

Miten ymmärtää tenttikirjoja 2

Lars Aejmelaeus, *Kristinuskon synty* (Kirjapaja, 2000).

- toinen, uudistettu painos 2007

Timo Eskola (STI)

Aejmelaeuksen kirja kattaa kolme aluetta: Uuden testamentin ajanhistorian yleiskatsauksen, johdatukset eri kirjoihin ja teologian yleiskuvan. Kyseessä on siten tavallista laajempi johdanto-opin kirja. (Vain kolme vuotta myöhemmin kentälle astui uusi teos. Kari Kuulan, Martti Nissisen ja Wille Riekkisen johdanto-oppi nimeltä *Johdatus Raamattuun*, Kirjapaja, 2003).

1. Kirjan suuremmista periaatteista

1.1. Lähtökohtana ylönousemus

Yleisesti ottaen kirja on tekijänsä näköinen. Aejmelaeuksen tekstissä painottuvat hänen lempiaiheensa, kuten "Joulun satu", kyynelkirje korinttilaisille ja virkakysymyksen pohdinta. Teologisesti voimakkain panos on puolestaan ylönousemuksella ja sen historiallisuudella – kuten voi aiemman kolmiosaisen aihetta käsittelevän tutkimuksen perusteella odottaakin. Aikahistorian kuvaukset ovat yleensä tarkkoja ja varsin asiantuntevia.

Minkälainen sitten on kirjan tarjoilema käsitys Uuden testamentin synnystä ja sisällöstä? Siinä toistellaan vanhan saksalaisen radikalismien käsityksiä varsin laajalti. Monia Uuden testamentin kirjojen sisältöön ja ajoitukseen vaikuttavia muutoksia ei ole tuotu johdanto-opin kirjoittamiseen, vaikka sadassa tai melkein kahdessasadassa vuodessa on toki tapahtunut aika paljon eksegetiikan kentällä. Tältä osin teos on kritiikitön.

Teologian osalta Aejmelaeuksen kirja saattaa aluksi antaa melko neutraalin kuvan. Tarkempi lukeminen osoittaa kuitenkin hieman yllättäen, että A. on koonnut teokseensa suurimman osan saksalaisesta (göttingeniläisestä) äärikriittisestä selityksestä. Historian Jeesuksesta tiedetään vain vähän. Ensimmäiset apostolit taas ovat hädin tuskin muuta kuin juutalaisia maalaismiehiä. Kristinuskon keksitään Jeesuksen myöhäisen jumaluuden myötä Aejmelaeuksen mukaan vasta hellenistisellä maaperällä, lähes täysin ilman Vanhan testamentin ja juutalaisuuden vaikutusta.

1.2. Aejmelaeuksen käsitys varhaisesta seurakunnasta

- Yhteys historian Jeesukseen epävarma
- vain yksi osa sen ajan juutalaisuutta, noudattaa tapoja, erona kaste ja kulttiateria (juhla-ateria)
- adoptiaaninen kristologia: Jeesus oli ihminen, joka korotettiin taivaaseen erityiseen tehtävään
- nimitys Herra viestii siitä, että alettiin vähitellen pitää "jumalallisena olentona"
- ristinkuolemaa kyllä pidetään syntejä sovittavana tapahtumana
- Henki on näille joko persoonallinen tai "epäpersoonallinen voima-aine"
- joukon sisällä hellenistien ryhmä on missionaarinen (ja joutui vainotuksi ylönousemussanomien takia), edustaa kiihkomielistä ja sitoutunutta uskoa, nuori Paavali on A:n mukaan hellenisti

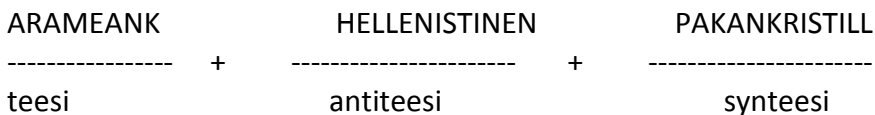
1.3. Miksi Jeesus puuttuu?

Aejmelaeuksen kirjassa pohditaan evankeliumien lähdearvoa ja käsitystä historian Jeesuksesta viittamalla Bultmanniin. On toki totta, että Bultmann kehitteli muotohistoriaa 1900-luvun alussa, ja tällä on oma historiallinen arvonsa. Mutta rehellisyyden nimissä pitäisi kai jo nykyään todeta, että hänen lähes nihilistinen käsityksensä historian Jeesuksesta yhdessä hänen uskonnonhistoriallisen tutkimusasetelmansa kanssa on lähes kokonaan hylätty tiedeyhteisössä. Jostain syystä suomalaiset tutkijat eivät vain uskalla luottaa evankeliumiteksteihin radikalismien historiasta poikkeavalla tavalla. Niinpä Aejmelaeus toistaa äärikriittiset näkemykset.

Aejmelaeus kuvaa varhaiskristillisyyden lähes täysin ilman Jeesusta. Historian Jeesus ei opettanut juuri mitään mielekäästä ja opetuslapset eivät oppineet mitään. Messiaskäsityksiä ei ollut, ei lupauksia, jotka olisivat toteutuneet. Kristinuskon vain pulpahtaa historian kentälle ekstaattisten (Hengen tuottamien) ylönousemuskokemusten perusteella. Kaikki kristologia ja teologia syntyy Aejmelaeuksen mukaan näin.

1.4. Miten tulisi suhtautua Aejmelaeuksen hegeliläiseen kaavioon alkukirkon opin kehityksestä?

Kirjassaan Aejmelaeus toistaa vanhan baurilaisen kehitysmallin opin kehittymisestä. Se on saanut aikanaan innoituksensa Hegelin dialektisesta historiantulkinnasta. Tämä tulkinta ei ole mitenkään teologinen eikä sillä ole muualla tutkimuksessa nähty pysyvää arvoa. A. kuitenkin käyttää sitä kirjansa suuren hahmotelman apuna, ja toistaa näin Göttingenin 1900-luvun eksegetiikan heikoimpia puolia. Kaavan mukaan erilaiset kristinuskon piirit seurasivat toisiaan ajallisesti, ja Palestiinan juutalaiskristillisen seurakunnan ja Rooman hellenistisen pakanakristillisen seurakunnan välillä nähdään dramaattinen ero.



Kaavio on turha monesta syystä. Tutkimus on kauan sitten osoittanut, että edes ns. Toisen temppelein ajan juutalaisuudessa näkemyserot eivät ole alueellisia, vaan uskonnollisia. Valtajuutalaisuudella oli melko yhtenäinen, viisausteologian ohjaama näkemys, vaikka saddukeukset ja fariseukset olivatkin eri linjoilla (M. Hengel, Judaism and Hellenism). Kieli ei ole ideologia eikä oppi.

Juutalaisuudessa myös Israelin alueella oli paljon A:n mainitsemia "fanaattisia" juutalaisia, kuten Qumranin jäsenet ja muut essealaiset, tai monet apokalyptiset ryhmät. Sen sijaan on vaikea löytää esimerkkiä erityisen hellenistisestä fanaattisesta ryhmästä tai tekstistä.

Edes Paavalia koskeva argumentti ei pidä paikkaansa. Tarsossa syntynyt Paavali on nuoruudessaan lähtien Jerusalemissa, puhuu arameaa, ja siellä myös koulutuksen kirjanoppineeksi fariseusten liikkeessä. Paavali on Vanhan testamentin asiantuntija, ei hurmahenkinen hellenisti.

1.5. Teologinen kysymys kristologiasta

Aejmelaeuksen mukaan varhainen seurakunta ei pitänyt Jeesusta jumalallisena. A. toistaa teorian adoptiaanisesta kristologiasta. Se on lyhyesti sanoen seuraava:

- väitteet eksegetiikassa ovat erilaisia kuin patristiikassa (dogmihistoria)

- ei adoptiota Johanneksen kasteessa, vaan ylösnousemuksessa (ei siis varsinaista adoptiota)
 - ajatuksena pelkkä juutalaisen hurskaan miehen taivaaseen korottaminen
- Kritiikki Aejmelaeuksen näkemystä vastaan (tiivistelmä, ks. myöhemmin):
- Juuri taivaaseen korottaminen on UTn mukaan intronisaatio, nousu kuninkuuteen kirkkauden valtaistuimella. Siksi tässä:
1. Jeesus saa Jumalan arvovallan, vallan merkit ja Jumalan nimet
 2. Muutoksena ei ole adoptio, vaan prinssin kruunajaiset ja vallan toteutuminen
 3. Jeesus saa Jumalan vallan
 4. Jeesus on Vapahtaja, kuin Jumala VTssä
 5. Jeesus on uskon kohde, kuin Jumala VTssä

Kritiikkinä onkin todettava, että matalalle kristologialle ei jää tilaa UT:ssa. Se on pelkkä kuviteltu konstruktio sellaisessa todellisuudessa, jota ei minkään lähteen mukaan ole koskaan ollut. Sen sijaan apostolinen usko edustaa juutalaisille blasfemiaa, siitä seuraa syytös jumalanpilkasta ja se johtaa kuolemantuomioon. Tätä Saul/Paavali on itsekin edustanut ennen kääntymystään. A:n kuvaamia juutalaisia lahkolaisia ei olisi tuomittu kuolemaan.

2. Jeesusta koskeva perimätieto (Aejmelaeuksen mukaan)

1. Evankeliumit eivät ole autenttisia esityksiä, vaan uskontodistusta
2. Jäljellä vain (väheksytty) suullinen perimätieto (jota A. pitää epävarmana)
3. Vain Jeesuksen persoona on "eksistentiaalisesti" tärkeä, eivät hänen sanansa
4. Tutkijan asenne vaikuttaa: uskova, epäilevä, ateisti, ja näin syntyy eri kuvia

Kriittinen vastine näihin Aejmelaeuksen väittämiin:

1. Uudempi tutkimus pitää tekstejä huomattavasti suuremmassa arvossa
2. Juuri suullista perimätietoa arvostettiin, koska kyse oli kuulemiskulttuurista
3. Kuvitelma persoonan vaikutuksesta on vanha 1800-luvun kantilainen teoria
4. Tutkimus ei saisi enää olla ensisijaisesti ideologian ohjaamaa (kuten 1900-luvulla)

2.1. Tutkimuksen historiasta

Aejmelaeus esitti ensimmäisessä laitoksessa pitkän lainauksen saksalaiselta rationalisti Weidelilta (1908). Siinä esiteltiin materialistinen kuva Jeesuksesta tavallisena mutta tosin esimerkillisenä juutalaisena miehenä ("rauhallinen, päättäväinen"). Toisesta laitoksesta se on onneksi jätetty pois. Ongelmana on se, että käsitys itse on jäänyt kirjaa hallitsevaksi, koska teosta ei ole muilta osin muutettu tarpeeksi. Kyseinen kuvaus vastaa A:n näkemystä varhaisimman seurakunnan Jeesuskuvasta.

Lisäksi A. lainaa Schweitzeria, jonka Jeesus-tutkimus (sekin jo 1906) oli menettänyt historian Jeesuksen näkyvistä. A. viittaa myös ajatukseen, että jäljelle jäänyt Jeesus on sidottu vieraaseen aikaan, eikä ole enää mielekäs meille. Tämän jälkeen esille otetaan Bultmann: "historiallisesta Jeesuksesta ei tiedetä mitään varmaa". Kristinusko alkaa vasta ristinkuolemasta. Tämä näkemys selittää osaltaan, miksi A:n kirja alkaa ylösnousemuksen teemasta. 1. laitos lainasi vielä Bultmannia: "Jeesuksen julistus kuuluu UT:n teologian edellytyksiin eikä ole osa sitä itseään".

Teos jää jännitteiseksi, sillä A. esittelee myös uudempaa tutkimusta, vaikkakin varoitellen päiväperhoista. Hän toteaa, että tutkimus pyrkii sijoittamaan Jeesuksen keskelle monimuotoista juu-

talaisuutta. Näin mukaan on päässyt suomalaisten luottotukija E.P. Sanders, joka kuuluukin ns. kolmannen aallon kärkikaartiin. Kirjassa A. ei kuitenkaan seuraa Sandersia eikä uutta tutkimusta.

2.2. Metodeista

Metodeja koskeva pohdinta on 2. laitoksessa kutistettu sivulle 105. A:lle on tyypillistä ankara sisältökritiikki ja "kurinalainen" lukeminen ja tekstien vertailu muuhun antiikin kirjallisuuteen. Hän esittelee dissimilariteetti-kriteerin: aito Jeesuksen puhe "poikkeaa antiikin juutalaisuuden ja nuoren kirkon vaalimista käsityksistä". Tutkimukseen perehtymätönkin huomaa heti, että kriteeri katkaisee yhteyden Jeesuksen ja muun juutalaisuuden väliltä. Sen mukaan Jeesus ei ollut juutalainen eikä lukenut Vanhaa testamenttia. Vastaavasti Jeesuksen ja varhaiskristillisen seurakunnan välillä ei saisi olla suoraa yhteyttä. Tätä arviointiperustetta on usein käytetty erottamaan Jeesuksen puheista kaikki sellaiset lauseet, joissa puhutaan kärsimyksestä ja kuolemasta, messiaasta, sovituksista jne.

Teoreettinen ongelma: Käyttäessään kriteeriä tutkija joutuu jo ennakoita päättämään, millaista on varhaiskristillisen seurakunnan teologia ja millaista "historiallisen" Jeesuksen opetus. Sillä: kriteeri ei ole suhde, vaan mittapuu. Siksi ko. kriteeri on pääosin hylätty. Ei ole uskottavaa ajatella, että todellinen Jeesus olisi ollut ympäristölleen vieras ja mahdoton ymmärtää tai omaksua. A:n esitys historian Jeesuksesta osoittaa, että hän on ns. minimalisti, jolla on matala kristologia. Siksi teologinen yhteys Jeesuksen ja pääsiäisen jälkeisen alkuseurakunnan väliltä on täysin poikki.

2.3. Ekskurssi: Lüdemann ja aitouden kriteerit

Göttingenin yliopistossa Saksassa Uuden testamentin professorina toimiva Gerd Lüdemann kirjoitti taannoin pamfletin "Suuri petos". Lüdemann kokosi tuloksensa historiallis-kriittisestä raamatun- tutkimuksesta ja julkaisi ne (yleiseksi tulleen tavan mukaan) kansanomaisessa kirjasessa (Gerd Lüdemann: Der grosse Betrug. Und was Jesus wirklich sagte und tat. zu Klampen 1998. 126 s.). Lüdemannin viesti on selvä. Tieteellinen raamatuntutkimus on osoittanut, että kristinusko on huijausta. Jeesus ei ollut oikeasti sellainen kuin Raamattu väittää. Hän ei ollut Jumalan Poika, ei sovittanut ketään eikä noussut edes haudasta. Lüdemannin Jeesus ei olisi tunnistanut eikä ilmeisesti edes halunnut myöhempää kristinuskoa.

Mitä kirja sitten sisältää? Lüdemann yksinkertaisesti toistaa vanhat ja vanhentuneet, vuosisadan alku-puoliskolla muodossa olleet ns. historiallis-kriittiset aatteet. Keskeisimmällä sijalla ovat Jeesuksen puheiden historiallisuutta arvioivat kriteerit. Ja tärkein peruste menee vielä tätäkin kauemmas: valistukseen. Lüdemann ihailee valistuksen järkeysuskoa yli kaiken. "Sillä järjen varaan perustettu Valistus sekä sen kritiikki kaikenlaisia ilmoitusväitteitä vastaan on nykyaikaisen maailman pysyvä aineosa." (s. 18). Vain järki kykenee antamaan pätevän arvion raamatunlauseista, jotka näyttävät olevan Jumalan sanomaa ihmisille.

Tämän lähtökohdan jälkeen Lüdemann takertuu historiallisen kritiikin teeseihin. Hän esittelee perusteita, joiden avulla totuus historiassa eläneestä Jeesuksesta löydetään. Ennen varsinaisten analyysissä käytettävien kriteereiden mainitsemista hän toteaa kaksi suurta periaatetta. Ensinnäkin kaikki "minä olen" - lauseet ovat väistämättä epähistoriallisia (nehän viittaavat Jeesuksen jumaluuteen). Toiseksi kertomukset yliluonnollisista ihmeistä ovat väistämättä vain hurskaan mielikuvituksen tuotetta, eivät historiaa.

Periaatteiden jälkeen Lüdemann ottaa esille konkreettiset kriteerit, joiden avulla hän arvioi Jeesuksen sanojen aitoutta. Epäaitoja ovat hänen mukaansa esimerkiksi lauseet, joiden sanotaan olevan ylösnousseen Jeesuksen puhumia. Niin ikään huonosti käy lauseille, joilla on merkitystä pääsiäisen jälkeiselle seurakunnalle. Luonnonihmeiden esiintyminen tietysti turhentaa myös aidon historiallisuuden. Näin saamme esi-merkin siitä, mihin Aejmelaeuksen hyväksymät kriteerit loogisesti johtaisivat.

Aitoja ovat Lüdemannin mukaan lauseet, jotka ovat jotenkin juutalaiseen yhteisöön ja myöhempään kristinuskoon sopimattomia, yllättäviä ja suorastaan loukkaavia. Sellaisia ovat esimerkiksi kertomukset, joiden sankari on moraalisesti arveluttava (kuten helmeä ahnehtiva mies tai väärä huoneenhaltija). Aitoja

ovat edelleen ajan kulttuuria/uskontoa ajatellen harvinaiset lauseet sekä ne, jotka eroavat täysin sekä sen ajan juutalaisuudesta että myöhemmästä alkukirkosta (s. 24-25).

Tällaisten kriteerien esittely osoittaa, että Lüdemann ei ota lainkaan huomioon tämän päivän metodi-keskustelua. Nykyään sentään avoimesti todetaan (jopa Syreeni, vrt. Nasaretilaisen historia), että tuollaiset kriteerit täyttävä Jeesus olisi täysi kummajainen. Hänellähän ei ajatella olevan mitään yhteyttä ympäristöönsä, juutalaiseen kulttuuriin, uskontoon tai Vanhaan testamenttiin. Hänen sanomansa on lisäksi kuuli-joille sopimaton ja loukkaava, sekä sellainen, että kukaan alkukirkossa ei viitsinyt enää muistella sitä saati sitten yhtyä sen teologiaan. Näiden kriteerien Jeesuksella ei ole mitään yhteyttä pääsiäisen jälkeiseen seurakuntaan. Hän ei siten ole – kuten toivottiin – historian Jeesus, vaan päinvastoin epähistoriallinen Jeesus erossa kaikesta ympäristöstään. Siksi kriteerien avulla ei kyetä rakentamaan (kunstruktiivista) käsitystä historiassa eläneestä Jeesuksesta – eivätkä kriteerit itse asiassa edes pyri siihen.

Tämä kriteerien uudelleenarviointi on johtanut useimmat Jeesus-tutkijat jo 80-luvulla hylkäämään kysei-set lähtökohdat. Näin ei tee kuitenkaan Lüdemann. Hän on Valistuksen todellinen apostoli, joka taistelee aidon rationalismin puolesta kaikkia nykyaikaisen tieteen kotkotuksia vastaan. Niinpä hänen kriteerinsäkin ovat negatiivisia kriteerejä, joiden avulla vain suljetaan pois evankeliumikertomuksia.

Jokaiselle ajattelevalle lukijalle on selvää, että tuollaisten Jeesuksen puheiden aitouden kriteerien käyttö perustuu jo ennalta valmiiseen Jeesus-kuvaan. Lüdemann tietää jo ennalta, mikä Jeesuksen kohdalla on sopivaa ja mikä sopimatonta. Hän tietää jo edeltä, mikä sanoma kuuluu pääsiäisen jälkeiseen kirkkoon ja mikä taas ei. Tämän periaatteen mukaan hän sitten luokittelee evankeliumikertomukset. Hän tietää myös vastakohtat: ettei Jeesus ollut todellinen Jumalan Poika, joka olisi voinut tehdä jotain ihmeellistä maan päällä. Liekö siis niin suuri yllätys, että johtopäätöksenä syntyy samanlainen kuva Jeesuksesta?

Minkälainen sitten on Lüdemannin ”aito” Jeesus? Jälleen kerran kirjan vastaus on yllätyksetön. Jeesuk-sen sanotaan olevan tavallinen juutalainen mies, hurskas uskovainen julistaja, joka odottaa lopun aikoja ja Jumalan valtakunnan toteutumista. Mitäpä muuta Jeesus voisi ollakaan, kun hänen jumaluutensa riisutaan kertomuksista pois.

3. Mitä Jeesus opetti?

3.1. Aejmelaeuksen kirjan näkemyksiä

1. Historian Jeesuksen lähtökohtana parantamishmeett (”fakta”). Rationalistisen tulkinnan mukaan nämä kuitenkin samastettiin riivaajien ajamiseen (s. 110). Pahat henget puolestaan edustivat tuohon aikaan psyykkisiä sairauksia, joten Jeesuksen parantamistoiminta ilmeisesti merkitsee A:lle jonkinlaista psykologista eheytymistä.

2. Jeesuksen toiminnan yleisluonteen A. selittää liittyen löyhästi Myllykosken väittämään siitä, että Jeesuksen vapaa elämä (”elämäntyö”) opetuslasten kanssa oli mahdollista vain koska rikkaat naiset rahoittivat heidän toimintansa. Siis lähellä väitettä, että joutilaat miehet viettivät helppoa elämää, koska se oli kuva vapaasta Jumalan valtakunnasta (M.M.). Herää kysymys, miten muiden rabiinien opetuslapset mahtoivat samaan aikaan tulla toimeen...

3. A. puhuu Jeesuksen messiaanisuudesta ja linkittää sen jopa vahvaan eskatologiseen itseymmärrykseen, josta kertoo aasilla ratsastaminen Jerusalemiin. Liittyminen Sakarjan profetiaan liittää hänet myös Daavidin-poika -traditioihin. Tämä lienee Sandersin vaikutusta A:n teologiassa. Näkemys jää jännitteeseen A:n matalan kristologian kanssa. Titulaaritutkimukseen vedoten A. pohtii lähinnä vain sitä, minkälaisia arvonimiä Jeesus käytti itsestään. Nimike Jumalan Poika ei sovi, mutta messiaanisuus kyllä siitä huolimatta, että Jeesus ei näytä itse käyttävän termiä. Koska se kuitenkin liittyy parantamistoimintaan (”fakta”), niin jonkinlainen messiaanisuus täytyy A:n mukaan olla. Tähän liittyvät vastaus Joh. Kast. opetuslapsille ja sen rinnakkaiskohta Qumranissa. Ihmeteot ovat

merkkejä Jeesuksen "läheisestä yhteydestä" Jumalaan. Messiaanisuus tarkoittanee A:lle jotain tällaista.

4. Ihmisen poika -nimike on A:lle vaikea. Toisaalta hän sympatisoi niitä, joiden mukaan historian Jeesus itse ei missään nimessä puhunut itsestään tulevana taivaallisena tuomarina. Toisaalta hän jättää tilaa käsitykselle, että Jeesus "verhosi" korkean hengellisen itseymmärryksensä tuon "monimerkityksisen" arvonimen taakse (ehkä myönnytyksenä Sandersille). Verhoaminen kaiketi onnistui, koska kuulijat eivät A:n mukaan osanneet liittää Ihmisen poikaa Jeesukseen *ennen ylösnousemusta* (vrt. dissimilariteettikriteeri). A:n omaa ambivalenssia korostaa se, että hän edellisellä sivulla väittää opetuslasten kyllä ymmärtäneen eskatologisen tulevaisuutensa ja odottaneen taivaallisia valtaistuimiaan.

3.2. Kritiikkiä näihin aiheisiin

Kristologian tai Jeesuksen identiteetin tarkastelu pelkkien arvonimien avulla on vuosikymmeniä sitten todettu puutteelliseksi ja jopa harhaanjohtavaksi metodiksi. Aejmelaeus ei sitä tunne tai tunnusta. On kuitenkin sanottava, että teologiaa eivät kannan nimikkeet, vaan suuret messianologiset traditiot toisen tempelin ajan juutalaisuudessa.

A:n kirja on historian Jeesuksen osalta minimalistinen. Hänkään ei vielä tiedä Jeesuksesta juuri mitään, paitsi ehkä että tämä oli tavallinen juutalainen mies jolla oli psyykkisen manipuloinnin kyky ja suurehkot kuvitelmat tehtävästään. Teologisesti tämä kalpea ja mitäänsanomaton Jeesus ei todellakaan ole vielä UT:n teologian sisällä, kuten Bultmann ehdotteli. Vaikka A. yrittää väittää, että Jeesuksen kutsumustietoisuudessa olisi "selvä yhtymäkohta" (s. 119) pääsiäisen jälkeisen seurakunnan opetukseen, lukijalle ei käy selväksi, mikä se voisi olla. Ehkä A. itse ajautuu pieneen itsekritiikkiin todetessaan, että pelkästä rakkauden julistajasta ei tule Messiasta ristiinnaulitsemisen tai edes ylösnousemuksen jälkeen. Olisi tietysti suotavaa, että A. olisi avannut tarkasteluaan edes vähän enemmän uuden Jeesus-tutkimuksen suuntaan ja todellisesti hahmotellut historian Jeesuksen identiteettiä sekä julistusta. Näin olisi syntynyt selvempi kuva siitä, miten pääsiäisen jälkeinen teologia suoranaisesti rakentuu Jeesuksen opetuksen varaan. Näin tehdessään A. olisi kuitenkin ilmeisesti joutunut perumaan monet kirjan alkuosan väitteistään ja valinnoistaan.

4. Uskoivatko apostolit neitseestäsyntymiseen?

Minkälaisena tutkija kohtaa jouluevankeliumin kertomuksen neitseestäsyntymisestä? Onko se kertomusta historian tapahtumista vai harrasta puhetta Jeesuksen merkityksestä? Tutkijat pahentuvat ensinnäkin kertomuksen yliluonnolliselta näyttäviltä piirteiltään. Evankeliumien kertomuksia ei haluta pitää aitoina. Paljon helpompaa on selittää kertomukset hurskaan mielikuvituksen tuotteiksi.

4.1. Aejmelaeus ja joulun satu

Varhaiskristillisen seurakunnan kristologista hajaannusta todistellaan usein käsityksellä, jonka mukaan kertomus neitseestäsyntymisestä olisi myöhäinen. Argumenteiksi Aejmelaeus tarjoaa seuraavia:

1. Neitseestä sikiäminen on teologinen keksintö, oikeutuksena ylösnousemus.
2. Kertomusta ei löydy Markukselta eikä muista ns. vanhoista lähteistä. Ei ensi käden tietoja.

3. Ei verollepanoa, vain historiallisesti virheellinen kirjallinen rakennelma.
4. Sadunomainen kooste ihmeellisistä tapahtumista.
5. Jeesus ei siten syntynyt Betlehemissä.
6. Kertomus on teologinen kuvitelma, lähtökohtana Jes. 7:14 käännösvirhe (*alma*, kr. *parthenos*)
7. Kokonaisuus on hengellinen kuvitelma, "taaksepäin katsova profetia", eli väärä profetia

Tarkka tiedemies ei kuitenkaan voi kovin helposti hylätä jouluevankeliumin kertomuksia tai nimittää niitä kaikkineen epähistoriallisiksi. Niiden lähtökohtana on selkeä ensimmäisten kristittyjen perinne, joka on välittänyt eteenpäin kertomuksia Marian henkilökohtaisista kokemuksista. Näitä kokemuksia selitetään lisäksi Vanhan testamentin ja Jumalan pelastustahdon avulla. Teologiset selitykset eivät kuitenkaan tee tyhjäksi kertomusten historiallista puolta.

Kysymystä adoptianismista ei käsitellä tässä monisteessa yksityiskohtaisesti. Todettakoon vain se, että varhainen kristologia ei ollut adoptiaanista siinä mielessä, kuin 1900-luvun alun saksalainen ja lopun brittiläinen tutkimus oletti. Sen sijaan juuri varhaisin korotuskristologia postuloi Jeesuksen jumaluuden ylistäen häntä Jumalana ja pelastuksen lähteenä sekä uskon kohteena. Tällä perusteella on siten mahdotonta väittää, että kertomus neitseestäsyntymisestä olisi sellaisenaan myöhäistä perua ja sopimatonta apostolien matalaan kristologiaan.

4.2. Matteuksen ja Luukkaan tekstien arvo ja kirjallisuuskritiikin väitteet

Väite neitseestäsyntymis-aiheen osoittautumisesta epähistorialliseksi kirjalliskriittisin perustein on heikko. Varhaiskertomukset Jeesuksen sikiämisestä ja syntymästä kuuluvat Mt ja Lk erityisaineeseen. Siksi niillä on omintakeinen arvonsa kirjallisuuskritiikin päättelyssä. Halutessaan tutkija voi pitää tämän materiaalin yksityiskohtia yhtä hyvin varhaisena kuin myöhäisenä, koska Markus-prioriteetti ei päde tähän. Lienee niin, että ns. historiallis-kriittisen tutkimuksen piirissä kaikkea sellaista on pidetty varhaisena, joka poikkeaa perinteisestä kristillisestä opetuksesta (vrt. keskustelu adoptianismista) ja neit.synt. aihetta näillä perustein myöhäisenä.

Jeesuksen syntymän ajoitus sisältää historiallisia ongelmia. Luukkaan klassinen teksti Augustuksen määräämästä verollepanosta Quiriniuksen aikana viittaisi noin vuoteen 6 jKr. Josefuksen mukaan Quirinius oli Syyrian maaherrana (siis alueen roomalaisena hallitsijana) 6-7 jKr. Toisaalta Matteus (2:1) ja Luukas itsekin (1:5) toteavat syntymän tapahtuneen Herodes Suuren aikana. Herodes kuoli maaliskuussa 4 eKr. Luukas näyttää kyllä tienneen, että varsinainen verotus tapahtui Quiriniuksen aikaan, koska hän (Josefuksen kanssa yhtäpitävästi) viittaa myöhemmin siihen, että kapinoitsija Juudas nousi juuri tuota verotusta vastaan 6 jKr. (Ap.t. 5:37). Kyse saattaa tosin olla luennan ongelmasta. Itse verotus kenties tapahtui Quiriniuksen aikaan, mutta veroluetteloon rekisteröityminen aikaisemmin. Tertullianus nimittäin toteaa kirjassaan, että Sentius Saturninus (virassa 9-6 eKr.) oli ollut maaherrana verollepanon alkaessa (Markionia vastaan, IV 19,10). Siinä tapauksessa Jeesus olisi syntynyt noin 6 eKr. Tämä tieto pitäisi yhtä sen kanssa, että Johannes Kasta ja aloitti toimintansa Tiberiuksen 15. hallitusvuotena (28-29 jKr.). Silloin Jeesus olisi em. ajoituksen mukaan ollut "noin kolmenkymmenen vuoden ikäinen" (Luuk. 3:23).

Evankeliumien vertailu on näissä teksteissä melko hankalaa. Molemmat kertomukset ovat itsenäisiä kokonaisuuksia. Niiden erilaisiin piirteisiin on helppo kiinnittää huomiota. Mt on Joosef-keskeinen, Lk Maria-keskeinen. Matteuksella on idän tietäjät ja lastensurma, Luukkaalla taas enkelien ilmoitukset ja jouluevankeliumi majataloineen ja paimenineen. Tosin yhteisiäkin piirteitä on paljon. Molemmat kuvaavat Jeesuksen Daavidin suvun Messiaaksi, jonka syntymä on Jumalan aikaisempien lupauksen täyttymys. Molemmissa on myös enkelin ilmoitus siitä, että Marian sikiämi-

nen tapahtuu Pyhän Hengen voimasta. Lisäksi molemmista löytyy aidosti historiallinen väite siitä, että ”Joosefille kihlattu” Maria oli raskaana ennen kuin liitto oli vahvistettu.

Vaikka evankeliumien alut ovat teologisesti ladattuja, niiden ns. historiallinen sisältö on varsin yksinkertainen. Historian tutkijan olisi vaikea väittää, että varhaisessa seurakunnassa apostolit ja muut opettajat eivät olisi tunteneet tällaisia kertomuksia ja uskoneet niihin. Vielä vähemmän tiedemies voi väittää, että Maria ei olisi kokenut tällaista. Maria kuitenkin on alkuseurakunnan tärkeimpiä informantteja. Traditioihin kuuluu myös Luukkaan lainaama virsi, Marian kiitosvirsi (Luuk. 1:46-55). Se korostaa Jeesuksen äidin ainutlaatuista asemaa alkuseurakunnassa.

Ilmeisesti rationalismin lähestymistapa on kuitenkin vaikuttanut lopulliseen selitykseen. Biologinen argumentti on ylittänyt historiallisen pohdinnan. Se on virhe, sillä historiallisessa mielessä tutkija kohtaa ainoastaan tekstien väitteen, että Maria oli raskaana ennen kuin hän meni yhteen Joosefin kanssa. Biologinen seikka ei ole tutkijoiden arvioitavissa. Edelleen sikiäminen Pyhästä Hengestä ei ole ”tieteellisesti” kenenkään todennettavissa. Siksi ns. neitseellisen sikiämisen ongelma ei ratkea kirjalliskriittisillä pohdinnoilla – eikä sitä ole yksinkertaista sivuuttaa historian tutkim. argumentein.

4.3. Paavali ja neitseestäsikiäminen

Lähdekritiikin puitteissa on edelleen pohdittu, miksi *Paavali* ei puhu suoraan Mariasta mitään. Tämäkin väittäjä on puutteellinen. Paavali ei muutenkaan toistele evankeliumien opetusta, koska sillä on seurakunnissa oma kanavansa. Hän kuitenkin kommentoi teologisesti sekä evankeliumien sisältöä, että ihmiseksituloa. Yksi olennaisista kohdista on Galatalaiskirjeessä. ”Kun aika oli täyttynyt, Jumala lähetti tänne Poikansa.” (Gal. 4:4). Jumalan pelastushistoria oli tullut Paavalin mukaan huippukohtaansa. Lupausten täyttämisen aika tuli. Silloin Jumala lähetti Jeesuksen maan päälle. Roomalaiskirjeessä Paavali korostaa, että Jumala lähetti tänne ”oman Poikansa syntisten ihmisten kaltaisena” (Room. 8:3). Se oli ainoa tapa tuottaa sovitus langenneelle ihmiskunnalle.

Mutta tunsiko Paavali opetuksen Jeesuksen neitseellisestä sikiämisestä tai syntymästä? Galatalaiskirjeessä hän jatkaa opetusta siitä, miten Jumala lähetti Poikansa maailmaan. ”Naisesta hän syntyi ja tuli lain alaiseksi lunastaakseen lain alaisina elävät vapaiksi, että me pääsisimme lapsen asemaan.” (Gal. 4:4-5). Paavali opettaa lähettämisteologiaa. Jumala lähetti Poikansa, joka syntyi ”naisesta” eli Mariasta. Näin Jumalan Poika tuli lain alaiseksi, keskelle tavallista elämää. Jumalan Poikanakin hän on todellinen ihminen, ei mikään taivaallinen sankari, joka olisi vain näennäisesti ihminen.

Sen lisäksi kohdan sisäinen rakenne nostaa esille Jeesuksen ihmiseksi tulon merkitystä. Paavali kirjoitti taitavasti ja käytti apunaan puhetaidon monia välineitä. Hän käytti usein kaksinkertaista käänteistä järjestystä, *kiasmia*, puhuessaan Kristuksen merkityksestä. Tässäkin kohdassa on kääntävä järjestys. Paavalin mukaan Jumala lähettää ensin Poikansa eli ”lapsensa”, ja tämä syntyy ”lain alaiseksi”. Lähettämisen tavoitteena oli se, että muut ”lain alaiset” eli syntiset ihmiset saisivat ”lapseuden”. Sanat lapsi ja laki muodostavat lauseessa johdonmukaisen rakenteen. Jeesus oli Paavalille Jumalan lapsi, ei Joosefin lapsi, ja Maria on hänen äitinsä. Vaikka sana ”neitsyt” ei esiinny, inkarnaation ajatus on selvä.

Jeesus syntyi lisäksi lain alaiseksi lunastamaan lain alaiset vapaaksi. Ajatus on sama kuin Roomalaiskirjeen kahdeksannessa luvussa. Laki oli tullut lihan eli ihmisen syntisen luonnon takia heikoksi tuottamaan hyvää. ”Jumala teki sen, mihin laki ei pystynyt, koska se oli ihmisen turmeltuun luonnon vuoksi voimaton. Syntien sovittamiseksi hän lähetti tänne oman Poikansa syntisten ihmisten kaltaisena. Näin hän tuomitsi ihmisessä ihmisten synnin, jotta meissä, jotka elämme

Hengen emmekä lihamme mukaista elämää, toteutuisi lain vaatima vanhurskaus.” (Room. 8:3,4). Ihmisten kaltainen Jeesus on samalla kertaa Jumalan poika ja ihminen.

Kolossalaiskirjeen mukaan Kristus on myöskin esikoinen, Jumalan esikoispoika, joka on syntynyt ennen koko luomakuntaa. Tässä kirjeessä Jeesus samaistetaan Viisauteen, Jumalan Sanaan, joka on Jumalasta syntynyt. Hän on ollut olemassa ennen kaikkea muuta. ”Hän on näkymättömän Jumalan kuva, esikoinen, ennen koko luomakuntaa syntynyt.” (Kol. 1:15). Koska maailma on Paavalin mukaan luotu Jumalan Sanalla, tämä maailma on luotu Kristuksen kautta. ”Hänen välityksellään luotiin kaikki, kaikki mitä on taivaissa ja maan päällä.” (Kol. 1:16). Samaa Paavali opetti jo Korinttilaiskirjeessä: ”hänen välityksellään on kaikki luotu” (1. Kor. 8:6).

Filippiläiskirjeen toisen luvun laulu Kristuksen inkarnaatiosta perustuu alkuseurakunnassa käytettyyn traditioon. Se kertoo kauniilla, vaikkakin myös järkyttävällä tavalla Kristuksen alennuksesta ja korotuksesta. Myös Filippiläiskirjeen mukaan Kristus, Jumalan kuva, oli ensin Jumalan luona taivaassa. Sieltä Jumala lähetti hänet maan päälle tuomaan pelastusta (Fil. 2:6-7).

”Hänellä oli Jumalan muoto, mutta hän ei pitänyt kiinni oikeudestaan olla Jumalan vertainen vaan luopui omastaan. Hän otti orjan muodon ja tuli ihmisten kaltaiseksi.”

Sanoilla ”muoto” ja ”Jumalan kaltaisuus” Paavali samaistaa Kristuksen Jumalaan. Hän ei ollut ainoastaan Jumalan kuva, kuten Adam, vaan myös Jumalan kaltainen. Luopuessaan taivaallisesta elämästään Kristus tuli ihmiseksi. Kristuksen *kenoosis*, itsensä tyhjentäminen, kertoo ihmiseksi tullen salaisuuden (vrt. 2. Kor. 8:9). Hän on ensin Jumalan kaltainen ja tämän jälkeen tyhjentää itsensä ihmisen kaltaisuuteen. Paavalille Jeesuksen neitseellinen sikiäminen ja ihmeellinen syntymä merkitsivät teologisesti inkarnaatiota. Vaikka hän käyttää toisenlaista kieltä kuin Matteus tai Luukas, hänen opetuksensa on täysin yhteensopiva näiden tallentamien traditioiden kanssa.

4.4. Kertomuksen juutalaiskristillinen luonne

Evankeliumikertomusten traditiossa on edelleen olennaista se, että se on luonteeltaan juutalaiskristillistä. Se ei ole ensinkään hellenististä tai pakanallista. Kertomus ei toista kreikkalaisten jumaluuksien lihallista seksuaalisuutta ihmisten tyttärien kanssa. Pikemminkin se on epäseksuaalinen, mikä taas korostaa sen vastustavan pakanallista ajattelua. Tämä huomio on jyrkässä ristiriidassa vanhan uskonnonhistoriallisen väittämän kanssa.

Matteuksella neitsyen raskaus on tunnetusti profeetan lauseen toteuma (Jes. 7:14). Immanuelin syntymä neitsyestä merkitsee Jumalan astumista ihmisten luo. Olisi naiivia selittää kohtaa ”käännösvirheeksi”. Vaikka neitsyt tarkoittaa kielellisesti myös nuorta naista, on Matteuksen kuvauksessa kyseessä raskaus ennen aviollista yhteenmenoa. Matteuksen kuvaus on lisäksi kuningasteksti. Messias syntyy Daavidin sukuun.

Luukkaalla messiaaninen tulkinta toistuu. Jeesus-lapsi toteuttaa profetian Jesajan luvusta 9:5-6: ”lapsi on syntynyt meille... rauha on loputon Daavidin valtaistuimella”. Luukkaan traditiossa teologia on korkea: ”Herra Jumala antaa hänelle hänen isänsä Daavidin valtaistuimen” (vrt. rinnakkaisuus Ap.t. 2:34-36). Luukkaan erityisaineksessa (L) Jeesuksen syntymään liitetään voimakas messianologia, joka on perusteltu vanhatestamentillis-juutalaisin lähtökohdin. Messiaan syntymä perustuu Jumalan ”kirkkauteen” ja luomisvoimaan (*episkiazoo*, j. 35, vrt. 2. Moos. 40:34, ”pilvi peitti pyhäkköteltan ja Herran kirkkaus täytti telttamajan”). Jumalan kirkkaus asui Mariassa samaan tapaan kuin se asui temppelissä. Kuva kertoo Jumalan täydellisestä läsnäolosta maan päällä.

Jumalan ”asuminen” Mariassa liittyy messianologian aiheeseen, jossa Jumala ”synnyttää” Daavidin pojan maan päälle (Ps. 2:6-7; 110:3 jossa todetaan Daavidin pojasta ja Herrasta: ”Pyhillä vuorilla minä sinut synnytin”). Tämä piirre on ollut tunnettu jo juutalaisessa messianologiassa (Qumran), mutta se otettiin varsinaiseen käyttöön vasta apostolien opetuksessa.

Syntymäkertomukset ovat siten luonteeltaan juutalaiskristillisiä. Niiden perustelut ovat mielekkäistä vain juutalaisen teologian ja Vanhan testamentin pohjalta. Siksi olisi outoa väittää koko teologian syntyneen hellenistisen pakanauskonnollisuuden perusteella.

Johtopäätöksenä analyysistä voidaan todeta, että tutkija voi hyvillä perusteilla pitää kertomusta Marian neitseellisestä sikiämisestä varhaisena. Sitä koskevat historialliset väittämät kuuluvat Matteuksen ja Luukkaan erityisaineistoon ja ovat sen osalta luotettavia. Maria on tärkeä tradition informantti. Vaikka vähäisten historiallisten seikkojen ympärille on rakennettu korkean teologian mukainen messianologia, se ei vähennä lähtökohdan arvoa. Matteuksen ja Luukkaan alkukertomuksissa on epäilemättä piirteitä, jotka sisältävät kiinnostavia historiallisia ja eksegeettisiä ongelmia. Ne ovat kuitenkin itse neitseestäsikiämisen ajatuksen kannalta sekundaarisia.

Alkukertomukset eivät todellakaan selity sillä rationalistisella ratkaisulla (peräisin 1800-luvun saksalaisesta tutkimuksesta), jonka mukaan Jeesus piti saada Betlehemiin syntymään keinolla millä hyvänsä, jotta hän toteuttaisi Miikan profetian. Kertomukset eivät ole pelkkää mielikuvitusta. Jeesuksen syntymää koskevat evankeliumien erot ovat pääosin toisiaan täydentäviä, eivät ristiriitaisia. Lisäksi on täysin uskottavaa, että veroluetteloon kirjautuminen on määrätty jo niihin aikoihin, jolloin Herodes Suuri oli vielä elossa. Miikan tekstin käyttö selittyy pikemminkin sillä, että monet Jeesuksen elämää koskevat yksityiskohdat jäivät muistiin nimenomaan siksi, että Vanhasta testamentista löytyi jokin lause, johon se voitiin liittää.

Toisaalta on käynyt selväksi, että Uuden testamentin kuvaus Jeesuksen syntymästä ei vastaa kreikkalaisten uskontojen kuvauksia jumaluuksien maallisista syrjähyppyistä. Alkukertomusten kristologia on läpeensä juutalaiskristillistä. Tutkijan näkökulmastahan on kyse vain siitä, löytyykö varhaisesta seurakunnasta käsitys neitseestäsyntymisestä. Jossain vaiheessa se siellä selvästikin oli. Akateeminen mielenkiinto kohdistuu vain siihen, missä vaiheessa käsitys nousi esille.

Muu koskee tuon ihmeen merkitystä. On uskon asia, katsommeko Marian raskauden syntyneen Jumalan voimasta vai ihmisen tahdosta. Historian tutkija näkee historiallisena juuri sen, minkä Raamattu esittääkin: Jeesus syntyi ihmiseksi tavallisesta äidistä. Jeesuksen ihmeellinen sikiäminen sinänsä on tieteen ulottumattomissa. Tutkijan on mahdoton sanoa asiasta mitään varmaa. Tietysti biologi voi sanoa, että sikiäminen Pyhästä Hengestä on mahdotonta. Kaikkivaltiaaseen Luojaan uskovalle kysymys ei kuitenkaan ole noin mekaaninen. Niin tiedemies kuin tavallinen kirkkouskovaikin kamppailee uskon ja epäuskon välillä. Ydinkysymyksenä on aina Jumalan ihmiseksitulon ihme. Jokainen joutuu ottamaan siihen kantaa yksin, ilman "tieteen" apua.

4.5. Aejmelaeuksen näkemyksen laajemmat piirteet

Mitä voidaan päätellä A:n omasta kokonaisnäkemyksestä tämän pohjalta?

1. Jeesus oli tavallinen ihminen, Galileasta tullut hurskas juutalainen mies.
2. Jeesuksen isä oli (kaiketi) Joosef (jos nimi pitää paikkansa).
3. Varhaisin kristologia oli adoptiaanista. Ihminen Jeesus korotetaan taivaaseen.
4. Koska ylösnousemus on myös teologian keskipiste, siihen ei liity Jeesuksen jumalallisuutta.
5. Neitseestäsyntymisen teologia on tässä mielessä epäkristillistä. Mutta kenen keksintöä se on? A. ei ratkaise tätä, mutta johtopäätös on ilmeinen. Esinnäkin sen täytyy olla "hellenististä" Paavalia myöhempi. Toiseksi, koska ajatus neitseestäsyntymisestä ei ole juutalainen, sen täytyy tulla hellenistisistä pakanauskonnoista. Tämä vastaisi vanhan uskonnonhistoriallisen koulun väitteitä, mutta A. ei yleensä enää tukeudu niihin.
6. Jeesuksen jumalallistumisen teologia jää arvoitukseksi. A:n kirjan keskeisten väitteiden mukaan Jeesuksen jumalallistamisen pitäisi olla Jeesuksen omaa identiteettiä ja historiallista todellisuutta *vastaan* tehty sekä ensimmäisten apostolien opetusta vääristelevä kuvitelma suurmiehen ylikuon-

nollisesta luonteesta. Jos sille voidaan antaa jokin syntypaikka (mitä A. ei tosin tee), se sijoittuisi ilmeisesti Boussetin ja Bultmannin hengessä pakanallisten mysteeriuskontojen vaikutusalueelle.

A. itse kuitenkin yrittää säilyttää hurskaan salaisuuden. Paavaliin viitaten hän ajattelee Jeesuksen arvon olevan jollain tavalla suuremman, kuin mitä hän tiedemiehenä on ensin analysoinut: "hän oli rikas mutta tuli köyhäksi teidän vuoksenne, jotta te rikastuisitte hänen köydydestään" (2. Kor. 8:9). Tässä vaiheessa (s. 163) A. on hylännyt kaiken tieteellisyyden ja eksynyt hengellisten fraasien viidakkoon. Hän ei enää väitä, että Jeesus olisi ollut tavallinen Galilean juutalainen, jonka isä oli Joosef. Hän ei oleta, että Jeesus olisi korotettu taivaaseen vain arvokkana ihmisenä.

Näin tapahtuu bultmannilainen "uskon hyppy". Historiasta irroitettuna A:n Jeesus on yhtäkkiä jumalallinen olento, joka taivaan "rikkaudesta" alentuu köyhäksi maan päälle. Hän tulee tehtävän suorittajana, jotta maailma voisi hänen (sovitustyönsä? viisaan opetuksensa? ylösnousemuksensa?) kautta rikastua. Historian Jeesus ja uskon Kristus ovat kaksi eri hahmoa, jotka eivät kohta.

5. Paavalin käsitys vanhurskauttamisesta

5.1. Aejmelaeuksen (eklektinen) Paavali-kuva

- Paavali ei A:n mukaan asunut tai toiminut Jerusalemissa, vaan Damaskoksessa (s. 172)
- Vainosi kristittyjä, mutta ei virkamiehenä eikä valtuuksin, vain "innokkaana fariseuksena"
- kääntyi, mutta ei matkalla, tosin jostain syystä koki Kristus-ilmestyksen "Damaskoksen seudulla"
- kuului (kai) hellenistijuutalaisiin, vaikka tosin puhui hepreaa ja sai koulutuksensa Jerusalemissa...
- kristittyinä liittyi heti hellenistisen juutalaisuuden kristillisyyteen (vrt. lähetysnäky)
- Minkälaisista evankeliumia Saul vastusti? Vastassa olisi pitänyt olla täysin juutalaisuuden puitteisiin mahtuva adoptianismi. Näin A. toteaa: Jeesus on Jumalan ainutlaatuinen lähettäjä. Voi oikeutetusti kysyä, olisiko tuo sanoma tuntunut Saulista "jumalanpilkalta", kuten A. väittää. Matalalla kristologialla on vaikea perustella tiukkoja vastatoimia. Ei kaikkia qumranilaisiakaan yritetty tuki tappa Israelissa, vaikka heillä oli korkea käsitys Messiaasta.

5.2. Aejmelaeuksen liittonomistinen vanhurskauttamiskäsitys

- Juutalaisena Saul liittonomisti: liitto, laki ja armo kuuluvat yhteen (moitteeton usko ja elämä).
- Mihin siis tarvitaan Kristusta? Sovitusta varten, jotta synnin vaiva poistettaisiin (herää tietysti kysymys, miksi liitto ei riittänyt, etenkin, jos Jeesus oli vain tavallinen juutalainen...)
- Mitä on vanhurskauttaminen? Sovitustyöstä ja ylösnousemuksesta seurasi, että uuden liiton perustana ei ole laki, vaan Kristuksen sovitus (s. 256). Se omaksutaan uskolla. Siksi oikea vanhurskaus on Kristuksen tulon jälkeen uskonvanhurskautta (Sanders: juutalaisuuden ainoa virhe oli siinä, että se ei ole kristinuskoa).
- A: näin Paavalilla korostui vanhan liiton "suoritusluonne" eli lakihurskaus, siinä määrin, että "vain harva itse vanhan perinteen mukaan elävä olisi pitänyt sitä aitona tapana ilmaista juutalaisen uskonnon perusluonnetta" (Räisänen: Paavali väristeli tahallaan kuvan juutalaisuudesta).

5.3. Mitä Sanders opetti liittonomismista?

Kirjallaan *Paul and Palestinian Judaism* (1977) E.P. Sanders teki juutalaisesta teologiasta kerta heitolla suositun Paavalin teologian selityspäätteen. Uuden suunnan Paavali oli juutalainen oppinut ja hänen teologiaansa pyrittiin selittämään suhteessa sen ajan juutalaiseen opetukseen. Toisen maailmansodan kauhujen jälkeen juutalaisuutta haluttiin länsimaissa tutkia ja ymmärtää uskonnon

omien lähtökohtien perusteella. Juutalaisvastaisia tendenssejä yritettiin myös löytää ja paljastaa aiemman tutkimuksen taustalta. Tässä Sanders toimi esitaistelijana ja uuden suuntauksen luojana.

Lisäksi Paavali-tutkimukseen astui selvä tunnustuskuntaisuus. Sanders halusi siirtää vanhemman, dogmaattisesti painottuneen Paavali-tutkimuksen painopisteen pois niistä vastakkainasetteluista, joita lakiteologian ja vanhurskauttamisopin kohdalla oli tehty. Hän ei enää pitänyt Paavalia juutalaisen teologian vastapoolina, vaan pikemminkin melko tavallisena perinteen jatkajana. Tämä näkökulma on myöhemmin synnyttänyt melko voimakkaan vastustuksen luterilaista Paavali-tulkintaa kohtaan.

Sandersin uskontojen tutkimus oli painottunut sosiologisesti. Hän pyrki vertailemaan uskontojen pelastuskäsityksen kokonaisuudelle ("patterns of religion") keskenään. Hänen lähtökohtanaan oli kritiikki perinteisen saksalaisen judaistiikan luomaa kuvaa vastaan. Hän katsoi, että Weber, Schürer ja Bousset olivat luoneet virheellisen näkemyksen lakihenkisestä juutalaisuudesta.

Esimerkiksi Bousset luonnehti varhaisen juutalaisuuden uskoa kasuistiseksi kirjassaan *Die Religion des Judentums*: "eine Religion der Observanz". Hänen mukaansa juutalainen elämä oli pikkutarkkojen säädösten noudattamista. "Durch den engen Zusammenhang mit dem Gesetz ist der jüdischen Sittlichkeit ferner der Charakter der Uneinheitlichkeit und kleinlichen Kasuistik aufgeprägt." Paavalin teologiaa oli vuosikymmenet tulkittu tämän näkemyksen perusteella. Sandersin uuden analyysin mukaan juutalainen teologia oli luonteeltaan liittonomismia, jossa lain noudattamista pidettiin aina alistaiseina liittokäsitykselle. Kuuliaisuus laille oli "vain" kuuliaisuutta Jumalalle armoliiton sisällä.

Teoksellaan Paavalista Sanders pyrki muuttamaan tutkimuksen suuntaa. Hän analysoi varhaisen juutalaisuuden pelastuskäsitystä ottaen lähtökohdakseen erityisesti Mishnan ja Talmudin tekstit. Niiden antaman yleiskuvan perusteella hän totesi, että pelastusajatus oli liittokäsityksen määräämä. Tällä perusteella hän määritteli juutalaisen lakikäsityksen "*liittonomismiksi*". Juutalaiset eivät ajatelleet pelastuvansa lain täyttämisen tähden, vaan Jumalan armon ja hänen ylläpitämänsä liiton perusteella. Kukaan ei pelastuisi omavanhurskaan ja itse hankitun pyhyyden avulla. Lain noudattaminen kuului Sandersin mukaan vain liitossa pysymisen ehtoihin. Yksin Jumala kykeni antamaan pelastuksen. Sanders ei pitänyt näkemystä edes uutena tutkimuksen kentässä. Se oli kuitenkin jäänyt pimentoon ja vaille tarvittavaa huomiota.

5.4. Liittonomismin kritiikkiä

Sanders katsoi, että Paavali oli tuntenut juutalaisen teologian liittonomismina. Paavalin painopiste ei ollut lakihenkisyyden vastustamisessa, vaan uudessa pelastuskäsityksessä. Sandersin teoria on perusluonteeltaan sosiologinen selitysmalli. Sen lähtökohtana on jako kahden sosiologisen kategorian välillä. Sanders kutsuu niitä "getting in" ja "staying in" –näkökulmiksi: ryhmään pääsemisen ja ryhmässä pysymisen ehdot.

"Uskonnon toimintamallilla (pattern of religion)... tarkoitetaan sitä, miten uskonnon harjoittajat katsovat uskontonsa *toimivan* (to function). Toimivuudella ei tarkoiteta jokapäiväisen elämän toimintoja, vaan sitä, *miten ryhmään pääseminen ("getting in") ja ryhmässä pysyminen ("staying in") ymmärretään*. Uskonnon toiminnoissa on kyse siitä, miten siinä hyväksytään jäseniä ja säilytetään heidät... Uskonnon toimintamalli koskee siten pääosin sitä, mikä systemaattisessa teologiassa määritellään 'soteriologiaksi'."

Liittonomismi merkitsee Sandersin mukaan siten yksinkertaisesti sitä, että lain pitäminen oli juutalaisten mielestä ihmisen vastaus Jumalan armoon ja valintaan sekä Jumalan vahvistamaan liittoon. Nomismi ei ole siten ryhmään pääsemisen ehto, vaan ryhmässä ja pelastuksessa pysymisen ehto: 1) Jumala on valinnut Israelin, 2) hän on antanut lain, 3) Jumala on luvannut pitää liiton-

sa, 4) liiton pitäminen sisältää Israelin osalta vaatimuksen kuuliaisuuteen, 5) Jumala palkitsee kuuliaisuuden ja rankaisee rikkomuksesta, 6) laki säätää myös sovituksen ja 7) sovitus uudistaa rikkoutuneen liiton; 8) kaikki, jotka kuuliaisuuden, sovituksen ja Jumalan armon avulla pysyvät liitossa, pelastuvat.

Paavalin teologiaa Sanders pyrki tarkastelemaan niin ikään uskonnon rakenteen kokonaishahmotuksen kautta. Hänen periaatteenaan oli se, että Paavali ei varsinaisesti vastustanut juutalaista liittonomismia, vaan oli itse asiassa omaksunut sen itsekkin. Paavalin teologiaa tuli siten arvioida ilman aikaisempien vastakkainasettelujen rasitteita. Koska Sanders ei enää katsonut lakiteologian olevan ratkaisevassa asemassa Paavalin soteriologian kokonaisuudessa, hän haki tulkinnan kiintopistettä toisaalta. Silloin uskonkokemuksen korostus löysi jälleen jalansijaa.

Sanders on teoriallaan liittonomismista vienyt ilmeisesti kaikkein voimakkaimmin eteenpäin Schoepsin ja van Dülmenin esittämää näkemystä kristologian ensisijaisuudesta Paavalin soteriologian kehittymisessä. Sanders sanoo Paavalin kyllä tienneen, että juutalaiset itse katsoivat pelastuvansa Jumalan armon ja liittolupausten perusteella. Juutalaisilta puuttui kuitenkin Kristus, joka oli tullut tuomaan maailmaan todellisen pelastuksen. Siksi Paavali hylkäsi ajatuksen juutalaisten vallinnasta ja pelastuksesta. Sanders pitääkin Paavalin teologian tärkeimpänä piirteensä sitä, että pelastusopetus on kristologisesti motivoitu. Pelastusopin ”ratkaisu” edeltää siten sen ”ongelman” hahmottamista: *“In short, this is what Paul finds wrong in Judaism: it is not Christianity”*.

Sandersin mukaan Paavalin lakiteologia rakentui näiden edellytysten pohjalta. Paavalin piti löytää ratkaisu siihen, missä määrin pakanakristittyjen tuli täyttää lakia. Soteriologisen lähtökohtansa tähden hän päätyi lain hylkäämiseen. Lakia ei siten syrjäytetty siksi, että se olisi juutalaisuudessa ymmärretty väärin, tai siksi, että sillä olisi juutalaisuudessa todellakin ollut pelastusopillinen merkitys. Laki joutui syrjään kristologian tieltä. *Paavali keksi Jeesuksen tuomalle ”ratkaisulle” siihen sopivan ”ongelman”*. Koska kristologinen lähtökohta, asettuu juutalainen liittonomismi vain välttämättömyyden pakosta uutta soteriologista periaatetta vastaan. Liittonomismi jää kristologisen soteriologian alle.

Schweitzerin suurta vaikutusta tämän suunnan tutkimukseen korostaa se, että myös Sanders vetoaa hänen teesiinsä Paavalin Kristus-mystiikasta hahmotellessaan selitystään. Sanders katsoo subjektiivisen elementin olevan tärkein Paavalin lopullisessa pelastuskäsityksessä. Siksi hän kuvaa Paavalin teologiaa Kristuksessa olemisesta *partisipatoriseksi* eskatologiaksi (*“participationist eschatology”*).

Sandersin ambivalenssi tulee selkeimmin esille siinä, että kuuliaisuuden korostamisesta huolimatta hän viimeiseen asti kiistää juutalaisesta teologiasta löytyvän legalistisia piirteitä. Sandersin myönteisenä perusteena on se, että varmasti kaikki juutalaiset piirit uskoivat Jumalan armahtavaan tahtoon ja arvostivat sovituksen ajatusta tavalla tai toisella. Sanders ei kuitenkaan ole pannut painoa sille, että niin armon kuvaukset kuin nomismikin esiintyvät synergistisessä kontekstissa. Erikoisinta asiassa on se, että kuitenkin Sandersin voidaan sanoa itsekkin hahmotelleen liittonomismia synergismin periaatteiden mukaan.

Koska kuuliaisuus on pelastuksen edellytys, se on myös pelastuskäsityksen määräävä tekijä. Juutalaisen teologian suuntauksia käsitelleessä luvussa olemme edellä nähneet, että etenkin juutalaisessa viisausteologiassa tämä oli merkittävä ajatus jo kauan ennen Paavalin aikaa. Näkemys oli luonteeltaan synergistinen. Sanders näyttää olettaneen tällaisen ”uskontorakenteen” toteutuneen niin juutalaisen teologian kuin Paavalinkin kohdalla.

Sandersin tekstissä on itse asiassa jopa suora viittaus tähän näkemykseen. Kirjansa lopussa hän haki juutalaisuuden lakikäsitykselle muotoa sanomalla, että armo ja teot ovat siinä oikeassa suhteessa. Hän ilmoitti siten vastustaneensa pelkäämistä käsitystä, että juutalaisuus olisi ollut *vain* kasuistista ja omahyväistä legalismia. Normaalin systemaattisen määrittelyn mukaan Sanders puhui siis nimenomaisesti synergismistä: *“the Judaism of before 70 kept grace and works in the right*

perspective, did not trivialize the commandments of God and was not especially marked by hypocrisy... By consistently maintaining the basic framework of *covenantal nomism*, the gift and demand of God were kept in a healthy relationship with each other, the minutiae of the law were observed on the basis of the large principles of religion..." (s. 427).

Vaikka tälle näkemykselle on hyviä perusteita juutalaisissa teksteissä, se herättää monia uusia kysymyksiä niin judaistiikan kuin Paavalin teologian tutkimuksenkin osalta. Ensinnäkin on todettava, että synergismi ei sellaisenaan samastu liittoteologiaan, vaikka Sanders oletti niin. Toiseksi on sanottava, että yksi teologinen malli ei millään muotoa kykene selittämään keskenään erilaisten juutalaisten ryhmien teologiaa toisen temppelein aikaan. Sandersin teoria kattaa vain pienen osan juutalaista teologiaa.

Vaikeimmat kysymykset nousevat kuitenkin Paavali-tulkinnan kohdalla. Pitäisikö ajatella, että Paavali oli synergisti? Ei ihme, että tunnustuskuntaisuus on noussut vahvasti esille tutkimuksessa. Aiemman tutkimuksen perusteella Paavali voi olla kaikkea muuta paitsi synergisti. Niin vahvasti hän kritisoi lain tekoja kirjeissään.

Tunnustuskuntaisuudella on kuitenkin Sandersin jälkeen ollut merkittävä sijansa tutkimuksessa. James Dunn tarttui hanakasti Sandersin esittämään teesiin ja sovelsi sitä luterilaisen tulkinnan kritiikkiin. Jos luterilaiset tutkijat lähinnä Saksassa olivat antaneet juutalaisuudesta väärän kuvan ja jos Paavalin käsitykset laista ja vanhurskauttamisesta olivat todellisuudessa toissijaisia ajatuksia Kristuksen kohtaamisen rinnalla, kaikki tulkinta tuli uudistaa. Mistä virheellinen Paavali-kuva sai alkunsa? Dunnin mukaan kyse ei ole pelkästään siitä vääristyneestä kuvasta, jonka länsimainen raamatuntutkimus on antanut juutalaisuudesta. Ongelman lähtökohtana on Luther, jonka jälkeen Paavalia on tulkittu uskonpuhdistuksen näkökulmasta.

"Uskonvanhurskauden vastakohta – josta Paavali puhuu tekojen vanhurskautena – ymmärrettiin järjestelmänä, jossa pelastus *ansaittiin* hyvien tekojen ansiosta. Tämä perustui... osin siihen, että uskonpuhdistuksessa hylättiin järjestelmä, jossa aneita voitiin ostaa ja ansioita kerättiin... ja virheellinen tulkinta johtui siitä, että tämä vastakkainasettelu heijastettiin takaisin Uuden testamentin aikaan. Silloin oletettiin, että Paavali vastusti farisealaista juutalaisuutta täsmälleen samasta syystä kuin Luther vastusti uskonpuhdistusta edeltänyttä kirkkoa..."

Dunn on siten määritellyt kaikkein selkeimmin uuden Paavali-tutkimuksen tulkinnalliset, hermeneuttiset, periaatteet. Hänen mukaansa Paavalin vanhurskauttamisopin tulkinta saatiin uskonpuhdistuksesta. Anekauppa antoi juutalaisuudelle roolin, ja Lutherista tuli "oikean", reformatorisen Paavalin malli. Paavalia oli Dunnin mukaan luettu luterilaisten silmälasien avulla.

Tämän jälkeen vastakkainasettelu oli valmis. Mutta kritiikki ei ole suinkaan jäänyt yksisuuntaiseksi. Sanders itse on nimittäin osoittautunut myös tunnustuskuntasidonnaiseksi. Hänen teoriansa seurailee melko tiiviisti kalvinistisen liittoteologian ja siihen liittyvän predestinaatioteologian jälkiä – mihin brittiläisen Dunnin on luonnollisesti ollut helppo yhtyä. Tarkemmin ottaen Sandersin näkemys vastaa läheisesti amerikkalaisen dispensationalismin teologiaa. Sen mukaan Jumala "jaka" pelastustaan erilaisten liittojen kautta. Juutalaisille uskotaan olevan oma pelastustiensä ja kristityille omansa. Paavali-tutkimuksen uudemmat kiistat ovatkin siten vahvasti sidoksissa tunnustuskuntien välisiin teologisiin eroihin.

Sandersin teoria muutti monia Paavali-tutkimuksen osatekijöitä olennaisesti. Suhtautuminen juutalaiseen teologiaan lähti terveemmältä pohjalta kuin ennen. Juutalaisia tekstejä käytettiin tutkimuksessa edelleen apuna aiempaa laajemmin. Vaikka Sandersin käsitys juutalaisen teologian luonteesta on osoittautunut liian kapeaksi, hänen panoksensa tutkimuksen ilmapiiriin vapauttamisessa on ollut huomattava. Sandersin käsitys Paavalin teologiasta puolestaan ei ole yhtä merkittävä kuin hänen panoksensa judaistiikan alueella. Itse asiassa hän tyytyi vain toistamaan Schweitzerin ja Daviesin partisipatorisen tulkinnan. Myös ajatus kristologian ensisijaisuudesta oli tullut tutkimukseen jo vuosikymmeniä aikaisemmin. Mitään erityisen itsenäistä Sanders ei tältä alueelta

tuonut esiin. Hänen panoksensa oli enemmänkin Paavalin laki-teologiassa. Sandersin kirjan jälkeen siitä tulikin yksi tutkituimmista aiheista tällä kentällä. Sandersin teesi Paavalista liittonomistina ei kuitenkaan saanut kaikkien tutkijoiden hyväksyntää.

5.5. Aejmelaeus ja Sanders

Onko Aejmelaeus siis liittonomisti? Pääosin on. Tosin hän horjuu näkemyksissään, joissa yhdistyvät vanha saksalainen forenssisen vanhurskauttamisen retoriikka (sovitusoppeineen) ja uusi partisipaatioteologia.

A:n kieli seuraa joka tapauksessa Sandersia: "Pelkkä usko sisäänpääsyn ehtona uuteen liittoon poisti kaikki erot juutalaisten ja pakanoiden väliltä" (s. 257). Paavali olikin valmis menemään "äärimmäisyyksiin" suhteessa lakiin ja etenkin ympärileikkaukseen.

Mutta olennaista A:lle on, että molempien uskontojen "perusrakenne" jäi saman kaltaiseksi: liitto ja Jumalan tarjoama yhteys. Lain noudattaminen on pelkkää "kiitollisuutta" liittoa kohtaan. Molemmat uskonnot ovat "omalla tavallaan sekä armon että tekojen uskontoja".

Kun Paavali syyttää juutalaisuutta kireästä lakihenkisyydestä, hän siis myös A:n mielestä väaristelee juutalaisuutta. Tämä johtuu Paavalin "henkilökohtaisesta kehityshistoriasta", ei teologiasta. Jälkikäteen luotu ankara itsekritiikki teki koko juutalaisuudesta väaristelmän (argumentti, jonka Räisänen kehitteli kirjassa Paul and the Law).

Sandersin ajattelun taustalla on amerikkalainen *dispensationalismi*. Jo kauan ennen Sandersia ajateltiin, että Jumala jakaa (dispense) pelastustaan eri liittojen kautta. Jumala on antanut juutalaisille ja kristityille erilaisen pelastuksen tien. Siksi juutalaisuudessa ja VT:ssä lain noudattaminen on vain kuuliaisuutta liitolle. (Ks. Eskola: Theodicy and Predestination).

A. seuraa siten dispensationalismia, tekipä hän sen tietoisesti tai tiedostamattaan. Tämän suuntauksen ja etenkin sen sandersilaisen version (Suomessa Räisänen, Kuula) perimmäisenä ongelmana on se, että Kristukselle ei juuri jää tilaa soteriologiassa. Jos Kristus on vain (kuviteltu) vastaus kysymyksiin, joita ei oikeasti ole olemassa, koko uskonnon perusrakenne muuttuu. Kysymykset synnistä, tuomiosta ja sovituksista suhteellistuvat (kuten käy Kuulan teologiassa). Kristologia muuttuu hengellisen turismin ideologiaksi: Kristus vain sattui tulemaan maan päälle ilman sen kummempaa tarkoitusta. Soteriologian kannalta hän ei ole välttämätön.

Näin selittyä A:n tapa painottaa ylösnousemista kaiken keskuksena. Uskonossa on hänen mukaansa olennaista ainoastaan partisipaatio ylösnouseeseen Kristukseen, olipa tämä kristologisesti sitten mitä tahansa, tavallinen juutalainen, profeetta tms. Uskonto ei kosketa syntisen ihmisen tuskaa syntisessä maailmassa, vaan eksistentiaalistista hyvänolon tunnetta partisipaatioissa.

6. Paavalin ja alkukirkon käsitys kristologiasta

6.1. Aejmelaeuksen näkemys adoptianismista

- A:n mukaan Paavali oli adoptianismin ja puolijumalan välimaastossa. Juutalaisuus oli ankaran yksijumalaista. Siksi juutalais-kristillisen kristologian on ollut pakko olla adoptiaanista (s. 276).
- Kristol. syntyi uskonnollisissa kokemuksissa, tekijät "eivät olleet uskonnollisia neroja".
- Aiemmin maallisesti ymmärretyt arvonimet tulkittiin "kreikkalais-hellenistisessä kulttuuripiirissä" Jeesuksen "metafyysistä olemusta" kuvaaviksi termeiksi. Näin Jeesus jumalallistettiin Kreikassa.
- Jeesus jo syntymästä "olennoltaan ikään kuin puoliksi Jumala ja puoliksi ihminen" (s. 277).
- Adoptianismi näkyy "kaksivaihe-kristologiassa" (Room. 1:3-4), ja rinnastuu kasteeseen Mk 1:10.

- Paavalilla kolmivaiheinen kaava (Fil. 2), pre-eksistenssi mukana (ilman neits. synt.).

6.2. Adoptianismi-teorian kritiikkiä

Mitä merkitsee käsitys adoptiaanisesta kristologiasta? Adoptiaanisella kristologialla tarkoitetaan ylösnousemukseen liitettyä korotuskristologiaa sellaisena kuin se esiintyy Roomalaiskirjeen johdannossa 1:3–4 sekä kohdassa Apt 2:30–36. Nimitys adoptianismi on ilmeisesti lainattu kirkkoisiltä. Eksegeetiikan piirissä termiä kuitenkin muotoiltiin myös Vanhan testamentin kuningasideologian pohjalta. Erityisesti Psalmissa 2 kuvataan, miten Jahve ottaa kuninkaan kruunajaisissa omaksi pojakseen, “adoptoi” hänet. UT:ssa ylösnousemuskristologia liitetään Psalmiin 2 ja sitä kutsuttiin adoptiaaniseksi. Ylösnousemus ei jumalallista Jeesusta.

a. Teorian varhaiset vaiheet

Kuningasideologian liittää ylösnousemuskristologiaan jo D.F. Strauss teoksessaan *Das Leben Jesu* (1835). Straussin mukaan varhaisin seurakunta kutsui Jeesusta Jumalan pojaksi vain kuvainnollisessa mielessä. Messias-kuninkaana häntä voitiin kutsua Jumalan pojaksi, koska Daavidin suvun kuninkaita oli Psalmin 2 pohjalta kutsuttu Jumalan pojiksi jo satoja vuosia ennen häntä. Strauss ajattelee, että nimityksen tarkoituksena oli tuoda esille Messiaan teokraattinen, alisteinen asema suhteessa Jumalaan. Näkemys on hänen mukaansa nähtävissä esimerkiksi Roomalaiskirjeen alusta, missä puhutaan Jeesuksen korottamisesta Jumalan pojaksi ylösnousemuksessa.

Straussin jälkeen adoptianistisen näkemyksen esittelee selkeimmin J. Weiss teoksessaan *Das Urchristentum*. Myös hän liittää sen läheisesti kuningasideologiaan. “Varhaisen seemiläisen käsityksen mukaan kuningas oli Jumalan poika... ja tullut sellaiseksi adoptiossa valtaistuimelle asettamisen päivänä”. Weiss kuvaa adoptiaanista kristologiaa yhdenmukaisesti Straussin ajatusten kanssa. Kohtaan Apt. 2:36 viitaten hän sanoo: “Adoptiota käytetään tässä luonnollisen lapseuden vastakohtana... Jeesus ei ollut alusta lähtien Jumalan Poika, vaan Jumala tahdonratkaisullaan teki hänestä sellaisen”. Jeesus pysyi tavallisena juutalaisena miehenä. Roomalaiskirjeen alussa adoptianistinen näkemys törmää Weissin mukaan Paavalin toisenlaiseen kristologiaan.

b. Myöhempiä kehitemiä adoptiaanisesta kristologiasta

Käsemann viittaa adoptiaaniseen kristologiaan kuuluisassa alkukirkon opillista yhtenäisyyttä arvioivassa artikkelissaan (1960, 215). Nykyisen sukupolven kulttiteokseksi muodostunut James Dunnin tutkimus Uuden testamentin yhtenäisyydestä ja moneudesta (*Unity and Diversity*) pitää tuota kristologiaa merkittävänä esimerkkinä kristologisesta hajaannuksesta (1977, 243). Dunn ja myöhemmin myös M. Goulder ovat luoneet mielikuvan adoptiaanisesta juutalaiskristillisyydestä. Sen sanotaan vaikuttaneen jo alkuseurakunnassa, mutta tärkeintä on, että sen jatkeena on pidetty ns. ebionien kristologiaa. Tällä taas on nähty vaikutuksensa aina viidennelle vuosisadalle asti. Dunn: “The adoptionist christology of the Ebionites too seems to have a firm anchor point in the earliest Christian attempts to express faith in Jesus the Christ (Acts 2.36; 13.33; Rom. 1.3f...)” (Dunn: *Unity and Diversity in the New Testament*).

c. Mitä löytyy patristiikasta?

Dogmatiikan alueella termi adoptianismi on hyvin tunnettu. Kyseessä on heresia, jota vastaan kirkkoisät taistelivat ensimmäisinä vuosisatoina. Koska sama termi on siirtynyt eksegeettiseen käyttöön, on syytä kysyä, löytyykö yhteyttä myös sisällön osalta. Ensiksi onkin huomattava, että ylösnousemusta koskevat lausumat eivät koskaan esiintyneet patristiikan alueella adoptianismin yhteydessä. Itse asiassa tilanne oli aivan päinvastoin. Varhaisista vuosista alkaen esimerkiksi Roomalaiskirjeen alkujaksoa käytettiin argumenttina inkarnaatiokristologian puolesta (Ks. Ignatius, I

Sm 1.1; I Trall 9.1; I Eph 18.2; samoin Irenaeus, joka vastustaa gnostilaista doketismia, Adv. haer. 3.16.3; 3.22.1.). Patristisen evidenssin valossa on selvää, että korotuskristologiaa ei käytetty adoptianismin perusteluna (Vrt. Vulgata: *qui praedestinatus est Filius Dei*. Tässä korostetaan ennaltamääräämistä).

d. Ebionien kristologian luonne

Keskustelu koskee siten ebioneja. Ebioneista kirjoitti mm. Irenaeus, n. 200 jKr. Nimitys 'ebioni' merkitsee köyhää, ja sitä on käytetty askeettisista uskovista niin juutalaisuudessa kuin UT:ssa. Irenaeus kirjoittaa juutalaiskristillisestä ryhmästä nimeltä ebionit ja toteaa, että näillä oli ns. matala kristologia: Jesus was "begotten by Joseph" (AH 3.21.1.), ja tätä pidettiin luonnollisen syntymän hapatuksena "old leaven of the natural birth" (AH 5.1.3.). He eivät siten uskoneet neitseelliseen syntymään. (Vrt. Origenes ja itäinen traditio: vain osa opetti näin, eivät kaikki juutalaiskristityt.)

Puhuessaan tarkemmin aikansa hereettisestä kristologiasta Irenaeus ei kuitenkaan puhu ebioneista, vaan Kerinthoksen ja Karpokrateen opeista. Nämä taas olivat toisen vuosisadan gnostikkoja. Heidän kristologiansa perustui mystiseen kosmologiaan ja dualistiseen antropologiaan. Karpokrateelle keskeistä oli Jeesuksen kaste. Hän sanoi voiman laskeutuneen Jeesuksen päälle Isän luota; näin voima antoi hänelle voimaa tuhota inhimilliset passiot (himot). Jeesuksesta tuli siten esimerkillinen askeetti. Myös hänen seuraajiensa odotettiin kykenevän samaan. Irenaeus väittääkin joidenkin julistavan itsensä Jeesuksen kaltaisiksi (AH 1.25.1-3.)

Kerinthoksen järjestelmä oli kehittyneempi. Hänen mukaansa Jeesus syntyi ihmisten tapaan. Keskeistä on jälleen Jeesuksen kastehetki. Kasteen jälkeen taivaallinen Kristus-persoona laskeutui alas ja otti Jeesuksen valtaansa. "Christ descended upon him from that Principality that is above all in the form of a dove. And then he proclaimed the unknown Father and performed miracles." Rationalistinen antropologia on johdonmukainen. Ennen pääsiäistä Kristus "flew away again from Jesus," ja ihmis-Jeesus kärsi ja nousi kuolleista. (See AH 1.26.1-2.) Irenaeus näyttää olleen varsin vapaa yhdistellessään heretikkojen näkemyksiä. Jo Kerinthoksen ja Karpokrateen opit poikkeavat toisistaan. Ebionien opetusta ei edes kuvata, vaan niiden todetaan olevan samankaltainen kuin toisten (AH 1.26.2.). Pelkkä matala kristologia riittää siten yhdistäväksi tekijäksi.

Hippolytus, Irenaeuksen oppilas liitti ebionit Ebionites Kerinthoksen ja Karpokrateen seuraan. *Refutatio omnium haeresium* kuvaa Ebionia henkilönä (!) ja nyt sisältönä on Karpokrateen oppi. Henkilönä Ebion puolestaan liitetään Kerinthoksen ja "gnostikkojen koulun" joukkoon. (Ref. 22-23). Ebionin opetus liitetään harhaoppiseen Theodotokseen, joka oli ekskommunikoitu Rooman seurakunnasta n. 190 dokeettisen gnostilaisen dualisminsa takia.

Mitä siis tiedämme ebioneista? Läntisen tradition mukaan emme paljon. Heidän kristologiansa ei juuri selitetä. Väärä käsitys ebionien adoptianismista johtuu Irenaeuksen virheellisestä lukemisesta. Ns. adoptianismi oli todellisuudessa gnostilaista dualismia, joka hyvin tunnettiin tuohon aikaan. Irenaeus puhuu myös Basilideesta, jonka gnostilainen kosmologia perustui emanaatioon. Hänellä "Kristus" on syntymättömän Isän "Nous" (mieli). Ruumiittomana voimana hän kykenee ottamaan minkä muodon tahansa. Tämänkään dokeettisen käsityksen mukaan Kristuksen ei sovi kärsiä. Simon, joka kantoi ristiä, joutui ristille, koska Kristus on Simonin muodon. Ennen nousemistaan Isän luo Kristus nauroi ihmisten tietämättömyydelle, kun hän katseli sivusta Simonin ristiinnaulitsemista. (Irenaeus, AH 1.24.3-7.). [Ebioneista ks. Häkkinen: *Köyhät kerettiläiset. Ebionit kirkkoisien teksteissä.*]

Sama kristologinen malli on selvä muissa gnostilaisissa kirjoituksissa. Nag Hammadin teksteissä ns. seetiläinen gnostilaisuus opettaa dualistista kristologiaa. Second Treatise of the Great Seth VII.51-56 Kristus on ylhäältä, "from above." Hän on persoonana jälleen täysin erossa "maallisesta ihmisestä", jonka hahmon hän on ottanut (valtaansa) (VII.51.30f.). Kertomus on Basilideen kaltainen: Kristus ei kärsi kuolemaa, vaan Simon kuolee hänen sijastaan ristillä. Tässäkin kertomuksessa

taivaallinen Kristus nauraa vainoojiensa tietämättömyydelle katsellessaan ylhäältä ristiinnaulitsemista:

"But I was rejoicing in the height over all the wealth of the archons and the offspring of their error, of their empty glory. And I was laughing at their ignorance." (VII.56.14-20.). Sama kristologia myös Nag Hammadin tekstissä *Apocalypse of Peter* VII. 81.3-24.

Dunn oli muotoillut käsityksensä UT:n adoptiaanisesta kristologiasta melko myöhäisten tekstien avulla, viitaten Epifaniukseen (n. 370 jKr.). Tämäkin esitteli gnostilaista kristologiaa, missä Jeesus ja Kristus olivat eri persoonia: Christ was not "born of God the Father but that he was created as one of the archangels... and that he is Lord over the angels." (Epiph. Haer. 30.16.4.). "Christ they call the prophet of truth and 'Christ, the Son of God' on account of his progress (in virtue) and the exaltation which descended upon him from above... They want him to be only a prophet and man and Son of God and Christ and mere man, as we said before, who attained by a virtuous life the right to be called Son of God." (Epiph. Haer. 30.18.5-6.). Some groups identify the heavenly Christ as a Spirit that has possessed Jesus, as it had earlier possessed several great patriarchs such as Abraham and Jacob. Some groups simply taught: "the spirit who is Christ came upon him and took the boy of him who is called Jesus." (Epiph. Haer. 30.3.1-7.).

Epifaniuksen kuvaama käsitys, joka on yhdenmukainen Kerinthoksen näkemyksen kanssa, ei kuvaa tavallisen juutalaisen Jeesuksen adoptiota. Sen mukaan taivaallinen Kristus ottaa maallisen Jeesuksen valtaansa (possessio). Tässä Kristus on taivaallinen henki tai enkelihahmo. On aivan mahdotonta soveltaa tätä Uuden testamentin tulkintaan.

6.3. Varhaisen juutalais kristillisen kristologian perusluonteesta

Onko Aejmelaeuksen tai Dunnin näkemys uskottava? Dunn: "The heretical Jewish Christianity of the second and third centuries apparently has no closer parallel than the earliest Christian community in Jerusalem." (*Unity*, 244.)

Ei ole, koska Dunnin varhaisen juutalais kristillisuuden kuvaukset ovat virheellisiä. Argumenteilla ei ole perusteluja. Siten ebionien kaltainen, kuviteltu varhainen kristologia on pelkkä väärä konstruktio (Goulder: *St. Paul versus St. Peter. A Tale of Two Missions*). Sellaista ei ole missään teksteissä.

Edes väitetty "kirkkoisien" esittämä ebionien kristologia ei ole juutalais kristillistä adoptionismia, vaan gnostilaista possessionismia (tyypillinen dualistinen antropologia; ruumiiton taivaaseen korotus). Aejmelaeuksen ja Dunnin toinen virhe on siinä, että missään tekstissä ei ole ylösnousemuksesta puhuvaa adoptionismia. Kirkkoisät tunsivat kyllä adoptiaanisesta harhaopin, mutta näissä keskusteluissa ei ollut kyse ylösnousemuksen tulkinnoista, vaan taivaallisesta Kristus-hengestä.

Myös Aejmelaeuksen jossain määrin käyttämä vanha Weissin käsitys adoptionismista ymmärsi väärin varhaisen korotuskristologian. Israelin kuninkaan adoptio teokratiassa ei sellaisenaan tullut kristologiaan siitä yksinkertaisesta syystä, että Jeesusta ei korotettu maalliseksi kuninkaaksi. Sen sijaan varhaisin kristologia kuvaa ylösnousemusta messiaanisenä kruunajaistapahtumana, missä Daavidin suvun prinssille annetaan "kaikki valta taivaassa ja maan päällä". Se ei sulje pois mitään käsitystä siitä, millainen Daavidin suvun prinssi oli ennen valtaan asettamistaan. Häntä voi pitää yhtä hyvin tavallisena juutalaisena (osa ebioneista) kuin inkarnoituneena Jumalan Poikana (useimmat juutalais kristityt).

6.4. Korotuskristologian luonteesta

Keskustelun ytimessä oleva Paavali lainaa Roomalaiskirjeen alussa traditiomateriaalia. Tästä ei ole epäilystäkään. Kohdan kieliopillinen epäselvyys, toistot, harvinaiset sanat ja substantiivien artikkelittomuus eivät selity muutoin. Vastoin yleiseksi käynnyttä ajatusta on kuitenkin huomattava, että jakeista 3–4 ei voida hahmottaa selkeätä parallelismus membrorum -rakennetta. Tästä syystä traditioaineksen erottaminen tekstistä ei ole helppoa. Kieliopin vaatimat genetiivimuodot kattavat jakson kauttaaltaan: on selvää, että ratkaisua ei voi tehdä pelkillä muotoon liittyvillä argumenteilla.

Minkälaisia sisällöllisiä argumentteja voidaan jaksosta esittää? Lauseiden kontekstina on kirjoitusten toteutuminen (j.2) ja Daavid mainitaan nimeltä (j.3). Straussin ja Weissin tavoin katse suuntautuu vanhatestamentilliseen kuningasideologiaan. Kuningasideologiaan liittyvien tekstien osalta yhteys ei ole kovinkaan selvä Psalmin 2 kanssa, vaikka usein näin ajatellaankin. Selvemmat liittymäkohdat ovat Naatanin profetian kanssa (2 Sam 7:12–14). Kohdassa puhutaan Daavidin jälkeläisen (siemenen) kuninkaaksi korottamisesta (j.12) sekä kutsutaan kuningasta Jumalan pojaksi (j.14). Muissa kuningasideologiaan liittyvissä teksteissä (Ps 89; Jes 9,11; Jer 23; Hes 34; Sak 12) sekä juutalaista messianologiaa heijastavissa teksteissä (Siir 47; Ps Sal 17; 4 Q Patr; 4 Q Flor) näillä teemoilla on merkittävä asema ja niiden vaikutusta havaitaan myös Uudessa testamentissa runsaasti (esim. Apt 2, 13; Hebr 1, 5; Ilm 21).

Roomalaiskirjeen formelin lähtökohtana ovat mitä ilmeisimmin Daavidin dynastian saamat lupaukset. Formelin muodostaja on aktualisoinut lupauksen toteutumisen Jeesuksen ylösnousemukseen. Jeesus on Daavidin siementä, kuninkaaksi korotettu ja häntä kutsutaan Jumalan pojaksi. Kuninkaaksi asettaminen on Jumalan hengen työtä, kuten Jesajan tekstit sekä myöhempi juutalainen apokalyptiikka esittävät ja Jeesuksen herättäminen kuolleista on merkinnyt apokalyptiikan opettaman kuolleitten ylösnousemuksen alkua. *Ei kahta vaihetta, vaan yksi: korotus.*

Sisällöllisten argumenttien mukaan formeli on puhunut Jeesuksen intronisoinimisesta eskatologiseksi Messias-kuninkaaksi ylösnousemuksessa. Useimmat jakeiden 3–4 sanat selittyvät tältä taustalta. Analyysin jälkeen on kuitenkin vaikea ymmärtää Straussin ja Weissin väitettä siitä, että tämä näkemys edellyttäisi Jeesuksen pitämistä tavallisena profeettana. Formelin syntydynamiikka auttaa kyllä ymmärtämään, miksi Jeesusta kutsutaan formelissa Jumalan pojaksi. Tämä seikka ei kuitenkaan ole minkäänlaisessa ristiriidassa sen kanssa, että jonkin toisen teologisen motiivin pohjalta Jeesusta kutsuttaisiin Jumalan pojaksi toisessa tilanteessa.

Paavalin teologiassa ja hänen kirjeistään löytyvissä Uuden testamentin varhaisissa traditioissa kristologian kuvasto on runsasta. Jeesuksen ylösnousemukseen liitetään ajatuksia kuninkuudesta, Daavidin suvusta, valtaistuimella istumisesta ja palvomisesta. Erityisen mielenkiintoista on se, että kristologian ”tapahtumakenttänä” on yleensä tavalla tai toisella Jumalan taivaallinen valtaistuin. Mainitut piirteet liittyvät osittain edellä käsiteltyyn apokalyptiseen ajatteluun, mutta osin ne kertaavat juutalaisen kuningasideologian terminologiaa.

Ylösnousemuskristologian perinteisenä ongelmana on se, että Vanhassa testamentissa ei puhuta Messiaan ylösnousemuksesta. Varhaisen teologian ja Paavalin kristologian tavoitteena ei olekaan itse ylösnousemuksen tapahtuman reflektointi, vaan kirjoittajat pyrkivät tuomaan esille sen erityisen teologisen merkityksen. Ratkaisu löytyy kuninkuuden aiheesta.

Jeesuksen kuninkuuden sanotaan toteuttaneen lupaukset Daavidin dynastian jatkuvuudesta. Asiaa voidaan havainnollistaa ensiksi uusitamentillisen traditiomateriaalin avulla. Esimerkiksi Apostolien tekojen tutussa puheessa sanotaan: ”Daavid oli profeetta, ja Jumala oli valalla vannon luvannut asettaa Daavidin valtaistuimelle hänen oman jälkeläisensä. Daavid tiesi tämän ja näki ennalta Kristuksen ylösnousemuksen.” (Ap.t. 2:30-31). Maininnoissa Daavidin jälkeläisyydestä viitataan muualla usein toiseen Samuelin kirjaan (ks. Ap.t. 13:33-34; Hebr. 1:5,13) ja erityisesti Naata-

nin profetiaan, joka oli Weissillekin tärkeä: "Minä olen oleva hänen isänsä ja hän minun poikani" (2. Sam. 7:14, vanha käännös). Vanhan testamentin kuningasideologiassa Daavidin suku sai erityisaseman ja mainitun lupauksen perusteella jo Israelin tavallista kuningasta kutsuttiin Jumalan pojaksi. Ajatus liittyi käsitykseen teokratiasta. Kuningas oli kyllä Jumalan "ottopoika", joka hoiti todellisen, temppelissä istuvan kuninkaan asioita maan päällä. Tällaisella teologianhistoriallisella lähtökohdalla on keskeinen merkitys Uuden testamentin kristologialle. Messianologista (ja kuningasideologista) taustaa hyödyntävän kristologian mukaan Jeesus on asetettu kuninkaaksi ylösnousemuksessa. Käsitys teokratiasta kääntyy kuitenkin pääläelleen. *Jeesuksen kuninkuus ei toisin sanoen toteuta poliittista messianologiaa, vaan hän on kuninkaana taivaallisella valtaistuimella. Korotettu Kristus ei ole tavallinen juutalainen profeetta.*

Uuden testamentin erityislaatuisuus on siinä, että varhainen korotuskristologia löytyy ennen kaikkea tunnustusluonteisista homologioista. Niissä tunnustetaan itse Kristus Herraksi ja pelastuksen antajaksi. Hän on korotuskristologiassa uskon kohde. Tästä seuraa väistämättä, että Kristuksen ei uskottu olevan pelkkä taivaallisten tehtävien suorittaja. Myöskään intronisaatio ei ollut pelkkä korkeaan asemaan asettaminen. Psalmin 110 mukaisesti Kristuksen intronisaatio oli Jumalan kuninkuuden toteuttamista. Korotettu Messias-kuningas toteuttaa pelastuksen valtakunnan.

Kristuksen herruutta voidaan täten pitää periaatteena, jonka mukaan koko Vanhan testamentin temppelikultti ja teokratia tulkittiin uudelleen: Jahven kuninkuuden uskottiin toteutuneen Kristuksen herruudessa hänen istuessaan kirkkauden valtaistuimella. Kristuksen tunnustaminen toteutti siten samalla juutalaisen uskon ytimen: uskon Jumalaan taivaallisena kuninkaana. Tämä oli varhaisinta kristologiaa, ei kuviteltua kreikkalais-hellenististä keksintöä. Niinpä väite adoptianismista on perusteeton.