

Vaihtuvien totuuksien tiede – “toisenlaisen” eksegetiikan jäljillä

Timo Eskola

Raamattukeskustelun kiistanalaisia iskulauseita on vuosikausien ajan ollut toive “toisenlaisesta eksegetiikasta”. Ajatuksen synty on perin ymmärrettävä – syntyihän koko kiista alun perin “yhdenlaisen” radikaalin raamatuntutkimuksen ympärille. Yliopistojen eksegetiikka näytti liian usein repivän Raamatun kappaleiksi. Opponenttien mukaan mikään raamatuntutkimus ei kuitenkaan voi tulla yhdestä tuustista. Sellaista radikaalia “konsensusta”, joka pystyisi sanelemaan paitsi raamattukäsityksen, myös kirkon opin, ei ole edes teoriassa olemassa.

Yliopistomaailman respondenttien reaktio oli sekin ymmärrettävä. Tiedemiehet ja tutkijat puolustivat tutkimusmenetelmiään ja niiden tieteellisyttä. Tutkijoiden väitteet perustuivat aina Raamatun tekstien analyysiin ja esitetyt perusteet olivat kaikkien tarkistettavissa. Vastakysymys kuului: Miten kukaan voi samalla analyysillä päätyä “toisenlaiseen” eksegetiikkaan? Kriitikkoja kutsuttiin jopa yrittämään tällaisen tempun tekemistä tieteen kentällä. Johtopäätös vastakkainasettelusta oli useimmiten selvä. Tieteellisen eksegetiikan vastustajat ja toisenlaisen eksegetiikan pyytäjät leimattiin epätieteellisiksi “maalikoiksi”, jotka eivät ymmärtäneet mistä tutkimuksessa on kysymys.

Tämä vastakkainasettelu on leimannut raamattukeskustelua meidän päiviimme saakka. Nykyään tilanne on kuitenkin ratkaisevasti muuttumassa. Se ei johdu eksegetiikasta, vaan niistä näkemyksistä, jotka koskevat tieteen luonnetta.

Yliopiston pelikentällä

Vaikka monet tiedemiehet ovat nurkkaan ahdistettuina puolustaneet eksegetiikan (ja samalla tieteen) yksiselitteisyyttä ja luotettavuutta, he

eivät tavallisessa arjessa ole kuitenkaan juuri koskaan toimineet tuollaisen periaatteen mukaan. Tiede on toisenlaista. Jokainen tutkija tietää, että tieteellinen työskentely perustuu oletusten tekemiseen ja arvailuun. Kohteesta riippumatta ja tutkimusmenetelmästä riippumatta tutkija joutuu aina muodostamaan tutkittavasta asiasta hypoteeseja. Hänen tutkimuksensa pyrkivät vain osoittamaan nuo hypoteesit todeksi – mikäli mahdollista.

Tiedemiehet tietävät myös liiankin hyvin sen, että kaksi eri tutkijaa päätyy samasta asiasta saman tutkimusmenetelmän avulla yllättävän erilaisiin tuloksiin. Liekö mikään työyhteisö niin jännitteinen ja erimielisyyksiä sisältävä kuin yliopisto. Tutkijat kiistelevät tietteenalansa tuloksista loputtomasti (ja juuri se tekeekin tieteestä niin mielenkiintoisen ja älyllisesti virkistävän). Tuollaiset erimielisyydet johtavat erilaisten koulukuntien muodostumiseen, ja koulukunnat riitelevät keskenään. Niitä ei löydy vain teologiasta tai eksegetiikasta, vaan ne ovat myös suurelle yleisölle tuttuja niin psykologiasta ja lääketieteestä kuin taloustieteestäkin – puhumattakaan Suomen lähihistoriasta.

Tieteen tulokset myös muuttuvat aika ajoin. Tästä on kauniisti sanottu, että “tiede korjaa itseään”. Lause on jossain määrin epätarkka. Tieteessä saavutetut tulokset nimittäin muuttuvat yleensä siksi, että aikaisemmat tutkimukset hylätään kokonaan. Koko tutkimusasetelma vaihtuu, ja silloin muuttuvat myös tulokset radikaalisti. Pelkkien tulosten korjauksiin tyydytään vain harvoin. Tiede todellakin korjaa itseään niin, että koko käsitys tieteen tekemisestä vaihtuu silloin tällöin.

Käsitys muuttuvasta tieteestä onkin meidän aikamme, eli viimeisten vuosikymmenten merkittävin näkemys tieteen luonteesta. Se on aiheemme kannalta niin olennainen, että meidän on syytä katsoa lähemmin, mitä uusi näkemys voi merkitä keskustelussa “toisenlaisesta eksegetiikasta”.

Vaihtuvien totuuksien tiede

Aikaisemmin tiedettä pidettiin lähes mekaanisen varmana tiedon hankkimisen välineenä. Tieteellä uskottiin olevan varmat menetelmät, tutkimusmenetelmät, joiden avulla tietoa pystyttiin hankkimaan objektiivisella varmuudella. Oppikirjoissa tätä tieteenihannetta kutsutaan

“aksiomaattiseksi” tieteenihanteeksi. Nimitys on annettu klassisen tiedekäsityksen perusteella. Tiedettä pidettiin matemaattisen varmana tiedon antajana. Samoin kuin todet aksioomat osoittavat teoreeman oikeaksi m.o.t., samoin tutkijan hankkiman tiedon uskottiin osoittavan johtopäätökset oikeiksi. Hieman kärjistäen voisi sanoa, että esimerkiksi historian tutkimusta pidettiin yhtä varmana kuin rautaketjun kaivamista maasta lenkki lenkiltä.

Edellä esiteltyjen käsitysten ja suhtautumistapojen välillä on kuitenkin ristiriita ja siten myös ongelma. Samat tutkijat ovat toisaalta uskoneet, että tiede on varmaa ja objektiivista, mutta käytännön työssä he ovat myöntäneet käyttävänsä oletuksia, hypoteeseja, ja tulevansa keskenään erilaisiin tuloksiin. Juuri tällainen ristiriita johti vähitellen uuden tieteenfilosofian syntymiseen.

Keskustelun avasi *Karl Popper*. Hän nosti näkyvästi esille eräiden tutkijoiden aikaisemmin jo mainitseman ajatuksen siitä, että kaikki tutkimus perustuu hypoteeseille. Tieteen tekeminen on hänen mukaansa nähtävä työprosessina, jossa tutkija muodostaa kohteestaan ensin oletuksen ja vasta sen jälkeen etsii väitteilleen perustelut.¹

Popperin käsitystä vahvisti myöhemmin huomio, että myös kaikki tutkimustilanteessa tapahtuva looginen päättely on luonteeltaan deduktiivista. Se tarkoittaa sitä, että päätelmän tekeminen edellyttää hypoteesia lopputuloksesta. Aksiomaattinen ihanne puolestaan oli perustunut induktivismiin. Silloin uskottiin, että yksityiskohdista päädytään loogisella varmuudella yksiin, väistämättömiin johtopäätöksiin. Tällaiselle logiikalle ei kuitenkaan ole tieteellistä oikeutusta.

Mitä sitten vanhan tiedekäsityksen tilalle? *Imre Lakatos* ehdotti, että meidän tulisi puhua tutkimusohjelmista. Niiden ytimenä on joukko ennalta valittuja perustavia lähtökohtia, joiden varaan rakentuu joukko hypoteeseja. Näitä hypoteeseja tulee koetella ja pitää niistä ne, jotka osoittautuvat riittävän kelvollisiksi.²

Thomas Kuhn esitti lopulta laajan teorian siitä, millaisena tieteen kokonaisuuden voisi nähdä. Hänen mukaansa selitysteoriat vaativat pitkän ajan kehittyäkseen. Hypoteeseja ei sovi hylätä kovin hätäisesti, koska silloin selitysteorialla ei ole aikaa rakentua. Sen sijaan tulee

¹ Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, 40ss., 84ss.

² Ks. esim. Lakatos, *Criticism and the Growth of Knowledge*, 95ss., 103ss., 132ss.

(Lakatosin tapaan) muodostaa kokonainen ohjelma, paradigma, jonka puitteissa tutkimusta tehdään.³

Tämä paradigma synnyttää eräänlaisen koulukunnan, jonka piirissä tehdään yhdenlaista tutkimusta pidemmän ajan. Kuhn näki kuitenkin, että tiede ei ole aksiomaattista eikä objektiivista perinteisessä mielessä. Jopa kokonaisen paradigman (koulukunnan) näkemykset joutuvat välillä kyseenalaiseksi. Silloin tapahtuu *tieteellinen vallankumous*. Siinä vaihtuvat päällepäin näkyvien tulosten lisäksi monet niistä oletuksista ja peruslähtökohdista, joiden varaan tutkimus on rakentunut.

Tiede on siten vaihtuvien totuuksien tiedettä. Tämän asian myöntäminen muuttaa sekä käsitystämme tieteestä että käsitystämme totuudesta. Tieteellinen “totuus” on aivan jotain muuta kuin henkilökohtainen “totuus” tai esimerkiksi uskonnollinen “totuus”. Tieteessä on myös raamatuntutkimuksen piirissä toiminut lukematon määrä paradigmoja, tutkimusohjelmia. Niiden lähtökohdat ja tulokset poikkeavat selvästi toisistaan. Siksi niiden merkitystä tulee pitää vain suhteellisena, kuten niiden asemakin vaatii.

Raamattukeskustelun aallot ovat kuitenkin useimmiten käyneet korkeina juuri siksi, että keskusteluun osallistuneet tutkijat ja professorit ovat pyrkineet käyttämään aksiomaattisen tiedekäsityksen mukaista saneluvaltaa (ns. asiantuntijavaltaa). Käytännössä tämä on – ainakin uuden tiedekäsityksen mukaan – tarkoittanut samalla sitä, että yksi koulukunta on pyrkinyt sanelemaan raamatunäkemyksen kaikille. Keskustelusta on yleensä puuttunut kokonaan lähtökohtien arviointi ja hypoteesien muodostamisen kritiikki. Hyvin harvoin on myöskään otettu huomioon sitä, minkälaisia ennakkolähtökohtia (eritoten teologisia) nousee kirkon tunnustusperinteestä, opillisesta identiteetistä ja maailmankuvasta.

Kyseinen “aksiomaattinen” eksegetiikka on Suomessa ollut teologisesti hyvin radikaalia. Juuri täällä on suurena tieteellisenä totuutena julistettu, että inkarnaatio ei ole todellisuutta, Jeesus ei syntynyt neitseestä, eikä hän julistanut olevansa Messias. Jeesus ei noussut ruumiillisesti kuolleista, ruumis heitettiin todellisuudessa joukkohautaan, eikä tämä ylösnoussut koskaan antanut lähetyskäskyä.

³ Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 37 ss., 90s.

Joidenkin yksittäisten tutkijoiden kohdalla radikaalit näkemykset ovat tuottaneet henkilökohtaisia tragedioita. Tutkijat puhuvat esimerkiksi “perinteisen” uskon menettämisestä tai esittävät jopa kirkon apostolisen uskontunnustuksen yksityiskohdista luopumista. Jeesuksella sanotaan olevan meille pelkkä symboliarvo ja uskontunnustuksilla vain esteettistä arvoa runollisessa mielessä.

Tällaiset ristiriidat johdattavat meitä arvioimaan sitä, millaisten paradigmojen mukaan eksegetiikasta käyty keskustelu on muotoutunut. Onko toisenlaista eksegetiikkaa? Millaisia tieteellisiä vallankumouksia eksegetiikassa on tapahtunut ja on tapahtumassa?

Historian Jeesuksen monet kasvot

Jeesuksen persoonaa ja elämää koskeva tutkimus on aina saanut räikeimmät otsikot niin teologiassa kuin mediassakin. Tälläkin alueella tutkijat ovat toisinaan antaneet sen kuvan, että tieteessä on vain yksi vakiintunut tapa tehdä eksegetiikkaa. Se on virhe, sillä Jeesuksen elämää koskevassa tietellisessä tutkimuksessa on ollut vähintäänkin kolme erilaista kautta, joista kullakin on omaleimaisia piirteitä.

Ensimmäinen kausista tuotti ns. *historiallis-kriittisen tutkimuksen Jeesuksen*. Kun nykyaikainen tiede syntyi 1700- ja 1800-luvuilla, oli monien raamatunselittäjien lähtökohtana moderni luonnontiede. Raamatusta kyllä luettiin Jeesusta koskevat puheet niin kuin oli totuttu, mutta yliluonnolliset kertomukset olivat tutkijoiden mielestä historiallisissa tilanteissa tapahtuneita väärinymmärryksiä (*Paulus, Hase*). Heidän selityksensä mukaan silminnäkiäjöiden uskonnollinen mieli oli tulkinnut nykytieteen valossa normaalin tapahtuman yliluonnolliseksi. Esimerkiksi Jeesuksen kastehetkellä kuultu taivaallinen ääni tuli meteoriitista ja Jairuksen tytär herätettiin vain valekuolleista.

Yksi näyttävimmistä selityksistä koski Jeesuksen kävelyä veden päällä. Koska tapahtuma sellaisenaan oli täysin mahdoton, sille piti löytää luonnollinen selitys. Jeesus lähetti opetuslapsensa edeltä soutamaan järven toiselle rannalle ja jäi itse vielä paikkakunnalle. Ilta tuli yllättäen ja hämärässä opetuslapset alkoivat hieman jännittää. Äkkiä he näkivät Jeesuksen kalpean hahmon sumun keskellä – ja hän näytti toden totta kävelevän veden päällä. Pietari pelästyi tästä niin paljon,

että putosi veneestä. Jeesus oli kuitenkin todellisuudessa kävellyt vain rantaa pitkin, mutta sumun tähden opetuslapset eivät nähneet ranta-viivaa. Lopuksi Jeesus kahlasi veteen ja veti Pietarin rannalle.

Vaikka nämä esimerkit eivät ole enää – muutamia tutkijoita lukuunottamatta – kovin ajankohtaisia, niistä saa joka tapauksessa hyvin käsityksen eräästä tavasta ratkaista ongelmalliseksi koettuja asioita. Kaiken tuli olla järjellistä ja selityksen tuli sopia luonnontieteelliseen maailmankuvaan. Näiden tutkijoiden Jeesus oli tavallinen juutalainen uskonnollinen julistaja, jolle tapahtui hieman erikoisia asioita.

Luonnollisuuden rajat ylittävät tapahtumat olivat ongelma myös *David Straus-sille* 1800-luvun puolivälissä. Rationalistien tapaan hän arvioi ensin, mitä Jeesus ei voinut tehdä ja millainen hän ei voinut olla. Syyn kertomusten syntyyn hän löysi kuitenkin toisaalta. Hänen mukaansa seurakunta oli rakentanut kertomuksia johtajastaan juutalaisen messianologian sisältämän Messias-myytin mukaisesti. Koska Jeesus haluttiin pääsiäisen jälkeen kuvata mahtavaksi Messiaaksi, hänen toimintaansa väritettiin hienoilla kertomuksilla. Ongelmallinen evankeliumikertomus oli Straussin mukaan siten teologinen keksintö. Sillä ei ollut suoraa liittymäkohtaa historiaan, vaan se selittyi seurakunnan opetuksen tarpeista.

Minkälainen oli Straussin Jeesus? Siitä ei ole varmuutta. Jeesus itse jäi nimittäin evankeliumien varjoon ja historian hämärään. Kyllä Strauss toki esitti ajatuksia myös Jeesuksen elämästä, mutta hänen päätavoitteenaan oli arvioida sitä, millaiseksi Jeesus oli haluttu evankeliumeissa kuvata jopa historian vastaisesti.

Tällainen tutkimus “riisui” evankeliumien Jeesuksen vähitellen lähes kaikesta siitä, mitä kirkko oli tottunut aikaisemmin opettamaan Raamatun perusteella. Jeesuksesta kirjoitettiin elämäkertoja, joiden mukaan hän oli todellisuudessa ollut tavallinen juutalainen uskovainen, joka vilpittömästi julisti Jumalan tahtoa aikalaisilleen. Paimen-romantiikkaa ei tuon ajan kuvauksista puuttunut.

Tämän tutkimussuunnan huipensi lopulta *Rudolf Bultmann* tämän vuosisadan alkupuolella. Hän muodosti “myyteistä riisumisesta” suoranaisten tutkimusmenetelmän. Bultmann oli vakuuttunut siitä, että todellinen historian Jeesus oli jossain uskonnollisten tekstien takana. Hänet voidaan yrittää löytää, vaikka sellaisella tehtävällä ei Bultmannin mielestä ollut suurta merkitystä. Olennaisinta oli löytää

tie sen Jumalan puhuttelevan sanoman äärelle, jota apostolit Jeesuksen nimissä julistivat pääsiäisen jälkeen.

Käytännössä lopputulos Bultmannin tutkimuksista oli varsin lohduton. Kun hän kirjoitti suuren teoksensa Uuden testamentin teologiasta, jäljellä oli kalpea ja sairas Jeesus. Tuo Jeesus tietää Jumalasta suurin piirtein saman verran kuin pyhäkoululapsi: Jumala on maailman Luoja ja taivaallinen Isä, jonka valtakuntaa uskovat odottavat. Mitään itsenäistä sanomaa Jeesuksella ei ole. Tutkimuksen umpikuja oli täydellinen.

Tutkimuksen umpikujan selvittämiseksi syntyi toinen vaihe, ns. *uusi haaste* (*The New Quest*). Bultmannin oppilaat havahtuivat tilanteen ongelmallisuuteen sotien jälkeisenä aikana. *Ernst Käsemannin* johdolla tutkijat aloittivat uuden yrityksen löytää historian Jeesuksen. *James Robinson*, joka myös osallistui työhön, antoi tälle suunnalle nimen: *A New Quest of the Historical Jesus*. Nimitys oli otsikkona aiheetta käsittelevässä kirjassa vuonna 1959.

Toisen vaiheen synty on tyypillinen esimerkki tietellisen paradigman vaihdosta. Vastausta ongelmiin ei enää etsitty kertomusten historiallisuutta kaivelemalla, koska tuo tie oli käyty tutkijoiden mielestä loppuun. Sen sijaan keskityttiin Jeesuksen sanoman merkitykseen nykyajalle. Jeesuksen sanoman uskottiin löytyvän, kun yhteys apostolien opetuksen ja Jeesuksen sanoman välillä voitaisiin löytää. Periaate oli mielenkiintoinen, mutta se ei johtanut yksimielisiin tuloksiin.

Koska edellä mainittujen oppilaiden lähtökohtana oli yhä Bultmannin käyttämä eksistenssifilosofia, Jeesuksen sanoma muotoutui sen mukaiseksi. *Ben Witherington* on varmasti oikeassa sanoessaan, että tämän tutkimusvaiheen Jeesus alkoi usein kuulostaa eksistentiaalifilosofilta. Ilmeisesti juuri tästä syystä ”toinen yritys” menetti suosiotaan samaa vauhtia kuin eksistentiaalifilosofia meni pois muodista 1970-luvulla. On helppo ymmärtää, että historian Jeesuksen sanomaa koskeva ongelma ei ratkea, ellei tarkastelu kohdistu itse historian tutkimiseen. Niinpä tutkimuksen seuraava vaihe lähtikin tässä suhteessa olennaisesti toisille urille.

Seuraavaa vaihetta voidaan kutsua vaikka *kolmanneksi aalloksi*. Epäonnistumiset historian Jeesuksen etsinnässä johtivat tutkijat jälleen muuttamaan menetelmiään. Kolmas ristiretki historian maailmaan tehtiin perinteisemmän historiantutkimuksen merkeissä. Onkin

sanottu, että kolmannen vaiheen tutkimus “historian Jeesuksesta” on usein ollut “historian Galilean” tutkimusta. Jeesus haluttiin entistä paremmin sijoittaa siihen ympäristöön, jossa hän oli elänyt.

Tämä 1980-luvulla alkanut tutkimuksen suunta on varsin epäyhtenäinen. Tutkijat ovat eri mieltä siitä, millaiseen yhteyteen Jeesus tulisi sijoittaa. Esimerkiksi *J.D. Crossan* ajattelee, että Jeesus oli lahjakas galilealainen saarnamies. Crossanin Jeesus muistuttaa sen ajan kreikkalaisia kyynikkofilosofeja, jotka julistivat tasa-arvoa ja yksinkertaista elämäntapaa. Mitään suurta uskonnollista sanomaa hänen Jeesuksensa ei kuitenkaan julistanut.

Opettajana ja rabbina Jeesus kyllä toimi. Sen moni on myöntänyt, vaikka asiasta ei olekaan yleensä vedetty suuria johtopäätöksiä. *Rainer Riesner* osoitti kuitenkin väitöskirjassaan “*Jeesus opettajana*” (“*Jesus als Lehrer*”), että evankeliumit paljastavat yksityiskohtaisen selvästi aktiivisen opetustoiminnan. Jeesus opetti, ja opetuslapset oppivat. Mikä muu voisikaan selittää opetuslasten valmiuden julistukseen heti pääsiäisen jälkeen?

Eräiden tutkijoiden mielestä Jeesus oli juutalainen karsimaatikko. Tämän näkemyksen on nostanut esiin erityisesti juutalainen tutkija *Geza Vermes*. Hänen mukaansa Jeesus oli samanlainen juutalainen ihmeidentekijä kuin muutkin rabbiinisen perimätiedon mainitsevat ihmeiden tekijät, kuten Honi ja Hanina. Hieman samaan tapaan Jeesusta kuvaa protestanttinen tutkija *Marcus Borg*, jonka mukaan Jeesus toimi karismaattisena juutalaisena parantajana.

Kun Jeesus halutaan sijoittaa juutalaisen uskonnollisuuden keskelle, ei voida sivuuttaa silloista lopun ajan odotusta. Tämän näkökulman nosti esiin *E.P. Sanders*. Hän halusi kuvata Jeesuksen Israelin uudistusta julistaneeksi profeetaksi. Sandersin lähtökohta on periaatteessa järkevä. Hän pitää tutkimuksen keskeisimpänä kiintopisteenä sitä, että Jeesus tuomittiin kuolemaan. Jokaisen selitysmallin täytyy kyetä vastaamaan kysymykseen, mikä ristiriita oli riittävän suuri tuomion antamiseen.

Sandersin Jeesus-kuvaa voidaan arvioida lähinnä sen mukaan, missä määrin se lopulta kykenee selittämään Jeesuksen kohtaloa. Hänen asetelmansa on hyvä, mutta lopputulos voi kulkea kahteen eri suuntaan. Oliko Jeesus tavallinen profeetta vai todellinen Messias? Yhden esimerkin eteenpäinviedystä tulkinnasta tarjoaa *J.P. Meier*, joka on

kirjoittanut hyvin laajan tutkimuksen Jeesuksesta. Hänen pääajatuksenaan on, että Jeesus oli hieman erikoinen juutalainen, joka sijoittui yhteisönsä reuna-alueelle (*“A Marginal Jew”*). Se ei kuitenkaan tarkoita, etteikö Jeesuksen julistus olisi liittynyt olennaisesti Vanhaan testamenttiin. Jeesus vain yhdisteli juutalaisia odotuksia yllättävällä tavalla. Meierin mukaan hän oli ennen kaikkea Jumalan valtakunnan julistaja, joka odotti pikaista maailmanloppua.

Kaikkien tutkijoiden mielestä Jeesus ei kuitenkaan kuulu juutalaisuuden reuna-alueelle. *Peter Stuhlmacherin* mukaan Jeesuksen sanoma on juutalaisen odotuksen ytimessä: hän julisti olevansa messiaaninen Ihmisen Poika, joka avasi toiminnallaan tien Jumalan valtakuntaan. Tutkimuksen eri näkökulmia arvioinut Ben Witherington onkin ihmetellyt sitä, miten harva tutkija on tähän tapaan ottanut esille luontevimman selitysvaihtoehdon: Jeesuksen messiaanisuuden.

Stuhlmacherin mukaan opetuslapsista ei olisi voinut tulla pääsiäisen jälkeen juutalaisten Messiaasta julistavia apostoleita, ellei heidän lähtökohtanaan olisi ollut Jeesuksen omaa messiaanista julistusta. Tämä on tarpeellinen kriteeri historian Jeesuksen arvioinnissa.

Onkin hieman erikoista, että moni radikaali tutkija näyttää kiusaantuvan, jos raamatunselitys alkaa liiaksi muistuttaa “perinteistä” käsitystä Jeesuksen merkityksestä. Tutkimuksen umpikujien jälkeen uudelleen löydettyssä messiaanisessa Jeesuksessa ei pitäisi olla mitään häpeämistä. Käytännössä taitaa olla kuitenkin niin, että vanhat näkemykset vaikuttavat yhä myös “kolmannessa aallossa”. Siksi vasta uusi tutkijapolvi uskaltaa tarkastella kysymystä historian Jeesuksesta avoimin silmin.

Historian Jeesusta koskeva tutkimus on tavoittanut monta merkittävää kysymyksenasettelua. Menneiden vuosien rajoittuneiden selitysten jälkeen on jälleen opittu kysymään olennaisia kysymyksiä. Mikä selittää niin järkyttävän ristiriidan papiston ja Jeesuksen välillä, että tämä piti tuomita kuolemaan kansansa petturina? Mistä tulevat Messiaasta julistavat apostolit, ellei heidän Mestarinsa ole itse antanut heille sanomaa julistettavaksi? Ja mitä ihmettä oppilaat tekivät kaikki ne vuodet rabbinsa opetuslapsijoukossa, jos he eivät tuona aikana oppineet Jeesukselta mitään? Näihin kysymyksiin pyrkii “kolmas aalto” vastaamaan historiallisesti johdonmukaisella tavalla. Siksi modernin tutkimuksen Jeesus ei ole enää kalpea haamu vailla puhekykyä, vaan

lihaa ja verta. Hänellä on sanoma, joka vaatii radikaalisti koko maailmaa Messiaan seuraajaksi.

Mutta mikä näistä tutkijoiden Jeesus-kuvista on “tieteellinen” ja edustaa akateemisesti hyväksytyä eksegetiikkaa? Jälleen törmäämme tieteen olemukseen. Tutkimuksen piirissä on vuosien saatossa tapahtunut merkittäviä muutoksia, jotka ovat tuottaneet aina uusia tuloksia. Laajassa mitassa voidaan puhua ainakin kolmesta Jeesus-tutkimuksen paradigmasta. Ne ovat kaikki omaleimaisia, ja varsin erilaisia keskenään. Tiede ei ole tyytynyt vain “korjaamaan” itseään. Sen sijaan tutkijat ovat tuottaneet suuren määrän keskenään kilpailevia käsityksiä Jeesuksesta.

Metodit mutkalla

Jeesusta koskevan tutkimuksen yhteydessä on luontevaa kysyä, mikä tuotti erilaiset selitykset hänen elämästään. Oliko kyse nimenomaan historiallis-kriittisestä tutkimuksesta, jonka metodi tuotti kyseiset lopputulokset? Onko tutkimusmenetelmän ja vaihtuvien paradigmojen välillä yhteyttä? Voisiko metodi tukea selitysten tieteellisyyttä?

Vastaus saattaa olla joillekin yllättävä. Perinteisillä historialli-kriittisillä metodeilla ei ole suoraa yhteyttä edellä mainittuihin käsityksiin Jeesuksesta. Metodit eivät nimittäin keskity Jeesuksen elämän ja persoonan tutkimukseen, vaikka useimmat niistä koskevatkin Uuden testamentin alueella nimenomaan evankeliumien tutkimusta.

Mitä metodit sitten ovat? Mihin ne pyrkivät? Historiallis-kriittiset metodit ovat eräänlaisia tutkimusohjelmia, joiden avulla pyritään ensinnäkin selvittämään evankeliumikertomusten syntyä ja välittämistä seurakunnissa. Niiden avulla pyritään arvioimaan esimerkiksi evankeliumin kirjoittamisessa käytettyjä lähteitä tai suullisen perimätiedon vaiheita. Tämä koskee lähdekritiikkiä ja muotokritiikkiä. Toiseksi erilaiset traditiokriittiset tutkielmat kuuluvat samaan kenttään, puhumattakaan redaktiokritiikistä, jonka avulla tarkastellaan jo olemassa olevan tradition käyttöä evankeliumia kirjoitettaessa.

Uuden testamentin historiallinen tutkimus ei siten ole ollut historian Jeesuksen tutkimusta, vaan tekstien syntyhistorian tutkimusta. Mainit-

tujen metodien avulla ei saada suoranaisia tuloksia siitä, millainen Jeesus oli tai mitä hän todella opetti. Toki metodeja on sovellettu myös niin, että on voitu esittää oletuksia ns. historian Jeesuksesta. Ne ovat kuitenkin vain johtopäätöksiä teksteille ensin tehdystä analysistä. Olennaista on huomata, että metodien *päämääränä* ei ole Jeesuksen opetuksen tai persoonan tutkiminen. Tutkimuksen historian perusteella voisi jopa sanoa, että historiallisessa tutkimuksessa on aina täytynyt suorastaan postuloida eli ennalta olettaa tietty käsitys Jeesuksesta ennen kuin kunkin metodin hedelmällinen käyttö on ollut mahdollista.

Ajatus tieteen vaihtuvista totuuksista koskee siten myös metodeja. Lisäksi on muistettava, että Uuden testamentin tutkimusmenetelmät ovat olleet syntyvaiheessaan jopa keskenään kilpailevia paradigmoja. Varhaisin tutkimuksen vaihe oli kirjallisuuskritiikki. Siinä vaiheessa etsittiin, kuten sanottu, evankeliumin kirjoittamisessa käytettyjä lähteitä. Kun tämä ei riittänyt, syntyi muotokritiikki. Sitä kannattavien tutkijoiden mukaan kirjallisten lähteiden oletaminen ei selitä tekstejä tarpeeksi. Täytyy olettaa suullisen tradition vaihe, jota tutkitaan perinteen välittämisen tarkasteluun tarkoitetun metodin avulla.

Nuo metodit ovat jo vanhoja. Niiden sijaan on parin viimeisen vuosikymmenen aikana tullut täysin toisenlaisia metodeja. Paino on nyt asetettu kielitieteellisille metodeille ja yleisen kirjallisuudentutkimuksen tekniikoille. Siksi ne monessa mielessä kilpailevat vanhojen “historiallisten” menetelmien kanssa.

Esimerkiksi narratiivisessa kritiikissä arvioidaan valmiin kertomuksen tai evankeliumikirjan juonta ja sanomaa. Tekstiä tutkitaan siinä esiintyvien hahmojen saamien roolien avulla. Yksi on ystävä, toinen vihollinen. Joskus joku on sankari, joku konna. Noiden hahmojen väliset jännitteet luovat kertomukseen juonen, joka kulkee johdonmukaisesti kohti huipennusta. Myös Raamatun teksteistä löytyy monia jaksoja, joita voidaan selvittää narratiivisen tutkimuksen avulla.

Retorinen tutkimus on puolestaan keskittynyt viestin välittämisen keinojen tarkasteluun. Sen kannattajat ovat vakuuttuneita, että kirjoittajalla on aina tavoitteellinen viesti, jonka hän haluaa kertoa lukijoilleen. Kerronnassa on monia keinoja. Menetelmän avulla pyritään erittelemään, mitkä keinot ovat apuna pääasian kertomisessa. Näin ha-

lutaan nostaa tosiasiallinen tavoite esille, jotta se ei jäisi apukeinoina käytettyjen yksityiskohtien varjoon.

Jokainen ns. perinteinen tutkimusmetodi on aikaansa sidottu, ja harva tutkija pitää niitä edes kovin yleispätevinä. Yleensä tutkija on valinnut vain yhden näistä metodeista ja keskittynyt sen käyttämiseen. Tosin myös joitain yleisiä tuloksia on saavutettu. Yleensä ollaan varsin pitkälle yhtä mieltä siitä, että evankeliumien taustana on suullisen tradition vaihe. Sen jäljet näemme nykyään perikooppeina eli lyhyinä kertomuksina evankeliumeissa. Kertomusten kokoamisessa on myös tehty toimitustyötä, mikä selittää ainakin osan eroista evankeliumien välillä.

Historiallis-kriittinen metodiikka on kuitenkin yleisesti ottaen kovin kapea-alainen ja mahdollisuuksiltaan rajoitettu. Uudessa testamentissa on paljon kysymyksiä, joihin nuo metodit eivät lainkaan vastaa. Ja kaikkein erikoisinta on se, että perinteiset metodit antavat meille hyvin vähän “tieteellisesti” perusteltua tietoa historian Jeesuksesta.

Tähän voitaisiin vielä lisätä lyhyt ihmettely sen johdosta, että Uuden testamentin kirjeiden tutkimiseen kehitettiin aluksi vain vähän metodeja. Uudet lingvistiset tutkimusmenetelmät ovat tuolla alueella hedelmällisiä, mutta perinteiset metodit eivät ole sopineet esimerkiksi Paavalin kirjeiden tutkimukseen juuri millään tavalla. Tieteen monimuotoisuus on erityisesti kirjeiden tutkimuksessa ollut niin “monimuotoista”, että metodit on saanut luoda jokaiseen tutkimukseen aivan itse.

Paavali – mystikko vai rationalisti?

Paavalin teologian tutkimisessa ei “tieteellisyyden” vaatimus täyty sen helpommalla. Hänen opetuksestaan, ja jopa sen periaatteellisesta luonteesta, on monta erilaista selitystä – vaikka mitään ns. historiallista metodologiaa sen tutkimiseen ei tieteessä ole ollutkaan.

Protestanttisessa Paavali-tutkimuksen perinteessä on pitkään vaikuttanut systemaattinen tarkastelutapa. Paavalilla oletettiin olleen tietyn dogmatiikan. Tutkimus pyrki sen yksityiskohtien, suorastaan uskonkohtien, etsimiseen. Keskeisimmällä sijalla oli luonnollisesti vanhurskauttamisoppi, joka oli uskonpuhdistuksessa asetettu teologian ke-

skukseen. Opin katsottiin metodisesti avautuvan teologian keskuksen avulla.

Opillinen Paavali-tutkimuksen suunta sai kilpailijan erityisesti uskonnonhistoriallisesta koulukunnasta, jonka piirissä Paavalin teologiaa pyrittiin lähestymään uudella tavalla. Paavalia ei pidetty enää dogmaattikkona, vaan uskonnollisena ajattelijana. Tarkastelun kohteeksi tuli Paavalin "uskonto". *W. Boussetin* mukaan Paavali oli kulttuurilisen uskonnon perustaja ja *H. Weinelin* mukaan taas uskonnollinen mystikko.

Uskonnohistoriallisen koulukunnan työskentely perustui suurelta osaltaan *F.C. Baurin* kaavamaiseen ja polarisoituneeseen käsitykseen varhaisen kirkon historiasta. Sen mukaan kreikkalaisessa maailmassa toiminut Paavali oli Pietarin vastustaja ja kuvitellun konservatiivisen (israelilaisen) juutalaiskristillisyyden vastapooli (antiteesi). Uskonnonhistoriallinen koulukunta sijoitti Paavalin siten hellenistisen ajattelun piiriin. Siksi hänen uskonnollinen ajattelunsa ja "mystiikkansa" selitettiin hellenististen ideologioiden tai jopa pakanallisten uskontojen avulla.

Bousset selitti Paavalin teologiaa suoranaisesti hellenistisestä mysteeriuskonnosta saadun vertailukohdan mukaan. Hänen mukaansa Paavalin ja muunkin hellenistisen kristillisyyden teologiaan vaikutti kyrios-kultti, jonka mukaan Jeesuksesta alettiin puhua taivaallisena herrana. Kun vielä kasteen ja ehtoollisen sisältö selitettiin saman lähtökohdan avulla, kristinusko sai mysteeriuskonnon luonteen.

Tyylipuhtaan esimerkin myöhemmästä uskonnohistoriallisesta Paavali-tutkimuksesta antaa *A. Deissmann*. Hänkin halusi päästä eroon saksalaisen tutkimuksen dogmatisoidusta Paavalista ("Paulinismus"). Tilalle hän tarjosi antiikin historian todellisuutta Boussetin ja muiden edeltäjien tapaan. Deissmannin mukaan Paavali ei itse asiassa ollut varsinainen teologi, vaan yksityinen uskonnon harjoittaja. Paavali oli hurskauden sankari, ei mikään skolastikko. Hän oli ennen kaikkea rukoukkoilija, ei suinkaan oppinut eksegeetti.

Deissmann poikkesi edeltäjistään kuitenkin siinä, että hän ei enää selittänyt koko Paavalin teologiaa hellenistisen mysteeriuskonnollisuuden avulla. Hän hylkäsi Boussetin asetelman ja selitti Paavalin teologiaa hellenisti-juutalaisen taustan avulla. Tässäkin hän lisäksi säilytti yhteyden Paavalin ja varhaisen juutalaiskristillisyyden välillä.

Paavalin teologian ydintä Deissmann selitti uskonnonhistorialliseen otteeseen sopivalla tavalla Kristus-mystiikan avulla. Paavalin opetuksen hellenistinen luonne näkyy Deissmannin mukaan parhaiten siitä, miten tämä kuvaa uskoa Kristuksessa olemisena ja Kristusta itseään Henkenä.

Dogmaattisen Paavali-tutkimuksen tilalle tuli näin uskonnohistoriallinen paradigma, jonka piirissä Paavali kuvattiin yksityisajattelijaksi ja uskonnollisen mystiikan edustajaksi. Tällöin Paavalia ei vain erotettu jäsenneytystä opillisesta ajattelusta, vaan usein hänet irrotettiin myös juutalaisen teologian yhteydestä.

Uuden Paavali-kuvan kriitikoksi nousi *A. Schweitzer* teoksellaan *Die Mystik des Apostels Paulus*. Siinä hän lähestyi Paavalin teologiaa "johdonmukaisen eskatologian" teoriansa avulla. Paavalin teologia ei Schweitzerin mukaan ollut suinkaan hellenististä mytologiaa, vaan juutalaista, uudelleentulkittua eskatologiaa. Schweitzer haki uutta lähestymistapaa käyttämällä tutkimuksensa apuna ennen kaikkea toisen temppelin ajan apokalyptisiä tekstejä, kuten Heenokin kirja, Salomon psalmit ja 4. Esran kirja.

Schweitzerin kritiikki koski kuitenkin vain Paavalin taustaa. Paavalin teologiaa Schweitzer selitti yhä täysin Deissmannin aloittaman suunnan mukaisesti. Paavalin soteriologia oli hänen mukaansa lähinnä eskatologista mystiikkaa, jolla oli sakramentaalinen luonne. Se oli Kristus-mystiikkaa, jonka keskipisteenä oli Kristuksessa oleminen ja mystinen yhteys hänen kuolemaansa ja ylösnousemukseensa.

Myöhemmin vuonna 1948 *W.D. Davies* liittyi kirjassaan *Paul and Rabbinic Judaism* Schweitzerin teoriaan. Hän rinnasti Paavalin ajatukset rabbiibiseen 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. Davies oli merkittäväällä 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".

Paavalin juutalaista taustaa selitettiin kuitenkin myös toisella tavalla. Esimerkiksi *L. Goppelt* haki laajassa Uuden testamentin teologian esityksessään yhteyttä juutalaisen teologian ja Paavalin soteriologian välillä. Paavalin opetus Kristuksen lahjavanhurskaudesta oli nimenomaan juutalaiseen teologiaan istutettu pelastuskäsitys.

Juutalaisen teologian muodostamaa taustaa piti tärkeänä myös *P. Stuhlmacher*. Sekä hänen väitöskirjansa Jumalan vanhurskauden aiheesta että seuraava tutkimuksensa Paavalin evankeliumista perustuivat traditiohistorialliseen tutkimukseen ja laajaan vertailuun juutalaisen teologian kanssa. Stuhlmacher ei hakenut Paavalin teologian ydinkäsitteiden sisältöä enää 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.

Stuhlmacherin selityksen peruslähtökohtana oli Jumalan vanhurskauden teema. Stuhlmacherin mukaan Paavalin ajatusten taustalla on näkemys Jumalan vanhurskaudesta, mikä ei tarkoita pelkkää Jumalan oikeamielisyyttä tai tuomitsevaa tehtävää. Vanhatestamentillinen ja juutalainen käsitys Jumalan vanhurskaudesta sisälsi selkeän ajatuksen Jumalan pelastavasta toiminnasta. 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.

Jo nämä esimerkit osoittavat, että Paavalin teologiasta on esitetty toisistaan huomattavasti poikkeavia tulkintoja. Yksi tulkintalinja painotti Paavalin mystiikkaa (“Kristuksessa oleminen”), toinen hänen perijuutalaista vanhurskauttamisopetustaan (“Kristus lain loppuna, syntien sovittajana ja meidän todellisena vanhurskautenamme”). Tämä tausta on tärkeä tuntee, jotta voisi ymmärtää seuraavaksi esiteltävää modernia Paavali-tutkimusta.

Metodinen vertailu juutalaisen teologian ja Paavalin kirjeiden välillä nousi uudelle tasolle *E.P. Sandersin* kirjassa *Paul and Palestinian Ju-*

daism. Uutta paradigmaa luodessaan Sanders pyrki vertailemaan kokonaisia uskontomalleja (“patterns of religion”) keskenään. Sandersin lähtökohtana oli kritiikki perinteisen saksalaisen judaistiikan luomaa kuvaa vastaan. Hän katsoi, että Weber, Schürer ja Bousset olivat lunoet näkemyksen lakihenkisestä juutalaisuudesta ja Paavalin teologiaa oli vuosikymmenet tulkittu tämän – virheellisen – näkemyksen perusteella. Sandersin uuden analyysin mukaan juutalainen teologia oli luonteeltaan liittonomismia, jossa lainnoudattamista pidettiin aina alisteisena liittokäsitykselle. Kuuliaisuus laille oli “vain” kuuliaisuutta Jumalalle armoliiton sisällä.

Paavalin teologiaa Sanders pyrki tarkastelemaan niin ikään kokonaisuutena uskontomallina. Hänen periaatteenaan oli se, että Paavali ei varsinaisesti vastustanut juutalaista liittonomismia, vaan oli itse asiassa omaksunut sen itsekin. Paavalin teologiaa tuli siten arvioida ilman aikaisempien vastakkainasettelujen rasitteita. Sandersin mukaan lakihurskauden vastustaminen ja vanhurskauttamisteologia eivät ole Paavalin teologiassa tärkeitä. Koko perinteinen Paavalin teologian selittäminen – ja erityisesti luterilainen teologia – ovat siten olleet aina väärässä. Sen radikaalimpaa paradigman vaihtoa tuskin voi kuvitella.

Koska Sanders ei enää katsonut lakiteologian olevan ratkaisevassa asemassa Paavalin soteriologian kokonaiskäsityksen kannalta, hän haki tulkinnan kiintopistettä toisaalta. Schweitzerin suurta vaikutusta tämän suunnan tutkimukseen korostaa se, että myös Sanders vetoaa hänen teesiinsä Paavalin Kristus-mystiikasta hahmotellessaan selitystään. Sanders kuvaa Paavalin teologiaa Kristuksessa olemisesta partisipatoriseksi eskatologiaksi (“participationist eschatology”).

Sandersin teoria vaikutti Paavali-tutkimukseen voimakkaasti. Hänen jälkeensä tosin eri tutkijat sovelsivat näkemystä varsin toisistaan poikkeavin tavoin omaan tutkimukseensa. *J.D.G. Dunn* seurasi Sandersia tarkasti ja katsoi, että Paavali muotoili teologiansa tietoisesti juuri liittonomismien mukaiseksi. *H. Räisänen* puolestaan katsoi liittonomismi-teorian osoittavan, että Paavali antoi juutalaisuudesta vääristyneen kuvan. Paavalin teologia oli hänen mukaansa satunnaista ja tarkoitushakuista, ja juutalaiset joutuivat tämän hyökkäysten kohteeksi. Siksi Paavali tuomitsi juutalaisten lakinnoudattamisen, vaikka tiesi periaatteessa itsekin, että liittonomismi ei ollut lakihenkistä. Kris-

tillisen sanoman perustana ei Paavalilla Räsäsen mukaan ollut juuri muuta kuin kristologinen lähtökohta. Koska Paavali (hellenistisenä uudistajana) julisti Jeesusta Jumalan poikana, hän rakensi ilman perusteita sellaisen vastakkainasettelun, joka sopi julistustilanteeseen.

Paavalin teologian tutkimuksessa Sandersin teoriaa on arvioitu paljon. Hänen tulkinnoistaan kriittisen väitöskirjan tehnyt *T. Laato* suhtautuu periaatteessa myönteisesti itse lähtökohtaan. Vaikka kaikki juutalaisen teologian kirjoitukset eivät täysin sisälläkään liittonomismiin jokaista osatekijää, voidaan teoria hänen mielestään kuitenkin hyväksyä yleisenä aikakauden näkemysten luonnehdintana. Joitain tarkennuksia Laato haluaa kuitenkin tehdä liitto-nomis-miteoriaan sinänsä. Hänen mukaansa “palestiinalais-juutalaisen uskontorakenteen” piirteisiin ei kuulu iankaikkisuuden näkökulmaa.

Laaton keskeisin kritiikki puolestaan koskee uskontorakenteen (Religionsstruktur) antropologisia edellytyksiä. Hän katsoo, että juutalaisen liittonomismiin käsityksiä ei voi suoraan rinnastaa Paavalin 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 juutalaiseen teologiaan myös hyvin myönteinen käsitys ihmisen mahdollisuuksista vaikuttaa pelastukseen. Liiton tarjoaman armon piiriin tullaan nimittäin juutalaisten opettajien mukaan vapaan tahdon ratkaisun avulla.

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

Sandersin kriitikoista kenties selvimmin on noussut esille *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 teologiasakin. Ensinnäkin hän kiinnittää huomiota siihen, että Paavali myöntää itsekkin lailla olevan periaatteessa merkitystä pelastuksen kannalta. Paavali ei siis pelkästään syytä juutalaisia tällaisen näkemyksen omaksumisesta, vaan kannattaa sitä myös itse. Lain täyttäjälle on lu-

vattu 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. Hänhän ei perustele aiheita koskaan esimerkiksi “farisealaisten teologien” opetuksilla, vaan viittaa aina Moosekseen. Näin hän löytää perustelun, jonka jokainen juutalainen voi hyväksyä.

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

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.

STI:ssä on myös tutkittu Paavalin teologian luonnetta pitkän tutkimusprojektin puitteissa.⁴ Sen tulokset vahvistavat lähinnä sitä suuntaa, joka arvioi kielteisesti Sandersin teoriaa. Uuden testamentin ajan juutalaisuus ei ollut samanlaista kuin myöhempi, hyvin yhdenmukainen rabbiininen teologia. Juutalaisuus oli monimuotoista ja nuo muodot eivät mahdu liittonomismien käsitteen alle.

⁴ Kirjoittajan tutkimus *Theodicy and Predestination in Pauline Soteriology* tullaan julkaisemaan kuluvana vuonna Tübingenissä, Saksassa, sarjassa *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*.

Uuden testamentin ajan juutalainen teologia oli ennen kaikkea kriisin teologiaa. Israel oli pakkosiirtolaisuuden ajasta lähtien joutunut vuosisadasta toiseen elämään muiden kansojen rautahansikkaan alla. Valittu kansa eli ahdistuksessa. Tämä aiheutti uskonnollisia kriisejä. Kysymys oli yksinkertainen: miksi Jumala ei kykene pitämään huolta valitsemastaan kansasta?

Juutalaisen teologian ongelmana oli siten teodikean ongelma. Eikö Kaikkivaltiaalla Jumalalla ole valtaa ajaa vieraita hallitsijoita maasta? Miksi jopa temppeli saatiin häpäistä kerta toisensa jälkeen? Tämä ahdistus loi kriisin teologian. Erityisesti apokalyptiset ryhmät panivat toivonsa siihen, että aikojen lopussa Jumala itse astuu esiin tuhoten jumalattomat ja antaen hurskaille palkan kärsimyksistä ja kuuliaisuudesta. Tällaisia ryhmiä oli Israelissa useita, mutta tunnetuin niistä oli Qumranin lahko. Sen kirjoitukset kertovat yksityiskohtaisesti juutalaisten syvimmistä toiveista ahdistuksen alla.

Paavali tunsi juutalaisena fariseuksena tuon teologian. Hänen vastauksensa kansan ahdistuksiin oli siitä huolimatta toisenlainen. Jumala ei ole ollut heikko eikä hänen tahtonsa kansaa kohtaan ole ollut huono. Jumala ei kuitenkaan ole voinut astua maan päälle tuomiota tuomaan, koska silloin kaikki ihmiset olisivat tuhoutuneet.

Paavali oli ymmärtänyt, että kriisin perussyynä on synti. Koko ihmisskunta on Aadamista lähtien elänyt synnin vallassa. Sen tähden kukaan ei voi odottaa pelastusta oman kuuliaisuutensa perusteella. Jos Jumala olisi tullut tuhoamaan syntisiä jo aikaisemmin, myös juutalaiset olisivat tuhoutuneet. Valitun kansan erityisasema ei tehnyt sitä synnittömäksi.

Jumalan avun viipyminen onkin Paavalin mielestä merkinnyt Jumalan pitkämielisyyttä. Jumala on antanut tuomionsa odottaa, sillä hänellä oli uusi vastaus annettavana: Jumalan Poika oli tulossa maailmaan. Jumalan pelastava vanhurskaus näkyi siinä, että hän ilmoitti vanhurskautensa Kristuksessa. Kristus tehtiin synniksi meidän edestämme. Hän kärsi sovituskouluun meidän sijaisenaamme. Siksi Jumalan vastaus on pelastus evankeliumissa. Ja siksi juuri ristin evankeliumi on Jumalan voima, joka pelastaa syntiset yksin uskon kautta.

Paavalin teologiaa on selitetty historian kuluessa monin tavoin. Kaikki selitykset eivät ole toisiaan vastaan, mutta myös voimakkaita

vastakkainasetteluja esiintyy. Erot selittämisessä johtuvat suurista periaatekysymyksistä. Kuuluuko Paavali hellenistiseen maailmaan vai juutalaisuuden keskelle? Onko lakiteologia hänelle tärkeä? Millainen käsitys juutalaisuudesta selittää parhaiten Paavalin opetusta? Tieteen piirissä eri näkemykset kilpailevat keskenään – mikä onkin tieteelle luonteva tapa yrittää hakea vastausta Paavalin kirjeiden selittämisen ongelmiin.

Uuden testamentin teologia dogmatiikan ja uskonnonhistorian välissä

Tieteen “tulosten” erilaisuus ei koske pelkästään suhtautumista Jeesuksen tai Paavalin opetukseen. Myös käsitys Uuden testamentin teologian luonteesta vaihtelee. Perinteisen näkemyksen mukaan Raamattu on uskonopin perusta. Tämän näkemyksen myös kirkkomme on omaksunut sekä tunnustuksessaan että kirkkolaisissa. Toisessa laidassa on käsitys, jonka mukaan Raamatusta ei löydy minkäänlaista johdonmukaista uskonoppia. Jopa sen etsimistä pidetään metodisesti virheenä.

Uskonpuhdistajat pitivät Raamattua tietenkin uskonopin lähdekirjana. Koko reformaatio oli sisältönsä puolesta paluuta Raamattuun ja ennen kaikkea oikeaan vanhurskauttamisoppiin. Luterilaisella raamatunselityksellä on siten pitkä perinne nimenomaan opillisesti suuntautuneessa tulkinnassa.

Tilanne muuttui kuitenkin ns. historiallis-kriittisen tutkimuksen kaudella – ja juuri Saksan “luterilaisissa” tiedekunnissa. *W. Wrede* esitti, että Uutta testamenttia on pidettävä ennen kaikkea uskonnon dokumenttina. Hän kannatti uskonnonhistoriallista lähestymistapaa. Uuden testamentin sisällön tarkastelu ei voi olla dogmatiikan hakemista, vaan uskonnollisten ilmiöiden tarkastelua. Sellaiset ihmisen henkilökohtaiseen kokemukseen perustuvat uskonnon ilmenemis muodot eivät voi tuottaa normatiivisia, “dogmaattisia” uskonkohtia.

Tämän uskonnonhistoriallisen tarkastelun kehitti aivan suunnatomaan mittaan Saksan kuuluisin raamatunselittäjä *Rudolf Bultmann*. Hän satoi uskonnohistoriallisen tarkastelun eksistenssifilosofiaan. Raamattu on hänenkin mukaansa uskonnollisen kokemuksen päivä-

kirja. Siksi tärkeätä on vain tuon kokemuksen analyysi, ei uskonopin erittely.

Bultmann myös väitti teoriansa perusteella, että (Raamatun ja ihmisten) teologisilla lauseilla ei ole suoranaista tekemistä uskon sisällön kanssa. Syynä oli se, että sanoiksi puettu kokemus on aina aikasidonnaista. Uuden testamentin “teologia” on pelkkä kokoelma myyttejä. Myöhempi teologia on toisenlaisella terminologialla turmeltua uskon selitystä. Kokemus ei tule oikealla tavalla kuvailluksi katolisen kirkon omaksumalla aristotelisen filosofian kielellä eikä uskonpuhdistuksen mainostamalla juridisen vanhurskauttamisen kielellä. Bultmannin mukaan eksistenssifilosofian suuri oikeutus on siinä, että kokemus voi tulla todeksi vain uudessa kokemuksessa.

Suomalaisessa keskustelussa tämä kokemusteologiaa painottava tulkinta on tullut esille professori *H. Räisäsen* kirjoissa. Hänen mukaansa dogmaattisella näkemyksellä ei ole lainkaan oikeutusta. Raamattu on “luonnollisen uskonnon” dokumentti, jossa ihmiset kuvailevat eri tavoin sisäisiä kokemuksiaan Jumalasta. Uudesta testamentista lähtien kirkon historiassa kasvaa loputon kokemusten ja tulkintojen ketju. Aina uusissa tilanteissa ihmiset tulkitsevat kokemuksiaan uudella tavalla. Siksi moderni uskonto tulee määritellä pelkästään nykyihmisen perusteiden avulla. Raamatulla on enää esteettinen arvo tämän päivän kirkolle.

Tällainen kokemuspainotteinen näkemys ei kuitenkaan ole ollut ai-noa “tieteellinen” käsitys Uuden testamentin sanomasta tai teologia-sta. Sen kilpailijana on jatkuvasti sekä Saksan “luterilaisissa” tiedekunnissa että muissa maissa ollut toisenlainen näkemys. Uuden testamentin teologiaa on etsitty toisaalta sisällön analyysin keinoin ja toisaalta traditiohistoriaa arvioiden.

Saksassa tämä näkemys yhdistetään *A. Schlatterin* nimeen, koska hän vastusti uskonnonhistoriallisen koulukunnan subjektivismia. Historiallisen raamatuntutkimuksen sisällä tätä suuntausta jatkoivat esimerkiksi kuuluisat Uuden testamentin teologian kirjoittajat *J. Jeremias* ja *W.G. Kümmel*. Itse asiassa useimmat Bultmannin jälkeen kirjoitetut Uuden testamentin teologian laajemmat esitykset poikkeavat Bultmannin linjasta. Niin tekee *L. Goppelt*, joka ei yllättävän kuolemansa tähden ehtinyt saattaa laajaa teologian kokonaisesitystään täysin päätökseen. Vielä selvemmin em. näkemystä edustaa *P. Stuhl-*

macherin laaja Uuden testamentin raamattuteologian teos. Siinä seurataan Vanhan testamentin opetuksen perustalle rakentuvan kristillisen opin kulkua Jeesuksen opetuksista Paavalin ja alkuseurakunnan teologiaan. Hyvin perusteltu ja johdonmukainen esitys päättyy aivan toisenlaisiin tuloksiin kuin Bultmann aikoinaan.

Mikä siis on “tieteellistä” raamattuteologiaa? Jälleen kerran joudumme toteamaan, että tiede ei ole normatiivista. Olisi valheellista luoda akateemisesta yhteisöstä se kuva, että tieteellinen työskentely jo pelkän olemuksensa puolesta johtaisi vain yhteen tiettyyn tarkastelutapaan. Raamattuteologiaa voi rakentaa monista lähtökohdista. Akateemisessa mielessä nämä kaikki eri vaihtoehdot ovat täysin samanarvoisia – huolimatta siitä, että hallitsevat professorit aina “suosivat omiaan”. Ovathan hekin vain ihmisiä.

Onko “toisenlaista” eksegetiikkaa?

Onko siis olemassa “toisenlaista” eksegetiikkaa? Leikkimielisesti voisi vastata, että mitään muuta ei olekaan kuin toisenlaista eksegetiikkaa. Niin kauan kuin haluamme pitää kiinni yliopiston arvopaudesta ja tieteen sitoutumattomuudesta, sieltä ei löydy normatiivista eksegetiikkaa. Tämä sitoutumattomuus koskee kaikkia tutkimuksen yksityiskohtia: ennakko-oletuksia, metodeja ja jopa päättelytapoja. Kaikilla näillä alueilla on tapahtunut merkittäviä tieteellisiä “vallankumouksia” myös meidän aikanamme.

Tieteessä Jeesus on milloin pitkätukkainen rakkaudenjulistaja, milloin yhteiskunnallinen vallankumouksellinen, milloin juutalainen karismaatikko ja milloin vanhatestamentillinen messiaskandidaatti. Paavalia voidaan pitää ensin juutalaisena mystikkona, seuraavalla hetkellä hellenistisenä näennäisfilosofina, ja pian taas partaveitsenterävänä farisealaisen kasvatuksen saaneena teologina. Koko kristinusko puolestaan saa selitykseksen kirjon tulkintoja: Jeesuksen sovitustyötä julistava pelastususkonto, “aidon” historian Jeesuksen opetusta seuraava moraaliuskonto tai vain viitekehys uskonnollisten kokemusten uusille tulkinnoille.

Tällaisesta tieteen olemuksesta ei nykyään voi vakavassa mielessä olla suurtakaan erimielisyyttä. Tuskinpa kukaan oppituolin haltija

rohkenisi sanoa, että hän itse edustaa edellytyksetöntä, normatiivista tiedettä – siitä huolimatta, että hän itse sisimmässään ajattelisi olevansa lähempänä totuutta kuin kilpailijansa. Raamattukeskustelussa merkittävää onkin se, mitä tämä kysymys “toisenlaisesta” eksegetiikasta merkitsee kirkon kannalta.

Miten siis arvioida tieteen merkitystä kirkon uskolle? Ensimmäinen tärkeä tekijä on tieteellisten selitysmallien mielekkyys. Tieteessä itsessään käytetään tässä yhteydessä nykyään termiä informatiivisuus. Tutkimus on informatiivista – eli antaa varteenotettavaa tietoa – vain jos se täyttää tietyt ehdot. Hypoteesien ja niiden perustelujen täytyy olla tarkistettavia, hyvin dokumentoituja ja ne täytyisi periaatteessa voida osoittaa myös epätodeksi jollain evidenssillä eli todistusaineistolla.

Käytännön esimerkkien kohdalla näiden vaatimusten merkitys tulee helposti ymmärrettäväksi. Miten voidaan tarkistaa se, että kastehekellä Jeesuksen yli lensi meteoriitti? Minkälaisia dokumentteja sen todentamiseksi on? Lukija tietää kyllä jo ennen tällaista analyysiä, että kyseiset oletukset eivät perustu minkäänlaiseen dokumentaatioon, vaan vain vilkkaaseen mielikuvitukseen. Sama koskee väitteitä siitä, että Jeesus ei syntynyt todellisesti neitseestä, ei julistanut olevansa Messias, ei asettanut ehtoollista, heitettiin joukkohautaan eikä noussut ruumiillisesti kuolleista. Tuollaiset modernin tutkimuksen kohutulokset eivät ole kovinkaan informatiivisia. Niitä ei ole dokumentoitu millään antiikin lähteellä. Esitettyjä väitteitä ei voi osoittaa mitenkään epätodeksi, koska kaikki käytettävissä olevat, asiasta kertovat lähteet on tehty käymättömiksi.

Tähän liittyy saumattomasti toinen ongelma. Koska kohutuloksia ei ole tarvinnut perustella lähteillä, Raamatun tilalle ehdotetut vaihtoehdot ovat usein varsin viljejä. “Uutta” historiaa ei ole näköjään tarvinnut sitäkään yleensä perustella millään lähteillä. Selityksiä ei kahlehdä mikään muu kuin ajatuksen lennokkuus. On huomattava, että perustelematon radikaali väite ei ole edes tietessä kiinnostava, jos sillä kerran ei ole todistusvoimaa.

Kirkon kentällä asiaa tulee katsoa vielä toisesta näkökulmasta. Kirkolla on apostolinen tulkinta Raamatusta. Apostolinen perinne on talletettu kirkkaana kirkkoisien opetuksissa ja kirkon tunnustuksissa. Sitä tukee lisäksi luterilainen tunnustus. Kirkolla on siten pitkälle jä-

sennelty ja hyvin perusteltu tulkinnan lähtökohta. Sen kanssa voi keskustella vain hyvin dokumentoitu, informatiivinen tutkimus. Käytännössä harvat eksegetiikan “vallattomista” kohutuloksista täyttävät näitä vaatimuksia.

Tutkimuksen ja kirkon välinen suhde näyttäytyy siten nykyään hyvin toisenlaisessa valossa kuin aikaisemmin. Menneinä vuosina muutamit radikaalitutkijat vaativat koko kristikansaa muuttamaan näkemyksiään pienen tutkijajoukon hätkähdyttävien tuloksien perusteella. Sittemmin on osoittautunut, että kohutut tulokset ovat varsin marginaalisia ja ideologisesti sitoutuneita väittämiä, jotka on jo useaan otteeseen “kumottu” akateemisella kentällä tieteen “korjatessa” itseään. Tämän viimeistään pitäisi osoittaa kirkolle, että keskusteluyhteys ei merkitse saneluvaltaa eikä omaksumista.

Siksi kirkon ei tarvitse nöyristellä tiedemiesten edessä. Kirkon koulutuskeskuksen johtajana toimiessaan dos. Juha Pihkala määritteli keran erästä yhteistä seminaariamme varten teesejä kirkon suhtautumisesta tieteeseen:

“Kirkon raamattuopetuksen tehtävä ei ole vastustaa tieteellistä raamatuntutkimusta eikä kumota sen väittämiä. Kirkon raamattuopetus ei – työntekijäkoulutuksen tasolla – välttämättä ainoatakaan tieteellisen raamatuntutkimuksen esittämää kysymystä. Kirkon ei tarvitse hyväksyä kaikkia tieteellisen tutkimuksen väitteitä, vaikka ei kävisikään niitä kumoamaan. Kirkon koulutuskeskus ei siis ole paikka, jossa tiedekunnan opetusta korjataan tai oiotaan, vaan paikka, jossa kehitetään kirkon oman tradition perspektiivissä kirkon omaa raamatunkäyttöä oman aikamme ja ympäristömme tarpeita varten kaiken sen tietämyksen pohjalta, mikä on saatavissa.”

Vaikka Pihkala epäilemättä tarkoitti hyvää vedotessaan kirkon opilliseen identiteettiin, hänen ihanteellinen optimisminsa ei enää toimi. Tähän asti Kirkon koulutuskeskuksessa on kriitikittömästi käytetty kaikkein radikaaleimpiakin teologeja opettajina. Heidän johdolla ei synny raamattuteologiaa “kirkon oman tradition perspektiivissä”. Olemme jo kauan aikaa sitten ajautuneet tilanteeseen, jossa kirkko ei voi hyvällä omatunnolla käyttää kaikkia yliopiston eksegettejä opettajana seurakunnissa – eikä etenkin kirkon omassa pastoraalikoulutuksessa.

Raamatuntulkinta on mennyt viime vuosina hyvin pitkälle näkemyksissään. Radikaali tulkinta on asiakriittistä eikä voi sen tähden käydä lainkaan hedelmällistä keskustelua kirkon kanssa. Tämä koskee esimerkiksi väitteitä, joiden mukaan Jumala ei ole Kaikkivaltias, ih-

minen ei ole periaatteessa syntinen, kirkko ei tarvitse sovituspoppia tai Jeesusta ei pidetä Jumalan Poikana. Kirkko ei tarvitse Jeesusta, joka ei tiedä olevansa Messias, ei tuo todellista Jumalan valtakuntaa maanpäälle, ei voi antaa oikeasti syntejä anteeksi, ja joka erehtyy jopa viimeisestä tuomiosta, pelastuksesta ja taivaasta.

Vaihtuvien totuuksien tieteen kentälle nuo kaikenkirjavat käsitykset kyllä mahtuvat. Yliopisto on suuri hiekkalaatikko, jossa aikuiset saavat leikkiä vapaasti ajatuksillaan. Kirkko puolestaan on Jumalan valtakunta, jossa sieluja hoidetaan Jumalan Sanalla. Kirkossa edustetaan “toisenlaista” eksegetiikkaa ja toisenlaista raamattuteologiaa. Syynä on se Paavalin oivaltava ajatus, että toisenlaista evankeliumi ei ole olemassa.