

Juutalaisuus syntyy: Toisen temppelin aika, kuvitelmat liittonomismista ja apokalyptiikan nousu.  
Timo Eskola/STI

Juutalaisen teologian aatemaailma toisen temppelin ajalla on mielenkiintoinen ja monitahoinen kokonaisuus. Kysymykseen “juutalaisesta” identiteetistä ei ole niin yksinkertaista vastata kuin voisi kuvitella. Juutalaisuuden arvioijalla on vaara luoda yksinkertaistettu kuva kansan aatemaailmasta ja uskonnosta. Mooseksen kirjojen ja profeettakirjojen lukija saa käsityksen yhtenäisestä uskonnosta. Myöhempi rabbiininen kirjallisuus, jota edustavat erityisesti Mishna ja Talmud, vahvistavat tätä käsitystä. Jeesuksen ajan juutalaisuus sisälsi kuitenkin kokonaisen aatteiden ja näkemysten kirjon, jota pitivät koossa tietyt yhteiset, yhdistävät piirteet.

Kristinuskon syntyvaihetta on arvioitava tuon ajan historiallisen todellisuuden valossa. On kysyttävä avoimesti, missä määrin Kristukseen uskovat voitiin hyväksyä juutalaisuuden piirissä. Toisaalta on etsittävä niitä vedenjakajia, jotka asettivat Jeesuksen seuraajat juutalaisen uskon ulkopuolelle luoden uutta identiteettiä.

Ajanlaskumme alun juutalaisuudelle antoivat leimaa toisaalta temppelin valta-asema ja juhlaikäytäntö. Toisaalta maa oli täynnä herätysliikkeitä, joilla oli hyvinkin omaleimaisia piirteitä. Nämä kaikki mahtuivat “juutalaisuuden” sisälle, vaikkakaan keskinäinen hyväksyminen ei ollut varauksentonta.

Aikakauden yleinen **historia** on pähkinänkuoressa seuraava:

520-515	Toisen temppelin rakentaminen
445	Nehemian ensimmäinen lähetystö
398	Esran lähetystö
333	Aleksanteri Suuri voittaa persialaiset
175-164	Antiokhos IV Epifanes
167	Temppelin häpäiseminen. Mattatiaan suku (1. hasmonealaiset) aloittaa makkabealaiskapinan
166	Juudaasta tulee makkabealaisten johtaja
164	Temppelin uudelleenvihkiminen
161-159	Alkimos ylimmäisenä pappina
160	Juudas makkabealaisen kuolema
160-152	Joonatan kansallisten joukkojen johtajana
152-143	Joonatan ylimmäisenä pappina
143	Tryfo vangitsee Joonatanin
143-134	Simon ylimmäisenä pappina ja etnarkkina
142	Joonatan murhataan
140	Simonin asema oikeutetaan lailla
134-104	Johannes Hyrkanos I ylipappina ja etnarkkina
104-103	Aristobulos I ylipappina ja kuninkaana
103-76	Aleksander Jannaios ylipappina ja kuninkaana
76-67	Kuningatar Aleksandra. Hyrkanos II ylipappina
67	Hyrkanos II saa kuninkuuden, mutta hänen veljensä Aristobulos II syrjäyttää hänet
67-63	Aristobulos II ylipappina ja kuninkaana
63	Roomalainen Pompeius valtaa Jerusalemin
63-40	Hyrkanos II ylipappina
40-37	Antigonos ylipappina ja kuninkaana
37-4	Herodes Suuri, temppelin rakentaminen
4 eKr.	Herodes Arkhelaos (- 6jKr.)
6-41jKr.	Roomalaiset prefektit hallitsevat Juudeaa
41-44	Agrippa I kuninkaana
44-66	Roomalaiset prokuraattorit (50 Agrippa II pohjoisessa)

67-74	Juutalaissota
68	Roomalaiset valtaavat Qumranin
70	Jerusalem tuho

Aatehistoriaa arvioitaessa on kiinnitettävä erityistä huomiota siihen, millaisia *tekstejä* meillä on Raamatun lisäksi käytettävissämme. Käsityksemme “normatiivisesta” juutalaisuudesta on syntynyt Raamatun lisäksi varsin myöhäisen rabbiinisen juutalaisuuden perusteella. Rabbiinisen juutalaisuuden opettajat kokosivat *Mishnan* v. 200 paikkeilla. Vaikka teos sisältää myös rabbiinisia traditioita ajalta ennen Jerusalemin hävitystä, se edustaa kuitenkin perin kapeaa juutalaisen teologian haaraa. (Talmud-kirjallisuus on vieläkin myöhäisempää *Mishnan* kommentointia.)

Toisen temppelin ajan aatehistorian kannalta merkittäviä ovat seuraavat linjat:

#### 1. Viisaukskirjallisuus

(esim. Siirak, Viisauden kirja, Baaruk; ks. VT:n apokryfikirjat)

#### 2. Apokalyptinen kirjallisuus

(1. Heenok, 12 patr. ym. testamentit, 4. Esra, Sibylliinit; ks. Charlesworth: *The Old Testament Pseudepigrapha*)

#### 3. Qumran

(Qumranin kirjasto sisältää näkemyksiä kaikista edellä mainituista traditioista ja on siksi oiva ikkuna aikakauden aatemaailmaan ja erityisesti essealaisten käsityksiin.)

Noiden kolmen linjan ohella tärkeätä informaatiota saadaan historiallisista kirjoista, kuten Makkabealaiskirjoista ja Josefukselta.

### *Antiokhos Epifanes*

Monet niistä konkreettisista historian tapahtumista ja kriiseistä, joihin apokalyptinen julistus lopulta reagoi, olivat varsin dramaattisia. Aivan erityisellä tavalla apokalyptistä pohdintaa synnytti Antiokhos Epifanes, joka hyökkäsi Jerusalemiin ja tuhosi suurimman osan siitä. Hänen sortokautensa aiheutti kriisin, joka voimakkuudeltaan läheni kansan kaikkein järkyttävimpiä kokemuksia historiassa. Silloin pahat haluttiin erottaa hyvistä ja “soteriologinen dualismi” alkoi kasvaa.

Antiokhos ryösti ja häpäisi temppelin v. 167. Hän kielsi myös uhrien toimittamisen. Josefuksen mukaan temppeli oli tämän jälkeen autiona kolme vuotta. Vasta Juudas makkabealaisen voitettua Antiokhoksen joukot temppeli vihittiin uudellen käyttöön v. 164 eKr. Ylipappina toimi pappissukuun kuulunut Menelaos. Epifaneen seuraaja Antiokhos Eupator kuitenkin surmasi tämän ja asetti ylipapiksi pappissukuun kuulumattoman Alkimoksen (v. 161 eKr.). (Jos.Ant. 12.248-256, 319, 386.)

Järkyttyneet reaktiot Antiokhoksen sortoon näkyvät esimerkiksi Danielin kirjasta. Syyrian kuningas saastuttaa pyhäkön ja asettaa sinne epäjumalan kuvan, “turmion iljetyksen” (Vrt. 1. Makk. 1:41-54; 2. Makk. 6:5; Jos.Ant. 12.253). Hän houkutelee myös juutalaisia “liiton rikkoojia” luopioiksi puolelleen. Hurskaat puolestaan joutuvat kokemaan vainoa ja sortoa (Dan. 11:31-33). Vainottujen hurskaiden toivo on kuitenkin Jumalassa. Hänen uskotaan antavan lopulta avun, kun enkeliruhtinas Mikael astuu esiin ja tuo pelastuksen kansalle (12:1-3). Kaksijakoisuus voimistuu.

Ensimmäisessä Heenokin kirjassa Antiokhoksen aiheuttamaa hävitystä kommentoidaan todennäköisesti eläinvisiossa 85-90. Sankarin identifioiminen jää luonnollisesti tulkinnaksi, mutta esiin puhkeava sarvi on mitä ilmeisimmin Juudas Makkabealainen (1. Heen 90:9; ks. alempana). Visio loppuu tyypilliseen tapaan kuvaukseen Jumalan suorittamasta tuomiosta (90:20ss.).

Riemuvuosien kirjassa Antiokhosta itseään ei suoraan kommentoida, mutta siinä taistellaan ankaraasti useimpia hänen sortotoimenpiteitään vastaan. Kirjoittaja tuomitsee ensinnäkin liiton rikkomisen ja epäjumalanpalveluksen, mutta lisäksi hän varoittaa juutalaisia noudattamasta Antiokhoksen määräämiä uskonnon harjoittamisen rajoituksia. Rärkeimpiä niistä oli ympärileikkauksen kieltäminen, johon Riemuvuosien kirjan kirjoittaja antaa jyrkän tuomionsa (Vrt. 1. Makk. 1:48. Kapinoivan Matatiaan sanotaan sotaretkiensä lomassa ympärileikkauksen väkisin kaikki löytämänsä ympärileikkamatta jääneet poikalapset. 1. Makk. 2:64.). Tuomio ei koske ainoastaan käskyn antajaa, vaan myös

niitä juutalaisia, jotka ovat jättäneet lapsensa ympärileikkaamatta. Heidän kohtaloon kirjoittaja tulkitsee synkemmin kuin perinteinen viisausteologia: heillä ei ole parannuksen teon mahdollisuutta. Heitä on kohtaava Jumalan viha, eivätkä he voi löytää anteeksiantamusta synnistänsä (Riemuv. 15:33-34).

Soteriologinen dualismi on Riemuvuosien kirjassa muutenkin korostetusti esillä. Liiton rikkojien nimi pyyhitään pois elämän kirjasta ja heidät merkitään kirjoihin vihollisina. Tämä uhka on varoitukseksi hurskaille, joiden tulee pitäytyä lakiin ja pidättäytyä synnistä (Riemuv. 30:21-23). Eskatologian vakavuutta korostetaan sekä Riemuvuosien kirjassa että ensimmäisessä Heenokin kirjassa erityisesti.

“Ja niinä päivinä he huutavat ja anovat ja rukoilevat pelastumista syntisten pakanoiden käsistä, mutta kukaan heistä ei pelastu... Ja niinä päivinä lapset alkavat etsiä Lakia ja etsiä käskyjä ja palata vanhurskauden tielle... Ja sitten Herra parantaa palvelijansa, ja he nousevat ylös ja näkevät suuren rauhan. Ja he ajavat vihollisensa pakoon, ja vanhurskaat näkevät ja ylistävät ja iloitsevat ikuisesti riemulla.” (Riemuv. 23: 24, 26, 30.)

Nickelsburgin mukaan tämä Antiokhoksen aikaa kuvaava jakso noudattaa selvää kaavaa: synti, rangaistus, käännekohta ja pelastus.

Myös Damaskon kääro (CD), jota voidaan qumranilaisen alkuperänsä lisäksi pitää myös yleisempänä essealaisena tekstinä, mainitsee Antiokhoksen hyökkäyksen synnyttämät reaktiot. Tulkinta on jälleen kerran teodikean teologian mukainen. Antiokhoksen aikaa kuvataan vihan ajaksi, jolloin Jumala rankaisi kansaa sen synneistä (CD I, 7-11).

Antiokhos Epifaneen hyökkäys herätti makkabealaisten vastarinnan ja sortoon vastattiin vapaussodalla. Se lienee käyty isien maan ja isien uskon puolustamisen hengessä (1. Makk. 2:39-48), mutta aikakauden tapahtumien tulkinnassa näkyvät myös teodikean teologian piirteet. Vallanpitäjien sorron alla kärsineiden marttyyrien kohtalo tulkittiin eskatologisesti.

Eskatologinen vastaus teodikean ongelmaan oli keskittynyt toivoon ja ihmiskunnan uudistamiseen. Marttyyrit olivat avainasemassa tässä teologiassa. Jumalan uskottiin herättävän heidät kuolleista ja vievän heidät uuteen elämään vainoojien jäädessä Jumalan rangaistuksen alle (Näin 2. Makk. 7:9-19; vainottujen korottamisesta vrt. Viis. 2:19-20; 4:7-11; 5:15-16). Näistä lähtökohdista eskatologinen marttyyriteologia kehittyi vähitellen apokalyptiseksi pyhän sodan ihanteeksi.

Antiokhos Epifaneen sortokauden teologiassa eskatologinen soteriologia muodostui niin voimakkaan dualistiseksi, että sitä on oikeutettua nimittää apokalyptiseksi. Jumalattomien vallan synnyttämä teodikean ongelma selitettiin entistä selvemmin lopun ajan tuomion avulla. Syntinen kansa joutuu jo omassa historiassaan kokemaan Jumalan rangaistuksen. Kansaa kaltoin kohdelleet ja temppelin häpäisseet hallitsijat eivät kuitenkaan tulisi pääsemään ilman rangaistusta. Viimeisenä päivänä Jumala tulisi kostamaan heille heidän pahuutensa. Hurskaiden toivo oli puolestaan Jumalan uudistavassa armossa. Marttyyrit tulisivat nousemaan kuolleista taivaalliseen kirkkauteen ja saamaan palkinnon kärsimyksistään.

Qumranin yhteisössä soteriologinen dualismi voimistui entisestään. Papillisen yhteisön johtajat olivat vakuuttuneita siitä, että Jerusalemin temppeliä johti “paha pappi”. Lankeemus löytyi Israelin uskonnon ytimestä. Siksi jakautuneisuus oli jyrkkä. Yhteisön soteriologiassa valon lapset oli tarkasti erotettu pimeyden lapsista – ja jälkimmäisiä oli suuri osa kansasta. Johannes Kastaja ei siten ollut ainoa, joka tuohon aikaan julisti, että kaikkien juutalaisten tuli tehdä parannus ja kääntyä katuen Jumalan puoleen.

### *Makkabealaisodat*

Makkabealaisaikana Israelissa vaikutti voimakas hasidilainen herätysliike, jonka piiristä tuli miehiä kapinallisten joukkoihin. Uskonnollinen herätys sai poliittisessa murroksessa uusia piirteitä ja Israeliin kehittyi taistelevan juutalaisuuden rintama. Rintaman johtajana oli tavallinen jerusalemlainen pappi Mattatias, joka vihastuneena surmasi epäjumalanpalvelusta suorittaneen miehen ja joutui pakenemaan vuorille. Hänen jättämänsä perintöä 1. Makkabealaiskirje kuvaa näin: “Nyt vallitsee

röyhkeys ja kuritus, mullistuksen aika ja kiukkuinen viha. Kiivaalkaa siis nyt, lapseni, lain puolesta ja antakaa henkenne isiemme liiton puolesta. Muistakaa isiemme tekoja, joita he ovat tehneet aikoinansa, ja niin te saatte suuren kunnian ja ikuisen nimen. Eikö Aabrahamia havaittu uskolliseksi koettelemuksessa ja sitä luettu hänelle vanhurskaudeksi? Joosef otti ahdistuksensa aikana vaarin käskyistä, ja hänestä tuli Egyptin herra. Esi-isämme Piinehas sai kiivailemisensa tähden arpaosaksensa ikuisen pappeuden liiton.” (1. Makk. 2:49-54).

Hasidilaisten (eli ”hurskaiden”) uskonnollisen perinteen ajatellaan olevan kaksinainen. Toisaalta kiivas lain puolustaminen näyttää liittyvän viisauksikirjallisuuteen ja tooran korostamiseen. Toisaalta kamppailu Antiokhoksen saastutusta vastaan näyttäisi synnyttäneen sellaista apokalyptiikkaa, jota 1. Heenokin kirjan vanhimmat osat sisältävät. Tällaisesta juuresta ovat ilmeisesti myöhemmin kasvaneet niin essealaiset (nimityksillä on kielellinen yhteys) kuin fariseuksetkin (nimitys: ”erottautuminen”).

Makkabealaisten vastaiskun jälkeen tilanne Israelissa muuttui. Aikakauden jännitteiden ymmärtämiseksi on muistettava, miten valta jakautui kansallisella tasolla ja temppelissä. Alkimoksen kuoltua pappeuden sai ilmeisesti sotapäällikkö Juudas makkabealainen (Jos. Ant. 12.414). Virallisesti häntä ei tehtävään kuitenkaan asetettu, sillä Josefuksen mukaan temppeli oli Alkimoksen jälkeen 7–8 vuotta ilman pappia.

Näissä epävakaisissa tilanteissa pappeus alkoi siirtyä vähitellen makkabealaisten haltuun. Jerusalemin ylimmäisen pappeuden määräsi tähän aikaan seleukidien hallitsija. Juudaksen veli Joonatan hankki pappeuden Aleksander Balaalta vuonna 152 eKr. Vaikka Joonatan ei kuulunut pappissukuun, hänet asetettiin ylipapiksi kunniakkain menoin (Jos. Ant. 13.46.).

Vieläkin merkittävämpi tapahtuma pappeuden muutoksessa oli Joonatanin veljen Simonin valtaannousu (143 eKr.). Simonin aikana maa itsenäistyi yhä voimakkaammin. Hän toimi etnarkkina ja ylipappina. Kansan johtajien ja papiston muodostaman kokouksen tuella Simon laati julkisesti temppelialueelle asetetun lain, jonka mukaan ylipappeus siirtyi virallisesti hasmonealaisten suvulle, eli käytännössä Simonin jälkeläisille. Tämän säädöksen vastustamisesta tuli rangaistava teko (1. Makk. 14:30-39). Makkabilaisuvun kapina oli siinä määrin onnistunut, että jotkut tutkijat katsovat Israelin olleen tiettyssä määrin itsenäinen lyhyitä aikoja näinä vuosina.

### Kysymys ”liittonomismista”

*E.P. Sanders* esitti kirjassaan *Paul and Palestinian Judaism* (1977) teorian juutalaisesta liittonomismista. Hän vertaili kokonaisia uskontomalleja (”patterns of religion”) keskenään. Sanders katsoi, että perinteinen saksalainen judaistiikka antoi väärän kuvan. 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 lain noudattamista pidettiin aina alisteisena liittokäsitykselle. Kuuliaisuus laille oli ”vain” kuuliaisuutta Jumalalle armoliiton sisällä.

Liittonomismiin kuuluivat siten Israelin valinta, lain antaminen ja lupaus liitosta. Liiton pitäminen merkitsi Israelin kuuliaisuutta – mutta Jumala tosin rankaisi rikkomuksesta. Sovitus toki uudistaa rikkoutuneen liiton; siksi kaikki, jotka kuuliaisuuden, sovituksen ja Jumalan armon avulla pysyvät liitossa, pelastuvat.

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

Sandersin teoriaa vastaan esitetty kritiikki voidaan jakaa kolmeen alueeseen: metodologia, kuva juutalaisuudesta ja käsitys Paavalista. Ensinnäkin hänen teoriansa on sosiologinen. Sanders puhuu ryhmään pääsemisestä ja sen ehdoista. Samalla hän pyrkii kuitenkin sanomaan jotain eskatologisesta

pelastuksesta. Silloin kategoriat menevät sekaisin. Hän joutuu yhtä aikaan väittämään, että ryhmässä pysymiselle ei ole ehtoja (liiton tähden) ja että sillä on ehtonsa (kuuliaisuuden vaatimus; lain rikkojia rangaistaan). Se merkitsee, että Sandersin mukaan lain pitäminen vaikuttaa eskatologiseen pelastukseen – muutenhan hänen olisi pitänyt todeta, että liiton sisällä lain noudattamisen onnistumisella ei ole merkitystä pelastuksen kannalta. Tästä seuraa, että liitonomisi on määritelmän mukaan legalistista nomismia. Systemaattisessa teologiassa näkemystä kutsutaan synergismiksi. Sanders ei siten kiellä nomismia (lain noudattamista), vaan antaa sille ainoastaan uuden statuksen.

Vanhassa testamentissa liittokäsitys koskee suhdetta. Siksi sillä on ehtonsa, joiden mukaan liitto joko täyttyy tai rikkoutuu. Sandersin teoriassa lain vakavuus jää vaille huomiota. Siksi hänen tulkintansa ei sovi toisen temppelin ajan teologian selittämiseen. Siellä niin Siirakin viisausteologiassa kuin Qumranin teksteissä lain noudattaminen on elämän ja kuoleman asia. Kyse ei ole pelkästä kohteliaasta yhteiselosta liiton puitteissa. Siksi voidaan sanoa, että juutalaisuudessa nomismi ei ollut liitonomismia. Sen sijaan pelastuskäsitys oli, kuten Laato totesi, synergistinen: ihmisten uskottiin kykenevän omalla tahdollaan ja Jumalan avulla kykenevän lain täyttämiseen.

Vielä ankarampi kritiikki Sandersin teoriaa vastaan tulee restauraation eskatologian uudesta paradigmasta. Juutalaiset oppineet eivät olettaneet kansan elävän rauhallista liitonomismin mukaista elämää omassa maassaan. Sen sijaan Israelin kriisi oli akuutti ja oppineet katsoivat Jumalan rangaistuksen olevan yhä kansan yllä. Kansan hengellinen pakkosiirtolaisuus, maantieteellisestä hajaannuksesta puhumattakaan, ei korjautuisi ennen kuin rauhan valtakunta tulisi Messiaan mukana Israelin keskelle.

Kuten luennossa on nähty, Israelin kriisin teologia jatkui pakkosiirtolaisuuden osittaisen päättymisen ja maahan paluun jälkeen toisen temppelin aikakaudella. Kansa joutui jatkuvien hyökkäysten ja miehitysten kohteeksi. Juuri ennen Jeesuksen aikaa (63 eKr.) asialla olivat roomalaiset. Israelin tilanne ei näyttänyt oikeastaan kenenkään mielestä sellaiselta itsenäiseltä rauhan valtakunnalta, josta profeetat olivat puhuneet. Siksi kansan teologiaa ohjasivat teodikean ongelma ja soteriologinen dualismi. Miksi Jumala ei vielääkään auttanut kansaansa, vaikka toinen temppele oli saatu rakentaa? Muuta vastausta ei ollut kuin se, että valon lapset odottavat todellista uudistusta, joka koitaa vasta hamassa tulevaisuudessa. Vain temppeleä hallitseva sopeutuva eliitti hyväksyi vallitsevan tilanteen ja yritti pitää uskonnollista intoilua kurissa.

Siksi Sandersin teoria antaa sekä väärän kuvan juutalaisuudesta että virheelliset edellytykset selittää Paavalin teologiaa. Paavalin teologian selittämisessä Sandersin teoria on alusta lähtien ollut vailla selitysvoimaa. Kun lakiproblematiikka oli siivottu pois teologian välineistöstä, ei juuri muuta jäänyt jäljelle. Sandersin mukaan juutalaisuudessa ei ollut muuta vikaa kuin se, että se ei ollut kristinuskoa. Tutkimushistorian kannalta onkin mielenkiintoista, että Sandersin jälkeen monet hänen seuraajansa selittivät Paavalin suhdetta liitonomismiin aivan eri tavoin.

Paavali-tutkimus voi puolestaan uudistua vasta, kun mainitut tekijät: kansan kärsimys, teodikean problematiikka ja soteriologinen dualismi otetaan todesta. Silloin käy ilmeiseksi, että Paavalin lakiteologia tarjoaa vastauksen nimenomaan ahdistuksen alla elävälle ja uudistusta odottavalle kansalle.