

## Onko kirkko luopunut Raamatusta? Raamattuteologian polttava tarve

Timo Eskola, STI

Keskustelu kirkon suhteesta omiin pyhiin kirjoituksiinsa on jälleen ryöpsähtänyt käyntiin Sammeli Juntusen kirjan "Kirkon raamattuteologiasta ja sen puutteesta" kautta. Dogmatiikan ja eksegetiikan yhteisellä pelikentällä raamattuteologia on ollut keskustelun keskipisteessä jo vuosien ajan. Postliberaali teologia syntyi Yhdysvalloissa nimenomaan Raamatun sisällön tulkinnan välineeksi. Suuntausta jatkoi Vanhoozer lingvistisellä tulkintateoriallaan. Brittien vastaus liberalismiin hermeneutiikkaan ja sekularisoituneen teologian ongelmaan oli metanarratiivisen teologian ohjelma. Nämä kolme ratkaisuyritystä ovat hyviä lähtökohtia, mutta niiden puutteet ovat vuosien myötä käyneet ilmeisiksi. Onko mahdollista löytää luterilaista vastausta raamattuteologian haasteeseen? Seuraavassa etsitään suuntaa tarkastelemalla ensin edellä mainittuja ehdotuksia.

### ***Postliberalismin synty: Lindbeck***

Kirjassaan *The Nature of Doctrine* George Lindbeck esittää, että oppien merkityksiä ja Raamatun tekstejä voidaan tarkastella kolmen erilaisen lähestymistavan avulla. Ensimmäinen niistä on perinteinen kirkollinen tulkinta, jossa tunnustuslauseiden katsotaan kuvaavan uskonnon sisältöä niin historiallisesti kuin aatteellisestikin pätevällä tavalla. Lindbeck nimittää tätä lähestymistapaa *kognitiivis-propositionaaliseksi*, koska siinä ajatellaan oppilauseiden tarjoavan propositionaalista tietoa jumalallisista asioista. Kirkollinen tulkinta on Lindbeckin mukaan törmännyt tieteiden kasvun jälkeen maailmankuvan muutokseen, joka on vaatinut uuden tulkintamallin kehittämistä. Edeltäjänä Hans Frein tapaan hän esittää, että liberalismi yritti ratkaista oppeja koskevan kriisin erottamalla merkitykset tekstistä. Näin syntyi *kokemuksellis-ekspressiivinen* näkemys, jonka mukaan opit ovat vain erilaisia poeettisia uskonnollisten kokemusten kuvailuja tai yleviä aatteita.

Nämä vaihtoehdot eivät kuitenkaan ratkaise Lindbeckin mielestä itse uskonopin tulkinnan ongelmia. Siksi hän Frein ajatuksia kehitellen esittelee *kulttuuris-lingvistisen* näkemyksen, jossa merkitykset palautetaan kertomuksen sisälle. Tässä Lindbeck soveltaa Wittgensteinin myöhäistä kielifilosofiaa ja alkaa etsiä kielen ylärakennetta. Lindbeck katsoo, että uskonnolliset esitykset ja oppikennelmat ovat sisäisesti johdonmukaisia kielipelejä. Kielellisten ja ei-kielellisten merkkien kokonaisuudesta muodostuu uskonnon diskurssi, jota ohjaa tietty "kielioppi", uskonnon sisäinen logiikka. Siksi opeilla on sisäinen totuutensa (*intrasystemic truth*) siitä huolimatta, että sellaista totuutta ei voisikaan pitää perinteisessä mielessä objektiivisena totuutena.

Mutta riittääkö tämä keino ratkaisemaan merkitystä koskevat ongelmat? Frein ja Lindbeckin postliberalismi joutuu kohtaamaan Yalen toisen postmodernin suuntauksen, dekonstruktionismin, esittämän suuren haasteen. Silloin, kun merkitykset siirretään kielipelin sisäiseksi tekijöiksi, ei referentiaalisella todellisuudella ole enää tietoteoreettisessa mielessä vaikutusta merkitysten määräytymiseen. Teologiset opit ja lauseiden merkitykset ovat pelkkiä diskurssien sisäisiä väittämiä, joita voidaan pitää pätevänä diskurssin piirissä. Näin on samastuttu autonomiseen kieliteoriaan, jonka mukaan kielen sisäiset viittaussuhteet ovat lauseiden mielekkyyden ainoita kriteerejä. Silloin ei enää voida oikeuttaa pysyviä merkityksiä. Lindbeck palaa siihen narratiivin ylärakenteen hermeneutiikkaan, jota Frei alun pitäen vastusti (*The Eclipse of Biblical Narrative*).

Siksi postliberalismin ongelmaksi jää helposti sen esittämä oletus oppien pysyvyydestä. Samojen lähtökohtien avulla voidaan nimittäin perustella sitä, että diskurssin sisäiset hierarkiat joutuvat

uusissa konteksteissa kritiikin kohteiksi. Teoria ei sisällä välineitä hierarkioiden puolustamiseksi. Postliberalismin teoreettisena ongelmana näyttää siten olevan kielipeli-hermeneutiikkaan liittyvä autonominen kieliteoria ja tässä mielessä ”struktuurilinen” merkityskäsitys. Tämä ongelma jää Lindbeckillä problematisoimatta ja oppi pysyy yhä erossa tekstistä.

### ***Vanhoozer ja Jumalan kosminen oppinäytelmä***

Amerikkalaisesta dogmaatikosta Kevin Vanhoozerista on kuluneen vuosikymmenen aikana tullut yksi systemaattisen teologian keskustelluimmista hahmoista. Hänen kolme kirjaansa *Is There a Meaning in This Text*, *First Theology* sekä hänen niin kutsuttu dogmatiikkansa *The Drama of Doctrine* ovat vakiinnuttaneet asemansa uuden teologian keskeisinä merkkipylväinä. Vanhoozer korostaa tekstin kirjoittajan intentiota. Teksti on hänelle ensinnäkin varhaiskristillisen puheen ruumiillistuma. Sen lähtökohtana on puhetapahtuma, puheakti, kuten monet teoreetikot ovat tilannetta kuvanneet. Vanhoozerin mukaan juuri puhumisen intentionaalinen tapahtuma tiivistyy tekstiksi. Näin ollen mikä tahansa teksti kuvastaa ennen kaikkea sen tekijän pyrkimyksiä. Tällainen väite edellyttää ensinnäkin, että kieli ei ole puheen vankila. Vanhoozer on jo lähtökohtaisesti luopunut Derridan fenomenologisesta periaatteesta. Kieli ei ole pelkkiä leimoja, joita ihmiset lyövät kokemiensa ilmiöiden päälle. Sen sijaan Vanhoozer uskoo, että kieli kykenee viestimään merkityksellisiä asiasisältöjä.

Lisäksi on ilmeistä, että Vanhoozer vetoaa uuteen ja erilaiseen kieliteoriaan. Sellainen on Austinin ja Searlen puheaktiteoria, jonka varaan Vanhoozer laskee paljon. Tosin hän joutuu muokkaamaan kyseistä teoriaa huomattavasti, ja tämä synnyttää myös tiettyjä ongelmia hänen näkemyksensä johdonmukaisuudelle. Anglo-saksisessa maailmassa kielifilosofia on pitkään ollut hieman erilaista kuin ranskalaisessa perinteessä. Sitä on ohjannut Wittgensteinin myöhemmän vaiheen kielifilosofia. Ilmeisesti siksi kielellinen käänne on ollut monissa tapauksissa sidoksissa analyttisen filosofian tiettyihin premisseihin. Lindbeckin ajattelu oli tästä ensimmäinen esimerkki.

Wittgensteinilaisen kielipelin puitteissa kielen merkitykset eivät varsinaisesti tavoita kohteiden todellisuutta. Sen sijaan sanat ovat välineitä kielen avulla toimimiselle. Sanat voivat vaikuttaa ja niillä voi olla sosiaalista merkitystä, vaikka niiden ei ajateltaisikaan kuvaavan varsinaisia reaali maailman asioita. Ero on siten epistemologinen. Wittgenstein ei välttämättä myöhäisvaiheessaankaan oletanut, että tavallinen arkikieli tavoittaisi todellisuutta filosofisen totuuskäsityksen tarkoittamalla tavalla. Hän oli ainoastaan kiinnostunut siitä, miten ihmiset käyttävät tätä outoa kieltä, jonka avulla he tulkitsevat kokemustaan todellisuudesta. Filosofin ratkaisu oli kielipeli: ihmiset käyttävät sanoja pelivälineinä ja merkitykset ovat sidoksissa rajattuihin ja tilannesidonnaisiin peleihin, diskursseihin, kuten monet asiaa myöhemmin kutsuivat.

Analyttisen tradition niin kutsuttu luonnollisen kielen filosofia nousi Yhdysvalloissa uuteen kuokistukseen J.L. Austinin teoksen *How to Do Things with Words* myötä. Austin tutki arkikielen käyttöä ja kielen toimintaa puhetapahtumissa. Tässä hänkin seurasi myöhäistä Wittgensteinia (”sanan merkitys on sen käyttö”). Austin teki eron kielen mekaanisten yksikköjen, kielellisen viestinnän ja puheen aiheuttaman vaikutuksen välillä. Jokaisesta lauseesta voidaan eritellä kielen ”lokuutiivinen akti” eli äänteiden tuottaminen. Merkityksen kannalta olennaista oli kuitenkin ”illokuutiivinen akti” eli se, miten lause ilmaisi puhujan intentiota. Sanat ”tekevät” asioita (*How to Do Things...*) eli toimivat ihmisten välisessä vuorovaikutuksessa. Näin ollen lauseet tai puheet pykivät lopulta ”perlokuutiiviseen” aktiin eli samaan aikaan vaikutuksen kuulijassa.

Austinin muotoilema ja Searlen kehittelemä puheaktiteoria (speech act), johon moni uuden suunnan ajattelija Vanhoozerin tavoin vetoaa, ei siten ole täysin vapaa Wittgensteinin vaikutuksesta. Kun mielenkiinto kohdistetaan erityisesti puheen vaikuttavuuteen, epistemologinen totuuskysymys jää kysymättä. Vaikka modernin hermeneutiikkaa vastustava postliberaali teologia yrittää löytää ratkaisuja nimenomaan merkityksen turhentumiseen, se ei aina käytä välineitä, jotka tekisivät sitä mahdolliseksi. Tietysti on olennaista kysyä, millä ehdoilla puheaktiteorian piirteitä sovelletaan. Teorian hyviä puolia on epäilemättä mahdollista käyttää apuna pidemmälle vietyä teoriaa luotaessa. Samalla on kuitenkin ilmeistä, että puheaktiteoriaa on yhtä mahdollista hyödyntää myös jälki-strukturalistisessa yhteydessä. Se voi palvella sekä relativismia että teologista realismia.

Pystyykö postliberaali teologia palaamaan metafysiikkaan? Tämä lienee koko historismin jälkeisen teologian avainkysymys. Onko merkityksellä substanssia? Puheaktiteoria saattaa olla käytettävissä tähän tarkoitukseen tietyiltä osin. Samalla on kuitenkin myönnettävä, että metafyyminen totuuskäsitys ei ole sen ensimmäisiä ja tärkeimpiä perusteita. Merkityksen paluu on perusteltava postliberaalissa teologiassa joillain muilla tavoilla. Lindbeck ei kyennyt ylittämään mainittua ongelmaa omassa teologiassaan. Hänelle totuus jäi pelkäksi teologian kieliopiksi ilman todellista substanssia. Nuori Vanhoozer näyttää seuraavan puheaktiteoriaa samaan tapaan. Siksi kiinnostaa, missä määrin hän kykenee tarjoamaan uusia ratkaisuja teoksessa *The Drama of Doctrine*.

Yhdysvaltojen pragmaattinen kielifilosofia ja uusi teologia eivät nimittäin näytä olevan aivan pikkutarkkoja teorioiden lähtökohdista. Vanhoozerille riittää se, että sekä Austinin että Searlen mukaan "merkityksen tärkein yksikkö ei ole sana vaan puheakti" (Vanhoozer, *Is There a Meaning*). Siksi Vanhoozer katsoo, että juuri puheaktiteoria palautti intention takaisin tekstien tulkintaan. Searlea lainaten hän toteaa: "merkityksen tarkoituksellinen seuraus on ymmärtäminen". Edellä on jo todettu, että saavuttaakseen omat päämääränsä intentionaalisen puheen tulkinnassa Vanhoozerin on täytynyt hylätä derridalainen kielen rajallisuuden käsitys. Mutta kun hän on tehnyt tämän, hän kykenee kyllä hahmottelemaan varsin toimivan tulkintateorian. Jos huomio kiinnitetään puhujan intention, merkitys ohjautuu vuorovaikutuksesta. Puheaktiteoria merkitsee Vanhoozerille sitä, että vuorovaikutus suorastaan määrää merkitystä. Kirjoittajan intentio on julkinen toimenpide, jota teksti myöhemmin edustaa. Teksti saa näin ollen välinearvon, mutta sisältöjä ohjaa puhumisen tai kirjoittamisen alkuperäinen tarkoitus ja tavoite.<sup>1</sup>

Nämä piirteet osoittavat, että puheaktiteoria on tarkalleen ottaen pelkkä *kommunikaatioteoria*. Se ei tarkastele kielen ontologiaa eikä ota kantaa epistemologisiin kysymyksiin. Sen sijaan kiinnostuksen kohteena ovat puhuja ja kuulija sekä heidän välinen vuorovaikutuksensa. Näiltä osin se on rinnakkainen Roman Jakobsonin kommunikaatioteorian kanssa. Vuorovaikutuksen hermeneutiikka on erityisen hyödyllistä tekstien retoristen piirteiden ja vaikutushistorian tutkimuksessa. Samalla on kuitenkin todettava, että se ei teoreettisessa mielessä ole merkittävä väline liberalismien hermeneutiikan kritiikissä, koska se ei kykene kumoamaan myyttikritiikkiä.

---

<sup>1</sup> Nicholas Wolterstorff on pyrkinyt kehittämään Vanhoozerin hermeneutiikkaa puhumalla laajennetusta kommunikaatiomallista. Wolterstorffin mukaan raamattuteologiassa olisi kyse kahden toimijan diskurssista (double-agency discourse), jossa ihminen puhuu toisen valtuuttamana. Näin jumalallinen ilmoitus ja inspiraatio voidaan erottaa ihmisten puheesta, mutta kommunikaation illokutiivinen luonne säilyy. Wolterstorff, *After Pentecost*, 83–84. Teoreettisessa mielessä tämä ratkaisu ei kuitenkaan poista Alstonin analyttiseen koulukuntaan perustuvan teorian metodisia heikkouksia.

Puutteista huolimatta Vanhoozerin teoria on mielenkiintoinen tulkintateoria. Hän hahmottelee nimenomaan teologiaa, ei yleisen kirjallisuustieteen tai kielifilosofian teoriaa. "Teologian ensimmäinen periaate on Jumalan kommunikoiva toiminta." (Vanhoozer, *Drama of Doctrine*) Toisin sanoen Vanhoozer postuloi Jumalan toiminnan, jumalallisen ilmoituksen ja inkarnaation. Raamatun puhuva subjekti on Jumala itse, eivät tekstien erilliset kirjoittajat. Tämä hermeneuttinen valinta erottaa itse asiassa ilmoituksen Raamatun tekstistä. Ilmoitus on Jumalan esille tuloa, Jumalan puheetta. Puhe on ensin ja teksti seuraa sitä. Teksti tosin konkretisoi (embodies) puheen sisällön, mutta kieli tai kielijärjestelmä ei määrää eikä manipuloi viestiä. Tästä seuraa Raamatun kaanonin ensiarvoinen asema: "Jos Jumalaa siis pidetään jumalallisena kirjailijana (divine author), silloin kaanon kokonaisuudessaan tulee kommunikoivaksi toiminnaksi, jota on kuvattava".

On tietysti ilmeistä, että tämä käsitys ei ole enää alkuperäisen puheaktiteorian mukainen. Vanhoozer on postuloinut eli edellyttänyt juuri sellaisen ontologian, joka oli kielletty Wittgensteinin luonnollisen kielen filosofiassa. Mutta Vanhoozerille ratkaisu on käyttökelpoinen. Hän voi muotoilla Raamatun ilmoituksesta kolminaisuusopillisen tulkintamallin. Vanhoozerin trinitaarinen teologia sovitautuu näppärästi itse puheaktiteorian kaavaan. "Isän toiminta on lokuutio", hän toteaa. Isä puhuu ja luo asioita. Poika eli Logos puolestaan vastaa illokuutiota eli puhujan toimintoa. Hän tuo sanoman intentionaalisesti esille. Pyhän Hengen toiminta taas vastaa perlokuutiota: "Henki valaisee lukijan ja tekee mahdolliseksi illokutionaarisen sisällön ymmärtämisen" (*First Theology*).

Nämä seikat ohjaavat Vanhoozerin lopulta "Teo-draaman" äärelle. Jumala ilmestyy ja ilmoittaa itsensä tavalla, jonka puitteet ja tapahtumat vastaavat kosmista näyttämöä. Tämän toiminnan tapahtumat ovat kiteytyneet Raamatun teksteihin, ja siksi tekstien ymmärtäminen edellyttää itse draaman ymmärtämistä. "Kristillinen usko ei ole aatteiden tai moraalin järjestelmä, vaan viiden näytöksen jumalallinen draama (theo-drama), jossa Jumalan puhe ja toiminta näyttelevät keskeistä osaa." (*Drama of Doctrine*). Loppujen lopuksi on hieman vaikea päättää, mikä merkitys puheaktiteorialla on Vanhoozerin hermeneutiikassa. Teoria epäilemättä antaa sen terminologian, jonka avulla hän kuvaa käsityksiään. Samalla on kuitenkin ilmeistä, että Vanhoozer on yksinkertaisesti soveltanut kommunikaatioteoriaa ilmoituskäsitykseen. Austinin tai Searlen käsitykset eivät ole hänelle luovuttamattomia, vaan hän on pikemminkin muokannut niitä vapaasti ja tahtomaansa suuntaan. Vastaavan lopputuloksen olisi saavuttanut myös jonkin muun kommunikaatioteorian avulla.

### ***Metanarratiivisen realismin ohjelma (Milbank)***

Britannian vastaus raamattuteologian haasteeseen tiivistyi kokoelmateokseen *Radical Orthodoxy*, jossa John Milbank ystävineen kehitti metanarratiivista realismia. Mitä se on käytännössä? Milbankin mukaan se ei ole pelkkää narratologiaa sanataiteen tutkimisen merkityksessä. Hän katsoo, että postliberaalilla teologialla on houkutus langeta pelkkään varhaiskristillisen kertomuksen (*Christian drama*) toisteluun ja kontemplaatioon. Metanarratiivisen lähestymistavan tulee sen sijaan kiinnittää huomionsa ns. radikaalisti luovaan hetkeen (*radically inventive moment*). Kyseessä on varhaisen kirkon luova hetki, jolloin kuvailevalle tai myyttiselle narratiiville annetaan teologinen merkitys. Tuo teologinen merkitys on kyllä sisäisesti sidoksissa itse kertomukseen, mutta samalla se kuitenkin myös lisää käsitykseen jotain.

Tyypillinen esimerkki luovan hetken toiminnasta on Milbankin mukaan inkarnaatioteologia. Raamatun kertomus tarjoaa sinänsä kyllä lähtökohdat inkarnaatiosta puhumiselle, mutta Jeesuksen elämää koskevat kertomukset (*drama*) eivät vielä paljasta inkarnaation luonnetta teologisesti.

Opillinen käsitys inkarnaatiosta liittyy evankeliumin kertomuksen ajatukseen Jumalan itsensä osallistumisesta inhimillisen elämän iloihin ja suruihin, hänen lihaksitulostaan luomakunnan keskelle. Jumalan inkarnaation *idea* on ylenmääräinen ihmiseksitulon periaatteellisen luonteen ilmaus (mikä kritisoi sekularismin anti-teologiaa, "Jumala ei puhu"; ks. Juntunen, s. 158)

Näin syntyy metanarratiivisen realismin toimintaperiaate. "Kertomukset kykenevät identifioimaan Jumalan vain siksi, että he samalla synnyttävät (*invent*) Jumalan ilmaisemattoman 'idean'." Kyse on siten vuorovaikutuksesta. Kristillinen oppi ei synny itsestään, vaan narratiivi synnyttää sen. Teologinen *idea* ei kuitenkaan ole mikään filosofinen aate, joka ulkoapäin pakotettaisiin tekstien tulkintaperiaatteeksi. Milbankin mukaan teksti itse tuottaa idean, jota dogma käsittelee.

Tällä tavalla opit, vaikka ne ovatkin kertomuksia ja käytäntöjä koskevia 'toisen asteen' tulkintoja (*reflections*), eivätkä 'viittaa' itse, vaan ainoastaan yhteydessä niiden 'ohjaamaan' ensimmäisen asteen diskurssiin, kaikesta huolimatta väistämättä sisältävät 'ylijäämän', lausumallisen elementin, joka tietyllä hetkellä tarjoaa lisän yleiseen 'viittaustekniikan kuvittelemiseen' (*imagination of reference*). (*Theology and Social Theory*)

Koska Lindbeckin narratiivisen teologian vaarana Milbankin mukaan oli epähistoriallisuus, hän itse asettaa sen tilalle historiallisen ilmoituksen hermeneutiikan. Metanarratiivinen realismi ei lankea narratologiseen foundationalismiin, jossa Raamatun oppilauseet yksin oikeuttaisivat myöhemmän kirkon uskon – kuten Lindbeckillä ainakin jossain mielessä oli taipumus ajatella. Milbankin mukaan tämän ongelman poistaa ajatus vuorovaikutuksesta opillisen paradigman ja kertomuksellisen syntagman välillä (*play between the paradigmatic and the syntagmatic*).

Jokainen, joka tulkitsee Jeesus-kertomusta, asettaa Milbankin mukaan itsensä narratiiviseen suhteeseen alkuperäisen kertomuksen kanssa. "Ennen kaikkea kirkko elää narratiivisessa suhteessa Jeesukseen ja evankeliumeihin." Tämä narratiivinen, tulkitseva suhde on dynaaminen, sillä "mikään historiallinen kertomus ei ole lopullisesti selvitetty". Niinpä kirkon opillinen metanarratiivi ei ole pelkästään kertomus Jeesuksesta, vaan se on "jatkuva kertomus kirkosta". Se on todellistunut esimerkillisellä tavalla Kristuksen elämässä ja sen tulee todellistua universaalisti hänen yhteydessään kuitenkin eri tavoin kaikkien kristillisten sukupolvien elämässä. Niinpä Milbank huipentaa historiallisen hermeneutiikkansa siihen, miten kirkon olemus sitoutuu ilmoituksen jatkumiseen: "Sen tähden metanarratiivi on kirkon syntyhistoria (*genesis of the Church*)".

Milbankin paluu tunnustukselliseen kristinuskoon merkitsee samalla paluuta yhtenäiskirkon katolisuuteen. Kirkko, joka tulkitsee kirjoituksiaan, Jeesuksen alkuperäistä, inkarnatorista kertomusta, on samalla tuon kertomuksen tuottaman metanarratiivin lapsi. Kirkon usko on Jumalan lihaksi tulon evankeliumin synnyttämää, mutta samalla se on tuon uskon ilmaisemista ja tulkintaa luovan metakertomuksen perusteella. Metanarratiivinen realismi tarkoittaa siten viime kädessä sitä, että kirkon tulkinnalla on sisäinen yhteys Jumalan ilmestykseen ja näin Jumalaan itseensä.

Tulkinnan ongelmaksi jää se, että metakertomuksen narratiivinen merkitys on Milbankilla eräässä mielessä virtuaalinen todellisuus. Se on ikään kuin tekstin ja tulkitsijan välissä tai historian ja dogman välissä hieman samaan tapaan kuin reseptioestetiikan teorioissa. Reseptioestetiikan eri teorioissa keskeistä oli näköala, jossa lukemisprosessi tuottaa merkityksiä. Milbankin asetelma ei kuitenkaan ole täysin tekstilähtöinen siten, että hän ajattelisi pelkkien tekstin konventioiden tuottavan pääsääntöisesti tulkinnan. Sen sijaan Milbankin mukaan metanarratiivi samaan aikaan sekä tulkitsee *todellista* historiaa että ohjaa kirkon uskoa tarjoten sille yhtenäisen tulkinnan tuosta historiasta. Herää kysymys, missä määrin tämä asetelma toistaa kuvitelman todellisesta historiasta,

joka on evankeliumitekstien perustana. Jos metanarratiivin kohteena on tekstien sijasta rekonstruktio historian Jeesuksesta, sen teologinen tulkinta muodostuu ainakin jossain määrin rinnakkaiseksi Bultmannin keerygmateologian kanssa. Vain tulkitsijan intentio on erilainen.

Tähän jää siis olennainen tulkinnan ongelma. Miten Milbank suhtautuu Raamattuun? Mikä on raamattuteologiaa? Milbankin "luovan hetken" hermeneutiikassa kirkon asema nousee Raamatun edelle. Kirkon dogmaattinen tulkinta on hänenkin teoriassaan vielä Raamatun tekstejä suuremmassa asemassa ja määräävä oppisisällön kannalta. Tie myyteistä riisumiselle on auki.

### **Löytyykö luterilainen vaihtoehto?**

Vaikka luterilaiset teologit ovat olleet mukana keskustelussa, he eivät kuitenkaan ole kovinkaan ahkerasti käsitelleet kysymystä liberalismiin tai sekularismin kritiikistä luterilaisen perinteen keskeisten tekijöiden kannalta. Voidaankin ajatella, että reformatorisen ortodoksian tekstihermeneutiikka voisi jo omien lähtökohtiensa avulla lähestyä tekstejä ja kertomuksia narratologiaa hyödyntäen ja keskittyen semioottisesti perusteltuun merkitysteoriaan.

Tutkimuksessa on melko vähän kiinnitetty huomiota Milbankin ja Wardin kritisoiman teologian sekularisaatioprosessin rinnakkaisuuteen keskiajan reformaatiota edeltäneen kirkon tilanteeseen. Uskonpuhdistajien kritiikki oli itse asiassa perin saman kaltaista kuin radikaalin ortodoksian ohjelma. Se kohdistui väittämään, että kirkon klassisen opin tulkinnan perusteet olivat muuttuneet. Tekstihermeneuttinen opintulkinta oli korvautunut käytännöllillä, joita ohjasivat antiikin filosofia ja kirkon sisäiset valtapyrkimykset. Sekularisaation sijaan kirkossa oli tapahtunut vuosisatojen varrella ideologisaatio. Klassinen soteriologinen dogma oli syrjäytetty ja tilalle olivat nousseet aristotelinen ontologia ja sosiologiset hierarkiat.

Eräässä mielessä katolisen kirkon historiassa toteutunut pragmaattinen teologia oli myös parodia klassisesta dogmasta. Esimerkiksi aneoppeineen ja paavin vallan korostamisineen kirkko oli uskonpuhdistajien mielestä rakentanut kilpailevan pelastusopin. Pelastuksen välineet määriteltiin ilman Kristusta. Näin kirkosta ja sen viran hoitajista oli tullut parodinen vaihtoehto evankeliumille ja uskonvanhurskaudelle.

Reformaation ohjelma oli siten radikaalia ortodoksiaa, radikaalia juuriin palaamista, ja ortodoksiaa, pyrkimystä kirkon identiteetille luovuttamattoman opin jäsentämiseen. Tuo ohjelma toteutui historiallisista ja teologisista syistä vastakohta-asetelmassa keskiajan katolista teologiaa vastaan. Kontekstien erilaisuudesta huolimatta monet perustavat tekijät ovat keskenään rinnakkaisia.

Yhtenä olennaisena seikkana voidaan pitää sitä, että molemmissa tilanteissa kritiikki kohdistui itse sanoman katoamiseen. Ennen reformaatiota Raamattu tekstinä oli ollut piilossa ja jumalanpalveluksessakin sitä luettiin latinaksi. Brittiläisen radikaalin ortodoksian kritiikki puolestaan perustui Frein analyysijä mukailleen siihen, että modernin liberaali raamatuntulkinta oli sekularisoinut raamattuteologian sisällön.

Reformaation muotoperiaate *sola scriptura* vastasi siten ajan kontekstuaalisia tarpeita. Miksi nykyisen radikaalin ortodoksian ohjelma tuntuu kuitenkin sivuuttavan tekstien maailman lähes kokonaan? Ongelman syy saattaa olla siinä, että Wardia mukailleen voidaan todeta postmodernien teologioiden itse asiassa rakentavan modernin varaan. Lindbeck ja Milbank eivät täysin hylkää mo-

dernin raamattukritiikkiä eivätkä naturalismia. He pyrkivät vain syrjäyttämään niiden varaan rakennetun reduktionistisen, sekulaarin teologian. Tässä projektissaan he ajautuvat ainakin arvostelijoiden mukaan jännitteeseen jälkistrukturalististen tulkintamallien kanssa.

Onkin ilmeistä, että hermeneuttisena mallina uskonpuhdistuksen projekti oli päämääriltään erilainen, kuin Milbankin ohjelma. Kristillisen draaman tulkitseva hetki ei voi reformatorisen ajattelun mukaan sijoittua pelkästään kirkkoon, koska historia oli osoittanut juuri tuon sosiologisen tekijän johtavan vääristymiin. Siksi Jeesus-kertomuksen ja ekklesiologian välille tarvitaan ohjaava tekijä: sola scriptura. Näin jäsenyyt luterilaisen perinteen tarjoama kontribuutio postliberaalille hermeneutiikalle. Kanoninen tekstihermeneutiikka nousee reformatorisessa ohjelmassa siksi välineeksi, jonka avulla löydetään luova hetki (*inventive moment*) joka synnyttää merkitykset arjen keskellä toteutuneelle inkarnaatiolle ja siten sinänsä historialliselle draamalle.

Tämä ohjelma poikkeaa radikaalista ortodoksiasta nimenomaan siinä, että sekä ilmoituksen että teologian luomisen, dogman syntymisen, katsotaan toteutuvan historian keskellä. Yhteys Milbankin radikaaliin ortodoksiaan ja sen sosiologiseen ansatsiin on toki läheinen. Tunnustusten lisäksi reformatorisen ortodoksian tulee kuitenkin palata itse teksteihin. Siksi tekstihermeneutiikka hakee metanarratiivia teksteistä raamattuteologiaa hyväksi käyttäen. Triniteettiopin, kristologian tai soteriologian jäsentelyn sisäinen yhteys itse tapahtumiin ja arkihistoriaan on dynaaminen. Dogma puolestaan pyrkii tulkitsemaan olennaisella tavalla sitä, mitä kanoninen metanarratiivi edustaa.

### ***Raamattu ja dogma***

Pääsiäisen jälkeisen teologian avaimena Uudessa testamentissa ovat uskontunnustukset, joiden ilmoitetaan olevan sekä uskon syntymisen että uskon identiteetin kannalta luovuttamattomia. Keskeinen avainkohta on 1. Kor. 15:3–5, missä Paavali lainaa yleisapostolista tunnustusta perustellessaan Jeesuksen ylösnousemusta. Jeesuksen kuolema ja ylösnousemus tulevat formelissa esille passiokertomuksen järjestyksessä ja vakiintuneessa muodossa.

*Kristus kuoli meidän syntiemme vuoksi,  
niin kuin oli kirjoitettu,  
hänet haudattiin,  
hänet herätettiin kuolleista kolmantena päivänä,  
niinkuin oli kirjoitettu,  
ja hän ilmestyi Keefakselle...*

Paavali oli opettanut uskonlausuman aikanaan korinttilaisille opettaessaan heille uskon alkeita (“Ennen muuta annoin teille tiedoksi tämän...”, 1. Kor. 15:3). Nyt hän vetoaa menneeseen ja muistuttaa: jos kuulijat ovat alun perin päässeet pelastuksen piiriin juuri tuon uskonlausuman välityksellä (1. Kor. 15:2), heillä ei ole lupa hylätä opetusta myöhäisemmässä vaiheessa. Teologian uutta luova hetki tekee teloituksesta temppeleihin antamisen tapahtuman.

Vastaavan tulkitsevan pääsiäislausuman Paavali on tallentanut Roomalaiskirjeen neljänteen lukuun: “Jumala antoi Kristuksen kuolla meidän rikkomustemme tähden ja herätti hänet kuolleista meidän vanhurskauttamisemme tähden” (4:25; vrt. Room.1:3–4). Kulttiterminologia on lausumassa vahvasti esillä. Rikkomusten tähden tapahtunut alttiiksi antaminen on johtanut kuolleista herättämiseen, mikä puolestaan tuotti vanhurskauden. Kirkon dogma puhuu taivaan temppelissä tapahtuvasta sovituksista, jonka Ylösnoussut suorittaa ylimmäisen papin tehtävässä (vrt. Hepr.).

Paavalin lainaama kaava (1. Kor. 15) ei ole liittynyt pelkästään julistukseen, vaan sitä on ilmeisesti käytetty myös kasteen yhteydessä. Samanlainen lausuma on nimittäin Paavalin ajatusten taustalla hänen esittäessään kasteteologiaa Roomalaiskirjeen luvussa 6:3–4. Oppia muodostava “luova hetki” tekee vesikasteesta Kristus-kasteen, eskatologisen pelastuksen kasteen Pyhässä Hengessä.

*Kristukseen Jeesukseen kastetut...  
kastettu hänen kuolemaansa...  
haudattiin yhdessä hänen kanssaan...  
Kristus... herätettiin kuolleista.*

Lisäksi Apostolien tekojen puheiden säilyttämät traditiot osoittavat, että yleisellä uskonlausumalla on ollut myös julistusta ohjaava tehtävä. Lähes kaikki puheet rakentuvat mainitun kaavan tapaan. Ap.t. 2:22ss: “Jeesuksen te surmasitte... panitte lakia tuntemattomat pakanat naulitsemaan hänet ristiin... Tämän Jeesuksen on Jumala herättänyt kuolleista... Jumala on korottanut hänet oikealle puolelleen... Jumala on tehnyt Jeesuksen Herraksi ja Messiaaksi” (samat piirteet ovat esillä puheissa kohdissa 3:13ss; 4:10; 5:30ss; 10:36ss; 13:22ss; 17:2ss). Näiden traditioiden erityispiirteenä on maininta Kristuksen korottamisesta Isän oikealle puolelle, jota perustellaan raamattuperustelulla Psalmista 110. Vastaava ajatus esiintyy Paavalilla kohdassa Room. 8:34, jossa mainitaan Kristuksen kuolema ja korottaminen Jumalan oikealle puolelle (vrt. Hepr. 1:3).

Pääsiäistunnustus laajenee kirkossa vähitellen trinitaariseksi tunnustukseksi, jonka juuret ovat niin ikään Uudessa testamentissa (1. Kor. 8:6; Room. 15:16; Ap.t. 2:33, jne.). Apostolien ajan ja Uuden testamentin kirjoitusten jälkeen kristillinen oppi muotoiltiin kirkossa saman mallin mukaisesti. Esimerkiksi Apostolisten isien kirjoituksissa esiintyy kolminaisuuteen perustuvia kastetunnustuksia. Didakhe eli Kahdentoista apostolin opetus neuvoo kastajaa: ”Valele päähän kolmesti vettä Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen.” (Did. 7:3).

Syyrian Antiokian piispan ja marttyyrin Ignatioksen kirjeestä efesolaisille löytyy teksti: ”Olettehan te Isän temppelin kiviä, valmistetut Isän Jumalan rakennusta varten, ja Jeesuksen Kristuksen nostaite, risti, nostaa teitä korkeuksiin, köytenä Pyhä Henki.” (Ign. Ef. 9:1).

Ignatios kirjoitti kirjeensä matkustaessaan Roomaan tuomittavaksi uskostaan. Kirjeet on kirjoitettu siis noin vuonna 110. Näissä kirjeissä on myös pidempiä pääsiäistunnustuksia. Ignatioksen kirjeestä tralleslaisille, luvusta 9:

*Olkaa siis kuuroja, milloin joku puhuu teille eikä tiedä mitään Jeesuksesta Kristuksesta,  
joka on Daavidin sukua,  
Mariasta syntynyt,  
joka todella syntyi, söi ja joi,  
todella sai vainon osakseen Pontius Pilatuksen aikana,  
todella ristiinnaulittiin  
ja kuoli, taivaassa maassa ja maan alla olevien nähden,  
hänestä, joka myös todella herätettiin kuolleista, kun hänen Isänsä hänet herätti;  
aivan vastaavalla tavalla on Isä Kristuksessa Jeesuksessa herättävä myös meidät, jotka uskomme häneen, ja ilman häntä ei meillä todellista elämää olekaan.*

Vaikka Ignatioksen kohta muistuttaa ajo varsin paljon meidän uskontunnustustamme, se ei kuitenkaan toistu hänen kirjeissään aivan samassa muodossa. Sen sijaan saarnaajilla oli vapaus ilmaista sama usko hieman eri sanoin, kunhan perusrakenne säilyi muuttumattomana.



Justinos Marttyyrin apologisissa teksteissä (150-luvulla Roomassa) kirkon tunnustus määrittää niin ikään pelastavan uskon sisällön. Todistettuaan uskostaan omalla hengellään hän sai lisänimen ”Marttyyri”. Justinoksen kirjoitukset sisältävät monta varhaista tunnustusta, joukossa jo laajempia kolminaisuutta opettavia, trinitaarisia tunnustuksia. Esimerkiksi teoksessa ”Dialogi juutalaisen Tryfonin kanssa” esiintyy tunnustus:

*Jumalan Poika (...) syntyi neitseestä  
ja tuli kärsiväksi ihmiseksi  
ja ristiinnaulittiin Pontius Pilatuksen aikana (...)  
ja kuoli  
ja nousi kuolleista  
ja astui ylös taivaaseen. (Just. Dial. 85).*

Lyonin piispa *Irenaeusta* pidetään puolestaan yleisesti toisen vuosisadan kristillisistä opettajista suurimpana. Hän kirjoitti 180-luvulla gnostilaisvastaisen suurteoksensa ”Tiedon nimellä kulkevan valheen paljastaminen ja kumoaminen”. Tässä teoksessa on ensi kertaa yhdistettynä lyhyehkö trinitaarinen kaava ja Kristukseen keskittyvä itsenäinen pelastushistoriallinen tunnustus.

”Sillä kirkko, vaikka se on hajallaan kautta koko maailman ja yhtä kaukana kuin maan ääret, on vastaanottanut apostoleilta ja heidän opetuslapsiltaan, heidän välittämänään, uskon yhteen Jumalaan, Isään kaikkivaltiaaseen, joka on tehnyt taivaan ja maan ja meret ja kaikki mitä niissä on;

*ja yhteen Kristukseen, Jumalan Poikaan, joka tuli lihaksi meidän pelastumiseksemme;  
ja Pyhään Henkeen, joka profeettojen kautta julisti rakastetun Herramme pelastavia lahjoja, tulemista,  
syntymistä Neitsyt Mariasta,  
kärsimistä  
ja kuolleista nousemista  
ja lihallista taivaaseen ottamista,  
ja hänen toista tulemistaan taivaista Isän kunniaassa täyttämään kaikki ja kohottamaan koko ihmiskunnan...niin, että hän suorittaisi oikean tuomion ihmisten keskuudessa.”  
(Adversus haereses I, 10, 1)*

Ensimmäinen tuntemamme laaja uskontunnustus, joka on tarkoitettu sanasta sanaan samana toistettavaksi on *Hippolytos* Roomalaisen ”Apostolisessa traditiossa”, noin vuodelta 215. Se on Rooman seurakunnan vanha kastetunnustus. Muotona siinä onkin joukko kastekysymyksiä, jotka kertovat Rooman seurakunnan käytännöistä luultavimmin 100-luvun lopusta.

*Uskotko Jumalaan Isään kaikkivaltiaaseen?  
Uskotko Kristukseen Jeesukseen, Jumalan Poikaan,  
joka on syntynyt Pyhästä Hengestä Neitsyt Mariasta,  
ja ristiinnaulittu Pontius Pilatuksen aikana,  
ja kuoli ja haudattiin  
ja nousi kolmantena päivänä kuolleista  
ja astui taivaisiin ja istuu Isän oikealla puolen  
tullen tuomitsemaan eläviä ja kuolleita?  
Uskotko Pyhään Henkeen ja pyhään kirkkoon ja lihan ylösnousemukseen?  
(Apostolinen traditio 21)*

Kirkon oppi rakentuu kohta kohdalta Raamatun tekstien varaan. Uskontunnustuksen jälkeen alkavat kasvaa opinkohdat Kristuksesta, vanhurskauttamisesta, pelastuksesta laajemmin, luomisesta,

lunastuksesta ja pyhityksestä. Samoin jäsenyivät käsitykset kirkosta, viroista, oikeasta opetuksesta, kuten myös näkemykset tulevasta elämästä, viimeisistä tapahtumisesta, kuolleiden ylösnousemuksesta ja taivaan todellisuudesta.

Luterilainen raamattuteologia keskittyy apostoliseen opinmuodostukseen, koska sen nähdään alusta lähtien muodostaneen pelastavan uskon sisällön. Opin ytimessä eivät ole pelkästään syntyä ja pääsiäisen tapahtumat, vaan myös näiden merkitys: inkarnaatio, sovitus ja vanhurskautus. Kirkko tietää tämän opillisen merkityksen todeksi, koska teologian "luova hetki" apostolisessa seurakunnassa on tuottanut saman tunnustuksen jo alkuseurakuntaan ja tätä kautta Raamattuun. Apostolisesta opista tuli sekä pelastavan uskon määritelmä (aina marttyyriuden hetkeen asti) että Uuden testamentin kaanonin kokoamisperuste. Näin ollen apostolinen oppi on toisaalta synnyttänyt Uuden testamentin ja toisaalta Raamattu tuon uskon ilmentymänä ylläpitää kirkkoa. Paavalin huolen tulisi välittyä meidän aikaamme: "sen avulla te myös pelastutte, jos säilytätte sen sellaisena, kuin minä sen julistin; muuten olette turhaan tulleet uskoviksi" (1. Kor. 15:2).