Raamatun historiallinen tutkimus murroksessa – historiallis-kriittisen metodin arviointia

Timo Eskola

SISÄLLYS

Johdanto

1. Mitä on Raamatun historiallinen tutkimus?
    1. Ainoa tosi tiede, vai tutkimuksen sivujuonne?
    2. Nimityksen ”historiallis-kriittinen” sisällöstä
    3. Raamatuntutkimus ja saksalainen historismi
    4. Onko myyteistäriisuminen historiallis-kriittistä?
    5. Historiallisen raamatuntutkimuksen kirjava perintö

2. Määrittelyn ongelmia
    1. Metodioppaiden pelikenttä
    2. Mitä metodioppaista puuttuu?
    3. Vastakkainasettelujen tuoma lisäväri
    4. Mielenkiinto tekstin kokoonpanossa – vai onko sittenkään?
    5. Metodien keskinäisistä ristiriidoista
    6. Kohti postmodernia metodikeskustelua
    7. Voiko ”historiallis-kriittisen” määritellä?

3. Kiveen hakattu ohjelma ja historiantutkimuksen vaihtuvat teoriat
    1. Deismin perintö
    2. Strauss tieteenfilosofian murroksessa
    3. Baur ja Hegelin historianfilosofia – dialektiikan synty
    4. Niebuhr ja von Ranke: ”wie es eigentlich gewesen”
    5. Troeltschin ankara historismi
    6. Collingwood: The Idea of History
    7. Popperin falsifikationismi: The Poverty of Historicism
    8. White ja narratologinen historiantutkimus
    9. Historian ymmärtäminen ja kommunikaatioteoria
    10. Eksegetiikan suhde yleiseen historiantutkimukseen

4. Onko historiallis-kriittisellä tutkimuksella omaa metodia?
    1. Erilliset metodit: lähdekritiikki
    2. Erilliset metodit: muotokritiikki
    3. Erilliset metodit: redaktiokritiikki
    4. Evankeliumivertailu ja ”synoptinen yhtenäisyys”
    5. Teksti, historian kerrokset ja totuus Jeesuksesta

5. Jeesuksen puheiden aitouden kriteerit
    1. Pieni katsaus kriteerien historiaan
    2. Dissimilariteettikriteeri
    3. Koherenssin kriteeri
    4. Moninkertaisen lähteen kriteeri (multiple attestation)
    5. Kiusallisen ja loukkaavan tradition kriteeri
    6. Välitilinpäätös
    7. Mikä voi toimia kriteerinä historian tutkimuksessa?
    8. Uuden lähestymistavan piirteitä

6. Suullisen perimätiedon uusi painotus
    1. Rabbiininen opetus ja evankeliumit
    2. Lähi-idän kyläkulttuuri
    3. Silminnäkijätodistusten näkökulma
    4. Johtopäätöksiä

7. Tutkijoiden vaihtuvat käsitykset historian Jeesuksesta
    1. Rationalismin kasvualusta
    2. Reimaruksesta Straussiin
    3. Liberalismin anti eksistentialismille
    4. Historian Jeesus ja ”uskon Kristus”
    5. Perinteisemmillä linjoilla vanhalla mantereella (1900-luku)
    6. Jeesus-tutkimuksen suuri murros: Third Quest
    7. Uusi paradigma, uusi narratiivi
    8. Tiesikö Jeesus kuolevansa?
    9. Epilogi

8. Historiallis-kriittisen tutkimuksen teologisia sidonnaisuuksia
    1. Eksegetiikan aggressiivinen perintö
    2. Ongelman syitä etsimässä
    3. Historiallisen kritiikin teologisesta ohjelmasta
    4. Moralismin nousu
    5. Teologia ja kirkko

9. Mitä Paavali todella sanoi?
    1. Miten Paavalin elämää ja opetusta olisi tutkittava?
    2. Paavali mystikkona
    3. Gnostilainen Paavali
    4. Juutalainen Paavali – rabbi?
    5. Uskonvanhurskauden apostoli
    6. Paavali ja liittonomismi
    7. Arviointia

10. Tieteen vallankumous ja uusien metodien nousu
    1. Kielellisten käänteiden runsaus
    2. Uusia käsityksiä metodin luonteesta
    3. Postmoderni aika ja arvojen paluu
    4. Kielellinen käänne eksegetiikassa
    5. Teologia kielellisen käänteen jälkeen: kielen realiteetteja etsimässä
    6. Metafysiikan kiistäjien projektista
    7. Kielellisten lukutapojen nousu

11. Onko historiallis-kriittinen tutkimus kuollut?
    1. Historianfilosofian muutokset
    2. Metodologian kehittyminen
    3. Kielellinen käänne
    4. 1900-luvun filosofinen kriisi
    5. Jeesus-tutkimuksen suuri murros
    6. Johtopäätöksiä

Kirjallisuus

Johdanto

Tämä teos sai alkunsa teologian opiskelijoiden luentopyynnöistä. Vaikka Suomen teologisessa instituutissa on pohdittu eksegetiikan aiheita vuosikaudet, mitään tarkkaan määriteltyä analyysiä historiallis-kriittisestä tutkimuksesta ei ole tehty. Luennoilla on kyllä käsitelty eri metodeja ja tehty kriittisiä arvioita tuon suuntauksen tuloksista. Kun joukko opiskelijoita halusi kuitenkin kohdistetun luentosarjan historiallis-kriittisestä metodista, oli aika hakea tarkempaa näkökulmaa. Analyysin esiin nostamat asiat osoittautuivat niin yllättäviksi, että luentojen jälkeen oli syytä laajentaa tarkastelu kokonaiseksi kirjaksi.

Raamatun historiallinen tutkimus on herättänyt kirkkojen ja teologien piirissä intohimoja jo parinsadan vuoden ajan. Kun puhutaan historiallis-kriittisestä raamatuntutkimuksesta, mistään aivan uudesta suuntauksesta ei ole kyse. Samalla kuitenkin pelkkä tutkimushistorian ajallinen pituus muistuttaa siitä, että tieteellinen raamatuntutkimus ei ole voinut sitoutua vain yhteen historiankäsitykseen. Historianfilosofian alueella tapahtui jo 1800-luvulla paljon muutoksia. 1900-luku puolestaan toi mukanaan suuret murrokset kaikissa humanistisissa tieteissä. Kun historiallista tutkimusta katsotaan nyt 2000-luvun näkökulmasta, juuri mikään ei ole kuten ennen. Miksi kuitenkin monet teologit yhä puhuvat vain yhdestä ”historiallis-kriittisestä” tutkimuksesta?

Tässä tutkimuksessa avataan keskustelua etsimällä määritelmiä ja tutkimalla metodioppaita. Työskentelyn tavoitteena oli etenkin aluksi hakea suuntauksen edustajilta itseltään muotoiluja siitä, mistä tässä niin kuuluisaksi tulleessa tarkastelutavassa on kyse. Jo analyysin avauksessa voidaan kuitenkin todeta, että tehtävä osoittautui vaikeaksi. Määritelmiä ei tahdo löytyä. Yhtenäisyyttä ei esiinny. Nimekkeen alle on sijoitettu lukuisia erilaisia historiantutkimuksen menetelmiä tai lähestymistapoja eri aikakausilta. Siksi työn dispositiosta tuli kyselevä ja ihmettelevä. Löytyykö termille ensinkään yhtenäistä sisältöä?

Metodikeskustelu on toki tälläkin alueella ollut vilkasta viimeisten vuosikymmenten aikana. Suomalaista keskustelua on innoittanut erityisesti brittiläinen Vanhan testamentin tutkija David J.A. Clines, jonka eksegeettisessä seurassa pitämä luento julkaistiin hieman provosoivalla otsikolla ”Historical Criticism: Are its Days Numbered?” (Ovatko historiallis-kriittisen tutkimuksen päivät luetut? *TAik* 6/2009). Clines on tutkimusmenetelmien asiantuntija, ja hänen laajat katsauksensa teoksessa *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation III* keskittyvät ajankohtaisiin raamatuntutkimuksen metodeihin. Pyrin tuomaan tällaista keskustelua suomalaisen tieteellisen keskustelun kenttään.

Vaikka käytän tässä teoksessa usein yleisnimitystä raamatuntutkimus, analyysi on kirjoitettu Uuden testamentin tutkimuksen näkökulmasta. Tarkoitukseni on päivittää muutamat jopa 1800-luvulta periytyvät käsitykset tämän päivän historiantutkimuksen menetelmien tasolle. Kielellisen käänteen mukanaan tuomien lukutapojen osalta

pohjaan tutkimuksen kirjaani *Kielen vallankumous* (STKSJ 2008). Sen lisäksi kiinnitän huomiota historiantutkimuksen menetelmien kokemiin muutoksiin etenkin Collingwoodin ja Popperin jälkeen. Aivan erityinen mielenkiinto kohdistuu narratiiviseen historiantutkimukseen (White, Sternberg). Pyrin arvioimaan kriittisesti vanhaa historismin näkemyksiä toistavaa ”historiallis-kriittisiä” luentaa ja tarkastelen metodologiaa ja monia hyvin käytännöllisiäkin esimerkkejä nykyisen kansainvälisen kirjallisuuden valossa.

Kirja julkaistaan Suomen teologisen instituutin internet-kirjana. Näin taataan tekstin helppo saatavuus niille teologeille ja teologian harrastajille, joita metodia koskevat pohdinnat kiinnostavat.

Suomen teologisen instituutin 30-vuotista toimintaa onnitellen
dosentti Timo Eskola

1. Mitä on Raamatun historiallinen tutkimus?

Raamatun ”historiallis-kriittisestä” tutkimuksesta on puhuttu ja kiistelty vuosikymmeniä. Joidenkin mielestä tämä tutkimuksen suunta on ainoa tieteellinen tapa tutkia Raamatun tekstejä. Toisten mukaan taas kyseinen tutkimus hajottaa Raamatun ja menettää kristillisen uskon sisällön. Ääripäät ovat kovin kaukana toisistaan. Keskustelun vaikeuden ymmärtää, koska jo pelkkä termin määrittely on hankalaa. Nykyään keskustelua sekoittaa tieteenfilosofian mullistus. Monet alan pitkän linjan ammattilaiset puhuvat historiallis-kriittisen menetelmän kuolemasta. Onko tuo kuuluisa suuntaus tullut tiensä päähän?

1.1. Ainoa tosi tiede, vai tutkimuksen sivujuonne?

Raamatun historiallinen tutkimus sinänsä on arkijärjen tasolla mielekäs lähtökohta. Ei tarvitse kuin lukea Dan Brownin romaania *Da Vinci -koodi* ymmärtääkseen, mihin Raamatun tunteenomainen tai kulttuurin ohjaama luenta voi johtaa. Jos näkökulma ei ole historiallinen, Jeesuksen voidaan väittää menneen naimisiin, ja kristinuskosta voidaan tehdä vaikkapa feministinen salaseura. Yksinkertainenkin tutustuminen Uuden testamentin historialliseen sisältöön osoittaa moiset kuvitelmat kirjailijan hauskaksi fiktioksi. Romaanien ulkopuolella Jeesus on toki ollut ainutlaatuinen historian henkilö ja hänestä kertovat dokumentit on suhteellisen helppo sijoittaa historiaan. Niiden tarkka lukeminen edellyttää perehtymistä kreikan kieleen ja pakottaa tutustumaan antiikin teksteihin sekä aikahistoriaan laajalti. Tällaiselle työlle ei liene vaihtoehtoa.

Historiallinen metodi voi kuitenkin käytännössä tarkoittaa monta eri asiaa. Ensinnäkin sillä on tarkoitettu Raamatun yksittäisten kirjoitusten syntyhistorian selvittämistä keskittymällä lähteiden ja toimitustyön arvioimiseen. Toiseksi on tosin huomattava, että historiaa koskeva tutkimus kohdistuu aina myös henkilöiden ja tekstin kuvaamien tapahtumien historian selvittämiseen. Näitä on ”tieteellisen” raamatuntutkimuksen aikana (1700-luvulta lähtien) arvioitu usein todellisuudenkäsitykseen ja maailmankuvaan liittyvien periaatteiden avulla. Kolmanneksi historiallisessa tutkimuksessa on kiinnitetty huomiota yleisempään aikahistoriaan ja historiallisten tapahtumien kuvaamisen periaatteisiin yleisellä tasolla. Neljänneksi listaan voisi lisätä uskontojen keskinäisen vertailun. Raamatun ja sen kirjoittamisajan historian tutkimus voi siis olla monenlaista.

Mikään näistä yleisistä lähestymistavoista ei kuitenkaan vielä edusta historiallis-kriittistä tutkimusmenetelmää sinänsä. Erikoisella termillä tarkoitetaan tietenkin nykyisessä keskustelussa jotain määrättyä tutkimusohjelmaa. Kyse ei ole vain yleisestä historiallisesta tutkimuksesta, koska silloin sitä voitaisiin nimittää pelkästään tällaisella nimityksellä. Nimitys ”historiallis-kriittinen” on selvästikin joko jonkin aikakauden tutkimuksen tai jokin koulukunnan nimitys. Ei ole kuitenkaan selvää, mikä sen sisältö on. Tärkeän sijan näyttää saavan termi “kriittinen”. Onko kyse tutkimusotteesta,

tutkimusihanteesta, vai suorastaan tietystä metodista? Jatkossa esitettävässä arviossa lähdetään pohtimaan sitä, onko ilmeisen hajanaisesta keskustelusta huolimatta mahdollista määritellä tietty tutkimusohjelma tai historiallis-kriittinen paradigma, jolla on joitain vakiintuneita piirteitä.

Historiallis-kriittisestä tutkimuksesta on kirjoitettu metodioppaita, joten ainakin niissä sen täytynee olla melko jäsentynyt tutkimusmenetelmä. Tosin samalla on huomattava, että osa noissa oppikirjoissa esitellyistä menetelmistä ei ole erityisesti ”historiallis-kriittisiä”, vaan tavallisia lingvistiikan tai yleisen historian menetelmiä. Ainakin Saksassa, mistä useimmat metodit yleensä tulevat, historiallis-kriittisellä tutkimuksella on tarkoitettu paljon noita yleisiä menetelmiä kapea-alaisempaa tutkimuksen aluetta. Siksi lukijan eteen nousee ensimmäinen pohdinnan vaikeus: miten alue pitäisi rajata. Mikä kuuluu metodiikan sisälle, ja mikä ei? Edellyttääkö tutkimus tietyn maailmankuvan ja ontologian? Mikä asema metafysiikalla (käsitys perimmäisen todellisuuden rakenteesta) on tutkimuksen edellytyksissä? Kysymyksiä on paljon.

Suomalaisesta näkökulmasta katsoen keskustelu voidaan pitää hieman yksinkertaisempana. Meillä ”historiallis-kriittinen tutkimus” on ollut iskulauseen omainen termi, jonka avulla on kuvattu ainoata tieteelliseksi oletettua tutkimuksen tapaa. Ilmeisesti tällaisen leiman käyttäjille historiallis-kriittinen raamatuntutkimus on melko helposti määriteltävissä. Edesmennyt Uuden testamentin professori Heikki Räisänen kirjoitti vielä virassa ollessaan: ”*Muunlaista vakavasti otettavaa raamatuntutkimusta kuin historiallis-kriittinen ei kuitenkaan ole olemassa*.” (*Miten ymmärrän Raamattua oikein,* 11; hänen kursivointinsa). Koska hänen esimerkkinsä on suunnannut suomalaista Uuden testamentin tutkimusta neljänkymmenen vuoden ajan, tällä lauseella on huomattava merkitys kotimaiselle keskustelulle.

Niin Saksassa kuin Suomessa johtavat eksegeetit ovat etenkin 1900-luvulla vedonneet nimenomaan historiallis-kriittiseen raamatuntutkimukseen – ja esittäneet, että suuntaus kehiteltiin jo 1800-luvulla. Kuten alan tietosanakirjojen yleiset esittelyt asian kuvaavat, tämä on viimeistään sotien jälkeen ollut yliopistoissa vakiintunut menetelmä, ”Standardmethode” (*RGG*), jonka ehdoin Raamattua on tutkittu. Edellä mainittu melko normatiivinen lause pohjaa siten eurooppalaiseen yleiskäsitykseen. Tosin metodin kannatus on ollut laajaa vain luterilaisissa ja protestanttisissa maissa.

Tällainen lähtökohta herättää jo heti alussa monia kysymyksiä. Miten on mahdollista, että yhden nimikkeen alle voidaan lukea tutkimusohjelmia kahden eri vuosisadan ajalta? Voidaanko raamatuntutkimuksen historiasta todellakin löytää yksi selvärajainen historiallinen metodi? Yleisen historiantutkimuksen puolella sellainen ei olisi ensinkään mahdollista. Historianfilosofia on kokenut suuria muutoksia vuosien varrella. Eksegetiikassa tutkimusta on kuitenkin ohjannut enimmäkseen vain yksi ohjelma. Aivan erityinen huomio kohdistuu tässä asetelmassa saksalaiseen historismiin, joka hallitsi 1800-luvun tutkimusta. Voidaanko tämän päivän vetoamisessa historiallis-kriittiseen perintöön nähdä jäänteitä vanhoista tutkimusasetelmista? Ja jos voidaan, mikä arvo niillä on nykyisten näkemysten keskellä?

Yksi jatkuvuuden takaaja tieteen kentällä on aina metodiopas. Myös suomalaisesta tutkimuksesta tällainen perinteen ylläpitäjä löytyy. Riekkisen ja Veijolan metodioppi

Johdatus eksegetiikkaan (1986) sijoittuu syntyaikansa johdosta vanhan ”standarditutkimuksen” ja uusien näkemysten taitekohtaan. Edustaessaan 1980-luvun raamatuntutkimusta se epäilemättä elää sodanjälkeisen suuntauksen jatkumolla. Kuitenkin pian kirjan julkaisemisen jälkeen 1990-luku näki kirjallisten menetelmien nousun ja historiantutkimuksen muutoksen. Näistä Riekkisen ja Veijolan teoksessa ei löydy vielä kuin pieniä viitteitä.

Riekkisen ja Veijolan opas on kiinnostava monesta syystä. Tekijät nimittävät metodejaan historiallis-kriittisiksi. Tässä voisi siten olla yksi väline kyseisen termin avaamiseksi. Tilanne on kuitenkin vaikea. Kirjan johdannossa käydään nimittäin mielenkiintoinen keskustelu siitä, mitä tuo termi pitää sisällään. Tekijät pohtivat samoja kysymyksiä, joita esitettiin jo yllä. Jos ”historiallis-kriittinen” tutkimus on vain yleistä historian tutkimusta, mitä omaleimaista siinä on? Ja jos termin alle on vaikea sijoittaa erillisiä metodeja, mitä sisältöä jää itse käsitteelle? Riekkinen ja Veijola eivät anna vastausta näihin kysymyksiin, vaan jättävät ne kiusallisesti auki.

Riekkisen ja Veijolan metodioppaassa esitellään toki joukko tutkimusmenetelmiä (ns. metodikaanon eli ohjeellinen kokoelma). Jo kirjan johdannossa mainitaan erikseen kirjallisuuskritiikki (toisin sanoen lähdekritiikki), muotohistoria ja redaktiokritiikki (ks. tarkemmin alempana). Nämä kolme ovat muutenkin leimallisia historiallis-kriittiselle tutkimukselle. Näin myös Riekkisen ja Veijolan johdannossa todetaan: ”Edellä luetelluista eksegeettisista menetelmistä on tapana käyttää yhteisnimitystä ‘historiallis-kriittinen’ metodi”. Tekijät jatkavat kuitenkin: ”Nimitys ei ole aivan ongelmaton” (s. 3).

Nimitys ei ole Riekkisen ja Veijolan mukaan ongelmaton siksi, että sillä haluttiin aikanaan korostaa ”tekstien historiallisen ja filologisen tulkinnan tarpeellisuutta”. Samalla ”leimattiin – suoraan tai epäsuorasti – systemaattisen teologian toimintamenetelmät tieteellisesti kyseenalaisiksi”. Tämän lisäksi esille tulee tekijöiden mukaan se vaikeus, että ”kriittinen tiede ei aina ole välttämättä historiallisesti suuntautunutta”. Hallitsevana tekijänä voisi olla vaikkapa kielitieteellinen tai maantieteellinen näkökulma. Sellaiset näkökulmat puuttuvat sekä Riekkisen ja Veijolan kirjasta että historiallis-kriittisestä perinteestä yleisemminkin. Lisäksi tekijät jättävät mainitsematta, että filologista puolta ei käsitellä heidän metodioppaassaan.

Vaikka maininta ongelmista löytyy, Riekkisen ja Veijolan kirjassa ei toki vielä käydä itsekriittistä keskustelua noista mainituista kolmesta metodista (paitsi hieman Jeesuksen sanoja koskevan ns. historiallisen kritiikin eli kertomuksen paikkansapitävyyden osalta). Lopputulos on siis se, että historiallis-kriittinen tutkimus ei edes tämän suomalaisen metodiopin mukaan ole kovinkaan selvästi määritelty alue. Kun tekijöiden omien varausten lisäksi ajatellaan myöhempää metodikritiikkiä ja kyseisiä lähestymistapoja arvioivaa keskustelua (1990-luvulta lähtien), vanha metodi osoittautuu vieläkin epävarmemmaksi.

Kaikesta huolimatta Riekkisen ja Veijolan intresseissä on säilyttää itse käsite. ”Näistä vaikeuksista huolimatta termistä ‘historiallis-kriittinen’ tuskin on enää mahdollista luopua.” Termi jää ainakin iskusanaksi. Tämä on perin erikoista, jos tekijät ovat todella sitä mieltä, että termillä “historiallis-kriittinen” ei ole tarkkaa sisältöä. Lause antaa ymmärtää, että todellisuudessa tekijöillä on varsin varma käsitys

tarvittavien metodien luonteesta. He vain sortuvat kaksoisdiskurssiin ottaakseen huomioon kyseiseen metodiin kohdistetun arvostelun.

Esitetyn kritiikin johdosta olisi kuitenkin ollut hyvä luopua koko termistä, sillä nyt keskustelu on kovin sekavaa. Sen näkee siitä, että kirjan johdannossa paradoksaaliset lauseet seuraavat toisiaan (liekö syynä se, että kirjoittajia on ollut kaksi). Itse termistä tekijät sanovat nimittäin edellisen pohdinnan päätteeksi: ”Se on kuitenkin ymmärrettävä pelkkänä nimenä, joka ei vielä kerro koko totuutta itse metodista”. Edes tekijöille kyse ei kuitenkaan ole pelkästä nimestä. Seuraava kappale nimittäin alkaa sanoilla: ”Historiallis-kriittisellä metodilla on erittäin suuri merkitys kurinalaisen tieteellisen työskentelyn opettajana”. Lause on vähintäänkin outo, kun edellä on juuri sanottu, että metodilla ei ole kurinalaisen tarkkaa sisältöä.

Lukija jää näiden pohjustusten edessä hämmentävään tilanteeseen. Toisaalta on selvää, että niin Saksassa kuin Suomessa historiallis-kriittistä tutkimusta on pitkään pidetty ainoana mahdollisena tutkimuksen suuntauksena. Toisaalta termi on niin epäselvä, että sen tarkkaan määrittelyyn ei juuri kukaan ole rohjennut lähteä. Pitäisikö historiallis-kriittinen metodiikka siis edellyttää, vaikka kaiken voisi tehdä myös ilman sitä? Tai pitäisikö itse termi säilyttää esimerkiksi jonkinlaisena tieteellisen kriittisyyden osoituksena, vaikka sen alle ei kuulukaan tiettyjä menetelmiä? Tilanne on outo. Lisäksi epäilevät asenteet ja ennakkoluulot ovat vahvoja ja vaikeuttavat keskustelua. Jos historiallis-kriittistä metodia arvostellaan, onko silloin kyse tieteen vastustamisesta? Näinhän voisi päätellä Räisäsen yllä lainatusta teesistä. Vai onko tieteen piirissä suoritettu kritiikki tarpeellista, koska itse menetelmä on ollut tarkoitushakuinen ja vinoutunut? Ja kenellä ylipäätään on oikeus määritellä, mitä historiallis-kriittinen metodi pitää sisällään?

Akateemista keskustelua ajatellen asetelma on herkullinen. Epäselviä kysymyksiä on runsaasti. Pohdittavaa riittää, eivätkä mitkään vastaukset ole ennalta varmoja. Tämä haastava aihe ei ole ensinkään niin yksiselitteinen, kuin aiempi keskustelu on antanut ymmärtää. Tehtävä on kiinnostava myös siksi, että historiallis-kriittinen metodi on ollut teologien keskuudessa yleinen lyömäase vuosikymmenien ajan. Sen avulla on toisaalta nokiteltu dogmaatikoille, kuten Riekkinen ystävineen ovat todenneet, ja toisaalta asetettu kyseenalaiseksi kaikki muut lähestymistavat, joissa haetaan toisenlaista eksegetiikkaa saksalaisperäisen historiallis-kriittisen tutkimuksen rinnalle tai jopa tilalle. Miten keskustelun käy, jos tuo teologisen taiston astalo osoittautuukin huonosti veistetyksi, eli metodi heikosti määritellyksi ja aikansa eläneeksi? Tämä keskustelu ei ole ensinkään vaatimaton suomalaisen raamattukeskustelun ja raamattutieteen piirissä.

1.2. Nimityksen ”historiallis-kriittinen” sisällöstä

Määrittelyn tehtävä on monimutkainen. Siksi kysymystä on jaettava osiin ja lähestyttävä historiallis-kriittisen tutkimuksen jäsentelyä eri näkökulmista. Ensimmäinen kysymys koskee itse termin syntyä ja kattavuutta. Kyseessähän ei ole mikään arkikielen sana, jonka lukija voisi ymmärtää pelkän suomen kielen (tai alun pitäen saksan kielenkään) perusteella. Onko jossain historian vaiheessa ollut tilanne,

jossa termi on määritelty selkeästi ja tarkoittanut tarkasti rajattua tutkimusta? Tällaisen apuneuvon löytyminen helpottaisi asetettua tehtävää. Lisäksi määrittelyn luulisi löytyvän helposti, jos kyseessä on ollut ”Standardmethode”, kuten yllä todettiin. Tosiasia kuitenkin on, että menneiden vuosikymmenten tutkimushistoria ei tuo apua esillä oleviin ongelmiin.

Tarkastelu on siis jaettava osiin. Määrittelyn ensimmäisenä tehtävänä on erottaa suoranaiseksi tutkimusohjelmaksi muodostunut historiallis-kriittinen menetelmä muusta historiallisesta raamatuntutkimuksesta. Historiallisen raamatuntutkimuksen – noin yleisessä mielessä – täytyy siis olla jotain muuta, kuin tarkemmin rajattu historiallis-kriittinen tutkimus. Nämä kaksi eivät voi tietenkään olla sama asia. Jos nimittäin historiallis-kriittiselle metodille ei löydy mitään omaleimaista sisältöä, koko käsite turhentuu ja sen voi hylätä. Pelkkää ”historiallista” tutkimusta voi olla minkälainen tahansa Raamatun historiallisia yhteyksiä tarkasteleva tutkimus, eikä se riittäisi jännitteen luomiseen. Aito vetoaminen historiallis-kriittisen tutkimuksen ainutlaatuisuuteen on nimittäin aina sulkenut monta muuta vaihtoehtoa pois. “Kriittisyys” on haluttu taata aivan tietyillä perusteilla – jos noita perusteita sitten löytyy.

Itse käsitteen synty on nimittäin suoraan sanoen hämärän peitossa. Termin varsinaista syntyhetkeä on turha kysellä, koska sitä ei löydy. Edes saksalaisissa tietosanakirjoissa nimitystä ei esitellä eikä sen ”ensimmäistä käyttäjää” haeta. RGG:n artikkeleissa (*Religion in Geschichte und Gegenwart*) termiä käytetään yleisenä nimityksenä lähes kaikesta historiallisesti suuntautuneesta raamattukritiikistä, kun taas alan asiantuntija Kümmel sivuuttaa sen omassa tutkimushistorian teoksessaan lähes kokonaan. Tämä on suomalaista keskustelua ajatellen hyvin ongelmallista. Tarkalleen ottaen täkäläiset näkemykset eivät nimittäin saa tukea saksalaisen ”kovan tieteen” piiristä. Yhä vain jää avoimeksi, mitä historiallis-kriittinen tutkimus tarkalleen ottaen tarkoittaa.

Termi nouseekin tutkimuksen kentälle vaivihkaa. Sitä aletaan käyttää ilmeisesti 1800-luvun lopulla, mutta yleisemmin se vakiintuu tieteen kentällä Saksassa vasta 1900-luvun myötä. TRE:n artikkelissa (*Theologische Realenzyklopädie*) O. Merk toteaa ”historiallis-kriittisen” tutkimuksen alkaneen Baurista ja ns. Tübingenin koulusta 1800-luvun alussa – vaikka tuolloin ei itse nimitystä tietenkään vielä käytetty. Tästä piiristä nousi sittemmin myös ensimmäisen liberaalin Jeesus-kritiikin kirjoittanut David Strauss. Tämän vaiheen kuvauksessa termi ei tarkoita niitä metodeja, joihin Riekkinen ja Veijola yllä viittasivat. Pitäisikö siis ajatella, että esimerkiksi Straussin liberaali Jeesus-kuva edustaa historiallis-kriittistä tutkimusta parhaimmillaan? Ei toki, ja sellaista käsitystä eivät edes suomalaiset tutkijat allekirjoittaisi. Asioiden täytyy ensin vakiintua, jotta niille tulisi jokin selvempi sisältö. Olennainen taitekohta on myöhemmin tätä nimitystä käyttävien metodioppaiden julkaiseminen, johon palataan myöhemmissä alaluvuissa. Tässä vaiheessa riittää huomio siitä, että termiä ei ole tuotu tutkimukseen tarkasti määriteltynä historiatieteen menetelmän nimityksenä – vaikka yleinen käsitys teologien keskuudessa antaisi sellaista ymmärtää.

Toinen tarkastelun alue koskee tieteen yleistä kehitystä. Raamatun historiallisen tutkimuksen taustalla on epäilemättä se yleisen historiantutkimuksen kehitys, joka Saksassa 1800-luvun alussa nosti alan metodologian uudelle tasolle. Erityisesti

Barthold Niebuhr keskittyi Rooman historian tarkastelussaan lähteiden ongelmiin ja kehitti lähdekritiikkiä. Hänen jälkiään seurasi kuuluisa historiantutkija Leopold von Ranke, jonka lentävää lausetta lainataan tutkimuksessa tavan takaa. Ranken mukaan historiantutkijan tavoitteena on tutkia mennyttä elämää sellaisena, kuin se alun perin on ilmentynyt, ”wie es eigentlich gewesen”. Tätä lausetta on rationalismin hengessä tulkittu yleensä niin, että uskonnollisista teksteistä täytyy purkaa uskonnon mukanaan tuoma mytologia pois, ennen kuin todellinen historia voidaan paljastaa. Ranke itse ei kuitenkaan tarkoittanut sellaista. Hän halusi vain päästä keskelle tavallisten ihmisten elämää, suurmiesten loiston ja voittoluetteloiden taakse: elämään, jollaisena se todellisesti tapahtui. Niebuhrin ja Ranken merkitys on epäilemättä Saksassa tärkeä, ja heidän näkemyksiään tarkastellaan niitäkin myöhemmissä luvuissa.

Kumpikaan näistä lähtökohdista ei sellaisenaan kuitenkaan edusta ”historiallis-kriittistä” tutkimusta, eikä mainituista tutkimusohjelmista käytetä tuota nimitystä. Itse asiassa termiä ei liene koskaan edes käytetty teologian ulkopuolella. Kriittisyyteen on toki pyritty lähteiden arvoa tarkastelemalla, mutta tämä on vielä yleisellä tasolla kulkevaa historian arviointia. Heti määrittelytehtävän alussa törmäämme siten ongelmaan, jota ei oikeastaan voi ratkaista. ”Historiallis-kriittisen” metodin esittelijät ja puolustajat vetoavat moniin erilaisiin vaiheisiin tavallisen historiantutkimuksen kehityksessä. Näin tehdessään he kykenevät osoittamaan vain sen, että 1800-luvulta lähtien historian tarkastelu muuttui ja siihen tuli uusia näkökulmia. Jotkut näistä näkökulmista ovat sovellettavissa Raamatun tutkimiseen, mutta eivät kaikki. Mutta vaikein on edessä: oikeastaan mikään niistä ei edusta sellaista historiallista nihilismiä, joka kadotti historian Jeesuksen näkyvistä ja muutti evankeliumit teologisiksi konstruktioiksi. Ja juuri nämä kaksi piirrettä ovat aina olleet tunnusomaisia ”historiallis-kriittiselle” tutkimukselle – myös sen suomalaisessa versiossa. Miten siis historiallis-kriittinen tutkimus oikein on syntynyt?

Taustalta löytyy yleisiä piirteitä, mutta ei mitään yhtä selittävää tekijää. Teologian puolella yllä olevan kaltaiset, yleisestä historiantutkimuksesta nousevat aloitteet jalostettiin rationalismin ja deismin hengessä aivan toiselle tasolle. Edellä mainittu Strauss käytti termiä ”kriittinen” omien kirjojensa otsikoissa, mutta nimitys ”historiallis-kriittinen” ei vielä ollut hänen käytössään. Strauss kritisoi evankeliumeita siitä, että ne ovat täynnä yliluonnollista mytologiaa (*Leben Jesu*, 1835). Hän ei tarvinnut tähän työhön metodina lähdekritiikkiä, vaan ainoastaan omaa järkeilyään, joka piti lähtökohtanaan aikakaudelle tyypillistä maailmankuvaa. Tämän suunnan tutkimukselle on ollut tyypillistä kriittisyys uskonnollista todellisuudenkäsitystä ja dogmaattisuutta vastaan.

Ensimmäinen johtopäätös termin oman historian analyysistä on se, että aluksi nimitystä historiallis-kriittinen käytettiin etenkin Saksassa (lähes) pelkkänä yleisnimikkeenä kaikelle historiallisesti suuntautuneelle raamatuntutkimukselle. Yleisnimike jättää asiat hämärälle tasolle. Edes termin keskeisimmät vaalijat eivät aina pyri johdonmukaisuuteen nimityksen käytössä. Tieteellisessä mielessä tässä on ongelma. Yleisen nimikkeen turvin ei nimittäin voi sulkea oikeastaan mitään suuntausta pois kentältä. Samalla, kun nimityksestä luovutaan, mikä tahansa historiallisesti suuntautunut tutkimus on tieteellistä – olipa se tutkijoiden mielestä

liberaalia tai konservatiivista. Koko mehukas kiista häviää puutteellisen terminologian käytön kautta.

On siis ilmeistä, että termin käyttäminen pelkkänä yleisnimikkeenä ei kerro koko totuutta asiasta. Etenkin suomalaisessa keskustelussa historiallis-kriittinen tutkimus on tarkoittanut melko rajattua ohjelmaa. Sillä on omat metodinsa ja omat lähtökohtansa. Ja kuten suomalaiset esimerkit edellä osoittavat, historiallis-kriittinen tutkimus on tietoisesti asetettu niin ”dogmaattisen” kuin uskonnollisesti konservatiivisen tutkimuksenkin vastakohdaksi – mitä ikinä se sitten tarkoittaakin. Tässä tutkimuksessa aluksi asetettu määrittelyn tehtävä on siten vielä suurelta osalta auki. Siksi on siirryttävä historiantutkimuksen ideologisten sidonnaisuuksien pariin.

1.3. Raamatuntutkimus ja saksalainen historismi

Seuraavaksi määrittelyn tehtävää voidaan jakaa pienempiin osiin pohtimalla historiallis-kriittisen tutkimuksen yhteyksiä saksalaiseen historismiin. Kriittisyyden kriteereitä esiteltiin 1800-luvun lopulla nimittäin varsin kerkeästi. Kuten alan oppikirjat tilanteen esittävät, eurooppalainen humanistinen tutkimus kohtasi vuosisadan vaihdetta kohti kuljettaessa positivismin haasteen. Muilla tieteenaloilla luotettiin järjen kaikkivoipaisuuteen vahvasti, ja uskontojen tarjoamaa todellisuudentulkintaa pidettiin lähinnä mielikuvituksen tuotteena. Tämä yleistyvä käsitys muutti kaikkea humanistista tutkimusta. Metafysiikka katosi, ja maailmansisäinen selitys valtasi kentän. Aidon historiallisen tutkimuksen oletettiin paljastavan ”todellisen” historian erilaisten myyttisten tekstien takaa.

Historismilla tarkoitetaan tutkimuksessa lähinnä näkemystä, joka erottaa historian selitysmallit kaikista kuvitelmista, joiden mukaan ihmiskunnan historia riippuisi ihmistä suuremmista voimista. Tästä seurasi kaksi asiaa. Ensinnäkin myyttiseltä kuulostavat selitykset piti purkaa, ja toiseksi uskonnolliset tekstit piti selittää luonnollisten perusteiden avulla – hieman deismin tapaan. Historian lainalaisuuksien oletettiin olevan luonnonlakien kaltaisia. Selityksessä olennaiseksi nousi ihmisen oman toiminnan korostus. Myös kristinuskon alkuvaiheita tuli selittää niin, että säilyneiden (ja siis täynnä yliluonnollisia asioita olevien) tekstien ”takana” on ollut todellinen historia, joka on ihmisten aikaansaama.

Tässä vaiheessa nousevat esiin niin kutsutut Troeltschin kriteerit. Ernst Troeltsch oli rationalismin lapsi, joka katsoi kirjoittavansa tilanteessa, jossa ”naiivi maailmankuva on muuttunut tieteelliseksi”. Silloin myös Raamatun historiaa on tutkittava uskontotieteen ja sosiologian kaltaisin, humanistisen tieteen menetelmin. Hän esitteli tutkimukselle kolme kriteeriä. Ensimmäinen oli epäilyn kriteeri: mitään ilmiötä ei pidetä historiallisesti aitona, ellei sitä ole kriittisesti tutkittu. Toiseksi tulee psykologinen analogia: antiikin asioita tulee verrata saman kaltaisin tapahtumiin tai ilmiöihin nykyaikana (ja esimerkiksi yliluonnollinen pitää selittää samoin, kuin nykyään). Kolmantena on korrelaation eli kausaliteetin periaate: kaikki todellisuuden tapahtumat ovat keskinäisessä riippuvuussuhteessa. Sen tähden Troeltsch päätteli, että kristinuskolla ei ole käytössään mitään erityistä ilmoitusta, joka ohittaisi arjen historian luonnollisen kulun. Kaiken voi selittää ihmisten toiminnaksi.

Juuri Troeltsch avasi kuilun historiallisen raamatuntutkimuksen ja dogmaattisemman raamatunselityksen välille (etenkin kirjoituksessaan ”Über historische und dogmatische Methode in der Theologie”, 1898). Saksalaisen historismin piirissä pidettiin opillisia ja sisältöön keskittyviä lukutapoja ”konservatiivisina” ja vähitellen myös epätieteellisinä – aivan kuten Riekkinen yllä jo totesikin oman metodioppinsa johdannossa. William Wrede erotti Uuden testamentin ”opillisen” tarkastelun eli raamattuteologian hieman myöhemmin aidosta uskontotieteellisestä Raamatun arvioimisesta. Hänelle historiallinen merkitsi ainoastaan uskonnonhistoriallisesti merkittävää. Tämä keskustelu on Suomessa tunnettu, koska osa täkäläisistä tutkijoista on kehitellyt sosiologista lähestymistapaa Raamatun teksteihin.

Troeltsch esitellään Raamatun historiallisen tutkimuksen yleisesityksissä, vaikkapa edellä mainituissa RGG:nja TRE:n artikkeleissa, keskeisenä historiallisen kritiikin kehittäjänä. Hänen katsotaan edustavan hieman akateemisempaa ja teoreettisempaa vaihtoehtoa Straussin rationalistiselle myyttikritiikille. Juuri Troeltschin ansiosta historiallinen raamattukritiikki ohjautui historismin suuntaan ja omaksui sosiologiset periaatteet selityksille. Kääntöpuolena oli tietenkin se, että ajatukset ilmoituksesta, inkarnaatiosta, Jumalan aktiivisesta toiminnasta ja ylipäätään metafysiikan todellisuudesta tieteellisessä tutkimuksessa hävisivät näkyvistä.

Mutta palataan pääaiheeseen. Termin määrittely on tässä vaiheessa ajautunut jo melkoisiin ongelmiin. Jos ensin ajatellaan termin yleisempää käyttöä Saksassa, historiallis-kriittinen tutkimus on aluksi tarkoittanut lähes kaikkea yliopistojen piirissä tehtävää raamatuntutkimusta, kunhan se jollain tavalla suuntautuu historiallisuuden kysymyksiin. Siinä vaiheessa termillä ei ole ollut selvää sisältöä, eikä se ole viitannut mihinkään tiettyihin metodeihin. Aluksi historiallis-kriittinen tutkimus ei ole käsitteenä siis tarkoittanut oikeastaan mitään muuta kuin sitä, että tutkija on kiinnostunut historiaa koskevista kysymyksistä. Sen piiriin on voitu lukea mitä tahansa Reimaruksesta Gableriin tai Straussista Schlatteriin.

Toisin sanoen nimitys on aluksi ollut jonkinlainen outo synonyymi historialliselle raamatuntutkimukselle yleensä. Samalla termin erikoisuuden avulla on ilmeisesti pyritty korostamaan tutkimuksen kriittisyyttä suhteessa epäkriittisenä pidettyyn dogmaattisuuteen. Viimeistään Troeltschin myötä tilanne on muuttunut hieman dramaattisemmaksi. Tutkimuksen ”kriittisyys” on siitä lähtien merkinnyt monille tutkijoille nimenomaan saksalaisen historismin kriittisyyttä. Sitä ovat ohjanneet niin straussilaiset myyttikuvitelmat kuin Troeltschin kriteerit. Samalla kuitenkin itse nimityksen määrittely pysyy ongelmallisena, koska straussilainen perinne tai Troeltschin kriteerit eivät esiinny metodiopeissa. Termin yleisluontoisuus on selvässä jännitteessä historismin kapea-alaisuuden kanssa.

Kaikkia historiallisen tutkimuksen piirteitä ei voi koskaan sovittaa yhden, historiallis-kriittiseksi kutsutun tutkimuksen alle. Mistään ei nimittäin taida löytyä tutkijaa, joka olisi oikeasti omaksunut kaikki eri historiallisen tutkimuksen suunnat – eikä se taida olla tieteenfilosofisesti edes mahdollista. Siksi varsinainen ”historiallis-kriittinen” tutkimus lienee vähitellen saanut myös Saksassa jossain määrin rajatumman merkityksen.

1.4. Onko myyteistäriisuminen historiallis-kriittistä?

Jos tilannetta arvioidaan käytännölliseltä kannalta, historiallis-kriittinen tutkimus on mitä ilmeisimmin saanut elementtejä monista edellä mainituista suuntauksista. Historiallis-kriittinen tutkimus on (ainakin monien mielestä) perinyt historismin useimmat piirteet. Niebuhrin vaatimaton lähdekritiikki (tästä myöhemmin) muuttui pian David Straussin seuraajien kielteiseen käsitykseen lähes kaikesta evankeliumikertomusten todenperäisyydestä. Ranken ”eigentlich gewesen” muuttui näkemykseksi siitä, että ”todelliseksi” hyväksytyn tapahtuman tuli aina olla naturalistisen maailmankuvan mukainen. Tätä kokonaisuutta tukivat sitten Troeltschin kriteerit analogia ja kausaliteetti. Näiden ihanteiden mukaan suoritettu historiallis-kriittinen tutkimus riisui Uuden testamentin kaikesta yliluonnollisesta. Juuri se oli tietysti ollut myös Saksassa esiintyneiden yksittäisten tutkijoiden (ja laajempien suuntausten) tavoite vuosikymmenten ajan Reimaruksesta Harnackiin.

Tutkimuksen varsin teoreettisten lähtökohtien ohella on muistettava, että evankeliumit ovat kirjoja Jeesuksesta. Jokainen evankeliumitutkimus ottaa kantaa kuvaan historian Jeesuksesta, olipa se tietoista tai implisiittistä. Historiallis-kriittisen tutkimuksen heikkoutena on aina ollut se, että tutkijat ovat sotkeutuneet monimutkaisiin selvittelyihin lähteistä ja maailmankuvallisista ongelmista. Tutkimuksen varsinainen tavoite, perusteltu käsitys Jeesuksen opetuksista, on kadonnut tutkijoiden toissijaisten päämärien alle. Tätä on edesauttanut edellä mainittu liberaalin kauden minimalismi, joka kadotti Jeesuksen näkyvistään jo ennen 1900-luvun metodien kehittelyä.

Lisäksi on huomattava, että 1800-luvun lopussa ja seuraavan vuosisadan alussa vaikuttanut uskonnonhistoriallinen koulukunta (uskontojen keskinäinen vertailu) on vaikuttanut metodologiaan huomattavasti. Uskonnonhistoria oli myös Rudolf Bultmannin ensimmäinen aatteellinen viitekehys. Hänen varhaisvaiheensa kirjoitukset käsittelivät oletuksia Raamatun mytologisesta luonteesta. Bultmann oli vakuuttunut sitä, että Uusi testamentti on täynnä mytologisia esityksiä kristillisen uskonnon oletetusta sisällöstä. Hän katsoi, että ensimmäiset kristityt kehittelivät suuren joukon Jeesus-kertomuksia, joissa taivaasta tullut sankarihahmo tekee ihmeellisiä töitään maan päällä, ja palaa myöhemmin takaisin taivaaseen työnsä tehtyään. Paavalin teologian Bultmann selitti mysteeriuskontojen avulla. Hän väitti Paavalin olleen gnostikko, jonka kuvaus Jeesuksen tehtävästä perustui gnostilaiseen vapahtaja-myyttiin (Erlöser-mythos).

Bultmannin teorioiden erikoisuutena on pidetty sitä, että hän ei esitä niissä varsinaisesti Uuden testamentin tekstien selitysmallia (vaikka hän epäilemättä selittelee myös monia yksityiskohtia). Sen sijaan hän esittelee kokonaisen uskontoteorian. Bultmannin muotohistorian taustalla on uskonnonhistoriallinen kuvitelma siitä, miten kokonainen uskonto toimii. Ja ratkaisu on yksinkertainen: uskonto toimii luomalla itselleen kuvitteellisia myyttejä. Niiden takana on Bultmannin mielestä jokin mystinen todellisuus, mutta sitä ei voi kuvata. Toisin sanoen hän väittää, että ihmiset kuvaavat uskonnollisia käsityksiään aina väistämättä keksimällä myyttejä. Siksi Raamattukin on vain täynnä kuvitteellisia kertomuksia, joilla ei oikeasti ole opillista sisältöä eikä pysyvää olemusta.

Samalla tämä tarkoittaa Bultmannille sitä, että sanoihinsa ja empiirisyyteensä sotkeutuva ihminen jää aina oman elämänpiirinsä vangiksi. Uskonnon edustaja pyrkii käyttämään uskonnollisia sanoja, mutta hän puhuukin yhä uudestaan pelkästään ihmisen omasta elämästä. Teologia muuttuu antropologiaksi – kuten Bultmann itse sanoo – eli ihmisen toiminnan kuvaukseksi. Tällaisten syiden johdosta Bultmann kehitteli jo varhain myyteistäriisumisen ohjelman. Siitä on todettu, että Bultmann ei esitä ainoastaan myyttien poistamista (demythologizing), vaan kokonaista kosmologisen käsityksen muuttamista (decosmologizing). Jumalan toiminta poistuu historiasta.

Selittäessään uskontoa Bultmann väitti, että jumaluus ei ota yhteyttä ihmisen maailmaan. Ihmisellä ei hänen mukaansa ole myöskään epistemologista (tiedollista) kykyä jäsentää kielellisesti mitään, mikä todellisesti kuvaisi Jumalan todellisuutta. Siksi kosmologiset kysymykset on selitettävä naturalismin ehdoilla, ja raamattukritiikin tulee olla naturalistista kritiikkiä, aivan kuten rationalismi ja historimi olivat aikaisemmin esittäneet. Tässä vaiheessa kirkon oppi eli dogma katosi kuvasta. Bultmann katsoi, että Uudessa testamentissa ei ole yhtään (todellakaan yhtään!) opillisesti normatiivista lausetta, jota voitaisiin pitää kristillisen sanoman pysyvänä sisältönä ja uskonopin perustana.

Onko Bultmannin ohjelma keskeinen osa historiallis-kriittistä tutkimusta? Jotkut tutkijat saattaisivat vastata kielteisesti, mutta Suomessa tilanne on toinen. Riekkisen ja Veijolan metodioppaassa muotohistoria on kuvattu sanatarkasti Bultmannin esimerkin mukaan. Evankeliumimateriaalia käsitellään nimenomaan aineistona, jota seurakunnan kuvitellaan luoneen mitä erilaisemmissa tilanteissa (siis luoneen, ei vain käyttäneen). Historian Jeesuksesta ei suomalaisessa historiallis-kriittisessä tutkimuksessa löydy juuri sen enempää, kuin mitä Bultmann on omissa kirjoissaan aikanaan esittänyt.

Tässä alamme päästä yhden merkittävän piirteen jäljille. Historiallis-kriittinen tutkimus on aina esittänyt hyvin minimalistisen kuvan historian Jeesuksen opetuksista ja päämääristä. Kyse ei ole koskaan ollut pelkistä metodeista. Kuten yllä todettiin, historiallis-kriittinen tutkimus on luonut rekonstruktiota ja yleiskuvaa Jeesuksen toiminnasta. Voidaan siis sanoa, että historiallis-kriittinen tutkimus on tyypillisesti sellainen tutkimusparadigma, joka kadotti Jeesuksen näkyvistä. Sekä rationalismi, että historismi ovat jättäneet vahvat jäljet tähän tutkimusohjelmaan. Ja asia on varmistettu myös toisin päin. Suomalaisessa keskustelussa on ollut päivänselvää, että ”myönteistä” tutkimusta, joka luottaa evankeliumimateriaaliin ja luo monipuolisen kuvan Jeesuksen messiaanisesta toiminnasta, ei ole koskaan hyväksytty historiallis-kriittiseksi tutkimukseksi – eikä yleensä edes tieteelliseksi tutkimukseksi.

1.5. Historiallisen raamatuntutkimuksen kirjava perintö

Ensimmäiset analyysit historiallis-kriittisen tutkimuksen syntyvaiheista antavat viitteitä siitä, että itse termiä on käytetty tutkimushistorian aikana eri tavoin. Ensinnäkin termiä on käytetty yleisnimikkeenä. Silloin se tarkoittaa mitä tahansa tutkimusta, joka on kiinnostunut tietyistä historiaan liittyvistä asioista. Samalla käy kuitenkin ilmeiseksi, että oudolta kuulostava termi ”historiallis-kriittinen” on etenkin

1900-luvun protestanttisessa tutkimuksessa tarkoittanut jotain tarkemmin rajattua tutkimuksen suuntaa. Se lienee selvää jo siksi, että termi ”kriittinen” ei sellaisenaan edusta mitään metodista tarkastelua, vaan kuvaa pikemminkin tutkijan sisäistä asennetta. Tällaiselle sisäiselle asenteelle sinänsä ei varmastikaan löydy yhtä määritelmää.

Vaikka termin määrittely on siis edelleen hyvin monimutkaista, raamatuntutkimuksen historia on tarjonnut yhden näkökulman sen käytölle Suomessa. Täällä historiallis-kriittinen tutkimus tarkoittaa suurin piirtein sellaista tutkimusta, mitä Bultmann edustaa omassa uskonnohistoriassaan. Tutkimuksen edellytyksenä on myyteistäriisuminen ja sen tavoitteena on seurakunnan keksimien Jeesus-kertomusten luokittelu. Tällaisessa asetelmassa kuvitelma eri traditiotasojen hahmottelusta on kenties ollut mielekäs. Sitä ainakin on toteutettu monissa erillistutkimuksissa. Historiallis-kriittisen ”metodin” määrittelyksi tämäkään ei vielä riitä. Metodioppaissa nämä piirteet on nimittäin häivytetty ammattitermien taakse.

Jotta tarkastelussa päästäisiin pidemmälle, seuraavaksi on jaettava tehtävää vielä pienempiin osiin. Aivan erityisesti on kiinnitettävä huomiota siihen, minkälaisia metodeja kyseisen nimikkeen alle on sijoitettu. Samalla on kuitenkin pidettävä mielessä, että tutkimus ei koskaan riipu pelkistä metodeista. Kun Kümmel aikanaan kirjoitti Uuden testamentin historiallisen tutkimuksen monisatasivuisen historiikin, hän ei juurikaan kiinnittänyt huomiota eri tutkimusmenetelmiin. Kohteena olivat pikemminkin tutkimuksen yleissuuntaukset, kuten uskonnohistoriallinen koulukunta tai eksistentialismi. Tällainen kahtiajako (metodien ja tutkimusohjelmien välillä) tutkimuksen eri piirteiden luonnehdinnassa on tyypillistä lähes kaikille humanistisen tutkimuksen aloille.

2. Määrittelyn ongelmia

Pitäisikö Raamatun historiallisen tutkimuksen kohdalla puhua erikseen historiallis-kriittisestä tutkimuksesta, vai vain historian tutkimuksesta yleisesti? Jo edellä esitellyt, tutkimuksen varhaista vaihetta koskevat huomiot osoittavat, että kenttä on kiistojen sävyttämä. Uuden testamentin historiallinen tutkimus ei ole koskaan ollut pelkästään yleisen historiantutkimuksen innoittama tieteenala. Sen sijaan se on ollut tutkimuksen kenttä, jossa perinteiset uskonnolliset käsitykset Jeesuksesta ja hänen sanomastaan asetetaan kyseenalaiseksi. Innokkaimmat historiallis-kriittisen tutkimuksen kannattajat ovat esittäneet, että koko perinteinen kristillinen käsityksemme Jeesuksen opetuksista sekä synnistä ja armosta tulisi muuttaa. Miten tähän oikein päädyttiin?

2.1. Metodioppaiden pelikenttä

Termi ”historiallis-kriittinen raamatuntutkimus” alkoi lopulta saada tarkempaa sisältöä Saksassa vasta sotien jälkeen 1970-luvulla, kun tutkijat alkoivat koota alan metodioppaita. Olenkin taipuvainen ajattelemaan, että käytäntö vähitellen ratkaisi asian. Protestanttisen tutkimuksen puolella ensimmäiset teokset koskivat Vanhan testamentin tutkimusta. Näitä olivat Hermann Barthin ja Odil Steckin *Exegese des Alten Testaments* (1971), sekä Georg Fohrerin (et al.) toimittama teos samalla nimellä pari vuotta myöhemmin (1973). Metodioppaan kirjoittaminen merkitsee tietysti systeemin luomista ja ”kanonisointia” eli tiettyjen metodien vakiinnuttamista. Näissä oppaissa historiallis-kriittinen lähestymistapa sai määriteltyjä menetelmiä avukseen. Ero Straussiin ja Troeltschiin oli merkittävä.

Oman erityispiirteensä tähän keskusteluun antaa se, että Vanhan ja Uuden testamentin tutkimiseen luotiin samat metodit, tärkeimpänä kirjallisuuskritiikki ja muotohistoria. Näitä täydennettiin sitten monimutkaisella redaktiokritiikillä. Tällainen suora rinnastus Vanhan ja Uuden testamentin tutkimisen välillä herättää jo sinänsä ihmettelyä, koska tutkittavat tekstit ja niiden syntyhistoria ovat jo lähtökohdiltaan täysin erilaiset. Vanhan testamentin osalta on melko ymmärrettävää, että tekstin traditiohistoria on ollut tutkimuksen mielenkiinnon kohteena alusta lähtien. Eri tekstithän itse ilmoittavat käyttävänsä lähteitä. Lisäksi toimittajien kommentit on usein kirjoitettu avoimesti keskelle tekstiä. Jo pinnallisesti lukien monien Vanhan testamentin tekstien historia näyttää pitkältä ja avaa eteen monia kiinnostavia kysymyksiä.

Uuden testamentin osalta asia on toinen. Apostoliset kirjeet ovat tilannesidonnaisia ja niillä on ilmeisen lyhyt ja yksinkertainen syntyhistoria. Evankeliumien koontihistoria on sekin vain joidenkin vuosikymmenten mittainen. Siksi sekään ei – synoptisesta kysymyksestä huolimatta (tai juuri sen helppouden takia) – nosta tutkijan eteen suuria ongelmia. Evankeliumitutkimuksen ongelmana on aina ollut ensi sijaisesti

kysymys historian Jeesuksesta ja siitä, mitä hänen oletetaan sanoneen – tai voineen sanoa. Mutta tästä myöhemmin.

On tietenkin hieman outoa, että luterilaiset tai muutkaan protestantit eivät kirjoittaneet pitkään aikaan kunnollisia Uuden testamentin alueen oppikirjoja aiheesta. Tärkeimmän oppikirjan kokosi nimittäin katolinen Robert Zimmermann (*Neutestamentliche Methodenlehre,* 1967). Meillä Riekkisen ja Veijolan metodioppi *Johdatus eksegetiikkaan* (1982) seuraa Zimmermania. Zimmermannin mukaan historiallis-kriittiseen metodiin kuuluvat yleisen tekstikritiikin ja lingvistiikan ohella (1) kirjallisuuskritiikki (eli lähdekritiikki), (2) muotohistoria, ja (3) redaktiokritiikki. Metodien kehitys tapahtui siten aivan rinta rinnan Vanhan testamentin tutkimuksen kanssa.

Suomessa Riekkinen–Veijola luettelee yleisten metodien ohella vastaavasti aivan samat menetelmät: (1) kirjallisuuskritiikki, (2) muotohistoria, ja (3) redaktiokritiikki. Vaikka yksittäiset menetelmät esitellään tällaisessa luettelossa lukijan kannalta hieman yllättäen ja ilman tarkempaa selitystä, aluksi on hyvä pohtia, minkä metodien ylipäätään ajateltiin kuuluvan mukaan. Menetelmien sisältöjä kuvaillaan alempana useampaankin otteeseen.

Edellä jo todettiin, että metodeja oli kehitelty yhdessä Vanhan testamentin tutkimuksen kanssa. Suomalaisessa kirjassa tämä korostuu, koska opas on yhteinen sekä Vanhan että Uuden testamentin tutkimukselle. Siitä huolimatta on muistutettava, että Uuden testamentin osalta itse sovellutukset ovat itsenäisiä. Lähdekriittinen työskentely synnytti vähitellen kaikkein yleisemmän kaksilähdeteorian (jonka mukaan Matteus ja Luukas olisivat käyttäneet lähteinään ennen kaikkea Markusta ja puhelähdettä). Muotohistoriaa kehitteli puolestaan Dibelius ja yleisimmäksi suunnaksi etenkin Suomessa tuli Bultmannin muotohistoria (jota Riekkinenkin esittelee).

Saksalaista suuntausta kritisoivassa brittiläisessä kokoelmassa *New Testament Interpretation* olevassa metodien esittelyssä lukumäärä on suurempi. Siinä arvioinnin kohteena ovat erillisinä metodeina seuraavat:

- uskonnollinen tausta
- historiallinen kritiikki (omana metodinaan)
- lähdekritiikki
- muotokritiikki
- traditiohistoria
- redaktiokritiikki
- myyteistäriisuminen
- hermeneutiikka (tulkinta, esim. eksistentiaalinen interpretaatio)

Mistä tekijät ovat löytäneet kaikki nämä metodit? Tuohon kokoelmaan kirjoittaneet tutkijat ovat ilmeisesti kohdanneet historiallis-kriittistä tutkimusta myös Zimmermannin luettelon ulkopuolella. He ovat siten kirjoittaneet kriittisiä arvioita laajemmin siitä historiallisen tutkimuksen kentästä, jota edellisissä alaluvuissa on kuvattu. Metodikaanon ei ole kaikille tutkijoille sama. Esimerkiksi Yhdysvalloista tulevassa Donald Guthrien kokoamassa kriittisessä teoksessa *Biblical Criticism* käydään läpi kuitenkin ainoastaan seuraavat: (1) historiallinen kritiikki (jälleen omana metodinaan), (2) lähdeteoriat, (3) muotokritiikki, ja (4) redaktiokritiikki. Jäljempänä

pohditaan tarkemmin sitä, mitä ”historiallinen” kritiikki näissä teoksissa tarkoittaa, koska menetelmäähän ei sellaisenaan löydy Zimmermannilta.

Jotain yhteistä listoista löytyy. Ensimmäinen huomio metodioppaiden vaikutuksesta koskee kolmen metodin esille nostamista. Vanhan testamentin tutkimuksesta saadun esimerkin mukaisesti tärkeinä pidetään lähdekritiikkiä, muotohistoriaa ja redaktiokritiikkiä. Monien tutkijoiden mielestä juuri nämä metodit, niin kutsuttu ”Zimmermannin kolmijako”, kuuluvat historiallis-kriittiseen tutkimukseen ja oikeastaan tekevät sen. Ilmeisesti juuri tämä metodijoukko edustaa joillekin keskustelijoille (etenkin Suomessa) historiallis-kriittistä tutkimusta. Mutta samalla kansainvälinen keskustelu metodien luonteesta osoittaa, että pelkkä pieni metodikokoelma ei synnytä vakiiintunutta historiallis-kriittistä metodologiaa. Rajat ovat alusta lähtien häilyvät.

Jotain yhtenäisyyttä on Riekkisen ja Veijolan oppikirjan perusteella kuitenkin olemassa. Tätä huomiota tukee käytäntöjen tarkastelu. Yliopistojen peruskursseilla opetettu yleiskuva historiallis-kriittisestä tutkimuksesta kattaa yleensä juuri nämä piirteet. Siihen kuuluu perustavana lähdeteoriana kaksilähdeteoria. Työskentely perustuu evankeliumivertailuun. Muotohistoriaa toteutetaan Riekkisen ja Veijolan esittelemien bultmannilaisten mallien mukaisesti. Tarkastelussa pyritään ensin arvioimaan sitä, mitä seurakunnan funktiota evankeliumikertomus edustaa (“muoto” koskeekin siis sisältöä ja eri sisällöillä ajatellaan olleen eri tehtävä seurakunnan julistuksessa). Sen jälkeen redaktiokritiikissä pyritään rekonstruoimaan pelkän mielikuvituksen avulla erilaisten redaktiotasojen vaiheita. Tämä metodi on yleensä jalostettu niin pitkälle, että historian Jeesusta ei enää pohdita. Voimme siis sanoa, että ainakin teologian opiskelijat opetetaan tunnistamaan historiallis-kriittinen tutkimus ja jopa hieman toteuttamaan sitä – mutta kovin kapeassa merkityksessä. Asiassa on kuitenkin ongelmansa. Jos jotain pitäisi osata toteuttaa, asialla pitäisi olla melko selvä sisältö. Metodijoukon rajoista ei kuitenkaan edes tässä vaiheessa ole vielä selvyyttä.

Auttavatko metodioppaat siis historiallis-kriittisen tutkimuksen määrittelyssä? Määrittely tarkentuu, mutta ongelmia jää vielä tämänkin jälkeen. Yleisempi historiallinen ja lingvistinen tutkimus menevät iloisesti sekaisin oppaiden ”kurinalaisten” (kuten Riekkinen sanoo) metodien kanssa. Vieläkin tarvitsemme tarkempia määritelmiä siitä, mitä historiallis-kriittinen tutkimus omana ohjelmanaan ja koulukuntanaan tarkoittaa. Edes Suomessa metodeihin ei ole suhtauduttu yksioikoisesti Riekkisen ja Veijolan metodikirjasta huolimatta. Samalla, kun yksi määritelmä luodaan, monta uutta ongelmaa nousee esiin. Miksi esimerkiksi saksalaisen tutkimuksen kuvailijat (RGG:n ja TRE:n artikkelit) eivät rajoita historiallis-kriittistä tutkimusta näihin metodeihin? Onko sittenkin niin, että edes metodiopas ei kykene luomaan yhtenäistä käsitystä siitä, mitä historiallis-kriittinen tutkimus varsinaisesti tarkoittaa?

2.2. Mitä metodioppaista puuttuu?

Jo Riekkinen totesi yllä, että tavanomaisesta historiallis-kriittisestä tutkimuksesta puuttuu monta historian tutkimuksen ja tekstien tutkimuksen osa-aluetta. Siten edes

metodioppaat eivät kykene yhtenäistämään tutkimusta niin paljon, että tieteessä voitaisiin puhua yhdestä historiallis-kriittisestä metodista. Tällainen metodinen kirjavuus näkyy jo 1970-luvulla Saksassa.

Saksalainen Klaus Berger (*Exegese des Neuen Testaments,* 1977) laajentaa kenttää esitellessään lukijoille aivan toisenlaisen metodien kokoelman: (1) tekstilingvistiikka, (2) kirjallinen muoto, (3) reseptiokritiikki, (4) lajikritiikki, (4) tradition välittäminen, (5) uskonnonhistoriallinen vertailu, (6) redaktiokritiikki, (7) sosiologiset kysymykset, ja (8) vaikutushistoria. Laajemman metodikokoelman ero suhteessa vanhempiin oppaisiin on sinänsä ymmärrettäviä. Berger on halunnut nostaa lingvistiikan alueen menetelmiä mukaan tekstin tutkimukseen siitä huolimatta, että hän sen lisäksi käyttää yhä myös perinteisempiä alan menetelmiä.

Meidän tulee kuitenkin olla periaatteita tarkistaessamme pikkutarkkoja. Aivan asiallinen tieteellinen kysymys Suomessa kuuluu: onko tämäkin historiallis-kriittistä tutkimusta? Tai onko se osin sitä? Jos ajatellaan edellisessä luvussa tarkasteltua suomalaista vastakkainasettelua, voidaan kysyä: ovatko muut Bergerin esittelemät menetelmät vähemmän ”vakavasti otettavaa” raamatuntutkimusta? Tuskinpa vain. Eivät edes suomalaisten eksegeettien omasta mielestä. Metodeja koskeva tieteellinen ongelma on vaikeampi, kuin ensin saattaisi kuvitella. Historiallis-kriittinen tutkimus ei näytä ensi sijaisesti olevankaan ”metodi”. Se ei edellytä rajattua metodikaanonia.

Alussa esitetty kysymys on syytä toistaa yhä uudelleen. Mistä lopulta on kyse, kun puhutaan historiallis-kriittisestä tutkimuksesta? Onko mitään yhtenäistä menetelmää koskaan edes ollut? Jo oppikirjojen yleisellä tasolla näyttää ilmeiseltä, että kysymys historiallis-kriittisen suuntauksen tarkasta metodista on monimutkainen. Ongelmaton viittaaminen yhteen metodiin tai metodien kokonaisuuteen on tieteellisessä mielessä virheellinen. Metodien määrä voi vaihdella vaikkapa kolmesta kahdeksaan, ja silti sama nimike käy yhä kaikille. Silloin ainakaan tietty metodien joukko ei tieteellisen tarkasti määrittele sitä, mitä historiallis-kriittinen tutkimus on. Lisäksi on huomattava, että eri metodit ovat syntyneet eri kausilla ja hyödyntävät toisinaan keskenään jännitteessä olevia lähtökohtia – mutta tästä myöhemmin.

Berger huomasi, että Zimmermannin perusmetodologiasta puuttuu tekstin itsensä, tuon väheksytyn ”lopputekstin” tarkastelu. Siitä puuttuvat välineet tekstin rakenteen ja sisällön arvioimiseen. Zimmermannin edustamassa vaiheessa metodit keskittyivät nimittäin vielä tekstin syntytaustan selvittelyyn. Tämä on mielenkiintoinen huomio. Berger on epäilemättä oikeassa esittäessään, että eksegetiikalla tulee olla varsin laaja filologinen välineistö ja valmius tutkia kertomuksen rakennetta. Bergerin näkemyksen mukanaan kantama kritiikki osuu ”Zimmermannin kolmijakoon” myös siinä, että vasta hänen laajempi metodologiansa sopii Uuden testamentin kirjeiden tutkimukseen – eikä sekään ole kirjeitä ajatellen vielä täydellinen. Samalla käy ilmi, että Raamatun historiallinen tutkimus on vanhojen metodioppaiden muodossa vielä kapeaa ja puutteellista.

Saksalaisessa keskustelussa huomattiin jossain vaiheessa se yllä todettu vaikeus, että kyseisestä metodologiasta puuttuvat välineet historian Jeesuksen tutkimiseen. Ehkä siitä historismin takia puuttui toisinaan myös halu Jeesuksen henkilön ja hänen missionsa analysoimiseen. Keskeisenä syynä täytyy olla se, että jo Albert Schweitzer totesi 1800-luvun liberaalin Jeesus-tutkimuksen kadottaneen kohteensa täysin

näkyvistään. 1900-luvun bultmannilainen myyteistäriisuminen ei tietenkään voinut tuoda häntä takaisin historian näyttämölle. Nämäkin lienevät tärkeitä syitä siihen, että suuri osa ”historiallis-kriittisistä” tutkijoista keskittyi vain evankeliumien taustalle oletetun tradition eri redaktiotasojen määrittelyyn.

Lisäksi metodioppaista puuttuu Saksassa harrastettu laaja ja vaikutusvaltainen uskonnonhistoriallinen tarkastelu. Sehän on kaikkien tutkimuksen historiaa tarkastelevien teosten keskeinen tekijä. Bergerillä se on yhtenä metodin välineenä mukana, mutta ei varmaankaan enää samassa muodossa kuin vaikkapa Boussetilla vajaat sata vuotta aikaisemmin. Kyse ei nyt ole siitä, että nykyinen tutkimus sinänsä kaipaisi vanhaa uskonnohistoriallista paradigmaa. Se on lähestymistapana vanhentunut jo vuosia sitten. Sen sijaan huomio koskee sitä, että ”Zimmermannin kolmijako” ei ole koskaan edustanut kuin osaa siitä, mitä tieteen kentällä on tuohon aikaan tapahtunut – ellei sitten (bultmannilainen) muotohistoria ole jo sellaisenaan uskonnonhistoriaa. Joka tapauksessa käsitteet “historiallis-kriittinen” ja “historiallis-kriittinen metodi” eivät ole koskaan täysin vastanneet toisiaan – eikä edelliselle (jota uskonnonhistoriakin edustaa) ole koskaan ollut tarkkaa metodia.

Jonnekin noita vanhan uskonnonhistoriallisen paradigman piirteitä näyttää tosin jääneen. Kuten sanottu, Bultmann on sovittanut uskonnonhistoriallisen luokittelun muotohistoriansa sisälle, joten tältä osin jatkuvuutta on. Bultmann oli nuorempana juuri tuon koulun edustaja, ja siksi on luontevaa ajatella, että hän on säilyttänyt sieltä monia tutkimuksen periaatteita. Asiaa sekoittaa vain se, että muotohistorian piti olla suullisen perimätiedon arviointia, ei uskonnonhistoriallista luokittelua. Bultmann yhdisti nämä kaksi väittäen, että suullinen traditio oli sekoittunut mysteeriuskonnoista saatuun materiaaliin. Tältäkin osin metodit ovat menneet jossain määrin sekaisin.

Ehkä keskustelua pitäisi taas yksinkertaistaa. Vaikeuksista huolimatta on ilmeistä, että suuri joukko akateemisia tutkijoita on vuosien mittaan sekä määritellyt historiallis-kriittisen tutkimuksen, että käyttänyt sitä omassa työssään. Käytännössä tämä menetelmien kooste on yleensä se, jonka Zimmermannin ja Riekkisen-Veijolan metodiopit nostavat esille. Sen voimme vähintäänkin tietää, että noiden kirjojen edustama metodiikka ohjaa raamatuntutkimusta valittuun suuntaan. Silloin metodiin ovat yleisen tekstikritiikin lisäksi usein kuuluneet juuri lähdekritiikki, muotokritiikki (jota Bultmann kutsuu muotohistoriaksi) ja redaktiokritiikki.

Tätä näkemystä vahvistaa käytännön esimerkki, johon olen tutustunut vuosikymmenten pituisen opetusurani aikana. Kun teologian opiskelijaa on tiedekunnassa ohjattu tekemään analyysiä evankeliumikertomuksesta, hänen on pitänyt lähteä liikkeelle kaksilähdeteoriasta. Sen jälkeen hänen on täytynyt mekaanisesti arvioida, miten Matteus tai Luukas on muuttanut Markuksen kertomusta. Tämän jälkeen häntä on ohjattu pelkän mielikuvituksensa avulla pohtimaan, minkälaiset teologiset käsitykset ovat johtaneet kyseisten muutosten tekemiseen. Pidemmälle ehtineitä on lisäksi kehoitettu pohtimaan kertomuksen taustalla olevia redaktiotasoja ja niiden sosiologista käyttöä seurakuntien kiistoissa tai muuttuneissa tilanteissa (Sitz im Leben). Analyysistä on puuttunut kaikki se, mikä ylläkin metodioppaista puuttuu.

Tällainen opetus on tietenkin ollut kapea-alaista ja puutteellista. Lähdeteorioita tai ohjaajien käsityksiä evankeliumien erojen luonteesta ei ole voinut asettaa

kyseenalaiseksi. Tämä osoittaa, että kyseessä on vuosikausien ajan ollut yhden tarkkarajaisen metodin opetus. Sen perusteita ei ole avattu opiskelijoille kriittistä pohdintaa varten, eikä sen metodista uskottavuutta ole problematisoitu – kuten monella muulla tieteenalalla jatkuvasti tehdään omien metodien suhteen. Vastaavasti analyysin puutteet ovat olleet ilmeisiä: evankeliumitekstin suhteuttaminen kokonaiskuvaan Jeesuksesta ja hänen sanomastaan jää tekemättä. Lisäksi jää ylipäätään pohtimatta, mihin Jeesus on toimillaan ja sanomisillaan pyrkinyt. Nämä tavoitteet on sivuuttanut yritys selvitellä kuviteltujen redaktiotasojen välisiä jännitteitä.

Voimme siis päätellä, että yllä mainittu kolmijako on pitkään muodostanut historiallis-kriittisen tutkimuksen keskeisen sisällön, etenkin Saksassa ja Suomessa. Näistä lähdekritiikki arvioi evankeliumitekstin yhtenäisyyttä ja sen taustalla mahdollisesti olevia lähteitä. Tätä keskeisemmäksi on myöhemmin muodostunut muotohistoria (joka tarkastelee traditiokappaleiden välittämistä) ja redaktiokritiikki (joka tarkastelee tradition muokkaamista valmiiksi teokseksi). Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että teologeille on opetettu kaksilähdeteoria, ja sen avulla heitä on ohjattu rekonstruoimaan evankeliumikertomusten taustalla mahdollisesti olevaa redaktiohistoriaa. Apostolien tekojen, Johanneksen evankeliumin, Paavalin kirjeiden ja muiden kirjeiden tai Ilmestyskirjan tutkimiseen tuolla menetelmällä ei ole ollut mitään annettavaa. Ensimmäinen johdopäätös näyttää selvältä: vaikka tarkastelemamme termin määrittely tieteellisellä tasolla on vaikeata, länsimaissa on vuosikymmenten ajan ollut kymmeniä (ehkä satoja tai oppilaat mukaan lukien jopa tuhansia) raamatuntutkijoita, jotka ovat väittäneet edustavansa nimenomaan historiallis-kriittistä tutkimusta – ja jotka ovat myös tehneet sitä käytännössä perin yksinkertaisella tavalla pariin kolmeen evankeliumivertailua hyväkseen käyttävään metodiin vedoten.

2.3. Vastakkainasettelujen tuoma lisäväri

Kuten Riekkinen ystävineen totesivat edellä, historiallis-kriittinen metodi on saanut määreitä vastakkainasettelujen myötä. Tämä on tietysti totta jo 1800-luvulta lähtien. Ensinnäkin ”kriittisiä” suuntauksia oli useita, ja nekin poikkesivat toisistaan. Edellä mainitun Baurin jälkeen Strauss aloitti liberaalikritiikin, jonka kohteena oli etenkin historian Jeesus. Hänen innoittajanaan oli brittiläinen deismi, joka oli aiemmin ohjannut jo kuuluisan Reimaruksen ensimmäisiä ”kriittisiä” huomioita ja uudelleentulkintoja Raamatusta. Radikaalikritiikiksi puolestaan kutsutaan Frans Overbeckin uskontokritiikkiä, joka perustui kyllä historismin lähtökohtiin, mutta päätyi perinteisen kristinuskon täydelliseen purkamiseen. Straussilla ja Overbeckilla oli perin erilaiset käsitykset tutkimuksen tavoitteista.

Nämä suuntaukset joutuivat kuitenkin molemmat vahvaan vastakkainasetteluun. Ne saivat Saksassa vastaansa sekä maltillisemman historiallisen tutkimuksen, että raamattuteologisen suuntauksen (Schlatter). Näissä kiistoissa historiallis-kriittinen tutkimus määrittyi vastakohtana niihin tutkimuksen suuntiin, joissa myyttikritiikkiä ei pidetty merkittävänä ja joissa Uuden testamentin sisällön katsottiin olevan yhtenäinen ja teologisesti antoisa (Cullmann, Jeremias, Kümmel).

Myöhemmissä historian vaiheissa saman tapaiset vastakkainasettelut ovat toistuneet. Britanniassa James Barr julkaisi kirjansa *Fundamentalism*, jossa hän kritisoi etenkin Yhdysvaltojen konservatiivisia raamatunselittäjiä siitä, että nämä eivät tunnusta Raamatun kirjakokoelman historiallista luonnetta ja pyrkivät vain harmonisoimaan tutkimuksen esille nostamia ongelmia. Barrille historiallis-kriittinen tutkimus oli tieteellisesti pätevää Raamatun selittämistä, mitä konservatiivisempi tai opillisempi tutkimus taas ei ollut. Näin historiallis-kriittinen tutkimus määrittyi entistä enemmän vastakohtansa kautta. Suomeen Barrin kirjan idean toi puolestaan aktiivinen keskustelija professori Räisänen kirjallaan *Miten ymmärrän Raamattua oikein?* Siinä hän Barriin viitaten soveltaa samaa asetelmaa Suomen kontekstiin.

Näistä esimerkeistä johtuen historiallis-kriittinen tutkimus on Suomessa tarkoittanut kaiken metodisen lisäksi myös raamattunäkemystä koskevia suuria periaatteita. Tässä perinteessä esiintyvä historiallis-kriittinen koulukunta on täälläkin Barrin tavoin usein vastustanut kaikkea kuviteltavissa olevaa ”fundamentalismia”. Ja fundamentalismiksi riittää näkemys, jonka mukaan Raamatussa olisi jotain pysyvää ja yhtenäistä teologiaa. Ilmeisesti juuri tällainen asenne on edellisessä luvussa esitellyn särmikkään lauseen takana. Mitään muuta mielekästä tutkimusta kuin historiallis-kriittinen ei voi olla. Mustavalkoisessa asetelmassa kaikki kilpaileva tutkimus luokitellaan epätieteelliseksi.

Vastakkainasetteluissa kyse on tietenkin tunteista ja ennakkoluuloista. Tässä vaiheessa ”historiallis-kriittinen” on enää iskusana, jolla ei ole varsinaista sisältöä. Se ei tarkoita tiettyä metodijoukkoa, eikä se kuvaa edes tekstin syntyhistorian tarkastelua. Sen sijaan termillä pyritään turvaamaan käsitys, jonka puitteissa historian Jeesus katoaa ja Uuden testamentin teologinen yhtenäisyys hajoaa. Kaikki yritykset Jeesuksen löytämiseksi ja teologian yhtenäistämiseksi tuomitaan dogmaattisiksi tai fundamentalistisiksi.

On hieman murheellista, että juuri suomalaisessa akateemisessa keskustelussa on tällaisia piirteitä, mutta väistääkään niitä ei voi. Täällä asetelma on kovin usein se, että Raamattua ymmärretään historiallis-kriittisesti ”oikein” vain silloin, kun tulos asettuu vastakohdaksi opillisuudelle ja kirkolliselle uskolle. Troeltschin vanha jännite on siten yhä voimassa, vaikka paine vastakkainasettelua kohtaan tunnistetaan Riekkisen ja Veijolan oppaassa. Nämä metodin määrittelijät eivät kyenneet lieventämään tilannetta. Asenne saa lisäksi käytännössä seurauksia. Eksegeetit esittävät toisinaan papistolle vaatimuksia, että näiden tulisi hylätä käsityksensä esimerkiksi neitseestäsyntymisestä tai Jeesuksen paluusta ja siirtyä järkevän historiallis-kriittisen näkemyksen kannattajiksi.

2.4. Mielenkiinto tekstin kokoonpanossa – vai onko sittenkään?

Alun huomautukset tutkimuksen sekavuudesta ovat toki osin kärjistyksiä, vaikka ne onkin perusteltu viittauksilla todellisiin tutkimuksessa esiintyneisiin näkemyksiin. Siitä huolimatta tieteellisessä mielessä näyttää ilmeiseltä, että yhtä tarkkarajaista historiallis-kriittistä metodia ei yksinkertaisesti ole olemassa. Pikemminkin voidaan puhua tiettyjen tutkijoiden omaksumasta metodijoukosta, jota he itse ovat kutsuneet historiallis-kriittiseksi menetelmäksi. Metodikaanon on useimmiten koostunut

lähdekritiikistä, muotokritiikistä ja redaktiokritiikistä. Tämä riittää tulokseksi analyysin tässä vaiheessa, ja arviota on mahdollista tehdä sen mukaan. Kun kootaan yhteen aikaisempien alalukujen arviot, tietty tutkimusohjelma alkaa jäsentyä. Yleiset piirteet osoittavat, että historiallis-kriittinen tutkimus yrittää arvioida evankeliumitekstin takana olevia lähteitä ja selvittää *tekstien kokoonpanon kysymyksiä*. Tai tarkemmin sanoen, metodien teoreettinen luonne antaa ymmärtää, että siitä pitäisi olla kiinnostunut.

Kyseisen teorian määrittelyä on ajan mittaan tehtykin juuri kokoonpanon tarkastelun näkökulmasta. Historiallis-kriittisen tutkimuksen katsotaan olevan *historiallista* siinä mielessä, että tutkijan mukaan käsiteltävänä olevalla tekstimuodolla on jonkinlainen syntyhistoria. On tietysti eri asia määritellä historiallinen tutkimus kohteena olevan tekstin taustahistorian arvioimiseksi, kuin tekstin kuvaamien henkilöiden tai tapahtumien historian arvioimiseksi. Tämä on tärkeätä panna merkille, sillä koko lähestymistapa on kasvanut historian Jeesusta koskevan tutkimuksen piirissä. Siksi on oletettavaa, että metodikeskustelu kietoutuu jollain tavalla kysymykseen Jeesuksesta. Nykyisen historiallis-kriittisen metodin määrittelyssä on joka tapauksessa varmaa se, että menetelmä kohdistaa mielenkiintonsa tekstimuodon historiaan, ei tapahtumien historiaan.

Tämä herättää jälleen uusia kysymyksiä. Onko tässä tilanteessa oikeutettua puhua edes historiallisesta tutkimuksesta? Kyseessähän on tarkalleen ottaen pelkkä lähdekritiikki. Nyt on huomattava tärkeä teoreettinen ero historian lähteiden ja tekstien oletettujen lähteiden (eli ”lähteiden omien lähteiden”) välillä. Tätä eroa voidaan jäsentää seuraavasti. Ensinnäkin, historiantutkimuksen todistusaineistoa eli evidenssiä ovat vain todelliset lähteet eli olemassaolevat tekstit. Jeesuksen elämän tutkimuksessa evidenssinä voivat toimia ainoastaan evankeliumit (Tuomaan evankeliumi huomioiden), koska muuta materiaalia ei varsinaisesti ole olemassa. Toiseksi, lähdekritiikki puolestaan esittää teorioita näiden lähteiden eli tekstien omasta kokoonpanon historiasta. Silloin haetaan lähteiden lähteitä. Selitykset ovat pelkkiä hypoteeseja lähteiden koostamisesta, eivät evidenssiä historiasta.

Tämä ero evidenssin ja hypoteesin välillä on tieteellisessä mielessä erityisen merkittävä. Yleinen historiantutkimus korostaa aina alkuperäislähteiden merkitystä. Evankeliumitutkimuksessa tilanne on tietenkin ollut toinen. Ja syy on tullut hyvin selväksi: rationalistisesta deismistä ja historismin ajasta lähtien evankeliumien aito historiallisuus on asetettu kyseenalaiseksi. Siksi evidenssi ja hypoteesi ovat kääntyneet usein päälaelleen. Evankeliumia ei hyväksytä evidenssiksi, mutta sen lähteistä tehtyä hypoteesia käytetään evidenssinä. Tässä tapahtuu yksinkertainen akateemisen päättelyn virhe: jos joku esittää lähdekritiikin perusteella väitteitä esimerkiksi Jeesuksesta, hän esittää toisen asteen hypoteesin eli hypoteesin aiemman hypoteesin perusteella.

Koska historiallis-kriittinen tutkimus yllä määritellyssä muodossaan on historismin lapsi ja sidoksissa etenkin bultmannilaiseen käsitykseen lähteiden luonteesta, edellä esitettyä eroa lähteiden ja niiden lähdekritiikin välillä ei ole useinkaan tehty. Luottamus historiallis-kriittiseen tutkimukseen oli niin suurta, että lähdekritiikin (kaikissa muodoissaan, myös muotohistoriana) uskottiin kertovan varsin hyvin perustellun totuuden historiasta. Juuri siksi hypoteeseja alettiin käyttää evidenssinä

historian ”todellisista” tapahtumista evankeliumien takana. On kuitenkin huomattava, että yleisen historiantutkimuksen puolella tällaista ei tehdä, ja itse toimenpidettä pidettäisiin varmasti jonkinasteisena virheenä.

Jotta asia kävisi täysin selväksi, on muistutettava, että tutkijoilla ei ole mitään valmiiden evankeliumien ulkopuolisia lähteitä käytettävissään. Kaikki oletukset tekstin taustahistoriasta tehdään aina olemassaolevan synoptisen materiaalin perusteella. Jokainen kehityshistoriaa koskeva väite on siten pelkkä hypoteesi, joka on saatu muokkaamalla tutkittavana olevaa tekstiä. Tällaisella työskentelyllä ei ole käytettävissään mitään normaalia tieteellistä evidenssiä. Tulokset saadaan hajottamalla ainoata todellisena evidenssinä toimivaa tekstiä osiin. Siksi ankaran (objektiivisen) historiallisen työskentelyn maineessa oleva historiallis-kriittinen työskentely on täysin riippuvainen tutkijan (subjektiivisista) mielipiteistä ja siten tulkinnan ohjaamaa tutkimusta.

Joka tapauksessa tutkimusta on tehty, ja määritelmään kuuluu myös kriittisyys. Historiallis-kriittinen tutkimus on *kriittistä* siinä mielessä, että tekijät uskovat valittujen kriteerien paljastavan tekstin taustalla olevien tasojen historian, eräänlaisen redaktiohistorian, tieteellisesti riittävällä tavalla. Näistä kriteereistä ei tosin ole yksimielisyyttä tutkijoiden kesken. Ilmeisesti juuri siksi tutkimussuunnan ongelmana on ollut se, että yhteisistä lähtökohdista huolimatta tutkimuksen tulokset eivät ole olleet yhtenäisiä. Eri tutkijat tulevat eri tuloksiin samasta kohteesta. Mutta minkälainen kehityshistoria lähteen takaa sitten on paljastunut?

Esimerkiksi Stadelmann on Saksassa jäsentänyt taustahistoriaan keskittyvän metodin (lähinnä muotohistorian) oletuksia seuraavasti:

1. Suullinen perimätieto kulki lyhyinä kertomuksina.
2. Jokainen kertomus voidaan luokitella lajin mukaan.
3. Jokaisella lajilla on sosiologinen paikkansa (Sitz im Leben).
4. Tutkimuksen kriteerien avulla päätellään, miten kertomukset ovat muuttuneet.
5. Lopulta pyritään päättelemään kertomuksen synnyn paikka ja motiivi.
6. Valtaosa kertomuksista on kehitelty pääsiäisen jälkeen.

Onkin mielenkiintoista, että jotkut arvioijat (jotka siis suhtautuvat historiallis-kriittiseen tutkimukseen myönteisesti) pitävät sitä *hermeneuttisena* tekstien lukutapana. Kyse on tulkinnasta. Historiallis-kriittisen suunnan tutkijat olettavat jo ennakolta, että evankeliumitraditio on kulkenut ensin suullisessa perimätiedossa ja sen jälkeen kokenut monia muutoksia erilaisissa kirjallisissa muodoissa. Rakennetut hypoteesit esittävät tulkitsevia oletuksia kertomuksen taustalla olevista vaiheista. Evankelistojen sanotaan koonneen materiaalia vasta pitkän prosessin loppuvaiheessa ja muokanneen siitä oman evankeliuminsa – kukin vahvalla tendenssillä ja omalla tavallaan.

Historiallis-kriittinen tutkimus ei siten teoreettisen rakenteensa osalta ole nykyään sellainen saksalaisen historismin menetelmä, jollaisena sitä kuitenkin on 1900-luvun alkupuolella kehitelty. Tätä eroa voi olla hieman vaikea ensin hahmottaa. Kyse on siitä, että historismin aikaan (ja muotohistorian sekä muiden metodien kehittelyn aikaan) kuviteltiin historiantutkimuksen toimivan luonnonlakien kaltaisten ehdottomien totuuksien ehdoilla. Tulosten ajateltiin olevan yhtä varmoja kuin laboratoriossa toistettavien tutkimusten tulosten. Nykyään etenkin monet saksalaiset

tutkijat pitävät historiallis-kriittistä tutkimusta historian *tulkintaan* perustuvana ohjelmana. Painopiste siirtyy historian lainalaisuuksista lukijan mieleen. Tutkimuksen ei katsota perustuvan minkäänlaisiin luonnonlakeihin tai historian lakeihin, vaan tutkijan henkilökohtaisiin tulkintoihin. Näille tutkijoille historiallis-kriittinen tutkimus on hermeneuttinen ohjelma, jossa rakennetaan hypoteeseja kuvitelluista prosesseista.

Tarvinneeko syntynyttä vastakkainasettelua selittää enää enempää: tämä työskentely ei tieteenkään ole lainkaan ”kriittistä” sanan klassisessa 1800-luvun merkityksessä. Tästä näkökulmasta katsoen koko ohjelma on ollut väärinkäsitystä alusta lähtien. Nyt on huomattava, että tässä on kuvattu historiallis-kriittisen metodin käyttäjien omassa keskuudessa syntynyttä keskustelua. Juuri siellä “kriittisyyden” mittarit ovat muuttuneet olennaisesti. Jälleen huomataan, että mitään yhtä historiallis-kriittistä menetelmää ei oikeastaan ole olemassa.

Entä minkälaisia vastineita on esitetty? Muotohistorian kannattelemalle yleiselle näkemykselle on aina ollut tutkimuksessa myös yksinkertainen vastakohta. Sen mukaan pääosa evankeliumien lyhyistä, suullisessa perimätiedossa kulkeneista kertomuksista ja puheista palautuu Jeesukseen itseensä. Evankeliumivertailu ei nosta esiin mitään dramaattisia eroja synoptisen materiaalin keskinäisissä muodoissa. Tämä on helppo todeta lukemalla synopsista (evankeliumitekstien rinnakkainasettelua). Evankelistat ovat tietenkin toimittaneet materiaalinsa ja muovanneet Jeesus-kertomuksen (vaikka se ei pyrikään olemaan biografia). Mutta tuo toimitustyö on pientä eikä juuri koske sisältöä. Jeesuksen opetus on siis pääosin ongelmatonta ja luotettavasti hänen puhumaansa, *ipsissima verba* (tästä tarkemmin myöhemmissä luvuissa). Suurin osa eroista koskee yksittäisiä (!) sanoja, harvemmin edes kokonaisia lauseita.

Mitä pitäisi sanoa itse kriittisestä teoriasta? Onko historiallis-kriittisessä standardissa kyse vain lähdekritiikistä (lähteiden lähteistä)? Historiallis-kriittisen tutkimuksen ongelmat alkavat siitä, että sen omat pyrkimykset eivät ole aina edes sen lähtökohtaisen teorian mukaisia. Tekstin taustahistorian selvitystä ei nimittäin tehdä johdonmukaisesti – esimerkiksi siksi, että muotohistoriasta on käytännössä laadittu monta versiota. On hieman vaikeata puhua vain yhdestä tieteellisestä metodista. Dibeliuksen perinteessä kulkevat tutkijat ovat kiinnostuneita erityisesti suullisen tradition muodoista, kun taas Bultmannin seuraajat hakevat tämän metodin avulla kertomusten syntyä ja käyttöfunktiota myyteistäriisumisen ohjaamana. Dibeliuksen jälkeen Gerhardsson ja Byrskog ovat keskittyneet suullisen perimätiedon tarkasteluun etenkin juutalaisen tradition tutkimuksen näkökulmasta. Bultmannin seuraajat ovat puolestaan vieneet omaa tutkimustaan uskontokriittiseen suuntaan.

Esimerkki osoittaa samalla, että tutkijan mielenkiinto ei ole kohdistunut pelkästään lähteiden erittelyyn tai tekstin muodolliseen syntyhistoriaan. Bultmannin perinteessä historiallis-kriittinen tutkimus omana ohjelmanaan on aina halunnut varmistaa myös tietyn uskonnollisen “totuuden”. Bultmannin metodi tunnetaan nimittäin erityisesti evankeliumikertomusten aitoutta koskevasta keskustelusta. Kysymys on ollut seuraava. Minkälainen on evankeliumien historia, kun myytit selitetään niiden luonnollisella, ”tieteellisellä” selitystavallaan? Historiallis-kriittinen tutkimus on Straussista Bultmanniin (ja suomalaisiin tutkijoihin asti) pyrkinyt arvioimaan Jeesus-kertomusten aitoutta siinä tilanteessa, kun tutkija ei enää usko ilmoitukseen, Jumalan

yliluonnolliseen toimintaan, tai Jeesuksen ihmeenomaiseen elämään. Historiallinen tutkimus ei ole ollut pelkkää lähteiden tutkimista, vaan lähteiden sovittamista ihmisten ”luonnolliseen” toimintaan ja naturalistiseen maailmankuvaan.

Lukija jääkin epävarmaan tilaan lähes jokaisen metodin äärellä. Tietty oikeutus historialliseen lähestymistapaan näyttää olevan, mutta käytännössä mitään yhtenäistä metodia ei tunnu löytyvän. Eräässä mielessä kyse on kyllä evankeliumitradition kehityshistorian analysoinnista, mutta edes muotohistoriasta tai redaktiokritiikistä ei tarjota vain yhtä selkeätä menetelmää. Tutkijat siirtyvät jatkuvasti myös kehityshistorian ulkopuolisiin kysymyksiin. Tämäkin osoittaa, että historiallis-kriittisestä ”metodista” puhuminen yleisellä tasolla on varsin mahdotonta. Toisaalta alan opiskelija kohtaa metodien kirjon, jossa menetelmät suorastaan riitelevät keskenään, ja toisaalta bultmannilaisen tutkimusperinteen kohdalla kyseessä on aatteellisesti suuntautunut ohjelma, jonka puitteissa luodaan ”luonnollista” kuvaa evankeliumimateriaalin synnystä lähes deismin tapaan. Mielenkiinto ei ole ollut ainoastaan tekstin kokoonpanossa.

Vaikka ”Zimmermannin kolmijaon” puitteissa voitaisiin siis olettaa, että oppaiden edustama historiallis-kriittinen tutkimus keskittyy lähteiden kokoonpanon ja evankeliumikertomusten synnyn kysymyksiin, tämäkään ei ole koko totuus tuon koulukunnan työskentelystä. Lähdekritiikin ja erilaisten redaktiotasojen metsästämisen rinnalla on jatkuvasti elänyt historiallis-kriittinen kuvitelma siitä, että tutkijat pystyvät ratkaisemaan, mitä Jeesus on sanonut ja mitä ei. Kyse on siis sittenkin ollut samalla Jeesus-tutkimuksesta, vaikka tämä tavoite on pitkään ollut pinnan alla piilossa.

Näiden huomioiden perusteella voidaan esittää neljä suomalaiselle historiallis-kriittiselle tutkimusohjelmalle tyypillistä tekijää:

1. Sen katsotaan metodisesti perustuvan kirjallisuuskritiikkin, muotohistoriaan ja redaktiokritiikkiin.
2. Pääpaino on kertomuksen taustahistorian jäsentelyssä.
3. Laajemmassa mielessä tämä tarkoittaa evankeliumimateriaalin kehityshistorian analysointia.
4. Vaikka kysymys historian Jeesuksesta on ollut usein piilossa, käytännön ratkaisut ovat noudatelleet historismin mukaista minimalismia.

2.5. Metodien keskinäisistä ristiriidoista

Jäljellä on kaksi perin kriittistä näkökulmaa moderniin metodikeskusteluun. Sen lisäksi, että historiallis-kriittistä metodia on hieman vaikea määritellä tieteellisesti, koulukunnan itsensä valitsemat metodit ovat historian kuluessa ajautuneet jännitteisiin keskenään. Mikään ei nimittäin selitä edes sitä, miksi yllä esiteltyjen kolmen metodin pitäisi ajatella kuuluvan yhteen. Menetelmät ovat syntyneet eri aikoina. Ne perustuvat toisista poikkeaviin tieteenfilosofisiin lähtökohtiin, ja lisäksi ne edustavat erilaisia tieteenihanteita.

Ensimmäisenä syntynyt varhainen lähdekritiikki (jota jotkut kutsuvat etenkin Vanhan testamentin alueella kirjallisuuskritiikiksi) yritti Uuden testamentin puolella selittää evankeliumien syntyä kirjallisten lähteiden avulla. Tutkijat olivat jo 1800-

luvulla vakuuttuneita siitä, että evankeliumien taustalla on sellaisia kirjallisia lähteitä, joita on kirjoitettu Jeesuksen elinaikana. Niebuhrin vaikutus – ja lähteiden korostus – näkyy varmastikin tässä tutkimuksen vaiheessa selvästi.

Muotohistoria keksi puolestaan uuden näkökulman ja alkoi kilpailla vanhojen selitysten kanssa. Nyt puhuttiin suullisesta perimätiedosta ja siinä kulkeneista lyhyistä kertomuksista (jotka on nykyisessä raamatunkäännöksessä rajattu erikseen ja nimetty omilla otsikoillaan). Kyse ei siis ollut enää kirjallisista lähteistä, vaan seurakunnissa kiertäneistä Jeesus-kertomuksista. Näitä saatettiin koota yhteen hieman eri tavoin. Tämä menetelmä kehiteltiin osin siksi, että lähdeteoriat eivät kyenneet selittämään yksittäisten evankeliumien syntyä. Niebuhr oli samalla vaihtunut Straussiin ja vähitellen Troeltschiin. Muotohistoria omaksui uskonnohistoriallisen myyteistäriisumisen periaatteita määritellessään tradition ”muotoja”.

Redaktiokritiikki kiinnittää puolestaan huomionsa evankeliumien keskinäisiin eroihin ja pyrkii niiden avulla selittämään kunkin evankeliumin teologista erityispanosta. On jossain määrin epäjohdonmukaista, että redaktiokritiikki sitoutuu niin voimakkaasti muotohistoriaa edeltäviin metodeihin. Sehän edellyttää kaksilähdeteorian (kuten suomenkielisen synopsiksen johdantoluvussa todetaan). Toisalta redaktiokritiikki on historiallisessa mielessä nimenomaan Bultmannin muotohistorian kääntöpuoli. Se on siis juuri muotohistorian tuottama metodi, ei lähdekritiikin tuottama metodi. Tässä on teoreettinen ongelma. Jos tutkija korostaa suullisen perimätiedon osuutta, kaikkia ”synoptisia” evankeliumikertomuksia ei ole syytä vertailla keskenään, ei ainakaan kaksilähdeteorian ehdoilla. Mutta kuten moni on todennut, kaksilähdeteoria pitää hyväksyä ainakin teoreettiseksi lähtökohdaksi, koska ilman sitä tutkimusta ei juuri voi tehdä. Tarkka tieteellinen kysymys kuuluu: pitäisikö sitten tehdä? Eikö muotohistorian pitänyt juuri kyseenalaistaa vanhoja lähdekritiikin selityksiä?

Tästäkin metodista esiintyy tieteessä lisäksi monta eri versiota. Yhden suunnan mukaan evankelistan oma toimitustyö on vähäistä ja erot pieniä. Suomessa puolestaan redaktiokritiikki ei ole jäänyt muodolliselle tasolle, vaan tutkijat pitävät lähes kaikkea evankeliumin materiaalia evankelistan teologian ilmentymänä. Tradition ja redaktion eroa ei enää täysin tehdä. Tällöin yhteys suulliseen perimätietoon voi suorastaan mennä poikki. Vilkaisu alan kotimaisiin väitöskirjoihin osoittaa, että harva tutkija on enää ollut kiinnostunut siitä, mitä historiassa elänyt Jeesus itse opetti. Tämän tuloksena yhden suunnan redaktiokritiikki on siten katkaissut yhteytensä muihin metodeihin.

Lopputulos historiallis-kriittisen metodin kohtalosta on varsin väistämätön. Tieteenfilosofian näkökulmasta katsottuna kyseessä ei ole yksi yhtenäinen tutkimusmenetelmä, vaan joukko keskenään kilpailevia ohjelmia. Riekkinen ja Veijola ovat Uuden testamentin osalta olleet väärässä kuvitellessaan, että heidän metodinsa muodostaisivat toisiaan sopivasti täydentävän järjestelmän. Käytännön tutkimus vahvistaa teoreettiset ongelmat. Juuri kukaan tutkija ei käytä kaikkia metodeja, vaan tutkijat valitsevat yleensä vain yhden suuntauksen ja keskittyvät siihen – jos keskittyvät. Lähdekriittisiä väitöskirjoja täällä ei liene juurikaan tehty (ellei tällaiseksi lueta Myllykosken kirjalliskriittistä tutkimusta, jossa hän pyrkii uudistamaan lähdekriittisen metodin). Muotohistoriallisia tutkimuksia kirjoitettiin ehkä jokunen

1970-luvulla. Vain redaktiokritiikki on pitkään ollut suomalaisen koulukunnan päämetodina, mutta senkin suosio katosi vuosituhannen vaihteessa.

Lisäksi ongelmana on metodien määrä, kuten edellä huomattiin. Tarkasti ottaen tähän aihepiiriin liittyviä metodeja on aina ollut kuusi tai seitsemän. Kaikilla ei ole edes ollut tarkkaa nimeä, kuten esimerkiksi uskonnonhistorialliseen vertailuun tähtäävällä lähestymistavalla. Ilman nimeäkin sitä on kuitenkin harrastettu siinä missä muitakin menetelmiä. Ja mitä pitäisikään ajatella myyteistäriisumisesta, joka brittien mielestä on ollut metodi toisten joukossa? Jokin siis näyttää yhdistävän, mutta vieläkään ei ole käynyt tarkasti ilmi, mikä.

Jokainen metodi itsessään on myös käynyt läpi pitkän itsekriittisen keskustelun. Näistä esitellään tässä vaiheessa vain lyhyt yhteenveto:

1. Lähdekritiikin piirissä on todettu, että kirjallisten lähteiden osalta kaksilähdeteoria on virheellinen. Sitä ei tule pitää evankeliumivertailun ainoana lähtökohtana.
2. Bultmannilaisen muotohistorian on todettu olevan uskonnonhistorian sotkema sosiologinen teoria, jossa ”muodot” eivät vastaa tavallisia suullisen perimätiedon muotoja. Teoriaa on korjattu ja se on erotettu myyteistäriisumisesta.
3. Historiallisessa kritiikissä käytettyjen ”aitouden kriteereiden” on todettu olevan väärin muotoiltuja ja käymättömiä.
4. Redaktiokritiikki puolestaan on menettänyt merkitystään siksi, että todellisuudessa Matteuksen ja Luukkaan ”synoptiset” erot Markuksesta ja oletetut muutokset ovat niin mitättömiä, että niillä ei ole ratkaisevaa merkitystä Jeesus-tutkimukselle (tästä jäljempänä).

Tällä perusteella voidaan ainakin sanoa, että ylpeä vetoaminen historiallis-kriittiseen menetelmään tieteellisen raamatuntutkimuksen ainoana mahdollisena metodina on vailla pohjaa. Sellaista tarkkarajaista metodia ei ole ollut edes historiallis-kriittisen tutkimuksen huippukausina 1900-luvulla. Vielä vähemmän sellaista löytyy nykyään, kun tieteen murrokset ovat mullistaneet koko tekstien tarkastelun kentän. Muuta siitä myöhemmin.

Mitä historiallis-kriittinen tutkimus lopulta siis on? Onko siinä mitään yhtenäistä, vai onko kyse vain yleisestä asenteesta? Tarkoittaako metodi, että tutkijan pitää suhtautua kriittisesti ja jopa kielteisesti Raamatun teksteihin (tai niiden historialliseen aitouteen), vaikka ei aikoisikaan käyttää yhtään yllä esitellyistä metodeista? Lyhyenkin analyysin perusteella päädymme siihen, että termiä käytetään tieteen kentällä ainakin kahdessa eri merkityksessä. Tutkijat, jotka suhtautuvat historiallis-kriittiseen metodiin myönteisesti, määrittelevät sen samaan tapaan, kuin Zimmermann. Kyseessä on yleensä kolmen metodin kokoelma, jossa muotohistoria ja traditiokritiikki ovat avainasemassa. Samaan hengenvetoon on kuitenkin todettava, että termiä käytetään myös yleisemmässä merkityksessä. Historiallis-kriittinen tutkimus merkitsee monille tutkijoille eräänlaista akateemista asennetta, joka hallitsee suhtautumista Raamattuun. Siksi historiallista kritiikkiä voivat edustaa heidän mukaansa myös monet muut tutkijat, jotka eivät käytännössä käytä yllä mainittuja metodeja. Tästä kaksijakoisuudesta johtuen keskustelu on sekavaa ja erilaiset asenteet joutuvat usein törmäyskurssille.

2.6. Kohti postmodernia metodikeskustelua

Seuraava kriittinen huomio koskee sitä, että humanististen tieteiden kokeman kielellisen käänteen jälkeen suhtautuminen antiikin tekstien tutkimukseen ja Raamatun eksegetiikkaan on muuttunut 2000-luvulla olennaisesti. Tutkimuksen kenttä on muuttunut lähes täysin. Muutoksista ei tässä voida esitellä kuin jokunen periaatteellinen tekijä. Tarkempi analyysi löytyy vaikkapa kirjastani *Kielen vallankumous*.

Koska perinteinen historiallis-kriittinen tutkimus useimmissa muodoissaan oli ollut yhtäältä kiinnostunut vain tekstien taustahistoriasta ja toisaalta niiden uskontokriittisestä arvioinnista, oli väistämätöntä, että jossain vaiheessa tutkijoiden mielenkiinto palaisi itse päätekstiin (jota ei siis enää missään nimessä kutsuta halventavasti ”lopputekstiksi”). Esimerkkinä mainittakoon Frei, joka kutsuu historiallis-kriittistä tutkimuksen vaihetta ”kertomuksen auringonpimennyksen” (*The Eclipse of Biblical Narrative*) ajaksi. Positivismin mentyä tieteen käsitykset epistemologiasta (tietoteoriasta) vapautuivat, ja tiedon ja kommunikaation narratiivisuus nousi esille. Semiotiikka palautti merkitysteorian humanistiseen tutkimukseen. Tätä tuki retoriikan uusi nousu. Kertomuksellisuutta puolestaan on pitkään tarkasteltu narratologian menetelmin.

Historiantutkimus itsessään on kokenut vastaavan metodimurroksen. Nykyään ajatellaan, että historismin kuvitelmat faktisen historian saavuttamisesta vain valittujen kriteerien perusteella ovat olleet virheellisiä. Lähteet antavat historiasta yhden kuvan, epäilemättä valikoidun ja tulkitun, mutta joka tapauksessa aidon. Tuo kuva ei ole vääristelty tai epähistoriallinen itsessään. Kyse on enemmänkin siitä, onko meillä välineitä tutkia sitä kertomuksellisuutta, jonka kautta historia meille lähteissä välittyy. Tässä vaiheessa muotohistoria ja liian pitkälle viety redaktiokritiikki menettävät sekä merkitystään että mielenkiintoaan (niiden avulla ei kansainvälisessä tutkimuksessa olekaan kirjoitettu parinkymmenen viimeisen vuoden aikana juuri yhtään väitöskirjaa – eikä kumma kyllä edes Suomessa).

Bultmannilainen asiakritiikki on toki saanut seuraajansa myös kielellisen käänteen jälkeisissä suuntauksissa. Ideologinen kritiikki on keskeinen osa postmodernin ajan uutta metodikirjoa. Sitä esittävät niin vähemmistöryhmät kuin ideologiset suuntaukset. Yhtenä piirteenä mainittakoon feministiteologian kolme tai neljä pääsuuntausta, jotka purkavat eri tavoin Raamatun oletettua patriarkalismia. Postmodernissa kirjossa tarjotaan lisäksi kirjallista luentaa sekä eri tyyppistä eettistä luentaa (ethical reading), jossa arviointiperusta on lukijakeskeinen.

Kooten voidaan sanoa, että metodikeskustelu on 2000-luvulla jättänyt vanhan historiallis-kriittisen paradigman varjoonsa (tästä oma päälukunsa jäljempänä). Se on monille ”vanha positivistinen kertomus”, jolla ei ole annettavaa tämän päivän raamatuntutkijoille. Siksi monet tutkijat puhuvat historiallis-kriittisen metodin kuolemasta – mutta sen arvioiminen on jo toinen tarina.

2.7. Voiko ”historiallis-kriittisen” määritellä?

On aika tehdä yhteenvetoa alkulukujen analyysin tuloksista. Voidaanko historiallis-kriittiseksi nimitettyä raamatuntutkimusta määritellä? Löytyykö termille sisältöä? Jos vastaus pitäisi antaa koko tutkimuksen parisataavuotisen historian perusteella, se olisi kielteinen. Tarkka määrittely on mahdotonta eikä sisältöä löydy. Historiallis-kriittistä raamatuntutkimusta on määritely niin eri tavoin ja termiä käytetty niin erilaisissa yhteyksissä, että se voi tarkoittaa alueen sisällä lähes mitä tahansa. Se on siten pelkkä leima, joka voidaan iskeä minne halutaan. Tarkasti ottaen se on siis lähes tyhjä käsite, joka ei ilman tarkempaa yhteyttä ja kontekstia tarkoita oikeastaan mitään.

Tilanne on kuitenkin toinen, jos termin erilaiset käytöt erotetaan toisistaan ja katsotaan, miten nimitystä on käytetty eri yhteyksissä. Silloin käsite voi olla yleinen, tai se voi tarkoittaa esimerkiksi tutkimusohjelmaa tai suoranaista koulukuntaa, erityistä metodia, tai vain tutkijan omaksumaa historistista asennetta. Seuraavassa tämän erittelyn tuloksia.

1. Ensinnäkin termiä historiallis-kriittinen on käytetty yleisessä mielessä pelkkänä synonyyminä historialliselle raamatuntutkimukselle yleensä. Silloin nimityksen alle voidaan lukea mitä tahansa, aikahistoriallisista huomioista Straussin ääriliberaaleihin väitteisiin historian Jeesuksesta. Löysä määritelmä ei sulje mitään pois. Tällaisena yleisnimikkeenä termi on huono ja varsin tarpeeton. Se alkaa helposti sekoittaa teorian tarkastelijoiden työskentelyä, koska oudon termin käyttö tuntuu aina kaikesta huolimatta implikoivan jotain muuta ja itseään suurempaa. Mutta yleisterminä nimitys tarkoittaa mitä tahansa tutkimuksen suuntausta deismistä uskonnohistorian kautta lingvistiikkaan.

2. Jotkut tutkijat käyttävät nimitystä tarkoittaen sillä historismin ohjaamaa, ankaran positivistista käsitystä Raamatun historiasta. Silloin historiallis-kriittisellä tutkimuksella tarkoitetaan reduktionistista lähteiden purkamista, jossa luokitellaan osa tekstien kuvaamista seikoista epähistoriallisiksi. Tässä tapauksessa historiallis-kriittisen tutkimuksen ”historiallisuus” merkitsee sitä, että tekstien sisältö sovitetaan selityksissä luonnontieteellisen maailmankuvan mukaiseksi. Tämä on ollut 1800-luvulta lähtien perin suosittu historiallis-kriittisen tutkimuksen muoto.

3. Yhtenä näkökulmana voidaan todeta (Riekkisen kommentteja seuraillen), että jotkut tutkijat ovat tarkoittaneet historiallis-kriittisellä tutkimuksella ylipäätään historiallista raamatuntutkimusta vastakohtana kaikenlaiselle dogmaattiselle tekstien käsittelylle. Tällainen keskustelu tunnetaan myös Suomessa. Troeltschin perintöä jatkaen tämän suunnan edustajat olettavat, että historiallis-kriittinen tutkimus ajautuu väistämättä ristiriitaan Raamatun opillisen luennan kanssa.

4. Myyteistäriisumisen yhteydessä historiallis-kriittinen tutkimus on puolestaan ollut uskontoteoreettinen ohjelma, jonka avulla on pyritty määrittelemään uskonnon (ja tarkalleen ottaen kaikkien uskontojen) perimmäinen luonne. Jos edellä historismin kohdalla Jeesuksen oletettiin olleen uskonnollinen johtaja Galileasta, ja hänestä

kertovien kertomusten ajateltiin olevan mystisen kuorrutuksen saaneita alkuperäiskertomuksia, myyteistäriisuminen menee pidemmälle. Sen edustama historiallis-kriittinen tutkimus pitää kertomuksia seurakunnan keksintöinä. Uskonnon taustalla olevalla historian Jeesuksella – josta ei tiedetä enää juuri mitään – ei ole myöskään mitään tekemistä oppilaiden kehittelemän kristinuskon kanssa. Evankeliumitutkimus muuttuu seurakunnan keksimien kertomusten sosiologis-uskontotieteelliseksi luokitteluksi. Tässä vaiheessa historiallis-kriittinen tutkimus on siis lähellä (uskontotieteellistä) uskontoteoriaa.

5. Metodioppien panos historiallis-kriittisen tutkimuksen määrittelyssä on osoittautunut oletettua vähäisemmäksi. Vaikka ”Zimmermannin kolmijako” on tyypillinen etenkin suomalaiselle metodioppaalle, metodikeskusteluun osallistuvista ihmisistä juuri kukaan ei edellytä, että vain nuo menetelmät pitäisi lukea historiallis-kriittisen tutkimuksen perustekijöiksi. Ne ovat muodostuneet sellaisiksi lähinnä käytännön syistä. Lisäksi teologian opiskelijat monissa maissa koulutetaan enimmäkseen noiden metodien käyttäjiksi, joten tältä osin pragmatismi on luonut tutkimustraditiota.

6. Ehkä tärkein ja suomalaista raamatuntutkimusta ajatellen todellisin historiallis-kriittisen tutkimuksen määrittely on lopulta aika yksinkertainen. Historiallinen kritiikki tarkoittaa silloin *evankeliumimateriaalin kehityshistorian analyysiä*. Tradition kulun molemmat päädyt jäävät tässä tutkimuksessa vaille huomiota. Historian Jeesusta ei enää tavoiteta, eivätkä suomalaiset tutkijat näytä olevan hänestä edes kiinnostuneita (muutoin kuin ehkä kohtien 2 ja 3 mielessä). Valmista evankeliumia puolestaan nimitetään pejoratiivisesti ”lopputekstiksi”. Siihenkään ei kiinnitetä huomiota, koska sitä pidetään tendenssimäisenä uskonnollisena traktaattina. Tämä historiallis-kriittinen tutkimus ei tarkastele henkilöitä eikä tapahtumia. Se tyytyy esittelemään hypoteeseja kertomuksen erilaisista redaktiotasoista ja esittää mielikuvituksellisia väittämiä kertomuksen synnystä.

7. Entä mitä pitäisi ajatella siitä poleemisesta kommentista, jonka mukaan historiallis-kriittinen tutkimus olisi ainoata vakavasti otettavaa tieteellistä tutkimusta? Lause ei näytä olevan mielekäs edes monien suomalaisten eksegeettien tutkijanuran näkökulmasta. Useimpien tutkijoiden omat näkemykset kattavat nimittäin edellisen kohdan lisäksi piirteitä useimmista muistakin kohdista. Tosin monille kotimaisille raamatuntutkijoille historiallis-kriittinen tutkimus näyttää merkitsevän suurta teoriaa siitä, että koko varhaiskristillinen, erilaisten uskonnollisten traditioiden kehityshistoria on täynnä hajanaisia ja keskenään ristiriitaisia käsityksiä uskonnosta ja tämän tradition kuvitellusta keskushenkilöstä Jeesuksesta.

Lopuksi joitain huomioita edellä mainituista kohdista erityisesti suomalaista akateemista keskustelua ajatellen. Kohdan 1 perusteella voidaan sanoa, että sen näkökulmasta kiivaat vastakkainasettelut ovat itse asiassa vailla sisältöä. Jos tutkija haluaisi määritellä historiallis-kriittisen tutkimuksen kohdan 1 tavoin vain yleiseksi tutkimukseksi, hän ei voisi sulkea pois niitä lukutapoja, joita vastaan Suomessa on

usein ankarasti hyökätty. Akateemisen keskustelun kannalta tuo vaihtoehto olisi siten merkityksetön. Nykyään pitäisi jyrkän vastakkainasettelun sijaan pikemminkin sanoa: ”Historiallis-kriittisen tutkimuksen huippukauden tulokset eivät ole kovinkaan vakavasti otettavia, eikä itse metodiakaan pystytä määrittelemään tarkasti”.

Toiseksi on ilmeistä, että juuri kukaan meidän aikamme tutkija ei haluaisi samastaa historiallis-kriittistä tutkimusta saksalaiseen historismiin kohdan 2 tavoin. Sellaisesta ovat nimittäin viimeaikaisessa keskustelussa sanoutuneet kirjoituksissaan irti monet nuoremman polven eksegeeteistä. Syitä on monia, eikä vähäisimpänä niistä se, että historismi on tieteen muilla alueilla menettänyt täysin mielenkiintoisuutensa. Nykytutkijat kokevat lisäksi kiusallisena sen maineen, että kriittiset tutkijat tyytyisivät vain purkamaan teksteistä pois niiden yliluonnollisia piirteitä ja tekemään Jeesuksesta tavallisen juutalaisen saarnamiehen.

Termi ”historiallis-kriittinen tutkimus” onkin perin huono tieteellinen käsite. Sille ei löydy tarkkaa määritelmää, jonka eri tahot voisivat hyväksyä. Se ei suoranaisesti kata mitään rajattua metodikokonaisuutta, vaikka tällaisen luomista on yritetty (kohta 5). Nimitystä on käytetty ennen kaikkea kiistojen lyömäaseena ja tiedepoliittisena välineenä. Sen avulla on luotu mielikuvia siitä, että opillinen Raamatun tekstien luenta on vähäarvoista. Maailmankuvallisten kysymysten kohdalla termin avulla synnytetty kuilu kaikenlaisen ”konservatiivisen” tutkimuksen suuntaan – olipa se kulloisenkin puhujan mukaan mitä tahansa. Onko termi siis tutkimukselle hyödyllinen? Tieteellisin perustein lopputuloksen pitäisi olla yksiselitteinen: tämän termin käytöstä tulisi luopua.

Akateeminen raamatuntutkimus on epäilemättä historiallista. Tieteen ei kuitenkaan ole hyvä jämähtää 1800-luvun historismin asetelmiin. Historian tutkimus laajemmassa mielessä tarkoittaa kaikenpuolista aikahistorian ja toisen temppelin ajan juutalaisuuden tuntemusta. Uuden testamentin tekstejä tulee historiallisessa mielessä tarkastella erityisesti alkuperäisessä kontekstissaan. Jos joku on kiinnostunut tietyn evankeliumikertomuksen oletetusta traditiohistoriasta, hän voi toki yrittää tutkia sitä. Se ei kuitenkaan ole kaikille tutkijoille tarpeellinen tai välttämätön työvaihe. Laajemmin koko teologikuntaa ajatellen se on puolestaan triviaali harrastus, joka pahimmillaan eksyttää innokkaat lukijat tarpeettomasti itse tekstin ulkopuolelle.

Tutkimushistorian monipolvisuuden ja hajanaisuuden tarkastelun lopuksi voidaan siis todeta, että helsinkiläisten tutkijoiden eksegetiikassa historiallis-kriittinen tutkimus on määritely melko tarkoin, ainakin jos ajatellaan Riekkisen ja Veijolan kolmijakoa. Siihen tulee tosin lisätä yllämainituista kohdista monta muutakin piirrettä. Vain näin termi voi edustaa edes jotenkin selkeätä tutkimusparadigmaa. Määrittelyn tehtävä on siten vaikea ja se on onnistunut suomalaisen keskustelun osalta vain osittain, koska mielikuva tutkimuksen hajanaisuudesta jää hallitsevaksi. Toinen asia on sitten se, onko tuo kuvattu tutkimusohjelma enää mielekäs tilanteessa, jossa perinteisten metodien oma itsekriittinen keskustelu on purkanut niiden merkitystä, ja jossa kielellisen käänteen jälkeen koko raamatuntutkimuksen pääuoma on jo vuosikaudet kulkenut toisaalle.

3. Kiveen hakattu ohjelma ja historiantutkimuksen vaihtuvat teoriat

Mitä tiedämme historiasta? Historiallis-kriittisen tutkimuksen edustajat ovat yleensä aina vedonneet siihen, että he eivät tuo mitään uutta tieteen kentälle. He haluavat ainoastaan soveltaa yleisessä historiantutkimuksessa kehiteltyjä menetelmiä raamatuntutkimukseen. Ajatus on kaunis, mutta käytännössä virheellinen. Historian tutkimisessa on ollut erilaisia kausia ja metodikeskustelu alan sisällä on ollut vilkasta. Näkemykset ovat vaihdelleet ja myös tuolla alalla koulukuntien välinen väittely on ollut kiivasta. Kukaan ei voi vedota pelkkään ”yleiseen” historiantutkimukseen, koska sellaista ei ole olemassa. Perehtyminen historiantutkimuksen historiaan voi siitä huolimatta osaltaan auttaa jäsentämään sitä, millaisiin tutkimuksen vaiheisiin historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen eri kaudet – sellaisina kuin ne on edellisissä luvuissa osaltaan määritelty – parhaiten sijoittuvat.

Tärkeimmät teoreettiset kysymykset ovat perin yksinkertaisia. Historiantutkimus tarkoittaa ennen kaikkea menneinä aikoina eläneiden ihmisten jättämien jälkien tutkimista. Kyse ei ole vain rakennuksista tai patsaista. Kaikkein suurin mielenkiinto on aina kohdistunut kirjallisten lähteiden tutkimiseen. Siksi historian tutkiminen on myös narratologiaa ja semiotiikkaa koskeva tehtävä: kirjoitetuista merkkijonoista on saatava selko. Tekstejä on aikanaan tuotettu merkitysprosessissa. Ihmiset ovat käyttäneet oman kulttuuripiirinsä kieltä, tai yhtä niistä. Hepreaa osannut Paavali kirjoitti kreikaksi. Jeesuksen arameankieliset puheet ovat siirtyneet meille kreikankielisinä käännöksinä. Tekstin tuottaminen on prosessi, jossa tekijä lataa lauseisiin kielellisten merkkien avulla merkityksiä. Hän koodaa ajatuksensa ja huomionsa tekstikoodiin, jonka lukija voi myöhemmin milloin ja missä tahansa yrittää purkaa. Historian tutkijan on olennaista huomata, että tietyssä historian tilanteessa nämä merkitykselliset lauseet ovat olleet oikeutettuja. Kaikki historiantutkimus ei ole kuitenkaan suhtautunut historiaan tai lähteisiin tällä tavalla. Siksi on tarpeen katsoa, mitä muita periaatteita tutkimuksessa on käytetty.

3.1. Deismin perintö

Tutkimuksen historiaa ajatellen on selvää, että aatteelliset lähtökohdat ovat muokanneet Raamatun historiallista tutkimusta alusta lähtien. Erityisesti englantilaisella deismillä oli suuri merkitys ensimmäisten virikkeiden antajana. Historiallis-kriittistä eksegetiikkaa ei voi ymmärtää ilman deismin panosta. Eksegetiikassa historiallinen tutkimus alkoi nimittäin jo 1700-luvulla. Siksi sillä on vahvapiirteinen konteksti. Valistus oli syntynyt Euroopassa siinä vaiheessa, kun vahvassa kasvussa olleiden luonnontieteiden synnyttämä naturalistinen maailmankuva asetti uskontoa kyseenalaiseksi. Kuten aiemmin on edellisissä luvuissa jo todettu, ensimmäiset Raamatun ”historialliset” selitykset yrittivät sovittaa tekstejä ja kristinuskon sisältöä uuden maailmankuvan sisälle. Deismin periaatteet olivat ehkä

hieman naiiveja, mutta erinomaisen selkeitä: mitään yliluonnollista ei voi tapahtua, ja siksi kaikki Uuden testamentin kertomukset täytyy selittää luonnollisen historian tapahtumiksi. Mitään puhtaasti teksteistä itsestään nousevaa lähtökohtaa kriittisellä historiallisella tutkimuksella ei deismin vaiheessa vielä ole.

On oikeastaan hieman onneton sattuma, että ensimmäiset historiallisen kritiikin kehittäjät olivat deistejä. Kun kuuluisista kuuluisin uudistaja Herrmann S. Reimarus (1694-1768) kirjoitti aatteelliset pamflettinsa 1700-luvun lopulla, hänen tavoitteenaan oli järkiperäistää mytologian turmelema kristillinen uskonto. Niinpä hän purki Raamatusta myyttejä ja legendoja ja halusi monin tavoin osoittaa, että Raamattu nykyisessä muodossaan ei voi olla jumalallista ilmoitusta. Varhaisimmassa saksalaisessa ”historiallisena” pidetyssä tutkimuksessa ei siten ole teoreettisessa mielessä selvää historiantutkimuksellista lähtökohtaa. Kyse on ollut puhtaasta uskontokritiikistä.

Keskeisin ongelma koski aluksi maailmankuvaa. Juuri tämä oli deismin ensimmäinen tavoite. Kristillinen usko haluttiin ymmärtää ”luonnollisena”. Raamatun tekstejä purettiin, jotta ne voisivat sopia paremmin uuteen luonnontieteelliseen maailmankuvaan. Esikuvina ja edelläjuoksijoina tässä raamatunselityksen muodossa kulkivat brittiläiset 1700-luvun alun deistit Tolandista ja Annetista Charles Blountiin. Nämä tutkijat vaikuttivat mantereen puolella sitten sekä Reimarukseen – joka siis oli tietoisesti deisti – että Straussiin, joka tulkitsi koko Reimaruksen perinnön (josta hän kirjoitti kokonaisen kirjan) etenkin Blountin teorioiden avulla.

Näkemyksillä oli tietenkin suora historiantutkimuksellinen seuraamuksensa. Reimarus toki kirjoitti paljon nimenomaan historian Jeesuksesta. Jeesusta hän kuvasi tavalliseksi galilealaiseksi idealistiksi, jolla oli ollut poliittinen ohjelma. Varsinainen kristillinen uskonto syntyi Reimaruksen mukaan vasta Jeesuksen kuoltua. Kun Nasaretilaisen poliittinen ohjelma kaatui hänen teloittamiseensa, oppilaat kehittelivät tilalle messianologisen *Systeman*, uskonnollisen järjestelmän, joka oli olemukseltaan mytologinen. Järkevänä eurooppalaisena Reimarus halusi poistaa tuon *Systeman* ja tarjota tilalle valistuneen ihmisen deistisen uskonnon. Seuraavalla vuosisadalla David Strauss, joka kuten sanottu kirjoitti Reimaruksen elämänkerran, omaksui deismin ja Reimaruksen periaatteet omaan Jeesus-tutkimukseensa.

Onko tästä historiantutkimuksen vaiheesta jäänyt piirteitä historiallis-kriittiseen tutkimukseen? Vaikka moista termiä ei ollut vielä edes keksitty, tieteellisten sanakirjojen artikkeleissa varhaisen vaiheen merkitystä pidetään suurena (vetoaapa jopa Yhdysvaltojen Jeesus-seminaari vielä nykyäänkin Straussin perinteeseen) ja koko suuntauksen katsotaan alkaneen Reimaruksesta. Deismin ohjelma säilyy myöhemmin myyteistäriisumisessa, joka on pitkään ollut pysyvä osa historiallis-kriittistä tutkimusta – ja eräässä mielessä yksi sen ”kriittisistä” piirteistä.

3.2. Strauss tieteenfilosofian murroksessa

Reimarus antoi historialliselle raamatuntutkimukselle, jota hän ei tosin vielä tällaisella nimityksellä osannut nimittää, ankaran perinnön. Hänen jälkeensä monilla tutkijoilla oli taipumus pitää Jeesusta tavallisena galilealaisena miehenä, joka ei

halunnut olla uskonnollinen johtaja. Apostolien ei uskottu tyytyneen tähän, vaan heidän oletettiin kehitelleen mysteerejä täynnä olevan Jeesus-uskonnon, joka alkoi julistaa messiaanista sanomaansa kaikkialla maailmassa. Näkemyksen sisään oli rakennettu uusi metodi: aito Jeesus löytyy, kun erotetaan apostolien uskonnolliset kuvitelmat historian Jeesuksesta. Näin syntyivät perusteet kyseistä eroa korostavalle dissimilariteettikriteerille (ks. alempana).

David Strauss (1802-1874) puolestaan kehitteli esikuvansa ajatuksia eteenpäin 1830-luvulla. Strauss vaati, että Raamattua on tutkittava samoilla ehdoilla, kuin muutakin antiikin kirjallisuutta. Hän antaa kaksi esimerkkiä. Jos emme usko, että Koraanissa kuvatut ihmeelliset teot ja tapahtumat ovat totta, emme voi hyväksyä samoja piirteitä Uudessa testamentissa (ks. tarkempi analyysi kirjassani *Beyond Biblical Theology,* 11-44; suom. *Tulkinnan kahleissa,* 11-37). Toiseksi hän puhuu kreikkalaisesta Apollonius Tyanalaisesta. Tätä Tyanalaista kuvataan vanhoissa teksteissä ihmeidentekijäksi. Koska häntä ei voi Straussin mukaan tietenkään pitää aidosti sellaisena, häntä kuvaavien tekstien täytyy olla mielikuvituksen tuotetta. Samalla tavalla täytyy Straussin mukaan pitää Uudessa testamentissa kaikkia yliluonnollisia kertomuksia Jeesuksesta mielikuvituksen tuotteina.

Strauss oli alkujaan hegeliläinen teologi, joka etsi mahdollisuutta löytää idealismin tukema vastaus uuden maailmankuvan ja deismin synnyttämiin ongelmiin. Hän on aatteellisella tasolla ollut siten metafyysikko, joka yhä uskoo ikuisten käsitteiden maailmaan. Straussin sisäinen ristiriita on kuitenkin siinä, että naturalismin mukanaan tuoma metafysiikan kritiikki yritää selittää historiaa täysin vailla ylimaallisia piirteitä. Ikuiset käsitteet tai jumalalliset ideat (Begriff) eivät enää toteudu historian ja kulttuurin keskellä eivätkä saa täällä maan päällä ilmiasuaan (muutoin kuin dogman muodossa). Strauss ajautuu siten filosofian suurimman kysymyksen hampaisiin: realismin ja nominalismin väliseen jännitekenttään. Hegelin perinne pitäisi häntä kiinni realismissa (jossa teologiset käsitteet ovat vielä todellisia), mutta pragmaattinen empirismi pakottaa hänet nominalismiin (toisin sanoen siihen, että mitkään seikat historian todellisuudessa eivät voi edustaa jumalallista maailmaa).

Maailmankuvalliset kysymykset ohjasivat myöhemmin yhtä kaikkein vaikutusvaltaisinta eksegeettiä, edellä mainittua luterilaista Rudolf Bultmannia (1884-1976). Hän omaksui Straussilta myyttikritiikin ja pyrki sovittamaan Raamattua modernin ihmisen maailmankuvaan purkamalla oletetut myytit pois teksteistä. Metodin osalta yksi merkittävimmistä muutoksista tapahtui juuri tässä. Kehitellessään muotohistoriaa Bultmann sijoitti myyteistäriisumisen keskelle uutta metodia. Hän luokitteli evankeliumikertomuksia sen mukaan, miten niissä kuvataan Jeesuksen yliluonnollisuutta ja ihmeellisyyttä.

Bultmannin tulkinnassa ”myyteistäriisuminen” (Entmythologisierung) johti raamatullisen maailmankuvan ja kosmologian poisriisumiseen. Jumalakeskeinen maailmankuva on tällöin korvattu naturalistisella maailmankuvalla. Tällaista hermeneuttista periaatetta voidaan kutsua kahdella nimityksellä. Ensinnäkin se on ”asiakritiikkiä”, kuten Bultmann itsekin sanoo. Hänen mielestään raamatuntulkinnan tulee olla kriittinen tekstien esittämää ”asiaa” kohtaan, ei vain lähteiden aitoutta ja muuta vastaavaa kohtaan. Toiseksi kyse on uskontokritiikistä. Bultmann esittää jatkuvasti historiallisen tutkimuksen varjolla kriittisiä huomioita myös siitä

uskonnosta, jota tekstit edustavat. Tämä osoittaa, että hän kuvittelee omien kriteeriensä pystyvän paljastamaan uskonnon todellisen sisällön sekä arvioimaan, mikä olisi hyvää uskontoa.

Bultmann yrittää ratkaista Straussin ongelman miekalla. Hän leikkaa metafysiikan kokonaan pois merkityksellisen kielen alueelta. Bultmannin mukaan meidän kielemme ei kykene muotoilemaan yhtään ainota, olemuksellisesti pätevää teologista lausetta tai dogmia. Tässä vaiheessa historia on jäänyt omalakiseksi ja naturalistiseksi ihmisten toimintakentäksi. Sitä voi olla sinänsä kiinnostava tutkia historiatieteen eri keinoin, mutta se ei tule koskaan enää paljastamaan mitään uskonnollisesti merkittävää niistä tapahtumista, joita Uusi testamentti kuvaa. Ei edes sovituksesta tai ylösnousemuksesta. Kieltä ja merkityksiä ajatellen Bultmannin taivas on kiinni.

Johtopäätös näistä huomioista on yksiselitteinen. Historiallinen tutkimus ei ole koskaan ollut kovinkaan neutraalia. Teoreettiset historiantutkimuksen kysymykset ovat kietoutuneet ideologisiin näkemyksiin. Tämä tekee tutkimuksen arvioimisesta ja etenkin soveltamisesta jokseenkin vaikeata. Eksegetiikan historian tarkastelu edellyttää jatkuvasti sitä, että lukija arvioi ideologisten kysymysten asemaa kunkin eksegeetin näkemyksissä. Ei ihme, että monet brittitutkijat pitivät myyteistäriisumista erillisenä metodina ja tekivät myös siitä kriittisiä analyysejä.

Tutkiessaan historiassa elänyttä Jeesusta historiallis-kriittinen metodi (siis ainakin sen muotohistoriallisessa versiossa) soveltaa jatkuvasti myös myyteistäriisumista tuohon työskentelyyn. Tässä on keskeinen syy siihen, että Jeesus on kadonnut monien tutkijoiden näköpiiristä. Jeesus ei häviä pelkästään evankeliumeja vertailtaessa. Suullisen perimätiedon tarkastelu ei sekään erota Jeesuksen hahmoa historian kentältä – pikemminkin päinvastoin. Redaktiokritiikin ei puolestaan pitäisi edes ottaa kantaa tähän keskusteluun muutoin kuin tradition ja redaktion erottamisen näkökulmasta. Miksi sitten Jeesus aikanaan katosi juuri historiallis-kriittisestä tutkimuksesta? Lyhyt vastaus kuuluu: aatteellisista syistä.

3.3. Baur ja Hegelin historianfilosofia – dialektiikan synty

Kümmel on kirjoittanut varsin tarkan analyysin siitä, miten F.C. Baurin (1792-1860) 1800-luvun alkupuolen ”tübingeniläinen” historiantulkinta pyrki soveltamaan Hegelin dialektiikkaa myös Raamatun historialliseen tutkimukseen. Baur oli vakuuttunut siitä, että myös alkukirkon historia on kehittynyt dialektisen vuorovaikutuksen mukaan. Alun juutalaiskristillinen kristinuskon muoto sai hänen mukaansa antiteesikseen hellenistisen, kreikkalaisen kulttuurin ohjaaman kristinuskon muodon. Nämä sulautuivat myöhemmin Rooman johtamaksi kirkoksi. Baurin mukaan oppien historiaa voidaan arvioida tämän kaavan avulla.

Tällä dialektiikalla onkin ollut vaikutusta laajalti. Teoria ”varhaiskatolisesta” kirkosta synnytti tieteessä uskomukset virkojen hitaasta vakiintumisesta. Koska kuvitelmana oli, että kristinusko oli aluksi vain karismaattinen hengellinen virtaus, kaikki organisaatioon ja kirkon virkoihin liittyvä ajoitettiin vasta antiteesin vaiheeseen tai jopa synteesin kirkkoon. Selityksen perustana on kuvitelma siitä, että instituutio syntyy vain vähitellen. (Nykyään sitä vastoin nähdään, että lähetysseurakunnat

syntyivät synagogien ympärille ja virkarakenne saatiin lähes suoraan sieltä. Kaikki tapahtui siten yhden ja saman sukupolven sisällä, oikeastaan välittömästi.)

Itse asiassa jopa oletus kristologian väistämättömästä kehitysprosessistä (matalasta korkeaan kristologiaan) perustuu baurilaiseen malliin. Yhä vieläkin saa oppikirjoista lukea, että juutalaiskristillisen seurakunnan ensimmäinen kristologia oli adoptiaanista (Jeesus on vain ihminen). Tätä väitetään seuranneen kaksivaihekristologian (jonka mukaan Jeesuksesta tulee Jumalan Poika prosessin kautta). Myöhemmin sitten esille nousevat Jeesuksen todellista jumaluutta, inkarnaatiota tai jopa neitseestäsyntymistä julistavat opit. (Tämäkin teoria on osoittautunut virheelliseksi, koska korkea kristologia löytyy Uuden testamentin vanhimmista traditiojaksoista.)

Nuo teoriat ovat itse asiassa evolutiivisia: ne edellyttävät ”comtelaisen” näkemyksen siitä, että kulttuuri ja uskonto kehittyvät kohti monimutkaisuutta. Kokemuksellisen ja karismaattisen uskonnollisen herätyksen alkuvaihe synnyttää teorian mukaan vähitellen pakostakin opillisia määritelmiä, joiden uskotaan kehittyvän ajan myötä kohti korkeampaa abstraktiotasoa. Harnack kehitti tästä lopulta väittämän, jonka mukaan kristillisten oppien kehittyminen tapahtui eräänlaisena ”luutumisprosessina”, jossa elävä kristillisyys joutui vähitellen väistymään jäykän opillisuuden tieltä.

Klaus Berger (*Exegese und Philosophie*) on lisäksi osoittanut, että Hegelistä kulkee Fichten ja Carlylen kautta suora linja Wilhem Boussetiin (1865-1920) ja eräisiin muihin uskonnonhistoriallisen koulun edustajiin. Nämä sovelsivat tutkimukseensa saksalaisen idealismin historiankuvaa. Sen mukaan historia etenee suuren maailmanjärjen itsetoteutuksena. Historiaa vievät eteenpäin suurmiehet, joiden kokemat luovuuden hetket synnyttävät uutta kulttuuria. Carlyle ja Bousset tulkitsivat historiaa siten ”suurmiesten” historiana. Hieman epäselvää kuitenkin on, oliko Jeesus Boussetin mielestä suurmies vai kuvattiinko hänet vain sellaisena. Bousset esittää, että Jeesusta nimitettiin ”Herraksi”, koska hänet haluttiin kuvata uskonnon sankarina tai suorastaan ”kulttisankarina” (kirjassa *Kyrios Christos*). Bousset säilytti hegeliläisen linjauksen myös siinä, että tuo sankariajatus tuli hänen mukaansa teologiaan vasta hellenistisessä maailmassa.

On ilmeistä, että historiallis-kriittinen tutkimus on jatkanut ainakin Bultmannin muotohistoriassa Boussetin uskonnonhistoriallista idealismia. Muilta osin Hegelin ontologia joutui kuitenkin väistymään, kun metafyysiikan kieltävät lähestymistavat saivat valtaa teologian suuntauksissa. Bultmannin teoria on täynnä sisäisiä ristiriitoja (kuten jännite historismin ja eksistentialismin välillä, tai jännite perinteisen kielikäsityksen ja heideggerilaisen kielinihilismin välillä), ja sama paradoksaalisuus jatkuu historiankäsityksessä. Bultmann on omaksunut historiandialektiikan mallin uskonnonhistoriallisesta koulukunnasta, mutta enemmän kuin se, häntä ohjaa saksalainen historismi, joka kiistää metafysiikan.

3.4. Niebuhr ja von Ranke: ”wie es eigentlich gewesen”

Raamatun historiallisen tutkimuksen taustalla on epäilemättä ainakin yhdeltä osalta se yleisen historiantutkimuksen kehitys, joka Saksassa 1800-luvun alussa nosti alan

metodologian uudelle tasolle. Keskeisiä henkilöitä tässä oli Barthold Niebuhr (1776-1831), joka keskittyi Rooman historian tarkastelussaan lähteiden ongelmiin ja kehitti lähdekritiikkiä. Niebuhrin ajatuksena oli irrottaa historian varsinaisten tapahtumien tutkimus erilaisista fiktionaalisista kaunisteluista, jotka yleensä haittasivat kuninkaiden ja muiden johtajien kuvausten tulkintaa. Uuteen kriittisyyteen pyrittiin tarkastelemalla kaikkia mahdollisia lähteitä, joita kultakin ajalta oli saatavissa. Näin voitiin lähteitä vertaamalla päästä lähemmäs historiallista totuutta. Niebuhrin ajatuksia kehitteli eteenpäin myöhemmin esimerkiksi kuuluisa historiantutkimuksen teorian kehittäjä von Ranke.

Eksegeetit vetoavat mielellään tämän kaltaiseen teoreettiseen ihanteeseen. Se voidaan nähdä vaikkapa aiemmin jo mainitun professori Räisäsen varhaisista kirjoituksista, joissa hän sovelsi usein popularisoitua ”rankelaista” käsitystä historiantutkimuksesta. Se merkitsi tutkimusta, joka keskittyy historian faktoihin. Kuten tunnettua, tätä näkemystä on markkinoitu iskulauseella ”miten asiat todella tapahtuivat” (“wie es eigentlich gewesen”). Raamatuntutkijat ymmärsivät saksalaisen tarkastelun niin, että tutkijan tulee kerätä faktoja ja tehdä niiden perusteella sitten väistämättömät johtopäätökset. Vain näin voidaan rekonstruoida alkuperäisen tapahtuman kulku. Johdonmukaisen kuvan uskotaan siis syntyvän ainoastaan perusteellisen ”eksegeesin” avulla (*Raamattunäkemystä etsimässä*). Koska Räisänen on kirjoittanut historiallisesta tutkimuksesta runsaasti, hän on tullut kuvanneeksi myös tällaista historiantutkimuksen pyrkimystä myös melko teoreettisesti. Raamatuntutkimus perustuu hänen mukaansa induktiivisen historismin varaan. Hän on esittänyt käsityksestä suorastaan määritelmän.

> “Eksegeettinen tutkimus ei rakennu millekään erityiselle filosofialle (vaikka yksityisillä eksegeeteillä saattaakin olla erilaisia filosofis-eksegeettisiä tendenssejä), vaan *induktiolle*. Teksteistä kerätään havaintoja. Näiden pohjalta pyritään sitten tutkittavasta asiasta muodostamaan kokonaisukuvaa etsimällä havainnoille mahdollisimman *luontevia* tulkintoja. Eksegetiikan voima on nimenomaan induktiivisessa detaljityössä.” (Emt., 12).

Induktio terminä tulee logiikan alueelta. Mainittua lähestymistapaa onkin kutsuttu filosofian piirissä usein aksiomaattiseksi. Se perustuu nimittäin aristoteliseen näkemykseen pätevän päättelyn luonteesta. Havaittavia ”tosiasioita” pidetään tieteellisen päättelyn aksioomina. Niiden avulla tehtävä johtopäätös puolestaan on teoreema, täydellinen selitys. Teoreema tulee perustella nimenomaan noilla edellä mainituilla faktoilla, joilla on tällainen aksiomaattinen luonne. Historismin historiankäsitys oli tuolla tavalla aksiomaattinen (yksityiskohdilla perusteltiin väistämätön johtopäätös). Kuten sanottu, historismille historian ”laki” oli luonnonlain kaltainen tosiasia. Käsitys historiasta on varsin mekanistinen. Historian uskotaan kulkeneen vääjäämättömien sääntöjen mukaan. Historioitsijan tehtäväksi määriteltiin noiden lainalaisuuksien paljastaminen ja niiden kuvaaminen. Ei ole suuri ihme, että tieteenfilosofiassa tuo aksiomaattinen näkemys on hylätty 1960-luvulta lähtien ”induktion ongelman” takia. Teoreettisesti ajatellen induktiosta ei seuraa yleistyksiä. Sen sijaan väittämät ovat hypoteeseja, joita yritetään oikeuttaa deduktiivisesti.

Vanhat näkemykset elävät kuitenkin pitkään. Kirjansa *Raamattunäkemystä etsimässä* sivulla 14 Räisänen viittaa suoraan ”rankelaiseen” periaatteeseen.

Esimerkiksi tarkastellessaan ihmekertomuksia ”tutkija etsii vastauksia nimenomaan historiallisiin ‘mitä todella tapahtui’ -kysymyksiin”. Vastaavasti kirjassa *Raamattutieto* Räisänen toteaa asian yksiselitteisesti: “Tutkimusote on induktiivinen: kootaan havaintoja teksteistä ja tehdään näin kertyneestä aineistosta johtopäätöksiä” (Räisänen – Saarinen, *Raamattutieto*, 179). Käsitteet tulevat itse asiassa 1800-luvulta.

Tällainen näkemys on saanut nimensä kuuluisan historiantutkijan Leopold von Ranken (1795-1886) mukaan, mutta nimitys ei tee oikeutta Rankelle itselleen. Hän on epäilemättä yksi saksalaisen historismin isistä ja edustaa historiallista empirismiä, mutta kuva ei ole näin yksinkertainen. Ranken maailma ei ollut täysin mekanistinen. Hän oli teologi ja uskoi jumalalliseen historian johdatukseen. Hän kirjoitti näkemyksensä inhimillisestä historiasta pitäytyen idealistiseen perinteeseen. Lisäksi hän sovelsi näkemyksiään teologiaan. Ranke kyllä nosti esille objektiivisuuden periaatteen ja teki siitä metodin ihanteen. Sen lisäksi hän totesi kuitenkin, että historian tutkija tarvitsee psykologista silmää tavoittaakseen sen inhimillisen elämän tilanteen, jota lähteet kuvaavat. Siksi Ranken kuuluisa iskulause kuuluu alun perin hieman toisenlaiseen yhteyteen, kuin mihin sitä on myöhemmin sijoitettu. Hän halusi löytää empaattisen tavan ymmärtää inhimillistä elämää lähteiden takana ”niin kuin elämä todella tapahtui”. Kyse ei suinkaan ollut yliluonnollisen kieltämisestä tai materialistisen maailmankuvan soveltamisesta tekstien tulkintaan, kuten Troeltsch myöhemmin esitti (ks. alla).

Teologit kuitenkin sovelsivat myöhemmin objektiivisuuden ihannetta Raamatun kertomusten reduktionistiseen käsittelyyn siihen tapaan, jota tutkijat Reimaruksesta ja Straussista Wellhauseniin sekä Boussetiin olivat esittäneet. Historiallinen empirismi alkoi saada uutta sisältöä. Tutkimuksen tavoitteena ei enää ollut Uuden testamentin kirjoitusten empaattinen ymmärtäminen. Sen sijaan monet pyrkivät paljastamaan ”todellisen” historian yliluonnollisuutta tihkuvien propagandististen mytologioiden takaa. Teologista historismia voidaan näin ollen kutsua rankelaiseksi vain silloin, kuin muistetaan ero Ranken alkuperäisen teorian ja sen eksegeettisen sovelluksen välillä

Kumpikaan alussa mainituista lähtökohdista ei kuitenkaan sellaisenaan edusta ”historiallis-kriittistä” tutkimusta. Teologit eivät löytäneet historiallis-kriittistä menetelmäänsä Niebuhrilta tai Rankelta, eivätkä yleensä soveltaneet näiden näkemyksiä edes oikein omassa tutkimuksessaan. Eksegeettien rakastamaa termiä liene koskaan edes käytetty teologian ulkopuolella. Kriittisyyteen on toki pyritty lähteiden arvoa tarkastelemalla, mutta tämä on vielä yleisellä tasolla kulkevaa historian arviointia. Määrittelytehtävän tässä vaiheessa törmäämme siten ongelmaan, jota ei oikeastaan voi ratkaista. ”Historiallis-kriittisen” metodin esittelijät ja puolustajat vetoavat samaan aikaan kovin erilaisiin vaiheisiin tavallisen historiantutkimuksen kehityksessä. Näin tehdessään he kykenevät osoittamaan vain sen, että 1800-luvulta lähtien historian tarkastelu muuttui ja siihen tuli uusia näkökulmia. Jotkut näistä näkökulmista ovat sovellettavissa Raamatun tutkimiseen, mutta eivät kaikki. Mutta vaikein on edessä: juuri mikään niistä ei edusta sellaista historiallista nihilismiä, joka kadottaa historian Jeesuksen näkyvistä ja muuttaa evankeliumit teologisiksi konstruktioiksi.

3.5. Troeltschin ankara historismi

Historismilla tarkoitetaan lähinnä sitä, että historian selitysmallit haluttiin erottaa kaikista kuvitelmista, joiden mukaan ihmiskunnan historia riippuisi ihmistä suuremmista voimista. Se on siten ennen kaikkea vahva vastareaktio hegeliläiselle idealismille. Tästä seurasi kaksi asiaa. Ensinnäkin myyttiseltä kuulostavat selitykset piti purkaa, ja toiseksi uskonnolliset tekstit piti selittää luonnollisten perusteiden avulla – hieman deismin tapaan. Olennaista oli ihmisen oman toiminnan korostus. Myös kristinuskon alkuvaiheita tuli selittää niin, että säilyneiden tekstien ”takaa” voidaan löytää todellinen historia, joka on ihmisten aikaansaama – kunhan metodi on tähän tehtävään sopiva. On olennaista huomata, että tässä vaiheessa historianteoria muuttui ratkaisevasti. Nuo monet suuntaukset (joista osa siis oli hegeliläisiä) eivät samaan aikaan voi edustaa yhtä historiallis-kriittistä käsitystä Raamatun historian tutkimisesta.

Mistä uudessa suuntauksessa on kyse? On palattava Ernst Troeltschiin (1865-1923), jonka mukaan ”moderni” käsitys historiasta ohjaa kaiken inhimillisen historian jäsentämistä. ”Naiivi maailmankuva on muuttunut tieteelliseksi,” kuten hän toteaa (”Das naive Weltbild wandelt sich zum wissenschaftlichen.”). Tämän jälkeen Troeltsch kehittää lähdekritiikin periaatteet ja rakentaa ne naturalistisen maailmankuvan varaan. Troeltschin mukaan Raamatun tekstejä on arvioitava analogian ja kausaliteetin periaatteiden avulla.

Troeltsch oli rationalismin lapsi, joka katsoi, että Raamatun historiaa on tutkittava uskontotieteen ja sosiologian kaltaisin, humanistisen tieteen menetelmin. Hän esitteli tutkimukselle kolme kriteeriä. Ensimmäinen on epäilyn kriteeri: mitään ilmiötä ei pidetä historiallisesti aitona, ellei sitä ole kriittisesti tutkittu. Toiseksi tulee psykologinen analogia: antiikin asioita tulee verrata saman kaltaisiin tapahtumiin tai ilmiöihin nykyaikana (ja esimerkiksi yliluonnollinen selittää samoin, kuin nykyään). Kolmantena on korrelaation eli kausaliteetin periaate: kaikki todellisuuden tapahtumat ovat keskinäisessä riippuvuussuhteessa. Sen tähden Troeltsch päätteli, että kristinuskolla ei ole mitää erityistä, luonnollisen historian etenemisen ohittavaa ilmoitusta käytössään. Kaiken voi selittää ihmisten toiminnaksi.

Troeltschin vaikutus on ollut merkittävä. Hänen kehittelemänsä historiallisen luotettavuuden kriteerit liittyivät vakaumukseen siitä, että kokonaan uusi tapa ymmärtää historiaa ohjaa nyt tiedemaailmaa. Uuden, tieteellisen tarkastelutavan mukaan meidän koko ajatustavastamme on tullut historiallista (”diese Historisierung unseres ganzen Denkes”). Raamatuntutkimuksessa se tarkoittaa, että Straussin aloittama deistinen ristiretki yliluonnollista vastaan löytää huipentumansa Troeltschin käsityksissä (Troeltsch, *Theologie als Wissenschaft*, 110. Vrt. analyysistä Ruokanen, *Hermeneutica moderna,* 77).

Juuri Troeltsch avasi kuilun historiallisen raamatuntutkimuksen ja dogmaattisemman raamatunselityksen välille (”Über historische und dogmatische Methode in der Theologie”, 1898). Saksalaisen historismin piirissä pidettiin opillisia ja sisältöön keksittyviä lukutapoja ”konservatiivisina” ja vähitellen myös epätieteellisinä – aivan kuten Riekkinen yllä jo totesikin oman metodioppinsa johdannossa. Hieman myöhemmin Wrede erotti Uuden testamentin ”opillisen” tarkastelun eli raamattuteologian aidosta uskontotieteellisestä Raamatun arvioimisesta.

Troeltsch esitellään Raamatun historiallisen tutkimuksen yleisesityksissä, vaikkapa aiemmin mainituissa RGG:nja TRE:n artikkeleissa, keskeisenä historiallisen kritiikin kehittäjänä. Hänen katsotaan edustavan hieman akateemisempaa ja teoreettisempaa vaihtoehtoa Straussin rationalistiselle myyttikritiikille. Juuri Troeltschin ansiosta historiallinen raamattukritiikki ohjautui historismin suuntaan ja omaksui sosiologiset periaatteet selityksille. Kääntöpuolena oli tietenkin se, että ajatukset ilmoituksesta, inkarnaatiosta, Jumalan aktiivisesta toiminnasta ja ylipäätään metafysiikan todellisuudesta tieteellisessä tutkimuksessa hävisivät näkyvistä. Ilmeisesti juuri Troeltschin kriteeristöä voidaan pitää sinä elementtinä, joka tekee historiallis-kriittisestä tutkimuksesta sen edustajien omasta mielestä ”kriittistä”. Troeltschin yhteys aikaisempaan myyttikritiikkin on ilmeisen selvä. Jos tämä on totta, ja miksei olisi, jää jäljelle vain yksi ihmettelyn aihe. Miksi Troeltschin käsitystä historiallis-kriittisestä tutkimuksesta ei löydy Uuden testamentin eksegetiikan metodiopeista?

3.6. Collingwood: The Idea of History

Historiantutkimuksen teoria ei kuitenkaan ole jäänyt tuollaisiin asetelmiin. Brittiläinen historianfilosofia muuttui 1900-luvun alussa olennaisesti. Siinä on kaksi keskeistä suuntausta. Ensinnäkin R.G. Collingwood (1889-1943) alkoi korostaa yhteisöjen aatemaailman merkitystä historiantutkimukselle. Postuumisti kootussa kirjassa *The Idea of History* Collingwood esittää, että historiantukimus on menneisyyden toimintojen takana olevien ajatusten selvittämistä (ks. Setälä, *Historiankirjoituksen historia*). Collingwoodin aloittamassa suuntauksessa kaikki historia on tietyltä osalta aatehistoriaa.

Kulttuurien kukoistuksen ja uusien kulttuurien nousun nosti historiantutkimuksen keskipisteeseen myöhemmin A.J. Toynbee, joka selitti suurteoksessaan koko maailmanhistorian tämän mallin avulla. On mielenkiintoista huomata, että bultmannilainen uskontoteoria on tietyllä tavalla rinnakkainen tälle tutkimuksen muodolle. Siinä on pyritty kokonaisen uskonnon selittämiseen suuren teorian avulla. Etenkin Bultmannin itsensä pyrkimys oli selittää (tosin uskonnonhistoriallisessa perinteessä) sitä, miten uskonto itsessään toimii. Tällä perusteella hän selitti kristinuskoa uskontona, ja Raamattua sen pyhänä kirjana.

Tällaiset suurta synteesiä hakevat selitykset olivat historiantutkimuksessa kuitenkin viimeisiä yrityksiä historian ja siihen liittyvän todellisuuden täydelliseen hallitsemiseen. Sen jälkeen on tapahtunut paljon. On syytä huomata, että suurten kokonaiskuvien hahmottelu kaatui 1900-luvun kriiseihin, niin kuin niin moni humanistisen tieteen ja filosofian suuntaus. Toinen maailmasota katkaisi siivet näiltä ihanteilta. Historiaa alettiin sen jälkeen tutkia yksityiskohtiin keskittyen. Erikoistuminen nousi etualalle. Suurten synteesien aika oli ohi, ja tutkijat keskittyivät pienempien kohteiden historian jäsentelyyn.

Aatehistoriallinen tutkimus muuttui tosin 1900-luvulla myös muista syistä. Lewis Namier (1888-1960) keskittyi polittiseen historiaan. Tavallaan tässäkin on kyse jo kapeammin valitusta näkökulmasta. Hän sovelsi historiantukimukseen toisaalta marksilaisia käsityksiä siitä, miten taloudelliset tekijät muuttavat historiaa. Toisaalta

Namier vetosi myös toiseen maailmankuvaa muuttaneeseen suurmieheen, nimittäin Freudiin. Hän uskoi psykologisten tekijöiden vaikuttavan johtajien tekemiin, historiaa muttaviin ratkaisuihin. Eräässä mielessä siis Hegelin perintö, jonka mukaan suurmiehet vievät historiaa eteenpäin, sai näin syvemmän selityksen. Kaikkiaan Collingwoodin ja Namierin teoriat olivat tietyistä muutoksista huolimatta kuitenkin viimeisiä pyrkimyksiä varsin laajoihin selityksiin. Sodan jälkeen maailma sirpaloitui ja tutkijat pyrkivät enää hallitsemaan pieniä ja rajattuja kokonaisuuksia. Myös tällä saralla suurten kertomusten aika alkoi olla ohi.

Näkyykö Collingwoodin pyrkimys suureen synteesiin jossain eksegetiikan tutkimusvaiheessa? Ensi näkemältä saattaisi olettaa, että tällä ei ole ollut vaikutusta. Käytännössä on kuitenkin niin, että etenkin raamattuteologian alueella synteesien etsiminen on tullut uudelleen keskeiseksi. Bultmannin myötä Uuden testamentin teologia oli muttunut antropologiaksi ja sen ”teologinen” sisältö oli kadonnut. Tämä näkyy vielä Käsemannin ja Lohsen yleisesityksistä. 1990-luvulta lähtien tilanne on kuitenkin ollut toinen. Historiantutkimus ainakin teologianhistorian mielessä on noussut suorastaan uuteen kukoistukseen.

Uuden testamentin teologian alue koskee tyypillisesti suuren aatteellisen kokonaisuuden hahmottamista. Alan tutkijat ovat parissa vuosikymmenessä julkaisseet yli kolmekymmentä laajaa Uuden testamentin teologiaa, joista useimmat pyrkivät suureen aatteelliseen synteesiin Collingwoodin tapaan, mutta häntä yleensä kuitenkaan mainitsematta. Tässä vaiheessa historiaa tarkastellaan teologian (oppihistorian) ehdoilla, mutta kuitenkin todellisena historiana, jota perinteinen historismi ei kykene hajottamaan.

3.7. Popperin falsifikationismi: The Poverty of Historicism

Teorian teknisemmällä puolella tapahtui myös muutoksia. Karl Popper nousi historismia vastaan kuuluisalla falsifikationismin (tai fallibilismin) ohjelmallaan. Hänen kirjansa Historismin heikkous (*The Poverty of Historicism*, 1957) oli sotien jälkeen merkittävä uudistus. Teos perustui monilta osilta Popperin näkemyksiin tietoteorian alueella. Hän on tunnettu indukvitismin kriitikko – ja juuri tämä aihehan on esiintynyt myös suomalaisessa raamatuntutkimuksessa. Popperin mukaan tieteellinen tieto ei ole yksityiskohtien tarkastelua lainalaisuuksien valossa, vaan hypoteesien tekemistä käsillä olevan evidenssin avulla. Ero aikaisempaan tietoteoriaan on merkittävä.

Popperin keskeinen kritiikki historismia vastaan on kahtalainen. Toisaalta hän kritisoi historiantutkimusta siitä, että se sitoutuu liikaa aksiomaattisen tieteenihanteen käsitykseen lainomaisesta ja lainalaisuuksia täynnä olevasta historiasta. Ihmisten toimintana historia ei ole mekaniikkaa, jota voitaisiin paljastaa luonnontieteellisten menetelmien tavoin. Toisaalta poliittisesta historiasta kiinnostunut Popper kritisoi historismia yleisenä (marksilaisena) asenteena, joka lainalaisuuksiin vedoten etsii historiasta vain välttämättömiä kehityskulkuja. Popperin mukaan näillä aseilla on liian usein pyritty oikeuttamaan totalitaarisia valtapyrkimyksiä – niin tieteessä kuin yhteiskunnassa. Samalla hän kritisoi tiedon käyttöä: tulevaisuuden ennustamista ja

varottelua väistämättömillä seurauksilla. Popperin mukaan tulevaisuus on avoin, eikä sitä saa yrittää sitoa väärillä ideologioilla.

Popper itse on kuuluisa ”falsifikationismistaan”. Kuten edellä on lyhyesti viitattu, Popper kritisoi induktivismin käsitystä tiedon hankinnasta. Induktio on ollut hänen mukaansa virhepäätelmä. Yksityiskohtien loputtomasta tarkastelusta ei automaattisesti (edes aksiomaattisesti) seuraa tieteellisiä johtopäätöksiä. Johtopäätökset ovat luonteeltaan (väitteiden olemusta ajatellen) yleistyksiä ja universaalilauseita (”niinpä kaikki x:t ovat y”). Popperin mukaan päättelyn jossain vaiheessa tutkija joutuu aina vetoamaan ”yleisiksi” miellettyihin totuuksiin. Niitä puolestaan ei ole todistettu missään oikeaksi. Tieteellinen päättely on sen tähden aina luonteeltaan hypoteesien koettelua. (Jopa tämä väite tieteen olemuksesta on aluksi vain hypoteesi.) Olennaista on se, kenen hypoteesi on hyvin perusteltu. Tärkeätä Popperille on myös se, voidaanko jokin oletus osoittaa vääräksi vai ei (siis falsifioida; tästä nimitys).

Nämä näkemykset ovat siirtyneet myös historiantutkimuksen teoriaan. Uudemmassa historiantutkimuksessa esimerkiksi Ottar Dahl katsoo, että historiaa (ja soveltaen myös teologiaa) selittävät teoriat ovat hypoteeseja (*Historiantutkimuksen metodiopin peruspiirteitä*). Me valitsemme teksteistä kohtia, aiheita ja teemoja sen perusteella, mitä kulloinkin pidämme arvokkaana ja hyödyllisenä. Yksityiskohdat eivät sanele historiaa (vaikka historismi kuvitteli näin), vaan lukija rekonstruoi yksityiskohtien avulla selittäviä kertomuksia, tapahtumalinjoja ja vaikutussuhteita. Hyvät selitykset ovat sellaisia, että niitä voidaan perustella suorilla lähteillä. Mitä kauemmas ajaudutaan rekonstruktioiden käyttämiseen, sitä pienempi tieteellinen informaatioarvo selityksellä on. Dahl tarkastelee erityisesti hypoteesin ja lähteen välistä suhdetta.

”Mitä lähemmin tarkastellen tarkoittaa se, että hypoteesi on perusteltu lähdetietojen pohjalta? Ensinnäkin hypoteesin on *pidettävä yhtä* kaikkien lähdetietojen kanssa. Päinvastaisessa tapauksessa joko hypoteesi tai asianmukainen tieto on tutkittava tarkemmin ja mahdollisesti jompikumpi on hylättävä. Lisäksi hypoteesin *on erityisesti liityttävä osaan lähdetietoja* niin, että tietojen ja hypoteesin välille syntyy tietty riippuvuussuhde.” (s. 79).

Dahlin uudet vaatimukset ovat hieman vaarallisia perinteiselle historismille. Niiden soveltaminen paljastaa teologisen historismin heikkoudet. Eksegetiikassa on ollut pitkään tapana esittää tutkijan omat rekonstruktiot eli hypoteesit evidenssinä (todistusaineistona). Väittämät eivät ole saaneet tukea Uuden testamentin teksteistä, vaan ovat sen sijaan usein kohdistuneet nimenomaan tekstin antamaa tietoa vastaan. (Toisin sanoen tutkija selittää rekonstruktionsa avulla, että Jeesus ei ollut sellainen, kuin tekstit eli ainoat lähteet antavat ymmärtää.) Ongelma on ilmeinen: hypoteesit eivät ole silloin pitäneet yhtä lähdetietojen kanssa. Kuten aiemmissa luvuissa on esitetty, historistinen ajattelu juontaa juurensa rationalismin aikaan. Se oli aikaa, jolloin pelkkää järjen päätelmää voitiin pitää pätevänä perusteluna historialliselle totuudelle. Nykyään vaaditaan enemmän, ja Dahl tuo historiantutkimuksen nykyaikaan. Historiaa selittävän hypoteesin on perustuttava joihinkin lähteisiin. Jos ei ole olemassa mitään lähdettä, hypoteesi on pelkän mielikuvituksen varassa – eikä tieteellisesti juuri minkään arvoinen.

Falsifikaatio tarkoittaa puolestaan sitä, että ilman lähteitä esitetyt hypoteesit on hylättävä. Lisäksi Dahlin mukaan tutkijan on pidettävä mielessä myös vaihtoehtoiset hypoteesit. Tietyissä tapauksissa historioitsijalla saattaa olla käytettävissään erilaisia lähteitä ja silloin jotkut hypoteesit on priorisoitava muiden edelle. Jos taas lähteet joutuvat ristiriitaan hypoteesin kanssa, hypoteesia on muutettava. Kun näitä näkemyksiä aletaan soveltaa esimerkiksi muotohistorian kauden Jeesus-tutkimukseen, monet vanhat väitteet ja hypoteesit joudutaan korjaamaan.

Teologiaan ja raamatuntutkimukseen nämä näkemykset ovat nousseet vasta vähitellen. Se johtuu ilmeisesti siitä, että historismi on aikanaan päässyt ohjaamaan muotohistorian ja redaktiokritiikin syntyä niin voimakkaasti, että teoriaa on ollut mahdotonta käyttää itsekriittisesti. Tosin voidaan todeta, että myös muutoksia on nähtävissä. Uudet näkemykset tulevat esille nykyään melko yleiseksi käyneessä induktivismin kritiikissä ja historismin hylkäämisessä. Lisäksi esimerkiksi uudessa Jeesus-tutkimuksessa useimmat tutkijat ovat hylänneet vanhat metodit ja 1900-luvulla vallinneen historian nihilismin. Toisaalta tieteelliseen kielenkäyttöön on laajalti omaksuttu yllä mainittu käsitys siitä, että mennen ajan tutkimus on luonteeltaan hypoteesien luomista ja rekonstruktioiden rakentamista. Tämä on vähentänyt historismin mukanaan kuljettamaa hybristä, joka itsevaltaisesti saneli näkemyksiä tekstien lähtökohtana olevan uskonnon ”todellisesta” luonteesta.

3.8. White ja narratologinen historiantutkimus

Vaikka historianfilosofian teoriaa käsitellään tässä arviossa vain muutamien esimerkkien avulla, näkemysten muutokset käyvät helposti ilmi. Esimerkit on valittu siten, että niiden avulla voidaan esittää huomioita historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen asemasta suhteessa yleisen historiantutkimuksen kehitykseen ja muutoksiin. Kun ajatellaan antiikin lähteiden käyttöä historiaa koskevien teorioiden laadinnassa, kaikkein suurin muutos koskee kertomuksellisuutta. Kun aiemmin kertomus ja fakta miellettiin lähes tulkoon toistensa vastakohdiksi, nykyään niiden ajatellaan tukevan toisiaan.

Voimme kysyä uudelleen: miten antiikin tekstejä pitäisi tutkia? Merkityksen oikeuttaminen lauseissa koskee harvoin mekaanisella tavalla ymmärrettyjä empirisiä ”faktoja”. Vaikka kielellisessä merkityksessä tulee aina kiinnittää huomiota myös referenssiin, kohteeseen, tämä ei paljasta vielä kaikkea. Pikemminkin voidaan sanoa, että kirjoittajien tekemät huomiot lähihistorian tapahtumista ovat jo itsessään todellisuuden tulkintaa. Historian kirjoittaminen on tulkinnan tekemistä. Huomiot luovat merkityksiä ja tarjoavat sovelluksia, johtopäätöksiä sekä teologiaa. Niinpä lauseen merkityksen justifikaatio (oikeutus) on sidoksissa kertomukselliseen rakenteeseen (narrative form).

Tämä näkemys muuttaa perinteistä tapaa ymmärtää historian selitys. Lauseiden ”todellisuus” koskee alusta lähtien laajempia prosesseja ja kehityskulkuja – ei vain pieniä yksityiskohtia ja niiden ”aitoutta”. Mitä Jeesuksen opetukset merkitsivät oppilaille? Miksi opetuslapset valitsivat tiettyjä kertomuksia ja mitä ilmeisimmin

jättivät paljon kommentoimatta ja tallentamatta? Miten yhteisö syntyi? Miksi joitakuita lähetettiin alusta lähtien missionaariseen työhön?

Uusi testamentti kuvaa Jeesuksen ajan todellisuutta kertomusten muodossa. Se on epäilemätön lähtökohta. Evankeliumit kuvaavat Jeesuksen toimintaa, mutta Jeesuksen ”omien sanojen” ulkopuolella kohtaamme teksteissä aina ”kertojan äänen”. Pitäisikö historian lähteet sitten ymmärtää vain fiktioksi? Se olisi virhepäätelmä. Silloin ei ymmärretä, että lähteet itsessään ovat historiankirjoitusta ja teologian historian kirjoittamista. Meidän aikamme historiankirjoitus ei olennaisesti poikkea siitä: molemmissa on kyse tiettyjen tilanteiden ja tapahtumien tulkinnasta. Näin Uudessa testamentissa myös kuvataan Jeesuksen toiminnan vaiheita, tapahtumia Jerusalemissa, ja hänen kuolemaansa sotilaiden käsissä.

Uuden testamentin lauseiden ja merkitysprosessin totuusarvo ei juuri koskaan riipu positivistisesti ymmärretystä faktisiteetista eli tiettyjen yksityiskohtien ja tapahtumien historiallisesta todenperäisyydestä (vaikka koko historismin aika kuvitteli näin). Tuollainen ”historiallisen aitouden” perääminen oli positivismin tuotetta. Sen sijaan historiallisen totuuden tarkastelu on merkitysten tutkimista. Samaten historiallisten dokumenttien lukeminen tänä päivänä koskee kyseisten merkkien ja narratiivien tulkintaa.

Toisin sanoen historian tutkijan tehtävänä ei ole esimerkiksi karismaattisten ilmiöiden kiistäminen, saatika ilmiöiden kuvitteellinen redusoiminen psykologisiksi kokemuksiksi. Uuden testamentin tekstit kuvaavat ihmeellisiä ilmiöitä. Tekstien tarkoituksena on nimenomaisesti tallentaa kertomuksia etenkin Jeesuksen elämässä nähtävistä ihmeellisistä tapahtumista. Tämä on tekstien eli lähteiden oma todistus tilanteesta – ja se on lähteen keskeinen piirre, jonka myös tutkija kohtaa. Tämän jälkeen riippuu kunkin tutkijan henkilökohtaisista näkemyksistä ja sitoumuksista, mitä hän ajattelee kuvattujen tapahtumien ontologisesta tai metafyysisestä todellisuudesta. Hänellä ei kuitenkaan ole omien ennakkoluulojensa perusteella oikeutta epäillä itse kertomusten aitoutta tai kokemusten todenperäisyyttä. Kykenemättömyys tämän eron tekemiseen on historiallis-kriittisen tutkimuksen suurimpia virheitä. Tuon suuntauksen tutkijat eivät ole kyenneet tunnistamaan Uuden testamentin kirjoittajien kokemusmaailmaa.

Mitä ”historia” sitten on? Vanha vitsi kertoo olennaisen: ero todellisuuden ja fiktion välillä on siinä, että fiktiossa täytyy olla jotain tolkkua (”The difference between reality and fiction is that fiction has to make sense”). Todellisuus on aina hieman kaoottista ja satunnaista. Ihmiset elävät tapahtumien verkossa. Heidän ympärillään tapahtuu koko ajan suunnattomasti pienempiä ja suurempia tapahtumia. Toiset ihmiset menevät ja tulevat, jotkut ottavat yhteyttä, useimmat eivät. Näemme tietyn määrän tapahtumia tietyssä ajanjaksossa, ja samaan aikaan toisella puolen kaupunkia elävät ihmiset näkevät ja kokevat aivan erilaisia tapahtumia. Kaikki huomiot historiasta rajoittavat, valitsevat, arvottavat ja tulkitsevat ympärillä olevaa todellisuutta.

Siksi historiankirjoitukseen kelpaavat vain muutamat valitut henkilöt ja tapahtumat. Jokaisella valitulla tapahtumalla täytyy olla melko suurta sosiaalista merkitystä. Tai kuten Bauckham totesi Uudesta testamentista: jokaisella valitulla kertomuksella näyttää olevan huomattava eksistenttinen merkitys silminnäkijöille. Mikään evankeliumeissa ei ole merkityksetöntä. Historian lähteiden kohdalla olemme

tekemisissä sellaisten tekstien kanssa, jotka määrätietoisesti dokumentoivat avainhenkilöiden tärkeitä tapahtumia. Nämä tapahtumat esitetään aivan tietyssä valossa. Lukijoille annetaan se käsitys, että tapahtumilla on huomattava merkitys.

Uudempi historiantutkimus – kuten esimerkiksi Dahl edellä – katsoo, että historiaa (ja teologiaa) selittävät teoriat ovat hypoteeseja. Me valitsemme lähteistä kohtia, aiheita ja teemoja sen perusteella, mitä kulloinkin pidämme arvokkaana ja hyödyllisenä. Yksityiskohdat eivät sanele historiaa (vaikka historismi kuvitteli näin), vaan lukija rekonstruoi yksityiskohtien avulla selittäviä kertomuksia, tapahtumalinjoja ja vaikutussuhteita. Toisin sanoen toisaalta lähteet itse valitsevat todellisuudesta tiettyjä piirteitä, ja toisaalta lähteiden lukijat valitsevat eri lähteistä tulkinnalleen sopivia piirteitä.

Tämä antiikin tekstien lukemisen muutos liittyy tieteen kielelliseen käänteeseen. Sen yhtenä muutoksen merkkinä oli Hayden Whiten teos *Metahistory* (1973). Siinä White ehdotti narratiivista historian lukutapaa. Fay toteaa tästä: ”Tämän kielellisen käänteen myötä kerronnan ja representaation aiheet korvasivat selittämisen lait historiaa koskevan teorian ja historianfilosofian polttavina aiheina.” Jotta historiassa olisi tolkkua (”make sense”), tulkitsijan täytyy luoda selitykseensä kehityskulkuja ja päämääriä. Hänen tulee nähdä menneisyys kertomuksena, jossa asiat tapahtuvat jollekulle yksilölle. Samalla, kun tämä huomio avaa monia innostavia näkökulmia historian ymmärtämiseen, se myös sisältää teoriaa koskevia vaaroja.

Tekstien tulkintaan jää uudessa tilanteessa periaatteellinen kysymys. Löydämmekö historiasta jotain, joka jo on siellä, vai luommeko menneeseen tietyn järjestyksen pakottamalla? Onko kertomus osa historiaa itseänsä, vai syntyykö se vasta lukijan kynästä? Kielellinen käänne johtaa tarkastelemaan ensimmäistä aihepiiriä – mutta ei onneksi täysin jälkimmäistä vastaan. Whiten toteamus on ollut tämän alan tutkimuksen avainkysymyksiä.

”Yleisesti ottaen tutkimuksessa on ollut vastahakoisuutta ymmärtää historialliset narratiivit sinä, mitä ne mitä ilmeisimmin ovat: sanallista fiktiota, jonka sisältö on samassa määrin keksittyä, kuin löydettyä. Lisäksi sen muodot vastaavat enemmän rinnastuskohtiaan kirjallisuudessa, kuin esimerkiksi luonnontieteissä.”

Whiten lähtökohta on mielekäs. Niin historian kuin teologiankin rekonstruoiminen edellyttää valintaa, henkilöhahmojen asettamista, kehityskulun rakentamista ja juonen kehittelyä. Historian ”todellisuudessa” ei ole alkua eikä loppua, mutta kertomuksessa on. Tarvitsemme ”tehtävän” ja ”tuloksen”, lähtökohdat ja johtopäätökset. Tutkija on lisäksi aina sidoksissa omaan kontekstiinsa ja premisseihinsä. Tutkija ei elä tyhjiössä. Uskonnollisen luennan esimerkit muistuttavat tästä vastaansanomattomasti. Katolinen teologia on pysyvästi ollut erilaista kuin protestanttinen teologia – eikä helluntailainen pelastusjärjestys ole seurannut kumpaakaan. Silti kaikki väittävät lukevansa samaa Raamattua.

Asetelma ei kuitenkaan ole mustavalkoinen. Carr muistuttaa, että narratiivin elementit ovat tapahtumissa itsessään. ”Kertomusta ei tule pitää pelkästään mahdollisimman onnistuneena tapana kuvata tapahtumia; sen rakenne sisältyy luonnostaan tapahtumiin itseensä.” Kertomus ei ole mielivaltainen kuvitelma

tapahtumista. Sen sijaan kertomuksellisuus on Carrin mukaan pikemminkin tapa ymmärtää ihmisten elämässä tapahtuvia asioita.

Näiden kahden näkemyksen välillä olevat erot selittyvät ainakin osin tietoteorian avulla. Olennainen kysymys on silloin se, voimmeko tutkijan mielestä saada todellisuudesta pätevää tietoa. Realismiin taipuvat tutkijat ajattelevat Carrin tavoin, että ihmismieli pystyy kuvaamaan todellisuutta totuudenmukaisella tavalla. White on puolestaan kallistunut fenomenologiaan. Hänelle ”todellisuus” on enemmänkin vain ilmiöitä, joita ihmismieli jäsentelee halunsa mukaan. Tässäkin tapauksessa siis filosofian suuri kiista nominalismin ja realismin välillä ohjaa eri tutkijoita erilaiseen lopputulokseen.

Historiantutkimuksen osalta välittävää kantaa on esittänyt etenkin Meir Sternberg, joka tarjoaa ratkaisuksi strukturalistisen teorian. Sternberg katsoo, että historian tarkastelu tarkoittaa lähes poikkeuksetta tiettyjen historian tapahtuminen *merkityksen tulkintaa*. Historioitsija ei juurikaan ole kiinnostunut pelkästä kuvailusta (”what really happened”). Historian tai eksegetiikan kirjat eivät ole faktakokoelmia.

> “Merkityksen siirtymä johtaa merkityksen symbioosiin, jonka mukaisesti historian kirjoituksen ajatellaan sitoutuvan faktuaaliseen totuuteen ja fiktion kirjoittamisen katsotaan olevan sen vastakohta. Tämä kaksinkertainen identifikaatio synnyttää ensimmäisen asteen kategoria-virheen. Historian kirjoitus ei nimittäin ole faktojen tallentamista. Myöskään fiktion kirjoittaminen ei ole vapaan keksimisen aluetta, vaan vain diskurssin muoto, joka vaatii keksimisen vapautta. Vastakohtaisuus ei koske totuusarvon läsnäoloa tai poissaoloa, vaan sitoutumista totuusarvoon.”

Sternberg tarkentaa kuitenkin, että historian *genrenä* ei ole fiktion kirjoittaminen. Ero on siinä, että fiktion kirjoittaja on vapaa käyttämään ”mielikuvituksen lentoa” (freedom of fictionalizing). ”Jopa silloin, kun fiktion kirjoittaja liittyy faktoihin, hänen liittymisensä ja näin kuvattu maailma tarjoavat erilaisen merkityksen kuin historioitsija, koska kirjailija olisi aina voinut tehdä asiat toisinkin.” Historioitsija rakentaa kyllä kertomusta menneisyydestä, mutta hän on lähteiden sitoma. Historismi saa näin vastakohdan. Uusi suuntaus näkee historian kertomusmuotoisena. Eksegetiikassa tämä tarkoittaa sitä, että teologia on aina sisällytettynä itse kirjoittamiseen.

Tämä herättää uudelleen kysymyksen totuudesta. Olipa kyse Jeesuksen suhteesta temppeliin, opetuslasten uskosta taivaassa odottaviin valtaistuimiin, tai Paavalin selityksistä ristin tapahtuman merkityksestä, totuus on sidoksissa narratiiviin. Historiallinen totuus historian kirjoituksessa ei muutenkaan ole oikeastaan koskaan koskenut vasaroita ja nauloja. Historiallinen totuus ja teologinen totuus on sen sijaan koskenut asetelmia, suhteita, asenteita, kausaliteetteja ja vaikutuksia. Totuus on aina ollut sidoksissa arvoihin, uskomuksiin ja oppeihin. Siksi Uuden testamentin historian tulkinnan tulee ottaa huomioon se uskonnollinen ja teologinen päämäärä, jota tekstit itse edustavat.

Nykyään täytyy sanoa, että jopa maailmankuvan vaikutus on totuuden käsittelyssä melko suhteellista, usein suorastaan mitätöntä. Historismi putosi aikanaan positivismin ansaan sitoessaan totuuskäsityksen äärimmäiseen empirismiin. Samalla hylättiin metafysiikka, ja ajauduttiin tieteen sivuraiteelle. Tuo tutkimus pyrki purkamaan

Jeesuksen elämästä pois tiettyjä yksityiskohtia, jotka eivät sopineet lukijan maailmankuvaan. Uuden testamentin historia on kuitenkin toisenlaista. Aito historian tulkinta luo kertomuksen siitä, mitä Jeesuksen toiminta sai aikaan. Ja suurella varmuudella voidaan nykyään todeta: se sai aikaan yhteisön, joka uskoi vakaasti hänen ainutlaatuisen ihmeelliseen elämäänsä ja toimintaansa.

Siksi on tärkeä huomata, että kielellistä käännettä ei sovi arvioida positivismin ehdoilla. Nuo ehdot olivat virheellisiä ja sidoksissa 1800-luvun maailmankuvaan. Kielellisessä käänteessä on sen sijaan kyse postliberaalista suuntauksesta, joka kasvaa strukturalismista. Siksi merkitys, etenkin narratologian yhteydessä, tarvitsee avukseen semiotiikkaa (merkitysprosessien tutkimusta). Tutkija huomioi, että merkitysprosessissa ihmiset lataavat kielellisiin merkkeihin merkitystä. Tietyssä historian tilanteessa heillä on ollut lauseisiinsa oikeutus. Tutkijan vaativana tehtävänä on yrittää avata koodia ja selittää kirjoittajan merkitystä parhaalla mahdollisella tavalla.

Mikäli tähän tutkimukseen tuodaan omasta ajasta normatiivisia vaatimuksia, tutkimus muuttuu ideologiseksi kritiikiksi. Sitäkin on tutkimuksessa tietysti aina esiintynyt, viimeistään myyteistäriisumisesta lähtien. Historismin aikana aiheet koskivat esimerkiksi sovitusoppia tai ihmiskäsitystä. Nykyisenä postmodernina aikana listalla ovat feminismi, seksuaalivähemmistöt ja postkolonialismi. Tieteellisessä mielessä silloin ollaan lukijakeskeisessä reseptiokritiikissä: lukija arvioi eri tekstejä siitä näkökulmasta, mitä hän itse pitää siinä merkittävänä. Merkityksen ja merkittävyyden teemat vaihtavat silloin paikkaa.

Kaikkiaan kielellinen käänne on muuttanut käsitystämme siitä, miten Uutta testamenttia luetaan. Asiat on ilmaistu usein narratiivin muodossa, koskipa aihe sitten Jeesuksen toimintaa tai apostolien kuvauksia kristologiasta. Tapahtumilla on selkeä juoni ja päämäärä (mitä niillä tapahtumahetkellä ei voi vielä olettaa olevan). Tekstihermeneutiikan tavoite on avata näitä merkitysrakenteita samalla, kun historiasta kiinnostunut tutkija arvioi narratiivia historian kuvauksena. Uusi testamentti antaa tapahtumille merkityksen, eikä lähteitä voi tämän jälkeen irrottaa tuosta merkityksestä.

3.9. Historian ymmärtäminen ja kommunikaatioteoria

Kuten alussa todettiin, kirjallisten lähteiden tutkimus on aina myös narratologiaa ja semiotiikkaa koskeva tehtävä. Uuden testamentin osalta tutkijan kohteena ovat kreikankieliset tekstit. Kirjoitetuista merkkijonoista on saatava selko. Tämä edellyttää jo lähtökohdiltaan paljon opiskelua, vieraiden kielten hallintaa ja käsitteiden analysointia.

Niin kauan, kun historiantutkimuksen oletetaan olevan pelkkä aksiomaattisen historismin tehtävä, tekstien monitulkintaisuus yleensä syrjäytetään ja mielenkiinto kohdistuu esimerkiksi paikkansapitävyyden kysymyksiin. Edellä oleva analyysi kuitenkin osoittaa, että historiallisten antiikin lähteiden tutkimus ei suinkaan ole ollut pelkästään yksityiskohtien tarkastelua. Itse asiassa suuret aatteelliset kysymykset ovat usein saaneet tutkijoiden huomion osakseen.

Kommunikaatioteorian näkökulmasta lähteiden tutkimisessa kiinnitetään huomiota tekstin lähettäjän, kommunikaatiovälineen ja lukijan väliseen dynamiikkaan. Tekstin kirjoittajalla on oma lähtökohtansa ja intentionsa. Väline on Uuden testamentin osalta kreikkaa, mikä hankaloittaa osaltaan tehtävän suorittamista. Lukija puolestaan on sidoksissa uskonnolliseen (tai uskonnottomaan) taustaansa sekä kulttuuriinsa. Jokainen väite tekstien edustamasta ja ilmaisemasta historiasta on siten tulosta monitahoisesta valinnasta ja päätöksenteosta, jota tosiaankaan ei tehdä puhtaan järjen avulla aksiomaattisesti.

Tekstejä tuotetaan merkitysprosessissa. Ihmiset käyttävät oman kulttuuripiirinsä kieltä, tai yhtä niistä. Hepreaa osannut Paavali kirjoitti kreikaksi. Jeesuksen arameankieliset puheet ovat siirtyneet meille kreikankielisinä käännöksinä. Tekstin tuottaminen on prosessi, jossa tekijä lataa lauseisiin kielellisten merkkien avulla merkityksiä. Hän koodaa ajatuksensa ja huomionsa tekstikoodiin, jonka lukija voi myöhemmin milloin ja missä tahansa yrittää purkaa. Koodi on lähteenä pysyvä, mutta tekstinä sen asema muuttuu kaikkien vastaanottavan yhteisön muutosten mukana.

Historian tutkijan on olennaista huomata, että tietyssä historian tilanteessa nämä lauseet, jotka lataavat merkkeihin merkitystä (invest signs with meaning), ovat olleet oikeutettuja (proper justification). Uuden testamentin lauseilla, ovatpa ne sitten kuvauksia Jeesuksen ihmeteoista tai apostolin syvällisiä pohdintoja jostain juutalais-kristillisestä teologisesta aiheesta, on ”alkuperäinen” merkitys. Viestinnän peruslähtökohta on se, että periaatteessa jokaisen koodin sisältö voidaan purkaa, jos vain kykyä siihen on.

Koodin purkamisen tehtävä (jos asia halutaan näin ilmaista), tai Uuden testamentin tekstin historiallinen arviointi, tuottaa prosessin monimutkaisuuden tähden keskenään jännitteisiä tuloksia. Se ei ole ihme, koska jo historiallis-kriittisen tutkimuksen kaudella kenttä oli täynnä keskenään kilpailevia selityksiä. Selitysten erot johtuvat monista syistä. Kuten sanottu, eri lukijat ymmärtävät koodin eri tavalla. Toiseksi lukijat valikoivat teksteistä erilaisia asioita uskonnollisten ja ideologisten periaatteidensa perusteella (kasteesta ei taida tulla yksimielisyyttä luterilaisten ja helluntailaisten kesken, eivätkä katolilaiset ja protestantit pääse yhteiseen tulokseen kirkkokäsityksestä).

Tämän lisäksi eri lukijat sovittavat maailmankuvallisia näkemyksiään selittäessään joko tapahtumien tai tekstien aitoutta tai uskottavuutta. Historiallis-kriittisen tutkimuksen aikana juuri nämä periaatteet ovat saaneet suuren merkityksen. Tutkijat ovat harrastaneet myyttien purkamista ja etsineet mahdollisuuksia kausaliteettien arvioimiseen osana tutkimustyötään.

Kaikki nämä huomiot tukevat niitä käsityksiä, joiden mukaan jokainen Raamatusta historiatieteen keinoin esitetty selitys on rekonstruktio, jonka valinnat perustuvat tutkijan omaksumiin lähtökohtiin. Se on hypoteesi, kuten Popper sanoisi, jota pyritään tukemaan tarkoilla lähdeviittauksilla. Näitä rekonstruktioita on hyvin erilaisia. Jotkut koskevat yksittäisiä tapahtumia, vaikkapa välikohtausta temppelin pihalla Jeesuksen kaataessa pöytiä. Toiset taas koskevat kokonaista yleiskuvaa Jeesuksen opetuksista ja hänen saarnojensa intentiosta. Ja kuten olemme nähneet, lopulta hypoteesit koskevat kaikkein laajinta käsitystä siitä, miten uskonto toimii. Nämä rekonstruktiot ovat usein päätyneet uskontokritiikkiin.

3.10. Eksegetiikan suhde yleiseen historiantutkimukseen

Katsaus osoittaa, että yleisen historiantutkimuksen puolella ei tunneta erikseen ”historiallis-kriittistä” tutkimusta. Termi on teologien kehittämä, ja se perustuu teologien (erityisesti eksegeettien) omiin näkemyksiin ”kriittisyydestä”. Ajatus lähteiden kriittisestä arvioinnista on tietenkin yhteistä sille tutkimuksen lähtökohdalle, jonka Niebuhr aikanaan toi historiatieteen kentälle. Uuden testamentin osalta kyse ei kuitenkaan ole ollut niinkään lähteiden rakenteesta, kuin niiden sisällöstä. Rationalismin ensimmäisistä vaiheista lähtien Uuden testamentin kertomukset on koettu liian yliluonnollisiksi. Suurin osa käsitellyistä ongelmista liittyy tähän aihepiiriin.

Kiinnostus lähteisiin synnytti lähdeteoriat. Niistä keskeisin, kaksilähdeteoria (joka esittää Matteuksen ja Luukkaan käyttäneen Markusta ja puhelähdettä), oli jonkin aikaa vaikutusvaltainen tutkimuksen osatekijä. Se on kuitenkin kyseenalaistettu monelta taholta. Ehkä kaikkein merkittävin, vaikkakin usein vaille huomiota jäävä, kritiikki tulee muotohistoriasta – toisin sanoen historiallis-kriittisen zimmermanilaisen kaanonin sisältä. Kun huomio kiinnitettiin kirjallisten lähteiden sijaan suulliseen perimätietoon, koko lähdeteoria suhteellistui. Evankeliumien tutkimuksen painopiste muuttui, tai sen olisi pitänyt muuttua. Joka tapauksessa Niebuhrin perinne jäi tuossa vaiheessa sivuun. Itse asiassa suhtautuminen lähteisiin kääntyi vähitellen päälaelleen. Moni historiallis-kriittisen metodin nimiin vannova tutkija ei pidä tekstejä primäärilähteinä ensinkään. Olisi väärin sanoa, että historiallis-kriittinen tutkimus seuraa yksiselitteisesti Niebuhrin aloittamaa tutkimusperinnettä.

Ensimmäisessä luvussa esitettyjä historiallis-kriittisen tutkimuksen määrittelyjä voidaan tosin sijoittaa ainakin jossain määrin historiantutkimuksen laajempaan kenttään. Ensinnäkin on selvää, että baurilaisessa perinteessä jatkettiin Hegelin aloittamaa dialektista historiantulkintaa. Nämä piirteet ovat varsin ilmeisiä, ja näkyvät erilaisissa kehitysmalleissa, joiden avulla on selitetty vaikkapa kristologiaa tai ekklesiologiaa. Varhaisen kirkkohistorian dialektiikka on tosin vaikeasti tulkittava ja kiistelty aihe. Nykyään korostetaan mieluummin jatkuvuutta, kuin toisiaan vastaan taistelevien teesien ajatusta.

Toiseksi näyttää selvältä, että saksalainen historismi on jalostettu Troeltschin aikana pikkutarkkojen kriteereiden käytöksi etenkin tutkittaessa Uuden testamentin historiallista luonnetta. Mytologian metsästämisestä tuli vähitellen Raamatun historiallisen tutkimuksen tunnuspiirre. Se jakoi toisaalta tutkijoiden mielipiteet nimenomaan suhteessa uskonnon perimmäiseen luonteeseen. Toisaalta se oli johtamassa materialistiseen reduktioon, jossa rekonstruktion lopputulos ei enää kuulosta uskonnolta ensinkään. Niin oudolta kuin se kuulostaakin, myyteistä riisuminen (Entmythologisierung) on ollut suoranainen historiallisen tutkimuksen menetelmä. Esimerkiksi Bultmann käyttää sitä sellaisena. Tämä johtuu historismin voimakkaasta vaikutuksesta.

Mitä yleisen historiantutkimuksen menetelmää historiallis-kriittinen tutkimus sitten lähinnä edustaa? Ei mitään tiettyä metodia. Edellä on jo esitelty ainakin neljä erilaista varhaisen metodiikan vaihetta, joista kukin on yhtäältä deismistä ja toisaalta Hegelistä lähtien tuonut raamatuntutkimukseen vaikutteita. Mitään yhtenäistä tutkimuksen

menetelmää niiden perusteella ei kuitenkaan voi laatia. Keskeisin vaikutin näyttää olleen aksiomaattisen tieteenihanteen ohjaama historismi. Sen avulla (evankeliumien) historiaa pyritään selittämään luonnonlakien tapaisten voimien ohjaamien prosessien kenttänä. Selitysten välillä on kuitenkin ankara kiista metafysiikan asemasta.

Seuraavaksi voidaan todeta, että oppikirjamaisesti esille nostetut Collingwood, Popper ja White loistavat poissaolollaan eksegetiikan teorioista. Esimerkkejä voisi löytää runsaasti enemmänkin. Historiallis-kriittinen ohjelma on ollut enimmäkseen vain yksi troeltschilainen historismin ohjelma, jota on lähinnä bultmannilaisessa kontekstissa sovellettu Raamatun teksteihin. Tuon ohjelman käyttäjät eivät ole olleet kiinnostuneita historianteorian tarkemmasta jäsentämisestä, tai toisen maailmansodan jälkeen esiin nousseiden historianteorioiden reflektoinnista.

Kaikkineen yleinen historiantutkimus eroaa historiallis-kriittisestä tutkimuksesta varsin selvästi. Zimmermannin metodiopille ei sieltä löydy juurikaan vastinetta. En tiedä ketään Saksan historian tai Suomen historian tutkijaa, joka käyttäisi jossain muodossa esimerkiksi bultmannilaisen muotohistorian periaatteita omassa tutkimuksessaan. Se jää omalakiseksi evankeliumien tutkimisen menetelmäksi. Sama ongelma koskee redaktiokritiikkiä, joka on edellisen luontainen jatke (perustuen kuviteltuun tradition ja redaktion erottamiseen). Tätä ongelmaa ei selitä pelkkä tutkimuskohteen erilaisuus. Zimmermannin kolmijakoon kuuluvat metodit on kehitelty raamatuntutkimuksen omissa vaiheissa, eikä niillä ole suoraa yhteyttä yleisen historiantutkimuksen kehitykseen.

Nämä huomiot alkavat osoittaa niitä ongelmia ja puutteita, joita historiallis-kriittisen tutkimuksen sekava metodiikka on täynnä. Olennaisia eroja metodien välillä ei pitäisi olla, jos kerran 1900-luvun eksegeetit väittävät lainanneensa menetelmänsä suoraan yleisen historiatieteen puolelta. Tuollainen väite ei näytä pitävän paikkaansa. Akateemisesti esitettävä kysymys on tiukka. Miten olisi muutenkaan mahdollista, että raamatuntutkimuksessa voisi vallita satojen vuosien ajan vain yksi “pätevä” metodi, kun profaanin historiantutkimuksen puolella metodit muuttuvat ja vaihtuvat tavan takaa?

Tosiasiassa historiallis-kriittinen tutkimus on vailla selkeätä metodia. Sitä voi pitää ymmärrettävänä koosteena tutkimuksen lähestymistavoista ainoastaan, jos se määritellään kaksilähdeteorian ohjaamaksi muoto- ja redaktiokritiikiksi, jota käytetään synoptisten evankeliumien tarkasteluun. Uudemmat profaanin historiantutkimuksen metodit, jos nyt 1900-luvulla kehiteltyjä lähestymistapoja voi pitää uudempina, ovat yleensä jääneet täysin syrjään historiallis-kriittisen tutkimuksen edustajien työstä. Tässäkin mielessä “historiallis-kriittinen metodi” (kapeassa merkityksessä) on kummajainen siinä laajassa historianteorioiden joukossa, joka näyttäytyy alan oppikirjoissa. Sitä ei voi parhaalla tahdollakaan mieltää tavallisen historiantutkimuksen soveltamiseksi Raamatun teksteihin.

4. Onko historiallis-kriittisellä tutkimuksella omaa metodia?

Evankeliumien tieteellisen tutkimuksen yksinkertaisena päämääränä on kautta vuosikymmenten ja jopa vuosisatojen ollut evankeliumien synty- tai koontihistorian selvittäminen. Edellä oleva analyysi on osoittanut, että niin kutsuttu Uuden testamentin historiallis-kriittinen metodikaanon on aina kohdistanut katseensa evankeliumeihin ja niiden rakentumiseen. Samoja näkemyksiä on osaltaan sovellettu Vanhan testamentin tutkimukseen. Etsittäessä vastausta historiallis-kriittisen tutkimuksen erityisluonteeseen, kysymys metodista on merkittävä. Voidaanko osoittaa, että tällä erikoisen nimityksen saaneella suuntauksella on oma tarkasti jäsennelty metodinsa?

4.1. Erilliset metodit: lähdekritiikki

Tutkimuksen historian eri vaiheet vastaavat jossain määrin metodioppaista löytyvien metodien sisältöä. Varhaisimman mielenkiinnon kohteena olivat oletetut kirjalliset lähteet. Evankeliumien ajateltiin koostuvan aikaisemmista kirjallisista lähteistä. Niiden olemassaoloa pyrittiin todistamaan toisaalta tarkastelemalla yhden evankeliumin kerronnan katkoksia, ja toisaalta vertailemalla useampaa evankeliumia keskenään. Sittemmin tutkimuksen keskipisteeseen nousi Matteukselle ja Luukkaalle yhteisen puhelähteen (Q) tutkimus. Kirjeiden tutkimukseen tai raamattuteologian tarkasteluun tällä metodilla on ollut vain vähän annettavaa. Kyseinen metodi koskee synoptisia evankeliumeja.

Lähdeteoriat ovat syntyneet siitä havainnosta, että Luukkaan ja Matteuksen evankeliumit sisältävät lähes kaiken Markuksen aineiston. Luukas jopa seuraa Markuksen järjestystä pikkutarkasti aina silloin, kun mahdollista, Matteuksen ollessa tämän suhteen vapaampi. Tämä muodollinen seikka ei kuitenkaan johtanut yhteen, yksiselitteiseen lähdeteoriaan. Varhaisimmat tulkinnat puhuivat (arameankielisestä) kirjallisesta alkuevankeliumista, jota hyväksi käyttäen kaikki evankelistat olisivat kirjoittaneet kirjansa (Herder, Giesler). Tämän lisäksi jo 1800-luvulla syntyi kaksi kilpailevaa teoriaa. Ensimmäisen teorian mukaan Matteus olisi vanhin, ja Markus on käyttänyt sitä (Griesbach, Hugh, Baur). Tuota Matteuksen versiota saatettiin pitää arameankielisenä (B. Weiss). Selitys on ymmärrettävä, koska patristiselta ajalta lähtien Matteusta on pidetty ensimmäisenä (ns. Papiaksen lausuma Eusebioksella).

Matteuksen prioriteettia oli ensin ehdottanut jo 1700-luvulla Griesbach, mutta teoriaa ovat myöhemmin uudistaneet mm. Butler ja Farmer. Butler ajattelee Matteuksen olevan vanhin, Markus seuraa toisena ja molemmat ovat vaikuttaneet Luukkaaseen. Farmerin mukaan Matteusta seuraa Luukas ja Markus olisi näin ollen nuorin. Lindsey tosin selittää samat vaikutussuhteet toisin päin: hän pitää Luukasta vanhimpana, ja katsoo sen vaikuttaneen Markukseen. Matteus puolestaan hyödyntää molempia. Tähän yhtyy nykyään ns. Jerusalemin koulu.

Toisen teorian mukaan taas Markus olisi vanhin, ja Matteuksen ja Luukkaan ajateltiin käyttäneen sitä (Lachmann, Wilke, Ritschl). Holtzmann kehitti teoriaa ja lisäsi uudeksi lähteeksi puhelähteen (Markuksesta riippumaton yhteinen aines). Holtzmannin ajatusten perusteella muotoiltiin vähitellen yksioikoinen ja suuren suosion saanut kaksilähdeteoria. Luukkaan ja Matteuksen katsotaan käyttäneen apunaan Markusta ja puhelähdettä (Q, Quelle=lähde).

Mk Q
|\ /|
Matt Luuk

Streeter on myöhemmin täydentänyt tätä mallia (tosin monien jo käytännössä toteuttamalla tavalla) puhumalla Matteuksen ja Luukkaan erityisaineksesta (M) ja (L) kirjallisina lähteinä. Näin syntyi Streeterin nelilähdeteoria. Siinä Q sijoittuisi Antiokiaan vuoden 50 paikkeilla, L Kesareaan 60, ja Luukaan evankeliumi Kesareaan noin 80. Markus puolestaan sijoittuisi vastaavasti Roomaan 65, M Jerusalemiin 65 ja Matteuksen evankeliumi Jerusalemin ja Antiokian yhteyteen 85. Kuten tunnettua, J.A.T. Robinson on myöhemmin mm Bo Reickeä seuraten kyseenalaistanut kaikki myöhäiset ajoitukset. Koska hänen mielestään mikään evankeliumeissa ei viittaa suoraan Jerusalemin tuhoon, vaan pikemminkin tekstit jättävät hyödyntämättä tapahtuman luomat uudelleentulkinnan mahdollisuudet, hän ajoittaa kaikki evankeliumit ajalle ennen Jerusalemin hävitystä vuonna 70.

Lisäksi on otettava huomioon se, että emme tunne kaikkia alkuseurakunnassa esiintyneitä kirjallisia lähteitä. Eusebioksen kirkkohistoriaan on koottu mainintoja erilaisista hepreankielisistä (käytännössä aramea) evankeliumeista, joita tunsivat niin 100-140 eläneet isät kuin heidän oppilaansakin. Samaa kertoo myöhemmin Hieronymus. Jos pitää paikkansa, että Matteus on kirjoittanut evankeliumin arameaksi, niin tuon alku-Matteuksen ja kreikankielisen Matteuksen suhde monimutkaistuu. Jos alueen traditiossa on kulkenut ”hepreankielinen” evankeliumi, joka on suoraan yhteydessä alku-Matteukseen tai siitä erillään (kuten nasarealaisten traditio antaisi ymmärtää), nykyisten evankeliumien takana voi olla monia lähteitä. Muut ovat kuitenkin kadonneet kreikankielisten evankeliumien saatua vakiintuneen kanonisen aseman. Tuomaan evankeliumi saattaa sisältää viitteitä tällaisten lyhyiden kokoelmien esiintymisestä.

Kaksilähdeteoria eri versioineen ei suinkaan ole ongelmaton. Ensinnäkin huomattiin, että Matteus ei välitä lähteidensä rakenteesta. Voiko Matteusta siis käyttää todisteena kahden olemassa olevan kirjallisen lähteen käytöstä? Luukas kyllä näyttää käyttävän kirjallisia lähteitä juuri siten, kuin hän tekstissään ilmoittaa: hän tutkii lähteensä tarkasti ja kirjoittaa ne järjestyksessä esille. Mutta onko Matteus riippumaton tästä? Matteus näyttää nimittäin kokoavan juuri sellaista (itsenäistä) suullista perimätietoa, josta jo muotohistorian alkuvaiheessa on puhuttu.

Ylipäätään kysymys Q-lähteestä on ollut tutkimuksessa vaikea. 1900-luvun lopussa lähdekriittinen innostus oli voimakasta. Puhelähteestä esitettiin monta erilaista teoriaa, jotka poikkesivat selvästi toisistaan. Jotkut puhuivat jopa Q-seurakunnasta, jonka dogmatiikkana rekonstruoitua kokoelmaa pidettiin. 2000-luvulla suunta on kääntynyt

täysin. Monet tutkijat katsovat, että yhtenäistä puhelähdettä ei ole ollut. Ilmeiset rinnakkaisuudet täytyy selittää toisin tavoin. Jotkut selittävät yhteydet yksinkertaisesti siten, että Luukas käytti Matteusta. Tämä on kiinnostava aihe, jota käsitellään muualla tarkemmin. Itse puhelähteelle, Jeesuksen puheiden varhaiselle kokoelmalle, on monien mielestä hyvät perusteet.

Seuraava muodollinen ongelma tunnetaan nimellä "pienet yhtenevyydet" (minor agreements). Lähdeteorian yleisen periaatteen mukaan suurten evankeliumien tulisi seurata Markuksen sanamuotoa. "Pienet yhtenevyydet" Matteuksen ja Luukkaan välillä Markuksen sanamuotoa vastaan osoittavat kuitenkin, että näillä on ollut käytössään vastaavaa Markuksesta riippumatonta traditiomateriaalia. Tällä perusteella voidaan sanoa, että Matteuksen ja Luukkaan käytössä on ollut oletettujen valmiiden kirjallisten lähteiden lisäksi seurakunnan yleistä Jeesus-traditiota. Siksi on mahdotonta sanoa tarkasti, johtuuko muissakaan kohdissa Matteuksen tai Luukkaan yksittäinen poikkeama Markuksesta heidän seurakuntansa traditiosta, vai heidän omasta toimitustyöstään.

Eräs tapa ratkaista suurten evankeliumien suhde Markukseen on oletus "proto-Markuksesta" eli nykyistä edeltävästä, lyhyemmästä kirjallisesta lähteestä. Samalla tosin lienee oletettava, että Matteuksen ja Luukkaan seurakunnissa opetettiin ainakin suullisen perimätiedon, mutta mahdollisesti myös joidenkin kirjallisten kokoelmien mukaisesti kertomuksia Jeesuksesta. Tosin teoreettiset ongelmat kieltämättä vähenevät, jos ajatellaan Matteuksen olleen joko ensimmäinen tai itsenäinen.

Kun lisäksi todetaan, että sekä Matteuksella että Luukkaalla on runsaasti omaa ainesta M ja L, yksinkertainen lähdeteoria käy mahdottomaksi. Matteuksen sanamäärästä vain 55,2 % on yhteistä Markuksen kanssa. Erityisainesta (M) on noin 26 %. Yhteisiä sanoja Luukkaan kanssa on 18,7 %.
Luukkaan pitkässä evankeliumissa puolestaan yhteisiä sanoja Markuksen kanssa on ainoastaan 42,9 %. Erityisainesta on lähes yhtä paljon, nimittäin noin 40 %. Loput 17 % on yhteistä ainesta Matteuksen kanssa (Linnemann).

Evankeliumien vertailu on siten mielekästä vain silloin, kun sopiva vertailukohta löytyy. Kysymykset historiallisesta arvosta tai luotettavuudesta eivät kuitenkaan ole vähennyslaskua, jossa kaksilähdeteoria olisi hallitseva. Sen sijaan materiaali on välittynyt nykyisiin evankeliumeihin monien vaiheiden ja väylien kautta. Päättelyyn tulisikin aina ottaa mukaan tärkeä sosiologinen tekijä. Evankeliumikertomuksia opetettiin suullisessa perinteessä eri seurakunnissa. Tästä syystä etenkin Matteuksen evankeliumiin on kertynyt suuri määrä Matteuksen oman seurakunnan (ilmeisesti Antiokia) opetusmateriaalia. Tämä selittää sen, miksi Matteuksen järjestys on itsenäinen ja miksi evankeliumi sisältää laajan oman aineksen. Luukkaalla puolestaan on runsaasti ns. Jerusalemin aineistoa, mistä todistaa myös Apostolien tekojen alkujakso.

Muotohistoriaa koskevat keskustelut (alla) tukevat tätä lähestymistapaa. Tällä perusteella tutkimuksessa tulisi puhua *monilähdeteoriasta*. Synoptisten evankeliumien vertailu on monimutkaista, mikä osoittaa, että yhtä ainoata kattavaa selitystä ei löydy. Jotain kirjallista materiaalia näyttäisi olleen kirjoittajien käytössä. Samalla kirjoittajat osoittavat kuitenkin selvää itsenäisyyttä. Lähteitä voisivat nykytutkimuksen mukaan olla vahvan kärsimyskertomuksen lisäksi eräänlainen proto-Markus, jota on kutsuttu

myös Pietarin evankeliumiksi, puhelähteet, jotka liittyvät Galilean missioon, ja Luukkaan erityisaines. Lyhyempiä kirjallisia koosteita on voinut olla enemmän (puheista, ihmekertomuksista, vertauksista). Dupletit eli saman kertomuksen toistot todistavat myös useammasta lähteestä. Seurakuntien oma suullinen traditio on samalla sisältänyt suuren määrän kertomuksia, joiden paikallinen sanamuoto on voinut vaikuttaa evankelistaan.

Mutta jäljellä on aihettamme koskeva suuri kysymys: mitä merkitystä lähdekritiikillä on ollut historiallis-kriittiselle metodille? Ensinnäkin kaksilähdeteoria on ollut aina sen perustana. Kuten suomalaisen synopsiksen johdannossa todetaan: kaikkien tulisi hyväksyä ainakin ”työhypoteesikseen” näkemys siitä, että muut käyttivät Markusta lähteenään. Tämä on ollut välttämätöntä, koska vain näin voidaan todeta, miten nämä ovat ”muuttaneet Markuksen tekstiä” (*Kolme evankelistaa*). Tämän päivän tutkimuksen näkökulmasta tuo on aivan liian kapea ja rajoittava lähtökohta.

Kaksilähdeteorian kapeassa tulkinnassa evankeliumit muuttuvat lähteiden kokoelmaksi ja painopiste keskittyy muuntelun tarkasteluun. Tämä on ollut epäilemättä tärkeä lähtökohta historiallis-kriittisen teorian kehittymisessä, mutta nykyään sitä tuskin tuon suuntauksen ulkopuolella pidetään välttämättömänä. Enää ei ole mitenkään selvää, että muut evankelistat olisivat suoranaisesti ”muuttaneet” Markuksen tekstiä. Sen sijaan kertomusmuodot näyttävät olevan itsenäisiä. Siksi on kiinnostavaa tutkia, millaisissa variaatioissa eri kertomukset ovat alkuseurakunnassa kulkeneet.

4.2. Erilliset metodit: muotokritiikki

1800-luvulla kehitelty evankeliumien lähdekritiikki osoittautui vähitellen liian yleisluontoiseksi evankeliumien syntyhistorian selitysteoriaksi. Niinpä Martin Dibelius ja Rudolf Bultmann esittivät 1920-luvulla lähes samanaikaisesti uuden selityksen, joka painotti suullisen perimätiedon merkitystä. Muotohistorian (Formgeschichte) lähtökohtana on tradition “historiaa” koskeva tutkimus, mutta metodologisena ajatuksena on keskittyminen evankeliumikertomusten “muotoon” (Form). Aiheesta käytetään tutkimuksessa kahta rinnakkaista nimitystä. Saksan kielen vaikutuksesta toisinaan käytetään nimitystä muotohistoria (Formgeschichte), koska menetelmä on alun perin esitelty tuolla nimellä. Englanninkielisen termistön mukaan metodit ovat kuitenkin kritiikin alalajeja, ja niinpä käyttöön on tullut termi muotokritiikki (Form Criticism). Suomen kielessä termit ovat synonyymisiä.

Muodolla tarkoitettiin sisällön luokitusta eri aiheiden mukaan. Muotohistorian ensimmäiset lähtökohdat ovat varsin hyvin perusteltavissa. Evankeliumikertomukset eli *logiat* (Jeesuksen lauseet ja hänen toimintaansa kuvaavat lyhyet kertomukset) ovat itsenäisiä kokonaisuuksia. Ne selittyvät mainiosti suullisen perimätiedon perussääntöjen avulla: iskevät lauseet, retorisesti taitavat keinot, parallelismit ja kiasmit, lyhyet tapauskertomukset ja napakat vertaukset on helppo muistaa ja toistaa. Seurakunta on välittänyt tällaista materiaalia eteenpäin jo ennen pääsiäistä, ja kriisin jälkeen siitä on tullut pelastusta julistavan seurakunnan kallis aarre. Saksalainen

muotohistoria on kuitenkin monitahoista ja se on usein katkaissut yhteyden opettajan ja opetuksen välillä.

Dibeliuksen ja Bultmannin muotohistorialliset lähestymistavat painottuivat alusta lähtien hieman eri tavoin, vaikka molemmat jakoivat muodot jokseenkin samalla tavalla. Dibelius painotti suullisen perimätiedon koostamista ja väheksyi evankelistan merkitystä tässä (*Die Formgeschichte des Evangeliums,* 1919). "Synoptisten evankeliumien kirjallisen luonteen ymmärtäminen alkaa sitä huomiosta, että ne ovat materiaalien kokoelmia. Kokoonpanijat ovat vain vähäisessä mielessä kirjailijoita. Ensi sijaisesti he ovat kokoajia, tradition välittäjiä ja toimittajia". Dibelius teki kuitenkin periaatteellisen eron "paradigmojen" (tapahtumakertomusten) ja "novellien" eli legendojen välille. Paradigmat kuvailivat hänen mukaansa Jeesuksen opetusta ja toimintaa, kun taas novellit olivat yliluonnollisia kertomuksia Jeesuksen merkityksestä (myrskyn tyynnyttäminen, demonien ajaminen sikoihin, ruokkimisihme, tai veden päällä kävely) tai parantamiskertomuksia (Jairuksen tytär, kuurojen ja sokeiden parantaminen). Dibelius toteaakin: "Näissä kertomuksissa Jeesus ei ole Jumalan valtakunnan sanansaattaja [...], vaan ihmeidentekijä".

"Tutkijalle syntyy vaikutelma, että tietyt kertomukset ovat luotettavampia kuin toiset. Tätä vaikutelmaa selventää se, että tehdään ero paradigmojen ja novellien välillä. Ratkaisun juuret ovat tradition luonteessa, ja siksi sitä voidaan pitää varmana." (Kümmel, *Investigation*, 335-337; novelleista ks. Dibelius, *Formgeschichte*, 36s.)

Näin jo Dibelius sovelsi Reimarukselta ja Straussilta tuttuja rationalismin periaatteita traditioaineksen jakamiseen. Tradition "sosiologisia" muotoja ei tosiasiassa määritelty sosiaalisen tilanteen mukaan, vaan aineksen sisällön mukaan. Johtavana tekijänä tässä oli luonnontieteellinen, naturalistinen todellisuusperiaate. Muotohistoriasta tuli näin ollen historiallisen kritiikin väline (näin Kümmel). Kun sisältöperiaateiden mukaan jaoteltu materiaali tulkittiin sosiologisesti, syntyi pyrkimys selittää ihmeellisten kertomusten kehittämisen motiiveja seurakunnassa.

Uskonnonhistoriallisen koulun edustajana nuori Bultmann korosti puolestaan seurakunnan luovan kertomusten synnyttämisen osuutta. Hänen tavoitteenaan oli Dibeliusta selvemmin jäsentää kertomusten synnyn paikat alkuseurakunnan elämässä. Myös hänen muotokategoriansa palvelivat tätä tavoittetta. Bultmannin mukaan olennaista on ymmärtää "seurakunnan elämässä vaikuttavia motiiveja". Tämä tavoite puolestaan johtaa hänen kuuluisan väittämänsä mukaan "myös asiakriittisiin päätelmiin lausumien aitoudesta" (auch zu sachkritischen Urteilen). Bultmann teki eron aidon Jeesuksen julistuksen ja seurakunnan julistuksen välille ja asetti nämä kaksi toisiaan vastaan (kuten jo Reimarus ja Strauss olivat tehneet). Näin syntyi Jeesuksen sanojen aitoutta arvioiva dissimilariteettikriteeri, jota tarkastellaan seuraavassa pääluvussa.

Jälleen on syytä kysyä aihettamme koskeva kysymys. Miten muotohistoria on kehittänyt historiallis-kriittistä ohjelmaa eteenpäin? Ensinnäkin on selvää, että muotohistoria ei arvioi pelkkiä suullisen perinteen muotoja tai Jeesus-kertomusten käyttöä seurakunnassa. Teoria ei ole ollut kiinnostunut vain tekstin takana olevista lähteistä tai traditiomateriaalin kokoamisesta. Sen sijaan se on sidoksissa myyteistäriisumiseen ja purkaa evankeliumeista yliluonnollisuuden peikkoa aivan

samoin, kuin vanhat Reimaruksen ja Straussin deistiset ohjelmatkin. Bultmann nimittää tätä avoimesti asiakritiikiksi. Se ei tarkoita muuta kuin sitä, että tutkija kuvittelee hänellä olevan oikeus pelkän maailmankuvansa perusteella päättää, mitä historian Jeesus on voinut sanoa tai tehdä. Asiakritiikki tarkoittaa juuri sitä, mitä termi ilmoittaakin: tutkija ei hyväksy tekstin (eli lähteen) ilmoittamaa asiaa (uskonnollisista tai muista syistä).

Kun yllä pohdittiin sitä, mistä tutkijat löytävät perusteen laatia selityksiä nimenomaan olemassaolevia dokumentteja eli evankeliumeja vastaan, tässä on vastaus. Mitään kilpailevia antiikin dokumentteja ei ole. ”Kriittiset” perusteet (kuten termi kuuluu historiallis-kriittisessä tutkimuksessa) eivät perustu historiaan tai vanhoihin lähteisiin. Tämä on teoreettisesti ajatellen varsin merkittävää. Perusteena on vain tutkijan oma mielikuvitus, ja usein myös 1800-luvulta peräisin oleva luonnontieteellinen maailmankuva. Tällaisessa asenteessa kuulemme jälleen historismin kaikuja. Tämän suunnan edustaja olettaa metodinsa (ja historian ”lakien”) perusteella tietävänsä alkuperäisen historian kulun paremmin, kuin siitä kertova lähde.

Toiseksi voidaan todeta, että muotohistoria erottaa evankeliumit yhä voimakkaammin historian Jeesuksesta. Historiallis-kriittinen tutkimus ei näin ollen ole kiinnostunut oikeasta historian Jeesuksesta, vaan hänestä kertovista tarinoista. Näiden tarinoiden ajatellaan olevan enimmäkseen seurakunnan keksimiä. Ja koska muotohistoria pohtii suullisen tradition muotoja, yhteys valmiiseen evankeliumiin on myös vähäinen. Tutkijoita ei kiinnosta se, miltä kokoelma näyttää, kun se on lopullisessa muodossaan. Näin saadaan esille historiallis-kriittisen tutkimuksen keskeinen tendenssi: se pyrkii tekemään evankeliumien ”historiallisesta” tutkimisesta eri kertomuslajien synnyn tutkimusta – myyteistäriisumisen hengessä. Tässä muotohistoriaa on auttanut aivan erityinen kriteeri, jota on syytä tarkastella myöhemmin erikseen. Ensin on kuitenkin arvioitava perinteisiä metodeja kohta kohdalta.

4.3. Erilliset metodit: redaktiokritiikki

Evankeliumien vertailu on synoptisten evankeliumien välillä mielenkiintoista. Antiikin tutkimuksessa on harvinaista, että samasta kohteesta löytyy kolme samaan tapaan kirjoitettua tekstiä. Redaktiokritiikki etsii evankeliumeista eroja ja yrittää selittää niiden synnyn syitä. Tarkastelun kohteena on siten toimitustyö: miten traditioainesta on toimitettu. Tämäkin menetelmä on periaatteessa oikeutettu – kirjoittaahan esimerkiksi Luukas itse, että hän on tutustunut erilaisiin lähteisiin ja on toimittanut ne yhdeksi koosteeksi omassa evankeliumissaan. Lyhytkin tutustuminen evankeliumien vertailuun osoittaa kuitenkin nopeasti, että redaktiokritiikin kohua herättäneet väitteet tekstien hajanaisuudesta ovat vahvasti liioiteltuja. Valtaosin rinnakkaiset tekstit ovat täysin samankaltaisia, mikä varmistaa tradition aitoutta.

Teknisessä mielessä historiallis-kriittisen tutkimuksen metodit perustuvat kaikki evankeliumien vertailuun. Redaktiokritiikin eli toimitustyön arvioimisen pohjana on kaksilähdeteoria. Markuksen oletetaan olevan vanhin kokoelma, ja Matteuksen sekä Luukkaan ajatellaan itsenäisesti muokanneen sitä. Toimitustyötä eli redaktiota

arvioidaan erojen perusteella. Yllä esitelty lähdeteorian ongelmallisuus tosin kyseenalaistaa näin yksinkertaisen lähtökohdan. Suullisen perimätiedon osuus on ollut niin suuri, että jokaista vertailua tulisi pohtia melko itsenäisesti. Redaktiokritiikki ei saisi olla matematiikkaa, jossa vähennetään ensin Markus pois yhtälöstä. Mutta olennainen kysymys on, löytyykö evankeliumien väliltä edes suuria ristiriitoja? Käytännön esimerkit ovat yleensä niin vaatimattomia, että koko pohdinta on hieman toissijaista. Nähtyä kohua ajatellen redaktiokritiikin tekemät ylilyönnit ovat kohtuuttomia.

Rajat. Ensin joitain huomioita vertailun suurista lähtökohdista. Ensinnäkin kärsimyskertomus eli passiokertomus on kaikille kolmelle lähes ongelmatonta. Kerronta on niin yhdenmukaista, että passiokertomuksen voidaan ajatella saaneen ensimmäisenä kiinteän muodon (paljon ennen Markuksen evankeliumin esiasteitakaan). Toiseksi Matteuksen ja Luukaan alkuluvut 1-2 ovat itsenäisiä eivätkä esimerkiksi lapsuuskertomukset kuulu tämän tarkastelun piiriin. Kolmanneksi evankeliumien välillä on joitain suurempia eroja (jaksosta Mark. 6-7 ei löydy rinnakkaisuutta Luukkalla).

Yhteistä. Seuraavaksi on todettava, että valtaosa rinnakkaisista logioneista ovat ongelmattomia.

- Kertomukset Johannes Kastajasta (Mark. 1 rinnakkaiskohtineen)
- Jeesuksen työn alku (Mark. 1)
- parantamiskertomukset (Mark. 1-2)
- kiistakertomukset (Mark. 2:18-3)
- vertaukset (Mark. 4)
- ihmekertomusten jakso (Mark. 4:35-5)
- Galilean missio (Mark. 6-7)
- Oikea usko (Mark. 8:11-9:1)
- Kärsimystien alku (Mark. 9:2-10)
- Passiokertomus (Mark. 11-16), ja eskatologiset puheet [Mark. 13]

Evankeliumitraditio on pääkohdissa perin yhdenmukaista. Tämä ei tarkoita, että kaikki sanat olisivat samoja, mutta merkittäviä eroja ei ole. Joskus asetelma hieman vaihtuu tai henkilöiden määrä on toinen. Harvoin kertomuksen tähtäin on uusi. Jeesuksen omat sanat säilyttävät erittäin suuressa määrin yhdenmukaisuutensa. Ilmeisesti tästä syystä Jeesuksen ”aitoja sanoja” (*ipsissima verba*) etsivät tutkijat ovat joutuneet turvautumaan tekstin ulkopuolisiin kriteereihin (etenkin mielivaltaiseen dissimilariteettikriteeriin, kuten yllä todettiin).

Puhelähde eli logion-traditio (noin 52 logionia). Puhelähteellä tai -lähteillä tarkoitetaan Matteuksen ja Luukkaan rinnakkaisuuksia, joita ei löyty Markukselta. Tutkijalle lähtökohta on mielekäs ja oikeutettu. Miksi tällaisia yhteyksiä on? Vertailun kannalta tosin tämäkin asetelma on monimutkainen. Matteuksen ja Luukkaan rinnakkaisuudet eivät ole selviä eivätkä johdonmukaisia.

Tekstijaksot esiintyvät eri evankeliumeissa hyvin eri kohdissa. Luukkaan evankeliumin ”katkos” (eli itsenäinen jakso) luvuissa 10-16 ei seuraa Markuksen evankeliumin tekstiä. Toisaalta Matteus ja Luukas eivät kuitenkaan kulje myöskään rinnakkain. Vuorisaarna (Matt. 5-7) ei puolestaan vastaa rakenteeltaan kenttäsaarnaa (Luuk. 6:17-7:1). Molemmat ovat ilmeisesti itsenäisiä Jeesuksen puheiden kokoelmia.

Mikä sitten voisi olla varhaisen kokoelman ydin? Galilean missio näyttää olevan materiaalille keskeistä (Matt. 10-11). Tärkeätä on sisällöllisesti myös Johannes Kastajan rooli, koska hänen toimintansa antaa Jeesuksen ohjelmalle ensimmäisen identiteetin. Aineisto kuvaa lisäksi Israelin restauraation merkkejä (Matt. 12:38ss., 18:10ss., 22:1ss., luvut 23-25).

Klassiset ongelmakohdat. Perinteisesti redaktiokritiikissä on nostettu ongelmina esille seuraavia kohtia.

- Jeesuksen voitelu (Matt. ja Mark. yhdessä, Luuk. ja Joh. eri kertomus)
- Pietarin kalansaaliin sijainti (Luuk. vastaan Joh.) ja temppelin mielenosoitus
- Ruokkimisihmeen toisto (Mark. 6/8)
- Markuksen salaisuus (Jeesus kieltää 5:24, Matt. puhuu avoimuudesta 9:26)

Tässä ei ole tietenkään täydellistä luetteloa keskustelua herättäneistä kohdista, mutta periaatteena on nostaa esille nimenomaan synoptisen materiaalin ongelmia (ei koskien M tai L materiaalia). Klassiset ”ongelmat” kuulostavat luettelonakin varsin vaatimattomilta.

Yksittäisiä kohtia. Pienempiä, merkityksettömiä yksityiskohtia löytyy runsaammin.

- Opetuslasten nimet: kuka on Luuk. Juudas Jaakobin poika (veli?). Matt. ja Mark. Taddeus/Lebbeus on joka tapauksessa samansisältöinen lempinimi ”sydämellinen” (lebbaios < aram. lev, ‘sydän’). Juudas Jaakobin poika esiintyy kyllä evankeliumeissa toisaalla, Taddeus ei.
- Joonan merkki (Matt. 16:4, puuttuu Luuk.; tosin Matt. 12:39 = Luuk. 11:29)
- Pietarin tunnustuksen muoto (Mark. 8:29 par.)
- Jeesuksen paluun kuvaus (Mark. 9:1)
- Avioero huoruuden tähden? (Matt. 19:9)
- Jerikon kaksi sokeaa ja Matt. ”kahdentaminen” (Matt. 20:29 / Mark. 10:46)
- Jeesuksen viimeiset sanat (Mark. vs. Luuk.)
- Sadanpäämiehen sanat ristin juurella, Jumalan poika vai vanhurskas mies (Luuk. 23:47)

Nämä esimerkit osoittavat, että synoptinen materiaali on pääosin vailla suuria ongelmia. Olipa kyse opetuslasten kutsumisesta tai parantamisihmeistä, evankeliumit ovat säilyttäneet kertomukset saman kaltaisina.

Ja hän sanoi heille:
‘Seuratkaa minua, niin minä teen
teistä ihmisten kalastajia‘
(Matt. 4:19)

Ja Jeesus sanoi heille:
‘Seuratkaa minua, niin minä teen
teistä ihmisten kalastajia’
(Mark. 1:17)

Evankeliumien kertomuksista me löydämme niin kylväjä-vertauksen kuin Jeesuksen opetukset käskyistä ja rikkauden vaaroista. Teksteissä ei ole mitään, minkä perusteella tutkijan pitäisi epäillä tradition aitoutta. Tietyissä paikoissa (kuten ylläkin todettu) löytyy sellaisia eroja, joilla on ainakin jonkin tulkinnan mukaan sisällöllistä merkitystä. Näin on esimerkiksi Jeesuksen seuraamisesta puhuvan kertomuksen jatkosta.

tässä seisovien joukossa on muutamia,
jotka eivät maista kuolemaa,
ennen kuin näkevät
Ihmisen Pojan tulevan kuninkuudessaan.
(Matt. 16:28)

tässä seisovien joukossa on muutamia,
jotka eivät maista kuolemaa,
ennen kuin näkevät
Jumalan valtakunnan tulevan voimassaan.
(Mark. 9:1)

Matteus ja Markus tarjoavat eri muodon, ja Luukas esittää vielä Markuksen tekstiäkin lyhyemmän version: ”ennenkuin näkevät Jumalan valtakunnan”. Jos tutkija pitää Markusta vanhimpana (kaksilähdeteorian perusteella), hän voi olettaa Matteuksen muuttaneen kohtaa Ihmisen Poika -teologian suuntaan. Jos taas Matteuksen traditio on vanhin, Markuksen perinne lienee ymmärtänyt lauseen vain johdantona seuraavassa jakeessa alkavaan kirkastusvuoren kertomukseen (jossa tietenkin valtakunnan voima nähdään). Suullisen perimätiedon monimuotoisuutta korostava tutkija puolestaan voi ajatella, että Jeesuksen lause on kulkenut seurakunnissa eri muodoissa, eikä alkuperäisestä saada enää täyttä varmuutta. Sillä ei ole kuitenkaan suurta merkitystä, koska molempien lauseiden sisältö on teologisesti sama: Israelin restauraatio toteutuu tämän sukupolven aikana, kun Jumalan valtakunta toteutuu Ihmisen Pojan kuninkuudessa.

4.4. Evankeliumivertailu ja ”synoptinen yhtenäisyys”

Evankeliumien vertailu osoittaa, että nykyisten evankeliumien taustalla oleva suullinen tai kirjallinen materiaali ei selity yksinkertaisella kaksilähdeteorialla. Matteus ei käytä aina samanmuotoista traditiota kuin Markus, ja Luukaskin viittaa usein johonkin toiseen, ilmeisesti vanhempaan muotoon. Puhelähdettä ei puolestaan voi rekonstruoida suoran rinnakkaisuuden, vaan ainoastaan lausumien eli logioiden summittaisen sisällön perusteella. Matteuksella ja Luukkaalla lauseet esiintyvät eri puolilla kertomusta. Lauseiden sisältö tosin on usein hyvin yhtenevää. Kun ajatellaan sitä, että kertomukset Jeesuksesta ovat väistämättä kulkeneet uskovien seurakunnissa apostolien ohjauksen alla vuosikausia enemmän tai vähemmän lyhyinä kertomuksina tai sikerminä, on ymmärrettävää, että niiden ulkoinen asu on kokenut pieniä muutoksia (suullisesta perimätiedosta tarkemmin omassa luvussaan jäljempänä). Varsinainen ihme on siinä, että muutoksia on vähän.

Miksi eroja sitten on? Ilmeisesti itsenäisen seurakuntatradition takia. Jos muistelemme hieman sitä historiaa, joka todellisuudessa on lähdekritiikin ja muotohistorian taustalla, suullista perimätietoa alettiin painottaa tutkimuksessa siksi, että lähdeteoriat eivät selittäneet kaikkea. On ilmeistä, että Matteuksen ja Luukkaan itsenäiset kertomusmuodot johtuvat ennen kaikkea siitä, että he ovat käyttäneet omissa teksteissään oman seurakuntansa versioita. Kyse ei ole yksinkertaisesta Markuksen lainaamisesta. Ylipäätään kysymys ”lainaamisesta” on usein triviaali, koska useimpien kertomusten perusmuoto palautuu ensimmäiseen seurakuntaan ja jokainen versio edustaa omalla tavallaan sitä.

Lähteitä ja itsenäisiä kertomuksia on varmaankin ollut suuri määrä. Seurakunnissa yhteisenä materiaalina näyttää olleen ensinnäkin sekä passiokertomus, että Markuksen taustalla kaiketi ollut (tutkijat puhuvat proto-Markuksesta) ”Pietarin todistus” (koska avain-apostolina esiintyy Pietari). Tämän lisäksi suullisina tai kirjallisina kokoelmina näyttää olleen joukko vertauksia, saarnoja ja parantamiskertomuksia, sekä opetukset eskatologiasta. Osa näistä saattaa muodostaa puhelähteen (-lähteet), joka ilmiselvästi keskittyy Jeesuksen Galilean-missioon (keskeisellä sijalla Johannes Kastajan ja Jeesuksen yhteinen eskatologinen sanoma). Näitä täydentävät ns. Jerusalem-traditiot,

joista vain osa on päässyt synoptiseen materiaaliin (ja suurin osa erityisainekseen M ja L).

Tällä perusteella evankeliumien ikää tai tradition ikää ei enää voida määritellä samalla tavalla ja varmuudella, kuin tutkijat ennen luulivat. Matteus voi hyvin olla ensimmäinen, kuten kirkollinen perimätieto on patristisena aikana opettanut. Markuksen taustalla oleva, kärsimyskertomukseen ja Pietari-traditioihin perustuva kokoelma on tietysti myös vanha, mutta itse evankeliumi saattaa olla Matteuksen aikalainen. Kyseessähän on missionaarinen evankeliumi pakanoille, ja siinä selitetään lukijoille jatkuvasti, mitä erilaiset juutalaiset tavat merkitsevät. Luukas on monien mielestä nuorin, mutta kirjoittaja on tietoisesti koonnut vanhoja lähteitä ja taatusti myös suullista perimätietoa. Hänellä on, yllättävää kyllä, paljon juuri varhaista Jerusalem-traditiota.

Tosin kysymys Luukkaan ajoituksesta riippuu täysin Apostolien tekojen tulkinnasta. Viime aikoina on uudistettu selitystä Apostolien teoista Paavalin puolustuspuheena. Kirjoituksen kerronta päättyy asetelmaan, jossa Paavali odottaa oikeudenkäyntiään Roomassa. On täysi mahdollista, että koko kaksoisteos on kirjoitettu puolustuspuheeksi itse oikeuden istuntoa varten. Olisi antiikin kirjallisuutta ajatellen johdonmukaista, että tällainen puolustuskirjoitus olisi laadittu. Teoria selittäisi monta asiaa niin Luukkaan tulkinnassa, kuin jopa evankeliumien keskinäisen suhteen arvioinnissa. Apologialle oli toki tarvetta kristinuskon alkuvuosina. Yhtäältä evankeliumin sisällön karut piirteet ja toisaalta liikkeen ympärillä velloneet huhut ruokkivat vääriä mielikuvia tästä juutalaiseksi lahkoksi tulkitusta joukosta. Verta juovan, ehkä jopa kannibalismiin taipuvaisen ryhmän oletettiin palvovan maailmanloppua julistanutta juutalaista saarnaajaa, joka oli poliittisista syistä tuomittu kuolemaan ja teloitettu Jerusalemissa kapinan lietsojana.

Eri puolilla Rooman valtakuntaa Kristuksen julistajat olivat synnyttäneet liikehdintää, hämmennystä ja ristiriitoja yhteiskunnassa. Kun vähän-Aasian apostoli, saarnamies Paavali oli nyt syytettynä pääkaupungissa, tilanne oli melko vaikea. Luukkaan narratiivi on puolestaan täynnä suostuttelevan retoriikan piirteitä. Hänen kertomuksessaan roomalaiset eivät ole roiston osassa – pikemminkin päinvastoin. Ensinnäkin Jeesus kohtelee rooman valtakunnan kansalaisia lähes tasavertaisesti juutalaisten kanssa. Roomalaisista hallitsijoista ei anneta sen pahempaa kuvaa kuin juutalaisista vallanpitäjistäkään. Nimenomaan jälkimmäiset vastustavat Jeesusta ja hänen sanomaansa. Kun Paavali puolestaan on syytettynä, Luukas marssittaa roomalaisia virkamiehiä avaintodistajiksi hänen puolestaan: Kyproksen konsuli, Akaian konsuli Korintissa, ja Efesoksen kaupunginsihteeri saavat jokainen vuorollaan todistaa, että Paavali ei ole vaarallinen Rooman valtakunnalle. Paavali ei joudu ongelmiin roomalaisten kanssa, vaan hänen syyttäjänsä ovat juutalaisia. Kyse on juutalaisten keskinäisistä opillisista riidoista, etenkin ylösnousemuksen todellisuudesta. Jos Paavalin oikeudenkäynti on sijoittunut vuoteen 62, Luukkaan kaksoisteos on kirjoitettu kuluneiden kahden vuoden aikana ennen sitä. Matteus ja Markus ovat ilmeisesti saaneet ensimmäisen muotonsa 50-luvun lopulla. Tämä ajoitus muuttaisi myös evankeliumien vertailua.

Mutta mitä olikaan historiallis-kriittinen redaktiokritiikki? Sehän ei lähtenyt liikkeelle edellä mainituista lähtökohdista. Näkemyksiä on syytä vertailla. Kuten yllä

on todettu, yhden näkemyksen mukaan ajateltiin, että evankelistan oma toimitustyö on vähäistä ja erot pieniä. Tätä huomiota tukee edellä tehty analyysi. Erot synoptisten evankeliumien välillä eivät todellakaan anna perusteita sille, että historian Jeesus pitäisi hävittää erilaisten redaktiotasojen alle. Suomalainen historiallis-kriittinen redaktiokritiikki ei ole tyytynyt tähän. Se on ylikorostanut eroja ja keskittynyt evankelistojen panokseen. Täällä redaktiokritiikki ei jäänyt muodolliselle tasolle, vaan tutkijat pitävät lähes kaikkea evankeliumin materiaalia jonkun kirjoittajan teologian ilmentymänä. Toisin sanoen monet suomalaisen redaktiokritiikin esitykset (sekä yliopiston peruskurssiopetus) perustuvat usein äärilaidan muotohistoriaan ja sen käyttämiin historiallisuuden kriteereihin.

Vaikka redaktiokritiikin pitäisi oppikirjojen mukaan perustua tradition ja redaktion erottamiseen, tästä periaatteesta on toisinaan luovuttu. Se on hylätty varmaankin siksi, että todellisuudessa evankelistan oma toimitustyö on kovin vähäistä (aivan kuten Dibelius totesi), eikä riitä vahvasti teologisen redaktiokritiikin perusteeksi. Sen sijaan traditio saisi tuon näkemyksen myötä liian suuren arvon, mikä ei tietenkään sovi Bultmannin seuraajille, jotka painottavat redaktiota. Historiallis-kriittiselle ohjelmalle on lisäksi tyypillistä, että tutkijat eivät pohdi pelkkää evankelistan toimitustyötä. He menevät pidemmälle ja puhuvat kokonaisesta redaktioprosessista. Pyrkimyksenä on täydentää muotohistorian työtä ja paljastaa suuri joukko traditiokerrostumia, joissa materiaalia on muokattu. Tällaisen historiallis-kriittisen työskentelyn ongelmiin palaamme alempana.

Yhteenvedoksi on kirjattava joukko ihmetyksen aiheita. Synoptinen materiaali on niin yhtenäistä, että tällä perusteella kuva historian Jeesuksesta ei voi kadota. Silloin herää kysymys, millä muilla perusteilla traditiota on pidetty epäaitona. Yllä kuvatut evankeliumien erot ovat suurten historiallisten kysymysten kannalta varsin triviaaleja. Erot koskevat jotain materiaalin sijoittelua ja pieniä eroja kertomusten yksityiskohdissa, usein suorastaan vain yksittäisissä sanoissa. Muuntelu on tyypillistä, kun ajatellaan suullisen perimätiedon kulkemista seurakunnissa. Pikemminkin ihmettelyn aiheena tulisi olla materiaalin yhtenäisyys. Vaikka kolme evankeliumia mitä ilmeisimmin tulevat kolmesta eri seurakunnasta ja eri alueilta, ne säilyttävät kertomukset hyvin samankaltaisina. Rehellisyyden nimissä tutkijoiden tulisi synoptisen ”ongelman” sijaan ruveta puhumaan ”synoptisesta yhtenäisyydestä”.

Mitä ”synoptinen yhtenäisyys” sitten pitää sisällään? Tradition sisällöstä muodostuu selkeä kertomus. Jeesus on ilmaissut astuvansa esiin Johannes Kastajan odottamana Messiaana. Hän on julistanut Israelin restauraatiota ja väittänyt täyttävänsä suurten profeettojen lupaukset. Kuvaukset hänen ihmeistään ja parantamisistaan – uudistuksen ajan merkkeinä – ovat yleensä historiallisesti ongelmattomia. Lisäksi niitä tulkitsee yksimielinen perinne siitä, että merkit ilmaisevat Israelin uudistuksen koittamista. Julistuksensa johdosta Jeesus ajautuu ristiriitaan kirjanoppineiden kanssa, mikä osoittaa hänen esittäneen kääntymyksen vaatimuksen myös heille. Jeesus on esittänyt profeetallisen saarnan yhteiskunnan korkeimmalla tasolla. Tästä syntyy kansan oppineiden kanssa riita oikeasta Israelin uskosta. Vastakkainasettelu johtaa lopulta siihen, että Johanneksen tavoin myös Jeesus otetaan kiinni ja teloitetaan. Historian Jeesus ei tällaisen materiaalin perusteella häviä, vaan osoittautuu messiaaniseksi eskatologian julistajaksi. Jos ja kun historiallis-kriittinen koulu haluaa poiketa tästä

käsityksestä, sillä täytyy olla näkemyksensä tueksi jokin vahva tulkintaohjelma (koska tekstit eivät uutta näkemystä tue). Lisäksi tuota ohjelmaa on ilmeisesti pyritty toteuttamaan mainittujen metodien avulla. Seuraavassa analysoidaan tätä projektia.

4.5. Teksti, historian kerrokset ja totuus Jeesuksesta

Katsaus yksittäisiin historiallis-kriittisen tutkimuksen menetelmiin osoittaa, että tutkijoita ei tuossa perinteessä ole suinkaan ajanut eteenpäin ainoastaan kiinnostus tekstin takana oleviin lähteisiin tai traditiomateriaalin kokoamisen keinoihin. Esimerkit ovat kohta kohdalta osoittaneet, että muodolliset seikat eivät olisi ajaneet Jeesus-tutkimusta sellaiseen umpikujaan, jossa se Schweitzerin kuuluisasta yhteenvedosta lähtien on ollut (eli historian Jeesuksesta ei tiedetä käytännöllisesti katsoen mitään). Pelkkä evankeliumivertailu ei myöskään olisi kyennyt johtamaan Bultmannia jättämään historian Jeesusta lähes kokonaan pois Uuden testamentin teologiasta ja samalla kristinuskon opillisesta sisällöstä.

Näin alamme päästä vähitellen perille siitä, mitä historiallis-kriittinen tutkimus on tieteellisenä ohjelmana tarkoittanut. Kyseessä on tiettyihin metodeihin vedonnut koulukunta, joka on ollut vakuuttunut siitä, että Uuden testamentin evankeliumitekstit ovat vain kokoelma teologisin perustein laadittuja fiktiivisiä traktaatteja. Ylikriittisyys menin niin pitkälle, että ankarimmassa vaiheessa juuri mitään yhteyttä historian Jeesukseen ei löytynyt.

Historiallis-kriittinen suhtautuminen evankeliumeihin ei ole tarkoittanut keskittymistä esimerkiksi evankeliumien välisiin pieniin eroihin itse tekstissä. Sen sijaan se on tarkoittanut historiallis-kriittistä suhtautumista Jeesukseen itseensä. Tätä perinnettä edustaneille tutkijoille Jeesus ei ole ollut – eikä ole edes voinut olla – maailmaan syntynyt Jumalan Poika, joka täyttää messiaanisen tehtävän, kuolee ihmiskunnan syntien puolesta, ja herätetään kuolleista sekä korotetaan taivaalliseen kuninkuuteen. Mikään tällaiseen viittaava ei varsinaisen historiallis-kriittisen tarkastelun mukaan ole aitoa historian Jeesuksen opetusta tai aitoa kerrontaa hänestä.

Historiallis-kriittistä tutkimusta ohjaavat siten myyteistäriisuminen ja asiakritiikki. Siksi tämä nimitys on tieteen historiassa varattu yleensä aina sille perinteelle, joka vetoaa Straussista alkaneeseen Jeesus-tutkimukseen (saksalaiseen historismiin), tai bultmannilaiseen muotohistoriaan ja myyttikritiikkiin. Historiallis-kriittinen ”menetelmä” ei ole pelkästään neutraali tieteen menetelmä, vaan paljon laajempi tutkimuksen ohjelma. Sen takana on koulukunta, jolla on vahvat premissit ja selvä päämäärä. Lisäksi kohta kohdalta käy yhä selvemmin ilmi, että tuon koulukunnan periaatteet eivät ole historiatieteellisiä, vaan aatteellisia ja uskontohistoriallisia.

Jos asia väännetään aivan rautalangasta, esimerkiksi Dibeliuksen jalanjäljissä kulkeva neutraali muotohistoria ei bultmannilaisten tutkijoiden tai Yhdysvaltojen Jeesus-seminaarin edustajien mukaan edes edusta aitoa historiallis-kriittistä tutkimusta, vaan pelkkää konservatiivista apologiaa, joka ei vielä uskalla soveltaa myyteistäriisumista ja dissimilariteettikriteeriä omaan tutkimukseensa. Monien suomalaisten tutkijoiden mielestä se ei varmaankaan olisi ollut ”vakavasti otettavaa raamatuntutkimusta” – mitä ei ole ollut myöskään ruotsalaisten tutkimus suullisesta

perimätiedosta (tiedättekö yhtään yliopiston opettajaa, joka kannattaisi Gerhardssonin käsityksiä?). Historiallis-kriittisen tutkimuksen kuvitellaan johtavan väistämättä käsitykseen lukuisista redaktiotasoista, joista jokin varhainen vaihe edustaa samalla sitä seurakunnan tilannetta, jossa itse kertomus kehiteltiin teologisista syistä (ja täysin ilman historian Jeesuksen opetusta).

Siksi on johdonmukaista todeta, että historiallis-kriittisen tutkimuksen evankeliumi ei ole kokoelma suullisen perimätiedon välittämiä kertomuksia aidosta Jeesuksesta. Sen sijaan tuo ohjelma pitää silmiensä edessä koko ajan viipalemaista traditiokerrostumien koostetta. Siinä jokainen oletettu kerros edustaa erilaisen redaktion tuottamaa teologista näkökantaa. Tutkijan ensisijaisena tehtävänä pidetään sitä, että hän paljastaa kunkin kertomuksen kohdalta tuollaisen toisiaan seuranneiden muokkaamisten historian. Käsikirjoitusten edustamaa omaa evankeliumia kutsutaan, kuten sanottu, varsin väheksyvästi ”lopputekstiksi”, josta harva on kiinnostunut. Sehän on koulukunnan mukaan pelkästään uskovan seurakunnan kiihkomielisen messianologian tuottama hartauskirja.

Näin voimme lopulta määritellä, mitä ”historiallisuus” tarkoittaa (suomalaisessa) historiallis-kriittisessä tutkimuksessa. Kyse ei ole historian Jeesuksen tai Uuden testamentin aikahistorian tutkimuksesta yleisen historiantutkimuksen ehdoin. Sen sijaan kyse on tekstin omasta taustahistoriasta. Tutkijat tarkoittavat historiallis-kriittisellä tutkimuksella *evankeliumitradition oletetun kehityshistorian rakentamista eli rekonstruoimista*. He eivät ole kiinnostuneita Jeesuksen historiasta, vaan kertomuksen historiasta. Vaikka luontainen käsitys evankeliumin historiallisuuden tutkimisesta odottaisi, että mielenkiinnon kohteena on matka historian Jeesuksesta (tai hänen seuraajistaan) valmiiseen evankeliumiin, kumpikaan näistä päätekohdista ei näytä enää kiinnostavan tutkijoita. Sen sijaan he väittävät, että prosessi itse on tärkein, ja prosessin aikana katoaa sekä tieto historian Jeesuksen opetuksista, että kiinnostus ”lopputekstin” uskonnollisiin päämääriin.

Kun historiallis-kriittisen tutkimuksen edustaja katsoo Raamattua (Uutta testamenttia), hän ei näe kirjaa, vaan korttipakan, jossa jokainen kortti on hieman erinäköinen. Nykyaikainen metafora selventää kuvaa. Kun tutkija arvioi tekstin historiaa, hän näkee mielessään facbook-aikajanan: yhdellä sivustolla on suuri määrä eri ajoilta tulleita postauksia, joilla ei ole paljonkaan tekemistä toistensa kanssa. Ei siis ihme, että historian Jeesuksen katoamisen lisäksi ajatus Uuden testamentin yhtenäisestä teologiasta hävisi melko pian historiallis-kriittisen tutkimuksen aikana.

Mikäli nimityksestä historiallis-kriittinen tutkimus ei haluta luopua, kuten Riekkinen ja Veijola eivät metodioppaassan halunneet, sen rajat tulee kuitenkin määritellä Suomessa uudelleen. Ne tulee Uuden testamentin osalta määritellä siihen tapaan, kuin ne on haluttu termiä käyttävässä yhteisössä luoda. Silloin historiallis-kriittinen tutkimus tarkoittaa pelkästään evankeliumitutkimusta. Tuota tutkimusta tehdään erityisesti muotohistorian ja redaktiokritiikin välinein ja kaksilähdeteorian ehdoilla. Tutkimuksen ”historiallisuus” merkitsee sitä, että tekstillä on historiansa. Metodit yrittävät pureutua lopputekstin taustalle kuviteltuun kokoamishistoriaan. Muita eksegetiikan alueita historiallis-kriittinen tutkimus ei koske. Sillä ei ole mitään annettavaa Paavali-tutkimukselle tai ylipäätään Uuden testamentin kirjeiden tutkimukselle. Uuden testamentin teologian (tai etiikan) tarkastelussa se on hyödytön.

Ja uudemmassa Jeesus-tutkimuksessakin se on jopa omalle koulukunnalleenkin käyttökelpoinen vain suhteutettuna siihen uuteen, yhä laajenevaan evankeliumitutkimukseen, joka on jännitteessä sen kanssa. Uusi näkemys on nimittäin hylännyt käytännöllisesti katsoen kaikki historiallis-kriittisen koulun yllä tarkastellut lähtökohdat ja periaatteet.

Lisäksi olisi teennäistä kuvitella, ettei tuo yleinen historiallis-kriittinen tutkimus edellyttäisi niin Troeltschin kriteerejä kuin myyteistäriisumista. Suomessakin ne ovat väistämättä mukana esimerkiksi Riekkisen, Syreenin, ja Myllykoskenkin evankeliumitutkimuksissa. Kysymys historian Jeesuksesta ei ole tämän suunnan tutkijoille enää juurikaan merkittävä. Kukaan heistä ei ole kyennyt esittämään – tai halunnut esittää – mitään konstruktiivista kokonaisnäkemystä Jeesuksen identiteetistä tai sanomasta. He tarkastelevat evankeliumitraditiota vain paradigmansa puitteissa, eritellen kuviteltuja traditiokerrostumia, joiden väitetään keskenään ristiriitaisesti edustavan pääsiäisen jälkeisiä mielikuvia Jeesuksen yliluonnollisesta henkilöstä. Tällainen näkemys on aivan ilmeinen esimerkiksi Myllykosken väitöskirjassa, Syreenin artikkelissa kirjassa *Nasaretilaisen historia*, sekä Riekkisen Jeesus-kirjassa.

Suomalaisella historiallis-kriittisellä tutkimuksella on siten metodi. Se ei kuitenkaan ole mitä tahansa lähdeteoriaa, muotohistoriaa tai redaktiokritiikkiä. Sen sijaan kyseessä on metodi, joka jäljittää evankeliumien taustalta sinne oletettua redaktioprosessia. Suomalainen historiallis-kriittinen tutkimus on kiinnostunut vain tuosta prosessista. Tuo tutkimus ei ole tieteellisesti objektiivista eikä neutraalia. Sen sijaan se on teologisesti motivoitu ohjelma, jossa määritellään ennen kaikkea sitä, miten juutalaisesta Jeesuksesta tehdään vähitellen pääsiäisen jälkeen uskovan seurakunnan mielikuvituksessa jumallinen Jumalan Poika.

5. Jeesuksen puheiden aitouden kriteerit

Jeesuksen sanojen aitoutta on tarkasteltu historiallis-kriittisen koulukunnan perinteessä vuosikymmenien ajan ahkerasti. Tuota työskentelyä varten oli kehitetty joukko "aitouden" tai historiallisuuden kriteereitä. Mitään tarkkaa luetteloa näistä ei ole olemassa, mutta muutama kriteeri esiintyy monella kirjoittajalla. Varhaisimmat periaatteet löytyvät aivan kriittisen tutkimuksen alusta, Reimarukselta, sekä etenkin Rudolf Bultmannilta, kuten jo aiemmin lyhyesti todettiin. Samaan keskusteluun liittyy kuitenkin joukko aikamme suomalaisia tutkijoita, joiden puheenvuoroilla on tietenkin täkäläistä keskustelua ajatellen suuri painoarvo. Vaikka keskustelu kriteereistä on monien nykytutkijoiden mielestä hieman vanhentunut, itse aiheella on pitkään ollut keskeinen sija historiallis-kriittisen menetelmän ytimessä.

Suomalaisessa metodioppaassa (Riekkinen ja Veijola, *Johdatus eksegetiikkaan*) luetellaan evankeliumitutkimuksen kohdalla (josta vastannee Riekkinen) joukko kriteereitä, joista ensimmäinen koskee lauseen esiintymistä useammassa lähteessä (tai "traditiouomassa", kuten kirja toteaa). Seuraavaksi esille tulevat erilaisuuden kriteerit: aidon lauseen tulee poiketa juutalaisesta teologiasta, eikä se saa selittyä "pääsiäisen jälkeisen kirkollisen kehityksen" tai synkretismin avulla. Lopuksi todetaan, että aidon lauseen olisi oltava "luonteeltaan radikaali" tai kuulua suorastaan "kiusalliseen traditioon".

Kun Kari Syreeni kirjoittaa kirjassa *Nasaretilaisen historia* (1997) historian Jeesuksesta, hän esittelee viisi aitouden kriteeriä (s. 154). Nämä ovat enimmäkseen samoja kuin Riekkisellä. Näin jo ensimmäinen, "moninkertaisen todistuksen kriteeri" (muotoilussa näkyy kansainvälisen keskustelun vaikutus, *multiple attestation*). Lauseen pitäisi esiintyä sekä Markuksella että Q:ssa, ja mielellään Tuomaan evankeliumissa. Seuraavaksi tulee "erilaisuuden kriteeri", joka on määritelty kuten edellä. Tosin Syreeni toteaa, että sen käyttö johtaa "helposti yksipuoliseen, Jeesuksen poikkeavuutta korostavaan kuvaan". Vaikutushistorian kriteeri liittyy yllä mainittuihin useisiin lähteisiin ja niiden traditioihin. Kielellisen tarkkuuden kriteeri puolestaan etsii etenkin arameismeja. Ja lopulta koherenssikriteeri toteaa vain, että samankaltaiset lauseet voidaan lisäksi hyväksyä mukaan.

5.1. Pieni katsaus kriteerien historiaan

Tutustuminen suomalaisiin esimerkkeihin osoittaa pian, että tärkeimmän sijan saa erilaisuuden kriteeri eli dissimilariteettikriteeri. Sillä on huomattavin vaikutus aitouden arviointiin. Tämä kriteeri on myös historiallisesti merkittävin. Jo Rudolf Bultmann käsitteli traditiomateriaalia tuon periaatteen avulla kirjassa *Geschichte der synoptischen Tradition* (1921). Lähinnä ideologisista syistä eli myyttikritiikkinsä johdosta hän ei ajatellut suullisen perimätiedon materiaalin tulevan Jeesukselta tai hänen oppilailtaan. Sen sijaan hän noudatti Reimaruksen hahmottelemaa

dissimilariteettikriteeriä ja luokitteli traditiota sen avulla. “Saarnattu Kristus ei ole historian Jeesus, vaan uskon ja jumalanpalveluskultin Kristus.”

Historian esimerkit ohjasivat Bultmannia muutenkin. Straussia seuraten hän toteaa, että evankeliumit välittävät meille pääosin vain uskon Kristusta kuvaavia kertomuksia. Eksegetiikan historiaa kirjoittanut Kümmel kuvaa hänen näkemystään: “Näin ollen kerygma Kristuksesta on kultillinen legenda, ja evankeliumit ovat laajennettuja kulttilegendoja.” Bultmannin asetelmassa aitoja lauseita löytyi perin vähän.

Uskonnonhistoriallisen koulun edustajana nuori Bultmann korosti siten seurakunnan luovaa roolia kertomusten synnyttämisessä. Hänen tavoitteenaan oli Dibeliusta selvemmin jäsentää kertomusten synnyn paikat alkuseurakunnan elämässä. Myös hänen muotokategoriansa palvelivat tätä tavoittetta. Bultmannin mukaan olennaista on ymmärtää ”seurakunnan elämässä vaikuttavia motiiveja”. Tämä tavoite puolestaan johtaa hänen kuuluisan väittämänsä mukaan ”myös asiakriittisiin päätelmiin lausumien aitoudesta” (“auch zu sachkritischen Urteilen”; *Geschichte,* s. 6).

Kysymys evankeliumitradition autenttisuudesta ei toki pysähtynyt Bultmanniin eikä rajoittunut hänen aloittamaansa perinteeseen. Tässä yhteydessä riittää viittaus Yhdysvalloissa toimineeseen, Robert Funkin perustamaan Jeesus-seminaariin. Funkin seminaari tuotti aikanaan kriittisen kirjan nimeltä *The Five Gospels*. Tutkimusryhmä äänesti yksittäisten Jeesuksen lauseiden aitoudesta. Arviointiperusteita on kirjan johdannon mukaan haettu Reimarukselta ja Straussilta, ja tietenkin Bultmannilta. Keskeisenä kriteerinä on dissimilariteettikriteeri. Mikään sellainen piirre, joka voi selittyä joko juutalaisen teologian, antiikin myytin tai alkuseurakunnan julistuksen avulla, ei voi tulla aidolta Jeesukselta. Kirja on kuuluisa siitä, että “aitous” ilmaistiin väreillä. Historian Jeesukseen suoraan palautuvaa materiaalia on tekijöiden mukaan noin viisi prosenttia. Nuo sanat painettiin kirjaan punaisella.

Myöhemmin keskustelu kriteereistä avautui Jeesus-tutkimuksen kolmannen aallon puitteissa aivan uudella tavalla kolmen eri teoksen myötä. Ensimmäinen niistä on Theissenin ja Winterin *The Quest for the Plausible Jesus: The Question of Criteria* (saksaksi 1997), ja toinen Chiltonin ja Evansin kokoelma *Authenticating the Words of Jesus* (1998). Näiden jälkeen ilmestyi Stanley E. Porterin laaja monografia *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research* (2000). Porterin mukaan keskustelussa on tarkasteltu vuosien kuluessa monia erilaisia kriteerejä. Vanhoilla muotohistorian tuottamilla menetelmillä ei hänen mukaansa ole enää suurta roolia tutkimuksessa. Kaikki muuttui Jeesus-tutkimuksen kolmannen aallon myötä. Hän luettelee mm. seuraavat kriteerit:

1. Dissimilariteettikriteeri
2. Kasvavien erityispiirteiden kriteeri
3. Koherenssin ja konsistenssin kriteeri
4. Moninkertaisen lähteen kriteeri
5. Kiusallisen ja loukkaavan tradition kriteeri
6. Seemiläisen kielitaustan kriteeri
7. Jeesuksen hylkäämisen ja teloittamisen kriteeri
8. Uskottavan historiallisen rekonstruktion kriteeri
9. Kreikankielisen tradition johdonmukaisuuden kriteeri (osallistujat ja konteksti)
10. Tekstivarianttien arvioimisen kriteeri
11. Diskurssianalyysi ja puheen piirteiden kriteerit

Porter toteaa, että muotohistoria ohjasi neljän ensimmäisen kriteerin käyttöä ja kehittelyä. Samasta syystä niiden anti jäi vähäiseksi. Koherenssin kriteeri on melko hyödytön, koska se vain toistaa dissimilariteettikriteerin idean selittämällä, että varmoiksi todistettujen kertomusten kanssa samankaltaiset kertomukset ovat myös luotettavia. Moninkertaisen lähteen kriteeri puolestaan on outo jo siksi, että erilliset lähteet määritellään juuri sen mukaan, että kyseistä materiaalia ei löydy muualta. Sovellettavuus on siten pieni. Kiusallisen ja loukkaavan tradition kriteeri (alun perin Käsemannilta) taas näkyy Saksassa esimerkiksi Lüdemannilla. Sen käyttö johtaa tutkimuksen täyteen umpikujaan. Seemiläisen taustan kriteeri liittyy erityisesti Joachim Jeremiaksen tutkimuksiin Jeesuksen sanojen kreikankielisen muodon taustalta hahmoteltavista aramealaisista piirteistä, ja on sinänsä kiinnostava vaikkakin vaikea tutkimualue. Sen avulla on vaikea todentaa mitään (ks. Porter, s. 70-89).

Olennaista Porterin analyysissä on kuitenkin se, että hänen mukaansa Jeesus-tutkimuksen kolmannessa aallossa tapahtuu selvä siirtyminen dissimilariteettikriteerin ja sen sovellutusten käytöstä ”uskottavan” rekonstruktion käyttöön. Sandersin jälkeen tutkijoiden on pyrittävä vakuuttamaan lukijansa siitä, että he pystyvät selittämään Jeesuksen henkilön niin dramaattisena, että hänet on pakko vangita ja surmata uskonnollisten näkemystensä takia. Helpoille rationalistisille ja humanistisille selityksille ei tässä vaiheessa ole enää tilaa (s. 116).

Lopulta kirjassa saavat laajan tilan Porterin omat, kreikankieliseen traditioon keskittyvät kriteerit. Hänen kontribuutionsa on mielenkiintoinen, mutta suuntautuu osin hieman erikoiselle alueelle. Porter nimittäin olettaa, että osa aineksesta on jo alun perin kreikankielistä. Uusien lingvististen menetelmien soveltaminen myös historiallista luonnetta pohtivaan tarkasteluun puolestaan on uutta luova ja suorastaan rohkea avaus (s. 126).

Lisäksi voitaneen todeta, että uskottavan (plausible) rekonstruktion näkökulma täydentyy nykyään teologian johdonmukaisuuden periaatteella. Uusimman Jeesus-tutkimuksen puitteissa, joita tulkitsevat Theissenin ja Winterin sekä Chiltonin ja Evansin teokset, kuvan Jeesuksesta tulee olla johdonmukainen sen juutalaisen teologian suhteen, joka on kaikkein johdonmukaisin tausta Jeesuksen toiminnalle. Tässä palvelevat sekä aikahistoriallinen tutkimus, että alati kasvava judaistiikka ja erityisesti Qumran-tutkimus.

Mutta minkälaisia ovat nuo kiistan kohteena olevat perinteiset kriteerit, joita esiteltiin yllä? Mikä on niiden tavoite ja teoreettinen luonne? Seuraavaksi käsitellään kutakin kriteeriä yksityiskohtaisesti.

5.2. Dissimilariteettikriteeri

Ensimmäinen ja tärkein evankeliumitutkimuksen käyttämistä kriteereistä on dissimilariteettikriteeri. Bultmannin muotohistoria on sen suhteen tärkeässä asemassa, vaikka tuleekin muistaa, että se on samalla sidoksissa Reimaruksen kehittämään dissimilariteettikriteeriin. Tutkimukseen valittu sosiologinen ote ei itse asiassa olisi ollut edes mahdollinen ilman sitä kehityskaavaa, jonka Reimarus oli *Fragmenteissaan* esittänyt (jonka mukaan vasta apostolit loivat sekä Jeesus-kuvan että kristillisen

pelastusopin pääkohdat). Bultmannin pyrkimys luokitella traditiota sisällöllisten tyyppien avulla edellyttää kehitysmallin, jossa oikean historian Jeesuksen oletetaan olleen täysin erilainen kuin mistä alkuseurakunnan opetus puhuu. Sisältöpohjainen luokittelu tehdään siten eräänlaisen teologian muuttumisen dialektisen kehityshistorian perusteella.

Suomalaisessa metodioppaassa dissimilariteettikriteeri tulee esille omassa alaluvussaan. Luvussa ”Historiallisesta kritiikistä UT:ssa” Riekkinen toteaa, että muotohistorian ”ensimmäisenä tehtävänä ei ole vastata perimätiedon historiallisuutta koskeviin kysymyksiin”. Tämän jälkeen hän sanoo, että kriteerien perusteella lause on ”hyvin todennäköisesti” peräisin historialliselta Jeesukselta, jos se täyttää tietyt ehdot. Näihin kuuluu myös dissimilariteettikriteeri.

“Se edustaa sellaista sisällöllistä poikkeamaa juutalaisesta traditiosta, että se ei selity pääsiäisen jälkeisen kirkollisen kehityksen tai synkretismin aikaansaannokseksi.” (Riekkinen ja Veijola, *Johdatus*, 208).

Riekkinen käyttää myös muita kriteerejä. Aitouden tunnetta lisää se, jos lause on ”luonteeltaan radikaali” ja järisyttää aikansa uskonnollisia käsityksiä. Tosin metodiopin toisessa laitoksessa kehotetaan ensimmäistä laitosta selvemmin varovaisuuteen historiallisuuden kriteerien käytössä: nämä ”kriteerit ovat kuitenkin melko ahtaat, ja siksi niitä on käytettävä harkiten, jottei kadoteta näkyvistä Jeesuksen juutalaisia piirteitä” (s. 207).

Kuten sanottu, erilaisuus on tarkoittanut tutkijoille yksinkertaisesti sitä, että Jeesuksen aito sana ei saa muistuttaa juutalaista teologiaa. Sen täytyy olla omaleimainen, koska muuten tutkija pitää sitä jonkun muun juutalaisen opetuksena, joka on sijoitettu Jeesuksen suuhun. Toisaalta näiden ankarien kriteerien käyttäjät ovat yrittäneet erottaa Jeesuksen opetuksen pääsiäisen jälkeisestä opetuksesta. Aito sana ei saa muistuttaa sellaista opetusta, jota seurakunnassa opetettiin pääsiäisen jälkeen.

Jo arkijärki toteaa, että ”kriteerit” edellyttävät melkoisesti ennakolta omaksuttua tietoa. Kriteerien käyttö edellyttää nimittäin tutkijalta valmista näkemystä sekä Jeesuksen opetuksen luonteesta että varhaisen teologian sisällöstä. Kysymyshän on teologian eri piirteiden erottamisesta toisistaan. Kriteereiden avulla verrataan oletettua Jeesuksen opetusta toisaalta tuon ajan juutalaiseen teologiaan ja toisaalta pääsiäisen jälkeisen seurakunnan opetukseen.

Näiden arviointiperusteiden teoreettiset ongelmat ovatkin ilmeisiä. Erilaisuuden kriteeri katkaisee yhteyden Jeesuksen ja muun juutalaisuuden väliltä. Jos sitä käyttää tarkasti, pitäisi olettaa, että Jeesus ei ollutkaan juutalainen eikä lukenut Vanhaa testamenttia. Yhtä ongelmalliselta vaikuttaa kriteeri, jonka mukaan Jeesuksen ja varhaiskristillisen seurakunnan välillä ei saisi olla suoraa yhteyttä. Kovin helppoa ei luulisi tällaisenkaan kriteerin käytön olevan, jos alkuseurakunnan perusti 12 Jeesuksen opetuslasta. Tätä arviointiperustetta onkin usein käytetty vanhaan tapaan erottamaan Jeesuksen puheista kaikki sellaiset lauseet, joissa puhutaan Jeesuksen kärsimyksestä ja kuolemasta. Kriteerejä koskevat ongelmat tunnetaan kyllä tutkimuksen eri suunnilla. Sen osoittaa professori Kari Syreenin varovainen luonnehdinta kokoelmassa *Nasaretilaisen historia:*

“Kaksinkertaisen erilaisuuden kriteeri on kuitenkin liian suppea. Se johtaa helposti yksipuoliseen, Jeesuksen poikkeavuutta korostavaan kuvaan. Useimmissa kohdissa Jeesus ilmeisesti liittyi aikansa juutalaisuuteen, ja toisaalta hänen seuraajansa omaksuivat suuren osan hänen julistuksestaan.” (s. 154)

Samaan tapaan kriteerejä kritisoi uuden Jeesus-tutkimuksen avainhenkilö E.P. Sanders. Kirjansa *Jesus and Judaism* alussa Sanders toteaa, että hän ei enää luota muotohistorian ankaraan historialliseen kritiikkiin Jeesuksen elämää ja opetusta koskevaa konstruktiota muotoiltaessa. Hänen mukaansa kriteerit sulkevat liikaa materiaalia pois käytöstä: ”The test rules out too much” (Sanders, *Jesus,* 16). Tutkijan on pikemminkin oletettava, että Jeesuksen ja sen ajan juutalaisuuden välillä on myönteinen (positive) suhde. Erilaisuuden kriteeri jättääkin Sandersin mielestä tutkijalle liian vähän materiaalia, jotta tämä voisi rakentaa tyydyttävän kokonaiskuvan (satisfactory reconstruction) Jeesuksen elämästä ja opetuksesta.

Toiseksi Sanders huomauttaa, että kriteerien käytön jälkeen jäljelle jäävä materiaali ei kykene ”tulkitsemaan itseään” tai ”vastaamaan historiaa koskeviin kysymyksiin”. Se täytyy siis sijoittaa merkitykselliseen kontekstiin. Sellaista kontekstia ei löydy jos tavoitteena on pelkästään koota irrallisia lauseita, jotka ovat epätyypillisiä juutalaisuudelle ja kristilliselle seurakunnalle. Tässä edes useamman lähteen varmistus ei auta, koska Sandersin mukaan siirtyminen tekstien ulkopuoliseen kontekstiin käy silti mahdottomaksi.

Sandersin arvio on hyödyllinen, mutta lisäksi tulee ottaa huomioon ne teoreettiset ongelmat, joita teologian dialektisen kehittymisen malli sisältää. Reimarus-Strauss -teoriassa eri teologiset piirteet on määrätty kuulumaan vain tiettyyn historian vaiheeseen. Kriteeriksi nousee silloin valmis malli, ei jokin kuviteltu ”erilaisuus” itsessään. Käyttäessään kriteeriä tutkija joutuu jo ennakolta päättämään, millaista on varhaiskristillisen seurakunnan teologia ja millaista “historiallisen” Jeesuksen opetus. Muuten hän ei kykenisi arvioimaan, missä nämä kaksi eroavat toisistaan. Mutta jos tutkija on jo etukäteen joutunut päättämään, mihin ero perustuu, mihin hän enää tarvitsee tutkimusta? Hänhän tietää jo, millaiseen tulokseen hänen pitää päätyä.

Åbo Akademin tohtori ja Helsingin yliopiston dosentti Tom Holmén on eräässä artikkelissaan todennut dissimilariteettikriteerin heikkoudet myös käytännön esimerkkien tasolla. Hän on tutkinut kriteerin soveltuvuutta esimerkiksi vannomiskiellon (Matt. 5:33-37) ja vihollisen rakastamisen käskyn (Matt. 5:38-48) kohdalla. Holménin mukaan kohdissa ei ole hyödyllistä pohtia lauseiden eroa juutalaisesta teologiasta. Pikemminkin johtopäätöksenä on, että dissimilariteetti-kriteerin käytöstä ei ole näiden jaksojen analyysissä mitään hyötyä, koska se ei todista autenttisuuden puolesta eikä sitä vastaan (Holmén, *Authenticating*, 47-80). Muutenkin kriteereillä on analyysissä hänen mukaansa vahvistava funktio, ei poissulkeva.

Kriteerien osoittautuessa heikoiksi tarvitaan enemmän avoimuutta uusille löydöille. Jeesus ei ole ennalta tunnettavissa – ilman tekstejä. Hänen eskatologiansa ja soteriologiansa tulee päätellä evankeliumikertomusten avulla, ei niitä vastaan. Lisäksi olisi annettava oikea arvo evankeliumien kertomuksille suullisena perimätietona. Kertomukset eivät suinkaan ole automaattisesti turmeltuneita tai pelkän mielikuvituksen tuotetta, kuten Reimarus väitti. Vaikka evankeliumien keskinäisellä vertailulla voidaan perustella muutoksia yksityiskohdissa, itse pääsisältö on aina synoptisissa evankeliumeissa saman kaltainen. Sen tietää jokainen tutkija, joka on

työskennellyt tekstien kanssa. Erojen ylikorostus on ollut muotokritiikin hallitseva piirre, ja sitä on tukenut nimenomaan kuvitelma teologisista eroista – ei aineksen muuntelusta (ks. laajaa kriteerin arviota Theissenin ja Winterin teoksessa *The Quest for the Plausible Jesus*, 175-232).

5.3. Koherenssin kriteeri

Monet tutkijat mainitsevat seuraavaksi koherenssin eli yhdenmukaisuuden kriteerin. Tämä kriteeri ei ole varsinainen "kriteeri", koska teoreettisesti se on vain rinnastus tai mielipide. Löydetyn Jeesuksen sanojen kokoelman tulee tutkijoiden mielestä olla riittävän yhdenmukainen, jotta sitä voisi pitää saman julistajan sanomana. Tämän kriteerin avulla on lisäksi voitu pitää joitain joukkoon sopivia, mutta muuten epävarmoja sanoja aitoina. Termillä ei toisin sanoen tarkoiteta oikeastaan muuta kuin sitä, että joitain dissimilariteettikriteerin tai muiden kriteerien avulla varmistettuja lauseita muistuttavia sanoja voidaan hyväksyä aidoiksi. Niihin sovelletaan siis samoja kriteerejä, kuin toisiin lauseisiiin – ei jotain uutta kriteeriä.

5.4. Moninkertaisen lähteen kriteeri (multiple attestation)

Moninkertaisen lähteen kriteeri mainitaan usein, mutta sen teoreettinen rakenne on hieman kummallinen. Se johtuu siitä, että eksegetiikassa erilliset lähteet määritellään juuri sen mukaan, että kyseistä materiaalia ei löydy muualta. Puhelähteen mekaaninen määritelmä on se, että joukkoon kuuluu vain sellaisia Matteukselle ja Luukkaalle yhteisiä lauseita, joita ei löydy Markukselta. Jos tutkija tämän jälkeen väittää löytävänsä samasta joukosta (ja ehkä jokunen lause Tuomaan evankeliumista) kaikille yhteisiä lauseita, hän on näemmä luopunut alkuperäisestä lähdeteoriastaan. Looginen johtopäätös on ilmeinen: kyse ei enää olekaan moninkertaisesta lähteestä, vaan rinnakkain kulkeneiden traditioiden arvioinnista. Sama ongelma koskee Matteuksen ja Luukkaan erityisainesta M ja L.

Jo lähtökohdista seuraa siten kaksi vaikeata ongelmaa. Kriteerin soveltaminen rikkoo sen perustana olevan lähdeteorian. Lisäksi sovellettavuus on epäilemättä minimaalinen, koska perinteinen määritelmä on varsin ankara.

Tosin on huomattava, että jotkut tutkijat käyttävät tätä kriteeriä niin, että vertaillessaan Markusta ja puhelähdettä (Q) he löytävät 20-30 tarkasteluun sopivaa lausetta. Tämä tarkoittaa, että he ovat itse asiassa luopuneet perinteisestä lähdekritiikistä ja tarkastelevat suppeampia traditioita. Tosin seuraavaksi ongelmaksi muodostuu se, että tutkijat kiistelevät ahkerasti siitä millainen lause hyväksytään rinnakkaiseksi lauseeksi tässä arvioinnissa. Lisäksi eräät tutkijat ovat panneet merkille, että tällainen sopuisa "yhteisen" todistuksen kriteeri on ristiriidassa seuraavana tulevan, kiusallisuudesta (embarrasment) puhuvan kriteerin kanssa. Ei voi olla yhtä aikaa suosittu ja loukkaava.

5.5. Kiusallisen ja loukkaavan tradition kriteeri

Kiusallisen ja loukkaavan tradition kriteeri (alun perin Käsemannilta) on niin ikään erikoinen. Tutkijat ovat kuvitelleet, että alkuseurakunta ei olisi helposti säilyttänyt lauseita, jotka olisivat uskonnollisesti tai moraalisesti erikoisia. Siksi jonkin tuon kaltaisen lauseen pitäisi olla varsin luotettavasti alkuperäinen.

Kriteeriä on käyttänyt esimerkiksi Göttingenin yliopistossa Uuden testamentin professorina toiminut Gerd Lüdemann (ks. pamfletti *Suuri petos;* Gerd Lüdemann: *Der grosse Betrug. Und was Jesus wirklich sagte und tat*). Hän pitää aitona lauseita, 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).

Lüdemann ei ota huomioon Saksassa käytyä metodikeskustelua. Hän ei myöskään kyseenalaista oletetun konstruktion erikoisuutta, kuten Syreeni teki varovaisessa lausunnossaan. Lüdemannin odotettavissa oleva lopputulos on mahdoton: kriteerit täyttävä Jeesus olisi irvikuva galilealaisesta saarnaajasta. Hänellä ei ajatella olevan mitään yhteyttä ympäristöönsä, juutalaiseen kulttuuriin, uskontoon tai Vanhaan testamenttiin. Hänen sanomansa on lisäksi kuulijoille 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.

Tosin evankeliumitutkimuksen perusteella voidaan myös kyseenalaistaa koko lähtökohta. Kriteeri puhuu lauseista, jotka olisivat kiusallisia kristityille. Se on tulkintakysymys. Evankeliumeissa kontrasti on perinteisen juutalaisuuden ja Jeesuksen välillä. Siksi relevantteja lauseita tähän ryhmään ei tahdo edes löytyä. Helmen tavoittelu ei retorisen analyysin mukaan taida olla ahneutta. Kertomus väärästä huoneenhaltijasta puolestaan ilmeisesti perustuu ironiaan, jossa tavoite on hyvinkin Jeesuksen mission mukainen. Lüdemannin tulkinta jää väkinäiseksi.

Jos taas ajateltaisiin, että Jeesuksen kaikki vahvasti eskatologiset ja messiaaniset, lupausten toteutumiseen viittaavat puheet ovat juutalaisia kuulijoita loukkaavia (kuten myös kiistat fariseusten ja oppineiden kanssa), tämä kriteeri asettuisi selvästi dissimilariteettikriteeriä vastaan. Ja sitä vanhojen kriteerien käyttäjät tuskin haluaisivat.

5.6. Välitilinpäätös

Mitä lukijan pitäisi siis tässä vaiheessa ajatella perinteisistä kriteereistä? Ottamatta edes yllä olevaa kritiikkiä huomioon, dissimilariteettikriteeri johtaa jo Syreeninkin mukaan “yksipuoliseen, Jeesuksen poikkeavuutta korostavaan” näkemykseen. Koherenssin kriteeri taas ei ole edes kriteeri, vaan toteaa vain dissimilariteettikriteerin

hyödyllisyyden ja vetoaa samankaltaisuuteen. Moninkertaisen lähteen kriteeri on käytännössä hyödytön, koska lähteet itse määritellään perinteisessä lähdekritiikissä toisensa poissulkeviksi. Ja lopulta "kiusallisen" lauseen arviointi ei ole varsinaisesti eksegetiikkaa, vaan pelkkää mielikuvituksen lentoa. Sitä tuskin voi nostaa historiantutkimuksen kriteeriksi.

Kun tähän lisätään yllä oleva kritiikki, asia selvenee entisestään. Dissimilariteettikriteerin käyttö johti suorastaan epähistorialliseen käsitykseen Jeesuksesta. Lopputulos oli alkuperäisen tavoitteen vastakohta. Siksi koko "kriteeri" (termin ongelmallisuudesta jäljempänä) on käytännössä hyödytön. Nykyään monet pyrkivät sen sijaan muodostamaan historiallisesti tyydyttävän kokonaiskuvan Jeesuksen missiosta. Lisäksi lähdekritiikki on muuttunut olennaisesti vanhan kaksilähdeteorian ajoista. Evankeliumivertailu ei enää ole sitä, mitä se oli Bultmannin aikaan. Kaikkein vähiten tutkijat tuntuvat hyväksyvän Bultmannin sosiologisia kategorioita, joilla mytologian reduktiota ohjaillaan. Elämme nyt toisenlaisessa tutkimusmaailmassa.

Tilanne on aika käsittämätön. Vaikuttaa siltä, että Bultmannin ja eräiden tämän seuraajien jälkeen juuri kukaan ei pidä tällaisista kriteereistä – paitsi tietenkin Yhdysvaltain Jeesus-seminaari. Tutkijat ovat hylänneet vanhat asetelmat ja tarkastelevat kysymyksiä Jeesuksen persoonasta ja ohjelmasta aivan uusista lähtökohdista. Siksi Jeesus-tutkimuksessa ei ole mitään syytä toistella noita hyödyttömiä kriteereitä ja uskotella nuorille teologipolville, että niillä olisi vielä käyttöä eksegetiikassa.

Mielestäni tästä tilanteesta ja esitetystä kritiikistä olisi syytä tehdä eräitä johtopäätöksiä. On loogista ajatella – monien nykytutkijoiden tapaan – että aito historian Jeesus *ei ole erossa* aikansa juutalaisen teologian kontekstista. Hänen opetuksellaan on myös suora ja rikas yhteys apostolien kirjoituksiin. Lausumien historiallista arvoa ei mitata sillä, miten monessa lähteessä se esiintyy. Sen sijaan tavallinen evankeliumivertailu on hyvä lähtökohta, ja sitä tarkastellaan nykyään etenkin suullisen perimätiedon välittämisen näkökulmasta. Tämä kaikki johtaa siihen, että "aito" Jeesus ei ole kiusallinen tai loukkaava kristillisen teologian näkökulmasta. Hänen itsetietoinen, messiaaninen sanomansa voi kyllä olla loukkaus perinteiselle juutalaiselle teologialle –- mutta se on jo aivan toinen asia.

Suomalaisessa keskustelussa on melko turhaan saatu odottaa tuollaisten johtopäätösten tekoa. Kritiikki kyllä huomioidaan ja osa kommenteista on varovaisia, kuten yllä olevat esimerkit osoittavat. Jostain syystä samat tutkijat jatkavat kuitenkin vanhalla linjalla, eivätkä löydä historian Jeesusta uudistuneiden kriteerien tai kokonaan vaihtuneen teorian avulla. Onneksi kuitenkin kansainvälinen Jeesus-tutkimuksen Third Quest -aalto kulkee uusilla urilla. Jeesus löytyy uudelleen. Ja on syytä muistaa, että tuo vaihe oli 2000-luvun akateemisessa tutkimuksessa vasta alkua.

5.7. Mikä voi toimia kriteerinä historian tutkimuksessa?

Aitouden kriteerien vaikein teoreettinen ongelma koskee sitä, että yllä mainitut kriteerit viittaavat yleensä kahden tekijän väliseen suhteeseen. Tekstin arviointi (eli siitä lausuttavien arvostelmien esittäminen) edellyttää tietenkin tekstin vertaamista johonkin. Kriteeri ei ole kiinteä piste, jota käytettäisiin vääntämiseen. Sen sijaan tekstin historiallisuuden arvioimisessa on kysymys kahden asian välisestä *suhteesta*. Vertailua ei voi tehdä ilman suhdetta. Juuri tämä seikka on usein unohtunut evankeliumien tutkimuksessa. On syytä huomata, että useimmat ns. historiallisen kritiikin kriteereistä ilmaisevat jo sanoinakin suhdetta. Tällaisia ovat esimerkiksi edellä mainitut dissimilariteetti ja koherenssi. Sen lisäksi käytetään kriteerejä kuten analogia, joka jo sellaisenaan perustuu tapahtumien yleisen vastaavuuden arvioimiseen.

Positivismin ajan tieteelliselle tutkimukselle oli tyypillistä, että pelkät edellä mainitut, suhdetta kuvaavat termit esitettiin kriteereinä. Erilaisuus, dissimilariteetti, ei ollutkaan vertailua, vaan valmis kriteeri, jonka uskottiin auttavan historian Jeesuksen etsinnässä – vaikka se tosin käytännössä useammin johti hänen katoamiseensa. Tämä on nykyisen tieteenfilosofian näkökulmasta katsoen virhearvio, mutta vielä 60-luvun jälkeenkin sitä on käytetty tutkimuksessa. Suhtautumista on tukenut aikaisempi tiedekäsitys, joka uskoi vielä tieteen kaikkivoipaisuuteen ja kykyyn sanoa viimeinen totuus myös Raamatusta.

Tuollainen käsitys kriteeristä ei kuitenkaan ole johdonmukainen. Itse suhde ei voi olla toisen jäsenensä kriteeri. Suhteessa toimii toisen jäsenen vertailukohtana aina toinen jäsen. Siksi kriteerinä ei voi toimia esimerkiksi pelkkä samankaltaisuus, “analogia”, tai erilaisuus, “dissimilariteetti”. Mikään asia ei voi olla vain “erilainen”. Siksi kriteerinä onkin tosiasiassa aina se näkemys, johon Jeesuksen opetusta verrataan. Juuri sen kanssa tekstistä tehdyn huomion pitäisi olla analoginen, yhdenmukainen, tai dissimilaari, erilainen. Toisin sanoen ”kriteerinä” toimii ensin tehty rekonstruktio historian Jeesuksesta ja sen vastakohtana on rekonstruktio seurakunnan kerygmaattisesta Jeesuksesta. Jo Barbour on pannut tämän merkille monta vuosikymmentä sitten:

“Dissimilariteettikriteerin käyttö perustavana työvälineenä ei ole pelkkä heuristinen metodi, kuten monet olettavat, vaan se edellyttää itsessään jo hypoteesia historian Jeesuksesta ja hänen suhteestaan varhaisen kirkon traditioon.” (Barbour, *Criticism,* 19.)

Teoreettinen ongema on siten yksinkertainen. Jos tutkija jo ennalta päättää, millainen Jeesuksen aito sana ei voi olla, hän myös luokittelee evankeliumit sen mukaan. Kyseessä on tavallinen kehäpäätelmä. Tutkija tietää vastauksen jo ennen kuin hän käyttää dissimilariteettikriteeriä. Toisin sanoen hän ei käytä mitään kriteeriä, vaan ainoastaan soveltaa teksteihin käsitystään siitä, millaista historian Jeesuksen opetus ei voi olla. Perinteisesti tuo käsitys on siis ollut 1800-luvun liberalismin mukainen: aito Jeesus ei esiinny Jumalan Poikana, ei väitä tuovansa pelastusta eikä ennakoi sen paremmin kuolemaansa kuin korottamistaankaan. Dissimilariteettikriteeri on vuosikymmeniä ollut sidoksissa matalaan kristologiaan – ja se jos mikä on subjektiivinen valinta.

Miten siis käsitellä esimerkiksi evankeliumeista löytyvää Jeesuksen kuuluisaa lausetta: “Ihmisen Poika annetaan ihmisten käsiin”? Se ei ole automaattisesti “samanlainen” kuin seurakunnan opetus, eikä se ole erilainenkaan, ellei asiaa perustella jollain seikalla. Toisin sanoen, se ei ole väistämättä eikä metodin mukaan seurakunnan keksimä lause, joka olisi myöhemmin vain laitettu Jeesuksen suuhun – vaikka useimmat radikaalin kauden tutkijat selittivät sen juuri siten. Lauseen arvioinnissa olisi otettava huomioon Jeesuksen koko opetus Ihmisen Pojasta. Sen lisäksi olisi katsottava, millaista kohtaloa Jeesus odotti omalle kohdalleen. Juuri tällaisten aiheiden kohdalla uusi Jeesus-tutkimus on edennyt huomattavasti. Kun yllä olevaa lausetta tarkastellaan nykyisten rekonstruktioiden eli kokonaisnäkemysten kontekstissa, se sopii monien mielestä hyvin historian Jeesuksen opetukseksi.

Eksegetiikan historiallis-kriittisiin metodeihin paneutuminen osoittaa, että kysymystä historian Jeesuksesta ei ratkaista niiden avulla. Metodeja ei ole periaatteessa edes tarkoitettu Jeesuksen opetuksen ja elämän hahmottamiseen, vaan evankeliumien taustalla mahdollisesti olevien lähteiden jäsentelyyn ja tekstien kokoonpanon selittämiseen. Reimaruksen perinne osoittaa kuitenkin samalla, että juuri historiallis-kriittinen metodologia on muotohistorian ja redaktiokritiikin osalta ollut vahvasti sidoksissa aitoutta koskeviin kysymyksiin. Käytännössä metodin avulla on nimenomaan pyritty ratkaisemaan kysymyksiä historian Jeesuksen opetuksista. Lisäksi Jeesuksen sanojen aitouden kriteerit osoittautuvat selitysteorioiksi jo sinänsä. Selitykset Jeesuksen sanomasta ovat aina hypoteeseja, joita koetellaan lähinnä sen mukaan, onko kokonaisuus uskottava.

Kun otamme nämä seikat huomioon, eli ennakkokäsityksen Jeesuksesta (sekä monien tutkijoiden tekemän oletuksen matalasta kristologiasta) ja vertailun hypoteesiluonteen, suhtautuminen aitouskysymykseen muuttuu. Jeesuksen sanojen hylkäämistä ei voi enää tehdä kevyesti, kuten radikaalin perinteen aikana tehtiin. Vain uudistamalla täydellisesti lähestymistapaa voidaan sanoa jotain rakentavaa Jeesuksen sanomasta ja sen yhteydestä apostoliseen sanomaan.

5.8. Uuden lähestymistavan piirteitä

Jokunen sana lienee paikallaan myös siitä, mitä vanhojen kriteerien tilalle on esitetty tai voisi esittää. Miten Third Quest ja sen jälkeen tulleet tutkimukset tarkastelevat kysymyksiä historiallisuudesta ja Jeesuksen sanojen aitoudesta?

1. Ensimmäinen olennainen huomio on se, että synoptinen materiaali ei itse asiassa sisällä suuria ongelmia. Ylikriittinen tutkimus on liioitellut tilannetta. Tämä on mielestäni pieni tieteellinen sensaatio. Alan tutkijat eivät pitkään aikaan riittävästi korjanneet Bultmannista alkaneita virhetulkintoja – juuri niitä, joista suurin osa johtui ankarasta dissimilariteettikriteerin käytöstä. Pelkän muodollisen evankeliumivertailun perusteella historian Jeesus ei ole koskaan ollut hukassa.
2. Synoptisessa vertailussa havaittavat erot evankeliumien välillä johtuvat nykyisen käsityksen mukaan luontaisesta suullisen perimätiedon välittämisestä, eivätkä ole yleensä teologisesti merkittäviä. Tekniikka on yksinkertainen. Tärkein osa kertomusta,

ja yleensä Jeesuksen oma lause, säilyy lähes muuttumattomana. Muussa kuvailussa vapaus on suurempi.
3. Kolmen ensimmäisen evankeliumin kesken on toki olemassa joitain "knoppikohtia", perinteisiä ongelmalauseita, joiden luonnetta ja yksityiskohtia tutkijat pyrkivät selvittelemään. Tieteeseen jää aina jotain kiinnostavaa selitettävää. Nuo kohdat ovat teologian sisällön kannalta mitättömiä, eivätkä muuta yleiskuvaa Jeesuksen opetuksesta.
4. Perinteiset "suuret" ongelmat, koskien vaikkapa neitseestäsyntymää, eivät kuulu synoptisen materiaalin piiriin. Siksi niitä on arvioitava aivan toisin perustein. Kyse on erityisaineksesta ja yhdestä lähteestä. Silloin tavallinen synoptinen vertailu ei auta tutkijaa.
5. Suuri osa nykytutkijoista pyrkii hahmottelemaan käsitystä Jeesuksen persoonasta ja sanomasta laatien suuria rekonstruktioita. Häntä kuvataan vaikkapa eskatologisena profeettana tai pakkosiirtolaisuuden kriisin päättävänä Daavidin poikana. Tämä lähestymistapa vastaa lähinnä yllä mainittua "uskottavan historiallisen rekonstruktion" kriteeriä – joka tosin ei ole mikään kriteeri, vaan tavallinen selväjärkinen historiantutkimuksen lähestymistapa.
6. Lisäksi todella moni tutkija 2000-luvulla katsoo, että matalasta kristologiasta ei saa tehdä aitouden kriteeriä. Jeesuksen on annettava olla sellainen, kuin hän tekstien mukaan on. Jos hänellä oli korkea käsitys omasta roolistaan ja missiostaan, tutkijalla ei ole oikeutta lähteä muuttamaan noita näkemyksiä vain subjektiivisten mieltymystensä perusteella.

Kun siis tarkastellaan uusinta Jeesus-tutkimusta, kaikki näyttää muuttuneen. Vanhat kriteerit on pääosin hylätty, koska ne nousevat troeltschilaisesta historismista ja toistavat bultmannilaisen muotokritiikin virheitä. Nykyään historian Jeesusta tarkastellaan osana toisen temppelin ajan juutalaisuutta ja hänet pyritään sijoittamaan johdonmukaisesti siihen jatkumoon, jonka Israelin historia muodostaa. Siksi aikamme tutkimus on usein suoranainen vastakohta sille Jeesus-tutkimukselle, jota ohjasi dissimilariteettikriteeri – toisin sanoen ero ja katkos. Nyt painotetaan yhteyksiä ja johdonmukaisuutta. Kontekstilla on erityinen merkitys. Teksteistä selkeästi näkyvä intertekstuaalinen tilanne kuitenkin muistuttaa samalla, että Jeesus on hyvin omaleimainen ja rohkea omassa historian tilanteessaan. Hän ei ole toisinto juutalaisista oppineista, vaan entistä enemmän *sui generis,* aivan omaa laatuaan aikansa juutalaisuuden keskellä.

Lopuksi voidaan lyhyesti koota tuloksia ja vastata alussa esitettyyn kysymykseen, onko vanhoissa arviointiperusteissa mieltä. Historiallisuuden arvioinnin teoreettiset ongelmat ja dissimilariteettikriteerin heikkous ovat myöhemmässä tarkastelussa osoittautuneet liian vaikeiksi, jotta lähestymistapaa kannattaisi sellaisenaan enää käyttää evankeliumitutkimuksessa. Klaus Haacker on tiivistänyt teorian vaikeudet terävään paradoksiin:

"Jos Jeesus-traditiosta erotetaan kaikki juutalainen ja kaikki kristillinen aines, tämä ei johda historiallisesti varmistettuun käsitykseen Jeesuksesta, vaan ennakolta varmuudella määrättyyn epähistorialliseen kuvaan Jeesuksesta. Tuloksena ei ole "historian Jeesus" (sillä Jeesus oli juutalainen!), vaan kristologinen abstraktio." (Haacker, *Wissenschaft,* 76)

Dissimilariteettikriteerin käytön tulos on itse asiassa vastakuva siitä, mihin teoria alun perin on pyrkinyt. Muotohistorian tarkoitus oli kyetä tarkastelemaan historian Jeesuksen opetusta yhä paremmin. Sen sijaan sosiologisesta muotohistoriasta on tullut historian Jeesuksen tutkimisen este. Koska erilaisuuden määrittely edellyttää valmiin käsityksen niin seurakunnan Jeesuksesta kuin historian Jeesuksestakin, tutkija kulkee kehässä oman kristologiansa kanssa. Abstrakti käsitys Jeesuksesta on luonnollisesti Bultmannista lähtien vuosien varrella ollut matalan kristologian Jeesus, mutta tämä seikka ei lievennä sitä tosiasiaa, että kyseessä on ollut kristologinen konstruktio.

Nykyisessä tutkimuksessa vallitsee muotohistorian suhteen erikoinen kaksijakoisuus. Tutkijat näyttävät avoimesti tunnistavan ja tunnustavan bultmannilaisen muotohistorian ongelmat, mutta siitä huolimatta vanha perinne vaikuttaa tietyissä suunnissa yhä voimakkaasti. Tämä on ilmeistä niin Yhdysvaltojen Jeesus-seminaarissa, kuin kotimaisessa eksegetiikassammekin (*Nasaretilaisen historia*). Keskustelu kriteerien piirteistä ja metodisesta luonteesta on siten yhä ajankohtainen, vaikka sitä ei tutkimuksen yleissuuntauksia ja muutoksia ajatellen hevillä uskoisi.

Kaiken tämän jälkeen on syytä kuitenkin jälleen kerran todeta, että 2000-luvulla Jeesus-tutkimus on muuttunut täydellisesti. Huonojen kriteerien avulla ei enää tavoitella epävarmaa minimiä, jonka mukaan Jeesuksen opetusta yritettäisiin rekonstruoida. Se sijaan kolmannen aallon (Third Quest) edustajat ja siitä jo pitkälle eteenpäin menneet tutkijat kirjoittavat laajoja kokonaiskuvia Jeesuksen identiteetistä ja sanomasta. Uuden aallon Jeesus-tutkimus on hylännyt muotokritiikin periaatteet ja ajanut myös jälkibultmannilaisesta eksistentialismista ohi. Tutkijoiden päämääränä on rakentaa johdonmukaisia konstruktioita Jeesuksen opetuksesta ja elämästä. Siinä tehtävässä vanhat kriteerit eivät enää ole hyödyllisiä.

Nykyään Jeesus halutaan sijoittaa keskelle juutalaista toisen temppelin ajan eskatologiaa. Evankeliumitutkijat N.T. Wrightista Richard Bauckhamiin ja Brant Pitreen käsittelevät kertomuksia rohkeasti, tiedostaen evankeliumivertailun tarpeellisuuden mutta säilyttäen kokonaisuuden ja pysytellen avoimina Jeesuksen opetuksen soteriologiselle luonteelle. Nykyisten konstruktioiden mukaan Jeesus on kyllä aikansa radikaali, eikä hän useinkaan sovi juutalaisen uskonnollisuuden perinteiseen muottiin – mutta itsetietoisena Israelin Messiaana, pakkosiirtolaisuuden päättäjänä ja eskatologisen ekkleesian perustajana hän sekä linkittää opetuksensa tiiviisti Vanhan testamentin synnyttämiin odotuksiin että kouluttaa oppilaitaan tämän eskatologian julistamiseen eteenpäin. Varsinaisena periaatteena näyttää olevan yhtenäisyys, sillä pääsiäisen jälkeinen seurakunta opettaa johdonmukaisesti Israelin restauraatiota ja kaikkien kansakuntien pelastusta.

6. Suullisen perimätiedon uusi painotus

Kun lähdekritiikin teoriat eivät näyttäneet ratkaisevan kysymystä evankeliumimateriaalin alkuvaiheista, suullinen perimätieto nousi tutkimuksen kohteeksi. Muotohistorian kehittäjät olivat kuitenkin vahvasti sidoksissa historismin perinteeseen, kuten edellä on nähty. Dibelius tosin painotti kertomustradition historiallisia piirteitä enemmän kuin Bultmann, joka käytti teoriaa myyteistäriisumisen ohjelmana. Suullisen perimätiedon tutkimus ei jäänyt vain tähän, vaikka metodioppaiden lyhyiden selostusten perusteella joku saattaisi niinkin ajatella. Paljon muuta tuli tilalle. Historiallis-kriittinen, lähinnä bultmannilainen, muotohistoria ohjasi suullisen perimätiedon tarkastelua kuitenkin vain yhdessä tieteen virtauksessa. Muutoksia tutkimukseen löytyi hieman yllättävältä suunnalta, nimittäin Ruotsista. Jo Zimmermann toteaa metodiopissaan, että suullisen perimätiedon tutkimus löysi uusia edustajia etenkin pohjoismaisten tutkijoiden uudessa koulukunnassa.

6.1. Rabbiininen opetus ja evankeliumit

Ruotsista nousi toisen maailmansodan jälkeen useampikin perimätiedon tutkija. Ensinnäkin Harald Riesenfeld (1957) laajensi Dibeliuksen aloittamaa tutkimusta ja tarkasteli Jeesuksen opetuksen suhdetta sen ajan juutalaisten rabbien opetukseen. Hänen otteensa aikaisempaan tutkimukseen oli kriittinen. Artikkelissaan ”The Gospel Tradition and Its Beginnings: A Study in the Limits of *Formgeschichte*” Riesenfeld arvosteli muotohistoriaa antiikin heikosta tuntemuksesta (kokoelmassa *The Gospel Tradition*). Tätä tutkimuslinjaa jatkoi myöhemmin Birger Gerhardsson, jonka tutkimuksesta *Memory and Manuscript* (1961) muodostui pitkäksi aikaa suullisen perimätiedon tutkimuksen pääteos. Hän sovelsi teoriaansa lisäksi evankeliumiteksteihin teoksessaan *Tradition and Transmission in Early Christianity* (1964).

Riesenfeldin ajatuksia kehittäen Gerhardsson katsoi, että oikea historiallinen käsitys ajanlaskun alun juutalaisuuden tradition välittämisestä löytyy rabbiinisista käytännöistä. Kyseessä oli suullisen perimätiedon kulttuuri, jota ohjasivat ammattimaiset muistitiedon välittäjät (”muistiinpanijat”, memorizers). Gerhardsson käytti tutkimuksessaan hyväkseen nimenomaan juutalaisten (tannaiittien) rabbiista perimätietoa ja nosti esille rabbikoulujen merkityksen. Perimätieto opetettiin määrätietoisesti oppilaille, joiden tehtävänä oli jatkaa perinnettä omille oppilailleen. Tämä teoria selvensi sitä, miten juutalaisuudessa välitettiin uskonnollista perinnettä. Näkemys voitiin sen jälkeen soveltaa varsin helposti evankeliumien tutkimukseen (*Memory*, 93).

Gerhardssonin näkemykset on esitelty tiiviissä muodossa Peter Davidsin artikkelissa ”The Gospels and Jewish Tradition: Twenty Years After Gerhardsson” (1980).

1. Jeesus toimi rabbina ja opetti määrätietoisesti oppilaitaan.
2. Oppilaat painoivat opetuksen muistiin (memorizing) sen ajan opetuskäytännön tapaan.
3. Ylösnousemuksen jälkeen apostolinen ryhmä muodosti ”rabbinaatin”, joka välitti traditiota.
4. Tämä Jerusalemin piiri laajensi ja syvensi traditiota haggadan ja midrashin avulla.

Aluksi osa tutkijoista piti Gerhardssonin näkemyksiä (liian) konservatiivisina, mutta sellaisesta ei ainakaan ensi vaiheessa ollut kyse. Gerhardsson ei ollut reaktiivinen tutkija. Hänen pyrkimyksenään oli ainoastaan selittää, miten antiikin Israelissa välitettiin traditiota. Gerhardsson halusi tuoda argumentointiin mukaan relevantit historialliset tekijät, rabbiinisen koulun tavat ja aikahistoriallisesti mielekkään ja johdonmukaisen käsityksen tradition välittämisestä. Tämä on hyvin tavallista Raamatun *historiallista* tutkimusta, sillä Gerhardsson otti käyttöön historiatieteen tavallisia välineitä. Hän oli vakuuttunut siitä, että perimätieto oli suullista toiselle vuosisadalle asti. Lisäksi hän piti mahdollisena, että uusia kertomuksia Jeesuksesta luotiin tradition täydentämiseksi.

Gerhardssonin näkemyksiä koonnut Davids puolestaan kritisoi ja tarkentaa tämän selityksiä. Davidsin mukaan Gerhardsson väheksyi liikaa kirjoitetun tradition merkitystä. Sekä juutalainen Kirjoitusten (*Tanakh*) perinne, että Qumranin luostarikirjaston todellisuus muistuttavat, että pyhiä tekstejä kirjattiin samanaikaisesti myös ylös. Vaikka opetus tapahtui usein suullisesti, tekstejä koottiin myös kirjalliseen muotoon. Sen lisäksi muistiin painaminen tapahtui usein juuri tekstien avulla.

Suullisen perimätiedon tutkimus laajeni muutenkin 1980-luvulla. Rainer Riesnerin massiivinen väitöskirja *Jesus als Lehrer* (1984) tarkasteli lähes kaikkia mahdollisia piirteitä Jeesuksen opettajan roolista. Hänkin lähestyi aihetta kriittisessä suhteessa vanhaan muotohistoriaan. Riesnerin mukaan evankeliumit ovat täysin yksimielisiä siitä, että Jeesus toimi opettajana. Tradition lähtökohta on siten oppilaiden muistitiedossa, ja tradition välittämistä ohjasi oppilaiden rooli opettajansa näkemysten säilyttäjinä.

Evankeliumikertomusten luonne on usein sellainen, että kaksilähdeteoria ei ensinkään selitä eri evankeliumien ominaislaatua. Yksinkertaisena esimerkkinä toimii luonnonihmeestä puhuva myrskyn tyynnyttämisen kertomus. Kertomuksen avaus on vapaamuotoinen.

Ja hän astui venheeseen ja hänen opetuslapsensa seurasivat häntä	Ja sinä päivänä hän illan tultua sanoi heille ”Lähtekäämme yli toiselle rannalle”.	Niin tapahtui eräänä päivänä, että hän astui opetuslapsinensa venheeseen ja sanoi heille: ”Menkäämme järven tuolle puolen”.

Seuraavaksi järvellä nousee myrsky, jonka kaikki synoptikot esittävät samalla tavalla. Vesi syöksyy veneeseen ja se on uppoamassa. Jeesus kuitenkin nukkuu kaikessa rauhassa.

”Herra auta, me hukumme”	Opettaja, etkö välitä siitä että me hukumme?	Mestari, Mestari, me hukumme!

Ihme tapahtuu, Jeesus nuhtelee tuulta, ja järvi tyyntyy. Sitten Jeesus moittii opetuslapsia pelkuruudesta ja heikosta uskosta. Kaikki evankeliumit päättävät lyhyen kertomuksen ihmettelyyn siitä, että ”tuuli ja meri tottelevat häntä”.

Vertailun näkökulmasta voidaan sanoa, että kertomuksen avaus on melko vapaa. Luukkaan ”olipa kerran” -tyyppinen aloitus on koettu yhtä mielekkääksi kuin lyhyt *in medias res* versio ”ja hän astui”. Markuksen kertomus on kuitenkin tässä tapauksessa pisin ja yksityiskohtaisin. Matteus ei suinkaan seuraa tuota traditiota, vaan tallentaa ilmeisesti oman seurakuntansa lyhyen version. Sen lausejärjestyskin poikkeaa Markuksesta. Vaikka muotohistorioitsijat pitävät Markuksen evankeliumia yleisellä tasolla lyhyenä ja tiiviinä, ja väittävät Matteuksen (ja Luukkaan) muuttavan ja täydentävän sitä, tilanne on teksteissä usein itse asiassa päinvastainen. Markuksen esitys on melko pitkä ja selittävä. Tämä johtunee siitä, että Markus on kirjoittanut evankeliuminsa pakanoiden opettamista varten. Juutalaiset tavat ja jopa vaikeat sanat selitetään siinä kuulijoista huolehtivan seurakuntaopetuksen päämäärien mukaisesti. Kun tällaiset erot pidetään mielessä ei ole ihme, että monet tutkijat pitävät juuri Matteuksen evankeliumia vanhimpana (aivan kuten kirkkoisätkin).

Vaikka edellä olevissa kertomuksen versioissa kaikki yksityiskohdat säilyvät samoina, kertomukset ovat erilaisia. Mikään yksinkertainen keskinäinen lainaus ei selitä niin sanottuja mitättömiä muutoksia yksityiskohdissa. Sen sijaan on johdonmukaisempaa olettaa, että kyseessä on saman kertomuksen kolme eri versiota. Kerronta vain on ollut eri seurakunnissa erilaista. Luukas ei seuraa edes Matteuksen tekstiä. Hänen tuntemassaan muodossa kertomuksessa on osin samoja piirteitä, kuin Markuksella. Kertomusten erilaisuutta korostaa vielä se, että jokaisessa Jeesusta puhutellaan eri nimellä. Matteuksella on nimitys ”Herra” (*Kyrie*), Markuksella ”opettaja” (*Didaskale*) ja Luukkaalla ”Mestari/Opettaja” (*Epistata*).

Kertomus toimii näin ollen hyvänä esimerkkinä siitä, miten suullinen perimätieto on säilytetty eri seurakunnissa. Tärkeän kertomuksen elementit säilyvät ennallaan, vaikka lauseiden järjestys voi vaihtua. Koska kertomuksessa ei ole Jeesuksen omia sanoja juuri lainkaan (vain Markuksen mukaan Jeesus suoranaisesti käskee järveä tyyntymään), pääpaino on ihmeteossa. Yksityiskohtien ilmaisussa on vapautta Jeesuksen nimitystä myöten. Siitä huolimatta kertomuksen fokus säilyy muuttumattomana. Se on kertomus uskosta, joka saa aikaan mahtavia tekoja. Vaikka rationalismin ajasta lähtien kertomusta on pidetty pelkkänä luonnonihmeen kuvauksena, tekstien tasolla päämäärä on toinen. Kertomus kuvaa sitä, miten Jeesus on esimerkki vahvasta uskosta, joka saa aikaan ihmeitä.

Edelleen voidaan todeta, että perehtyminen juutalaiseen perimätietoon avaa aidosti historiallisen näkökulman perinteen välittämiseen uskonnollisessa yhteisössä. Noin vuonna 200 kootussa Mishnassa kerrotaan opetusperinteen synnystä seuraavasti:

“Mooses sai Lain siinailla ja siirsi sen Joosualle, Joosua taas vanhimmille, ja vanhimmat puolestaan profeetoille. Profeetat siirsivät sen suuren neuvoston miehille. Nämä opettivat kolme asiaa:
– harkitse esittämiäsi arvioita
– kouluta paljon opetuslapsia
– rakenna Laille aitaus.” (mAvot 1:1)

Tällaisen listan avulla haluttiin perustella lain opettamisen jatkuvuutta ja opetuksen arvoa. Opin katsottiin periytyvän suoraan Mooseksen opetuksista. Opetuslasten tehtävänä oli säilyttää isien opetus ja siirtää se seuraavalle sukupolvelle. Perimätieto itsessään oli laajempi kuin Vanhasta testamentista löytyvä Mooseksen laki. Se oli lain "aitaus", joka reunusti ja suojasi itse lakia. Mooseksen lain tuntemista juutalaiset pojat alkoivat opetella jo koulussa. Sen lisäksi rabbit opettivat lain tulkintaa pienemmissä ryhmissä. Koska tavoitteena oli perinteen säilyttäminen, opetuslapsilla oli tärkeä merkitys. Mishnassa pohditaankin tarkkaan sitä, millainen hyvän oppilaan tuli olla. Eräänä pohtijana oli rabbi Johanan ben Zakkai (Zakkain poika), jonka sanotaan olleen kuuluisten Paavalin aikaisten rabbien Hillelin ja Shammain opissa. Hän luetteli kelpo oppilaidensa hyviä ominaisuuksia:

"Rabbi Eliezer ben Hyrkanos: hyvin tiivistetty kaivo, joka ei menetä pisaraakaan vettä.
Rabbi Joosua: onnellinen se, joka hänet synnytti.
Rabbi Jose: hurskas mies.
Rabbi Simeon ben Natanael: mies joka pelkää syntiä.
Rabbi Eleazar ben Arakh: pulppuava lähde.
Ja hän [*siis Johanan*] sanoi: Jos kaikki Israelin opettajat olisivat toisella puolella ja Rabbi Eliezer ben Hyrkanos toisella, hänen arvonsa olisi silti suurempi kuin muiden." (mAvot 2:8.)

Kun Jeesuksen toimintaa arvioidaan tällaisten näkemysten valossa, hän osoittautuu monessa mielessä samanlaiseksi juutalaiseksi opettajaksi kuin muutkin aikalaisensa. Hänet itsensä oli Nasaretissa opetettu Mooseksen lain tuntemiseen. Vaikka hän ei ollut yhdenkään kuuluisan rabbin oppilas, hänellä oli hyvät edellytykset ryhtyä aikuisiällään opettajaksi. Opetusperinteen tunteminen auttaa myös ymmärtämään sen ajan suullisen perimätiedon merkitystä. Jeesus ei kirjoittanut kirjaa, koska kukaan muukaan rabbi ei sellaista kirjoittanut. Heidän ei tarvinnut. Hyvä opetuslapsi on kuin tiivis kaivo, joka ei menetä pisaraakaan vettä. Hän muistaa kaikki opetukset sanatarkasti. Tästä esimerkiksi rabbi Dosetai sanoi: "Kuka unohtaa yhdenkään yksityiskohdan siitä, mitä hänelle on opetettu – Pyhä Kirjoitus pitää koko hänen elämäänsä syynalaisena" (mAvot 3:8).

Jeesus opetti opetuslapsilleen evankeliumin merkitystä vertausten ja iskulauseiden avulla. Hän käytti lyhyitä puheenparsia ja sitoi sanoman aina johonkin havainnolliseen kuvaan, oli kyse sitten kedon kukista tai suuresta taivaan valtaistuimesta. Nykyaikainen raamatuntutkimus on oppinut tarkastelemaan Jeesuksen opetusta juuri tällaisen menetelmän näkökulmasta. Evankeliumien kertomukset ovat pieniä kokonaisuuksia, joita joskus kutsutaan perikoopeiksi. Ytimekkäinä kertomuksina ne on helppo opettaa eteenpäin. Jeesus koulutti oppilaansa juutalaisena rabbina, lain opettajana. Opetuslapset oppivat Jeesuksen vertaukset ja saarnat. Heidän tavoitteenaan oli säilyttää mestarin opetus "läikyttämättä pisaraakaan". Heidät oli koulutettu opettamaan Jeesuksen sanomaa eteenpäin. Sitä he myös harjoittelivat, kun Jeesus lähetti heidät Israelin eri kaupunkeihin (Matt. 10).

Kaksitoista opetuslasta muodosti uuden Israelin siemenen. Heidän itseymmärryksensä oli Jeesuksen sanoman mukainen. Muuten he eivät olisi jääneet hänen seuraansa. He odottivat Jumalan valtakunnan tuloa. He rukoilivat Isä meidän -rukousta. He riemuitsivat uudesta pyhyydestä Jeesuksen seurassa. He olivat

vallankumouksellisia uskonnollisessa mielessä, mutta eivät perinteen rikkojia. He seurasivat kaikessa Opettajaansa, joka oli isien opetustakin suuremman vanhurskauden julistaja.

6.2. Lähi-idän kyläkulttuuri

Kenneth E. Bailey toi uusia näkökulmia suullisen perimätiedon tutkimukseen sosiologisten kenttätutkimusten avulla. Arabien kyläkulttuureja pitkään tutkinut Bailey toi artikkelissaan ”Informal controlled oral tradition and the Synoptic Gospels” esille ajatuksen heimotarinoiden säilyttämisestä tiiviissä sosiaalisessa yhteisössä. Hänen mukaansa perimätietoa välitetään epämuodollisesti (informal) siinä mielessä, että kyse ei ole pelkistä kouluista. Kuka tahansa vanhan väen edustaja on oikeutettu opettamaan tarinoita – luonnollisesti vanhimpia kunnioittaen. Toisaalta perinteen välittäminen on kuitenkin kontrolloitua. Sosiaalinen yhteisö valvoo sitä, että kertomukset säilyvät muuttumattomina.

Baileyn keskeinen huomio koskee sitä, että yhteisöllä itsellään on keskeinen rooli kertomusten säilymisessä. Onhan kyse heimon identiteetin kannalta tärkeistä tarinoista. Siksi heimon vanhimmisto valvoo sitä, että kertomusten keskeinen muoto säilyy muuttumattomana. Kertomuksia välitettiin yhteisön kokouksissa (*haflat samar,* ”säilyttämisen” kokoukset). Nämä olivat sosiaalisia tilanteita, joissa oli mukana niin vanhoja tarinankertojia, kuin nuoria oppilaitakin (Bailey, *Themelios 20*/1995, 6). Bailey toteaa, että perinteen säilyminen selittyy valvonnalla. Kun kertomuksia toistetaan usein, yhteisö valvoo yksityiskohtien säilymistä ja huomauttaa muutoksista. Tämä on Baileyn mukaan hyvin tunnusomainen piirre perinteen kerronnassa.

Kyläkulttuureissa on Baileyn mukaan paljon keskeistä aineistoa, kuten sananlaskut, opetuskertomukset, runous, vertaukset ja kertomukset tärkeistä henkilöistä. Erityisen kiinnostavaa on se, että Baileyn huomioiden mukaan aineksen luonteesta riippuu, miten paljon joustavuutta kerrontaan sallitaan. Sananlaskuissa ja runoudessa noudatetaan sanatarkkuutta. Vertauksissa ja tapauskertomuksissa taas sallitaan pientä maalailua. Suurta vapautta sallitaan kuitenkin ainoastaan vitseissä, joilla ei ole merkitystä yhteisön identiteetille, vaikka niissäkin perusidean (eräänlainen ”punch line”) tulee säilyä. Vaikka Bailey on kirjoittanut teoriaa koskevia artikkeleja vain vähän ja keskittynyt käytännössä vertaustutkimukseen, hänen lähestymistapansa on vaikuttanut merkittävästi kolmannen aallon Jeesus-tutkimuksessa sekä N.T. Wrightiin että J.G.D. Dunniin.

Baileyn jälkeen Gerhardssonin koulu sai puolestaan uuden edustajan Ruotsissa, kun Samuel Byrskog virtaviivaisti hänen vanhaa tutkimustaan suullisesta perimätiedosta kirjassaan *Story as History – History as Story* (2000). Byrskog pyrkii löytämään sillan kertomuksen ja historian välille. Pohdittuaan ensin pitkään erilaisia suullista perimätietoa koskevia tutkimuksia hän alkaa tarkastella tapauskertomuksia historian tilanteiden tulkintana. Byrskog kiinnittää huomiota silminnäkijätodistuksen (autopsy) erityisluonteeseen ja korostaa osallisuuden näkökulmaa itse kertomuksissa. Hänen analyysinsä mukaan antiikin historioitsijat turvasivat paljon silminnäkijöiden kertomuksiin ja tunnetun traditiopiirin perinteisiin. Vaikka silminnäkijän

subjektivistinen elementti tunnistettiin, itse traditiomateriaalia pidettiin merkittävänä niin antiikin yleisissä teksteissä kuin evankelilumitradition kokoamisessa.

6.3. Silminnäkijätodistusten näkökulma

Silminnäkijäkertomukset ovat pääosassa myös Richard Bauckhamin tuoreessa tutkimuksessa, jossa evankeliumimateriaalia tarkastellaan yhteiskuntatieteellisesi käyttäen silminnäkijäkertomusten kriteerejä. Kirjassaan *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (2006) Bauckham lähestyy kysymystä evankeliumikertomusten alkuperästä tarkastelemalla tradition synnyn ja välittämisen problematiikkaa historian, sosiaalitieteiden ja psykologian tarjoamien välineiden avulla. Yhtenä lähtökohana Bauckhamille ovat Papiaksen ja Kvadratuksen maininnat siitä, että evankeliumikertomusten auktoriteetti varhaisessa seurakunnassa tuli niiltä henkilöiltä, jotka olivat itse olleet kuulemassa ja näkemässä tapahtumia. Toisin sanoen silminnäkijöillä oli keskeinen tehtävä kristillisen seurakunnan sanoman oikeuttajana. Tutkimuksensa alkupuolella Bauckham tarkasteleekin laajasti nimien esiintymistä evankeliumimateriaalissa ja tradition luotettavuutta koskevissa lausumissa.

Viitaten Vansinan tutkimukseen tradition välittämisestä Bauckham toteaa ensin, että suullisen tradition historian sekä historioitsijoiden (oral history) ja toisaalta suullisen tradition (oral tradition) välillä on ero. Suullista historiaa tekevät ihmiset, jotka kokoavat silminnäkijätodistuksia ja muistelmia henkilöistä ja tapahtumista, jotka kuuluvat informanttien omaan elämänpiiriin. Suullinen traditio puolestaan koskee kertomuksia tapahtumista, joiden avainhenkilöt eivät ole enää elossa. Kertomuksilla täytyy tässä tapauksessa olla historiansa, niitä on opetettu ja kerrottu ”suusta suuhun” pidemmän ajan kuluessa. Juuri sitä tarkoitetaan käsitteellä ”traditio”.

Papias on Bauckhamin mukaan kuvannut kahdella eri tavalla sitä, miten evankeliumikertomus eli traditio Jeesuksesta on tullut hänelle. Hän nostaa esille varsin lyhyet ketjut tradition välittäjistä.

tietyt (nimetyt) Jeesuksen opetuslapset
|
tradition kulku seurakunnille
|
vanhimmisto (vielä elossa)
|
”vanhimpien” opetuslapset
|
Papias

Tämän kaavan avulla Papias kuvaa sitä, miten ensimmäiset silminnäkijät ovat tradition varmentajia. Seurakunnassa on kulkenut katkeamaton ketju tunnettuja johtajia, jotka ovat välittäneet perinnettä (oral tradition) ensimmäisiltä todistajilta, jotka nyt ovat jo kuolleet. Tämän lisäksi Papias kuvaa kuitenkin myös lyhyempää ketjua.

Aristion ja Johannes Vanhempi (vielä elossa)
|
”vanhimpien” opetuslapset
|
Papias

Tässä on Bauckhamin mukaan kysymys suullisesta historiasta (oral history). Aikakatkosta ei itse asiassa tule juuri ensinkään. Ainoa olennainen muutos on maantieteellinen. Ne opetuslapset, jotka ovat kuunnelleet ensimmäisen polven todistajia Aristionia ja Johannesta, ovat helposti kulkeneet Smyrnasta tai Efesosta parinsadan kilometrin matkan Hierapolikseen, jossa Papias asui. Papias on siten käytännössä ollut näin lähellä silminnäkijöiden todistusta.

Silminnäkijöihin viittaa myös kuuluisa ”Kvadratuksen katkelma” Eusebioksen teoksessa *Kirkkohistoria*. Kvadratus oli kirjoittanut Hadrianukselle puolustuskirjoituksen 120-luvulla jKr. Siinä hän toteaa:

”Vapahtajamme teot olivat aina saapuvilla, sillä ne olivat todellisia. Parannettuja ja kuolleista ylösnousseita ei nähty ainoastaan silloin, kun heidät parannettiin ja he nousivat ylös, vaan he olivat aina saapuvilla, eivät ainoastaan silloin kun Vapahtaja oleskeli maan päällä, vaan myös hänen poistuttuaan, pitkän ajan, niin että muutamat niistä ovat eläneet meidän aikaamme saakka.” (*Kirkkohistoria* IV.3.2).

Bauckhamin anti tutkimuksen teorialle on erityisesti hänen huomioissaan muistitiedon ja perinnettä välittävien kertomuksen synnystä. Psykologian lähtökohtia hyödyntäen hän toteaa, että tieto jäsentyy ihmisen mielessä tiettyinä rakenteina, skeemoina, jotka mentaalisina malleina antavat perusrungon sille, mitä halutaan kertoa toisille. Todellisuuden havainnointi on kokemuksen laittamista kertomuksen muotoon (”we are narrativizing expericene”). Se toteutuu valinnan, yhdistelyn ja selittämisen avulla. Näin syntyy tulkittuja kertomuksia, joiden avulla yksilön kokemista tapahtumista halutaan kertoa muille. Muistiin tallentamisen motiivina on siten usein pyrkimys kommunikaatioon (Bauckham, *Eyewitnesses,* 336*;* samaan tapaan Byrskog, *Story as History,* 265).

Mitä Jeesuksen seuraajat sitten muistivat? Bauckham luettelee useita psykologiasta tuttuja muistin välineitä, kuten seuraavat:

1. *Ainutkertaiset tapahtumat*. Evankeliumien tapahtumat täyttävät hyvin tämän kriteerin. Jeesuksen seurassa on koettu tapahtumia, jotka ovat läsnä olevien ihmisten elämänkokemuksen kannalta hyvin yllättäviä ja epätavallisia. “Mikään ei ole tavallista tai triviaalia.”
2. *Henkilökohtainen merkittävyys*. Jeesuksen seurassa koetut tapahtumat liittyvät tähän mitä ilmeisimmin. Tapahtumilla on ollut tilannetta seuraaville suunnaton henkilökohtainen merkitys ja monet tapaukset lienevät olleet henkilöiden koko elämän muistorikkaimpia hetkiä.
3. *Tunnetason sitoutuminen tapahtumaan*. Evankeliumikertomukset eivät ole ulkokohtaisia kuvauksia. Kertoja on lähellä tapahtumia ja on osallinen niistä. Tapahtumat vaikuttavat myös kertojaan, eivät pelkästään kertomuksissa erikseen mainittuihin henkilöihin.

4. *Värikäs kuvakieli*. Evankeliumeissa värikkäintä kuvailua on erityisesti Markuksella. Matteuksen ja Luukkaan pidemmissä kirjoissa kertomukset ovat riisutumpia.
5. *Merkityksettömät yksityiskohdat*. Silminnäkijöiden kertomuksissa esiintyy jonkin verran sinänsä merkityksettömiä yksityiskohtia, kuten myös evankeliumeissa. Ne osoittavat kuvauksen monimuotoisuutta ja palvelevat vain yleisessä mielessä muun aineiston valintaa.
6. *Jatkuva harjoitus*. Kertomuksen välittämistä yleensä toistetaan useita kertoja. Näin kertomus saa jäsentyneen muodon. Kertomus keskittyy lisäksi tiettyihin avainsanoihin tai teemoihin. Evankeliumimateriaalissa tämä nähdään Jeesuksen omista sanoista, jotka säilyvät yleensä myös eri evankeliumeissa samassa muodossa, vaikka muut yksityiskohdat vaihtelevat. Kommunikaatio- prosessissa kertomuksista tulee vähitellen stereotyyppisiä, vaikka niiden syntyyn ovat vaikuttaneet yllä esitellyt tekijät (*Eyewitnesses,* 330).

Merkitysprosessi toteutuu Bauckhamin mukaan evankeliumitraditiossa näin ollen tapahtumaan liittyneiden yksityiskohtien, kontekstin tarjoaman asetelman ja kokonaisuudelle annetun teologisen merkityksen (kuten Vanhan testamentin kohtien käyttämisen) vuorovaikutuksessa. Tapahtumia koskevan “muistin” ainoana tarkoituksena ei ole toistella historian yksityiskohtia. Sen sijaan tulkinta etsii tapahtumalle oikeutettua merkitystä. Bauckham toteaa kuitenkin, että pelkkä teologinen päämäärä ei kykene selittämään evankeliumikertomuksia. Evankeliumeita ei ole kirjoitettu ainoastaan “lopun näkökulmasta” tai pääsiäisen valossa. Pikemminkin on erikoista, että useimmille tapahtumille (esimerkiksi sinänsä eskatologisista sanomaa viestiville parantamisille) ei ole itse kertomuksissa annettu teologista tulkintaa, vaikka tämä olisi ollut mahdollista tehdä. Siksi on perusteltua ajatella, että kertomukset ovat alun perin syntyneet silminnäkijöiden narratiivisen työn tuloksena ja vasta tällaisen lähtökohdan jälkeen liitetty tulkintaprosessin yhteyteen.

Uuden testamentin omat esimerkit tukevat Bauckhamin tekemiä havaintoja. Evankeliumeissa esiintyy yli sata kertaa näkemisen verbi (*horaoo*) ja yli puolessa näistä kohdissa joku asian ”todistaja” näkee tietyn Jeesuksen elämän tapahtuman. Silminnäkijöiden merkitykseen viittaavat myös evankelistat. Luukas toteaa kuuluisassa avauksessaan, että hänelle traditioita ovat kertoneet ne, ”jotka alusta alkaen olivat silminnäkijöitä ja joista tuli sanan palvelijoita” (Luuk. 1:2). Johanneksen evankeliumin lopun mukaan juuri opetuslapsi Johannes ”todistaa kaikesta tästä” (Joh. 21:24). Evankeliumissa puhutaan myös monista silminnäkijöistä, jotka teot nähtyään uskoivat Jeesukseen (11:45). Piirre on sama, kuin Paavalin kirjeissä. Siellä Paavali puhuu ylösnousemuksen ”todistajista”, jotka tunnetaan nimeltä vielä Paavalin aikana (1. Kor. 15:6). Nämä ovat Jeesukseen uskovia miehiä, jotka ovat nähneet ylösnousseen (vrt. Ap.t. 4:20).

Monessa kohdin kertomukset niin ikään toteavat, että opetuslapset ”näkivät” ihmeteon tai muun tapahtuman aivan läheltä (Matt. 9:8; 14:26; 21:20; Mark. 6:33; 16:4; Luuk. 9:54; Joh. 6:2; 6:19). Apostolit eli Jeesuksen oppilaat ovat tietysti keskeisessä asemassa tradition välittämisessä. Kun Juudaksen tilalle valitaan uutta apostolia niiden joukosta, jotka ovat seuranneet Jeesusta jo hänen eläessään, hänet nimetään ”ylösnousemuksen todistajaksi” (Ap.t. 1:22).

Luukkaan evankeliumin alun mukaan Jeesusta koskevien kertomusten kokoamisen historia on lyhyt:

silminnäkijät (*autoptai*)
|
evankeliumin kertojat seurakunnassa (*hypereetai*)
|
Luukas

Tämä lista muistuttaa sitä tradition kulun mallia, jota Papias kuvailee. Luukkaan mukaan silminnäkijöiden varmistamaa traditiota ovat seurakunnissa kertoneet eteenpäin ne, jotka ovat ”alusta lähtien” (*ap' arkhees*) olleet seurakunnassa mukana. Luukas itse on tutkinut materiaalinsa tarkasti ja esittää ne järjestyksessä (*diegeesis*) lukijalleen (nykyään uudistetun käsityksen mukaan ilmeisesti tuomareille Paavalin oikeudenkäynnissä).

Muotohistorian tyypillinen väite on ollut se, että kertomuksia syntyi satunnaisesti ja niitä välitettiin vuosikymmenien ajan varsin ”kasvottomassa” traditioketjussa. Luukkaan ja Papiaksen todistuksen mukaan tilanne on ollut toisenlainen. Kertojat tunnettiin ja heidän yhteytensä silminnäkijöihin on varmistettu. Bauckham toteaa, että Jerusalemin (ja Galilean) ensimmäiset kertojat ovat traditioaineksen välittämisen näkökulmasta yleensä kaukana myöhemmistä kuulijoista vain maantieteellisesti, eivät ajallisesti. Sanoma on kulkenut keskeisten todistajien ja jopa silminnäkijöiden (*autoptai*) – joita Paavalikin mainitsee ylösnousemuksen todistajina – mukana helposti laajalle vain muutamien kuukausien aikana. Kun Papias sitten ilmoittaa tuntevansa elossa olevat ”vanhimmat”, joiden kautta kertomuksia on välitetty, kuva tradition välittämisestä alkaa selkeytyä.

6.4. Johtopäätöksiä

Suullisen perimätiedon tarkempi tutkimus on toisaalta korjannut ja täydentänyt muotohistorian varhaisia käsityksiä. Toisaalta se on myyttikritiikistä luopuessaan tarjonnut kilpailevan selityksen sille, miten ”ensimmäinen traditio” syntyi. Tässä on vähintäänkin kolme keskeistä piirrettä.

Ensinnäkin oppilaiden rooli tradition synnyssä korostuu. Jeesus toimi rabbina ja hän edellytti, että hänen oppilaansa painavat hänen vertauksensa ja lakiopetuksensa muistiin. Synoptisten evankeliumien ”synoptisen yhtenäisyyden” piirre epäilemättä osoittaa, että tämä on toteutunut varsin hyvin ensimmäisissä seurakunnissa.

Toiseksi Bauckhamin teoria silminnäkijätodistuksista osoittaa, että Jeesuksen toimintaa koskevat kertomukset ovat tyypillisiä lyhyitä kuvauksia ihmisten elämänkokemuksen kannalta hyvin yllättävistä tapahtumista. Itse selostukset sisältävät monia seikkoja alkuperäisestä kontekstista. Niissä on myös ”triviaaleja” yksityiskohtia, joita ei muutoin olisi tarvinnut kertoa eteenpäin. Kertomuksissa esiintyy runsaasti konkreettisia henkilöitä. Esimerkiksi Matteus mainitsee noin 100 nimeltä tunnettua tai anonyymiksi jäävää ihmistä. Lisäksi matka silminnäkijöistä vakiintuneiden kertomusten eteenpäin välittäjiin ja kokoajiin on lyhyt.

Kolmanneksi Baileyn kulttuuriantropologinen teoria tradition välittämisen piirteistä selittää itse traditioaineksen luonnetta. Eksistenttisesti tärkeät aiheet ja etenkin Jeesuksen omat sanat on säilytetty niin muuttumattomana, kuin mahdollista. Muilta osin maalailu ja kontekstualisointi on mahdollista ja sallittua. Yhteisö valvoi omalla kritiikillään ytimen säilymistä alkuperäisenä.

Tällaiset tekijät selittävät hyvin sitä, miksi teksteistä yhä löytyy laaja ”synoptinen yhtenäisyys” huolimatta varhaisen seurakunnan laajuudesta ja näkemysten muutoksista. Tästä voidaan tehdä joitain kokoavia huomioita.

Ensinnäkin opetuslasten oppilaan asema korostuu synoptisessa materiaalissa. Kuten todettu, Jeesuksen vertaukset (kylväjävertaus, sinapinsiemen, suola, pahat viinitarhurit, ja viikunapuu) ja lakiopetukset (paasto, sapatti, epäpuhtaus, avioliitto, käskyt, rikkaus, ylösnousemus, suurin käsky, Daavidin poika, ja opetukset eskatologiasta) toistetaan lähes sanatarkassa muodossa. Oletetun puhelähteen osalta vastaavuus on entistäkin suurempi.

Synoptisessa materiaalissa korostuu ihmekertomusten osuus. Niissä puolestaan näkyvät Bauckhamin mainitsemat piirteet silminnäkijöiden roolista. Kertomuksissa on persoonallisia yksityiskohtia. Pietarin anopin parantaminen on hyvin henkilökohtaista. Pitalisen tulee näyttää itsensä papeille. Halvaantuneen tuojat hajottavat katon. Sikoihin ajetut riivaajat syöksyvät järveen. Jairus on synagogan esimies. Tytär parannetaan arameankielisellä käskyllä ”talita kuum”. Ruokkimisihmeessä mainitaan viisi leipää ja kaksi kalaa. Kanaanilaisen naisen tytär on pakana. Kuuro parannetaan myös arameankielisellä käskyllä ”effata”.

Arameankielisten sanojen säilyminen muistuttaa samalla Baileyn teoriasta: Jeesuksen omat sanat säilytettiin myös ihmekertomusten ytimessä. Pitalinen parannetaan lyhyellä lauseella: ”Minä tahdon, puhdistu”. Halvaantunut paranee lauseella: ”Nouse ja käy”. Leevi Matteukselle sanotaan yksinkertaisesti: ”Seuraa minua”. Kiistojen keskellä Jeesus toteaa: ”Eivät terveet tarvitse parantajaa, vaan sairaat”. Sapattikiista selviää lauseella: ”Ihmisen Poika on sapatin herra”. Kertomus itse voi eri traditiopiirissä kulkea hieman eri muodossa, mutta ydin säilyy samana. Vanhaa muotohistoriaa ajattelen on lisäksi hieman yllättävää, että Matteuksen versio ei itse asiassa ole pitkä ja Markusta muunteleva. Sen sijaan Markus on usein Matteusta pidempi ja selittävämpi. Matteuksen (ja vastaavasti Luukkaan) esitys on tiivis ja lyhyt.

Henkilökohtaisia piirteitä on evankeliumikertomuksissa monella tasolla. Eusebios esitteli ajatuksen siitä, että Markus olisi ollut Pietarin kirjuri. Tälle yksityiskohdalle ei sinänsä ole sen varmempia perusteita, mutta se herättää erityisen mielenkiinnon Pietarin henkilöä kohtaan Markuksen evankeliumissa. Jos lyhyttä evankeliumia tarkastellaan erotellen siitä kärsimyskertomus ja sitä edeltävä toiminta omiksi kokonaisuuksikseen, Pietari nousee yllättävällä tavalla paitsi opetuslapsijoukon keskushenkilöksi, myös itse kertomuksen avainhahmoksi Jeesuksen ohella. Evankeliumi itse asiassa jaksottuu Pietarin henkilön mukaan. Narratologisesti hän saa siten suorastaan interpretantin luonteen kertomuksen kokonaisuutta tulkittaessa. Avainkohdat kuuluvat seuraavasti:

Pietarin kutsuminen (1:16) sekä Pietarin koti ja anoppi (1:30)
Pietari ja kuolleen herättäminen (5:37)
Suuri tunnustus (8:29)

Epäily ja nuhtelu (8:33)
Kirkastumisen todistaja (9:5)
Seloottinen into (10:28)
Lopun odottaja (13:3)
Puolustaja (14:29)
Kieltäjä (14:70); ”kukko lauloi”; sekä (16:7) “sanokaa Pietarille”

Markuksen evankeliumi rakentuu näin ollen sellaisen seurakuntatradition varaan, jossa Pietarin todistajan asema korostuu. Talletetuista avainkohdista monet ovat Pietarille henkilökohtaisesti erityisen merkittäviä. Markuksen ”lyhyessä” evankeliumissa tämä rakenne on näkyvä, kun taas Matteuksen laajempi materiaalin käyttö laajentaa myös todistajien joukkoa ja korostaa Jeesuksen ”rabbiinisen” opetuksen laajuutta (tästä todistaa tietysti jo Vuorisaarnan kokoaminen). Luukkaasta voidaan puolestaan todeta, että vaikka hän rakentaa ”hellenististä” historiankirjaa, hän on huomattavan uskollinen lähteille. Luukas katkaisee perinteisen tradition (proto-Markus?) mukaisen Jeesuksen elämäntarinan kuvauksen luvussa 9 ja aloittaa luvusta 10 Galilean lähetystyön selostamisen. Se alkaa seitsemänkymmenen oppilaan lähettämisestä. Luukkaan metodin tuntien hänellä on mitä ilmeisimmin ollut tähän myös vahva seurakuntatradition lähtökohta. Kyse ei vertailun perusteella ole kuitenkaan perinteisesti käsitetystä puhelähteestä (Q), vaan pikemminkin Galilean mission materiaalista (koska Matteuksella oletetun puhelähteen materiaali ei sijoitu yhtä selvään kohtaan Jeesuksen elämänhistoriassa).

Mutta miksi Markuksen kuvaus on yleensä muita pidempi ja värikkäämpi? Tämä voi olla merkki siitä, että Markuksen perimätieto on kaikesta huolimatta lähellä tradition luojien ensimmäistä muotoa. Tämä huomio on pieni myönnytys sille, että ns. proto-Markuksen sisältämien kertomusten osalta Matteus ja Luukas tarjoavat Markuksen rinnalle opetustoimessa tiivistyneet, lyhyemmät muodot samasta kertomuksesta. Eräässä mielessä tämä vaihtoehto nostaa Markuksen tradition näiltä osin muodoltaan alkuperäisimmäksi (Markus-prioriteetti). Samalla se kuitenkin vie pohjaa pois perinteiseltä redaktiokritiikiltä. Matteuksen ja Luukkaan oletetut ”muutokset” näissä kertomuksissa ovat mitättömän pieniä. Heidän versionsahan ovat lyhyempiä, eivät selittävämpiä tai tulkitsevampia, kuin Markuksen pidempi muoto.

Suullisen perimätiedon tutkimus on siten muuttanut aivan olennaisella tavalla käsitystämme evankeliumimateriaalin luonteesta. Kun synoptista materiaalia luetaan tarkemmin, ajatus ”synoptisesta yhtenäisyydestä” vahvistuu. Oppilaat toistavat Jeesuksen opetuksia ja vertauksia sanatarkasti, ja tämä perinne säilyy erilaisissa traditiolinjoissa (esimerkiksi itse Jerusalemin ympäristössä, idässä, Syyriassa tai Vähässä-Aasiassa). Synoptiset erot eivät selity pelkällä Markuksen materiaalin muokkaamisella. Sen sijaan evankelistat näyttävät käyttävän itselleen tunnettuja muotoja tutuista kertomuksista. Vain tämä voi selittää sadat ”triviaalit” erot kertomusten välillä (kuten eri sanojen käyttö tai lauseiden järjestyksen muuttaminen). Sekin lienee nykyään ilmeistä, että Matteus ja Luukas eivät itse asiassa ole tunteneet nykymuotoista Markuksen evankeliumia. Markus on selvästi lähetyskentän pakanoille sunnattu evankeliumi, eikä meillä ole mitään syytä epäillä sitä, että sen kokoaminen sijoittuu parhaiten Rooman ympäristöön.

Jos lopuksi palataan lyhyesti tämän tutkimuksen aiheeseen historiallis-kriittisestä evankeliumitutkimuksesta, joitain huomioita voidaan tehdä myös sen osalta. Suullisen perimätiedon tutkimus vähentää entisestään bultmannilaisen historiallis-kriittisen tutkimuksen merkitystä. Muotohistorian ja liiallisuuksiin menneen redaktiokritiikin väitteet synoptisesta materiaalista ovat olleet perusteettomia. Entistä selvemmin nähdään se, että Raamatun akateemista tutkimusta tulisi kutsua yleisessä mielessä pelkästään historialliseksi tutkimukseksi, ei enää historiallis-kriittisen paradigman mukaiseksi tutkimukseksi. Kun Riekkinen pohdiskeli metodioppaassaan aikanaan sitä, tulisiko nimityksestä luopua, vastaus on ilmeinen. Siitä on pakko luopua, koska Raamatun historiallinen tutkimus pitää nykyään sisällään täysin muita elementtejä, kuin historiallis-kriittisen ohjelman mukaisia lukutapoja.

7. Tutkijoiden vaihtuvat käsitykset historian Jeesuksesta

Evankeliumitutkimuksessa on aina lopulta kysymys Jeesuksesta. Tutkijat päätyvät selittämään, mitä historiassa elänyt Jeesus opetti. Jos joku tutkija ei sattuisi olemaan tästä kiinnostunut, hän joutuu muotokritiikissä ainakin ottamaan kantaa siihen, miten historian Jeesus erosi apostolien opetuksesta. Tästä seuraa uusi, perin kiinnostava kysymys: mikä metodi voisi selvittää näin vaikeata tehtävää? Jos tutkijan kuva Jeesuksesta muistuttaa Uuden testamentin esitystä, mitään suuria eroja ei voida osoittaa. Jos taas kuva Jeesuksesta poikkeaa olennaisesti Uuden testamentin teksteistä, lukija jää pohtimaan, millä perusteella Jeesuksen väitetään olleen niin erilainen.

Tämä ei ole aivan pieni teoreettinen ongelma. Se koskee jopa kysymystä siitä, mitä historian tutkimus aivan yleisessä mielessä on, tai mitä sen pitäisi olla. Jos tutkija asettaa jonkin väitteensä tutkittavia tekstejä vastaan, hänellä itsellään täytynee olla varmempaa tietoa siitä, miksi lähde on väärässä. Historian Jeesusta koskeva tutkimus onkin ollut vahvasti sidoksissa niihin aiemmin käsiteltyihin näkemyksiin historiantutkimuksesta, joiden mukaisesti evankeliumitutkimus ylipäätään on kehittynyt. Ensin on kuljettu deismistä saksalaiseen historismiin, sitten hegeliläiset tulkintaohjelmat ovat kilpailleet nominalististen selitysten kanssa. Tämä selittää osaltaan, miksi joku tutkija on voinut väittää Jeesuksen olleen oikeasti toisenlainen, kuin mitä evankeliumit kertovat. Tutkijalla ei tietenkään ole ollut evankeliumien ulkopuolelta tulevaa varmempaa tietoa siitä, millainen Jeesus on ollut eläessään Nasaretissa tai Galileassa, koska mitään muita lähteitä ei ole olemassa. Hän on vain soveltanut historiankäsitystään teksteihin.

Näin voidaan muotoilla lopullinen ongelma. Mistä oletetun eron historian Jeesuksen ja tekstien hahmon välillä voi tietää, jos ainoat dokumentit Jeesuksesta ovat nimenomaan nuo kyseiset evankeliumit? Mikä toimii tieteellisenä perusteena, kun muut lähteet puuttuvat? Tutkijan täytyy toimia olemassaolevia dokumentteja vastaan. Pelkät historiallis-kriittiset metodit eivät voi tässä auttaa. Niiden tarkoituksenahan on pelkästään selvitellä evankeliumien kokoonpanoa. Niiden avulla tutkijat pohtivat käytetyn tradition muotoa ja sen kulkemista seurakunnan perimätiedossa. He jopa yrittävät tehdä eron tradition ja lopullisen kirjoittajan tekemän toimitustyön (redaktion) välillä. Mutta mistä he löytäisivät keinot määritellä tradition aitoutta? Jokin keino ilmeisesti on, koska juuri tällä alueella johtopäätöksiä on tehty.

Olemme historiallis-kriittisen tutkimuksen teoriaa koskevien ongelmien ytimessä. Nämä lyhyet pohdinnat muistuttavat, että historiallis-kriittinen tutkimus ei ole koskaan ollut pelkkää traditiokritiikkiä tai redaktion pohdintaa. Se ei ole tyytynyt jäsentelemään lähteitä. Sen sijaan historiallis-kriittinen tutkimus on tullut kuuluisaksi siitä, että se suhtautui hyvin kriittisesti perinteiseen käsitykseen Jeesuksesta. Itse asiassa tuo tutkimus kadotti lopulta Jeesuksen kokonaan. Jo Albert Schweitzer, joka kirjoitti 1800-luvun Jeesus-tutkimuksen historiikin, päätyi toteamaan, että tutkimus ei tiedä oikeastaan mitään Jeesuksesta. Ja aiemmin monasti mainittu Bultmann, joka siis kehitteli muotohistorian ”teologisemman” suuntauksen, oli kadottanut historian

Jeesuksen lähes kokonaan näkyvistään. Hänelle evankeliumien Jeesus oli ainoastaan apostolien kyhäämä fiktiivinen kuva. Näihin tutkijoihin palaamme myöhemmin.

7.1. Rationalismin kasvualusta

Ensin on kysyttävä, onko tutkimusmetodi itsessään neutraali historian tutkimuksen menetelmä, vai onko se jo lähtökohdiltaan sidoksissa aatteellisiin näkemyksiin? Yksi kirjoittaja haluaa sanoa, että historiallis-kriittinen tutkimus itsessään on hyvä, mutta monet sen sovelluksista huonoja. Toinen taas väittää, että itse metodi pitää sisällään tekijöitä, joiden takia historian Jeesus katoaa näkyvistä. Selvää yksimielisyyttä ei tutkijoiden kesken ole koskaan syntynyt. Asiaa on syytä tutkia tarkemmin.

Tutkimuksen historiaa ajatellen on selvää, että aateelliset lähtökohdat ovat muokanneet Raamatun historiallista tutkimusta alusta lähtien. Kuten historiankäsityksiä tarkastelevassa luvussa todettiin, erityisesti englantilaisella deismillä oli suuri merkitys ensimmäisten virikkeiden antajana. Historiallis-kriittistä eksegetiikkaa ei voi ymmärtää ilman deismin panosta. Eksegetiikassa historiallinen tutkimus alkoi nimittäin jo 1700-luvulla. Valistus oli syntynyt Euroopassa siinä vaiheessa, kun vahvassa kasvussa olleiden luonnontieteiden synnyttämä naturalistinen maailmankuva asetti uskontoa kyseenalaiseksi. Ensimmäiset Raamatun ”historialliset” selitykset yrittivät sovittaa tekstejä ja kristinuskon sisältöä uuden maailmankuvan sisälle. Deismin periaatteet olivat ehkä hieman naiveja, mutta erinomaisen selkeitä: mitään yliluonnollista ei voi tapahtua, ja siksi kaikki Uuden testamentin kertomukset täytyy selittää luonnollisen historian tapahtumiksi. Mitään puhtaasti teksteistä itsestään nousevaa lähtökohtaa kriittisellä historiallisella tutkimuksella ei deismin vaiheessa vielä ole.

Ensimmäinen huomio on siten se, että historian Jeesuksesta tuli ongelma ennen kaikkea luonnontieteissä tapahtuneen suunnattoman mullistuksen ansiosta. Tutkimuksen historiassa tämä sijoittui rationalismin aikakauteen. Emme pysty kyllin korostamaan tämän jakson merkitystä kaikelle tutkimukselle. Suuret muutokset tapahtuivat nimittäin hyvin varhain (ks. erityisesti Schweitzer, A., *Geschichte der Leben–Jesu–Forschung*; Kümmel, W.G., *The New Testament: The History of the Investigation of its Problems*). Jo Benedict de Spinoza (1632-1677), hollannin juutalainen filosofi ja panteisti vaati, että myös Raamattua on tutkittava “luonnon tulkinnan menetelmällä”. Naturalistina Spinoza kiisti Raamatun ihmeiden todellisuuden ja piti yliluonnollisia kertomuksia pelkkinä keksintöinä. Niiden tilalle hän yritti toki kehitellä uutta teologiaa. Spinoza muotoili kristinuskosta järjelle sopivan uskonnon: “Jumalalle tulee olla kuuliainen koko sielustaan siten, että harjoittaaa oikeutta ja rakkautta”. Rationalismin keskeisenä epistemologisena tekijänä on se, että järkeä (ratio) pidetään riittävänä tiedon lähteenä. Pelkkä järjen päätelmä oli siten tieteellisen tiedon peruste (myös ilman minkäänlaista lähteiden tai muun empirian tukea). Jo hyvin varhaisesta vaiheesta lähtien Jeesuksen eettistä opetusta on pidetty rationalistisen ajattelun kannalta hyväksyttävänä.

Britanniassa filosofian heräämistä uuteen kauteen edustaa myös englantilainen empiristi John Locke (1632-1704). Hänen rationalistisen teoksensa nimi oli *The*

Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures (1695). Locke kannatti "historiallista" uskoa Jeesukseen Messiaana. Tämä merkitsi käsitystä, että Jeesus antoi ihmisille täydellisen moraalilain, joka aiemmin oli tunnettu vain vajaasti – tosin armoa täysin unohtamatta. Varhaisissa teorioissa korostuu naturalistisen maailmankuvan esiinnousu. Empirismistä innostuneille briteille tärkeätä oli ennen kaikkea uskonnon käytännöllinen järkevyys. Moraalin näköala painottui siten myös brittiläisessä versiossa naturalistisesta uskonnosta.

Englantilainen deismi tarttuikin tähän haasteeseen innolla. Teologi John Toland (1670-1722) kirjoitti apologeettiseksi tarkoitetun opuksen *Christianity Not Mysterious*. Siinä hän todisti, että "tosi uskonnon tulee olla välttämättä järkevää ja älykästä". Toland halusi pelastaa Raamatun järjen aikakauden ihmisille. Uutta testamenttia piti tulkita rationalistisen periaatteen mukaan etenkin siksi, että se sisälsi monia keskenään jännitteisiä näkemyksiä. Kun nämä oikaistaan, modernitkin ihmiset voivat vielä uskoa kirkon sanomaan. Alan kuuluisin teologi Matthew Tindal (1657-1733) puolestaan kirjoitti "deismin raamatuksi" nimetyn teoksen *Christianity as Old as Creation: or the Gospel a Republication of the Religion of Nature* (1730). Tindalin mukaan järjen tuli olla ainoa kriteeri, jolla totuus ja harha erotellaan Raamatusta. Koska apostolit erehtyivät hänen mukaansa monesta seikasta, esimerkiksi Jeesuksen paluusta, Raamattu saattoi erehtyä missä asiassa hyvänsä. Siksi kuva Jeesuksesta piti rakentaa luonnon tutkimuksen ehdoilla. Deismin kuvaa täydensi Thomas Chubb (1679-1746), jonka teokset muodostavat suoranaisen tietosanakirjan järkeä loukkaavista piirteistä Raamatussa.

Deismin käsitys uskonnosta on yksinkertainen. Jumalan katsotaan luoneen aluksi maailman lakeineen ja jättäneen sen sitten kulkemaan omaa kulkuaan. Tällaisessa maailmassa Jumala voidaan toki oppia tuntemaan evankeliumin kautta, mutta hänen tuntemistaan ei enää ole haluttu rajata niin ahtaalle. Deistien mielestä uskonnon alkuperäisin muoto on niin sanottu luonnollinen uskonto, jota jo Jeesuskin julisti. Tämän käsityksen mukaan Jumalan voi oppia tuntemaan luonnosta, pelkkien järjen päätelmien avulla. Jeesus itse ei varsinaisesti kuulu enää uskon kohteisiin. Myös kuva historian Jeesuksesta muuttui olennaisesti. Koska uskonnon todellisen luonteen arvioijana oli järki, päättelyn avulla hylättiin monia järjen vastaisia käsityksiä, kuten opit perisynnistä, sovituksesta, neitseestäsyntymisestä, Jeesuksen jumaluudesta ja ylösnousemuksesta (näin Chubb). Tutkijat hakivat samalla Jeesuksen alkuperäistä, luonnollisen uskonnon mukaista sanomaa, johon uskottiin sekoittuneen juutalaista ja hellenististä ajattelua. Reimaruksen, Tindalin ja Chubbin avaukset Jeesus-tutkimuksen saralla ovat keskenään varsin samankaltaisia, ja johdattavat tietä suoraan saksalaiseen rationalismiin.

7.2. Reimaruksesta Straussiin

On oikeastaan hieman onneton sattuma, että ensimmäiset historiallisen kritiikin kehittäjät olivat deistejä. Kun kuuluisista kuuluisin uudistaja Reimarus kirjoitti – salanimellä – aatteelliset pamflettinsa 1700-luvun lopulla, hänen tavoitteenaan oli järkiperäistää mytologian turmelema kristillinen uskonto. Niinpä hän purki

Raamatusta myyttejä ja legendoja ja halusi monin tavoin osoittaa, että Raamattu nykyisessä muodossaan ei voi olla jumalallista ilmoitusta. Jeesusta hän kuvasi tavalliseksi galilealaiseksi idealistiksi, jolla oli ollut polittiinen ohjelma. Varsinainen kristillinen uskonto syntyi Reimaruksen mukaan vasta Jeesuksen kuoltua. Reimaruksen kuva Jeesuksesta syntyi siten aatteellisen reduktion tuloksena. Hän eli järjen aikakautena, kuten edelläkin on jo todettu, joten pelkkä päätelmä oli tuolloin vielä pätevä tieteellinen argumentti – myös historiasta.

Reimaruksen historiantulkinnan perusteella muotoutui paitsi kuva Jeesuksen toiminnasta, myös käsitys kristillisen tradition historiasta. Tässä mielessä voidaan sanoa, että Reimarus loi aidosti *historiallisen* tulkinnan alkukirkon vaiheista (olivatpa hänen perusteensa mitä tahansa). Kun Nasaretilaisen polittinen ohjelma kaatui hänen teloittamiseensa, oppilaat kehittelivät Reimaruksen mukaan tilalle messianologisen *Systeman*, uskonnollisen järjestelmän, joka oli olemukseltaan mytologinen. Järkevänä eurooppalaisena Reimarus halusi poistaa tuon *Systeman* ja tarjota tilalle valistuneen ihmisen deistisen uskonnon. Seuraavalla vuosisadalla David Strauss, joka kirjoitti myös Reimaruksen elämänkerran, omaksui deismin ja Reimaruksen periaatteet omaan Jeesus-tutkimukseensa.

Reimarus antoi historialliselle raamatuntutkimukselle, jota hän ei tosin vielä tällaisella nimityksellä osannut nimittää, ankaran perinnön. Hänen jälkeensä monilla tutkijoilla oli taipumus pitää Jeesusta tavallisena galilealaisena miehenä, joka ei halunnut olla uskonnollinen johtaja. Apostolit eivät tyytyneet tähän, vaan kehittelivät mysteerejä täynnä olevan Jeesus-uskonnon, joka alkoi julistaa messiaanista sanomaansa kaikkialla maailmassa. Näkemyksen sisään oli rakennettu uusi metodi: aito Jeesus löytyy, kun erotetaan apostolien uskonnolliset kuvitelmat historian Jeesuksesta. Näin syntyivät perusteet kyseistä eroa korostavalle dissimilariteetti-kriteerille (ks. alempana).

Jotkut rationalismin ajan Jeesus-kuvista kuulostavat nykyään hieman huvittavilta. Esimerkiksi K.H. Venturinin (s. 1768) mukaan Jeesus oli luonnonparantaja ja luonnontuntija. Hänen ”ihmeensä” perustuivat luonnon merkkien tulkintaan ja kasveista saatuihin lääkkeisiin. Toimet vain näyttivät ihmeiltä, vaikka ne olivat lähinnä silmänkääntötemppuja. Tämän lisäksi evankeliumit kertovat väärinkäsityksistä, kuten Kaanaan häiden tapaus. Jeesus oli tuonut itse viiniä mukanaan häälahjaksi, mutta yleisö ei tätä ymmärtänyt. H.E.G. Paulus (s. 1761) oli hänkin rationalisti ja luonnollisen selittämisen mestari. Hän luki Raamatusta kyllä Jeesusta koskevat kertomukset niin kuin oli totuttu, mutta antoi yliluonnollisille kertomuksille uuden selityksen. Ne olivat historiallisissa tilanteissa tapahtuneita väärinymmärryksiä. Uskonnollinen mieli oli tulkinnut nykytieteen valossa normaalin tapahtuman yliluonnolliseksi. Veden päällä kävely oli virhetulkinta, kun opetuslapset eivät nähneet rantaviivaa sumun tähden. Ruokkimisihme perustui rikkaiden kuulijoiden hyväntahtoiseen eväiden jakamiseen. Jeesuksen kasteen yhteydessä kuultu ääni kuului ohi lentäneestä meteoriitista.

Rationalistisen periaatteen voimaa kuvaa Pauluksen selitys ristiinnaulitsemisesta. Ristillä Jeesus ei kuollut, vaan hän virkosi ristiltä ottamisen jälkeen. Tämä selittää myös sen, miksi opetuslapset kiinnittivät niin paljon huomiota naulanjälkiin Jeesuksen käsissä. Jeesus eli vielä 40 päivää opetuslasten kanssa Galileassa voimia keräten.

Paluu Jerusalemiin oli kuitenkin liian rankka. Lopulta Jeesus hyvästeli opetuslapsensa Öljymäellä ja katosi. Hänen lopullista kuolinpaikkaansa ei tiennyt kukaan. Selitys osoittaa, että lähteillä ei ollut mitään arvoa Pauluksen kritiikissä. Järki oli ainoa kriteeri, joka määräsi kertomusten "todellisen" luonteen.

Edellä mainitulle Straussille yksinkertainen rationalismi ei riittänyt. Reimaruksen teoriaa kehitellen hän alkoi 1830-luvulla vaatia, että Raamattua on tutkittava samoilla ehdoilla, kuin muutakin antiikin kirjallisuutta. Historiallisesti paikkansanpitävän kertomuksen tuli olla "sopusoinnussa tunnettujen ja muuten kaikkialla pätevien luonnonlakien kanssa". Näin Strauss arvioi ensin, mitä Jeesus ei voinut tehdä ja millainen hän ei voinut olla. Hän antaa kaksi esimerkkiä. Jos emme usko, että Koraanissa kuvatut ihmeelliset teot ja tapahtumat ovat totta, emme voi hyväksyä samoja piirteitä Uudessa testamentissa. Toiseksi hän puhu kreikkalaisesta hahmosta Apollonius Tyanalainen. Tätä Tyanalaista kuvataan vanhoissa teksteissä ihmeidentekijäksi. Koska häntä ei voi Straussin mukaan tietenkään pitää aidosti sellaisena, häntä kuvaavien tekstien täytyy olla mielikuvituksen tuotetta. Samalla tavalla Uudessa testamentissa ovat Straussin mukaan mielikuvituksen tuotetta kaikki yliluonnolliset kertomukset Jeesuksesta.

Liberaaliteologian kausi – kuten 1800-luvun tutkimusta yleisesti kutsutaan – rakensi rationalismin lähtökohdille, mutta halusi antaa evankeliumeja koskevalle ongelmalle uuden ratkaisun. Syy kertomusten syntyyn ei voi Straussin mukaan löytyä väärinymmärryksestä. Hänen mukaansa seurakunta oli rakentanut kertomuksia johtajastaan juutalaisen messianologian sisältämän Messias-myytin mukaisesti. Koska Jeesus haluttiin pääsiäisen jälkeen kuvata mahtavaksi Messiaaksi, hänen toimintaansa väritettiin hienoilla kertomuksilla. Ongelmallinen evankeliumikertomus oli Straussin mukaan siten teologinen keksintö, jolla ei ollut suoraa liittymäkohtaa historian tapahtumiin. Sen synty selittyi seurakunnan opetuksen tarpeista.

Historian Jeesusta käsiteltiin 1800-luvun mittaan yhä kyynisemmin. Aitona pidetty Jeesus katosi näkyvistä ja jäljelle jäi ainoastaan kuvitelma seurakunnan luomasta ihannekuvasta. Lopulta ei "tiedetty" juuri mitään Jeesuksen elämästä tai opetuksesta. Kun Albert Schweitzer kirjoitti aluksi mainitun laajan Jeesus-tutkimuksen historiikin vuosisadan lopulla, hänen kuuluisaksi tullut johtopäätöksensä oli synkkä: "Ei ole koskaan ollut olemassakaan Jeesus Nasaretilaista, joka esiintyi Messiaana, saarnasi Jumalan valtakunnan moraalia, perusti taivaallisen valtakunnan maan päälle ja kuoli täyttääkseen tehtävänsä... Kristinuskon historiallista perustusta... ei enää ole".

7.3. Liberalismin anti eksistentialismille

Eräässä mielessä juuri Straussin ratkaisu on "kopernikaaninen" käänne Jeesuksen tutkimuksen teoriassa. Reimarus oli vasta avannut tietä "historialliselle" käsitykselle Jeesuksesta. Molemmilla oli toki sama maailmankuva, mutta Strauss loi historian selitykseen vahvan teorian. Hegelin "suurimmaksi oppilaaksi" mainittu Strauss etsi sekä Raamatun historiallista luonnetta että kristinuskon ikuista sanomaa hegeliläisen idealismin tarjoaman dialektiikan avulla. Uskonnollinen reaktio Jeesuksen toimintaan näkyi hänen mukaansa korkealentoisen teologian luomisena (tässä hän tosin seurasi

Reimarusta). Tämä teologia jatkoi Straussin mukaan dialektista kehitystään 1800-luvulla, jossa uusi maailmankuva edellytti jälleen uutta reseptiota kristinuskon ”ikuisista totuuksista”.

”Liberaaliksi” Strauss ystävineen kutsui uutta tulkintaansa siksi, että perinteinen Jeesus-kuva ja kirkollinen dogma selitettiin nyt mytologiaksi. Aito ja vapaamielinen historiallinen tulkinta Jeesuksesta johti tässä vaiheessa käsitykseen siitä, että kristinusko itsessään ei jatka historian Jeesuksen ohjelmaa. Kirkon klassinen oppi perustuu – eri teorioissa sittemmin hieman eri tavoin selitettynä – kreikkalais-hellenistiseen mytologiaan. Sekä Vapahtaja-myytti (jonkun mukaan Vanhasta testamentista, toisen mukaan Kreikasta) että sakramentit veriuhreineen ovat tavallaan vierasta vaikutusta alun perin juutalais-kristillisessä perinteessä. Vaikka nämä perusteet ovat myöhemmin menettäneet merkitystään tekstien ja argumenttien puuttuessa, itse ajatus on jäänyt varsin pitkäksi aikaa elämään raamatuntutkimuksessa.

Maailmankuvalliset kysymykset ohjasivat myöhemmin yhtä kaikkein vaikutusvaltaisinta eksegeettiä, edellä mainittua luterilaista Bultmannia. Hän omaksui Straussilta myyttikritiikin ja pyrki sovittamaan Raamattua modernin ihmisen maailmankuvaan purkamalla oletetut myytit pois teksteistä. Edellä mainittu merkittävä teoreettinen muutos siirtyy tässä vaiheessa metodin sisälle. Kehitellessään muotohistoriaa Bultmann sijoitti myyteistäriisumisen keskelle uutta metodia, kuten edellisissä luvuissa on nähty. Hän luokitteli evankeliumikertomuksia sen mukaan, miten niissä kuvataan Jeesuksen yliluonnollisuutta ja ihmeellisyyttä. Kuten aiemminkin todettiin, ”myyteistäriisuminen” (demythologizing) on itse asiassa johtanut raamatullisen maailmankuvan riisumiseen (decosmologizing). Jumalakeskeinen maailmankuva on tällöin korvattu naturalistisella maailmankuvalla.

Käytännössä lopputulos Bultmannin tutkimuksista oli lohduton. Kun hän kirjoitti suuren teoksensa Uuden testamentin teologiasta, kirjan alun noin 30:lla sivulla on jäljellä vain lyhyt kuvaus historian Jeesuksen opetuksesta. Siinä Jeesuksen Jumala on Isä ja Jumalan valtakunta on tulossa. Mitään erityistä omaa sanomaa Jeesuksella ei ole. Näin katkaistiin yhteys Jeesuksen ja alkuseurakunnan – toisin sanoen Jeesuksen ja kristillisen kirkon väliltä. Keskeisimmäksi aitouden kriteeriksi nousi edellä käsitelty dissimilariteettikriteeri. Aitona Jeesuksen opetuksena pidettiin vain sellaista, mikä eroaa sekä sen ajan juutalaisesta uskonnosta että apostolisen alkuseurakunnan julistuksesta. Toisin sanoen sekin vähä, mitä historian Jeesuksesta voitaisiin tietää, on erotettu sekä aikahistoriasta että Jeesuksen itsensä perustamasta seurakunnasta. Kun ”historiallisessa” tutkimuksessa yritettiin etsiä historian Jeesusta, tuloksena oli epähistoriallinen Jeesus. Maailmankuvalliset ja metodiset ongelmat johtivat käsitykseen, jossa Jeesus on irroitettu erilleen historian jatkumosta.

Historiantutkimuksessa Bultmann oli aikansa lapsi. Virheellisen ajoituksen tähden hän luokitteli apostoli Paavalin gnostikoksi (liike, joka toimi noin sata vuotta myöhemmin). Edeltäjien ehdottelema kreikkalainen vaikutus merkitsi Bultmannille gnostilaista teologiaa. Hänen mukaansa Paavali ”turmeli” aidon juutalaisperäisen uskonnon sovittamalla siihen gnostilaisen Vapahtaja-myytin. Näin uskonto valtasi historialliset kuvat ja kristinuskosta tuli yksi läntinen mysteeriuskonto muiden joukkoon.

Straussin ja Bultmannin perinnössä kulkeva historiallis-kriittinen tutkimusohjelma kiertyy kahden käsitteen, mytologisoinnin ja demytologisoinnin varaan. Se olettaa, että seurakuntalaiset ovat pääsiäisen jälkeen kehitelleet myyttejä Jeesuksesta ja näin mytologisoineet Jeesuksen opetukset. Historian Jeesus on tämän tulkinnan tuloksena aivan erilainen, kuin evankeliumeissa esiintyvä hahmo. Rationalistinen hermeneutiikka ohjaa historiallis-kriittisen tutkimuksen tämän jälkeen myyttien riisumiseen. Selityksiä ohjaa materialistinen kuvitelma uskonnon perusluonteesta. Aitoa kristinuskoa haetaan humanismista, jossa synti ei vaivaa eikä pelko kuolemanjälkeisestä kohtalosta uhkaa. Uskon sisällöksi nousee eksistentialistinen kokemus, jolla ei enää ole juurikaan sanallista sisältöä.

Tutkiessaan historiassa elänyttä Jeesusta historiallis-kriittinen metodi soveltaa jatkuvasti myös myyteistäriisumista tuohon työskentelyyn. Tässä on keskeinen syy siihen, että Jeesus on kadonnut monien tutkijoiden näköpiiristä. Jeesus ei häviä pelkästään evankeliumeja vertailtaessa, kuten aiemmin on jo todettu. Suullisen perimätiedon tarkastelu ei sekään erota Jeesuksen hahmoa historian kentältä – pikemminkin päinvastoin. Itse tekstit vahvistavat melko perinteisen käsityksen Jeesuksen henkilöstä. Redaktiokritiikin ei puolestaan pitäisi edes ottaa kantaa tähän keskusteluun muutoin kuin tradition ja redaktion erottamisen näkökulmasta. Miksi Jeesus sitten on aikanaan kadonnut juuri historiallis-kriittisestä tutkimuksesta? Lyhyt vastaus kuuluu: aatteellisista syistä. ”Metodi” on aina ollut laajempi, kuin pelkkä tekninen toimintaperiaate.

7.4. Historian Jeesus ja ”uskon Kristus”

On ymmärrettävää, että tällainen tutkimus riisui evankeliumien Jeesuksen vähitellen lähes kaikesta siitä, mitä kirkko oli tottunut aikaisemmin opettamaan Raamatun perusteella. Jeesuksesta kirjoitettiin elämänkertoja, joiden mukaan hän oli todellisuudessa ollut tavallinen juutalainen uskovainen, joka vilpittömästi julisti Jumalan tahtoa aikalaisilleen. Ongelma ei ollut vain historiallinen. Myös teologian osalta kirjoittajat joutuivat vaikeuksiin. Miten säilyttää jotain aatteellista ja uskonnollista tilanteessa, jossa kristinusko tuomitaan mielikuvituksellisten mytologioiden joukkoon?

Keskeisin ratkaisu liittyy sekin jo Straussiin. Hän erotti “historian Jeesuksen” ja “uskon Kristuksen” täysin toisistaan. Hegeliläiseen idealismiin vedoten Strauss käytti tätä jakoa teoksessaan, jonka hän vuonna 1865 kirjoitti Schleiermacherin ”liian historiallista” käsitystä vastaan. Vaikka tiede osoitti – Straussin mielestä – historian Jeesuksen aivan muuksi kuin mitä kirkko oli aina uskonut, ratkaisu voisi löytyä ideamaailmasta. Siksi seurakunnan kehittämä “uskon Kristus”, eli Uuden testamentin kuvaama Kristus ja kirkon uskon kohde, oli epähistoriallisenakin ikuinen totuus. Apologeettisessa mielessä tämä huomio johti käsitykseen ajattomasta Kristuksesta, koska historian Jeesus ei voinut olla uskon kohde. Kirkon usko oli “erotettava... evankeliumien historiasta”. Saksassa kirjoitettiin monia teoksia tällä teemalla ja siitä tuli hermeneuttisen eksegetiikan yleinen peruste.

Etenkin Troeltschin muotoilema historismi paalutti eron historian Jeesuksen ja teologisten Jeesus-kuvien välillä. Kuten todettu, Troeltsch itse rajoitti historiallisen tutkimuksen tehtävät vain kausaalihistorian piiriin. Kaikki mytologiset käsitykset, joissa Jeesus esitetään uskon kohteena, olivat hänelle pelkkää pääsiäisen jälkeistä teologisointia. Juuri siksi Troeltsch teki jyrkän eron Raamatun historiallisen tutkimuksen ja opin dogmaattisen tutkimuksen välille. Hänen mukaansa kristillinen oppi koski ”uskon Kristusta”. Kuten Riekkinen ja Veijola metodioppaansa johdannossa totesivat, tällainen melko väkinäinen jako on ohjannut historiallis-kriittistä tutkimusta vuosikymmenten ajan. Jeesus-tutkimuksen osalta voidaankin sanoa, että ero historian Jeesuksen ja uskon Kristuksen välillä on tyypillinen historiallis-kriittisen tutkimusohjelman tuote.

Vastaava jako esiintyy myös joissain suomalaisissa tutkimuksissa Jeesuksen elämästä. Varsinainen historian Jeesuksen opetuksia koskeva metodiikka koskee täälläkin Jeesuksen sanojen aitouden kriteerejä, etenkin edellä mainittua ”eroa”. Yllä mainitun Riekkisen ja Veijolan metodiopin ensimmäisessä painoksessa kriteerejä esiteltiin runsaan sivun verran. Historian Jeesus löytyy kirjan mukaan vain, kun hänen hahmonsa erotetaan tyystin seurakunnan uskonnäkemyksistä. Uudemmassa Jeesus-tutkimuksen kokoelmassa nimeltä *Nasaretilaisen historia* puolestaan Kari Syreeni herättää kriteerit jälleen eloon todeten, että niitä käyttää myös Amerikan ns. Jeesus-seminaari (edemennyt R. Funk). *Nasaretilaisen historiassa* kuva historian Jeesuksesta on lähes yhtä rajattu, kuin Bultmannilla aikaisemmin. Pieniä myönnytyksiä tosin tehdään sandersilaisen tutkimuksen suuntaan (ks. alempana). Ajankohtaisten oppikirjojen tasolla taas kirjassa *Varhaiskristilliset evankeliumit* (toim. Myllykoski ja Järvinen) ei enää pohdita kysymystä historian Jeesuksesta ensinkään. Kirjoittajille evankeliumit ovat pelkkää teologiaa, ja kirjan eri artikkeleissa arvioidaan vain evankeliumin itsensä sanomaa analysoimatta lainkaan sitä, mikä osuus historian Jeesuksen opetuksella on evankeliumimateriaalin synnyssä. Kyse on ns. teologisesta redaktiokritiikistä, jossa evankelistojen aikaansaannosta tarkastellaan vain heidän omana teologianaan.

Jos kuva Jeesuksesta muodostetaan valmiin naturalistisen muotin mukaan, kunkin aikakauden Jeesus alkaa muistuttaa aikakauden omia erityispiirteitä. Eri asia on se, onko annettu kuva ollut uskottava. Tähän ongelmaan kaatuu myös Yhdysvalloissa toteutettu Funkin Jeesus-seminaari, joka tuotti kriittisen koosteen nimeltä *The Five Gospels*. Tutkimusryhmän rakentama kuva historian Jeesuksesta on niin väritön, että se ei enää selitä Jeesuksen suunnatonta vaikutusta historiassa. Vaikka tutkimus on tämän jälkeen monin tavoin muuttunut edellä käsitellyn kauden lähtökohdista, voidaan historian Jeesuksen arviointia varten tarjota myös hieman toisenlaisia, sisällöllisiä kriteerejä. Evankeliumikertomuksen yksinkertainen ja harvoin kyseenalaistettu viesti on ollut se, että Jeesus kuoli. Hänessä oli jotain niin vaarallista ja Israelin vakiintunutta hurskautta uhkaavaa, että hänet piti saada päiviltä (E.P. Sanders). Tässä lähtökohdassa on sekin etu, että sitä ei juuri kukaan tutkija epäile. Siksi siitä tulee periaate, jonka avulla kaikkia hypoteeseja Jeesuksen todellisesta luonteesta tai sanomasta tulee arvioida. Mikäli rekonstruktio ei kykene esittämään tarpeeksi “vaarallista” Jeesusta, se jää arvottomaksi. Tässä mielessä useimmat rationalismin hengessä muodostetut lempeät Jeesus-kuvat osoittautuvat varsin hyödyttömiksi. Jos Jeesus ei väittänyt

olevansa Messias eikä julistanut mitään perinteisestä juutalaisuudesta poikkeavaa, hän ei olisi ollut uhka kenellekään. Sanoma Vapahtajasta on täten mielenkiintoisella tavalla sidoksissa jännitteeseen, nimittäin Jeesuksen konfliktiin aikansa juutalaisen eliitin kanssa.

7.5. Perinteisemmillä linjoilla vanhalla mantereella (1900-luku)

Jeesus-tutkimus ei toki ole kulkenut pelkästään rationalistisen reduktionismin ehdoilla. Esimerkiksi Saksassa Adolf Schlatterin perinteessä moni tutkija pyrki vielä löytämään historian Jeesuksen opetuksesta jonkinlaisen johdonmukaisen linjauksen. Britanniassa osa tutkijoista oli irtautunut deismin kahleesta ja tarjosi hyviä vaihtoehtoja tutkimukselle. Lisäksi ns. *evangelical* -tyyppinen akateeminen tutkimus liittyi tähän yleissuuntaukseen. Vaikka tähän kohtaan valitut esimerkit tarjoavat vain pienen otoksen alasta, ne täydentävät kuitenkin kuvaa eksegetiikan laajemmasta kentästä liberaaliprotestantismin ulkopuolella.

Heti sotien jälkeen Oscar Cullmann julkaisi Saksassa pelastushistoriallista näkymää avaavan tutkimuksensa *Christus und die Zeit* (1945). Hän keskittyi aikakausien taitteen ajatukseen ja Jeesuksen opetukselle tärkeään *kairos*-hetken teologiaan. Cullmann ei tyynyt Bultmannin ja muiden 1800-luvun liberaaliteologiasta elävien tutkijoiden perinteeseen. Hän pyrki uudenlaiseen historialliseen luentaan. Olennaista oli löytää Jeesuksen itsensä käsitys historiasta ja sen avainkohdista. Cullmannin eskatologinen tulkinta nosti esille käsityksen, jonka mukaan Jeesus uskoi suurten maailmankausien olevan taitekohdassa. Hän ajatteli oman toimintansa edesauttavan Jumalan suunnitemien toteutumista historiassa. Näillä näkemyksillään Cullmann itse asiassa ennakoi Collingwoodin näkemyksiä aatteellisesta historiasta.

Kuuluisin perinteisillä linjoilla kulkeneista teologeista lienee 1900-luvulla Joachim Jeremias, joka kirjoitti jopa Uuden testamentin teologian ensimmäisen, Jeesuksen opetuksia koskevan osan (*Neutestamentliche Theologie I*, 1970). Tällaisia teoksia ei Bultmannin varjossa yleensä enää kirjoitettu. Jeremias on tunnettu vertausten tutkija, mutta sen lisäksi hän tarjosi eskatologisen tulkinnan Jeesuksen Abba-opetuksesta (kirjassa *Abba,* 1966). Jeremiaksen mukaan Jeesuksen ainutlaatuinen kutsumustietoisuus näkyy siinä, että hän ilmoitti opetuslapsilleen lopullisen pelastuksen koittavan juuri hänen opetuksensa ja hänen seurakuntansa kautta. Jeremiaksella oli näin ollen perin korkea käsitys Jeesuksen identiteetistä.

Toisaalta Britanniassa myös C.H. Dodd edusti eskatologista tulkintaa (*The Parables of the Kingdom*, 1935). Hän haki historian Jeesuksen opetuksista johdonmukaista kuvaa nostamalla esille tämän lopunajallisen julistuksen. Jeesuksen mukana lopunaika on jo tullut todelliseksi. Ihmisten vastaus Jeesuksen toimintaan tulee samalla ratkaisemaan heidän kohtalonsa iankaikkisuudessa. Ihmisen Poika on läsnä ja pelastus on tullut todelliseksi maan päällä (ns. toteutunut eskatologia; hieman epäonnistunut termi, koska Dodd ei sulje pois käsitystä futuurisesta eskatologiasta eli myöhemmin tulevista tapahtumista).

Anglo-saksisen maailman suuriin nimiin kuuluu lisäksi F.F. Bruce, Jeremiaksen kaltainen aikahistorian tuntija ja raamattuteologian tutkija. Bruce on taustottanut ennen

kaikkea Jeesuksen toimintaa aikahistorian tutkimuksen avulla (*New Testament history*, 1969). Yksi tunnetuimmista tämän suunnan Jeesus-tutkijoista on puolestaan I.H. Marshall. Hän on keskittynyt esimerkiksi Luukkaan evankeliumin tutkimukseen (*Luke: Historian and Theologian*, 1970). Kirjassaan *I Believe in the Historical Jesus* (1977) Marshall ottaa kantaa Jeesuksen elämästä ja opetuksista tehtyihin rekonstruktioihin. Hänen oma otteensa on ymmärrettävästikin lähempänä evankeliumien hahmoa, kuin saksalaisten historistien näkemyksiä.

7.6. Jeesus-tutkimuksen suuri murros: Third Quest

Toisen maailmansodan jälkeen Jeesus-tutkimus ajautui jonkinlaiseen umpikujaan etenkin Euroopassa. Bultmann oli sulkenut ovet ja hänen oppilaansa (kuten Käsemann ja Robinson) kehittelivät ”toisessa aallossa” teorioita Jeesuksen sanoman ajattomasta merkityksestä eksistentialismin hengessä. Tämän jälkeen uusi Jeesus-tutkimuksen suunta (*Third Quest*) syntyi oikeastaan jo 1980-luvulla ja se on kasvanut sen jälkeen huimiin mittoihin. Tutkimuksen uusi avautuminen johti aivan olennaisiin muutoksiin Jeesus-kuvassa. Etenkin Sandersin jälkeen muotohistorian reduktionistiset periaatteet on hylätty ja tärkeämpänä pidetään johdonmukaisen kokonaiskuvan hahmottamista. Sen mukaan ratkaistaan myös useimpia historiallisuuteen (aitouteen) liittyviä kysymyksiä. Seuraavassa joitain alan teoksia aihepiireittäin ja lyhyesti selitettynä.

Jeesus-tukimuksen kolmas aalto toi päivänvaloon tuhatsivuisia kirjoja historiassa eläneen Jeesuksen opetuksista. Uudessa vaiheessa bultmannilainen pessimismi oli ainakin osittain kadonnut ja rekonstruktiot olivat rohkeita. Aluksi tutkijat kuitenkin usein välttelivät Jeesuksen omimman sanoman määrittelyä. Kolmannen aallon ensimmäisistä tutkimuksista on sanottu, että monet niistä ovat enemmänkin historian Galilean tutkimusta, kuin historian Jeesuksen tutkimusta. Irtautuminen *First Questista* (1800-luvun historiallisesta kritiikistä) ei kuitenkaan tapahtunut aivan helposti, kuten alla olevat esimerkit osoittavat.

Kolmannen aallon tutkimuksella voisi olla montakin lähtöpistettä, mutta usein tässä yhteydessä mainitaan Ed P. Sandersin teos *Jesus and Judaism* (1985). Sandersin konteksti on hyvin ymmärrettävä. Hän oli 1970-luvulla alkanut uudistaa Paavali-tutkimusta nostamalla toisen maailmansodan kauhujen jälkeen juutalaisuuden tutkimuksessa uudelleen arvoonsa. Tämän jälkeen Sanders halusi ymmärtää myös Jeesuksen opetusta nimenomaan alkuperäisessä juutalaisessa yhteydessä. Tämä lähtökohta nosti lopunajallisen näkökulman tärkeäksi. Lähtien liikkeelle Jeesuksen temppelikritiikistä (kolleegansa B. Meyerin jäljissä) Sanders loi kuvan Jeesuksesta eskatologisena profeettana. Hän haki uskottavaa selitystä sille, miksi Jeesusta pidettiin vaarallisena ja miksi hänet piti surmata. Hänen mielestään tämän voi selittää vain Jeesuksen voimakas eskatologinen paatos, joka asetti kyseenalaiseksi yleisjuutalaisen ajattelun ja sen perinteiset uskomukset. Sandersin Jeesus oli lopun ajan julistaja, joka julisti Jumalan uutta valtakuntaa niin tulisesti, että hänet haluttiin poistaa kapinoitsijana näyttämöltä. Vaikka Sanders ei ole kaukana Theissenista (alla), hän korosti enemmän uskonnollista motivaatiota. Jeesus ei ollut vain sosiaalinen uudistaja, vaan hengellinen johtaja.

Myöhemmin toisenlaiset historiankuvat nousivat esille. Esimerkiksi John D. Crossan (*The Historical Jesus,* 1991) etsi kirjassaan historian Jeesusta toisaalta tämän sosiaalisen ympäristön ja toisaalta sanoman erityispiirteiden kautta. Hän kuuluu niihin tutkijoihin, jotka ”palaavat Galileaan”. Kirjan alaotsikko kertoo keskeisen tavoitteen: ”Välimerenmaiden juutalainen maanviljelijä”. Crossanin lähtökohta ei ole metodisesti vielä kovinkaan lähellä *Third Questia*. Hän lähtee liikkeelle ankarin kriteerein haetuista yksittäisistä Jeesuksen opetuksen ja toiminnan piirteistä. Ei ole yllätys, että nämä koskevat Jeesuksen askeettisia elämänohjeita tai köyhien avustamista. Crossan myös riisuu Jeesuksen apokalyptiikasta ja nostaa sosiaalisen sanoman tärkeäksi. Lisäksi hän liittyy Burton Mackin ajatukseen siitä, että historian Jeesus muistuttaa sen ajan kyynikkofilosofeja: toisaalta asketismia ja toisaalta anarkistista utopiaa.

Roomalaiskatolisen John P. Meier tutkii puolestaan lähes käsittämättömän laajassa Jeesus-tutkimuksessaan (neljä noin 700-sivuista osaa) *A Marginal Jew I-IV* (1991-2009) kaikkia mahdollisia Jeesus-tutkimuksen alueita. Hän yrittää hahmottaa tutkimuksen eri osa-alueita pikkutarkasti. Tosin myös Meier jää monissa pohdinnoissaan vanhojen asetelmien vangiksi. Hän hakee lähes ahdistuneesti ”aitojen” kertomusten minimiä, jonka perusteella jotain keskeistä voitaisiin sanoa Jeesuksen julistuksesta. Jeesus kuuluu kirjan otsikon mukaisesti marginaaliin lähinnä siksi, että hän on jättänyt ”normaalin” työn ja toiminut vain pienen ryhmän kanssa, hän on opettanut laista niin ankarasti, että vain harvat ovat yhtyneet siihen, ja häntä on lisäksi alettu syrjiä tavalla, joka lopulta johti teloittamiseen.

Pikkutarkassa työssään Meier edelleen rakentaa Jeesuksen ”elämänkertaa” yrittäen selvittää hänen toimintansa aikataulun ja maantieteelliset rajat mahdollisimman tarkasti. Sisällön osalta hän päätyy eskatologian korostukseen: Jeesus odotti Jumalan pian astuvan esiin ja hallitsevan kuninkaana. Tämä odotus heijastuu Isä meidän -rukouksessa. On tosin todettava, että Meier hakee kokonaisrekonstruktiossaan messiaanista Jeesusta, jonka sanoma nousee sen ajan juutalaisuuden uskonnollisen eliitin näkemyksiä vastaan. Tältä osin hän hakee vastausta Sandersin (yllä) esittämiin peruskysymyksiin. Uusimmassa neljännessä osassa Meier pohtii lisäksi Jeesuksen opetusta laista. Hän haluaa ohjata Jeesus-tutkimusta todellisesti ”juutalaisen Jeesuksen” suuntaan todeten, että Jeesus otti runsaasti kantaa aikansa lakispekulaatioihin. Meierin heikkoudeksi jää se, että hän ei laajoista analyyseistään huolimatta tee erityisen selväpiirteistä rekonstruktiota Jeesuksen sanomasta. Witheringtonin mukaan hän yhä erottaa historian Jeesuksen uskon Kristuksesta liian kategorisesti toisistaan.

Raymond Brownin teos *The Death of the Messiah* (1994) 1600-sivuinen teos Jeesuksen kuolemasta hakee vastausta historian ymmärtämiseen puolestaan Jeesuksen kärsimyskertomuksesta. Lähtökohta on oikeutettu ja näin vältetään moni perinteinen historiallisen kritiikin kaivama kuoppa. Itse teos on kuitenkin muodoltaan kärsimyskertomuksen laaja kommentaari, jossa otetaan yllättävän vähän kantaa Jeesuksen sanoman sisältöön. Lopussa Brown pohtii suurta kysymystä siitä, ovatko evankeliumien Jeesuksen puhumat kärsimysilmoitukset aitoja vai eivät. Hän taiteilee ”todennäköisen oletuksen” (foresight) ja ennaltatietämyksen (foreknowledge) välillä. Brownin mukaan Jeesus näyttää selvästikin aavistaneen, että hänen julistuksensa johtaa lopulliseen välirikkoon ja kuolemaan, mutta Brownin mukaan nykyteologi ei

voi lähteä arvailemaan sitä, olisiko Jeesus todella tiennyt tämän edeltä. Raamatun teksti ei sitä enää Brownille kerro.

Sosiologisesta suuntauksesta mainittakoon Gerd Theissen, joka kirjassaan *The Shadow of the Galilean* (1987) rakentaa yhteiskunnallista analyysiä Jeesuksen elämästä. Hän korostaa Jeesuksen sosiaalista sanomaa: Jeesus tuo yhteisöä koskevan muutoksen. Vastaava tähtäin on kirjassa Richard Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence* (1987). Horsley on kaikkein voimakkaimmin (ehkä Reimaruksen jälkeen) väittänyt, että Jeesuksen alkuperäinen ohjelma oli polittinen. On ilmeistä, että tällaiset sosiologisesti painottuneet Jeesus-tutkimukset ovat vahvasti reduktionistisia. Niissä aitona pidetyn Jeesuksen sanomasta on riisuttu pois lähes kaikki eskatologinen ja messiaaninen aines – asiaa sen kummemmin perustelematta.

Monet tutkijat ovat toisaalta kuitenkin jatkaneet ja täydentäneen eskatologista tulkintaa. Näihin kuuluu Peter Stuhlmacher, joka kirjoissaan *Jesus of Nazareth–Christ of Faith* (1993) ja *Biblische Theologie des Neuen Testaments I* (1992) rakentaa rekonstruktiota historian Jeesuksen julistuksesta ottamalla todesta eskatologiset lauseet lupausten täyttymisestä. Sanoman tulkinnassa avaimena on nyt käsitys pelastuksen aikakauden koittamisesta. Tässä näkyy piirteitä myös Cullmannin selityksistä. Stuhlmacherin mukaan johdonmukainen käsitys Jeesuksen pyrkimyksistä pitää sisällään ajatuksen siitä, että Jeesus samastui vanhatestamentillisiin käsityksiin Vapahtajasta, joka uhraa itsensä kansan edestä.

Olennaista kolmannen aallon tutkimuksissa on uudenlainen paluu historiallisen kontekstin selittämiseen. Historiallinen evankeliumitutkimus ei ole enää kertomuksen syntyhistorian tarkastelua, vaan historian tapahtumien ja kehityskulkujen tutkimusta. Tältä osin myös siirtyminen uudempiin historianteorian näkemysiin on ilmeinen. Uutta historiantulkintaa edustavasta Tübingenistä tuli Stuhlmacherin teosten lisäksi myös Martin Hengelin ja Anna Maria Schwemerin laaja teos *Jesus und das Judentum* (2007). Hengelin elämäntyön koontia ja synteesiä esittelevä, mutta kuitenkin uutta tekstiä tarjoava kokoelma keskittyy sijoittamaan historian Jeesuksen keskelle oman aikansa juutalaisuutta. Jeesuksen erityislaatuisuus nousee esille hänen messiaanisen toimintansa kautta ja sitä tekijät valottavat monesta näkökulmasta.

Vaikka laajoja Jeesus-tutkimuksia on vuosituhannen vaihteen molemmin puolin kirjoitettu runsaasti, kolmannen aallon merkittävämmäksi uudistajaksi näyttää nousseen brittiläinen tutkija N.T. Wright Hänen kirjansa *Jesus and the Victory of God* (1997) avasi keskustelun, joka on vähitellen johtanut suorastaan kokonaisen uuden paradigman syntyyn. Wright luo kuvaa Jeesuksesta, jonka julistuksessa eskatologia ja messiaanisuus käyvät yksiin. Wrightin mukaan Israelin historia oli katkennut pakkosiirtolaisuuteen. Sen jälkeen kansa oli hajalla niin maantieteellisesti, kuin henkisesti. Jumalan vihan uskottiin lepäävän Israelin yllä. Vielä Jeesuksen aikanakin epävarmuus oli suurta Rooman rautaisen hallinnon takia. Tällaisessa tilanteessa Jeesus astuu näyttämölle ja esiintyy Jumalan lähettiläänä sekä Israelin uskon uudistajana. Kun hän lupaa anteeksiannon kansalle, se kuullaan selvänä viestinä: nyt pakkosiirtolaisuuden rangaistus on poistettu.

Jeesus-tutkimusta on vuosikymmenten varrella siten ohjannut koko joukko tulkintoja, joista kukin on tuottanut hieman erilaisen käsityksen historiassa eläneen Jeesuksen missiosta ja pyrkimyksistä. Kolmas aalto alkoi 1990-luvulta lähtien etsiä

historian Jeesusta historismin, Bultmannin ja eksistentialistien jälkeen hyvin aikaisemmasta poikkeavalla tavalla. Puhelähteen tutkimus oli vielä raja-alueella etsiessään kyynikkofilosofia (Crossan, Mack). Sosiologisesti painottunut suunta piti Jeesusta puolestaan sosiaalisen muutoksen tuojana (Theissen, Horsley), eikä tässäkään ollut suurta eroa 1800-luvun tutkimukseen. Karismaattisena uudistajanakin Jeesusta on pidetty (Borg, Vermes). Kuuluiko Jeesus marginaaliin (Meier) vai juutalaisen ajattelun keskukseen (Stuhlmacher, Wright)? Jeesus kyllä toimi yhteisön reuna-alueella elävien parissa, mutta monien mielestä hänen sanomansa liittyi Vanhan testamentin ja etenkin profeettakirjallisuuden keskiöön (ks. Witherington, *The Jesus Quest*). 2000-luvulla tärkeimmäksi tutkimuksen alueeksi onkin noussut eskatologia.

7.7. Uusi paradigma, uusi narratiivi

Lyhytkin katsaus osoittaa, että näkemykset historiassa eläneen Jeesuksen identiteetistä ja opetuksesta ovat vaihtuneet vuosikymmenestä toiseen. Silloin on oikeutettua kysyä, koskivatko kolmannen aallon Jeesus-tutkimuksen muutokset jotain olennaista myös historiankäsityksen osalta? Vastaus on ilmeinen. Ensimmäinen merkittävä muutos koskee historismin perintöä ja sen edellyttämää tekstien redusoimista. Kolmannen aallon tutkijat eivät enää pyri lähtökohtaisesti purkamaan evankeliumikertomusta Troeltschin prinsiippien tai pelkkien maailmankuvallisten kysymysten avulla. Sen sijaan kertomusta käsitellään lähteenä, jonka erityislaatuisuus tulee ottaa tutkimuksessa vakavasti. Erityisen sijan saa tekstin kertomuksellisuus.

Toiseksi voidaan panna merkille, että historiallisuuden ”kriteerit”, erityisesti dissimilariteettikriteeri hylättiin lähes kokonaan. Kun kuvaa Jeesuksesta rakennetaan, olennaista on se, onko syntyvä käsitys uskottava ja johdonmukainen. Tähän tapaan kriteerejä kritisoi uudemman Jeesus-tutkimuksen keskeinen avaaja Sanders. Kirjansa *Jesus and Judaism* alussa Sanders toteaa, että hän ei enää luota muotohistorian ankaraan historialliseen kritiikkiin Jeesuksen elämää ja opetusta koskevaa konstruktiota muotoiltaessa. Hänen mukaansa kriteerit hylkäävät liikaa materiaalia tutkijan käytöstä: ”Tämä arviointi sulkee pois liian paljon”. Tutkijan on Sandersin mukaan oletettava, että Jeesuksen ja sen ajan juutalaisuuden välillä on myönteinen (”positive”) suhde. Erilaisuuden kriteeri (dissimilarity) jättää hänen mielestään tutkijalle liian vähän materiaalia, jotta tämä voisi rakentaa tyydyttävän kokonaiskuvan (”satisfactory reconstruction”) Jeesuksen elämästä ja opetuksesta.

Tämä on merkinnyt tutkimuksessa samalla sitä, että jyrkkä ero historian Jeesuksen ja uskon Kristuksen välillä on menettänyt merkitystään. Kuten historian teoriaa koskevissa luvuissa todettiin, historian kirjoittaminen on samalla myös tulkintaa. Käsitys Jeesuksen merkityksestä näkyy jo ensimmäisistä silminnäkijäkertomuksista. Suullisessa perimätiedossa kulkenut materiaali pitää sisällään jo teologista tulkintaa, käsityksen Jeesuksen merkityksestä. Tätä merkitystä ei siten tarvitse hakea vasta vuosikymmeniä myöhemmin seurakunnasta, joka kokoaa suullisia kertomuksia kirjaksi. Jeesuksen historia rakentuu narratiiviksi, joka kannattelee historiallista perustaa.

Tutkimus onkin muuttunut monin tavoin vanhan kauden lähtökohdista. Nykyään historian Jeesuksen arvioinnille voidaan esittää toisenlaisia kriteerejä. Jotkin niistä ovat yllättävän yksinkertaisia. Evankeliumikertomuksen selvä ja harvoin kyseenalaistettu viesti on ollut se, että Jeesus kuoli teloituksen uhrina. Hänessä oli jotain niin vaarallista ja Israelin vakiintunutta hurskautta uhkaavaa, että hänet piti saada päiviltä. Sanders huomautti omassa tutkimusessaan, että tätä lähtökohtaa ei juuri kukaan tutkija epäile. Siksi tästä lähtökohdasta tulee periaate, jonka avulla kaikkia hypoteeseja Jeesuksen "todellisesta luonteesta tai sanomasta" tulee arvioida. Mikäli selitys ei kykene esittämään tarpeeksi "vaarallista" Jeesusta, se jää arvottomaksi. Tässä mielessä useimmat rationalismin hengessä muodostetut Jeesus-kuvat osoittautuvat varsin hyödyttömiksi. Jos Jeesus ei väittänyt olevansa Messias eikä julistanut mitään perinteisestä juutalaisuudesta poikkeavaa, hän ei olisi ollut uhka kenellekään. Sanoma Vapahtajasta on täten mielenkiintoisella tavalla sidoksissa kontroverssiin.

Wrightin jälkeen voidaan puhua Jeesus-tutkimuksen uudesta eskatologinen paradigmasta. Se rakentaa uuden narrativin ja esittää Jeesuksen ennen kaikkea pelastuksen ajan temppelin rakentajana. Tekstintutkimuksessa puhutaan nykyään Sternbergin tapaan metanarratiivien tärkeydestä merkitystä arvioitaessa. "Suuri kertomus" antaa yksityiskohdille mielekkyyden. Siksi juuri laajemman narratiivin hahmottaminen auttaa jäsentämään sitä, mikä teologinen sisältö esimerkiksi Jeesuksen opetuksilla on. Näin päästään hänen missionsa äärelle. Wrightille tämä kertomus koskee pakkosiirtolaisuuden päättymistä.

Kuten todettu, Wrightin mukaan Israelin jos itsessän hajanainen ja sisällissotien rikkoma historia oli katkennut pakkosiirtolaisuuteen. Sen jälkeen kansa oli hajalla paitsi maantieteellisesti, myös henkisesti. Teologinen tulkinta oli selvä: Jumalan viha lepää kansan yllä. Tässä on Wrightin mukaan keskeinen konteksti Jeesuksen toiminnalle. Vielä hänen omana aikanaankin kansan epävarmuus oli suuri. Israel ei ollut itsenäinen, vaan Rooman vallan alla. Jeesus astui historian näyttämölle esiintyen tietoisesti Jumalan lähettiläänä. Hänen tarkoituksenaan oli uudistaa Israelin uskon ja yhteys Herraan. Jeesuksen evankeliumi lähetti viestin: pakkosiirtolaisuus lakkaa ja rangaistus poistuu. Jeesus tuo anteeksiantamuksen ja rauhan ajan.

Myöhemmin metanarratiivit ovat vain laajentuneet. Jo Wright kiinnitti huomiota myös siihen, että Jeesus esiintyi uuden temppelin rakentajana. Pakkosiirtolaisuuden odotettiin päättyvän siten, että Jumala itse tai hänen lähettiläänsä rakentaa eskatologisen temppelin. Brant Pitre kehittelee teoriaa ja sanoo, että profeettojen lupauksissa juuri Daavidin pojan odotetaan rakentavan eskatologisen temppelin. Jumalan pelastushistoria kuvataan Raamatussa temppelin metaforiikkaa hyväksi käyttäen. Siksi myös Jeesus on tarttunut tähän aiheeseen. Hän ratsastaa Jerusalemiin tietoisena siitä, että Sakarjan kirjassa temppelin rakentajana esiintyvä Messias tekee niin (Pitre, *Letter & Spirit* 4).

Jeesuksen toiminta-aikaan liittyy tämän tulkinnan mukaan kaksi erityispiirrettä. Pakkosiirtolaisuus ei pääty, ennenkuin hengellinen vastakkainasettelu kärjistyy äärimmilleen. Viimeisen ahdistuksen ajan aloittaa Johannes Kastajan kuolema. Se osoittaa Jeesukselle, että yhä vielä Israel tappaa profeetat ja hylkää ne, jotka Jumala lähettää sen avuksi (Pitre, *Jesus, the Tribulation, and the End of the Exile*). Toiseksi

Jeesus nousee tietoisesti sitä temppeliä vastaan, jonne syntinen sukupolvi pakenee kuin rosvot luolaansa ryöstöretkiensä jälkeen (Ådna, *Jesu Stellung zum Tempel*).

Tämän suuren kertomuksen yksityiskohdat ovat vain laajentuneet tutkimuksen myötä. Evankeliumien Jeesus näyttää selvästikin samastuvan siihen vanhatestamentilliseen ajatukseen, että temppeli edustaa koko Jumalan luomakuntaa. Paratiisi oli ensimmäinen temppeli, jossa Jumala asui ihmisten keskellä. Jerusalemin temppeli vertauskuvineen muodostui taivaallisen todellisuuden kohtauspaikaksi. Siellä Jumalan suuruus koettiin salia halkoneen mystisen väliverhon kautta. Jeesuksen messiaanisen toiminnan tavoitteena oli sitten lopullisen temppelin luominen ja uuden paratiisin avaaminen (Beale, *Temple and the Church's Mission*; Alexander, *From Eden to the New Jerusalem*).

Temppelimetaforiikasta tulee tässä tulkinnassa Jeesuksen opetuksen keskeinen tekijä. Opetuslasten ei tarvitse noudattaa puhtaussääntöjä, koska uusi temppeli on pyhittänyt heidät. Jeesuksen seurakunta on Bet-el, Jumalan huone ja paikka, jossa taivas on auki ja enkelit kulkevat taivaasta Ihmisen Pojan luo (Joh. 1). Jeesus puhuu Messiaasta uuden temppelin kulmakivenä (Ps. 118). Eskatologisen kiven varaan perustetaan Kristuksen seurakunta, eivätkä tuonelan portit voita sitä (Matt. 16). Johannes tulkitsee tätä: Sana tuli lihaksi ja asui pyhäkkötelttana/ilmestysmajana ihmisten keskellä. Jeesus rakentaa ”käsin tekemätöntä” temppeliä, joka koostuu uskovista, ja siksi hänet tuomittiin.

Uuden testamentin teologioiden esityksissä esimerkiksi Hamilton rakentaa juuri näiden elementtien varaan metanarratiivia, joka selittää teologian etenemistä. Vanhan testamentin profeetat kutsuvat Israelia parannukseen ja varoittavat pakkosiirtolaisuuden rangaistuksesta. Lisäksi he lupaavat, että Herra pelastaa kansansa eksiilin jälkeen. Eskatologinen temppeli rakennetaan, ja kansat virtaavat sinne ylistämään Herraa. Uusi Daavid hallitsee armon valtakuntaa. Kun Jeesus puolestaan julistaa evankeliumia, se perustuu vastaavaan metanarratiiviin: pakkosiirtolaisuus on päättymässä ja pimeän kauden jälkeen paistaa pelastuksen aurinko. Jumala lahjoittaa anteeksiantamuksensa ja uudistaa kansan (Hamilton, *God's Glory in Salvation Through Judgment: A Biblical Theology*). Jo Vuorisaarnan autaaksi julistamiset kertovat tästä. Pakkosiirtolaisuuden ahdistukset ovat ohi ja rangaistuksen aika päättyy. Jeesus siunaa kaikkia niitä, jotka kuulevat nyt Jumalan ilosanoman siitä, että eksiilin kansalle tarjotaan täydellinen armahdus ja uudistus.

Jeesuksen mission keskeiseksi piirteeksi on täten noussut suuri kertomus pakkosiirtolaisuuden rangaistuksen päättymisestä. Hän on määrätietoisesti noussut kivistä rakennettua temppeliä vastaan ja väittänyt rakentavansa sen tilalle käsintekemättömän temppelin. Eskatologinen temppeli rakennetaan elävistä kivistä. Se on pelastettujen seurakunta, joka elää anteeksiantamuksesta. Pakkosiirtolaisuuden rangaistus on kärsitty. Vaikka Jeesuksen sanoma kuvastaa Jumalan äärimmäistä armoa, juuri tämä viesti sai uskonnolliset johtajat takajaloilleen. Noustessaan olemassa olevaa temppeliä vastaan Jeesus asetti vallanpitäjien aseman kyseenalaiseksi. Siksi hänet oli välttämätöntä vangita ja tuomita kuolemaan.

7.8. Tiesikö Jeesus kuolevansa?

Historian Jeesuksen opetuksen ja identiteetin tutkimusta voidaan lopuksi konkretisoida selventävän esimerkin avulla. Miten eri lähtökohdista työskentelevät tutkijat käsittelevät lähteiden materiaalia ja rakentavat kertomusta Jeesuksesta? Vastausta haettaessa huomataan, että näkemys historiallisen tutkimuksen luonteesta määrää tuloksia. Koska historian kirjoittaminen ei aikaisempien lukujen mukaan suinkaan ole vain faktojen luettelemista, vaan tulkintojen esittämistä, selitykset poikkeavat toisistaan selvästi.

Raamatuntutkijat ovat aina olleet hyvin voimakkaasti eri mieltä aivan olennaisen tärkeästä Jeesuksen opetuksen piirteestä: tiesikö Jeesus kuolevansa? Markuksen evankeliumin lukijoille asia on yleensä selvä. Jeesus sanoo Ihmisen Pojan kuolevan sovintouhrina kansan puolesta.

”sillä ei Ihmisen Poikakaan tullut palveltavaksi,
vaan palvelemaan ja antamaan
henkensä lunnaiksi monen edestä [tai: kaikkien puolesta].”
(Mark. 10:45).

Jos ensin ajatellaan niitä evankeliumivertailun periaatteita, joita edellisissä luvuissa on ollut puhetta, tekstikohta on varsin ongelmaton. Lause esiintyy samassa muodossa Matteuksen evankeliumissa (Luukkaan poikkeama ei ole merkittävä, koska koko laajempi jakso on hänellä erilainen). Kontekstissa pohditaan klassista kysymystä arvojärjestyksestä eli siitä, ”kuka on suurin”. Aihetta koskevien opetusten päätteeksi Jeesus puhuu palvelemisesta ja opetuslapsilleen hän nostaa suureksi esikuvaksi Ihmisen Pojan palvelijan tehtävän (liittyen näin ilmeisesti Jesajan kirjan kuvaukseen kärsivästä palvelijasta, Jes. 53). Ensimmäisen ”historiallisen” pohdinnan mukaan Jeesus on siten mitä ilmeisimmin sanonut tuollaisen lauseen, koskapa lähde sen näin tallentaa. Tämä ei ole tutkijoille kuitenkaan riittänyt.

Miten kohdan historiaa on sitten tulkittu? Muotohistorian kehittelijä Bultmann selittäää ykskantaan, että lause kuvastaa välttämättä myöhemmän seurakunnan uskoa ja kehittyneempää teologiaa. Se on muotoiltu muiden kertomusten tueksi ja laitettu Jeesuksen suuhun (Bultmann, *Geschichte*, 159). Nineham tarjoilee puolestaan Markuksen evankeliumin kommentaarissaan neljä erilaista perustetta, joiden mukaan lause ei voi olla alkuperäisesti Jeesuksen puhuma (Nineham, *Mark*, 281). Ninehamin mukaan aihe ei esiinny Markuksella muualla, ja kuulostaa muutenkin vahvasti seurakunnan teologialta. Argumentit ovat kovin lukijakeskeisiä.

Saattoiko Jeesus tietää kuolevansa toisten puolesta? Aihe on puhuttanut paljon myös Suomessa. Esimerkiksi uskonnonfilosofisia kirjoja julkaissut emeritusprofessori Antti Eskola on kirjoittanut siitä nimenomaisesti eksegeetteihin vedoten. Jeesus kuoli Antti Eskolan mukaan ihanteidensa tähden, ja siksi hän kuoli seuraajiensa ”puolesta” vain vertauskuvallisessa mielessä.

”Eikä Jeesuksen kuolemaankaan liittyviä sanoja ‘meidän tähtemme’, ‘meidän vuoksemme’ tarvitse rituaalikäytössä toistella vailla ajatussisältöä. Jeesus puhui ja toimi ihmisten tähden, meidän puolestamme; ja koska hän kärsi kuoleman toimintansa takia, hän todellakin kuoli meidän puolestamme, meidän vuoksemme. Tämä on perustotuus, jonka symboliksi risti kyllä sopii. Totuutta ei

kaada eikä horjuta se, mitä raamatuntutkija päättelee kokoamansa evidenssin nojalla: 'Historiallinen Jeesus ei odottanut, että hänet surmataan maailman syntien tähden ja että hänen kuolemastaan ja ylösnousemuksestaan tulee keskeisiä pelastustapahtumia'." (A. Eskola, s. 143)

Eskolan salaperäinen lainaus on otettu dosentti Kari Kuulan kirjasta (Kuula, *Paavali*, 85). Näkemyksessä on kaikuja rationalismin ajalta ja myyteistäriisumisesta. Monien tutkijoiden ja kirjoittajien huoli näyttää ennen kaikkea koskevan sitä, mikä on mahdollista ja mikä ei. Voiko Jeesus tietää tai arvata jotain omasta kohtalostaan? Voiko hän antautua uskonnon takia kärsimykseen ja sitoutua vaikkapa edellä mainittuun profeettojen kuvaan kärsivästä Herran palvelijasta?

Aihe on tyypillinen historiantutkimuksen aihe. Kyse ei ole pelkästään yksityiskohdista tai jonkin lauseen aitoudesta. Sen sijaan historian tulkinnat pyrkivät rakentamaan laajempaa kuvaa siitä, mitä Jeesus julisti ja mihin hänen toimintansa tähtäsi. Edellisessä alaluvussa hahmotellun yleiskuvan mukaan Jeesus on kyllä olettanut elävänsä varsin radikaalin eskatologisen vastakkainasettelun keskellä. Kärsimyksen aika oli ainakin laajemmassa mielessä koittanut juutalaiselle yhteisölle. Hänen sukulaisensa ja saarnaajaystävänsä Johannes Kastaja oli otettu kiinni ja surmattu. Siksi Jeesuksella ei ollut turhia toiveita siitä, että asiat voisivat mennä eteenpäin helposti. Hän puhui Johanneksesta Eliana, joka astui esiin nimenomaan viimeisen ahdistuksen aikana.

Markuksen evankeliumissa opetuslapset kysyvät Jeesukselta: "Eivätkö lainopettajat sano, että Elian pitää tulla ensin?" Käännöksissä Jeesuksen vastaus tulkitaan yleensä myönteiseksi: "Elia tuleekin ensin", hän vastasi, "ja panee kaiken taas kohdalleen." Tämä käännös ei kuitenkaan kykene selittämään, miksi Jeesus jatkaa lausetta antiteettisesti. Siksi onkin ehdotettu, että Jeesus aloittaa oman vastauksensa itse asiassa kysymyksellä. Dynaaminen käännös kohdasta kuuluisi seuraavasti: "[Onko niin, että] Elia tulee ensin ja panee kaiken taas kohdalleen?", hän vastasi. "Mutta miksi sitten on kirjoitettu, että Ihmisen Poika joutuu paljon kärsimään ja kokemaan halveksuntaa? Kuulkaa, mitä sanon: Elia on jo tullut! Ihmiset vain tekivät hänelle, mitä tahtoivat, niin kuin hänestä on kirjoitettu." (Mark. 9:11-13)

Onko siis niin, kuten jotkut juutalaiset teologit odottivat, että Elia tulee, ja tuo Israelille rauhan ajan? Miksi sitten vihan aika kuitenkin jatkuu ja myös Ihmisen Poika joutuu kärsimään? Jeesus muotoilee vastauksensa samalla tavoin vastakohtaiseksi kuin toisaalla ihmisten kysyessä Daavidin pojasta ja Daavidin Herrasta. Ihmisille muodostunut käsitys Vanhan testamentin tulkinnasta on virheellinen molemmissa kohdissa. Elia kyllä tulee, ja on tullutkin, mutta rauhan aika ei ala välittömästi hänen mukanaan. Sen sijaan Elia tuli aloittamaan viimeisen vihan aikakauden. Pelastuksen aikakausi tulee tähän maailmaan vain tämän kärsimyksen kautta.

Jeesus vetoaa ennen kaikkea Vanhaan testamenttiin. Hän pitäytyy suurten profeettojen opetukseen siitä, että Israelin pakkosiirtolaisuus on vielä kesken. Ihmiset ovat eläneet Jumalan vihollisina, eikä tämä vihollisuuden aika ole koskaan täysin loppunut. Danielin kirjaan vedoten hän on lisäksi julistanut, että Ihmisen Poika astuu esiin keskellä vainon aikaa ja joutuu itsekin tuhotuksi. Viimeinen vuosiviikko, josta profeetta puhuu pelastuksen hetkenä, tuottaa kuitenkin sovituksen pakkosiirtolaisuuden kansalle: "Sitten jumalattomuus päättyy, synnistä tulee loppu, pahat teot sovitetaan" (Dan. 9:24). Kansan pahat teot täytyy sovittaa. Vanha

testamentti oli luvannut, että Jumala itse astuu esiin, ja tuottaa sovituksen ihmisille. Henkinen pakkosiirtolaisuus päättyy. Se päättyy samalla kaikilta, jotka on karkoitettu Jumalan paratiisista.

Näiden näkemysten edessä johtopäätös on ilmeinen. Enää tutkimuksessa ei tarvitse pohtia rationalismin ehdoilla, olisiko Jeesus voinut aavistaa myös oman kuolemansa vai ei. Sen sijaan Jeesuksen identiteetti on paljastunut uudesta näkökulmasta. Jeesuksen rooli toisen temppelin ajan juutalaisuuden keskellä ajoi hänet tilanteeseen, jossa muuta vaihtoehtoa ei enää edes ollut. Jeesuksen mukaan Israelin uudistus ei voinut toteutua ilman kärsimyksen aikaa. Hän oli valmis seuraamaan Johannes Kastajan tietä, jotta pelastus voisi toteutua. Jumala toisi kyllä armon ajan, mutta se tulisi sovituksen kautta. Herran kärsivän Palvelijan täytyy uhrata itsensä kansan syntien puolesta.

Omille oppilailleenkin Jeesus opetti samaa eskatologista todellisuudentulkintaa. Ottakaa ristinne, ja seuratkaa minua. Tätä lausetta ei tarvinnut keksiä vasta pääsiäisen jälkeen. Se oli todellisuutta jo ennen sitä – ja nimenomaan ennen sitä. Jeesus lähetti omansa kuin lampaat susien keskelle. Kuka tahansa saattoi joutua revittäväksi. Jeesus eli siten varsin hirvittävän todellisuuden keskellä. Hän puhui usein siitä, miten Israel ”tappaa profeetat” ja ne sananviejät, jotka Jumala sille lähettää. Voi Israelia, hän huudahtaa. Jeesus tiesi joutuvansa uhriksi. Vastakkainasettelu tulee kärjistymään äärimmilleen. Mutta hän antautui tähän kärsimykseen, jotta sovitus voisi toteutua.

7.9. Epilogi

Mitä siis ajatella historiassa eläneestä Jeesuksesta? On ilmeistä, että aatehistoria on vaikuttanut Jeesus-tutkimukseen enemmän, kuin varsinainen evankeliumien tekstin muodollinen tarkastelu. Käsitys Jeesuksesta on pyritty yleensä luomaan aikakauden vallitsevan ideologian ehdoilla. Toisen maailmansodan jälkeen tilanne on muuttunut olennaisesti. Vanhat aatteet ovat kadonneet ja myös luottamus ihmisen kaikkivoipaiseen todellisuuden ja historian hallintaan on mennyt. Samalla käsitykset Jeesuksesta ovat muuttuneet.

Jeesus-tutkimuksen ”kolmas aalto” pyristelee eroon historismin loukusta, mutta se ei näytä tapahtuvan helposti. Monet lupaavistakin ohjelmista ovat jossain määrin valuneet ”historian Galilean” tutkimukseksi tai vanhojen hellenismi-teorioiden uudelleenlämmittelyksi. Parasta antia näyttävät olevan ne ohjelmat, joissa Jeesuksen toiminta halutaan selittää osana toisen temppelin ajan juutalaista teologiaa. Tämä dissimilariteetti-kriteerille vastakkainen liike (eron sijaan yhdistäminen) kykenee avaamaan Jeesuksen opetuksista uusia ulottuvuuksia. Samalla konstruktiivinen kokonaiskuva Jeesuksesta muodostuu varsin johdonmukaiseksi. Eskatologinen tulkinta onkin saanut tässä juonteessa suorastaan uuden paradigman luonteen. Sen mukaan historian Jeesus astuu esiin messiaanisena hahmona, joka lakkauttaa Israelin henkisen (ja tietyssä mielessä myös maantieteellisen) pakkosiirtolaisuuden sekä perustaa lopun ajan pelastuksen temppelin.

8. Historiallis-kriittisen tutkimuksen teologisia sidonnaisuuksia

Jo Troeltschin ja Riekkisen esimerkeistä nähtiin, että historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen ja kirkkojen opillisen itseymmärryksen välillä on pitkään ollut voimakas jännite, joka on toisinaan kärjistynyt avoimeksi välirikoksi. Historiallis-kriittisen suunnan tutkijat ovat väittäneet, että kirkon opilla ei ole oikeutettua perustaa Raamatussa. Kirkon opin vaalijat ovat tätä vastaan todenneet, että historiallinen tutkimus on ylittänyt toimialueensa ja ruvennut väärin perustein mestaroimaan dogman aluetta. Akateeminen dogmatiikka on toiminut näiden kahden välissä, mutta ei ole varsinaisesti kyennyt tarjoamaan pysyvää ratkaisua suuntaan tai toiseen.

8.1. Eksegetiikan aggressiivinen perintö

Kautta lyhyen historiansa yliopistollinen eksegetiikka on ollut vahvasti sidoksissa teologisiin lähtökohtiin. Reimaruksen ensimmäiset esimerkit 1700-luvulta osoittavat, että Raamatun tekstien tutkimus ei ole koskaan ollut pelkkää muodollista tai filologista tarkastelua. Tekstien arvioimista on ohjannut myös sisällön teologinen arviointi. Tämä pohdinta on usein ollut kriittistä, toisinaan jopa uskontokriittistä. Moni on puhunut asiakritiikistä tai ideologisesta kritiikistä. Itse teologisen asioiden jäsentämisen periaate on kuitenkin jännitteistä huolimatta mielekäs. Eksegetiikan yhtenä tavoitteena on Uuden testamentin tekstien esittämän teologian hahmottelu, ja myös teologian ymmärtäminen siinä historiallisessa kontekstissa – keskellä toisen temppelin ajan juutalaista oppihistoriaa – johon se alun perin kuuluu. Kiista eksegetiikan ja dogmatiikan välillä on kuitenkin ollut näkyvä. Ei ole väärin puhua suoranaisesta välirikosta (esim. Thiselton, *Hermeneutics*, 166-184; sekä Thiselton, *Hermeneutics of Doctrine,* 1-42).

Uuden testamentin teologian arviointi ei eksegetiikan kentällä ole suinkaan ollut neutraalia. Eri analyytikkojen tekemät katsaukset historiallis-kriittisen tutkimusohjelman historiaan osoittavat helposti, että Reimaruksesta lähtien tällä paradigmalla on ollut hyökkävä asenne kristikunnan opinkäsitystä ja kirkon perinteistä raamattuteologiaa vastaan. Reimaruksen mielestä Uuden testamentin tekstit perustuvat alkukirkon opettajien huijaukseen. Hänelle niin kutsuttu apostolinen oppi merkitsee mielivaltaista uskonnollista järjestelmää (*Systema*), joka on muodostettu Jeesuksen alkuperäisten käsitysten vastaisesti ja tässä mielessä pahantahtoisten tai vähintäänkin itsekkäiden motiivien saattelemana (Klein, *Hermann Samuel Reimarus,* 67–106).

Sama asenne on jäänyt pitkäksi aikaa niin akateemiseen teologiaan kuin kirkon opilliseen keskusteluun. Tutkijat ovat tieteen nimissä vaatineet, että teologian perusteita tulee käsitellä heidän esittämällään tavalla. Muuten kirkot ajautuvat epä-älylliseen fundamentalismiin. Eksegeetit ovatkin pitäneet teologista keskustelua taitavasti käsissään lähes sadan vuoden ajan niin meillä kuin koko Euroopassa. Olipa kyse neitseestäsyntymisen kiistämisestä tai sovitusopin primitiivisyydestä, kulttuurin

ja tiedeyhteisön naturalismi antoi vahvan selkätuen reduktionistisen teologian vaatimuksille kirkossa. Yhteiskunnallisen keskustelun yleinen ilmapiiri varmisti raamatuntutkijoiden vaatimukset luopua mysteeriuskontojen tapaisesta, yliluonnollisesta opinkäsityksestä kirkon opetuksessa. Tämä ihanne on jäänyt osaksi uusluterilaista perinnettä meidän päiviimme saakka. Kyse ei siis ole vain menneen historian erikoisista yksityiskohdista.

Systemaattisen teologian ja erityisesti dogmatiikan edustajat olivat enimmäkseen voimattomia tämän haasteen edessä. Tämä ei tarkoita, että he eivät olisi tehneet asiallista tutkimusta omalla alallaan. He eivät kuitenkaan kyenneet haastamaan eksegeettejä yhteisellä kentällä – jos tällaista kenttää enää tieteen piirissä oli edes olemassa. Ongelman ydin lienee siinä, että dogmaan keskittyneet systemaatikot ajettiin keskusteluissa sivuraiteelle. Tosin ongelma itsessään on monimutkaisempi kuin tämä. Historiallis-kriittinen paradigma ohjasi myös etenkin saksalaista systemaattista teologiaa 1900-luvulla. Myös eksistentialismilla on Tillichin jälkeen ollut oma vaikutuksensa dogmatiikan alan teoksiin.

Suuri osa eurooppalaisista systemaatikoista oli tuohon aikaan saanut koulutuksensa Ritschlin ja Harnackin eettispainotteisen kulttuuriprotestantismin perinteessä. Suomalainen systemaattinen teologia – ja nimenomaan Luther-tutkimus – on tullut kuuluisaksi nimenomaan siitä, että se on paljastanut tuollaisen suuntauksen vaikutuksen Lutherin teologian saksalaiseen tutkimukseen. Lisäksi eksegeettien premissit olivat myös Ritschlin ja Harnackin premissejä, ja oppien arviointi joutui vaikeuksiin. Vaikka kaikki dogmaatikot eivät hyväksyneet ajatusta siitä, että opit olisivat syntyneet alkukirkon elävän uskon rappeutuessa, tai että opin varsinainen sisältö löytyy myyttien takaa myyteistä riisumisen avulla, heidän äänensä jäi kuulematta. Eksegeeteille riitti syytös, että nämä dogmaatikot eivät ottaneet vakavasti tieteellisesti todistetun raamatuntutkimuksen vastaansanomattomia tuloksia.

Historiallis-kriittinen ohjelma on monissa eri muodoissaankin pitänyt esillä tiettyjä teologisia periaatteita. Näin raamatuntutkijat olivat kyenneet muodostamaan todellisen paradigman etenkin luterilaisen kirkon opintulkintaan. Asetelma on siinä mielessä erikoinen, että itse historiallis-kriittinen tutkimusmenetelmä ei muodollisessa mielessä ole koskaan tarjonnut teoreettisia välineitä teologisen paradigman muodostamiseen. Teologian jäsentely tapahtui ikään kuin pinnan alla, implisiittisesti historiallisen tutkimuksen ohessa. Käytännön ongelmaksi on muodostunut se, että näkemysten hyväksyntä on usein edellytetty nuorilta tutkijoilta jo työskentelyn alussa ja premissien tasolla.

8.2. Ongelman syitä etsimässä

Ongelman juuret löytyvät ainakin osaltaan tutkijoiden käyttämistä metodeista. Kuten monissa tutkimuksissa on todettu, historiallisen kritiikin vakiintuneet menetelmät, nimittäin lähdekritiikki, muotohistoria ja redaktiokritiikki eivät edes pyri antamaan välineitä teologian jäsentämiseen. Sen sijaan niiden avulla halutaan selvittää tekstin kokoonpanoa ja rekonstruoida sen taustalla olevia lähteitä. Itse tekstin sisältöä ei tarkastella.

Tästä seuraa kaksi vaikeutta. Ensinnäkin on ilmeistä, että dogmatiikan ja eksegetiikan välinen jännite ei ainakaan täysin koske pelkästään metodeja. Kyse on jostain muusta. Toiseksi on nimittäin muistettava, että tieteisuskoisen epistemologian mukaisesti eksegeetit olettivat, että teksti on tutkijalle aina paljas ja avoin. Kriittinen tutkija tunnistaa myös opin helposti ja selkeästi. Siksi tekstin sanoman selvittämiseen liittyvät kysymykset eivät olleet tutkijoille teoreettinen ongelma. Käytännössä historiallis-kriittinen paradigma sisältää kuitenkin paljon muutakin kuin vain mainitut menetelmät, ja tutkimusohjelmat ovat täynnä teologisia lähtökohtia.

Etenkin evankeliumien tutkijat ovat käyttäneet historismin periaatteita. Silloin kertomusten todenperäisyyttä on arvioitu naturalismin lähtökohtien avulla. Totuuskysymystä arvioitiin sen mukaan, ylittävätkö kertomuksen piirteet luonnontieteellisen maailmankuvan rajat. Tämä oli suosittua 1800-luvun alussa, ja Strauss löi lukkoon lähestymistavan perusteet. Myöhemmin Bultmann muokkasi Straussin periaatteista myyteistäriisumisen ohjelman. Tässä hän kuitenkin käytti apunaan toista suuren suosion saanutta menetelmää. Eksegeettinen työskentely on hyödyntänyt varsin laajasti uskonnonhistorian menetelmää. Raamatun yliluonnollisten piirteiden ja mystiikkaan viittaavien teologisten käsitysten, kuten ehtoollisen, uskottiin tulleen pakanauskonnoista. Boussetin jälkeen näistä periaatteista tuli osa historiallis-kriittisen paradigman lähtökohtia, vaikka niitä ei juuri voi tunnistaa enää Zimmermannin metodikaanonista. Ne ohjasivat raamatuntutkimusta kirjoittamattomina sääntöinä.

Eksegetiikan tutkimusohjelmat ja lukutavat ovat näin ollen pitäneet sisällään käsityksen uskonnon luonteesta. Tämän mukaisesti eri vaiheissa on sitouduttu erilaisiin teologisiin ohjelmiin ja jopa julistuksiin. Reimarus jätti tutkimukseen monia deismin periaatteita. Hänen tulkintaansa ohjasi luonnollisen uskonnon ihanne. Asenne on jäänyt elämään moneen muuhunkin traditioon. Rationalismin kaudella (Straussin jälkeen) eksegetiikan teologisena ohjelmana oli lähinnä eurooppalainen humanismi. Ja kuten sanottu, uuskantilaisuuden tultua suosituksi (Harnack) eettinen uskonnon tulkinta valtasi alaa uusprotestantismissa. Eksistentialismin vaikutuspiirissä taas uskonnon ja raamattuteologian keskipisteen nostettiin aitona pidetty kokeminen. Myöhemmin postmoderneissa ohjelmissa taistellaan patriarkalismin muotoja vastaan ja haetaan marginaaliryhmien yhteiskunnallista vapauttamista – eikä Raamatussa uusien teologien mukaan muuta ohjelmaa tarjotakaan.

Perinteisten historiallis-kriittisten metodien esittämä kritiikki on jo varsin tunnettua, mutta tuon perinteen ja postmodernin teologian törmäys on vähemmän tunnettu. Jännitteitä kuvaa kuitenkin hyvin esimerkiksi kokoelma Suomessa pidetyn SBL-kokouksen alustuksia ja niihin liittyviä muita puheenvuoroja, *Reading the Bible in the Global Village*. Julkaisu tuo esille vuoden 1999 Society of Biblical Literature International Meeting -konferenssin materiaalia. Kokoelman kriittisistä puheenvuoroista voidaan mainita etenkin Schüssler-Fiorenzan puheenvuoro (*Global Village,* 29). Hän syyttää perinteistä historiallis-kriittistä tutkimusta sitoutumisesta ”modernin” suureen kertomukseen, koska se yhä vain hakee positivismin ehdoilla lopullista naturalistista totuutta Raamatusta.

Tällaiset keskustelut osoittavat, että erilaiset teologiset paradigmat ovat todellisuutta akateemisen keskustelun kentässä. Olipa kyse historismin ohjaamasta

myyteistäriisumisen ohjelmasta tai postmoderneista lukutavoista, Raamattua ja jopa oppeja koskevassa keskustelussa eksegeetit määräsivät yleensä tahdin. Myös kirkon raamattukeskustelussa historiallis-kriittisen paradigman edustajat ovat pyrkineet aina johtamaan julkista keskustelua. Keskustelu on käyty heidän esittämistään aiheista ja perusteluja pohdittu heidän ehdoillaan. Tämä kausi on nyt päätöksessään. Aggressivisen eksegetiikan aika on ohi.

Tällaisen teologista sidonnaisuutta koskevan todellisuuden vähittäinen paljastuminen johtaa akateemisen keskustelun puitteissa uusiin vaatimuksiin. Tutkijoiden on syytä tunnustaa asetelma yhä laajemmin ja myös ottaa se huomioon teologisessa keskustelussa. Nykyään tulisi aina pyrkiä tiedostamaan oman tutkimuksen teologiset lähtökohdat. Lisäksi on tarpeen tavoitella avointa, transparenttia akateemista keskustelua. Se merkitsee avautumista tieteen monimuotoisuudelle, mikä eksegetiikan historian aikana ei aina ole ollut luontaista. Monimuotoisuus merkitsee sitä, että tunnustetaan avoimesti kaikkien teologisten ohjelmien oikeutus tieteen kentällä.

8.3. Historiallisen kritiikin teologisesta ohjelmasta

Analyysin myötä on nähty, että historismin kaudella 1800-luvulla – ja jonkin verran sen jälkeenkin – raamatuntutkimuksessa eli aika vahvana tieteisuskoinen kuvitelma siitä, että tieteellisen tutkimuksen avulla kyetään tarjoamaan myös täydellinen selitys Raamatun teologisen sanoman sisällöstä ja luonteesta. Vaikka tutkimusta tehtiin ”historiallisen” tutkimuksen nimissä, johtopäätökset koskivat niin kristologiaa, sovitusta, kuin soteriologiaa yleisemminkin – toisin sanoen oppia. Tästä seurasi kaksijakoinen suhtautuminen dogmaan. Tutkijat esiintyivät mielellään neutraaleina tarkastelijoina, jotka itse eivät katso omaksuvansa minkäänlaista teologista kokonaisnäkemystä tutkimuksensa taustalle. Käytännössä he kuitenkin edustivat selkeitä dogmaattisia käsityksiä niin pelastusopista kuin eskatologiastakin. Näkemykset vain olivat täysin erilaisia kuin perinteisen protestanttisen teologian uskomukset. Tämä ajattelu jatkoi elämäänsä 1900-luvulla.

Historiallis-kriittisen kauden uusi teologia oli ensinnäkin myyteistä riisuttua teologiaa. Siihen eivät enää kuuluneet ajatukset ihmisen syntisyydestä tai syntien sovittamisesta. Ihmisenä elämisen ja elämän kokemisen ehtojen ajateltiin muuttuneen. Kirkon opetus saattoi ainoastaan ohjata ihmistä elämäntaidossa – mikäli tällaistakaan neuvoa pidettiin enää tarpeellisena. Myös kristologia ja tämän myötä Jumala-käsitys muuttuivat. Jeesus ei ollut tutkijoille enää maailmaan inkarnoitunut Jumalan Poika. Häntä ei pidetty Messiaana, jonka Isä Jumala olisi lähettänyt pelastamaan maailmaa synnin vallasta. Historiallis-kriittisen kauden deistinen Jumala tai persoonaton jumaluus ei ole kolmiyhteinen.

Lyhytkin analyysi osoittaa, että historiallis-kriittisen kauden teologian periaatteet koskevat usein aivan olennaisia teologian tekemisen perusteita. Kysymys synnistä on sekä ihmiskäsityksen että Jumalan tuntemisen kannalta ratkaiseva. Raamatun julistama ero Jumalasta ei merkitse pelkästään itsekeskeistä ja sitoumuksia karttavaa elämää. Tärkeimpiin perinteisen teologian väitteisiin kuuluu, että langennut ihminen ei voi löytää Jumalaa omien päätelmiensä avulla. Raamattuteologia ei ole luonnollista

teologiaa. Sen sijaan ihmisen käsitys Jumalasta on vääristynyt. Siksi hän muotoilee oman harkintansa perusteella vahingossa aina epäjumalan. Kun historiallis-kriittinen ajattelu asettaa tämän periaatteen kyseenalaiseksi, se vaatii luonnollisen teologian absolutisoimista.

Ihmisen pelastuminen on perinteisen kristillisen teologian mukaan mahdollista vain sen perusteella, että Jumala ilmoittaa itsensä ihmisille. Aivan erityisesti tämä ilmoitus näyttäytyy Kristuksen toiminnassa. Inkarnaatio merkitsee Jumalan tuloa ihmiseksi. Jumalan Poika Jeesus Kristus ajautuu äärimmäiseen konfliktiin syntisen maailman kanssa ja hänet surmataan. Jumala antaa Kristuksen kuolla ja hänen kuolemastaan tulee uhri koko maailman syntien edestä. Jumala myös herättää Kristuksen ruumiillisesti kuolleista ja korottaa hänet taivaalliseen kuninkuuteen valtaistuimensa oikealle puolelle. Historiallis-kriittinen tutkimus hylkää tämän näkemyksen kaikki keskeiset perusteet.

Klassisen teologian kontrasti rationalismin ajatteluun onkin äärimmäinen. Sen mukaan nimittäin omiin uskonnonfilosofisiin päätelmiinsä turvaava langennut ihminen ei edes voi hyväksyä sanomaa Jumalan Pojan antamasta uhrista. Ristin teologia on hänen luontaisen ajattelunsa näkökulmasta hulluutta, jota niin filosofian kuin yleisuskonnollisuudenkin edustajat väistämättä vastustavat. Perinteisen teologian mukaan usko syntyy järjen rajojen ulkopuolella, kun syntinen kääntyy Jumalan puoleen ja saa kuulla hyvän sanoman Kristuksen kärsimästä sijaisrangaistuksesta.

Itse Jumala-käsityskin on nyt keskellä teologista jännitettä. Kirkkomme tunnustuksen ja sen ohjaaman tulkinnan mukaan dogma ohjaa myös näkemystä Jumalasta. Käsitystä Jumalasta ei voi määritellä ilman Jeesusta ja Pyhää Henkeä. Uskon perusta on trinitaarinen. Jumalan Pojan elämän ja toiminnan kautta ymmärrämme jotain myös Isästä. Pyhän Hengen toiminnan kautta puolestaan Kristuksen oma seurakunta eli Jumalan valtakunta pysyy voimassa.

Kun näitä näkemyksiä verrataan historiallis-kriittisen paradigman teologiaan, olipa se sitten näkyvää tai edellytettyä, huomataan, että se on lähes täydellisesti klassisen luterilaisen teologian vastakohta. Yksityiskohtia voidaan jäsentää seuraavasti. Historiallis-kriittisen näkemyksen mukaan ihminen ei ensinnäkään ole langennut. Ihmiskäsitys on nyt olennaisesti toinen, kuin Raamatussa. Käsitys synnistä hylätään ja sen tilalle tulee yleishumanistinen kasvatusihanne. Jumala voidaan tämän käsityksen mukaan löytää päätelmien avulla. Tosin tästä ei seuraa yhtä erityistä jumalakäsitystä, vaan monia erilaisia jumalakuvia. Niitä löytyy niin ajattelijoiden kuin suurten uskontojenkin opetuksista. Tutkijan oletetaan usein olevan perin taitava uskonnon todellisen luonteen arvioitsija.

Jumalan ja maailman välillä ei historiallis-kriittisen teologian mukaan ole minkäänlaista konfliktia. Tämä on tietysti deismin ohjaamalle humanismille tyypillinen näkemys. Järki ja järkeily ovat koko lähestymistavan ytimessä, ja niiden oletetaan olevan omalakisia ja lähes kaikkivoipia. Jumala tai jumaluus on nyt uskonnonfilosofisen pohdinnan kohde. Olentona hän ei ole pyhä ja oikeudenmukainen tuomari, kuten Raamatussa, vaan korkeintaan ihmisen keskustelukumppani ja matkatoveri. Tämä on olennainen hermeneuttinen muutos, ei vain uusi asenne.

Ehkä merkittävimmät teologiset muutokset koskevat käsityksiä Jeesuksesta. Ne ovat tuon suunnan tutkimuksessa myös hyvin ilmeisiä. Monet tutkijat tulkitsevat Kristuksen

kuoleman pelkäksi marttyyrikuolemaksi. Hänen kärsimyksensä katsotaan olevan vaikkapa äärimmäinen esimerkki inhimillisen elämän vaikeuksien kohtaamisesta – mutta ei muuta. Olennaista on pelkistää käsitys Jeesuksesta tavallisen inhimillisen toiminnan piiriin. Samalla kristologian muiden piirteiden kohdalla ero on suuri. Koska Jeesusta ei pidetä syntien sovittajana eikä koko maailman Vapahtajana, hän ei ole Jumalan valtakunnan Messias, joka yksin olisi tie ikuiseen elämään. Tästä seuraa monien tutkijoiden selityksissä aivan uusi tulkinta kristinuskon ja toisten uskontojen välisestä suhteesta. Muita uskontoja pidetään usein yhtä hyvinä teinä Jumala-kysymyksen pohdintaan, kuin kristinuskoa.

Klassiset kiistakohdat ja opinkohdat nousevat näiden aiheiden myötä myös keskusteluun – onhan kyse teologiasta ja välillisesti myös dogmasta. ”Kriittisesti” historiaan suhtautuvat teologit selittävät usein, että Jeesus ei ole noussut ruumiillisesti kuolleista. Teologia on redusoitu biologian ja materialistisen maailmankuvan ehdoilla. Siksi Raamatun kuvaama tulevaisuus ei myöskään ole todellista. Uskonnon perusluonteesta löydetään lisäksi hyvin selvä kokonaistulkinta. Kristinusko ymmärretään filantrooppisen humanismin näkökulmasta. Olennaisena pidetään sitä, miten ihminen elää uskonsa todeksi.

Tällaisten näkemysten rakentaminen ei selvästikään voi perustua pelkkään historiallisten lähteiden tutkimukseen. Se on teologiaa – vaikkakin hyvin erikoisessa muodossa. Uuden naturalistisen teologian sisältö poikkeaa täysin klassisesta kristinuskosta. Lopputulos näiden kahden näkemyksen erosta on dramaatinen. Kirkon usko ja jumalakäsitys ovat historiallis-kriittisen kauden teologian mukaan kaikkineen virheellisiä. Jeesusta ei enää pidetä Jumalan Poikana eikä kolminaisuuden toisena persoonana. Uskonto ei tarvitse Jeesusta muutoin kuin esikuvaksi arkielämälle. Kysymys Pyhästä Hengestä taas on sivuutettu primitiivisenä henkiuskona eikä sitä ylipäätään käsitellä juuri milloinkaan. Sakramenteista tai sakramenttiteologiasta ei voi edes puhua tuossa yhteydessä.

Dogmaattisen keskustelun kriisiytyminen luterilaisen teologian historiassa ei siten ole mikään sattuma. Se on suoraa seurausta historiallis-kriittisen teologian *opillisista* johtopäätöksistä. Reimaruksen aloittama ”asiakriittinen” perinne on joka sukupolvessa saanut omat uudet kannattajansa. Vain yksityiskohdat ovat muuttuneet. Itse intentio on säilynyt saman kaltaisena. Vähitellen lähes jokainen klassisen dogman lokus eli opinkohta on käyty läpi ja hylätty.

8.4. Moralismin nousu

Teologianhistorian tutkijat ovat kiinnittäneet huomiota siihen, että rationalismin kaudelta lähtien kristinuskosta alettiin esittää tulkintoja, joista puuttui ”metafyysinen”, jumalallisesta todellisuudesta puhuva elementti. Kristillisen opin perinnettä pyrittiin uudessa asetelmassa selittämään ennen kaikkea eettisen elämäntulkinnan avulla. Suuriksi avaintermeiksi nousivat rakkaus ja vastuu. Kun suhde taivaalliseen Jumalaan muuttui ongelmalliseksi, tilalle astui suhde lähimmäiseen. Tällainen siirtymä on luonnollinen ja jopa ennustettavissa, kun muutoksen luonne tunnetaan.

Asia on usein kuvattu myös paljon teoreettisemmin termein. Kuten edelläkin jo todettiin, uusprotestanttisessa perinteessä saksalainen raamattukritiikki jalostui vähitellen uuskantilaiseksi moralismiksi. Taustana oli Kantin vahva moraaliopetus ja kategorinen imperatiivi. Jeesusta alettiin pitää moraalisena esikuvana ja Vuorisaarna rinnakkaiskohtineen nousi teologian keskukseen. Soteriologia korvautui etiikalla.

Tässä käsittelyssä on syytä muistaa, että tarkastelun kohteena on kaksi eri tapaa hahmottaa teologia. Olipa moraali sitten perusteltu Raamatulla tai sitä vastustavalla modernilla filosofialla, asetelman uskonnollinen tai teologinen sisältö on kuitenkin sama: kyse on vain etiikasta. Uskonnon ajatellaan toteutuvan pyrkimällä moraalisesti arvokkaaseen elämään. Kristillisen uskon ajatellaan olevan käskyjen ja elämänohjeiden noudattamista. Se voi olla myös pidättäytymistä vahinkoa aiheuttavista toimista. Ja ennen kaikkea sen sanotaan olevan pyrkimystä toteuttaa toisen hyvää.

Teologi saattaa vielä ajatella, että tämä kaikki on hyvällä tahdolla sovitettavissa yhteen Raamatun päämäärien kanssa. Useiden eettisten näkemysten osalta näin onkin. Teologinen ongelma syntyy kuitenkin siitä, että näin halutaan määritellä uskon olemus. Uskon sisällöksi jää pelkkä etiikka. Uskon ajatellaan toteutuvan käskyjen ja määräysten noudattamisen kautta.

Uuden testamentin opetus uskosta on täysin päinvastainen. Aivan erityisesti tämä koskee luterilaista uskontulkintaa. Sen esittämän käsityksen mukaan ihmisen periaatteellinen ongelma Jumalan maailmassa on siinä, että hän ei kykene elämään oikeudenmukaisesti. On myöhäistä yrittää parannella ihmistä ohjeiden avulla. Siksi usko on mahdollista vain vääryyksien paljastumisen, syyllisyyden poistamisen, täydellisen anteeksiannon ja rakkauden täyttämän yhteyden syntymisen kautta. Tästä kasvaa luterilaisen tulkinnan suuri periaate, jumalattoman vanhurskauttaminen.

Nämä näkemykset tietysti hylättiin jo valistuksessa, kuten yllä todettiin. Ihmisen syntisyydestä ei haluttu puhua, ja siksi anteeksiannollekaan ei jäänyt tilaa. Uusi näkemys voisi ehkä olla mielekäs silloin, jos kaikki jäljelle jääneet kysymykset koskisivat vain kasvatusta ja tapaohjeita. Se ei kuitenkaan ole käytännössä aivan totta. Uudet moralistit tekevät tarkan eron oikean ja väärän välille. Radikalisoituneen teologian värikkäästi tarjoamat esimerkit Auschwitzin ja Ruandan kauhuista osoittavat, että myös uuden suunnan teologit puhuvat todellisesta, vaikeasta pahuudesta. Tauti on siten sama, vain lääkkeet ovat toiset.

Tämä moralismi on 1900-luvun myötä joutunut vuosisadan filosofian tavoin melkoisiin sisäisiin ristiriitoihin. Evankeliumin *kaanon* ja uskon *regula,* eli uskon ”sääntö” (oppi) vaihtuivat kyllä perusteettomaksi optimismiksi ihmiskunnan eettisestä kehittymisestä. Sellaisen toiveikkuuden olemassaoloa 1900-luvun alussa ei tarvitse juuri perustella. Koko läntisen kulttuurin kehityksen odotettiin olevan suuri järjen riemuvoitto. Se on jäänyt kuitenkin perusteettomaksi, koska juuri tällaisen aatteen syntysijoilla aloitettiin myöhemmin kaksi maailmasotaa, jotka tuottivat hirvittävää tuhoa ja pahimmillaan uhkasivat koko asutun maailman olemassaoloa.

Radikalisoitunut historiallis-kriittinen teologia on siten monin tavoin ajautunut umpikujaan. Joko siitä on tullut epäuskottavaa, tai sitten se on vaipunut apofaattiseen hiljaisuuteen. Teologian ääni on kadonnut ja kertomus hukattu. Tämä kulttuuriprotestantismin kriisi, jos asetelmaa pyritään selittämään jollain yleisellä

luonnehdinnalla, on taustana kaikille uusille pyrkimyksille rakentaa kirkon raamattuteologiaa. Aikamme teologit ovat 2000-luvulla uusien näkymien edessä ja heillä on mahdollisuus irtautua protestantismin heikosta perinnöstä. Irtautumisprosessia helpottavat sellaiset analyysit historiallis-kriittisen tutkimuksen teologisista oletuksista, joita edellä on tehty. Kontrasti näkemysten välillä auttaa jäsentämään tilannetta ja suuntautumaan takaisin kohti kertomusta.

8.5. Teologia ja kirkko

Teologinen radikalismi on toki usein ollut hyvin kirkollista. Myös dogman hylkääjät ovat halunneet luoda seurakuntien käyttöön uutta ideologiaa. Usko halutaan tässä perinteessä määritellä vain järjen rajojen sisäpuolella. Jumalalta ei katsota tulevan mitään sellaista ilmoitusta, jonka kanssa inhimillinen järki voisi joutua ristiriitaan. Sen sijaan uskon ajatellaan olevan lähinnä sitä, että ihmisellä on jonkinlainen jumalakuva ja halu pohtia uskonnollisia asioita.

Kun luterilainen kirkko on siis perinteisesti tunnettu siitä, että Raamattua pidetään opetuksen ylimpänä ohjeena, julistuksessa keskitytään uskonvanhurskauteen ja kastetta pidetään armonvälineenä, historiallis-kriittisen kauden teologia muutti suhtautumisen näihin aiheisiin. Sen mukaan Raamattu ei enää saa ohjata 2000-luvun kirkon opetusta. Sivistyneen ihmisen ei katsota tarvitsevan vanhurskauttamista. On varsin johdonmukaista, että joidenkin teologien mukaan kastetta ei enää pidetä sakramenttina.

Lisäksi uudistusta hakeva opetus tarjoaa uutta ”ekumeniaa” kaikkien ihmisten kesken. Tämäkin uskomus tulee itse asiassa jo Immanuel Kantilta, joka esitti sitä satoja vuosia sitten. Hän uskoi, että yhteinen kasvu eettiseen yhteiskuntaan tekee historialliset uskonnot tarpeettomiksi. Kuulostaa uskomattomalta, että tällainen teologia voisi saada sijaa luterilaisessa kirkossa, mutta Suomessakin siitä on jo lukuisia esimerkkejä niin eksegeettien kuin lähetysteologien parissa. Eräiden teologien mukaan uskonto ei saa erotella ihmisiä. Jumalallinen ”armo” koskee samalla tavalla kaikkia luotuja. Sen vaikutus ei ole kiinni siitä, mihin yksilö uskoo tai ei usko. Koska uskonto ylipäätään on vain ihmisen pyrkimystä ymmärtää jumaluutta, kaikki uskonnot ajavat viime kädessä samaa asiaa.

Uusi näkemys näyttää heijastavan enemmän länsimaisen ihmisen omaa kuvaa kuin Raamatun sisältöä. Jeesus on korvattu Suurella Eurooppalaisella, joka teknologiallaan ja sivistyksellään pelastaa maailman. Kristillisen teologian sisältö on yleensä lainattu filosofiasta. Koko eurooppalaisen ajattelun pääsisältö Kantista Heideggeriin ja Derridaan on eri vaiheissa yritetty sovittaa kristinuskon sisälle. Nämä huomiot osoittavat, että historiallis-kriittinen paradigma on tieteisuskon tuote. Se nojaa positivismin todellisuudenkäsitykseen.

Tässä on myös syy siihen, että sittemmin postliberaalit teologit ovat hylänneet sen ja haastaneet teologiaa ajankohtaisin aihein. Tämä huomio mainittakoon erityisesti sen tähden, että postmoderni teologia kaikkineen ei millään muotoa edusta klassista kristinuskoa eikä ole konservatiivinen reaktio teologian radikalisoitumista vastaan. Mutta mitä tapahtuu, kun kristinuskoa pyritään samastamaan kantilaiseen

humanismiin? Uskonto tulkitaan milloin moralismiksi, milloin eksistentialistiseksi elämän kokemiseksi. Teologinen virhe on tosin sekin perinteinen: sen sijaan, että ihminen tyytyisi olemaan Jumalan kuva, hänellä on taipumus tehdä Jumalasta itsensä kuva.

9. Mitä Paavali todella sanoi?

Metodioppaista löytyvät tekstien tutkimusmetodit keskittyvät siinä määrin evankeliumeihin, että niitä ei voi sellaisenaan soveltaa Paavalin kirjeiden tutkimukseen. Tutkijoiden olisikin tarpeetonta pohtia pelkästään Paavalin käyttämiä lähteitä tai kirjeiden yhtenäisyyttä. Siksi Paavali-tutkimus on vuosien varrella ollut hyvin omalakista. Sitä voitaneen kutsua historialliseksi tutkimukseksi sellaisessa yleisessä mielessä, että Paavalia on haluttu ymmärtää siinä kontekstissa, jossa hän on toiminut. Samalla on kuitenkin ilmeistä, että hänen tekstiensä äärellä tutkijat ovat joutuneet ottamaan aivan erityisesti kantaa kirjeiden teologiseen sisältöön. Paavalista onkin tutkimuksen eri vuosikymmeninä ollut moneksi. Häntä on pidetty pakanamaailman apostolina, hellenistisen kulttuurin tulkkina, kreikkalais-roomalaisen yhteiskunnan tuntijana ja jopa gnostikkona. Omien kirjeidensä mukaan hän on taustaltaan kuitenkin melko tavallinen juutalainen kirjanoppinut, joka oli kuulunut maineikkaaseen fariseusten herätysliikkeeseen. Tästä herää ensimmäinen ”historiallinen” kysymys näiden kirjeiden äärellä. Miksi kysymys juutalaisesta Paavalista on ollut niin vaikea raamatuntutkimuksessa?

Syitä Paavalin kreikkalaistamiseen on varmasti ollut monia. Ehkä eniten asiaan vaikutti uskonnonhistoriallinen koulukunta, jonka edustajat katsoivat kreikkalaisen uskonnollisuuden vaikuttaneen voimakkaasti Uuteen testamenttiin. Tilanne on kuitenkin olennaisesti muuttunut. Kysymys Paavalin juutalaisuudesta on noussut monelta suunnalta tutkimuksen keskipisteeseen. Viime aikojen tutkimuksessa Paavalin opetusta on tarkasteltu lähes poikkeuksetta suhteessa muuhun juutalaiseen teologiaan. Kysymys Paavalin ja juutalaisuuden suhteesta on siten polttavan ajankohtainen. Tutkijat haluavat selvittää, miksi apostoli synnytti niin jyrkän vastakkainasettelun oman perinteensä ja uuden uskon välille. Miksi kysymys Israelin Messiaan tulosta muodosti yhdistävän sillan sijasta vedenjakajan? Miksi kaikille tärkeästä ja suorastaan luovuttamattomasta Mooseksen laista syntyi voimakas riita? Mitä kaikkea uusi evankeliumi merkitsi farisealaiselle Paavalille?

9.1. Miten Paavalin elämää ja opetusta olisi tutkittava?

Protestanttisessa Paavali-tutkimuksen perinteessä on pitkään vaikuttanut systemaattinen tarkastelutapa. Tutkijat ajattelivat, että Paavalilla oli varsin selvä dogmatiikka. Tutkimus pyrki sen yksityiskohtien, suorastaan lokusten, etsimiseen. Keskeisimmällä sijalla oli useimmiten vanhurskauttamisoppi, joka oli uskonpuhdistuksessa asetettu teologian keskukseen. Opin katsottiin metodisesti avautuvan teologian keskuksen avulla. Opillinen Paavali-tutkimuksen suunta sai kilpailijan erityisesti uskonnonhistoriallisesta koulukunnasta, jonka piirissä Paavalin teologiaa pyrittiin lähestymään uudella tavalla. Paavalia ei pidetty enää dogmaatikkona, vaan uskonnollisena ajattelijana.

Uudemman tutkimuksen tekee perin mielenkiintoiseksi myös tunnustuskuntaisuuden voimakas esiintulo. Paavali-tutkimusta ohjasi pitkään nimenomaan luterilainen käsitys apostolin teologiasta. Sen mukaan Paavali oli tietysti uskonvanhurskauden opettaja ja tarkka lain ja evankeliumin julistaja. Nykyään monet tutkijat katsovat Lutherin ja tämän seuraajien ymmärtäneen Paavalin väärin. Lutherin sanotaan tulkinneen Paavalia oman aikansa lähtökohdista. Siksi tämä halutaan irrottaa dogmaattisista yhteyksistä ja hänestä tehdään ekstaattisen uskonnollisuuden edustajaa. Monet näistä aiheista ovat kehittyneet vuosikymmenien myötä, ja useiden ajatusten alkuperä löytyy viime vuosisadan alkupuoliskolta. Siksi katsaus Paavali-tutkimuksen historiaan selittää paljon myös tämän päivän tutkimusta. Ennen siirtymistä vanhemman tutkimuksen vaiheisiin on kuitenkin tarpeen tarkastella hieman niitä periaatteellisia lähtökohtia, jotka vaikuttavat tutkimuksen suuntaamiseen.

Tutkimus ei ole koskaan neutraalia. Paavalin teologian tutkimuksen kohdalla tämä huomio pitää paikkansa lähes dramaattisella tavalla. Koska pääosa etenkin varhaisemmasta tutkimuksesta tapahtui Saksassa, sen piirteet ovat voimakkaasti sidoksissa saksalaiseen ja eurooppalaiseen kulttuurihistoriaan – niin hyvässä kuin pahassa. Paavali-tutkimuksen historiaa joudutaan sen tähden lukemaan Hegelistä Hitleriin, haluttiinpa sitä tai ei. Käsitys Paavalista on nimittäin ollut aina sidoksissa ensinnäkin siihen, millainen käsitys tutkijoilla on ollut juutalaisuudesta. 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alkupuolen antisemitistinen suhtautuminen juutalaiseen historiaan muokkasi myös suhtautumista Uuteen testamenttiin. Juutalaisuutta pidettiin pikkumaisena, lakihenkisenä uskontona (Weber, Bousset). Eräät yrittivät tehdä Paavalista tuollaisen juutalaisuuden uskonpuhdistajan, toiset puolestaan hylkäsivät Paavalin – koska hän oli juutalainen rabbi – ja alkoivat korostaa eettistä ”Jeesuksen uskontoa”.

Tällainen asetelma muuttui olennaisesti toisen maailmansodan jälkeen. Juutalaisuutta alettiin tutkia sen omilla ehdoilla ja omista lähtökohdista. Viime vuosisadan loppupuolen suositun näkemyksen mukaan juutalaisuutta pidettiin liittouskontona. Kuten myöhemmin nähdään, tämä käsitys sai muodon uudemman Paavali-tutkimuksen ajatuksessa liittonomismista (Sanders).

Yksinkertaistettu näkemys kapea-alaisesta liittouskonnnosta on sittemmin laajentunut merkittävästi. Nykyään juutalaisuutta arvioidaan monimuotoisena uskontona saddukealaisesta poliittisesta konservatismista Qumranin asketismiin ja apokalyptiikan hurmahenkisyyteen (Hengel; Schiffmann). On ymmärrettävää, että tällaisen monimuotoisuuden tunnistaminen tuottaa aivan uusia haasteita myös Paavalin teologian tutkimukseen.

Mutta eipä unohdeta Hegeliä. Paavali-tutkimusta on ohjannut voimakkaasti myös käsitys kristikunnan kehittymisestä. Täytyy muistaa, että sata vuotta sitten historian uskottiin etenevän varsin kaavamaisen vuorovaikutuksen, dialektiikan, mukaisesti. Niinpä myös Paavali-tutkimuksessa rakennettiin hegeliläisen historiankehityksen mallin avulla kehityskaavoja. Niiden avulla Paavali sijoitettiin milloin pakanakristillisyyteen, milloin hellenistiseen juutalaisuuteen.

Aiemmissa luvuissa on jo mainittu Baurin hegeliläinen teoria, jonka mukaan Paavali oli Pietarin vastustaja ja kuvitellun konservatiivisen juutalaiskristillisyyden (teesi) hellenistinen vastapooli (antiteesi). Tavallisin selityksen malli oli siten aluksi

vain kaksijakoinen: juutalaiskristillisyys – pakanakristillisyys. Paavali sijoitettiin pakanakristillisyyden joukkoon ja hänen teologiansakin irrotettiin juutalaisuuden yhteydestä. Myöhemmin historian kaava muuttui. Seuraavaksi vaiheita oli kolme, juutalaiskristillisyys – hellenistijuutalainen kristillisyys – pakanakristillisyys (F. Hahn). Tässä kaavassa Paavali sijoitettiin usein keskelle eli hellenistijuutalaiselta taustalta nousevaan kristillisyyteen.

Tällaiset kaavat eivät sellaisinaan vielä vaikuttaisi paljonkaan Paavalin teologian tutkimukseen ellei niitä yhdistettäisi toisenlaisiin periaatteisiin. Niihin liittyi usein uskonnonhistoriallisen koulukunnan käsitys uskontojen keskinäisestä vaikutuksesta ja synkretismistä. Koska uskonnonhistoriallinen koulukunta sijoitti Paavalin hellenistisen ajattelun piiriin, hänen uskonnollinen ajattelunsa ja “mystiikkansa” selitettiin hellenististen ideologioiden ja uskontojen avulla (Bousset, *Kyrios Christos*, 75s). Niinpä esimerkiksi Boussetin mukaan Paavali oli kultillisen uskonnon perustaja ja Weinelin mukaan taas uskonnollinen mystikko.

Boussetin mielestä Paavalin soteriologiaa tuli tarkastella hellenistisen mysteeriuskonnollisuuden perusteella. Pelastus oli Boussetin mukaan lähinnä vain mystistä yhteyttä taivaalliseen jumalolentoon. Hän katsoi, että Paavalin ja muunkin hellenistisen kristillisyyden teologiaan vaikutti pakanallinen *kyrios*-kultti. Pakanauskonnoissa taivaallisia mahteja kutsuttiin ”herroiksi”. Teoria väitti, että Jeesuksesta alettiin puhua taivaallisena herrana tämän esimerkin mukaan. Vanhalla testamentilla ei enää ollut mitään tekemistä asian kanssa. Kun vielä kasteen ja ehtoollisen sisältö selitettiin saman kreikkalaisen lähtökohdan avulla, koko Paavalin edustama kristinusko sai mysteeriuskonnon luonteen (emt.).

Tässä vaiheessa Paavalin juutalaisuudesta ei ollut juuri mitään jäljellä. Ei ihme, että Paavalin teologiaa yritettiin ”pelastaa” eri tavoin. Joku pyrki tekemään hänestä ajattoman teologin. Monet painottivat kuitenkin uskonnollista mystiikkaa. Suunnan määräsi usein se lähtökohta tai filosofia, jonka tutkija oli lähinnä saksalaisesta kulttuurista omaksunut. On hämmentävää huomata, että Paavalin teologian tutkimusta on ohjannut jopa periaatteellinen käsitys uskonnon luonteesta.

Merkittävin aatteellinen vaikuttaja oli uuskantilainen tutkimus. 1800-luvulta lähtien sen piirissä hylättiin historialliset tekijät Raamatun ja Paavalin sanoman tulkinnassa ja alettiin korostaa sisäisen kokemuksen sekä arvoelämyksen asemaa. Tämän mukaisesti mielenkiinto kohdistui Paavalin sisäisiin kokemuksiin. Näyttävimmin tällaista kantaa edusti Adolf Harnack.

Toisaalta Harnack jatkoi hegeliläistä kaavamaisuutta: ”Paavali on johdattanut kristinuskon ulos juutalaisuudesta... Mutta Palestiinassa syntynyt ja perustajansa juutalaisella maaperällä pysyttämä kristinusko irroitettiin jo muutaman vuoden perästä siitä. Paavali asetti sen Israelin uskontoa vastaan: ’Kristus on lain päätös’. Ja uusi uskonto ei ole ainoastaan sietänyt tuota irti nyhtämistä ja siirtämistä, vaan osoittautui, että tämä siirtäminen oli sen luonteen mukaista...” (Harnack, *Kristinuskon olemus*, 129-131.)

Toisaalta hän juutalaisen Paavalin sijasta etsi universaalia uskontoa. ”Paavali on evankeliumin olennaisia, sisäisiä piirteitä – ehdotonta luottamusta Jumalaan, Jeesuksen Kristuksen isään, luottamusta Herraan, synteinanteeksiantamusta, iankaikkisen elämän varmuutta, puhtautta, veljeyttä – vahingoittamatta muuttanut

evankeliumin universaaliseksi uskonnoksi ja laskenut suuren kirkon perustuksen.” (emt.).

Katsaus tutkimuksen periaatteellisiin lähtökohtiin osoittaa pian, että tarve Paavalin juutalaista taustaa koskevaan tutkimukseen on suuri. Hänet on vuosien varrella irrotettu juuri siitä yhteydestä, johon hän on itse väittänyt kuuluvansa. Paavali – siis Saul – oli ennen kääntymystään juutalainen oppinut, joka toimi isiensä uskonnon keskipisteessä, Jerusalemissa. Hän oli saanut farisealaisen koulutuksen ja kertoo kirjeissään olleensa lahjakas ja aikaansaava oppilas.

Tällaista Paavalia ei sovi noin vain sijoittaa pakanallisten mysteeriuskontojen piiriin, etenkään kun hän ei koskaan kirjeissään viittaa yhteenkään hellenistiseen tekstiin tai käytä ensinkään asiaan liittyvää terminologiaa (moni muu aikalainen nimittäin tekee avoimesti niin). Hänen teologiaansa ei myöskään pidä yrittää muuttaa ajattomaksi filosofiaksi tai etiikaksi, josta löytyisi pelkät universaalin uskonnon ainekset. Paavalia ymmärretään oikein ainoastaan silloin, kun hänen kirjeitään luetaan niin kuin ne on kirjoitettu – täynnä pyhien kirjoitusten lainauksia, täynnä juutalaista teologiaa ja täynnä eskatologista apokalyptiikkaa.

Nämä huomiot antavat hyvät lähtökohdat Paavalia koskevan tutkimuksen arviointiin. Aluksi on kiinnitettävä huomiota melko varhaisen tutkimuksen näkemyksiin 1900-luvun alkupuolella. Niihin perehtyminen auttaa ymmärtämään sitä kehityskulkua, joka on johtanut nykyisiin Paavali-tutkimuksen linjauksiin.

9.2. Paavali mystikkona

Tyylipuhtaan esimerkin myöhemmästä uskonnohistoriallisesta Paavali-tutkimuksesta antaa A. Deissmann. Hänkin halusi päästä eroon saksalaisen tutkimuksen dogmatisoidusta Paavalista (“Paulinismus”). Tilalle hän tarjosi antiikin historian todellisuutta Boussetin ja muiden edeltäjien tapaan. Deissmannin mukaan Paavali ei itse asiassa ollut varsinainen teologi, vaan yksityinen uskonnon harjoittaja. Paavali oli hurskauden sankari, ei mikään skolastikko. Hän oli ennen kaikkea rukoilija, ei suinkaan oppinut eksegeetti (“Mit seinem Besten gehört Paulus nicht in die Theologie, sondern in die Religion.” Deissmann, *Paulus*, 1925, 4.).

Deissmann poikkesi edeltäjistään kuitenkin siinä, että hän ei enää selittänyt koko Paavalin teologiaa hellenistisen mysteeriuskonnollisuuden avulla. Hän hylkäsi Boussetin asetelman ja selitti Paavalin teologiaa hellenisti-juutalaisen taustan avulla. Tässäkin hän lisäksi säilytti yhteyden Paavalin ja varhaisen juutalaiskristillisyyden välillä. Paavalin teologian ydintä Deissmann selitti uskonnonhistorialliseen otteeseen sopivalla tavalla Kristus-mystiikan avulla. Paavalin opetuksen hellenistinen luonne näkyy Deissmannin mukaan parhaiten siitä, miten tämä kuvaa uskoa Kristuksessa olemisena ja Kristusta itseään Henkenä.

Dogmaattisen Paavali-tutkimuksen tilalle tuli näin uskonnohistoriallinen paradigma, jonka piirissä Paavali kuvattiin yksityisajattelijaksi ja uskonnollisen mystiikan edustajaksi. Tällöin Paavalia ei vain erotettu jäsennetystä opillisesta ajattelusta, vaan tässäkin hänet irrotettiin myös juutalaisen teologian yhteydestä.

Uuden Paavali-kuvan kriitikoksi nousi suuri humanisti, ”Lambarenen lääkäri” Albert Schweitzer teoksellaan *Die Mystik des Apostels Paulus*. Siinä hän lähestyi Paavalin teologiaa “johdonmukaisen eskatologian” teoriansa avulla. Paavalin teologia ei Schweitzerin mukaan ollut suinkaan hellenististä mytologiaa, vaan juutalaista, uudelleentulkittua eskatologiaa. Schweitzer haki uutta lähestymistapaa käyttämällä tutkimuksensa apuna ennen kaikkea toisen temppelin ajan apokalyptisiä tekstejä, kuten Heenokin kirja, Salomon psalmit ja 4. Esran kirja.

Paavalin teologiaa Schweitzer selitti Deissmannin aloittaman suunnan mukaisesti. Paavalin soteriologia oli hänen mukaansa lähinnä eskatologista mystiikkaa, jolla oli sakramentaalinen luonne Schweitzerin teorian omaleimaisuus tulee näkyviin hänen tavassaan määritellä mystiikka. Schweitzer erottaa Paavalin mystiikan toisaalta primitiivisestä magiasta ja toisaalta mysteeriuskontojen näkemyksistä, joissa tavoitellaan jumalallistumista ja pidetään materiaalista maailmaa vain henkisen todellisuuden ilmiasuna. Paavalin mystiikka puolestaan on Kristus-mystiikkaa. (Schweitzer, 1954,1-3.) Se on Kristus-mystiikkaa, jonka keskipisteenä oli Kristuksessa oleminen ja mystinen yhteys hänen kuolemaansa ja ylösnousemukseensa.

9.3. Gnostilainen Paavali

Schweitzerin lähestymistapa ei saanut aikanaan paljon kannattajia, vaan vanhempi uskonnonhistoriallinen koulukunta säilytti vahvan jalansijansa tutkimuksen historiassa. Uskonnonhistoriallisessa tutkimuksessa Paavalin teologiasta tuli abstraktia ideologiaa ja subjektiivista uskonnollisuutta. Kuten aiemminkin on viittauksen tasolla pantu merkille, tämä tulkintalinja sai uuden muodon Bultmannin teologiassa. Bultmann ei tyytynyt erittelemään Paavalin mystiikan eri puolia, vaan hän etsi menetelmää teologian määrittelemiseksi tuon uuden ongelmanasettelun puitteissa. Siihen hänelle antoivat välineet myyteistäriisumisen ohjelma ja eksistentiaalinen interpretaatio.

Paavalin maailmankuva oli Bultmannin mielestä (muun Raamatun tavoin) myyttinen. Lisäksi hän piti Paavalia synkretistisen hellenistisen kristillisyyden edustajana. Paavali oli gnostilainen, joka määritteli teologiansa aivan toisin kuin juutalaiskristillinen Jerusalemin seurakunta. ”Paavali... tulkitsi Kristuksen kuoleman – ja samaan tapaan hänen ihmiseksi tulonsa sekä ylösnousemuksensa ja korotuksensa – gnostilaisen myytin kategorioiden avulla.” (*Theologie des Neuen Testaments,* 298). Jeesus oli samastettu hellenististisiin mysteerijumaluuksiin ja kristologia syntyi tämän seurauksena.

Bultmann ei suinkaan voinut enää hyväksyä vanhaa kolmikerroksista maailmankuvaa ja apokalyptistä historiankäsitystä. Siksi myyttinen teologia, myös Paavalin “mystiikka”, oli riisuttava myyteistä ja sille oli annettava uusi sisältö (*Neues Testament und Mythologie*, 12s., 39s., 54s.). Paavalin teologian, kuten koko Uuden testamentin teologian oikeille jäljille päästiin Bultmannin mielestä eksistentiaalisen tulkinnan avulla. Tätä Bultmann esittelee erityisesti Uuden testamentin teologian opuksessaan, joka sisältää pääosin Paavalin antropologisen eksistentialismin erittelyä. *(Theologie des Neuen Testaments).*

Bultmann oli tullut vakuuttuneeksi siitä, että Martin Heideggerin eksistentiaalifilosofia tarjosi mielekkään ja pätevän kuvauksen olevaisen perusluonteesta. Siksi Paavalin teologian tulkinnan täytyi keskittyä eksistentiaaliseen interpretaatioon. Teologiset lauseet ymmärrettiin oikein silloin, kun niiden huomattiin puhuvat ihmisen itseymmärryksestä ("Selbstverständnis"). Tulkinnallaan Bultmann ei kuitenkaan pyrkinyt pelkkään tieteelliseen antropologiaan, vaan hän halusi säilyttää Jumalan todellisuuden ihmisen aidon olemisen perustana. Kyse oli siten eksistentiaalisesta itsensä ymmärtämisestä, joka on sidottu Jumalan ja maailman ymmärtämiseen.

Bultmann oli uskonnonhistoriallisen koulukunnan perillinen siinä mielessä, että hänkin halusi vapauttaa uskonnollisen persoonallisuuden dogmatismin kahleista. Hän ei tosin edustanut enää yksinkertaista psykologismia, jossa Paavalin opetusta arvoitaisiin hänen oletetun persoonallisuutensa avulla. Bultmann uskoi Raamatun perimmäisen sanoman olevan keerygma, jumalallinen totuus ihmisestä. Se perustui lajaan ontologiseen kokonaiskäsitykseen, joka oli rakennettu Heideggerin teorian varaan. Keerygman piti välttämättä vastata antropologista todellisuutta, koska teorian mukaan ihmisen itseymmärryksen ohjaama eksistentialistinen tulkinta paljasti oppilauseet todellisuudessa kuvauksiksi aidosta olemisesta.

Tämä teoria johti Bultmannin tulkitsemaan Paavalin teologiaa erityisesti antropologian avulla. Hänelle Paavalin opetus oli merkittävää siinä suhteessa, kun se kykeni paljastamaan lukijalle ihmisen itseymmärrystä. Tämä asetelma hallitsee Bultmannin Uuden testamentin teologian esitystä, jossa hän selittää Paavalin teologiaa ennen kaikkea antropologisten termien paljastaman sidonnaisuuden ja vapauden välisen eksistentiaalisen jännitteen avulla. Niinpä Paavalistakin tulee eksistentialisti, jonka sanoma pyrkii saamaan aikaan "radikaalin kääntymyksen aikaisemman itseymmärryksen suhteen" (*Theol.*, 300).

Bultmann pyrki tosin rakentamaan perin luterilaista hermeneutiikkaa. Hän halusi säilyttää vanhurskautusopin terminologian ja selittää myyteistä riisutun sanoman todellisen sisällön sen avulla. Bultmannin mielestä sovitusmyytin varsinainen sisältö oli uskonvanhurskaudessa. Vanhasta myytistä voitiin siten eksistenssihermeneutiikan avulla etsiä Jumalan henkilökohtaista puhuttelua. Tämän tulkinnan lopputuloksena oli näkemys uskonvanhurskaudesta aitona itseymmärryksenä ja keerygman todellisena sisältönä. Bultmannin hieman ambivalentti luterilainen hermeneutiikka on jättänyt Paavalin teologian tulkintaan tilaa sekä eksistentialistiselle että dogmaattiselle suunnalle. Saksalaisessa teologiassa onkin esiintynyt painotuksia kumpaankin suuntaan ilman varsinaista pesäeroa Bultmannin lähtökohtiin. Monet käyttävät perin luterilaista terminologiaa, ja painottavat "keskuksen" olevan vanhurskauttamisopissa.

9.4. Juutalainen Paavali – rabbi?

Ehkä merkittävin muutos Paavalin teologian tutkimuksessa tapahtui 1900-luvun puolivälissä, jolloin vertailukohdaksi otettiin entistä selvemmin toisen temppelin ajan juutalainen teologia. Schweitzer oli ottanut askeleen tähän suuntaan jo vuosikymmenen alkupuolella, mutta hän ei aluksi saanut tutkimukselleen montakaan

seuraajaa. Uusi vertailu nousi usein vastareaktiona eksistentialistiselle tutkimukselle, mutta siinä oli piirteitä myös vanhasta Schweitzerin aikaisesta vastakkainasettelusta hellenististä mytologiaa painottaneen suuntauksen kanssa.

Keskustelun avasi vuonna 1948 W.D. Davies kirjallaan *Paul and Rabbinic Judaism*. Hän rinnasti Paavalin ajatukset rabbiibiseen juutalaiseen teologiaan löytääkseen hänen teologisen omaleimaisuutensa. Daviesin tavoitteena oli osoittaa, että Paavali oli yksinkertaisesti rabbi, joka oli kääntynyt kristityksi. Siksi Paavalin teologia sisälsi runsaasti farisealaisen teologian piirteitä. Davies oli merkittävällä tavalla velassa Schweitzerille, vaikka kritisoikin tämän asetelmaa monessa yksityiskohdassa. Loppujen lopuksi hän omassa selityksessään Paavalin teologian luonteesta lähestyi Schweitzerin ajatusta Paavalin "mystiikasta", koska merkittävimmäksi soteriologiseksi käsitteeksi osoittautui hänen mukaansa "Kristuksessa oleminen".

Myös Saksassa tutkimuksen uusi suunta löysi pian jalansijaa. H.-J. Shoepsin Paavali-kirjan alaotsikko kertoo tärkeimmän: Apostolin teologia juutalaisen uskonnonhistorian valossa ("Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte"). Hän jatkoi Schweitzerin avaamalla suunnalla selittämällä Paavalin teologiaa eskatologisen ja apokalyptisen asetelman mukaisesti. Schoeps halusi kuitenkin säilyttää tutkimuksessa laajan asetelman. Paavalin teologiassa oli eskatologian lisäksi muistettava hänen taustansa hellenistisessä juutalaisuudessa sekä hänen koulutuksensa rabbiinisena raamatunopettajana. Tällaista suuntaa edusti myöhemmin L. Goppelt, joka laajassa Uuden testamentin teologian esityksessään haki yhteyttä juutalaisen teologian ja Paavalin soteriologian välillä.

9.5. Uskonvanhurskauden apostoli

Juutalaisen teologian muodostamaa taustaa piti tärkeänä myös Tübingenin Peter Stuhlmacher. Sekä hänen väitöskirjansa Jumalan vanhurskauden teologiasta että seuraava tutkimuksensa Paavalin evankeliumista perustuivat traditiohistorialliseen tutkimukseen ja laajaan vertailuun juutalaisen teologian kanssa. Stuhlmacher ei hakenut Paavalin teologian ydinkäsitteiden sisältöä hellenistisestä uskonnollisuudesta, vaan etsi niiden yhteyttä sen ajan juutalaiseen teologiaan. Näin tietynlainen systemaattinen tavoite, joka näkyy ongelmanasettelussa keskeisten termien valintana, liittyi johdonmukaiseen uskonnonhistorialliseen asetelmaan. Tämän tulkintalinjan Stuhlmacher vei myöhemmin pidemmälle Uuden testamentin raamattuteologian esityksessään.

Stuhlmacherin selityksen peruslähtökohtana oli Jumalan vanhurskauden teema. Stuhlmacherin mukaan Paavalin ajatusten taustalla on näkemys Jumalan vanhurskaudesta, mikä ei tarkoita pelkkää Jumalan oikeamielisyyttä tai tuomitsevaa tehtävää. Vanhatestamentillinen ja juutalainen käsitys Jumalan vanhurskaudesta sisälsi selkeän ajatuksen Jumalan pelastavasta toiminnasta. Tämä aihe esiintyi niin psalmeissa kuin Qumranin teksteissäkin. Jumalan pelastava toiminta on juutalaisessa teologiassa ollut läheisessä suhteessa lakiin ja sen antamaan elämään. Paavalin teologiassa puolestaan Jumalan vanhurskaus "ilmoitetaan ilman lakia". Siksi Paavalin

pelastusoppia selittää Stuhlmacherin mukaan parhaiten tämän käsitys uskonvanhurskaudesta (*Biblische Theologie des Neuen Testaments*).

Vaikka vanhurskauttamisen tematiikka on luterilaisuudelle keskeistä terminologiaa, sillä on myös vahva eksegeettinen merkitys. Stuhlmacher on osoittanut ennen kaikkea sen, että sama termistö on ollut tärkeä sekä Vanhan testamentin profeetoille, että toisen temppelin ajan juutalaisille opettajille. Kun Paavali halusi ilmaista evankeliumin sisällön oman oppineen perinteensä ehdoilla, hän tarttui aikakauden keskeiseen näkemykseen. Olisi mielivaltaista pitää hänen näkemyksiään satunnaisina tai triviaaleina. Tosin seuraavasta huomataan, että osa tutkimuksesta kulki myös sellaiseen suuntaan.

9.6. Paavali ja liittonomismi

Metodinen vertailu juutalaisen teologian ja Paavalin kirjeiden välillä nousi uudelle tasolle E.P. Sandersin kirjassa *Paul and Palestinian Judaism*. Sanders pyrki vertailemaan kokonaisia uskontomalleja (“patterns of religion”) keskenään. Sandersin lähtökohtana oli kritiikki perinteisen saksalaisen judaistiikan luomaa kuvaa vastaan. Hän katsoi, että Weber, Schürer ja Bousset olivat luoneet näkemyksen lakihenkisestä juutalaisuudesta ja Paavalin teologiaa oli vuosikymmenet tulkittu tämän – virheellisen – näkemyksen perusteella. Sandersin uuden analyysin mukaan juutalainen teologia oli luonteeltaan liittonomismia, jossa lainnoudattamista pidettiin aina alisteisena liittokäsitykselle. Kuuliaisuus laille oli “vain“ kuuliaisuutta Jumalalle armoliiton sisällä.

Paavalin teologiaa Sanders pyrki tarkastelemaan niin ikään kokonaisena uskontomallina. Hänen periaatteenaan oli se, että Paavali ei varsinaisesti vastustanut juutalaista liittonomismia, vaan oli itse asiassa omaksunut sen itsekin. Paavalin teologiaa tuli siten arvioida ilman aikaisempien vastakkainasettelujen rasitteita. Koska Sanders ei enää katsonut lakiteologian olevan ratkaisevassa asemassa Paavalin soteriologian kokonaiskäsityksen kannalta, hän haki tulkinnan kiintopistettä toisaalta. Schweitzerin suurta vaikutusta tämän suunnan tutkimukseen korostaa se, että myös Sanders vetoaa hänen teesiinsä Paavalin Kristus-mystiikasta hahmotellessaan selitystään. Sanders kuvaa Paavalin teologiaa Kristuksessa olemisesta partisipatoriseksi eskatologiaksi (“participationist eschatology”).

Sandersin tulkinnoista kriittisen väitöskirjan tehnyt suomalainen tutkija Timo Laato suhtautuu myönteisesti tämän peruslähtökohtaan. Vaikka kaikki juutalaisen teologian kirjoitukset eivät täysin sisälläkään liittonomismin jokaista osatekijää, voidaan teoria hyväksyä yleisenä aikakauden näkemysten luonnehdintana. Joitain tarkennuksia Laato haluaa kuitenkin tehdä liittonomismiteoriaan sinänsä. Hänen mukaansa “palestiinalais-juutalaisen uskontorakenteen” piirteisiin ei kuulu iankaikkisuuden näkökulmaa.

Laaton keskeisin kritiikki puolestaan koskee uskontorakenteen (Pattern = Religionsstruktur) antropologisia edellytyksiä. Hän katsoo, että juutalaisen liittonomismin käsityksiä ei voi suoraan rinnastaa Paavalin pelastusopin kanssa. Tämä johtuu näiden “rakenteiden” periaatteellisesta erosta. Juutalainen pelastuskäsitys on Laaton mukaan luonteeltaan synergistinen. Vaikka näkemyksen lähtökohtana on

Jumalan liitto ja Jumalan armahtava laupeus, liittyy teologiaan myös hyvin myönteinen käsitys ihmisen mahdollisuuksista vaikuttaa pelastukseen. Liiton tarjoaman armon piiriin tullaan nimittäin vapaan tahdon ratkaisun avulla. Paavalin pelastuskäsitystä Laato luonnehti monergistiseksi. Pelastus riippui yksin evankeliumista. Lain noudattaminen ja Hengen hedelmän kantaminen olivat Paavalin mielestä kyllä välttämätön seuraus uskosta, mutta Jumala vaikuttaa sekä tahtomisen että tekemisen.

Sandersin kriitikoista kenties selvimmin on noussut esille Stephen Westerholm, joka kirjassaan *Israel's Law and Church's Faith* esitti yksityiskohtaisen analyysin Paavali-tutkimuksesta ja Sandersin teoriasta. Westerholmin keskeimpiä väitteitä on se, että lailla on soteriologinen funktio niin Paavalin teologiassa kuin juutalaisessa teologiassakin. Ensinnäkin hän kiinnittää huomiota siihen, että Paavali myöntää itsekin lailla olevan periaatteessa merkitystä pelastuksen kannalta. Paavali ei siis pelkästään syytä juutalaisia tällaisen näkemyksen omaksumisesta, vaan kannattaa sitä myös itse. Lain täyttäjälle on luvattu elämä. Mikäli joku lain näin täyttää, hänet myös vanhurskautetaan sen perusteella. Paavali väittää siten lain vanhurskauden ajatuksen olevan yhteistä sekä hänelle että juutalaisille. Toiseksi Westerholm huomauttaa tässä yhteydessä, että lain vanhurskauden ajatus on Paavalille Raamatusta nouseva teema. Hänhän ei perustele aiheita koskaan esimerkiksi "farisealaisten teologien" opetuksilla, vaan viittaa aina Moosekseen. Näin hän löytää perustelun, jonka jokainen juutalainen voi hyväksyä.

Koska Mooseksen kirjoissa annettiin juutalaisten tehtäväksi valita elämän ja kuoleman välillä, on ilmeistä, että lain noudattamisella katsottiin olevan elämää ylläpitävä tehtävä. Kun pelastus myöhemmässä historian vaiheessa tulkittiin eskatologisesti ja sen sanottiin koskevan tulevaa elämää ("the age to come"), sama kuuliaisuuden vaatimus säilyi teologian olennaisena osana. Tästä syystä lailla voidaan Westerholmin mielestä aivan perustellusti katsoa olleen soteriologinen tehtävä.

Liittonomismin ajatus armouskosta ei täysin vastannut juutalaisen teologian todellisuutta. Kriittiseen rintamaan liittyi Frank Thielman, jonka mukaan Paavali pyrki tietoisesti vastaamaan todelliseen, jo juutalaisessa teologiassa esiintyneeseen ongelmaan. Thielmanin mukaan tuon aikakauden keskeisenä kysymyksenä oli kansan uskottomuus ja sitä kohtaava Jumalan rangaistus. Usko Kristukseen oli siten vastaus aikakauden suureen teologiseen jännitteeseen ja Paavalin opetuksella oli selvä perusta juutalaisessa teologiassa (*Paul & the Law*).

Sandersin teoria vaikutti Paavali-tutkimukseen voimakkaasti. Hänen jälkeensä tosin eri tutkijat sovelsivat näkemystä varsin toisistaan poikkeavin tavoin omaan tutkimukseensa. James D.G. Dunn seurasi Sandersia tarkasti ja katsoi, että Paavali muotoili teologiansa tietoisesti juuri liittonomismin mukaiseksi (esim. Roomalaiskirjeen kommentaarin johdanto). Suomessa Heikki Räisänen (*Paul & the Law*) puolestaan katsoi liittonomismi-teorian osoittavan, että Paavali antoi juutalaisuudesta vääristyneen kuvan. Paavalin teologia oli hänen mukaansa satunnaista ja tarkoitushakuista, eikä sen perustana ollut juuri muuta kuin kristologinen lähtökohta. Räisänen sijoittuu tältä osin Deissmannin aloittamaan tutkimusperinteeseen (ks. edellä), jonka mukaan Paavali ei ollut johdonmukainen ajattelija tai teologi, vaan vain heikkolahjainen julistaja.

9.7. Arviointia

Ensinnäkin on tervehdittävä ilolla uutta uskonnonhistoriallista lähestymistapaa, jossa judaistiikalle annetaan ensisijainen merkitys. Tämä on relevantti konteksti Paavalin teologialle. Vanhan uskonnonhistoriallisen koulukunnan tulkinta oli altis subjektivismille, jota oli vaikea perustella. Bultmannin laajempi ontologinen teoria voidaan niin ikään jättää nykyään omaan arvoonsa. Erityisesti apokalyptiikan näköalan avautuminen on uudistanut tutkimusta mielekkäällä tavalla. Paavalin soteriologian tutkimuksessa täytyy lisäksi säilyttää traditiohistoriallinen näkökulma. Eri soteriologian esityksiä ei saa irrottaa niiden traditiohistoriallisista yhteyksistään. Sen sijaan on korostettava Paavalin asemaa osana juutalaista teologiaa ja tutkittava hänen käsityksiään dynaamisessa vuorovaikutussuhteessa muuhun toisen temppelin ajan sinänsä moninaiseen juutalaiseen teologiaan.

Lisäksi on pyrittävä arvioimaan kriittisesti käsityksiä juutalaisen teologian luonteesta. Tämä koskee erityisesti liittonomismi-teoriaa, joka on saanut vankan jalansijan myös Paavalin teologian selittämisessä. Oliko Paavali sittenkään liittonomisti? Perinteisen tutkimuksen kannalta kysymys on siitä, riittääkö ajatus Paavalin partisipatorisesta mystiikasta selittämään hänen soteriologiansa merkittävintä sisältöä. Eikö Paavali teologian keskuksessa ole viime kädessä Jumala, joka on ”tehnyt kaikki tottelemattomuuden vangeiksi, jotta hän voisi antaa kaikille armahduksen”?

Laki-problematiikan ohella tutkijoita on kiinnostanut Paavalin kristologia. Tässäkin aiheessa Paavalin juutalainen tausta on noussut voimakkaasti esille. Toisen temppelin ajan juutalaisuuden mystiikka oli täynnä kuvauksia taivaallisista valtaistuimista ja Jumalan edessä vietetystä jumalanpalveluksesta – hieman Ilmestyskirjan kuvien tapaan. Monien tutkijoiden mukaan Paavali sovelsi näitä kuvia opetuksessaan ylösnousseesta Kristuksesta. Kuolleista herättäminen merkitsee Paavalille Jeesuksen korottamista taivalliseen kuninkuuteen (Hurtado). Messiaana Jeesus saa taivaallisen valtaistuimen, jolla hän hallitsee uutta rauhan valtakuntaa. Näin juutalaisen uskon vanhat kuvat saavat palvella uuden teologian esityksiä.

2000-luvulla Paavali-tulkinnat irtautuvat sandersilaisesta liittonomismi-tulkinnasta, mutta vain osin. N.T. Wrightin massiivinen Paavali-tutkimus seurailee vielä lakiteologian peruslinjoja, mutta nostaa protestanttisen vanhurskauttamisteologian uudelleen keskustelun alaiseksi. Hän lähestyy suorastaan systemaattisen teologian luentaa korostaessaan forenssisen eli ihmisen ulkopuolelta hyväksi luetun vanhurskauden merkitystä Paavalin käsityksessä.

Niin ikään laajan kirjan tehnyt Campbell pyrkii avaamaan uusia uria Paavali-tulkinnassa tuomalla apokalyptiikan taustat uudelleen tutkimuksen kohteeksi. Hänen mukaansa Paavali irtautuu ihmisen luontaisen synergismin eli moraalikeskeisen uskonkäsityksen suuntauksista ja keskittyy ajatukseen siitä, että pelastuksen keskipisteessä on Jumalan tuoma lopunajallinen pelastus. Näin Campbell – hieman itselleenkin yllätykseksi – toisintaa perinteisen luterilaisen tulkinnan jumalattoman vanhurskauttamisesta. Hän korostaa, että Paavalille ajatus pelastuksesta on

mahdollinen vain siitä näkökulmasta, että Jumala tulee langenneen luo ja vanhurskauttaa hänet, vaikka hän on elänyt synnin ja lankeemuksen tilassa.

Paavalin teologian tutkimuksessa ”historiallinen” tutkimus on siten merkinnyt erityisesti hänen juutalaisen taustansa uutta esille nousua. Kuten toisaalla tässä kirjassa nähdään, tällä muutoksella varsin suuri kulttuurinen konteksti toisen maailmansodan läpikäyneessä Euroopassa. Tämän suuntauksen edelläjuoksijana on toiminut Tübingenin eksegetiikka (Hengel ja Stuhlmacher), mutta sieltä se on levinnyt nykyään lähes kaikkialle protestanttisiin maihin. Tosin on pantava merkille, että myös käsitys “juutalaisesta” Paavalista elää ja muuntuu tutkimuksessa koko ajan.

Paavali-tutkimus on edelleen siitä mielenkiintoinen esimerkki, että sen yhteydessä olisi perin erikoista puhua yhdestä historiallis-kriittisestä metodista. Aiemmissa luvuissa esitellyt “perinteiset” menetelmät on kehitelty joko Vanhan testamentin tekstien tutkimista varten tai sitten evankeliumivertailun avuksi. Paavalin tekstien tutkimiseen niistä ei ole juurikaan hyötyä. Sen sijaan analyysi osoittaa, että hänen kirjeidensä tieteellinen tarkastelu on kulkenut omia polkujaan. Ja noita polkuja tuntuu riittävän, sillä uusin keskutelu siitä, mihin tutkimus Sandersin jälkeen alkaa suuntautua, hakeutuu jälleen aivan omille urilleen (esim. Wright, Campbell, Perrin, Hays, Bird).

10. Tieteen vallankumous ja uusien metodien nousu

Humanististen tieteiden 1900-luvun aikana kokema suuri murros ei ole voinut olla vaikuttamatta myös teologiaan. Tutkijat puhuvat kielellisestä käänteestä, tekstin vallankumouksesta tai kertomuksellisuuden noususta. Kielellinen käänne on nimitys sille olennaiselle muutokselle, jonka strukturalismi toi 1900-luvulla humanistiseen tutkimukseen. Ensimmäiset kimmokkeet tulivat lingvisti Ferdinand de Saussuren luennoista. Hänen jälkeensä humanististen alojen eri suunnat ovat hieman eri tavoin kehitelleet käsityksiä siitä, miten kieli kuvaa todellisuutta – tai miten me miellämme todellisuuden kielen avulla. Aikamme mieltää maailman tekstuaalisesti. Murros on käynyt läpi yliopiston ja kulttuurin. Ihmisen toimintaa ja ajattelua kuvataan usein kertomusten avulla. Tekstejä tarkastellaan diskursseina ja monet puhuvat tulkinnoista kielipeleinä. Myös teologiassa kielellinen käänne muuttaa tutkimuksen lähtökohtia ja menetelmiä.

Kuten edellä olemme nähneet, historiallinen raamatuntutkimus on syntynyt ”modernin” tuloksena. Useimmiten se edustaa positivistista historismia parhaimmillaan. Historiallis-kriittinen suuntaus kuuluu tässä mielessä ”suuriin kertomuksiin”, jotka pyrkivät selittämään maailman ja ihmisen kokeman todellisuuden lähes täydellisesti pelkän järjen (olettamien kausaliteettien) avulla. Inhimilliseen elämään suhtauduttiin kuin alkuaineiden jaksolliseen järjestelmään. Kielellinen käänne toi muutoksen ja monien mielestä suuret kertomukset kuolivat. Silloin herää kysymys, miten käy historialliselle raamatuntutkimukselle. Kielellinen käänne on merkinnyt uutta suhtautumista tekstiin ja merkityksiin. Metakertomusten tilalle tulleiden diskurssien keskinäinen valtapeli jättää monet ihmettelemään pelin sääntöjä ja merkitysteorian oikeutusta. Muuttavatko uudet virtaukset kenttää todellisesti?

10.1. Kielellisten käänteiden runsaus

Monien yllättävien uudistusten tapaan Saussuren innoittama kielellinen käännekin alkoi – ainakin muodollisesti – vasta siitä luentomuistiinpanojen perusteella postuumisti julkaistusta oppikirjasta, jossa asetettiin kyseenalaiseksi nominalismin ja kielen kuvateorian pitkä perinne. Ranskassa uudet ajatukset muotoutuivat vähitellen strukturalismiksi ja tekstien rakenteiden tutkimukseksi. Jo tässä vaiheessa kielellinen käänne oli synnyttänyt ainakin kolme eri suuntausta. Yksi keskittyi kielitieteeseen ja semantiikkaan, toinen kehitteli uutena tieteenalana semiotiikkaa, ja kolmas puolestaan sovelsi näkemyksiä kirjallisuustieteeseen.

Vaikka lingvistiikka on kielellisen käänteen kehto, meidän tulisi puhua tarkalleen ottaen monista kielellisistä käänteistä. Kun strukturalismi toisen maailmansodan jälkeen linkittyi Ranskan uusvasemmiston aatteellisessa vallankumouksessa modernin kritiikkiin, syntyi jälkistrukturalismi. Se on niin käänteenä kuin aatteenakin jo aivan jotain muuta, kuin strukturalismi. Modernin kritiikkinä se sai pian nimityksen

postmodernismi, ja sekin jakautuu moniin eri suuntauksiin. Niinpä postmodernin analyysissä ei voi jäädä vain Roland Barthesin tai Jacques Derridan tekstien äärelle. Lisäksi on pantava merkille, mitä esimerkiksi Jean-François Lyotardin ja Pierre Bourdieun edustama jälkistrukturalismi on tuonut keskusteluun. Muuten ei ole mahdollista ymmärtää niitä katsomuksia, jotka löytyvät kaaren lopusta, nimittäin 2000-luvun postmoderneja tapoja lähestyä tekstejä ja teologiaa.

Koska kenttä on laaja, on rajatenkin on puhuttava pikemminkin laajuuden määrittelystä, kuin varsinaisesta käsiteltävien aihepiirien karsimisesta. Strukturalismi ja siihen liittyvä postmodernismi ovat poikkitieteellisiä ilmiöitä. Postmodernismia esiintyy eri suunnilla ja sitä voi tarkastella hyvin erilaisista näkökulmista. Filosofi käsittelee postmodernismia aivan toisin kuin kirjallisuudentutkija, teologi lähestyy sitä eri näkökulmasta kuin sosiologi. Esimerkiksi Ikonen toteaa: “Jälkistrukturalistinen teoria on leimallisesti poikkitieteellistä: siinä yhdistyvät filosofian, semiotiikan, kirjallisuudentutkimuksen ja psykoanalyysin kysymykset ja terminologia” (1997, 65).

Avainkysymykset ovat tässäkin aiheessa yksinkertaisia. Määrittääkö jokaisen oma kokemus hänen kielensä ja puheensa niin, että ja lukija ymmärtää asiat aina vain omalla tavallaan? Vai onko olemassa jotain, joka on kaikille yhteistä? Tieteessä tapahtunut kielellinen käänne alkoi kiinnittää monin tavoin huomiota kielen luonteeseen ja merkitysten syntyyn. Vain yksi linja kulki lukijakeskeiseen suuntaan. Siksi on huomattava, että sen ei tule antaa dominoida koko keskustelua. Kieli ja sen merkitykset eivät ole pelkästään ihmisen kokemuksen määrittämiä. Kaikki kulttuurin tuntemus luo merkitystä ja ihmisen perusominaisuus on melko taitava oppiminen. Siksi tekstit samalla opettavat meitä, ja voimme ymmärtää jatkuvasti uusia merkityksiä.

Toinen edellä mainituista suuntauksista onkin painottanut kommunikaatiota. Kieli on viesti ja itse asiassa väline viestille. Kun viesti lähettäjältä vastaanottajalle (siis ajatus, oppi, teologia jne) on kulkenut, itse väline menettää tehtävänsä ja suorastaan asemansa. Saman sisällön voi sanoa uudelleen eteenpäin monella välineellä, vaikka kuurojen kielellä. Niinpä olennaista on sanoman sisältö, ei väline. Kommunikaation painotus selittää osaltaan myös sen, että retorinen tutkimus on noussut viime vuosikymmeninä suureen suosioon.

Mitä pitäisi ajatella evankeliumeista, jotka ovat lajiltaan kuvausta historiasta, jopa historiankirjoitusta. Miten kiinnostus tekstiin ja kertomukseen muuttaa suhtautumista historiankirjoitukseen? Stukturalistinen suuntaus joko täydentää historiallista lukutapaa, tai suorastaan osallistuu siihen. Koska kaikki kuvaaminen on samalla kertomuksellistamista, historian kirjoitusta ei itse asiassa ole ilman narratiivisuutta. Tältä osin kielellinen käänne tarjoaa uusia ja yllättäviäkin välineitä historian eli historiallisten lähteiden tarkasteluun.

Jälkistrukturalismissa puolestaan kehityskulku on ollut toisenlainen. Postmodernit relativistiset teoriat ovat vähitellen muuntuneet ideologiseksi kritiikiksi. Foucault, Lyotard, Kristeva ja Derrida alkoivat puhua kielipeleistä, diskursseista, ja niiden välisistä valtakamppailuista. Heille historia on yleensä vallan (tai vallan vääristymisen) historiaa, voittajan historiaa. Siksi analyysi kuvaa sitä vaikkapa miesten patriarkalistisena historiana tai heteronormatiivisena historiana. Tämä selittää sen, miksi nykyään monet haluavat kirjoittaa historian uudestaan vähemmistöjen

näkökulmasta. Näkökulma on siten siirtynyt historiasta vain kielen ja tekstin sisälle. Tällä on myös teoreettinen perusteensa jälkistrukturalisteille. Monet nimittäin ajattelevat, että tekstien ulkopuolella ei ole todennettavaa historiaa ensinkään.

Evankeliumien kohdalla näkemykset jakautuvat. Joidenkin mielestä tekstien lähtökohtana olevaa suullista perimätietoa voidaan tarkastella mainiosti niin retoriikan kuin narratologiankin välinein. Toisten mielestä taas Uudessa testamentissa on esillä ainoastaan ihmisten sisäisiä kokemuksia. Heidän mielestään historiaa sinänsä ei voi oikeastaan edes tutkia. Ainoa merkittävä analyysin muoto on silloin aatteellinen reseptiokritiikki: mitä tämän päivän ihmisen pitäisi ajatella niistä uskomuksista, joita tekstit edustavat.

Kokonaisuus ei tosin ole näin yksinkertainen. Toisen maailmansodan jälkeiset filosofit ja teologit kuuluivat usein aatteensa puolesta poliittiseen vasemmistoon. Yhteiskuntatieteissä ja sosiologiassa he olivat aivan vakuuttuneita siitä, että varhaisemman historian kriittinen analyysi on totta – ei pelkästään yksi diskurssi muiden joukossa. Historian tutkimuksen uskottiin olevan menneen elämän tulkintaa, ja tämän perusteella pohdintaa siitä, mitä tänä päivänä pitäisi ajatella asioista. Siksi on vaikea löytää todellista postmodernia historioitsijaa. Itse käsite on näin ollen paradoksaalinen. Osa tutkijoista puhuukin mieluummin myöhäisestä modernista (late modern). Jokainen teoria olettaa jotain pysyvää ja pätevää.

Vaikka kielellisellä käänteellä on melko selvä lähtökohtansa varhaisessa strukturalismissa ja Saussuren lingvistisissä löydöissä, nykyään ei ole mahdollista puhua vain yhdestä käänteestä. Kiinnostus tekstiin, rakenteisiin ja kertomuksellisuuteen yhdistää kyllä kaikkia tutkijoita, mutta yhtäläisyydet jäävät siihen. Pikemminkin voisi todeta, että kielellinen käänne on vähitellen käynyt kaikkien humanistisen tutkimuksen alojen ja uusien filosofian suuntausten läpi. Uudet ajatukset ja lähestymistavat ovat syntyneet kussakin niiden omien lähtökohtien ja tutkimuskohteiden mukaisesti. Tätä monitahoista ja monimutkaista lähestymistapojen joukkoa on syytä käsitellä seuraavassa yksityiskohtaisemmin.

10.2. Uusia käsityksiä metodin luonteesta

Koska kielellinen käänne itsessään osoittautuu vaikeasti määriteltäväksi ja monitahoiseksi näkemysvyyhdeksi, sen perintöä voidaan hyvällä syyllä tarkastella monien erilaisten suuntausten kirjona. Ranskalainen strukturalismi ja jälkistrukturalismi ovat hedelmöittäneet humanistisen alojen tutkimusta monin eri tavoin. Historian pitkässä juoksussa käytäntö usein voittaa, ja tämä voidaan todeta myös postmodernin ajattelun jälkivaikutuksista. Tällä hetkellä postmodernismeja löytyy ainakin jossain muodossa esimerkiksi kertomuksia tutkivasta narratologiasta, tekstien välisten suhteiden tutkimuksesta tai reseptioestetiikasta. Yhtä hyvin voidaan ajatella postmodernin ajattelun vaikuttaneen semiotiikan harrastuksen merkittävään kasvuun. Toisaalta metodioppaista löytyvät menetelmät feministiseen tai postokolonialistiseen tutkimukseen ovat nekin saaneet vähitellen hahmonsa postmoderniksi luokiteltavan ajattelun piirissä. Lisäksi esimerkiksi raamatuntutkimuksessa käytettävät sosiologinen tutkimus, ideologinen kritiikki ja

psykoanalyyttinen tutkimus ovat nekin pitkälti muotoutuneet saman ranskalaisen filosofian vaikutuspiirissä.

Teksteihin ja merkityksiin postmodernit ajattelijat suhtautuvat eri tavoin. Yksi pohtii kirjoittamisen strategioita ja toinen merkityksen liikettä tekstuaalisilla pinnoilla. Jonkun mielenkiinnon kohteena on intertekstuaalinen dynamiikka symbolimaailman merkkien uudelleen kontekstualisoinnissa. Esimerkiksi metodioppaassa *To Each Its Own Meaning* käsitellään enimmäkseen strukturalismin pohjalta syntyneitä menetelmiä, kuten narratologia tai reader-response -kritiikki. Kokoelmassa *The Postmodern Bible* puolestaan käydään laajasti läpi mm. psykoanalyyttistä kritiikkiä ja ideologista kritiikkiä. Toisaalta postmoderneissa teoksissa saatetaan myös jäljittää partiarkaalisen väkivallan ilmenemismuotoja tai toteuttaa heteronormatiivisen diskurssin purkamista kohteena olevista teksteistä. Ideologinen kritiikki pyrkii konfliktiin tekstin kanssa ja kääntää tekstuaalisten hierarkioiden lisäksi myös aatteellisia hierarkioita.

Poikkitieteellisenä virtauksena postmodernismi on alkanut muuttaa monen teologian alan metodikaanonia. Uusia tutkimusmenetelmiä kutsutaan oppikirjoissa esimerkiksi kirjallisiksi, lingvistisiksi, tai yksinkertaisesti vain postmoderneiksi. Tosin strukturalismi on vaikuttanut myös niin sosiologiaan kuin kulttuuriantropologiaankin, joiden vaikutuksia puolestaan nähdään toisten tieteenalojen metodikeskustelussa. Niinpä tälläkin kohdalla aivan tarkka määrittely on sekä tarpeetonta että mahdotonta.

Perinteisemmästä strukturalismista vaikutteita saaneita metodeja ovat luonnollisesti semiotiikka, narratologia, uusi retoriikka, intertekstuaalinen analyysi ja reseptioestetiikka, joista monia on mainittu tässä tutkimuksessa. Toisaalta metodiopeissa esiintyy eri tavoin määriteltyinä menetelminä lisäksi esimerkiksi dekonstruktio, ideologinen kritiikki, reader-response -kritiikki, sosiologinen kritiikki, feministinen tutkimus, Gay and Lesbian Studies, psykologinen kritiikki, post-kolonialismi sekä kontekstuaalinen kritiikki. Näiden menetelmien lähtökohdat liittyvät ennen kaikkea jälkistrukturalismiin. Lukutavat on yleensä lainattu kulttuurin ja kirjallisuuden tutkimuksen metodioppaista. Esimerkiksi kirjallisuustieteen oppaassa Selden-Widdowson jo pelkkä sisällysluettelo paljastaa lähestymistapojen runsauden.

Vaikka tällaisia lähestymistapoja kutsutaan usein nimenomaan metodeiksi, niiden metodiluonne vaihtelee. Erityisesti tämä koskee uusien menetelmien soveltamista teologiaan ja vaikkapa raamatuntutkimukseen. Yleisesti ottaen strukturalistiset lähestymistavat ovat selkeämmin menetelmäluonteisia, kun taas jälkistrukturalistiset lähestymistavat jäävät yleisemmälle tasolle. Esimerkiksi Moore kysyy ensin, mihin tarvitaan Derridaa ja Foucaultia. Vastaus alkaa siitä, että hän haluaa nähdä uuden kirjallisuuskritiikin sopeutuvan sekulaariin kirjallisuuskritiikkin, koska sille alueelle se varsinaisesti kuuluu. Moorelle tämä merkitsee ennen kaikkea Derridan ja Foucaultin jälkistrukturalismin omaksumista. Narratologia ei Moorelle ole niinkään tärkeä menetelmä (Moore, *Poststructuralism*, 5).

Metodin odotetaan yleensä tarjoavan tutkijalle selkeän analyysin välineen. Perinteiset ns. historiallis-kriittiset metodit olivatkin useimmiten tässä suhteessa varsin yksinkertaisia. Esimerkiksi redaktiokritiikissä synoptiset evankeliumikertomukset asetettiin rinnakkain, niiden välillä tehtiin vertailu, poikkeavuudet poimittiin esiin ja sitten tutkijan mielikuvitus päästettiin valloilleen. Strukturalistiset menetelmät

sisältävät jossain määrin tällaisia konkreettisia elementtejä. Esimerkiksi narratologiassa tarkastellaan kertomuksen elementtejä. Tässä työskentelyssä voidaan lisäksi hyödyntää esimerkiksi semiotiikkaa, jota harva pitää varsinaisesti itsenäisenä metodina. Toisaalta myös retoriikan tutkimuksessa analyysin välineet on varsin hyvin määritelty. Vanhemmassa strukturalismissa pohdittiin esimerkiksi tekstin syvärakenteita keskeisten käsiteparien muodostamien kertomuksellisten jännitteiden avulla.

Jälkistrukturalististen metodien kohdalla tilanne on olennaisesti toinen. Esimerkiksi ideologisen kritiikin tai feministisen tutkimuksen kohdalla metodia voi tuskin pitää kaavamaisena välineenä. Analyysissä on pikemminkin kyse tietystä asenteesta analysoitavaa kohdetta, lähinnä siis kohteena olevaa tekstiä, kohtaan. Jos tutkijan tarkoituksena on esimerkiksi purkaa tekstistä alistaviksi koettuja rakenteita tai näkemyksiä, kyse on vain hänen itsensä määrittelemästä aattellisesta käsityksestä, jota hän soveltaa tekstiin. Feministisen kritiikin teoriaa hahmotellaan kokoelmassa *The Postmodern Bible* seuraavasti: “Se tarjoaa kirjon feministisiä ja womanistisia lukutapoja, lukutapoja, jotka osoittavat miten tekstit rakentavat lukijoita tyrkyttämällä heille sukupuolisuuden ja vallan ideologioita – ja miten lukijat voivat vastustaa noita rakennelmia sitoutumalla kriittisesti feminismiin ja womanismiin.” (Emt., 225). Toisin sanoen jälkistrukturalististen metodien puitteissa käytetyt välineet eivät ole universaalisti samoja. Sen sijaan eri tutkijat määrittelevät ne eri tavoin. Vastaavasti he arvioivat tutkittavia tekstejä toisistaan poikkeavilla tavoilla – hieman asiakritiikin tapaan – ja saavat myös keskenään erilaisia tutkimustuloksia.

10.3. Postmoderni aika ja arvojen paluu

Etenkin raamatuntutkimuksen kohdalla jälkistrukturalististen metodien rakenteessa on myös muita vaikeuksia. Kyse on siitä, miten tutkimusväline tavoittaa kohteensa. Ideologiakriittisissä lähestymistavoissa ongelmat syntyvät siitä, että usein menetelmällä ei ole oikeastaan mitään liittymäkohtaa itse tekstiin. Suomalainen tutkija Matti Myllykoski katsoo, että ideologiakriittinen lähestymistapa pyrkii lisäämään tietoisuutta tekstien aatteellisista sidonnaisuuksista. ”Ideologiakritiikin tehtävänä on kasvattaa tietoisuutta erilaisiin poliittisiin, uskonnollisiin ja muihin ideologioihin liittyvistä sosiaalisista, poliittisista ja kulttuurisista sidonnaisuuksista (*Uudet tuulet,* 208). Tämä lisäksi asetelma perustuu kuitenkin dekonstruktionismin hengessä konfliktiin tekstin sisältämien aatteiden kanssa. Edellä olevassa esimerkissä nähtiin, miten lukijaa ohjataan vastustamaan (resist) tekstien sisältämiä konstruktioita lukijalle annetun uuden ideologisen arvon perusteella.

Jos tutkijan tarkoituksena on esimerkiksi kritisoida tekstin eksplikoimia tai implikoimia vallankäytön malleja, hänen kritiikkinsä peruste tulee tekstin ulkopuolelta. Kyseessä on eräänlainen uudistettu dissimilariteetti: selittäjät hakevat tällä kertaa ideologista erilaisuutta. Samalla jälkistrukturalismi perii vanhojen näkemysten teoreettiset ongelmat. Tutkija tietää tässäkin vertailussa normatiivisena pidetyt vallankäytön ihanteet jo ennen tekstin tarkastelua. Kriteerinä toimii tutkijan

oma ideologia. Kehäpäätelmä jatkuu edelleen tutkimuksen kuluessa. Tutkija nimittäin ilmoittaa erilaisuuden myös osaksi tutkimustulosta analyysin jälkeen.

Toinen ongelma on siinä, että teksti jää vielä tässäkin tutkimussuunnassa eräälaiseen auringonpimennykseen. Itse tekstin sisältämien käsitysten konstruktiivinen jäsentäminen ei nimittäin sisälly metodin työskentelyalaan. Kyseessä on pelkkä ideologinen vertailu. Sama ongelma koskee ainakin gender-tutkimusta ja vähintäänkin osaa feministisestä tutkimuksesta. Ideologinen kritiikki pyrkii arvostelemaan kaikkia tekstejä, jotka eivät sisällä tai edusta tutkijan itsensä edellyttämää aatetta. Luennassa alkaa nyt painottua lukija.

Metodia koskeva ongelma on siten yksinkertainen. Tutkittavat tekstit eivät lisää tai muuta millään tavalla tekstien tutkijan näkemystä käsiteltävästä aiheesta, kun ko. metodia sovelletaan tekstien analysointiin. Tutkija ei ole useinkaan edes kiinnostunut tekstin varsinaisesta sisällöstä tai intentiosta. Päättelyä ohjaa aikaisemmin omaksuttu näkemys. Sama ongelma esiintyy tutkimusasetelmassa myös toiseen suuntaan kuljettaessa. Analyysi ei lisää tietoamme tekstin sisällöstä tai erityispiirteistä. Sen sijaan tarkastelun kohdalla on kyse vain tietyn, ennalta oletetun käsityksen tai asenteen esille kaivamisesta.

Esimerkiksi Teemu Ikonen kuvaa edellä mainittua Mooren tulkintaa niin, että siinä pyritään ensin osoittamaan tekstistä (Derridan tapaan) metafyysinen oppositio. Sen jälkeen hierarkia käännetään “aikaisemmin alistetussa asemassa olleen osapuolen eduksi”. Oppositionaalista rakennetta ei nimittäin saa Mooren mukaan purkaa suoraan, koska siinä tapauksessa unohdettaisiin “vastakkainasettelun konfliktuaalinen ja alistava rakenne” (Ikonen, *Uudet tuulet,* 68). Käsitys alistavuudesta edeltää siten luentaa. Ikonen toteaakin, että Mooren lukutapa on tietoisesti ideologiakriittinen. Moore ei halua ymmärtää tekstiä sen omilla ehdoilla.

Tällaista ongelmaa ei varsinaisesti olisi, jos kyseisten metodien avulla olisi tarkoitus tarkastella objektiivisesti vaikkapa vallankäyttöä tai seksuaalisuutta koskevia näkemyksiä ja luokitella niitä. Postmoderni tutkimus ei kuitenkaan ole asetelmaltaan neutraalia, kuten edellä on käynyt selväksi. Se on sen sijaan arvoväritteistä. Tutkijan tavoitteena on esimerkiksi purkaa alistavia rakenteita tai vaikkapa paljastaa heteronormatiivisia asenteita tekstissä. Tältä osin jälkistrukturalistiset metodit ovat itse asiassa modernin (*sic!*) palveluksessa. Ne perustuvat vahvoihin arvoihin, vaikka teorian itsensä piti nimenomaan kyseenalaistaa kaikki tietoa ja todellisuutta koskevat arvot. Tällaisina lukutapoina se siis paradoksaalisesti toteuttavat, kuten Ward on sanonut, positivismin tavoitteita. Post/moderni ei käytännössä ole ”post”, vaan se on omaksunut monia varman tiedon postulaatteja ja myös käyttää niitä täysimääräisesti (ja juuri tästä syystä jotkut siis kutsuvat sitä myöhäismoderniksi).

Näistä syistä kyseisten metodien käyttö ei kohdistu edes suoraan kohteena oleviin teksteihin, vaan käsittelee niitä vain epäsuorasti. Siksi jälkistrukturalistiset lukutavat eivät sovi kovinkaan hyvin esimerkiksi eksegeettisiksi menetelmiksi. Kyseiset menetelmät eivät lisää tekstistä saatavaa informaatiota. Sen sijaan menetelmän tavoite on toinen ja liittyy lähinnä uskonnonfilosofiseen pohdintaan. Sisältökriittinen tutkimus ei yleensä tuota tulkintoja Jeesuksen tai Paavalin teologiasta, vaan keskittyy mieluummin uusien jälkikristillisten aatteiden hahmotteluun.

Jälkistrukturalistiset metodit ovatkin luonteeltaan pikemminkin ideologiakriittisiä tai myös uskontokriittisiä lähestymistapoja. Ehkä siksi niitä kutsutaankin usein lukutavoiksi (reading), ja arvion suorittamista nimitetään lukemiseksi. Termi "reader response" kuvaa asetelmaa hyvin. Lukutavat sisältävät selkeitä valmiita oletuksia siitä, minkälaista on hyväksyttävänä ja myös normatiivisena pidettävä ideologia. Toisaalta ne sisältävät uskontoteorian. Niissä on usein sisäänrakennettuna varsin selväpiirteinen käsitys siitä, minkälainen on aitona pidettävän uskonnon todellinen sisältö. Näin ollen kyseiset metodit implikoivat käsityksiä Jumalasta, Jumalan ilmoituksesta ja pelastuksesta.

Tältä osin jälkistrukturalistiset metodit sisältävät ontologisia premissejä uskonnon luonteesta. Teologian historiassa esimerkiksi eksistentialistiset teoriat ovat aiemmin olleet luonteeltaan samanlaisia. Bultmannin kehittelemän uskontoteorian mukaan jumalallinen kohtaa inhimillistä keerygman puhuttelun kautta. Kaikki lausumallinen transsendenttisen kuvaus on kuitenkin teorian mukaan kontekstisidonnaista. Siksi uskonnossa ei voi käsityksen mukaan olla ensinkään pysyviä tai todenmukaisia oppilauseita (Bultmann, *Theologie*, 588 ; *Kerygma and Myth*, 9s.).

Postmodernissa teologiassa asetelma on hieman paradoksaalinen. Teorian mukaan nimittäin toisaalta juuri ontologiset kysymykset on yleensä rajattu epistemologian toiminta-alueen ulkopuolelle. Olennaista on metafysiikan kritiikki. Fenomenologisissa suuntauksissa ei haeta kohteiden perimmäistä todellisuutta, vaan niissä keskitytään pelkkiin vaikutelmiin. Vahvoista metafysiikan vastaisista premisseistä huolimatta postmoderneissa metodeissa esiintyy toisaalta kuitenkin varmoja käsityksiä jumalallisesta todellisuudesta. Teorian sisältämät käsitykset jumaluudesta ja soteriologiasta tulevat ilmi ennen kaikkea aiheiden vastakohtien kautta. Niitä voidaan päätellä tarkastelemalla sitä, minkälaisia jumalakäsityksiä tai pelastusnäkemyksiä lähestymistavan piirissä pidetään ongelmallisina. Näitä ovat esimerkiksi teismi, inkarnaatio ja sovitusajatus.

Jälkistrukturalistisen tulkinnan läheinen yhteys dekonstruktion teologiaan herättääkin kysymyksiä. Jumaluudesta puhutaan usein vain toiseuden ja poissaolon termein. Siksi positiiviset tai konstruktiiviset käsitykset yleensä puuttuvat aihetta käsittelevistä teoksista. Tutkimus ei ole teologisesti rakentavaa. Niinpä jälkistrukturalismi on melko kyvytön tuottamaan sanallista teologiaa. Se jää mieluummin hiljaisuuden teologiaksi. Tämän näkökulman tarkasteluun palataan hieman jäljempänä.

Uskontokriittisten väitteiden kohdalla yllä käsitellyt metodiset ongelmat kärjistyvät. Jos tutkijan käsitys uskonnosta on toinen kuin tutkittavien tekstien sisältämä käsitys, ja nämä kaksi asetetaan metodisesti toisiaan vastaan, on vaikea nimittää käytettyä metodia kohteena olevan tekstin analysoinnin välineeksi. Jälkistrukturalististen metodien käyttäjät joutuvatkin tutkimuksissaan usein jonkinasteisiin vaikeuksiin kysyttäessä käytännön sovelluksia. Käytettävien menetelmien puitteissa voidaan kyllä yleisessä mielessä kirjoittaa laajoja tutkimuksia. Niissä ei kuitenkaan yleensä käsitellä konkreettisia Raamatun tekstejä eikä pyritä selventämään niiden luonnetta.

Tilanne uusien metodien kohdalla on toisinaan siten hieman sama kuin Hans Frein hermeneutiikan kirjassa joitain vuosikymmeniä sitten. Frei valitteli itse kirjoittaneensa Raamatun tulkinnasta teoksen, jossa ei tarkastella yhtään raamatunkohtaa.

Postmodernin hermeneutiikan ongelma on saman kaltainen, vaikka sen lähtökohdat ovatkin toisenlaiset kuin Frein. Tutkittiinpa teologiassa sitten Raamatun tekstejä, kirkkoisien kirjoituksia tai Lutherin teoksia, metodin olisi hyvä sisältää joitain välineitä kohteena olevan tekstin sisällön jäsentämiseen. Kielellisen käänteen jälkeen syntyneet tutkimusmenetelmät ja lukutavat tarjoavat periaatteessa hyviä mahdollisuuksia tällaiseen tutkimukseen. Niissä on pyritty palaamaan takaisin tekstiin, kerronnan tapohin, retorisen vaikuttamisen kysymyksiin tai lukemisen problematiikkaan. Toisaalta kuitenkin monista jälkistrukturalistisista lähestymistavoista puuttuu yleensä välineet tekstin sisällön jäsentämiseen. Metodia ajatellen tilanne on melko ristiriitainen.

Metodia koskeva keskustelu palauttaa postmodernismien keskinäisten erojen ongelman jälleen tarkastelun keskipisteeseen. Dekonstruktionismin perinteessä tekstien tarkastelu on usein muuttunut ideologiseksi kritiikiksi, jonka tavoitteena ei ensinkään ole luettavan tekstin sisällön ymmärtäminen – vaan mahdollisimman kärjekäs vastakkainasettelu sen kanssa. Siksi on olennaista kysyä, mitä tämä kaikki merkitsee teologian rakentamisen kannalta.

10.4. Kielellinen käänne eksegetiikassa

Saussuren ja strukturalistien myötä syntynyt kielellinen käänne muutti siis humanististen tieteiden metodista kenttää olennaisesti. Kuten aluksi todettiin, maailma ja ihmisen toiminnan tuotokset ja erityisesti niiden tulkinta nähdään teksteinä. Tekstit itsessäänkin ovat todellisuuden tulkintaa, ja siksi niillä on sekä aatteellinen tai uskonnollinen motivaatio ja selkeä pyrkimys sekä päämäärä. Siksi tekstien tutkiminen on ennen kaikkea merkitysten tulkintaa. Kielellinen käänne onkin samalla ollut hermeneuttinen käänne. Eksistentialistien perinteessä Gadamer nosti hermeneutiikan tutkimuksen avainkäsitteeksi, ja semiotiikan perinteessä Peirce asetti tulkinnallisen lähtökohdan suorastaan tekstien ymmärtämisen epistemologiseksi tekijäksi.

Metodien osalta muutos on tarkoittanut sitä, että viime vuosisadan lopulla astui esiin suuri joukko sekä vanhojen kirjallisten menetelmien uusia versioita, että täysin uusia strukturalistisia ja jälkistrukturalistisia tekstien lukutapoja. Muutoksen taustana on toisaalta siis strukturalismin perintö, mutta toisaalta fenomenologinen jälkistrukturalismi, joka radikalisoitui pian tekstiautonomiseksi kulttuuriteoriaksi. Kieli on ollut monille taistelua ja 1960-luvun filosofit pyrkivät vallankumoukseen. Kielipelien välistä kamppailua ohjasi uusvasemmiston agenda. Taistelua ei käyty enää tuotantovälineistä. Postmoderni luokkataistelu käytiin patriarkaalisten vallanpitäjien ja omaa ääntään etsivien marginaaliryhmien välillä. Jokaiselle diskurssille pyrittiin saamaan tilaa kulttuurin ja uskonnon kentässä.

Tältä taustalta selittyvät jotkut uusista lähestymistavoista. Osa strukturalistisista menetelmistä on tietenkin kiinnostunut vain tekstistä ja ilmaisusta. Jotkut menetelmät taas tulevat alun perin jo antiikista, kuten esimerkiksi retoriikka. Osa kuitenkin on kiinnostunut vaikkapa postkolonialistisesta asetelmasta, joka ohjaa esimerkiksi kontekstuaalista teologiaa ja vallankumouksen teologiaa. Nämä luennat ovat usein olleet vasemmistolaisen etiikan ohjaamia. Taustan ymmärtää, koska ajattelua kehittivät

aikanaan Ranskan uusvasemmiston avainhenkilöt, kuten Derrida, Lyotard, Foucault, Kristeva ja Lacan. He toivat postmoderniin ajatteluun kukin omat piirteensä. Kaksi ensimmäistä pohti valtaprobelmatiikkaa. Kristeva vaikutti feministiseen tutkimukseen ja Foucault muutti käsityksiä seksuaalisesta suuntautumisesta.

Britanniasta tuleva Sheffieldin emeritusprofessori David Clines on pitänyt metodimurrosta esillä eksegetiikan alueella ehkä kaikkein eniten. Hänen alanaan on tosin ollut Vanha testamentti, jota koskevat historialliset kysymykset poikkeavat Uuden testamentin asetelmista. Vaikka Clines pitää Raamatun historiallista tutkimusta periaatteessa tarpeellisena, hän esittää kuinkin myös terävää kritiikkiä historiallis-kriittistä metodia (joka tosin hänellekin oli vielä yksi selkeä kokonaisuus) kohtaan. Clinesin mukaan metodin rajat tulevat äkkiä eteen, joten sen ei voi edes kuvitella olevan ainoa tarpeellinen metodi. Sitä ei myöskään voi pitää perustavana metodina, joka tulisi aina suorittaa ennen muihin menetelmiin siirtymistä. Clinesin mukaan Raamattua ei ymmärretä parhaiten siten, että tekstien taustalla olevat lähteet on ensin rekonstruoitu. Pikemminkin ongelma nousee siitä, että historiallis-kriittisen tutkimuksen tuloksilla on usein melko vähän annettavaa tekstiä koskeville mielenkiintoisille kysymyksille. Ja kun varmojen ja yleisesti hyväksyttyjen tutkimustulosten puute on kentällä ilmeinen, ei historiallis-kriittistä tutkimusta voi Clinesin mukaan enää pitää akateemisen tutkimuksen mittana.

Aiheen problematisointi tehdään nykyään siten eri tahoilla hyvinkin samaan tapaan. Tutkijat näkevät, että historiallisen kritiikin vakiintuneet menetelmät, nimittäin lähdekritiikki, muotohistoria ja redaktiokritiikki, pyrkivät selvittämään vain tekstin kokoonpanoa ja rekonstruoimaan sen taustalla olevia lähteitä. Itse tekstin sisältöä ei näiden menetelmien avulla tarkastella. Uusissa lukutavoissa tämä kokonaisuus asetetaan kyseenalaiseksi. Tutkijat ovat varsin yksimielisiä siitä, että Raamatun tekstien taustalla mahdollisesti olevien lähteiden rekonstruointi ei ole tekstien itsensä tulkinnan kannalta ensisijaista (vaikka se sinänsä on tietenkin oikeutettua). Rekonstruktiot eivät määrää olemassaolevan tekstin selittämistä. Ja kuten Clines vallankumouksellisesti julisti: lähteiden rekonstruointi ei myöskään ole ns. välttämätön työskentelyn vaihe, joka olisi aina tehtävä ennen kuin käsillä olevan tekstin sisältöä voidaan tutkia.

Artikkeleissaan Clines nostaa vanhojen metodien rinnalle laajan kokoelman uusia menetelmiä. Hän puhuu kielellisen lähestymistavan kirjosta ja jakaa menetelmiä niiden luonteen mukaan kirjalliseen analyysiin, strukturalismiin ja ideologisiin menetelmiin. Uusien lukutapojen listaa voi rakentaa monella tapaa, mutta yhtä kaikki se vaikuttaa melko näyttävältä, kun se kirjataan luettelomaisesti vaikka seuraavaan tapaan:

- Retorinen analyysi
- Narratologia, uusikritiikki, lähiluku
- Reader-response -tutkimus
- Reseptioestetiikka
- Intertekstuaalinen tutkimus
- Raamattu ja taide
- Jälkistrukturalistinen tutkimus
- Dekonstruktionismi
- Feministinen kritiiki
- Gender-kritiikki (Gay and Lesbian Studies)

- Poliittinen kritiikki ja materialismi
- Postkolonialistinen kritiikki
- Kulttuurikritiikki
- Autobiografinen tutkimus
- Psykoanalyyttinen tutkimus

Vaikka Clines ei vielä tee selkeätä eroa strukturalististen ja jälkistrukturalististen lähestymistapojen välille, hän kuitenkin keskittyy uuteen lingvistikkaan. Hän haluaa siten tuoda sekä strukturalistiset että jälkistrukturalistiset metodit raamatuntutkimukseen. Lisäksi hän jättää erottelematta ideologisen kritiikin ja käsittelee sitä postmodernien lukutapojen sisällä. Näistä pienistä erikoisuuksista huolimatta Clines tuntee hyvin kielellisen käänteen mukanaan tuomat lähestymistavat ja pitää niitä suuremmassa arvossa, kuin pelkkiä tekstin kokoonpanon luonnetta käsitteleviä menetelmiä. Clinesin listaa voisi helposti täydentää monilla lukutavoilla.

- Struktuurianalyysi
- Kommunikaatioteoriat
- Diskurssianalyysi
- Retorinen narratologia
- Semiotiikka

Puhe kielellisen käänteen tuomasta metodimurroksesta ei siten sijoitu konservatismi-liberalismi -akselille. Se ei ole evankelisten (”evangelical”) seminaaritutkijoiden salajuoni puhdasta historiatiedettä edustavien yliopistojen harjoittamaa historiallis-kriittistä tutkimusta vastaan. Silti on huomattava, että suomalaisessa keskustelussa metodikritiikin arviot saattavat nousta vanhoista asetelmista. Uusien metodien esille astuminen saatetaan kokea pelottavana “haasteena” vanhalle tieteelle. Vanhan perinteen tutkijat sanovat joskus itsekin, että he eivät enää jaksa opetella uusia metodeja. Murrokselle ei kuitenkaan voi enää mitään. Käytännössä taitaa olla niin, että ns. historiallis-kriittinen tutkimus kuoli luonnollisen kuoleman. Tekstit on tutkittu ja teoriat luotu. Lähteiden penkominen ei kiinnosta enää juuri ketään. Siksi on ymmärrettävää, että nuoren sukupolven tutkijoiden mielenkiinto kohdistuu tekstiin, sen kertomuksellisuuteen ja retorisiin ominaisuuksiin.

10.5. Teologia kielellisen käänteen jälkeen: kielen realiteetteja etsimässä

Mitä tapahtuu teologialle kielellisen käänteen jälkeen? Ensinnäkin voidaan todeta, että mielenkiinnon uusi suuntaaminen luonnontieteestä ja materialismista teksteihin ja tekstuaalisuuteen on teologiassa tervetullut ilmiö. Kristillinen kirkko – erityisesti protestanttisissa suuntauksissaan –on ollut sanan kirkko. Teologian perustana on kahden vuosituhannen ajan ollut Raamattu, tekstikokoelma, jonka tulkintaa ja selittämistä on harjoitettu sukupolvesta toiseen mitä erilaisimmissa yhteisöissä.

On enemmän kuin odotettavaa, että tekstin vallankumous voi tarjota teologialle mielenkiintoisia välineitä oman tekstuaalisuuden jäsentämiseen. Saussuren innoittama kielen ja merkitysten tutkimisen traditio sopii teologian lähestymistapaan hyvin. Voisi jopa sanoa, että semiotiikka on eräässä mielessä palauttanut merkityksen länsimaiseen tiedeyhteisöön. Naiivin positivismin ja loogisen empirismin kaudella merkitys redusoitui usein mekanistisen maailmankuvan alle. Silloin merkitystä tarkasteltiin usein pelkän logiikan totuusehtojen erittelyn kautta. Kielellisyyden korostaminen on

tässä mielessä tuonut mukanaan ehkä suuremmankin vallankumouksen, kuin mitä tavallisesti on ajateltu. Peter Caws esimerkiksi ajattelee, että strukturalismi tarjoaa filosofisessakin mielessä ainutlaatuisen mahdollisuuden merkitysten käsittelyyn, ja siksi siihen tulisi paneutua erityisellä innolla. Ihmisyyteen kuuluu hänen mukaansa pyrkimys tehdä kokemus mielekkääksi (intelligible). Siksi ilmaisun järjestäytyneet rakenteet (structured systems) ovat avainasemassa, kun halutaan tarkastella sitä, mikä on ihmisille perimmäisellä tavalla merkityksellistä. Ihmisethän eivät Cawsin mukaan pidä yksittäisiä seikkoja tärkeimpinä, vaan heitä kiinnostavat suhteiden verkostot (systems of relations among things; ks. *The Postmodern Bible*, 100).

Samalla on kuitenkin todettava, että ranskalainen jälkistrukturalismi on luonut tämän uuden lähestymistavan ytimeen voimakkaan jännitteen. 1960-luvun Pariisin Tel Quel -ryhmän hengessä monet ajattelijat ovat periaatteessa vastustaneet metafyysistä "teologiaa", joka tarjoaa näkyvälle todellisuudelle jumalallisen pysyvyyden ja ikuisen merkityksen. Totuus (todellisuudesta) on näiden kirjoittajien mukaan ollut filosofinen ja jopa kirkollinen salajuoni, jonka avulla ihmisiä on eksytetty vuosisadasta toiseen. Tosin tällaisen kritiikin kohdalla ei aina voi olla varma, johtuuko (joskus symbolinenkin) teologian vastustaminen itse teoriasta vai sitä tukevasta marksilaisesta ateismista.

Joka tapauksessa on ilmeistä, että suurten kertomusten kaatuessa myös kirkon ja kristinuskon ajateltiin kaatuvan. Lyotardin kritiikki länsimaisten pelastustarinoiden epäonnistumisesta kohdistui epäilemättä myös teologiaan. Ideologisessa tai asenteellisessa mielessä ranskalaisen jälkistrukturalismin suhtautuminen teologiaan on ollut äärimmäisen kielteistä. Postmodernismi on välirikon filosofiaa. Siksi tämän uuden perinteen arviointi teologian näkökulmasta joutuu lähtemään liikkeelle selvästä vastakohta-asetelmasta.

Lingvistiikan näkökulmasta Lévi-Straussin strukturalismin, Derridan grammatologian tai edes Foucault'n diskurssikäsityksen merkitysteoriat eivät kuitenkaan varsinaisesti vastusta akateemista teologiaa tai pyri tekemään sitä tyhjäksi – ainakaan jonkin tulkintansa puolesta. Niissähän tarkastellaan merkkijärjestelmiä ja kielipelejä tai diskursseja. Jos näitä näkemyksiä ei johdeta täyteen relativismiin ja radikaalifenomenologian kärjistyksiin, niiden voidaan katsoa myös palvelevan teologisen diskurssin analysointia. Kielen analyysi voidaan usein erottaa ideologisesta kritiikistä, ja näille kahdelle voidaan osoittaa oma alueensa.

Tosin kaikki teologit eivät pidä vastakohta-asetelmaa ongelmallisena. Dekonstruktionismin teologian tavoitteena oli sopeuttaa uskonto ranskalaisen jälkistrukturalismin ideologiseen asetelmaan. Esimerkiksi Taylorin derridalaisen uskonnonfilosofian mukaan teologia ei voi tavoittaa universaalia merkittyä (transcendental signified). Niinpä teologialla ei Taylorin mukaan enää ole merkitystä antavaa keskusta. Taylorin tavoin myös Raschke ajatteli uskonnon jäävän vaille sanoja ja etsivän pyhän aluetta *différancen* liikkeestä, merkitysten välistä. Tässä teologiassa ihmisen vapautumista haettiin dekonstruktiosta, luokittelujen ja asenteellisuuden murskaamisesta.

Jälkistrukturalismin fenomenologinen ohjelma aiheuttaa siten ongelmia myös teologian piirissä. Tosin kyse ei ole ainoastaan metafysiikan kritiikistä, joka sinänsä oli tunnusomaista useimmille pohtijoille. Fenomenologia taistelee aina myös empirismiä

vastaan. Siksi se asettaa kyseenalaiseksi lähes kaikki aikaisemmat käsitykset tiedon luonteesta. Näin vastakkainasettelu sijoittuu myös filosofian alueelle.

Modernin kritiikki palautuukin pitkälti vanhaan kiistaan realismin ja nominalismin välillä. Postmoderni fenomenologia edustaa äärimmäistä nominalismia, jonka mukaan merkitykset jäävät kielen ehtojen vangeiksi. Universaalia totuutta ei ole sen mukaan olemassa edes tietoteoreettisessa mielessä. Vaikka Derridan ja hänen seuraajiensa tarkoituksena on saattanut olla vain hermeneuttisen lähestymistavan korostaminen merkityksen muodostamisessa, fenomenologinen nominalismi vie kysymyksenasettelun paljon pidemmälle. Jälkistrukturalistit ovat joutuneet ilmaisemaan oman näkemyksensä ankarana kritiikkinä empirismiä vastaan, kuten ylläkin jo todettiin. Silloin he ovat joutuneet väittämään, että ihminen ei saa luotettavaa aistihavaintotietoa ympäristöstään.

Empirismin kritiikistä seuraa se vaikeus, että johdonmukaisen fenomenologin pitäisi luopua kaikista empiirisistä väitteistä ja implikaatioista myös omassa teoriassaan. Koska tämä on mahdotonta, näkemyksen sisälle jää varsin voimakkaita jännitteitä. Tutkijathan esittävät omista teorioistaan vahvoja totuusväitteitä. He sekä uskovat kielen täydelliseen hallintaan että kiistävät sen. Tutkijat edellyttävät, että kaikki havaitsevat ja ymmärtävät kielen samalla tavalla, mutta heti sen jälkeen väittävät sen olevan mahdotonta.

Tällaisten paradoksien lieventämiseksi onkin parasta ajatella, että jälkistrukturalismin ja dekonstruktion teologian keskeisenä tavoitteena on ollut merkitysprosessien avaaminen – kuten edellä tehtiin kielen luonnetta arvioitaessa. Silloin ei tarvitse problematisoida kaikkia empirismin tai realismin piiriin liittyviä epistemologisia seikkoja, ennen kuin voidaan käsitellä merkityksen muodostumisen semiotiikkaa.

Monissa postmoderneiksi luokiteltavissa teksteissä kuitenkin nimenomaan kysymys tekstien merkityksestä jää ambivalentiksi. Esimerkiksi kokoelmassa *The Postmodern Bible* tekstien lukeminen on yhtä aikaa väkivaltaa ja leikkiä. Vaikeuden syy on siinä, että merkitys pitää aina tuoda tekstiin hieman siihen tapaan, kuin White aikanaan ehdotti: “Merkitys ei ole itse tekstissä, vaan se täytyy tuoda siihen ja lukea sille ulkoapäin” (*Postmodern Bible*, 130). Siksi jokainen tekstin tulkinta on luonteeltaan väkivaltaista. Vaikka dekonstruktion teorian pitäisi tietysti osoittaa, että ongelman syynä on Derridan osoittama kielen väkivalta, kirjassa halutaan määritellä dekonstruktion asema toisin. “Tätä väkivallan hermeneutiikkaa vastaan dekonstruktio tarjoaa uuden metaforan, jonka avulla voidaan kuvata lukuprosessia; se on leikki (play), jossa vapaan kokeilun merkitykset tarjoavat loppumattomasti vaihtoehtoja” (emt., 131).

Mitä sitten pitäisi ajatella jälkistrukturalistisen filosofian ja dekonstruktion teologian uskontokriittisestä tavoitteesta? Tuottaako metafysiikan kritiikki joka tapauksessa sellaisen vastakkainasettelun, että johdonmukaisen teologian tekeminen sen jäkeen on mahdotonta? Teologian kohdalla uskontokritiittisten näkemysten soveltaminen ei ole aivan yksinkertaista. Ensinnäkin olisi tarpeen arvioida, onko lähestymistavassa kyse uskonnon määrittelystä vai tekstien merkityksen tulkinnasta. Postmodernit teologiset teoriat sisältävät usein varsin pitkälle viedyn määritelmän uskonnon todellisesta olemuksesta, kuten aiemminkin jo todettiin. Tämä johtuu mitä ilmeisimmin

dekonstruktionismin radikaalifenomenologisesta luonteesta. Positiivisten määritelmien puuttuessa jumaluus määritellään yleensä negaatioiden kautta. Jumalan todellisuuskin ilmaistaan vain hänen "poissaolonsa" kautta.

Esimerkiksi jälkistrukturalistisessa Jumalan kuoleman teologiassa kielen teologisia merkkejä pidetään derridalaisittain "jälkien" merkintöinä. Niillä ei ajatella olevan yhteyttä siihen todellisuuteen, josta teologia yrittää puhua. Eri teologiat ovat siten tuon käsityksen mukaan keskenään kilpailevia diskursseja, joilla ei ole substanssia.
Näkemyksen ensimmäisiä arkkitehteja on Thomas Altizer, joka oli jo pitkään kehitellyt Jumalan kuoleman teologiaa. Uusien tuulien myötä myös hänen perustelunsa muuttuivat derridalaiseen suuntaan.

Derridalla oli Yhdysvalloissa 1970-luvun lopulla monta seuraajaa. Hänen dekonstruktionisminsa alkoi muuntua uudella mantereella pragmaattiseksi ideologiseksi kritiikiksi. Teologiassa suuntauksen airueena toimi Altizerin toimittama kokoelman *Deconstruction and Theology*. Sen johtoteemana on Derridan kirjasta *Of Grammatology* lainattu ajatus, jonka mukaan merkin aikakausi on "luonteeltaan teologinen". "Merkillä ja jumalallisuudella on sama syntymäaika ja syntymäpaikka. Merkin aikakausi on olennaisesti teologinen." (emt. s. 14). Jos transsendentaalisen merkityn oikeutus oli länsimaissa ollut pitkälti kristillisen jumalakäsityksen varassa, oli kristillinen jumalakäsitys dekonstruktion teologien mukaan vastaavasti merkin varassa. Metafysiikan kritiikki voitiin nyt perustella lingvistisen filosofian avulla. Jumalan kuoleman teologia rinnastui transsendentaalisen merkityn katoamiseen.

Omassa artikkelissaan Altizer sitoi Derridan ajattelun läheisesti aikaisemman teologiansa asetelmaan. Hän katsoi Derridan vain jatkavan sitä perinnettä, jossa Nietzschen ja Hegelin esittämä läsnäolon kritiikki ja keskuksen syrjäyttäminen (*decentering*) olivat olleet keskeisellä sijalla. Altizerin mukaan Derridan *différance* tähtää samaan päämäärään kuin negaatioiden teologia jo ennen häntä.

"Todellakin, Derridan Hegeliltä lainattu käsitys logoksesta tai läsnäolosta on samalla käsitys täysin lihaksi tulleesta Sanasta ja koko maailmaa koskevasta yleisestä sanasta, joka on kaiken tosiasiallisen merkityksen ja identiteetin varsinainen lähde ja perustus. Niinpä juuri tätä taustaa vasten eli logoksen tai täydellisen läsnäolon vastakohdaksi Derrida esittelee hänen suorastaan mahdottoman ohjelmansa. Siinä etsitään todellisuuden jättämää "jälkeä", joka paljaassa ja puhtaassa läsnäolossa on kuitenkin pyyhitty pois näkyvistä. On totta, että tällainen ohjelma on mahdollista vain historian loppumisen tai Jumalan kuoleman kautta. Silti se jää mahdottomaksi tehtäväksi. Se on sitä täydellisen läsnäolon toteutumisen aiheuttamien täydellisten ja pysyvien seurausten ansiosta." (Altizer, *Deconstruction,* 154).

Derridan avulla Altizer muotoilee hieman paradoksaalista poissaolon teologiaansa, jossa Jumalan kuoleman ajatus yhdistetään *différancen* liikkeeseen. Samoin kuin *jälki* (Derridan termi) peittää alkuperänsä, tietoisuus jumaluudesta etäännyttää todellisen jumaluuden tavoittamattomiin. Merkki turmelee jäljen korvaten sen järjestelmän yksiköllä. Samoin käsitys jumaluudesta ja puhe Jumalasta korvaa virheellisesti teologian alkuperäisen jäljen todellisesta jumaluudesta. Jumalan kuoleman teologiassa tämä ei johda kuitenkaan jumaluuden kiistämiseen. Altizer rakentaa hermeneutiikkaa, jossa jumaluus "tiedetään" poissaolonsa perusteella. "Kun tuo läsnäolo voidaan varsinaisesti tietää tai kokea ainoastaan poissaolona, se on siitä huolimatta täysi

läsnäolo, ja se on sellaista vain siksi, että se tosiasiassa koetaan ja tiedetään." (emt. 171).

Poissaolon hermeneutiikasta seuraa kuitenkin sama ristiriita, joka on tyypillistä dekonstruktionismin teologialle yleisemminkin. Altizer sekä puhuu että vaikenee yhtä aikaa. Hän tietää, että ei tiedä. Toisaalta Jumalasta ei voida propositionaalisesti, eli selkeän kielen lausein, sanoa mitään, koska merkki ei tavoita edes kohdettaan, saati sitten transsendenttista. Toisaalta Altizer kuitenkin säilyttää kristillistä terminologiaa ja puhuu Jumalan lisäksi armosta ja monista muista hyvistä asioista. "Siksi armo on kaikkialla, koska se ei ole missään. Siis ei missään, missä se on vain itsensä, tai missä se voidaan tietää ja nimetä Jumalan armoksi." Koska keskus on kadonnut, jumaluus on kaikkialla. Historia merkitsee Jumalan täydellistä läsnäoloa, mutta se voidaan huomioida (*realize*) ainoastaan historian katoamisen ja Jumalan kuoleman perusteella. Nietzschen haamu palaa teologiaan ja hänen ankara filosofiansa toteutuu nyt derridalaisessa dekonstruktiossa. Absoluuttinen ja täydellinen nihilismi on historian lopun ja Jumalan kuoleman "väistämätön seuraus" (emt. 175).

Postmoderni teologia on vain yksi tie eteenpäin, jos se nyt ylipäätään ajattelee kulkevansa eteenpäin. Esimerkit osoittavat, että dekonstruktion teologia irtautuu kielestä ja merkityksestä. Seuraavaksi onkin syytä hieman pohtia, mitä tuossa tilanteessa jää jäljelle.

10.6. Metafysiikan kiistäjien projektista

Dekonstruktion teologia on johtanut vähitellen irrationaalisen mystiikan ja apofaattisen teologian uuteen nousuun. Derridan filosofia tuotti uudelleen määritellyn negatiivisen teologian. Keskiajan mystiikasta lainatuin termein kirjoittajat rinnastavat postmodernin teologian sanattomaan mystiikkaan. Jumaluuden tarkastelu vierauden ja poissaolon näkökulmasta on ainoa, mitä *différancen* todellisuudesta jää jäljelle. Opillisen teologian korvaa hiljainen intuitio Jumalasta. Esimerkiksi Moore ajattelee Derridan käsitysten johtavan väistämättä negatiiviseen teologiaan, josta näin tulee hänen mukaansa mielekäs dekonstruktion teologian muoto (Moore, *Poststructuralism*, 39).

Tällaisen kärjistyksen tarkastelu johtaa huomioon, että myös postmodernismeissa usein esille tuleva käsitys jumaluudesta ja teologiasta on itse asiassa uskontoteoria. Sama johtopäätös on aiemmissa luvuissa tehty rationalististen tulkintamallien kohdalla. Nämä selitykset eivät tyydy tarjoamaan ainoastaan näkemystä teksteistä tai tulkinnasta. Uskontoteoriana etenkin dekonstruktionismi tarjoaa kokonaan uuden näkemyksen siitä, mitkä ovat uskontona pidettävän aatteen kriteerit ja millä ehdoilla uskonnon harjoittamista, toisin sanoen uskontulkintaa, tulisi suorittaa.

Kuten tunnettua, uskontoteorian ongelmana on se, että tutkija näyttää tietävän kohteena olevia tekstejä paremmin, mikä on uskonnon todellinen olemus. Tutkija osoittaa tietävänsä myös sen, millaisia ominaisuuksia Jumalalla on tai ei voi olla. Tällainen asenne uskonnon olemusta kohtaan nousee modernin ajasta. Rationalismin aikana uskonnon luonnetta selitettiin sovittamalla Raamattua luonnontieteelliseen maailmankuvaan. Eksistentialistit puolestaan esittivät pitkälle meneviä teorioita siitä,

miten ihminen kohtaa jumalallisen “puhuttelun” kohdatessaan tekstien takana – ja tekstien semanttisen merkityksen kanssa ristiriidassa – olevan keerygman.

Beardsleen mukaan sama vaikeus koskee sitä, mitä dekonstruktion teoria olettaa ihmisestä ja maailmasta. Vaikka dekonstruktiota voidaan soveltaa tiettyjen tekstien arvioimiseen, sitä ei voi pitää täydellisesti pätevänä kriittisenä metodina. Sitä voidaan pitää paikkansapitävänä vain silloin, jos kriitikko hyväksyy teoriassa oletetut väitteet olemassaolon päämäärättömyydestä (Beardslee, *To Each Its Own Meaning*, 231).

Postmodernissa teologiassa metafysiikan kritiikki ajautuu vaikeuksiin. Voimakkaat ontologiset oletukset siitä, millainen jumaluus ja koko transsendenttinen todellisuus on merkin takana ja poissaolon todellisuudessa, on metafysiikkaa parhaimmillaan. Jälleen kerran kohdataan ongelma modernia vastustavan filosofian ja teologian toteuttamisessa. Vaikka teoria tähtäisi metafysiikan näköalan syrjäyttämiseen, tavoitetta ei voi toteuttaa ilman selväpiirteisiä oletuksia metafysiikasta.

Uskontoteoriaa koskevalla ongelmalla on myös hyvin konkreettinen ja käytännöllinen tasonsa. Koska uskontoteoreettisissa käsityksissä on lyöty lukkoon näkemys uskonnon rakenteesta, tutkijasta tulee kirjallisuustieteen “kaikkitietävän kirjailijan” kaltainen tarkastelija. Hän manipuloi suvereenisti käsittelemäänsä aihetta ja ilmoittaa lukijoille ikään kuin ulkopuolisena kaikki tarvittavat totuusväittämät uskonnon – siis kristinuskon – yksityiskohdista ja perimmäisestä todellisuudesta. Todellisuudessa kaikki tutkijat ovat kuitenkin tekstien antaman evidenssin armoilla. Heidän tulisi dokumentoida kohteesta tekemänsä väittämät tarkasti. Uskonnollisia tekstejä koskevat väittämät, eli tässä tapauksessa Raamattua koskevat väittämät, tulisi perustella kohteena olevilla teksteillä – ei teksteistä huolimatta tai jopa tekstejä vastaan.

Kaikki kielellisestä käänteestä virikkeitä hakevat teologit eivät ajattelekaan uuden uskontoteorian vievän teologiaa kovinkaan merkittäviin saavutuksiin. Toisaalta myöskään negatiivisen teologian ei katsota olevan ainoa vaihtoehto kielen vallankumouksen jälkeen. Sen sijaan moni painottaa strukturalismin tuottaman suunnattoman laajan tutkimuksen antia nimenomaan kohtena olevien tekstien sisällön tutkimisen näkökulmasta.

Postliberaali hermeneutiikka oli teologian puolella ensimmäisiä suuntauksia, jonka piirissä pyrittiin soveltamaan kielellistä käännettä Raamatun tekstien tutkimukseen ja tulkintaan. Lähestymistapa oli lingvistinen. Merkitykset eivät ole kielen takana, vaan kielessä. Siksi tutkimuksen tulee keskittyä kieleen itseensä. Oli aika tuoda kertomus pois historismin tuottaman auringonpimennyksen varjosta.

Merkitykset ovat kielessä ensinnäkin kuvauksina, deskriptioina. Ongelman ydin on yksinkertainen. Historiallisen kritiikin edustaman historismin aikakaudella oletettiin, että nimenomaan deskriptioiden kohdalla Raamatun tekstit ajautuvat ongelmiin. Juuri tämä kuvitelma on kuitenkin osoittautunut virheelliseksi. Raamatun kuvaukset eivät sellaisenaan ole sisällön tai sanoman avain. Kuvaukset ovat yleensä historiallisten tilanteiden kuvauksia, ja niitä voidaan tietysti yrittää arvioida historiantukimuksen välinein. Merkitykset eivät kuitenkaan ole Raamatun teksteissä tavallisesti historiallisissa deskriptioissa, vaan päinvastoin niille annetuissa tulkinnoissa.

Tämä tarkoittaa käytännössä sitä, että merkitys perustuu tekstin ulkopuoliseen narratiiviin, joka tekstin tarjoamaa tulkintaa edeltävänä ja sitä selittävänä tekijänä luo

merkityksiä kuvauksille. Jeesuksen kuoleman kuvausta ei sellaisenaan ole yleensä mielletty teologian avaimeksi, vaan pikemminkin tuon kuoleman tulkintaa temppeliuhrin kaltaiseksi sovintokuolemaksi, joka hyvittää ihmiskunnan synnit. Implisiittinen narratiivi uhrista ja sovituksen tuottamisesta antaa merkityksen pääsiäisen historiallisesti karuille tapahtumille.

Siinä määrin kuin postliberalismin kehittäjä Hans Frei tarkoitti oman hermeneutiikkansa puitteissa tätä todellisuutta, hän näyttää olleen oikeilla jäljillä. Teologian implisiittiset narratiivit kuuluvat siihen symboliseen maailmaan, jonka piirissä varhaisen kristillisyyden apostolit muotoilivat opetustaan. Aineksena heillä olivat pyhinä pidettyjen Kirjoitusten kokoelma sekä juutalainen jumalanpalveluskäytäntö. Tältä pohjalta syntyi narratiivinen maailma, jonka avulla selitettiin ajankohtaisia historian tapahtumia (*Eclipse*, 236).

Teologiset merkitykset sijoittuvat pikemminkin narratiivisen todellisuuden, kuin historiallisen todellisuuden piiriin. Tästä ei kuitenkaan tarvitse tehdä sellaista johtopäätöstä, jonka sekä Frei että hänen postmodernit kriitikkonsa tekivät. Historiallinen todellisuus ei ole narratiivista maailmaa vastaan. Toisaalta narratiivinen todellisuus ei ole historiasta riippumaton seikka. Sen sijaan narratiivinen teologia perustuu historialliselle todellisuudelle tarjoten sen teologisen tulkinnan.

Mitä hyötyä uusilla lukutavoilla on heuristiselta kannalta, eli tieteessä tehtävien löytöjen näkökulmasta? Post/liberaali (post/historistinen, post/uskonnonhistoriallinen tms.) paluu narratiivin äärelle merkitsee ensinnäkin paluuta Raamatun kirjoittajien uskonnollisen identiteetin äärelle. Siksi voidaan ajatella, että keskittyessään tekstien kertomukselliseen ja retoriseen ääneen tutkija löytää sellaisia sisällön tekijöitä, jotka ovat ohjanneet niin kirjoittajien kuin heidän uskonyhteisöjensäkin uskonnollista ajattelua ja toimintaa. Tällaista suopeutta tutkimuskohdetta kohtaan pidetään nykyään asiallisena.

Toiseksi voidaan todeta, että kirjoittajien uskonnollinen identiteetti paljastaa tekstien “uskonnollisen” viestin mitä puhtaimmalla tavalla. Sen avulla voidaan vastata esimerkiksi kysymyksiin siitä, miten kirjoittajat ajattelivat ihmisen kykenevän lähestymään Jumalaa. Historiallis-kriittisen hermeneutiikan kaudelle yleensä sivuutettiin se Uuden testamentin “suuri kertomus”, joka antaa mielekkyyden yksittäisille teologisille ilmaisuille. Tuon narratiivin mukaan Jumala lähettää Poikansa maailmaan korjaamaan syntiinlankeemuksen synnyttämän välirikon ja sovittamaan yksittäisten ihmisten synnit kärsimällä sijaisena rangaistuksen muiden puolesta. Tuo kertomus ei ole myytti, joka pitäisi demytologisoida ennen kuin Raamatun varsinainen sanoma tai merkitys kyettäisiin esittämään. Sen sijaan se on metakertomus, joka ohjaa Uuden testamentin teologisia kuvauksia yllättävän laajasti.

Lisäksi teologinen metakertomus tuodaan useiden Uuden testamentinkin kohtien perusteella näkyviin subtekstinä, joka on koottu keskeisinä pidetyistä Vanhan testamentin jaksoista. Suhde Vanhan ja Uuden testamentin välillä on aidosti intertekstuaalinen. Näin rakentuu useampikin konkreettinen kertomus, joista jokaisessa messiaaninen hahmo pienin muunnoksi asetetaan keskipisteeseen tekstin interpretanttina. Kuninkaallisen tai papillisen Messiaan esitetään tuovan täyttymyksen monille uskonnollisille lausumille, jotka voidaan tulkita jumalallisiksi lupauksiksi eskatologisesta tulevaisuudesta. Juuri tähän tapaan Uuden testamentin eri teksteissä

kuvataan Messiaan ilmestymistä. “Tämä kaikki tapahtui, jotta kävisi toteen, mitä Herra on profeetan suulla ilmoittanut.” (Matt. 1:22). “Hän on oleva suuri, häntä kutsutaan Korkeimman Pojaksi, ja Herra Jumala antaa hänelle hänen isänsä Daavidin valtaistuimen. Hän hallitsee Jaakobin sukua ikuisesti, hänen kuninkuudellaan ei ole loppua.” (Luuk. 1:32-33).

Tällaisiin konkreettisiin ilmauksiin heijastuvassa metakertomuksessa Jumala on toimiva subjekti, joka tuottaa pelastuksen paratiisista karkoitetulle maailmalle. “Monet kerrat ja monin tavoin Jumala muinoin puhui isillemme profeettojen suulla, mutta näinä viimeisinä aikoina hän on puhunut meille Pojassaan, jonka hän on pannut kaiken perilliseksi ja jonka välityksellä hän myös on luonut maailmat. Poika on Jumalan sädehtivä kirkkaus, hänen olemuksensa kuva, ja hän ylläpitää kaikkea olemassa olevaa sanansa voimalla.” (Hepr. 1:1-3). Vaikka tällaiset piirteet Uuden testamentin esityksessä ovat monien tutkijoiden mielestä olleet liian tavanomaisia ja perinteisen uskonkäsityksen mukaisia sopiakseen akateemisesti perusteltuun hermeneutiikkaan, juuri niiden itsestäänselvää luonnetta ei voi tekstuaaliselta kannalta kiistää. On palattava itsestäänselvyyksiin.

Kielellinen käänne merkitsee osaltaan sitä, että tekstin annetaan sanella oma merkityksensä. Merkitys ei löydy salatulla tavalla tekstin takaa. Toisaalta merkitystä ei voi myöskään asettaa tekstille lukijan omaksumien ideologioiden perusteella. Merkitys ja merkittävyys nähdään nyt toisistaan erillisinä asioina.

10.7. Kielellisten lukutapojen nousu

Kielen vallankumouksen jälkeen teologiassa risteilee mielenkiintoisella tavalla toisistaan hyvin kaukana olevia suuntauksia. Vaikka yhdessä perinteessä teologiaa kohtaa hiljaisuus, toisessa suuntauksessa teologia saa oikeastaan ensimmäistä kertaa pitkään aikaan oman äänen. Postliberaalin teologian intentio on oivallinen, vaikka itse teoria kaipaakin tarkennuksia. Raamatun ääni oli “modernilla” tai “liberaalilla” kaudella monin eri tavoin vaiennettuna. Uuskantilaisessa teologiassa Raamatun varsinainen teologinen sisältö peittyi subjektivistisen moralismin alle. Eksistentialismin myyteistä riisumisen projektissa puolestaan Raamatusta riisuttiin puolestaan lähes kaikki teologiset propositiot (sisällölliset lauseet), ja merkitystä haettiin irrationaalisesti tekstien ulkopuolelta.

Keskeisin huomio kielellisen käänteen synnyttämistä lukutavoista on se, että strukturalististen lähestymistapojen ja jälkistrukturalististen lähestymistapojen välillä on suuri ero. Edelliset keskittyvät kieleen ja teksteihin. Jälkimmäiset taas puhuvat merkin kuolemasta ja diskursseista, siirtyen kohta ideologiseen kritiikkiin. Saussuresta lähtien humanistisissa tieteissä alkaa muutos kohti kieltä ja merkitys palaa tekstien tutkimiseen. Strukturalismissa merkityksen uskottiin olevan monitahoinen kokonaisuus, jota voidaan analysoida tekstin rakenteiden eri tasoilla. Retorisissa lähestymistavoissa puolestaan tekstin kommunikatiivisuuden ajatus lisäsi lukemattomia aspekteja merkityksen muodostumiseen. Peircen semioottisen perinteen jäljissä taas merkitysprosessi nousi tekstien tutkimisen keskipisteeseen.

Narratologinen käsitys Raamatun tekstien merkityksestä kilpailee nykyään jälkistrukturalismin reduktionististen käsitysten kanssa. Tietty rinnakkaisuus vanhaan asetelmaan löytyy vielä. Historiallisen kritiikin kaudella Raamatun selitystä suoritettiin rekonstruoimalla tekstien taustalla olevia lähteitä, mutta tekstien sanoman tulkinnassa pidettiin olennaisena pelkistää tekstin sisältö joksikin psykologisen tai sosiologisen lainalaisuuden tuotokseksi. Nykyään uskonnon todellista luonnetta haetaan usein postmodernin ideaalin ja uuden kertomuksen avulla. Molemmissa tapauksissa Raamatun tekstien merkitystä arvioidaan jonkin muun perusteen kuin itse olemassaolevan tekstin avulla.

Kielellisen käänteen jälkeen vanhan asetelman tilalle tulevat itse kertomukset ja niitä kannattelevat diskurssit. Tosin vain strukturalistiset lukutavat jäävät tekstin äärelle. Niiden mukaan kuitenkin merkitys on kielen ominaisuus, ei jonkin ontologisen teorian funktio. Siksi lingvistinen murros palaa tekstiin. Se luottaa kieleen ja on kiinnostunut kertomuksesta. Uudet lukutavat kiinnittävät huomiota kielen dynaamisuuteen, metaforisen kielen semantiikkaan, lukijan kognitiivisiin rakenteisiin ja niiden asemaan kommunikatiivisessa retoriikassa. Kun ovi on auki, mahdollisuudet ovat rajattomat.

Yksi lopputulos on kuitenkin teologian muotoilun kannalta muita merkittävämpi. Teologian ääni on uskonnollisten tekstien oma ääni. Oikea teologia ei löyty reduktion jälkeen, vaan ennen sitä. Raamatun tekstien oikea ymmärtäminen ei toteudu vasta sen jälkeen, kun tekstien ajatusmaailma on sopeutettu naturalistiseen maailmankuvaan. Materialistisen apologian aika on ohi. Raamatun tekstien merkitys nousee tekstien sisältämästä uskonnollisesta identiteetistä. Teologian kohteena ovat uskomukset, jotka on koodattu sen järjestelmän avulla, joka oli kyseisenä aikana käytössä.

Narratiivinen näkökulma muistuttaa, että koodistoja oli käytössä samaan aikaan useita. Merkkijärjestelmän lisäksi diskurssia ohjasi juutalais-kristillinen käsitteistö. Kosmologiaa ohjasivat puolestaan sekä vanha seemiläinen käsitteistö että antiikin hellenistinen maailmankuva. Raamatun tekstien koodien purkaminen tulkintatapahtumassa edellyttää kaikkien eri koodistojen tarkastelua.

Raamatun tekstien arvioinnissa lopputuloksena on epäilemättä suuri kertomus. Tekstit tarjoavat suunnattoman laajan tulkinnan koko ihmiskunnan historiasta ja tulevaisuudesta. Tekstien merkitysmaailmassa ihmiskunta on kasvokkain Jumalan kanssa, ei naturalistisen tieteen kanssa. Tästä identiteetistä kasvavat yksittäisten tekstien merkitykset.

Merkityksen näkökulmasta suuri kertomus ei ole kuollut. Se voi olla käsittellisesti tai aatteellisesti kuollut monille lukijoille, jotka Nietzschen jalanjäljissä hakevat elämän karnevaalia uusilta suunnilta. Itse merkitykset eivät kuitenkaan ole kuolleita sillä perusteella, että käsityksemme kielestä olisi olennaisesti muuttunut. Jälkistrukturalistinen projekti on siltä osin osoittautunut liian ristiriitaiseksi ja fragmentaariseksi teoriaksi. Se on vahingossa dekonstruoinut itsensä matkan varrella. Sen vastapainona tekstien tutkimus on täynnä hyödyllisiä lukutapoja. Narratologia ja etenkin retorinen narratologia ovat vieneet kommunikaatioteoriaa selkeästi eteenpäin. Reseptiokritiikki puolestaan ei linkity vain lukemisen tapahtumaan, vaan myös tekstin strategioihin kirjoittajan olettaman lukijan ja oikean lukijan kohdatessa. Intertekstuaalinen tutkimus taas nostaa esille rikkaita näkökulmia kulttuurivirroista ja

tekstien välisistä suhteista. Merkityksen tutkiminen on kaikkineen saanut kielellisen käänteen jälkeen aivan uudet lähtökohdat. Semiotiikan huikea kasvu 1900-luvun lopussa kertoo tutkijoiden kiinnostuksesta merkitysprosessien tarkasteluun. Tätä täydentää uusi lingvistiikka, jonka tutkimukset semantiikasta ovat avanneet täysin uudenlaista kenttää vanhan kuvateorian tilalle.

Kielelliset metodit, tai nykyisen kielenkäytön mukaan lukutavat, ovat siten tulleet jäädäkseen myös eksegetiikan alueelle. Siellä ne ovat tietenkin kotonaan, sillä eksegetiikka on tekstien käsittelyä. Tämä perustehtävä on vain välillä tahtonut hukkua ideologisten ja uskonnonfilosofisten kiistojen alle. Nyt palataan kertomukseen, sanoihin, ilmaisuun, retorisiin pyrkimyksiin, kommunikaatioon, kielelliseen vaikuttamiseen – sanalla sanoen merkitykseen. Me ihmiset tulkitsemme todellisuutta kertomuksien avulla. Nämä muodostuvat ”teksteiksi”, esiintyivätpä ne sitten missä muodossa tahansa. Raamatun tekstit ovat loppujen lopuksi melko yksinkertaisia tutkimuskohteita, koska ne on koodattu kirjoihin. Nekin ovat kuitenkin todellisuuden kertomuksellistamista, ja siksi niiden tarkastelu onnistuu nimenomaan kielellisten lähestymistapojen avulla.

11. Onko historiallis-kriittinen tutkimus kuollut?

Mitä historiallis-kriittisestä tutkimuksesta voidaan kaiken tämän jälkeen sanoa? Onko historiallis-kriittinen menetelmä kuollut? Analyysi osoittaa, että tutkijat jakautuvat tässä kysymyksessä vähintäänkin kahteen leiriin. Jos historiallis-kriittinen tutkimus halutaan nähdä neutraalina evankeliumivertailuna ja lähteiden hahmottamisen teoriana, silloin moni tutkija on vieläkin taipuvainen hyväksymään itse periaatteen (ja ehkä nimityksenkin), kunhan hänen ei tarvitse hyväksyä metodien kaikkia muotoja. Monet muut tutkijat eivät kuitenkaan hyväksy tällaista. Heidän mukaansa historiallis-kriittinen metodologia on parhaimmillaankin ollut vain yhden aikakauden, tutkimussuunnan tai koulukunnan ohjelma, eikä sen sisällössä ole juuri mitään neutraalia. Tosin useimmat myöntävät, että historiallis-kriittisen tutkimuksen selkeä määrittely on perin vaikeata, ja siksi termi on nykyään vailla sisältöä ja tarpeeton. Lisäksi on huomattava, että esimerkiksi suomalainen historiallis-kriittinen tutkimus edellyttää niin dissimilariteettikriteerin, kuin aatteellisen asiakritiikinkin. Silloin kuljetaan vanhentuneissa uomissa. Tuollaisena ohjelmana historiallis-kriittinen metodi on kuollut jo aikoja sitten.

Yhtenvetona voidaan mainita ne suuret murrokset, jotka raamatuntutkimus on käynyt vuosien mittaan läpi. Raamatun historiallisen tutkimuksen kenttä on yhtä värikäs ja hajanainen, kuin muidenkin tieteenalojen historia. Tämän kirjan tarkoituksena on ollut avata näköaloja tämän monimuotoisuuden tunnistamiseen ja hyödyntämiseen raamatuntutkimuksessa.

11.1. Historianfilosofian muutokset

Termi ”historiallis-kriittinen tutkimus” on osoittautunut ongelmalliseksi ensinnäkin siksi, että sille ei tarkan teologisen sanaston keskellä löydy määrättyä sisältöä. Sitä on käytetty iskusanana, jolla on ilmeisesti ollut enemmän sosiaalinen, kuin akateeminen funktio. Jotkut raamatuntutkijat ovat vielä nykyäänkin esittäneet, että niin kutsuttu tieteellinen raamatuntutkimus on aina ja välttämättä historiallis-kriittistä. Tämä antaisi olettaa, että historiantutkimuksen kentällä olisi yksi tutkimusohjelma, joka on kyennyt kestämään aikaa ja vastustamaan muutoksia. Lyhytkin analyysi kuitenkin osoittaa, että se on mahdotonta.

Historianfilosofia on täynnä keskenään kilpailevia käsityksiä siitä, miten lähteitä pitäisi tulkita ja miten historiaa pitäisi selittää. Ensimmäiset rationalismin ajan raamatuntutkijat pitäytyivät deismiin ja selittivät tutkimuksen ”historiallisuuden” maailmankuvaan liittyvillä tekijöillä. Tämä asenne muuttui vain vähän, kun Hegelin idealismista tuli hetkeksi tutkimuksen määräävä taustafilosofia. Dialektinen historiantulkinta ei koskaan kuitenkaan saanut vankkaa jalansijaa eksegeettien keskuudessa. Sen sijaan reduktionismin eri muodot synnyttivät saksalaisen historismin, josta tuli vaikutusvaltaisin historiallis-kriittisen tutkimuksen osatekijä.

Näistä varhaisvaiheen teorioista ei mitenkään saa kootuksi yhtä historiallis-kriittistä menetelmää, vaikka tuota termiä on niistä jossain vaiheessa käytettykin. Sen sijaan kyseessä on monta erilaista historianteoriaa.

Voisi tietysti olettaa, että myöhemmässä vaiheessa Collingwoodin ideahistorian ajatusta olisi ollut helppo soveltaa myös Raamatun historian tulkintaan. Se ei päässyt kuitenkaan hedelmöittämään historiallista tutkimusta – kaiketi siksi, että bultmannilainen eksistentialismi nousi 1900-luvulla kovin hallitsevaan asemaan raamatuntutkimuksessa. Tällöin tapahtui jotain outoa. Heideggerin nihilistisen filosofian ansiosta Bultmann menetti itse asiassa mielenkiintonsa historiaa kohtaan. Valitun filosofian mukaisesti historia, ja samalla juutalaisuus historiaan takertuvan asenteen edustajana, merkitsivät kielteistä ”taaksepäin” katsomista. Sekä Heideggerin, että Bultmannin mielestä sellainen edusti langenneisuutta. Historiasta tuli lähes tulkoon luutuneen opin kaltainen synti, josta kristillisen kirkon pitäisi päästä irti. Ilmeisesti siksi Bultmannin kaksijakoisessa raamatuntulkinnassa Raamatun historiallisten piirteiden tarkastelua ohjasivat vain raju historismi ja myyteistäriisuminen. Historiallisessa mielessä Uusi testamentti oli tässä vaiheessa menneisyyden romukoppa, johon oli kerätty nykyihmiselle tarpeetonta tavaraa. Bultmann ajatteli tekevänsä ihmiskunnalle palveluksen heittämällä nuo rojut kaatopaikalle.

Toisen maailmansodan jälkeen kaikki muuttui. Luottamus järjen kaikkivoipaisuuteen katosi. Historismin yksioikoisuus hylättiin. Ja mikä tärkeintä raamatuntutkimuksen kannalta: länsimaiden moraalisen katumuksen johdosta juutalaisuutta alettiin vihdoin tutkia avoimesti ja ilman ennakkoluuloja. Tämä mullisti Uuden testamentin historiallisen tutkimuksen, kuten vaikkapa Sandersin tarjoamat esimerkit analyysissä osoittavat.

Kielellisen käänteen jälkeen historiaa on alettu jälleen tutkia tekstien ehdoilla, ei niitä vastaan. Tekstien lähdeluonne tunnistetaan entistä paremmin. Kertomuksellisuuden huomioiminen on puolestaan nostanut esille uusia piirteitä historiallisen selittämisen luonteesta. Ehkä juuri näistä syistä Jeesus-tutkimus on parinkymmenen vuoden aikana laajentunut aivan käsittämättömiin mittoihin. Kun historiallis-kriittinen tutkimus aikanaan päätyi pessimistiseen hiljaisuuteen, Jeesus-tutkimuksen kolmas aalto on palauttanut Nasaretilaisen takaisin niin Galileaan, kuin Jerusalemiinkin.

Yhteenvetona historianfilosofian muutoksista voidaan todeta, että on jo pelkästään teoreettisista syistä mahdotonta ajatella, että historian tutkimuksessa ja erityisesti Uuden testamentin historiallisessa tutkimuksessa voisi vaikuttaa vain yksi, kaikenkattava ja menetelmältään yhtenäinen tutkimusmenetelmä. Sellainen tilanne olisi ristiriidassa profaanin historiantutkimuksen jatkuvan kehittymisen ja muuntumisen kanssa. Analyysissä on noussut esille kaksi ongelmakenttää. Ensinnäkin “historiallis-kriittisiksi” nimitetty tutkimus on osoittautunut monien erilaisten historianfilosofioiden koosteeksi. Toiseksi itse historiantutkimus on muuttunut lukuisia kertoja. Siitä seuraa, että historiallis-kriittinen eksegetiikka ei seuraa tavallista profaania historiantutkimusta, vaikka niin on väitetty. Sen sijaan useimmat historiallis-kriittiset tutkimukset ovat sitoutuneet lähinnä 1800-luvun saksalaisiin teorioihin.

Historianfilosofian myöhemmät kehitysvaiheet ovat vasta vähitellen alkaneet vaikuttaa eksegeettien tutkimuksiin.

11.2. Metodologian kehittyminen

Toiseksi on syytä muistuttaa siitä, että jokainen perinteinen historiallis-kriittisen tutkimuksen metodi (jos hetkeksi hyväksytään suomalaisen keskustelun omaksuma jako näistä metodeista) on joutunut vuosien varrella käymään läpi perusteellisia muutoksia. Lähdekritiikki kyllä vakiinnutti aikanaan kaksilähdeteorian. Kuten todettu, monet tutkijat ja opettajat vaativat sen hallitsemista yhä vielä kaikilta oppilailtaan. Siitä huolimatta ammattilaiset tietävät, että teoria on yksinkertaistava ja virheellinen. Sitä ei voi käyttää evankeliumitradition ajoittamisessa, eikä se sen tähden ole ainoa apu synoptisia evankeliumeita vertailtaessa.

Muotohistoria on puolestaan joutunut käymään läpi ehkä kaikkein kriittisimmän keskustelun itse teorian johdonmukaisuudesta. Teorian sisällä sosiologiset painotukset ovat olleet liikaa sidoksissa historismin mukanaan tuomaan myyteistäriisumiseen. Siksi suullisen perimätiedon tutkimus on lähtenyt myöhemmin kulkemaan aivan omia latujaan. Itse nimityskin on samalla muuttunut. Suullisen perimätiedon tutkijat eivät enää puhu muotohistoriasta, vaan käyttävät vapaammin oman alansa termejä. Yhtenä keskeisenä tutkimusalana esille on noussut silminnäkijäkertomusten tarkastelu.

Muotohistoria oli edelleen sitoutunut vahvasti dissimilariteettikriteeriin, joka ylikorosti eroa historian Jeesuksen ja seurakunnan teologian välillä. Teoreettisessa mielessä tämä on osoittautunut virheeksi. Sen myötä Jeesus on etäännytetty sekä aikansa juutalaisuudesta että oppilaidensa opetuksesta. Jälleen kriitikot nostivat esille paradoksin. Etsiessään historiassa elänyttä Jeesusta muotohistorioitsijat päätyivät täysin historiasta erotettuun Jeesus-kuvaan. Jeesuksesta tuli ”puhuva pää”, jonka harvoja aitoja lauseita yritettiin metsästää lukijalähtöisten kriteerien avulla – ei historiantutkimuksesta nousevien periaatteiden avulla.

Redaktiokritiikin ongelmat nousevat kahdesta edellisestä kohdasta. Kaikki alan tutkijat tietävät, että redaktiokritiikki on sidoksissa paitsi kaksilähdeteoriaan, myös valittuun näkemykseen historian Jeesuksen identiteetistä. Kun nuo kaksi aluetta ovat nyt muuttuneet, itse käsitys evankelistojen suorittamasta toimitustyöstä laimenee. Näyttäviä esimerkkejä ei juurikaan löydy, ja tutkimus tavallaan lahoaa paikoilleen. Aiheesta kiinnostuneet voivat sitä kyllä tehdä, mutta juuri kukaan aikamme Jeesus-tutkijoista ei näytä sitä käytännössä suorittavan.

Jos ajatellaan, että historiallis-kriittinen tutkimus on perustunut tiettyihin metodeihin, kuten vaikkapa Riekkisen ja Veijolan metodioppaassa lopulta annetaan ymmärtää, sen aika on monessa mielessä mennyt. Edellä mainitusta teoreettisemmasta kritiikistä seuraa edelleen monia johtopäätöksiä itse raamatuntutkimuksen käytännölliseen suorittamiseen. David Clinesia seuraten voidaan kootusti nostaa esille muutamia tutkimuksen arkeen liittyviä näkökulmia vanhan metodin kuolemasta (vrt. Clinesin artikkeli, TA 6/2009).

Tutkijat ovat nykyään varsin yksimielisiä siitä, että Raamatun tekstien taustalla mahdollisesti olevien lähteiden rekonstruointi ei ole tekstien itsensä tulkinnan kannalta

ensisijaista (vaikka se sinänsä on tietenkin oikeutettua). Rekonstruktiot eivät määrää olemassaolevan tekstin selittämistä. Ongelmaa selittää Clinesin mukaan ”alkuperän harha” (genetic fallacy). Se on uskomus, jonka mukaan asiat selittyvät parhaiten, jos niiden taustalla oleva historiallinen kehityskulku paljastetaan. Raamatun tekstien kohdalla tästä voi joskus olla hyötyä, mutta koska oletetut taustat jäävät aina hypoteeseiksi (muita lähteitähän ei ole), selityksistä ei ole useinkaan todellista hyötyä. Tämä harha on sukua merkitysteoriassa etymologialle: sanan kielihistorian tuntemus ei ensinkään auta ymmärtämään sitä merkitystä, joka sanalla on käytössä ja tietyssä kontekstissa. Historiallis-kriittisen ihanteen ongelma johtaa myös Uuden testamentin tutkimuksen kohdalla siihen, että lähteiden rekonstruointi ei ole mikään välttämätön työskentelyn vaihe, joka olisi aina tehtävä ennen kuin käsillä olevan tekstin sisältöä voidaan tutkia.

Uuden testamentin osalta voidaan lisätä, että todellisen historiallisen totuuden ei enää ajatella löytyvän rekonstruktioiden paljastamasta naturalistisesta todellisuudesta – vaikka rationalismi julisti tällaista lähes sadan vuoden ajan. Tekstien karismaattisuutta ja eskatologista messianologiaa ei ymmärretä parhaiten redusoimalla ne yleishyödylliseksi humanismiksi myyteistä riisumisen avulla. Myös Clines huomautti, että historiallis-kriittinen tutkimus ei ole vuosikymmenien työstä huolimatta saavuttanut varmistettuja ja yleisesti hyväksyttyjä tuloksia. Kyseessä ei ole tieteellisesti toimivat metodi, jolla olisi pysyvää merkitystä. Tämä on totta. Nykyisessä tutkimuksessa oikeastaan mikään ei ole enää samoin, kuin edes 1960-luvun tutkimuksessa – puhumattakaan 1800-luvun lopusta.

Virheellisiä tulkintoja tulee muutenkin karsia tutkimuksen kentältä. Uskonnonhistoriallisen koulukunnan käsitys antiikin Palestiinassa vaikuttaneiden uskontojen keskinäisistä vaikutuksista on osoittautunut virheelliseksi. Kristinusko ei omaksunut kreikkalaisten mysteeriuskontojen jumalakäsityksiä, kultteja eikä soteriologiaa. Mithras-kultin tai Zeuksen palvonnan ontologia poikkeaa tyystin Uuden testamentin opettajien ontologiasta. Samoin käsitykset jumaluuden ilmenemisestä tai ihmisen jumalallistumisesta poikkeavat toisistaan. Lisäksi 1900-luvun alussa vallinnut käsitys gnostilaisuuden luonteesta ja ajoituksesta on osoittautunut aivan virheelliseksi. Vaikutussuhde on yksinomaan Raamatusta gnostilaisiin teksteihin päin. Gnostilaiset tekstit ovat karkeasti ottaen noin sata vuotta Uuden testamentin tekstejä nuorempia. Täytyy muistaa, että muotohistorian kehittäjä Bultmann piti Paavalia vielä gnostilaisena ja selitti kristologian synnyn tämän hypoteesin avulla. Näin syntyneet virheet eivät ole korjattavissa, vaan koko asetelma täytyy muuttaa.

Uuskantilaisen filosofian perusteet, kuten uskon ja uskonnon määrittäminen ainoastaan aprioriseksi ja universaaliksi eettisen ihanteen noudattamiseksi (tämänkin uusprotestanttiset tutkijat omaksuivat), ovat käymättömiä. Vaikka uuskantilaisuuden tietyt sovellukset vielä elävät teologian kentällä, käytännössä kukaan näkemyksestä puhuvista teologeista ei enää muilla filosofian tai sovelletun ajattelun alueilla kannata Kantin epistemologista dualismia (immanentti rationaalinen tieto vs. jumaluudella perusteltu eettinen maksimi). Tällaisten kohtien perusteella voidaan sanoa, että historiallis-kriittinen metodi ja siihen perustuva tutkimus on kuollut myös käytännössä.

11.3. Kielellinen käänne

Analyysin loppupuolella kiinnitettiin paljon huomiota siihen, että humanististen tieteiden läpi käymä kielellinen käänne muutti 1900-luvulla kaikenlaista tekstien tutkimusta. Ensin strukturalismi muutti suhtautumista tekstin rakenteeseen. Sen jälkeen mielenkiinto kohdistui kielijärjestemään ja merkitysten syntyyn. Tällä kaikella on ollut eksegetiikalle merkitystä kahdella eri tavalla.

Ensinnäkin voidaan todeta, että yllä mainittu epäluottamus pelkkää tekstien taustahistorian selvittelyä kohtaan palautti mielenkiinnon itse teksteihin. Kuten Frei asian sanoitti, tekstin auringonpimennys oli vallinnut tutkimuksessa liian kauan. Tutkijat halusivat keskittyä itse kanoniseen kokonaisuuteen ja tarkastella sitä antiikin lähteenä. Kun historiallis-kriittisen tutkimuksen äärilaidan mukaan aito lähde oli ainoastaan se tarkasti varmistettu tekstin taustalta abstrahoitava ”historiallinen” ydin, jonka ympärille muun tekstin oletettiin rakentuneen, nyt palattiin yleisen historiantutkimuksen puolelle. Varsinaisia lähteitä tutkimuksessa ovat antiikin tekstit. Uuden testamentin osalta nämä tekstit ovat kaanonista löytyviä evankeliumeita ja kirjeitä. Historiallisen tutkimuksen tulee kohdistua niihin, ei niiden taakse.

Toiseksi kieleen keskittyminen palautti merkitysteorian eksegetiikkaan. Se oli ollut historismin kaudella lapsipuolen asemassa. Nyt tutkijoita alkoivat kiinnostaa ne merkitysprosessit, jotka rakentavat selityksiä Jeesuksen merkityksestä. Tämä muutos tapahtui samaan aikaan, kuin judaistiikan nousu. Jeesus-kertomuksen ja Uuden testamentin teologian kontekstiksi alkoi muodostua toisen temppelin ajan juutalaisuus. Se oli luonteva ympäristö Jeesuksen toiminnalle. Kun historiallis-kriittinen kriteeri oli siis aiemmin erottanut Jeesuksen juutalaisuudesta, kielellinen käänne sitoi hänet siihen entistä syvemmin. Juutalainen uskonto oli se kehto, josta Jeesuksen messiaaninen ohjelma kasvoi.

Kielellinen käänne muutti myös metodikaanonia. Nykyiset oppikirjat esittelevät laajan kokoelman erilaisia strukturalistisia ja kieltä koskevia menetelmiä. Lisäksi ne nostavat esille jälkistrukturalistisen ideologiakritiikin lukutapoja. Edelleen voidaan muistuttaa, että sosiologiset ja kulttuuriset analyysit ovat täydentäneet tekstien tulkinnan kenttää. Uusien menetelmien tulo on innostanut etenkin nuorempia tutkijota niin suunnattomasti, että nykyään tutkimuksia kirjoitetaan lähinnä vain niiden avulla. Tässäkin mielessä vanha historiallis-kriittinen metodikaanon on siirretty huoltoraiteelle.

11.4. 1900-luvun filosofinen kriisi

Aivan mitättömänä ei voi pitää myöskään sitä filosofian kokemaa kriisiä, jonka viime vuosisata toi mukanaan. Jos 1800-luvun filosofit vielä elättelivätkin toivetta järjestelmällisestä ja harmonisesta maailmasta ja järjen voitosta, 1900-luvun filosofia törmäsi vihaan ja väkivaltaan. Vanhempi materialistinen tieteenihanne oli usein kristinuskon vastainen ja tähtäsi optimistiseen humanismiin. Jo Nietzschestä lähtien oli uskoteltu, että perinteisestä kristinuskosta vapautuva maailma vapauttaa samalla suuren ihmisyyden ja päästää ihmiskunnan todellisen potentiaalin valloilleen. Kaksi

maailmansotaa, joista molemmat alkoivat Euroopan sydämestä, romahduttivat tämän optimismin. Ilmeisesti siitä syystä 1900-luvun filosofiat ovat perin synkkiä. Niiden avainsanoja ovat merkityksettömyys ja tuska. Maailmansodan maailma on absurdi.

Postmodernit filosofiat, jotka ovat meidän aikamme näkyvimpiä suuntauksia, ovat vieneet tuskan filosofian äärimmilleen. Derridan perinteestä vähitellen kasvanut jälkistrukturalismi julistaa merkityksen katoamista. Maailma ei ole ainoastaan hankala tai väkivaltainen, tai kenties absurdi. Maailma on tuntematon. Kun fenomenologia viritetään äärimmilleen, ihminen ei tavoita ulkopuolista maailmaa. Hän ei tavoita edes toista ihmistä. Kuvitelmat todellisuudesta ovat pelkkiä tarinoita.

Koska postmodernismi tarkastelee tietämistä kielen kautta, ihmisen kuvaukset maailmasta kapenevat kielipeleiksi. Eri ryhmillä on taipumus edistää itselleen hyödyllisiä asioita rakentamalla kielestä pelejä, diskursseja, jotka tukevat heidän näkemyksiään tai pyrkimyksiään. Sen verran todellisuudelle näemmä joudutaan antamaan myöden, että ainakin mielihyvän kokemisen lähteistä ihmisillä täytyy olla tietoa. Lienee samalla myönnettävä, että postmoderni ajattelu ei kaikilta osiltaan ole aivan johdonmukainen filosofinen rakennelma. Tämä ongelma ei kuitenkaan ole nyt tarkastelun kohteena, joten aiheen kannalta kiinnostavaa on vain suuntauksen esittämä käsitys merkityksestä.

Kielipelien maailmassa totuus on kadonnut. Kellään ei ole postmodernien ajattelijoiden mielestä enää totuutta juuri mistään – ei ainakaan kokonaisuudesta. Siksi kielellä pelaaminen osoittautuu valtapeliksi. Uudelle lähestymistavalle antoi terminologian ennen muita Jean-François Lyotard. Hän on nimenomaan muutoksen ajan filosofi. Yhteiskunnallinen keskustelu ja valtapolitiikka käydään Lyotardin mukaan kielipelien suojissa. Pelin säännöt kuuluvat diskurssin sisälle, ja jokaista väitettä pidetään pelissä tehtynä 'siirtona'. Vallankäytön näkökulma oli tässä arviossa korostettu: "puhuminen on taistelua, samassa mielessä kuin pelaaminen" (*Tieto*, 21). Vaikka teologi ei hyväksyisikään postmodernismin väitteitä hänen on myönnettävä, että uudet ajatukset ovat yliopistolla muuttaneet käsitystä tieteen olemuksesta.

Näin päästään aiheeseen, jonka lähes jokainen tuntee postmodernismin väitteenä. Suuret kertomukset ovat kuolleet. Vanhat kielipelit olivat vääriä tapoja tulkinta elämää. Ne olivat vähällä tuhota ihmiskunnan. Maailmansodat paljastivat ihmisen raakuuden. Imperialismi ryösti kehitysmaat ja teollistuminen raiskasi luonnon. Humanismin optimismi oli suuri kertomus, jolle kävi kuin Dorian Grayn kuvalle taiotussa taulussa. Ulkokuoren sisällä piilossa ja loputtomien juhlapuheiden takana maailma tuhoutui. Tulevat sukupolvet joutuvat tekemään suunnattomasti työtä pelastaakseen maailman tieteisuskon jäljiltä.

Siksi postmodernismi on nimenomaan ahdistuksen filosofia. Se on vihan vuosisadan vastareaktio. Tuskan filosofia nousee väkivallan kylvämästä maasta. Olipa itse filosofian sisällöstä tai johdonmukaisuudesta mitä mieltä tahansa, ilmiönä se kertoo, että vain harvat ihmisistä ovat valmiita enää hyväksymään niitä ehtoja, joiden varaan "modernismin" tieteisuskon maailma rakennettiin. Postmodernismin vastakohdaksi voitaisiin tietysti huomauttaa, että länsimaisen koululaitoksen maailmankuva ei vielä noudata sen käsityksiä. Pikemminkin voisi sanoa, että lapsemme kasvatetaan tieteisuskoisen reduktionismin mukaisesti kannattamaan biologian ja fysiikan varaan rakentuvaa maailmaa. Heistä tehdään kunnon työntekijöitä teollisuuden rattaisiin ja

ahkeria kuluttajia markkinatalouden järjestelmään. Tässä on epäilemättä paljon perää. Kuitenkin samalla on totta, että filosofia ei rakennu markkinatalouden ehdoilla – ei ainakaan vielä. Filosofian alue on omalakinen ja elää kaukana 1800-luvun haavekuvista.

Teologia on näiden haastavien näköalojen edessä. Kielellinen käänne murtaa ja muuttaa epäilemättä monia rationalismin kaudella kehiteltyjä Raamatun ja teologian tarkastelun periaatteita. Myös uskonnon tulkinnan positivistiset ja reduktionistiset menetelmät joutuvat uudelleen arvioinnin kohteiksi. Samalla teologian piirissä joudutaan kuitenkin ottamaan kantaa erilaisten aatteellisten tekijöiden tuomiin kysymyksiin kristinuskon sisällön tarkastelussa. Vähäisimpiä näistä ei suinkaan ole se keskeinen postmodernismin väite, että kristinuskon suuri kertomus on kuollut. Nykyinen sukupolvi kaipaa vastausta.

Suurten kertomusten kaatuessa kaatui kuitenkin myös ajatus järjen kaikkivoipaisuudesta. Historiallis-kriittinen raamatuntutkimus edusti monille positivistista historismia karkeimmillaan. Siksi monet 2000-luvun teologit ovat hylänneet myös tuon suunnan raamatuntutkimuksen vanhana ja kuolleena kertomuksena. Sen ajatellaan takertuvan liikaa menneisyyden kuvitelmiin täydellisestä tiedosta ja ihmisen kyvystä hallita todellisuutta. Tämän suunnan ajattelijoille historiallis-kriittinen perinne on todella kuollut. Sillä ei ole heille enää annettavaa edes tekstien taustahistoriaa selvittelevänä teoriana. Monille tutkijoille historiallis-kriittinen tutkimus merkitsee vanhaa historistista järjestelmää, joka on kaatunut metodinsa sisäiseen jännitteisyyteen. Se edustaa vanhentunutta kertomusta, joka yritti selittää kaiken myös uskonnosta – siinä onnistumatta.

11.5. Jeesus-tutkimuksen suuri murros

Raamatun historiallisen tutkimuksen muutokset näkyvät lopulta parhaiten niissä uudistuksissa, joita on tehty historian Jeesusta koskevan tutkimuksen alueella. Kuten sanottu, Jeesusta ei enää eroteta hänen aikansa juutalaisuudesta yhtä kategorisesti, kuin ennen. Samalla jyrkkä ero historian Jeesuksen ja uskon Kristuksen välillä on menettänyt merkitystään. Nykyään historian Jeesuksen arvioinnille esitetään aivan toisenlaisia kriteerejä, kuin historismin vallitessa. Jotkin niistä ovat yllättävän yksinkertaisia. Evankeliumikertomusta pidetään paljon selvempänä, kuin ankaran muotohistorian aikana. Nämä muutokset ovat raamatuntutkimuksen kannalta ehkä kaikkein kiinnostavimpia.

Tekstintutkimuksessa puhutaan nykyään Sternbergin tapaan metanarratiivien tärkeydestä. ”Suuri kertomus” on hermeneuttisesti olennainen, koska se antaa mielekkyyden myös yksityiskohdille. Monet tutkijat muistuttavat siitä, että yksityiskohtien viilailun sijata keskeistä on hahmotella tyydyttävä kokonaiskuva Jeesuksen elämästä ja opetuksesta. Tällaisia kokonaishahmotelmia onkin viime vuosina kirjoitettu innolla. Historiallisen aitouden kriittisestä minimistä (Bultmannin muutamasta lauseesta Jeesus-seminaarin viiden prosentin väriin) on siirrytty monia satoja sivuja pitkiin, jopa tuhatsivuisiin tutkimuksiin siitä, mitä Jeesus varsinaisesti sanoi ja opetti. Tutkijoiden enemmistö ei enää pidä mielekkäänä sitä yhdysvaltalaisen

Jeesus-seminaarin työskentelytapaa, jossa ankarien kriteerien käytön jälkeen tehdyn äänestyksen mukaan määritellän vain pieni osa Jeesuksen puheista aidoiksi (ja painetaan ne Uuden testamentin revisioon kirkkaan punaisella värillä). Tilalle ovat tulleet rakentavat kokonaiskuvat.

Tässä ehkä paljastuukin lopulta historiallis-kriittisen tutkimuksen varsinainen alasajon syy. Vaikka suuntauksen määrittely on pitkin analyysiä ollut vaikeata, sen yhdeksi keskeiseksi piirteeksi on osoittautunut ankara suhtautuminen Jeesusta koskevan tradition aitouteen. Nyt, kun suhtautuminen metodiin, aikahistoriaan, juutalaisuuteen ja historianfilosofiaan yleensä on muuttunut, Jeesus-tutkimuksen kolmas aalto palaa historian Jeesuksen äärelle ja kirjoittaa laajoja opuksia Jeesuksen sanomasta. Vaikka näilläkään keinoilla ei vielä löydetä täyttä yksimielisyyttä Jeesuksen identiteetistä ja pyrkimyksistä, askel eteenpäin on otettu.

11.6. Johtopäätöksiä

Olisiko mahdollista ajatella, että akateemisissa piireissä käytävä raamattukeskustelu olisi tilanteen muuttumisen ansiosta olennaisesti lieventynyt? Näin ei näytä ainakaan Suomessa käyneen. Vuodesta toiseen tutkija toisensa jälkeen yrittää herättää keskustelua Raamatun oletetusta ongelmallisuudesta nimenomaan vedoten historiallis-kriittiseen tutkimukseen. Tämä tapahtuu, kuten moneen kertaan on todettu, myös tilanteissa, joissa kyseiset tutkijat itsekään eivät aina ole käyttäneet tutkimuksissaan Riekkisen ja Veijolan metodioppaan menetelmiä juuri lainkaan hyväkseen. Menneisyyden paine on suuri, ja siksi kriittiselle analyysille on vieläkin paikkansa.

Ilmeisesti termi “historiallis-kriittinen tutkimus” on usein ollut jonkinlainen lyömäase, jota on käytetty aivan muihin, kuin tieteellisiin tarkoituksiin suomalaisessa keskustelussa. Ongelmia tuottavat enemmänkin asenteet ja omaksutut mielipiteet, kuin varsinainen tieteellinen tutkimus. Se on valitettavaa, koska nuoret teologipolvemme kasvatetaan näiden asenteiden vaikutuspiirissä. Siksi avoin keskustelu sekä historiallisen tutkimuksen metodista, että tutkimuksen yksityiskohtien määrittelystä on erityisen tarpeellista. Vain niillä keinoilla voidaan päästä vähitellen vapautumaan historian painolasteista.

Kirjallisuus

Aejmelaeus, Lars, *Kristinuskon synty: johdatus Uuden testamentin taustaan ja sanomaan*. Toinen painos. Helsinki: Kirjapaja. 2007.

Altizer, T.J.J., *The Gospel of Christian Atheism*. Philadelphia: Westminster. 1966.

– *The Self-Embodiment of God*. Brown Classics in Judaica. Lanham: UPA. [1977] 1987.

– *Total Presence*. *The Language of Jesus and The Language of Today*. New York: Seabury. 1980.

– ”History as Apocalypse”. – *Deconstruction and Theology*. 178-177. Altizer, T.J.J. (et al.) eds. New York: Crossroad. 1982.

– *History as Apocalypse*. New York: SUNY Press. 1985.

– *The New Gospel of Christian Atheism*. Aurora: Davies Group. 2002.

Altizer, T.J.J. (et al.) eds., *Deconstruction and Theology*. New York: Crossroad. 1982.

Altizer, T.J.J., Hamilton, W. (toim.), *Radical Theology and the Death of God*. Indianapolis: Bobbs – Merrill. 1966.

Amnell, Matti T., *Uskonto ilman uskontoa: Radikaalin postmodernin uskonnonfilosofian haaste*. Helsinki: Yliopistopaino. 2010.

Bailey, Kenneth E., ”Informal controlled oral tradition and the Synoptic Gospels”. *Themelios 20* (1995) 4-11.

Baird, William, *History of New Testament Research. Volume One: From Deism to Tübingen*. Minneapolis: Fortress. 1992.

Barbour, R.S., *Traditio-Historical Criticism of the Gospels. Some Comments on Current Methods*. SPCK, London. 1972.

Bauckham, Richard, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*. Grand Rapids: Eerdmans. 2006.

Barr, James, *Fundamentalism*. London: SCM. 1981.

Barth, Hermann – Steck, Odil, *Exegese des Alten Testaments*. 1971.

Beardslee, W.A., ”Poststructuralist Criticism”. – *To Each Its Own Meaning. An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*. 221–235. Eds. S.L. McKenzie, S.R. Haynes. Louisville: Westminster/John Knox. 1993.

Berger, Klaus, *Exegese des Neuen Testaments*. 1977.

– *Exegese und Philosophie*. SBS 123/124. Stuttgart: Katholisches Biblewerk. 1986.

Bultmann, Rudolf: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. 9. Auflage. FRLANT 29. Göttingen. 1979.

– *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann*. Transl. S.M. Ogden. London: Collins. 1973.

– *Theology of the New Testament*. *Vols*. *1-2*. ET K. Grobel. London: SCM. 1983.

– *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*. Selected, edited, and translated by S.M. Ogden. London: SCM. 1985.

Byrskog, Samuel, *Story as History – History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*. Leiden: Brill. 2002.

Cambridge Companion to Biblical Intepretation, The. Ed. J. Barton. Cambridge: Cambridge University Press. 1998.

Cambridge Companion to Postmodern Theology, The. Ed. K.J.Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press. 2003.

Carr, E.H., *Mitä historia on*. Helsinki: Otava. 1963.

Chatman, S., *Story and Discourse*. *Narrative Structure in Fiction and Film*. Ithaca and London: Cornell University Press. 1978.

Chilton, Bruce, ja Evans, Craig A., *Authenticating the Words of Jesus*. NTTS 28.1. Leiden: Brill. 1998.

Clines, David, ”Methods in Old Testament Study”. – *On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays 1967-1998*. Volume 1. 23-45. JSOTSup. 292. Sheffield: Sheffield Academic Press. 1998.

Collingwood, R.G., *The Idea of History*.

Dahl, Ottar, *Historiantutkimuksen metodiopin peruspiirteitä*. Helsinki. 1971.

Dibelius, Martin, *Die Formgeschichte des Evangeliums*. Tübingen: Mohr. 1919.

Dictionary of Literary Terms and Literary Theory. Ed. J. A. Cuddon. Revised by C.E. Preston. Oxford: Blackwell. 1998.

Dray, W.H., *Philosophy of history*. Prentice–Hall Foundations of Philosophy series. Englewood Cliffs. 1964.
Dunn, James D.G., *Jesus Remembered*. Christianity in the Making 1. Grand Rapids: Eerdmans. 2003.
Eskola, Timo, *Uuden testamentin hermeneutiikka*. Helsinki: Yliopistopaino. 1995.
– *Theodicy and Predestination in Pauline Soteriology*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 100. Tübingen: Mohr/Siebeck. 1998.
– *Messiah and the Throne. Jewish Merkabah Mysticism and Early Christian Exaltation Discourse*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 142. Tübingen: Mohr/Siebeck. 2001.
– ”Ovatko historiallis-kriittisen tutkimuksen päivät luetut?” *Perusta 3* (2007) 187-190.
– *Kielen vallankumous. Kielellinen käänne ja teologian postmodernismit*. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 258. Helsinki: STKS. 2008.
Fohrer, Georg (et al.), *Exegese des Alten Testaments*. 1973.
Frei, H.W., *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven and London: Yale University Press. 1974.
Gerhardsson, Birger, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity,* with *Tradition and Transmission in Early Christianity.* The Biblical Resource Series. Grand Rapids: Eerdmans. 1998.
– *Tradition and Transmission in Early Christianity* (1964)
– *The Origins of the Gospel Traditions*. Bungay, Suffolk. 1979.
Güttgemanns, E., *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums. Eine methodologische Skizze der Grundproblematik der Form- und Redaktionsgeschichte*. 2. verbesserte Auflage. BEvTh 54. Kaiser, München. 1971.
Haacker, Klaus, *Neutestamentliche Wissenschaft. Eine Einführung in Fragestellungen und Methoden*. TVG, Wuppertal. 1981.
Holmén, Tom, ”Doubts about Double Dissimilarity: Restructuring the Main Criterion of Jesus-of-History Research”. – *Authenticating the Words of Jesus,* 47-80. Ed. Chilton, Bruce, and Evans, Craig A. NTTS 28.1. Leiden: Brill. 1998.
Juntunen, Sammeli, *Horjuuko kirkon kivijalka?* Helsinki: Kirjapaja. 2002.
– *Kirkon raamattuteologiasta ja sen puutteesta*. Helsinki: Kirjapaja. 2010.
Kirkko Raamatun tulkkina. Koivisto, Jussi ja Pesonen, Anni (toim.). SESJ 94. Helsinki. Suomen eksegeettinen seura. 2007.
Klein, *Hermann Samuel Reimarus,* 6
Kümmel, Werner G., *The New Testament. The History of the Investigation of its Problems*. London: SCM Press. 1978.
Lyotard, J-F., *Postmodern Condition. A Report on Knowledge*. Transl. G. Benninton, B. Massumi. Manchester: Manchester University Press. 1987.
– *Tieto postmodernissa yhteiskunnassa*.Tampere: Vastapaino. 1985.
Lüdemann, Gerd, *Der grosse Betrug. Und was Jesus wirklich sagte und tat*. zu Klampen. 1998.
Marshall, I.H., ”Historical Criticism.” – *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*. Ed. I.H. Marshall. 126–138. Exeter: Paternoster. 1979.
McKenzie, S.L. – Haynes, S.R. (eds.), *To Each Its Own Meaning. An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*. Louisville: Westminster/John Knox. 1993.
Meyer, Ben F., *The Aims of Jesus*. Eugene: Pickwick. 2002.
Milbank, John, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell. 1993.
Moore, S.D., *Poststructuralism and the New Testament. Derrida and Foucault ar the Foot of the Cross*. Minneapolis: Fortress. 1994.
Myllykoski, Matti ja Kiilunen, Jarmo, ”Synoptinen ongelma.” – *Varhaiskristilliset evankeliumit,* 38-79. Toim. M. Myllykoski ja A. Järvinen. Helsinki: Yliopistopaino. 1997.
Nasaretilaisen historia. Toim. R. Uro, O. Lehtipuu. Helsinki: Kirjapaja. 1997.
Niemelä, Kati, *Uskonko niin kuin opetan? Seurakuntatyöntekijä uskon ja elämän ristipaineessa*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 85. Jyväskylä: Gummerus. 2004.
Pitre, Brant, *Jesus, the Tribulation, and the End of the Exile: Restoration Eschatology and the <origin of the Atonement*. Grand Rapids: Baker. 2005.
Popper, Karl, *The Poverty of Historicism*. London. 1957.

Porter, Stanley, E., *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research: Previous Discussion and New Proposals*. London: Clark. 2004.
Porter, Stanley E. and Evans, Craig A., *New Testament Interpretation and Methods*. A Sheffield Reader. The Biblical Seminar 45. Sheffield: Sheffield Academic Press. 1997.
Raamattu ja kirkon usko tänään. Toim. Maarit Hytönen. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 87. Tampere: KTK. 2004.
Raamatuntutkimuksen uudet tuulet. Toim. Hakola, R., Merenlahti, P. Helsinki: Yliopistopaino. 1997.
Riekkinen, Wille, "Eksegetiikan teologinen tehtävä". – *Tulkinnan kehällä. Puheenvuoroja Raamatusta ja kirkon tunnustuksesta*. (Toim.) K. Latvus, K. Peltonen. Helsinki: Kirjapaja. 1992. 231-244.
– *Pieni kirja Jeesuksesta*. Helsinki: Kirjapaja. 1995.
Riekkinen, Wille – Veijola, Timo, *Johdatus eksegetiikkaan.* SESJ. Helsinki. 1986.
Riesenfeld, Harald, "The Gospel Tradition and Its Beginnings: A Study in the Limits of *Formgeschichte*". – *The Gospel Tradition,* 1-29. Philadelphia. 1970.
Riesner, Rainer, *Jesus als Lehrer*. WUNT 2. Reihe 7. Tübingen. 1984.
Ruokanen, M., *Hermeneutica moderna. Teologinen hermeneutiikka historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen aikakaudella*. Helsinki: Gaudeamus. 1987.
Räisänen, Heikki, "Raamatun auktoriteetista." *Teologinen Aikakauskirja* 2 (1972) 76-86.
– *Raamattunäkemystä etsimässä*. Helsinki: Gaudeamus. 1984.
– *Tuhat ja yksi tulkintaa. Luova näkökulma Raamattuun*. Helsinki: Yliopistopaino. 1989.
– *Miten ymmärrän Raamattua oikein*
– *Beyond New Testament Theology: A Story and a Programme.* London: SCM. 1990.
– *Uuteen uskoon. Teologisesta itsekritiikistä uskontojen vuoropuheluun*. Kirjapaja. 1993.
– "Raamattu, tutkimus ja 'kirkon usko'". *Vartija* 5/6 (2004) 174-186.
– *The Rise of Christian Beliefs: The Thought World of Early Christians*. Minneapolis: Fortress. 2010.
– *Mitä varhaiset kristityt uskoivat*. Helsinki: WSOY. 2011.
Räisänen, Heikki ja Saarinen, Esko, *Raamattutieto*. Helsinki: Otava. 1978.
Sanders, Ed P., *Jesus and Judaism*. Philadelphia: Fortress. 1985.
Schweitzer, Albert, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Vierte Auflage. Tübingen: Mohr (Siebeck). 1926.
Setälä, Päivi (toim.), *Historiankirjoituksen historia*. Helsinki: Gaudeamus. 1983.
Stein, R.H., The "Criteria" for Authenticity. – *Gospel Perspectives 1*. Studies of History and Tradition in the Four Gospels, 225-263. Ed. R.T. France, D. Wenham. Trowbridge: JSOT. Reprint edition. 1983.
Sternberg, Meir, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Indiana. 1987.
Stiver, D.R., *The Philosophy of Religious Language. Sign, Symbol, and Story*. Cambridge, Mass.: Blackwell. 1996.
Strauss, David, *Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. Leipzig: Brockhaus. 1862.
Syreeni, Kari, "Mitä Jeesus todella sanoi?" – *Nasaretilaisen historia*, 146-177. Toim. R. Uro, O. Lehtipuu. Helsinki: Kirjapaja. 1997.
Thiselton, Anthony C., *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with special reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein*. Exeter: Paternoster Press. 1980.
– *The Hermeneutics of Doctrine*. Grand Rapids: Eerdmans. 2007.
– *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids: Eerdmans. 2009.
Troeltsch, Ernst, *Die Absolutheit des Christentums un die Religionsgeschicht und zwei Schriften zur Theologie*. Siebenstern Taschenbuch 138. München: Siebenstern. 1969.
– Über historische und dogmatische Methode in der Theologie. – *Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen*. Hrsg. G Sauter. Theologische Bücherei 43. München: Kaiser. 1971.
White, Hayden, *Metahistory*. 1973.
Zimmermann, H., *Neutestamentliche Methodenlehre*. Stuttgart. 1968.