

UUDEN TESTAMENTIN SOVITUSTEOLOGIAN
KUNINGASAJATUS:
PAPILLINEN KOROTUSKRISTOLOGIA

TEOL. TRI TIMO ESKOLA

Ajatus syntien sovittamisesta on aina ollut kristillisen teologian tärkeimpiä aiheita. Sovituskäsitys ei kuitenkaan esimerkiksi protestanttisessa teologiassa ole kokonaan syntynyt Uuden testamentin sovitusaikojen yksityiskohtien mukaan. Aiheita on käsitelty dogmaattisena teemana, ja siksi lähinnä ristien teologia on vaikuttanut voimakkaasti sen sisältöön. Itse asialle ei tällöin liene tehty suurta vääryyttä, mutta raamattuteologian näkökulmasta käsitteilytapa on liian rajallinen. Uusi testamentti on täynnä rikassisältöisiä sovitusteologisia kohtia, jotka antavat monipuolisen kuvan aiheen pääajatuksista. *Sovitusaikojen keskuksessa on yllättävästi ylösnousemus. Myös se saattaa vaikuttaa hieman erikoiselta, että kristologian kuninkaallinen ja papillinen aihe kietoutuvat tämän teeman puitteissa toisiinsa erottamattomasti.*

Uuden testamentin sovitusteologian olennaisena rakennusaineena on Vanhassa testamentissa kuvattu, temppeliin sijoittuva kultillinen sovitustapahtuma. Vaikka ajatus vaikuttaa itsestään selvyydeltä, se ei toisen temppelin ajan juutalaisen teologian kontekstissa suinkaan ole sitä. Ennen pääsiäistä mikään juutalainen ryhmä ei ollut uskaltanut ottaa kultin keskeisiä piirteitä uudelleentulkinnan kohteeksi. Uudessa testamentissa se on kuitenkin tavallista. Teologian hyödyntämät kuvat on otettu suoraan Vanhan testamentin teksteistä. Keskeisellä sijalla on temppelin uhritoimitus. Siitä nousee Uuden testamentin teologiassa esille todell-

linen kuvasto, jonka avulla ensimmäiset kristityt selittivät pääsiäisen tapahtumia ja Kristuksen kuoleman merkitystä.

Vanhan testamentin sovitusteologian tärkeimpiä piirteitä on uhritoimitus. Siinä sijaisuhrin elämä luovutetaan Jumalalle. Professori Hartmut Gese on tuonut tämän selvästi esiin jo klassiseksi muodostuneessa artikkelissaan Vanhan testamentin sovitusteologiasta.¹ Uuden testamentin teologiassa tämä piirre muodostaa välttämättömän perustan sille, että Jeesuksen kuolema voidaan tulkita juuri sovitustapahtumaksi. Tämä lähtökohta on kuitenkin luonteeltaan hyvin yleinen. Yksityistapauksissa ja eri teksteissä Uuden testamentin sovitusteologia esiintyy usein konkreettisemmassa muodossa. Varsin tärkeän sijan siinä saa Jeesuksen työn papillinen luonne. Seuraavassa tarkastelussa arvioidaan Uuden testamentin sovitusteologiaa sen mukaan, missä määrin vanhatestamentillinen kulttiterminologia on vaikuttanut sen sisältöön.

Uuden testamentin sovitusteologian selvittämisessä on olennaista tarkastella sitä käsitteiden kokonaisuutta, jonka varaan teologiset esitykset rakentuvat. Sovitusoppi tarvitsee aina rakennuspuita. Niitä tarjoava vanhatestamentillinen kulttisympäly sisältää toisaalta yksityisiä käsitteitä, kuten uhri ja sovitus. Toisaalta kulttiin sisältyy myös laajempi näkemys Jumalan ja ihmisten välisestä suhteesta. Se antaa käsitteille merkityssisällön, ja siksi se on tärkeä myös pyrittäessä ymmärtämään Uuden testamentin sovitusoppia.

1. Vanhatestamentillinen sovituskäsitys: uhri kuninkaallisen Jumalan edessä

Uuden testamentin sovitusteologian ymmärtämiseksi Vanhan testamentin temppeilikultin tunteminen on tärkeää. Mielenkiinto kohdistuu ensiksi moniin yksityiskohtiin, joita mainitaan Uuden testamentin teksteissä. Tämän lisäksi on välttämätöntä tarkastella vanhatestamentillisen sovitusteologian ohjaavaa tekijää: käsitystä

¹ Tässä artikkelissa tullaan käsittelemään Uuden testamentin sovitusteologian näkymiä erityisesti Gesen artikkelin esiin nostamien teemojen pohjalta.

Jumalasta. Vanhan testamentin teologiaa onkin mahdoton käsitellä ottamatta huomioon juutalaisen uskon tärkeintä lähtökohtaa – teokratian ajatusta.

Käsitys Jumalan kuninkuudesta (*Jahve mâlak*) muodostaa juutalaisuudessa perustan sekä kuningasideologialle että kansan uskolle. Sillä on yhteiskunnallinen ja kultillinen merkitys. Siksi yhteiskunnallisia asioita ja kansallista identiteettiä ei voi erottaa uskonnollisuudesta. Jumalan kuninkuuden ajatus tekee kaikesta elämisestä uskonnollista. Toisaalta ajatus Jumalan kuninkuudesta ei rajoitu vain yhteiskunnalliseen hallintaan, vaan sillä on olennainen merkitys temppelikultille.

Perinteisessä juutalaisessa teologiassa Jumalan ja kansan välinen suhde määriteltiin siis kuninkuuden aiheen avulla. Jumala itse hallitsee kansaa, kuten psalmien kirjoittajat todistavat.² “Jumala on kansojen kuningas, hän istuu pyhällä istuimellaan.” (Ps. 47:9).³ Israelin maallinen kuningas oli vain taivaallisen Jumalan asiantuntija. Daavidin kuningassuvun sanottiin valitun aivan erityisessä mielessä tähän tehtävään (2. Sam. 7).

Sovitusteologiaa ajatellen on tärkeä huomata, että kuninkaallisen Jumalan valtaistuimen katsottiin sijaitsevan temppelissä. Siksi temppeli oli pyhä paikka jokaiselle hurskaalle juutalaiselle. Se antoi kiinnepohdan kansan teokraattiselle identiteetille. Juuri siellä kansa saattoi kohdata Jumalansa kasvoista kasvoihin. Yhteys oli todellinen siitä huolimatta, että Jumalan kohtaaminen tapahtui edusmiehen, ylipapin välityksellä.

Temppelissä kaikkeinpyhimmän keskipisteenä oli liitonarkku (nimittäin ensimmäisessä temppelissä).⁴ Sen kultaisen kannen päällä seisoivat kaksi kerubia kannattelemassa näkymätöntä valtaistuinta (2. Moos. 25:17–22).⁵

17 “Tee puhtaasta kullasta kansilevy...

21 Aseta kansi arkun päälle pantuasi arkkuun

² Katso esim. von Rad 1987, 332, 374; Bright 1988, 155.

³ Vrt. esim. Ps. 22:29; 74:12; 93:1; 95:10; 98:6; 145:1; Jes. 24:23; 44:6; 52:7.

⁴ Kultista ja liitonarkun sijainnista ks. Gesen artikkelia edellä, s. 25. Jumalanpalvelusta toimitettiin entiseen tapaan, vaikka itse arkku olikin kadonnut jo ennen toisen temppelin rakentamista.

⁵ Ks. Gese edellä, s. 22–24.

ne liiton todistuskappaleet, jotka minä sinulle annan.

22 Sen luona sinä saat kohdata minut,
ja minä puhun sinulle kannen päältä, niiden kahden
kerubin välistä, jotka ovat liitonarkun päällä, ja ilmoitan
sinulle kaikki ne käskyt, jotka minä israelilaisille annan.”

Liitonarkulla oli keskeinen merkitys kulttiteologian sisällölle siksi, että sen päällä sijaitsi Jumalan valtaistuin (katso esim. 1. Sam. 4:4, “nämä toivat sieltä Herran Sebaotin liitonarkun, hänen, jonka istuinta kerubit kannattavat”).⁶ Taivaallinen kuningas voitiin kohdata maan päällä. Suurena sovituspäivänä ylipappi astui uhriveren turvin arkun luo ja tapasi Israelin Jumalan, joka istui valtaistuimellaan (3. Moos. 16:15).

Koska liitonarkku samastettiin valtaistuimeen, kuninkuuden tematiikalla on pysyvä asema vanhatestamentillisessä sovitusopissa. Kultin päämääränä oli säilyttää kansan ja Jumalan välinen yhteys. Siksi sovitusuhri kykeni toteuttamaan juutalaisen uskon olennaisimman tavoitteen: Jumala sai olla kansan kuningas. Silloin Mooseksen lain suurimmat käskyt toteutuivat ja profeettojen kehotukset tulivat täytetyiksi.

Myöhemmin pakkosiirtolaisuuden ajan julistuksessa ajatus Jumalan kuninkuudesta oli yhä tärkeä. Pakkosiirtolaisuus oli merkinnyt Jumalan ja kansan välisen suhteen katkeamista. Temppeleipalvelus oli lakkautettu. Koko perinteinen juutalainen uskonto oli murroksessa. Jumalan kuninkuus ei toteutunut sen paremmin Daavidin suvun hallitsemassa valtiossa kuin temppelein kultissaakaan. Siksi kuulostaa luontevalta, että pakkosiirtolaisille julistettu sanoma pelastuksesta – Jesajan ilosanoma eli evankeliumi – sisällsi nimenomaan ajatuksen Jumalan kuninkuuden palauttamisesta.

Jesajan mukaan pelastuksen aika merkitsee kuninkaallisen Jumalan ja hänen kansansa välisen ainoalaatuisen suhteen uudistamista. Toisen profeettakirjan toivon sanoma huipentuu siihen, että Israelille sanotaan: “Sinun Jumalasi on kuningas” (Jes. 52:7). Israel oli ennen ollut Jumalan valtakunta ja sellainen se tulisi

⁶ Vrt. Jer. 3:16–17; 17:12; Ps. 11:4; 22:4; 26:8; 132:7–8; Jes. 6:1; Hes. 9:3.

myös olemaan – kun Jumala astuisi esiin ja toisi pelastuksen kansalle.⁷

Pakkosiirtolaisuuden ajan profeetat käsittelevät Jumalan kuninkuuden teemaa monin tavoin. Ratkaisevan eron aikaisempaan tilanteeseen muodosti se tosiasia, että temppeli oli tuhottu. Kuninkaallisen Jumalan kasvojen edessä suoritettavan jumalanpalveluksen ajatuksesta ei kuitenkaan luovuttu. Se sijoitettiin nyt taivaalliseen temppeliin ja siitä kirjoitettiin taivasnäyissä. Profeettojen johtama kansa saattoi yhä olla yhteydessä taivaalliseen kuninkaaseensa. Erityisesti Hesekielin kirjassa on tuolle ajalle tyyppillisiä visioita. Profeetan näyissä Jumalan valtaistuin kuvataan taivaallisina tulivaunuina, joiden edessä toimitetaan jatkuvaa jumalanpalvelusta: taivaalliset olennot palvovat Jumalaa taivaan temppelissä joka hetki (Hes. 1:22–26; 10:1,4; vrt. Jes. 6:1).

Kooten voidaan sanoa, että Vanhan testamentin sovitussaihe liittyy olennaisesti käsitykseen Jumalan kuninkuudesta. Teokratian ajatus hallitsee siinä näkemyksessä voimakkaasti. Jumala kuvataan kuninkaan kaltaiseksi tuomariksi, jonka edessä Israel on vastuussa teoistaan. Vain uhri mahdollistaa tämän kuninkaallisen tuomarin lähestymisen. Sovitus merkitsee kahta asiaa. Toisaalta se on anteeksiantamus kansan rikkomuksista. Toisaalta se tuottaa sovinnon ja merkitsee uudistunutta yhteyttä kansan todelliseen kuninkaaseen, Herraan Jumalaan.

2. Qumranin essealaisten sovittava yhteisö

Pakkosiirtolaisuuden jälkeen alkaa Israelin kansan historiassa uusi vaihe. Sitä on tapana kutsua toisen temppelin aikakaudeksi. Temppeli rakennettiin uudelleen, ja siellä aloitettiin jälleen uhrijumalanpalvelusten toimittaminen. Toisen temppelin kausi on Israelin historiassa hyvin vaiherikas, ja siihen liittyy myös tempelikriittisiä piirteitä. Tästä seurasi perinteisestä poikkeavia käsityksiä sovituksista.

Qumranin yhteisön näkemyksillä on erityinen asema uusitamentillisen sovitussaiheen teologianhistoriallisten lähtökohtien

⁷ Ks. von Rad 1965, 256; Stuhlmacher 1992, 68.

tarkastelussa. Yhteisön tekstit ovat oivallinen esimerkki siitä, miten juutalaisessa lahkoliikkeessä tulkittiin teologista perinnettä radikaalisti muuttuneissa olosuhteissa. Näin Kuolleenmeren yhteisön ajattelu tarjoaa läheisen vertauskohdan Uuden testamentin rohkealle tradition uudistamiselle.

Toisen temppelin ajan juutalainen teologia on ennen kaikkea kriisin teologiaa. Polttavimpia kysymyksiä oli selvittää kansan kovat kohtalot luopumatta kuitenkaan uskosta kaikkivaltiaaseen Jumalaan. Pakkosiirtolaisuus, Antiokhos Epifaneen aiheuttama hävitys ja häväistys, hasmonealaisten ruhtinain ja pappien synnyttämä kohu sekä lopulta Rooman hirmuvalta vaativat jokainen oman tulkintansa. Ulkonaisesti näytti siltä, että Jumala on hylännyt kansansa. Israel sai kokea ahdingon toisensa jälkeen. Mikäli usko Jumalan ylläpitämään liittoon haluttiin säilyttää, piti jumalattomuuden vallalle löytää selitys.⁸

Kuolleenmeren yhteisö piti oman aikansa jumalattomuuden syynä erityisesti Jerusalemin papiston luopumusta. Siksi trauma koskee juutalaisen uskon syvintä ydintä. Jerusalemin pyhän temppelin katsottiin joutuneen jumalattomien haltuun. Pelastus ja armahdus eivät voineet enää toteutua kultin ja sovitusuhrin välityksellä. Israelin historia ja tulevaisuus piti tulkita uudella tavalla.

Vastakkainasettelu Jerusalemin temppelin kanssa onkin Qumranin yhteisön synnyn keskeisiä syitä. Jumalalle ja Mooseksen laille uskolliset papit ja leeviläiset vetäytyivät erämaahan tarkoituksenaan säilyttää aito juutalainen usko tuona epäuskon aikakautena. He katsoivat pakonsa olevan luku valitun kansan pitkässä kärsimyksen historiassa: hurskaat olivat joutuneet jälleen keran ahdinkoon, mutta he turvasivat siitä huolimatta Jumalan apuun erämaassa.⁹

Jumalattomien otettua vallan temppelissä saivat viimeiset oikeamieliset israelilaiset, valon lapset, messiaanisen tehtävän. Yhteisön oli säilytettävä ja pidettävä Jumalan laki. Näin tehdessään se uskoi muodostavansa uskollisen jäännöksen, jonka välityksellä Jumalan pelastava toiminta toteutui maailmassa. Näkemys yhteis-

⁸ Kriisien merkitystä tuon aikakauden teologian muotoutumisessa on korostanut erityisesti Scott 1992, 198–199.

⁹ Qumranin yhteisön historiasta ks. esim. Murphy 1991, 188ss.

sön merkittävästä roolista sisältää myös selvän ajatuksen sovituksen toteutumisesta.

Yhteisöä johti neuvosto, 12 miestä ja kolme pappia, “jotka ovat nuhteettomia kaikessa, mitä laista on ilmoitettu” (1QS VIII, 1). Tämä neuvosto oli yhteisön edustusto, jolla oli todellinen messiaaninen tehtävä Israelin historiassa.

“He noudattakoot maassa uskollisuutta vakaalla mielellä ja särkyneellä hengellä, ja sovittakoot synnin vanhurskauden teoilla ja koettelemuksen (tuomalla) ahdingolla.” (VIII, 3).

Neuvostoa kuvataan lisäksi erilaisilla messiaanisilla nimityksillä. Se on “ikuinen istutus, Israelin pyhä huone (eli temppeli!)” (VIII, 5). “He ovat totuuden todistajia tuomioissa ja (Jumalan) tahdosta valittuja, jotta he toisivat maalle sovituksen ja maksaisivat syyllisille heidän rangaistuksensa. Se on koeteltu muuri, kallis kulmakivi, jonka perustukset eivät horju” (VIII, 6-8). Yhteisössä uskottiin, että Jumalan varoitukset ja rangaistukset olivat toteutuneet Israelin kohdalla ja lupaukset puolestaan yhteisön kohdalla. Jesajan varoitukset eivät olleet auttaneet, vaan “pilkkaajat” hallitsivat kansaa Jerusalemissa (Jes. 28:14). Yhteisö taas oli Siioniin laskettu kallis kulmakivi (Jes. 28:16). Kuuliaisuuden seurauksena oli suuri siunaus. Neuvoston kuuliaisuuden katsottiin tuottavan sovituksen kaikille yhteisön jäsenille.

Neuvoston johtama valon lasten yhteisö uskoi täten olevansa uusi Jumalan temppeli ja pyhien seurakunta. Se tuotti sovituksen ja armahduksen jäsenilleen ja suoritti näin tehtäviä, jotka aikaisemmin olivat Jerusalemin temppelin yksinoikeuksia.¹⁰

“Sillä Jumalan totuuden neuvoston hengellä
miehen tiet sovitetaan, kaikki hänen syntinsä,
niin että hän näkee elämän valkeuden.
Pyhällä hengellä, joka on yhdyskunnalla
Hänen totuudessaan, hänet puhdistetaan

¹⁰ Tämä on Qumranin papillisen yhteisön identiteetin keskeinen tekijä. Ks. Murphy 1991, 189–190; Flusser 1988, 43–44.

kaikista hänen synneistään. Oikeamielisyyden ja nöyryyden hengellä hänen syntinsä sovitetaan. Kun hänen sielunsa nöyrtyy Jumalan käskyihin, hänen ruumiinsa puhdistetaan. Hänet vihmotaan vihmontavedellä ja pyhitetään puhdistusvedellä” (II, 6-9).

Qumranin yhteisö antaa mielenkiintoisen esimerkin eskatologisesta sovituskäsityksestä, joka on muotoiltu täysin ilman temppeleissä suoritetun uhrisovituksen ajatusta. Yhteisön esittämä temppeleikritiikki on voimakasta. Siksi sen puitteissa uudistetaan näkemys jumalayhteydestä. Yhteisössä saatua sovitusta pidettiin todellisena. Se kertoo vahvasta pelastuskäsityksestä. Toisaalta pelastusaiheen synkkänä taustana oli ankara predestinaatiokäsitys.¹¹ Jumala oli jo määrännyt jumalattomat papit ja heidän seuraajansa ikuisen vihan alaisiksi.¹²

Jumalan kuninkuuden teema ei näytä suoranaisesti liittyvän yhteisön sovituskäsitykseen. Se on kuitenkin hyvin selvästi mukana sovitetun yhteisön jumalanpalveluksessa. Siitä todistavat yhteisön ns. sapattilaulut. Qumranin sapattilaulujen keskuksena on taivaallinen jumalanpalvelus. Kuvassa yhdistyvät juutalaisten apokalyp-

¹¹ Yhdyskuntasäännössä predestinaation ajatus tulee esille opetuksessa kahdesta hengestä. Maailmaa hallitsevat “totuuden henki” ja “eksytyksen henki” (1QS III).

¹² Jokaisella ihmisellä on qumranilaisten mielestä osansa maailmaa hallitsevista hengistä. “Jumala loi ihmisen hallitsemaan maailmaa, ja Hän asetti ihmiselle kaksi henkeä, joiden avulla ihmisen on vaellettava tuomion aikaansa asti... Pimeyden enkeli hallitsee eksytyksen lapsia; he vaeltavat pimeyden teillä.” (1QS III, 17–18, 21). Eksytyksen henki on ennalta määrätty maailmaan ja sen seuraajien kohtalona on tuomio, “iankaikkinen kadotus kostavan Jumalan vihanpurkauksen kautta” (IV, 12). Jumalattomuutta pidetään niin lopullisena, että sen asema selitetään predestinoiduksi. “Näiden (kahden hengen) mukaan kaikkien ihmislasten historia määräytyy, ja ihmiset perivät kuulumisen niiden kahden hengen alaisuuteen sukupolvesta sukupolveen.” (IV, 15). Predestinaation aiheeseen on kiinnittänyt huomiota esim. Flusser, 1988, 28–29. Hän puhuu kuitenkin kaksinkertaisesta predestinaatiosta, mikä ei täysin sellaisenaan sovi yhteisön teologian kuvaukseen. Qumranin teksteissä paino on tuomion asettamisessa. Suurimmalla osalla ihmisistä on yhä valinnan mahdollisuus, koska he ovat “eksytyksen” alaisia.

tikkojen näyt ja perinteinen temppelijumalanpalvelus. Taivaassa on Jumalan valtaistuin, ja sen edessä toimitetaan taivaallista jumalanpalvelusta. Jumalan valtaistuin kuvataan todelliseksi “kaikkeinpyhimmäksi”, joka näyttäytyy tulenomaisessa kirkkaudessa. Kerubit ja muut taivaan joukot kumartuvat istuimen edessä ja laulavat Herralle ylistyslauluja.¹³

Kuolleenmeren yhteisö näyttää samastuneen pakkosiirtolaisuuden ajan Israeliin. Heidän mielestään temppeli oli nytkin tuhon oma. Siitä huolimatta yhteys Jumalaan oli profeettallisella tavalla mahdollista. Yhteisö edusti Israelin pyhää “jäännöstä”, jolle Jumala sai olla kuningas. Siksi yhteys Jumalaan toteutui Qumranin jumalanpalveluksessa.

Qumranin yhteistön teologian kohdalla on kuitenkin muistettava, että temppeliä sinänsä ei väheksytty. Päinvastoin, ryhmä odotti Israelin restauraatiota ja temppelin uutta kukoistusta. Uhripalvelus ja perinteinen sovitus-käsitys eivät siis olleet vailla merkitystä. Käsitys käy hyvin ilmi yhteisön messiaanisisista toiveista.

Verrattaessa Kuolleenmeren yhteisön tekstejä Uuteen testamenttiin huomiota on kiinnittänyt yhteisön ajatus papillisesta Messiaasta. Siitä on etsitty esikuvaa Uuden testamentin papilliselle kristologialle. Qumranin teksteissä esiintyy ainakin kaksi messiaanista hahmoa. Kuninkaallisen Daavidin jälkeläisen odotettiin toteuttavan poliittisen uudistuksen. Papillinen messias puolestaan tulisi toimimaan lopunajallisessa temppelissä ylipappina (ks. 1QS IX, 10–11; 1QSa II, 17–21; 4QAaron A). Uusi ylipappi ei siis tulisi kumoamaan temppelijumalanpalvelusta, vaan nostamaan sen jälleen entiseen asemaansa ja kunniaansa.

Toisaalta Qumranin apokalyptisissä teksteissä esiintyy myös Melkisedek, papillinen hahmo, jonka tehtävät eivät liity temppeliin. Yhdennentoista luolan kuuluisassa katkelmassa (11QMelch.) Melkisedek on eskatologinen pelastaja, joka on tuova maailmalle viimeisen riemuvuoden. Hän on tuomari, joka toteuttaa Jumalan tuomion. Samalla hän on myös rauhan tuoja, joka

¹³ Sapattilaulujen varhaisemmista julkaisuista ks. Strugnell 1960, 318ss., erityisesti 337; Newsom – Yadin 1984, 77 ss. Newsomen kriittisen laitoksen avulla katkelmista saa parhaan käsityksen (ks. 4Q405, 22, 23 i; 11QShirShabb 5–6), Newsome 1985, 52, 306ss., 323ss., 367ss.

pelastaa valitut Belialin vallasta.¹⁴ Tekstin kirjoittaja lainaa yllättävästi edellä käsiteltyä Jesajan “ilosanomaa” Jumalan kuninkuudesta (Jes. 52:7). Siionille sanotaan, että Jumala hallitsee jälleen. Tulkitsijalle Siion merkitsee yhteisön valittuja, jotka pitävät liiton. Jumala (*Elohim*), joka hallitsee, on puolestaan Melkisedek itse. Tuo hämmästyttävältä kuulostava sovellus ei juutalaisen teologian kontekstissa kuitenkaan merkitse Melkisedekin jumalallistamista. Hän saattaa olla messiaaninen Daavidin jälkeläinen, Jumalan “adoptiopoika” (samaan tapaan kuin tekstissä 4Q246 “hänen nimensä on Jumalan poika, häntä kutsutaan Korkeimman pojaksi...”). Toisaalta Melkisedek voi tässä olla enkelihahmo, joka toimittaa jumalallisia tehtäviä aikojen lopulla.¹⁵

Qumranin yhteisön sovituskäsitys muotoutuu ankaran temppelikritiikin mukaan. Eskatologisena yhteisönä ryhmä katsoo edustavansa ainoata oikeata temppeliä, jolla on suora yhteys Israelin Jumalaan. Siksi yhteisö voi suorittaa temppelille kuuluvia tehtäviä, kuten sovituksen tuottamisen. Historialliseen temppeliin liittyneitä toiveita ei kokonaan hylätty, vaikkakin eskatologisiin toiveisiin kuului näkemys, joka tekisi uhritoimituksen tarpeettomaksi. Papillisen pelastajahahmon Melkisedekin tehtävänä oli tuoda lopullinen sovitus ja rauhan aika, viimeinen riemuvuosi. Silloin synnin turmelus olisi täydellisesti tuomittu ja hävitetty.

3. Liitonarkku, sovituspaiikka ja uhriveri

Uuden testamentin sovitusteologia eroaa olennaisesti Kuolleenmeren yhteisön näkemyksistä. Vaikka siinäkin suhtautuminen Jerusalemin temppeliin poikkeaa perinteestä, ei sovituksen kuvaamiseen haeta täysin uutta symboliikkaa. Sovitusopin keskeisissä kohdissa viitataan nimittäin temppelijumalanpalveluksen uhrikäytäntöön ja liitonarkun edessä suoritettuun veren pirsrottamiseen.

¹⁴ Ks. esim. Martinez 1992, 176.

¹⁵ Martinez tulkitsee sekä Melkisedekin että tekstissä 4Q246 esiintyvän Jumalan pojan enkelihahmoiksi. Martinez 1992, 173, 176. Melkisedekin osalta tulkinta on mahdollinen, mutta nimitys “Jumalan poika” liittyy Qumranin muissa teksteissä voimakkaasti daavidilaiseen messiaanisuuteen (4Qflor.).

Jeesuksen kuolema tulkitaan papilliseksi tehtäväksi. Teologian-historiallisesti tällainen tulkinta on hyvin luonteva. Juutalaisen uskon keskeisestä elementistä tulee kristillisen sovituspöytäkirjan perusta.

Selkeimmin tuo sovitusteologia näkyy juutalaiskristillisen *Heprealaiskirjeen* ajatuksista. Kirjeen esitys rakentuu täysin temppe-lisymboliikalle. Jeesus kulki kuolemassaan pyhäkön “väliverhon” toiselle puolelle (6:19) kaikkeinpyhimpään, itse taivaaseen (9:24). Kaikkeinpyhintä kuvataan “ensimmäisen liiton” pyhäkön avulla. Siellä on liitonarkku, jonka päällä on armoistuin (*hilastêrion*, nyk. käänöksessä “syntien sovituspöytä”, 9:5). Jeesuksen kuolema merkitsi hänen oman elämänsä luovuttamista syntiuhriksi: “Ikuisen henkensä voimalla hän on antanut itsensä virheettömänä uhri-na Jumalalle” (9:14). Hän kulki kaikkeinpyhimpään vieden sinne oman verensä ja hankki näin lunastuksen synneistä (9:12):

“Hän ei ole tuonut uhrina pukkien eikä sonnien verta, hän on uhrannut oman verensä.

Näin hän on kertakaikkisesti täyttänyt tehtävänsä, astunut sisään kaikkeinpyhimpään ja hankkinut meille ikiajoiksi lunastuksen.”

Jakso kommentoi suoraan aikaisemmin mainittua suuren sovituspöytäkirjan tekstiä (3. Moos. 16:15). Ylimmäisen papin piti uhrata sonni omien syntiensä edestä ja pukki kansan rikkomusten tähden. Pukin verellä hän toimitti puhdistusmenot kaikkeinpyhim-mässä pirskahtamalla verta arkun kannen (“armoistuimen”) pääl-le. Heprealaiskirjeen kirjoittajalle Kristuksen kuolema merkitsee uhrin antamista. Veriuhrin kanssa Kristus kulkee taivaalliseen kaikkeinpyhimpään, Jumalan kasvojen eteen.¹⁶

Vanhan testamentin tapaan Heprealaiskirjeen kirjoittaja kutsuu liitonarkun “armoistuinta” valtaistuimeksi. Kristuksen tuoman uu-den liiton tähden se on armon valtaistuin, jota jokainen kristitty – ei siis vain ylipappi – uskaltaa lähestyä (προσερχώμεθα οὖν μετὰ παρρησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος 4:16).¹⁷

Heprealaiskirjeen lisäksi temppelin symboliikkaa esiintyy myö-hemmin runsaasti niin ikään juutalaiskristillistä teologiaa edusta-

¹⁶ Vrt. Lane 1991, 238.

¹⁷ Tällaisesta valtaistuimen saamasta uudesta merkityksestä puhuu esim. Michel 1949, 124.

vassa *Johanneksen ilmestyksessä*. Siinä taivaallisen temppelin keskipisteessä on valtaistuin (esim. 4:2; 5:11; 7:9, 15; 11:16; 19:4; 20:11), jota kerran myös kutsutaan liitonarkuksi (11:19). Nuo taivasnäyt vastaavat lähtökohdiltaan varsin pitkälle Qumranin sapattilaulujen näkemystä taivaallisesta temppelistä.

“Sen tähden he ovat Jumalan valtaistuimen edessä
ja palvelevat häntä hänen pyhäkössään päivin ja öin,
ja hän, joka istuu valtaistuimella, on levittänyt
telttansa heidän ylleen.” (7:15).

Tähän asti on tarkasteltu melko myöhäisiä juutalaiskristillisiä tekstejä. Siitä on ollut se hyöty, että niissä temppelikultin kuvat esiintyvät selkeinä ja niistä puhutaan paljon. Tämän jälkeen tarkastelua on helppo siirtää kronologisesti varhaisempiin teksteihin, joissa samat aiheet tulevat esille lyhyemmässä muodossa. Kultti-terminologiaa esiintyy nimittäin edellä mainittujen kohtien lisäksi myös *Paavalin kirjeissä*. Useimmat kohdat ovat Paavalin tekstiä aikaisempaa traditiota. Se osoittaa, että hänen teologiset lähtökohdansa ovat syvällä siinä juutalaiskristillisessä perinteessä, jonka piirissä myös Heprealaiskirjeen kirjoittaja työskenteli.¹⁸ Paavali puhuu kirjeissään mm. uhrista, verestä ja mainitsee jopa liitonarkun kannen, sovituksen paikan.

Paavalin teologian mukaan Jeesus ensinnäkin itse antoi uhrin kuuliaisuuden tekona Jumalalle. (Room. 5:19). Lisäksi hänen kuolemansa merkitsi Jumalan antamaa uhria: “hän ei säästänyt omaa Poikaansakaan vaan antoi hänet kuolemaan kaikkien meidän puolestamme” (Room. 8:32). Kristus on Jumalan itsensä antama syntiuhri ihmisten rikkomusten edestä (ὕπερ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν). Roomalaiskirjeen viidennessä luvussa nämä termit toistuvat usein. Kristuksen kuolema merkitsi uhrin antamista “meidän puolestamme” (Room. 5:8). Tämä uhri oli tyypillinen syntiuhri, jonka toimittamiseen kuului veren pirsrottaminen (5:9).

Kaikkein selkeimmin temppelikulttiin liittyvä symboliikka tulee esille Roomalaiskirjeen kolmannessa luvussa. Jeesus on kulkenut kaikkeinpyhimpään vieden verensä sinne uhriksi. Tällä perusteella Jumala on tehnyt hänestä itsestään “armoistuimen” (ὄν

¹⁸ Vrt. Hengel 1991, 51.

προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς- πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι 3:25).¹⁹

“Kaikki... saavat lahjaksi vanhurskauden hänen armostaansen lunastuksen kautta, joka on Kristuksessa Jeesuksessa, jonka Jumala on asettanut armoistuimeksi uskon kautta hänen vereensä.” (j. 23–25 v.k.)

Uuden 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 häntä tämän tullessa Jumalan kasvojen eteen.

Sovituksen paikka esiintyy tässä yhteydessä metaforisessa merkityksessä.²⁰ Valtaistuin ei ole vain itsenäinen sovitusveren pirs-kottamisen kohde. Jeesuksesta on tullut sovituksen paikka jokai-selle, joka lähestyy Jumalaa.²¹

Uuden testamentin sovitusteologiassa käytetyn kulttitermi-nologian tarkastelu osoittaa, että ensimmäiset kristityt muuttivat juutalaista perinnettä radikaalilla tavalla. Kristologinen sovitus-teologia poikkeaa täysin kaikesta aikaisemmasta pelastusope-tuksesta. Qumranin yhteisön tekstit tarjosivat esimerkin teolo-giasta, jota oli muotoiltu tempelikriittisessä tilanteessa. Silloin

¹⁹ Michel ajattelee, että termeillä “lunastus” ja “armoistuin” on ollut läheinen yhteys ehtoollisliturgiaan. Michel 1955, 92.

²⁰ Kultillinen termi *hilastêrion* on ollut metaforisessa käytössä myös juutalaisessa teologiassa. Kohdassa 4. Makk. 17:22 kuvataan marttyyri-kuolemaa saman metaforan avulla. Dunn lienee oikeassa siinä, että kysei-sellä ajatuksella ei ole yhteyttä Paavalin teologiaan. Se on kuitenkin oiva esimerkki termin monipuolisesta käytöstä juutalaisessa traditiossa. Dunn 1988, 171.

²¹ Wilckensin tavoin on syytä huomauttaa, että tällaisen kielikuvan käy-töstä ei sovi etsiä ristiriitaa Jeesuksen uhriveren ja armoistuimen välisessä suhteessa. “Sofern nun Gott Christus als Kapporät ‘öffentlich hingestellt’ hat, hat er den Gekreuzigten zum Ort erlösender Sühne für alle Glaubenden gemacht, an dem er selber gegenwärtig ist.” Wilckens 1987, 192.

sovituksen perusteena ei ollut temppelissä toimitettu uhri, vaan yhteisön asema. Yhteisön soteriologia ei kuitenkaan ollut tempelikielteistä. Eskatologisiin toiveisiin kuului olennaisesti ajatus siitä, että messiaaninen pappi palauttaisi perinteisen uhrikäytännön Israelin pyhäkköön. Jeesuksen seuraajien juutalaiskristilliselle identiteetille tällainen sovitusteologian soveltaminen ei kuitenkaan ollut riittävää.²²

Heprealaiskirjeen ja Paavalin kirjeiden teologiassa temppeliin ja siellä toimitettuihin uhreihin suhtauduttiin aivan uudella tavalla. Maallinen temppeli oli vain kuva taivaassa olevasta todellisesta temppelistä. Kun Kristus oli vienyt kertakaikkisen uhrinsa taivaan temppeliin, ei ensimmäisen liiton käyttämällä vertauskuvallisella kultilla ollut enää mitään tehtävää. Tämä näkemys ei ole tempelikirittinen, vaan tempelikielteinen. Vanhan liiton uhrikäsitys voi jopa uhata Kristuksen hankkiman lunastuksen arvoa, jos se yritetään säilyttää Kristuksen antaman uhrin rinnalla. Tempelijumalanpalveluksen tilalle tulee usko Kristukseen ja yhteys uuteen Jumalan valtakuntaan.

Uuden testamentin sovitusteologian ensimmäisenä piirteenä voidaan pitää sitä, että siinä sovelletaan vanhatestamentillisen tempelijumalanpalveluksen tärkeimpiä symboleja ja käsitteitä pääsiäisen tapahtumien selittämiseen. Tempelisymboliikan uudelleentulkinta on juutalaisen teologian kontekstissa hyvin radikaali teko. Kristillinen sovitusteologia osoittautuu tempelikielteiseksi, koska perinteisen sovitusteologian aiheilla on merkitystä vain uudelleentulkinnan kuvina. Koska todellinen temppeli on taivaassa, Jumalan valtaistuimen luona, vanha temppeli on menettänyt asemansa. Sovitusteologia saa nyt merkityksensä Kristuksen työstä.

4. Kuninkaallisen kristologian ja sovitusteologian yhteys

²² Tällaista ajatusta vastustaa Dunn 1991, 57–59. Hän pyrkii erityisesti Apostolien tekujen alkulukuihin vedoten perustelemaan, että ensimmäiset kristityt säilyttivät juutalaisen käsityksen temppelistä eivätkä edes puhuneet Jeesuksen kuolemasta sovitustyönä. Tällainen näkemys ei ota ensinkään huomioon kyseisten traditioiden kultillisia ja sovitusteologisia piirteitä, ks. Ap.t. 2:36–38; 5:30–31.

Jeesuksen kuoleman ja ylösnousemuksen merkitystä selitetään Uudessa testamentissa hänen papillisen tehtävänsä avulla. Tällä teologialla on aivan erityinen luonne, sillä se liittyy erottamattomasti kuninkaalliseen kristologiaan. Yhteys vaikuttaa aluksi hieman oudolta, mutta siihen on yksinkertainen syy. Raamattuperustelun keskeisenä profeetallisena “sanana” käytetään kyseisissä kohdissa nimittäin psalmia 110. Siinä yhdistyvät messiaanisen hahmon kuninkaallinen ja papillinen tehtävä. Ajatus daavidilaisen kuninkaan korottamisesta liittyy käsitykseen uudistuvasta (Melkisedekin) pappeudesta (Ps. 110:1, 4):

“Herra sanoo minun herralleni: ‘Istu oikealle puolelleni. Minä kukistan vihollisesi, panen heidät jalkojesi alle, korokkeeksi valtaistuimesi eteen...’

Näin on Herra vannonut, eikä hän valaansa peruuta: ‘sinä olet pappi ikuisesti, sinun pappeutesi on Melkisedekin pappeutta’.”

Psalmi 110 on Uudessa testamentissa eniten lainattu psalmi. Niin Paavalin kuin muidenkin kirjoittajien viittaukset tuohon psalmiin käyvät esille esimerkiksi ilmauksista, joissa puhutaan Jeesuksen istumisesta Jumalan “oikealla puolella”. Jeesus istuu silloin taivaallisella kirkkauden valtaistuimella (Room. 8:34; 1. Kor. 15:25; vertaa Hepr. 1:3, 13; 1. Piet. 3:22). Tämä piirre ei kuitenkaan vielä kerro paljonkaan psalmiin liitetystä kristologiasta tai soteriologiasta.

Heprealaiskirjeestä voisi provokatorisesti sanoa, että se on oikea Psalmin 110 kommentaari. Kirje alkaa maininnalla Jumalan oikealle puolelle korottamisesta (1:3), ja tätä seuraa pian suora lainaus kyseisestä psalmista (1:13). Kirjeen johtava teema, Kristuksen ylipappuus, esitellään nimenomaan tuosta psalmista otetun raamattuperustelun avulla (5:6). Kristuksen pappeuden sanotaan tulleen voimaan ylösnousemuksessa tapahtuneessa korotuksessa, josta psalmin ajatellaan puhuvan (6:20). Tämän jälkeen kuvataan laajasti psalmin mainitsemaa Melkisedekin pappeutta (7:1–28). Psalmin 110 esittämänä Daavidin jälkeläisenä Jeesus on korotettu valtaistuimelle, Jumalan oikealle puolelle, missä hänen kuninkuuteensa liittyy olennaisesti Psalmin 110 esittämä papillinen teh-

tävä (8:1). Kuninkaana hän hallitsee odottaen viimeisen päivän koittamista ja hänen vihollistensa lopullista alistamista (10:12–13). Ristin kärsimyksen kokenut ja Jumalan oikealle puolelle asetettu Jeesus kuvataan kirjeen lopussa vielä uskon kohteeksi, sen perustajaksi ja täydelliseksi tekijäksi (12:2).

Heprealaiskirjeen sovitusteologia on ylösnousemuskeskeistä. Se on hyvin ymmärrettävää, sillä Jeesuksen ylösnousemus on ollut varhaisen julistuksen keskipisteessä.²³ Uusi testamentti on täynnä lausumia, joissa usein tunnustuksen tapaan mainitaan Jeesuksen herättäminen kuolleista. Sovitusteologian tarkastelu osoittaa, että tällä julistuksen keskuksella oli olennainen merkitys myös sovitusaiheen sisällölle.

Kuten aikaisemmin jo huomautettiin, protestanttisessa raamatuteologiassa on lähinnä dogmaattisista syistä painotettu Jeesuksen ristinkuoleman ja uhrin antamisen merkitystä sovitusteologialle. Psalmin 110 mukainen korotuskristologia osoittaa kuitenkin, että varhaiskristilliseen sovitusteologiaan kuuluu uhrin antamisen lisäksi välttämättä myös korottamiseen liittyvä papillinen tehtävä. Olisi virhe asettaa nuo kaksi näkökulmaa toisiaan vastaan. Jeesuksen kuolema merkitsee tietysti uhrin valmistamista, mutta hänen papillinen korottamisensa merkitsee uhrin viemistä Jumalan eteen.²⁴

Psalmi 110 sopiikin täydellisesti sovitusopin papillisen tulkinnan lähtökohdaksi Heprealaiskirjeessä. Ylösnousemuksessa Jumala on korottanut Jeesuksen taivaaseen. Temppeilikultista otetun esimerkin mukaan se on ensinnäkin merkinnyt astumista taivaalliseen kaikkeinpyhimpään. Korotetun Jeesuksen tehtävä on papillinen. Hän vie kuolemassaan vuotaneen uhriveren taivaalliseen sovituspaikkaan, kaikkeinpyhimmän ”armoistuimelle” eli Juma-

²³ Olen käsitellyt aihetta lähemmin sekä varhaisia tunnustuksia käsittelevässä artikkelissa, Eskola 1991, 133ss., että kristologian tutkimuksessa, Eskola 1992, 75s., 136–140.

²⁴ Hegermann selittää jännitteen siten, että kirjoittaja kuvaisi vain funktionaalisesti Kristus-tapahtuman sanomaa. Siksi erilaisten kuvien käyttö olisi mahdollista. Hegermann 1991, 348. Sellainen eksistentiaalinen selitys ei kuitenkaan ota huomioon psalmin 110 tulkintaan liittyvää korotuskristologista näkökulmaa.

lan valtaistuimelle. Näin Jeesus toteuttaa Melkisedekin pappeuden ja tuottaa sovituksen ihmiskunnan syntien edestä.

Korotuskristologian kuninkaallinen puoli ei kuitenkaan häivy näkyvistä tämän papillisen toimituksen myötä. Korotuksessa Kristus on nimittäin samalla Daavidin jälkeläinen, joka asetetaan Jumalan oikealle puolelle hallitsijaksi.²⁵ Psalmi 110 sisältää nämä molemmat puolet. Eskatologinen mullistus uudistaa pappeuden siten, että Daavidin jälkeläinen voi toimittaa Melkisedekin pappeuden ja olla samalla kuninkaallinen hallitsija.²⁶

Juuri tällaista traditiota *Paavali* käyttää Roomalaiskirjeen kahdeksannessa luvussa.²⁷ Siinä Kristuksen kuolema ja herättäminen liitetään hänen papilliseen tehtäväänsä (Room. 8:34):

“hän on kuollut meidän tähtemme,
ja enemmänkin: hänet on herätetty kuolleista,
hän istuu Jumalan oikealla puolella
ja rukoilee meidän puolestamme”.

Jakson lauseet on ilmiselvästi muotoiltu kultillisen sovitusteologian mukaan (Χριστὸς [Ἰησοῦς] ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ ἔγερθείς, ὃς καὶ ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν). Kohdan kääntämisessä tulisi huomioida alkutekstin selvä pyrkimys Jeesuksen herättämisen aivan erityiseen korostamiseen (μᾶλλον δε): “vaikka Kristus kuoli, Jumala kuitenkin herätti hänet ja hän istuu...”. Jeesuksen kuolemaa ei siis tule kirjoittajan mukaan pitää tappiona tai epäonnistumisena, vaan se on ollut papillisen uhrin valmistamista.

²⁵ Ks. Hengel 1991, 47.

²⁶ Papillisen piirteen yhdistäminen kuninkaalliseen messianologiaan ei sinänsä ole juutalaisen teologian kontekstissa yllättävää. Qumranin luolista löytyneessä katkelmassa 11Q Melch. Melkisedekin hahmo samastetaan Danielin kirjan kuvaamaan Ihmisen Poikaan. Juutalainen tutkija D. Flusser ajattelee (puolestaan Heprealaiskirjeen esityksen perusteella!), että psalmin 110 on täytynyt olla perusteena näiden piirteiden yhdistämiselle myös Qumranissa. Flusser 1988, 189.

²⁷ Jakeessa 34 Paavali käyttää varhaisempaa materiaalia. Sen pohjana on ajateltu olevan tunnustusmuotoilu, joka vastaisi lähinnä kohdan 1. Tess. 4:14 lyhyttä formelia, ks. Wilckens 1987b, 174 nootti 782. Tätä joko Paavali tai hänen edeltäjänsä olisi sittemmin laajentanut lähinnä rukousteemalla, ks. Schlier 1987, 278. Psalmiin 110 liittyvä sovitusteologia osoittaa kuitenkin, että korotusaihe on hyvin sopinut jo alkuperäiseen traditioon.

Jeesuksen ylösnousemuksen katsotaan tässäkin hyvin yksinkertaisesti merkinneen psalmin 110 mukaista korottamista taivaalliseen pappouteen.²⁸ Siksi korotettu Kristus istuu hallitsijana Jumalan “oikealla puolella” ja samalla toimittaa papillista esirukoustyötä.²⁹

Kohdassa käytetään melko yleistä formelia “meidän edestämme” (ὕπερ ἡμῶν). Lausuman loppuun sijoitettuna se liittyy ensisijaisesti esirukoukseen. Kiinteässä muotoilussa formeli synnyttää kuitenkin lisäksi assosiaation syntien edestä tapahtuneesta sovituksista. Muissa yhteyksissä käytettynä formeli tuo esille sovitus-teologian kultillisen piirteen. Tällaisessa tehtävässä vastaava lausuma on uskontunnustuksen yhteydessä (1. Kor. 15:3) ja ehtool-lisen sanoissa (1. Kor. 11:24; Mark. 14:24 par.).

Edellä esitellyn sovitusopillisen kristologian erityislaatu tulee selvästi esiin silloin, kun sitä verrataan psalmin 110 kuninkaalliseen tulkintaan kristologiassa. Sekä Paavalin kirjeissä että Heprealaiskirjeessä käytetään myös sitä näkökulma hyväksi. Jumalan Poikana Jeesus istuu nyt tämän oikealla puolella ja hallitsee, “kunnes hän on saattanut kaikki vihollisensa jalkojensa alle” (1. Kor. 15:25; Hepr. 10:12–13). Tämä näkökulma on selkeä lisäksi Efesolaiskirjeen traditiossa (1:20–22).

Varhaisen sovitusopin ja siihen erottamattomasti liittyvän liittyvän kristologian erityisenä piirteenä on se, että kuninkaallisen Kristuksen valtaistuimelle korottaminen tulkitaan kultillisen symboliikan avulla. Messianologisen lähtökohdan tähden tuossa traditiossa luonnollisesti pidetään tärkeänä, että Herraksi korotettu Kristus on daavidilainen kuningas. Daavidin jälkeläisenä Jeesus täyttää psalmin 110 odotukset. Hänen valtaan asettamisensa to-

²⁸ Vrt. Hengel 1991, 46.

²⁹ Wilckens löytää kohdan yhtäläisyydet Heprealaiskirjeen teologian kanssa ja esittää varovaisen viittauksen siihen suuntaan, että Paavalin käyttämä traditio voi johdattaa Heprealaiskirjeen kristologian alkulähteille. Wilckens 1987b, 174 nootti 784. Dunn, joka pyrkii selittämään Paavalin kristologiaa mahdollisimman pitkälle Aadam-typologian avulla, on vieläkin varovaisempi. Hän katsoo, että papillinen kristologia saattaa olla “latenttina” jakson taustalla. Dunn 1988, 504. Traditiohistoriaa ajatellen näyttää selvältä, että psalmin 110 avulla motivoitu sovitusopillinen ylösnousemusformeli on hyvin varhainen juutalaiskristillinen kaava.

teutui siten, että Jumala korotti hänet oikealle puolelleen kirkkaiden valtaistuimelle. Toisaalta tähän kristologiaan tulee kuitenkin myös papillinen piirre samasta psalmista 110. Näiden kahden piirteen yhdistävänä tekijänä toimii sovituspaike ja vallan symboli, valtaistuin. Sen ajateltiin sijaitsevan juuri kaikkein pyhimmässä. Niinpä Daavidin jälkeläinen on noussut valtaan “temppelin” kautta, tai kielikuvat sanatarkassa mielessä itse temppelissä.

Myös Qumranin teksteissä esiintyi ajatus Melkisedekistä lopunajallisena pelastajana. Melkisedekin sanottiin kyllä tuovan eskatologisen rauhan ajan, mutta se ei tapahtuisi uhritoimituksen avulla. Qumranin teologiaan vaikutti tyypillinen juutalainen predestinaatiokäsitys. Synnin katsottiin saavan rangaistuksensa siinä, että jumalattomat tuomitaan viimeisellä tuomiolla. Juutalainen eskatologia onkin yleensä täysin futuurista. Rauhan aika koittaa vasta viimeisen tuomion jälkeen.

Uuden testamentin sovitusteologiassa Kristus-Melkisedek kuolee ensin itse uhrina ja vie tämän jälkeen kuolleista herätettynä uhriverensä sovituksen paikkaan. Melkisedek ei tuokaan riemuvoittoa ja rauhan aikaa tuomiolla, vaan sovituksella. Siksi Uuden testamentin sovitusteologia on armon julistusta. Melkisedek on samalla daavidilainen kuningas, universaali hallitsija Jumalan “oikealla puolella”. Eskatologisessa rauhan valtakunnassa hallitseva kuninkaallinen Melkisedek on armahduksen antaja. Ilmestyskirjassa tämä kuva tulee myöhemmin esiin sellaisena, että valtaistuimella istuu Karitsa, sovitusuhrin (Ilm. 7:17).

5. Sovitusteologian pelkistynyt huipentuma: alennuksen ja korotuksen kristologia

Yhteenvedon edellä käsitellyistä aiheista voidaan todeta, että Vanhan testamentin kultillinen sovitusteologia merkitsi Uuden testamentin teologialle ennen kaikkea mahdollisuutta temppeli-

jumalanpalveluksesta lainattujen kuvien ja symbolien käyttöön pelastusopin muotoilussa. Jeesuksen kuolema pitkäperjantaina selitettiin sovitusherkiksi kansan syntien edestä. Tämä kultillinen tulkinta ei kuitenkaan ollut erossa korotuskristologiasta, kuten edellä on nähty. Jeesuksen ylösnousemuksen avulla voitiin sovitusteologiassa yhdistää uhripapillinen näkemys ja kuninkaallisen messianologian pääajatus. Jeesuksen korotus oli samalla kertaa uhrin viemistä ja valtaan nousemista.

Noiden keskenään erilaiselta näyttävien aiheiden läheinen yhteys perusteltiin Psalmin 110 avulla. Niin kyettiin liittämään toisiinsa pääsiäisen kaksi merkittävintä tapahtumaa, Jeesuksen kuolema ja ylösnousemus. Keskeisenä yhdistävänä symbolina toimi Jumalan valtaistuim, joka oli sekä sovituksen että vallan paikka. Sellainen teologinen lähtökohta synnytti Uuden testamentin pelastusopin kuuluisimman formelimuodon: Jeesuksen alennuksen ja korotuksen kristologian. Jeesuksen sovittava työ ja hänen kuninkaallinen valtansa eivät ole toisistaan irrallisia traditiopiirteitä, vaan yhtenäisen kristologian erottamattomia puolia.

Yksi näistä sovitusteologisista traditioista on Roomalaiskirjeen neljännen luvun lopussa (Room. 4: 25).³⁰

“Jumala antoi Kristuksen kuolla
meidän rikkomustemme tähden
ja herätti hänet kuolleista
meidän vanhurskauttamisemme tähden.”

Parallelismin ensimmäisessä lauseessa puhutaan syntiuhrin alttiiksi antamisesta (ὅς παρεδόθη) ja tuodaan sijaissovituksen kultillinen näkökulma esille aikaisemmin mainitun yleisen formelin

³⁰ Paavalin käyttämä parallelismi on mitä ilmeisimmin yksi hänen lainaamistaan traditioista. Näin ajattelevat useimmat tutkijat, ks. esim. Wilckens 1987, 278–279. Dunn 1988, 240, jättää kuitenkin varovaisemmin tilaa myös Paavalin omalle panokselle. Moni tutkija on ajatellut parallelismin syntyneen hellenistisen juutalaiskristillisyyden piirissä, ks. Käsemann 1973, 121. Kaavan seemiläiset piirteet ovat kuitenkin ilmeiset (verbit parallelismin molempien lauseiden alussa) ja sen sisältö keskittyy kultilliseen sovitusteologiaan.

avulla (διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν).³¹ Jälkimmäinen lause puolestaan on luonteeltaan yksinkertaista ylösnousemuskristologiaa (καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν).³² Parallelismin teologinen viesti on selvä. Juuri ylösnousemus on saanut aikaan vanhurskauttamisen. Siksi voidaan sanoa, että kultillinen aihe ohjaa kuolleista herättämisen ajatusta.³³

Kohdan kultillinen luonne on yleensä ymmärretty hyvin kapeasti. Koska Jeesuksen kuoleman ajateltiin olevan lopullinen syntiuhri ihmiskunnan syntien puolesta, ei ylösnousemus saanut tutkijoiden mielestä olla muuta kuin ilmausta ristiinnaulitun voitosta ja herruudesta. Selittäjät ovat ilmeisesti varoneet sitä, ettei ylösnousemuksesta tehtäisi vanhurskauttamisen perustaa.³⁴ Tällainen dogmaattisen ongelman pelko on turha ja sillä vaikeutetaan kohdan selittämistä. Jeesuksen ylösnousemus tuottaa vanhurskauden, koska hän toimittaa korotuksessa papillisen tehtävän. Kulttiterminologiaa hyödyntävä kristologia sisältää tämän näkökulman implisiittisesti myös silloin, kun psalmia 110 ei erikseen mainita.

Samaa pelastusopetusta Paavali esittää Roomalaiskirjeen viidennessä luvussa, missä hän ensin viittaa Jeesuksen antamaan veriuhriin (5:9). Tämä uhri on sitä seuranneen korottamisen (Jeesuksen “elämän”) tähden antanut varmuuden pelastuksesta. “Jos kerran Jumalan Pojan kuolema sovitti meidät Jumalan kanssa,

³¹ Lause on ilmeisesti muotoiltu Jesajan kirjan mukaan (53:12). Ks. analyysistä esim. Wilckens 1987, 279. Siksi kohta liitetään läheisesti ehtoollistraditioihin.

³² Parallelismia ohjaa prepositio *dia*, ja aina uusimpia kommentaareja myöten lauseiden välinen suhde on haluttu määritellä siten, että ensimmäisen lauseen prepositio olisi kausaalinen (synnin tähden) ja toisen finaalinen (vanhurskauttamisen saavuttamiseksi), ks. Fitzmyer 1993, 389. Tällainen vastakkain asettelu ei ole tarpeellista, sillä ensimmäinen lause puhuu implisiittisesti syntien sovittamisen saavuttamisesta.

³³ Kohtaa on perinteisesti pidetty juuri tämän piirteen vuoksi vaikeana tulkita. Dunn 1988, 241, sanoo, että noiden kahden näkökulman yhdistäminen on erikoista ja epätavallista.

³⁴ Tämä on tyypillinen piirre saksalaisessa tutkimuksessa, katso esim. Käsemann 1973, 121; Wilckens 1987, 278. Tulkinta näyttää ohjautuneen voimakkaasti dogmaattisten (kuitenkin näennäisinä pidettävien) vastakkainasettelujen perusteella.

kun olimme hänen vihollisiaan, paljon varmemmin on Jumalan Pojan elämä pelastava meidät nyt, kun sovinto on tehty.” (5:10).

Sovituksen ja korotuksen yhteys esiintyy selvästi myös toisen Korinttilaiskirjeen kuuluisassa sovitusteologisessa jaksossa 5:11–21. Tämänkin kohdan taustalla häämöttää varhainen hymni-muodostus, jonka tarkasta rakenteesta tosin on vaikea saada enää selvyyttä.

“Kun yksi on kuollut kaikkien puolesta,
niin kaikki ovat kuolleet.

Ja hän on kuollut kaikkien puolesta,
jotta ne, jotka elävät eivät enää eläisi itselleen
vaan hänelle, joka on kuollut

ja noussut kuolleista heidän tähtensä.”(5:14–15).

Kultillisen sijaiskuoleman ajatus on jaksossa ilmeinen. Roomalaiskirjeen neljännen luvun formelin tavoin tässä traditiossa korostetaan sekä Jeesuksen kuoleman että ylösnousemuksen tapahtuneen sovituksiksi, ja näin ne yhdessä tuottivat elämän (j. 15: καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι).

Mainittujen kahden piirteen läheinen yhteys nähdään myös Filippiläiskirjeen hymnissä (2:6–11). Siinä puhutaan sekä Jeesuksen nöyrymisestä sovitustyöhön että Hänen vallastaan, jota kuvataan herruuden saamiseksi. Sovituksen näkökulma nousee esille erityisesti jakeesta 8: “hän alensi itsensä ja oli kuuliainen kuolemaan asti”. Siinä nöyrymisestä käytetyn sanan avulla viitataan varsin selvästi Vanhaan testamenttiin. Kohdassa 3. Moos. 23:29 puhutaan nöyrymisestä paastoon ennen suurta sovituspäivää. Tämän kuvan mukaisesti hymnin kirjoittaja on kuvannut Jeesuksen kuuliaisuutta nöyrymiseksi kärsivän palvelijan tehtävään – ja aina kuolemaan asti – jotta suuri sovituspäivä voisi toteutua.

Hymnin loppuosa puolestaan kertoo Jeesuksen korottamisesta ylösnousemuksessa kirkkauden valtaistuimelle.

“Jumala on korottanut hänet yli kaiken
ja antanut hänelle nimen, kaikkia muita nimiä korkeamman.
Jeesuksen nimeä (so. “Herra”) kunnioittaen
on kaikkien polvistuttava, kaikkien niin taivaassa
kuin maan päällä ja maan alla.” (Fil. 2: 6–11).

Daavidin jälkeläisenä ja Jumalan Poikana Jeesus istuu Isän Jumalan kanssa kirkkauden valtaistuimella. Häntä palvovat niin kerubit taivaassa kuin seurakunta maan päällä. Hymni huipentuu seurakunnan tunnustukseen: Jeesus Kristus on Herra.

Kun edellä mainittu kaksijakoinen kristologia on haluttu pukea yksityiskohtaisemmin pääsiäisen historiallisia tapahtumia seuraavaan muotoon, on seurauksena syntynyt ns. Jerusalemin tunnustus, jonka Paavali on tallentanut ensimmäiseen Korinttilaiskirjeeseen (15:3–7). Lyhyessä pääsiäistunnustuksessa Jeesuksen kuoleman sanotaan tapahtuneen “meidän syntiemme vuoksi” (15:3). Käytetty formeli (ὕπερ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν) paljastaa jälleen kultillisen näkökulman läsnäolon. Tämä sovitussajatus liitetään seuraavassa lauseessa kiinteästi opetukseen ylösnousemuksesta “kolmantena päivänä” (15:4). Tunnustus ei säilyneessä muodossaan ole samalla tavalla korotuskristologinen kuin edellä mainitut kaavat. Ylösnousemuksen maininnan ohella siinä ei puhuta Jeesuksen asettamisesta Jumalan oikealle puolelle. Tosin saattaa olla niin, että jaksossa homologinen aines on yhdistetty kertovaan ainekseen. Ylösnousemuksen todistajien luetteleminen katkaisee homologian ennen kuin korotuksen merkityksestä on ehditty edes mainita. Siinä tapauksessa myös kyseinen “historiallinen” homologia on saattanut sisältää myös muita piirteitä. Niistä meillä ei kuitenkaan ole sen parempaa tietoa, ellei sellaiseksi katsota psalmin 110 käyttöä samassa kontekstissa, jakeessa 25.

Psalmin 110 vaikutuksesta muotoiltu alennuksen ja korotuksen kristologia on ennen kaikkea ylösnousemuskristologiaa. Kultillinen piirre ei siis liity ainoastaan Jeesuksen kuolemaan, vaan sillä on merkitystä hänen korottamiselleen. Jeesuksen ylösnousemuksen sanotaan tapahtuneen meidän vanhurskauttamisemme ja ylösnousseena hän toimittaa papillista esirukoustehtävää taivaan temppelissä. Tämä piirre kuuluu jo Paavalia edeltävään traditioon, ja lisäksi sillä näyttää olevan suuri merkitys myös Paavalille itselleen. Moni kyseisistä kohdista esiintyy lohduttavan tai kehottavan puheen palveluksessa.

6. *Teokratiasta Kristuksen herruuteen*

Analyysi on tähän asti polveillut Uuden testamentin sovitusteologian kultillisissa piirteissä. Huomio on kiinnittynyt temppeleikultin käsitteistön käyttöön eri teksteissä. Näiden pohdintojen jälkeen on syytä sulkea ympyrä ja palata tutkielman lähtökohtiin. Ensimmäiset tarkastelut koskivat vanhatestamentillisen sovitusajatuksen keskusta – kansan yhteyttä kuninkaalliseen Jumalaan. Minkä merkityksen Jumalan kuninkuuden aihe saa Uuden testamentin sovitusopissa?

Vanhan testamentin sovitusteologian kuninkuudesta puhuvat piirteet kietoutuvat mielenkiintoisella tavalla Uuden testamentin kristologiseen esitykseen. Lunastus synneistä tapahtui siinä, kun Kristus vei sovituksen veren taivaallisen Kuninkaan kasvojen eteen. Hänen korottamisensa merkitsi kuitenkin samalla Daavidin jälkeläisen korottamista uuden valtakunnan Herraksi. Sovittajasta tuli kuningas ja uhrin antajasta tuomari.

Psalmin 110 toteutuminen merkitsee Uudessa testamentissa Jumalan vallan ja valtakunnan (*malkût Jhwh / basileia theou*) ilmestymistä. Sanoma Herrasta merkitsi esimerkiksi Paavalille Jesajan evankeliumin toteutumista (Room. 10:9, 16–18). Pelastuksen aika on koittanut Kristuksen saadessa herruuden. Luukas puolestaan kertoo Jerusalemin tradition keskittyvän Jeesuksen ylösnousemukseen kuolleista (Ap. t. 2: 32). Kuolleista herättäminen merkitsi samalla asettamista Jumalan oikealle puolelle (2:33), mikä puolestaan psalmia 110 tulkiten tarkoitti sitä, että Jeesus korotettiin taivaalliseen herruuteen (2:34–36). Tässä oli pelastavan evankeliumin ydin.³⁵

Edellä mainittuun korotusajatuksen liittyy samalla perinteisen juutalaisen teologian kannalta häkellyttävä piirre: Uudessa testamentissa Kristus asetetaan uskon kohteeksi. Kristittyjen tunnustus keskittyy Isän Jumalan sijasta Jeesukseen Kristukseen. Pelastus ei merkitse pelkästään yhteyttä Jumalaan, vaan myös yhteyttä Kristukseen. Siksi juuri ylösnousemususko ja Jeesuksen herruuden tunnustaminen muodostavat Paavalille pelastavan julistuksen välttämättömät tekijät. “Jos sinä suullasi tunnustat, että Jeesus on

³⁵ Vrt. Stuhlmacher 1992, 161, 168s., 184, 202s., 248.

Herra, ja sydämessäsi uskot, että Jumala on herättänyt hänet kuolleista, olet pelastuva” (Room. 10: 9). Vain Kristuksen tunnustajat kuuluvat pelastuksen valtakuntaan.³⁶

Tästä teologianhistoriallisesti uudesta teemasta tulee varhaisen kristillisen teologian keskeinen tulkintaperiaate. Sen mukaan korotuskristologia tulkitsee uudelleen juutalaisen teologian keskuksen, teokratian perusajatuksen Jumalan kohtaamisesta. Vanhan testamentin sovitusopin päämäärä oli säilyttää kansan yhteys kuninkaalliseen Jumalaan. Uudessa testamentissa teokratia toteutuu uudella tavalla. Korotettu Herra on uskon ja tunnustuksen kohde. Sovituksen ja pelastuksen etsijä kohtaakin Jumalan sijasta hänet. Jeesuksen herruudesta tulee näin koko temppelikultin ja teokratian uudelleentulkinnan periaate. Jumalan hallinta merkitsee Kristuksen hallintaa kirkkauden valtaistuimella. Se toteutuu seurakunnassa kuuliaisuutena Kristukselle. Uhria ei enää tarvita, koska synti on sovitettu.

Uuden testamentin korotuskristologia on välttämättä sovitusopillinen. Herruuden saanut Kristus on myös sovittaja, koska muuten pelastuksen aika ei olisi voinut toteutua. Ilman sovitusajatusta ensimmäiset kristityt olisivat olleet samassa tilanteessa kuin Qumranin yhteisö. Sovitus olisi pitänyt hankkia joko perinteisellä tavalla, tai sille olisi pitänyt keksiä jokin lahkoille sopiva sovellutus. Pelastuskäsitys olisi tässä tapauksessa väistämättä futurinen.

Jeesuksen herruuden tunnustamisessa pelastus on kuitenkin todellista ja läsnä olevaa. Sovitus on toteutunut ja armon valtakunta on perustettu. Temppelin aika on ohi. *Jeesukseen uskovan tunnustuksessa toteutuu perinteisen juutalaisen uskon syvin ajatus: usko Jumalaan ja hänen kuninkuuteensa.*

Tällainen teokratian uudelleentulkinta on itse asiassa tyypillistä kaikille Uuden testamentin varhaisille teksteille ja traditioille. Edellä on nähty, että Paavalin käyttämät, korotuskristologiaan perustuvat kultilliset sovitusperinteet ovat yhdenmukaisia myöhempien juutalaiskristillisten tekstien sovitusopin kanssa. Tuon sovi-

³⁶ Uuden testamentin pelastusopin kristosentrinen painotus on uudemmassa eksegetiikassa voimistuvan kiinnostuksen kohteena. Ks. France 1982, 24, 34; Kreitzer 1987, 168–169; Hurtado 1988, 102–104.

tusopin lähtökohdat ovat siksi kristillisen teologian kaikkein vanhinta perinnettä.³⁷ Korotuskristologisesti tulkitulla kultillisella sovitusteologialla on täten potentiaalia Uuden testamentin johtavaksi periaatteeksi. Soteriologian systemaattisen rakenteen kannalta sen merkitys on huomattava.

Kristus-tunnustuksen piirissä eläneiden seurakuntien sovitus- ja vanhurskautusteologia onkin ollut varsin yksimielistä. Kristus Herrana on samalla uskovan vanhurskaus. Uskovan ei tarvitse enää kohdata valtaistuimella istujaa vanhatestamentillisen uhriveren turvin. Hän tunnustaa Jumalan valtakunnan Hallitsijan omassa uskontunnustuksessaan ja siirtyy tällöin eskatologisen rauhanliiton sisälle. Sovinto Jumalan kanssa on täydellinen. Vaikka Paavalin seurakuntien ja Jerusalemin edustaman juutalaiskristillisyyden välillä oli ankara riita lain tulkinnasta ja lain asemasta, tuo ristiriita ei yltänyt pelastuksen keskeiseen ytimeen.

Juutalaiskristilliset tekstit osoittavat korotuskristologisen näemyksen olleen tärkeässä asemassa kyseisissä seurakunnissa. Tämä nähdään Matteuksen evankeliumin lähetyskäskyn korotuskristologiasta (28:18), Heprealaiskirjeen opetuksesta kaikkeinpyhimmästä (9:12) ja jopa Jaakobin kirjeen ajatuksessa kirkkauden Herrasta (2:1). On kuitenkin syytä mainita, että Matteuksen täydellisyyden vaatimus, Jaakobin elämän vanhurskauden vaatimus ja Heprealaiskirjeen tuomio langenneille on haluttu nähdä ristiriitaisiksi ajatuksiksi Paavalin kaiken kattavan sovitusteologian kanssa.

Nuo jännitteet johtuvat ensisijaisesti siitä, että juutalaisen teologian perinne vaikuttaa juutalaiskristillisessä teologiassa yhä voimakkaasti. Vaikka kultin asema on siinä tulkittu rohkeasti uudelleen, on moni perinteinen teema säilyttänyt silti asemansa. Esimerkiksi Heprealaiskirjeessä voimakas predestinaatiokäsitys

³⁷ Tämä näkökulma on jyrkässä ristiriidassa Dunnin käsitysten kanssa. Dunn ajattelee, että varhaisen seurakunnan julistuksessa ei ollut mitään, mikä ei olisi sopinut myös hurskaan juutalaisen oppeihin. Dunn 1991, 185. Hän yrittää kiertää jopa tunnustuksen “Jeesus on Herra” merkityksen väittämällä, että Jumalan olisi ajateltu “jakaneen herruutensa” korotetun Kristuksen kanssa. Dunn 1991, 190–191. Tendenssikritiikissään Dunn sivuuttaa täysin psalmin 110 eskatologisen tulkinnan sekä *kyrios*-tunnustuksen homologialuonteen.

luo näkemyksen siitä, että uskosta langenneilla ei ole enää uudistumisen ja parannuksen teon mahdollisuutta. Apokalyptisen teologian tapaan heidän ajatellaan nimittäin joutuneen Jumalan lopullisen tuomion alle ja samalla lopullisen kadotuksen omiksi.³⁸ Perinteinen lakiteologia puolestaan vaikuttaa Matteuksella ja Jaakobilla ehdottoman vanhurskauden vaatimuksen. Kirjoittajat pelkäävät periaatteessa samaa kuin Heprealaiskirjeen tekijä: elämän vanhurskaudesta tinkivä ajautuu Jumalan vihan alle. Silloin koko pelastuminen on vaarassa.

Paavali uskaltaa avarassa pelastuskäsityksessään luottaa täysin Kristuksen varaan. Jokainen ihminen on hänen mukaansa jo keran joutunut Jumalan predestinoidun tuomion alle (Room. 3:23; 6:19–21; 11:32). Tuleva kuolema olisi väistämätön, ellei Kristus olisi vapauttanut uskovia siitä ja herättänyt heitä uuteen elämään. Siksi vain Kristus voi saattaa uskon täydelliseksi ja olla tae lopullisesta ylösnousemisesta elämään.

Epilogi

Vanhan testamentin kultillisen sovitusajatuksen näkökulma on osoittautunut hedelmälliseksi lähtökohdaksi Uuden testamentin sovitus-teologian tarkastelussa. Tekstit osoittavat, että Jumalan kuninkuuden ajatus antaa tulkintahorisontin Uuden testamentin kultilliselle sovitusteologialle. Kuninkuuden, hallinnan ja valtaistuimen käsitteillä on keskeinen merkitys sovitusteologian perusteemojen muotoilussa.

Papillisen ja kuninkaallisen piirteen läheinen yhteys on sovitusteologiassa erityisen mielenkiintoinen. Esityksen lähtökohtana on ylösnousemuskristologia, jota selitetään Psalmin 110 avulla. Kristuksen kuolema merkitsi uhria ja hänen korottamisensa papillista tehtävää, joka nimenomaan kuninkaallisella Daavidin dynastian Messiaalla oli. Melkisedekin järjestyksen mukaisena pappina Jee-

³⁸ Tässä yhteydessä ei ole mahdollisuutta paneutua tarkemmin predestinaatiokäsitykseen sovitteopillisten erojen selventäjänä. Haluan kuitenkin viitata näkemyksen tärkeyteen ongelman tarkastelussa, vaikka aiheen varsinainen käsittely on jätettävä toisiin yhteyksiin.

sus vei valtaistuimelle uhriveren ja Messiaana hänet asetettiin Jumalan oikealle puolelle.

Tuo näkökulma osoittaa, että yksinkertaistettu protestanttinen sovitusteologia on usein ollut liian kapea-alaista. Lähinnä dogmaattisen ennakkokäsityksen perusteella on korostettu Jeesuksen kuolemaa sovitusuhrina, mikä asiallisesti tosin on oikein. Tämä lähtökohta on kuitenkin peittänyt tulkinnan näköpiiristä Jeesuksen papillisen tehtävän. Siksi Psalmiin 110 liittyvä sovitusteologinen korotusajatus on jäänyt liian vähälle huomiolle. Kultillisen sovitusteologian analyysi korjaa tuota näkemystä monista kohdista.

Aikahistoriallisen ja teologianhistoriallisen tutkimuksen näkökulmasta on hyvä panna merkille, että Uuden testamentin radikaali kristologinen sovitusteologia muuttaa perinteistä juutalaista kulttiteologiaa ratkaisevasti. Israelin uskon keskipisteeksi ei enää aseteta Jumalan kuninkuuden kohtaamista temppelissä. Sen tilalle tulee kuninkaallisen Kristuksen kohtaaminen evankeliumissa ja uskossa. Jumalan kuninkuus toteutuu ihmisten elämässä silloin, kun he tunnustavat Jeesuksen Herrakseen ja uskovat hänen kuoleista herättämiseensä.

Tämä juutalaisuuden kannalta radikaali sovitusteologia on syntynyt jo Jerusalemin arameankielisessä, juutalaiskristillisessä seurakunnassa. Sen osoittavat sovitusaiheen esiintyminen juutalaiskristillisissä kirjoituksissa ja Paavalin kirjeistä löytyvät vanhat traditiokatkelmat, joissa kulttiterminologialla on keskeinen asema. Sekä sovitusteologia että korotuskristologia ovat esimerkkejä siitä, miten Jeesukseen uskonsa tunnustanut seurakunta alusta lähtien dramaattisesti erosi perinteisestä juutalaisuudesta. Vanhalle Israelille kultillisen sovituksen uudelleen tulkinta ja Jeesuksen tunnustaminen Herraksi olivat suoranaista jumalanpilkkua. Uuden liiton kansalle ne olivat kuitenkin tie Jumalan valtakuntaan.

Kirjallisuus

Bright, J., A History of Israel. Third edition. Fifth impression. SCM, Suffolk. 1988.

Dunn, J.D.G., Romans 1–8, 9–16. Word Biblical Commentary. 38a, 38b. Dallas. 1988.

– The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity. SCM, London and TPI, Philadelphia. 1991.

Eskola, T., Ensimmäisten kristittyjen uskontunnustus. – Iustitia. Suomen teologisen instituutin vuosikirja 1991. Toim. E. Junkkaala. 130-144. Pieksämäki. 1991.

– Messias ja Jumalan Poika. Traditiokriittinen tutkimus kristologisesta jaksosta Room. 1:3,4. SESJ 56. Helsinki. 1992.

Fitzmyer, J.A., Romans. The Anchor Bible 33. Doubleday. 1993.

Flusser, D., The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity. – Judaism and the Origins of Christianity. 23–74. Jerusalem. 1988.

– Melchizedek and the Son of Man. – Judaism and the Origins of Christianity. 186–192. Jerusalem. 1988.

France, R.T., The Worship of Jesus: A Neglected Factor in Christological Debate? – Christ the Lord, FS D. Guthrie, ed. H.H. Rowdon. 17–36. Wellingborough, Northants. 1982.

Hegermann, H., Christologie im Hebräerbrief. – Anfänge der Christologie. FS F. Hahn. Hrsg. Breytenbach und Paulsen. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. 337–351. 1991.

Hengel, M., Psalm 110 und die Erhöhung des Auferstandenen zur rechten Gottes. – Anfänge der Christologie. FS F. Hahn. Hrsg. Breytenbach und Paulsen. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. 43-73. 1991.

Hurtado, L.W., One God, one Lord: early Christian devotion and ancient Jewish monotheism. Bungay, Suffolk. 1988.

Käsemann, E., An die Römer. HNT 8a. Tübingen. 1973.

Kreitzer, L.J., Jesus and God in Paul's Eschatology. JSNTS 19. Worcester. 1987.

Lane, W.L., Hebrews 1-8 (WBC 47a), 9-13(WBC 47b). Word Biblical Commentary. Dallas. 1991.

Martinez, F.G., Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran. STDJ IX. Leiden. 1992.

Michel, O., Der Brief an die Hebräer. 8. Auflage. KEK. Göttingen. 1949.

– Der Brief an die Römer. 10. Auflage. KEK. Göttingen. 1955.

- Murphy, F.J.*, The Religious World of Jesus. An Introduction to Second Temple Palestinian Judaism. Abingdon, Nashville. 1991.
- Newsom, C.*, Songs of the Sabbath Sacrifice. A Critical Edition. Harvard Semitic Studies. Scholars Press. Atlanta, Georgia. 1985.
- Newsom, C. – Yadin, Y.*, The Masada Fragment of the Qumran Songs of the Sabbath Sacrifice, IEJ 34/2-3. 1984. 77-88.
- Rad, G. von*, Theologie des Alten Testaments. Band 1. 9. Aufl. Kaiser Verlag. München. 1987.
- Theologie des Alten Testaments. Band 2. 4. Aufl. Kaiser Verlag. München. 1965.
- Schlier, H.*, Der Römerbrief. Dritte Auflage. HThK VI. Freiburg im Breisgau. 1987.
- Scott, J.J.*, Crisis and Reaction: Roots of Diversity in Intertestamental Judaism. EQ 64:3, 1992. 197–212.
- Strugnell, J.*, The Angelic Liturgy at Qumran, 4Q serek sirot ‘olat hassabat, VT Suppl. 7, 1960. 318-345.
- Stuhlmacher, P.*, Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 1. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen. 1992.
- Wilckens, U.*, Der Brief an die Römer. Röm 1–5. 2., verbesserte Auflage. EKK VI/1. Neukirchen – Vluyn. 1987.
- Der Brief an die Römer. 2. Teilband. Röm 6–11. 2., verbesserte Auflage. EKK VI/2. Neukirchen – Vluyn. 1987b.