

PAAVALI, ”LIITTONOMISMI” JA UUDEN TESTAMENTIN AJAN JUUTALAISSUUS
E.P. Sandersin teoria juutalaisesta teologiasta
uudelleen arvioitavana

TEOL. TRI TIMO ESKOLA

Uuden testamentin ajan juutalaisuutta koskevassa tutkimuksessa on pian kahdenkymmenen vuoden ajan vaikuttanut *E.P. Sandersin* teoria juutalaisten lakikäsitteistä. Kun juutalaisuutta oli yleensä pidetty lakihenkisenä uskontona, Sanders nosti esille liiton ja armon teemat. Hänen mielestään niin juutalaisuus kuin Paavalin teologiakin oli ymmärretty aivan väärin. Erityisesti protestanttisessa tutkimuksessa oli luotu virheellinen kuva aikakauden ajattelusta. Paavalin tuntema juutalaisuus ei ollut lakiuskonto.

Vuonna 1977 ilmestyneellä teoksellaan *Paul and Palestinian Judaism* Sanders pyrki muuttamaan tutkimuksen suuntaa. Hän määritteli juutalaisen lakikäsitteen ”liittonomismiksi”. Juutalaiset eivät ajatelleet pelastuvansa lain täyttämisen tähden, vaan Jumalan armon ja hänen ylläpitämänsä liiton perusteella. Kukaan ei pelastuisi omavanhurskaan ja itse hankitun pyhyiden avulla. Lain noudattaminen kuului Sandersin mukaan vain liitossa pysymisen ehtoihin. Yksin Jumala kykeni antamaan pelastuksen. Sanders ei

pitänyt näkemystä edes uutena tutkimuksen kentässä. Se oli kuitenkin jäänyt pimentoon ja vaille tarvittavaa huomiota.¹

Käsitykset liiton kattavuudesta ja Jumalan armon suuruudesta olivat Sandersille niin merkittäviä, että hän muodosti niistä kokonaisen ohjelman. Hän piti yhtenä tärkeimmistä tehtävistään osoittaa, että juutalaisessa teologiassa ei esiintynyt sellaista legalismia, jonka protestanttinen tutkimus oli vuosisadat olettanut.² Sanders oli lisäksi varma siitä, että hänen uusi teoriansa mullistaisi Paavalin teologian tutkimuksen.

Sanders katsoi, että Paavali oli tuntenut juutalaisen teologian liittonomismina. Paavalin opetuksen painopiste ei siten olisi lakihenkisyyden vastustamisessa, vaan uudessa pelastuskäsityksessä. Paavalin teologian tulkinnan virhe oli Sandersin mukaan tapahtunut vasta protestantismissa, jonka edustajat tekivät hänestä itsevanhurskaan juutalaisuuden vastustajan.

Jos Sanders ei ajatellutkaan teoriansa asettavan Paavalia kiusalliseen valoon, jotkut hänen seuraajista ovat kuitenkin päätyneet ajattelemaan niin. Ongelmien katsottiin nousevan jo Paavalin teologiasta. Paavalin oletettiin esittävän juutalaiset vääristyneessä valossa väittäessään näitä lakihurskaiksi. Paavalin näkökulman sanotaan johtuvan siitä, että hän perusteli opetuksensa vanhurskaudesta kristologisesti.³

¹ Sanders sanoo käsityksen lakihenkisestä juutalaisuudesta tulleen tutkimukseen Weberin, Schürerin ja Boussetin teosten kautta. Kuitenkin jo Montefiore ja Moore olivat kiinnittäneet asian ongelmallisuuteen huomiota. Katso esim. Sanders 1977, 2; 5; 6; 33-34.

² “Thus the general Christian view of Judaism, or of some part of it, as a religion of legalistic works-righteousness goes on, unhindered by the fact that it has been sharply – one would have thought, devastatingly - criticized by scholars who have known the material far better than any of its proponents. One of the intentions of the present chapter, to put the matter clearly, is to destroy that view.” Sanders 1977, 59; vrt. Preface xiii.

³ Toisin kuin Sanders, H. Räisänen sijoittaa ongelman Paavalin teologiaan. Uudet näkymät antanut juutalaisuuden tutkimus osoittaa hänen mielestään Paavalin teologian epä johdonmukaiseksi ja tarkoitushakuiseksi. Räisänen 1986, 187.

Vuosien saatossa ajatus liittonomismista on vallannut laajalti Paavali-tutkimuksen kenttää.⁴ Vaikka teorian soveltamisesta Paavalin teologiaan on kiistelty, ei itse liittonomismin luonnetta ole asetettu useinkaan kyseenalaiseksi.⁵ Tutkijat viittaavat siihen, että jopa Sandersin kiistakumppanit judaistiikan alueella hyväksyvät hänen lähtökohtansa ja liittonomismi-ajatuksen oikeutuksen.⁶ Se pitää kuitenkin paikkansa vain osittain. Judaistiikan alueella Sandersin teoria ei ole koskaan saavuttanut sellaista suosiota kuin Paavali-tutkimuksessa. Useimmat tutkijat pitävät näkemystä liian yksipuolisena, mikä käy jäljempänä esille monesta esimerkistä.⁷ Esitetystä kritiikistä huolimatta juuri kukaan ei kuitenkaan ole vielä tarttunut liittonomismi-teorian periaatteellisiin heikkouksiin.⁸

Sandersin teoriaa voidaan epäilemättä pitää mielenkiintoisena kokeiluna. Se on herättänyt runsaasti uusia ajatuksia tutkimuksessa. Liittonomismi-teoria on kuitenkin siinä määrin altis kritiikille, että on välttämätöntä ryhtyä sen yksityiskohtaiseen arviointiin.

⁴ Esimerkiksi uusista kommentaareista J. Dunnin (Word, 1988) ja J. Zieslerin (TPI, 1989) Roomalaiskirjeen kommentaarit on kirjoitettu erityisesti liittonomismikäsitteen näkökulmasta; edellinen Sandersin, jälkimmäinen Räisäsen näkemystä seuraillen.

⁵ Esimerkiksi Dunnin ja Räisäsen välistä keskustelua voi helposti seurata edellä mainitun kommentaarin johdannosta, Dunn 1988, lxxii. Laajempaan keskusteluun voi tutustua vaikkapa myöhemmin käsiteltävän Hagnerin artikkelin avulla, Hagner 1993.

⁶ Tähän viittaa esimerkiksi Räisänen, 1992, 266. Hän tarkoittaa erityisesti Neusnerin ja Sandersin välille kehkeytynyttä kiistaa, joka koskettelee rabbiinisen juutalaisuuden luonnetta. Myös Neusner hyväksyy ajatuksen liittonomismista juutalaisen teologian kuvauksena. Edellä mainittu Dunn pitää liittonomismia aikakauden ideologian olennaisena piirteenä. Ks. esim. Dunn 1990, 186s. Jopa Sandersin teoriasta kriittisen väitöskirjan laatinut T. Laato pitää hänen lähtökohtiaan juutalaisen teologian osalta pätevinä, vaikka ei katsokaan liittonomismi-aiheen kattavan koko tuon ajan kirjallisuutta. Laato 1991, 78–82.

⁷ Ks. esim. Nickelsburg ja Kraft 1986, 20; Collins 1986, 359. Kritiikistä tarkemmin ao. kohtien yhteydessä.

⁸ Kielteistä kritiikkiä on esittänyt esimerkiksi C.F.D. Moule, joka arvioi Ellisin juhlakirjassa (1987, 48) liittonomismin määrittelyä. J.J. Scott puolestaan katsoo, että Sanders tekee yhdenmukaistavalla teoriallaan vääryyttä sen ajan juutalaisuuden monimuotoisuudelle. 1992, 211.

Silloin tarkastellaan selitysmallin sisäistä johdonmukaisuutta, päämääriä ja selitysvoimaa sekä perusteltavuutta suhteessa kaikkiin relevantteihin toisen tempelin ajan teksteihin.

1. Sosiologian ja soteriologian kategoriat

Kaikkein ensimmäiseksi on kiinnitettävä huomiota Sandersin teorian yleisluonteeseen ja pääpiirteisiin. Liittonomismi-teoria on perusluonteeltaan sosiologinen selitysmalli. Sen lähtökohtana on jako kahden sosiologisen kategorian välillä. Sanders kutsuu niitä “getting in” ja “staying in” -näkökulmiksi. Hän tarkastelee ryhmään pääsemisen ja ryhmässä pysymisen ehtoja.

“Uskonnon toimintamalli (pattern of religion), kun se määritellään myönteisesti, tarkoitetaan sitä, miten uskonnon harjoittajat katsovat uskontonsa *toimivan* (to function). Toimivuudella ei tarkoiteta jokapäiväisen elämän toimintoja, vaan sitä, *miten ryhmään pääseminen (“getting in”) ja ryhmässä pysyminen (“staying in”) ymmärretään*. Uskonnon toiminnoissa on kyse siitä, miten siinä hyväksytään jäseniä ja säilytetään heidät... Uskonnon toimintamalli koskee siten pääosin sitä, mikä systemaattisessa teologiassa määritellään ‘soteriologiaksi’.”⁹

Sandersin teoria on funktionaalinen siinä mielessä, että hän arvioi uskonnollisia väittämiä sen perusteella, miten ne toimivat sosiologisessa ryhmäkäyttäytymisessä. Puhuessaan kuitenkin samalla pelastuksesta hän katsoo tuolla käyttäytymisellä olevan eskatologisen merkityksen. Hän itse asiassa samastaa ryhmän jäsenyyden pelastuksen osallisuuteen. Silloin ryhmään pääseminen ja eskatologinen pelastus sulautuvat yhteen. *Sandersin periaatteellisen lähtökohdan mukaan soteriologiaa (pelastusoppia) voidaan ymmärtää erityisesti sosiologian kategorioiden avulla.*

Tällaisen sosiologisen näkökulman Sanders määrittelee tarkasti ja korostaa uskonnon “toimintamallin” (pattern of religion) käsittelevän niin uskonnollisen käyttäytymisen muotoja kuin perustetakin. “Uskonnon toimintamalli... koskee uskonnollisen käyttäytymisen taustalla olevaa ajattelua ja ymmärtämistä eikä vain ul-

⁹ Sanders 1977, 17.

konaista uskonnollista käyttäytymistä. Siksi kultillisen toiminnan perusteella voidaan päätellä, että tietyn uskonnon kultilla oli sen harjoittajien mielestä tietty tehtävä heidän uskonnollisessa elämässään.”¹⁰

Sandersin määrittelyllä on se heikkous, että sosiologinen metodi ohjaa tutkimusta yksiulotteiseksi. Soteriologian ongelmat ratkaistaan ryhmän jäsenyyden perusteella. Siksi kaikkia pelastukseen liittyviä teologisia kysymyksiä arvioidaan ryhmään pääsemisen ja ryhmässä pysymisen näkökulmasta. Periaate kohtaa kuitenkin ongelmia esimerkiksi silloin, kun pelastuksesta puhuva teksti puhuukin ryhmän jäsenyyden sijasta eskatologisesta liittymisestä Jumalan valtakuntaan. Sellaisen aiheen arvioimiseen Sandersin metodi ei anna välineitä, vaan hänen on välttämättä arvioitava eskatologista pelastumista edelleen vain ryhmän jäsenyyden avulla.

*Sandersin teorian ensimmäisenä ongelmana voidaankin pitää sitä, että hän selittää eskatologisen pelastusopin aiheita vain sosiologisten kategorioiden avulla.*¹¹ Sandersin omia termejä käyttäen voidaan kysyä, millä perusteella sosiologinen “staying in” (lain noudattaminen ryhmässä pysymiseksi) ei ole eskatologinen “getting in” (lain noudattamista pelastuksen saavuttamiseksi)?

Jo ennen yksityiskohtaista tekstien analyysiä voidaan todeta, että toisen temppelin ajan teologiassa katsotaan Jumalan tuomion kohdistuvan nimenomaan liiton kansaan. Idealistinen liitonäkemys ei silloin sovi yksin selittämään pelastusta. Juutalaisen teologian soteriologiassa ei varsinaisesti kysytä sitä, kuka pääsee ryhmään tai pysyy siinä. Siinä kysytään, kuka kestää Jumalan tuomiolla.

Sanders on ilmeisesti pyrkinyt käyttämään sosiologisia kategorioita siinä tarkoituksessa, että hän voisi selittää nomismin aseman sen avulla. Silloin liittoa voitaisiin pitää eskatologisena käsitteenä ja lain noudattamista sosiologisena toimena. Juutalaisessa eskatologiassa lailla on kuitenkin erittäin voimakas eskatologinen tehtävä, eikä se jää vain sosiologiseksi tekijäksi.

¹⁰ Sanders 1977, 18.

¹¹ Sanders itse vähättelee ongelmaa ja väittää, että soteriologian kannalta kysymyksellä ei ole merkitystä, Sanders 1977, 424.

2. Liittonomismi-teorian idealistinen käsitys juutalaisuudesta

Itse liittonomismin määrittelyn kriittinen tarkastelu on välttämätöntä, jotta saataisiin selkeä käsitys Sandersin teorian kokonaisuudesta. Liittonomismilla hän tarkoittaa käsitystä, jonka mukaan lain pitäminen on ihmisen vastaus Jumalan armoon ja valintaan sekä Jumalan vahvistamaan liittoon. Nomismi ei ole siten ryhmään pääsemisen ehto, vaan ryhmässä ja pelastuksessa pysymisen ehto.

Sanders on määritellyt teoriansa eri piirteet varsin tarkasti. Ne ovat seuraavat: 1) Jumala on valinnut Israelin, 2) hän on antanut lain, 3) Jumala on luvannut pitää liittonsa, 4) liiton pitäminen sisältää Israelin osalta vaatimuksen kuuliaisuuteen, 5) Jumala palkitsee kuuliaisuuden ja rankaisee rikkomuksesta, 6) laki säättää myös sovituksen ja 7) sovitus uudistaa rikkoutuneen liiton; 8) kaikki, jotka kuuliaisuuden, sovituksen ja Jumalan armon avulla pysyvät liitossa, pelastuvat.¹²

Kun edellä todettiin Sandersin käsittelevän soteriologiaa sosiologisten käsitteiden avulla, nyt näemme niille annetun sisällön. Liittonomismi merkitsee sosiologista avainta juutalaisen soteriologian ymmärtämiseen. Lähtökohtana on vanhatestamentillinen käsitys Israelista valittuna kansana, jota Jumala itse johtaa halki historian.

Tuollaista määrittelyä voisi kutsua “deuteronomistiseksi” käsitteeksi Israelin uskonnosta. Vaikka Sanders hahmotteli näkemys ensisijaisesti rabbiinisen kirjallisuuden perusteella, se vastaa pääpiirteissään myös sitä ihannetta, jonka Mooseksen kirjat luovat. Se vastannee lisäksi ainakin jossain määrin kuningasajalla eläneitä ajatuksia kansan ja Jumalan välisestä suhteesta. Is-

¹² “The ‘pattern’ or ‘structure’ of covenantal nomism is this: (1) God has chosen Israel and (2) given the law. The law implies both (3) God’s promise to maintain the election and (4) the requirement to obey. (5) God rewards obedience and punishes transgression. (6) The law provides for means of atonement, and atonement results in (7) maintenance or re-establishment of the covenantal relationship. (8) All those who are maintained in the covenant by obedience, atonement and God’s mercy belong to the group which will be saved.” Sanders 1977, 422.

rael on Jumalan valtakunta, jota Jumala itse johtaa teokraattisesti. Hän myös toteuttaa kansan rangaistukset historiassa.

Ulkonaisessa mielessä Sanders voi perustella teoriaansa sillä, että termit “valinta” ja “liitto” löytyvät lähes jokaisesta toisen temppelin ajan tekstistä. Selkeimmässä muodossaan liittoteologinen käsitys esiintyi temppelin johtamassa uskonnollisuudessa. Israelia pidettiin valittuna kansana, jonka miespuoliset jäsenet ympärileikattiin heti syntymän jälkeen. Ympärileikattuina he kuuluivat Jumalan kansaan ja nuoruusvuosina heille opetettiin Jumalan toora, laki. Tämä kaikki on teologista yleistietoa, jota tuskin koskaan tarvitsee asettaa kyseenalaiseksi.

Sandersin teorian lähtökohtien tasolla oleva ongelma on tosin siinä, että tuntemiemme lähteiden mukaan tämä juutalainen usko ei välttämättä ollut kovinkaan eskatologista. Pelastuksen ajateltiin toteutuvan enemmän tässä ajassa kuin tulevaisuudessa. Eskatologiaan kuului mahdollisesti ajatus tulevasta paratiisimaisesta elämästä maan päällä, mutta kaikki temppelihurskauden piirissä eläneet juutalaiset eivät uskoneet edes ylösnousemukseen. Tästä kaikesta herää kysymys, miten yhdistää deuteronomistinen teologia ja eskatologia yhdeksi liittonomismiksi?

Tämän artikkelin ja Sandersin teorian arvioimisen kannalta on tärkeätä huomata, että suurin osa toisen temppelin ajan juutalaisesta hurskaudesta *ei muistuttanut* hänen kuvailemaansa idealistista käsitystä. Juutalaisuus ei ollut suinkaan yhtenäistä eikä vanha perinne selitä tyhjentävästi tuon ajan teologisia suuntauksia.¹³ Itse asiassa suurin osa tuntemastamme toisen temppelin ajan kirjallisuudesta poikkeaa jossain määrin normatiivisesta juutalaisuudesta. Tällä tarkoitan esimerkiksi viisaukirjallisuutta (Siirak, Salomon Viisaus, Baaruk).¹⁴ Toisaalta apokalyptinen kirjallisuus (kuten Heenok, pseudepigraafiset testamentit, sibylliinit) ja Qum-

¹³ Toisen temppelin ajan juutalaisen teologian monimuotoisuutta koskevasta keskustelusta katso esim. Porton 1986, 73.

¹⁴ Tällä perusteella Sandersia kritisoivat esimerkiksi Nickelsburg ja Kraft 1986, 20. “Clearly Sanders is justified in criticizing the interpretation that early Judaism was legalistic... Nonetheless, like all harmonizing approaches, his own synthesis obscures the dynamic variety in the documents and material remains that have been preserved for us.” (viisausteologiasta ks. sivu 21).

ranin tekstit paljastavat monien juutalaisten liikkeiden voimakkaan vastakkainasettelun idealistisen temppeleihurskauden kanssa.¹⁵

Edes niin sanottu normatiivinen juutalaisuus ei ollut teologisesti yhdenmukaista.¹⁶ Selkeimmin deuteronomistista teologiaa edustivat saddukeukset, mutta jo fariseuksista Josefus antaa meille kuvan, jonka mukaan tuo ryhmä oli omaksunut monia sektariaanisista piirteitä teologiaansa. Laajemassa mielessä jakautuminen koski lisäksi juutalaisten ja samarialaisten ankaraa välirikkoa. Eri ryhmien edustamien näkemysten tietty terminologinen samankaltaisuus johtuu luonnollisesti siitä, että kaikilla teologian muodostajilla oli sama tausta ja pakkosiirtolaisuuden jälkeisen tilanteen luomat puitteet.

Kolmantena piirteenä – joka ei tosin ole selvärajaisesti edellisistä erossa – tulee mainita toisen temppelein ajan juutalaisen teologian hellenisoituminen. Teologiassa nousee esille piirteitä, jotka joko ovat rinnakkaisia kreikkalaisen pohdiskelun kanssa tai ovat uusina aiheina suoranaisesti sen synnyttämiä. Parhaan käsityksen tällaisesta teologiasta antaa Filon, mutta olisi virheellistä kuvitella, että hellenisoituneen teologian voisi rajoittaa diasporaan.¹⁷

Toisen temppelein ajan tekstit ovat pääsääntöisesti eskatologisia. Sandersin väitteen mukaan myös eskatologisten tekstien pelastuskäsitys olisi luonteeltaan liitonomistinen. Eskatologisissa teksteissä kuitenkin vasta kuuliaisuus ratkaisee tulevan pelastuksen. Pelastus ei koske kaikkia ympärileikattuja automaattisesti. Lukijan hämmästykseksi Sanders itsekin tosiasiallisesti sanoi asian samoin, kuten edellä nähtiin. “Liiton pitäminen sisältää... vaatimuksen kuuliaisuuteen... Kaikki, jotka kuuliaisuuden, sovituksen ja Jumalan armon avulla pysyvät liitossa, pelastuvat”.

¹⁵ Collins epäilee Sandersia apokalyptisen näkökulman sivuuttamisesta: “Since he begins his study with the rabbinic literature (which is chronologically later), it is difficult to avoid the suspicion that the apocalyptic literature is not being studied in its own right, but only checked for evidence of covenantal nomism”. Collins 1986, 359-360.

¹⁶ Vrt. Talmon 1991, 30, 34-35.

¹⁷ Hellenismin merkitys on ollut ilmeinen jo Hengelin laajasta tutkimuksesta lähtien, ks. esim. Hengel 1988, 275ss.; myöhemmistä analyyseistä ks. esim. Porton 1986, 57s.

Sanders onkin ajautunut teoriansa kuuliaisuus-käsitteen kohdalla määrittelyongelmiin. Hän ei ole kyennyt selittämään, miksi liittonomismi ei olisi legalismia. *Jos legalismi merkitsee sitä, että lain noudattaminen vaikuttaa yksilön eskatologiseen pelastumiseen, niin liittonomismi on jo määritelmänsä mukaan legalistista nomismia.* Se johtuu siitä, että teorian avulla ei kiistetä nomismia, vaan annetaan sille vain uusi status, asema. Lopputuloksena on varsin tavallinen teoria *synergistisestä* uskonnosta. Ihmisen oma toiminta, ts. lain täyttäminen (“staying in”), vaikuttaa hänen pelastukseensa. Se kuuluu kuitenkin liittoteologian yhteyteen, joten legalismi ei jää ainoaksi perusteeksi pelastumiselle. Synergismin periaatteen mukaisesti myös Jumalan toiminnalla on osansa pelastuksessa.

Ennen siirtymistä arvioinnin yksityiskohtaisempiin kysymyksiin voidaankin jo nyt esitellä työskentelyn ensimmäinen teesi: *Sandersin liittonomismi-teoriassa määritellään synergistinen nomismi. Siksi sen avulla ei voi kiistää juutalaisen teologian legalistisia piirteitä. Sandersin ajattelun arvioinnin tärkeimmäksi tarkastelun kohteeksi nousee silloin se, millä tavoin hän soveltaa teoriaansa yksittäisten tekstien tulkintaan.*

Sandersin liittonomismi-teoriaa näyttää hallitsevan erikoinen ambivalenssi. Hän on asettanut rinnakkain kaksi keskenään ristiriitaista päättelymallia. Ensimmäisen avulla hän kiistää legalismin ja perustelee sen, että lain noudattamisella ei ole merkitystä eskatologisessa pelastuksessa. Toinen päättely puolestaan ottaa vakavasti lain noudattamisen kuuliaisuuden merkityksessä.

Ensimmäinen päättely kulkee seuraavasti:

- lailla ei ole merkitystä ryhmään pääsemisessä (“getting in”)
- pelastus tulee valinnan ja liiton perusteella
- lakia noudatetaan vain liiton sisällä
- *siksi*: toiminnot ryhmässä pysymiseksi (“staying in”) eivät vaikuta pelastukseen; niinpä juutalaisuus ei ole legalistinen uskonto.

Toisessa päättelyketjussa otetaan huomioon lain asema eskatologisessa pelastuksessa:

- Jumala edellyttää kuuliaisuutta kansaltaan
- lain rikkojia rangaistaan ja he eivät pääse pelastukseen
- *siksi*: lain noudattaminen on pelastuksen ehdoton edellytys.

Sandersin teorian periaatteellinen tarkastelu on paljastanut tietyn ambivalenssin hänen ajattelussaan. Seuraavaksi on tarkasteltava toisen temppelin ajan tekstejä ja verrattava hänen teoriaansa juutalaiseen teologiaan.

3. Teodikean ongelma ja juutalaisen teologian "heikko" predestinaatiokäsitys

Toisen temppelin ajan juutalainen teologia on ennen kaikkea *teodikean teologiaa*. Kansa eli kriisissä ja koko juutalaisuus kävi läpi sisäistä mullistusta. Itsenäisyys oli menetetty pakkosiirtolaisuudessa eikä se tuntunut koskaan enää palaavan. Temppleri tosin voitiin rakentaa ja jumalanpalveluselämä jatkui, mutta siitä huolimatta Jumala salli jumalattomien kuninkaiden kerran toisensa jälkeen riistää kansaa. Jännite kuningasajan kunnian ja pakkosiirtolaisuuden jälkeisen häpeän välillä on voimakas.¹⁸

Hurskaat juutalaiset pohtivat loputtomasti tällaisen ahdistuksen ja onnettomuuden syytä. Oliko Jumala hylännyt kansansa ja lupuksensa, vai eikö hän kyennyt auttamaan omiaan? Jumalattomat kuninkaat ottivat yhä uudelleen vallan. Ahdistuksen aikoja loivat vuorollaan Antiokhos Epifanes, hellenismiin taipuneet makka-bealaisruhtinaat ja lopulta Pompeius, joka alisti kansan Rooman ylivaltaan. Hurskaat saivat kärsiä, eikä Daavidin istuimelle tullut sopivaa jatkajaa.

Tämä ristiriita ratkaistiin teologiassa *Jumalan tuomion ja predestinaation* ajatuksilla. Johtopäätös oli sama kuin profeettojen jyrkässä julistuksessa. Valittu kansa eli synnissä ja oli siksi Jumalan vihan alla. Johtajien synnin tähden koko kansa joutui kärsimään. Jumalattomat eivät kuitenkaan synneissään voineet lopullisesti välttää Jumalan tuomiota. Heitä varten oli asetettu rangastus ja vain valitut saattoivat pelastua. Hurskaiden kärsimys ei olisikaan loputon. Nämä aiheet nousevat eri teksteissä ratkaisevalle sijalle.

Tällaisen tilanteen kohdalla ei voida puhua edellytyksettömästä liitosta tai edellytyksettömästä liiton tuomasta pelastuksesta. Liit-

¹⁸ Tästä esim. Scott 1992, 198–199; vrt. Talmon 1991, 28.

tolupausten asema ei ollut enää sama kuin ennen pakkosiirtolaisuutta. Sanders on oikeassa sanoessaan, että Jumalan uskottiin rankaisevan jumalattomuudesta. Hän ei ole kuitenkaan asettanut tuota näkemystä selviin historiallisiin yhteyksiin. Syvä eskatologinen tietoisuus muutti monien juutalaisten ryhmien käsitystä liiton luonteesta ja kansan tulevaisuudesta. Sen seurauksena teologiassa alkoi hahmottua soteriologinen dualismi.

Ensimmäisiä merkkejä tällaisesta siirtymisestä antaa viisausteologia. Sen lähtökohtina olivat hurskaiden kärsimys ja oikeudenmukaisuuden vaatimus. Koska jumalattomat ihmiset hallitsivat kansaa, ei liitto voinut automaattisesti koskea kaikkia juutalaisia. Profeettallisen perinteen mukaisesti pelastuminen voitiin luvata vain ”jäännökselle”, joka piti Jumalan lain. Marttyyrien toivo oli tulevaisuudessa ja uudessa elämässä. ”Jäännös” ei ollut enää pelkästään Jumalan pelastushistorian valittu eteenpäinviejä, vaan se muodosti pelastuvien joukon. Valinnalla oli voimakkaan eskatologinen sisältö.

Viisausteologian mukaan hurskaan osana oli noudattaa lakia, koska tämä tiesi sen ainoaksi elämän tieksi. Jumalattomien ajallinen valta puolestaan oli hetkellistä ja näennäistä. Kärsimyksen ongelma ratkaistiin viisausteologiassa historiallisen dualismin avulla. Jumala tulisi lopulta rankaisemaan jumalattomia, ja lain säilyttäjät tulisivat kestäväisyydellään perimään uuden elämän.¹⁹

Pyrkimystä tällaiseen teologiaan näkyy jo *Siirakin* kirjassa, mutta kaikkein puhtaimmillaan se esiintyy Viisauden kirjan sivuilla. Syntisten suurimpana virheenä on Siirakin mukaan Jumalasta luopuminen. ”Ylpeyden alku on se, että ihminen luopuu Herrasta, että hänen sydämensä luopuu hänen Luojustaan. Sillä synti on ylpeyden alku, ja joka siitä kiinnipitää, siitä virtanaan vuotavat kauhistukset. Sentähden Herra antaa sellaisille tavattomia koetuksia ja viimein syöksee heidät turmioon.” (Siir. 10:12–13).

Ihmisten pahuus ei Siirakin mukaan jää vaille Jumalan rangais-
tusta.

¹⁹ Scott ajattelee, että teodikean ongelman pohtiminen pakkosiirtolaisuuden aikana johti lakiteologian painottumiseen Scott 1992, 199. Sen lisäksi on huomattava, että Jumalan tuomion näkökulma nousi teologiassa aivan etualalle.

“Ja olkoon vaikka yksi ainoa uppiniskainen: ihme olisi, jos tämä rankaisematta jäisi. Sillä hänellä on laupeus ja myös viha, hänen vallassaan on armahdus, ja hän vuodattaa vihan. Yhtä suuri kuin hänen laupeutensa on myös hänen kurituksensa. Hän tuomitsee kunkin hänen tekojensa mukaan. Ei pääse pakoon synnintekijä ryöstöksinensä, eikä Herra jätä täyttämättä hurskaan kärsivällistä odotusta.” (Siir. 16:11–12).

Jumalattomille oli asetettu rangaistus, mutta tämä rangaistus ei ollut deterministinen. Jokaisen juutalaisen tuli katua tekojaan ja kääntyä takaisin Jumalan puoleen. “Käänny Herran puoleen ja luovu synnistä, rukoile hänen kasvojensa edessä, äläkä niin usein lankea. Käy jälleen Korkeimman tykö ja käänny vääryydestä, ja vihaa suuresti kauhistavaista menoa.” (Siir. 17:25–26).

Sanders on kyllä havainnut Siirakin sitovan ihmisen kohtalon siihen, missä määrin tämä noudattaa Jumalan käskyjä. Hän päätyy kuitenkin jostain syystä väittämään, että Siirak ei herätä kysymystä siitä, voisiko israelilainen tehdä syntiä niin paljon, että hän joutuisi erotetuksi liitosta.²⁰ Erottaminen liitosta on kuitenkin sekundaari kysymys, kun sen tilalla on varoitus Jumalan lopullisesta, iankaikkisesta tuomiosta.

Vastaava teologia hallitsee *Viisauden kirjan* ajatusmaailmaa. “Sillä vanhurskaus on kuolematon. Mutta jumalattomat kutsuvat kuoleman tykönsä teoillaan ja sanoillaan, pitävät sitä ystävänänsä ja ikävöitsevät sitä. He ovat tehneet liiton sen kanssa, koska ansaitsevat joutua sen omiksi. (Viis. 1:15). Kirjoittajan mukaan jokaista syntistä rangaistaan hänen rikkomustensa perusteella. “Ja heidät tuhotaan loppuun asti, heidän osaksensa tulee vaiva, ja heidän muistonsa häviää. Vapisten he tulevat, kun heidän syntinsä lasketaan yhteen, ja heidän rikkomuksensa nousevat syyttäjinä heitä vastaan.” (Viis. 4:19–20).

Viisaukirjallisuudelle on tyypillistä asettaa jumalattomien ajallinen valta ja ulkonainen menestys hurskaiden kohtaloa vastaan. Jumalan määräys ja päätös, jumalallinen predestinaatio koituu kuitenkin lopulta kärsimään joutuneen hurskaan pelastukseksi. “Sillä he saavan nähdä viisaan lopun, mutta eivät käsitä, mitä

²⁰ Sanders 1977, 333.

Herra on hänestä päättänyt ja miksi hän on saattanut hänet turvaan.” (Viis. 4:17).

Eskatologian painotus alkaa jo viisaukirjallisuudessa voimistaa vähitellen kaksijakoisen, dualistisen soteriologian teemaa juutalaisessa teologiassa. Samalla Sandersin esittämä sosiologinen jaotus ryhmään pääsemisestä ja siinä pysymisestä menettää selitysvoimaansa tuon teologian kohdalla. Eskatologisella pelastuksella on ehtonsa, jotka eivät täyty perinteisen liitto-käsityksen ja kansaan kuulumisen kautta.

Pelastuopin kaksijakoisuus voimistuu *apokalyptisissä* teksteissä. Riemuvuosien kirjassa ja ensimmäisessä Heenokin kirjassa historiallinen dualismi on aivan ilmeinen.²¹ Tosiaalta esimerkiksi Leevin testamentissa kuvataan messiaanisen papin ilmestymistä suorastaan maailmanhistoriallisen dualismin avulla. Jumalan sanotaan karkoittaneen syntisen kansan paratiisista. Vasta uuden papin uskotaan luovan kansalle uuden yhteyden Jumalaan. “Ja hän avaa paratiisin portit; hän poistaa miekan, joka on uhannut Aadamista lähtien, ja hän antaa pyhien syödä elämän puusta. Pyhyden henki on oleva heidän päällään.” (TLev. 18:10–11).

Apokalyptinen kirjallisuus sisältää erityisesti Uuden testamentin kirjoittamista edeltävään aikaan sijoittuvissa ja samanaikaisissa teksteissä kuvauksia Jumalan tuomiosta ja vihan päivän koittamisesta sekä kehotuksia kääntymiseen. Selkeimmät esimerkit sellaisesta ajattelusta löytyvät Heenokilta, Sibylliineistä ja neljännessä Esran kirjasta.²² Vaikka teksteissä voidaan yhä käyttää liittoterminologiaa, kansalla ajatellaan kuitenkin pelastumisen kannalta olevan edessään kääntymyksen vaatimus, uusi “getting in” -tahtuma.

Toisen temppelin ajan pelastuskäsityksiä arvioitaessa ei sovi unohtaa *Qumranin* tekstejä ja Josefuksen esitystä essealaisesta liikkeestä. Qumranissa jatketaan toisen temppelin aikakauden hurskaudelle tyypillisen viisausteologian perinnettä apokalypti-

²¹ Tekstien pelastusopin dualistisesta luonteesta ks. Collins 1990, 34. Asia käy ilmi itse teksteistä esim. Riemuvuosien kirjan luvuista 22–23 ja 36. Ks. myös voi-huudot ensimmäisen Heenokin kirjan uninäkyjen lisäyksissä, 1. Heen. 94–102.

²² 1. Heen. 98:8–16; 100:1–10; SibOr. 3, 670–700; 3, 741–750; 4, 40–45; 4,180–190; 4. Esra 7:60; 9:15–25.

sessä hengessä. Yhteisön sulkeutuminen muun juutalaisuuden ulkopuolelle antaa tälle traditiolle omat piirteensä, mutta ei kuitenkaan irrota sitä täysin muusta juutalaisuudesta. Qumranin tekstejä tarkasteltaessa on aina muistettava, että yhteisön perustajat tulivat juutalaisen perinteen keskipisteestä – Jerusalemin temppelistä. Yhteisön teologiaa loivat sadokilaiset papit. Siksi Qumranin teologia on pääpiirteiltään luonteva osa toisen temppelin ajan juutalaista pohdintaa.²³

Viisausteologian tavoin Qumranissa pyrittiin ratkaisemaan huruskaiden kärsimyksen ongelma eli vastaamaan juutalaista teologiaa vaivanneeseen teodikea-kysymykseen. Teodikean ongelman ytimessä oli itse asiassa kysymys Jumalan kaikkivaltiuudesta. Vaikka Jumala johdatti kansaansa ja valittujaan, näyttivät jumalattomat silti saavan kerta toisensa jälkeen vallan niin kansan johdossa kuin temppelissäkin. Qumranin yhteisö olikin joutunut eristäytymään siksi, että jumalattomat ihmiset ovat valheellisen ylipapin johdolla valloittaneet temppelin.

Kuolleenmeren yhteisön trauma koski juutalaisen uskon syvintä ydintä. Jerusalemin pyhän temppelin uskottiin joutuneen jumalattomien haltuun. Pelastusta ja armahdusta ei enää voinut odottaa kultin ja sovitushrin välityksellä. Siksi Israelin historia ja tulevaisuus täytyi tulkita uudella tavalla. Tässä tilanteessa voimistettiin viisausteologian opettamaa varoitusta jumalattomille. Tavanomainen eskatologinen toivo ei enää voinut kannattaa yhteisön jäseniä. Maailma täytyi selittää vedoten suurempien voimien toimintaan. Siksi predestinaatioajatus korostui ja yhteisössä tulkittiin viisausteologian esittämä kahden tien, elämän ja kuoleman tien opetus sen avulla.

Yhdyskuntasäännössä (1QS) opetetaan kahden hengen hallitsevan maailmaa. Nämä ovat “totuuden henki” ja “eksytyksen henki”. Jokaisella ihmisellä on osansa näistä kahdesta.

“Jumala loi ihmisen hallitsemaan maailmaa, ja Hän asetti ihmiselle kaksi henkeä, joiden avulla ihmisen on vaellettava tuomion aikaansa asti... Pimeyden enkeli

²³ Asian on nostanut tutkimuksessa esille jo varhain B. Gärtner mainiolla tutkimuksellaan temppelin asemasta Qumranin ajattelussa. Ks. Gärtner 1965, 4ss.

hallitsee eksytyksen lapsia; he vaeltavat pimeyden teillä.” (1QS III, 17–18, 21).

Eksytyksen hengen ajateltiin olleen ennalta määrätty maailmaan. Eksytyksen seuraajien kohtalona oli tuomio, “iankaikkinen kadotus kostavan Jumalan vihanpurkauksen kautta” (1QS IV, 12). Jumalattomuutta pidettiin niin lohduttomana, että sen asema haluttiin selittää predestinoituna. “Näiden (kahden hengen) mukaan kaikkien ihmislasten historia määräytyy, ja ihmiset perivät kuumisen niiden kahden hengen alaisuuteen sukupolvesta sukupolveen.” (IV, 15).

Ajatus predestinaatiosta on hyvin tyypillinen piirre Qumranin pelastusopissa.²⁴ Yhteisön opetus Jumalan ennaltamääräämisestä ei kuitenkaan ole kovin yksiselitteinen ja tutkijat ovat tulkinneet sitä monin eri tavoin. Monet selittävät sitä dogmihistoriallisen “kaksinkertaisen” predestinaation avulla.²⁵ Sen mukaan Jumala olisi valinnut toiset pelastukseen ja määrännyt toiset kadotukseen. Niin yksinkertaisella tavalla yhteisön ajatukset eivät kuitenkaan selity. Samalla kun ihmisille on määrätty “osa” hengistä, he ovat kuitenkin molempien henkien vaikutuksen alaisia. Sellaista jännitettä on yritetty ratkaista eri tavoin.²⁶

Predestinaation ajatuksesta ei yhteisön teologiassa seuraa, että kaikki israelilaiset olisivat deterministisesti tuomittuja kadotukseen. Tässä on käsityksen omaleimaisin tekijä. Kukaan ihminen ei voi tietää kadotukseen joutuvien määrää. Jumalan tuomion piiriin voidaan ehdoitta lukea vain temppelein jumalattomat papit ja Jumalan pyhyiden häpäisijät. Jumalattomat tuomitaan predestinaation avulla kadotukseen ilman mahdollisuutta anteeksiantoon (esim. 1QH II, 23–24; XV 17).

²⁴ On mielenkiintoista huomata, että eräät Josefuksen kommentit essealaisuudesta koskevat juuri tuota aihetta. “Essealaisten lahkossa ajatellaan, että kohtalo hallitsee kaikkea ja ihmisille ei tapahtu mitään ilman sen määräämistä.” Jos.Ant. 13.5.9.

²⁵ Predestinaation aiheeseen on kiinnittänyt huomiota esim. D. Flusser, 1988, 28–29, joka puhuu kaksinkertaisesta predestinaatiosta.

²⁶ Qumranin predestinaatiokäsityksistä tutkimuksen kirjoittanut Merrill on taipuvainen tarkastelemaan aihetta kaksinkertaisen predestinaation näkökulmasta (1975, 41), mutta hänkin kiinnittää huomiota näkemyksen jännitteeseen luonteeseen. Merrill 1975, 27.

Kaikkein pahimpia luopioita odotti qumranilaisten mielestä ankara kohtalo. Muiden israelilaisten tulevaisuus nähtiin kuitenkin valoisampana. Israelilaiset tosin jakautuivat valon lapsiin ja pimeyden lapsiin, mutta ihmisten pelastumista arvioitiin lisäksi uudesta näkökulmasta. Myös vanhurskauden lasten sanottiin nimitäin joutuvan eksytetyiksi tässä maailmassa. Kaikki pelastuksen mahdollisuuksien piirissä olevat juutalaiset eivät vielä olleet pelastavan yhteisön jäseniä. Siksi heidän täytyi tulla huomaamaan tilansa ja kääntyä takaisin noudattamaan lakia. Vasta uuden yhteisön jäseneksi ja valon lapseksi päässeet voivat toivoa pelastusta, kunhan eivät tule uudelleen eksytetyiksi.²⁷

“Pimeyden enkelin tähden vanhurskauden lapset kulkevat harhaan, ja kaikki heidän syntinsä, pahat tekonsa, rikkomuksensa ja väärin tekemisensä tapahtuvat hänen hallintavallassaan... Hänen arpaosansa henget saattavat valon lapset lankeamaan, mutta Israelin Jumala ja hänen totuutensa enkeli auttavat kaikkia valon lapsia.” (1QS III, 21–25).

Ajatus valon tai vanhurskauden lasten kaksinaisesta asemasta osoittaa selvästi, että Kuolleenmeren yhteisön opetusta ei voi kutsua kaksinkertaiseksi predestinaatioksi. Qumranilaiset eivät toisin sanoen ajatelleet, että Jumala olisi lopullisesti määrännyt kaikki ihmiset joko pelastukseen tai kadotukseen. Eksytyksessä olevat voivat päästä pelastukseen, kunhan vain kääntyvät seuraamaan Jumalan tahtoa. Siksi kääntymyksellä on ratkaiseva merkitys yhteisön pelastuskäsityksessä.²⁸

Teodikean ongelman ja predestinaation ajatuksen kanssa työskennelleessä toisen tempelin ajan juutalaisessa teologiassa poh-

²⁷ Sanders on huomannut tämän jännitteen ja mainitsee sen tutkimuksessaan. Vaikka Jumalan armo on valinnan lähtökohtana, on ihmisen tehtävänä silti valita tie, jota hän haluaa kulkea. Kokonaistulkintansa tähden Sanders ei kuitenkaan kykene liittämään tätä näkökulmaa predestinaation aiheeseen, vaan päätyy sanomaan, että olisi anakronistista puhua varsinaisesta predestinaatiosta tässä yhteydessä. 1977, 261. Sanders kieltää lähinnä kaksinkertaisen predestinaation, ja siinä mielessä hänen huomautuksensa on oikeutettu. Hänen heikkoutenaan on kuitenkin kyvyttömyys selittää yhteisön soteriologiaa apokalyptisen predestinaatiokäsityksen avulla.

²⁸ Ks. esim. Garnet 1977, 116.

dittiin Jumalan tuomiota ja mahdollisuutta pelastua siltä. Sen ajan käsitystä pelastukseen pääsemisestä ei voi luonnehtia yksinkertaisesti tavoitteeksi liitossa pysymiseen (“staying in”), joka toteutuisi arkipäiväisen liittonomistisen kuuliaisuuden avulla. Aikakauden kirjallisuudessa opetetaan soteriologista dualismia, jossa tuomion predestinaatiolla on keskeinen sija. Tässä yhteydessä on kuitenkin puhuttava “heikosta” predestinaatiosta, koska kysymys oli virheestä, jonka ihminen itse voi korjata. Soteriologinen “getting in” tapahtui kääntymyksellä ja sitoutumisella Mookseksen lakiin.

4. Synergistinen nomismi ja kysymys vapaasta tahdosta

Sekä Sandersin teoriassaan esittämät väitteet että eskatologisissa teksteissä esiintyvä, kääntymistä korostava predestinaatiokäsitys johdattavat ajatukset synergistiseen pelastuskäsitykseen. Siksi onkin syytä tarkastella, minkälaisen aseman synergistiset aiheet saavat toisen temppelein ajan tekstien lakiteologiassa ja soteriologiassa. Synergismillä tarkoitetaan tässä yhteydessä yksinkertaisesti käsitystä siitä, että ihmisen oma toiminta ja käyttäytyminen vaikuttavat hänen eskatologiseen pelastumiseensa.

Synergistinen ajattelu tulee esille erityisesti ihmisen vapaata tahtoa korostavista väitteistä. Teemalla on keskeinen asema esimerkiksi Siirakin kirjan soteriologiassa. Aiheen käsittelyn taustana ovat kysymys synnin alkuperästä ja jumalattomuuden ongelma. Siirak varoittaa determinismistä ja vastuun siirtämisestä. “Älä sano: ‘Se on Herran syy, että minä olen hänestä luopunut’, sillä mitä hän vihaa, sitä älä sinä tee.” (Siir. 15:11). Synnin ongelma on hänen mukaansa aina ihmisen oma ongelma.

Ihmisen vastuun perusteena on Siirakin mukaan luominen vastuulliseksi yksilöksi tähän maailmaan.

“Hän teki alussa ihmisen ja jätti hänet hänen vapaan tahtonsa valtaan. Jos tahdot, sinä pidät käskyt; sinä olet uskollinen, jos se sinulle kelpaa.” (15:14–15).

Käskyjen pitäminen on Siirakin lakiteologiassa Jumalan luomisjärjestyksen toteuttamista. Ihmisen odotetaan vastuullisesti toteuttavan luotua elämäänsä arkipäivässä.²⁹

Syntiinlankeemuksen ajatuksella ei ole kovinkaan keskeistä asemaa Siirakin teologiassa. Hänen luomisteologinen antropologiansa on melko optimistinen. “Hän antoi heille vapaan tahdon ja kielen ja silmät, korvat ja sydämen, millä ajatella. Hän täytti heidät taidolla ja ymmärryksellä ja osoitti heille hyvän ja pahan.” (Siir. 17:6–7). Jopa hyvän ja pahan tietäminen esitetään myönteisessä valossa. Se on edellytys kyvyille inhimillisiin moraaliarviointeihin.

Tällaisen lakiteologian lähtökohta on luonnollisesti Mooseksen kirjojen ja erityisesti Deuteronomiumin opetuksessa. Siihen Siirak vetoaakin samassa yhteydessä. “Hän on asettanut eteesi tulen ja veden: kumpaan tahdot, sinä ojennat kätesi. Ihmisillä on edes-sänsä elämä ja kuolema, ja hänelle annetaan se, mikä hänelle kelpaa (15:16–17). Nämä muistumat viittaavat lakiin liitettyihin siunauksiin (5. Moos. 30). Kyseinen Deuteronomiumin luku alkaa lupauksella: “Kun olette kokeneet siunauksen ja kirouksen, jotka annoin teidän valittavaksenne, te alatte miettiä tätä kaikkea niiden kansojen keskellä, joiden sekaan Herra, teidän Jumalanne, on teidät hajottanut. Silloin te ja teidän lapsenne palaatte Herran, Jumalanne, luo ja tottelette häntä koko sydämestänne ja koko sielustanne sekä noudatatte kaikkia hänen käskyjään, jotka minä teille nyt annan.” (5. Moos. 30:1–2). Pakkosiirtolaisuuden jälkeisten sukupolvien opettajana toiminut Siirak pyrki palauttamaan kansaa lain noudattamiseen ja Jumalan kunnioittamiseen.

Suoranainen viittaus Siirakilla on saman luvun myöhempiin jakkeisiin. “Minä olen tänään pannut teidän valittavaksenne elämän ja kuoleman, menestyksen ja tuhon. Jos te noudatatte Herran, Jumalanne, lakia... te saatte elää.” (5. Moos. 30:15–16). Valinta elämän ja kuoleman välillä on Siirakin mukaan mahdollista ainoastaan vapaan tahdon perusteella. Siksi oikeudenmukaisuuden to-

²⁹ Ks. Maier 1971, 93–94.

teutuminen on ihmisen ratkaistavissa. Jumalattomat ovat valinneet elämän sijasta kuoleman ja ovat siksi rangaistuksen alaisia.³⁰

Vapaan tahdon perusteella kukaan ihminen ei Siirakin mielestä ole myöskään sidottu syntiin. “Mutta ei hän ole käsenyt kenenkään olla jumalaton eikä antanut kenellekään lupaa tehdä syntiä.” (15:20). Jumalan vastustaminen onkin pelkkää ihmisen ylpeyttä (10:12) ja ulkokultaisuutta (1:25–30).

Siirak ratkaisee determinismin ongelman ajatuksellaan vapaasta tahdosta. Vaikka jumalattomille on asetettu rangaistus, on jokaisen langenneen toivona kääntyminen takaisin Jumalan luokse. “Käänny Herran puoleen ja luovu synnistä, rukoile hänen kasvojensa edessä, äläkä niin usein lankea.” (17:25). “Poikani! Oletko tehnyt syntiä? Älä tee enää, vaan rukoile entisiäsi anteeksi... Joka nuhdetta vihaa, se käy syntisen jälkiä; mutta joka Herraa pelkää, se sydämestänsä kääntyy.” (21:1, 6).

Synergismin voidaan sanoa olevan determinismin ongelman kääntöpuoli. Vaikka sen esiintyminen vaikuttaa aluksi kovin epäjohdonmukaiselta – ennalta määräämisenhän pitäisi sulkea pois vapaan valinnan mahdollisuuden – se on itse asiassa lähes ainoa keino luoda ihmisille uusi mahdollisuus pelastumiseen. Vain kääntymys ja kuuliaisuus vapauttavat ihmisen Jumalan asettamasta tuomiosta.

Viisauden kirjassa sama tematiikka jatkuu edelleen. Viisaus merkitsee käskyjen pitämistä ja tuottaa katoamattomuuden. “Sillä sen alku on oppimisen totinen kaipuu; mutta oppimisen harrastus on rakkautta siihen, rakkaus taas on sen käskyjen noudattamista, ja käskyjen pitäminen takaa katoamattomuuden, mutta katoamattomuus vaikuttaa Jumalan läheisyydessä olemisen” (Viis. 6:17.19).

Ihmisten pelastuksen toivo perustuu tässäkin kirjoituksessa kääntymykseen: “sinä olet antanut lapsillesi hyvän toivon, että suot heille tilaisuutta parannukseen, kun he syntiä tekevät” (12:19). Determinismi sivuutetaan siten, että Jumala jättää tehdyt synnit rankaisematta: “Mutta sinä olet armollinen kaikille, koska

³⁰ Laato kiinnittää väitöskirjassaan erityistä huomiota vapaan tahdon aiheeseen sen ajan juutalaisessa antropologiassa ja katsoo aiheen esiintyvän lähes kaikissa teksteissä aivan yleisenä mielipiteenä, Laato 1991, 83, 91.

sinä voit kaiken; ja sinä katsot ihmisten syntien ohitse, että he tekisivät parannuksen.” (11:23).

Viisausteologialle antaa leimansa näin ollen synergistinen nomismi, joka saa käyttövoimansa vapaan tahdon ajatuksesta. Kanssa elää synnissä, mutta voi kääntyä takaisin Jumalan puoleen. Tässä mielessä kysymys on takaisin Jumalan armoon pääsemisestä, tai – jos niin halutaan – takaisin liittoon pääsemisestä. Jo viisausteologian sisältämässä epämääräisessä eskatologiassa esiintyy kuitenkin myös soteriologisen dualismin piirteitä. Lain pitämisen katsotaan johtavan suoranaisesti pelastukseen. Tässä mielessä liittoon pääseminen ja liitossa pysyminen eivät ole soteriologisesti toisistaan erotettavissa olevia kategorioita. Predestinaatioteologiassa kääntymys ja liittoon uudelleen pääseminen on ehdottomasti pelastuksen kannalta “getting in” -kategoriaan sijoittuva tapahtuma.³¹

Qumranin teksteissä vapaan tahdon ajatus ja synergistinen nomismi esiintyvät jo selvästi apokalyptisessä kontekstissa. Soteriologinen dualismi on jännitetty äärimmilleen. Edellä on nähty, että eksytyksen todellisuuden tähden yhteisöön ei voinut päästä sisään ilman kääntymystä. Kääntymys merkitsi pitäytymistä Jumalan lakiin ja alistumista yhteisöä johtavien pappien auktoriteettiin. “Tämä on sääntö yhdyskunnan jäsenille, jotka ovat vapaaehtoisia kääntymään kaikesta pahasta ja pitäytymään kaikessa, minkä Hän on käskenyt tahtonsa mukaan.” (1QS V, 1).

“Sitoutukoon hän velvoittavalla valalla kääntymään Mooseksen lakiin – kaiken sen mukaan, mitä Hän on käskenyt – kaikesta sydäimestään ja kaikesta sielustaan. Seuratkoon hän kaikkea sitä, mitä siitä on paljastettu Sadokin pojille, papeille, jotka ylläpitävät liiton ja kysyvät Hänen tahtoaan, sekä heidän liitonsa miehille jotka yhdessä ovat vapaaehtoisia noudattamaan Hänen totuuttaan ja vaeltamaan hänen tahtonsa mukaan.” (1QS V, 8–10).

Kohdan viittaus Mooseksen lakiin (5. Moos. 30) tehdään perinteisen viisausteologian hengessä. Jokaisen totuuden tuntoon tul-

³¹ Monet tutkijat pitävät synergismiä juutalaisen soteriologian keskeisenä piirteenä, ks. Laato 1991, 210; Hagner 1993, 122.

leen israelilaisen tulee vapaasta tahdosta kääntyä Jumalan puoleen ja täyttää Hänen lakinsa. Tämän kääntymyksen vilpittömyyttä ja lain pitämisen täydellisyyttä tullaan myös koettelemaan. “Kun joku astuu liittoon tehdäkseen kaikkien näiden säädösten mukaan ja liittyäkseen pyhien seurakuntaan, tutkikoot he hänen henkensä yhdyskunnassa keskenään, hänen ymmärryksensä ja laintekonsa.” (1QS V, 20–21).

Perehtyminen yhteisön lakiteologiaan osoittaa, että Sandersin käsitys liittonomismista sopii huonosti sen selittämiseen. Yhteisöön ei millään muotoa päästy jäseneksi “armosta”. Jäsenyyteen ei riittänyt myöskään kansalaisuus eli jäsenyys valitussa kansassa eikä ympärileikkaus. Jumalan liitto oli lakiliitto. Yhteisön sosiologinen “getting in” -tapahtuma liittyi olennaisesti lain noudattamiseen. Pyhien seurakunnan jäseneksi päästiin ainoastaan ankaria säädöksiä ja tarkkoja lakeja noudattamalla. Ankarat ehdot selittyvät jyrkästä vastakkainasettelusta temppelin edustaman uskonnollisuuden kanssa.³²

Juutalaisuuden luonteen moninaisuutta ajatellen on kiinnitettävä huomiota siihen, että yhteisön ankaralta tuntuva pyhityselämä ja temppelikritiikki eivät koskeneet ainoastaan pieneen luostariin tulijoita. Essealaisten laaja liike ympäri Israelin kaupunkeja ja maakuntia sitoutui vastaaviin sääntöihin. Arkielämän keskellä säännöt eivät ilmeisesti olleet niin tiukkoja kuin luostarissa eikä niiden noudattamista voitu valvoa samalla tavalla. Uskonnäkemyksen perusluonne oli kuitenkin sama. Jerusalemin uskottiin olevan pi-

³² Sanders myöntää tietysti sen, että yhteisön jäsenten ei katsottu syntyneen uuteen liittoon. Kokonaistulkintansa tähden hän ei kuitenkaan halua korostaa kääntymisen ja vapaan tahdon merkitystä yhteisöön tullessa. (Tämä on ristiriidassa sen kanssa, että hän kuitenkin on korostanut vapaan tahdon merkitystä yhteisön predestinaatiokäsityksessä, ks. nootti edellisessä luvussa.) Siksi Sanders rakensi teorian siitä, että Jumala paljastaisi yhteisön jäsenille tiedon valinnasta “sisäisen tiedon” välityksellä: “the members of the sect were not born into the covenant. Thus they had to account for how they came to be in it. They thought of themselves, as we have seen, as predestined by God. But since those who were predestined were not marked by birth or by an external sign of the covenant such as circumcision, there had to be an *interior* way of *knowing* that they were predestined.” 1977, 260-261. Niin monimutkaista Qumranin teologia ei kuitenkaan ole.

meyden vallassa ja ainoastaan erottautuminen epäpyhästä saattoi johtaa pelastukseen (CD VI, 11–17; XV, 5–10; XIII).³³

Perehtyminen Qumranin yhteisön pelastuskäsitykseen auttaa ymmärtämään, miten joustavaa toisen temppelin ajan juutalaisen teologiin suhtautuminen soteriologian keskeisiin tekijöihin oli. Temppeleistä lähteneet sadokilaiset papit olivat valmiita tulkitsemaan jopa sovitusteologiansa uudelleen soveltaen sen omaan, eskatologisenä pidettyyn tilanteeseensa.

Qumranin yhteisöä johti *neuvosto*, johon kuului 12 miestä ja kolme pappia. He olivat “nuhteettomia kaikessa, mitä laista on ilmoitettu” (1QS VIII, 1). Tämä neuvosto edusti koko yhteisöä ja sillä oli jopa messiaaninen asema Israelin historiassa. “He noudattakoot maassa uskollisuutta vakaalla mielellä ja särkyneellä hengellä, ja sovittakoot synnin vanhurskauden teoilla ja koettelemuksen (tuomalla) ahdingolla.” (VIII, 3). Qumranin neuvoston jäsenet uskoivat että heillä oli sovituksen välineet hallussaan.

Neuvostoa kuvataan teksteissä monilla arvokkailla nimityksillä. Se oli “ikuinen istutus, Israelin pyhä huone eli temppeli, jossa Jumala lopun aikana toimi. (VIII, 6–8). Siksi se saattoi suorittaa tehtäviä, jotka aikaisemmin olivat Jerusalemin temppelin yksinoikeuksia.

“Sillä Jumalan totuuden neuvoston hengellä miehen tiet sovitetaan, kaikki hänen syntinsä, niin että hän näkee elämän valkeuden. Pyhällä hengellä, joka on yhdyskunnalla Hänen totuudessaan, hänet puhdistetaan kaikista hänen synneistään. Oikeamielisyyden ja nöyryyden hengellä hänen syntinsä sovitetaan. Kun hänen sielunsa nöyrtyy Jumalan käskyihin, hänen ruumiinsa puhdistetaan. Hänet vihmotaan vihmontavedellä ja pyhitetään puhdistusvedellä” (II, 6–9).

Temppeliä ei käsitetty konkreettiseksi niin, että luostarissa olisi todella toimitettu säännöllisiä uhreja Jerusalemin temppelin tapaan. Uhraaminen ymmärrettiin vertauskuvallisella tavalla. Sovitus hankittiin Qumranissa ilman polttouhreja. “Kun näin tapahtuu Israelissa kaikkien näiden säädösten mukaan, ne ovat perustuksena pyhälle hengelle ikuisiksi totuudeksi, jotta rikkomuksen (tuot-

³³ Vrt. Jos.Bell. II, viii, 6–13.

tama) syyllisyys ja uskottomuuden synti sovitettaisiin ja maa olisi otollinen ilman polttouhrien lihaa ja yhteysuhrien rasvaa. Oikea huulten ylistysuhri on kuin vanhurskauden otollinen tuoksu, ja nuhteeton vaellus on kuin mieluisa vapaaehtoinen uhri.” (1QS IX, 3–5).

Qumraniin paennut Vanhurskauden opettaja oli seuraajineen rakentanut uuden “pyhäkön”. Yhteisö uskoi toteuttaneensa Jumalan tahdon ja saaneensa Jumalan lupaukset, kun sen jäsenet sitoutuivat Mooseksen lain noudattamiseen. Qumranin yhteisön papillinen luonne ja sen jäsenten ankara askeettisuus kuuluvat siten läheisesti yhteen. Pyhitysliikkeenä ryhmän tuli noudattaa lakia joka kohdassa. Nuhteeton elämä eli “lain tekojen” toteuttaminen korjasi kansan lankeemuksen. Samalla se tuotti sovituksen yhteisön jäsenille. Kuuliaisena elävä yhteisö uskoi olevansa Israelin valittu “jäännös”, jonka välityksellä Jumala johtaisi kansan vielä kerran kunniaan.

Kuuliaisuuden uskottiin tuottavan sovituksen rangaistuksen alla eläneelle kansalle. Vanhasta testamentista löytyi myös ihanteellisia esimerkkejä tuollaisen sovituksen hankkijoista. Heistä tärkein oli Piinehas. Aaronin pojanpoika Piinehas oli israelilaisten pappina erämaavaelluksen aikana. Kansan langettua palvomaan epäjumalia hän nousi sovituksen tuojaksi. Surmaten kaksi epäjumalanpalvelijaa Piinehas osoitti uskollisuutensa Jumalaa kohtaan ja se katsottiin hänelle erityiseksi ansioksi: “se tulee hänelle ja hänen jälkeläisillensä ikuisiksi pappeuden liitoksi, koska hän kiivaili Jumalansa puolesta ja toimitti sovituksen israelilaisille” (4. Moos. 25:13, vanha käännös).

Piinehaksen kuuliaisuus oli ainutlaatuista siksi, että se tuotti sovituksen kansalle. Näin Israel sai esikuvan siitä, miten uskollisuus Jumalalle voi tuottaa sovituksen. Myöhemmin Piinehasta muistellaankin Israelin suurena hengellisenä johtajana Mooseksen ja Aaronin rinnalla (Ps. 106:30). Hänen kuuliaisuutensa ja sen tuoma sovitus ovat myös Siirakin kirjan mukaan pappeuteen liittyneen liiton perusta (Siir. 46:23–24).

Kun Qumranin yhteisön identiteetti piti muodostaa ilman yhteyttä temppeleihin, ryhmän teologit etsivät kirjoituksista mallin toisenlaisesta sovituksen tuottamisesta. Ajatus kuuliaisuuden tuomasta sovituksesta sopi luontevasti yhteisön synergistiseen näke-

mykseen lain noudattamisen merkityksestä. Teologian lopputuloksena oli kuitenkin ns. normatiivisen juutalaisuuden kannalta perin erikoinen käsitys sovituksista. Sovitus ei ollutkaan kulttiin sidottua toimintaa, joka korostaisi Jumalan armahtavaisuuden merkitystä “liittonomistisessa” kontekstissa. Sovitus oli sen sijaan kuuliaisuuden teko, joka sijottui synergistisen pelastuskäsityksen piiriin.³⁴

Synergistisen pelastuskäsityksen perusteella on edelleen helppo ymmärtää, miten Jumalan armollisuuden korostus voitiin yhdistää perin legalistiselta näyttävään kuuliaisuuden vaatimukseen. Sanders on teoriassaan vedonnut siihen, että sen ajan juutalaisuuteen kuului aina ajatus Jumalan armahtavaisuudesta. Qumranin tekstit eivät tee tässä poikkeusta. Niistä löytyy kauniita kuvauksia Jumalan anteeksiannosta ja huolenpidosta. Lauseet eivät heidän teologiansa kokonaisuudessa kuitenkaan joudu ristiriitaan kuuliaisuuden vaatimuksen kanssa.

Yhteisössä ei kerskailtu eskatologisen pelastuksen tulevan lain noudattamisen perusteella – vaikka se olikin pelastuksen ehto. Yhdyskuntasäännön päättävässä psalmissa ylistetään päinvastoin Jumalan armoa ja hänen lahjoittamaansa vanhurskautta. Pyhien yhteisöön päässeiden eskatologinen toivo oli Jumalassa. “Mitä minuun tulee, minun vanhurskauteni (tai: oikeuteni) on Jumalassa. Hänen kädessään on tieni täydellisyys ja sydämeni suoruus. Hän pyyhkii pois rikkomukseni omalla vanhurskaudellaan (tai: tuomiollaan).” (1QS XI, 2–3).

Vielä kauniimmin asia sanotaan hieman myöhemmin kohdassa, joka herättää suorastaan muistumia Paavalin kirjeistä: “Jos minä kompastun, ovat Jumalan armotyöt minun apuni ikuisesti. Jos minä syntisen lihan tähden lankean, on minun vanhurskauteni (tai: oikeuteni) Jumalan vanhurskaudessa (tai: tuomiossa) ikuisesti.” (XI, 12). Yhteisön neuvosto tuotti (sijais)kuuliaisuudellaan sovituksen jokaiselle langenneelle jäsenelle. Synergismin johtavan periaatteen mukaisesti uskottiin, että synti ei voi nousta kuuliaisuuden tuottaman hyvityksen yli.

³⁴ Kuuliaisuuden tuottamasta sovituksista ja Piinehaksen esikuvasta ks. erityisesti Garnet 1977, 59–60.

Jännite yhteisöön pääsemisen ja eskatologisen pelastuksen välillä selittyy laajemmin edellä käsiteltyjen vapaan tahdon teologian ja “heikon” predestinaation avulla. Synti ei ollut niin vakava asia, etteikö kääntyminen voinut johdattaa ihmistä “valitun jännöksen” joukkoon. Ihmisen synergistinen toiminta oli vain vastaus Jumalan pelastavaan työhön viimeisinä päivinä. Ryhmän eskatologinen toivo oli yksin Jumalan “vanhurskauttavassa” oikeudessa. Jumala armahtaa kuuliaista omaisuuskansaansa.

Toisen temppelin ajan kirjallisuuden avulla voidaan helposti todeta, että idealistinen käsitys liiton asemasta oli muuttunut pakko-siirtolaisuuden jälkeisessä teologiassa. Vastaava muutos koski myös lakiteologiaa. Näiden muutosten myötä aikakauden kirjallisuutta hallitsivat soteriologinen dualismi ja synergistinen pelastuskäsitys.

Tarkastellessaan sen ajan pelastuskäsitystä Sanders on periaatteessa nostanut esille tiettyjä relevantteja kysymyksenasetteluja, mutta teologian suuret linjaukset jäävät vielä epäselviksi. Korostaessaan kuuliaisuuden merkitystä pelastukselle hän käsittelee juuri sitä aihepiiriä, jota syntyneet muutokset koskivat. Ilmeisesti lähtökohtansa takia hän tarkastelee nomismia kuitenkin oudon ambivalenttisesti eikä ota huomioon sitä ohjaavaa synergististä ajattelua.

Sandersin ambivalenssi tulee selkeimmin esille siinä, että kuuliaisuuden korostamisesta huolimatta hän viimeiseen asti kiistää juutalaisesta teologiasta löytyvän legalistisia piirteitä. Sandersin myönteisenä perusteena on se, että varmasti kaikki juutalaiset piirit uskoivat Jumalan armahtavaan tahtoon ja arvostivat sovituksen ajatusta tavalla tai toisella. Noiden tekijöiden esille nostaminen on luonnollisesti hänen selvä ansionsa, vaikka hänen ainutlaatuisuuttaan teeman esilläpitämisessä lieneekin hieman liioiteltu. Sanders ei kuitenkaan ole huomannut, että niin armon kuvaukset kuin nomismikin esiintyvät synergistisessä kontekstissa.

Erikoisinta asiassa on se, että Sanders itsekin hahmotteli liittonomismien synergismin periaatteiden mukaan.³⁵ Hänen mieles-

³⁵ Kirjansa lopussa Sanders hakee juutalaisuuden lakikäsitteille muotoa sanomalla, että armo ja teot ovat siinä oikeassa suhteessa. Hän ilmoittaa siten vastustaneensakin käsitystä, että juutalaisuus olisi ollut *vain* kasuistista ja omahyväistä legalismia. Normaalin systemaattisen määrittelyn

täänhän kuuliaisuuden noudattaminen oli edellytys eskatologiselle pelastukselle. Voidaankin sanoa, että Sanders ei varsinaisesti ole määritellyt ja analysoinut “liittonomismia”, vaan “synergistisen nomis-min”.

Havaitulla ambivalenssilla ja tehdyllä määrittelyn muutoksella ei olisi kenties suurta merkitystä, ellei Sanders olisi tehnyt liittonomismista perustetta Paavalin teologian tulkinnalle. Paavalin teologian arviointi on mielestäni tapahtunut virheellisen rinnastuksen avulla. Asia ei kuitenkaan korjaannu yksinkertaisesti käsittelemällä Paavalin vastustamaa juutalaisuuden legalismia synergisminä – ja palaamalla siten takaisin vanhaan tutkimukseen. Paavalin teologiaa on arvioitava suhteessa koko toisen temppelein ajan juutalaiseen teologiaan ja sen keskeisiin teemoihin sellaisina kuin ne meille näyttäytyvät teksteissä.

5. Paavalin vahva predestinaatiokäsitys ja Jumalan vanhurskauten soteriologia

Siirryttäessä käsittelemään Sandersin näkemystä Paavalin teologian tulkinnasta jokunen käsitteen selvennys lienee paikallaan. Sanders ei ensinnäkään selitä Paavalin teologiaa pelkästään liittonomismi-teorian avulla. Hänen tavoitteenaan on Paavalinkin kohdalla etsiä laajaa soteriologista “pattern of religion” -toimintaperiaatetta.³⁶ Legalismia koskevat johtopäätökset ovat siten monitahoisen perustelun tulosta.

Paavalin teologian lähtökohta on Sandersin mukaan täysin kristologinen. Kristuksen ylösnousemus ja hänen saamansa herruus ovat perustana Paavalin uudelle käsitykselle pelastuksesta. Siksi

mukaan Sanders puhuu siis nimenomaisesti synergismistä: “the Judaism of before 70 kept grace and works in the right perspective, did not trivialize the commandments of God and was not especially marked by hypocrisy... By consistently maintaining the basic framework of *covenantal nomism*, the gift and demand of God were kept in a healthy relationship with each other, the minutiae of the law were observed on the basis of the large principles of religion...” Sanders 1977, 427.

³⁶ Kuten Sanders sanoo: “a presentation of Paul’s ‘pattern of religion’...”, Sanders 1977, 433.

hän asettaa Kristuksen ja juutalaisen perinteen toisiaan vastaan. Paavali hylkää perinteisen käsityksen, jonka mukaan Israelin valinta ja liitto Jumalan kanssa olisivat erityisiä osoituksia Jumalan armosta. Hän ei pidä myöskään ympärileikkausta enää pelastavan liiton merkinä. Sen sijaan Aabrahamin saamat liittolupaukset sovelletaan kristittyihin.³⁷

Johtopäätös tällaisesta soteriologisesta rakenteesta on Sandersin mielestä se, että Paavali ei pyri kritisoimaan juutalaisuuden harjoittamisen keinoja (kuten lain noudattaminen), vaan juutalaisen uskon keskeisiä perustekijöitä, nimittäin valintaa, liittoa ja lakia. Koska nuo perustekijät ovat Paavalin mielestä vääriä, myös sellaisen juutalaisuuden noudattamisen menetelmien (lain teot ja katumus) täytyy olla vääriä. Juutalaisuuden vikana on Paavalin mielestä lyhyesti sanoen se, että se ei ole kristinuskoa.³⁸

Sandersin ensimmäinen lähtökohta on varmasti vastaansanomaton. Paavalin pelastusopin tärkeimmän tekijän muodostavat luonnollisesti Kristuksen kuolema ja ylösnousemus. Tuollaisen lähtökohdan jälkeen olennaisin kysymys koskee sitä, millaiseen soteriologiseen kokonaisuuteen se sijoittuu. Sillä kohden katson Sandersin ajautuneen virheelliseen johtopäätökseen.

Sanders ajattelee Paavalin pelastuskäsityksen peilautuvan suhteellisen neutraaliin liittonomistiseen juutalaisuuteen. Koska Paavalin näkemyksen pelastuksesta väitetään perustuvan yksinomaan kristologiseen lähtökohtaan, asettuu juutalainen liittonomismi vain välttämättömyyden pakosta uutta soteriologista periaatetta vastaan. Liittonomismi jää ikään kuin kristologisen soteriologian alle.

Kun Paavalin teologiaa tarkastellaan kokonaisuudessaan, se ei selity noin yksinkertaisten tekijöiden avulla. Sanders on joutunut jättämään kuvasta pois monia soteriologialle olennaisia piirteitä. Paavalin pelastusoppi peilautuu nimittäin toisen temppelin ajan juutalaisen teologian predestinaatiokäsitykseen ja synergistiseen lakikäsitykseen. Siksi soteriologian ainoaksi perusteeksi ei jää

³⁷ Ks. erityisesti Sanders 1977, 551.

³⁸ Nämä johtopäätökset Sanders liittää yhteen jo kuuluisaksi tulleella iskulauseellaan: "In short, *this is what Paul finds wrong in Judaism: it is not Christianity.*" Sanders 1977, 552; vrt. Sanders 1989, 143-144.

kristologia, vaan sen motivoijana on Paavalin ankara predestinaatiokäsitys.³⁹

Juutalaisen teologian ja Paavalin ajatusten välillä on sekä selviä yhtäläisyyksiä että voimakkaita vastakkainasetteluja. Lahkoutuneen ja eri suuntiin hajaantuneen juutalaisen teologian yleisinä piirteinä voidaan liittonomismin sijasta pitää tiettyjä eskatologisia näkemyksiä. 1) Ensinnäkin Jumala on asettanut syntisille rangaistuksen. 2) Hurskaat saavat oikeutuksen. 3) Pelastuksen piiriin tullaan kääntymyksessä, sitoutumalla lain noudattamiseen. 4) Ainoastaan lakiin sitoutuvat ovat valittuja. 5) Eskatologinen pelastus on Jumalan vanhurskauden eli pelastavan toiminnan seurausta.⁴⁰

Kun juutalaista teologiaa arvoivan katsauksen jälkeen siirrytään Paavalin kirjeiden ääreen, huomataan pian sekä yhtäläisyydet että erot hänen ja juutalaisen teologian välillä. Moni edellä esiin nostettu teema esiintyy myös Paavalin teologiassa, vaikkakin uudessa muodossa ja vaihtuneessa kontekstissa. Paavali tulkitsee juutalaisen teologian suuria aiheita kristologian näkökulmasta. Erityisesti kysymykset lain ja vanhurskauden suhteesta tulevat ymmärrettäväksi edellä mainitun taustan avulla.⁴¹

“Heikosta” predestinaatiosta “vahvaan” predestinaatioon. Juutalaisessa teologiassa käsitys tuomion predestinaatiosta ratkaisi ne ongelmat, jotka olivat syntyneet kansan kokemien pitkien kriisiaikojen seurauksena. Paavalin voidaan ajatella tunteneen tämän perinteen, mutta hän ei tyytynyt sen antamaan vastaukseen.

³⁹ Sandersin jälkeisessä tutkimuksessa on ajateltu, että Paavali tekee teologiaa keksien Jeesuksen tuomalle “ratkaisulle” siihen sopivan “ongelman”. Hagner katsoo, että sama periaate sopii vielä sellaiseenkin tutkimukseen, jossa tarkastellaan juutalaista pelastuskäsitystä synergisminä. Hagner 1993, 122. Juutalaisen teologian lähempi tarkastelu on kuitenkin osoittanut selvästi, että Paavalin ei suinkaan tarvinnut keksiä kaikkia pelastusta perustelevia teemoja.

⁴⁰ Flusser, jonka kanssa Sanders käy keskustelua juutalaisen teologian luonteesta, mainitsee piirteinä esim. dualismin, predestinaation ja valinnan. Lisäksi hän puhuu kasteen tuomasta sovituksesta ja uudesta liitosta. Ks. Flusser 1988, 72. Flusserin käsitys kaksinkertaisesta predestinaatiosta tosin on avoin Sandersin kritiikille, kuten toisaalla on todettu.

⁴¹ Seuraavassa nostetaan tärkeimpiä tekstikohtia esille vain esimerkinomaisesti. Niiden yksityiskohtaisempi analyysi tulee suoritettavaksi toisissa yhteyksissä.

Juutalaisessa synergismissä esiintyneen ambivalenssin sijasta hän radikalisoi teeman äärimmilleen: tuomio oli koskeva kaikkia. Paavali odotti Jumalan vihan ilmestyvän taivaasta kaikkea jumalattomuutta vastaan (Room. 1:18). Suhteessa syntiin juutalaisilla ei ollut erityisasemaa, vaan hänen mukaansa “kaikki, niin juutalaiset kuin kreikkalaisetkin, ovat synnin vallassa” (Room. 3:9). Raja valitun kansan ja pakanoiden väliltä sekä raja jumalattomien ja ulkonaisesti hurskaiden väliltä oli kadonnut: “sillä kaikki ovat tehneet syntiä ja ovat vailla Jumalan kirkkautta” (Room. 3:23). Tämä ankara predestinaatio on Paavalin mielestä kuitenkin vain väline Jumalan pelastavassa toiminnassa. “Jumala on näet tehnyt kaikki tottelemattomuuden vangeiksi, jotta hän voisi antaa kaikille armahduksen” (Room. 11:32).

Tällaisessa asetelmassa syntiinlankeemuksella on luonnollisesti keskeinen asema. Se näkyy erityisesti Aadam-typologiassa. Vanhan testamentin kertomuksessa olennainen kuoleman aihe nousee lankeemuksen metaforaksi. “Yhden ainoan ihmisen teko toi maailmaan synnin ja synnin mukana kuoleman. Näin on kuolema saavuttanut kaikki ihmiset, koska kaikki ovat tehneet syntiä.” (Room. 5:12). Aadamissa kaikki ovat tulleet osallisiksi kuolemasta ja heidät on siksi predestinoitu rangaistuksen alaisiksi.

Laki lankeemuksen paljastajana. Laki ei ole Paavalille enää neutraali elämän tie, joka ihmisen tulisi valita vapaan tahtonsa perusteella. Ankaran predestinaatiokäsityksensä tähden Paavali katsoo, että koko ihmiskunta on Jumalan vihan alla. Niinpä laista tulee johdonmukaisesti ihmisen synnin alaisuuden osoittaja. Vaikka lain päämäärä on rakkaus ja Jumalan hyvän tahdon toteutuminen maailmassa (Room. 13:8–10; vrt. 1:19–32; 2:15; 13:13), se ei synnin tähden voi paljastaa muuta kuin syyllisyyden (Room. 3:19–20). Rikkomuksia kuvaavat syntilistat ovat Paavalin tekstissä jatkuvasti tuomion mittapuita ja syyllisyyden osoittajia (Gal. 5:21; 1. Kor. 6:9–10).

Sovitus ja pelastuminen. Radikaalin predestinaatiokäsityksen perusteella Paavali opettaa, että ihmisillä ei Kristuksen ulkopuolella voi olla mitään pelastumisen mahdollisuutta. Paavalin predestinaatiokäsitys voi hyvin olla kristologisesti motivoitu, mutta se ei vähennä lainkaan teeman soteriologista merkitystä. Hänen teologialleen on olennaisen tärkeitä, että Jumalan tuomiota pide-

tään ehdottomana. Vain silloin voi sovituksen esittää yhtä ehdottomana.

Sovitusteologiassa Paavali ajautuu jyrkkään vastakkainasetteluun muun juutalaisuuden kanssa. Hänen mukaansa temppelin uhrin ei voi sovittaa ihmistä. Edes Jumalan tahdon noudattamiseen sitoutuminen ei voi tuoda ketään valittujen joukkoon. Ainoastaan Kristuksen sovituskoulu ja ylösnousemus uuteen elämään voivat antaa synteihinsä kuolleelle ihmiselle uuden elämän (Room. 6:1–5; 10:9–13). Valittujen joukkoon päässeet on siihen kutsuttu evankeliumin saarnalla. Kristittyjen erityisenä nimenä on “kutsutut” (Room. 1:6; 1. Kor. 1:2; Gal. 1:6). Jo juutalaisessa teologiassa merkittävän sijan saanut valinnan aihe tulee Paavalin teologian ratkaisevimaksi teemaksi. Valinta tapahtuu Kristuksen evankeliumin kautta. Sanoma ylösnousesta kutsuu kuolleet uuteen elämään.

Kaksi vanhurskautta. Paavalin käsitys vanhurskaudesta on predestinaation ja evankeliumin kautta tapahtuvan valinnan tähden ehdottoman kaksijakoinen. On olemassa vain vanhurskaus Kristuksessa tai omavanhurskaus hänen ulkopuolellaan. Siksi hurskaidenkin juutalaisten toimet ovat synteihinsä kuolleiden ihmisten pyrkimyksiä, jotka jäävät aina omavanhurskaudeksi (Room. 3:21–25; 10:2–3). Kysymys ei ole siitä, ajattelivatko juutalaiset itse olevansa lakihurskaita. Sanders on varmaankin oikeassa ajattellessaan, että he eivät uskoneet niin. Paavali väittää kuitenkin Jumalan tuomion ja Kristuksen kuoleman asettavan koko perinteisen juutalaisuuden uuteen valoon.

Jumalan vanhurskaus merkitsee puolestaan hänen pelastavaa ja oikeuden tuottavaa työtään. Se lahjoittaa pelastuksen Kristuksen sovitustyön perusteella. Vanhurskaus-käsityksen motivaatio on siten kristologinen, kuten Sanders on esittänyt. Paavalin opetus vanhurskauttamisesta ei kuitenkaan selity yksinkertaisella vastakkainasettelulla uuteen uskoon tulleen Paavalin ja neutraalin, “liitonomistisen” juutalaisuuden välillä. Näkemyksen taustat löytyvät radikaalista predestinaatiokäsityksestä, joka peilaa luontevalla tavalla laajaa toisen temppelin ajan juutalaista teologiaa.

6. Liittonomismi-teorian vaikeudet

Sandersin teoriaa on vuosien saatossa kritisoitu lähinnä yleisistä juutalaisuuden tutkimukseen liittyvistä virheistä. Hänen sanotaan selittäneen tekstejä liian kapea-alaisesti ja jättäneen käsittelemättä merkittäviä toisen temppelein ajan juutalaisuuden ja juutalaisen teologian piirteitä. Keskeisin syy siihen on ollut Sandersin tapa lähestyä kohdettaan rabbiinisen kirjallisuuden avulla. Ongelman lähempi tarkastelu on kuitenkin osoittanut, että vaikeudet eivät koske vain tekstivalintoja. Hän sivuuttaa analyysissään myös aivan olennaisia toisen temppelein ajan teologian pääteemoja.

Ehkä merkittävin ongelma on se, että Sanders ei käsittele teologialle ratkaisevan tärkeätä teodikean ongelmaa. Siksi viittaukset siihen liittyvään predestinaation kysymykseen muodostuvat virheellisiksi. Kun Sanders lähtökohtansa mukaisesti vielä vierastaa tekstiensä kaikkia legalistisia piirteitä, hänen tulkintansa synergistisistä teksteistä on epäselvä.

Sandersin tietty ambivalenssi koko liittonomismi-teorian hahmottelussa näkyy jo siitä, että hän on teoksessaan kuitenkin käsitellyt miltei jokaista teoriansa ongelmakohtaa. Hän tiedostaa vapaan tahdon ja valinnan välisen jännitteen olemassaolon.⁴² Toisaalta hänelle on aivan selvää, että useimmissa meille säilyneissä teksteissä käsitys liittoon kuulumisesta ei vastannut perinteistä “deuteronomistista” näkemystä. Kaikkien juutalaisten ei uskottu kuuluvan liittoon automaattisesti.⁴³ Monissa teksteissä korostetaan liittoon tuleminen merkitystä ja Sanders mainitsee ryhmien ankaran vaatimuksen lain noudattamiseen. Lisäksi hän puhuu jatkuvasti eskatologisesta pelastuksesta. Jopa predestinaation ongelma on hänen mielenkiintonsa kohteena kirjan johdannossa.⁴⁴

Sanders näyttääkin luoneen hieman toisenlaisen uskonnon toimintamallin (“pattern of religion”), kuin mistä hän puhuu kritisoidessaan Paavali-tutkimusta. Tarkastelu osoitti, että jopa hänen oma määritelmänsä liittonomismista on pääosin synergistisen uskonnon mallin kuvausta. Sandersin mukaanhan lain noudatta-

⁴² Sanders 1977, 261.

⁴³ Sanders 1977, 147; 243; 404; 414.

⁴⁴ Sanders 1977, 15.

minen (merkityksessä “staying in”) on tosiasiaa eskatologisen pelastuksen edellytys, koska lain rikkojat hylätään.⁴⁵

Sandersin liittonomismi-teorialla on käyttöä vain siinä määrin, kuin sitä voi pitää kuvauksena aikakauden synergistisestä pelastuskäsityksestä. Näkökulmaltaan kapea-alaisena teoria kykenee selittämään vain pienen osan toisen temppelin ajan juutalaisesta teologiasta. Jokainen, joka pyrkii ymmärtämään tekstien rikasta eskatologista soteriologiaa, kohtaa hurskausihanteen, jossa tulevan tuomion pelossa sitoudutaan täysin sydämin Mooseksen lain noudattamiseen.

Sandersin teoreettiseksi ongelmaksi on analyysissä osoittautunut sosiologisen menetelmän käyttö eskatologisten tekstien arvioinnissa. Se on synnyttänyt ristiriitaiset tulkinnat tekstien luonteesta. Samastaessaan täysin ryhmään pääsemisen ja eskatologisen pelastumisen hän on kyllä voinut perustella omaa ajatustaan liittokäsityksen hallitsemasta soteriologiasta. Samalla hän on kuitenkin menettänyt mahdollisuuden arvioida eskatologisia tekstejä, joissa pelastumisen näköala (“getting saved”) luokin uuden “sisään pääsyn” (“getting in”) -tilanteen.

Sanders on epäilemättä oikeassa esittäessään, että juutalaiset eivät itse ajatelleet olevansa omavanhurskaista tai lakihurskaita. Jokaiselle ryhmälle ajatus Jumalan pelastavasta toiminnasta oli tärkeä – sehän on olennainen tekijä synergistisessä käsityksessä. Tekemänsä huomion johdosta Sanders ajautuu kuitenkin ongelmiin Paavalin teologian kanssa. Koska Paavalin väitetään tarkastelevan juutalaisuutta vain kristologisesta näkökulmasta, hänen arvionsa siitä muodostaa lähinnä karikatyyrin, jota häntä kuulevien juutalaisten olisi varsin vaikea enää tunnistaa.

Paavalin teologian selittämisessä Sandersin yleisellä tasolla pyyttelevä liittonomismi-käsitys ei auta juuri ollenkaan, vaikka se ymmärrettäisiin synergismin näkökulmasta. Hänen tavoitteensa oli näyttävä – mullistaa koko Paavali-tutkimus – mutta hän hyödynsi teoriaansa itsekin Paavalin kohdalla yllättävän vähän. Sanders ei peilannut Paavalin teologiaa suoraan liittonomismiin, vaan

⁴⁵ Kirjansa lopussa Sanders kuitenkin unohtaa lopullisesti omat lähtökohtansa ja tulkitsee eskatologian sosiologisesti: “*works are the condition of remaining ‘in’, but they do not earn salvation*”. Sanders 1977, 543.

katsoi soteriologian erojen löytyvän valinnan ja liiton kaltaisista perustekijöistä. Liittonomismin taustalta tulkittuna Paavalin soteriologia jäi tällaisessa asetelmassa kalpeaksi kyhäelmäksi, jolla ei ollut muuta motivaatiota kuin soteriologia: juutalaisuuden vikana oli se, että se ei ollut kristinuskoa.

Vaikka Paavalin soteriologia on kristologista – kukapa sitä kieltäisi – hänen lakikäsitteensä ei silti ole vain kristologian sanelemaa. Paavalin käsitykset Jumalan tuomiosta, sovituksista ja uuden vanhurskauden lahjoittamisesta muodostavat kokonaisuuden, joka sellaisenaan sijoittuu luontevasti toisen temppelin ajan kontekstiin. Käsitteitä tuomiosta ja Jumalan vihan päivästä Paavalin ei toki tarvinnut keksiä. Ne olivat jo hänen nuoruudestaan lähtien tulleet häntä vastaan käytännössä kaikista toisen temppelin ajan juutalaisista teoksista.

Paavalin pelastuskäsityksen ja predestinaatiokäsityksen radikalisoimista ei pidä sekoittaa “ongelman keksimiseen”. On luontevaa ajatella, että hän radikalisoi näkemyksensä kristologian perusteella. Paavali uskoi sovitusuhriksi asetettuun Jumalan Poikaan, joka oli tuonut uuden vanhurskauden syntisille. Pelastusta ei voinut enää saavuttaa ilman häntä – muutenhan “Kristus on kuollut turhaan” (Gal. 2:21). Hänen näkemyksensä ei kuitenkaan ilmesty tyhjältä, vaan se on perusteltu kirjoituksilla ja on mitä “juutalaisin” pelastuskäsitys.

Kirjallisuus

- Collins, J.J.*, Apocalyptic literature. – Early Judaism and its Modern Interpreters. Ed. Kraft and Nickelsburg. (The Bible and its modern interpreters 2) SBL, Scholars Press, 1986. 345-370.
- Was the Dead Sea Sect an Apocalyptic Movement? – Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls. The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin. Ed. L. Schiffman. Worcester. JSOT/ASOR Monograph Series 2. / JSPS 8. 1990. 25–51.

- Dunn, J.D.G.*, Romans 1–8, 9–16. Word Biblical Commentary 38a, 38b. Dallas. 1988.
- Jesus, Paul, and the Law. Studies in Mark and Galatians. Westminster/ John Knox Press. Louisville, Kentucky. 1990.
- Flusser, D.*, The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity. – Judaism and the Origins of Christianity. 23-74. Jerusalem. 1988. (Näköispainoksena ja kaksinkertaisin sivunumeroin painettu osa alkuperäisestä julkaisusta Scripta Hierosolymitana IV: Aspects of the Dead Sea Scrolls. 215–266. 1958.)
- Garnet, P.*, Salvation and Atonement in the Qumran Scrolls. Tübingen, WUNT 2. Reiche 3, 1977.
- Gärtner, B.*, The Temple and the Community in Qumran and in the New Testament. SNTS 1. Cambridge 1965.
- Hagner, D.A.*, Paul and Judaism. The Jewish Matrix of Early Christianity: Issues in the Current Debate. – Bulletin for Biblical Research 3/1993. 111–130.
- Hengel, M.*, Judentum und Hellenismus. 3., durchgesehene Auflage. WUNT 10. Mohr / Tübingen. 1988.
- Laato, T.*, Paulus und das Judentum. Anthropologische Erwägungen. Åbo. 1991.
- Maier, G.*, Mensch und freier Wille. Nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus. WUNT 12. Tübingen. 1971.
- Merrill, E.H.*, Qumran and Predestination. Studies on the Texts of the Desert of Judah, VIII. Leiden 1975.
- Moule, C.F.D.*, Jesus, Judaism, and Paul. – Tradition and Interpretation in the New Testament. FS E.E. Ellis. Ed. Hawthorne and Betz. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan; Mohr, Tübingen. 1987. 43–52.
- Nickelsburg, G.W.E.* – *Kraft, R.A.*, Introduction: The Modern Study of Early Judaism. – Early Judaism and its Modern Interpreters. Ed. Kraft and Nickelsburg. (The Bible and its modern interpreters 2) SBL, Scholars Press, 1986. 1-30.
- Porton, G.G.*, Diversity in Postbiblical Judaism – Early Judaism and its Modern Interpreters. Ed. Kraft and Nickelsburg. (The Bible and its modern interpreters 2) SBL, Scholars Press, 1986. 57–80.
- Räsänen, H.*, Paul and the Law. Fortress, Philadelphia. 1986.

- Jesus, Paul and Torah. Collected Essays. JSNTS 43. Sheffield. 1992.
- Sanders, E.P.*, Paul and Palestinian Judaism. Fortress, Philadelphia. 1977.
- Paul, the Law, and the Jewish People. Second printing. Fortress, Minneapolis. 1989.
- Scott, J.J., Jr.*, Crisis and Reaction: Roots of Diversity in Intertestamental Judaism. EQ 64, 3. 197–212. 1992.
- Talmon, S.*, The Internal Diversification of Judaism in the Early Second Temple Period. – Jewish Civilization in the Hellenistic-Roman Period. Ed. S. Talmon. Trinity Press International, Philadelphia. 1991. 16–43.
- Ziesler, J.*, Paul's Letter to the Romans. TPI New Testament Commentaries. London. 1989.