

## Miten ymmärtää tenttikirjoja 5

Kari Kuula: *Paavali. Kristinuskon ensimmäinen teologi* (Edita, Helsinki, 2001)

Timo Eskola

Tohtori Kari Kuulan kirja Paavalista on herättänyt kuluneen talven aikana runsaasti keskustelua ja siitä on kirjoitettu useita kirja-arvosteluja. Lyhyissä arvioissa ei ole kuitenkaan vielä keskitytty tarkemmin kirjan eksegeettisiin väittämiin. Koska Kuulan kirja ”Paavali. Kristinuskon ensimmäinen teologi” (Edita, Helsinki, 2001) kuitenkin perustuu voimakaspiirteiseen tulkintaperinteeseen, on syytä kiinnittää myös tieteellisemmässä mielessä huomiota siinä esitettyihin käsityksiin.

### 1. Rationalistinen kristologia

Kirjassa kiinnittää ensiksi huomiota sen opetus Kristuksesta, kristologia. Erityisesti tavallinen seurakuntalainen hämmentyy lukiessaan, että Kuulan Paavali ei pitänyt Jeesusta Jumalana. Paavalin mukaan Jeesus ei ollut todellisesti Jumalan Poika: ”Paavali ei pitänyt Jeesusta Jumalana eikä edes ’jumalallisena’ olentona” (s. 197). Tällaiselle käsitykselle on teologiassa useitakin lähtökohtia, jotka yleensä liittyvät ns. uskonnonhistoriallisen koulukunnan käsityksiin.

Kuulan mielestä Paavali oli ensinnäkin tavallinen juutalainen monoteisti, joka korkeintaan uskoi, että Jumala korotti hurskaaksi ihmiseksi osoittautuneen Jeesuksen taivaaseen. Tieteen kentässä tämä vanha rationalistinen ajatus on tuttu. Sen mukaan Jeesuksen täytyi ”oikeasti” olla tavallinen juutalainen mies. Näkemykselle ei luonnollisesti ole olemassa mitään Raamatusta löytyvää perustetta. Lukija voi yllättyä, että pelkästään tämä väite riittää selitykseksi toisenlaisen tulkinnan kiistämiseen. Eihän missään tekstissä sanota, että Paavali oli kristologiassaan tavallinen monoteisti eikä uskonut Jeesuksen jumaluuteen.

Asialle on kuitenkin olemassa myös toinen peruste, jonka Kuula esittää hieman peitellysti kirjaan. Perinteisen uskonnonhistoriallisen tulkinnan mukaan nimittäin korkea käsitys Jeesuksesta, toisin sanoen hänen jumaluudestaan, tuli kristinuskoon vasta kreikkalaiselta maaperältä, ns. hellenistisistä pakanauskonnoista. Koska mysteeriuskonnoissa puhuttiin paljon jumalallisista olennoista, myös kristityt alkoivat selittää Jeesuksen olevan jumalallinen. Tässä opetuksessa ei siten alun perin olisi mitään kristillistä.

Kuula ilmaisee näkemyksen seuraavasti: ”Kun esimerkiksi ilmaus ’Jumalan Poika’ siirtyi juutalaiselta maaperältä hellenistiseen kulttuuriin ankkuroituvan kristillisyyden käyttöön, se tulkittiin viittauksena Jeesuksen jumalalliseen olemukseen ja syntyperään: hän oli Jumalasta syntynyt ja Jumalan olemusta niin kuin poika on samaa olemusta isänsä kanssa.” (s. 194).

Esitetyn näkemyksen mukaan kristilliselle uskolle keskeinen käsitys Jeesuksen jumaluudesta saatiin siis kreikkalaisista pakanauskonnoista. Sitä pidetään sekundaarisena, ja käsitystä Jeesuksen pelkästä ihmisyydestä alkuperäisenä. Väite on voimakas, sillä tavallisesti hyvin radikaalitkin tutkijat katsovat Paavalin itsensä vain vastustavan edellä kuvattua, adoptionismiksi nimitettyä näkemystä. Kuula liittää käsityksensä kuitenkin sata vuotta vanhaan uskonnonhistoriallisen koulukunnan väitteeseen.

Eksegeettisessä mielessä Kuulan käsitys jää vajaaksi, sillä hän sivuuttaa monet keskeiset tekstit joissa Paavalin käsitys Jeesuksen jumaluudesta on ilmeinen. Hyvänä esimerkkinä toimii kohta 1. Kor. 8:6. Teksti liittyy nimenomaan Kuulan viittaamaan juutalaiseen käsitykseen monoteismista, ja on näin mielenkiintoinen myös käsiteltävän kiistan kannalta.

Paavalin/Saulin oma uskontunnustus juutalaisena oppineena oli aikaisemmin koskenut Jumalan ainutlaatuisuutta. Israelilla sai olla vain yksi Jumala, heidän oma Herransa. Tämä lähtökohta oli selvä tietysti jo ensimmäisen käskyn mukaan. ”Minä olen Herra, sinun Jumalasi”, puhui Jumala Israelin kansalle. ”Sinulla ei saa olla muita jumalia.” (5. Moos. 5:6-7). Saman käskyn todellisuudesta nousi juutalaisuuden tärkein tunnustus, *shema*-tunnustus (”kuule”): ”Kuule, Israel! Herra on meidän Jumalamme, Herra yksin.” (5. Moos. 6:4).

Tämän tunnustuksen hurskaat juutalaiset lausuvat joka päivä. Se oli kuulunut osana myös Saulin rukoushetkiin. Se oli lause, jonka hän oli sitonut ”merkiksi käteensä” ja ”tunnukseksi otsalleen”. Raamatunlausekotelot löytyivät myös talojen ovenpielistä, joita kosketettiin aina sisälle tultaessa. Tunnustus oli aina läsnä. Se oli ollut farisealaisen Saulin tunnustus ja hän oli koko sydämestään pitänyt siitä kiinni. Siksi onkin hämmästyttävää lukea Paavalin uusi opetus Korinttilaiskirjeestä: ”[M]eillä on vain yksi Jumala, Isä. Hänestä on kaikki lähtöisin, ja hänen luokseen olemme matkalla. Meillä on vain yksi Herra, Jeesus Kristus. Hänen välityksellään on kaikki luotu, niin myös meidät.” (1. Kor. 8:6).

Juutalainen *shema*-tunnustus sai nyt uuden merkityksen. Yhden Jumalan (heis *theos*) ja kaikkien Isän rinnalla on yksi Herra (heis *kyrios*), Jeesus Kristus. Termit on saatu suoraan viidennestä Moosoksen kirjasta: Herra on ainoa Jumala. Paavalin mukaan usko Jumalaan merkitsee samalla uskoa Kristukseen.

Paavali muistuttaa lisäksi siitä, että Kristus on ollut esikoinen ja kaikki on luotu hänen välityksellään. Myös Jumalan rooli siirretään Jeesukselle. Tämä maailma ja kaikki, mitä siinä on, on luotu Kristuksen välityksellä. Samoin luotiin myös seurakunta, uusi Jumalan valtakunta. Siihen kuuluvat vain ne, jotka tunnustavat Jeesuksen Kristuksen Herraksi. Uskovat palvovat sekä Isää, ainoata oikeata Jumalaa, että Jeesusta, ainoata oikeata Herraa.

Toisin kuin Kuula olettaa, Paavali nimenomaisesti hämmensi perinteistä käsitystä monoteismin luonteesta samastamalla Kristuksen Jumalaan. Hän tulkitsi uudelleen juutalaisuuden tärkeimmän *shema*-tunnustuksen. Paavalin mukaan Jumalan Poika on todellinen Jumala, ja vain tällaisena voi sovittaa ihmiskunnan synnit sijaisuhrillaan.

Tämä käsitys Kristuksesta johti Paavalin Roomalaiskirjeessä huudahtamaan kesken pohdintaa israelilaisten suhteesta Jeesukseen: ”Heidän ovat kantaisät, heistä on Kristus ihmisenä lähtöisin, hän, joka on kaiken yläpuolella, ikuisesti ylistetty Jumala, aamen!” (Room. 9:5). Se Jumalan Poika, jonka monet israelilaiset hylkäsivät, on juuri se todellinen Jumala, joka tuo kansalle pelastuksen. Paavalikin oli taistellut häntä vastaan, kunnes joutui kohtaamaan hänet taivaan Herrana.

## 2. Sanders ja ”taaksepäin päätelty” teologia

Kristologia on Kuulan teologisessa asetelmassa kuitenkin sivujuonne. Hänen Paavali-tulkintaansa ohjaa yksi suuri tekijä, E. P. Sandersin kehittämä näkemys, jossa on kaksi keskeistä piirrettä. Juutalaista teologiaa koskevan uuden teorian perusteella lakiteologiaa tai vanhurskauttamista ei pidetä Paavalille tärkeinä. Sen sijaan ohjaavaksi periaatteeksi nostetaan ajatus Kristus-yhteydestä. ”Apostolin soteriologian keskuksessa on ajatus Kristuksen ja kristityn välisestä yhteydestä.” (s. 201). Pelastukselle pidetään merkittävänä vain osallisuutta Kristukseen, partisipaatiota taivaalliseen henkeen.

Sandersia seuraten Kuula katsoo, että Paavalin pelastuskäsitys perustui eräänlaiseen uskonnolliseen hurmoskokemukseen. Tämä sisäinen kokemus oli hänen mukaansa ratkaiseva. Mitään juutalaiseen teologiaan ja sen keskeisiin aiheisiin liittyvää yhteyttä ei tässä mallissa enää nähdä. ”Paavalin teologian keskuksessa ei siis ole niinkään joukko oppeja vaan kokemus Kristuksen ja Hengen läsnäolosta.” (s. 203).

Koska uskonnollinen elämys tuli näin Paavalin "teologian" (toisin sanoen uskonnon) keskipisteeksi, kaikkea "opillista" pidettiin toisarvoisena. Sanders oli kehittänyt tästä suoranaisen menetelmän. Hänen mukaansa "vastaus" eli Kristus oli ensin. Ongelmat, joihin tämä Kristus vastaisi, piti keksiä taaksepäin päättelemällä. Kuula soveltaa kirjassaan tätä menetelmää kohta kohdalta. Hänen mukaansa lähes kaikki perinteiset Paavalin teologian aiheet ovat sepitelmiä, jotka tämä kehittäi seurakunnissa vallinneiden tilanteiden mukaan. Siksi lakiteologialla, sovitussajatuksella tai vanhurskauttamisella ei Kuulan mukaan ollut pysyvää merkitystä.

Kuulan mukaan Paavalilla ei ollut siis juutalaisena teologina selvää käsitystä synnistä ja lain merkityksestä. Hän oli löytänyt vain kokemuksellisen pelastuksen eli uuden yhteyden Kristuksessa. Sen jälkeen koko hänen teologiansa oli päättelyä taaksepäin. "Hän ikään kuin päätteli lääkkeen luonteesta taudin olemuksen." (s. 126). Koska muuta perustetta ei todellisuudessa ollut, Paavalin lakiteologiasta tuli onneton sekasotku. Jopa synnin luonteen Paavali joutui Kuulan mukaan keksimään ilman juutalaisen teologian apua. Väite ei kuulosta kovinkaan uskottavalta.

Eksegeetikassa on luonnollisesti lupa tehdä kaikenlaisia tulkinnallisia kokeiluja. Sandersin näkemys on sinänsä ollut vain yksi tulkintahistorian selitysmalli, joka jo aiemmin oli esiintynyt mm. Schweitzerin ja Daviesin kirjoissa. On kuitenkin syytä oppia myös Sandersin virheistä ja sitä kritisoidusta Paavali-tutkimuksesta. Paavalin teologia ei todellisuudessa alistu tällaiselle taaksepäin päätteleylle. Juutalaiset teologit olivat satojen vuosien ajan jo ennen Paavaliakin pohtineet lakiteologiaa, synnin ongelmaa ja vanhurskauttamista. Paavali ei tarvinnut keksiä teologisia ongelmia. Sandersin heitto oli kokeilu, mutta se osoittautui ylilyönniksi.

Paavali tietysti antoi juutalaiselle teologialle tyypillisiin ongelmiin uusia vastauksia. Ne olivat Kristus-keskeisiä, kristologisia vastauksia – mutta mitäpä muutakaan ne olisivat voineet olla. Eihän kääntymätön Saulus vielä pitänyt Jeesusta juutalaisten Messiaana. Paavali ei kuitenkaan päätellyt teologiaa Kristuksesta taaksepäin vaan eteenpäin – aivan kuten kaikki muutkin uutta teologiaa luovat kirjoittajat tekevät.

Kuulan tapa korostaa partisipaatiota ei sekään ole ongelmaton. Vaikka jotkut teologit ovat pitäneet sitä yhtymäkohtana perinteisemmän soteriologian suuntaan, näin ei kuitenkaan ole. Perinteisessä soteriologiassa nimittäin partisipaatio, yhteys Kristukseen, liittyi saumattomasti sovitussoppiin ja vanhurskauttamiseen. Paavalin mukaan erityisesti kasteessa syntyi ihmisen yhteys Kristuksen kuolemaan ja ylösnousemukseen (Room. 6). Juuri pääsiäisusko ja ristin teologia olivat vanhurskauttamisen sisältönä.

Kuulan mukaan tilanne oli toinen. Hän väittää, että Kristus-yhteydellä ei ole mitään tekemistä sovitusteologian tai vanhurskauttamisen kanssa. Kuula leikkaa partisipaation täysin irralliseksi aiheeksi ja muuttaa näin käsitteen merkitystä. Hänen mukaansa kyseessä on vain hurmoksellinen hengellinen kokemus, ei muuta. Teologisesti Kuulan partisipaatio-näkemyksellä ei siten ole enää mitään tekemistä luterilaisen soteriologian kanssa. Se muistuttaa eräänlaista äärimmäistä karismaattisuutta, jossa hengellinen kokemus on irrotettu kaikista Paavalin teologisista aiheista.

### **3. Kristuksen antaman uhrin syrjäyttäminen**

Partisipaation korostaminen johtaa Kuulan teologiassa jatkuvaan käsitteiden uudelleenmäärittelyyn – suorastaan väkinoisellä tavalla. Tulkitessaan esimerkiksi Kristuksen kuoleman merkitystä Paavalilla hän väittää: "Paavali tulkitsi traditionaaliset näkemykset Kristuksen kuolemasta Kristus-yhteydestä käsin." Tätä teesiä soveltaessaan tekijä ajautuu suoranaiseen tekstien vääristämiseen. Kuulan mukaan Kristuksen uhrikuolema ei merkinnyt Paavalille juuri mitään: "Uhrikuoleman ajatus ei ollut kovin keskeinen Paavalille... Puhe Jeesuksen verestä tai Kristuksen kuolemasta 'meidän tähtemme' ei välttämättä viittaa uhrikuoleman ajatukseen." (s. 226).

Tuntuu hämmentävältä, että ammattitutkija voi väittää tällaista. Sekä judaistiikan tutkimus että uudempi, Paavalin ja juutalaisuuden välistä suhdetta arvioiva tutkimus on hyvin selvillä siitä, miten Paavali käyttää hyväkseen temppeleterminologiaa. Hänen sovitussoppinsa rakentuu kokonaan kultillisille kuville. Niille ei anna sisältöä oikeastaan mikään muu kuin temppeleistä saatu ajatus uhrin tuottamasta sijaissovituksesta.

Paavali ei todellakaan tulkinnut Kristuksen kuolemaa Kristus-yhteydestä käsin, vaan juutalaisen temppelekultin antamin välinein. Näihin kohtiin Paavalin kirjeissä kuuluu ensinnäkin varhainen tunnustus ”Kristus kuoli meidän syntiemme vuoksi, niin kuin oli kirjoitettu, hänet haudattiin, hänet herätettiin kuolleista kolmantena päivänä, niin kuin oli kirjoitettu.” (1. Kor. 15:3-4). Ensimmäiseen lauseeseen on liitetty lyhyellä ajatuksella Jeesuksen kuoleman kaikkein olennaisin merkitys. Paavali sanoo, että Kristus on kuollut meidän syntiemme tähden (j. 3). Paavalin mukaan ihmisten synnit siirrettiin Jeesuksen päälle, kuten hän myöhemmin kirjoitti samalle Korintin seurakunnalle: ”Kristukseen, joka oli puhdas synnistä, Jumala siirsi kaikki meidän syntimme.” (2. Kor. 5:21). Hän oli kuin uhrilamppu, josta tuli koko ihmiskunnan syntien kantaja.

Roomalaiskirjeessä Paavali muistuttaa, että Jeesus antoi uhrin kuuliaisuuden tekona Jumalalle. (Room. 5:19). Lisäksi hänen kuolemansa merkitsi Jumalan antamaa uhria: ”hän ei säästänyt omaa Poikaansa vaan antoi hänet kuolemaan kaikkien meidän puolestamme” (Room. 8:32). Kristus on Jumalan itsensä antama syntiuhri ihmisten rikkomusten edestä (*hyper*, meidän puolestamme). Myös Roomalaiskirjeen viidennessä luvussa nämä termit toistuvat usein. Kristuksen kuolema merkitsee sielläkin uhrin antamista ”meidän puolestamme” (Room. 5:8). Tämä uhri oli tyypillinen syntiuhri, jonka toimittamiseen kuului veren pirsrottaminen (5:9).

Kaikkein selkeimmin Paavali käyttää temppelekulttiin liittyviä kuvia Roomalaiskirjeen kolmannessa luvussa. Jeesus on kulkenut kaikkeinpyhimpään vieden verensä sinne uhriksi. Tällä perusteella Jumala on tehnyt hänestä itsestään ”armoistuimen” (*hilastêrion*). Tämä armoistuin on juuri se liitonarkun kansi, sovituksen paikka, johon uhriveri pirskotettiin: ”Kaikki... saavat lahjaksi vanhurskauden hänen armostaan sen lunastuksen kautta, joka on Kristuksessa Jeesuksessa, jonka Jumala on asettanut armoistuimeksi uskon kautta hänen vereensä.” (j. 23-25 v.k.) Veri saa merkityksen juuri tästä kultillisesta yhteydestä.

Nykyisen raamatunkäännöksen tulkinta ”Hänet Jumala on asettanut sovitusuhriksi” ei tee täysin oikeutta Paavalin ajatukselle. Heprealaiskirjeen kirjoittajan tavoin hän nimittäin ajattelee, että sovituksen paikasta, Jumalan valtaistuimesta, on tullut ”armon valtaistuin”. Jeesus itse kohtaa sovituksen etsijän ja armahtaa tämän, kun tämä tulee Jumalan kasvojen eteen.

Kuulan mukaan tekstistä ”ei käy ilmi, mikä on se mekanismi, jonka kautta Kristuksen uhrikuolema mahdollistaa pelastuksen” (s. 224). Hänen mukaansa Paavali ei myöskään opettanut, että ”Kristuksen uhrin tähden Jumala voi antaa syntimme anteeksi” (s. 227). Huomautus vaikuttaa asiantunteomalta, sillä Paavali selittää tuon ”mekanismin” täydellisesti. Paavali vertaa Kristuksen kuolemaa sijaisuhrieläimen kuolemaan Jerusalemin temppelissä. Sovitus seuraa siitä, että uhri kuolee sijaisena sen kuoleman, joka on synnin palkka.

Vaikuttaa siltä, että Kuula on tarkoituksella ahtanut oman partisipaatio-tulkintansa kaikkiin mahdollisiin tekstikohtiin. Sovituksen sijaan hän tarjoaa pelkkää sovinnon ajatusta: Jumala sovitti välinsä ihmisten kanssa Kristuksen kautta, kuten kohdassa 2. Kor. 5:18-21 todetaan (s. 227). Tekijä jättää kuitenkin sanomatta, että Paavalille itselleen tämän sovinnon perustana on Kristuksen sijaissovitus, kuten jakeessa 21 sanotaan: ”Kristukseen, joka oli puhdas synnistä, Jumala siirsi kaikki meidän syntimme”.

Näin tarkoitushakuisella ”eksegeesillä” Kuula jättää tekstinsä kovin alttiiksi kritiikille. Vähäinenkin perehtyminen Paavalin sovitusteksteihin osoittaa hänen tulkintansa virheelliseksi.

#### 4. Vanhurskauttamisen ignoroiminen

Vastaavalla tavalla Kuula selittää edelleen Paavalin käsitystä vanhurskauttamisesta: ”Hän kehitti opin vanhurskauttamisesta puolustaakseen pakanoiden asemaa Kristus-uskossa, muuta itsenäistä merkitystä vanhurskauttamisella ei ole.” (s. 261). Kuulan mukaan Paavali päätteli myös vanhurskauttamisen ”taaksepäin”. Juutalaisesta teologiasta ei ilmeisesti löytynyt mitään vanhurskauttamiskeskustelua, joka olisi voinut toimia Paavalin teologisena ongelmanasetteluna.

Vaikuttaa siltä, että Kuula on yrittänyt leikata Paavalin täysin irti juutalaisuudesta. Se on erikoinen periaate, sillä juuri oppi-isä Sanders oli yrittänyt palauttaa juutalaisuuden tuntemusta Paavali-tulkintaan. Kuula puolestaan siirtää Paavalia pakanakristillisen seurakunnan piiriin myös teologina – ja toistaa näin yli sata vuotta vanhan uskonnonhistoriallisen koulukunnan virheellisiä ja yleisesti hylättyjä teesejä.

Paavali-tutkimuksessa korostetaan nykyään huomattavasti sitä, että Saul sai perusteellisen koulutuksen farisealaiseen juutalaisuuteen aikansa parhaiden opettajien seurassa. Myös Paavalin kirjeiden osoittama kirjoitusten ja juutalaisen teologian problematiikan tuntemus vahvistaa tämän taustan merkittävyyden. Kuulan lähestymistavasta ei näy jälkeäkään tästä kaikesta.

Mitä Paavali sitten Kuulan mukaan kirjoitti vanhurskauttamisesta, tuosta ”sivuteemasta”, niin kuin tekijä sanoo? Onko se Jumalan lahjoittamaa vai ratkaiseeko ihminen itse suhteensa Jumalaan? ”Paavali ei tehnyt lopullista ratkaisua näiden vaihtoehtojen välillä. Hän lienee liittynyt ns. synergistiiseen näkemykseen, jossa pelastuksen prosessi on Jumalan ja ihmisen yhteistyötä, synergiaa.” (s. 264).

Kuula näyttää edellyttävän, että luterilaisuus oli virheellistä myös siksi, että todellisuudessa Erasmus oli oikeassa raamatuntulkinnassaan. Vaikka tämä leikillinen esimerkki kuvaisikin jotain käytävästä keskustelusta, varsinaiset akateemiset ongelmat ovat kuitenkin suurempia. Kuulan asetus on nimittäin perin puutteellinen ajatellen Paavalin pääkirjeitä. Vanhurskauttaminen on lähes kaikkien Paavali-tutkijoiden mukaan merkittävä ja itsenäinen aihe. Sen motivaatio nousee suoraan juutalaisesta teologiasta. Vanhurskautta merkitsevän sanueen esiintyminen Paavalin kirjeissä on laaja ja rikas. On suorastaan tiedeyhteisöä halventavaa antaa ymmärtää, että kyseessä olisi epämääräinen sivuteema, jolla ei ole Paavalin teologian kokonaisuudessa itsenäistä merkitystä.

Kuulan mukaan Paavali ei kuitenkaan liittynyt edes sovituksen ajatusta vanhurskauttamiseen millään tavoin. ”Apostoli ei kertonut, miten lunastus, sovitus ja Kristuksen uhrikuolema tekevät mahdolliseksi sellaisen vanhurskauttamisen, joka vapauttaa ihmisen synnistä.” (s. 267).

Tällainen väite on eksegeettisessä mielessä karkea virhe. Kuula on sivuuttanut Roomalaiskirjeen teologian ja erityisesti sen kolmannen luvun, jossa Paavali huipentaa opetuksensa vanhurskauttamisesta nimenomaan uhriteologiaan.

Jos kaikki ihmiset Paavalin mukaan ovatkin syntiä tehneet ja vailla Jumalaa, he myös ”saavat lahjaksi vanhurskauden hänen armostaan sen lunastuksen kautta, joka on Kristuksessa Jeesuksessa” (Room. 3:24). Täydellisen turmeluksen sovittaa Jumalan ehdoton arnoteko. Pelastus tulee armosta ja sen perusteena on Kristuksen lunastustyö. ”Lunastus” merkitsee tarkalleen ottaen vapaaksi ostamista ja lunnaiden maksamista. Sitä käytetään Vanhassa testamentissa kuvaamaan Israelin kansan vapauttamista Egyptin orjuudesta (2. Moos. 6:6; 5. Moos. 7:8). Jeesuksen lunastusteko on vapauttanut synnin orjat Jumalan valtakunnan ”luvattuun maahan”.

Tämän lunastuksen Jeesus hankki suorittamalla ylimmäisen papin tehtävän Jumalan kasvojen edessä. Hänet ”Jumala on asettanut armoistuimeksi” (Room. 3:25; 1938 käänös). Hänen verestään on tullut sovituksen veri, joka sovittaa kaikkien Aadamin jälkeläisten synnit Jumalan edessä. Sen jälkeen vanhurskaus annetaan lahjaksi, koska lunastushinta on maksettu. Antamalla vanhurskauden lahjaksi Jumala osoittaa omaa vanhurskauttaan, koskapa hän vanhurskauttaa sen, jolla on usko Jeesukseen (3:26). Siksi lahjavanhurskaus on ennen kaikkea uskonvanhurskautta.

Juuri tällä perusteella pelastava vanhurskaus on Paavalin mukaan uskonvanhurskautta. Jumala tekee jumalattoman vanhurskaaksi (Room. 4:5). Paavali vastaa vanhurskauttamisopillaan aikansa kuumimpaan kysymykseen, joka jo makkabealaisista ja Qumranin hurskaista lähtien oli askarruttanut juutalaisia. Keitä Jumalan antama pelastus koskee? Kuka on Jumalan edessä vanhurskas? Kristuksen sijaissovituksen perusteella Paavali antoi perinteisen juutalaisuuden kannalta paradoksaalisen vastauksen: Jumala vanhurskauttaa jumalattoman.

## 5. Jumalan tuomion hylkääminen

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

Toisaalta Kuula esittää kirjassaan, että apostolin mukaan Jumala tuomitsee kristityt ja ei-kristityt heidän tekojensa perusteella. Toisaalta hän kuitenkin väittää, että Paavalin mukaan tuo tuomio ei oikeastaan enää koske Kristuksesta osattomia, sillä heidän osanaan on vain ”olemassaolon raukeaminen” tyhjiin (s. 162-164). Heidän olemassaolonsa päättyy kuolemaan. ”Saadakseen pontta sanoilleen hän puhuu kaikkia kohtaavasta ’ankarasta vihasta, tuskasta ja ahdistuksesta’ vaikka ei pohjimmiltaan ajattelekaan, että kaikki herätetään rangaistusta varten.” (s. 165).

Kuula näyttää tosin yrittäneen tämän aiheen ja partisipaatio-ajatuksen yhdistämistä. Hän nimitäin toteaa, että kristittyjen tuomitseminen tekojen mukaan osoittaa väistämättä sen, että Kristus-yhteys on tehnyt näistä synnittämiä. Kristittyjä ei tuomita, koska heidän elämässään ei enää ole mitään tuomittavaa: ”he eivät ole enää synnin vankeja, vaan he palvelevat vanhurskautta ja elävät Jumalan tahdon mukaan. Siksi he saavat iankaikkisen elämän” (s. 163).

Tästä synnittömyysopista seuraa edelleen armokäsityksen uudelleentulkinta. Armo ei Kuulan mukaan merkitse enää syntisen armahtamista tai jumalattoman vanhurskauttamista armosta ilman tekoja. ”Hänelle armo ei ole ihmisten tekojen ja aktiivisuuden vastakäsite eikä kyse ole anteeksiantamuksen armosta. Armo on Jumalan voimaa ja Jumalan pelastavaa toimintaa, joka tulee ilmi siinä, että Kristuksen yhteyteen liitetty ihminen vapautetaan synnin vallasta. Kristitty osoittaa sen elämällä Jumalan tahdon mukaan. Siksi hänet voidaan tuomita tekojen mukaan, sillä teot todistavat ihmisen yhteydestä Kristukseen.” (s. 163).

Kun Paavali perinteisen käsityksen mukaan oli lain vanhurskauden vastustaja, Kuulan mukaan hän opetti pelastumista lain noudattamisen kautta. ”Paavalin soteriologia on tietyllä tavalla moralistinen.” (s. 163). Tie armouksesta lakihenkisyyteen on periaatteessa pitkä, mutta Kuula näyttää kulkeneen sen kevyesti luottaen voimaevankelioimiseen ja partisipaation tuottamaan synnittömyyteen. Näin koko kysymys tuomiosta väistyy näyttämöltä, sillä ketään ei enää jää tuomittavaksi. Kristittyjä ei voi tuomita ja ei-kristityt raukeavat kuolemassa olemattomuuteen.

Olivatko Paavalin opetukset Jumalan vihasta ja koko maailman tuomitsemisesta pelkkää retoriikkaa? Tuskinpa vain. Vanhan testamentin profeetallisen perinteen ja juutalaisen apokalyptiikan tapaan Paavali julisti ankaraa Jumalan tuomiota, joka tulisi kohtaamaan kaikkia maailman ihmisiä. Jokainen ihminen tulisi joutumaan Jumalan tuomittavaksi. Tämän näkemyksensä osalta Paavali ei eronnut aikansa juutalaisesta teologiasta.

Kuula on jälleen tietoisesti sivuuttanut olennaisia Paavalin tekstikohtia. Mikä on se Jumalan viha, joka Roomalaiskirjeen alun mukaan kohtaa kaikkea ihmisten jumalattomuutta (Room. 1:18)? Se on se Jumalan ”oikeudenmukainen tuomio”, joka vihan päivänä kohtaa jokaisen ihmisen (Room. 2:5). Kukaan ihminen, elävä tai kuollut, ei voi väistää tätä tuomiota.

Paavalin mukaan Jumalan tuomiolta ei ketään säästä hänen omat tekonsa. Paavali opettaa, että ainoastaan Kristuksen sijaissovitus – aihe, jota Kuula ei teologiassaan enää hyväksy – voi pelastaa syntisen Jumalan tuomiolta. ”Kun hän nyt on vuodattamalla verensä tehnyt meidät vanhurskaiksi,

hän vielä paljon varmemmin pelastaa meidät tulevalta vihalta.” (Room. 5:9). Jumalan tuomion sijaan on Kristuksen tähden tullut ”vapauttava tuomio” (5:16).

Kysymys lopun ajan tuomiosta paljastaa Kuulan teologiassa mielenkiintoisen piirteen. Amerikkalaisen voimaevankelioimisen teologian tapaan Kuula nostaa esille synnittömyysopin. Sen kääntöpuolena on, kuten muualta hyvin tiedetään, voimakas tekoja korostava pyhityskristillisuus. Näin Kuula, niin luterilaiselta taustalta kuin kirjoittaakin, esittää vapauttavan armouksen tilalle ahdasmielistä lakihenkisyyttä.

## 6. Baptistinen sakramenttivilhamielisyys

Aivan oman lukunsa Kuulan teologiassa muodostaa suhtautuminen sakramentteihin. Toisaalta voitaneen ajatella, että hän pyrkii selittämään myös ne Kristus-yhteyden näkökulmasta. Toisaalta kuitenkin vaikuttaa siltä, että kirjoittajan käsityksiä ohjaa eksegetiikan ulkopuolinen, luterilaisuudelle vieras perinne.

Esimerkiksi kasteen merkitys oli Kuulan mukaan Paavalille vähäinen. Väitettä on vaikea uskoa kenenkään, joka on lukenut Roomalaiskirjeen kuudennen luvun alun ajatuksella lävitse. Jostain syystä juuri tuon tekstin kohdalla Kuula intoutuu suorastaan vihaiseksi. Kursivoidulla tekstillä korostaen tekijä huutomerkkin kera ärjähtää, että kyseessä on ”harvinainen poikkeus” apostolin teksteissä. Siitä ei pidä tehdä apostolin soteriologian perustaa (s. 256).

Kuulan hermostumisen syy on ilmeinen. Hänen mielestään kaste ei välitä syntien anteeksiantamista eikä lahjoita Pyhää Henkeä. Kaste ei ole kristologinen tapahtuma. Kuula ei korosta oikeastaan edes Kristus-yhteyttä kasteen tapahtumassa. Paavalin näkemys vastasi sen sijaan nykyistä baptistista käsitystä: ”Julkisesti toimitettu kasteriitti oli seurakuntayhteisölle näkyvä merkki siitä, että ihminen oli kääntynyt kristityksi ja halusi sitoutua uskoonsa.” (s. 258). Kuulan mukaan Kristus-yhteys edelsi kastetta, eikä siten voinut olla sen peruste.

Turha ehkä todetakaan, että yhtään Kuulan tässä käyttämistä termeistä ei löydy Paavalin kirjeistä. Hän ei myöskään kykene perustelemaan näkemystään Paavalin kirjeiden kohdilla. Johtopäätös ei ole eksegeettinen. Perustuuko se muuhun tunnustuskunnalliseen lähtökohtaan, jää tämän tarkastelun mahdollisuuksien ulkopuolelle.

Paavalin kastekäsitys käy parhaiten ilmi juuri Kuulan hylkäämstä Roomalaiskirjeen kohdasta. ”Tiedättehän, että meidät kaikki Kristukseen Jeesukseen kastetut on kastettu hänen kuolemaansa. Näin meidät kasteessa annettiin kuolemaan ja haudattiin yhdessä hänen kanssaan, jotta mekin alkaisimme elää uutta elämää, niin kuin Kristus Isän kirkkauden voimalla herätettiin kuolleista.” (Room. 6:3-4). Tässä Paavali yhdistää kasteen uuden elämän syntymiseen. Kaste liittyy syntisen Kristukseen ja näin syntisen uusi elämä on todellisesti uutta elämää hengellisen kuoleman jälkeen. Uuden elämän perusteena ovat Kristuksen kärsimys ja kuolema sekä hänen ylösnousemuksensa Jumalan voimasta. Näin myös kaste liittyy sovitusteologiaan ja ajatukseen jumalattoman vanhurskauttamisesta.

Ehtoollisen ei käy Kuulan käsissä sen paremmin. Koska sovitusuhri ei hänen mukaansa ollut Paavalille tärkeä, ei ehtoollisenkaan ole muuta kuin yhteyden ateria. Syntien anteeksiantamisen teeman tekijä sivuuttaa täysin. Hän kiirehtii sen sijaan määrittelemään ehtoollista dogmaattisesti. Luterilainen ehtoolliskäsitys ei käy, äärikalvinistinen – lähinnä zwingliläinen – kyllä. Leipä ei ole reaalisesti Kristuksen ruumis eikä sisällä Kristusta itseään. Kuulan tulkinta on väljempi: leipä symboloi Kristuksen ruumista. Johtopäätös on siten yksinkertainen. Herran ateria ei vielä Paavalin ajattelussa ole sakramentti (s. 336).

Näin teennäistä tulkintaa on vaikea ymmärtää. Juuri ehtoollinen liittyy pääsiäisen uhriin. Kristuksen ruumis annetaan Paavalin mukaan ”teidän puolestanne”. Termi liittyy Jeesuksen kuoleman tempelissä annettuun sijaisuhriin. Lisäksi uhriveren vuodatus on teologian keskeinen metafora.

Siitä tulee syntien sovittamisen ja anteeksiantamisen keskus. Ajatus on sama kuin Roomalaiskirjeen kolmannessa luvussa: ”hänen verensä tuo sovituksen uskossa vastaanotettavaksi” (Room. 3:25).

Irrottamalla kasteen ja ehtoollisen kristologiasta Kuula on pyrkinyt tekemään niistä eräänlaisia seurakunnan arkitoimintoja. Hänen näkemyksensä muistuttaa tälläkin kohden vapaan kristillisyyden sakramenttivihamielistä teologiaa ja on jopa jyrkempi kuin esimerkiksi helluntaiseurakunnan tai Vapaakirkon näkemykset. Paavalin teksteillä tuollaista erottelua ei voi perustella. Paavali on käsitteissään hyvin ”sakramentaalinen” eli sitoo armon ja itsensä Kristuksen välittymisen sekä kasteeseen että ehtoolliseen.

## 7. Summa summarum

Tohtori Kuulan Paavali-kirja on kaikkineen perin erikoinen kokoelma hyvin kapea-alaisen Paavali-tulkinnan pohjalta tehtyjä johtopäätöksiä. Sen keskeisimpänä pyrkimyksenä on sovittaa koko apostolin ajattelu Kristus-yhteydestä nousevaksi, hurmoshenkiseksi uskonnollisuudeksi. Perinteiset painopisteet muuttuvat tällöin kuvitteellisiksi, taaksepäin päätellyiksi väittämissä, joilla ei ole teologista painoarvoa. Siksi Kuula hylkää sovitusteologian, vanhurskauttamisen, sakramentit ja jopa Jeesuksen jumaluuden.

Tällaista päämäärää tavoitellessaan Kuula joutuu irrottamaan Paavalin juutalaisuudesta ja tekemään hänestä kreikkalaisen uskonnollisuuden lakeijan. Tämä on erikoista, sillä Kuulan esikuvana toimiva E.P. Sanders on nimenomaan pyrkinyt palauttamaan Paavalin takaisin juutalaisen maailman keskelle. Kuula ei ole kyennyt edistämään tätä pyrkimystä. Hänen Paavalinsa ei näytä tuntevan ensinkään aikansa juutalaista teologiaa ja keskustelua – puhumattakaan pyhistä kirjoituksista ja niiden selityksistä.

Kuula ei ole eksegeettinä ollut kovinkaan varovainen. Hän polttaa sillat takanaan hylätessään lukuisia Paavalin kirjeiden kohtia, jotka eivät näytä olevan yhteneviä hänen ajattelunsa kanssa. Siksi jo lyhytkin vertailu Paavalin tekstien kanssa osoittaa, että tekijä on valikoinut tekstejä omien tarkoituksien mukaisesti. Lisäksi hän näyttää hylänneen useita aivan ilmeisiä, erityisesti uhriteologiaan ja sovitukseen liittyviä piirteitä, jotka selittyvät nimenomaan sen ajan juutalaisen teologian perusteella.

Näiden puutteiden tähden kirja ei ole kovinkaan merkittävä eksegeettinen taidonnäyte. Sitä ohjaa eräänlainen äärikarismaattinen teologia, jossa voiman ja kokemuksen teemat ovat sivuuttaneet kristologian. Perinteinen luterilainen uskonvanhurskaus on kirjassa korvattu lakihenkisellä pyhityskristillisyydellä. Kyseessä on teologinen ohjelmanjulistus, jossa Paavalista pyritään tekemään hurmoksellisen Kristus-yhteyden julistaja. Arvattavaksi jää, mitä tavoitetta varten tällainen ohjelma on rakennettu.