

Hermeneutiikan periaatteita -sarja

Hermeneutiikka Suomessa: arvio keskeisistä kirjoista

Timo Eskola/STI

On hyvin tunnettua, että historiallis-kriittisen paradigman puitteissa hermeneutiikka on ollut lähinnä kirosana. Pohjoismaissa kulkevan tarinan mukaan eräs teologi lausui aiheesta keskusteltaessa legendaariset sanat: kun kuulen sanan hermeneutiikka, poistan varmistimen aseestani. Tästä herkullisesta asenteesta huolimatta tulkintaa koskevat kysymykset ovat aina olleet osa eksegeetiikan harjoitusta. Ne ovat olleet ensinnäkin vahvoja uuskantilaisessa perinteessä, mutta Bultmannin jälkeinen eksistenssifilosofia nosti hermeneutiikan keskiöön aivan kuten suuntauksen avaintermikin toteaa: eksistentiaalinen interpretaatio. Nykyään ajatellaan, että hermeneutiikassa on monta osa-aluetta, kuten tiedonhankintaa, merkitysteoriaa, reseptiota, sekä aktualisointia ja adaptaatiota koskevat kysymykset.

Suomessa julkaistiin 1980-1990 -luvuilla monia tulkintateoriaa käsitteleviä kirjoja. Niitä edelsi Aimo Nikolaisen *Uuden testamentin tulkinta ja tutkimus* (1971) mutta nimestä huolimatta tekijä ei itse asiassa käsitellyt vielä tulkinnan perusteita. Kirja on melko perinteinen Uuden testamentin teologian esitys. Mielenkiintoista on vain se, että Nikolainen mielsi teologian tutkimuksesta erillään olevaksi tulkinnaksi. Sen sijaan Miikka Ruokanen julkaisi nuorena tutkijana laajan arvion historiallis-kriittisen tutkimuksen valtakauden hermeneuttisista teorioista. Seuraavassa esitellään keskeisimmät suomalaiseseen asetelmaan tuodut (pääsääntöisesti eksegeettien) puheenvuorot.

1. Kettunen, Markku, *Raamatun tulkinta ja käyttö*

(Synodaalikirjoitus Kuopion hiippakunnan pappeinkokoukseen vuonna 1981, Pieksämäki, 1981).

Kettusen melko varhainen puheenvuoro on synodaalikirjoituksena pyrkimys nostaa hermeneuttiset kysymykset kirkossa käytävän raamattukeskustelun piiriin. Kettunen oli opintojensa puitteissa yhteydessä Tübingeniin, jossa Peter Stuhlmacher oli aloittanut uuden suuntauksen kirjallaan *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik* (NTD Erg. 6). Kettusen tavoitteena oli rakentaa Stuhlmacherin jalanjäljissä ”ymmärtävää” Uuden testamentin tulkintaa. Vastakohtana kirjan alussa on Troeltschin (ks. myös alempana) historismi, joka oli pitkään sanellut teologisen tulkinnan rajat. Kettunen hakee teologista vastinetta lähtien liikkeelle kaanonista, jossa kirkko ”on aina kuullut” Kristuksen äänen. Inspiraatio-opin horisontissa ”yhdistyvät siis Pyhän Hengen sulkemaan yhteyteen Raamatun tekstit, näiden tekstien erittelevä interpretaatio, joka panee julistamaan Jumalan ilmoitusta, tämän julistuksen vuoksi Kristukseen tunnustautuva seurakunta ja tämän seurakunnan elämäntodistus (RTK, 32).

Tulkinnassa suhtaudutaan tekstin sisältöön sympaattisesti yrittäen ymmärtää sekä tekstin varsinaista teologista tavoitetta että sen sovellettavaa merkitystä yhteisymmärryksessä (Einverständnis) eri aikakausien tulkintaperinteen kanssa: ”Raamatun eksegeesi (ei) ole enää vain historiallista analyysiä ja kuvausta, vaan historian huomioon ottavaa ja perusteltua ohjetta kristilliseen vastuun kantamiseen elämästä Raamatun Kristus-todistuksen huomioon ottaen.” (RTK, 62).

Vaikka tällainen ote on nykyisessä hermeneutiikassa itsestäänselvyys, se oli 1980-luvun alussa vielä liian vierasta Suomessa. Kettusen kirjaan suhtauduttiin ensin nuivasti ja sitten se vaiettiin kuoliaaksi. Historiallis-kriittisen paradigman edustajat kokivat se uhaksi omalle tutkimusotteelleen

ja syystäkin, koska nk. historiallinen tarkastelu jätti jälkeensä vain hajanaisia ja keskenään ristiriitaisia traditiokerrostumia. Niissä ei uskottu olevan sen vertaa yhteistä teologiaa, että sitä voitaisiin tulkita kohdetta ymmärtäen.

2. Räisänen, Heikki, *Miten ymmärrän Raamattua oikein* (Helsinki: Kirjapaja. 1981).

– *Raamattunäkemyistä etsimässä* (Helsinki: Gaudeamus. 1984).

– *Tuhat ja yksi tulkintaa. Luova näkökulma Raamattuun* (Helsinki: Yliopistopaino. 1989).

Räisäsen suomenkielisistä kirjoista voidaan mainita muutama keskeinen teos. Ensinnäkin MYRO vuodelta 1981 vakiinnuttaa Suomeen taistelun (oletettua) fundamentalismia vastaan. James Barria seuraten Räisänen nousee perinteistä kirkollista ja herätyskristillistä raamatuntulkintaa vastaan (ja etenkin Saarnivaaraa vastaan). Hän esittää kaiken tulkinnan olevan mahdollista ainoastaan suhteessa historiallis-kriittiseen tutkimukseen. Räisäselle tulkinta merkitsee sitä, että Raamatun sisältöä selitetään niiden katkelmallisten traditiokappaleiden avulla, joita tutkimus on seulonut etenkin evankeliumimateriaalin historiasta. Kaiken ”vakavasti otettavan” teologian edellytyksiin kuuluu Räisäsen mukaan, että ”Raamatun tunnustetaan sisältävän myös epähistoriallista ainesta”, ja että ”Raamatun sisäinen epäyhtenäisyys myönnetään” (MYRO, 120). Tästä seuraa samalla, että ”kriittisen” tutkimuksen hylkäävää teologiaa ei ”voi ottaa vakavasti”. Historiallisen kritiikin perustalle ”voidaan rakentaa ja rakennetaan varsin erilaisia teologioita” (MYRO, 121).

Myöhemmissä kirjoissaan Räisänen pohtii sekä raamattunäkemyistä että tulkintaa. Nämä kaksi eivät hänen teorioissaan juuri eroa toisistaan. Räisänen katsoo, että raamattunäkemys ohjaa tulkintaa: ensin on fundamentalistinen, sanatarkka Raamatun ymmärtäminen. Sitä seuraa laajempi pelastushistoriallinen tapa ymmärtää tekstien merkitys (historiallisista virheistä huolimatta). Ja ylimmällä asteella on historiallis-kriittinen (”ei-kirjaimellinen”) tapa ymmärtää tekstejä (RE, 144-151). ”Kun koko Raamattu muodostuu valtavasta tulkintaprosessista, on vaikeata ymmärtää, miksi tämän prosessin olisi pitänyt pysähtyä joihinkin kirkolliskokouksiin, joissa keskenään erimieliset kirkonjohtajat erilaisten teologisten ja poliittisten virtausten ristipaineessa sorvasivat virallisia opinkappaleita.” (RE, 151). Vaikka Räisäsen tapa määrittellä hermeneutiikka on erikoinen, moni Suomessa on omaksunut sen. Käsitys on erikoinen, koska raamattukäsitystä ei pitäisi samastaa tekstien tulkintaan. Sen sijaan sisältöä pitäisi kyetä tulkitsemaan myös tekstien omien intentioiden mukaan. Räisänen ei ole koskaan tyytynyt siihen ja siksi hän edustaakin melko selvästi sitä vanhaa saksalaista teoriaa, jota Kettunen Stuhlmacheria seuraten on yrittänyt uudistaa.

Jo nämä varhaiset kokoelmat osoittavat, että Räisäsen tavoitteena ei ole varsinaisesti ollut ”ymmärtää” tekstien sisältämää teologiaa. Sen sijaan hänen mielenkiintonsa kohdistuu uskontoon ilmiönä. Hän yrittää ymmärtää uskontoa psykologis-sosiologisena toimintana. Räisänen pitää tulkintana sitä, että tutkija selittää uskonnollisen ajattelun syntyä immanentisti. Raamattua ei pidä hänen mukaansa ymmärtää ilmoituksena tai Jumalan sanana, vaan ihmisten elämäkokemuksen tulkintana. ”Asianmukaisemmalta tuntuu puhua vaikkapa *todistuksesta* tai *tulkinnosta*. Kysymys on valtavasta prosessista, jossa jatkuvasti tapahtuu jotain uutta. Luovan tulkintaprosessin dokumentti on omalla tahollaan myös Koraani.” (TYT, 46). Räisäsen avainterminä on tulkinnan ketju, jossa perinnettä tulkitaan uusissa konteksteissa, ja usein vanhan kanssa ristiriidassa. Lisäksi Räisäselle ihminen ”on empiriinen eläin”. Siksi ”välitön, omakohtainen kokemus vetoaa häneen syvemmin kuin teoreettiset ajatuskehittelyt” (TYT, 22). Näin ollen uskonto syntyy tulkituista kokemuksista, joita kuvastaa yhteisön ”symbolinen maailma”. Koska se on altis muutoksille,

uskonto ei koskaan pysy samana. Hän puhuu jopa ”hereettisestä imperatiivista”: uusi on välttämättä ”harhaoppinen”.

3. Ruokanen, Miikka, *Hermeneutica moderna: Teologinen hermeneutiikka historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen aikakaudella* (Helsinki: Gaudeamus. 1987).

Ruokasen oppikirja tekee juuri sen, mitä lupaa alaotsikossa. Tulkintateoriaa tarkastellaan historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen aikakaudella. Tämä historiikki on ollut standardi Suomessa jo yli kahdenkymmenen vuoden ajan. Ruokanen arvioi tulkintateorioiden syntyä aina suhteessa siihen kontekstiin, jossa kukin teoria on kasvanut: rationalismi, straussilainen liberalismi, uuskantilainen dualismi ja eksistentialismi.

Lyhyesti tiivistäen yksi Ruokasen keskeisistä huomioista koskee tulkinnaa tehtyä dramaattista eroa tapahtumia koskevan historian (Historie) ja tulkitun menneisyyden (Geschichte) välillä (HM, 58). Tämä on johtanut ”historian Jeesuksen” erottamiseen seurakunnan julistamasta ”uskon Kristuksesta”. Kun luottamus evankeliumeihin katosi ja historian Jeesus hävisi näkyvistä, tulkinnan uskottiin nostavan esiin ”saarnatun” Kristuksen, joka on seurakunnan uskon tulosta. Tämän uskon Kristuksen ajateltiin olevan historiallisen tutkimuksen murskaavan arvion tavoittamattomissa. Kahtiajakoa vahvasti Troeltschin historismi. Tämän jaon nimellä kirjoittivatkin teoksia mm. David Strauss, Ernst Troeltsch ja Martin Kähler (HM, 89). Kählerin sanoin: ”todellinen Kristus on se Kritus, jota saarnataan”. Bultmann omaksuu tämän jaon synoptisen tradition historiassaan (*Die Geschichte*, 396). Hän myös teki siitä oman eksistentiaalisen interpretaationsa peruslähtökohdan. Historiallis-kriittisen aikakauden iskulauseeksi tuli: usko ei ole historian yksityiskohtien totena pitämistä.

Ruokanen kiinnittää myös taitavasti huomiota siihen, että historiallis-kriittisen kauden aikana hermeneutiikka sai usein apologeettisen luonteen. Se pyrki pelastamaan kristinuskon jäänteet historiallisen tutkimuksen tuottamalta hajaannukselta ja jopa tuholta. Varhaisimmat pyrkimykset erottivat ikuiset totuudet historiallisesta totuudesta (tai oikeastaan suuresta määrästä kuviteltua epähistoriallista ainesta) jopa väkivalloin. Tätä seurasi kantilainen eettinen tulkinta (HM, 76): kristinuskon pysyväksi sisällöksi määriteltiin eettinen pyrkimys (juuri Kant perusteli pysyvän etiikan ja myös uskonnon perusluonteen Jumalan antaman auktoriteetin avulla). Lopulta eksistentialismi siirsi uskonnon varsinaisen perustuksen ihmisen sisimpään, omaan ”uskonnolliseen” kokemukseen. Tosin sillä ei ollut enää transsendenttista merkitystä, vaan ”olemisen lauseet” palautuivat ihmisen elämäkokemukseen (HM, 148).

Kirjassa Ruokanen kiinnittää erityistä huomiota myöhemmän uuskantilaisen tulkinnan suureen vaikutukseen luterilaisessa ja protestanttisessa perinteessä (HM, 64). Kun uskonnon perusluonteena pidetään moraalisuutta (Marburger ”Neukantianer”, kuten Herrmann, von Harnack, nuori Bultmann) myös käsitys armosta muuttuu ja sovistusteologia putoaa dogmatiikasta pois. Kuten Herrmann sanoo: historian Jeesus ei edusta ”pakanallista” sovituspoppia (HM, 76). Uusprotestanttista teologiaa ohjaa tämän jälkeen eettinen uskonnon tulkinta.

4. Myllykoski, Matti, ”Tulkinta eksegeettisenä ongelmana”. – *Kieli ja kokemus:*

***Raamattuteologian mahdollisuudet ja rajat*, 18-97. M. Myllykoski, R. Saarinen (Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja 54. Helsinki: Missiologian ja ekumeniikan seura, 1989).**

Myllykosken artikkeli kattaa puolet kirjasta ja tarjoaa hieman saman tapaisen yleiskatsauksen hermeneutiikan historiaan kuin Ruokasen teos, tosin suppeammin. Myös Myllykoski käsittelee hermeneutiikkaa suhteessa historiallis-kriittiseen paradigmaan, mutta enemmänkin sen ehdoilla kuin sitä kriittisesti arvioiden. Hän arvioi tutkijoiden näkemyksiä Straussista ja Troeltschista Diltheyyn ja Bultmanniin. Heti kirjan alussa hän toteaa, että historiallinen tutkimus punnitsee tekstejä ”omien kriittisten menetelmiensä avulla” ja pyrkii tavoittamaan ”lähdetekstin takaa varsinaisen historiallisen ilmiön” (KK, 13). Metodeja hän pitää ongelmattomina, vaikka esittääkin itse työprosessiin tiettyjä varauksia hypoteesien ja lähtökohtien valinnan osalta.

Myllykoski taiteilee kirjassa kahden lähestymistavan välillä: historiallisen *selittämisen* ja sisällön *tulkinnan*. Ei ole aivan selvää, mitä tulkinta tässä merkitsee. Hän ei määrittele sitä suoranaisesti sisällön teologiseksi selittämiseksi, vaan puhuu pyrkimyksestä ”kuvata ymmärtämisprosessia” (KK, 19). Esimerkit Gadamerilta osoittavat, että Myllykoski pitää hermeneutiikkaa jossain määrin epistemologisena kysymyksenä, mutta hän ei kuitenkaan muokkaa historiallis-kriittisiä metodejaan. Hän tyytyy vain toteamaan, että eksegetiikka ei voi ”väittää saavuttavansa” sellaisia eksakteja tuloksia, joita luonnontieteissä pystytään antamaan (KK, 51).

Mutta miten historian tapahtumien ja teologian luomisen (tekstien kirjoittamisen) prosessi sitten pitäisi ymmärtää, jos sitä ei enää Troeltschin tapaan pidetä luonnontieteiden kaltaisena työskentelynä? Myllykoski ei löydä selvää ratkaisua tähän, vaan yrittää sovittaa ”ymmärtämisen” kategoriaa molempiin lähestymistapoihin. Tutkija on aina riippuvainen ”ymmärtämisen kaikkia ihmisiä sitovasta perustasta”. Silloin ”historiallis-kriittistä raamatuntutkimusta voi pitää *selittävänä ymmärtämisenä* ja Raamatun hermeneutiikkaa *tulkitsevana ymmärtämisenä*” (KK, 61).

Kun Myllykoski selventää tätä jakoa, hän lopulta kertoo, mitä tulkinta hänelle merkitsee. Ensinnäkin historiallinen tutkimus on hänelle tekstin historiallisen tilanteen selittämistä. Vaikka sitäkin ohjaa tietty ymmärrysprosessi, Myllykoski ei luovu yhdestäkään historiallis-kriittisestä menetelmästä, vaan pikemminkin vahvistaa ne. Tulkinta puolestaan merkitsee hänelle pelkästään reseptiota, tekstin lukemista tässä päivässä. Hermeneutiikka hakee ”kriteerejä tekstin historiallisen selityksen soveltamiselle tämän tulkinnassa ja käytössä”. Niinpä keskeiseksi kysymykseksi Myllykoskelle jää se, miten ”meille vieraassa tilanteessa ja kysymyksenasettelussa syntynyt teksti voi ylittää välillämme olevan etäisyyden” (KK, 62). Tästä seuraa näkemys, jota Myllykoski on myöhemminkin pitänyt paljon esillä. Etäisyyttä ei voikaan täysin häivyttää. Nykyajan ihmiseltä ei voi enää vaatia, että hänen uskonsta sisältö määriteltäisiin vanhojen, myyttisten kuvausten varassa. Siksi Myllykoski ainakin vielä tuossa 1980-luvun kirjassaan suosii bultmannilaista ”eksistentiaali-interpretaatiota” (KK, 63).

5. Tulkinnan kehällä. Puheenvuoroja Raamatusta ja kirkon tunnustuksesta.

(Toim.) K. Latvus, K. Peltonen. Helsinki: Kirjapaja, 1992.

Kirkon koulutuskeskus Järvenpäässä on Wille Riekkisen ajoista lähtien ottanut myös kantaa tulkintateoriaan. Kirkon oppikirjaksi tehty kokoelma on Myllykosken kirjan tavoin historiallis-kriittisen tutkimuksen ohjaama ja edustaa sitä dualismia, jota Ruokanen tutki. Kirjassa yritetään pelastaa kristillisen uskon kokemusperäistä traditiota tilanteessa, jossa Raamatun tekstien ei enää uskota kykenevän takaamaan uskon jatkumoa. Myllykosken tavoin Riekkinen toteaa aluksi, että tieteellinen raamatuntutkimus on ”ensisijaisesti historiatiedettä” ja pohtii esimerkiksi sitä, miten ”keskenään ristiriitaiset historiaa koskevat tiedonannot on suhteutettava toisiinsa” (TK, 231).

Vasta historiallisen tehtävän jälkeen voidaan esittää ”aktualisointikysymys”: mitä merkitystä Raamatun tekstien sanomalla on tänään.

Riekkinen ”kaksivaiheista” hermeneuttisen prosessin samaan tapaan kuin Myllykoski, vaikka hän toteaa, että kaikki teologit eivät sitä nykyään hyväksy. Historiallisen tutkimuksen osalta Riekkinen on yhä Troeltschin oppilas: Raamattu ei ole ”historian oppikirja”. Hän pitää Uuden testamentin tekstejä julistuksena. Hänen mukaansa tämä hermeneuttinen ero ratkaisee samalla kysymyksen historiasta. ”Toisaalta jo tämä kirjoittajien näkeminen oman aikansa lapsina estää pitämästä ’Jumalan sanaa’ ja kirjoitettua sanaa identtisinä. UT:n sisältämään traditiohistoriaan viitaten voisi jopa sanoa, ettei UT:ssa ’absoluuttista Jumalan sanaa’ olekaan, on ’vain’ jatkuvasti aktualisoituva sarja konkreettista ’Jumalan sanaa’, vaikuttamaan pyrkivää ja pystyvää julistusta Jumalasta ja hänen valmistamastaan pelastuksesta!” (TK, 236).

Kari Latvus toistaa omassa artikkelissaan Räisäsen hajanaisuus-teesin. ”Raamatun sisällöllinen epäyhtenäisyys keskeisissäkin asioissa synnyttää entistä suurempia paineita tulkinnalle.” (TK, 255). Historian ”kuilun” yli ei Latvuksen mukaan siirrytä noin vain. ”Sanoman” aktualisoimisessa ei riitä pelkkä ”Raamatun lauseitten toistaminen”, hän toteaa. Tosin Latvus jättää käsittelemättä, mitä sen jälkeen tulkitaan. Jos ”sanoma” ei ole Raamatun lauseissa, tulkinta ei voi kohdistua teksteihin. Kyse lienee ideologioista, kuten Latvukselle tärkeästä poliittisesta teologiasta. Latvus itse ehdottaa ”rajattua moneutta”. Totuus ei hänen mukaansa synny kirkolliskokouksissa. ”Olisi kohtalokasta korostaa liikaa UT:n ja tunnustusten samansuuntaisuutta.” (TK, 257).

Kirja jää kuitenkin nimensä mukaisesti tulkinnan kehälle eikä ulotu sen ytimiin. Opillisuus on kirjan mukaan kirkon ongelma. Vaikeus näyttää olevan sama kuin Myllykoskella. Nykyihmistä ei saa sitoa antiikin maailmankuvan ohjaamiin opinkäsityksiin. TK toista siten samanlaisen ”pseudo-apologeettisen” ohjelman, kuin monet saksalaiset teoriat. Kirkon toiminta pyritään pelastamaan tutkimuksen hajoittamalta Raamatulta siitä huolimatta, että ”uskon Kristukselle” ei enää löydy opillista sisältöä: ”tunnustuksista ei tule tehdä idolia, epäjumalaa” (TK, 257).

6. Syreeni, Kari, *Uusi testamentti ja hermeneutiikka: tulkinnan fragmentteja* (Helsinki: SESJ, 1995).

Syreeni kirjoitti lopulta tähän keskusteluun puhtaasti eksistentiaalisen hermeneutiikan. Raamattu ei tulkinnan kohteena ole hänelle enää ensinkään historiallinen teos. Se on pelkkä uskonnollinen tekstikokoelma (kirjoitettu vuosikymmeniä Jeesuksen aikaa ja pääsiäistä myöhemmin) joka kuvastaa ihmisen elämäkokemusta ja sen tulkintaa tässä oudossa maailmassa. Syreeni seuraa Räisästä ja ainakin kirjan alussa jäsentää hermeneutiikan vain reseptiona ja aktualisointina. Uudempaan kirjallisuuteen viitaten hän tosin myöntää, että hermeneutiikka toimii nykyään myös historiallisen tutkimuksen ”metakritiikkinä”. Toisin sanoen se arvioi historiallista eksegeesiä kriittisesti (UTH, 67).

Omaa tulkinnan teoriaansa kehitellessään Syreeni aloittaa kiinnostavasti metaforan hermeneutiikasta, mutta jää maailmansisäisen teorian vangiksi. Hän soveltaa Popperin kolmen maailman mallia (reaalitodellisuus - ideologia - tekstien maailma) uskonnollisen kielen tulkintaan. Tekstimaailma on tietysti Raamatun kertomusten alue. Ideologista todellisuutta Syreeni kuvaa Räisäsen tavoin yhteisön ”symboliseksi maailmaksi”. Se on siten sosiologinen käsitys siitä, miten ihmiset luovat elämäntulkintoistaan symboleja ja heijastavat ne yhteisön ”ulkopuolelle” aatteiksi. Alataso on Syreenin mukaan konkreettinen maailma, ihmisten elämäntodellisuus, arkielämän taso.

”Tekstimetaforiikka” toimii hänen mukaansa siten, että tekstit kyllä edustavat tiettyä symbolista maailmaa, mutta ”suuri metafora” on sellainen, joka pyrkii muuttamaan myös ihmisten käytännön elämää (UTH, 182-183).

Syreenin mukaan siis Uuden testamentin tekstit (Paavaliin lisäksi myös evankeliumin kertomukset) on palautettava immanentin elämänkokemuksen piiriin. Koska tie transsendenttiseen on suljettu, tekstit heijastavat välttämättä vain ihmisen omia subjektiivisia kokemuksia. Tämä muistuttaa sitä, miten Räsänen jo nuorena kutsui Raamattua ”luonnollisen uskonnon panoraamaksi”. Raamatun tekstien uskotaan olevan ihmisen oman elämänkokemuksen tulkintaa. Mitään yhteyttä Jumalaan tai ilmoitukseen ei ole. Siksi ”opit” eivät ole todellisia eikä tulkinnan pitäisi sellaisia edes käsitellä. Uskonnolliselta kuulostava aines (kristologia, pelastusoppi) on redusoitava takaisin arkielämän keskelle. Tämä toistaa tietysti Bultmannin ohjelman.

Jostain kumman syystä Syreeni käyttää Popperin ajatusta mahdollisista maailmoista. Hän ei kuitenkaan seuraa Popperin tietoteoriaa – juuri Popperhan irtautui positivismista ja nosti induktivismiin kiistan keskelle tieteenteoriaa. Syreeni on historiallisessa tutkimuksessa Räsäsen tapaan induktivistinen. Siitä huolimatta hermeneutiikan piirissä Popper kelpaa. Syreeni rakentaa tulkinnat (siis käsitykset tekstin uskonnollisesta sisällöstä) mahdollisina maailmoina, jotka voivat toteutua arkielämän uskonnossa. Terminologia on uusi, mutta mitään sisällöllistä eroa bultmannilaiseen eksistentiaaliseen interpretaatioon ei ole. On nimittäin muistettava, että Bultmannin mukaan *keerygma* on virtuaalinen käsite. Sitä ei voi pukea sanoiksi. Se on apofaattinen kokemus Jumalan puhuttelusta. Kun tuota kokemusta yritetään sanottaa, ihmiset tulevat vahingossa käyttäneeksi oman aikansa maailmankuvan sitomaa kieltä. Siksi teologialla ei ole pysyvyyttä eikä kirkkoa varten ole olemassa yhtään ainoata epistemologisesti pätevää lausetta Jumalasta.

Teologian osalta Syreenin kirjasta ei löydy juuri muuta, kuin pyrkimys uuskantilaiseen romantisoitun lähimmäisrakkauden eetokseen. Käsitellessään lain ja evankeliumin uudelleentulkintaa hän kutsuu luterilaisuutta ”huikeaan ideologiseen profanointiin”. Sen mukaan kirkko on ”evankeliumin julistajana lähemmän rakkauden” ja muu yhteiskunta ”lain käyttäjänä ulomman rakkauden piirissä” (UTH, 231). Lopputulos on juuri sama, jota Ruokanen analysoi 1800-luvun teksteissä – vain kieli kuulostaa uudemmalta. Kristinuskosta olisi annettava eettinen tulkinta. Johanneksen ilmestystä selittäessään Syreeni tarjoaa tekstistä lopulta derridalaisen dekonstruktion ja tuhoaa kaikki ne teologiset piirteet, joita taivasnäky on kirkossa synnyttänyt. (Oli koomista soveltaa Syreenin muihin päälukuihin sitä jälkistrukturalistista filosofiaa, jonka hän omaksuu tässä luvussa. Dekonstruktio vaikkapa evankeliumitutkimuksessa tarkoittaisi sitä, että yksikään teorian yläkäsite ei pidä paikkaansa. Kaikki kuvitelmat traditiokerrostumista olisivat tutkijan pään sisässä. Popperin kolmen maailman mallia tulisi pitää kielen sisäisenä leikkinä, ei todellisena hermeneutiikan ohjelmana. Mutta tämä olisi jälkiviisautta. Syreenin kirjoittamisaikana 1990-luvun alussa näitä jälkistrukturalismin piirteitä ei vielä ollut problematisoitu.) Kooten on todettava, että perinteisen teologian kannalta Syreenin aatteellinen lopputulos on toivoton.

7. Eskola Timo, *Uuden testamentin hermeneutiikka: tulkintateorian perusteita* (Helsinki: Yliopistopaino, 1995).

Oman yleiskatsaukseni tarkoituksena oli syventää tiettyjä Ruokasen teoksessa esille nostettuja analyysin kohtia. Totesin ensinnäkin, että varhaista hermeneutiikkaa ohjasivat sekä hegeliläinen dualismi, että kantilainen reduktionismi. Straussin tapaiset varhaiset tulkitsijat erottivat

transsendenttisen käsitemaailman (Begriff) teologian maan päällisistä ilmenemismuodoista (Vorstellung). Tämän jälkeen Hegel kuitenkin hylättiin, koska näiden kahden välillä ei enää ollut yhteyttä. Sen sijaan Raamatun selitettiin kuuluvan ”pelkkien” ilmenemismuotojen alueelle ja joutuvan siksi tarkan historiallisen kritiikin kohteeksi. Uskonto kuitenkin yritettiin pelastaa ikuisten käsitteiden alueelle, ja näiden väitettiin olevan historiallisen tarkastelun ulottumattomissa. Näin päädyttiin vähitellen historian Jeesuksen ja uskon Kristuksen erottamiseen. Tämä analyysi tarkentaa dualistisen hermeneutiikan syntyä, jota Ruokanen on ansiokkaasti tarkastellut.

UTH:ssa esittelin ensimmäiset hahmotelmat uskonnollisen kielen luonteesta. Transsendenttisen todellisuuden ja rationalistisen empirian erottaminen toisistaan ei ole mielestäni hyvä tapa arvioida teologian sisältöä – vaikka lähes kaikki historiallis-kriittisen kauden teoriat pyrkivät juuri sellaiseen. Uskonnollinen kieli on sen sijaan notkeampaa. Kieli on perusluonteeltaan aina metaforista: jumalan todellisuudesta ja kristologiasta puhutaan tämän maailman kuvin, mutta mielekkäin sisällöin. Jumala on ”kuningas” – mutta ei yksi tämän maailman kuninkaista. Jeesuksella on valtakunta, mutta ei tästä maailmasta. Kristus on kuin pappi, tai kuin tuomari, mutta hän on samalla aivan erilainen, kuin tämän maailman papit ja tuomarit. Metafora ei redusoidu maan päälle, kuten Syreeni ajattelee, vaan pystyy taitavasti kuvaamaan sisältöjä, joista ei suoraan voi puhua.

Siksi uskonnollinen kieli on todellista. Itse asiassa sen totuusarvon määrää valittu ja omaksuttu ontologia, ei kuvitelma myyteistä tai transsendenttisestä käsitemaailmasta. Analyysi osoittaa, että hermeneutiikan teoriassa olennaisista ovat epistemologia ja ontologia. Siksi on puutteellista keskittyä historiallis-kriittisen tutkimuksen lähestymistapaan ja väittää, että se muuttaa tulkinnan lähtökohdat. Perusteet ovat syvemmällä, näkemyksissä todellisuuden luonteesta.

8. Eskola Timo, *Kielen vallankumous: kielellinen käänne ja teologian postmodernismit.* (STKSJ 258. Helsinki: STKS, 2008).

Kielen vallankumouksessa totesin humanistisissa tieteissä (ja muissakin) tapahtuneen kielellisen käänteen muuttaneen olennaisesti käsitystä hermeneutiikasta. Oikeastaan koko 1900-luvun filosofia oli kielen filosofiaa (Kantin perinnöstä aina Peirceen ja Derridaan). Tämä keskustelu palautti merkityksen tulkintateoriaan – ainakin tietyn suuntauksen osalta. Kommunikaatioteoria, retoriikka ja narratologia avasivat aivan uuden oven tekstien tulkintaan. Toki on samalla muistettava, että jälkistrukturalismi (Barthes, Derrida, Lyotard jne.) irrotti merkityksen kokonaan kielestä. Kielellinen käänne ei ole yksi yksinkertainen ilmiö.

Filosofian kritiikki puolestaan opettaa, että fenomenologian tuottamat jälkistrukturalistiset tulkinnan ohjelmat ovat olleet metodisesti hyvin puutteellisia. Tämä koskee dekonstruktionismia, jossa kielen merkitykset yritetään selittää järjestelmän sisäisiksi, mutta väkivaltaisiksi liikkeiksi, jotka tulee purkaa. Sellaista ei lopulta kukaan hyväksynyt, koska oikea dekonstruktio tuhoaisi myös kirjottajan omat väittämät. Suuntaus jäsenyi vähitellen diskurssiteoriaksi, joka aloitti taistelun länsimaiden kristillis-humanistista perintöä ja selityksen antavaa ”suurta kertomusta” vastaan (Lyotard: puhuminen on taistelua). Tässä vaiheessa kieliteoria palasi realismiin piiriin ja ideologiset ohjelmat muodostuivat eettisiksi (etenkin feminismin, homoseksuaalisuuden ja postkolonialismin osalta). Diskurssiteorian kautta teologinen hermeneutiikka (ja eksegetiikka) on saanut monia tulkintaohjelmia, jotka ovat luonteeltaan avoimen aatteellisia. Näiden suhde vanhaan historiallis-kriittiseen tutkimukseen on jännitteinen, koska tuon suuntauksen ajatellaan lukkiutuneen positivistiseen tietoisuuteen ja varman totuuden ihanteeseen.

Kaikki kielellisen käänteiden seuraukset eivät toki ole jännitteisiä. Teologiassa muutos johti esimerkiksi postliberaalien tulkintojen syntyyn. Raamattuteologiaa ja teologista hermeneutiikkaa ei haluttu enää tehdä ”liberaalin” eli historismin ohjaaman rationalismin ehdoilla. Sen tilalle on haettu merkitysteoriaa, joka kykenee syventymään tekstien käsitemaailmaan ja nostamaan esille vaikkapa kirkolle merkittävän teologian metanarratiiveja.

9. Eskola Timo, *Metodin jälkeen: esseitä Raamatun lukutavoista*. Iustitia 27 (2011).

Jokunen käytyyn keskusteluun liittyvä huomio voidaan nostaa myös kirjastani Metodin jälkeen. Etenkin sen artikkelissa Bultmannin ja Heideggerin välisestä suhteesta totean, että Bultmann ei itse asiassa seurannut Heideggeria, vaan toisti omia vanhoja rationalismista nousevia näkemyksiään myös kehitellessään niin sanottua eksistentiaalista tulkintaansa. Nuori Bultmann oli uuskantilainen ja korosti uskonnollista ”elämystä” (Erlebnis). Uskonnon sisältö sijoittui tällöin yksilön kokemukseen, ei historialliseen tietoon Jeesuksesta ja evankeliumista. Bultmann oletti, että Heideggerin filosofian voisi sovittaa tähän asetelmaan.

Ensimmäinen virhe tapahtui siinä, että Bultmann säilytti vielä uskon naturalistiseen tutkimukseen ja sen antamaan tietoon. Heidegger oli hylännyt objektikielen ja empiirisyyden. Bultmann käyttäi indikatiivista kieltä, mikä olisi Heideggerille ollut ”turhaa puhetta”. Syy on selvä: Bultmann tarvitsi tämän puolen kyetäkseen toteuttamaan myyteistä riisumisen. Vaikka Bultmann kyllä tämän jälkeen yritti sovittaa Heideggerin eksistentiaalisia määritellessään keerygman luonteen (jumalallisena puhutteluna), hän unohti Heideggerin tärkeimmän kritiikin. Siksi Bultmann laajensi Heideggerille tärkeän autenttisen kielen alueen ja tulkitsi Raamatun teologiset ajatukset ”keerygman herättämän itseymmärryksen” tuotteiksi. Näin hän palaa kantilaisuuteen ja pitää subjektiivista kokemusta uskonnollisen tiedon lähteenä. Ristiriita Heideggerin kanssa on ilmeinen. Olemisen luonne koskee Heideggerin mukaan maailman ”tapahtumista”. Hän on fenomenologi. Transsendenttista ei voi kohdata. Jos siis keerygma olisi olemassa, se ei koskisi jumaluutta, vaan vain ihmisen elämäkokemusta. Bultmann ymmärsi Heideggerin virheellisesti.

Bultmann tosin omaksui yhden seikan – hän nimittäin tulkitsi synnin käsitteen epäautenttiseksi elämäksi. Käytännössä syntiä olisi siten se, että ihminen suuntautuu empiriaan eikä löydä omaa paikkaansa autenttisesti ”tapahtumisessa”. Samoin synniksi ajautuu kaikki pysähtyneisyys, opillisuus ja lainomaisuus, sekä saksalaisessa kontekstissa myös juutalaisuus (kuten Heidegger sanoo) ja koko Vanha testamentti, koska ne kaikki lisäävät Angstia. Eksistentiaalisen uskon tulee olla ”olemista ajalle”. Bultmannin kiperä kysymys kuuluu, ”voidaanko kristillinen käsitys olevasta toteuttaa ilman Kristusta”. Olisi kannattanut ehkä hieman pidempään pohtia juuri tuota kysymystä.

10. Eskola Timo, ”Jatkuvan tulkinnan harhakuva – sosiologia ja reduktio hermeneutiikassa” – *Teksti, tunnustus ja tulkinta: eksegetiikasta kirkon dogmaan*. 37-80. Iustitia 28 (2012).

STI:n uudemmissa julkaisuissa olen täydentänyt hermeneutiikan historian arviointia esittämällä yksityiskohtaisen kritiikin sosiologisesta tulkintateoriasta. Kohteena on Peter Bergerin kehittelemä, Weberin ajatteluun pohjaava tulkintateoria, jonka Heikki Räisänen on tehnyt tunnetuksi kirjoissaan. Weber piti uskontoa yhteiskunnan tärkeänä funktiona. Bergerin tiedonsosiologia jatkaa tästä ja selittää yhteisön tuottavan symbolimaailman (symbolic universe) joka käsittää

todellisuutta tulkitsevia aatteita ja uskontoja. Myös Räsäsen mukaan uskonto on vain ihmisten ulkoistama symbolimaailma, joka pitää yhteiskuntaa koossa ja vie sitä eteenpäin. Tämä malli on sosiologinen, eikä silläkään alueella aivan tuore. Weberin tapaan Räsänen katsoo, että kukin kulttuuri tuottaa omat symbolinsa ja uskonto kehittyy vuosisadasta toiseen.

Tämän tulkinnan ongelma on siinä, että se sekoittaa kulttuurin ja uskonnon keskenään. Uskonnolla ei ole enää itsenäistä asemaa. Siksi Räsäsen tulkintaa voi kutsua kulturalismiksi. Uskontoa tarkastellaan pelkkänä kulttuurin osatekijänä. Samalla tämä piirre antaa Räsäsen julistamalle ”tulkinnan ketjulle” syvemmän merkityksen. Tieteen ja filosofian kehittyessä tulkinnan ketju saa uusia lenkkejä, jotka poikkeavat selvästi aikaisemmista. Räsäsen ketjulla on tosin taipumus katketa. Hän erottaa lenkit niin voimakkaasti toisistaan, että on hieman vaikea puhua enää ”ketjusta”. Räsäsen nimittäin väittää tulkintojen syntyvän seurakuntien jännitteistä ja keskinäisistä ristiriitoista.

Räsänen lainaa Bergeriltä termin ”hereettinen imperatiivi”. Koska uudet tulkinnat ovat kriisien tulosta, ne ovat aina ristiriidassa aikaisempien käsitysten kanssa. Kehittyvä uskonto on Räsäsen mukaan aina ”harhaoppista” (siis perinteisessä mielessä, koska Räsäsen mukaan oikeatakaan oppia ei ole olemassa). Nykyisen tulkitsijan (ja kirkon) tulisi Räsäsen mielestä luopua opeista ja sallia ajatuksen vapaus. Muussa tapauksessa jäljelle jää vain kasa riitoja. Tämä osoittaa, että Räsäsen tulkintamallin taustalla on varsin synkeä käsitys uskonnon perusluonteesta. Varhainen kristinusko on hänelle riitaisa ja ahdasmielinen ilmiö.

Johtopäätöksiä

Hermeneutiikan eri aikakausien painotukset nähdään varsin selvästi myös suomalaisessa keskustelussa. Tulkinta on pitkään määritelty ainoastaan suhteessa historiallis-kriittiseen tutkimukseen. Silloin hermeneutiikalle on jäänyt pelkkä lukemisen eli reseption alue ja aktualisoiva (ns. homileettinen) tehtävä. Tätä voi kutsua vaikkapa historismin projektiksi. Sen umpikuja paljastuu kuitenkin siitä, että ”kaksivaiheistettu” tulkinta menetti historian Jeesuksen, teologian sisällön ja soveltamista ajatellen myös kirkon pelastussanomien. Historiallis-kriittisen kauden hermeneutiikan erikoisuus on siinä, että se ei kyennyt tulkitsemaan itse tekstejä oikeastaan lainkaan. Esimerkiksi Bultmann Uuden testamentin teologiassa perkaa Raamatusta varhaiskristillisiä ja gnostilaisia myyttejä ja etsii sitten eksistentiaalista merkitystä muutamasta triviaalista antropologisesta termistä (kuten sielu ja henki). Kristologiaa on turha hänen teoksestaan etsiä.

Suomalaiselle hermeneutiikalle on ollut tyypillistä immanentti ote. Metafysiikka yleensä torjutaan ja uskontoa käsitellään sosiologisena ilmiönä. Se tarkoittaa, että maailmankuvaa koskevat kysymykset ovat (odotetustikin naturalismin kaudella) olleet ensisijaisia. Sitä ne eivät enää ole. Siksi hermeneutiikka on siirtynyt hyvin selvästi merkitysteorian alueelle. Sinnehän se kuuluu jo siitä syystä, että kyse on antiikin tekstien ymmärtämisestä. Lisäksi on pantava vielä Myllykoskeakin enemmän painoa sille, että hermeneuttiset kysymykset koskevat kaikkea tiedonhankintaa. Esimerkiksi käsityksiä Jeesuksen puheista tai niiden aitoudesta ei voi käsitellä sitoutumatta moniin ennakkolähtökohtiin – ja yksi ”tulkinta” poikkeaa aina toisesta. Historiallinen selittäminen – tarkoitan vähääkään laajempien kokonaisuuksien selittämistä, kuten Jeesuksen ohjelmaa – ei onnistu ilman metanarratiivien käyttöä tai oletetun tapahtumakulun rekonstruoinnista. Tämä on siis voimakkaasti hermeneuttinen tehtävä. Puheet ”kaksivaiheistamisesta” perustuivat 1800-luvulta peräisin olevaan historismiin.

On mielenkiintoista panna merkille, että kielen vallankumousta säestävät tekijät eksegetiikan piirissä ovat samalla muuttaneet itse hermeneutiikan aluetta (jolle moni niistä toki kuuluu jo sellaisenaan). Taustana on tietenkin metodien olennainen muutos ja esimerkiksi retoriikan, semiotiikan ja narratologian kasvu. Eksegetiikan alueella on toisen maailmansodan jälkeen tapahtunut tämän jälkeen kolme olennaista muutosta. Ensinnäkin judaistiikan nousu on ymmärrettävistä syistä ilmeinen. Suopea suhtautuminen juutalaisiin teksteihin ja vaikkapa Jeesuksen juutalaisiin piirteisiin on muuttanut tutkimusta nopeasti. Toiseksi itse Jeesus-tutkimus on muuttunut lähes täydellisesti 1990-luvulta lähtien (ja vastaavaa muutosta hieman eri sävyin voidaan löytää Paavali-tutkimuksesta). Kolmanneksi Uuden testamentin teologian tutkimus on noussut 2000-luvulla uuteen kukoistukseen. Mitä tämä kaikki sitten on vaikuttanut hermeneutiikan alueella? Vastauksia on monia. Mielenkiinto on kohdistunut teksteihin. Rekonstruktio Jeesuksen motiiveista ja missiosta ovat laajentuneet. Jeesuksen toiminta tulkitaan keskellä toisen tempelin ajan juutalaista eskatologiaa. Lisäksi näiden tekijöiden avulla monet rakentavat kokonaista Uuden testamentin teologiaa tai jopa kanonista raamattuteologiaa (joka kattaa molemmat testamentit). Uusilla teoksilla Childsista Wrightiin, Witheringtoniin tai Hamiltoniin ei ole oikeastaan mitään tekemistä troeltschilaisen perinteen, uuskantilaisuuden tai Bultmannin kanssa.