen vapahtaja-myytin avulla.

Siksi Paavalin soteriologia oli lähtökohdiltaan ja olemukseltaan gnostilainen järjestelmä. Bultmannin myötä tutkimuksen painopiste heilahti takaisin hellenismiin. ”Mysteeriajatuksen kehittelyn huipentumana Paavali tulkitsee Kristuksen kuoleman – yhdenmukaisesti ihmiseksitulon sekä ylösnousemuksen kanssa – nimenomaan gnostilaisen myytin kategorioiden avulla.” Paavali ei ollutkaan juutalainen oppinut, vaan kreikkalainen gnostikko.²⁷

Tällainen näkemys on tutkimuksessa myöhemmin hylätty monestakin syystä. Ensinnäkin gnostilaisuus Bultmannin kuvaamana ilmiönä sijoittuu historiallisesti huomattavasti myöhempään aikaan. Toiseksi tutkijat ovat joutuneet hylkäämään ajatuksen vuorovaikutuksesta, jonka mukaan teologinen sisältö saatiin pakanauskonnoista. Aiemmin jo esitelty juutalaisen teologian tutkimus on sen sijaan laajentanut käsitystämme siitä, miten hyvin Paavalin pelastuskäsitys nousee vanhatestamentillisistä ja juutalaisista lähtökohdista. Kolmanneksi on syytä esittää myös aivan yleiset huomiot siitä, että Paavalin teologia ja pelastuskäsitys eivät itse asiassa muistuta gnostilaisia vertailukohtia juuri lainkaan. Hän ei myöskään lainaa synkretistisiä tekstejä eikä käytä tuon suunnan terminologiaa. Koko selitys on siten tarpeeton.

Bultmannin mielestä Paavalin maailmankuva oli kuitenkin muiden Raamatun kirjoittajien käsitysten tavoin myyttinen. Siitä seurasi tutkimuksen periaatteellinen ongelma. Tutkija ei voinut enää hyväksyä vanhaa kolmikerroksista maailmankuvaa ja apokalyptistä historiankäsitystä. Siksi myyttinen teologia, Paavalin ”mystiikka”, oli riisuttava myyteistä ja sille oli annettava uusi sisältö.²⁸

Paavalin teologian, kuten koko Uuden testamentin teologian oikeille jäljille päästiin Bultmannin mielestä eksistentiaalisen tulkinnan avulla. Hän oli tullut vakuuttuneeksi siitä, että Heideggerin eksistentiaali-filosofia tarjosi mielekkään ja pätevän kuvauksen olevaisen perusluonteesta.²⁹ Siksi Paavalin teologian tulkinnan täytyi keskittyä eksistentiaaliseen interpretaatioon. Teologiset lauseet ymmärrettiin oikein silloin, kun niiden huomattiin puhuvan ihmisen itseymmärryksestä (”Selbstverständnis”). Tällainen peruste johti toisaalta antropologiaan, ihmisenä olemisen ehtojen tarkasteluun. Lisäksi Bultmann halusi kuitenkin säilyttää Jumalan todellisuuden ihmisen aidon olemisen

²⁷ Bultmann, *Theologie*, 192; gnostilaisesta kristologiasta ks. 298.

²⁸ Kirjassa *Neues Testament und Mythologie*, 12s., 39s., 54s.

²⁹ Gruenler, *Meaning*, 88-89.

perustana. Kyse oli hänen mukaansa eksistentiaalisesta itsensä ymmärtämisestä, joka on sidottu Jumalan ja maailman ymmärtämiseen.³⁰

Raamatun tulkinnassa on siten Bultmannin mielestä hylättävä ajatukset synnistä ja sovituksesta tai tuomiosta ja vanhurskauttamisesta. Sen sijaan tulisi tarkastella ihmisenä elämisen ehtoja. Tähän uuteen analyysiin häntä ohjasi Heideggerin filosofia, jossa kiinnitetään huomiota nimenomaan ”olemisen” ehtoihin ja aidon elämän pyrkimyksiin.

”Ennen kaikkea Martin Heideggerin eksistentiaalinen analyysi ihmisen olemassaolosta näyttää olevan vain profaani filosofinen esitys siitä, mitä Uusi testamentti sanoo meidän olevan: olentoja, jotka ovat historiallisesti olemassa huolehtien itsestään ahdistuksen perusteella, eläen aina ratkaisun tekemisen hetkessä menneisyyden ja tulevan välissä, mahdollisuutena kadottaa itsemme esillä olevaan maailmaan ja siihen ”yhteen”, tai pyrkien saavuttamaan autenttisuuden hylkäämällä kaiken varmuuden ja ollen varauksettoman avoimina tulevalle. Eikö tämä ole juuri sitä, miten me ymmärrämme myös Uuden testamentin?”³¹

Bultmann luetteli koosteessaan suuren osan Heideggerin keskeistä terminologiaa (kuten historiallisuus, huolehtiminen, ahdistus, tuleva, kadottaminen, ”yksi” ja autenttisuus), jonka tarkempi sisältö jää noinkin lyhyessä esityksessä kovin arvoitukselliseksi. Yleisessä mielessä voitaneen sanoa, että Bultmannin yhteenveto sisältää keskeisiä ajatuksia Heideggerin pääteoksesta ”Oleminen ja aika” ja suorastaan edellyttää tuon teoksen tuntemista. Esillä oli ennen kaikkea Heideggerin näkemyksen ns. elämänfilosofinen puoli, toisin sanoen ihmisen ”omimman olemiskyvyn” etsintä.

Miksi Heideggerin ajattelua pitäisi sitten arvostaa Raamatun tulkinnassa näin paljon? Millä perusteella sen voi katsoa syrjäyttävän esimerkiksi perinteisen sovitustajatuksen tai uskonvahurskauden? Bultmannin vastaus aikalaisilleen oli yksiselitteinen: ”Kun arvostelijat ovat toisinaan kritisoineet minua siitä, että tulkitsen Uutta testamenttia Heideggerin eksistenssifilosofian kategorioiden avulla, pelkään, että tärkein ongelma on jäänyt heiltä huomaamatta. Heidän tulisi havahtua huomaamaan, että filosofia itsestään jo näkee, mitä Uusi testamentti sanoo.”³²

Tällaiset periaatteet johtivat Bultmannin tulkitsemaan Raamatun oppilauseet antropologian kannalta aidon ihmisyyden etsinnäksi. Hänen

³⁰ Bultmann, *Theologie*, 587.

³¹ Bultmann, *New Testament and Mythology*, 23.

³² Bultmann, *New Testament and Mythology*, 23.

mukaansa pysyvää kristillistä oppia ei voi edes teoriassa olla olemassa. On vain erilaisten maailmankuvien ohjaamia subjektiivisia väitteitä. Suuressa innossaan Bultmann näytti ajattelevan, että filosofia on vapaa tällaisista sidonnaisuuksista. Siksi tulkintaa ohjaa Bultmannin mukaan ihmisen itseymmärrys. Se paljastaa Raamatun myyttiset oppilauseet todellisuudessa kuvauksiksi aidosta olemisesta.³³ Tästä syystä Bultmann tulkitsi Paavalin teologiaa antropologian avulla.

Koska kristologinen soteriologia oli osoittautunut myyttiseksi, tulkinnan piti kyetä paljastamaan sen todellinen olemus myytin takaa. Hänelle Paavalin opetus oli merkittävää siinä suhteessa, kuin se kykeni paljastamaan lukijalle ihmisen itseymmärrystä. Tämä asetelma hallitsee Bultmannin Uuden testamentin teologian esitystä, jossa hän selittää Paavalin teologiaa ennen kaikkea antropologisten termien paljastaman sidonnaisuuden ja vapauden välisen eksistentiaalisen jännitteen avulla.³⁴

Käytännössä Bultmann kutisti Paavalin teologian tulkinnan pelkäksi ihmisyyttä koskevien sanojen analyysiksi. Hän tarkasteli kirjassaan mm. termejä ruumis, sielu ja henki. Analyysin sisältö nousi jatkuvasti Heideggerin kirjoista ja tähtäsi ”aidon elämän” tavoitteluun. Filosofisella teologiallaan Bultmann tuli samalla muuttaneeksi monien kristillisen teologian termien sisältöä olennaisesti. Se paha ja väärä, jota evankeliumi ja kristinusko yleensä pyrkivät korjaamaan, merkitsi hänelle epäautenttista elämää. Synnin käsitteen tilalle tuli pelkkä mahdollisuus kadottaa itsensä ”esillä olevaan maailmaan”. Aiemmin pääsääntöisesti moraalisisistä lähtökohdista sisältönsä saanut käsitteistö muuttui nyt esineellisyydeksi ja tärkeintä oli tunnepohjainen elämään asennoituminen.

Samasta syystä evankeliumi ja tässä mielessä myös armon kokemus vaihtuivat syyllisyyden poistumisesta ja anteeksiantamuksesta pelkäksi aidon elämän tavoitteluksi. Armo ei siten Bultmannille merkinnyt enää vapautumista Jumalan tuomion pelosta, vaan olemista ”vapaana itsensä valitsemiseen ja itsensä saavuttamiseen”, kuten jo Heidegger oli kirjassaan todennut. Koska Heideggerille ihmisen olemisen on aina jo ennalta oma mahdollisuutensa, myös Bultmannille autenttisen elämän löytäminen merkisi viime kädessä pelkkää jo olemassa olevaa oman itsensä löytämistä. Meistä voi tulla vain jotain sellaista, mitä ennestään jo olemme. Tältäkin osin Bultmannin filosofinen teologia jää avoimeksi. Jumalan kohtaamisesta johtuva uskonnollisesti perusteltu muutos jää

³³ Olen analysoinut Bultmannin hermeneutiikan ontologista rakennetta tarkemmin toisaalla, ks. Eskola, *Hermeneutiikka*, 28–34; vrt. *EQ* 68 (1996) 329s.

³⁴ Ks. esim. Bultmann, *Theologie*, 204, 227.

Vaikka Paavali Käsemannin mukaan opettaa monin paikoin selvästi forensista vanhurskauttamista (esim. Room. 4), liittyy hänen mukaansa opetukseen aina ajatus uskovan uudesta kuuliaisuudesta, *nova oboedientia* (esim. Room. 5). Tämä synnyttää eksegeettisen ongelman. Mikä teema ratkaisisi jännitteen presenttisen ja futuurisen eskatologian välillä, lahjan ja kuuliaisuuden välillä?³⁸ Sen ratkaisee Käsemannin mukaan uusi käsitys Jumalan vanhurskaudesta. Lahjaa ei voi erottaa sen antajasta. Osallisuus vanhurskaudesta on aina osallisuutta myös Jumalan vallasta (“Gerechtigkeit als Macht”).³⁹ Vanhurskaus on myös kuuliaisuutta (Room. 10:3). Vanhurskaus merkitsee samalla sitä, että Kristus asuu uskovassa (Gal. 2:20).

Gyllenberg kuvaa osuvasti eroa Bultmannin (lahja) ja Käsemannin (voima) näkemysten välillä: “Käsemannin mielestä lahjana annettu on saatuna jotain staattista, jotain, jonka omistamme, mutta Paavalin lausunnoista ilmenee, että hän vanhurskaudella tarkoittaa jotain aina dynaamista, liikkeellä olevaa. Vanhurskaus on aina edessämme, aina uudelleen omistettavaa... Tästä näkyy, että lahjalla on voiman luonne. Paavali ei tunne sellaista Jumalan lahjaa, joka ei velvoittaisi meitä palveluun ja tekisi tämän palvelun mahdolliseksi. Sentähden lopullinen vanhurskautus aina vielä on edessäpäin.”⁴⁰

Koska kyse on Käsemannin mukaan Jumalan ehdottomasta hallinnasta, täytyy käsitys vanhurskauttamisesta ymmärtää ihmisen olemisentilaa koskevana muutoksena. Vanhurskauttamisessa Jumala ottaa ihmisen luokseen ja palvelukseensa. Se ei Käsemannin mukaan merkitse lainomaista uskonnollisuutta, vaan uutta elämää Jumalan antamin varustuksin.⁴¹ Niinpä vanhurskauttaminen ja pyhitys ovat hänelle yksi ja sama asia.⁴²

Käsemann satoi vanhurskauttamiskäsityksensä lisäksi kasteteologiaan. Kasteessa tapahtuu hänen mukaansa eksistenssin muutos (“Existenzwandel”), mikä merkitsee samalla herruuden vaihtumista (“Herrschaftswechsel”). Siksi vanhurskaaksi julistamisella ja

³⁸ Käsemann, *Exegetische Versuche* 2, 184.

³⁹ Käsemann, *Exegetische Versuche* 2, 186. “Gottes Macht greift nach der Welt, und Heil der Welt ist es, dass sie unter Gottes Herrschaft zurückgeführt wird.” Käsemann, *Exegetische Versuche* 2, 193.

⁴⁰ Gyllenberg, *Sana*, 29.

⁴¹ Käsemann, *Exegetische Versuche* 2, 187: “Herrschaft über uns verwirklicht sich ganz, wenn sie Gewalt auch über unser Herz gewinnt und uns in ihren Dienst nimmt.”

⁴² Käsemann, *Exegetische Versuche* 2, 187.

vanhurskaaksi tekemisellä ei voi olla hänen mukaansa periaatteellista eroa. Kristuksen herruus on “lahjan” todellinen sisältö.⁴³

Käsemannin esittämässä tulkinnassa on sekä hyviä puolia että heikkouksia. Selvä edistys aikaisempaan tutkimukseen nähden on termin Jumalan vanhurskaus uusi selittäminen. Sen avulla Paavalin opetus vanhurskauttamisesta saa uutta näkökulmaa. Kaikkia Käsemannin tekemiä johtopäätöksiä ei kuitenkaan ole mahdollista hyväksyä. Jopa hänen pääteesinsä vaikuttaa melko perustelemattomalta. Miksi Jumalan pelastustahdon korostaminen johtaisi vanhurskauttamisen ja pyhityksen samastamiseen? Pelkkä vallan teema ei johda siihen, että kuuliaisuus tulisi liittää ja jopa samastaa forensisen vanhurskauttamisen aiheeseen. Vaikuttaakin siltä, että Käsemann on sivuuttanut juridis-forensisen näkökulman tiettyjen teologisten syiden perusteella. Näitä syitä valottaa seuraavassa vertailu Käsemannin ja Bultmannin selitysten välillä.

Bultmannin mielestä kristologisen sovitussyntin varsinainen sisältö oli uskonvanhurskaudessa. Vanhasta myytistä voitiin siten eksistenssihermeneutiikan avulla etsiä Jumalan henkilökohtaista puhuttelua.⁴⁴ Tämän tulkinnan lopputuloksena oli näkemys uskonvanhurskaudesta aitona itseymmärryksenä ja keerygman todellisena sisältönä.⁴⁵ Sama puhuteltavana olemisen näkökulma esiintyy Käsemannilla. Hän liittää vanhurskauden ihmisen kokemukseen ja vastuullisuuteen. “Wenn Gott auf den Plan tritt, erfahren wir selbst in seinen Gaben noch seine Herrschaft, sind gerade seine Gaben die Mittel, welche uns seiner Herrschaft einordnen und damit in Verantwortung stellen.”⁴⁶

Vastuullisuuden teema liittää Käsemannin edelleen uuskantilaiseen perinteeseen. Rinnakkaisilmiönä on Saksassa vuosisadan alussa muotoutunut Luther-tutkimus. Käsemann on selvästi tuon tradition perillinen, vaikka hän johdattaleekin tulkintaa ontinisen käsityksen suuntaan.

⁴³ Käsemann, *Exegetische Versuche* 2, 189. “Alles Gesagte lässt sich dahin zusammenfassen, dass dikaiosuvnh qeou' für Paulus die sich eschatologisch in Christus offenbarende Herrschaft Gottes über der Welt ist”. Käsemann, *Exegetische Versuche* 2, 192.

⁴⁴ Bultmann, *Theologie*, 271s.; arvioinnista ks. Thiselton, *Two Horizons*, 271.

⁴⁵ Berger katsoo, että Bultmann pyrki varjelemaan vanhurskautusoppia historismita. Eksistentiaaliteologian mukaan historian alaiset seikat eivät voi antaa varmuutta uskolle. Siksi käsitys vanhurskaudesta piti tulkita eksistentiaalisesti. Berger, *Exegese*, 208; vrt. Eskola, *Hermeneutiikka*, 28s., 160.

⁴⁶ Käsemann, *Exegetische Versuche* 2, 186.

Uuskantilaisen teologian merkkihenkilö ja Bultmannin opettaja *W. Herrmann* halusi tulkita efektiivistä vanhurskauttamiskäsitystä ilman “virheellistä metafysiikkaa”. Ajatus ihmisessä asuvasta Kristuksesta on kyllä uskonkäsitykselle olennainen, mutta se tarkoittaa Herrmannin mielestä pelkästään yksilön kokemusta elämyksen tasolla. Kyse on siitä vaikutuksesta, minkä Jumalan toiminta – tai oikeastaan Jeesuksen persoona – vaikuttaa ihmisessä.⁴⁷ Väärästä metafysiikasta vapautetun uskon sisältö selkeytyy samalla. Herrmann tekee arvoelämyksestä uskon varsinaisen sisällön, ja näin vastuullisuuden eettinen näköala korostuu.⁴⁸

Käsemann näyttäisi käsityksellään efektiivisestä vanhurskauttamisesta ja Kristuksen asumisesta ihmisessä palaavan askeleen verran metafysiikkaan. Hänen mukaansa Jumalan “voima” vaikuttaa “lahjana” meissä ja tällä tavalla “Kristus asuu meissä”. Tämän ei tosin tarvitse käytännössä tarkoittaa muuta kuin Deissmannin ja Schweitzerin vanhan paradigman omaksumista.⁴⁹ Uuskantilaisten teologiien tapaan Käsemann puhuu kuitenkin erityisesti Jumalan voimasta, jonka vaikutus saa aikaan tahtoelämää koskevan muutoksen. Hän näyttää antavan efektiiviselle vanhurskauttamiselle periaatteessa saman merkityksen kuin Herrmann. Se tuottaa vastuullisuuden ja eettisen elämän tavoittelun. Eksegetiikan piirissä käyty keskustelu vanhurskauttamisen ja pyhityksen suhteesta liittyy näin mielenkiintoisella tavalla siihen keskusteluun, jota on jo pitkään käyty Luther-tutkimuksen uuskantilaisesta luonteesta.

Käsemannin luoma tulkinta olisi periaatteessa voinut johtaa pois uuskantilaisuuden luomista virheellisistä asetelmista. Hän on ottanut mielekkäällä tavalla huomioon uskon syntymiseen kuuluvan ontin tekijän. Myös vanhurskauttamisen sakramentaalinen näkökulma vaikuttaa oikeaan osuvalta. Käsemann ei kuitenkaan ole kyennyt

⁴⁷ Uuskantilaisen tulkintaperinteen analyysistä katso erityisesti Saarinen, *Gottes Wirken*, 179.

⁴⁸ Herrmannin näkemyksiä koskevasta analyysistä on käytettävissä E. Martikaisen tuore tutkimus “Uskonto arvoelämyksenä”, jossa oivalla tavalla eritellään tämän eettispainotteista uskonkäsitystä. Martikainen, *Uskonto*, 160s., 175s. Ks. erityisesti s. 148: “Ilmoitus [nim. Kristus-ilmoitus] näyttää Herrmannin mukaan osoittavan vain eettisyyden *suunnan*. Se ei vahvista ihmisen tahtoa eikä hänen eettistä ‘substanssiaan’, vaan se vain eräänlaisen *mahdin tavoin* kääntää hänen katseensa kohti päämäärää: eettisesti täydellisten yksilöiden valtakuntaa, jota Herrmann kutsuu Jumalan valtakunnaksi.” (kursivointi hänen).

⁴⁹ “Wie nach 2. Kor. 12,9 und 13,3 f. die Gotteskraft zugleich als Gabe in uns wirkt, so ist der Totenaufweckung schaffende Geist zugleich das uns geschenkte pneuma ejn hJmīn, gibt sich Christus, den Paulus doch als Weltenherrscher preist, nicht nur für uns dahin, sondern wohnt und lebt auch in uns.” Käsemann, *Exegetische Versuche* 2, 187.

irtautumaan tuosta perinteestä määritellesään vanhurskauttamisen perustavaa luonnetta. Vaikka hänen lähtökohtansa olisivat antaneet mahdollisuuden luonnehtia vanhurskauttamisen kristologisesti, hän ei ole tyytynyt siihen. Ilman suoranaista eksegeettistä syytä tai perustetta hän on liittänyt pyhityksen aiheen kristologiseen vanhurskauttamiskäsitykseen ja näin vain vahvistanut edeltäjiensä käsityksiä.⁵⁰

Käsemannin esille nostamalla näkemyksellä on myöhemmin ollut mielenkiintoisella tavalla vaikutusta myös katoliseen eksegeetiikkaan. Pyhityksestä puhuva eettispainotteinen tulkinta sopiikin epäilemättä hyvin katolisen teologian suosimaan prosessin ajatukseen. Käsemannin tulkinnalla on ollut erityinen merkitys siksi, että se otettiin tutkimuksessa vastaan ratkaisuna perinteiseen ekumeeniseen ongelmaan. Uuden vanhurskauttamiskäsityksen katsottiin poistavan niitä ristiriitoja, joita uskonpuhdistuksesta lähtien oli ollut luterilaisen käsityksen ja katolisen käsityksen välillä.

Uudesta yhteydestä puhui ennen kaikkea *K. Kertelge*, joka vuonna 1966 julkaisi Paavalin vanhurskauttamiskäsitystä koskevan tutkimuksen *‘Rechtfertigung’ bei Paulus*. Kertelge totesi tutkimuksen johdannossa, että Käsemannin tulkinta on omiaan poistamaan niitä väärinkäsityksiä, joita on liittynyt keskusteluun vanhurskauttamisesta. Erityisesti hän tarkoittaa näkemystä Jumalan vanhurskauttavan toiminnan vaikutuksesta.⁵¹

Kertelge hyväksyi näkemyksen siitä, että Paavalin vanhurskauttamiskäsitys on perusluonteeltaan forenssinen. Sen lisäksi hän toteaa, että edelliseen näkökohtaan liittyy aina “effektiivinen” tekijä Jumalan luovan voiman perusteella.⁵² Käsemannia seuraten Kertelge yhdisti vanhurskaaksi julistamisen ja tekemisen käyttäen uutta käsiteparia “indikatiivi ja imperatiivi”. Vanhurskauttamisen indikatiivi on forenssis-eskatologinen vanhurskaaksi julistaminen. Katolisen teologian tapaan vanhurskauttaminen oli Kertelgelle kuitenkin samalla prosessi. Indikatiiviin liittyy imperatiivi, joka ohjaa elämään Jumalan tahtomaa

⁵⁰ Seifrid kritisoi Käsemannia oikeutetusti siitä, että tämä katsoo Jumalan vanhurskauden (ja samalla vanhurskauttamisen) merkitsevän Paavalille aina pelkästään Jumalan voiman osoittamista. Paavalilla vanhurskauttamisen “forenssinen” näkökulma merkitsee toki muuta kuin kuuliaisuutta Jumalan vanhurskaudelle. Seifrid, *Justification*, 43

⁵¹ Ks. Kertelge, *Rechtfertigung*, 12, (“Durch die Interpretation Käsemanns ist in die bisherige Diskussion eine neue Terminologie eingeführt worden, die hilfreich sein kann, alte Missverständnisse bezüglich der Wirkung des göttlichen Rechtfertigungshandelns zu überwinden.”); vrt. 259.

⁵² Kertelge, *Rechtfertigung*, 123.

elämää.⁵³ Näin myös Kertelgen ajattelussa vanhurskauttaminen ja pyhitys lopulta samastuivat.⁵⁴

Näkemyksen ekumeenisen merkityksen nosti esille myös *J. Ziesler*. Väitöskirjassaan *The Meaning of Righteousness in Paul* hän korosti Käsemannin tulkinnan erinomaisuutta. Ziesler itse satoi oman tarkastelunsa vastaavaan asetelmaan. Hän oli vakuuttunut siitä, että tällainen näkökulma “tyydyttää sekä perinteisen katolisuuden että perinteisen protestantismin tavoitteet”. Vanhurskauttamisen voidaan katsoa olevan yksin armosta ja yksin uskosta, mutta samalla voidaan ottaa huomioon Paavalin “eettinen vakavuus”.⁵⁵

Tällaiseen tulkintaan liittyy kuitenkin merkittävä ongelma. Osin se koskee yllä kuvattua keskustelua, mutta osin se liittyy Käsemannin oman teologian sisäisiin jännitteisiin. Ulkonaisen tarkastelun perusteella uuden vastuullisuuden ajatus todellakin näyttäisi lähenevän katolisen opetuksen näkemystä, jonka mukaan vanhurskauttaminen on pitkä pyhittymisen prosessi. Käsemannin johtoajatus oli kuitenkin alusta lähtien, että vanhurskauttamista ei tulisi selittää vain antropologisessa mielessä.

Käsemann katsoi, että juuri Bultmannin edustama vanha vanhurskauttamiskäsitys, jossa puhuttiin vanhurskaudesta lahjana, satoi koko näkemyksen liiaksi antropologiaan. Käsemannin mukaan Paavalin opetus Jumalan vanhurskaudesta ei kuitenkaan keskittynyt vain yksilöön, vaan Jumalaan itseensä. Tämä painotus tosiasiallisesti loitonsi Käsemannin näkemystä katolisesta opista, sillä siinä on kyse juuri antropologisesta muutoksesta. Perinteisessä katolisessa opetuksessa vanhurskauttamista pidetään muutoksena, jossa “pyhittävä armo” palautetaan ihmiselle, ja tämä alkaa tuon armon voimasta toteuttaa vanhurskautta elämässään.

Käsemannin teologian sisäinen jännite paljastuu siitä, että hän ei pitäytynyt täysin kristologiseen vanhurskauttamiskäsitykseen, vaikka hän piti sitä premissinä. Sen sijaan hän nosti esille kuuliaisuuden aiheen ja niinpä hänen käsityksensä vanhurskauttamisesta vastasi lopulta “antropologista” tulkintaa – ainakin dogmaattisessa mielessä. Voidaan todeta, että Käsemann ei saavuttanut sitä tavoitetta, johon hän Jumalan valtaa korostaneella tulkinnallaan pyrki.

7. Stuhlmacher: Jumalan vanhurskaus ja jumalattoman vanhurskauttaminen

⁵³ Kertelge, *Rechtfertigung*, 283.

⁵⁴ Vrt. Donfriedin analyysiä, *ZNW* 67 (1976) 98.

⁵⁵ Ziesler, *Righteousness*, 13–14, 209–212.

Vanhurskauttamisesta käyty keskustelu toimii hyvin esimerkkinä myös siitä, miten nouseva judaistiikan korostus alkoi suunnata Paavali-tutkimusta uuteen suuntaan. Käsemannin oppilaana aloittanut *P. Stuhlmacher* halusi sitoa Paavalin soteriologiset käsitykset tiiviisti tämän identiteettiin juutalaisena teologina. Sekä hänen väitöskirjansa Jumalan vanhurskauden teologiasta että seuraava tutkimuksensa Paavalin evankeliumista perustuivat perusteelliseen traditiohistorialliseen tutkimukseen ja Paavalin tekstien laajaan vertailuun juutalaisen teologian kanssa.

Stuhlmacher ei hakenut Paavalin teologian ydinkäsitteiden sisältöä hellenistisestä uskonnollisuudesta, vaan etsi niiden yhteyttä sen ajan juutalaiseen teologiaan. Näin tietynlainen systemaattinen tavoite, joka näkyy ongelmanasettelussa keskeisten termien valintana, liittyi johdonmukaiseen uskonnonhistorialliseen asetelmaan. Tämän tulkintalinjan Stuhlmacher vei myöhemmin pidemmälle Uuden testamentin raamattuteologian esityksessään.⁵⁶

Stuhlmacherin selityksen lähtökohtana oli Käsemannin esille nostama Jumalan vanhurskauden tema. Stuhlmacherin mukaan Paavalin ajatusten taustalla on näkemys Jumalan vanhurskaudesta, mikä ei tarkoita pelkkää Jumalan oikeamielisyyttä tai tuomitsevaa tehtävää, vaan myös Jumalan pelastavaa toimintaa. Tämä aihe esiintyi niin psalmeissa kuin Qumranin teksteissäkin. Jumalan pelastava toiminta on juutalaisessa teologiassa ollut läheisessä suhteessa lakiin ja sen antamaan elämään. Paavalin teologiassa puolestaan Jumalan vanhurskaus “ilmoitetaan ilman lakia”. Siksi Paavalin pelastusoppia selittää Stuhlmacherin mukaan parhaiten tämän käsitys uskonvanhurskaudesta.⁵⁷

Stuhlmacher yhtyi Käsemannin ajatukseen siitä, että termi Jumalan vanhurskaus ei tarkoita pelkästään Jumalan oikeamielisyyttä tai pyhyttä synnin vastakohtana. Se oli Paavalin teologiassa vielä uskonvanhurskauttakin laajempi käsite. Jumalan vanhurskaudesta puhutaan Vanhassa testamentissa ja juutalaisissa kirjoituksissa paljon (ks. esim. 5. Moos. 33:21; 1. Sam. 12:7; Ps. 103:6), ja sillä tarkoitetaan Jumalan

⁵⁶ Stuhlmacher, *Gerechtigkeit*, 113s., 145s.; Stuhlmacher, *Paulinische Evangelium*, 109s.

⁵⁷ Aiheen yleinen esittely Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, 315–320, 326–330. Hän näkemyksiään Paavali-tutkimuksessa seurasi myöhemmin esimerkiksi S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel*.

pelastavaa työtä, hänen pelastustekoaan.⁵⁸ Se ei siis ole pelkkä Jumalan ominaisuus, vaan se tarkoittaa myös hänen toimintaansa ihmisten pelastumiseksi.⁵⁹

Paavalin vanhurskauttamiskäsitystä selittäessään Stuhlmacher ei kuitenkaan korostanut pelkästään Kristuksen pelastavaa herruutta. Hän sijoitti Kristuksen tuottaman vanhurskauden vastapooliksi Jumalan vihan. Siksi jumalattoman vanhurskauttaminen on Paavalille aina myös oikeudellinen tapahtuma ja sisältää väistämättä Jumalan uutta luovaa toimintaa. “Rechtfertigung des Gottlosen meint bei Paulus den Anbruch der Neuen schöpfung über und in dem Täufling in Form einer seinsgründenden, werthafter Rechtsmanifestation.”⁶⁰

Stuhlmacher erotti Paavalin näkemyksissä edelleen kaksi perusajatusta, sovitusteologisen ja lakiteologisen. Jumala ensinnäkin sovittaa itsensä maailman kanssa (“Gott versöhnt [versüht] die Welt mit sich selbst durch Christus und gewährt allen Glaubenden aufgrund des Sühnetodes Jesu und seiner Fürsprache die endzeitliche Rechtfertigung”). Toiseksi jumalattoman vanhurskauttaminen vapauttaa lain vanhurskaudesta (Das Heilswerk der Rechtfertigung der Gottlosen... überbietet und erledigt die dikaivwsi" aufgrund von Werken des Gesetzes.”)⁶¹

Paavalin mukaan koko maailma on vailla pelastusta. Siksi Jumalan pitää uhrata oma poikansa syntisten edestä. Vain näin Jumala voi toteuttaa oman vanhurskautensa, oman pelastavan työnsä Aadamin jälkeläisten keskuudessa. Siksi Kristuksen vanhurskaudesta tulee uskonvanhurskautta. Tällainen vanhurskauttamisaiheen polarisaatio

⁵⁸ Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 142s.; ks. myös *Theologie*, 327–328. Erityisen merkittävänä teema näkyy Qumranin käsityksissä, vrt. 1QS 11, sekä juutalaisen apokalyptiikan teksteissä, Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 154s.

⁵⁹ Bultmannin oppilaiden kesken syntyi erimielisyyttä vanhurskauttamisteologian tulkinnasta. Lohse katsoo myös, että Paavalin käyttämä Jumalan vanhurskauden käsite on ymmärrettävä vanhatestamentillis-juutalaisista edellytyksistä käsin. Silloin Jumalan vanhurskaus merkitsisi Lohsen mielestä kuitenkin “Jumalan armollista toimintaa, koska hän pysyy uskollisena liitolleen ja osoittaa laupeutensa, niin että armahdettu syntinen vastedes elää tästä hänelle suodusta vanhurskaudesta”. Lohse, *Sanoma*, 126s. Näin uusi käsitys Jumalan vanhurskaudesta voitiin sijoittaa eksistentiaaliseen tulkintaan. Näkemyksellään Lohse halusi tehdä eron Käsemanniin, jonka mukaan vanhurskaus on luoja-Jumalan voiman osoitus. Toisaalta Lohse otti välimatkaa myös Stuhlmacheriin, jonka mukaan kyse on Jumalan pelastavasta toiminnasta historiassa.

⁶⁰ Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 236. vrt. 238. Tämä on tietty tarkennus Käsemannin esitykseen, vaikka hänkin tosin mainitsee tämän piirteen apokalyptiikan keskeisenä tekijänä, Käsemann, *Exegetische Versuche 2*, 185.

⁶¹ Stuhlmacher, *Theologie*, 334.

osoittaa, että Paavali varaa *diakaiosyne*-sanueen Jumalan pelastavan aktin kuvaamiseen. Pyhitystä ja kuuliaisuutta koskee toinen terminologia ja toiset teologiset määritelmät. Näitä kahta ei sovi sekoittaa eikä samastaa.

Stuhlmacher palautti Paavalin teologian keskusta takaisin vanhurskauttamisteologian suuntaan. Paavalia ei enää pidetty pelkkänä ”henkistyneen uskonnon” harjoittajana, eikä teologian ainoaksi avaimeksi tarjottu partisipatorista Kristus-yhteyttä. On mielenkiintoista, että sysäyksen tähän suuntaan antoi juuri Käsemann, joka itse oli sitoutunut niin uskonnonhistorialliseen tulkintaan kuin eksistentialismiinkin. Stuhlmacher teki kuitenkin eron molempiin näistä suuntauksista ja voimisti judaistiikan merkitystä Paavalin teologian analysoimisessa.

Juutalaisen teologian ”uusi löytöminen” johti tutkimusta luontevasti niihin suuntiin, joihin se oli ollut kulkemassa jo varhaisemmassa vaiheessa. Toisaalta partisipatorinen tulkinta sai uusia kannattajia. Toisaalta kuitenkin kiinnostus traditiohistoriallisesti perusteltaviin sisällöllisiin tekijöihin voimistui. Nämä kaksi tekijää säilyivätkin tutkimuksessa vahvoina vuosikymmenestä toiseen. Aivan erityisen värinsä tähän kenttään antoi seuraavaksi uusi rabbiiniseen teologiaan perustuva selitys.

8. *Uusi näkökulma: New Perspective on Paul – Sanders*

1970-luvulla Paavali-tutkimus sai viimein sysäyksen, joka näytti vievän sen lopullisesti eroon Bultmannin muotoilemasta asetelmasta. Kirjallaan *Paul and Palestinian Judaism* (1977) *E.P. Sanders* kehitteli Schweitzerin ja Daviesin aloittamaa tulkintalinjaa niin korkealla profiililla, että juutalaisesta teologiasta tuli kerta heitolla suosituin Paavalin teologian selityspenuste. Gnostilaishypoteesille ei jäänyt enää minkäänlaista sijaa eikä eksistentialistinen olemistapojen analysointi kiinnostanut juuri ketään.

Uuden suunnan Paavali oli juutalainen oppinut ja hänen teologiaansa pyrittiin selittämään suhteessa sen ajan juutalaiseen opetukseen. Toisen maailmansodan kauhujen jälkeen juutalaisuutta haluttiin länsimaissa tutkia ja ymmärtää uskonnon omien lähtökohtien perusteella.⁶² Juutalaisvastaisia tendenssejä yritettiin myös löytää ja paljastaa aiemman

⁶² Eksistentialismin kokema vastatuuli johtui myös siitä, että Heideggerin yhteydet kansallissosialismiin nousivat sodan jälkeen kiivaan keskustelun kohteeksi. Hämmästyttä herätti myös se, että Heidegger itse ei koskaan suostunut luopumaan myönteisestä suhtautumisestaan natsismiin.

tutkimuksen taustalta. Tässä Sanders toimi esitaistelijana ja uuden suuntauksen luoja.

Lisäksi Paavali-tutkimukseen astui selvä tunnustuskuntaisuus. Sanders halusi siirtää vanhemman, dogmaattisesti painottuneen Paavali-tutkimuksen painopisteen pois niistä vastakkainasetteluista, joita lakiteologian ja vanhurskauttamisopin kohdalla oli tehty. Hän ei enää pitänyt Paavalia juutalaisen teologian vastapoolina, vaan pikemminkin melko tavallisena perinteen jatkajana. Tämä näkökulma on myöhemmin synnyttänyt melko voimakkaan vastustuksen luterilaista Paavali-tulkintaa kohtaan.⁶³

Sandersin uskontojen tutkimus oli painottunut sosiologisesti. Hän pyrki vertailemaan uskontojen pelastuskäsityksen kokonaisuudelle ("patterns of religion") keskenään. Hänen lähtökohtanaan oli kritiikki perinteisen saksalaisen judaistiikan luomaa kuvaa vastaan. Hän katsoi, että Weber, Schürer ja Bousset olivat luoneet virheellisen näkemyksen lakihenkisestä juutalaisuudesta.

Esimerkiksi Bousset luonnehti varhaisen juutalaisuuden uskoa kasuistiseksi kirjassaan *Die Religion des Judentums*: "eine Religion der Observanz". Hänen mukaansa juutalainen elämä oli pikkutarkkojen säädösten noudattamista. "Durch den engen Zusammenhang mit dem Gesetz ist der jüdischen Sittlichkeit ferner der Charakter der Uneinheitlichkeit und kleinlichen Kasuistik aufgeprägt."⁶⁴ Paavalin teologiaa oli vuosikymmenet tulkittu tämän näkemyksen perusteella.⁶⁵ Sandersin uuden analyysin mukaan juutalainen teologia oli luonteeltaan liittonomismia, jossa lain noudattamista pidettiin aina alisteisena liittokäsitykselle. Kuuliaisuus laille oli "vain" kuuliaisuutta Jumalalle armoliiton sisällä.

Teoksellaan Paavalista Sanders pyrki muuttamaan tutkimuksen suuntaa. Hän analysoi varhaisen juutalaisuuden pelastuskäsitystä ottaen lähtökohdakseen erityisesti Mishnan ja Talmudin tekstit. Niiden antaman yleiskuvan perusteella hän totesi, että pelastusajatus oli liittokäsityksen määräämä. Tällä perusteella hän määritteli juutalaisen lakikäsityksen

⁶³ Ks. esim. Dunn: "A fresh assessment of Paul and of Romans in particular has been made possible and necessary by the new perspective on Paul provided by E.P. Sanders... The point is that Protestant exegesis has for too long allowed a typically Lutheran emphasis on justification by faith to impose a hermeneutical grid on the text of Romans... The emphasis is important, that God is the one who justifies the ungodly (4:5), and understandably this insight has become an integrating focus in Lutheran theology...". Dunn, *Romans*, lxv.

⁶⁴ Bousset, *Religion*, 85, 137.

⁶⁵ Sanders, *Paul*, 2; 5; 6; 33–34.

“liittonomismiksi”. Juutalaiset eivät ajatelleet pelastuvansa lain täyttämisen tähden, vaan Jumalan armon ja hänen ylläpitämänsä liiton perusteella. Kukaan ei pelastuisi omavanhurskaan ja itse hankitun pyhyiden avulla. Lain noudattaminen kuului Sandersin mukaan vain liitossa pysymisen ehtoihin. Yksin Jumala kykeni antamaan pelastuksen. Sanders ei pitänyt näkemystä edes uutena tutkimuksen kentässä. Se oli kuitenkin jäänyt pimentoon ja vaille tarvittavaa huomiota.

Sanders katsoi, että Paavali oli tuntenut juutalaisen teologian liittonomismina. Paavalin painopiste ei ollut lakihenkisyyden vastustamisessa, vaan uudessa pelastuskäsityksessä. Sandersin teoria on perusluonteeltaan sosiologinen selitysmalli. Sen lähtökohtana on jako kahden sosiologisen kategorian välillä. Sanders kutsuu niitä “getting in” ja “staying in” -näkökulmiksi: ryhmään pääsemisen ja ryhmässä pysymisen ehdot.

“Uskonnon toimintamallilla (pattern of religion)... tarkoitetaan sitä, miten uskonnon harjoittajat katsovat uskontonsa *toimivan* (to function). Toimivuudella ei tarkoiteta jokapäiväisen elämän toimintoja, vaan sitä, *miten ryhmään pääseminen (“getting in”) ja ryhmässä pysyminen (“staying in”) ymmärretään*. Uskonnon toiminnoissa on kyse siitä, miten siinä hyväksytään jäseniä ja säilytetään heidät... Uskonnon toimintamalli koskee siten pääosin sitä, mikä systemaattisessa teologiassa määritellään ‘soteriologiaksi’.”⁶⁶

Liittonomismi merkitsee Sandersin mukaan siten yksinkertaisesti sitä, että lain pitäminen oli juutalaisten mielestä ihmisen vastaus Jumalan armoon ja valintaan sekä Jumalan vahvistamaan liittoon. Nomismi ei ole siten ryhmään pääsemisen ehto, vaan ryhmässä ja pelastuksessa pysymisen ehto: 1) Jumala on valinnut Israelin, 2) hän on antanut lain, 3) Jumala on luvannut pitää liittonsa, 4) liiton pitäminen sisältää Israelin osalta vaatimuksen kuuliaisuuteen, 5) Jumala palkitsee kuuliaisuuden ja rankaisee rikkomuksesta, 6) laki säättää myös sovituksen ja 7) sovitus uudistaa rikkoutuneen liiton; 8) kaikki, jotka kuuliaisuuden, sovituksen ja Jumalan armon avulla pysyvät liitossa, pelastuvat.⁶⁷

Paavalin teologiaa Sanders pyrki tarkastelemaan niin ikään uskonnon rakenteen kokonaishahmotuksen kautta. Hänen periaatteenaan oli se, että Paavali ei varsinaisesti vastustanut juutalaista liittonomismia, vaan oli itse asiassa omaksunut sen itsekin.⁶⁸ Paavalin teologiaa tuli siten arvioida ilman aikaisempien vastakkainasettelujen rasitteita. Koska

⁶⁶ Sanders, *Paul*, 17.

⁶⁷ Sanders, *Paul*, 422.

⁶⁸ Ks. Sanders, *Law*, 46–47, myös nootti 142.

Sanders ei enää katsonut lakiteologian olevan ratkaisevassa asemassa Paavalin soteriologian kokonaisuudessa, hän haki tulkinnan kiintopistettä toisaalta. Silloin uskonkokemuksen korostus löysi jälleen jalansijaa.

Sanders on teoriallaan liittonomismista vienyt ilmeisesti kaikkein voimakkaimmin eteenpäin Schoepsin ja van Dülmenin esittämää näkemystä kristologian ensisijaisuudesta Paavalin soteriologian kehittymisessä. Sanders sanoo Paavalin kyllä tienneen, että juutalaiset itse katsoivat pelastuvansa Jumalan armon ja liittolupausten perusteella. Juutalaisilta puuttui kuitenkin Kristus, joka oli tullut tuomaan maailmaan todellisen pelastuksen. Siksi Paavali hylkäsi ajatuksen juutalaisten valinnasta ja pelastuksesta. Sanders pitääkin Paavalin teologian tärkeimpänä piirteenä sitä, että pelastusopetus on kristologisesti motivoitu. Pelastusopin ”ratkaisu” edeltää siten sen ”ongelman” hahmottamista: *“In short, this is what Paul finds wrong in Judaism: it is not Christianity”*.⁶⁹

Sandersin mukaan Paavalin lakiteologia rakentui näiden edellytysten pohjalta. Paavalin piti löytää ratkaisu siihen, missä määrin pakanakristittyjen tuli täyttää lakia. Soteriologisen lähtökohtansa tähden hän päätyi lain hylkäämiseen. Lakia ei siten syrjäytetty siksi, että se olisi juutalaisuudessa ymmärretty väärin, tai siksi, että sillä olisi juutalaisuudessa todellakin ollut pelastusopillinen merkitys. Laki joutui syrjään kristologian tieltä. Paavali keksi Jeesuksen tuomalle ”ratkaisulle” siihen sopivan ”ongelman”. Koska kristologinen lähtökohta, asettuu juutalainen liittonomismi vain välttämättömyyden pakosta uutta soteriologista periaatetta vastaan. Liittonomismi jää kristologisen soteriologian alle.

Schweitzerin suurta vaikutusta tämän suunnan tutkimukseen korostaa se, että myös Sanders vetoaa hänen teesiinsä Paavalin Kristusmystiikasta hahmotellessaan selitystään. Sanders katsoo subjektiivisen elementin olevan tärkein Paavalin lopullisessa pelastuskäsityksessä. Siksi hän kuvaa Paavalin teologiaa Kristuksessa olemisesta partisipatoriseksi eskatologiaksi (*“participationist eschatology”*).⁷⁰

Sandersin ambivalenssi tulee selkeimmin esille siinä, että kuuliaisuuden korostamisesta huolimatta hän viimeiseen asti kiistää juutalaisesta teologiasta löytyvän legalistisia piirteitä. Sandersin myönteisenä perusteena on se, että varmasti kaikki juutalaiset piirit uskoivat Jumalan armahtavaan tahtoon ja arvostivat sovituksen ajatusta tavalla tai toisella. Sanders ei kuitenkaan ole pannut painoa sille, että niin

⁶⁹ Sanders, *Paul*, 552.

⁷⁰ Sanders, *Paul*, 459, 552.

armon kuvaukset kuin nomismikin esiintyvät synergistisessä kontekstissa. Erikoisinta asiassa on se, että kuitenkin Sandersin voidaan sanoa itsekin hahmotelleen liittonomismia synergismin periaatteiden mukaan.

Koska kuuliaisuus on pelastuksen edellytys, se on myös pelastuskäsityksen määräävä tekijä. Juutalaisen teologian suuntauksia käsitellessä luvussa olemme edellä nähneet, että etenkin juutalaisessa viisausteologiassa tämä oli merkittävä ajatus jo kauan ennen Paavalin aikaa. Näkemys oli luonteeltaan synergistinen. Sanders näyttää olettaneen tällaisen ”uskontorakenteen” toteutuneen niin juutalaisen teologian kuin Paavalinkin kohdalla.

Sandersin tekstissä on itse asiassa jopa suora viittaus tähän näkemykseen. Kirjansa lopussa hän haki juutalaisuuden lakikäsitteelle muotoa sanomalla, että armo ja teot ovat siinä oikeassa suhteessa. Hän ilmoitti siten vastustaneensakin pelkästään käsitystä, että juutalaisuus olisi ollut *vain* kasuistista ja omahyväistä legalismia. Normaalin systemaattisen määrittelyn mukaan Sanders puhui siis nimenomaisesti synergististä: “the Judaism of before 70 kept grace and works in the right perspective, did not trivialize the commandments of God and was not especially marked by hypocrisy... By consistently maintaining the basic framework of *covenantal nomism*, the gift and demand of God were kept in a healthy relationship with each other, the minutiae of the law were observed on the basis of the large principles of religion...” (s. 427).

Vaikka tälle näkemykselle on hyviä perusteita juutalaisissa teksteissä, se herättää monia uusia kysymyksiä niin judaistiikan kuin Paavalin teologian tutkimuksenkin osalta. Ensinnäkin on todettava, että synergismi ei sellaisenaan samastu liittoteologiaan, vaikka Sanders oletti niin. Toiseksi on sanottava, että yksi teologinen malli ei millään muotoa kykene selittämään keskenään erilaisten juutalaisten ryhmien teologiaa toisen temppelin aikaan. Sandersin teoria kattaa vain pienen osan juutalaista teologiaa.

Vaikeimmat kysymykset nousevat kuitenkin Paavali-tulkinnan kohdalla. Pitäisikö ajatella, että Paavali oli synergisti? Ei ihme, että tunnustuskuntaisuus on noussut vahvasti esille tutkimuksessa. Aiemman tutkimuksen perusteella Paavali voi olla kaikkea muuta paitsi synergisti. Niin vahvasti hän kritisoi lain tekoja kirjeissään.

Tunnustuskuntaisuudella on kuitenkin Sandersin jälkeen ollut merkittävä sijansa tutkimuksessa. James Dunn tarttui hanakasti Sandersin esittämään teesiin ja sovelsi sitä luterilaisen tulkinnan kritiikkiin. Jos luterilaiset tutkijat lähinnä Saksassa olivat antaneet juutalaisuudesta väärän kuvan ja jos Paavalin käsitykset laista ja

vanhurskauttamisesta olivat todellisuudessa toissijaisia ajatuksia Kristuksen kohtaamisen rinnalla, kaikki tulkinta tuli uudistaa. Mistä virheellinen Paavali-kuva sai alkunsa? Dunnin mukaan kyse ei ole pelkästään siitä vääristyneestä kuvasta, jonka länsimainen raamatuntutkimus on antanut juutalaisuudesta. Ongelman lähtökohtana on Luther, jonka jälkeen Paavalia on tulkittu uskonpuhdistuksen näkökulmasta.

”Uskonvanhurskauden vastakohta – josta Paavali puhuu tekojen vanhurskautena – ymmärrettiin järjestelmänä, jossa pelastus *ansaittiin* hyvien tekojen ansiosta. Tämä perustui... osin siihen, että uskonpuhdistuksessa hylättiin järjestelmä, jossa aneita voitiin ostaa ja ansioita kerättiin... ja virheellinen tulkinta johtui siitä, että tämä vastakkainasettelu heijastettiin takaisin Uuden testamentin aikaan. Silloin oletettiin, että Paavali vastusti farisealaista juutalaisuutta täsmälleen samasta syystä kuin Luther vastusti uskonpuhdistusta edeltänyttä kirkkoa...”⁷¹

Dunn on siten määritellyt kaikkein selkeimmin uuden Paavali-tutkimuksen tulkinnalliset, hermeneuttiset, periaatteet. Hänen mukaansa Paavalin vanhurskauttamisopin tulkinta saatiin uskonpuhdistuksesta. Anekauppa antoi juutalaisuudelle roolin, ja Lutherista tuli ”oikean”, reformatorisen Paavalin malli. Paavalia oli Dunnin mukaan luettu luterilaisten silmälasien avulla.⁷²

Tämän jälkeen vastakkainasettelu oli valmis. Mutta kritiikki ei ole suinkaan jäänyt yksisuuntaiseksi. Sanders itse on nimittäin osoittautunut myös tunnustuskuntasidonnaiseksi. Hänen teoriansa seurailee melko tiiviisti kalvinistisen liittoteologian ja siihen liittyvän predestinaatioteologian jälkiä – mihin brittiläisen Dunnin on luonnollisesti ollut helppo yhtyä. Tarkemmin ottaen Sandersin näkemys vastaa läheisesti amerikkalaisen dispensationalismin teologiaa. Sen mukaan Jumala ”jakaa” pelastustaan erilaisten liittojen kautta. Juutalaisille uskotaan olevan oma pelastustiensä ja kristityille omansa.

⁷¹ Dunn, *Romans*, lxv.

⁷² Dunnin nostattama kritiikki johti 1990-luvulla virkeään vuorovaikutukseen Sandersin seuraajien ja saksalaisten luterilaisten välillä. Saksalaiset tutkijat eivät niin vain hyväksyneet heidän tulkintaperinnettään vastaan suunnattua kritiikkiä. He katsoivat, että tutkimuskohde on monipuolisempi kuin mitä Sanders ja Dunn olivat antaneet ymmärtää. Keskustelua käytiin erityisissä symposiumeissa, joissa puitiin Paavali-tulkintoja puolin ja toisin. Osa tällaisista keskusteluista on dokumentoitu Dunnin toimittamassa kokoomateoksessa *Paul and the Mosaic Law* (The Third Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism, Durham, 1994).

Paavali-tutkimuksen uudemmat kiistat ovatkin siten vahvasti sidoksissa tunnustuskuntien välisiin teologisiin eroihin.

Sandersin teoria muutti monia Paavali-tutkimuksen osatekijöitä olennaisesti. Suhtautuminen juutalaiseen teologiaan lähti terveemmältä pohjalta kuin ennen. Juutalaisia tekstejä käytettiin tutkimuksessa edelleen apuna aiempaa laajemmin. Vaikka Sandersin käsitys juutalaisen teologian luonteesta on osoittautunut liian kapeaksi, hänen panoksensa tutkimuksen ilmapiirin vapauttamisessa on ollut huomattava. Sandersin käsitys Paavalin teologiasta puolestaan ei ole yhtä merkittävä kuin hänen panoksensa judaistiikan alueella. Itse asiassa hän tyytyi vain toistamaan Schweitzerin ja Daviesin partisipatorisen tulkinnan. Myös ajatus kristologian ensisijaisuudesta oli tullut tutkimukseen jo vuosikymmeniä aikaisemmin. Mitään erityisen itsenäistä Sanders ei tältä alueelta tuonut esiin. Hänen panoksensa oli enemmänkin Paavalin laki-teologiassa. Sandersin kirjan jälkeen siitä tulikin yksi tutkituimmista aiheista tällä kentällä. Sandersin teesi Paavalista liittonomistina ei kuitenkaan saanut kaikkien tutkijoiden hyväksyntää.

9. Liittonomismi-teorian kritiikistä

Sandersin teoriasta tuli vähitellen hyvin vaikutusvaltainen. Hän oli osannut poimia esille sellaisia teemoja, jotka oli perusteettomasti painettu alas vanhemmassa tutkimuksessa. Jonkin ajan kuluttua hänen teoriaansa alettiin myös koetella. Yksi keskeisistä kriittisistä analyyseistä tuli Suomesta.

Sandersia käsitelleessä väitöskirjassaan *T. Laato* suhtautui kyllä myönteisesti tämän peruslähtökohtaan. Vaikka kaikki juutalaisen teologian kirjoitukset eivät täysin sisälläkään liittonomismien jokaista osatekijää, voidaan teoria hänen mielestään kuitenkin hyväksyä yleisenä aikakauden näkemysten luonnehdintana.⁷³ Joitain tarkennuksia Laato halusi kuitenkin tehdä liittonomismiteoriaan. Hänen mukaansa “palestiinalais-juutalaisen uskontorakenteen” piirteisiin ei kuulu iankaikkisuuden näkökulmaa.

Laaton keskeisin kritiikki puolestaan koskee uskonnon rakenteen (Religionsstruktur)⁷⁴ antropologisia edellytyksiä. Hän katsoo, että juutalaisen liittonomismien käsityksiä ei voi suoraan rinnastaa Paavalin

⁷³ Laato, *Paulus*, 81-82. Liittonomismien piirteet puuttuvat Laaton mukaan esimerkiksi Siirakin kirjasta.

⁷⁴ Sandersin käyttämä perustermi “pattern of religion”.

pelastusopin kanssa. Tämä johtuu näiden “rakenteiden” periaatteellisesta erosta. Juutalainen pelastuskäsitys on Laaton mukaan luonteeltaan synergistinen. Vaikka näkemyksen lähtökohtana on Jumalan liitto ja Jumalan armahtava laupeus, liittyy teologiaan myös hyvin myönteinen käsitys ihmisen mahdollisuuksista vaikuttaa pelastukseen.⁷⁵ Liiton tarjoaman armon piiriin tullaan nimittäin vapaan tahdon ratkaisun avulla.⁷⁶

Paavalin pelastuskäsitystä Laato luonnehti monergistiseksi. Pelastus riippui yksin evankeliumista. Lain noudattaminen ja Hengen hedelmän kantaminen olivat Paavalin mielestä kyllä välttämätön seuraus uskosta, mutta niidenkin kohdalla Jumala vaikuttaa sekä tahtomisen että tekemisen.⁷⁷

Sandersin kriitikoista laajimmin huomiota on saanut *S. Westerholm*, joka kirjassaan *Israel's Law and Church's Faith* esitti yksityiskohtaisen analyysin Paavali-tutkimuksesta ja Sandersin teoriasta. Westerholmin keskeisimpiä väitteitä on se, että lailla on soteriologinen funktio niin Paavalin teologiassa kuin juutalaisessa teologiassakin. Ensinnäkin hän kiinnittää huomiota siihen, että Paavali itsekin myöntää lailla olevan periaatteessa merkitystä pelastuksen kannalta. Paavali ei siis pelkästään syytä juutalaisia tällaisen näkemyksen omaksumisesta, vaan kannattaa sitä myös itse. Lain täyttäjälle on luvattu elämä. Mikäli joku lain näin täyttää, hänet myös vanhurskautetaan sen perusteella. Paavali väittää siten lain vanhurskauden ajatuksen olevan yhteistä sekä hänelle että juutalaisille.

Toiseksi Westerholm huomauttaa tässä yhteydessä, että lain vanhurskauden ajatus on Paavalille Raamatusta nouseva tema. Hän ei perustele aiheita koskaan esimerkiksi “farisealaisten teologiien” opetuksilla, vaan viittaa aina Moosekseen. Näin hän löytää perustelun, jonka jokainen juutalainen voi hyväksyä.⁷⁸

Koska Mooseksen kirjoissa annettiin juutalaisten tehtäväksi valita elämän ja kuoleman välillä, on ilmeistä, että lain noudattamisella katsottiin olevan elämää tuottava tehtävä. Kun pelastus myöhemmässä

⁷⁵ Laato, *Paulus*, 210.

⁷⁶ Laato, *Paulus*, 194.

⁷⁷ Laato, *Paulus*, 210. Ks. myös kriittistä analyysiäni toisaalla, artikkelissa Paavali, ”liitonomismi” ja Uuden testamentin ajan juutalaisuus. E.P. Sandersin teoria juutalaisesta teologiasta uudelleenarvioitavana, *Iustitia* 6 (1995) 29–59. Siinä kiinnitän huomiota esimerkiksi Sandersin teorian sosiologiseen perustaan ja ongelmalliseen ambivalenssiin eskatologian määrittelyssä. Huomioita käsitellään lähemmin seuraavissa alaluvuissa.

⁷⁸ Westerholm, *Law*, 145.

historian vaiheessa tulkittiin eskatologisesti ja sen sanottiin koskevan tulevaa elämää (“the age to come”), sama kuuliaisuuden vaatimus säilyi teologian olennaisena osana. Tästä syystä lailla voidaan Westerholmin mielestä aivan perustellusti katsoa olleen soteriologinen tehtävä.⁷⁹

Westerholm pyrki palauttamaan Paavalin teologian tulkintaan joitain näkökohtia aikaisemmin vallalla olleesta yleisestä käsityksestä. Sandersin teoria oli hänen mukaansa synnyttänyt uuden, hieman virheellisen käsityksen juutalaisen uskonnon luonteesta. Liittonomismien ajatus armouksesta ei täysin vastannut juutalaisen teologian todellisuutta. Kriittiseen rintamaan liittyi *F. Thielman*, jonka mukaan Paavali pyrki tietoisesti vastaamaan todelliseen, jo juutalaisessa teologiassa esiintyneeseen ongelmaan. Thielmanin mukaan tuon aikakauden keskeisenä kysymyksenä oli kansan uskottomuus ja sitä kohtaava Jumalan rangaistus. Usko Kristukseen oli siten vastaus aikakauden suureen teologiseen jännitteeseen ja Paavalin opetuksella oli selvä perusta juutalaisessa teologiassa.⁸⁰

Kritiikki sai sijansa, mutta kaikkineen Sandersin teoria vaikutti Paavali-tutkimukseen voimakkaasti. *B.W. Longenecker* avaa väitöskirjansa lausumalla: “It may not be too much to say that New Testament scholarship is currently working in a ‘post-Sanders’ environment”.⁸¹ Rabbiinisen teologian ja juutalaisen nomismien esille nostaminen synnytti kokonaisen tutkimussuunnan, jossa Paavalin teologian ja jopa soteriologian avaimia etsittiin hänen lakikäsitteistään.⁸² Hänen jälkeensä tosin eri tutkijat sovelsivat näkemystä varsin toisistaan poikkeavin tavoin omaan tutkimukseensa.

Myönteisestä suhtautumisesta liittonomismi-teoriaan toimii hyvin esimerkkinä edellä mainittu Dunn, joka seurasi Sandersia tarkasti ja katsoi, että Paavali muotoili teologiansa tietoisesti juuri liittonomismien

⁷⁹ Westerholm, *Law*, 149.

⁸⁰ Thielman, *Law*, 49, 53, 239.

⁸¹ Longenecker, *Eschatology and the Covenant*, 14. Vastaavasti N.T. Wrightin toimittamassa uudessa laitoksessa Neillin tutkimushistoriasta *The Interpretation of the New Testament* todetaan, että tämä teos on muuttanut Paavali-tutkimuksen suuntaa – todennäköisesti pysyvästi. Neill-Wright, *Interpretation*, 424. Edelleen uusia, varhaista kristillisyyttä esitteleviä oppikirjoja kirjoitettiin Sandersin teorian näkökulmasta, ks. Rowland, *Christian Origins*, 25-27.

⁸² Kirjallisuudesta esim. Dunn, *Law*; Gaston, *Torah*; Martin, *Law*; Thielman, *Plight*; Schreiner, *Law*; Räisänen, *Law*; Winger, *Law*. Tutkimuksen historiaa esittelevät mm. Westerholm kirjansa alkuosassa, Westerholm, *Law*; sekä Räisänen teoksensa toisen painoksen laajassa, ensimmäisen painoksen synnyttämiä reaktioita kommentoivassa johdannossa, Räisänen, *Law* (2nd ed.).

mukaiseksi.⁸³ Dunn korosti lain sosiaalisia funktioita. Hänen mielestään Sanders käytti tosin liikaa perinteistä soteriologian vastakkainasettelua puhuessaan “sisään pääsyn” ehdoista. Dunn määritteli lain teot uudella tavalla. Hänen mukaansa laki alkoi ilmaista Israelin erityisyyttä Jumalan valitsemana kansana. “In sociological terms the law functioned as an ‘identity marker’ and ‘boundary’, reinforcing Israel’s sense of distinctiveness and distinguishing Israel from the surrounding nations”.⁸⁴

Lain teot merkitsivät Dunnin mukaan liitonomismien toteuttamista uskonnollisten rituaalien kautta. Juutalaisen identiteetin merkit (identity markers), kuten ympärileikkaus, ruokasäädökset ja sapatti kuuluivat näihin toimiin. Dunn katsoo Paavalin kutsuneen juuri näitä “lain teoiksi”. Paavalin lakikritiikki koskisi siten lähinnä vain lain sosiaalista funktiota. Tätä teoriaa tarkastellaan jäljempänä tarkemmin.

10. Paavali ja laki: Räisänen käsitys ristiriitaisesta Paavalista

Sandersin herättämä keskustelu rantautui Suomeen jo varhaisessa vaiheessa. Koska Sandersin kirjassa oli ollut kysymys lakiteologiasta ja lain saamista asemasta pelastuskäsityksessä, keskeisimmäksi aiheeksi tutkimuksessa nousi Paavali suhde lakiin. *H. Räisänen* tarttui uuteen teoriaan ja rakensi provosoivan teesin Paavalin opetuksesta. Räisänen mukaan Paavalin käsitys laista on ristiriitainen ja tarkoitushakuinen.

Kirjassaan *Paul and the Law* Räisänen omaksui Sandersin näkemyksen liitonomismista juutalaisen teologian peruspiirteenä. Räisänen ei kuitenkaan Sandersin tavoin tyytynyt esittämään Paavalin teologiaa liitonomismien uudelleenmuotoiluna, vaan hän katsoi Paavalin antaneen lukijoilleen vääristyneen ja virheellisen käsityksen juutalaisesta pelastusopetuksesta. Tämä näkyi Räisänen mukaan erityisesti Paavalin lakiteologiasta. Paavalilla ei nimittäin olisi ollut oikeutta puhua lain mahdottomuudesta pelastustienä, koska sitä ei juutalaisuudessa koskaan sellaisena esitettykään.⁸⁵

Paavalin teologia oli Räisänen mukaan jännitteistä, mikä näkyy kaikkialla tämän kirjeissä. Räisänen esitti kyseisistä jännitteistä kokoelman ja katsoi, että niillä ei varsinaisesti ole muuta yhteistä

⁸³ Näin Roomalaiskirjeen kommentaarinsa johdannossa Dunn, *Romans*, lxv; vrt. Dunn, *Law*, 195, 196.

⁸⁴ Dunn, *Law*, 194–196.

⁸⁵ Räisänen, *Law*, 179s., 187.

nimittäjää kuin Paavalin yleinen kristologinen lähtökohta.⁸⁶ Ensinnäkin kristityistä sanotaan, että he eivät ole enää lain alla. Paavalin mukaan Kristus on lain loppu. Toisaalta kristittyjä kuitenkin kehoitetaan lain täyttämiseen, koska se on rakkautta. Näin Paavalin sanotaan käyttävän lakia aina tarpeen mukaan eri tehtävissä, mutta ei johdonmukaisesti.⁸⁷

Toiseksi Räisänen kiinnittää huomiota siihen, että Paavali mainitsee ainoastaan tietyssä tilanteessa, että lakia on mahdoton täyttää. Tämä tapahtuu silloin, kun hän pyrkii esittämään juutalaistenkin olevan synnin alla.⁸⁸ Muutoin hän ei pidä mahdottomana sitä, että laki voitaisiin täyttää ja että jopa pakanat voisivat sen täyttää. Lain tehtävästä Paavalilla on Räisäsen mukaan kaksi mielipidettä. Toisaalta laki kielteisessä mielessä tuottaa syntiä. Toisaalta Paavali vetoaa usein kuitenkin myös siihen, että lain tarkoituksena oli johtaa ihmiset elämään.

Erikoisena piirteenä Räisäsen pohdinnoissa on se, että hän ei juuri ota huomioon Paavalin käsitystä synnistä. Hän kyllä Roomalaiskirjeen alkulukujen kohdalla käsittelee muodollisesti lakiteologian ja synnin suhdetta, mutta hän ei näe synnille mitään teologianhistoriallista selityserustaa. Myös tuomiopuhe on hänelle esimerkki Paavalin pinnallisesta ja Vanhaa testamenttia vääristelevästä pyrkimyksestä perustella yleistä syntisyyttä.⁸⁹ “Paul’s argument is here simply a piece of propagandist denigration.”⁹⁰ Paavalin kirjeissä kuitenkin käsitys laista näyttää jatkuvasti perustuvan siihen lähtökohtaan, että ihmiskunta on todellisesti synnin vallassa.

Keskeisintä Räisäsen argumentoinnissa on hänen pääväittäämänsä, johon kaikki edellä mainitut näkemykset tavalla tai toisella liittyvät. Hänen mielestään Paavalin teologian satunnaisuus ja ristiriitaisuus johtuvat tämän kristologisesta lähtökohdasta. Erilaisiin kohteisiin sovellettuna se tuottaa keskenään ristiriitaisia lopputuloksia. Paavalin kristologisella prinsii pillä on negatiivinen seuraus. Koska koko pelastusoppi täytyy muotoilla Kristuksen tuoman sovituksen perusteella, tulee myös käsitys laista muokata sen avulla. Tätä ei kuitenkaan ole

⁸⁶ Räisänen, *Law*, 201. Räisänen sijoittuu Deissmannin aloittamaan tutkimusperinteeseen (ks. edellä), jonka mukaan Paavali ei ollut johdonmukainen ajattelija tai teologi, vaan vain innokas, vaikkakin heikkolahjainen julistaja.

⁸⁷ Räisänen, *Law*, 82.

⁸⁸ Räisänen, *Law*, 95–97.

⁸⁹ Räisänen, *Law*, 97s.

⁹⁰ Räisänen, *Law*, 101.

mahdollista tehdä juutalaisen perinteen pohjalta täysin johdonmukaisesti. Siksi kokonaiskuvasta tulee ristiriitainen.⁹¹

“The starting point of Paul’s thinking about the Torah is the Christ event, not the law. This structure of thought he fully shares with other early Christian writers. No other writer, however, is lead to such radical and negative conclusions with respect to the law as Paul: the law incites man to sin and increases transgressions; the law ought to be fulfilled 100 per cent; Jews do not fulfil the law whereas the Christians do; the law was given through angels, not by God. All these negative statements are made problematic because other *Pauline* statements contradict them. *Paul’s most radical conclusions about the law are thus strangely ambiguous.*”⁹²

Soteriologian kristologisen lähtökohdan osalta Räisäsen ja häntä edeltäneen Sandersin näkemykseen ei juuri ole huomauttamista. Kokemuksella Kristuksen ylösnousemuksesta on Paavalin teologiassa olennainen merkitys. Paavalin “ratkaisu” pelastuksen ongelmaan on Kristus-keskeinen. Tästä ei kuitenkaan voi tehdä sitä johtopäätöstä, että Paavalin tuomion teologialla ja lakikäsitteillä ei olisi johdonmukaista yhteyttä juutalaiseen teologiaan. Paavali rakensi pelastusopetustaan nimenomaan juutalaisuudessa vaikuttaneiden käsitysten varaan. Kristosentrinen tulkinta ei tee tätä taustaa turhaksi.

Räisäsen ilmeisenä heikkoutena onkin Paavalin teologian puutteellinen vertaaminen juutalaisen teologian perusajatuksiin. Hän jättää lukijansa usein siihen käsitykseen, että Paavalilla ei teologiaa rakentaessaan olisi ollut mitään muuta kuin kristologinen lähtökohta. Lopputuloksena on erikoinen näkemys, jonka mukaan Paavalin pelastusopilla ei katsota olevan yhtään relevanttia perustetta juutalaisen teologian teemoissa. Onkin perin erikoista, että vaikka Sandersin aloittamassa tutkimussuunnassa oli tavoitteena tehdä nimenomaan oikeutta juutalaisen teologian teemoille, juuri tämä tavoite hämärtyi tutkimuksessa nopeasti.

Paavalin pelastusopin tarkastelija on Räisäsen mukaan täysin hänen epäjohdonmukaisuutensa armoilla. Juutalaista teologiaa pidetään aivan toisenlaisena kuin Paavalin implikoima teologinen kokonaisuus antaisi olettaa. Paavali on pelkkä juutalaisen näkemyksen vääristelijä ja jopa turmelija. Räisäsen näkemyksen eräs heikkous on siinä, että hän omaksui Sandersin yksipuolisen käsityksen juutalaisen teologian luonteesta ilman kritiikkiä. Paavalin teologian jyrkkä arviointi suoritetaan liitto-

⁹¹ Räisänen, *Law*, 176; 178s.

⁹² Räisänen, *Law*, 201.

nomismiteorian puitteissa. Silloin Jumalan vihan ja tuomion teemat jäävät käsittelemättä.

Mikä sitten selittää Paavalin ajattelun? Räisäsen varsinainen selityspenite on hieman yllättäen syvyyspsykologinen.⁹³ Kirjansa loppupuolella hän selitti Paavalin tuottavan rationalisaatiota. Se tarkoittaa sitä, että tämä päättelee asioita ”taaksepäin” keksien sopivia syitä jo olemassa oleviin seurauksiin. Vaikka alkuperäinen teesi oli lähtöisin Sandersilta, Räisänen pyrki antamaan sille tieteellisen perusteen. Hän väitti Paavalin joutuneen sisäiseen ristiriitaan perinteensä kanssa. Siksi Paavalin piti väkisin yrittää selittää lain muuttunutta asemaa, vaikka muutokselle ei todellisuudessa ollut olemassa perusteita. Paavali oli siis sisäisten ristiriitojensa vanki.⁹⁴

Tutkijat ovat kritisoineet Räisästä usein siitä, että häneltä puuttuu konstruktiiivinen lähestymistapa. Tällä tulkinnalla Paavalin ajatuksista tulee kokoelma pelkkiä merkityksettömiä katkelmia, ”meaningless fragments of subjective thinking”.⁹⁵ Tutkijat eivät kuitenkaan näytä ymmärtäneen Räisäsen hermeneuttista asetelmaa, josta tulkinta nousee. Tätä puolta hänen ajattelustaan ei nimittäin voi ymmärtää ilman tutustumista hänen hermeneutiikkaansa. Ensinnäkin Räisänen perustaa analyysinsä kognitiiviseen psykologiaan. P. Bergeriä seuraten hän puhuu tiedon sosiologiasta, ”sociology of knowledge”.⁹⁶ Maailmaa tarkkaileva henkilö pyrkii ymmärtämään sitä yhteisön opettaman symbolisen maailman avulla (”symbolic universe”). Tämä maailma on sosiaalinen

⁹³ Tähän kiinnittää huomiota myös Seifrid: ”Räisänen’s description very much represents a return to the psychological portraits of Paul popular in the last century, in which intuition and experience are played off against any theological element in Paul’s motivations.” Seifrid, *Justification*, 69.

⁹⁴ ”It is tempting to see in all this the mechanism at work which is called *secondary rationalization* in depth psychological theory... Paul has, for all practical purposes, broken with the law, and he is now concerned to put forward ‘rationalizations’: it is, against all appearance, *he* who really upholds the law; and insofar as this is not the case, the fault lies with the law itself... The very inadequacy of these arguments betrays their secondary origin. Paul’s argument runs ‘backwards’, having the Christ event as its starting point.” Räisänen, *Law*, 201.

⁹⁵ Näin erityisesti Hays, *JAAR* 53 (1985) 514; samoin Hübner, *ThLZ* 110 (1985) 896.

⁹⁶ Räisäsen teoriasta kirjoittamassaan väitöskirjassa *Inconsistency in Paul? A Critique of the Work of Heikki Räisänen* Spanje kiinnittää huomiota sekä Räisäsen taustaan uskonnonhistoriallisessa lähestymistavassa (Wrede) sekä tiedonsosiologiassa (Berger). Lisäksi hän pohtii loogisuuden käsitettä hermeneuttisesti (”inconsistent” in Räisänen’s work ”means non-logical”).

rakennelma. Se koostuu symboleista, joiden avulla yhteisö tulkitsee elämää ja teologiaa (kultti, laki, hallinto).⁹⁷

Räisäsen mukaan teologia on prosessi, jossa ihminen tulkitsee henkilökohtaisia kokemuksiaan yhteisön ”symboleja” käyttäen. Jokaisessa yhteisössä näitä on runsaasti, ja niillä on historiansa. Jokainen tulkita on siten dialektiikkaa tradition, kokemuksen ja tulkinnan välillä. Kirjassa *Beyond New Testament Theology*, Räisänen haki metodia voidakseen kuvata varhaista kristillistä uskonnonhistoriaa, “early Christian history of religion”. Se perustui em. dialektiikalle. Varhainen kristinusko oli täynnä erilaisia ja keskenään ristiriitaisia teologisia käsityksiä. Ne perustuivat erilaisille maailman kokemisille.

Räisäsen eräänä tavoitteena oli ilmoitusteologian kiistäminen. Koska Raamattu ei voi olla jumalallisen ilmoituksen lähde tai universaali totuus, sen täytyy olla kokemusten tulkinnan kokoelma. Räisäsen puhuu loputtomasta ”tulkintojen ketjusta”, jonka instansseja näkyy Raamatun eri teksteistä. Tulkinnat vaihtuvat kontekstin vaihtuessa. Siksi koherenttia raamattuteologiaa ei voi Räisäsen mukaan edes periaatteessa olla olemassa.⁹⁸

Tässä on samalla peruslähtökohta Räisäsen ”historiallis-psykologiselle” (historical-psychological) Paavali-tulkinnalle. Paavali-kirjansa lopussa hän viittasi mm. Paavalin psykologiseen kehityshistoriaan, ja sen perusteella hän teki johtopäätöksiä koko Paavalin teologiaan: “We have of course very little hope of being able to penetrate into the psychic life of a person of the ancient world 2000 years later. Nevertheless, some psychological commonplaces are probably applicable.” Räisäsen mukaan psykologinen analyysi on pätevä menetelmä Paavalin kirjoitusten analysoimiseen.⁹⁹

Räisäsen tulkinnan perustava lähtökohta on Paavalin sisäisessä konfliktissa: “It is one such commonplace that the unconscious can break through in opposition to the conscious belief to which one clings.” Paavalin teologia paljastaa taistelun tiedostamattomassa (“unconscious

⁹⁷ Räisänen, *Beyond*, 129-130.

⁹⁸ Räisänen, *Beyond*, 131. Räisäsen lähestymistapa selittää edelleen sen, miksi Raamatun inspiraation kiistäminen on hänelle erityisen tärkeätä. Hän nimittäin selittää, että tutkijat, jotka vielä uskovat Paavalin ajattelun johdonmukaisuuteen, ovat sidoksissa jonkinlaiseen inspiraatiokäsitykseen: “As it has become increasingly difficult to regard Paul’s ideas as literally ‘inspired’ or ‘revealed’, Christian s[c]holars often stick to the second-best alternative of having in him at least a nearly-inspired, first-class thinker.” Räisänen, *Law* (2nd ed.), xiii.

⁹⁹ Räisänen, *Law*, 232.

struggle”). Tämä sisäinen kamppailu tuotti sekavaa teologiaa ja vääristellyn käsityksen juutalaisesta laista.

Mikä sitten oli Räisäsen mukaan Paavalin todellinen käsitys uskonnosta? Räisänen ajattelee, että Paavalin pelastusoppi voidaan selittää vain ”pneumaattisena kokemuksena” (”pneumatic experience”), jonka Paavali koki uuden karismaattisen kristillisen liikkeen piirissä. Hän pitää Paavalia hurmoksellisen liikkeen jäsenenä ja ajattelee uuden kokemuksen saaneen aikaan valtaisan myllerryksen apostolin sisimmässä. Sama vapauden kokemus tuotti myöhemmin radikaalin lakiteologian.¹⁰⁰

Räisäsen mukaan Paavali oli siis spiritualisti, jonka teologiaa ohjasivat hänen hengelliset kokemuksensa. Siksi hänen teologiaansa voidaan luonnehtia rationalisaation avulla (”secondary rationalization”). Täten Räisäsen hermeneuttisen mallin mukainen tulkinta on johdonmukainen. Kognitiivisen teorian perusteella Paavali oli individualisti, joka kulttisyömbölien avulla selitti uskonnollisia kokemuksiaan. Tässä prosessissa Paavali joutui turvautumaan rationalisaatioon, koska kristologinen periaate oli rikkonut tradition ja tulkinnan välisen dialektiikan.

Ei olekaan ihme, että tällaisessa kokonaiskonseptiossa Paavalin soteriologialle ei löydy juuri mitään muuta perustetta kuin kristologinen lähtökohta. Paavalin soteriologian tulkinnassa se on ilmeinen ylilyönti. Tämä näkyy jo siitä, että Räisäsen selityksessä ajatukselle tuomiosta ja rangaistuksesta ei löydy mielekästä paikkaa. Hän ei voisi mitenkään ottaa sitä esille käsittelemättä samalla aiheen traditiohistoriaa ja yhteyksiä juutalaiseen teologiaan. Ehkäpä juuri tästä syystä hän jättää aiheen lähes kokonaan syrjään.

Kärjistetysti sanoen Räisänen muotoili Paavalille pelastusoppia, jossa on synti ilman Jumalan tuomiota ja pelastus ilman rangaistuksen uhkaa. Tästä syystä Paavalin teologian esitys jää yksipuoliseksi eikä pelastusopin kristologiselle tendenssille löydy mitään muuta perustetta kuin Paavalin henkilökohtainen, spiritualistinen kokemus. Tuon lähtökohdan takia Räisänen katsoo Paavalin voivan tehdä väkivaltaa ”tosiasioille” niin kuin tahtoo.

Synteesin puuttuminen erottaa Räisäsen teorian Sandersin ajatuksista. Hän ei nimittäin enää pyri Sandersin tapaan hahmottelemaan Paavalin teologian uskonnollista ”mallia” (pattern). Myöskään partisipatorisella tulkinnalla ei ole merkitystä Räisäselle, vaikka se ei olekaan ristiriidassa hänen selityksensä kanssa. Tämä kaikki sopii Räisäsen hermeneuttiseen

¹⁰⁰ Räisänen, *Law*, 232-233.

asetelmaan. Hänen mukaansahan teologia muodostuu pelkistä henkilökohtaisten kokemusten erilaisista tulkinnoista. Teologialla ei ole keskusta.

11. Kuula: synteesi epäjohdonmukaisesta Paavalista

Paavali-tutkimuksen ”uuden suunnan” esittelyssä on syytä kiinnittää huomiota myös toiseen suomalaiseen tutkimukseen, nimittäin *K. Kuulan* yleisteokseen *Paavali – Kristinuskon ensimmäinen teologi*. Kuulan teos on Paavali-tutkimuksen piirissä siitä erikoinen, että tekijä pyrkii yhdistämään Bultmannin vanhan uskonnonhistoriallisen otteen ja Sandersin tälle täysin vastakkaisen Paavali-tulkinnan.

Lisäksi Kuulan tulkinta on kotimaisessa kontekstissa mielenkiintoinen siksi, että hän vie määrätietoisesti eteenpäin Dunnin puhtaaksiviljelemää ajatusta siitä, että luterilainen tulkinta Paavalin teologiasta on virheellinen. Jo väitöskirjansa ”Laki, liitto ja Jumalan suunnitelma” johdantosanoissa Kuula toi tämän teesin esille: ”olen sitä mieltä, että Luther ja myöhempi luterilainen perinne ovat perusteellisesti tulkinneet väärin sellaiset perustavat Paavalin aiheet kuten laki, teot ja armo. Jos luterilainen perinne haluaa yhä perustua apostolisille ja profeetallisille kirjoituksille, Paavalin pelastusoppi tarjoaa suunnattoman haasteen.”¹⁰¹

Paavali-kirjassa nämä teemat muodostavat tulkinnan koko rungon.

Uskonnonhistoriallinen tulkinta näyttäytyy erityisesti kirjan rationalistisessa kristologiassa. Tulkinta ei tosin ole aivan Bultmannin esityksen mukainen. Kuula nimittäin sijoittaa Paavalin eri varhaiskristilliseen ryhmään kuin Bultmann. Kuulan mukaan Paavali ei pitänyt Jeesusta ensinkään jumalallisena. Paavalin mukaan Jeesus ei ollut todellisesti Jumalan Poika: ”Paavali ei pitänyt Jeesusta Jumalana eikä edes ’jumalallisena’ olentona” (s. 197).¹⁰² Selitys liittyy uskonnonhistoriallisen koulukunnan käsityksiin.

Kuulan mielestä Paavali oli tavallinen juutalainen monoteisti, joka korkeintaan uskoi, että Jumala korotti hurskaaksi ihmiseksi osoittautuneen Jeesuksen taivaaseen. Adoptiaaniseen kristologiaan liittyy tässä tulkinnassa hegeliläinen ajatus varhaiskristillisen teologian kehittymisestä. Koska uskonnonhistoriallisen käsityksen mukaan korkea näkemys Jeesuksesta, toisin sanoen hänen jumaluudestaan, tuli

¹⁰¹ Ks. Kuulan johdanto hänen väitöskirjassaan *The Law, the Covenant and God's Plan*.

¹⁰² Kuula, *Paavali*, 197.

kristinuskoon vasta hellenistisistä pakanauskonnoista, se ei voinut vielä olla Paavalin näkemys. Kuula ilmaisee näkemyksen seuraavasti: ”Kun esimerkiksi ilmaus ’Jumalan Poika’ siirtyi juutalaiselta maaperältä hellenistiseen kulttuuriin ankkuroituvan kristillisyyden käyttöön, se tulkittiin viittauksena Jeesuksen jumalalliseen olemukseen ja syntyperään: hän oli Jumalasta syntynyt ja Jumalan olemusta niin kuin poika on samaa olemusta isänsä kanssa.”¹⁰³

Käsitys Jeesuksen jumaluudesta saatiin siis kreikkalaisista pakanauskonnoista. Sitä pidetään sekundaarisena ja käsitystä Jeesuksen pelkästä ihmisyydestä alkuperäisenä. Väite on voimakas, sillä tavallisesti hyvin radikaalikin tutkijat katsovat Paavalin itsensä vain vastustavan edellä kuvattua, adoptianismiksi nimitettyä näkemystä. Kuula katsoo kuitenkin hyväksi soveltaa vielä nykyäänkin uskonnonhistoriallisen koulukunnan käsitystä uskonnon kehittymisestä.

Uskonnonhistoriallista pohdintaa merkittävämmässä asemassa Kuulan kirjassa on kuitenkin Sandersin liitonomismi-teoria ja siihen liittyvä Paavalin teologian tulkinta. Sandersin synnyttämän tutkimustradition tapaan ja Räisäsen käsitystä seuraillen Kuula esittää, että lakiteologia tai vanhurskauttaminen eivät olleet Paavalille tärkeitä teemoja. Sen sijaan ohjaavaksi periaatteeksi nousee ajatus Kristus-yhteydestä. ”Apostolin soteriologian keskuksessa on ajatus Kristuksen ja kristityn välisestä yhteydestä.” (s. 201). Pelastukselle pidetään merkittävänä vain osallisuutta Kristukseen, toisin sanoen partisipaatiota taivaalliseen henkeen.

Sandersia seuraten Kuula katsoo edelleen, että Paavalin pelastuskäsitys perustui eräänlaiseen uskonnolliseen hurmoskokemukseen. Tämä sisäinen kokemus oli hänen mukaansa ratkaiseva. Mitään juutalaiseen teologiaan ja sen keskeisiin aiheisiin liittyvää yhteyttä ei tässä mallissa enää nähdä. ”Paavalin teologian keskuksessa ei siis ole niinkään joukko oppeja vaan kokemus Kristuksen ja Hengen läsnäolosta.”¹⁰⁴

Koska uskonnollinen elämys tuli näin Paavalin ”teologian” (toisin sanoen uskonnon) keskipisteeksi, kaikki opillinen jäi toisarvoiseksi. Sanders oli kehittänyt tästä suoranaisten menetelmän. Hänen mukaansa ”vastaus” eli Kristus oli ensin. Ongelmat, joihin tämä Kristus vastaisi, piti keksiä taaksepäin päättelemällä. Kuula soveltaa kirjassaan tätä menetelmää kohta kohdalta. Hänen mukaansa lähes kaikki perinteiset Paavalin teologian aiheet ovat sepitelmiä, jotka tämä kehitteli seurakunnissa vallinneiden tilanteiden mukaan. Siksi lakiteologialla,

¹⁰³ Kuula, *Paavali*, 194.

¹⁰⁴ Kuula, *Paavali*, 203.

sovitussajatuksella tai vanhurskauttamisella ei Kuulan mukaan ollut pysyvää merkitystä.

Kuulan mukaan Paavalilla ei ollut selvää käsitystä synnistä ja lain merkityksestä. Hän oli löytänyt vain kokemuksellisen pelastuksen eli uuden yhteyden Kristuksessa. Sen jälkeen koko hänen teologiansa oli päättelyä taaksepäin. ”Hän ikään kuin päätteli lääkkeen luonteesta taudin olemuksen.”¹⁰⁵ Koska muuta perustetta teologialle ei todellisuudessa ollut, Paavalin lakiteologiasta tuli onneton sekasotku – kuten tietysti Rääsänenkin oli aiemmin jo esittänyt. Jopa synnin luonteen Paavali joutui Kuulan mukaan keksimään ilman juutalaisen teologian apua. Kuula näyttää kuvittelevan, että juutalaisessa teologiassa ei ollut hamartologiaa ensinkään.

Partisipaation korostaminen johti Kuulan teologiassa jatkuvaan käsitteiden uudelleenmäärittelyyn. Tulkittessaan esimerkiksi Kristuksen kuoleman merkitystä Paavalilla hän väitti: ”Paavali tulkitsi traditio-naaliset näkemykset Kristuksen kuolemasta Kristus-yhteydestä käsin.” Tätä teesiä soveltaessaan tekijä joutui tosin sivuuttamaan suuren määrän Paavalin tekstejä. Kuulan mukaan Kristuksen uhrikuolema ei merkinnyt Paavalille juuri mitään: ”Uhrikuoleman ajatus ei ollut kovin keskeinen Paavalille... Puhe Jeesuksen verestä tai Kristuksen kuolemasta ’meidän tähtemme’ ei välttämättä viittaa uhrikuoleman ajatukseen.”¹⁰⁶

Kuula ei tunnista enää Paavalin käyttämää temppeleterminologiaa tai kultillisia kuvia. Sen sijaan hän väittää, että Paavalin tekstistä ”ei käy ilmi, mikä on se mekanismi, jonka kautta Kristuksen uhrikuolema mahdollistaa pelastuksen” (s. 224). Hänen mukaansa Paavali ei myöskään opettanut, että ”Kristuksen uhrin tähden Jumala voi antaa syntimme anteeksi”.¹⁰⁷

Mikä voi johtaa näin tendenssimäiseen tekstien valintaan tai suorastaan sivuuttamiseen? Vaikuttaa siltä, että Kuula on ajatellut oman partisipaatio-tulkintansa ulottuvan kyseisiin tekstikohtiin. Sovituksen sijaan hän tarjoaa pelkkää sovinnon ajatusta: Jumala sovitti välinsä ihmisten kanssa Kristuksen kautta, kuten kohdassa 2. Kor. 5:18–21 todetaan (s. 227). Tekijä jättää kuitenkin tässäkin yhteydessä sanomatta, että Paavalille itselleen tämän sovinnon perustana on samassa kohdassa Kristuksen kultillinen sijaissovitus, kuten jakeessa 21 sanotaan: ”Kristukseen, joka oli puhdas synnistä, Jumala siirsi kaikki meidän syntimme”.

¹⁰⁵ Kuula, *Paavali*, 126.

¹⁰⁶ Kuula, *Paavali*, 226.

¹⁰⁷ Kuula, *Paavali*, 227.

Vastaavien periaatteiden avulla Kuula selitti myös Paavalin käsitystä vanhurskauttamisesta: ”Hän kehitti opin vanhurskauttamisesta puolustaakseen pakanoiden asemaa Kristus-uskossa, muuta itsenäistä merkitystä vanhurskauttamisella ei ole.” Kuulan mukaan Paavali päätteli myös vanhurskauttamisen ”taaksepäin”. Juutalaisesta teologiasta ei ilmeisesti löytynyt mitään vanhurskauttamiskeskustelua, joka olisi voinut toimia Paavalin teologisena ongelmanasetteluna.¹⁰⁸

Sandersin vaikutus näkyy siten myös vanhurskauttamisen tulkinnessa. Sandersin teoriasta nousevat viitteet Kuula viljeli puhtaaksi ja nimesi Paavalin synergistiksi. Kysymys oli siitä onko vanhurskaus Jumalan lahjoittamaa vai ratkaiseeko ihminen itse suhteensa Jumalaan? ”Paavali ei tehnyt lopullista ratkaisua näiden vaihtoehtojen välillä. Hän lienee liittyisi ns. synergistiseen näkemykseen, jossa pelastuksen prosessi on Jumalan ja ihmisen yhteistyötä, synergiaa.”¹⁰⁹

Kuula tuo alussa mainitun tunnustuskuntaisuuden rajulla tavalla suomalaiseen keskusteluun. Luterilainen Paavali-tulkinta on hänen mukaansa virheellistä jopa sen syvimässä ytimessä. Paavali ei ollutkaan uskonvanhurskauden tai jumalattoman vanhurskauttamisen julistaja. Kaikki puheet vanhurskauttamisesta olivat olleet vain tilannekohtaisia taaksepäin päättelyitä ilman johdonmukaista kokonaisuutta. Hurmoksellisen uskonnon edustajana Paavali oli oikeasti ollut Kuulan mukaan synergisti. Kuula valitsi Lutherin sijaan Erasmuksen.

Tällä tulkintalinjallaan Kuula osoittaa sinnikkyyttä. Kaikkia aihetta käsitteleviä Paavalin kirjeiden kohtia vastaan hän vakuuttaa, että Paavali ei liittänyt edes sovituksen ajatusta vanhurskauttamiseen millään tavoin. ”Apostoli ei kertonut, miten lunastus, sovitus ja Kristuksen uhrikuolema tekevät mahdolliseksi sellaisen vanhurskauttamisen, joka vapauttaa ihmisen synnistä.”¹¹⁰

Kuulan teologisessa asetelmassa on ilmeisesti monia juonteita, sillä kaikki hänen esittämänsä väitteet eivät selity pelkästään partisipaatio-teologian perusteella. On esimerkiksi vaikea käsittää, miksi tekijä hylkää Paavalin käsityksen Jumalan tuomiosta aikojen lopulla.

Toisaalta Kuula esittää kirjassaan, että apostolin mukaan Jumala tuomitsee kristityt ja ei-kristityt heidän tekojensa perusteella. Toisaalta hän kuitenkin väittää, että Paavalin mukaan tuo tuomio ei oikeastaan enää koske Kristuksesta osattomia, sillä heidän osanaan on vain

¹⁰⁸ Kuula, *Paavali*, 261.

¹⁰⁹ Kuula, *Paavali*, 264.

¹¹⁰ Kuula, *Paavali*, 267.

”olemassaolon raukeaminen” tyhjiin.¹¹¹ Heidän olemassaolonsa päättyy kuolemaan. Täysin muuta esittävien Paavalin tuomiotekstien edessä tekijä osoittaa kuitenkin hämmästyttävää varmuutta. ”Saadaksean pontta sanoilleen hän puhuu kaikkia kohtaavasta ’ankarasta vihasta, tuskasta ja ahdistuksesta’ vaikka ei pohjimmiltaan ajattelekaan, että kaikki herätetään rangaistusta varten.”¹¹²

Kuula näyttää tosin yrittäneen myös tämän aiheen ja partisipaatioajatuksen yhdistämistä. Hän nimittäin toteaa eräässä kohdassa täysin aiemmasta poiketen, että kristittyjen tuomitseminen tekojen mukaan osoittaa väistämättä sen, että Kristus-yhteys on tehnyt näistä synnittämiä. Kristittyjä ei tuomita, koska heidän elämässään ei enää ole mitään tuomittavaa: ”he eivät ole enää synnin vankeja, vaan he palvelevat vanhurskautta ja elävät Jumalan tahdon mukaan. Siksi he saavat iankaikkisen elämän”.¹¹³

Tästä synnittömyysopista seuraa edelleen armokäsityksen uudelleentulkinta. Armo ei Kuulan mukaan merkitse enää syntisen armahtamista tai jumalattoman vanhurskauttamista armosta ilman tekoja. ”Hänelle armo ei ole ihmisten tekojen ja aktiivisuuden vastakäsite eikä kyse ole anteeksiantamuksen armosta. Armo on Jumalan voimaa ja Jumalan pelastavaa toimintaa, joka tulee ilmi siinä, että Kristuksen yhteyteen liitetty ihminen vapautetaan synnin vallasta. Kristitty osoittaa sen elämällä Jumalan tahdon mukaan. Siksi hänet voidaan tuomita tekojen mukaan, sillä teot todistavat ihmisen yhteydestä Kristukseen.”¹¹⁴

Nämä selitykset huipentuvat lopulta lähes uskomattomaan Paavalin soteriologian kokonaistulkintaan, joka todellakin poikkeaa luterilaisesta tulkintaperinteestä. Kun Paavali perinteisen käsityksen mukaan oli lain vanhurskauden vastustaja, Kuulan mukaan hän opetti pelastumista lain noudattamisen kautta. ”Paavalin soteriologia on tietyllä tavalla moralistinen.” (s. 163).

Tämä kokonaistulkinta nostaa tunnustuskuntaisuuden Paavali-tutkimuksessa aivan uudelle tasolle. Sandersin esittäessä dispensationalistista armon jakamisen tulkintaa ja Dunnin tyytyessä kalvinistiseen liittoteologiaan Kuula tekee Paavalista amerikkalaisyhteiskunnan voimaevankelioimisen teologin. Tämän selityksen mukaan hurmosliikettä rakentaneen Paavalin teologian ytimessä oli partisipaation tuottama synnittämyys. Näin kysymys tuomiosta väistyi näyttämöltä, sillä ketään

¹¹¹ Kuula, *Paavali*, 162–164.

¹¹² Kuula, *Paavali*, 165.

¹¹³ Kuula, *Paavali*, 163.

¹¹⁴ Kuula, *Paavali*, 163.

ei enää jäänyt tuomittavaksi. Kristittyjä ei voi tuomita ja ei-kristityt raukeavat kuolemassa olemattomuuteen. Näkemyksen kääntöpuolena on, tässä kuten myöhemminkin, voimakas tekoja korostava pyhityskristillisuus. Näin Kuula, niin luterilaiselta taustalta kuin kirjoittikin, muutti Paavalin vapauttavan armouskon ahdasmieliseksi lakihenkisyydeksi.

12. Tübingenin uusi koulukunta

Sandersin luoma koulukunta ei kuitenkaan ole ainoa uusi suuntaus Paavali-tutkimuksessa. Juutalaisen kirjallisuuden tutkimus laajeni toisen maailmansodan jälkeen olennaisesti. Myös Saksassa se alkoi vaikuttaa merkittävästi Paavali-tutkimukseen. Suuntauksen yhdeksi keskuksiksi kasvoi perinteikäs Tübingenin yliopisto, jonka perusteella sitä kutsutaan nykyään Tübingenin uudeksi uskonnonhistorialliseksi koulukunnaksi.

Tübingenin eksegetiikan johtotähtenä voidaan sanoa olevan kaksi teosta. Ensimmäinen niistä on *O. Michelin* kuuluisa Roomalaiskirjeen kommentaari (KEK). Se on julkaistu monena eri laitoksena. Kommentaarin erityispiirteenä on Paavalin opetuksen sitominen juutalaisen teologian aiheisiin. Toinen perusteos on *M. Hengelin* monumentaalinen tutkimus juutalaisen teologian hellenisoitumisesta, *Judentum und Hellenismus*. Tällä tutkimuksella Hengel muutti olennaisesti käsitystä toisen temppelin ajan juutalaisuuden yleisluonteesta.

Judaistiikan professorina toiminut Hengel tarkasteli Paavalin ajattelua ja henkilöhistoriaa laajasti toisen temppelin ajan juutalaisen kirjallisuuden valossa. Hän nosti esille esimerkiksi uskonnollisen selotismien suuren merkityksen tuona aikana. Paavalin/Saulin kiihvailu lain puolesta selittyy parhaiten tämän seloottisen identiteetin perusteella.¹¹⁵ Tämän lisäksi Hengel nosti juutalaisen apokalyptiikan ja mystiikan Paavalin kristologian selityspuoleksi. Paavali sovelsi omassa kristologiassaan muualla hyvin tunnettua valtaistuinmystiikkaa.

Hengelin kollegat ovat täydentäneet tätä tutkimusotetta. Aiemmin jo käsitelty *P. Stuhlmacher* kirjoitti erityistutkimuksiansa jälkeen Uuden testamentin raamattuteologiassaan laajan ja perusteellisen Paavalin teologian yleisesityksen. *O. Betz* puolestaan on lukuisissa artikkeleissaan tarkentanut juutalaisten tekstien ja erityisesti Qumranin kirjoitusten

¹¹⁵ Ks. erityisesti Hengelin kirjoitusta esikristillisestä Paavalista, saksaksi teoksessa *Paulus und das antike Judentum*.

merkitystä Paavalin teologian selittämiseksi. *R. Riesner* taas laajensi ”esikristillisen Paavalin” tutkimusta laajalla monografiallaan Paavalin toiminnasta kääntymyksen ja julkisen toiminnan välisenä aikana. Tübingenin kolmas professori *O. Hofius* on keskittynyt moniin Paavalin käyttämiin hymnimuodostelmiin sekä Paavalin ja varhaiskristillisen julistuksen välisten suhteiden selvittämiseen.

Rabbiiniseen teologiaan keskittynyt tutkimusperinne sai 1970-luvulta lähtien siten vastapainokseen kokonaisen koulukunnan, jonka piirissä Paavalin teologiaa pyrittiin sijoittamaan hyvin laajasti toisen temppelin ajan juutalaisen teologian yhteyteen. Tässä perinteessä syntyi joukko tutkimuksia, joissa Paavalin kirjeitä ja opetuksia – ja erityisesti lakiteologiaa – verrattiin suoraan toisten temppelin ajan juutalaisiin teksteihin. Tutkimuksen kohteena oli mm. viisaukirjallisuus (*E.J. Schnabel, G. Schimanowski, D.B. Garlington*).¹¹⁶

Paavalin ja juutalaisuuden välisen suhteen tarkempi analyysi ei luonnollisestikaan ole jäänyt vain yhden yliopiston varaan. 1990-luvulla judaistiikan painopiste voimistui entisestään. Vaikka osa tutkijoista jatkoi Sandersin teorian viitekehyksissä, tutkimuksen painopisteet muuttuivat. Tämä nähdään esimerkiksi *B.W. Longeneckerin* analyyseista 4. Esran kirjasta.¹¹⁷ Edelleen *M.A. Seifridin* Paavali-tutkimus, joka painottaa Qumranin seurakuntasääntöä,¹¹⁸ tai *M. Winningen* tutkimus, jossa käydään läpi Salomon psalmeja, todistavat tästä.¹¹⁹ Uusi näkökulma on laajentanut merkittävästi käsitystä Paavalin teologian traditiohistoriallisista lähtökohdista ja sijoittumisesta juutalaisen teologian kokonaisuuteen.¹²⁰

Oman lisänsä näkökulman uudistumiseen on antanut juutalaista apokalyptiikkaa käsittelevän Paavali-tutkimuksen merkittävä esiinnousu. *E. Käsemann* nosti teemat uudelleen esille kuuluisalla teesillään apokalyptiikasta kristillisen teologian ”äitinä”. Paavali-tutkimukseen

¹¹⁶ Ks. Schnabel, *Law and Wisdom*; Schimanowski, *Weisheit und Messias*; Garlington, *Obedience of Faith*.

¹¹⁷ Longenecker, *Eschatology and the Covenant*.

¹¹⁸ Seifrid, *Justification*.

¹¹⁹ Winnige, *Sinners and the Righteous*.

¹²⁰ Uudet löydöt tuottivat myös ambivalenssia tulkinnoissa. Esimerkiksi Longenecker myönsi toisen temppelin ajan juutalaisuuden monimuotoisuuden ja Sandersin heikkoudet sen tulkinnassa. Lisäksi hän luopui ainakin osittain liitonomismien käsitteestä ja tutki sen sijaan etnosentristä liittokäsitystä, ”ethnocentric covenantalism” ja korosti erityisesti antropologian merkitystä soteriologian tutkimuksessa. Siitä huolimatta hän yhä kiitteli Sandersin teorian erinomaisuutta. Longenecker, *Eschatology and the Covenant*, 32, 34, 36–37.

teemaa on soveltanut laajasti esimerkiksi H-H. Schade.¹²¹ Näiden tutkimusten jälkeen apokalyptiikan tutkimus on laajentunut merkittävästi judaistiikan alueella. Apokalyptisiin kirjoituksiin, Qumranin teksteihin ja merkäväh-mystiikkaan on kohdistettu runsaasti tutkimusta, ja näin on luotu perustaa myös uusille näköaloille Paavalin teologian arvioinnissa.

Amerikassa tämän tutkimussuunnan keskeisenä ja itsenäisenä kehittäjänä toimi *J. Beker* teoksessaan *Paul the Apostle, The Triumph of God in Life and Thought*. Bekerin mukaan koko Paavalin pelastusopin perusasetelma oli apokalyptinen. Kristuksen kuolema ja risti merkitsivät hänen mukaansa apokalyptisten voimien voittamista ja vanhan aikakauden lopullista tuomitsemista. Lisäksi näkemykseen kuului olennaisesti ajatus ylösnousemuksesta, joka oli apokalyptis-kosminen avaus Jumalan lopulliselle voittokululle.¹²²

Beker nosti apokalyptiikan tarkastelun myös metodin tasolle. Hänen mielestään Paavalin teologian tutkimus ei saa olla yksittäisten termien tarkastelun varassa. Sen sijaan on arvioitava sitä symbolien muodostamaa kokonaisrakennetta (“whole symbolic structure”), joka on Paavalin ajattelun takana.¹²³

Merkittävimpiä asioita Paavali-tutkimuksessa Sandersin teorian jälkeen on ollut tutkimuksen laajentuminen avoimemmin toisen temppelein ajan kirjallisuuteen. Tämä on avannut uusia näköaloja Paavalin opetuksen taustasta. Samalla se on luonut uusia edellytyksiä hänen teologiansa pääpiirteiden vertaamiseen tuon aikakauden aatemaailmaan. Merkittävimpänä suunnan antajana tässä uudistuvassa lähestymistavassa on ollut Tübingenin koulukunta ja sen monet seuraajat.

13. Miten edetä Paavalin kanssa?

Yhteenvetona voidaan kiinnittää lopuksi huomiota muutamaan esille nousseeseen seikkaan. Tutkimuksen läpi käyminen osoittaa, että monilla tällä hetkellä suosiossa olevilla Paavalin teologian tulkinnan aiheilla on pitkä historia. Ehkä kaikkein laajimmin esillä ollut partisipatorinen tulkinta – ajatus siitä, että Kristus-yhteys olisi Paavalin ajattelun

¹²¹ Käsemann, *Versuche II*, 110s, 120–121. Yksityiskohtaisemmasta tutkimuksesta ks. Schadenin väitöskirja *Apokalyptische Christologie bei Paulus*.

¹²² Beker, *Paul*, 189.

¹²³ Beker, *Paul*, 16. Apokalyptiikan näkökulma on keskeisellä monessa uudemmassa Paavali-tutkimuksessa. Ks. esim. Kreitzer, *Jesus and God*.

johtoteema – on saanut kiintopisteensä Sandersista. Sanders näyttää omaksuneen sen kuitenkin Daviesilta, joka puolestaan tunsi hyvin Schweitzerin teorian. 1900-luvun alun Paavali-tutkimusta taas ohjasi uuskantilainen, sisäistä kokemusta korostanut selitys. Näin ollen voidaan todeta, että partisipaation korostaminen teologisempien vanhurskauttamisajatuksen tai sovitusteeman kustannuksella on tehty pitkälti uuskantilaisen teologian ehdoilla – onpa tätä sitten tiedostettu tai ei. Mitään muuta olennaista syytä näiden teemojen syrjimiseen ei ole esitetty.

Rabbiinisen teologian merkitys on myös ollut Daviesista lähtien Paavali-tutkimuksessa huomattava. Tämä on pantava merkille siksi, että Schoepsista, Michelistä, Hengelistä ja Stuhlmacherista lähtien toinen tutkimuslinja on painottanut laajemmin koko judaistiikan merkitystä. Silloin on otettava huomioon juutalaisen teologian moninaisuus. Rabbiinista perinnettä paremmin Paavalin teologiaa selittävät monet viisausteologiset, eskatologiset ja apokalyptiset tekstit.

Sovitusteologia ja ristin teologia ovat tietyn suunnan tutkimuksessa jääneet kokonaan pois Paavalin ajattelun kokonaisuudesta. Tämä ratkaisu on kulkenut rinta rinnan hamartologian kaventumisen kanssa. Paavalin synkkä ja realistinen ihmiskäsitys on usein unohdettu. Kuitenkin on mahdotonta tehdä apostolin teologialle oikeutta sivuuttamalla nämä aiheet.

Bultmannin pitkälle käyvä merkitys Paavali-tutkimukselle on ollut esimerkiksi siinä, että hän – Heideggerin eksistenssifilosofiaan vakaasti perustaen – katsoi oppilauseiden edustavan väärää uskonnollisuutta. Koska aidon uskon tuli vastata ”autenttista elämää”, kuuluivat oppilauseet pysähtyneeseen maailmaan ja vääristyneiden maailmankuvien piiriin. Bultmannin asetelmassa opeista tuli suorastaan syntiä. Niiden vastakohtaksi hän tarjosi eteenpäin suuntautuvaa, antropologisesti määriteltyä uskontoa. Monet tutkijat näyttävät yhä suhtautuvan Paavalin teksteihin tämän lähtökohdan mukaisesti. Silloin vieroksutaan Paavalin oppilauseiden analysointia ja keskitytään mieluummin sisäisen uskonnon, jopa hurmoksellisen uskonnollisuuden tarkasteluun.

Bultmannin pysyvä vaikutus on tosin siinä mielessä outoa, että harva tutkija hyväksynee enää oikeasti hänen lähtökohtiaan. Bultmannin gnostilaishypoteesi ja siihen myöhemmin liitetty laajempi ontologinen teoria voidaan jättää nykyään omaan arvoonsa. Näkemyksen uskonnonhistorialliset lähtökohdat ovat vanhentuneet. Lisäksi Heideggerin eksistenssifilosofian varaan rakentuva tulkintamalli edellyttäisi tuon filosofian hyväksymistä, mitä harvat enää tekevät.

Paavali-tutkimuksen etenemisen kannalta olennaisimmalta muutokselta vaikuttaa siten uusi uskonnonhistoriallinen lähestymistapa, jossa judaistiikalle annetaan ensisijainen merkitys. Vanhan uskonnonhistoriallisen koulukunnan tulkinta oli altis subjektivismille, jota oli vaikea perustella. Paavalin teologiaa on mahdoton ymmärtää abstraktina hellenistisenä ajatteluna, ilman asianmukaista yhteyttä toisen temppelein ajan juutalaiseen teologiaan.

Uusi uskonnonhistoriallinen tarkastelutapa on vapaa myös virheelliseksi osoittautuneesta, Baurin jälkeisestä historian kaava- maistamisesta. Hellenisoitumisen ongelmaa tarkastellaan nykyään aivan toisesta näkökulmasta kuin ennen. Jako juutalaiskristillisyyden ja hellenistisen kristillisyyden välillä ei ole enää perusteltavissa diaspora- juutalaisuuden omaleimaisuudella. Nykyään tarkastellaan pikemminkin erilaisia traditiovirtoja toisen temppelein ajan juutalaisen teologian laajassa kokonaisuudessa. Eri ryhmiä yhdistää juutalaisen teologian tausta myös hellenismien herättämien aiheiden kohdalla, mutta moniin erityiskysymyksiin annetaan erilaisia vastauksia.

Edelleen näyttää siltä, että uudempi uskonnonhistoriallinen lähestymistapa kykenee ottamaan opilliset sisällöt paremmin huomioon kuin eksistentiaalismin tulkinta, jossa niitä kartettiin. Paavalin tekstien vertailu juutalaisen teologian kanssa edellyttää varsin tarkkaan nimenomaan opillisten näkemysten tuntemista. Silloin myös Paavalin ajattelun sisällön merkitys nousee tutkimuksessa.

Tutkimuksessa on siis korostettava Paavalin asemaa osana juutalaista teologiaa ja tutkittava hänen käsityksiään dynaamisessa vuoro- vaikutussuhteessa muuhun toisen temppelein ajan sinänsä moninaiseen juutalaiseen teologiaan. Tübingenin uuden koulukunnan analyysit Sauluksesta ennen kääntymystä ja hasidilaisen perinteen selotismista, joka löysi paikkansa myös fariseusten liikkeessä, ovat tässä suuntaa antavia.

Olennaiseksi kysymykseksi nousee tällöin se, mitkä olivat juutalaisen teologian keskeiset aiheet Paavalia edeltäneinä vuosisatoina. Millaisia piirteitä oli siinä perinteessä, jonka hän oli juutalaisena oppineena omaksunut? Näihin kysymyksiin vastaamiseksi on välttämätöntä siirtyä toisen temppelein ajan tekstien tarkempaan analyysiin.