Arviossa Jumalan synty

27.5.2025 (päivitetty 3.6.)

Vesa Ollilainen, TT
Teologinen asiantuntija, Suomen teologinen instituutti

Aluksi
Ville Mäkipellon, Juha Pakkalan ja Raimo Hakolan *Jumalan synty: Isän ja Pojan kätketty historia* (Otava: Helsinki, 2025; jatkossa JS) on saanut paljon mediajulkisuutta ja herättänyt paljon keskustelua. Kyseessä on löyhä jatko-osa kirjalle *Sensuroitu – Raamatun muutosten vaiettu historia* (Otava: Helsinki, 2023).[1]

JS:stä on julkaistu useita arvioita. Juha Ahvio[2] ja Emil Anton[3] käsittelevät kukin tahollaan kirjan ideologisuutta, joka salataan tieteen arvovallalla. Janne Saarela keskittyy argumentointiin ylösnousemuksesta.[4] Matti Kankaanniemi kritisoi kirjoittajien ”tutkija-apartheidia” eli tutkijoiden mitätöintiä heidän uskonnollisen motiivinsa ja tutkimustulostensa perusteella.[5] *Perustan* numerossa 4/2025 (ilmestyy heinäkuun lopulla) julkaistaan Miikka Niirasen ja Aleksi Markkasen arviot. STI:n Youtube-kanavalla on nähtävillä tallenteet kahdesta pop up-luennosta, joissa kirjaa arvioidaan.

Tässä arviossa pyrin välttämään muiden toistamista, joskin näen joissakin kohdissa aihetta tarkastella samaa kysymystä täydentävästä näkökulmasta. Pyrin nostamaan esille keskustelua vaativia kohtia, joita tietääkseni ei ole mainittu muualla. JS:n jokaisella luvulla on ensisijainen kirjoittajansa. Tyydyn kuitenkin viittaamaan heihin kollektiivina.

JS lyhyesti: sisältö, intentio, arvio
Johdannossa (luku 1) avataan JS:n tieteenfilosofista lähestymistapaa. Keskeisenä periaatteena on, että teologiassa tapahtuvan historiantutkimuksen tulee alistua luonnontieteen lähtökohdille ja metodeille. Johdantoa seuraa kaksi lukua Vanhasta testamentista. Ensin (luku 2: ”Monijumalainen kuningasaika”) selitetään muinaisen Israelin uskonnollisuuden alun perin olleen polyteistinen ja että polyteismiä pidettiin arvossa. Seuraavaksi kerrotaan (luku 3: ”Vain yksi Jumala jäi jäljelle”), miten pieni kirjurieliitti korvasi monijumalisuuden. Pakkosiirtolaisuuden trauma johti heidät luopumaan polyteismistä ja siirtämään israelilaiset yhden Jumalan palvontaan. Tämän teologisen muutoksen valossa aiemmat tekstit kirjoitettiin uudelleen ja VT:n historia sellaisena kuin se siellä nyt on pitkälti luotiin tyhjästä.[6]

---

[1] Ks. Vesa Ollilaisen ja Topias Tanskasen kaksiosaista arviota *Perustassa*, nrot 4 ja 5.2023.
[2] https://www.patmos.fi/blogit/syntyiko-jumala-2600-vuotta-sitten/. Viitattu 12.5.2025.
[3] https://hapatusta.net/2025/04/07/jumalan-synty-viatonta-ja-vakavasti-otettavaa-uskontohistoriaa/. Viitattu 12.5.2025.
[4] https://tekstikritiikkitiistai.blogspot.com/2025/04/jumalan-synty-isan-ja-pojan-katketty.html. Viitattu 12.5.2025.
[5] https://www.peleg.fi/blogi/2480886_jumalan-synty-tiede-ja-tutkija-apartheid. Viitattu 12.5.2025.
[6] Kirjan VT-osa perustuu Juha Pakkalan ja Raimo Hakolan arkeologian käsittelevään *Kristinuskon ja juutalaisuuden juuret: Arkeologian näkökulmia* (Helsinki: Kirjapaja, 2008). Kts. Timo Eskolan arvio https://sti.fi/wp-content/uploads/2012/10/Miten-ymm_4.pdf. Viitattu 13.5.2025.

Vanhaa testamenttia seuraa kaksi lukua Uudesta testamentista. Ensin (luku 4: ”Ihminen Jeesus”) käsitellään Uuden testamentin evankeliumien uskonnollista ja teologista tendenssimäisyyttä, mikä tekee niistä lähtökohtaisesti epäluotettavat ja kauan tapahtumien jälkeen kirjoitetut teokset. Jeesus oli tavallinen syntinen ihminen, joka erehtyi paluustaan ja lopustaan. Hän ei nähnyt elämänsä päättymistä ristinkuolemaan eikä siksi antanut sille sovitusteologista merkitystä. Seuraavaksi (luku 5: ”Miten Jeesuksesta tuli Jumala?”) ylösnousemukselle etsitään luonnollisia selityksiä ja nostetaan esiin UT-tekstejä tarkoituksena osoittaa, miten kristityt vaihe vaiheelta kehittivät ihmisestä Jeesus Jumalan. Loppusanoissa (luku 6) tieteen tuloksista vedetään uskontoteologisia johtopäätöksiä uskontojen moninaisuudesta.

Kirjan tarkoituksena on vakuuttaa lukija siitä, että tiede on osoittanut klassisen kristinuskon käsityksen historiastaan vääräksi. *Sensuroitu*-kirjan keskeinen teema toistuu: ei ole aitoa ja alkuperäistä, puhdasta tai muuttumatonta uskoa tai oppia. On vain ainaista muutosta ja muuttuvia käsityksiä rinnakkain ja sekaisin. Moninaiset jumalakäsitykset ovat vain ihmismielten tuotoksia. Tieteen nimissä torjutaan eksplisiittisesti tai implisiittisesti kirkon keskeiset opinkappaleet yksi toisensa jälkeen (ilmoitusteologia, kolminaisuusoppi, antropologia, hamartologia, kristologia [”teologista hiustenhalkomista”, 231], soteriologia, eskatologia). Todellisuuden pluralistisella luonteella JS oikeuttaa relativistisen ja universalistisen uskontoteologian, jonka mukaan yksikään uskonnollinen absoluuttinen väite perimmäisestä todellisuudesta (Jumalasta, pelastuksesta) olisi lopullinen totuus. Tämä ilosanoma tekisi maailmasta, ehkei paratiisia mutta nykyistä huomattavasti paremman paikan.

JS:n yhtä aikaa mielenkiintoisimmat ja heikoimmat osat ovat johdanto ja päätösosio niiden tieteen- ja uskonnonfilosofisten keskustelujen vuoksi. Samalla annan niitä kiitosta. Ensiksi siksi, että niissä korjataan ilmeinen *Sensuroidun* puute käymällä tutkimukselle välttämätöntä filosofista keskustelua. Toiseksi JS:n alku ja loppu sanoittavat kirjan maailmankatsomuksellisen lähestymistavan, mikä auttaa ymmärtämään paremmin kirjoittajia (vaikka tämä maailmankuva filosofisine premisseineen erikoisesti nimetään tieteelliseksi). JS:n ratkaisu tekee mahdolliseksi käydä tutkimuksen edistymisen edellyttämää kriittistä keskustelua tuloksista, metodeista ja tutkijasta, jotka kaikki vaikuttavat oleellisesti tutkimuksen tekemiseen. Kirja tuo esille näkemyksiä, joita tutkijat ovat esittäneet ja joista on käyty keskustelua tutkimuksessa. Siinä mielessä JS:n esittelemät filosofiset lähtökohdat, niiden perustelut ja tutkimustulosten referointi onnistuvat popularisoimaan tieteellistä tutkimusta ja tutkijoiden käymää filosofista keskustelua.

Kun jatkossa esitän kriittisiä kommentteja kirjasta, jakautuu se karkeasti ottaen kahteen osaan: tieteelliseen diskurssiin JS:n teorioista ja lähteiden käytöstä sekä metatason keskusteluun tästä diskurssista.

Vanhan testamentin osio oli kiinnostava. Polyteismi ensin-teorian heikkoudet olivat nähtävissä, joskin ne myönnetään ”pitkin hampain”. Kirjan toinen osa Jeesuksesta yllätti positiivisesti. Se on yhtä aikaa laadullisin, rehellisin mutta lopulta myös ympäripyörein, ehkä siitä syystä, että siinä suhtaudutaan ensimmäistä osaa vakavammin Raamatun teksteihin ja tukeudutaan aiempaa enemmän lähdeaineistoon. Tämä ei poista sitä tosiasiaa, että UT:ia

käsitellään kirjan teorian mukaisella hermeneutiikalla, minkä takia usko UT:n kirjoittajien kykyyn kertoa luotettavasti menneisyydestä on hyvin heikkoa.

Nähdäkseni UT-osio tunnustaa rehellisimmin Jumalan synty -teorian puutteet. Mielenkiintoisesti näissä luvuissa sanotaan myös asioita, jotka synnyttävät jännitteitä kirjan muiden osien kanssa. Kirjoittajat harmittelevat, kuinka tutkimuksen kohuväitteillä pääsee iltapäivälehden otsikoihin ja tehdään rahaa (161). JS:n oma genre päätyy ansaitusti kritiikin kohteeksi. Noteerattavia ovat irtiotot tutkimuksen radikaaleimmista näkemyksistä, kun todetaan, että Jeesus piti itseään Messiaana, Jumalan poikana ja ihmisen poikana, olkoonkin että kiista siirtyy käsitteiden sisältöön (183–186). Jumalan synty -teorian heikkoudet tulevat esille muun muassa käsiteltäessä varhain syntynyttä kristittyjen tapaa käyttää Jeesuksesta sanaa *kyrios*, joka on Jumalan VT-kreikannos (225), Paavalin tallettamaa hymniä orjan muotoon tulevasta Jumalasta (Fil. 2; 229) tai hymnissä ilmenevää uskoa Jeesuksen olemassaoloon ennen tämän syntymää ihmiseksi (230).

Arviossa otan kriittiseen käsittelyyn seuraavat aiheet:

- Tieteen popularisoinnin haaste
- Vanhan tutkimuksen ja filosofisian popularisointia
- Jaottelusta primääri- ja sekundäärilähteisiin
- Polyteismiteorian puutteista
- Uuden testamentin evankeliumeista historian lähteinä
- Näennäisestä tiedeneutraaliudesta ja ideologisesta uskontokritiikistä
- Kristillisestä apologetiikasta
- Uskonnollisen motiivin metsästyksestä
- Aidon tutkimuksen tuntomerkeistä
- Eskatologiasta ja tuomiosta

Tieteen popularisoinnista

Jo *Sensuroidun* yhteydessä kävi ilmi, että tieteen popularisointi on vaikeaa. On mahdotonta esitellä tutkimuksen koko kirjoa ja siellä käytävää keskustelua, eikä esittely aina ole tarkoituksenmukaista. Siksi en pidä lähtökohtaisesti ongelmana, että kirjoittajat asettuvat jonkun teorian puolelle, jolle antavat eniten tilaa. Riittää, kun lukijalle kerrotaan, että teos kansantajuistaa jotain osaa tutkimuksesta.

Ongelma syntyy, jos lukijalle luodaan mielikuvaa siitä, että kirjoittajat popularisoivat vakavasti otettavan tutkimuksen, ikään kuin muuta tutkimusta ei olisi. He siis mitätöivät muun tutkimuksen eli niiden tutkijoiden ja tutkimusten tieteellisyyden, jotka tulevat toisiin tuloksiin. En usko, että sellainen väite kestäisi julkista tutkijakollektiivin arviointia. Kuplassa ja tietämättömälle yleisölle esitettynä väite voisi vakuuttaa. Muussa tapauksessa se päinvastoin kääntyy kirjoittajien aikomuksia vastaan heikentämällä tieteen uskottavuutta.

Toinen potentiaalinen ongelma syntyy tieteellisyyskäsitteen käytöstä, jossa yhtäältä tiede määritellään metodikeskeisesti (”kokeellinen”, ”toistettava”) mutta samalla sisällytetään tieteellisyysetiketin alle tietyt tieteen- ja uskonnonfilosofisiin ja uskontoteologiset ratkaisut, joista lukijan tulisi ajatella, että vain ne ovat tieteelliset. Lukijalle syntyy illuusio kirjoittajien positiosta ainoana tieteellisenä ja ongelmattomana. Sellainen viesti on oudon itsekritiikitön

eikä tee oikeutta sille moniääniselle ja -sävyiselle keskustelulle, jonka alan kirjallisuuteen perehtyvä kohtaa. Tämän vaaran JS välttää osaksi, sillä sekä johdannossa että päätösluvussa pyritään eksplisiittiseen tieteenfilosofiseen keskusteluun. Silloin avainkysymyksiksi nousevat, kestävätkö kirjoittajien ratkaisut kritiikin ja kuinka hyvin heidän ratkaisunsa heijastelee aiheesta käytyä keskustelua.

Vanhan tutkimuksen ja filosofian popularisointia
Joillekin lukijoille JS:n teoriat voivat kuulostaa raflaavilta ja uusilta. Todellisuudessa kirjoittajien perusintentio on yllätyksetön niille, jotka ovat seuranneet Helsingin yliopiston eksegetiikan laitoksen tutkimusperinnettä viimeisinä vuosikymmeninä. Raamattutieteen historian tunteva huomaa, että JS toistaa vanhoja perusratkaisuja.

1700-luvulla järkevää ja luonnollista universaalia uskontoa tavoitellut deismi suhtautui torjuvasti puhdasoppisen protestanttisuuden inspiraatio-oppiin ja ihmeisiin. Tämä kritiikki henkilöityi aluksi Reimaruksessa (1694–1768), joka hylkäsi järjenvastaisena typologisen VT-käytön UT:ssa, ihmeet, ylösnousemuksen ja kristilliset opinkappaleet. Rationalismin isäksi kutsuttu Baruch Spinoza (1632–1677) vaati Raamatun tulkitsemista luonnontieteen menetelmin. Empiristi David Humen (1711–1776) mukaan nykyihminen ei havaitse ihmeitä ja siksi on analogisesti pääteltävä, että niitä ei muinoinkaan tapahtunut. Valistusajan tärkein filosofi Immanuel Kant (1724–1804) otti lähtökohdaksi aikansa luonnontieteellisen auktoriteetin, Newtonin mekanistisen fysiikan, ja päätyi lopulta pelkistämään uskonnon etiikaksi ja teologian antropologiaksi. Johann Semler (1725–1791), hänkin rationalismin kasvatti, katsoi, että Raamattua tuli tutkia samoilla kriteereillä kuin muuta kirjallisuutta ja ylisti vapaata tutkimusta, mikä tarkoitti vapautta pietismin spiritualismista ja puhdasoppisuuden dogmatismista. David Strauss (1808–1874) omaksui raamatuntulkinnan alistamisen empiirisen luonnontieteen ihanteelle ja hahmotti varhaisen kristinuskon kehityksen Hegelin dialektisella filosofialla. Hän erotteli evankeliumeista historian ja myyttisen aineiston, joka viesti asian uskonnollisesta tärkeydestä. Ernst Troeltschin (1865–1923) mukaan naiivi käsitys historiasta (esim. ihmeistä) piti vaihtaa tieteellisen maailmankuvan mukaiseen. Adolf von Harnack (1851–1930) muotoili teologiansa valistuksen ja liberaaliprotestantismin ehdoilla. Raamattua piti ensin tutkia historiallis-kriittisellä menetelmällä. Vasta sen jälkeen oli teologisen tulkinnan vuoro. Rudolf Bultmannin (1884–1976) myyteistäriisumisohjelman premissinä oli hyväksyä positivistisen tiede- ja historiakäsityksen ankara kristinuskokritiikki. Bultmann turvasi Raamatun tekstien uskonnollisen merkityksen nykyihmiselle yhtäältä eristämällä merkityksen tekstien historiallisista tosiasioista ja toisaalta käyttämällä eksistentiaalista hermeneutiikkaa siihen ainekseen, joka jäi jäljelle, kun eksegeetti oli ensin siivonnut Raamatusta myyttisyyden.[7]

Näinkin lyhyt katsaus tutkimushistoriaan osoittaa, että modernin raamatuntutkimuksen ymmärrys tutkimuksesta tai Raamatusta ei johtunut uusista tieteellisistä tuloksista vaan muuttuneista lähtökohdista, joiden ehdoilla tutkimusta tehtiin. Käsitellessään Kantin vaikutusta teologiseen hermeneutiikkaan Helsingin yliopiston dogmatiikan emeritusprofessori Miikka Ruokanen kirjoittaa osuvasti: ”On merkille pantavaa, ettei hermeneuttisen paradigman muutos perustunut sellaisenaan historiallisen tutkimuksen eikä minkään tieteellisen tutkimuksen tuloksiin, vaan filosofisen sidonnaisuuden muutokseen.

[7] Ks. Miikka Ruokanen, *Hermeneutica moderna: teologinen hermeneutiikka historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen aikakaudella* (Helsinki: Gaudeamus, 1987).

Itse asiassa historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen synty oli alun perinkin mahdollinen ainoastaan tiettyjen filosofisten sidonnaisuuksien pohjalta."[8]

Kirjan keskeinen väite jumalakäsityksestä ihmismielen projektiona on sekin vanhan teorian uudelleenlämmittelyä. Jo saksalainen filosofi Ludwig Feuerbach (1804–1872) esitti, että jumalakuva on ihmisten toiveiden ja odotusten mukainen. Vieläkin tunnetumpi projektioteorian puolestapuhuja oli psykoanalyysin isä Sigmund Freud (1856–1939), joka piti uskonnollisia käsityksiä harhoina, joissa ihmiset heijastavat Jumalaan myönteiset kokemukset isäsuhteesta. Molempien teoriamuodostusta ohjasivat filosofiset ennakkokäsitykset.

Teologien halu muuttaa kirkon oppeja yleisesti tieteen ja erityisesti eksegetiikan tai uskontotieteen nimissä on Suomessa hyvin dokumentoitu ilmiö, johon kuuluu ateistisen uskontokritiikin toistaminen. Tässäkin suhteessa JS on yllätyksetön.[9]

Jaottelusta primääri- ja sekundäärilähteisiin
Historiantutkimus perustuu lähteisiin. Ilman niitä emme voi tuntea menneisyyttä. Kirjoittajat jakavat lähteet kahteen osaan. Primäärilähteet voivat olla kirjallisia tai ihan vain esineitä, kuten patsaita. Oleellista on, että ne "eivät ole luonteeltaan ideologisia tai tarkoitushakuisia" (43). Sekundäärilähteet ovat ajallisesti etäällä kuvaamistaan tapahtumista ja "niiden tarjoama tulkinta itse tapahtumista on yleensä yksipuolinen tai vääristynyt" (44). Jälkimmäiseen ryhmään sijoitetaan pääosa Raamatun teksteistä.

Tätä jaottelua JS noudattaa tiukimmin luvussa Israelin varhaisesta polyteistisestä uskonnosta. Seuraavassa luvussa jaottelusta luovutaan suurimmilta osin ja UT:n tultaessa tukeudutaan yksinomaan kirjallisiin lähteisiin. Rajapyykkinä (epäselväksi jäävistä syistä) on Omrin dynastia 800-luvulla eKr. (52). Lukijalle ei kerrota, mikä on syy valikoivaan erotteluun. Kriittisempi lukija ei voi olla huomaamatta, että lähdejaottelulla päästään eroon polyteismiteorian kannalta ongelmallisesta lähdeaineistosta.

Jaottelun periaatteellinen ongelma on, että myös arkeologinen aineisto voi hyvin ilmaista uskonnollista vakaumusta tai motiivia. Kivisen jumalapatsaan tekijä tuskin on tarkoittanut kuvaavansa tapahtumia tasapuolisesti tai reilusti, vailla ideologisuutta ja tarkoitushakuisuutta. Lukijan on tässä yhteydessä syytä tarkastella kirjan kuvia ja kuvauksia arkeologisista löydöistä (esim. 41, 80, 82, 97). Kuten niistä käy ilmi, kirjoittajat tulkitsevat sinettejä tai patsaita kirjallisen datan avulla. Tämä data puolestaan on järjestään uskonnollista aineistoa ja kuuluisi toissijaisiin lähteisiin. Suhteessa VT:n teksteihin ne ilmeisesti ovat primäärejä.

Joka tapauksessa kirjoittajien oma menettely osoittaa jaottelun mahdottomuuden. Lähdejaottelun mahdottomuus selittyy sillä, että kirjalliset lähteet ovat välttämättömät tutkijalle, joka haluaa perehtyä myös Vanhan testamentin varhaisimpaan aikaan.

Polyteismiteoriasta

[8] Ruokanen, 45.
[9] Timo Eskola, *Ateistit alttarilla: miksi papit kiistävät uskonoppeja?* (Kauniainen: Perussanoma, 2005).

JS:n keskeinen teoria on sen otsikossa *Jumalan synty*. Teoria jakautuu kahteen osaan: (a) muutos monien jumalien palvomisesta yhden jumalan palvomiseen ja (b) Jeesus-ihmisen tekeminen Jumalaksi.

JS:n mukaan VT antaa harhaanjohtavan kuvan juutalaisuuden alkuhistoriasta Israelin uskonnossa. Oikeasti kansa oli ympäröivien kulttuurien tavoin monijumalinen. Israelilaiset palvoivat Jahvea, Eliä, Astarteta ja Baalia. VT:n kuva normatiivisesta yksin Jahve -kultista on virheellinen. Se syntyi myöhemmin, minkä takia negatiivinen käsitys polyteismistä on myös myöhempää perua. Tätä käsitystä perustellaan kolmella argumentilla: arkeologisilla löydöillä, VT-teksteihin jääneillä viitteillä sekä siellä aiemmin olleen todistusaineiston sensuroinnilla.

Minulla ei ole asiantuntemusta käydä yksityiskohtaista keskustelua arkeologisista löydöistä joihin kirjassa viitataan (tai niistä, jotka mahdollisesti jäävät ulkopuolelle). Sen voi kuitenkin todeta, että teorialla pitäisi olla laaja-alaiset vaikutukset historian näyttämöllä. Siksi arkeologinen evidenssi on yllättävän vähäistä. VT-teksteistä koottu harva evidenssi edellyttää puolestaan polyteististä tulkintakehystä. Erikoisinta on selitys näytön niukkuudesta. JS:n mukaan todistusaineisto on onnistuttu hävittämään lähes kokonaan, muutamia epämääräisiä VT-kohtia lukuun ottamatta. Todisteiden poissaolo on kääntynyt todisteeksi. Minun on vaikea olla yhdistämättä sellaista päättelyä enemmän salaliittoteoreetikkoihin kuin vakavasti otettavaan tutkimukseen. Jos teorian tueksi on vähän näyttöä ja näytön puute selitetään tietoisella todistusaineiston hävittämisellä, näyttää teoria heikolta.

JS:n versio polyteismiteorian muuttumisesta monoteismiksi sisältää useita historiallisia ongelmia. On vaikeaa nähdä, miten kansallinen trauma (pakkosiirtolaisuus) saisi vastauksen ongelmaansa yksijumalisuudesta ja rohkaisisi siihen suuntaan kehittämistä. Vaikeuskerrointa lisää se, että tämä tapahtuu läpeensä polyteistisessä ympäristössä. Olisi ollut kirjureille luontevampaa hakea teologista selitystä pakkosiirtolaisuudelle monijumalisuuden laiminlyönneistä ja tarjota ratkaisuksi sen parempaa harjoittamista. Tämähän oli aiempi ratkaisu (vrt. luku polyteismistä). Kirjoittajat myös selittävät, että monoteismi herättää vaikeita kysymyksiä Jumalan kaikkivaltiudesta ja pahuuden sallimisesta. Näyttää siis siltä, että JS:n arviossa monoteismi ajautuu polyteismiä enemmän teologiseen kriisiin pakkosiirtolaisuudessa. Kirjoittajat ajoittavat monoteismin synnyn sille äärimmäisen hankalaan historian vaiheeseen, tilanteeseen, jossa ympäristö ei anna virikkeitä ainutlaatuisuuteen uskonnolliseen innovaatioon ja vain paljastaa sen puutteet. Tämä ajoittaminen riitelee kirjan kanssa. Onhan sen perusajatuksena pelkistää tarkastelun alla oleva uskonto tai sen ilmiö ympäristöön. Tämän logiikan mukaan JS toimii sekä VT:n että UT:n osiossa. Kun nyt siitä yhtäkkiä poiketaan, on kysyttävä, miksi näin. Jään vastausta vaille.

Mielenkiintoisesti kirjoittajat sanovat, että monoteismi oli ainutlaatuinen teologinen innovaatio, joka syntyi polyteistisessä ympäristössä ja vastoin sitä. Lukija jää ihmettelemään, miksi innovaatio saattoi sijoittua ajallisesti myöhäisempään polyteistiseen kontekstiin ilman kirjallisten lähteiden tukea, mutta ei ajallisesti varhaisempaan polyteistiseen kontekstiin, josta käsillämme olevat tekstit kuitenkin todistavat.

Kun tutkimuksessa arvioidaan teorioiden selitysvoimaa, yksi kriteeri selitysvoimaiselle teorialle on, että se vaihtoehtoja vähemmän tuottaa oletuksia menneisyydestä, joille puuttuu lähdeaineiston tuki, ja oletuksia, joiden epäuskottavuus kasvaa. Kriteerin logiikka on siinä,

että tutkijan teoria menneisyyden tapahtumasta ei ole eristyksissä. Sillä on tiettyyn suuntaan kulkevat vaikutukset historiassa ja se edellyttää tietynlaisia historiantapahtumia. Hyvästä selityksestä seuraa vähemmän vaikeasti hyväksyttäviä ja perusteltavia oletuksia kuin huonosta. Ei siis riitä, että tutkija kehittää yhden, teoreettisesti mahdollisen selityksen sille historialliselle aineistolle, joka hänellä on käytössään. Tutkijan kuuluu myös arvioida, mitä uusia selityksiä alkuperäisestä selityksestä seuraa menneisyydessä ja arvioitava näiden selitysten uskottavuutta.

Mitä tämä tarkoittaa teorialle monoteismiksi mutatoituneesta polyteismistä? Sen tueksi on tehtävä joukko oletuksia menneisyydestä (mm. selitettävä, miksi meillä on ne tekstit, jotka meillä ovat), joiden uskottavuustaso laskee ja joita kartoitettaessa huomataan, että niitä tarvitaan yhä enemmän. Tämä yhdistelmä heikentää alkuperäisen teorian selitysvoimaa ja siten uskottavuutta historiallisena selityksenä. Se postuloi kirjurien eliittijoukon, joka onnistuu vakiinnuttamaan itselleen kiistattoman aseman. Tämä eliittijoukko onnistuu viemään läpi Israelin kansan kaikissa kerrostumissa uskonnollisen vallankumouksen, joka on jyrkästi ristiriidassa sen kanssa, mitä kansan uskonto oli aiemmin. Kuitenkaan eliitin ennennäkemätön teologinen ratkaisu ei herätä kansan syvien rivien tai muiden kirjureiden protesteja vaan päinvastoin onnistuu vakuuttamaan muutoksesta yhteiskunnan joka tason ja kieltämään koko pitkän polyteistisen menneisyytensä. Sikäli kun oppositiota nousee, tuo pieni ryhmä onnistuu menestyksekkäästi nujertamaan vastarinnan ja vieläpä siivoamaan pois jäljet sen olemassaolosta. Sama ryhmä kirjoittaa uusiksi kansan uskonnolliset kirjoitukset, luo sille alkuhämärään ulottuvan historian ja uskonnollisen lain. Ne vakiinnuttavat hämmästyttävän lyhyessä ajassa arvovalta-aseman lähestulkoon joka suunnalla. Ja koko tämä vallankumous tapahtuu polyteismin läpäisemässä maailmassa ja polyteismiä vaalineista hallitsijoista tai muusta yhteiskunta- ja uskonnollisesta eliitistä huolimatta. Tällainen määrä oletuksia siitä, mitä historiassa on täytynyt tapahtua, koettelee vakavasti uskottavuuden rajoja.

Uuden testamentin evankeliumeista historian lähteinä
JS nostaa esille tärkeitä UT-kohtia lähteiden ja varhaisen kirkon ymmärtämiseksi. Luukkaan evankeliumin verollepano, Jeesuksen sanat paluustaan tai synoptikkojen ja Johanneksen evankeliumin kirjalliset eroavaisuudet ovat joitakin niistä oleellisista kysymyksistä, joita on käsiteltävä tarkasteltaessa evankeliumien luonnetta lähteinä. Niitä tarkasteltaessa on kuunneltava kirjoittajien kriittisiä näkemyksiä.

Tarkastelu olisi helpompaa, jos JS:n suhtautuminen lähteisiin olisi tasapainoisempi. Silloin keskustelun voisi rajata oleellisiin kysymyksiin lähdeaineistosta. Nyt kuitenkin silmiinpistävä on JS:n hyperskeptiseksi luonnehtimani asenne, joka tukahduttaa rakentavan keskustelun.

Hyperskeptisyydellä tarkoitan lähestymistapaa, jossa sovelletaan Raamatun teksteihin a prioreja ja historiografiaa, joiden johdonmukainen käyttö muihin antiikin lähteisiin (teksteihin, arkeologisiin löydöksiin ym.) tuhoaisi mahdollisuutemme tuntea menneisyyttä tai johdonmukainen soveltaminen tutkimukseen tekisi mahdottomaksi tutkimuksen tekemisen. Tämä hyperskeptisyys menee pidemmälle kuin ”tavanomainen” kriittisyys. Seuraavassa joitakin hyperskeptisyyden tuntomerkkejä (nämä eivät nouse yksistään JS:stä):

- Evankeliumien silminnäkijätodistukset torjutaan, koska ihmisen muistia pidetään läpeensä epäluotettavana. Tämä tekee mahdottomaksi kaiken historiantutkimuksen, joka ei onnistu ilman luottamusta ihmisen muistiin.

- Lähteiden historialliseksi osoittautuvalle ainekselle luodaan teoreettinen maailma, jossa aines on mahdollista nähdä varhaisten kristittyjen mielikuvituksen tuotteena. Sen perusteella ko. aines torjutaan historiallisena. Periaatteella menetämme kaiken tiedon Jeesuksesta, koska kyseinen skenaario on aina mahdollinen.

- Variaatioita ovat spekulointi lähteiden uskonnollisella motiivilla tai tarpeella.

- Lähteiden palauttaminen ympäristön uskonnollisiin ja kulttuurisiin ilmiöihin. Taustalla on ajatus, että vain ainutlaatuinen aines on aitoa. Koska kaikelle lähteissä on jonkinlaiset vastaavuudet ihmiskunnan historiassa, katoaa Jeesus historiasta.

- Tutkija ohittaa teoriat, jotka tukeutuvat paremmin siihen, mitä olemassaolevat lähteet sanovat, ja sitoutuu teorioihin, jotka perustuvat lähteiden takaa löydettyihin lähteisiin (joita meillä ei siis ole) tai ympäristöstä yleisesti johdettaviin mahdollisuuksiin, vaikka ne ovat vahvasti ristiriidassa sen kanssa, mitä lähteet itse sanovat kyseisestä yksityiskohdasta (esim. teoria Jeesuksen hautaamisesta joukkohautaan).

JS:n kirjoittajien asenne on selkeä ja sanotaan painokkaasti. Se tulee ilmi muotoiluissa, jotka esittävät JS:n position kiistattomana. Esimerkiksi:

- ”Kukaan varhaisempienkaan lähteiden kirjoittajista ei tuntenut Jeesusta eikä nähnyt hänen toimintaansa. Tutkijoiden käytössä ei ole yhtäkään silminnäkijäkertomusta.” (160)

- ”Kukaan evankeliumien kertojista ei kuvaa tapahtumia silminnäkijän näkökulmasta.” (168)

- ”Missään varhaisissa lähteissä ei viitata tiettyyn Jerusalemissa olleeseen hautaan, jonka tarkastamalla epäilijät voisivat vakuuttua Jeesuksen ruumiin olevan poissa.” (220)

Lukijan on syytä maistella sanoja ”kukaan”, ”yhtäkään” ja ”missään”. JS on ehdottoman varma asiastaan, tilaa ei jää epäilylle. Olemme kaukana historiantutkimusta luonnehtivasta epävarmuudesta ja avoimuudesta, johon JS vetoaa arvostellessaan kristittyjen apologeettojen vaatimaa ehdotonta todistamista (221).

On pakko ihmetellä, mikä on historiantutkimuksen luonne huomioiden se ainutlaatuinen ja vastaansanomaton todistusaineisto, jonka perusteella tiedämme ilman epäilyksen häivääkään, että yksikään UT:n kirjoittaja ei tuntenut Jeesusta ja että lähteet eivät sisällä yhtäkään silminnäkijäkertomusta. Tuntuu niin mahdottomalta lukea lause sellaisenaan, että sanojen luonnollista merkitystä on pakko epäillä. Mitä on silminnäkijä? Mitä kertomus? Mistä

tunnistamme silminnäkijäkertomuksen?[10] Milloin nämä ehdot täyttyisivät? Ovatko vaatimukset kohtuullisia (vrt. hyperskeptisismi yllä)? Lukijan on JS:n rivien välistä pääteltävä, millaisella kriteeristöllä evankeliumeja arvioidaan. Niiden mahdollinen oikeutus jää pelkkien arvailujen varaan.

Kummallista on myös vimma kieltää silminnäkijät, vaikka samalla myönnetään, että lähteet sisältävät suullista perimätietoa (esim. 165). On olemassa syynsä sille, että modernien Jeesus-tutkijoiden käsitys evankeliumeista lähteinä on JS:ää huomattavasti monivivahteisempi.

Kirjoittajat vaikuttavat toistavan 1900-luvun alussa kehitetyn niin sanotun muotohistorian oletuksia evankeliumien synnystä ja välittämisestä. Niiden mukaan alussa oli yksittäisiä lyhyitä traditioita, jotka myöhemmin koottiin yhteen kokonaisuuksiksi. Jeesus ei voinut pitää pitkiä opetuksia eikä toistaa itseään, eikä kuulijoita kiinnostanut palauttaa mieliinsä, mitä hän opetti, saati välittää eteenpäin luotettavasti. Varhaisimpia traditioita myöhempi aines oli automaattisesti harhaanjohtavaa, aitoa Jeesusta vääristävää lisäystä. Myöhemmin ei voitu lisätä jotain, mikä korjasi tai täydensi aiemmin kerrottua, saati lisäsi sellaista paikkansa pitävää, mitä muut vielä eivät olleet kertoneet Jeesuksen toiminnasta. Traditioita luotiin seurakunnan tarpeista käsin.

Muotohistorialla on alusta asti ollut kriitikkonsa. Vanhat arviot ovat edelleen ajankohtaisia. Tähän yhteyteen sopii lainata Vincent Taylorin lähes 100-vuotista murska-arviota, kun hän käsitteli Rudolf Bultmannin muotohistoriallista otetta:

> Juuri tässä silminnäkijäkysymyksessä muotokritiikki on hyvin haavoittuvainen. Jos muotokriitikot ovat oikeassa, opetuslapset on täytynyt siirtää taivaaseen heti [Jeesuksen] ylösnousemuksen jälkeen. Bultmannin näkemyksen mukaan alkukantainen yhteisö on olemassa *in vacuo* [tyhjiössä], eristettynä perustajistaan selittämättömän tietämättömyyden muureilla. Robinson Crusoen tavoin sen on tehtävä parhaansa. Koska se ei voi kääntyä kenenkään puoleen saadakseen tietoa, sen on keksittävä tilanteita Jeesuksen sanoille ja laitettava hänen huulilleen sanoja, joita henkilökohtainen muisti ei voi tarkistaa. Kaikki tämä on absurdia, mutta tähän haluttomuuteen ottaa huomioon johtajien ja silminnäkijöiden olemassaolo on syynsä. - - Tutkimustensa luonteen vuoksi muotokriitikko ei suhtaudu myötämielisesti silminnäkijöihin. Hän käsittelee nimettömien yksilöiden muokkaamia suullisia muotoja, ja sellaisten henkilöiden tunnistaminen, jotka voisivat rikastuttaa perinnettä todellisilla muistelmillaan, tulee häiritsevänä elementtinä teorian sujuvalle toiminnalle. - - Vaikka teorian sujuvalle toiminnalle onkin häiritsevää, silminnäkijöiden vaikutusta perinteen muodostumiseen ei voi mitenkään jättää huomiotta. Helluntaina olleet sata kaksikymmentä apostolia eivät vetäytyneet pysyvästi: he liikkuivat ainakin sukupolven ajan nuorten palestiinalaisten yhteisöjen keskuudessa, ja saarnojen ja yhteydenpidon kautta heidän muistelmansa olivat niiden käytettävissä, jotka etsivät tietoa.[11]

[10] Vrt. Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, 2. p. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2017).
[11] Vincent Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition. Eight Lectures* (London: Macmillan, 1933), 41–42.

Luonnollisesti kyse ei ole muotohistorian diskvalifioimisesta kokonaisuudessaan. Taylorin kärki kohdistuu tiettyyn muotohistorian suuntaukseen. Kritiikin kärki on siinä, että kun alamme mielikuvituksemme avulla hahmottaa ensimmäisen vuosisadan maalaisjärjen mukaisia realiteetteja, todellisuutta, jossa ensimmäiset kristityt elivät ja seurakunnat syntyivät, monet muotohistorian oletukset osoittautuvat perusteettomiksi. Kun otamme huomioon, mitä silminnäkijöiden olemassaolo, vaikutus tai poissaolo tarkoittaisivat, muotohistorioitsijan radikaalille historiarevisionismille on heikot edellytykset.

Silminnäkijöiden olemassaolon ja vaikutuksen vähättely liittyy puutteellisiin johtopäätöksiin: ”[Evankeliumien keskinäiset] kirjallisuussuhteet osoittavat, että evankeliumit eivät ole silminnäkijätodistusta.” (168) Kirjoittajat sekoittavat keskenään kaksi kategoriaa. Kysymys evankeliumien kirjallisesta suhteesta on eri kysymys kuin se, ovatko ne silminnäkijätodistusta. En väitä, etteivätkö ne vaikuttaisi toisiinsa, mutta lähtökohtaisesti ei ole syytä ajatella, että koska Luukas käyttää Markusta kirjallisena lähteenä, kumpikaan ei ole silminnäkijätodistusta.

JS viittaa kuviteltuihin seurakuntien tarpeisiin, joiden takia olemassaolevia traditioita muokattiin uusiksi ja luotiin uusia (vrt. 165, 169). Väite on vaikeuksissa sen tutkijoiden huomaaman todellisuuden kanssa, että UT:n kirjeiden perusteella tiedämme seurakuntia vaivanneita akuuttia ongelmia tai tarpeita, joihin evankeliumit eivät vastaa (esimerkiksi suhtautuminen ympärileikkaukseen). Vastaavasti evankeliumeissa kerrotaan asioista, jotka eivät olleet ajankohtaisia myöhemmin (kuten temppelissä uhraaminen).

JS aivan oikein tuo esille, kuinka evankeliumeissa kerrottaan Jeesuksesta sellaista, mikä koettiin vaikeaksi tai peräti noloksi. Jos siis ensimmäiset kristityt uskollisesti osasivat kertoa sellaisesta, mikä kulki vastoin heidän uskonnollista motiiviansa, on meillä syytä luottaa heihin myös silloin, kun he kuvaavat menneisyyttä yhdenmukaisesti heidän uskonnollisen motiivinsa kanssa. Jatkumo Jeesuksesta ensimmäisiin kristittyihin on tätä nykyä merkittävä korostus Jeesus-tutkimuksessa, jonka vaikutus evankeliumien tarkasteluun jää JS:ssä liian vähälle huomiolle. (Kaksi edellistä esimerkkiä havainnollistavat eksegetiikasta tuttua ilmiötä, jossa tutkijan teoria joutuu vaikeuksiin sen kanssa, mitä oikeastaan voimme päätellä teksteistä.)

Tieteen neutraaliudesta ideologiseen uskontokritiikkiin
JS esittää useissa kohdissa uskontokritiikkiä. Tämä kritiikki kohdistuu erityisesti uskonnolliseen eksklusivismiin. Sisällöllisesti väitteet eivät ole uusia. Samaa keskustelua on käyty pitkään uskontoteologiassa ja -filosofiassa. (Olen käsitellyt niitä STI:ssä uskontoteologian luentosarjassa keväällä 2024.) JS:n tekee poikkeukselliseksi se, että kirjan filosofinen positio verhotaan neutraaliuteen ja tieteellisyyteen. Muut näkemykset vaikuttavat epätieteellisiltä. JS havainnollistaa erinomaisesti, kuinka tärkeää metatason keskustelu on myös raamattutieteessä ja miten helppoa on tieteen tuloksiin vedoten esittää a priori ratkaisuihin perustuvaa uskontokritiikkiä.

Ensimmäinen esimerkkini koskee jumalauskojen arvottamista. Yhtäältä kirjoittajat luonnehtivat: ”Uskonnonhistorian tieteellisen tutkimuksen tehtävä ei ole kertoa kirkoille tai uskoville, mitä heidän pitäisi ajatella uskonnollisten väitteiden todenperäisyydestä” (269)

Kuitenkin meille kerrotaan, mitä pitää ajatella yhden tietyn uskonnollisen väitteen todenperäisyydestä:

> Raamatuksi kutsuttuun kirjakokoelmaan valikoituneet tekstit kuvaavat muinaisen Israelin ja varhaisen kirkon historian yhden jumalan voittokulkuna ja kätkevät samalla taakseen sen jumalten moninaisuuden, joka alueella kerran vallitsi. Raamatun tekstien kirjoittajien agenda oli lukijansa vakuuttaminen yhden jumalan ylivertaisuudesta. (42)

Olen toista mieltä siitä, mitä Raamatussa oikeastaan kerrotaan. Raamatun kirjoissa monijumalisuuden todellisuus näkyy alusta asti. Ei sitä kätketä, päinvastoin sitä käsitellään hyvinkin laajasti. VT:n kuvausta valitun kansan uskontohistoriasta tuskin voi luonnehtia yksijumalisuuden voittokuluksi. Varsinaisesti JS:n kirjoittajia näyttääkin närkästyttävän VT:n teologinen vakaumus (”agenda”) yhden jumalan ylivertaisuudesta eli tulkinta historian tapahtumista. Juuri tämä teologinen eksklusiivisuus, kutsuttiin sitä monolatriaksi tai monoteismiksi, loukkaa ja sen JS pyrkii torjumaan. Siksi sitä arvotetaan kielteisesti. Teologista ja uskonnollista eksklusiivisuutta toki sopii arvostella. On olemassa varteenotettavaa uskontoteologista kritiikkiä. Mutta on virheellistä pukea oma kritiikki tieteellisyyden asuun ja asemoida siten eksklusivistinen positio tieteen ulkopuolelle.

JS:stä tulee vaikutelma, että osoittamalla historiassa tosiasiallisesti valinneen moneuden, pluralismin, he oikeuttavat relativistisen uskontoteologian. Voimme jäädä pohtimaan, minkä perusteella samaa päättelyä ei sovelleta tutkimuksen moniäänisyyteen.

Toinen esimerkki koskee JS:n käsitystä jumalauskon synnystä. Kirjoittajat sanovat, etteivät ota kantaa ”uskonnollisten uskomusten todenperäisyyteen” (7). Miten on sitten kuultava lause ”ihminen heijastaa ainakin osittain oman mielipiteensä Jumalan mielipiteeksi” (22)? Tarkoittavatko kirjoittajat, että ihminen ei heijasta kokonaan omaa mielipidettään Jumalan mielipiteeksi? Ihmispsyykessä on kuitenkin jotain, mikä todellisesti vastaa sitä, millainen Jumala on? Vai pitääkö lause ymmärtää niin, että projisointi on vähintään osittaista ja että se kattaa oikeastaan kaikki mielipiteet ja koko mielipiteen? Taivun jälkimmäiseen tulkintaan, koska kirjoittajat eivät selvitä, mikä on legitiimisti tutkimuksen ulkopuolelle jäävän jumalakäsityksen sisältö tai paikka. Sen sijaan he kuvaavat prosessin kaikenkattavana. Lukija noteeratkoon seuraavissa lainauksissa sanat ”tyystin”, ”mitään”, ”millään” ja ”missään”:

- ”Ihmisen on tyystin mahdotonta kuvitella mielessään persoonaa, joka ei olisi enemmän tai vähemmän ihmisenkaltainen.” (23)

- ”Tutkimus [ei] voi saavuttaa mitään ihmismielestä tai kielestä irrallista jumalaa” (271).

- ”Tästä seuraa myös se, ettei millään kirkolla tai uskonnolla missään ajassa ole lopullista totuutta Jumalasta tai Jeesuksesta” (271).

Lauseissa on yhtäältä avoimuudeksi tulkittava vivahde (”enemmän tai vähemmän” – ei siis kokonaan; ”ei lopullista totuutta” – mutta jonkinlaisen totuuden kuitenkin). Toisaalta nämä avoimuuden mahdollisuudet jäävät käsittelemättä. JS tarjoaa yksinomaan luonnollisia selityksiä uskonnolle ilmiönä. Muut selitykset eivät näyttäydy varteenotettavina. JS on

luontevaa tulkita niin, että se tekee uskonnosta naturalistisen reduktion eli pelkistää sen luonnolliseen syyhyn (luonnollisiin syihin).

On yksi asia sanoa, että ihmisten esittämät väitteet heijastavat väitteitä ihmisestä itsestään. Sitä tuskin kukaan kieltää, eikä sellaisen näkemyksen julkaiseminen ole mediasensaatio ja kohupaljastus. Mutta on vallan toista väittää, että ihmisten käsitykset Jumalasta *vain*, *yksinomaan* tai *pelkästään* heijastelevat ihmisten käsityksiä itsestään. Kyseessä on teologian redusointia antropologiaksi, totaalinen väite, jonka on kiistanalainen, naturalistinen, jopa metafyysinen. Se ei perustu tutkimuksen tulokseen, vaan on premissi tutkimuksessa tehtyjen havaintojen tulkitsemiseen, jolla oikeutetaan kokonaisvaltainen reduktio.

JS näyttäisi operoivan oletuksella, jonka mukaan luotettavasti Jumalaan referoiva kieli ei voi käyttää käsitteistöä, joka heijastaa jotain inhimillistä Jumalaa. Kaikki kieli, joka on osoitettavissa heijastavan jotain ihmisestä, on vain ihmismielen tuotosta. Ja koska näyttää vaikealta löytää mielekkäitä kielellisiä ilmaisuja vapaita ihmismäisyydestä, joita voisi käyttää Jumalasta, on puhe Jumalasta jo lähtökohdtaisesti määritelty mahdottomuudeksi. JS tekee merkittävän kielenfilosofisen ratkaisun, jonka olemassaoloa saati perusteluja ei lukijalle avata. Ratkaisu ohjaa merkittävästi sitä, miten uskonnollisia ilmiöitä luonnehditaan.

Kolmas esimerkki käsittelee suhtautumista harhaoppeihin: ”Tutkijalle historiassa ei ole harhaoppeja tai oikeita oppeja, vaan jokainen lähde antaa tietoa eri ihmisten ja yhteisöjen ajattelusta.” (46) Äkkiseltään väite kuulostaa neutraalilta ja tasapuoliselta. Tottahan toki eri kristillisiä tekstejä tulee arvioida samalla lailla (ns. fair play -periaate). Sitäkään ei käy epäileminen, että jokainen lähde antaa yhtä lailla tietoa yksilöistä ja yhteisöistä.

Mutta mitä tarkoittaakaan, että tutkija kieltäytyy luonnehtimasta ylipäätään harhaoppisiksi sellaisia ensimmäisten vuosisatojen kirjallisia teoksia, joista toiset käyttivät samaa nimitystä? Syntyy tutkijan kannanotto, jonka mukaan sellaisen etiketin käyttö on väärin. Tutkija tuomitsee vääräksi sellaisen arvottamisen. Toisin sanoen hän relativisoi yhden teologisen kannanoton (ottaa siis teologisen position tutkijan asemaan vedoten) ja asettuu harhaoppiseksi väitetyn dokumentin puolelle, koskapa pitää sitä yhtä kristillisenä kuin toista. Hän asettuu tukemaan dokumentin kirjoittajan esitystä itsestään kristittynä. Tutkija on torjunut ilmiön, jota voisi kutsua harhaksi. Hän kieltää rajanvedon sen välillä, mikä on kristillistä ja mikä ei. Tästä a priorisesta näennäisen neutraalilta mutta todellisesti vahvasti latautuneesta arvoratkaisusta tutkija tekee historiankuvausta ohjaavan periaatteen, jonka mukaista on väittää, että alussa oli vain erilaisia kristinuskoja, ei yhtään toista parempaa tai oikeampaa. Oikeastaan koko käsite kristinusko relativisoituu, kun rajanveto estetään.

Toinen seuraus on, että tukija suhtautuu epäillen UT-tekstien itseymmärrykseen synnystään ja teologisesta alkuperästään, jonka perustavaa laatua olevana kimmokkeena on Jeesuksen toiminta, kuolema ja ylösnousemus sekä niihin liitetty merkitys. Muutenhan yhdet tekstit ovat (karkeasti jaotellen) oikeaoppisia ja toiset harhaoppisia. Relativisointi on likeisessä yhteydessä siirtymiseen teologiasta omalakisena oppiaineena uskontotieteelliseen otteeseen. Pidän siis deskriptiivisesti ja preskriptiivisesti virheellisenä JS:n väitettä, että ”[yliopistollinen teologia] ei - - ole sitoutunut mihinkään katsomuksiin” (25).

JS vetoaa siihen, että rajanveto on vallankäyttöä ja sitä eivät kristityt saisi harjoittaa suhteessa toisiin kristittyihin. Tämän vallan kirjoittajat ottavat itselleen ja käyttävät sitä. He siis kertovat tieteen arvovallalla, millaista kristinuskon opillinen käsitys itsestään pitäisi olla.

Neljäs esimerkki. Kirjoittajat viittaavat tieteelliseen maailmankuvaan: ”Tieteelliseen maailmankuvaan perustuvassa yhteiskunnassa suhtaudutaan usein ennakkoluuloisesti kaikkeen, mikä koetaan yliluonnolliseksi” (206). Sanavalinta on tärkeä. Nyt ei käsitellä tieteen tuloksia vaan maailmankuvaa tai maailmankatsomusta, tieteen arvovallalla oikeutettua käsitystä siitä, millainen maailma ja todellisuus on. Mikä sitten on tuo tieteellinen maailmankuva? Sitä kirjoittajat eivät selitä tarkemmin. JS:n äärellä on pääteltävissä, että tämän maailmankuvan mukaista on etsiä uskonnolle tai ihmeille yksinomaan luonnollinen eli naturalistinen selitys, vieläpä kaikenkattava selitys. Teologinen reflektio tapahtuu vain tieteen ehdoilla ja tieteellisen tiedon asettamissa rajoissa sekä niistä johdettavan tai niiden perustana olevan todellisuuskäsityksen rajoissa. Teologian on alistuttava luonnontieteen lähtökohdille ja metodeille ollakseen tiedettä. Tiede näyttää olevan ainut tai paras keino luotettavan tiedon hankkimiseen todellisuudesta. Kaiken lisäksi kirjoittajat suhtautuvat vähätellen filosofiseen pohdintaan. Nämä piirteet ovat ominaisia skientismille eli tiedeuskolle. En tässä käy yksityiskohtaiseen skientismin kritiikkiin. Totean vain, että sen ongelmat ovat pitkään olleet laajalti tiedossa, eikä ole perusteltua pitää sitä (ainoana) ”tieteellisenä maailmankuvana”.[12]

Näimme edellä yhden ongelman JS:n ohjelmallisessa fair play-periaatteessa. Se näyttäisi sanovan, että joko on hyväksyttävä totena kaikki uskonnolliset väitteet, esimerkiksi ihmeistä, tai sitten on pitäydyttävä myönteisesti kannanotosta kaikissa tapauksissa. JS valitsee jälkimmäisen vaihtoehdon ja oikeuttaa sen filosofisella naturalismilla (joka siis esitetään neutraalina ja reiluna lähestymistapana). Jos nämä olisivat ne kaksi vaihtoehtoa, JS:n ratkaisu näyttäisi perustellulta. Mutta onko todella niin? Lukijalle ei kerrota, että ”naiivin” tai ”suljetun” maailmankatsomuksen ohella olisi kolmas vaihtoehto, lähtökohtaisesti avoin mutta samalla tapauskohtaisesti kriittinen asenne, joka pyrkii kunkin ihmeväitteen kohdalla tekemään arvion sen historiallisuudesta.

Viidennessä esimerkissä kiinnitän huomion keskeiseen ongelmaan kirjoittajien todellisuustarkastelussa. Kuten olemme nähneet, kirjoittajat turvautuvat ihmeiden ja jumalauskon synnyssä yksinomaan luonnollisiin selityksiin ja rajaavat tosiasiallisesti muut pois. JS:n naturalistiset reduktiot esitetään universaaleina väitteinä ko. ilmiöstä. JS:ssä jumalakäsitys pelkistyy psykologisiin tekijöihin, kuten ihmisten toiveiden heijastamiseen jumalaan, tai sosiologisiin tekijöihin, jolloin jumalakäsitys vain heijastaa yhteisön vuorovaikutusta vallitsevan ympäristön kanssa. JS ei esitä vain tiedollista väitettä. JS tekee todellisuuden rakennetta koskevan eli ontologisen väitteen, väitteen perimmäisen todellisuuden olemuksesta. On kyse metafysiikasta.

Kun jumalakäsitys pelkistetään ihmismielen tuotokseksi, ei JS-selitys enää koske yksistään tutkimuskohdetta. Selitys kattaa kaikki jumalakäsitykset – mukaan lukien JS:n kirjoittajien. Asetelma ei muutu siitä, että kirjoittajat esittävät jumalakäsityksensä tieteellisen tutkimuksen

[12] Suomeksi ks. Alister McGrath, *Tieteen ja uskonnon dialogi*, käänn. Anne Leu (Helsinki: Kirjapaja, 2015); Mikael Stenmark, *Tiedeusko ja todellisuuden rajat: luonnontiede, etiikka ja uskonto*, käänn. Kirsi Nisula (Helsinki: Kirjapaja, 2016); Aku Visala, *Mitä tiede ei voi kertoa sinulle*, Humanitas 2 (Kauniainen: Perussanoma, 2010).

tuloksena. Yhtä kaikki JS:n maailmankuvan mukaisesti myös tieteelliseksi luonnehdittu käsitys jumalasta on laatijoidensa mielentuotos aivan samalla lailla kuin Vanhan testamentin profeettojen, Paavalin tai kirjureiden käsitys jumalasta on heidän mielensä tuotos. Niihin kaikkiin tulee suhtautua yhtä lailla pelkkinä projisointeina.

Jotta kirjoittajien näkemykset voisi privilegioida, on tukeuduttava jonkinlaiseen kahtiajaetun todellisuuden malliin. Kirjoittajat voivat tehdä kuten tutkimustraditionsa edeltäjät: tukeutua kantilaiseen tietoteoriaan, jossa tehdään ero todellisuuden (numenaali) ja todellisuudesta tehtyjen havaintojen välillä (fenomenaali). Tosin JS:ssä(kään) kyse ei ole vain tiedon luonteesta ja sen hankkimisesta, vaan siitä, millainen on todellisuus, josta hankimme tietoa.

JS:n mukaan Raamatun kirjoittajat eivät saavuta todellisuutta Jumalasta, sillä niiden käsitykset jumalasta pelkistyvät heidän mielensä tuotoksiin. Samalla näiden uskonnollisesti motivoituneiden kirjoittajien teologia palautuu antropologiaan, siihen, millainen ihminen on. Heidän kirjoittamansa teologia kertoo meille heidän olemuksestaan ihmisinä. Mutta – ja tämä on kriittinen ero – sen sijaan JS saavuttaa todellisuuden sellaisena kuin se on. JS:n kirjoittajien mielen käsitykset jumalasta eivät kerro vain heistä tutkijoina ja ihmisinä, vaan siitä, mihin heidän mielensä tuottamat käsitykset viittaavat, todellisuuteen. Käsitteellisesti ilmaisten he tekevät Raamatun kirjoittajista nominalisteja mutta pitävät itseään realisteina. Vain he (tai samoihin tuloksiin tulleet tutkijat, joita ei ole syytä epäillä uskonnollisesta motiivista) ymmärtävät uskonnollisen uskon perimmäisen olemuksen pelkkänä ihmismielen tuotoksena. Jää mysteeriksi, miten JS:n kirjoittajat perustelevat tällaisen dualistisen ontologian, jonka sisäinen jännitteisyys vaikuttaa yhteensovittamattomalta. Tässä ei kuitenkaan ole tarpeen käydä pidempää tieteenfilosofista keskustelua nominalismin ja realismin yhteensopivuudesta. Oleellista ja riittävää on nähdä, että kirjoittajien tutkimusta ohjaa tietynlaiset metafyysiset olettamat, jotka tehdään erikseen tutkimuksen tekemisestä mutta vaikuttavat oleellisesti tuloksiin.[13]

Naturalistinen reduktio synnyttää jännitteen. Jos JS:n kirjoittajien reduktio pitää paikkansa, seuraa siitä, että jumalakäsitys, ”teologia”, on sekularisoitu. Ei ole Jumalaa, johon teologia viittaisi ja minkä perusteella olisi ratkaistavissa, kuinka hyvää tai huonoa teologia on. Mutta jos me kerran tiedämme, että projisointi on vain ihmismielen akti, miksi meidän pitäisi tietoisesti projisoida vääriä käsityksiä ”Jumalaan”, käsityksiä, jotka eivät vastaa todellisuutta? Sehän on itsepetosta, tietoista itsensä huijaamista. Jumalakuvan voima perustuu siihen, että sen omaava todella uskoo Jumalan olevan tietynlainen. Kun se tiedetään illuusioksi, katoaa kuvan voima. Ja kuitenkin siihen kirjoittajat rohkaisevat lukijaa JS:n lopussa.

Vastaus kysymykseen näyttäisi olevan, että JS suhtautuu myönteisesti jumalakäsityksiin, joiden seuraukset yksilölle ja yhteisölle ovat hyvät. Jumalakuvasta tehdään keino edistää altruistista etiikkaa, jonka tarkka sisältö vaikuttaisi muodostuvan sekulaarissa ja arvoliberaalissa katsomuskontekstissa. Ratkaisu on tuskin JS:n arvostaman postkolonialistisen hengen mukainen mutta sopii hyvin yhteen liberaaliprotestanttisen uskontoteologian kanssa.

[13] Ilmiöstä suomalaisessa eksegetiikassa ks. Timo Eskola, *Tulkinnan Kahleissa: Heikki Räisäsen Rosoinen Raamattu* (Kauniainen: Perussanoma, 2013).

Kuudes ja viimeinen esimerkki käsittelee tutkimusohjelmaa. Kirjoittajat asemoivat itsensä metodologisen naturalismin edustajiksi, mikä lienee hyvin tavanomainen ratkaisu tutkimuksessa. Tällä tarkoitetaan tutkimusohjelmaa, jossa ohitetaan kysymys yliluonnollisesta ja Jumalasta. Silloin sanotaan, että tutkimus ei ota kantaa sellaisiin kysymyksiin, koska tutkimusta pitää harjoittaa tutkijat yhdistävällä maaperällä tai että yliluonnollinen ja Jumala ovat mahdollisia mutta eivät ole tutkimuksen keinoin saavutettavissa. Metodologinen naturalismi on tapana esittää pragmaattisena vaihtoehtona kahden ”ääripään” välillä, toisaalta supranaturalismin tai teismin, joka hyväksyy Jumalan olemassaolon, tai filosofisen naturalismin, joka a priori Jumalan olemassaolon ja siksi myös ihmeiden mahdollisuuden.[14]

Tutkimuksessa metodologinen naturalismi viedään käytäntöön eri tavoin. Jeesus-tutkimuksessa on agnostinen versio. Tämä tulee ilmi siinä, kun tutkijat sanovat, että emme voi tietää, tekikö Jeesus ihmeitä, mutta että sen sijaan voimme tietää Jeesuksen ja hänen aikalaistensa pitäneen häntä ihmeiden tekijänä. Evankeliumien ihmetraditioita voidaan käyttää historiallisina lähteinä Jeesuksesta. Ne osoittautuvat evankeliumitraditioista merkittävimmiksi siinä, mitä voimme tietää hänestä. Kyseiset tutkijat eivät pelkistä ihmeitä luonnollisiin selityksiin. He sanovat, että koska he ovat historioitsijoita, he eivät ota kantaa ihmeiden todellisuuteen. Tosin filosofinen naturalismi vaikuttaa taustalla, sillä miksi muuten sanottaisiin, että historiantutkimuksen keinoin emme voi tietää, paransiko Jeesus halvaantuneen miehen mutta sen sijaan voimme tietää, että Jeesus käveli temppeliin? Rajaus perustuu skeptiseen suhtautumiseen ihmeisiin. Tämä skeptisyys puolestaan ammentaa erityisesti David Humen ihmekritiikistä mutta valistuksesta laajemminkin.

Toisilla tutkijoilla metodologinen naturalismi siirtyy kohti filosofista naturalismia. He selittävät ihmeet (ja koko todellisuuden) niin kuin Jumalaa ei olisi tai hän ei vaikuttaisi suoraan luomassaan todellisuudessa. Tässä versiossa metodologisesta naturalismista ihmeistä tehdään sama naturalistinen reduktio kuin filosofisessa naturalismissa. Niiden välillä ei juuri ole eroa. Todellisuuden tarkastelussa naturalistiset selitykset ovat ainoat tai parhaat selitykset tarkasteltavasta ilmiöstä. Vaarana on tutkijan kehäpäätelmä. Hän aloittaa päätöksellä, että hänen on löydettävä ilmiöille vain luonnolliset selitykset. Kun hän löytää sellaisen, päättelee hän, että ilmiölle on vain luonnollinen selitys. Tässä kehässä neutraalilta ja kohtuulliselta vaikuttava lähtökohta, joka rajautuu tietynlaisten selitysten etsimiseen, muuttuu poleemiseksi ja ideologiseksi kritiikiksi, joka sulkee pois muut vaihtoehdot.

Kristillisestä apologetiikasta

Kirjoittajat piirtävät kuvaa kristillisestä apologetiikasta, jota kommentoin yhdeltä osalta.

> Nykyään apologetiikassa, joka pyrkii puolustamaan kristinuskoa ja erityisesti kristillistä ylösnousemususkoa, pidetään tärkeänä todistaa, että Jeesuksen hauta oli tyhjä. Apologeetat tarjoavat tätä seikkaa usein osoituksena siitä, että kristinusko on täysin poikkeuksellinen uskonto. Usein eri selitykset haudan tyhjyydelle käydään yksityiskohtaisesti läpi ja päädytään siihen, ettei mitään niistä voi todistaa kiistattomasti. Ainoaksi vaihtoehdoksi jää siis Jeesuksen

[14] Ks. Robert L. Webb, “The Historical Enterprise and Historical Jesus Research,” in *Key Events in the Life of the Historical Jesus: A Collaborative Exploration of Context and Coherence*, by Darrell L. Bock and Robert L. Webb, Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 247 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 9–93.

> ruumiin yliluonnollinen katoaminen haudasta. Tällainen päättely ei noudata akateemisen tutkimuksen logiikkaa vaan perustuu pohjimmiltaan uskonnolliseen vakaumukseen, jolle yritetään löytää ulkoisia todisteita. Historian tutkimus harvoin, jos koskaan, voi todistaa matemaattisella varmuudella mitään, saati sitten asioita, jotka ovat tapahtuneet kaksituhatta vuotta sitten. (220–221.)

On varmaankin mahdollista löytää Youtuben ihmeellisestä maailmasta apologeettoja, jotka sopivat kuvaukseen. Tosin en tunne sellaisia. Keihin kirjoittajat viittaavat? Alan laatukirjallisuudesta en löydä JS:n kuvausta vastaavia näkemyksiä JS:n kuvaus kristillisten apologeettojen argumentoinnista vaikuttaa vahvasti yksinkertaistavalta. Näyttää siltä, että kirjoittajat nostavat kritiikin kohteeksi huonoa apologiaa, ei laatuapologiaa.

On tietysti totta, että tarkastellessaan Jeesuksen ylösnousemusta apologeetat käyvät läpi vaihtoehtoisia teorioita ylösnousemukselle ja tuovat esille niiden heikkoudet. Mutta historiantutkimukseen liittyvä epävarmuus on heille tuttu ilmiö, jota he itse korostavat. Heidän mukaansa kiistatonta ja ehdottoman varmaan todistusta ei voida esittää kristinuskon puolesta tai sitä vastaan. Ehkä juuri siksi yleisin argumentointistrategia onkin kumulatiivinen eli turvautuminen useisiin argumentteihin.[15]

Ei liioin pidä paikkansa, että koska apologeettojen mielestä yksikään vaihtoehtoselitys ei kiistattomasti tule todistetuksi, täytyy jäljelle jäävän selityksen ylösnousemuksesta historiallisena tapahtumana olla totta. Sen sijaan apologeetoille on tyypillistä, että he tarkastelevat myös kyseisen vaihtoehdon selitysvoimaa ja vertaavat sitä naturalistisiin selityksiin. Kyseessä on tavanomainen historiantutkimuksen lähestymistapa. Tutkijoilla on käytettävissä tietty evidenssi, jonka selittämiseksi he luovat eri teorioita arvioidakseen seuraavaksi niiden selitysvoimaa suhteessa evidenssiin ja kilpaileviin teorioihin. Tässä kokonaisarviossa yksi selitys on apologeettojen mielestä vahvin teoria. Se selittää suurimman määrän evidenssiä, aiheuttaa vähiten vaikeita oletuksia ympäröivästä historian tapahtumista ja vastaa parhaiten jatkokysymyksiin.[16]

Aidon tutkimuksen tuntomerkeistä

Tähän mennessä arvioni toistaa monessa kohtaa sitä kritiikkiä, jota esitettiin *Sensuroitu*-kirjasta. Miksi JS näyttäisi toistavan samoja puutteita? (Tosin JS:n johdanto olisi tulkittavissa vastauksena *Sensuroidusta* puuttuneeseen filosofiseen keskusteluun, mistä kirjaa oikeutetusti kritisoitiin.) JS osoittaa kohti varteenotettavaa vastausta. Kirjoittajat jakavat tutkimuksen maailman näennäiseen ja oikeaan tutkimukseen. Näennäistutkimus on muodoltaan tieteellistä (vertaisarvioitua, tieteellisissä julkaisuissa julkaistua, tieteellisessä keskustelussa koeteltua ym.) mutta motiiviltaan ja tuloksiltaan ei-tieteellistä. Tämä motiivi on

---

[15] Ks. William Lane Craig, *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*, 3. p. (Wheaton, IL: Crossway, 2008), 233–234; Gary R. Habermas, *On the Resurrection, Volume 1: Evidences* (Brentwood, TN: B & H Academic, 2024), 23–25.

[16] Ks. esim. Craig, *Reasonable Faith*, 333–399 (erit. 396–398); Douglas R. Groothuis, *Christian Apologetics: A Comprehensive Case for Biblical Faith* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2011), 526–563 (erit. 555); Stefan Gustavsson, *Mihin uskomme perustuu?*, käänn. Teemu Haataja and Pekka Nieminen (Helsinki: Uusi Tie, 2007), 122–139 (erit. 135–139); Peter Kreeft and Ronald K. Tacelli, *Handbook of Christian Apologetics: Hundreds of Answers to Crucial Questions* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 1994), 176–197 (erit. 182, josta yksi lause asiayhteydestään irrotettuna sopisi kirjoittajien väitteeseen).

uskonnollinen, joka ilmeisesti pilaa tutkimuksen ja tutkijan (vrt. 53). Sellaista tutkimusta ei varmaankaan tarvitse kuunnella vakavasti.

Uskonnollisen motiivin epäilemisellä on pitkä ja synkkä historia tutkimuksessa. Sen ongelmat ovat moninaiset. Mainitsen seuraavat ongelmat:

1. On harhaanjohtavaa asettaa vastakkain uskonnollinen motiivi ja tieteellinen tutkimus. Viimeistään postmoderni tiedekritiikki on osoittanut, että jokaisella tutkijalla on motiivinsa, myös uskonnolliset. Jeesus-tutkimuksen historiassa on pitkään tiedetty varsin hyvin, että tutkijoilla on vahva taipumus rekonstruoida oman maailmankatsomuksensa ja arvomaailmansa mukainen Jeesus. Tämän osoitti jo Albert Schweitzer 1900-luvun alussa merkkiteoksellaan siihenastisen Jeesus-tutkimuksen historiasta.[17] Jos uskonnollinen motiivi mitätöi tutkimuksen, on meidän kokonaan luovuttava tieteestä, sillä jokaisella tutkijalla on sellainen.

2. Yksistään JS:n viimeinen osa antaa hyvän syyn epäillä, että sen kirjoittajilla on uskonnolliset motiivinsa, tässä tapauksessa uskonnonfilosofi John Hickiä seuraava uskonpluralismi, -relativismi ja -universalismi, jota hän perustelee kantilaisella tietoteorialla ja radikaalieksegetiikan UT-tulkinnalla. Jumalan synty -teoria tukee kirjoittajien uskontoteologiaa, eivätkä kirjoittajat peittele tutkimuksensa normatiivisuutta. Arviossani on muualla lainauksia JS:stä, jotka osoittavat tämän tulkinnan. Kirjan omalla kriteeristöllä heidän popularisoimansa tutkimus on kelvotonta. (Opetus: Tutkijoista tehdyt psykologiset ja sosiologiset reduktiot ovat kaksiteräinen miekka, joka johdonmukaisesti on kohdistettava myös käyttäjäänsä.)

3. Sisäisten motiivien identifiointi voi joskus onnistua. Se on kuitenkin toissijaista itse asian kannalta. Huonot motiivit eivät automaattisesti tarkoita epäonnistunutta tutkimusta, eivätkä hyvät motiivit takaa onnistumista. Lisäksi motiivien tunnistaminen on hyvin epävarmaa. Motiiveja voi olla useita, ne voivat muuttua, niiden voimasuhteet vaihdella. C.S. Lewisin essee ”Moderni teologia ja raamattukritiikki” osoittaa mainiosti, kuinka pahasti harhaan mennään arvuuteltaessa kirjoittajan motiiveja.[18]

4. On retorisesti kätevää mitätöidä ongelmalliseksi koettu tutkimus yksistään osoittamalla kyseenalaista motiivia. Argumentti toimii parhaiten samanmielisten tutkijoiden ympäristössä. Älyllisesti ratkaisu on laiska. Siinä väistetään asia-argumenttien eli varsinaisen substanssin tarkkaa työtä vaativa arviointi. Hyveellisen tutkimuksen kriteereillä arvioiden kriitikkojen kuuntelu opettaa tutkijalle välttämätöntä nöyryyttä ja avoimuutta, joita ilman tutkimuksen edistyminen käy mahdottomaksi. Kriitikkojen ohittaminen näiden uskonnollisen motiivin takia selittäisi, miksi JS ja *Sensuroitu* toistavat samat virheet. Tahtomattaan kirjoittajat havainnollistavat psykologisoinnin rapauttavaa vaikutusta tutkimuksessa.

[17] Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, käänn. W. Montgomery (Mineola: Dover Publications, 2005).
[18] Suomennos teoksessa C. S. Lewis, *Entisen ateistin kristillisiä esseitä*, ed. Walter Hooper, trans. Olavi Aula (Porvoo: WSOY, 1968), 191–209. Esseen tulisi olla pakollista luettavaa teologian opiskelijoille.

5. Kielteisellä suhtautumisella uskonnolliseen motiiviin on merkittävä rooli modernin raamattutieteen historiassa. Lähtökohtaoletus on, että uskonnollinen motiivi on tuhoisaa niin tutkimukselle kuin tutkijallekin. Positiivista vaikutusta uskonnollisella motiivilla ei voi olla. On syntynyt ihanne tutkimuksen onnistumisesta yksin sekulaarin metafysiikan viitekehyksessä.[19] Ihanteen juuret ovat valistuksen narratiivissa tieteen ja uskonnon vastakkainasettelusta, jonka mukaan kristillinen dogmi sitoo totuutta tavoittelevan vapaan ja kriittisen tieteen. Tämä vastakkainasettelu näkyy niin uusateistien konfliktimallissa tieteen ja uskonnon suhteessa kuin sitä miedommassa dominointimallissa, jota JS edustaa. Tieteenhistoriallisesti arvioiden narratiivi ei tee oikeutta luonnontieteen ja uskonnon suhteelle, joka on ollut paikoitellen jännitteinen mutta monesti hedelmällinen.

On perusteltua tehdä ero psykologisen ja epistemologisen objektiivisuuden välillä. Itse asiassa tätä distinktiota kirjoittajat soveltavat itseensä, koskapa he yhtäältä suovat itselleen oikeuden tuoda julki monoteismiteorian uskonnolliset sovellutukset, joita he selvästi haluavat edistää, ja samalla esiintyä tieteellisen tiedon apologeettoina. Olisi johdonmukaista ja hyveellistä soveltaa samaa erottelua muihin. Erottelusta seuraa, että myös psykologisesti katsoen uskonnollisen motiivin ajama voi tehdä objektiivista tutkimusta. Tästä syystä tutkimuksessa harvemmin kiistellään tutkijoiden motiiveista. Onneksi painopiste on asia-argumenteissa.

Tutkimustulosten oikeellisuus aidon tutkimuksen tuntomerkkinä on psykologista argumenttia vahvempi. Se saa tukea ajatuksesta tutkimuskonsensuksesta, jonka voisi esittää tutkijoiden saavuttamana lopullisena tietona käsillä olevasta asiasta. Silloin on kuitenkin syytä osoittaa, että konsensus on todellinen mitätöimättä merkittävää osaa kritiikistä muka-tieteenä. Ja sikäli kun tieteen ihanteina ovat avoimuus, moniäänisyys, itsensä korjaavuus, tiedon väliaikaisuus tai teorioiden falsifioitavuus, ei tieteen tuntomerkiksi kelpaa tutkimustulokset vaan tutkimusprosessiin liitetyt episteemiset hyveet.

Jumalan tuomiosta

Olen käyttänyt paljon tilaa osoittamaan JS:n tieteenfilosofisia sidonnaisuuksia ja käsittelemään niiden ongelmia. Jotain on sanottava myös JS:n uskontoteologiasta. Otan tarkasteluun JS:n loppuosan, jossa piirretään kuvaa helvettiopista moraalittomana tunteisiin vetoavien henkilötarinoiden avulla ja lukijaa kehotetaan luomaan itselleen myönteinen jumalakuva, joka ei satuta ihmistä (268–269). En tarkastele kysymystä uskomusten psykologisesti oikeasta ja väärästä käytöstä, vaikka kysymys on tärkeä ja liittyy pelotteluun helvetillä, ilmastonmuutoksella tai uskontojen väkivaltaisuudella.

Ensiksi on muistettava, että oppi helvetistä koskee kristillistä eskatologiaa. Eskatologia taas on sidoksissa käsitykseen Jumalasta kaikkien ihmisten ja koko ihmiskunnan tuomarina, jolla jokainen tekee tilin elämästään ja saa sen mukaiseen tuomion. Toiseksi tämän eskatologian ongelmaksi on tapana nähdä vihan ja koston Jumala. Kritiikki on emotionaalista ja moraalista. Jumalan tuomiovalta kielletään ja hänet pelkistetään rakastavaksi, hyvää tahtovaksi ja kesyksi Jumalaksi, jolta ei ole mitään pelättävää. Tietyssä länsimaisessa kontekstissa sellainen teologia kuulostaa mukavalta ja sitä pidetään uskottavana.

[19] Jonathan Rowlands, *The Metaphysics of Historical Jesus Research: A Prolegomenon to a Future Quest for the Historical Jesus* (London: Routledge, 2023).

Kroatialainen teologi Miroslav Volf on pohtinut rauhan ja vihan suhdetta. Hänen teologisen ajattelunsa eräänlaisena alkuvirikkeenä oli 1990-luvun Jugoslavian sodan hirmuteot. Volfin mukaan Jumalan viha on toivon näkökulma väkivallan uhreille ja siten väline rauhan aikaansaamiseksi:

> Teesini, jonka mukaan väkivallattomuuden harjoittaminen edellyttää uskoa jumalalliseen kostoon, ei tule olemaan monien kristittyjen, erityisesti länsimaisten teologien, suosiossa. Henkilölle, joka on taipuvainen hylkäämään sen, ehdotan, että kuvittelet pitäväsi luennon sota-alueella (jossa alun perin pidettiin tämän luvun perustana oleva esitelmä). Kuulijoidesi joukossa on ihmisiä, joiden kaupunkeja ja kyliä on ensin ryöstetty, sitten poltettu ja tasoitettu maan tasalle, joiden tyttäret ja sisaret on raiskattu, joiden isiltä ja veljiltä on viilletty kurkku auki. Luennon aihe: kristillinen suhtautuminen väkivaltaan. Teesi: meidän ei pitäisi kostaa, koska Jumala on täydellistä ei-pakottavaa rakkautta. Pian huomaisit, että poliisin ja armeijan suojaaman esikaupunkikodin hiljaisuus tarvitaan sen teesin syntymiseen, jonka mukaan ihmisen väkivallattomuus vastaa Jumalan kieltäytymistä tuomitsemasta. Poltetussa maassa, joka on kasteltu viattomien verellä, se kuolee poikkeuksetta. Ja kun katsoo sen kuolemaa, on hyvä pohtia monia muita liberaalin mielen miellyttäviä vankiloita. [20]

Toisaalla Volf kirjoittaa henkilökohtaisesti:

> Ennen ajattelin, että viha ei ole Jumalan arvoinen. Eikö Jumala olekin rakkaus? Eikö jumalallisen rakkauden pitäisi olla vihan yläpuolella? Jumala on rakkaus, ja Jumala rakastaa jokaista ihmistä ja jokaista olentoa. Juuri siksi Jumala on vihainen joillekin niistä. Viimeisin vastarintani Jumalan vihan ajatusta kohtaan oli uhri sodalle entisessä Jugoslaviassa, alue, josta olen kotoisin. Joidenkin arvioiden mukaan 200 000 ihmistä sai surmansa ja yli 3 000 000 ihmistä joutui siirtymään kotiseuduiltaan. *Minun* kyliäni ja kaupunkejani tuhoutui, *minun* kansaani pommitettiin päivästä toiseen, jotkut heistä pahoinpideltiin niin raa'asti, ettei sitä voinut kuvitella, enkä voinut kuvitella, ettei Jumala olisi vihainen. Tai ajatelkaa Ruandaa viime vuosisadan viimeisellä vuosikymmenellä, jossa 800 000 ihmistä hakattiin kuoliaaksi sadan päivän aikana! Miten Jumala reagoi siihen verilöylyyn? Hemmottelemalla rikoksentekijöitä isovanhempien tavoin? Kieltäytymällä tuomitsemasta verilöylyä, mutta sen sijaan vahvistamalla tekijöiden perushyvyyden? Eikö Jumala ollut heille raivokkaan vihainen? Vaikka ennen moitin sopimattomaksi ajatusta Jumalan vihasta, aloin ajatella, että minun olisi kapinoitava sellaista Jumalaa vastaan, joka *ei* vihastu maailman pahuuden edessä. Jumala ei ole vihainen siitä huolimatta, että hän on rakkaus. Jumala on vihainen, *koska* Jumala on rakkaus.[21]

---

[20] Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* (Nashville: Abingdon Press, 2019), 299–300.

[21] Miroslav Volf, *Free of Charge: Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005), 138–139. Kursivointi alkuperäinen.

Poleemisemmin kirjoittaa David Berlinski (joka kuvaa itseään sekulaariksi ja agnostiseksi juutalaiseksi) arvostellessaan uusateistien moraalista uskontokritiikkiä, joka kohdistui tuomion ajatukseen.

> Oli jotakin, mitä Hitler *ei* uskonut, mitä Stalin *ei* uskonut, mitä Mao *ei* uskonut, mitä SS-miehet *eivät* uskoneet, mitä Gestapo *ei* uskonut, mitä NKVD *ei* uskonut, mitä komissaarit, valtion viranomaiset, rehvastelevat teloittajat, natsilääkärit, kommunistisen puolueen teoreetikot, älyköt, ruskeapaidat, mustapaidat, Gauleiterit ja tuhannet puoluekiihkoilijat *eivät* uskoneet. He *eivät* uskoneet, että Jumala tarkkailee heidän tekojaan.
>
> Ja sikäli kun tiedämme, hyvin harva viime vuosisadan hirveyksien toteuttajista oli kovin huolissaan siitä, että Jumala olisi tarkkaillut hänenkään tekojaan.
>
> Sitähän sekulaari yhteiskunta loppujen lopuksi *merkitsee*.[22]

Berlinski ei väitä, että eskatologia takaisi pahuudesta vapaan maailman. Sen sijaan Berlinski osoittaa, että Jumalan ja tämän tuomiovallan kieltämisellä on todelliset seurauksensa ja että nämä seuraukset näkyvät historiassa. Lisäksi hän tahtoo sanoa, että ahdasmieliseksi kuvitellusta uskonnosta vapautettu yhteiskunta ei välttämättä tuotakaan eskatologiakriitikkojen tavoittelemaa parempaa maailmaa.

Kun käsitys Jumalasta ja hänen tuomiovallastaan tiedetään tieteen perusteella (näinhän Berlinskin mainitsemat ihmiset ja ryhmät argumentoivat) ihmismielen tuotokseksi, on käsityksen lumous särkynyt ja ihminen vapautunut tekemään mitä hyväksi näkee, kun ei ole Jumalaa, joka tarkkailisi hänen tekemisiään. Volfin argumentti ei onnistu, jos käsitys Jumalana nimetään pelkäksi ihmismielen projektioksi.

Uusateistit lanseerasivat 2000-luvun alussa mainoslauseen ”Jumalaa ei luultavasti ole olemassa. Lakkaa murehtimasta ja nauti elämästä!” Sen voi hetkellisesti kokea kauniiksi lupaukseksi paremmasta maailmasta. Historia kuitenkin osoittaa, että sen vieminen käytäntöön johti dystopiaan.

Lopuksi: Mikä on seuraava kirja?
Ensimmäisessä julkisessa arvioissani (Kansanlähetyspäivillä heinäkuussa 2023) *Sensuroidusta* ennustin, että kirjoittajilta ilmestyy seuraavaksi kirja Jeesuksesta. Pidin sitä luonnollisena jatkumona ensimmäiselle kirjalle.

Kun valistunut arvaukseni nyt on toteutunut, on kysyttävä: mitä JS:n jälkeen? Vastaus riippuu kuluttajista. Jos yhteiskunnallinen ilmapiiri osoittautuu sellaiseksi, että on markkinat kirjoille, jotka tieteellä oikeuttavat ideologisen kristinuskokritiikin, luvassa on varmasti jatkoa. Kustantajia kiinnostaa taloudellinen voitto. Hyvin myyviä kirjoja kannatta julkaista. Toinen tekijä liittyy julkisuuteen. Valtamedian suoma suosio ja julkisuus tarjoavat helpon kanavan julistaa valistuksen myyttistä sankaritarinaa pelottomista ja totuutta tavoittelevista tutkijoista

[22] Lainaus teoksesta John C. Lennox, *Tähtäimessä Jumala: Miksi Uusateistit Osuvat Harhaan?*, käänn. Jasu Markkanen (Ryttylä: Uusi Tie, 2011), 111. Kursivointi alkuperäinen. Alkuperäisteos David Berlinski, *The Devil’s Delusion: Atheism and Its Scientific Pretensions*, 2. p. (New York: Basic Books, 2010), 26–27.

vapauttamassa kansan kristinuskon sorrosta ja kahleista. Pragmaattisesti ajatellen taistelua ei kannata jättää kesken. Kolmas ja luultavasti ratkaisevin tekijä on henkilökohtainen motiivi. Kuinka vahva missio kirjoittajalla/kirjoittajilla on julkisesti julistaa kristinuskon ”perinteistä” käsitystä synnystä ja historiastaan vääräksi, sen sisältöä irrationaaliseksi sekä moraalittomaksi, ja tieteellistä maailmankuvaa paremman maailman edistäjänä? Jos tämä kutsumustietoisuus on vahva kirjoittajassa, on hän valmis näkemään vaivan seuraavan kirjan kirjoittamiseen.

Mistä sitten kolmas kirja? *Sensuroitu* kirjoitti uusiksi Raamatun tekstihistorian. JS kirjoitti uusiksi juutalaisuuden, kristinuskon ja islamin syntyhistorian. Seuraava askel olisi kirjoittaa uusiksi kristinuskon myöhempi historia. On hyvinkin mahdollista, että meillä on kolmen vuoden sisällä käsissämme uusateismin uskontokritiikillä höystetty, tiedettä popularisoivana mainostettu kirja, joka perkaa kristinuskon todellisia ja kuvitteellisia rikkeitä: ristiretket, noitavainot, yksinvaltiuden oikeutus, luonnontieteilijöiden vainoaminen, natsismin kannatus, seksuaalivähemmistöjen alistaminen. Viittauksia mainittuihin synteihin oli *Sensuroidussa* ja JS:ssä. Niistä saa suhteellisen pienellä vaivalla laajennettua kokonaiseksi kirjaksi. Sellainen kirja sopisi aikaan, jossa kristinuskokritiikin painopiste on siirtynyt tieteestä etiikkaan, kristinuskon irrationaalisuudesta sen moraalittomuuteen.