

Miten ymmärtää tenttikirjoja 1

Räisänen, Heikki

Mitä varhaiset kristityt uskoivat. Helsinki: WSOY. 2011.

(*The Rise of Christian Beliefs: The thought World of Early Christians*. Minneapolis: Fortress. 2010.)

Timo Eskola

Miten ymmärtää Heikki Räisäsen uutta kurssikirjaa *Mitä varhaiset kristityt uskoivat* (jatkossa MVKU)? Tällä kirjalla on pitkä historia, mikä vaikuttaa olennaisesti kirjan kokonaisuuteen. Räisänen on tehnyt kirjaa varten tutkimusta kahdenkymmenen vuoden ajan. Teos vastaa, kuten johdannossa sanotaan, Uuden testamentin teologian esityksiä, mutta kilpailee perinteisten yleisesitysten kanssa, se on ”tarkoitettu lajityypin vaihtoehdoksi”. Räisäsen ote on uskonnonhistoriallinen ja uskontotieteellinen. ”Vaihtoehtoisen esityksen tulisi sen sijaan sopia niin kristityn kuin ei-kristityn, niin uskovan kuin uskonottomankin käsiin.”

Kristinuskolla tai kristillisellä opilla ei sanota olevan sen tarkastelulle mitään merkitystä: oikeata tai väärää oppia ei ole. Oikeata käsitystä uskonnon tulkinnasta ei löydy kirkoista eikä dogmatikasta. Alussa oli hajaannus. Lukutavan tuloksena teos pyrkii kokonaisesitykseen siitä, miten hajanaiset kristilliset näkemykset ovat syntyneet kristinuskon ensimmäisten vuosikymmenten aikana. Räisäsen näkökulma on uskonnonhistorian lisäksi uskontopsykologinen. Näkemyksiä selitetään ihmisten ja yhteisöjen ristiriidoilla.

1. Periaatekysymyksiä johdannosta

Räisäsen kirjaa ei voi ensinkään ymmärtää tuntematta hänen kahta muuta kirjaansa. Teoriapohja on luotu jo 1990 (suomalaiset artikkelit 1987-1989) kirjassa *Beyond New Testament Theology*. Tässä kirjassa Räisänen selittää sosiologisen tarkastelunsa perusteet. Tämä periaatteellinen puoli tunnetaan tieteellisessä keskustelussa erityisen hyvin. Räisäsen näkemyksistä on pidetty jopa seminaari, jonka puheenvuorot on julkaistu Pennerin toimittamassa teoksessa *Moving Beyond New Testament Theology?* (Eksegeettinen seura, 2005).

Itse kurssikirja MVKU puolestaan on suomeksi toimitettu lyhennelmä Räisäsen yllä mainitusta pääteoksesta *The Rise of Christian Beliefs*. Näiden kahden kirjan välinen suhde on erikoinen. Englanninkielisessä kirjassa Räisänen tarjoaa laajat perustelut käsityksilleen ja kirjoittaa myös tyylilleen uskollisesti hyvin kärkevästi. Siinä alkuseurakunnan oletettu hajaannus on suurta ja myös yksittäisten oppien mielekkyys kiistetään jopa ankaralla tavalla. Suomennos on kuitenkin aivan toisenlainen. Siinä suuri osa perusteluja ja tekstiesimerkkejä on jätetty pois. Terävät väitteetkin on loivennettu yleisluontoisiksi kommentteiksi. Näistä syistä suomennettu versio on ehkä hiemen kevyempi lukea, mutta sisäisesti varsin epäjohdonmukainen: miksi kirjan jäsenyys on tällainen, jos perusteet eivät enää selitäkään hajaannusta? Miksi uskontotieteellinen lukutapa on tärkeä, jos se ei juuri eroa perinteisestä Uuden testamentin teologiasta. Suomennoksen ongelmat eivät ole aivan vaivattomia.

Yksinkertaiset esimerkit auttavat selvittämään, minkälaisista ongelmista tässä on kyse. Lähtökohtana on tietenkin se, että Räisänen on pyrkinyt kirjassa toteuttamaan uskonnonhistoriallisen lähestymistavan. Aiemmin hahmottelemansa teorian mukaisesti hän tarkastelee Uuden testamentin sisältöä temaattisesti pyrkien kuvaamaan, minkälaisen kirjon sisällä eri tekstit edustavat näkemyksiä. Räisänen olettaa, että mitään varsinaisia oppeja ei pysyvinä rakenteina ole edes olemassa. Uskonnohistoria voittaa dogmatiikan. Tutkijan edessä on vain hajanainen joukko ja

suoranainen kirjo keskenään ristiriitaisia uskomuksia. Niitä ei rajoita edes kaanon, koska sen Räisänen on hylännyt jo alkumetreillä. Uskonnonhistorian täytyy arvioida koko sisäisen kokemuksen kirjoa Toisen temppelin ajan Palestiinassa. Samalla kuitenkin nominalismi voittaa realismiin. Räisänen tulee pitäneeksi merkittävinä vain melko subjektiivisia uskomuksia.

Tällaisen lukutavan pitäisi kaikeksi johtaa uskontotieteen kaltaiseen otteeseen. Tutkijan pitäisi keskittyä riitteihin ja toimintoihin, joita yksittäiset uskomukset hatarasti tukevat. Tai sitten hänen pitäisi keskittyä siihen, miten eri ryhmät ratkaisevat uskonnonfilosofian suuret kysymykset. Näin nimittäin uskontotieteen kirjat tekevät. Räisänen toimii jostain syystä toisin. Hänen kirjansa ei ole, suuresta ohjelmanjulistuksesta huolimatta, uskonnonhistoriaa. Kirjan sisäinen epä johdonmukaisuus on väistämätön.

2. Räisänen ristiriitainen suhtautuminen ”oppiin”

Kun lukija avaa Räisänen kirjan, etenkin ensin alkuperäisen englanninkielisen teoksen, hän huomaa päälukujen toistavan suoraan oppeja. Sisällysluettelo on aivan yksiselitteinen. Vaikka hänen lukutapansa ohjaisi häntä tarkastelemaan kutakin tekstiä sen omilla ehdoilla, hänen kirjansa jäsenitys seuraa dogmatiikan lokuksia: eskatologia, kuoleman jälkeinen elämä, synty, soteriologia, kristologia, Pyhä Henki ja niin edelleen. Lukijalle herää kysymys, mitä tämä oikein tarkoittaa.

Suomenkielisen version johdannossa Räisänen selittää kyllä tutkimuksen karttavan pysyviä oppeja. Alkuteoksessa *Rise* hän sanoo väitteensä suoraan: ”it does not focus on ‘doctrines’.” Sen sijaan kirjan pyrkimyksenä on erilaisten kokemusten kartoittaminen: ”but on the formation of beliefs in interaction with the experience of individuals and communities” (s. 5). Tästä huolimatta pääluvut keskittyvät nimenomaan oppeihin ja niiden kuviteltuun ongelmallisuuteen.

Tämä ongelma ei ole aivan vähäinen, ei edes teoriassa. Jos ”oppi” käsitteenä ei tutkijan mielestä vastaa mitään reaalitodellisuuden kokonaisuutta tai faktista kategorialta, ja se tulisi dekonstruoida, silloin tutkijan tulisi luopua oppia tarkoittavien käsitteiden käytöstä. Räisänen ei siis johdonmukaisuuden vuoksi pitäisi käsitellä kristologiaa ensinkään, koska hänen mukaansa sellainen käsite ei vastaa mitään kohdetta. Sosiologiseen tarkasteluun sana ”oppi” ei sovi. Mitä mieltä olisi puhua esimerkiksi ”opista Matteuksesta” tai ”opista Magdalan Mariasta”? Sen sijaan olisi pitäydettävä siinä, mitä Räisänen muutenkin ilmoittaa tekevänsä, eli tarkasteltava kussakin tekstiyhteydessä esiintyviä uskonnollisia ajatuksia ilman yleistyksiä tai kategorisointeja.

Räisänen teoreettinen vaikeus on kyllä ymmärrettävä. Hän tarkoittaa analyysissään lähinnä sitä, että opit ovat fiktionaalisia konstruktioita. Uskomukset ovat hänen tiedonsosiologisen teoriansa mukaisesti ihmisten ja yhteisöjen symbolisen maailman sisältämiä kuvauksia. Opit ovat, kuten hän kolminaisuusopista toteaa, runoutta. Käsitellessään poetiikan käsitemaailmaa Räisänen tulee sekoittaneeksi kielen yläkäsitteet ja dogmatiikan opit keskenään. Hän siirtyy tarkastelemaan syntiä, kristologiaa ja eskatologiaa subjektiivisina mielipiteinä kiinnittämättä huomiota siihen, että teksteissä nämä näkemykset esiintyvät pysyvien kategorioiden termeinä.

Näiden huomioiden valossa Räisänen kirjan jäsenitys herättää kysymyksiä. Miksi hän esittää tarkastelevansa dogmatiikan opinkohtia, jos lähtökohtana on uskomus, että tällaisia oppeja ei edes periaatteessa ole olemassa? Onko kirjan tarkoituksena suoranaisesti osoittaa perinteisten kristillisten oppien mahdottomuus? Silloin teos ei kuuluisi uskonnonhistorian, vaan uskontokritiikin piiriin. Vastakohtana on tietenkin aito uskonnohistoriallinen päämäärä. Räisänen lähtökohtien mukaan olisi ollut mahdollista laatia kirjaan jäsenitys, joka sisältöaiheiden sijaan seurailee erilaisten ryhmien historiaa ja ajatuksenjuoksua. Tätä olisi tukenut Räisänen oma ajatus siitä, että mitään yhtenäistä kristillistä kirkkoa ei ole koskaan ollut.

Mutta Räisänen palaa kaanoniin. Hän tekee eksegetiikkaa tekstien kanssa. Käytännössä hän siis kritisoi kaanonin tekstien kautta varhaista kristillisyyttä, joka on hänelle pelkkä konstruktio. Se on hassua, koska hän sitä ennen ilmoittaa hylkäävänsä kaanonin ja panee painoa juuri omalle varmalle näkemykselleen varhaisen kristillisyyden luonteesta.

Toisaalta voidaan sanoa, että kirjan pääluvuissa Räisänen tekstianalyysi on konservatiivisempaa kuin hänen teoriansa. Se muistuttaa katolisen Frank Materan jäsenystä kirjassa *New Testament Theology*, koska siinä Matera seuraa tietoisesti dogmatiikan pääkohtia. Eikä se ole kaukana vanhan luterilaisen kristinopin pelastusjärjestyksestä: ihmisen tila ja synty, ”mitä minun pitää tehdä pelastukseni” -kysymys, soteriologia ja kristologia. Sekavassa uskonnohistoriassaan Räisänen tulee seuranneeksi katekismusteologiaa.

Toisin sanoen Räisänen on uskonnohistoriallisen partikularismin sijasta pakottanut tutkittavan tekstimassan valmiiseen kaavaan. Hän ei anna uskonnollisten ryhmien puhua omalla äänellään eikä tarkastele todellisesti itsenäisiä uskomuksia. Sen sijaan hän olettaa erilaisten tekstien puhuvan samasta asiasta, kuten soteriologiasta tai kristologiasta, ja asettaa yhden näkemyksen normatiivisesti toista vastaan olettaen jonkin ihannetilän asioiden täydellisestä totuudellisuudesta. Tämä kuulostaa positivismin tiedonkäsitykseltä.

Nämä huomiot auttavat lukijaa ehkä hieman hahmottamaan Räisänen pyrkimyksiä kirjan esityksessä, kuten myös teoksen rakenteen sisäistä ”logiikkaa”, jos tätä sanaa voidaan käyttää. Seuraavaksi siirrytään päälukujen arviointiin.

3. Pääluvut: Eskatologia ensin, ”Last Things First”

Kirja on lukutapansa ansiosta hieman vaikeaselkoinen. Räisänen aloittaa eskatologiasta: ”Last Things First”. Suomenoksessa lukee laimeammin: ”Kohti suurta käännettä: Jumala, historia ja tuonpuoleisuus”. Tässä nähdään suomennoksen lukemisen pieni vaikeus. Jotta ymmärtäisi jotain kirjan kokonaisuudesta, täytyy tuntea alkuperäinen englanninkielinen teos. Vain silloin pääsee alusta lähtien käsitykseen siitä, miksi eskatologia on Räisäselle näinkin tärkeä aihe.

Ei kuitenkaan ole aivan selvää, miksi tämä aihe on valittu ensimmäiseksi. Räisänen kyllä jossain määrin liittyy Sandersin eskatologiseen kokonaistulkintaan, jonka mukaan historian Jeesuksen sanoma koski suurta aikakausien taitetta. Tuo aihe ei kuitenkaan jäsenä Räisänen esitystä sen enempää, kuin muutkaan aiheet. Hänen mukaansa eskatologiasta esiintyy eri teksteissä hyvin erilaisia käsityksiä, eikä esimerkiksi Sandersin edustamasta kannasta tule hänen teoksessaan tulkinnan johtavaa tekijää – pikemminkin päinvastoin.

Räisästä kiinnostavat etenkin Jeesuksen paluun viivästyminen ja eskatologian turhentumisen ajatukset. Hän esittää aiheen eräänlaisena todisteena siitä, että kristinuskon toiveet eivät koskaan toteutuneet. Koska Jeesus erehtyi toisesta tulemuksestaan, kristikunnan pitäisi Räisänen mielestä oppia arvioimaan eskatologia uudestaan. Väärät apokalyptiset toiveet ovat hänen mukaansa synnyttäneet väkivaltaa ja tukeneet virheellistä jumalakuvaa. Vapautuneempi usko syntyy, kun ymmärretään, että Jumala ei tule koskaan korjaamaan historian virheitä.

Eskatologian turhentumisen näköala on ollut Räisänen kirjoituksissa esillä jo vuoden 1972 kuuluisasta artikkelista ”Raamatun auktoriteetista” (TA) lähtien. Siksi on ymmärrettävää että hän kirjoittaa tästä myös kirjassa *Beyond New Testament Theology*. ”The absolutizing interpretation given by the early Christians to the ‘Christ event’ would seem to be somewhat exaggerated—now, at the latest, from the perspective of two millennia of frustrated hope for the Kingdom of God.” Räisänen viesti kaikissa teksteissä on saman kaltainen: teologien pitäisi ottaa vakavasti se, että Jeesus ei koskaan tullut takaisin. Eskatologia ei pidä paikkaansa – siksi mikään muukaan siihen sidoksissa oleva teologinen väite ei ole pysyvä.

Tämä oikeuttaa samalla ulkokohtaisen uskonnonhistoriallisen lukutavan. Uusi testamentti ei ole Jumalan ilmoitusta, eikä Jeesuksen eskatologinen opetus ollut historiallisesti tosi. Kyse on vain ensimmäisten kristittyjen erilaisista mielipiteistä – kontekstuaalisista tulkinnoista tradition ja tulkinnan loppumattomassa ketjussa. Näin *Rise* ja sen suomennos toteuttavat Räisäsen varsinaista hermeneuttista ohjelmaa, jota hän on esitellyt lukuisissa teoksissa jo ennen tätä – ja jota hän kuvaa johdannossa.

Räisänen on kyllä pienissä vaikeuksissa, koska hänen teoriansa taustalla on jännite. Voidakseen kumota Raamatun eskatologian hänen on oletettava, että ”aidon” Jeesuksen sanoma oli eskatologinen. Tämä taas on hieman vaikeata Räisäsen omaksuman äärikriittisen Jeesus-tutkimuksen perusteella. Vain harva Jeesus-seminaarin edustaja katsoo, että Jeesus olisi ensinkään julistanut eskatologiaa. Tällä kohden Räisänen hylkää sekä saksalaisen valtavirran että Funkin seminaarin ja seuraa Sandersia. Jeesus julisti maailmanloppua. Ongelmaksi jää vain se, että tuo eskatologia ei koskaan toteutunut.

Entä sitten ristiriidat? Palveleeko Räisäsen ensimmäinen pääluku hänen suurta teoriaansa? Kirjoittaja on jälleen ongelmassa. Eksistenttinen kysymys Jeesuksen erehtymisestä on niin suuri, että se ohittaa jopa metodin. Aihe on valittu ensimmäiseen päälukuun periaatteellisista syistä, ei suinkaan siksi, että sen kohdalla oletettu hajaannus olisi merkittävä.

Itse asiassa eskatologiaa käsittelevä pääluku on Räisäsen haastavan teesin kannalta varsin väritön. Suuri hajaannus pitäisi löytyä, mutta aluksi se on kateissa. Toki Uudessa testamentissa keskustellaan siitä, että joku epäilee Jeesuksen paluuta tai ylösnousemuksen saapumista. Näistä aiheista ei kuitenkaan edes Räisänen itse saa aikaan näyttävää tieteellistä draamaa. Käytännössä kaikki kristityiksi itseään nimittäneet uskoivat Jeesuksen ylösnousemukseen ja sen myötä odottivat omaakin ylösnousemustaan. He uskoivat Jeesuksen elävän ja palaavan kerran uuden luomistyön aloittajana. Lukija jää tässä vaiheessa ihmetellen odottamaan hajaannuksen värikkyyttä. Sama heikkous jatkuu seuraavassa luvussa, missä käsitellään kuoleman jälkeistä elämää.

Mutta väittääkö Räisänen edes kirjassaan, että hän tai kukaan varteenotettava teologi ei usko Jeesuksen paluuseen? Pitäisikö sanoa Jeesuksen erehtyneen? Alkuteoksen ja suomennoksen välillä on tässäkin ristiriita. Englanninkielisessä teoksessa Räisänen esiintyy suoraan ja haastaen. Suomennoksessa hän varoo sanojaan ja jättää kaiken auki: ”Tutkimuksen tehtävänä ei ole kertoa, kuka (jos kukaan) on odotuksessaan oikeassa.” Oliko luvun sijoittaminen alkuus siis virhe?

Koska ensimmäinen – ja Räisäsen siis hyvin tärkeänä pitämä aihe – ei kykene edes kirjan itsensä mukaan todentamaan vakavaa näkemysten hajaannusta tai Uuden testamentin ristiriitaisuutta, se lienee valittu kirjaan muista syistä. Lukijan on vaikea välttää johtopäätöstä, että Räisänen on valinnut aiheen, koska se on hänelle eksistenttisesti tärkeä. Juuri eskatologian turhentuminen osoittaa hänen mielestään, että mikään muukaan oppi ei voi olla pätevä tai pysyvä. Raamattu on vain kap-pale juutalaista aatehistoriaa. Näkemykset tulevat ja menevät.

4. Ihmisen tila ja synti: Sold under Sin?

Hajaannusta pitäisi siis kirjan metodin mukaan löytyä, mutta miten Räisänen perustelee sen? Vaikka hän väittää sivuuttavansa kaanonin, hän ei käytännössä tee niin. Pääosa analyysistä koskee Uuden testamentin tekstejä. Kun Räisäsen keräämiä esimerkkejä katselee hetken, ne alkavat vaikuttaa tutuilta. Hän poimii jälleen kerran esille vanhan kunnan historiallis-kriittisen tutkimuksen esittelemät tai ainakin kuvittelemat ristiriidat. Uuden testamentin ”peruuttamaton” ristiriitaisuus on suurin piirtein samaa, mitä Räisänen on aiemmin kerrannut Käsemannin koosteen avulla.

Räisänen kuvasi aihetta suomalaisessa kirjoituksessaan seuraavasti: ”Hän [Käsemann] viittasi 1) evankelistojen erilaisiin teologis-dogmaattisiin kantoihin; 2) kaanonin fragmentaarisuuteen, jonka

takia 'alkukristillisen julistuksen monimuotoisuuden on täytynyt olla vielä paljon suurempi kuin säilyneistä dokumenteista ilmenee'; 3) seurakunnan väärinkäsityksiin [keskinäiset riidat]; 4) opillisiin vastakohtiin, jotka lyövät rajusti yhteen; a) Paavalin ja Jaakobin vanhurskauttamisopit eivät ole teologisesti yhdistettävissä; b) Apostolien teot edustaa sellaista näkemystä Paavalin apostolinvirasta, minkä Paavali itse äärimmäisen painokkaasti torjuu; c) Johanneksen evankeliumin ja Ilmestyskirjan eskatologiat ovat yhteensovittamattomia. Kaiken kaikkiaan alkukirkon monet teologiset näkemykset ovat ainakin osaksi sellaisia, ettei niitä voi yhdistää toisiinsa." (*Tuhat ja yksi tulkintaa*, 63).

MVKU toistaakin Käsemannin ohjelmaa yrittäen tehdä siitä koko Uuden testamentin maailmaa selittävän teorian. Näkemykset tulevat 1900-luvun alkupuolelta ja puolivälistä. Historian Jeesus on kadonnut kokonaan näkökentästä. Dogmaattista Paavalia kristinuskon opin puolustajana ei enää ole olemassa. Jäljelle jääneellä keerygmalla puolestaan ei ole enää muuta sisältöä kuin kokemuksen autenttisuus. Tekstit todistavat sekä Käsemannille että Räisäselle vain jännitteistä ja yhteensovittamattomista ristiriidoista. Kuten Käsemann väitti: Uuden testamentin yhtenäisyys on romahtanut.

Ei ole kuitenkaan helppo siirtyä Käsemannin lyhyehkön listan yksityiskohdista siihen Räisäsen tarjoamaan väitteeseen, että jokainen dogmatiikan kategoria kaikissa Uuden testamentin kirjoissa on täynnä sovittamattomia ristiriitoja. Käsemann itse asiassa kiinnitti huomiota vain saarnan monimuotoisuuteen, sen ajan kristologisen tutkimuksen rekonstruoimisiin jännitteisiin, Paavalin ja Jaakobin väliseen suhteeseen, sekä eräisiin huomattavasti pienempiin yksityiskohtiin. Useimpien tutkijoiden mielestä Käsemannin lyhyen listan yläpuolella on aina ollut hyvin merkittävä yhtenäinen teologia: Jeesuksen uhrikuolema, sovitus ja syntien anteeksianto, ylösnousemuskristologia, usko korotettuun Herraan jne.

Tästä seuraa tietenkin ongelmia Räisäsen peruslähtökohdalle. Jotta hän voisi osoittaa Uuden testamentin maailman olennaista hajaannusta ja ristiriitaisuutta, hänen on pakko liioitella monimuotoisuutta ja näkemysten yhteensopimattomuutta. Siksi Räisäsen sekä toistelee monia kauan sitten hylättyjä eksegeettisiä näkemyksiä (tiedyt kristologiat, varhaisen kirkon kehittymisen kaava jne.) että hyväksyy mukaan varsin spekulatiivisia aiheita (esimerkiksi spekulatio sielun kuolematomuudesta). Ja kuten MVKU sitten osoittaa, edes hänen omat johtopäätöksensä eivät kunnolla perustele sitä lohdutonta hajaannuksen teoriaa, jota hän esittää englanninkielisessä alkuteoksessa.

Käydessään läpi dogmatiikan pääaiheiden, kuten synnin tai kristologian, käsittelyä eri teksteissä ja traditiopiireissä Räisäsen soveltaa aiemman Paavali-kirjansa hermeneutiikkaa koko uskonkäsitysten syntydynamiikan selittämiseen. Räisäsen mukaan Kristus-tapahtuma oli uskoville ensisijainen ja perustelematon. Se oli vain sisäisen kokemuksen tuotos. Siksi näiden teologiset katsomukset olivat "taaksepäin päättelyn" seurausta. *Koska* Kristus koettiin Jumalan lähettilääksi ja Vapahtajaksi, hänen esiintymiselleen haluttiin löytää merkitystä erilaisten teologisten aiheiden kohdalla. Näin pääteltiin erilaisia käsityksiä ihmisen syntisyydestä, etsittiin selityksiä sille, miksi juutalaisten pitäisi tehdä parannusta aivan erityisellä tavalla normaalin temppeilikultin ulkopuolella, ja kehiteltiin näkemyksiä juutalaisuudesta erilliselle kristillisyydelle.

Onko ihminen siis syntinen? Kuvataanko synty samalla tavalla Uuden testamentin eri teksteissä? Onko ihminen myyty synnin alaisuuteen? Räisäsen toteaa monien kirjoittajien ja jopa Jeesuksen itsensä puhuvan synnistä ja synnin sovittamisesta. Hänen mielestään käsityksissä synnin peruuttamattomuudesta ja ihmisen kyvyistä on eri näkemyksiä, mutta ketään ei löydetä esimerkiksi sellaisesta ajatuksesta, että syntiä ei olisi tai sitä ei pitäisi sovittaa.

Mistä sitten tulee ristiriitoja? Räisäsen mukaan Paavali puhuu synnistä niin hirveänä orjuuttavana mahtina, että se lähenee platonismia. Uuden testamentin sisäisen ristiriitaisuus on Räisäsen mukaan siis osaltaan siinä, että Paavali toistelee hellenistisiä käsityksiä: "Synkän kuvan voi

ymmärtää radikaaliksi muunnelmaksi juutalaisesta ajatuksesta, että ihmisessä oleva paha taipumus on synnin lähde. Mutta on vaikea olla näkemättä tekstissä kaikuja myös hellenistisestä populaarifilosofiasta, joka piti ihmisen ruumiillisuutta onnettomuutena. Henki oli aineen vankina” (MVKU, 127).

Tämä on jo liian paksua. En muista ketään, kuka olisi ennen Räisästä väittänyt tällaista (mikä ei tietenkään tarkoita etteikö jossain voisi olla sellaista tutkijaa). Mutta tosiasia on se, että Paavali jos kuka esitetään dualismin vastustajana. Paria sivua myöhemmin Räisänen itsekin painaa jarrua: ”Mutta vaikka Paavalin kirjeissä on dualistisia vaikutteita, hän ei ole rakentanut dualistista teologiaa” (nyt suhteessa ”lihan” saatanalliseen pahuuteen). Viittaus dualismiin jää siten kirjan itsensäkin mukaan pakonomaiseksi yritykseksi nähdä kaikkialla sellaista ristiriitaisuutta, joka tukisi kirjan perusväitettä.

Paavalin henkilökohtainen ristiriitaisuus on kuitenkin Räisäselle tärkeä peruste itse koko kirjan kannalta. Hänen koko teoksensa *Paul and the Law* tähtäsi Paavalin ajattelun epäjohdonmukaisuuden paljastamiseen. Siinä kirjassa syy oli selvä: Paavali oli saanut ekstaattisia kokemuksia Jeesuksesta. Siksi hän rakensi väkisin teologiaa, joka antaisi perusteet evankeliumille. MVKU sanoo saman asian lähes rautalangasta vääntäen: ”On vaikea välttää vaikutelmaa, että Paavali joutuu pakosta maalaamaan synkän kuvan synnin orjuudessa kärsivästä maailmasta *voidakseen antaa selityksen sille, mitä Jumala oli tehnyt Kristuksessa.*” (s. 133, hänen kursivointinsa).

Lukijalle herää uusi kysymys. Eikö Paavalilla ollut perustetta ihmiskunnan syntisyydelle? Miksi Paavali vetoaa Aadamin syntiin tai kirjoittaa laajoja syntilistoja? Eikö synti olekaan todellista. Miksi apostoli perustelee Roomalaiskirjeessä ihmisen valheellisuutta kymmennillä viitteillä? Jos näillä ei ole merkitystä, miksi Räisänen itse kuvaa (eri kohdassa) maailman pahuutta aina Hitleriin ja Auschwitziin asti? Kirjassa on sellaista aatehistoriallista sekavuutta, että lukija ei aina tiedä, millä perusteella Räisänen mitään asiaa perustelee.

5. Soteriologia: What Must I Do to Be Saved?

Kun Räisänen pääsee pelastusta käsittelevään lukuun ”Mitä minun on tehtävä, että pelastuisin?”, lukija on aivan hämmennyksen vallassa. Suuren ristiriitaisuuden sijasta tekijä kuvaa Jeesuksen kuolemaa pelastustapahtumana aivan perinteisesti. Hän selittää uhrin merkitystä, lain täyttämistä ja lunastusta.

Uskon ja tekojen välinen suhde on puhuttanut teologeja paljon, ja siihen myös Räisänen viittaa. Hän ei kuitenkaan rakenna aiheesta mitään lopullista jännitekenttää. Räisäsen mukaan joistain teksteistä nousee esille ”kuuliaisuuden ja hyvien tekojen tie”, mutta hän itsekin tietää, että toisaalta nämä kuitenkin esitetään uskon hedelmänä.

So what? Ainakaan tämä aihe ja pääluku ei tue Räisänen suurta väitettä siitä, että ensimmäisten kristittyjen ajattelua pitäisi selittää ilman kaanonin rajoja ja vain uskonnonhistorian metodin avulla. Eikä Räisänen itsekään siis tee niin.

Miksi uusia tulkintoja pitäisi sitten aina esiintyä? Räisänen on jo em. vuoden 1972 artikkelissaan kehittänyt teoriaa jatkuvan tulkinnan ketjusta. Koska mitään jumalallista inspiraatiota ei ole, Uusi testamentti on pelkkä kokoelma ihmisten uskonnollisista kuvitelmissa (”luonnollisen uskonnon panoraama”). Sen on pakko olla sitä. Aina. Räisäsen mukaan ihmisillä on kyllä uskonnollinen traditio, mutta tuo traditio joutuu väistämättä uusien kokemusten eteen ja muuttuu. Se muuttuu kreikkalaisessa kulttuurissa ja se muuttuu keskiajan tomismissa. Sitten se muuttuu Valistuksen valoissa ja lopulta modernin ihmisen järkevässä luonnontieteellisessä ajattelussa. Uusi tulkinta on Räisäselle aina oikea uskonto: se on ajankohtainen käsitys jumaluudesta oman ajan ehdoilla.

Siksi Räisänen metsästää tulkinnan ketjua jokaisen opinkohdan puitteissa. Ongelmaksi muodostuu vain se, että ketjut puuttuvat tai olemassaolevat katkeavat. Uudesta testamentista ei yllä mainitussa pääluvussa löydy yhtään kohtaa, jonka mukaan ihminen pelastuisi ilman uskoa Jeesukseen. Ja Räisänen tietää sen.

6. Tosi Jumala vai tosi ihminen?

Kun päästään kristologiaan, olisi olettanut Räisäsen olevan omimmalla alueellaan. Hänen aikaisemmissa teoksissaan juuri kristologian hajaannus – kuten myös Käsemann väitti – on Uuden testamentin sanoman ristiriitaisuuden ydin. Mutta missä nyt mennäänkään?

Jopa alkuteoksessa *Rise* Räisänen ottaa huomioon uuden vuosituhannen kristologista keskustelua. Hän kirjoittaa suorastaan sovittelevasti. Kristologia ei enää ole pääteesi hajanaisuuden esittelyssä. Sen sijaan varhaisen kristologian kehitystä kuvataan tavalla, joka on aiemmin tuttu lähinnä Räisäsen vastustajien kirjoista (Hengel, Hurtado). Räisänen esimerkiksi myöntää Psalmin 110 suuren merkityksen kaikkein varhaisimmalle kristologialle: ylösnousemuksessa Jeesus kruunattiin eskatologiseksi kuninkaaksi taivaassa.

On the whole, however, the Easter experiences started a far-reaching process of interpretation among the followers of Jesus. These visions, in which Jesus was apparently seen or felt as a luminous presence, gave rise to the conviction that he had been exalted to a heavenly throne next to God. Various existing traditions may have facilitated such an interpretation, for example the notion of exaltation ("rapture") of humans (for example, Enoch) to heaven or the conviction that righteous martyrs would be vindicated. Psalm 110:1, a promise by Yahweh to the Israelite king believed to be recorded by David ("The Lord said to my Lord, 'Sit at my right hand until I put your enemies under your feet'") was repeatedly cited to explain what had happened. (s. 198)

Tällaista tekstiä ei olisi odottanut löytävänsä tästä kirjasta. Vaikka eskatologia on tekijälle turhentunut, nyt ylösnousemus on keskeisessä roolissa kristologiaa arvioitaessa. Ylösnousemuksen messiaaninen tulkinta myös edellyttää ajatuksen Kristuksen täydellisestä vallasta taivaallisessa valtaistuimella. Kristologian erityisteoksissa nämä ovat korkean kristologian piirteitä – miten siis Räisäsellä?

Räisänen käy toki keskustelua matalan ja korkean kristologian välillä, mutta hänen analyysinsä ei enää toista sitä dramaattista välirikkoa, joka näkyi Käsemannin huomautuksissa. Räisänen tietenkin sijoittaa neitseestäsyntymisen ajatuksen myöhäiseksi ja spekuloi pre-eksistenssikristologian piirteistä, mutta etenkin suomenkielisessä versiossa esitys on melko hampaaton. Oikeastaan ainoa jäljelle jäänyt argumentti on oletus kristologian (ajallisesta) kehittymisestä kohti korkeaa kristologiaa. Näin ollen lähes jokainen pääluku kyseenalaistaa Räisäsen suurta uskonnohistoriallista teoriaa. Lukijan ihmettely syvenee. Näinkö vähäiseen oletettu "suuri hajaannus" kutistuu?

Yksi rajumpi alaluku alkuteoksesta *Rise* kuitenkin löytyy (suomennoksessa tosin vain parikymmentä riviä). Siirtyessään käsittelemään kolminaisuutta Räisänen yllättäen luopuu akateemisen neutraalista otteestaan ja aloittaa aatteellisen hyökkäyksen. Tässä ollaan tosin jo kaanonin ulkopuolella, kirkkoisien ajassa.

Kolminaisuusoppi, tosin sanoen väite siitä, että Jeesus on jumaluuden yksi persoona, on Räisäsen mukaan täysi mahdottomuus. Se on voittajan uskontoa, väkinäinen opetus, joka on väkivaltaisella tavalla pakotettu osaksi kristinuskoa. Konservatiivinen kuvitelma Jeesuksen jumaluudesta (joka siis ei ota asiallisesti huomioon sitä, että korkea kristologia on joka tapauksessa myöhäisen kulttuurin tuote), on innostanut "munkkien armeijat" kauhistuttaviin hyökkäyksiin toisiaan vastaan. Räisäsen mukaan ajatus Jeesuksen jumaluudesta on synnyttänyt suvaitsemattomuutta ja vilpittömien ihmisten alistamista.

In this "distressingly human story," "deep emotions and profound intolerance stirred up councils, churches and armies of monks into horrific attacks upon one another, and to the excommunication and exile of upright and sincere church leaders." (s. 226; viitaus John Knoxin sanoihin)

Kohta osoittaa, että kuvailevasta ja uskonnohistorialliseen tarkasteluun pyrkivästä otteestaan huolimatta Räisänen lähestyy aiheita uskonnonfilosofisesti ja normatiivisesti. Hän kritisoi kolminaisuusoppia itse asiassa monen sivun mitalla. Jumalakäsitystä hän puolestaan arvioi toisaalla viitaten Hitleriin ja Auschwitziin. Räisänen mukaan tällaisten tapahtumien jälkeen teodikean ongelma estää uskomisen historian yläpuolella olevaan Jumalaan. Kristinuskon suvaitsemattomuudesta puolestaan kertoo Räisänen mukaan se, että kirkko ei hyväksynyt polyteismejä.

Mutta kolminaisuusoppi on Räisäselä opeista pahin. Vaikka osa teologeista yhä näyttää pitävän sitä luovuttamattomana, "tavalliset kristityt" ovat sen edessä hämmentyneitä. Räisänen vetoaa kirjassa *Rise* kirjoittajaan, jonka mukaan uskovaisetkaan eivät enää pidä kristologiaa tärkeänä uskolleen. Sitten hän toistaa (myös suomennoksessa) John Hickin kokoelman *The Myth of God Incarnate* (1977!) väitteitä yksi toisensa jälkeen. Sen mukaan jatkuvasti kasvava joukko ammattiteologeja ja maallikoita katsoo, että ajatus Jeesuksesta kolminaisuuden yhtenä persoonana on pelkkä "runollinen kuva" hänen merkityksestään meille. Muun väittäminen olisi Räisänen mukaan kaiketi sellaista, jonka edessä "ulkopuoliset" olisivat "huvittuneita", kuten hän suomennoksessa sanoo.

Tämän opin kiistäminen onkin Räisäselä ja hänen edeltäjilleen tärkeä totuuskysymys: "This recognition is called for in the interests of truth". Huolimatta siitä, mitä eksegeettinen analyysi on tuonut esille aikaisemmissa alaluvuissa sovitukselta, ylösnousemuksesta ja Kristuksen taivaallisesta kuninkuudesta, Jeesuksen jumaluus pitää hylätä aatteellisista syistä. Se on totuuskysymys.

Uskonnollisesti tällä teesillä on kuitenkin vielä laajempi merkitys. Hickin kirjaa toistaen Räisänen katsoo, että hylättäessä Jeesuksen jumaluus kristittyjen suhtautuminen muihin uskontoihin vapautuu. Kun Jeesuksen ei väitetä olevan ainoa Vapahtaja, uskontojen välinen dialogi (interfaith dialogue) käy helpommaksi.

7. Taistelu puhdasoppisuutta vastaan

Kaikkineen voidaan sanoa, että kaanonin rajat eivät Räisänen mukaan merkitse mitään sosiologiselle ja uskonnohistorialliselle tutkimukselle. Räisänen sijoittaa Uuden testamentin eri tekstit samaan kenttään esimerkiksi juutalaisen apokalyptiikan ja gnostilaisuuden kanssa. Kristillinen kaanon ei hänen mielestään ole noista teologiselta poikkeava, erillinen kokonaisuus. Sen sijaan Uuden testamentin sisällä näkyy hänen mukaansa niin juutalaisia kuin gnostilaisiakin käsityksiä, kuten myös käsityksiä, joita myöhempi "voittajien" kirkko sulki pois harhaoppeina. Tarkalleen ottaen Räisänen ei useinkaan sano, että olennaisesti ristiriitaiset käsityksen löytyisivät itse tekstien nykymuodosta. Sen sijaan hän esittää, että jännitteisiä käsityksiä voidaan rekonstruoida teksteissä esiintyvien teologisten aiheiden takaa. Hänen esimerkkeihinsä kuuluvat esimerkiksi varhaisen seurakunnan adoptiaaninen kristologia ja inkarnaation ajatuksen puuttuminen eräistä näkemyksistä. Rekonstruktioilla on Räisänen teoksessa sama painoarvo, kuin itse lähteillä.

Hajanaisuus, jota Räisänen ajaa kuin käärmettä pyssyyn huolimatta siitä, että hänen tarjoamansa esimerkit ovat melko vaatimattomia, on monimuotoisuutta. Uskonnohistoria tarkoittaa Räisäselä etenkin sitä, että jokaisen ryhmän käsitys on yhtä hyvä, kuin toisen näkemys.

Varhaisen teologian ei saa ajatella olevan (oikeutetulla tavalla) normatiivista, koska "tiede" osoittaa sen mahdottomaksi. Tutkimus toki itse saa olla normatiivista, koska Räsänen jokaisessa pääluvussa kertoo lukijalle, mikä on hyväksyttävä käsitys ja mikä taas ei (jopa siis mikä johtaa hänen mielestään väkivaltaan tai munkkien armeijoiden hyökkäyksiin tai keskitysleireihin).

Niinpä kirjassa päädytään lopulta määrittelemään sitä, miten puhdasoppisuus syntyi. Sitä käsittelee luku "Kohti oikeaoppista kirkkoa". Räsänen selitys muistuttaa hämmästyttävällä tavalla vanhaa Adolf von Harnackin väitettä: alkuperäinen hurmahenkinen kristillisuus luutui vähitellen oppeja vartioivaksi instituutioksi. Tämä oli aikanaan uskonnollista kokemusta korostaneen uskankantilaisen uskonnonteorian tulos. Sisäinen elämys ja kokemus on sen mukaan ensisijainen – ja niin näyttää myös Räsänen ajattelevan teoriassaan.

Taas kohdataan kulttuurievoluution kaava. Räsänen laittaa paljon sen varaan. "Puhutaanpa mistä tahansa tässä kirjassa käsitellystä aiheesta, varhaisten kristittyjen asenteet ja ajatukset muodostavat laajan kirjon. Kristinuskon tulevaisuus oli vielä toisella vuosisadalla jokseenkin avoin." (s. 313). Alkuteoksessa Rise asenne on vähän räväkempi: jos joku haluaa painia kristillisen tradition kanssa yrittäen tehdä siitä selkoa tai sotkia ("trying to make sense (or nonsense) of it"), hän tekee hyvin jos ottaa kantaa tuohon hajanaisuuteen (diversity).

Räsänen mukaan näkemysten rikkaus rajautui kirkon piirissä vähitellen puhtaan opin vartioinniksi: "Alussa vallinnut monimuotoisuus koettiin myöhemmin ongelmaksi" (s. 287). Ratkaisua haettiin harhaoppien metsästämisestä ja väärin opettajien poissulkemisen avulla. Näillä kohden tekijä näkee punaista. Hän toistelee väitteitä, joiden mukaan harhaoppi on vain oikeaoppisten vallanpitäjien mielikuvissa.

Harhaoppi on Räsäselle jo sinänsä virheellinen valtapoliittinen käsite. Hän katsoo, että oikeata oppia ei ole koskaan sosiologisessa mielessä ollutkaan. (Räsänen esikuva P. Berger toteaa, että sosiologisessa analyysissä yhteisöissä joka tapauksessa vallitsee aina uusien tulkintojen nousu, ns. heretical imperative.) On vain tiettyjen tulkintojen absolutisointia, jonka jälkeen toiset näkemykset on suljettu väärinä pois seurakunnasta. Kaanonin syntyminen on Räsänen mukaan osa tätä valtapoliittikkaa. Siksi hänen kirjansa huipentuu lukuun oikeaoppisesta kirkosta. Näin päästään uskonnonhistoriallisen lukutavan suuren päämäärän äärelle. Räsänen sanoo tarkoituksenaan olleen eri näkemysten edustaman kirjavuuden dokumentoinnin. Jännitteisen diversiteetin äärellä hänen teoksensa haluaa edistää sellaista käsitystä uskonnosta, jossa on tilaa radikaaliinkin toisinajatteluun. Uskonnonhistoriallisen lukutavan painopiste on siten lähempänä lukijaa, kuin tekstejä.

Miksi "varhainen kristinuskko" laajasti ymmärrettynä sosiologisena ilmiönä siis on Räsänen mukaan täynnä keskenään ristiriidassa olevia näkemyksiä? Selittävänä tekijänä on lopulta hänen käsityksensä uskonnosta ylipäätään. Räsänen ei hyväksy käsitystä jumalallisesta ilmoituksesta. Hän ei usko opin metafyyseen totuuteen. Räsänen mukaan yhteisöt tulkitsevat kokemuksiaan antaen niille perinteensä puitteissa uskonnollisia ilmauksia eli rakentaen symbolista maailmaansa. Tulkinnat täydentävät ja korvaavat toisiaan eri tilanteissa muodostaen loputtoman ketjun. Jos kaanonista luovutaan, "varhainen kristillisuus" alkaa näyttää sekavalta kokonaisuudelta.

Oikeata oppia ei tietenkään voi olla, jos toisessa laidassa on rekonstruktio varhaisesta, adoptionistisesta ebionismista (Jeesus pelkkänä ihmisenä), ja toisessa taivaallisista Kristus-säteistä puhuva gnostilaisuus. Omassa uskonnohistoriassaan Räsänen jää kysymään, onko normatiivisella opilla perustetta. Tekijälle voidaan kuitenkin esittää oikeutettu kysymys: kilpaileeko tämä lukutapa Uuden testamentin teologian kanssa? Jos tehtävänä on kirjallinen haaste kaanonin sisältämien tekstien sanoman tarkasteluun, tutkijalla on yhtäläinen oikeus määritellä kanoniset uskomukset tavoitteensa mukaisesti. Uskonnonfilosofinen ajatus ilmoituksen mahdottomuudesta tai nominalistinen käsitys uskomusten subjektiivisuudesta eivät voi vaatia ainoan totuuden asemaa, eivätkä ne tee mainittua tehtävää turhaksi.

8. Epilogi: mitä tästä opimme?

Kannattiko kirjaa siis kirjoittaa? Onko tässä hyvin perusteltu vastine koko sille Uuden testamentin teologian kirjoittamisen traditiolle, ”lajityypille”, jota Räisänen on vastustanut 1980-luvulta lähtien? Ei ole. Ainakaan suomenkielinen versio MVKU ei täytä vaatimuksia. Kun Räisänen kirjoittaa kaanonin sisällä, hän antaa periksi jopa niissä aiheissa, joiden Käsemann aikanaan sanoi varmistavan Uuden testamentin opillisen hajanaisuuden. Ja kun Räisänen ottaa muutamia esimerkkejä juutalaisuudesta tai gnostilaisuudesta, kukaan ei ylläty. Ovathan ne erilaisia. Entä sitten? Kirkkoisät puolestaan kehrittelevät teologiaa uusissa tilanteissa, mutta sen patristiikka on tiennyt kauan ennen historiallisen raamatuntutkimuksen syntymistä.

Anteeksi vain, mutta varhaiskristillinen uskontohistoria ei tämän kirjan jälkeen avaudu juurikaan sen paremmin, kuin ennen. Joskus on suorastaan kiinnostavaa lukea uskontotieteilijän analyysi varhaisen seurakunnan uskosta. Hän nimittäin voi kiinnittää huomiota aivan yllättävällä tavalla siihen, minkälaisia uskomuksia liittyi kasteen riittiin tai yhteiseen ehtoollisen kulttiateriaan. Tai hän voi selittää uudella tavalla, minkälainen ihmiskäsitys on tuollaisten toimintojen takana.

Räisänen ei kykene tähän. Hän on liikaa historiallis-kriittisen perinteensä sitoma ja toistelee sen vanhoja ja joskus vanhentuneita löytöjä. Räisäsellä näyttää olevan pakonomainen tarve osoittaa, että Raamattu ei ole Jumalan ilmoitusta eikä sillä ole edes kirkollista auktoriteettia. Hän pyrkii selittelemään Uuden testamentin tekstien hajanaisuutta, ei kristinuskon syntyvaiheiden ryhmien monimuotoisuutta. Hän ei nimeä oikeastaan yhtään ryhmää kaanonin edeltävässä maailmassa (ellei nyt Paavalin oletettua hellenistisyyttä oteta huomioon, mutta kukapa sitä nykyään uskoisi).

Suomennos on tietysti lyhennelmä ja siitä puuttuu paljon perusteluja. Lisäksi alkuteoksen kärkevät väitteet on laimennettu ”joidenkin” henkilöiden mielipiteiksi. Tästä huolimatta edes *Rise* ei selviä suuresta tehtävästään sen paremmin, koska kirjojen rakenne ja tematiikka on täysin sama. Kyse on alkuteoksesta ja lyhennelmästä. Uskonnonhistoria ei tule sen selvemmäksi englanninkielisessä opuksessa. Arvelisin, että myös monet Räisänen kollegat olisivat toivoneet selvemmin uskontotieteeseen suuntautuvaa analyysiä.

Suurempi periaatteellinen kysymys koskee sitä, miksi Räisänen välttelee myönteisen rekonstruktion tekemistä. Hän ei jostain syystä halua kirjassaan nähdä Uuden testamentin selvää yleiskuvaa: Jeesus antaa henkensä ihmiskunnan syntien edestä. Jeesus itse toimii syntisten ystävänä. Ehtoollisessa liiton veri vuodatetaan syntisten edestä ja uhri lahjoittaa anteeksiantamuksen. Paavalin teologiassa tämä on itsestään selvää ja Heparalaiskirje tekee siitä kultillisen diskurssin puitteissa suorastaan teologista taidetta. Sellainen ei merkitse Räisäselle mitään. Hän ei ole kiinnostunut ”oikeaoppisen” kristinuskon näkemyksistä, koska se on hänelle vain voittajan uskontoa.

Räisäseltä on toki vuosien varrella haastatteluissa kysytty, miksi hän ei koskaan tarjoa rakentavaa vaihtoehtoa. Miksi kokonaiskäsitys Uuden testamentin teologiasta puuttuu hänen kirjoistaan? Hän on yleensä toistanut saman väitteen. Hajanaisuus on vienyt häneltä uskon yhtenäiseen sanomaan. Vaikka jotain yhteinäistä sanomaa olisikin, sitä harrastakoon ne, jotka kuvittelevat olevansa uskavaisia (termi tosiaan esiintyy kirjassa montakin kertaa).

Uusi oppikirja ei kuitenkaan todista järkyttävistä ristiriidoista. Räisänen on siinä niin varovainen, että väitteet kaanonin sisäisestä hajanaisuudesta ovat liioiteltuja. Hän on joutunut kirjassa hyväksymään monia käsityksiä uudesta Jeesus-tutkimuksesta. Jopa kristologian kohdalla hän hylkää 1900-luvun kärkevimmät väitteet. Ja kuten todettu, monet yksityiskohdat ovat joko spekulatiota tai normaalia homileettista monimuotoisuutta. Räisänen olisi siis voinut kirjoittaa myös melko tavallisen Uuden testamentin teologian, jos hän olisi päättänyt tehdä niin. Tuskinpa hänen kirjansa olisi paljon poikennut Streckerin tai Schnellen teoksista.

Kirja onkin hämmentävä lukukokemus. Räisänen ei saa sisäistä vapautta hahmottaa myönteistä kokonaisuutta. Siksi kirja (etenkin MVKU) alkaa muistuttaa sitä, millainen Räisänen itse väittää Raamatun olevan. Se on epäjohdonmukainen ja täynnä ristiriitoja. Siinä sivuutetaan ilmeisiä opinnäkemyksiä ja ylikorostetaan triviaalisia asioita. Spekulaatiot nostetaan avainasemaan. Kaikkeaa ohjaa avoin pyrkimys osoittaa jännitteisyys jokaisessa dogmatiikan lokuksessa – mutta perustelut jäävät puolitiehen.

Siksi kirja (etenkin alkuteos *Rise*) muodostuukin hyökkäykseksi kristittyjen teologien kuviteltua oikeaoppisuutta vastaan (*Beyond* -kirjassa Räisänen vastustaa yli kaiken niitä eksegeettejä, jotka kirjoittavat ”raamattuteologiaa”). Niinpä Räisäsen kirjoista löytyy monta aatteellista väitettä. Jeesus erehtyi lopun odotuksessaan. Räisänen ei usko historian yläpuolella toimivaan Jumalaan. Synti ei ole niin vakava asia, että pelastusopin pitäisi keskittyä sen voittamiseen. Jeesus ei ole ihmiskunnan ainoa Vapahtaja. Ja lopulta: väitteet Jeesuksen jumaluudesta ovat hengellistä väkivaltaa. Kun kuoleman jälkeen ei kuitenkaan tapahdu mitään eikä Jeesus tule koskaan takaisin, kaikki muukin teologia on täysin suhteellista. Räisäsen kirjassa uskonnonhistoriaa ja uskonnonfilosofiaa ei enää eroteta toisistaan.