

Maarit Hytönen
(toim.)

**RAAMATTU
JA
KIRKON USKO
TÄNÄÄN**

Synodaalikirja 2004

Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 87

**Kirkon tutkimuskeskus
Tampere 2004**

ISBN 951-693-254-1
Gummerus Kirjapaino Oy
Jyväskylä 2004
Kannen suunnittelija: Eliisa Isoniemi
Kannen kuva: Jorma Pesonen /Credonet Imagebank

SISÄLLYS

	ESIPUHE	5
	<i>Maarit Hytönen</i>	
1	RAAMATTU, RAAMATULLISUUS JA PAPPI?	15
	<i>Kai Peltonen</i>	
2	MITÄ ON SOLA SCRIPTURA -PERIAATE TÄNÄÄN?	32
	<i>Sammeli Juntunen</i>	
3	KAANONIN SYNTY JA TEOLOGINEN MERKITYS	53
	<i>Timo Veijola</i>	
4	RAAMATTU KIRKON KERTOMUKSENA – RAAMATUN TOTUUSVAATIMUS VALISTUKSEN JÄLKEISESSÄ POSTMODERNISSA MAAILMASSA.	72
	<i>Jukka Keskitalo</i>	
5	MITEN RAAMATTUA TUTKITAAN TÄNÄÄN?	90
	<i>Petri Merenlahti ja Lauri Thurén</i>	
6	RAAMATUNTULKINTA SUOMEN HERÄTYSLIIKKEISSÄ	108
	<i>Jouko Talonen</i>	
7	LUTHER RAAMATUN LUKIJANA.	128
	<i>Tuomo Mannermaa</i>	
8	SOLUS CHRISTUS	138
	<i>Simo Peura</i>	
9	RAAMATUN EETTINEN VAATIMUS – LAKI, EVANKELIUMI JA ARMO.	157
	<i>Antti Raunio</i>	

10	RAKKAUDEN LAKI VAI LUONNOLLINEN LAKI? RAAMATUN MORAALITRADITIO TÄNÄÄN	178
	<i>Tage Kurtén</i>	
11	RAAMATTU JA NYKYAJAN EETTISET KYSYMYKSET	198
	<i>Pauliina Kainulainen</i>	
12	KRISTILLINEN ETIIKKA JA GLOBAALI ETIIKKA	218
	<i>Hans-Olof Kvist</i>	
	TEESEJÄ RAAMATUSTA	238
	Kirjallisuus	241
	Kirjoittajat	253

ESIPUHE

Kirkko ja Raamattu ei aiheena ole kirkon historiassa uusi, mutta kirkon ja sen papiston on tarpeen jokaisena aikakautena uudistaa suhteensa Raamattuun ja sanoa, mitä se juuri tänään merkitsee, miten Raamattua tänään pitäisi tulkita. Nyt on tullut sen aika.

Erityisesti kirkon ja sen papiston suhtautuminen homoseksuaalisuuteen sekä erilaiset käsitykset kirkon virasta ovat viime vuosina tehneet raamattukeskustelun entistä tarpeellisemmaksi. Kun sekä kannattajat että vastustajat vetoavat Raamattuun ja väittävät edustavansa ainoaa oikeaa raamatuntulkintaa, herää kysymys, miten Raamattua pitäisi tulkita, että tulkinta tekisi oikeutta Raamatulle itselleen? Myös kirkon viralliset kannanotot ja eettisten kannanottojen vaatimus saavat kysymään, mihin kirkon kannan tulisi perustua: Raamattuun, luonnolliseen lakiin ja järjenkäyttöön, traditioon vai johonkin muuhun?

”Kun kirkossa keskustellaan Raamatun merkityksestä ja ohjeellisesta arvosta, kannanotot on perustettava kristilliseen uskoon.” Näin jyrkästi alkoi Suomen luterilaisen kirkon raamattukannanotto 12 teesiä Raamatusta vuodelta 1972. Kirkkolaisissa (§ 1) puolestaan todetaan kirkon tunnustuksesta:

”Suomen evankelis-luterilainen kirkko tunnustaa sitä Raamattuun perustuvaa kristillistä uskoa, joka on lausuttu kolmessa vanhan kirkon uskontunnustuksessa sekä luterilaisissa tunnustuskirjoissa.”

Kirkkojärjestyksen (§ 1) mukaan:

”Suomen evankelis-luterilainen kirkko tunnustaa sitä kristillistä uskoa, joka perustuu Jumalan pyhään sanaan, Vanhan ja Uuden testamentin profeetallisiin ja apostolisiin kirjoihin, ja joka on ilmaistu kolmessa vanhan kirkon uskontunnustuksessa sekä muuttamattomassa Augsburgin tunnustuksessa ja muissa luterilaisen kirkon Yksimielisyyden kirjaan otetuissa tunnustuskirjoissa. Kirkko pitää korkeimpana ohjeenaan sitä tunnustuskirjojen periaatetta, että kaikkea oppia kirkossa on tutkittava ja arvioitava Jumalan pyhän sanan mukaan.”

Mitä kirkko siis opettaa Raamatusta? ”*Vaikka luterilaisella kirkolla ei olekaan yksityiskohtaista dogmia Raamatusta, sen synnystä ja arvosta, se kuitenkin ratkaisee Raamatun sisällyksen perusteella oppeja koskevat kysymykset.*” Tätä periaatetta sanotaan piispojen raamattukannanotossa (1972) kaiken luterilaisen uskon ja ajattelun perusedellytykseksi, joka nousee uskonpuhdistuksen muodollisesta periaatteesta.

Katekismuksen mukaan Raamattu on Jumalan puhetta ihmisille. Katekismuksen Raamattu-viitteessä puolestaan todetaan, että ihmiset ovat puhuneet Pyhän Hengen johtamina sen, minkä ovat Jumalalta saaneet (2. Piet. 1:21).

”*Raamattu on kristittyjen pyhä kirja. Vanhassa ja Uudessa testamentissa kerrotaan Jumalan teoista ja hänen rakkaudestaan kaikkia ihmisiä kohtaan. Samoin kuin Kristuksessa myös Raamatussa inhimillinen ja jumalallinen ovat yhdistyneet toisiinsa. Raamatussa Jumala itse puhuu meille ihmisten kielellä.*” (Katekismus 2000, s. 40)

Kun piispat esittivät *Aimo T. Nikolaisen* pohjatyöhön perustuvat 12 teesiä Raamatusta, se oli yksi yritys vastata 1970-luvun raamattukeskusteluun. 1980-luvulla eksegeettien ja systemaattikkojen välillä käyty kiivaskin keskustelu Raamatusta laajeni vuonna 1986 seminaariksi *Raamattu, teologia ja kirkko*. 1990-luvulla järjestettiin Raamatusta kaksi seminaaria, joiden osanottajina olivat piispojen lisäksi eksegeetit, systemaattikot ja kirkkohistorioitsijat. Ensimmäisen seminaarin otsikkona oli *Raamatuntutkimus ja kirkon usko*; toisessa paneuduttiin vuorisäärän tulkintaan historiassa ja nykyaikana.

Kirkon koulutuskeskuksen 30-vuotisjuhlaseminaarissa elokuussa 2000 heräsi jälleen tarve keskustella Raamatusta. Erityisen tarpeelliseksi nähtiin raamattukeskustelu seuraavista näkökulmista:

1. Mitä merkitsee, että luterilainen kirkko on Sanan kirkko?
2. Mitä merkitsee, että Raamattu on auktoriteetti kirkon elämässä ja toiminnassa?

Alussa oli Sana – Kirkon seminaari Raamatusta pidettiin 29.–30.8.2002 Järvenpäässä. Osanottajajoukko käsitti Helsingin yliopiston systemaattikkojen, eksegeettien ja kirkkohistorioitsi-

joiden lisäksi Joensuun yliopiston, opiskelijoiden, hiippakuntien sekä raamattukoulutuksen kannalta keskeisten järjestöjen ja laitosten edustajat.

Tässä synodaalikirjassa, joka on vuosikymmenten tauon jälkeen kaikkien hiippakuntien yhteinen, kannetaan huolta kirkosta ja Raamatusta. Otsikko *Raamattu ja kirkon usko tänään* oli alun perin tarkoitettu kirjan työnimeksi, mutta suunnittelutyön edetessä tuli ilmeiseksi, ettei kirjan sisältöä voi juuri muuten kuvata. Tavoitteena on valottaa eri näkökulmista, miten Raamattu ja kirkon usko liittyvät tänään toisiinsa tai miten niiden pitäisi liittyä.

Kirjan sisältöä ja kirjoittajia oli miettimässä työryhmä, johon kuuluivat: Kuopion hiippakunnan piispa *Wille Riekkinen*, professori *Timo Veijola*, kirkkoherra *Jukka Keskitalo*, Kirkon koulutuskeskuksen raamattukouluttaja, nykyään Espoon hiippakunnan dekaani *Kai Peltonen*, Kirkon tutkimuskeskuksen johtaja *Kimmo Kääriäinen* ja tutkija *Maarit Hytönen*.

Kirjan kirjoittajat ovat oman alansa asiantuntijoita, jotka saivat tehtäväkseen kirjoittaa yleistajuisesti oman erityisalansa kysymyksistä. Erityisesti naispuolisia kirjoittajia tuntui olevan vaikea saada tehtävään, vaikka työryhmällä oli useitakin hyviä vaihtoehtoja. Kirjoittajat kokoontuivat syksyllä 2003 kirjoittajaseminaariin, jossa oli mahdollisuus antaa ja saada palautetta artikkelin ensimmäisestä versiosta.

Kirja on tarkoitettu erityisesti papeille. Sen tarkoituksena on antaa ajattelemisen aihetta niin teologille, jonka opinnoista on vuosikymmeniä, kuin hänelle, jonka valmistumisesta on vain vähän aikaa. Tutkimussihteeri, YTM *Annika Aroharju* ansaitsee suurkiitokset siitä, että hän on lukenut tämän kirjan artikkelit maallikon näkökulmasta ja antanut palautetta siitä, miltä artikkelit vaikuttavat lukijasta, jolla ei ole teologista pohjakoulutusta. Vaikka kirja on kirjoitettu synodaalikirjaksi, sen uskoisi kiinnostavan myös muita seurakunnan työntekijöitä ja kirkon raamattukäsityksestä sekä raamatuntutkimuksesta kiinnostuneita maallikoita.

Kirjan kirjoittajat ovat eksegeettejä, systemaattikkoja ja kirkkohistorioitsijoita, jotka edustavat maamme kaikkia teologista koulutusta antavia yliopistoja. Varsin suuri osa näistä kirjoittajista on myös pappeja.

Kai Peltonen on raamattukouluttajana joutunut pohtimaan kysymystä, mikä on pappien suhde Raamattuun. Artikkelissaan *Raamattu, raamatullisuus ja pappi?* hän kuvaa, kuinka asialle omistautunutta yritystä uskoa ja elää Raamatun opetusten mukaisesti ei kristityiltä ole aikojen kuluessa puuttunut. Etsivä on aina löytänyt Raamatusta haluamansa, jopa oikeutuksen väkivallalle ja vihalle tai perusteet niiden torjumiselle: ”*Yhdenlainen vilpittömyys ja vakavahenkinen raamatullisuus tahtoo toistuvasti joutua poikkitelein toisenlaisen, aivan yhtä vakavan ja vilpittömän raamatullisuuden kanssa. Kun yksi uskoo ymmärtäneensä Jumalan tahdon Raamatussa oikein, on vaikeata myöntää, että joku toinen on nähnyt samat asiat eri tavalla mutta silti yhtä oikein. Ja erotiomaria, jonka päätöksiin kaikki tyytyisivät, ei uskon ja vakaumuksen kysymyksissä tästä maailmasta ole löytynyt.*”

Raamatulla on vaikutuksensa elämänmenoon myös seurakunnissa, sillä se johtaa moraalisiin ja eettisiin pohdintoihin. Laki ja kehotus Jumalan tahdon mukaiseen elämään ovat eri asioita, mutta molemmat kuuluvat kirkon uskoon. Kun kirkko uskoo olevansa Kristuksen asialla, sen tulee näkyä kirkon elämässä ja konkreettisisä ratkaisuisä. Koska puu tunnetaan hedelmistään, uskonnon tulee konkretisoitua uskonnolliseksi elämäksi ja toiminnaksi, Peltonen huomauttaa.

Raamattuperiaate on ollut luterilaisessa uskossa keskeinen aina uskonpuhdistuksesta lähtien, mutta mitä *sola scriptura* -periaate tarkoittaa tänään? Vaikka raamattuperiaate syntyikin aikanaan korostamaan sitä, mihin uskonpuhdistuksessa haluttiin tukeutua ja mistä katolisen kirkon katsottiin tinkineen, tämän päivän luterilaisella kirkolla olisi *Sammeli Juntusen* mukaan opittavaa katolisen kirkon raamattuopetuksesta. Katolinen kirkko pitää kiinni Raamatun inspiroidusta luonteesta ja arvovallasta toteamalla, että tuottaakseen pyhät kirjat Jumala valitsi tiettyjä ihmisiä, jotka käyttivät täydesti omia kykyjään ja voimiaan. Vaikka Jumala toimi heissä ja heidän kauttaan, he panivat tekstiin juuri sen, mitä hän halusi kirjoitettavan.

Juntusen mukaan välttyttäisiin monelta ongelmalta myöntämällä, että Herran tekoja historiassa kuvaavat Raamatun sanat ovat syntyneet ihmisen historiassa. Koska Raamattu on ihmisten kirjoit-

tama, kaikki yksityiskohdat eivät aina pidä yhtä faktisten tapahtumien kanssa.

Timo Veijola käsittelee artikkelissaan *Kaanonin synty ja teologinen merkitys* Raamatun kaanonin asemaa uusimman tutkimuksen valossa. Käy ilmi, että Raamatun kaanon ei ole jälkikäteen luotu pakkopaita, jolla rabbit ja kirkonmiehet olisivat keinotekoisesti rajoittaneet pyhien kirjojen määrää. Kaanonin syntyyn paneutunut historiallinen tutkimus on osoittanut, että kaanon on kasvanut Raamatun kirjojen omalta pohjalta pitkän kehityksen tuloksena, jota on ohjannut uskonnollisen yhteisön sisäinen uskonto eli kanoninen tietoisuus. Vanhemman tutkimuksen perintönä mainitaan vielä nykyäänkin kolme kaanoniin kelpuuttamisen kriteeriä: aitous ja apostolinen alkuperä, oikea opillinen näkemys ja käyttö kaikkialla kristikunnassa. Uusimman tutkimuksen mukaan kriteerit eivät todellisuudessa ohjanneet kaanonin muodostumista, vaan olivat pikemminkin myöhemmin luotuja perusteluja olemassa olevalle tilanteelle.

Kaanonin teologinen merkitys perustuu Veijolan mukaan siihen, että se turvaa samalla kertaa sekä Raamatun sisäisen moneuden että ykseyden. Moneuden hyväksyminen mahdollistaa eri tavalla painottuneiden näkemysten rinnakkaiselon, kun taas ykseyden huomioon ottaminen kutsuu etsimään Raamatusta punaista lankaa, joka yhdistää koko kaanonian.

Jukka Keskitalon mukaan niin historiallis-kriittinen raamatuntutkimus kuin moderni fundamentalismi ovat pohjimmiltaan valistuksen lapsia. Toinen etsii Raamatusta ehdotonta objektiivista varmuutta, toinen pyrkii ottamaan etäisyyttä kirkolliseen tulkintatraditioon. Juuri valistuksen vaikutuksesta tiedon subjektiivinen ja objektiivinen puoli etäännyivät toisistaan. Faktatieto katsottiin objektiiviseksi, varmaksi ja eksaktiksi, mutta arvoihin kohdistuva tieto subjektiiviseksi, epävarmaksi ja epäeksaktiksi. Siksi tiedolle piti löytää varma perusta, jota ei voinut epäillä. Tämä löytyi lopulta ajattelevasta subjektista itsestään.

Kaikki todellisuuskäsitykset perustuvat lopulta eräänlaiseen uskonvaraiseen lähtökohtaan, jota ei enää voida todistaa, vaan se on hyväksyttävä annettuna. Ei edes valistuksen tieteellis-tekninen ja mekanistinen kertomus voi omia ainoan oikean järjenkäytön asemaa. Kristillinen usko ja sen kieli ovat oma kertomuksensa,

josta käsin maailmaa voidaan oikeutetusti tulkita: ”*Raamatun kaanoniin on seuloutunut pitkän ja monipolvisen teologisen prosessin kautta se aines, joka muodostaa kristillisen kirkon oman kertomuksen. Kirkolle tämä kertomus ei ole vain yksi kertomus muiden joukossa, vaan Kertomus, jota se universaalilla intentiolla tarjoaa kaikille luoduille*”, Keskitalo kirjoittaa.

Lauri Thurén ja Petri Merenlahti puolestaan kertovat, miten Raamatun tutkitaan tänään. Eksegeetiikan tutkimuskohde, tutkijakunta ja menetelmät ovat aikojen saatossa laajentuneet ja monipuolistuneet. Tämä merkitsee parhaimmillaan uusia kysymyksiä, vaihtoehtoisia näkökulmia ja tarkempia tuloksia, mutta uhkakuva on tiedon pirstaloituminen ja yhteyden heikkeneminen perinteiseen tutkimukseen. Uudet ja vanhat eksegeettiset menetelmät voivat auttaa ymmärtämään Raamatun, mutta Raamatun uskonnollinen lukeminen, tulkinta ja käyttö ovat kirkon tehtäviä.

Vaikka Jumalan äänen kuuleminen Raamatun sanassa ja sen julistaminen ihmisille jää kirkon vastuulle, tässä voi hyödyntää eksegeettistä tietoa tai olla hyödyntämättä. Luterilainen raamatuntutkija voi kuitenkin muistuttaa kirkkoaan sen raamatuperiaatteesta. Historiaan itsensä ankkuroiva oppi ei voi olla suojattu kriittisen raamatuntutkimuksen tuloksilta, ja toisaalta uusi tutkimusmateriaali ja uudet menetelmät avaavat uudenlaisia näköaloja. Tieteen omien pelisääntöjen kunnioittaminen tekee sen tuloksista hyödyllisiä kirkolle ja ilman näitä teologian loppukäyttäjiä olisi vaikea harjoittaa laajaa ja monialaista eksegeettistä tutkimusta.

Kuvatessaan Suomen herätysliikkeiden raamatuntulkintaa *Jouko Talonen* nostaa raamatukeskustelun ytimeen kansan syvät rivit sekä takametsien miehet ja naiset. Käytännöllisyydessään ja uskontajussaan heidän arjenteologiansa poikkeaa akateemisesta eksegeetiikasta ja sen kirkollisista sovellutuksista. Parhaimmillaan se on huutomerkki ja muistutus kristillisen uskon rakentumisesta jumalalliselle ilmoitustuudelle: kirkossa on palattava perustuuksiin ja pohdittava, minkä varassa seurakunta ja yksittäinen uskova voivat kestää.

Talosen mukaan kaikkia herätysliikkeitä koskeva kysymys on lain ja evankeliumin erottaminen. Joskus laki ja evankeliumi ovat sekoittuneet, toisinaan pelastushistoriallinen näkökulma on vaihtunut ”hyttysten kuurnitsemiseen”. Yritysten ja erehdysten kautta

herätysliikkeet ovat opetelleet ymmärtämään Raamattua oikein. Olennaista tässä oppimisessa on ollut ymmärtää ja tulkita Raamattua Pyhän Hengen valossa.

Elämäntyönsä yliopistolla tehneenä tiedemiehenä ja pappina *Tuomo Mannermaa* pahoittelee sitä, että teologisissa tiedekunnissa opitaan liian vähän hengellistä Raamatun lukemista – eikä sitä välttämättä aina edes opeteta. Hengellinen Raamatun lukeminen tarkoittaa sellaista lukutapaa, jossa tekstejä lähestytään luottamuksessa, että Jumala itse valistaa Raamatun sanassa kasvonsa ja ihminen näin kohtaa Jumalan. Tässä kohtaamisessa Jumalan sana sulautuu ihmisen sydämeen, hänen persoonansa keskukseen. Se valaisee ymmärryksen ja sytyttää tahdon jumalalliseen, lahjoittavaan rakkauteen. Tällaisessa Raamatun lukemisessa tapahtuu reaalin osallisuus, *participatio*, Pyhässä Hengessä Kristuksen kautta Isään Jumalaan.

Koska hengellinen Raamatun lukeminen on erityisesti Pohjoismaissa usein jyrkästi erotettu akateemisesta raamattutieteestä kirkon asiaksi ja opetettavaksi, akateeminen tutkimus ja opetus eivät välttämättä edes aseta kysymystä, onko Raamattu Jumalan ilmoitusta tai millä tavalla se olisi. Siksi on Mannermaan mukaan luonnollista, että tällaisessa akateemisen ja kirkollisen Raamatun lukemisen jännitteisessä tilanteessa kirkossa vallitsee epävarmuus Raamatun oikeasta tulkinnasta.

Artikkelissaan *Solus Christus* *Simo Peura* korostaa, että raamatuntulkinta ja oppi ovat luterilaisuudessa kiinteässä vuorovaikutuksessa keskenään. Yhtäältä opinmuodostus on tulosta Raamatun tulkittamisesta, toisaalta opin sisältö vaikuttaa siihen, miten Raamatun sanoma ymmärretään. Koska Raamatun ydinopetus on selkeää, se voidaan kiteyttää Katekismuksen kolmeksi pääkohdaksi. Lutherin mukaan käskyt, uskontunnustus ja Isä meidän -rukous ovat Raamatun lyhyt ja täydellinen tiivistelmä. Raamatuntulkinta ja oppi eivät siten ole ristiriidassa keskenään.

Lutherin *yksin Kristus* -periaate ilmaisee Isän, Pojan ja Pyhän Hengen olemuksen: ”*Pyhä Kolminaisuus on Jumala, joka Isän tahdosta tekee Kristuksen kautta Pyhässä Hengessä syntisen ihmisen osalliseksi omasta olemuksestaan, itsestään lahjoittavasta rakkaudesta, totuudesta, ja vanhurskaudesta.*” Periaate tarvitaan, jotta ihminen voisi pitää Jumalaa hyvän antajana ja rakastaa lähimmäistään niin kuin itseään.

Antti Raunion mukaan lain ja evankeliumin erottelu viittaa kahdenlaiseen vanhurskauteen: lain ja evankeliumin vanhurskauteen. Evankeliumin vanhurskaus tarkoittaa sitä jumalallista vanhurskautta, jonka Jumala lahjoittaa ihmiselle ja jolla hän tekee ihmisen vanhurskaaksi. Lain vanhurskaus puolestaan tarkoittaa inhimillistä vanhurskautta, jota vaaditaan ihmiseltä ja joka ihmisen pitäisi kyetä toteuttamaan.

Lain ja evankeliumin erottelu on tehtävä, jotta lain vaatimukselle ja evankeliumin lupaukselle osataan antaa oikea merkitys ja tehtävä. Raunion sanoin: *”Lain valossa näyttää nimittäin siltä, että ihmisen on pärjättävä omin voimin. Jos Jumala onkin olemassa, hän ei ainakaan auta, vaan pelkästään käskee, vaatii, uhkaa ja tuomitsee. Ja samoin näyttävät tekevän häneen uskovat ihmiset. Evankeliumin valossa on toisin. Siinä Jumala armahtaa, lahjoittaa ja ottaa yhteyteensä ja toiset ihmisetkin voi kaikista puutteistaan huolimatta nähdä Jumalan antamina lahjoina.”*

Tage Kurtén esittelee erästä tapaa ymmärtää moraali ihmisen olemassaolon mukana annettuna. Moraali koskee ihmistä henkilökohtaisesti ja huomattavasti syvemmällä tavalla kuin ulkoisen tiedon muodossa. Tämä vaikuttaa vuorostaan siihen, miten luonnollinen laki ymmärretään ja millainen rooli on Raamatulla ja kristillisellä rakkaudella.

Moraalikäsitys, joka korostaa inhimillistä kohtaamista ja itse tekijää, johtaa normien ja sääntöjen väistymiseen taka-alalle. Yrittäessään sanoa jotain yleispätevää toisista ihminen itse asiassa ilmaisee vain oman sisäisen moraalisen luonteensa. Jos joku sanoo, että sellaisilla homoseksuaaleilla, jotka toteuttavat sukupuolista suuntautumistaan, ei ole paikkaa kirkossa, hän kertoo lähinnä omista moraalisisista asenteistaan, ei homoseksuaalisista siskoista tai veljistä. Kukaan ei voi piiloutua ajattomiin käskyihin viittaavien mainintojen taakse tai sellaisen teoreettisen tiedon taakse, joka väittää tuntevansa Jumalan tahdon.

Jotta Raamattua tulkittaisiin siten, että tulkinta kohtaa nykyajan eettiset kysymykset sekä tekee samalla oikeutta Raamatun Hengelle, on *Pauliina Kainulaisen* mukaan otettava huomioon kolme erilaista tulkintaympäristöä. Ensimmäisessä tulkintaympäristössä, omassa yhteiskunnassa ja koko konkreettisesti maailmassa, kristillisen teologian haasteena on herättää keskustelua,

auttaa näkemään toivoa ja hahmoa kaaoksessa sekä vapauttaa näin voimia toimintaan. Kontekstuaalisen teologian periaatteen mukaisesti voitaisiin kirkossakin ensin kuunnella niitä eettisiä kysymyksiä, joita ihmiset kyselevät, ennen kuin riennetään vastaamaan.

Toinen tulkintaympäristö on Raamatun tekstissä kuvattu konkreettinen maailma, jonka hahmottamisessa yliopistoekegetiikalla on ollut merkittävä tehtävä. Kainulaisen mukaan kirkko tarvitsisi kuitenkin entistä enemmän sen omista lähtökohdista nousevaa Raamatun tulkintaa ja teologiaa. Yliopistoteologia on antanut liian vähän painoarvoa sille yhteiskunnalliselle kontekstille, jossa Raamattua tulkitaan ja käytetään. Kirkon kannalta keskeinen konteksti on rukoileva ja sakramenteja jakava hengellinen yhteisö, joka on Raamatun kolmas tulkintaympäristö. Kirkon Raamatun tulkinta on yhteisöllinen asia, jossa muillekin ulottuvuuksille kuin järjelle on sijansa. Hengellisessä yhteisössä Raamattua lähestytään rukouksessa, sakramenttiyhteydessä ja arkisessa palvelussa.

Kristillisen luomisuskon mukaan Jumalan ilmoittamat kymmenen käskyä on kirjoitettu kaikkien ihmisten sydämeen. *Hans-Olof Kvist* huomauttaa, että Jumalan käskyt ovat siten siinä mielessä globaaleja, että niiden uskotaan olevan kaikille ihmisille merkityksellisiä. Jos halutaan tehdä ero universaalien ja kristillisesti perustellun globaalien etiikan välillä, voitaisiin sanoa, että universaalille globaalille etiikalle on tunnusomaista kansainvälisyys sekä uskontojen ja kulttuurien vuorovaikutus.

Ratkoessaan maailman globaaleja ongelmia kristillisesti motivoitujen globaalien etiikan edustajat joutuvat punnitsemaan, keitä he ottavat yhteistyökumppaneikseen oikeudenmukaisuuden ja hyvän suojelemiseksi ja edistämiseksi. Vaikka kumppaneiden moraali ja globaaleja ongelmia koskeva etiikka saattavat perusteluiltaan vaihdella suuresti, silti on mahdollista sopia joistakin yhteisistä arvoista, kuten oikeudenmukaisesta tulonjaosta, vapaudesta, rauhasta, elinkelpoisuudesta, vastuullisuudesta ja solidaarisuudesta. Näihin voisi lisätä vielä inhimillisyyden, suvaitsevaisuuden, totuudellisuuden, tasa-arvon sekä miehen ja naisen kumppanuuden *Maailman uskontojen parlamentin julistuksesta* (1993). Yhteisiä arvoja voisivat niin ikään olla ihmisarvon ja ihmisoikeuksien

Maarit Hytönen

kunnioittaminen, kansanvalta, oikeusvaltio sekä ylipäättään sellaiset arvot, joiden toteuttaminen ennakoi ja edistää maailmanrauhaa.

Kirjan lopussa esitetään tämän kirjan artikkelien pohjalta nousevia teesejä Raamatusta. Ne eivät edusta kirjoittajien yhteistä näkemystä, vaan jokainen kirjoittaja on saanut mahdollisuuden muotoilla oman teesinsä.

Tampereella Kristuksen ylösnousemusjuhlan jälkeisellä viikolla 2004

Maarit Hytönen

kirjan toimittaja

TT, Kirkon tutkimuskeskuksen tutkija, pastori

1. RAAMATTU, RAAMATULLISUUS JA PAPPI?

Suomen evankelis-luterilainen kirkko tunnustaa kristillistä Suskoa, joka perustuu Raamattuun ja joka on lausuttu julki kolmessa vanhan kirkon uskontunnustuksessa sekä luterilaisissa tunnustuskirjoissa. Tästä alkaa kirkkolaki. Kirkkojärjestys jatkaa yksin Raamattu -periaatteella: kaikkea oppia pitää tutkia ja arvioida Raamatun eli Jumalan pyhän sanan mukaan, niin kuin tunnustuskirjat opettavat. Papiksi ryhtyvä lupaa pappisvihkimyksen yhteydessä tahtovansa pysyä Jumalan pyhässä sanassa ja siihen perustuvassa evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuksessa sekä pidättäytyvänsä julkisesti julistamasta taikka salaisesti edistämästä sitä vastaan sotivia oppeja.

Raamatun tulee siis olla kirkollisen elämänmenon perimmäisin arviointiperuste. Periaatteessa kirkkomme on hyvin ”raamatullinen” siten kuin se itse termin ymmärtää. Tätä se edellyttää myös työntekijöiltään.

Papit ja Raamattu?

Ovatko papit sitten työnantajan asettamien vaatimusten tasalla? 1970- ja 1980-lukujen suuren suomalaisen raamattukeskustelun tuoksinassa väitettiin muun muassa, että papit ovat epärehellisiä: historiallista raamatuntutkimusta yliopistolla opiskeltuaan he tietävät, ettei kaikki Raamatussa sanottu pidä paikkaansa, mutta saarnastuoleista he puhuvat toista. Epärehellisyyden syinä nähtiin kirkollisten viranomaisten pelko, oma mukavuudenhalu ja ”heikon veljen etiikka” eli hyvää tarkoittava yritys varjella tavallisia seurakuntalaisia raamattutieteen epämukavilta tuloksilta.

Tutkittua tietoa pappien todellisista asenteista Raamattua kohtaan on vähän käytettävissä. Viime aikoina asiaa on kuitenkin selvitetty. Alkuvuodesta 2004 ilmestyneessä *Kati Niemelän* tutkimuksessa *Uskonko niin kuin opetan – Seurakuntatyöntekijä uskon ja elämän ristipaineessa* todetaan enemmistön kirkon työntekijöistä olevan hyvin sitoutuneita kirkkoon ja sen oppiin. Tutkimuk-

sessä kysyttiin seurakuntapapeilta ja -lehtoreilta myös heidän käsityksiään Raamatusta. Reilusti yli puolet vastanneista pitää Raamattua Jumalan inspiroimana kirjana, vaikka useimmat katsovatkin samalla, että se heijastelee kirjoitusaikansa olosuhteita. Raamattua ensi sijassa ilmauksena ihmisten jumalakokemuksista ja -todistuksista tai vain ”kirjana kirjojen joukossa” pitää harvempi kuin joka kymmenes kyselyyn vastannut pappi tai lehtori (yhteensä n. 7 %). Seitsemän kymmenestä pitää Raamattua erehtymättömänä ainakin pelastukseen liittyvissä asioissa, ja lopuista suurin osa katsoo, ettei kysymys erehtymättömyydestä ole tärkeä. Papeille on ominaista vahva sitoutuminen kristinuskon kannalta keskeisiin uskomuksiin kuten Jumalaan maailman luoja ja Jeesukseen ylönousseena Jumalan Poikana. Sen sijaan uskossa esimerkiksi enkeleihin, ihmeisiin ja helvettiin on jo hajontaa.

Voitaisiin toki sanoa, että jos väitteisiin esimerkiksi Raamatun jumalallisesta inspiraatiosta tai ihmeiden todenperäisyydestä ei saada papeilta sadan prosentin myönteistä vastausta, asiat ovat huonolla tolalla. Täydelliseen konsensukseen ei tämänkaltaisissa kysymyksissä kuitenkaan päästä kuin painostamalla tai uhkailemalla – jos sittenkään. Protestanttinen maailma on suurista kristillisistä ryhmittymistä lisäksi se, jolla on pisin perinne ainakin periaatteessa myönteisessä asenteessa Raamatun historialliseen tutkimukseen ja sen herättämien kysymysten käsittelyyn. Edellä sanotut luvut antavat näillä reunaehdoilla koko lailla vakuuttavan kuvan siitä, että seurakunnissa työskentelevät teologit ottavat Raamatun vakavasti kirkon ja oman hengellisen identiteettinsä perustana myös postmodernissa, pluralisoituneen uskonnollisen kielen, kulttuurin ja arvojen ajassa.

Muutama vuosi sitten tutkittiin silloisten teologian opiskelijoiden raamattunäkemyksiä sekä Helsingin yliopistossa että Åbo Akademiassa (*Essi Vuorenjuuri: Kuva ihmistä suuremmasta – Teologian ylioppilaiden raamattunäkemys*). Raamattunäkemys jaettiin kolmeen osa-alueeseen. *Kognitiiviseen* kuuluivat esimerkiksi käsitykset Raamatun auktoriteetista, inspiraatiosta ja erehtymättömyydestä. *Affektiivinen* osa-alue kattoi Raamattuun liittyvät tunteet ja mielikuvat, ja *behavioristinen* sektori puolestaan käsitti yksilölliset raamatunlukutottumukset. Kognitiivinen osa-alue havaittiin tutkimuksessa varsin konservatiiviseksi. Vaikka

Raamattua ei pidetty historiallisesti ja tieteellisesti erehtymättömänä, sen katsottiin silti olevan Jumalan inspiroima kirja sisällönsä puolesta. Raamatulle annettiin myös suuri auktoriteettiasema uskonnollisissa kysymyksissä ja elämänohjeena. Tieteelliseen raamatuntutkimukseen suhtauduttiin ambivalentisti; Raamattua piti opiskelijoiden mielestä tutkia tieteellisten keinojen ohella myös hengellisesti sitoutuen.

Affektiivisen osa-alueen kohdalla kävi ilmi, että Raamattu herätti positiivisia tunteita, joissa transsendentin rooli oli korostunut. Sen lukeminen välitti kokemuksen Jumalan läsnäolosta ja pyhydestä. Tutkimuksen mukaan teologian opiskelijat sitoutuvat Raamattuun hyvin kokonaisvaltaisesti paitsi tiedollisesti myös hengellisesti ja henkisesti. Raamattua opiskelijat lukivat keskimäärin viikoittain, useimmiten lyhyehkön ajanjakson kerrallaan. Raamattua luettiin erityisesti oman teologisen osaamisen parantamiseksi ja sielunhoidollisista syistä. Tutkimus osoitti myös, että raamattunäkemyksen konservatiivisuudella oli yhteyttä opiskelijan sukupuoleen, seurakunnalliseen aktiivisuuteen, herätysliiketaustaan sekä pääainevalintaan. Konservatiivisimpia olivat seurakunnan eri toimintamuotoihin aktiivisesti osallistuvat, dogmatiikkaan suuntautuneet miehet, joiden hengellisenä viitekehyksenä oli evankelisuus tai viides herätys.

Edellä kuvatut havainnot opiskelijoiden ja pappien raamattukäsityksistä ovat hyvin samansuuntaisia kuin ne, joita olen tehnyt työssäni erityisesti virkauraansa aloittelevan papiston kouluttajana. 1990-luvun lama toi mukanaan pappien työttömyyden. Papin virkaan seurakunnassa ei enää menty noin vain, vaan siihen – tai sellaista hoitamaan pätkätyönä – päästiin, joskus pitkänkin odottamisen jälkeen. Ja tulokset näkyvät: merkittävä osa uusimmasta pappiskunnasta on kutsumustietoista ja työnsä vakavasti ottavaa väkeä, joka haluaa tosissaan palvella kirkkoa.

Papiston kutsumustietoisuus näkyy havaintojeni mukaan suhtautumisessa Raamattuun ja sen tulkintaan. Raamatulla on keskeinen asema seurakuntapappien uskonmaailmassa ja spiritualiteetissa. Se nähdään Jumalan ilmoitukseksi, eläväksi sanaksi, joka kertoo Jumalan tahdosta ja pelastavista teoista. Kertoo se monen mielestä toki modernin ihmisen näkökulmasta vanhentunutta ja käsittämätöntäkin asiaa, mutta tällainen ei ole

oleellista ytimen, Kristus-sanoman ja pelastuksen evankeliumin rinnalla. Rippikoulun oppikirjoista tuttu pelastushistoriallinen Raamatun tulkinnan malli yhdistettynä luterilaiseen käsitykseen Kristuksesta Raamatun ”avaimena” ja ryyditettynä ripauksella bultmannilaistyyppistä eksistentialismia tarjoaa sekä järkeä tyydyttävää että uskonnollisesti merkityksellisen kokonaisuuden. Keskivertopapilla ei siten liene minkäänlaisia hankaluuksia yhtyä vaikkapa kirkkomme uuden katekismuksen opetukseen Raamatusta.

Puheet siitä, että papit tietoisesti harhauttaisivat seurakuntiaan puhumalla kaunisteltua totuutta Raamatusta, eivät edellä sanotun valossa ole perusteltuja, enkä usko, että ne ovat poikkeustapauksia lukuun ottamatta koskaan sitä olleetkaan. Raamattuteologisen hengenahdistuksen sijasta papin arkinen risti on pikemminkin siinä, että Raamatusta tahtoo tulla työkalu: sen lukemista omaksi hartaudeksi ja uskon rakennukseksi on vaikea irrottaa sen ”työkäytöstä” saarnojen ja puheiden lähteenä. Ristin painoa lisää vielä se, että työskentelytapoja ja -tahtia seurakunnissa ei yleensä ole suunniteltu Raamatun äärellä harjoitettavaa *oratiota* ja *meditatiota* tukemaan.

”Raamatun voi korvata kirkkokäsikirjalla?”

Valtakunnassako siis kaikki hyvin? On hyvä maltaa hetki ennen tämän johtopäätöksen tekemistä. Puhuttaessa papista, Raamatusta ja raamatullisuudesta törmätään nimittäin ainakin kahteen asiaan, jotka tekevät arkitodellisuudesta teoriaa karumpaa.

Ensimmäinen näistä on Raamattu itse. Vaikka se on kaikkien kristittyjen pyhä kirja, sen pohjalta ei ole pystytty luomaan sellaista kokonaiskuvaa kristillisestä uskosta, opista ja elämästä, johon kaikki raamatunlukijat olisivat kyenneet sitoutumaan. Tätä asiaintilaa ei ole kyennyt torjumaan sekään, että kristikunnan valtauomalla, oma kirkkomme mukaan luettuna, on yhteinen uskon keskeisten opinkohtien muotoilu vanhan kirkon uskontunnustuksissa. Varhaisimpia kristillisiä tunnustuksia myöten uskonlauselmat ja opit ovat syntyneet tulkitsemaan Raamattua aivan tietyissä historiallisissa oloissa (yleensä konflikteissa). Tämä pätee myös luterilaisiin tunnustuskirjoihin. Historialliset tilanteet

kuitenkin muuttuvat ja aikanaan ongelmiksi nähdyt asiat poistuvat päiväjärjestyksestä. Tällöin muuttuvat myös kristittyjä askarruttavat asiat. Vanhat ja vahvasti tilannesidonnaiset opilliset muotoilut eivät välttämättä ole enää ymmärrettäviä – saati että ne yksin enää riittäisivät sanomaan, mitä on kristinusko nyt. Oman perintemme mukaista on erityisesti se, että juuri Raamatun puoleen käännytään silloin, kun Jumalan tahdosta uusissa oloissa halutaan päästä selville. Kirkkomme hyväksymien opillisten muotoilujen ei siis ole ollut eikä ole tarkoituskaan pysyvästi korvata tai ”epääjankohtaistaa” Raamattua.

Asialle omistautunutta yritystä uskoa ja elää Raamatun opetusten mukaisesti ei kristityiltä edellä sanotusta huolimatta – tai juuri siitä johtuen – ole tietenkään puuttunut. Mutta kristikunnan kirjava historia osoittaa, että etsivä on aina löytänyt Raamatusta haluamansa, vaikkapa oikeutuksen väkivallalle ja vihalle tai perusteet niiden ehdottomalle torjumiselle. Yhdenlainen vilpittömyys ja vakavahenkinen ”raamatullisuus” tahtoo toistuvasti joutua poikkiteloin toisenlaisen, aivan yhtä vakavan ja vilpittömän ”raamatullisuuden” kanssa. Kun yksi uskoo ymmärtäneensä Jumalan tahdon Raamatussa oikein, on vaikeata myöntää, että joku toinen on nähnyt samat asiat eri tavalla mutta silti yhtä oikein. Ja erotuomaria, jonka päätöksiin kaikki tyytyisivät, ei uskon ja vakaumuksen kysymyksissä tästä maailmasta ole löytynyt.

”Raamatullisuus” on siis lopulta jotakin muuta kuin raamatunmukaisuutta kaikessa opissa ja elämässä. Se on valikoivaa, tulkittua ja sovellettua raamatunmukaisuutta. Kuka tahansa voi olla ”raamatullinen” ja moittia toisia sen puutteesta, kun saa itse sanoa, mitä ”raamatullisuus” on ja mitä siitä seuraa. Niitä, jotka haluavat päättää, mitä Raamatussa varsinaisesti tarkoitetaan, sanottiin siellä mitä tahansa, on ollut ja on edelleen monia. Lentäväksi lauseeksi onkin tullut erään takavuosien raamatuntutkijan toteamus, että Raamattu ei ole perusta kristikunnan yhteydelle vaan pääsyy sen pirstoutuneisuudelle. Muutettavat muuttaen tämä luonnehdinta kuvaa myös sitä, mitä tapahtuu kirkossamme ja seurakunnissamme. On helppoa edellyttää papeilta ”raamatullisuutta” paperilla, mutta käytännössä on usein vaikeata sanoa, mitä se on tai kenen puolelle asettumista se vaatii.

Toinen, edellistä hahmottomampi seikka liittyy Raamatun asemaan ja rooliin seurakuntaelämässä ja papin arkisessa työssä. Koulutuksensa ja virkansa puolesta pappi on Raamatun, kristillisen opin ja kirkon uskon asiantuntija seurakunnassa. Ja Raamatulla toki on kiinteä paikkansa jumalanpalveluksessa ja kirkollisissa toimituksissa. Kirkkokäsikirjan raamatunkohdat toimivat monelle hartauspuheiden pohjana viikon mittaan – jopa siihen tapaan, kuten eräs pappi asian ilmaisi, että ”Raamatun voi aivan hyvin korvata kirkkokäsikirjalla”. Raamatun kertomukset tarjoavat aineistoa rippikouluopetukseen ja muihin kristillisen kasvatuksen tilanteisiin. Raamattupiirejäkin yhä pidetään. Muitakin luontevia yhteyksiä Raamatun esillä pitämiseen varmaan löytyy kunkin seurakunnan toiminnan ominaispiirteistä riippuen.

Mutta entä sitten kun tullaan näiden vakiintuneiden ja ”viralisten” tilanteiden ulkopuolelle? Papilta edellytetään tätä nykyä enenevässä määrin aivan muuta kuin sitä asiantuntijuutta, johon hänen koulutuksensa keskeisiltä osiltaan on valmistanut. Hänen odotetaan olevan taitava pedagogi, hänellä pitäisi olla erinomaiset ihmissuhde- ja vuorovaikutustaidot, hänen tulisi olla osaava esimies ja johtaja. Sanavalmiudesta, idearikkaudesta, psykologian tuntemuksesta ja laulutaidosta olisi niistäkin suurta hyötyä. Raamatun – ja laajemminkin teologian – kanssa näillä papin ammattitaitoon kohdistuvilla vaatimuksilla ei ole paljoakaan tekemistä. Hyvin tiedossa on monen papin turhautuminen siihen, että teologin ajasta ja energiasta kuluu arkityössä paljon ihan muuhun kuin teologian harjoittamiseen riippumatta siitä, haluaako pappi itse sitä vai ei.

Perin hankalia papin kannalta ovat asiat ja tilanteet, joissa Raamatusta on tehty jonkun oman totuuden peruste ja vallankäytön väline. Raamattu on tällöin yleensä se järein ase, jolla joku pyrkii osoittamaan, että hän on oikeassa ja muut väärässä. Esimerkiksi naispappeudesta ja homoseksuaalisuudesta on käyty paljon keskustelua tähän sävyyn. Seurakuntapapilta perätään näissä tilanteissa usein pikavastauksia siihen, mitä Raamattu asiasta sanoo – myös asioista, josta Raamattu ei puhu mitään. Ja ellei pappi osaa sellaisia antaa vaan alkaa puhua historiasta ja olosuhteista, uskosta ja rakkaudesta, epäpätevän ja epäraamatullisen leima on lähellä.

Jos taas pappi haluaa tehdä oman olonsa seurakunnassa epämu-
kavaksi Raamatun avulla, se onnistuu helposti alkamalla esittää
ihmisten elämäntapaan kohdistuvia vaatimuksia ja arvostelua
Raamattuun vedoten. Hyvin nopeasti pappi saa tällöin kuulla
elävänsä väärällä vuosisadalla sekä ihmettelyn siitä, eikö tämän
päivän kirkolla todellakaan ole tiukkapipoista moralisointia
parempaa tekemistä. ”Lakia” tässä merkityksessä ei kirkolta
kaivata – vaikka siihen taas Raamattu itse tarjoaisi runsain mitoin
käyttökelpoista ja ajankohtaistakin aineistoa.

Näistä – ja kenties muistakin samankaltaisista – seikoista
johtuen Raamatun ja raamatullisuuden rooli papin työssä ei ole
yksinkertainen asia. Pikemminkin papin arkea luonnehtii kysely
Raamatun käyttötarkoituksesta, Raamatun, joka sentään on
Jumalan sanaa. Onko se oman hartauden väline, jolla ylläpidetään
kristillistä ja papillista identiteettiä, niin että se seuraavana päivänä
kestää ihmisten ilot ja surut, rippikoululaisten remuamisen ja
työpaikan ihmissuhde- ja muut ongelmat? Pitäisikö jakaa itsensä
kahtia: pappi tekee virkatyötä ja papinpuvun alla oleva uskonnol-
linen ihminen etsii virka-ajan ulkopuolella Raamatusta vastauksia
persoonallisiin kysymyksiinsä? Vai onko papin missio lähteä
sotaan Raamatun ja ”raamatullisuuden” puolesta sitä seurakunnal-
lista arkea vastaan, josta Raamattu näyttää joutuneen sivuraiteelle?
Miten säilyttää kaiken keskellä papin kutsumus?

Kun syyllisiä tähän teoriaa karumpaan Raamatun ja raamatulli-
suuden arkeen aletaan etsiä, osoittaa joidenkin sormi Raamattua
itseään, kuten edellä jo tuli esille. Vika voidaan nähdä myös kirk-
komme opissa: miksi nostaa Raamatun tapainen ikivanha kirja
jalustalle, jolla se ei kykene seisomaan? Toiset taas kohdistavat
syytöksensä pappeihin. He ovat kelvottomia huoneenhaltijoita ja
huonoja teologeja. Hehän ovat Raamatun opettajia seurakunnissa,
oma vikansa, jos puuhastelevat jotakin muuta! Kirkon johtoakin
tekisi joidenkin mieli vetää tilille. Lopulta ovat sitten ne, joiden
mielestä pahan ilman lintu on se, joka tällaisia puhuu. Niin kauan
kuin suuri osa kansasta maksaa nurkumatta kirkollisen jäsenmak-
sensa, on kaikki niin kuin olla pitääkin.

Asiaa on mahdollista kuitenkin tarkastella myös toisenlaisesta
näkökulmasta.

Modernisaatio, sekularisaatio ja kirkko

Suomalainen yhteiskunta on viimeksi kuluneen sadan vuoden aikana muuttunut rajusti. Maatalousvaltaisen elämänmallin tilalle on tullut jälkiteollinen palveluyhteiskunta. Muutosprosessia nimitetään modernisaatioksi. Vaikkapa itsenäisyytensä ajan alkuun verrattuna Suomi on modernisoitunut huikeasti: olemme vauraampia kuin koskaan ennen, olemme keskimäärin koulutettumia kuin koskaan ennen, meitä asuu kaupungeissa enemmän kuin koskaan ennen, elämme vanhemmiksi kuin koskaan ennen ja niin edelleen. Muutos esimodernista moderniin – tai ”postmoderniin” tai jo ”transmoderniin” – on luonnollisesti jättänyt syvät jäljet suomalaiseen kulttuuriin ja uskonnollisuuteen.

Modernisaation kiinteänä seuralaisena on pidetty sekularisaatiota eli maallistumista. Tämän mukaan modernissa yhteiskunnassa uskonnon vaikutusvalta ja uskonnollisten uskomusten kannatus ovat heikompia kuin esimodernissa, ja on odotettavissa, että heikkeneminen jatkuu ja uskonnon institutionaaliset muodot menettävät yhä enemmän merkitystään. Perinteiset jumalat eivät menesty kilpailussa modernin yhteiskunnan tuottamien ”jumalien” kanssa, ja perinteiset kirkkokunnat säilyttävät jäseninään intellektinsä uhranneet traditionalistit, jotka eivät uskalla kohdata muutunutta maailmaa ympärillään. Yhden ja toisen seurakunnan työntekijänkin tekisi varmaan mieli allekirjoittaa näkemys modernisaation ja sekularisaation yhteydestä. Tiedämme, että suomalaiset suhtautuvat uskontoon ja sen institutionaalisiin muotoihin kriittisemmin kuin ennen. Kirkon piirissä moni haikaileekin vanhojen hyvien aikojen perään, jolloin kirkko tuntui vielä olevan keskellä kylää.

Vaikka maallistuminen ja kirkon aseman muuttuminen ovat tosiasioita, tosiasia on toistaiseksi myös, että kristinusko ei ole modernista tai postmodernista Suomesta mihinkään kadonnut. Luterilaisella kirkkolaitoksella on jäseninään kansan suuri enemmistö, joten ei ole perusteltua puhua uskonnonharjoituksen perinpohjaisesta individualisaatiostakaan. Modernisaatio ei meillä ole tuonut mukanaan suoraviivaista sekularisaatiota, vaikka institutionaalinen uskonnollisuus onkin menettänyt asemiaan ja kansanomaisen uskonnollisuus vahvistunut. Pikemminkin kyse on siitä,

että evankelis-luterilainen kirkko on pystynyt mukautumaan yhteiskunnan modernisaatioon. Sopeutumiskehityksessä on tunnustettu erityisesti seuraavia maallistumista hidastaneita ja kirkon arvostusta säilyttäneitä piirteitä: kirkolla on suomalaista elämänmuotoa tukeva rooli; se on kyennyt tarkistamaan suhdettaan valtioon; se on kyennyt profiloitumaan sosiaalieettisesti ja säilyttämään kosketuksen kansalaisille tärkeisiin elämänskysymyksiin; se on pystynyt tarjoamaan ilmaisukanavia modernille ja post-modernille ajalle ominaiselle yksilökeskeiselle uskonnollisuudelle sekä kokemus- ja elämyshakuisuudelle; se on kyennyt antamaan tilaa uskonnollisuuden kansanomaisille ilmenemismuodoille, aiempaa moniarvoisemmille ja epäsystemaattisemmille uskonkäsitteille, uskonnolliselle epäilylle sekä perinteisten käsitysten uudelleenarvioinnille tiukasti opillisen uskonnollisuuden kustannuksella. (*Kimmo Kääriäinen & Kati Niemelä & Kimmo Ketola: Moderni kirkkokansa – Suomalaisten uskonnollisuus uudella vuosituhanalla.*)

Kirkon ja modernin kansanomaisen uskonnollisuuden allianssi on siten ollut yksi merkittävä tekijä kirkon aseman säilyttäjänä suomalaisen yhteiskunnan ja sen henkisen todellisuuden murroksessa. *Yksin Raamattu* -periaate ahtaasti ymmärrettynä on ensi sijassa ongelma tai jopa uhka tämän asetelman kannalta; Raamatun ja raamatullisuuden edellä kuvattu epäselvä rooli seurakuntaelämässä heijastellee osaltaan tämän tiedostamista. On kuitenkin hyvä pitää mielessä, että kirkkomme asema modernisoituneessa yhteiskunnassa ei riipu yksin siitä, miten hyvin se Raamatun avulla tai siitä riippumatta myötäilee kansanomaisen uskonnollisuuden ilmenemismuotoja. Kirkkomme vahvuus on ollut se, että se on pystynyt profiloitumaan sosiaalieettisesti ja säilyttämään eri tavoin kosketuksen kansalaisille tärkeisiin elämänskysymyksiin, kuten edellä kävi ilmi. Suurten elämänskysymysten prosessointiin kristillisestä näkökulmasta puolestaan juuri Raamattu tarjoaa ehtymättömästi aineistoa, kun sen annetaan olla ikään kuin asianmukaisessa roolissa uskonnollisessa systeemissämme.

Antropologi *Roy Rappaport* on esittänyt teorian uskonnoille ominaisesta liturgisten tai rituaalisten representaatioiden hierarkiasta. Ytimessä ovat sellaiset *Ultimate Sacred Postulates* kuten

kristilliset uskontunnukset tai juutalainen *Kuule, Israel!*-tunnustus (5. Moos. 6:4). Perimmäiset pyhät postulaatit ovat ikuisia, muuttumattomia, absoluuttisen auktoritatiivisia, ei-materiaalisia, käsitteellisiä, uskonvaraisia ja siten rationaalisen ja empirisen todistelun ulkopuolella. Niiden tehtävänä on pyhittää se ymmärryshorisonttien systeemi, jonka mukaisesti ihmiset elävät. Itsessään postulaateilla ei ole eksplisiittistä behavioraalista, instrumentaalista ja sosiaalista sisältöä – tai se on korkeintaan hyvin epämääräinen –, mutta ne toimivat metalogisena perustana, jolta uskonnon kosmologinen struktuuri sekä toimintaperiaatteet ja käytännön ilmenemismuodot nousevat. Postulaattien etäisyys sosiaalisesta arkielämästä palvelee niiden universaalia jatkuvuutta, ylikulttuurista vastaanotettavuutta sekä ”tahrattomuutta”.

Hierarkian seuraavalla tasolla ovat *kosmologiset aksioomat*, jotka ovat ”pyhitettyjä” mutta eivät ”pyhiä” ja samassa mitassa auktoritatiivisia kuin perimmäiset postulaatit. Aksioomat kuvaavat niitä paradigmaattisia suhteita, joiden mukaan kosmos on rakentunut, sekä sosiaalisia konventioita, joissa kosminen struktuuri tulee todeksi. Toisin kuin perimmäisillä pyhillä postulaateilla, joiden ilmauksina toimivat pääasiassa rituaalit, kosmologisilla aksioomilla on usein suora sosiaalinen, poliittinen ja ekologinen funktio. Perimmäisten pyhien postulaattien auktorisoimina väittämänä esimerkiksi maailman rakenteesta ja ihmisten ja asioiden välisistä suhteista kosmologiset aksioomat konkretisoivat postulaatteja ja muodostavat loogisen perustan, jolle uskonnollisen yhteisön sosiaalinen järjestys ja yksittäiset käyttäytymismuodot rakentuvat. Perimmäisistä pyhistä postulaateista poiketen kosmologiset aksioomat voivat muuntua ja muuttua reaktiona ympäröivien olosuhteiden muuttumiseen ilman että niitä pyhittävät postulaatit muuttuvat tai edes joutuvat muutosvaatimuksen kohteiksi.

Kolmas taso uskontojen käsittehierarkiassa koostuu edellisiä konkreettisemmista säädöksistä, jotka määräävät asioiden, ominaisuuksien, asiointilojen ynnä muiden kosmologisten aksioomien säätämien elementtien suhteita ja niiden vuorovaikutusta. Tämän tason säädökset ”transformoivat kosmologian käyttäytymiseksi”. Eryteisesti kyseeseen tulevat uskonnolliset moraalikäsitykset ja tabut. Ne ovat alttiimpia tulkinnoille ja muutoksille kuin hierar-

kian edellinen ylempi taso mutta jälleen ilman että kosmologisiin aksiioomiin itseensä täytyy kajota. Esimerkkejä muuttuneista moraalikäsitteistä on helppo löytää omankin perinteemme piiristä. Niistä on paikoin riideltä katkerasti ja riidellään mahdollisesti vastakin, kuten kirkossamme edelleen hiertävä kysymys pappisviran ja sukupuolen suhteesta osoittaa. Alimmalta hierarkian tasolta löytyvät sitten käsitteet ja sovellutukset, jotka liittyvät uskonnollisen yhteisön ajankohtaisiin kysymyksiin ja niiden uskonnolliseen tulkintaan. Papit ovat meillä joutuneet ottamaan kantaa muun muassa siihen, mitä pitäisi ajatella ruokakauppojen aukioalojoista. Tämän tason näkemykset ovat historiasidonnaisuutensa vuoksi kaikkein labiilein ja nopeimmin muuttuva osa uskonnollista perinnettä.

Kuten tuoreessa tutkimuksessa modernista kirkkokansasta (*Kimmo Kääriäinen & Kati Niemelä & Kimmo Ketola: Moderni kirkkokansa – Suomalaisten uskonnollisuus uudella vuosituhanella*) on todettu, *Rappaportin* hahmottelema uskonnollinen käsitehierarkia selittää, miksi uskonnollinen perinne pystyy säilymään keskeisiltä osiltaan muuttumattomana myös modernisaation kaltaisessa syvässä yhteiskunnallisessa ja kulttuurisessa muutosprosessissa. Samalla uskonnollisen ihmisen elämässä uskonnon rooli ja merkitys ovat kuitenkin voineet käydä läpi perusteellisen murroksen. ”*Rituaaleissa voivat toistua vuosituhanen vanhat kaavat. Liturgiset tekstit ja opetuksessa käytettävät perinteiset pyhät kertomukset voivat säilyä ennallaan satoja vuosia. Hengellisten laulujen sävelmiä ja sanoituksia vartioidaan tunnontarkasti. Silti se, millaista arvomaailmaa, moraalialia, elämäntapaa ja kulttuuria nämä perinteet tukevat ja oikeuttavat, voi olla aivan muuta kuin vielä edelliselle sukupolvelle.*” Tämä merkitsee, että perimäisten pyhien postulaattien näkökulmasta suomalaisten *uskonto* on säilynyt muuttumattomana (he ovat edelleen kristittyjä), mutta heidän *uskonnollisuutensa* (hierarkian tasot kahdesta neljään) on muuttunut paikoin huomattavastikin.

Raamattu uskonnollisen käsitehierarkian osana

Jos *yksin Raamattu* -periaate otetaan sananmukaisesti todesta, Raamattu asetetaan kirkossamme asemaan, joka muistuttaa

Rappaportin muotoileman hierarkian ylintä tasoa. Raamattu itsessään olisi tällöin ”perimmäinen pyhä postulaatti”, jota ei tarvitse rationaalisesti perustella. Raamatun kanssa ei käytäisi dialogia, vaan siihen uskottaisiin ja sitä toteltaisiin – tai sitten oltaisiin kristillisen uskon ulkopuolella, pakanoita. Raamatun funktiona olisi olla ”puhtaan” uskonnollisen sanoman kielellistymä, Jumalan täydellinen sana. On helppo havaita, että tämä kuulostaa amerikkalaismallisen raamattufundamentalismin ohjelmajulistukselta. Raamatun sisäinen ristiriitaisuus kuitenkin ajaa tällaisen ajattelutavan umpikujaan, eikä sen kannattajiksi tunnustautuvia taidamonia löytyä kirkkomme teologisesti konservatiivisimmalta laidaltakaan. Periaatteellinen ongelma ei silti poistu näin helpolla. Luterilaisen kirkon *yksin Raamattu* -periaate antaa tiukan johdonmukaisesti ymmärrettynä Raamatulle kokonaisuudessaan sellaisen merkityksen kaiken uskonnollisen uskon, opin ja elämän metalogisena arviointiperusteena ja ”pyhittäjänä”, että sitä ei kirkko faktisesti kykene ylläpitämään, tuskinpa sitä edes haluaakaan.

Yksin Raamattu -periaatteen aiheuttaman ylipaineen purkuventtiilinä toimii vakaumus, että kristillinen usko perustuu kyllä Raamattuun kokonaisuudessaan mutta että Raamatussa on keskus tai ydin, joka pitää kokonaisuutta koossa. Tämä ydin on kirkkomme mukaan sitovasti tunnistettu ja muotoiltu vanhan kirkon uskontunnustuksissa ja luterilaisissa tunnustuskirjoissa. Katekismuksessamme todetaan, että Kristus ja hänen rakkautensa ihmisiä kohtaan ovat Raamatun tulkinnallinen avain, josta käsin Raamattu voidaan ymmärtää oikein. Kristus-keskeisyys toimii samalla myös kriittisenä periaatteena, jonka avulla Raamatun aineistoa voidaan asettaa tärkeys- ja sitovuusjärjestykseen.

Voidaan siis sanoa, että uskoa ja elämää legitimoiva perimmäinen pyhä postulaatti kirkossamme onkin varsinaisesti Kristus tai (hieman väljemmin muotoiltuna) Raamatussa oleva sanoma Kristuksesta uskontunnustusten ja tunnustuskirjojen läpi tulkituna, ei Raamattu itse. Raamattu on tämän sanoman välittäjä, joka kuvaa, millainen tämä sanoma on, mitä se on saanut aikaan, ja mitä se ihmiseltä vaatii. *Rappaporttiin* liittyen voi siis päätellä, että Raamattu asettuu uskonnollisen käsitehierarkian toiselle tasolle eli se on kokoelma kosmologisia aksioomia. Kristityille sen funktiona on kuvata paradigmaattisesti sitä, miten asiat maailmassa

Kristus-sanoman näkökulmasta varsinaisesti ovat ja miten niiden tulee olla. Tällöin Raamattu saa myös ”performatiivisen” roolin: sitä pitää soveltaa niin, että ”ydin” eli Kristus-sanoma saa konkreettisia vaikutuksia uskonnollisessa, sosiaalisessa ja poliittisessa elämässä. Raamattu toimii näin ”armonvälineenä”, väylänä, jota pitkin varsinainen asia (uskonto) kanavoituu arkipäiväiseksi ja toimivaksi uskonnollisuudeksi.

Raamatun ymmärtäminen Kristus-sanoman pyhittämänä kosmologisten aksiomien kokoelmana tekee epäilemättä paremmin oikeutta Raamatulle itselleen kuin teoria Raamatusta perimäisenä pyhänä postulaattina, joka lähinnä rinnastaisi sen islamin tapaan ymmärtää Koraanin merkitys. Samalla on kuitenkin huomattava, että – niin kuin *Rappaport* toteaa – kosmologiset aksiomat voivat muuttua ilman että niitä pyhittävät postulaatit muuttuvat tai että niiden edes pitäisi muuttua. Raamatun funktio näin ajateltuna suhteellistuu siis merkittävästi siitä, mitä *yksin Raamattu* -periaate tiukasti ottaen edellyttää. Miten käyttää kirkollisen uskon ja elämän arviointiperiaatteena sellaista, joka on itsessään avointa kriittiselle arvioinnille ja uusille tulkinnoille?

Käytännössä tämä suhteellistuminen ja sen välttämättömyys on havaittu kristikunnassa jo ajat sitten. Raamatussa, yhden esimerkin mainitakseni, orjuus on itsestään selvä asia, koska antiikin ajan yhteiskunta ei olisi toiminut ilman sitä. Paavalin mukaan kristittyjen keskuudessa ei tule olla orjien ja vapaiden välisiä raja-aitoja, mutta itse instituutiota hän ei käy kumoamaan. Sittemmin orjuudesta on kuitenkin tullut kristillisen(kin) moraalin kannalta torjuttava asia. Kääntyminen orjuutta vastaan ei silti tehnyt kristikunnasta sen omasta mielestä vähemmän kristillistä vaan päinvastoin: Kristus-sanoman syventyneen ymmärtämisen uusissa olosuhteissa katsottiin pikemminkin vaativan Raamatussa olevan ”kosmologisen aksioman” uudelleen arviointia. Vastaava kriittisen dialogin prosessi Raamatun kanssa on kirkkomme piirissä nyt käynnissä sukupuoliroolien kohdalla. Kristus-sanoman syventyneen ymmärtämisen valossa Raamatun itsestään selvänä pitämästä patriarkaalisesta yhteiskuntarakenteesta on luovuttu sekä pappisviran kohdalla että inhimillisen yhteiselämän perusmuotona yleensäkin. Uudelleen arvioinnin tarve on myös kohdistunut niihin

yrkän kielteisiin lausumiin, joita Raamattu esittää homoseksuaalisesta käyttäytymisestä.

Kyse ei ole siitä, että Raamatun kantaa kriittisesti pohtiessaan tällaisissa kysymyksissä kirkko katsoisi luopuvansa jostakin luovuttamattomasta, vaan pikemmin se uskoo edustavansa paremmin sitä, mikä kristillisessä uskossa on keskeisintä, ja siten toteuttavansa varsinaista tehtäväänsä maailmassa. Vaikka raamatullista kosmologista aksioomaa on tarkistettukin, perimmäinen pyhä postulaatti eli Kristus/Kristus-sanoma on säilynyt ennallaan – ja jopa kirkastunut, koska sanoma Kristuksesta on kaatanut tieltään uusia raja-aitoja.

Kun Raamattu uskonnollisessa käsittehierarkiassa ymmärretään kuuluvaksi kategoriaan, jossa perimmäinen pyhä postulaatti (Kristus) on eksplikoitu kosmologisiksi aksioomiksi tietyssä (varhaisessa) historiallisessa tilanteessa, voidaan sekä pitää kiinni Raamatun luonteesta erityisen jumalallisen sanoman välittäjänä ja tässä mielessä ilmoituksena ja hengellisenä auktoriteettina että ottaa todesta Raamatun läpikotainen inhimillisyys ja historiasidonaisuus. Tällöin voidaan tunnustaa myös, että Raamatussa on joukko esimerkiksi moraliin liittyviä käsityksiä, jotka tilannesidonaisuudessaan ovat lähinnä *Rappaportin* uskonnollisen käsittehierarkian kahta alinta tasoa. Tällaisina ne voidaan mieltää vailla auktoriteettivaadetta oleviksi esimerkeiksi prosesseista, joissa uskoa Jumalaan ja Kristus-sanomaa on tulkittu ja sovellettu kulloinkin akuuteissa oloissa – eli joissa on yritetty olla ”raamatullisia” parhaan kyvyn mukaan. Näinhän kirkkomme on käytännössä monin kohdin menetellytkin *yksin Raamattu* -periaatteesta huolimatta.

Modernin kansanomaisen uskonnollisuuden värittävä arkiteollisuus, jonka keskellä pappi seurakunnassaan tai muulla työmaallaan elää, on monella tapaa seurausta siitä paikoin problemaattisesta asetelmasta Kristus-sanoman ja Raamatun, perimmäisen pyhän postulaatin ja sen legitimoiman uskonnollisen struktuurin välillä, jota edellä on hahmoteltu. Kirkkomme on käytännössä elänyt ja toiminut sen mukaan, että luovuttamattominta sen ”asiassa” ei ole Raamattu sellaisenaan tai *yksin Raamattu* -periaate vaan sanoma Jumalan rakkaudesta, joka Kristuksessa on tullut ihmisten osaksi.

Puolisen vuosituhatta tämän postulaatin julistamista on tehnyt tehtävänsä: tämän päivän kadunmies tai -nainen kyllä muistaa kuulleen, että Jumala rakastaa ja Jeesus pelastaa. Armon evankeliumi on mennyt perille liiankin hyvin sikäli, että vastuullisuuden ajatusta siihen ei kansanomaisessa uskonnollisuudessa yleensä kytkeydy. Karkeimmillaan johtopäätös on, että ihminen voi elää rajattoman itsekkäästi ja piittaamattomasti, koska mitään perimmäistä vastuuta kenellekään tai millekään ei ole. Jos jotakin sattuu menemään vikaan, se ei haittaa, sillä Jumalahan antaa anteeksi! Perimmäinen pyhä postulaatti, kirkon pääasia siis tunnetaan (jollakin tavalla) mutta sen muuntamista uskonnosta toimivaksi uskonnollisuudeksi eli Raamattua ei enää lainkaan samassa mitassa. *Yksin Raamattu* -periaatteesta huolimatta Raamatulle on käytännössä jäänyt enemmänkin symbolinen funktio: se on historiallinen ja kulttuurinen reliikki, joka symboloi joitakin meille arvokkaita asioita ja selittää osaltaan, mitä me tänään olemme ja miksi olemme sellaisia kuin olemme. Käytännön merkitystä sillä ei kuitenkaan juuri ole.

Mielestäni kirkollisessa raamattuteologiassa ei niinkään ole nyt tarvetta Raamatun ilmoitusluonnetta koskevalle hienosäädölle kuin sen pohtimiselle, että Raamattu ei ole vain uskonnollista uskoa ja sen kohdetta koskevan opin lähde vaan myös – ja funktioltaan jopa enemmän – uskonnollista elämää strukturoiva tekijä. Modernisoituneessa Suomessa ei enää eletä sellaisessa luterilaisen uskon hapattamassa yhtenäiskulttuurissa, jossa kristillisen elämän suuntaviitat löytyvät automaattisesti jo ihmisen luonnollisen järjen keinoin ilman kirkon ja Raamatun opastusta. Kirkossamme on toisin sanoen tarpeen korostaa aiempaa vahvemmin Kristus-sanomasta nousevaa Raamatun kosmologis-aksiomaattista roolia ja performatiivista funktiota (ks. edellä). Raamattu sisältää suuren joukon ajattomia esimerkkejä (sekä hyviä että vähemmän hyviä) siitä, mitä perimmäisen pyhän postulaatin ”oletusarvosta” eli Jumalan rakkaudesta voi ja pitäisi seurata arkisen uskonnollisuuden tasolla. Sillä voi näin olla paljon annettavaa juuri niiden elämän tarkoitusta ja laatua koskevien kysymysten kannalta, jotka ovat modernisoituneelle ja sekularisoituneelle maailmalle ominaisia ja joihin kirkolta(kin) kaivataan vastauksia.

Sivumennen sanoen, tässä kohden kirkon tuskin enää on hyödyllistä tai tarpeen kyyristellä historiansa syntien painolastin alla. Ristiretkiä ja juutalaisvainoja on aikojen saatossa valitettavasti pantu toimeen Raamatun voimalla, mutta tämän päivän kirkko on näistä epäilemättä jo läksynsä lukenut ja opiksi ottanut.

Puhe vaikutuksista, joita Raamatulla voisi olla elämänmenoon seurakunnissamme, johtaa väistämättä keskelle moraalisia ja eettisiä pohdintoja. Väljähtyneesti ymmärretyssä luterilaisessa perinteessä näitä tunnetusti kavahdetaan. Ne leimataan lain saarnaksi, jolla ei pidä muutenkin jo syntien painamia rasittaa. Kirkko ja papit ovat Kristuksen asialla, se on totta, ja tekopyhästä hurskastelusta on vain haittaa perustehtävälle. Mutta laki ja *parenesi*, kehoitus Jumalan tahdon mukaiseen elämään, ovat eri asioita. Jälkimmäinenkin kuuluu erottamatta luterilaisuuteen ja kirkkomme uskoon.

Kysymys Raamatusta ja sen merkityksestä kirkolle jää paikalleen polkevaksi teologisoinniksi, ellei puhuta jatkuvasti siitä, mitä merkitsee ja miten näkyy käytännössä se, että Raamattu on Jumalan puhetta, joka tulee eläväksi vasta ja nimenomaan vuorovaikutuksessa vastaanottajan kanssa. Jos tälle väitteelle halutaan ”raamatullisia” perusteluita, voidaan viitata vaikka Paavaliin. Meille Paavali on vanhurskauden apostoli numero yksi. Vähemmälle huomiolle tahtoo jäädä se, miten Paavali piti tarkkaa lukua siitä, että kristityt elävät kristillisesti. Jos kerran sanomme olevamme Kristuksessa ja vaeltavamme Hengessä, sanoo Paavali, sen täytyy näkyä puheiden mukaisena elämänä. Mikään muu ei käy. Vastaavasti voidaan sanoa, että kun kirkko uskoo olevansa Kristuksen asialla, sen mukaisen elämän tulee aina näkyä konkreettisissa ratkaisuissa, joita kirkko tekee. Uskonnon tulee konkretisoida uskonnolliseksi elämäksi ja toiminnaksi, edellä ollutta jaottelua käyttäkseni. Puu tunnetaan hedelmistään.

”Raamatullisuus” dialogina ja diakoniana

”Raamatullisuus” kirkossa ja papin virassa ei ole sitä, että hallitaan virtaviivainen hermeneutiikka, teoria Raamatusta ja sen tulkinasta. Ei se ole sitäkään, että omistetaan oikea teoria siitä, miten Raamatun mukaan pitää elää. Se ei yleensä ole Raamatun

analyysia ikään kuin minä–se-akselilla. Se on sinä–minä-vuorovai-
kutussuhdetta, jatkuvaa (kriittistäkin) dialogia Raamatun kanssa ja
siitä nousevaa ”raamatullista” elämää modernisoituneessa maail-
massa Kristuksen asialla, situaatioetiikkaa, jossa pyhä postulaatti
tai uskonto tulee lihaksi. ”*Ethica qua agitur* on [...] etiikan varsi-
nainen ydin, kun taas tiedon kohde, *ethica quae scitur*, on yksis-
tään tyhjiä aivo-arvoja samalla tavalla kuin *fides quae* yksinään on
tyhjänpäiväistä aivo-uskoa.” (Risto Saarinen: *Raamattu ja
moraali*.) Kun kysytään suuntaviivoja tällaiselle elämälle ja
toiminnalle, aloittaa voidaan vaikka pohtimalla, mikä olisi käytän-
nössä sen toteuttamista, mitä *Luukas 6: 27–36* kultaisine sääntöi-
neen ja *Luukas 10: 25–37* rakkauden kaksoiskäskyineen opettavat.

”Raamatullisuus” kirkossa ja papin työssä on tästä näkökul-
masta sellaista eettistä toimintaa, jota hyvin voidaan nimittää
diakoniaksi. Se on myös mitä syvimmässä mielessä hengellistä
toimintaa, sillä sinä–minä-suhde Raamattuun merkitsee väistä-
mättä dialogia Jumalan kanssa. Ei ole mielekästä puhua kristilli-
sestä elämästä ja toiminnasta – tai elämästä Kristuksessa tai
Hengessä tai diakoniasta tai mitä ilmaisua halutaankin käyttää –
ilman puhetta Jumalasta. Kristillisen elämän ensimmäiset sydä-
menlyönnit kuullaan Jumalan ja kristittyjen yhteisön kohtaami-
sessa kultissa. Siksi Raamatun kanssa käytävän dialoginkin ensisi-
jainen paikka on jumalanpalvelusyhteisö. ”Raamatullisuus”
kirkossa on myös väistämättä vastuullisuutta Jumalalle. Se on
sitoutumista sen kysymiseen, mitä Jumala haluaa Kristuksen
palvelijoiden, meidän, tekävän juuri nyt. Se on samalla sen kysy-
mistä, millainen me haluamme kirkon olevan tänään ja huomenna.
Omalla visiollamme on tässä keskeinen merkitys, sillä
Kristus-sanoma konkretisoituu erityisesti viidennessä evanke-
liumissa eli kirkon miehissä ja naisissa.

Jos nyt jonkun mielestä on olemassa tärkeämpiäkin teologisia
kysymyksiä kuin edellä sanottu, niin ei hätää. Ne seuraavat tästä
kyllä itsestään. Lienee nimittäin niin, että kristillinen kirkko on
aina ollut elävimmillään, kauneimmillaan ja uskottavimmillaan
siellä, missä se on omistautunut Kristuksen asialle heikkojen ja
vähäosaisten rinnalla. Aivan käytännöllisesti.

2. MITÄ ON SOLA SCRIPTURA -PERIAATE TÄNÄÄN?

Käsitteellä *sola scriptura* (yksin kirjoituksista; lausutaan: KSOO-laa skriip-TUU-raa) tarkoitetaan periaatetta, jonka mukaan Raamattu on kirkolle sen opin ainoa normi. Se on kirjattu kirkkomme lakiin ja tunnustuskirjoihin:

”Me uskomme, opetamme ja tunnustamme, että Vanhan ja Uuden testamentin profeetalliset ja apostoliset kirjoitukset ovat ainoa sääntö ja ohje, jonka mukaan kaikki opit ja opettajat on koeteltava ja arvioitava.” (Yksimielisyyden ohje, esipuhe)

Tämän artikkelin tarkoituksena on pohtia, mitä *sola scriptura*-periaate voisi tarkoittaa kirkollemme nykyisin. Sitä ennen on luotava lyhyt katsaus siihen, kuinka Raamatun normatiivisuus on aiemmin käsitetty.

Raamattu-periaate kirkon historiassa

Raamatun auktoriteetti yli muiden kirkollisten normien on vanha ilmiö. Sen juuret ovat kaanonin muotoutumisessa, jossa tietyt kirjoitukset saivat seurakunnissa muita suuremman arvovallan.

Keskiajan skolastiikassa Raamatun normatiivisuus oli selviö. Raamattuprinsiippi erosi kuitenkin uskonpuhdistuksen myöhemmästä näkemyksestä. Keskiajalla Raamattua pidettiin vaikeatajuisena kirjana, jonka oikea tulkinta oli haettava kirkkoisiltä ja kirkon opetusviran auktoriteetista. *Luther* nousi tätä ajatusta vastaan. Hänen mukaansa *pelkkä Raamattu itsessään* on merkitykseltään selvä (*claritas scripturae*) ja kykenee itse selittämään itseään (*scriptura sui ipsius interpretens*), vailla ulkopuolisia tulkitsijoita.

”Sanohan, jos kykenet, millä kriteereillä riitakysymys ratkaistaan, jos isien sitä koskevat lausumat ovat keskenään ristiriitaisia? Silloin ratkaisun täytyy tapahtua Raamatun perusteella, mikä on mahdotonta, ellemmme anna Raamatulle sitä ensimmäistä sijaa kaikessa, mikä tavallisesti annetaan isille; se on, että Raamattu on itse itsessään mitä varmin, helppotajuisin, selvin, itse itseään tul-

kitseva, kaikkien ihmisten kaikkien väitteiden koettelija, joka tuomitsee ja valaisee, niin kuin on kirjoitettu Psalmissa 119 [...] Tässä Henki opettaa selvästi, että valo ja ymmärrys saadaan yksin Jumalan sanasta, niin kuin avoimesta ovesta tai ensimmäisestä periaateesta, josta on aloitettava, jotta päästäisiin valoon ja ymmärrykseen.” (WA 7, 97: 19–35)

Lutherille *sola scriptura* liittyy siis ajatukseen Raamatun selvyydestä. Luther ei kuitenkaan väitä, että Raamattu olisi kauttaaltaan yhtä selvää ja merkittävää tekstiä. Se aukeaa ymmärrystä antavaksi valoksi keskuksestaan käsin, joka on jumalattoman vanhurskauttaminen uskosta Kristukseen:

”Oikea koetinkivi kaikkien kirjojen arvosteluun on se, että katsotaan, ajaako se Kristusta vaiko ei [...] Se mikä ei opeta Kristusta, se ei ole apostolista, vaikka Pietari tai Paavali niin opettaisi. Ja päinvastoin, se mikä saarnaa Kristusta, se on apostolista, vaikka sen tekisi Juudas, Hannas, Pilatus tai Herodes.” (WA DB 7, 384: 25–32)

”Raamattua ei pidä ymmärtää Kristusta vastaan, vaan hänen puolestaan, eli sen on viitattava Kristukseen, tai muuten sitä ei saa pitää Raamattuna ollenkaan.” (WA 39 I, 47: 3–4)

Asia ei kuitenkaan ole näin yksinkertainen. Lutherille Raamatun ylivertaisen auktoriteetin perusteena ei ollut yksin se, että se *ajaa Kristusta*. Hänen mukaansa Raamattu oli Jumalan sanaa myös siksi, että se on Pyhän Hengen inspiroimien henkilöiden kirjoittama.

Miikka Ruokanen on selvittänyt reformaattorin raamattukäsitystä kokoomateoksessa *Johdatus Lutherin teologiaan*. Hän erottaa artikkelissaan Luther-tutkimuksen kolme erilaista tulkintalinjaa reformaattorin inspiraatiokäsityksestä (s. 109):

1. Uudelleen elvytetty 1600-luvun luterilaisen puhdasoppisuuden linja, jossa Lutheria pidetään puhtaan *verbaali-inspiraation* edustajana. Raamattu on kirjoittajille sana sanalta annettua informaatiota, joka on historiallisia, maantieteellisiä ja luonnontieteellisiä väitteitä myöten täysin erheetöntä. Näkemysten tunnetuin edustaja on *Franz Pieper*.
2. Uusprotestanttinen tulkintalinja, joka katsoo, että Luther ei tarvitse oppia Raamatun inspiraatiosta. Olennaista on Raamatun aktuaalinen vaikutus, joka toteutuu, kun julistettu anteeksiantamuksen

sana puhuttelee omissatunnoissa. Näkemystä edustaa muun muassa *Gerhard Ebeling*.

3. Välittävä tulkintalinja, jonka mukaan Luther kannatti oppia Raamatun inspiraatiosta, joka ei kuitenkaan ole puhdasoppisuuden verbaali-inspiraatio. Ruokanen liittyy itse tähän linjaan. Hänen mukaansa Lutherille Raamatussa on inspiroitua sen kristosentrinen opillinen sisältö.

Ruokasen tulkinta (3) osuu edellä mainituista tulkintalinjoista lähimmäksi oikeaa. Ruokasta vastaan on kuitenkin huomautettava, että hän ei ota huomioon niitä Lutherin tekstikohtia, jotka viittaavat Raamatun yksittäisten sanojen jumalalliseen inspiraatioon (esim. WA 40 III, 254: 23–25; WA 8, 508: 21–15). Luther uskoi myös Raamatun kosmologisten tiedonantojen (WA 42, 5: 15–32; luominen kuudessa päivässä) ja ilmeisesti myös ajanmääritysten (WA 42, 426: 25–27) olevan Pyhän Hengen ilmoittamia. Henki puhuu Lutherin mukaan Raamatussa sellaistaikin totuutta, mikä ei ainakaan välittömästi liity kristosentriseen armo-oppiin. Koko Raamattu on Lutherille Pyhän Hengen kirja (WA 54, 35: 1–3, 39: 12–14).

Lutherin ajattelussa on kaksi erilaista käsitystä Raamatun auktoriteetista ja selvydestä: toisaalta *Christum treiben* -linja, jossa Raamattu on selvä ja normatiivinen sen kristologisen asiasisällön vuoksi, toisaalta linja, jossa Raamattu kokonaisuudessaan on normatiivista, Pyhän Hengen inspiroimaa tekstiä. Lutherilla itsellään linjaukset ovat tasapainossa – tosin tarkemmin eksplikoimattomina – mutta myöhemmin niitä alettiin kehittää tavoilla, jotka alkoivat vetää eri suuntiin.

Jälkimmäisestä linjasta kehittyi 1600-luvun luterilaisuudessa Lutherin painotuksista poikkeava, koko teologian perusteleva *sanainspiraatio-oppi*. Siinä Raamattua tarkastellaan yksittäisten raamatunkohtien muodostamien ilmoitustotuuksien kokoelmana. Hengen ihmisille ilmoittama totuus löytyy niistä väitelauseista, jotka keskeiset raamatunkohdat yhdessä muodostavat. Oppia uudelleen elvyttänyt *Pieper* kieltää etsimästä Raamatun sanomaa sen kokonaisuudesta, sen historiallisesta luonteesta tai sen herättämästä sisäisestä uskosta. Kirkkoa tai sen tulkintatraditiota ei tarvita. Raamattu yksin on riittävä ja selvä pelastavan uskon lähde.

Kirkon asettaminen sen tulkiksi olisi ihmisten mielivaltaa Herraa vastaan.

Edellä kuvattu linja joutui rankan kritiikin kohteeksi valistuksen ja historiallis-kriittisen eksegetiikan myötä. Niinpä uusprotestantismi alkoi 1800-luvulta lähtien painottaa Lutherin raamattukäsityksen toista linjaa tulkiten sitä kuitenkin toisin kuin Luther itse: Raamatussa on normatiivista Jumalan sanaa sen *saarnassa tapahtuva armo-opillinen puhuttelevuus*, ei niinkään sen asiasisällöt.

Trenton kirkolliskokous (1545–1563) asettui vastustamaan protestanttien *sola scriptura* -periaatetta ja painotti, että *evangeliumin totuus sisältyy sekä Pyhiin kirjoituksiin että kirjoittamattomiin traditioihin*. On historian ironiaa, että syy *sola scriptura* -käsityksen vastustamiseen oli pitkälti sama kuin se, miksi protestantit vastustivat katolista ilmoitusteologiaa. Katolisetkin halusivat painottaa Kristuksen auktoriteettia ihmisten mielivaltaa vastaan. Heille tämä merkitsi, että kirkko ei ole yksin Raamatun sanan vastaanottaja, vaan myös se hengellinen elintila, jossa Raamatun sana uskotaan oikein. Tätä taustaa vasten protestanttien *sola scriptura* vaikutti subjektiiviselta mielivallalta, joka ei ymmärtänyt Raamattua kuulevan kirkon sakramentaalista luonnetta ehtoolisyyhtenä.

Vatikaanin II kirkolliskokouksen ja ekumeenisen liikkeen ansiosta raamattukysymyksessä on tapahtunut osapuolten välillä merkittävää lähentymistä. Katolinen *Dei Verbum* -kiertokirje (1965) pitää edelleen kiinni siitä, että Raamattu, traditio ja kirkon opetusvirka ovat keskinäisessä riippuvuussuhteessa. Kuitenkin ilmoituksen lähde on dokumentin mukaan varsinaisesti vain yksi, Raamatussa ilmoitettu Jeesus Kristus. Nykykatolisuudessa tunnustetaan yleisesti myös se, että Raamattu sisältää kaikki pelastukselle välttämättömät totuudet ja että sillä on kriittinen arvovalta kirkon muiden traditioiden suhteen. Protestanttisella puolella on opittu näkemään se tosiasia, että Raamattua luetaan aina jostain esiymäryksestä lähtien. Tämän vuoksi *sola scriptura* ei voi merkitä sitä, että kirkko suljetaan raamattuteologian ulkopuolelle. Vanhan kirkon tunnustukset eivät suotta ole luterilaisten tunnustuskirjojen alussa.

Raamatun auktoriteetin nykyinen kriisi

1960-luvun jälkeisen kehityksen valossa voisi kuvitella, että Raamattu on kirkoissa arvossaan. Näin ei kuitenkaan ole, ei ainakaan maailman suurissa protestanttisissa kirkoissa, luterilaiset mukaan lukien. Osasyynä on se epämääräisyys, joka *sola scriptura* ja *claritas scripturae* -aatteisiin jäi Lutherin jälkeen. Sitä ei kunnolla selvitetty, minkä vuoksi protestanttinen raamattukäsitys pääsi kehittymään onnettomasti jotakuinkin tähän tapaan:

Historiallis-kriittisen eksegetiikan ansiosta puhdasoppinen sanainspiraatio on ruvennut näyttämään epäilyttävältä. Niinpä protestanttiset kirkot ovat vedonneet Lutherin toiseen *sola scriptura* -linjaan eli siihen, että normatiivista Jumalan sanaa on se, ”mikä ajaa Kristusta”. Tämä on useimmiten tehty uusprotestantismista periytyvän uskantilaisen tai schleiermacherilaisen teologian viitekehityksessä, joka eroaa olennaisesti Lutherista. Tällöin Raamatun auktoriteetista tulee uskovan sisäistä, synnit anteeksiantavaa puhuttelua. Esimerkiksi käy *Carl Ratschovin* artikkeli Raamatun auktoriteetista (arvostetussa *Theologische Realenzyklopädie* -hakuteoksessa). Siinä hän esittää, Lutheriin virheellisesti vedoten, että UT:ssa ei ole lainkaan kyse ”asiatotuuksista oppilausemina”, vaan syvästi henkilökohtaisesta puhuttelusta, ”Jumalan armahtavaisuuden huudosta” (*Geschrei der Barmherzigkeit Gottes*). Se realisoituu jokaisen yksilön kohdalla erilaisena, koska anteeksiannettavat synnitkin ovat erilaisia. Kaikki yritykset abstrahoida yhtenäinen kristillinen usko Jumalan sanan aikaansaamista yksilöiden erilaisista uskon muodoista ovat reformatorisen raamattukäsityksen vastaisia. Myös eettisten ohjeiden etsintä Raamatusta on väärää lainomaisuutta. (*Theologische Realenzyklopädie* 30, s. 428, 429, 430.)

Edellä kuvattu käsitys Raamatun auktoriteetista on *sola scriptura* -periaatteen historiallista taustaa vasten ajateltuna outo. Alkuperäisessä merkityksessään *sola scriptura* viittasi julkiseen kiistatilanteeseen, jossa on arvioitava, mikä opetuksen sisältö on Kristuksen evankeliumin mukaista ja mikä ei. Uusprotestanttisessa mallissa Raamatulla on hyvin vähän, jos lainkaan tällaista yksilöiden välistä käyttöä. *Puhdas Jumalan sana* on jokaisen yksilön sisäisesti kokema asia: se, mikä vie anteeksiantamuksen lähteelle.

Koska edes Raamattu ei voi kuvata tätä armahdusta tai sen seurauksia julkisesti sitovalla tavalla, kirkon ääni on äänien moneus, kunkin kristityn henkilökohtainen kokemus armosta. Ekumeenis-romanttisella kielellä tämä voidaan ilmaista seuraavasti:

The Trinitarian God is a communicating God. His people is a communication community, where each person has a story to tell.

Suomessa olen kuullut teorian suunnilleen seuraavansisältöisen vertauksen muodossa:

Kristityt kiistelivät keskenään. Eräs sanoi: "Uskon kukka on sininen". Toinen väitti vastaan: "Eikä ole. Uskon kukka on punainen". Tähän kolmas: "Olette molemmat väärässä. Uskon kukka on oranssi". Neljäskin yhtyi väittelyyn: "Ihan pielessä kaikki. Uskon kukka on valkoinen". Syyttely ja nujakointi jatkui, kunnes kristityt väsyivät ja nukahtivat taistelutantereelle. Ja heidän nukkuessaan Jumala kasvatti heidän uskon kukistaan kauniin kukkakedon. Siinä oli ihanassa harmoniassa valkoisia, oransseja, punaisia ja sinisiä kukkia. (Ks. Inkeri Tahvanaisen runo kirjassa Wille Riekinen: Raamatun monet kasvot, s. 6–7)

Mutta eikö jokin kirkollisen teologian kanta voi olla evankeliumia vastaan, jopa silloin kun se on yleinen ja siitä keskustellaan suvaitsevuuden hengessä? Eikö Raamattu voisi toimia kriteerinä sille, mitkä kirkossa esiintyvistä äänistä ovat hyväksyttäviä ja mitkä eivät? – Kyllä voi. Mutta asia ei ole yksinkertainen. Seuraavassa esitän seitsemän teemaan liittyvää näkökohtaa.

Miten Raamattu voi olla uskon ja elämän auktoriteetti tänään?

1. Raamatun auktoriteetti on johdettua

Kristinuskon mukaan Jumalan ilmoitus ei ole kirjoitusta, vaan Jumala itse. Pelastus ei ole ilmoitustotuuksien tottelemista, vaan sitä, että Kaikkivaltias on itse omassa persoonassaan tullut luomaansa maailmaan, historiaan, aikaan ja paikkaan. Ensin hän alentui armossaan Israelin heimojumalaksi. Myöhemmin hänen persoonallinen itseilmoituksensa, *Sana*, syntyi ihmiseksi israelilaisten keskuuteen, kärsi, kuoli ja nousi kuolleista. Tämän jälkeen pelastus ei ollut kirja, vaan se, että Jeesuksen lähettämä Pyhä Henki kutsui ihmisiä uskoon ja ottamaan vastaan kasteen. Heistä

tuli seurakunta, *Kristuksen ruumis*, joka yhä elää maailmassa sukupolvien yli ulottuvana yhteisönä, uskon ja rakkauden yhteydessä Jumalaan, ehtoollisen kautta, samalla leviten kaikkien kansojen keskuuteen ja saattaen yhä uusia ihmisiä osalliseksi elämästä Jeesuksessa.

Ilmoitus ei siis ole sanainspiroituja väitelauseita. Kyse on Jumalan itseilmoituksesta historiassa (*Herran väkevät teot*). Olisi kuitenkin yksipuolista väittää, että Jumalan itseilmoitus tapahtuu yksinomaan historian pelastustekoina. Se ei nimittäin välittyisi meille, jos siitä ei kerrottaisi sanoin. Katolinen *Dei verbum* -asiakirja tasapainoilee hienosti sanallisen ja historiallisen ilmoituskonseptin välimaastossa sanoessaan, että Jumalan ilmoitus toteutuu samanaikaisesti ”*teoissa ja sanoissa, jotka ovat sisäisesti liittyneet toisiinsa*” (DV 2).

Raamattu on auktoritatiivista Jumalan sanaa johdetusti. Se on ilmoituksen väline. Raamatun kautta Jumala edelleen antaa itsensä ihmisille, koska juuri Raamattu kertoo niistä tapahtumista, joissa Luojan ja luodun välinen kuilu on ylittynyt.

2. Raamatun auktoriteetti ja historia

Tässä vaiheessa herää kysymys siitä, mikä on Raamatun tekstin ja historian tapahtumien (eli *Dei Verbum* -asiakirjan *sanojen ja tekojen*) välinen suhde. Menevätkö ne faktisesti yksi yhteen? – Tuskin. Vanhan testamentin (VT) eräät sanat väittävät Jumalan pelastusteoista esimerkiksi, että yli miljoona israelilaista marssi Moosesta seuraten autiomaassa kolonnajärjestyksessä 40 vuotta. Toisten VT:n sanojen ja joukkojen huollosta saadun tietämyksen perusteella näyttää siltä, että ehkä näin ei kuitenkaan ole tapahtunut. Vastaavasti Uuden testamentin (UT) kertomukset Kristuksen tyhjän haudan löytymisestä menevät yksityiskohdissaan aika pahasti ristiin. Onko ajatus Jumalan itseilmoituksesta *historian teoissa ja Raamatun sanoissa* siis epätosi?

Näin ei tarvitse ajatella, jos myönnämme, että myös Raamatun sanat, jotka kuvaavat Herran tekoja historiassa, ovat nekin syntyneet ihmisten historiassa, usein monimutkaisen traditioprosessin tuloksena. VT:n *exodus*-kertomuksen takana on mitä ilmeisimmin jokin historiallinen fakta, Jumalan pelastusteko, samoin Jeesuksen tyhjästä haudasta todistavien kertomusten taustalla. Kuitenkaan kaikki kertomusten yksityiskohdat eivät luultavasti pidä yhtä

faktisten tapahtumien kanssa. Sellaisia ihmisten kirjoittamat tekstit yleensä ovat, varsinkin kun ne kirjataan ylös vuosia tai vuosisatoja varsinaisten tapahtumien jälkeen.

Eksegetiikassa tutkitaan faktisen historiallisen tapahtuman ja Raamatun nykyisten sanojen suhdetta, esimerkiksi eri traditiokerrostumia erottelemalla. Näin saadaan tietoa tekstien syntyhistoriasta. Kuitenkin seurakunnallisessa käytössä eli siinä, missä Raamatulla edes periaatteessa voi olla ilmoitusluonnetta tai auktoriteettia, tulee keskittyä Raamatun nykyiseen kertomukseen. Siinä ovat Jumalan itseilmoituksen sanat. On uskallettava olettaa, että ne kertovat uskomme kannalta riittävällä tarkkuudella (voisiko tämä olla nykymuotoinen *sufficiens scripturae*?) sekä faktisen tapahtuman että sen merkityksen jumalasuhteellemme.

”Tekstin takaiseen” historiaan voi ja pitää raamattutieteessä pyrkiä. Mutta historiallis-kriittisesti rekonstruktoidusta, välttämättä hypoteettisesta historiankirjoituksesta ei pidä yrittää etsiä Jumalan ilmoituksen sanoja, jotka kertovat pelastustapahtuman merkityksen meille. Historiatiede ei metodinsa vuoksi pysty edes periaatteessa tavoittamaan niin epätavallisia tapahtumia kuin mitä Jumalan ilmoitusteot – vaikkapa Jeesuksen ylösnousemus tai inkarnaatio – ovat olleet. On hyväksyttävä, että ilmoituksen sanat ovat Raamatun nykyisessä tekstimuodossa ja niiden linkki faktiseen aikaan ja paikkaan on riittävän vahva. Kristityn tulee uskoa Jeesuksen jumalalliseen syntymään evankelistojen kuvaamalla tavalla eikä kuvitella, että Kalifornian *Jesus Seminary* ja sen käyttämä ”historian ankara seula” kertoo totuuden Jumalan Pojan inkarnaatiosta.

3. *Sola scriptura nunquam sola – Raamattu ja kirkko*

Luther pystyi väittämään, että Raamattu ei kaippaa tulkikseen uskonyhteisöä yksinomaan siksi, että hänen aikansa kulttuuri oli kirkollisen ajattelun läpätunkema. Edes vastustajille ei tullut mieleen kieltää kirkollisen raamatuntulkinnan lähtökohtia: Jumalan olemassaoloa, hänen toimintaansa pelastushistoriassa, Kolminaisuutta, Raamatun kaanonia, rukousta, ehtoollista... Uuden ajan mukanaan tuoman moniarvoistumisen ja maallistumisen jälkeen Raamatun ja kirkon erottaminen ei enää toimi, jos Raamattua halutaan pitää auktoriteettina ja ilmoituksen lähteenä.

Yksi Raamatun ja kirkon erottava malli oli puhdasoppisuuden raamattunäkemyksessä, jossa Raamattu muodosti eri kohdistaan otettujen väitelauseiden systeemin. Se oli sisäisesti koherentti, joten mitään ulkopuolista tulkintaprinsiippiä kuten kirkkoa ei tarvittu. Kyseinen malli on sortunut, koska uuden ajan ihminen on oppinut esimodernia ihmistä paremmin tajuamaan eri aikojen ja kulttuurien *historiallisen eron*. Robert Jensonin mukailleen: Esimodernin ihmisen mielestä George Bush olisi hyvin voinut lukea Julius Caesarin teosta *Gallian sota* saadakseen neuvoa Irakin politiikkaansa. Historiallisen tietoisuuden omaavan modernin ihmisen mielestä kyseisenlainen toiminta olisi ehkä jotenkin mahdollista, mutta silti hyvin ongelmallista. Vastaavalla tavalla Raamatun eri aikoina syntyneiden ajatusten käyttäminen yhtenäisenä totuuksien systeeminä vaikuttaa meistä naiivilta. Olemme oppineet, että Jumalan sanan ilmoitusluonne ei ole sellainen kuin 1600-luvun isät luulivat. Raamattu ei pysy kasassa, yhtenä kokonaisuutena, pelkän ilmoitustotuuksien sisäisen koherenssin ansiosta.

Toinen Raamatun ja kirkon toisistaan erottava raamattunäkemys korostaa *Christum treiben* -prinsiippiä henkilökohtaisena syntien anteeksisaamisena. Sekin on osoittanut ongelmansa modernina aikana. Katoliset epäilivät jo ennen Trenton kirkolliskokousta protestanttisia *sola scriptura* -prinsiipin lisämääreitä (*solus Christus, sola fide, sola gratia*) siitä, että ne kaventavat uskoa tuhoisalla tavalla. Katolisten mielestä *sola fide* merkitsi protestanteille sitä, että sisäinen luottamus pelastaa riippumatta siitä, mihin oppiin uskotaan. *Sola gratia* taas osoitti heidän mielestään, että luterilaiset eivät ymmärtäneet pelastuksen olevan enemmän kuin armahdetun syntisen uusi suhde Jumalaan: uusi olemistodellisuus Hengessä.

Lutherin teologiaa ajatellen kyseiset pelot olivat hätävarjelun liioittelua. Luterilaisen ortodoksian suhteen joissain niistä oli jo hieman oikeutusta. Modernia protestantismia ajatellen kaikki edellä mainitut pelot osoittautuvat oikeutetuiksi, kuten edellä lainattu Ratschowin artikkelin katkelma osoittaa. Raamatullinen usko on kaventunut pelkäksi yksilön sisäiseksi kokemukseksi *Jumalan armon huudon* kohteena. Luomisen konkreettiseen todellisuuteen Raamatusta ei saa etsiä neuvoja, pyhityselämäänsä vielä vähemmän. On myönnettävä, että katolinen kirkollisen tradition

painotus on pystynyt pitämään Raamattua paljon monipuolisempaa uskonelämän lähteenä kuin protestanttisuus *sola*-formeileiltaan. Toisaalta katolisuudessa on omat sietämättömät raamatunvastaisuutensa, kuten pappien pakkoselibaatti.

On selviö, että Raamattu ja kirkko kuuluvat yhteen. Niitä ei pidä pelata toisiaan vastaan, ei ainakaan siksi, että *sola scriptura* kuulostaa jämäkän raamatulliselta. Tämä ilmenee jo käsitteestä *scriptura*, kirjoitukset. *Scriptura* merkitsee, että Raamattu käsitteään yhdeksi kirjakokoelmaksi, jonka tekstit puhuvat ainakin jossain mielessä samasta asiasta. Tämä puolestaan edellyttää, että kirkon todellisuus hyväksytään osaksi Raamatun syntyprosessia ja oikeaa tulkintaa. *Kirkko ja sen julistama evankeliumi on nimittäin ainoa syy sille, että meillä on olemassa Raamattu-niminen kirjakokoelma.* Ilman kirkkoa ja siinä tapahtunutta kanonisointiprosessia Raamatun yksittäiset tekstit olisivat kadonneet jo aikaa sitten.

Kirkon keskeisen roolin myöntäminen Raamatun synnyssä ei merkitse kirkon asettamista Raamatun yläpuolelle. Jumalan Henki on johdattanut kirkollisen Raamatun syntyprosessin haluamukseen. Synodaalikirjassa näin on pakko olettaa, sillä jos kirkon ja Raamatun kehitys ovat kulkeneet vailla Jumalaa jo ensi alustaan lähtien, on koko myöhempi teologia ja Raamatun normatiivisuuden pohtiminen täysin turhaa. Vaikka kirkko siis on se tulkintahorisontti, jossa Raamattu ymmärretään oikein eli Jumalan historiallisena itseilmoituksena, ei tämä merkitse, että kirkko itse tuottaisi uutta ilmoitusta Raamatun yläpuolella tai edes sen rinnalla. *Sola scriptura -periaatteesta on pidettävä kiinni siinä mielessä, että kirkon on edelleen oltava Raamatun kuulija ja uskoja, ei sen mestaroija.*

Sola scriptura -periaatteesta pitää kuitenkin luopua silloin, jos sillä tarkoitetaan Raamatun erottamista kirkon perinteisestä uskosta. Moderni raamatuntutkimus syntyi osittain tuollaisen *sola scriptura* -prinsiipin innoittamana. Katsottiin, että se antoi välineet vapauttaa Raamattu kirkollisten tulkitsijoidensa kahleista ja kuulla, mitä eri aikoina syntyneet tekstit itse halusivat sanoa niille ihmisille, joille ne oli kirjoitettu. Kyseisellä lähestymistavalla on tietty arvonsa. On kuitenkin huomattava, että se ei tarkkaan ottaen ole ilmaus *sola scriptura* -periaatteesta, vaan pikemminkin *solus textus* -periaatteesta. Raamattu hajoaa siinä osiinsa, ensin juutalai-

seksi Vanhaksi testamentiksi ja kristilliseksi Uudeksi testamentiksi, sitten irrallisiksi teksteiksi, joista kukin ymmärretään lukuisien eri traditioiden pohjalta syntyneiksi redaktioiksi. Kirkon kannalta on haitallista, jos kyseistä lähestymistapaa pidetään *sola scriptura* -prinsiipin mukaisena. Ongelmaksi muodostuu, kuinka tutkija analyysinsä jälkeen konstruoi sen sanoman, jota hän katsoo Raamatun välittävän nykyihmiselle. Jos tulkinnallisena periaatteena ei saa käyttää koko kirjakokoelmaa ja sen meille välittäneen yhteisön itseymmärrystä, niin silloin kyse ei ole sanomasta *sola scriptura*, vaan korkeintaan sanomasta *solus textus*. Samalla sanoman rakentavaksi prinsiipiksi yleensä muodostuu jokin muu kuin pelastava apostolinen evankeliumi; tavallisimmin tällaisen aseman saa uskantilainen *etiikka-uskonto* tai schleiermacherilainen *Pyhän kokemus*.

On väärin kuvitella, että historiallis-kriittinen eksegetiikka tai uskonnonfilosofia tarjoaisivat Raamattuun objektiivisen näkökulman. Raamattua luetaan aina ennakko-oletusten valossa. Kirkonkin tulee myöntää lukevansa Raamattuaan tietystä näkökulmasta. Tämän myöntäminen ei merkitse tulkinnan mielivallan myöntämistä. Kirkko voi hyvin perustein väittää, että sen raamatuntulkinta on hyvää ja Raamatulle uskollista, koska sillä ja Raamatulla on sama kysymyksenasettelu, samat perustavat lähtökohdat: Jumala on luonut maailman ja pitää sen yllä, Kristuksen ylösnousemus oli historiallinen pelastustapahtuma, josta tullaan osalliseksi seurakunnassa, Raamattua luetaan, koska Jumala puhuu sen kautta. Miksi näistä lähtökohdista tapahtuva Raamatun tulkinta olisi vähemmän luotettavaa kuin tieteellinen tutkimus, joka metodinsa vuoksi joutuu kieltämään tai ainakin sulkeistamaan kirkon hengellisen todellisuuden?

4. *Raamattu ja Jumalan kansa historiallisena jatkumona*
Yksi kirkon raamatuntulkinnassaan alusta asti käyttämä lähtökohta on *pelastushistoria*. Kirkko on aina lukenut VT:ia omana kirjanaan ja uskonut olevansa siinä kuvatun Jumalan kansan jatkumoa, jolla on oikeus omistaa VT:n lupaukset itselleen. Tulkinnan mahdollistaa ajatus pelastushistoriasta, Jumalan suunnitelmasta, kertomuksen *juonesta*, joka ulottuu VT:n ja UT:n välisen rajan yli.

Amerikkalainen luterilainen teologi *Robert Jenson* käyttää usein käsitettä *Biblical narrative*, *raamatullinen kertomus*. Hänen

tulkinnassaan on keskeistä väite, että Raamatun eri kirjoja pitää kasassa ainoastaan niin sanottu *draamallinen koherenssi* (*dramatic coherence*). Kuten hyvässä näytelmässä juonen käännteet seuraavat toisiaan yllättävällä tavalla, samoin Raamatussa kuvatussa historiasta ei etukäteen pysty arvaamaan, mitä seuraavaksi tulee tapahtumaan. Silti jälkikäteen katsottuna näyttää siltä, että aiemmissa tapahtumissa oli mielensä ja ne johtivat myöhempiin.

Jensonin tulkinnassa on heuristista voimaa. VT:n keskeiset teemat (Abrahamille annettu lupaus, Mooseksen laki uhriteologioineen, daavidilainen kuninkuus, profeetallinen teologia ja viisauksikirjallisuus) löytävät kulminaatiopisteensä UT:n todistuksessa Kristuksesta. On selvää, että tämä ei tapahdu niin, että Kristus olisi etukäteen arvattavissa esimerkiksi lupauksessa Abrahamin siemenestä. Ja kuitenkin VT:a ei tarvitse – ainakaan kovin paljoa – pakottaa olemaan Kristusta edeltävää pelastushistorian juonta, jossa Jumala, kirkkoisä *Irenaeuksen* ajatusta lainatakseni, *totuttelee asumaan ihmisten parissa* voidakseen kerran tulla ihmiseksi Kristuksessa. Draamallisen koherenssin ajatus mahdollistaa, että VT:lla on myös oma sanomansa, ilman UT:a. Esimerkiksi *Jesaja 53:n* Herran kärsivä palvelija on kollektiivi, pakkosiirtolaisuuteen joutunut Israelin kansa. Samalla se nykyisessä kanonisessa kontekstissään eli osana raamatullista kertomusta lähes pakottaa lukemaan itsensä kuvauksena Kristuksen kärsimyksestä ja sovituskuolemasta.

Jensonin ajatus draamallisesta koherenssista sopii hyvin nyky-maailmaan, jossa Raamatun kirjojen sidonnaisuus muuttuvaan historiaan on huomattu. Raamattu ei ole joukko ikuisia teologisia totuuksia, ei pieperiläisten väitteiden systeemi eikä ratshowlainen armahduksen kokemus. Jumala ilmoittaa identiteettinsä ja luonteensa historiallisessa tapahtumisessa ja sitä kuvaavassa juonellisessa kertomuksessa, ei niinkään siinä, että tekstistä olisi teologisesti tislattavissa *uskonnon ydin* tai *yleispätevä, ajaton sanoma*.

Raamattua voidaan toki lukea siten, että tekstin takaa etsitään yleispätevää sanomaa. *Robert Jensonin* mukaan tällainen toiminta pitää Raamattua eräänlaisena kultakaivoksena. Siinä teksti on *vertauskuva jostain syvemmästä ja ajattomasta teologisesta totuudesta*, joka lukijan tai saarnaajan on kaivettava esiin kertomuksen pintarakenteen alta. Esimerkki tästä on piispa *Spongjin* Helsingin

kirkkopäivillä keväällä 2003 esittämä väite, jonka mukaan Jeesuksen lähetyskäsky on kehotus ylittää kansoja erottavat rodulliset, kulttuuriset ja uskonnolliset rajat. Historiallis-kriittinen tutkimus auttaa näkemään kyseisenlaisen toiminnan ongelmallisuuden. Se pitää silmiemme edessä sen historiallisen eron, joka on meidän ja Jeesuksen ajan välissä. Historian kuilu ei ylitä yleispäteviä ihmiselämän totuuksia (”rakasta ja elä täysillä!”) tekstin takaa etsimällä. Mutta se ylittyy, jos Raamatun kertomuksellinen juoni ja Jumalan kansa sen juonen todeksi eläjänä otetaan todesta: Apostolien teot kertoo, kuinka kirkko alkoi toteuttaa lähetyskäskyä. Nyt evankeliumi on tuotu meillekin Suomeen ja Jumalan kansan lähetystehtävä on meidän tehtävämme. Jeesuksen käskyn merkitystä ei tarvitse etsiä tekstin takaa.

Luterilainen teologia on saanut joidenkin eksegeettien parissa huonon maineen osittain siksi, että osa sitä on ollut historiattoman ja epälutherilaisen *Christum treiben* -periaatteen vanki. Kaikkialta Raamatusta on pitänyt löytää puhtaan forensinen vanhurskauttamisoppi. Tämäkin on eräänlaista ”kullankaivuuta”, ajattomien totuuksien tislausta, jossa Raamatun historiallinen luonne, kertomuksellisuus ja monimuotoisuus romahtaa kasaan. Tällä tiellä Lutherin hieno *Christum treiben* -periaate muuttuu lopulta irvikuvakseen. Siitä tulee abstrakti arvo, jonka mukaan syntiset saavat hyväksyä itsensä, koska Jumalakin hyväksyy heidät. Eksegeetit ovat esittäneet, että Raamattu ei ole tällainen yhden essenssin ympärille kiertyvä kirja. Eikä se olekaan (ks. *Mal. 2:17*). Sovituskuolema ja forensinen vanhurskauttamisoppi ovat epäilemättä eräitä keskeisiä juonteita Raamatun pelastushistoriallisessa kertomuksessa, mutta ei suinkaan niin yksioikoisella tavalla kuin mitä modernissa luterilaisuudessa on esitetty.

Mutta onko tosiasiaassa olemassa mitään VT:sta nykyaikaan asti ulottuvaa ”uskonyhteisöä”, joka oikeuttaisi pitämään Raamatun eri aikoina syntyneitä tekstejä yhtenä kirjakokoelmana? Jo mainitun uuden ajan historiallisen tietoisuuden ja sen seurauksena syntyneen kriittisen tutkimuksen perusteella näyttäisi siltä, että tähän ei ole mitään oikeutusta. Raamatusta on kuitenkin se erikoinen piirre, että me kohtaamme sen teksteissä saman Herran kuin Raamatun ajan uskovat. Raamatun tekstit itse ja niiden uskonnollinen käyttö auttavat ymmärtämään tämän. Asia on epäilemättä

ihmeellinen, mutta sille on löydettävissä selitys: välissä on jatkuva Traditio, Jumalan kansan elämä, jossa on kyse yhteydestä yhteen ja samaan Jumalaan. Niinpä Jumala itse muodostaa kaanonin jatkuvuuden. Me – sinä, minä, Paavali, Johannes, Mooses, Jesaja ja Abraham – olemme samaa Jumalan armotalouden jatkumoa. ”Te ette siis enää ole vieraita ja muukalaisia [...]. Te olette kiviä siinä rakennuksessa, jonka perustuksena ovat apostolit ja profeetat ja jonka kulmakivenä on itse Kristus Jeesus” (Ef. 2: 19–20).

Kirkko tekee itselleen karhunpalveluksen, jos se erehtyy käyttämään historiallis-kriittistä eksegetiikkaa siten, että historiallinen kuilu repeytyy *kirkon ja Raamatun kuvaaman kertomuksen kokonaisuuden väliin*. Historiallis-kriittistä tutkimusta tarvitaan osoittamaan historiallinen välimatka *raamatullisen kertomuksen sisällä* (esim. Jeesuksen ja Paavalin välillä tai meidän ja Paavalin välillä), mutta sitä ei saa käyttää repimään meitä nykykristittyjä erilleen kertomuksen kokonaisuudesta. Mehän olemme viimeinen osa sitä kertomusta; se, jota esimerkiksi *Markus 16:20* kuvaa. Tällaiseen tulkintaan meitä rohkaistaan jo VT:ssa (esim. 5. Moos. 5:3). Sen ei tarvitse estää meitä näkemästä historiallista eroa meidän aikamme ja jokaisen Raamatun kirjan ajan välillä; taustafilosofioissa, teologian kehityksessä (ks. 1. Piet. 1: 10–12) ja maailmankuvassa on toki eroa. Tulkinta ei myöskään estä *Christum treiben* -periaatteen käyttöä sen alkuperäisessä, lutherilaisessa mielessä, vaan edellyttää sen. Emme me ole osa Jumalan kansan jatkumoa muuten kuin oksina Kristus-viinipuussa, samassa, josta jo Jaakob – ehkä tietämättään – hämärästi ennusti (1. Moos. 49: 10–12).

Jos kirkko sallii erottaa itsensä Raamatun kuvaamasta pelastushistorian kertomuksesta, sen raamattuopetuksesta tulee kansanvalistustyötä länsimaiden aatehistorian varhaisista ideologioista. Tältä vältytään, jos kirkko käyttää historiallis-kriittistä tutkimusta kirkkona, uskonyhteisön jatkumona. Toisin sanoen: käyttää sitä *sola scriptura*, ei *solus textus* -periaatteen mukaisesti.

5. *Sola scriptura* tarvitsee kirkon dogmaa

Kuten sanottua, Raamattu ei ole *scriptura* eli yksi kokonaisuus ilmoitustotuuksien systeeminä, vaan kertomuksellisena juonena, jossa on yllättäviä käännteitä. Jotta polveilevaa juonta voisi seurata, on tiedettävä sen päähenkilöt ja tunnettava tarinan yleisrunko.

Raamattu ei ole siinä mielessä itseään tulkitseva, että ottamalla minkä tahansa Raamatun kirjan tai sen osan lukija voi ymmärtää sen ilmoituksellisen merkityksen.

Kirkko ei koskaan ole joutunut käyttämään Raamattuaan vailla lukuohjeita. Kirkko tuntee Raamatun juonen peruskuvion ja kertomuksen päähenkilöt, koska se on yhteisö, joka elää jatkumossa kertomuksen päähenkilöiden, kertojien ja kokoojien kanssa. Raamatun päähenkilö on Israelin Jumala ja kertomuksen huippukohta on hänen Poikansa Jeesuksen ristinkuolema ja kuolleista herättäminen. Meille kertomuksen aiheena oleva todellisuus on tullut Pyhässä Hengessä, evankeliumin ja sakramenttien kautta.

Kirkollisissa Raamatun lukuohjeissa perussääntönä on se, että Jumala on Pyhä Kolminaisuus. Raamatun asia ei ole filosofinen jumaluus, ei myöskään muinaisten ihmisten kokemukset itsessään tuntemattomasta Absoluutista. Jumalan olemukseen kuuluu se, että hän voi omana itsenään ilmoittaa itsensä ihmisille. Näiden lukuohjeiden syntyä oli vanhan kirkon trinitaaristen ja kristologisten dogmien muodostus.

Dogman käyttö Raamatun lukuohjeena ei tarkoita, että Raamattu pitäisi puristaa myöhemmin syntyneeseen kaavaan. On selvää, että valmista kolminaisuusoppia tai kristologiaa ei löydy Uudesta testamentista. Vielä vähemmän sitä löytyy Vanhasta testamentista. Juuret kuitenkin löytyvät. Jo VT:ssä on havaittavissa sellaista ilmoituksen dynamiikkaa, jossa kysymyksenasettelu ja jopa vastaukset ovat samankaltaisia kuin kolminaisuusopissa. Jumalan ilmoituksen välineet eli Herran nimi, Herran enkeli, Herran sana, Herran kirkkaus, Herran Henki ja Herran Viisautus ovat lähes personifioituja olentoja, jotka ovat jossain mielessä sama kuin Herra itse, mutta toisaalta selvästi eri asia kuin Herra. Muutakin outoa VT:ssä on. Miksi Jumalan tuonpuoleisuutta painottava juutalaisuus salli teksteihinsä karkeita Jumalaa kuvaavia antropomorfismeja? Keitä ovat ne kolme Herran enkeliä, jotka kohtasivat Abrahamin Mamressa? Miksi sana *Elohim* on VT:ssä monikkomuodossa, mutta siihen liittyvä verbi yksikössä? Ei kai vaan sen takia, että VT:n yksi Jumala on Pyhä Kolminaisuus? VT:n omassa kontekstissa näin ei voi väittää. Mutta jos VT:a luetaan samana Raamattuna UT:n kanssa, ei huomion kiin-

nittäminen kyseisiin kummallisuuksiin ole intellektuaalinen synti, vaan hyve.

6. *Raamatun auctoritas causativa ja auctoritas normativa*

Luterilainen puhdasoppisuus ei ollut ilmoituskäsityksessään niin ”propositionalistinen” kuin mitä Pieperin dogmatiikan perusteella voisi kuvitella. Puhdasoppisuudessa Raamatun ensisijainen normatiivisuus oli niin kutsuttu *auctoritas causativa* (vaikuttava auktoriteetti): Raamatulla on auktoriteettia, koska se kykenee herättämään ihmisissä uskon Kolmiyhteiseen Jumalaan. Tästä uskoa herättävästä voimasta nousee se, että Raamattu on normatiivinen myös opin eli uskon sisällön suhteen (*auctoritas normativa*).

Kyseinen erotus on hyvä pitää arvossa myös nykyisin. Raamatun arvovalta ei voi olla ensisijaisesti sitä, että sieltä on löydettävissä ne opin sisällöt, jotka jokaisen kristityn on uskottava inspiraatio-opin, kapitulin tai kirkkolain käskystä. Tällainen näkemys johtaisi Vatikaanin II kirkolliskokousta edeltäneeseen katoliseen teologiaan, jossa usko on ennen kaikkea kuuliaisuutta; tahdon myöntymistä sellaisiin jumalallisen auktoriteetin omaaviin väitteisiin, joita järki ei tajua.

Möreä-ääninen dosentti opetti minulle fuksina ollessani seuraavan viisauden: *verbaalitradio on reaalitradio*. Tämä tarkoittaa sitä, että Raamatun sanoissa (*verba*) olennaista on se todellisuus (*res*), joka on niihin liittynyt. Jumalan ilmoitus eli Kristus itse on evankeliumin sanoissa läsnä *ontologisesti syvemällä* tavalla kuin *semanttisena informaationa*. Toisin sanoen korvien kautta kuultu tai silmin luettu Jumalan sana tuo Kristuksen itsensä läsnäolevaksi sen ihmisen henkeen, joka uskoo nuo sanat. Tähän perustuu Raamatun auktoriteetti, ei siihen, että siellä on määrätty se, mitä on uskottava. Millään määräyksillä tai tottelemisella Raamattu ei voi saada auktoriteettia (*Room. 10:17; Ef. 2:8*).

Dosentin slogan oli kuitenkin edellä mainittua pidempi. Se jatkui näin: *ja reaalitradio on verbaalitradio*. Tämä tarkoittaa sitä, että Jumalan pelastava *res* (asia) eli Kristus, on juuri evankeliumin sanoissa. Uskolla on ihmisen sanoin ilmaistavissa oleva sisältö, joka voidaan ihmisen sanoin myös välittää toisille. Siksi jokin tietyn sisältöinen opetus on oikeaa ja pelastavaa, mutta ei kaikki. Se mikä on oikeaa evankeliumia ja mikä ei ole, on arvioitava lauseiden asiasisältöjä tarkastelemalla. Raamattuun on

kirjattu oikea ja autenttinen evankeliumi. Meidän ei tarvitse odottaa nukahtamista ja Jumalan asioihin puuttumista, jotta yhteisen uskon oikea sisältö löytyisi. Meidän tarvitsee suostua siihen, että Raamatun sanat ja niissä itsensä ilmoittava Jumala itse antaa sisällön eli ”muodon” (lat. *informare*) uskollemme. Samalla meidän tulee ainakin yrittää pidättäytyä siitä, että etsimme itse Raamatusta sen muotoisen jumalakuvan, joka sopii meidän persoonaamme.

Tässä vaiheessa herää kysymys siitä, minkä asioiden suhteen Raamatulla on *auctoritas normativa*. Jos olennainen ja perimmäinen auktoriteetti on se *auctoritas causativa*, joka herättää uskon Kristukseen ja *auctoritas normativa* on tästä johdettua, onko Raamatulla opillinen auktoriteetti vain sellaisten asioiden suhteen, jotka liittyvät Kristus-uskoon?

Asia on juuri näin. Kristus on Sana, ilmoituksen ja uskon sisältö. Olennaista kuitenkin on, että Kristus-uskoa ei käsitetä niin kapeasti kuin mitä uusprotestanttisissa ja eksistentiaalisissa luterilaisuuden suuntauksissa on tehty. Ei nimittäin ole totta, että Kristus-usko pitäisi sisällään vain sen, että ihminen on sisäisyydessään *Jumalan armahtavaisuuden huudon* kohteena. Kuten sanottua, uskoon kuuluu myös julkinen sisältö, jota voidaan välittää ja arvioida ihmisten välisesti. Uskoon kuuluu myös se, millaista luomisen todellisuus ja *uuden luomisen* (vanhurskautus) uudistama ihmisyyden on. Tämän vuoksi uskoon kuuluu ainakin joitain ihmiskuvaan liittyviä asioita.

Nykymaailmassa kaikki Raamatusta esiintyvät ihmis- ja maailmankuvan asiat eivät voi olla *auctoritas normativan* alaista oppia. Monet Raamatun kosmologiset väitteet (esim. luomisen ajankohta ja tapa, lähtymäpöytä ja taivaanvahvuus juustokupuna sen yllä) voi jättää silleen ja silti uskoa, että Raamatun maailmankuvassa ja ihmiskuvassa on paljonkin ”Sanan” meille kertomaa normatiivista ainesta.

Tämän artikkelin puitteissa en voi pohtia sitä, mitä Raamatun ihmiskuvasta pitäisi ottaa ja mitä jättää. Asia on monimutkainen, sillä se vaatii modernin ihmiskuvan teologista ruotimista Raamatun avulla. Olennaista on, että Raamatun auktoriteettia mietittäessä ei lähdetä liikkeelle liian vahvoista teologisista ennakkotulkintoista. Muutoin käy niin, että Raamatusta tiedetään jo

ennakolta, jonkinlaisen *asiainspiraatio-opin* perusteella ja *teologista asiakritiikkiä* käyttämällä, mitä uskomme kannalta normatiivista sieltä voi löytyä. Eräs tällainen suomalaisessa nykyluterilaisuudessa yleinen, mutta liian raju ennakkotulkinta on tietynlainen jako *laki–evankeliumi*. Nimittäin sellainen, jossa *lakiin* kuuluvat eettiset asiat ovat Raamatun aikaansa sidottua ja ei-ehdotonta ainesta, paitsi *luonnollisen lain* mukainen rakkauden periaate. *Evankeliumi* eli syntien anteeksiantamus Kristuksen tähden olisi Raamatun normatiivista, opillista ainesta.

Suomessa saa lukea syytöksiä niin kutsutusta *reformoidusta biblismistä*, jos uskaltaa epäillä kyseisen jaon mielekkyyttä ja kysellä Raamatusta aineksia myös ihmiskuvaan ja etiikkaan. Syytökset ovat ainakin siinä mielessä väärinä, että myös katolisuuudessa on koettu ongelmalliseksi sellainen ratkaisu, jossa opin kysymykset päätetään teologisesti ”uskon asioina”, mutta moraalien kysymyksissä ratkaisu tehdään yksilön omantunnon ja sosiaalisen kontekstin mukaan, yleisohjeena rakkaus. *Veritatis splendor* -asiakirjan (1993) tarkoitus on tällaisessa tilanteessa ”esittää Pyhään Raamattuun ja elävään apostoliseen Traditioon perustuvat moraalisen opetuksen periaatteet” (VS 4; VS 5). Tämä siitä huolimatta, että asiakirja kannattaa luonnollisen moraalilain ajatusta. Lutherin raamattunäkemyksessä on ehdottomasti lähempänä *Veritatis splendor* -asiakirjassa ilmaistua näkemystä kuin sellaista luterilaista tulkintaa, jossa Raamatun auktoriteetti ei etiikan kysymyksissä ulotu rakkauden periaatetta pidemmälle.

7. *Onko Raamattu Pyhän Hengen inspiroimaa Jumalan sanaa?* Nykyluterilaisuudessa ajatus siitä, että Raamattu on Pyhän Hengen inspiroimaa Jumalan sanaa, on epämuodikas. Tämä on ymmärrettävää, kun ajatellaan taustaamme. Raamatun sanainspiraatiosta tuli aikoinaan luterilaisen dogmatiikan perusta, jonka varassa koko usko seisoi tai kaatui. Se johti vuosisataiseen krampinomaiseen älylliseen ponnisteluun, joka oli kuitenkin jo ennalta tuhoon tuomittu. Uskon, että monista Suomen uskovista on tullut entisiä uskovia syistä, jotka liittyvät liian tiukkaan inspiraatio-oppiin ja sen romahdukseen heidän henkilökohtaisessa elämässään.

Luterilaisuus ei kuitenkaan ole koko kristikunta eikä sen sisäisten ongelmien pitä antaa leimata käsitystämme Raamatusta Jumalan sanana. Tämän päivän katolinen kirkko pystyy suhtautu-

maan Raamattuun vähemmällä krampeilla. *Katolisen katekismuksen* (1995) lukua *Pyhän Raamatun inspiraatio ja totuus* luterilainen lukee hämmentyneenä. Keiden pitikään olla sanan kirkko?

105. *Jumala on Pyhän Raamatun kirjoittaja. ”Jumalallisesti ilmoitetut tosiasiat, jotka sisältyvät Pyhän Raamatun tekstiin ja esitetään siinä, on kirjoitettu Pyhän Hengen inspiraation alaisena.” ”Sillä Pyhä Äiti Kirkko, luottaen apostolisen ajan uskoon, hyväksyy pyhinä ja kanonisina Vanhan ja Uuden testamentin kirjat, kokonaisuudessaan ja täydellisesti, kaikkine osineen, sillä perusteella, että koska ne on kirjoitettu Pyhän Hengen inspiraation alaisena, Jumala on niiden kirjoittaja ja sellaisina ne on kirkolle itselleen välitetty”* (DV 11).

106. [...] *”Tuottaakseen pyhät kirjat Jumala valitsi tiettyjä ihmisiä, jotka, koko sen ajan kun hän käytti heitä tässä tehtävässä, käyttivät täydesti omia kykyjään ja voimiaan niin, että vaikka Jumala toimi heissä ja heidän kauttaan, he tosina kirjailijoina painivat tekstiin kaiken sen, mitä hän halusi kirjoitettavaksi eikä mitään muuta.”* (DV 11)

107. [...] *Raamatun kirjat opettavat vahvasti, uskollisesti ja erheettää sen totuuden, jonka Jumala, meidän pelastuksemme tähden, halusi nähdä sisällytettynä Pyhään Raamattuun.*

108. *Kuitenkaan kristillinen usko ei ole ”kirjan uskonto”. Kristinusko on Jumalan ”Sanan” uskonto, ”ei kirjoitettu ja myökkä sana, vaan inkarnoitunut ja elävä”. [...]*

Olennaista edellisessä on, että inspiraatio-oppia ei ennalta ”asiasisällön inspiiraatioon. Koko Raamattu on Jumalan sanaa. Kuitenkin Kristus on selvästi varsinainen Sana ja Raamatun sisältämä elämä. Raamatun yksittäisten sanojen inspiiraatiota ei painoteta, mutta sitä ei myöskään kielletä. *Christum treiben* ja koko Raamatun inspiiraatio ovat tasapainossa.

Katolinen kirkko pitää siis vahvasti kiinni Raamatun inspiroidusta luonteesta ja arvovallasta. Silti katolisen katekismuksen pohjalta kukaan ei joudu suomalaisen kristillisyyden *voiko Raamattuun luottaa?* -tyyppisiin painiskeluihin. Syynä on se, että kirjoittajien *kyvyt ja voimat*, ilmeisesti myös maailmankuva ja tietotaso, myönnetään niiden kaikessa laajuudessa. Kolmannen

Mooseksen kirjan kirjoittaja luuli, että jänis märehit ja Pyhä Henki salli sen luulon.

Kirkkomme kannattaisi elvyttää ajatus Raamatusta inspiroituna Jumalan sanana, ehkäpä suunnilleen sellaisessa muodossa kuin mitä se on esitetty *Katolisessa katekismuksessa*. Suurin etu olisi siinä, että inspiraatio-opin hyväksyvä lukija odottaa Jumalan puhuttelevan häntä Raamatussa sellaisillakin tavoilla, jotka ovat tekstien alkuperäisten kirjoittajien ja vastaanottajien intention kannalta uusia. Miten muuten kuin jonkinlaisella inspiraatio-opilla voidaan selittää esimerkiksi se, että Jesaja 53 ja Psalmi 22 viittaavat aivan selvästi Kristuksen kärsimykseen? Alkuperäiset kirjoittajat tuskin itse tarkoittivat tekstillään satoja vuosia myöhemmin ristillä kuolevaa ihmistä. Mutta jos pitää paikkansa, että Jumala käytti heidän *kykyjään ja voimiaan* haluamansa tekstin aikaansaamiseksi, voidaan uskoa, että heidän tekstinsä viittaa johonkin, mitä he eivät itse tajunneet. Samaten: inspiroituna Ilmestyskirja voi sisältää merkityksiä, jotka eivät tyhjenny *Neron* aikaisen kirkon kokemuksiin, mutta eivät pelastushistorian tässä vaiheessa ole vielä meidänkään ymmärrettävissämme.

Ajatus Raamatun inspiraatiosta voi siis Jensonin draamallisen koherenssin tavoin auttaa ymmärtämään, miksi Raamattua saa lukea yhtenäisenä kertomuksena, vaikka sen eri osien välillä on historiallinen ero. Tärkeää on, että inspiraatio-opista ei kuitenkaan tehdä mitään yksityiskohtaista teoriaa sen enempää sana-, asia- kuin henkilö-inspiraationkaan puoleen. Annetaan näiden kaikkien elää ilman tarkempaa keskinäistä määrittelyä. Näin vältymme fundamentalismilta mutta myös Raamatun yläpuolelle asettumiselta. Voimme lukea koko Raamattua uskon kannalta kiinnostavana tekstinä, joka voi muokata meitä ja opettaa uutta Jumalasta ja meistä itsestämme.

Sana-inspiraatiotakaan ei pidä kieltää, sillä se kehottaa mietiskelemään Raamatun tekstiä sanatarkasti ja odottamaan siitä hengellistä ravintoa, jonka olemassaoloa ei meditaation alussa osaa aavistaa. Jotain tällaista Jumalan sanan ehtymätöntä puhuttelua Luther tarkoittaa kuuluisassa ohjeessaan:

”Toiseksi sinun tulee mietiskellä, se on: ei vain sydämessäsi, vaan myöskin ulkonaisesti tulee sinun suullista puhetta ja kirjassa olevaa kirjaimellista sanaa [buchstabilche wort im Buch] kerrata,

vatvoa ja verrata [reiben], lukea ja uudelleen lukea, uutterasti tehden havaintoja ja pohtien, mitä Pyhä Henki sillä tarkoittaa. Ja varo kyllästymästä tai ajattelemasta, että riittää, kun olet sen keran tai kahdesti lukenut, kuullut tai sanonut ja että ymmärrät kaiken pohjiaan myöten, sillä näin ei milloinkaan synny merkittävää jumaluusoppinutta, vaan he ovat kuin varhaiset hedelmät, jotka putoavat jo ennen kuin ovat edes puolikypsiä.” (WA 50, 659: 22–29; Valitut teokset II, 5)

Jos olemme jo ennalta varmoja siitä, että Raamatussa Jumalan sanaa on yksinomaan *armahtavaisuuden huuto, Pyhän kokemus, rakkaus* tai jokin muu ”asiakritiikin” löytämä periaate, ei Lutherin suosittamassa Raamatun sanojen vatvomisessa ja vertailussa ole mitään järkeä.

3. KAANONIN SYNTY JA TEOLOGINEN MERKITYS

Yleisesti vallalla oleva käsitys Raamatun kaanonin eli ohjeellisten kirjojen kokoelman muotoutumisesta lepää sen oletuksen varassa, että kaanon on syntynyt varsin myöhään rabbien ja kirkonmiesten tekemien valtopoliittisten päätösten pohjalta. Vanhan testamentin (VT) kaanonin oletetaan syntyneen niin sanotussa Jamnian rabbien kokouksessa vuoden 90 tienoilla jälkeen Kristuksen, kun taas *kristillinen Raamattu*, Uusi testamentti (UT) yhdessä VT:n kanssa, olisi kanonisoitu teologien ja kirkonmiesten toimesta 390-luvulla pidetyissä kirkolliskokouksissa (Hippo v. 393 ja Karthago v. 397). Tämä näkemys kulkee käsi kädessä sen oletuksen kanssa, että samalla rabbit ja kirkonmiehet olisivat hävittäneet tai ainakin pimittäneet suuren joukon arvokasta muinaisraaelilaista ja varhaiskristillistä kirjallisuutta, joka ei sopinut heidän ahtaisiin uskonnollisiin käsityksiinsä. Näkemystä käytetään hyväksi monenlaisissa ideologisissa ja uskontopoliittisissa välienselvittelyissä tietämättä, että sen historialliset perusteet ovat sortuneet.

Seuraavassa on tarkoitus osoittaa, että viime vuosikymmenien kaanonin historiaan paneutunut tutkimus on kumonnut tällaisen näkemyksen ja opettanut ymmärtämään, että niin VT:n kuin UT:nkin kaanon on syntynyt Raamatun kirjojen omalta pohjalta pitkän kehityksen tuloksena, jota on ohjannut uskonnollisen yhteisön sisäinen uskontaju eli kanoninen tietoisuus, kuten modernissa tutkimuksessa on tapana sanoa. Kaanonin synty on viimeinen vaihe siinä pitkässä prosessissa, jossa Raamatun traditiot ovat syntyneet, kehittyneet ja saavuttaneet nykyisen muotonsa. Syntyprosessin jäljittäminen auttaa ymmärtämään paremmin myös kaanonin historiallista ja teologista merkitystä, joka on tämän kirjoituksen toinen, edelliseen läheisesti liittyvä aihe.

Nykyajan kaanonhistoriallinen tutkimus lähti liikkeelle 1970-luvulla Pohjois-Amerikasta, josta se on levinnyt Eurooppaan, ja vähitellen niin sanottu kanoninen kritiikki (*canonical criticism*) on vakiinnuttanut paikkansa kaikkialla, missä tieteellistä

raamatuntutkimusta harjoitetaan. Kaanonia kohtaan heränneen uuden mielenkiinnon taustalla ovat toisaalta perinnäisen historiallis-kriittisen eksegetiikan piirissä tehdyt havainnot ja toisaalta modernin kirjallisuustieteen puolelta saadut virikkeet.

Perinnäisen eksegetiikan viimeisin metodinen uudistus 1900-luvun jälkipuoliskolla oli redaktiokritiikin nimellä tunnettu metodi, joka opetti tutkijat kiinnittämään huomiota yksityisten tekstien ja traditioiden lisäksi myös laajempiin tekstiryhmiin, kokonaisuun kirjoihin tai peräti kirjakokoelmiin. Tutkimuskohteena saattoi olla UT:ssa vaikkapa kokonainen evankeliumi ja VT:ssa koko *psalttari* tai *deuteronomistinen historiateos* (kirjat viidenestä Mooseksen kirjasta toiseen Kuninkaiden kirjaan). Tästä ei ollut enää pitkä askel ottaa tarkastelun kohteeksi vielä laajempia kokonaisuuksia: koko *pentateukki* (viisi Mooseksen kirjaa), kaikki profeetat, evankeliumit, kirjeet ja lopulta koko VT ja UT sekä erikseen että yhdessä (vrt. *Brevard S. Childs*).

Näkökulman laajentamista on tukenut moderni kirjallisuudentutkimus, jossa painopiste on viime aikoina siirtynyt kirjailijasta kirjaan ja sen lukijaan. *Umberto Eco*n sanoin on eri asia puhua kirjoittajan tarkoituksesta (*intentio auctoris*) ja kirjan tarkoituksesta (*intentio operis*), jotka eivät suinkaan aina lankea yhteen. Jo *Goethe* puhui *nukkuvista teksteistään* (*Schläfertexte*), joista löydettiin eräänä päivänä ”enemmän kuin itse pystyin antamaan”. Vastaavalla tavalla Raamatussa voidaan puhua tietyn historiallisen kirjoittajan antamasta merkityksestä (*mens auctoris*) sekä siitä merkityksestä, jonka hänen kirjoituksensa saa osana koko Raamattua (*mens sacrae scripturae*). ”Tosia ovat vain sellaiset taideteokset, jotka eivät vielä ymmärrä itse itseään” (*Theodor Adorno*).

Lisäksi kirjallisuudentutkimuksessa on havaittu, kuinka ratkaiseva panos lukijalla on siihen, millaisen merkityksen jokin teksti saa. Siksi puhutaan *lukijasuuntautuneesta* (*reader response*) eli *reseptioesteettisestä metodista*, joka ottaa huomioon myös tekstin todellisen vastaanottajan (*receptor*). Näkökulma on ilmeisen hyödyllinen sovellettuna Raamatun polyfoniseen kirjakokoelmaan, jonka äärellä lukija on käytännössä pakotettu valikoimaan ja yhdistelemään tekstejä omien tarpeidensa mukaan. Perinnäinen historiallis-kriittinen eksegetiikka pyrkii selvittämään – jos

mahdollista – tunnistettavien kirjoittajien alkuperäistä tarkoitusta, mutta kanoninen kritiikki on kiinnostunut tavallisen raamatunlukijan edessä olevasta valmiista kanonisesta tekstistä. Tehtävä on tieteellisesti perusteltu, koska valmiskaan teksti ei yleensä ole sattuman tulos.

Kaanonilla tarkoitetaan yleisen määritelmän mukaan normatiivisten tekstien kokoelmaa, jonka avulla tietyn uskonnon symbolinen merkkijärjestelmä pystytään jäljittämään ja tulkinnan avulla ajankohtaistamaan niin, että se vastaa uskonnollisen yhteisön kulloisiakin tarpeita (*Bernhard Lang*). Kristillisen kaanonin klasinen määritelmä on Aleksandrian piispan *Athanasioksen* 39. pääsiäiskirjeessä vuodelta 367 jKr. Siinä pyhien kirjojen luettelo päättyy sanoihin: ”*Nämä ovat autuuden lähteet [...] Kukaan älköön lisätä niihin mitään älköönkään ottako niistä mitään pois.*”

Itse termi *kaanon* on kreikankielinen sana, joka taustalla on ruokoa tai myös mittakeppiä tarkoittava seemiläinen sana, hepreassa *qane* (1. Kun. 14:15 – ruoko). Kreikassa *kaanon* esiintyy muun muassa merkityksissä *mittakeppi* (esim. 2. Kor. 10:13), *sääntö* tai *ohje* (esim. Gal. 6:16), mutta myös *lista* tai *luettelo*. Yhdistämällä sanan kaksi eri ulottuvuutta (*ohje* ja *luettelo*) on päädytty merkitykseen *ohjeellinen kirjakokoelma*, joka sanalla on kristillisessä kielenkäytössä 300-luvulta lähtien. Huomattavaa on, että juutalaiset eivät käytä tätä termiä, vaan puhuvat samassa tarkoituksessa kirjoista, jotka ”saastuttavat kädet”. Erikoisella ilmauksella tarkoitetaan sitä, että pyhät kirjat kuuluvat rituaalisesti tarttuvan pyhyiden piiriin ja siksi niitä on lähestyttävä erityisellä varovaisuudella. Itse termit eivät riitä kuitenkaan kertomaan, mistä kaanonissa varsinaisesti on kysymys, vaan on paneuduttava lähemmin kaanonin syntyhistoriaan, ensin VT:n ja sitten UT:n näkökulmasta.

Vanhan testamentin kaanonin synty

Vanhan testamentin kaanonin synnystä on ollut pitkään vallalla juutalaisen historiantutkijan *Heinrich Graetzin* vuonna 1871 esittämä, edellä mainittu ajatus, jonka mukaan rabbit olisivat lyöneet VT:n kaanonin lukkoon Välimeren rannalla Jamniassa (tai Jabnessa) vuoden 90 jKr. tienoilla pitämässään kokouksessa.

Teoria elää edelleen sitkeästi, vaikka se on kumottu useaan kertaan 1960-luvulta lähtien eikä sillä enää ole kannattajia tiedeyhteisössä. On nimittäin käynyt ilmi, että *Jamnian kokousta* ei ole koskaan pidettykään!

Teorian taustalla on vain se totuuden jyvänen, että Jerusalemin hävityksen jälkeen vuonna 70 jKr. Jamniaan paenneet ja siellä toiseen juutalaiskapinaan saakka (132–135 jKr.) vaikuttaneet rabbit tekivät joukon päätöksiä, joista osa koski myös kaanonia, mutta he eivät missään ”lyöneet” sitä ”lukkoon”. Keskustelut VT:n kaanonista jatkuivat vielä heidän jälkeensäkin koskien ennen muuta Saarnaajan, Laulujen laulun, Esterin ja Ruutin kirjaa. Toisaalta juutalainen historioitsija *Flavius Josefus* ja 4. Esran kirja (14:44) mainitsevat ensimmäisen vuosisadan lopulla (jKr.) 22 pyhän kirjan kokoelman, jolla on korkein uskonnollinen auktoriteetti ja joka on laajuudeltaan sama kuin nykyinen heprealainen Raamattu. Kirjojen lukumääräksi saadaan 22 (heprealaisten aakkosten lukumäärä!), kun 12 pientä profeettaa luetaan yhdeksi kirjaksi, samoin historiakirjat 1. ja 2. Samuelin kirja, 1. ja 2. Kuningkaiden kirja ja Esra-Nehemia kukin yhdeksi kirjaksi sekä lisäksi Ruutin kirja luetaan yhteen Tuomarien kirjan ja Valitusvirret yhteen Jeremian kirjan kanssa.

Voidaan sanoa, että nykyisen laajuinen VT oli käytännössä tuolloin valmis, vaikka muutamien kirjojen asemasta keskusteltiin vielä pitkään. Ratkaisevin syy VT:n kaanonin kiteyttämiseen oli roomalaisten toteuttama Jerusalemin hävitys vuonna 70 jKr. Sen myötä juutalainen kansa menetti paitsi valtiollisen olemassaolonsa rippeet, ennen kaikkea uskonnollisen identiteettinsä näkyvän symbolin, *Jerusalemin temppelin*, ja oli pakotettu rakentamaan uuden identiteettinsä ulkoisesta paikasta riippumattoman kirjoituskokoelman vaaraan. Riittien tilalle tuli ”kannettava isänmaa” (*Heinrich Heine*). Menneisyys voitiin tehdä läsnä olevaksi toiston ja tulkinnan avulla, mihin tarvittiin kaanonia (*Jan Assmann*). Ohjaavana ei tällöin ollut minkään virallisen instanssin tekemä päätös, vaan uskovan kansan taju siitä, mitkä kirjat kuuluvat pyhien kirjojen joukkoon (*Günter Stemberger*). Kaanon on ylipäättänsä kriisiajan tuote ja syntyy tilanteessa, jossa yhteisön olemassaolon perusteet ovat vakavasti uhattuina.

Tältä taustalta on ymmärrettävää, että myös kehitys kohti VT:n kaanonin alkoi kriisin uhatessa ja sen toteuduttua. Tämä tapahtui Jerusalemin edellisen hävityksen aikoihin vuonna 587 eKr., jolloin uusbabylonialaiset tuhosivat Jerusalemin kaupungin temppeliseinän ja veivät sen asukkaat maanpakoon Babyloniaan. Näihin aikoihin syntyi viides Mooseksen kirja eli *Deuteronomium*, jonka piirissä kanoninen tietoisuus heräsi ja josta se levisi vähitellen muihinkin kirjoihin. Egyptologi *Jan Assmannin* mukaan viidennessä Mooseksen kirjassa luotiin ensi kertaa maailmanhistoriassa sellaisen kulttuurisen ja uskonnollisen identiteetin perusteet, jotka ovat konkreettisen todellisuuden ulkopuolella, mukana kannettavassa pyhässä kirjassa.

Kanonisen tietoisuuden eräs lähtökohta on taju eri sukupolvia yhdistävästä normatiivisesta historiasta. Yksi osoitus tästä on luvun 5. *Moos. 6* lopussa oleva ”mallikatekismus” (jakeet 20–25). Siinä kuvitellaan tilanne, jossa ”poikasi kysyy sinulta aikanaan: ”Mitä tarkoittavat nämä määräykset, käskyt ja säädökset, jotka Herra, *meidän* Jumalamme, on antanut *teille?*”” (jake 20). Sukupolvien välinen kuilu voitetaan isän kertomassa pelastushistoriassa, joka koskee ja velvoittaa yhtä lailla ”meitä” kaikkia (jakeet 21–25). Samalla tavalla Horebilla eli Siinailla tehty liitto ei koske vain isiä, vaan se tehtiin ”myös meidän kanssamme, kaikkien meidän, jotka nyt olemme elossa ja täällä” (*5. Moos. 5:3*). Näin eri sukupolvet tulevat osallisiksi yhteisestä formatiivisesta ja normatiivisesta historiasta (*Assmann*).

Dramaattinen muutos uskonnollisen perinnön vaalimisessa ja samalla tärkeä askel kohti kaanonin tapahtuu silloin, kun suullinen perimätieto muuttuu kirjalliseksi. Kirjoitus nimittäin avaa aivan uudenlaisen muistamisen ja tulkinnan mahdollisuuden. Tämä siirtymä on kuvattu ohjelmallisella tavalla juuri viidennessä Mooseksen kirjassa, jossa sekä Jumala, israelilaiset että Mooses esiintyvät kirjureina.

Jumala itse ilmoittaa ensin suullisesti kymmenen käskyä (*5. Moos. 5: 5–22*) eikä mitään muuta (jake 22), mikä tekee dekalogista eräänlaisen *kaanonin kaanonissa*, mutta sen jälkeen hän myös kirjoittaa ne kahteen kivitauluun (jake 22). Taulujen rikkomisen jälkeen (*5. Moos. 9*) hän kirjoittaa niistä kaksoiskappaleen (*5. Moos. 10:4*), joka pannaan liitonarkkuun (*5. Moos. 10:5*) ja joka

päätyy myöhemmin Jerusalemin temppeliin (1. Kun. 8: 1–8). Israelilaisista tulee ”taivaallisen kirjurin” seuraajia siinä mielessä, että heidän on kannettava tooran keskeisiä sanoja merkkeinä ruumiissaan ja kirjoitettava ne kotiensa ovenpieliin ja kaupunkiansa portteihin (5. Moos. 6: 4–9). Heidän kuninkaansa tulee teettää itselleen jäljennös toorasta ja lukea sitä koko elämänsä ajan (5. Moos. 17: 18–19).

Inhimillinen pääkirjuri on Mooses, joka julistaa lain ensin suullisesti (5. Moos. 4–30) ja – kuten Jumala teki dekalogin kohdalla – kirjoittaa sen sitten muistiin ja panee sen liitonarkkuun (5. Moos. 31: 9, 24). Näin syntyy ensimmäinen toorakirja ja kaanonin esiaste. Kirjoitus mahdollistaa tulkitsevan muistamisen.

Kanoninen tietoisuus sallii ajankohtaistavan tulkinnan, mutta ei tekstien poistamista eikä lisäämistä. Sitä varten on olemassa kaanonsääntö, joka sekin on peräisin viidennestä Mooseksen kirjasta: ”Älkää lisätkö mitään näihin käskyihin älkääkään poistako niistä mitään” (4:2; vrt. 13:1). Vastaavanlainen sääntö tunnetaan myös Israelin ympäristömaailmasta, Egyptistä, Mesopotamasta, Heetistä ja Kreikasta, missä sillä pyrittiin turvaamaan tärkeiden tekstien, esimerkiksi kirjallisten sopimusten, sanamuodon muuttumattomuus.

Vanhan testamentin kanonisen historian alussa kaanonsääntö esti myöhempiä tulkitsijoita hävittämästä itselleen epämieluisia kohtia. Tässä vaiheessa heillä sen sijaan oli vielä vapaus kirjoittaa tekstejä eteenpäin (*Fortschreibung*), mutta he uskoivat tekevänsä sen niiden alkuperäisen tarkoituksen mukaisesti. Ennen pitkää eteenpäin kirjoittamisessakin tuli kuitenkin raja vastaan, ensin toorassa (Mooseksen kirjoissa), sitten *profeetoissa* ja viimeiseksi *kirjoituksissa*.

Viidennen Mooseksen kirjan viimeinen luku 34 on myös koko pentateukin eli tooran viimeinen luku, sen päätös, mutta samalla se on myös silta kaanonin toiseen pääosaan *profeettoihin*, jonka ensimmäiseksi vaiheeksi eli *varhaisemmiksi profeetoiksi* heprealainen kaanon lukee historiakirjat Joosuan kirjasta Toiseen kuninkaiden kirjaan saakka.

Luvussa 34 kerrottu Mooseksen kuolema merkitsee valmiin tooran syntyä. Toora pääsee liitonarkussa Joosuan mukana luvattuun maahan, jonne Mooses ei pääse, mutta ”kannettava isänmaa”,

toorakirja, vie hänen perintönsä Jordanin länsipuolelle. Kukaan ei saa tietää, mihin Jumala hautasi Mooseksen (5. Moos. 34:6), sillä tarkoitus on, että Mooses elää kansansa keskellä toorassa ja sen tulkinnassa, jonka hän aloitti (5. Moos. 1:5) ja jota myöhemmät sukupolvet jatkoivat (Matt. 23:2).

Mooseksella oli seuraaja, Joosua, jonka Mooses oli asettanut virkaan panemalla kätensä hänen päällensä ja siunaamalla hänet (5. Moos. 34:9). Mutta Joosua oli Mooseksen seuraaja vain kansanjohtajana, joka vei Israelin luvattuun maahan. Uskonnollisena lainsäätäjänä Mooseksella ei voinut olla seuraajaa, sillä se tehtävä oli tullut Mooseksen mukana valmiiksi. Toora oli hänen pysyvä perintönsä ja ”seuraajansa” luvatussa maassa.

Luvussa 34 Moosesta ylistetään myös profeettana ja sanotaan, että ”Israelin kansasta ei ole enää koskaan nousut toista sellaista profeettaa kuin Mooses, jonka kanssa Herra puhui kasvoista kasvoihin” (Jae 10). Tällä huomautuksella luodaan siltaa kaanonin toiseen, välittömästi Joosuan kirjassa alkavaan osaan *profeettoihin*. Viidennessä Mooseksen kirjassa tunnetaan ja tunnustetaan *profeettojen suksessio* (5. Moos. 18: 9–22), mutta samalla heidät asetetaan tooran alaisuuteen ja sanotaan, että Mooses oli myös profeettana suurin kaikista.

Tooran ja profeettojen välistä kanonista yhteyttä on valmisteltu myös toiselta puolelta, Joosuan kirjasta, joka aloittaa varhaisemmat profeetat. Ensimmäisessä luvussa todetaan Mooseksen kuolema ja kansanjohtajan tehtävän siirtyminen Joosualle (Joos. 1: 1–2). Suksessio on myös henkistä laatua, sillä Joosua velvoitetaan noudattamaan ”sitä lakia, jonka palvelijani Mooses sinulle antoi” (Joos. 1:7), ja edelleen hänelle sanotaan: ”Pidä tämän lainkirjan sanat aina huulillasi. Tutki lakia päivin ja öin, niin pystyt tarkoin noudattamaan kaikkea, mitä siihen on kirjoitettu” (Joos. 1:8). Näin profeetat liittyvät alkupäästään *tooraan* lain toimiessa molempia yhdistävänä tekijänä.

Lisäksi *profeetat* liittyvät *tooraan* myös loppupäästään, sillä niin sanonut *myöhäisemmät profeetat* eli *kirjaprofeetat* (Jes., Jer., Hes. ja 12 pientä profeettaa) päättää viidennen Mooseksen kirjan hengessä laadittu kehoitus noudattaa Mooseksen lakia: ”Pitäkää mielessänne palvelijani Mooseksen laki, jonka annoin hänelle Horebilla: käskyt ja säädökset, jotka annoin koko Israelille” (Mal.

3:22). Huomautus luo sillan profeettakaanonin alkuun (*Joos. 1*) ja tarkoittaa sitä, että profeettoja tulisi lukea 5. Mooseksen profeettalain hengessä (*5. Moos. 18:22*). Tosin jäljessä seuraa vielä kaksi jaetta (*Mal. 3: 23–24*), joissa luvataan profeetta Elian takaisin paluu. Elia oli tooran puolesta kiivaillut ja Horebilla vierailut profeetta (*1. Kun. 18–19*), joka oli otettu elävänä taivaaseen (*2. Kun. 2:11*), ja sen tähden hän sopi hyvin edustamaan paitsi lakihurskautta myös myöhäisiin profeettakirjoihin kuuluvaa eskatologista eli lopunajallista odotusta.

Myös heprealaisen kaanonin kolmas osa eli *kirjoitukset*, johon kaikki jäljellä olevat VT:n kirjat kuuluvat, sisältää jälkiä määrätietoista pyrkimyksestä kohti kaanonia. Sen avaa heprealaisessa VT:ssa psalttari, jonka ensimmäinen psalmi (*Ps. 1*) on luotu motoksi koko psalttarille. Se ylistää hurskasta, joka ”löytää ilonsa Herran laista, tutkii sitä päivin ja öin” ja ”menestyy kaikissa toimissaan” (*Ps. 1: 2–3*). Toisin sanoen hän toteuttaa täsmälleen sen tooran pohjalta nousevan ihanteen, jota Joosuan käskettiin noudattaa *profeettojen* alussa (*Joos. 1:8*). Tooran määräävä asema psalttarin rakenteessa näkyy myös siitä, että se on jaettu samantyyppisillä loppuylistyksillä viiteen pienempään kirjaan (*Ps. 1–41; Ps. 42–72; Ps. 73–89; Ps. 90–106; Ps. 107–150*), mihin on selvästi saatu malli pentateukin viidestä kirjasta. ”Niin kuin Mooses antoi Israelille viisi tooran kirjaa, samoin Daavid antoi Israelille viisi psalmien kirjaa” (*juutalainen midrash*).

Kristilliseltä kannalta on mielenkiintoista panna merkille, että varhaisemmassa vaiheessa psalttarin alussa oli messiaaninen *Psalmi 2*, joka monien tutkijoiden mukaan avasi laajan, aina *Psalmin 89* loppuun saakka ulottuneen *messiaanisen psalttarin*. Lopulta voitolle pääsi kuitenkin muuallakin hallitsevana ollut laki. Tosin messiaanisuus ei sen tähden kadonnut psalttarista.

Tooran ohjaava asema näkyy myös muualla kirjoituksissa. Jobin kirjan kehyksenä oleva kertomus Jumalaa pelkäävän hurskaan koettelemuksista (*Job 1–2, 42: 7–17*) on syntynyt siten, että mallina on käytetty tooran tunnettua kertomusta Abrahamin koettelemisesta (*1. Moos. 22*). Jobin nimi on saatu profeetoista (*Hes. 14: 14, 20*) ja aiheen käsittely on siirretty Israelin ulkopuolelle, Usin maahan (*Job 1:1; vrt. 1. Moos. 22:21*), jolloin tema on saanut kaikkia ihmisiä koskettavan universaalisen luonteen.

Myös pääasiassa maallista viisautta sisältävää Sananlaskujen kirjaa kehystää ajatus Herran pelosta (*Sananl. 1:7 ja 31:30*), joka on toorasta peräisin oleva korostus. Se esiintyy yhdessä käskyjen noudattamisen kanssa myös Saarnaajan kirjan loppusanoissa (*Saarn. 12:13*) antaen tämän epäsovinnaisen ajattelijan teokselle kaanonin luonteeseen paremmin soveltuvan päätöksen. Välttömästi sen edellä oleva tunnettu huomautus paljosta kirjojen tekemisestä ja niiden tutkistelun väsyttävästä luonteesta (*Saarn. 12:12*) lienee syntynyt siinä vaiheessa, kun heprealainen kaanon oli jo sulkeutumassa ja uusien pyhien kirjoitusten tuottamiselle haluttiin panna piste (*Christoph Dohmen & Manfred Oeming: Biblischer Kanon*).

Jos edellä kuvattua kehitystä, joka vähitellen johti VT:n kaanonin syntyyn, tarkastellaan ajoituksen kannalta, havaitaan, että kaanonin perusosat, *toora* ja *profeetat*, olivat valmiina viimeistään *Jeesus Sirakin* aikana noin vuonna 180 eKr. *Jeesus Sirak* tuntee ne molemmat kanonisessa muodossa (*Sir. 38:34–39:1; 44:1–49:16*), ja lisäksi hän siteeraa kanonisen psaltnin aloittavaa *Psalmia 1* (*Sir. 14:20–15:10*). Tästä voidaan päätellä, että jo tuohon aikaan Mooseksen laki, profeettojen kirjat ja psalmit (*Luuk. 24:44*) muodostivat heprealaisten pyhien kirjojen kokoelman. Todellisuudessa laki ja profeetat olivat saavuttaneet tämän aseman jo hieman aikaisemmin, laki viimeistään vuoteen 300 eKr. ja profeetat viimeistään vuoteen 200 eKr. mennessä. Kirjoitusten osalta keskustelu sen sijaan jatkui psaltnaria lukuun ottamatta vielä pitkään, eräiden kirjojen osalta aina 200-luvulle jKr.

Qumranin löydöt, joiden joukossa on suuri määrä VT:n käsikirjoituksia, ovat olennaisilta osin vahvistaneet edellä annetun kuvan kaanonin laajuudesta. Myös Qumranissa pyhien kirjojen ytimen muodostivat ajanlaskun taitteen aikoihin laki, profeetat ja psalmit (*Johann Maier*), joskin siellä tunnettiin kanonisiksi tulleiden psalmien lisäksi muutamia ylimääräisiä psalmeja ja itse psalmien järjestys saattoi olla osittain toinen kuin virallisessa psaltnarissa. Ei ole kuitenkaan mitään näyttöä siitä, että jotkut vain Qumranista tunnetut tekstit kuten esimerkiksi *Temppelikäärö*, jossa Jumala on pantu puhumaan omalla suullaan viidennessä Mooseksen kirjassa Mooseksen puheena esitettyjä asioita, olisivat nauttineet

Qumranissa ”kanonista” arvovaltaa. Tuohon aikaan oli liikkeellä runsaasti erilaista uskonnollista kirjallisuutta, joka saattoi olla suosittua, mutta jolla ei silti ollut pyhien kirjojen asemaa.

Uuden testamentin ja kristillisen kaanonin synty

Uuden testamentin kaanonin synnystä puhuttaessa on tapana viitata *Markioniin*, Mustanmeren Sinopesta kotoisin olleeseen varakkaaseen laivanvarustajaan, joka vaikutti 140-luvulla Roomassa ja joutui lopulta gnostilaisten näkemystensä vuoksi seurakunnan ulkopuolelle. Hän esitti joukon uudistusvaatimuksia, joista kauaskantoisin oli hänen luomansa kristillinen kaanon. Siitä puuttui kokonaan VT, koska Markion oli sitä mieltä, että VT:n Jumala ei sopinut yhteen Jeesuksen julistaman rakkauden Jumalan kanssa. Omaan kaanoniinsa hän kelpuutti vain Luukkaan evankeliumin ja kymmenen Paavalin kirjettä, molemmat sillä tavalla sensuroituina, että niistä oli jätetty pois oletetut ”juutalaiset lisäykset”.

Tutkimuksessa on keskusteltu paljon siitä, kuinka merkittävä panos Markionilla oli kristillisen kaanonin syntyyn. Useimmat tutkijat ovat nykyään sillä kannalla, että Markionin luoma kaanon ei ollut ratkaisevassa asemassa, joskin se vaikutti kiihdyttävästi UT:n kaanonin lopulliseen muotoutumiseen, joka oli tuohon aikaan edennyt Markionista riippumatta jo verrattain pitkälle eri puolilla varhaista kristikuntaa (*Wilhelm Schneemelcher*).

Sekä ennen Markionia että hänen jälkeensä varhaiskristillisen kaanonin perusta ja lähtökohta olivat VT:n pyhät kirjoitukset, jotka muodostivat Jeesuksen ja hänen lähimpien seuraajiensa Raamatun. Markionin kaanon merkitsi tämän lähtökohdan radikaalia kyseenalaistamista, mihin liittyy kaksi huomionarvoista piirrettä.

Ensinnäkin Markion hylkäsi VT:n ja sen luojajumalan hetkellä, jolloin juutalainen kansa oli toisen juutalaiskapinan (132–135 jKr.) jälkeen lyöty täydellisesti maahan ja joutunut Rooman valtakunnassa yleisen halveksunnan ja vainon kohteeksi. Näin siis varhaisen kristikunnan selvin loitontuminen juutalaisesta emouskonnosta tapahtui hetkellä, jolloin koko silloinen maailma otti etäisyyttä tähän nujerrettuun kansaan (*Gerd Theissen*). VT:n

hylkääminen ei tarkoita antisemitismia, mutta käytännössä VT:n halveksiminen merkitsee myös niiden ihmisten väheksymistä, jotka pitävät sitä pyhänä kirjanaan (*Theissen*). Torjuessaan Markionin vaatimuksen varhaiskirkko halusi elää kriittisen solidaarisena Jumalan kansalle Israelille ja sen pyhälle perinnölle, jotka pelastushistoriallisessa jatkumossa se itsekin katsoi elävänsä.

Toiseksi Markionin radikaali ratkaisu merkitsi juutalaisen ja kristillisen uskon ensimmäisen yhteisen perusaksiooman eli luomisen hylkäämistä ja erottamista sen toisesta perusaksioomasta eli lunastuksesta. Maailman luoja on Markionin mukaan demiurgi, jonka pahantahtoisuus voidaan päätellä hänen luomistyöstään. Kaikenlaisia syöpäläisiä ja petoja vilisevä maailma sai Markionin tuntemaan suurta vastenmielisyyttä luomakuntaa ja luontoa kohtaan. Ihminen ei ole hänen mukaansa mikään luomakunnan kruunu, vaan kaikkein suurin tragedia, jonka luojajumala on aiheuttanut ja joka kaiken lisäksi leviää inhottavalla tavalla sukupuoliyhteyden välityksellä.

Viimeistään tänä päivänä nähdään selvääkin selvemmin, kuinka viisaasti varhaiskirkko teki säilyttäessään VT:n ja sen myötä uskon Jumalan hyvyyteen luojana ja lunastajana, joka on läsnä ihmisen konkreettisessa lihallisessakin todellisuudessa ja myös sen ulkopuolella ei-inhimillisessä luonnossa. Maailma on pedoista ja sääskistä huolimatta – tai ehkä myös niiden ansiosta – hyvä paikka elää (vrt. *Job 38–41*).

Varhaiset kristityt lukivat VT:a sillä kielellä, jolla pystyivät sitä lukemaan, arameaa puhuvat hepreaksi (tai syyriaksi), kreikkaa puhuvat kreikaksi ja latinaa puhuvat latinaksi. Se väite ei sen sijaan pidä paikkaansa, että varhaisen kristikunnan ohjeellinen VT olisi ollut sen kreikankielinen käännös *Septuaginta*. Tätä vastaan puhuu muun muassa varhaisin tunnettu *kristillinen* luettelo VT:n kaanoniin kuuluvista kirjoista. Se on peräisin Sardeen piispalta *Melitolta*, joka matkusti toisen kristillisen vuosisadan jälkipuoliskolla varta vasten Palestiinaan selvittämään asiaa. Hän luettelee laatimassaan listassa täsmälleen samat kirjat, jotka kuuluvat heprealaisen VT:n kaanoniin – ei sen sijaan Septuagintaan kuuluvia ylimääräisiä kirjoja. Septuagintan mukainen laajempi kaanon tuli kristikunnassa käyttöön vasta myöhemmin. Sitä paitsi itse Septuagintan tekstihistoriassa elää tietoisuus siitä, että

heprealainen VT on säilyttänyt alkuperäisen tekstin. Tästä todistavat eri vaiheissa Septuagintaan tehdyt korjaukset, jotka pyrkivät saattamaan kreikkalaista käännöstä lähemmäksi heprealaista alkutekstiä.

Vaikka Septuaginta ei olekaan kristittyjen ohjeellinen raamattulaitos, sillä on heille merkitystä paitsi maailman vanhimpana raamatunkäännöksenä myös kahteen kaanoniin liittyvässä kysymyksessä: Ensimmäinen niistä koskee VT:n kirjojen järjestystä, joka on lainattu myöhempiin kristillisiin raamattulaitoksiin Septuagintasta. Niissä heprealaisen VT:n *kolmiosainen rakenne* (toora, profeetat ja kirjoitukset) on korvattu *neliosaisella rakenteella* (toora, historiakirjat, viisauksikirjat ja profeetat), jossa profeettojen asema kokoelman lopussa avaa näköalan tulevaisuuteen ja tarjoaa kristityille paremman mahdollisuuden lukea UT:a VT:n profetioiden täyttymyksenä.

Toiseksi Septuaginta sisältää joukon heprealaiseen kaanoniin kuulumattomia, niin sanottuja apokryfisia eli deuterokanonisia kirjoja, joista useimmat ovat myöhäisiä ja monet kirjoitettu jo alun perin kreikaksi. Eri kirkkokunnilla on niitä käytössään vaihteleva määrä. Luterilaiset ovat yleensä seuranneet kirjojen lukumäärän osalta roomalaiskatolista kirkkoa, joka hyväksyi *Tridentin kirkolliskokouksessa* vuonna 1546 *deuterokanonisten* kirjojen ryhmään Tobitin, Juditin, Viisauden, Jeesus Sirakin, Barukin sekä 1. ja 2. Makkabilaiskirjan. Toisin kuin katolisessa ja ortodoksisessa kirkossa apokryfikirjoilla ei ole luterilaisissa kirkoissa kanonista asemaa. Niihin pätee edelleenkin Lutherin antama ohje, jonka mukaan ne ovat hyviä ja hyödyllisiä lukea, mutta niitä ei tule pitää Pyhän Raamatun veroisina.

Selvää on, että varhaiset kristityt eivät voineet uuden uskonsa tähden pitäytyä pelkästään VT:n pyhiin kirjoituksiin. Alusta alkaen niiden rinnalla oli voimassa *Herran* ja hänen sanojensa arvovalta, joka loi pohjan evankeliumikirjallisuudelle ja johon myös Paavali vetoaa (*1. Tess. 4:15; 1. Kor. 7:10, 9:14, 11: 23–25*). Evankeliumit ovat syntyneet *Herran sanojen* pohjalta, ja samalla ne jatkavat omalla tavallaan VT:n historiankirjoitusta keskittäen näkökulman yhteen ainoaan henkilöön. *Synoptiset evankeliumit* (Matteus, Markus ja Luukas) sekä Apostolien teot valmistuivat ensimmäisen vuosisadan lopulla, Johanneksen evankeliumi kohta

sen jälkeen, ja kaikki ne on kirjoitettu *kanonisen tietoisuuden* vallassa (*Theissen*). Jo ennen niitä seurakunnissa luettiin apostolien, ennen muuta Paavalin kirjeitä, jotka myös saivat ohjeellisen aseman ensimmäisen vuosisadan lopulla.

Toisistaan riippumattomat lähteet (*Irenäus*, *Clemens Aleksandrialainen* ja *Muratorin kaanonlista*) osoittavat, että UT oli saavuttanut suunnilleen nykyisen laajuutensa toisen vuosisadan loppupuolella, viimeistään vuoteen 200 jKr. mennessä (*Schneemelcher*). Vielä tämän jälkeenkin keskusteluja käytiin muutamista kirjoista, ennen muuta Heprealaiskirjeestä lännessä ja Ilmestyskirjasta idässä. Joka tapauksessa *Hippon* (v. 393) ja *Karthagon* (v. 397) *synodien* myöhemmät päätökset merkitsivät ainoastaan seurakunnissa jo pitkään vallinneen tilanteen virallista kirjaamista.

Vanhemman tutkimuksen perintönä yhä vieläkin mainitaan usein kolme kriteeriä, joiden perusteella kirjoja olisi kelpuutettu kaanoniin: Ensinnäkin kirjojen tuli olla aitoja eli profeetallista ja apostolista alkuperää, toiseksi niiden tuli olla käytössä kaikkialla kristikunnassa, ja kolmanneksi niiden tuli edustaa oikeaa opillista näkemystä. Uusin tutkimus on kuitenkin osoittanut, etteivät nämä kriteerit todellisuudessa ohjanneet kaanonin muodostumista, vaan pikemminkin ne ovat jälkeen päin luotuja perusteluja jo olemassa olevalle tilalle (*Morwenna Ludlow*).

Kaanonin syntyä ei tule ymmärtää sellaisten mielikuvien valossa, jotka liittyvät työhönottohaastatteluun, vaan paremmin sen luonnetta vastaavat romanssin synnyttämät mielikuvat. Jos rakastuneilta kysytään, miksi he ovat kiintyneet toisiinsa, heidän saattaa olla vaikeaa antaa yksiselitteisiä perusteluja välillään vallitsevalle suhteelle. Kaikki perustelut vaikuttavat jälkeen päin keksityiltä ja osittain ontuvilta. Ensin on suhde, ja vasta sen jälkeen tulevat perustelut. Siksi tapahtuu myös äärimmäisen harvoin, että joku vastaisi alttarilla kielteisesti papin esittämään viralliseen kysymykseen: *Tahdotko ottaa N.N:n aviovaimoksesi/aviomieheksesi?* Samanlainen oli tilanne myös niissä 300-luvun lopun kirkolliskokouksissa, jotka virallistivat kaanonin ja kirkon välillä jo pitkään vallinneen suhteen.

Professori *Gerd Theissen*, joka on maailman johtavia UT:n tutkijoita, pitää kaanonin syntyä kaikkein merkittävimpänä tapahtumana varhaiskristillisen kirkon historiassa toisella vuosisadalla.

Hänen mukaansa kaanonin muotoutumisen myötä syntyi yhteisymmärrys siitä, mikä on normatiivisessa merkityksessä kristillistä. ”Vain ne kirjoitukset, jotka vastasivat tätä yhteisymmärrystä, löivät itsensä läpi.” Kun kaanon sulki kirkon ulkopuolelle harhappiset, ennen muuta gnostilaiset suuntaukset, se merkitsi samalla myös moneuden hyväksymistä, mikä tekee kaanonista huomattavan ”ekumeenisen” dokumentin. Theissen kiteyttää kaanonin moneutta suosivan luonteen seuraaviin neljään kohtaan.

1. Vastoin *Markionin* ratkaisua VT pysyi UT:n rinnalla kaanonissa. Säilyttäessään VT:n kaanonissaan varhaiset kristityt joutuivat kahden haasteen eteen, joilla on suuri ajankohtaisuus myös omana aikanamme: Ensinnäkin he joutuivat VT:n äärellä alusta alkaen opettelemaan sitä, kuinka voisi suhtautua pyhään perintöön *samalla kertaa* sekä kriittisesti että lojaalisti, sillä luonnollisestikaan he eivät voineet Kristus-ilmoituksen valossa hyväksyä sellaisenaan kaikkea, mitä VT:ssa sanotaan. Toinen haaste ja samalla myös mahdollisuus sisältyi siihen, että VT:n mukana kristityt on pantu alusta alkaen käymään dialogia *toisen uskonnon* kanssa, joka lisäksi sattuu olemaan heidän oma emouskontonsa. Olisiko niin, että vasta nyt, kaksi tuhatta vuotta myöhemmin, näiden haasteiden todellinen luonne ja niihin sisältyvät mahdollisuudet aletaan ymmärtää?

2. Evankeliumien lisäksi kanonisoitiin myös apostolien kirjeitä. Tämä oli periaatteessa samankaltainen ratkaisu kuin se, johon Markion oli päätenyt kelpuuttaessaan omaan kaanoniinsa Luukkaan evankeliumin ja kymmenen Paavalin kirjettä. Kaanonin kaksiosaista esiasetetta edusti myös Vähässä Aasiassa syntynyt johanneslainen kirjallisuus (*Corpus Johanneum*), johon kuuluvat Johanneksen evankeliumi ja kolme Johanneksen kirjettä. Yhteistä näille molemmille kokoelmille oli se, että ne koostuivat samanhenkisestä kirjallisuudesta. Valmis kristillinen kaanon poikkeaa niistä molemmista ratkaisevalla tavalla siinä, että siihen on otettu mukaan eri piireistä peräisin olevia ja eri tavalla painottuneita evankeliumeja ja apostolien kirjeitä.

3. Yhden evankeliumin asemasta kanonisoitiin neljä evankeliumia. Tämä oli toisella vuosisadalla todella vallankumouksellinen uudistus, sillä Markionin lisäksi myös muilla tahoilla oli tuolloin vallalla pyrkimys kohti yhtä ainutta evankeliumia. Jo evankeliumit itse olivat syntyneet sen vakaumuksen vallassa, että kukin niistä olisi itsessään riittävä kuvaus Mestarin elämästä ja opetuksesta. Vasta

Johanneksen evankeliumissa ovat näkyvissä ensimmäiset jäljet siitä, että on olemassa useampia evankeliumeja (*Joh. 21:25*). Ennen pitkää tästä päädyttiin siihen näkemykseen, että evankeliumi Jeesuksesta Kristuksesta on kyllä yksi, mutta se voidaan kertoa neljällä eri tavalla, kuten evankeliumikirjojen otsikot osuvasti ilmoittavat: *Evankeliumi Matteuksen, Markuksen, Luukkaan, Johanneksen mukaan*.

4. Kaanoniin otettiin mukaan paitsi Paavalin kirjeet myös niin sanotut katoliset kirjeet. Paavalin kirjeet edustivat varhaiskristillisen kirjallisuuden alkua, mutta Paavali oli jo omana aikanaan varsin kiistanalainen henkilö, jolla oli verrattain etäinen suhde Jerusalemin alkuseurakunnan ”pylväisiin” Jaakobiin, Pietariin ja Johannekseen (*Gal. 2:8*). Siitä huolimatta heidän kaikkien, samoin kuin Herran veljen Juudaksen, kirjoittamia kirjeitä hyväksyttiin kaanoniin. Lisäksi näkemyseroista oltiin tietoisia eikä niitä pyritty poistamaan. Tämä käy ilmi toisesta Pietarin kirjeestä, joka on UT:n nuorin kirja ja syntynyt UT:n kirjakokoelman valmistumisen aikoihin. Sen kirjoittaja tuntee jo UT:n kaikki muut kirjat ja ottaa selvästi etäisyyttä ”veli” Paavaliin, jonka kirjeissä on ”yhtä ja toista vaikeatajuista” (*2. Piet. 3:16*) haluamatta silti sulkea niitä pois kaanonista.

Näin kristillinen, VT:sta ja UT:sta koostuva kaanon on onnistunut säilyttämään hämmästyttävällä tavalla sekä varhaiskristillisen uskon ykseyden että sen keskellä vallinneen pluralismin.

Kaanonin merkitys

Kaanon syntyi uskonnollisia tarpeita varten, mutta samalla sillä on ollut myös suuri historiallinen ja kulttuurinen merkitys. Historian näkökulmasta tarkasteltuna kaanon on myötävaikuttanut muinaisraeilaisen ja varhaiskristillisen kirjallisuuden säilymiseen. On melko epätodennäköistä, että muinaisen Israelin kirjallista perintöä olisi säilynyt nykyisessä määrin jälkipolville, elleivät tärkeimmät tekstit olisi jo melko varhain saavuttaneet pyhän kirjan asemaa ja näin päässeet erityisen huolenpidon kohteeksi. Asia käy ilmeiseksi, kun ottaa huomioon, kuinka vähäisiä rippeitä – tai ei lainkaan – meidän päiviimme on säilynyt Israelin pienten naapurikansojen (filistealaisten, moabilaisten, edomilaisten, ammoni-

laisten ym.) kirjallisuutta. Tuskinpa Paavalin kirjeitäkään olisi säilynyt, ellei niillä olisi ollut ohjeellinen asema seurakunnissa.

Selvää tietenkin on, että muinaisen Israelin ja varhaiskristillisyyden historian ja uskonnon tutkimuksessa tulee käyttää yhtä lailla hyväksi kaikkia saatavissa olevia kaanonin ulkopuolisia lähteitä. Tämä on tutkijan velvollisuus. Olisi kuitenkin romanttista naivismia kuvitella, että Israelin ”alkuperäinen” uskonto tai Jeesuksen ”väärentämätön” oppi olisi löydettävissä joistakin kaanonin ulkopuolisista lähteistä, vaikka julkisuudessa usein esitetäänkin tämän suuntaisia väitteitä.

Kaanonin kulttuurinen merkitys perustuu siihen, että se luo – *Jan Assmannin* sanoin – kulttuurin *konnektiivisen* (yhdistävän) rakenteen, joka yhdistää sekä ajallisessa että sosiaalisessa merkityksessä saman kulttuurin piirissä eläviä ihmisiä. Se luo yhteisesti asutun symbolisten merkitysten maailman. Kaanon on epäilemättä juutalais-kristillisen kulttuurin muistin tae. Länsimaisen kulttuurin piirissä sillä on merkitystä myös ihmisille, jotka eivät pidä itseään uskovina.

Kaikille kulttuureille on ominaista keskeisen kulttuurisen pääoman kiteyttäminen eräänlaisiin ”kanonisiin” kokoelmiin, vaikka itse termiä *kaanon* ei käytettäisikään. Näin oli asian laita jo muinaisen Egyptin, Mesopotamian ja Kreikan kirjallisuudessa. Oli olemassa tarkoin rajattu klassisen kirjallisuuden kokoelma, jota kirjurit siirsivät huolellisesti kopioiden, opettaen ja tulkiten seuraaville sukupolville. Esimerkiksi *Homeroksen runot* edustivat kreikkalaisen kirjallisuuden kanonista ydintä, jota tulkittiin hellenistisen ajan Aleksandriassa allegorisiin metodein, jotta se olisi ollut ymmärrettävissä ja omaksuttavissa myös uusissa oloissa.

Väljässä mielessä kaanonperiaate toimii näkymättömästi edelleenkin taiteen, kirjallisuuden ja myös tieteen piirissä. Toisin kuin postmoderni slogan *anything goes* väittää, kaikki ei suinkaan käy. On hyvin vaikea päästä maailman tai edes *Suomen kirjallisuuden kaanoniin*. Säveltaiteessa rima on erityisen korkealla. Puhutaan *länsimaisen sävel- tai oopperataiteen kaanonista* – ilman lainausmerkkejä. Kuinka monen nykysäveltäjän sävellykset pääsevät sinne tai jäävät elämään edes lyhyeksi ajaksi? Tiedettä tuotetaan tänä päivänä enemmän kuin koskaan, mutta suurin osa julkaisuista päättyy suoraan tai ainakin muutaman vuoden kuluttua unohduksen

roskakoriin. Millään näistä aloista ei ole olemassa korkeaa raatia, joka mustasukkaisesti vartioisi omaa ”kaanoniaan” ja valikoisi sinne uusia teoksia. Sinne päästään ainoastaan teosten ominaispainon perusteella. Teokset puhuttelevat sisäisellä voimallaan kuulijoita ja lukijoita, ja sen tähden niitä aletaan lukea tai esittää yhä uudelleen, ja niistä tulee vähitellen klassisia teoksia. Ilmiö on dynamiikaltaan periaatteessa samanlainen kuin Raamatun kaanonin syntyyn johtaneessa kehityksessä.

Yhteisö tarvitsee kaanonin, sillä kaanon mahdollistaa riittävän yksimielisyyden eri ryhmien ja eri sukupolvien välillä ja luo samalla rajan ulkopuolisiin nähden. Kaanonin ansiosta syntyy yhteinen talo, jossa on mahdollista asua yhdessä. Kristillisen kaanonin tapauksessa yhteinen talo on maailman laaja Kristuksen kirkko. Raamatun kaanonin syntyhistorian yhteydessä käytetyn vertauksen valossa kaanonin ja kirkon suhde on ikään kuin romanssi, jossa kumpikaan osapuoli ei ole toisen yläpuolella tai ennen toista. Samalla kun on kumoutunut teoria kirkolliskokouksista, jotka olisivat määritelleet kaanonin sisällön, on kumoutunut myös näkemys, jonka mukaan kirkolla olisi pysyvä oikeus määrittellä, miten Raamattua tulee tulkita. Totta kai kirkko on edelleen toinen osapuoli, jolla on mainitun ”suhteen” perusteella paljon kokemusta ja siksi myös sanottavaa asiasta, mutta ei yksipuolista määräysvaltaa.

Keskeinen piirre kristillisen kaanonin muotoutumisessa oli pyrkimys turvata samalla kertaa sekä ykseys että moneus. Markion ja monet muut harhaoppiset ovat olleet taipuvaisia sulkemaan kristinuskosta pois erilaisuuden ja omia ajatuksiaan vastaan sotivat näkemykset. Tässä mielessä UT:n kaanon on erilaisia näkemyksiä ja suuntauksia yhdistävässä luonteessaan hämmästyttävän vapaa- mielinen ja osoittaa merkittävää toleranssia eri tavalla ajattelevia kristittyjä kohtaan. Ykseyden ja moneuden välisen jännityksen sietäminen kuuluu itse kristilliseen uskoon. Paavalin mukaan Kristuksen ruumiissa on monenlaisia jäseniä, joilla on eri tehtävänsä, mutta jotka kuitenkin ovat yhtä Kristuksessa (*Room. 12: 4–5; 1. Kor. 12: 12–13, 20*).

Raamatun kaanoniin kuuluvan moneuden huomioon ottaminen merkitsee sitä, että mitään sen yksityistä kirjaa ei tulisi lukea yksinään vaan yhdessä muiden kirjojen kanssa, jolloin ne korjaavat ja

täydentävät toisiaan. Ei ole kaanonin näkökulmasta perusteltua rakentaa uskoaan esimerkiksi yksistään Saarnaajan kirjan tai Jaakobin kirjeen varaan, mutta ei myöskään pelkästään Jesajan kirjan tai Ilmestyskirjan varaan.

Kokonaisuus on enemmän kuin osien summa. Palapelin yksityiset osat ovat sinänsä kiinnostavia, mutta vasta paikoilleen asetettuina ne muodostavat mielekkään kokonaisuuden ja täyttävät tekijänsä tarkoituksen. Kaanonissa yksityisille kirjoille avautuu sellaisia näköaloja, jotka olivat niiden alkuperäisille kirjoittajille vielä kätkössä. Kirjoittajan tarkoitus (*intentio auctoris*) ja teoksen tarkoitus (*intentio operis*) eivät enää lankea välttämättä yhteen.

Joka lukee koko kaanonin kannesta kanteen, ei voi olla huomaamatta esimerkiksi sitä, että alussa kerrottu maailman ja ihmisen luominen (1. Moos. 1–3) saa jatkoa lopussa kerrotussa näyssä uudesta taivaasta ja maasta (Ilm. 21–22). Molempia testamentteja yhdistää yhteinen pelastushistoriallinen juoni, jonka kantavat pilarit ovat luominen ja lunastus. Toinen esimerkki koskee yhtä jaetta, niin sanottua alkuevankeliumia naisen jälkeläisestä, joka on iskevä murskaksi käärmeen pään (1. Moos. 3:15). Selvää on, että ensimmäisen Mooseksen kirjan kirjoittaja ei ajatellut enempää kuin ihmisen ja käärmeen välistä pysyvää vihamielisyyttä. Tilanne muuttuu kuitenkin toiseksi, kun Raamattunsa tunteva ihminen lukee jakeen Ilmestyskirjan 12. luvun valossa, jossa kerrotaan naisen ja hänen synnyttämänsä pojan taistelusta lohikäärmettä, Saatanaa, vastaan. Hänelle kohta muuttuu viittaukseksi Kristukseen Saatanan voittajana.

Kanoninen lukutapa sallii tällaisen uuden, laajentuneen merkityksen (*sensus plenior*), joka saadaan jonkin toisen kohdan valossa. Samanlaista merkitysten yhdistämistä ja laajentamista tapahtuu kaiken aikaa herrnhutilaisten julkaisemassa *Päivän Tunnussanassa*, johon VT:n kohta on saatu arpomalla ja johon on lisätty sopiva UT:n jae iskusanan tai yhteisen teeman perusteella. Tällöin käy usein niin, että kaksi kohtaa, joilla ei ole mitään historiallista yhteyttä keskenään, asettuu lukijan ajatuksissa vuoropuheluun keskenään ja vuoropuheluun lukijan oman elämän kanssa. Tässä on kysymyksessä kanoninen ja samalla lukijasuuntautunut lähestymistapa Raamattuun. Sitä harjoitetaan kaikkialla, mutta virallisesti sitä vieroksutaan sekä historiallis-kriittisten tutkijoiden

että fundamentalistien piirissä. Molempia häiritsee se, että kysymyksessä ei ole *historiallisesti alkuperäinen* merkitys.

Kanoninen lukutapa opettaa kuitenkin näkemään, että Raamattu on välttämättä polyfoninen kokonaisuus, jossa yhdellä ja samalla kohdalla voi olla monta merkitystä siitä riippuen, mistä perspektiivistä sitä luetaan. Niin kuin monimerkityksellisyys eli *polysemia* on todellisuuden olennainen piirre, niin se on myös eräs Raamatun keskeinen tuntomerkki, mikä tekee siitä *elävää sanaa*.

Samalla Raamatussa on kaikkea koossa pitävä uskon kielioppi, joka yhdistää VT:a ja UT:a sekä niiden eri kirjoituksia. Tämän kieliopin punainen lanka ei ole mikään yksityinen oppi, teema tai ajatus, vaan itse Jumala, joka takaa kaanonin sisäisen yhteyden. Asiaa voi havainnollistaa kuvittelemalla, että leikkaa omasta Raamatustaan pois kaikki Jumalaan, Jeesukseen ja myös Pyhään Henkeen viittaavat sanat. Mitä jää jäljelle? Muutamat harvat kirjat (Laulujen laulu ja Esterin kirja) säilyisivät ehyinä, mutta useimmat muut kirjat kärsisivät pahoin tai muuttuisivat kokonaan käsittämättömiksi.

Ajatuskoe paljastaa sen, kuinka sana *Jumala* ei ainoastaan yhdistä Raamatun polyfonisia kirjoituksia, vaan samalla avaa niiden ymmärtämiselle asianmukaisen tulkintahorisontin. Vaikka Jumala itse ei ole kirjoittanut omakätisesti yhtään Raamatun kirjaa, hän on silti syvemmissä merkityksessä Pyhän kirjan perimmäinen tekijä (2. Tim. 3:16), jonka Hengen vaikutuksesta Raamatun kaanon on syntynyt.

Kristityt tuntevat Jumalan Kristuksen välityksellä, ja siksi heille Kristus on myös kaanonin keskus ja Herra. Niin kuin Jeesus esitti kritiikkiä eräitä VT:n ongelmallisia käskyjä kohtaan (*Matt. 5*), samalla tavalla kristityt ovat oikeutettuja ja velvoitettuja harjoittamaan *moraalista kritiikkiä* sellaisia kaanonia kohtia vastaan (esim. Joosuan kirjassa), jotka eivät vastaa Kristuksen opetusta ja henkeä. ”*Mikä ei opeta Kristusta, se ei ole apostolista, vaikka sitä opettaisi Pietari tai Paavali, ja mikä saarnaa Kristusta, on apostolista, vaikka sitä saarnaisi Juudas, Hannas, Pilatus tai Herodes*” (Luther).

4. RAAMATTU KIRKON KERTOMUKSENA – Raamatun totuusvaatimus valistuksen jälkeisessä postmodernissa maailmassa

Saarnatuolin askelmia sunnuntaiaamuna kivutessa ei tule useinkaan ajatelleeksi, millainen raamattukäsitys minulla on. Ehkäpä vielä vähemmän tulee pohtineeksi, millaiseen filosofiseen ja tieto-opilliseen perinteeseen raamatunselitykseni tukeutuu. Se, ettei asiaa tule sunnuntaiaamuna useinkaan miettineeksi, ei tietenkään tarkoita sitä, etteikö tulkintaani ohjaisi jonkinlainen teoreettinen viitekehys.

Monet suomalaiset papit, kenties jopa useimmat, saattaisivat kysyttäessä kuvailla raamattukäsitystään sanalla *pelastushistoriallinen*. Käsite on melko väljä ja kattaa melkoisen määrän erilaisia painotuksia. Sillä tarkoitettaneen kuitenkin jotakin sen kaltaista, että Raamatun läpi tai sen pohjavirtana kulkee ajatus Jumalan pelastussuunnitelmasta ihmistä kohtaan. Jumala loi ihmisen kuvakseen, mutta syntiinlankeemus rikkoi yhteyden. Kristuksessa Jumala rakensi kadonneen yhteyden uudelleen. Tulkintaan kuuluu olennaisena osana Raamatun historiallisen tutkimuksen tulosten hyödyntäminen, mutta myös näkemys siitä, ettei Raamatun varsinainen asia paljastu pelkästään historiallisen tutkimuksen metodeilla.

Tämänkaltainen esiyymmärrys saattaa riittää monelle papille käytännön työssä. Asiaa ei tule pohtineeksi pidemmälle, ellei jokin ajankohtainen tarve siihen pakota. Erikseen ovat fundamentalistit, jotka kiivailevat kirjaimellisen tulkintansa kanssa sekä ”historistit”, jotka jaksavat erityisesti kirkollisten juhlapyhien alla lehdissä muistuttaa suomalaisia milloin minkäkin Raamatun kertomuksen epähistoriallisuudesta tai ”myyttisyydestä”. Suomalainen pappi tai asiasta kiinnostunut maallikko saa tästä asetelmasta varsin kaksijakoisen vaikutelman.

Melko vähän on meillä sittenkin vielä esitelty niitä uusia tulkintatapoja, joista kansainvälisessä teologiassa puhutaan paljon. Yksi keskeinen piirre tässä kansainvälisessä teologisessa keskustelussa

on pohtia raamatuntulkinnan kysymyksiä nimen omaan valistuksen jälkeisessä postmodernissa tilanteessa. Miten historialliseen kritiikkiin tulee suhtautua aikana, jolloin sen perustana oleva valistusrationalismi on esimerkiksi tieteenfilosofiassa asetettu perusteellisesti kyseenalaiseksi? Mielenkiintoinen piirre tässä kansainvälisessä keskustelussa on sekin, että perinteinen rajalinja eksegetiikan ja systemaattisen teologian välillä on paljolti murtunut.

Historismin loukku ja postmodernismin myrkky

Suomessakin on toki käyty uusien kansainvälisten teologisten painotusten suuntaista keskustelua raamatuntulkinnasta. Viimeaikaisista avauksista pidän kiinnostavana erityisesti *Timo Veijolan* puheenvuoroja. Veijola on puhunut *historismin loukusta* ja kysynyt suoraan, mitä tulee historiallisen kritiikin jälkeen. Hän tunnustaa ne kiistattomat tulokset, jotka positivistiseen tieteenkäsitukseen ankkuroitunut historiallis-kriittinen eksegetiikka on kyennyt aikaansaamaan. Hänen pyrkimyksensä on kuitenkin nostaa keskusteluun tällaisen Raamatun tarkastelutavan riittämättömyys, koska se ei kykene valottamaan Raamatun hengellistä merkitystä. Veijola tuo esiin eksegetiikassa tapahtuneen ilmastonmuutoksen, jonka yhtenä signaalina on kaanonin vakavasti ottaminen. Valistuksen positivistiseen tiedekäsitykseen sitoutunut historiallis-kriittinen tutkimus on lyönyt laimin kokonaisuuden eli sen, että Raamatun kirjat ovat osa laajempaa kokonaisuutta sekä sen, että yksittäisen tekstin ymmärtäminen edellyttää tämän kokonaisuuden huomioon ottamista.

Veijola on myös tuonut esiin *reseptioesteettiseksi* nimittämiensä Raamatun tulkintatapaa. Se poikkeaa perinteisestä historiallis-kriittisestä tutkimuksesta, joka on pyrkinyt selvittämään tekstin objektiivista merkitystä yrittämällä tunkeutua mahdollisimman syvälle tekstin alkuperäisen kirjoittajan intentioihin. Historiallis-kriittinen tutkija on pyrkinyt selvittämään tekstin takana olevat tekijät, joiden uskoo vaikuttaneen kirjoittajaan ja hänen tekstinsä syntyyn. Reseptioesteettisessä tulkintatavassa tekstin ohella nousee toiseksi polttopisteeksi lukija, tekstin vastaanottaja ja tulkitsija. Teksti ja lukija synnyttävät merkityksen

vuorovaikutusprosessissa, jossa molemmat vaikuttavat toisiinsa. Teksti tarjoaa pohjan, jonka ääreen lukija tulee omien kysymystensä ja ajatustensa kanssa. Lukija ei omaksu tekstiä sellaisenaan, vaan suorittaa valintoja, suhteuttaa tekstiä omaan elämäänsä ja siten rakentaa tekstistä merkityskokonaisuuden, joka vastaa hänen tarpeitaan.

Anneli Aejmelaeus tunnustaa Veijolan lailla historismin loukun vaaran, mutta kritisoi hänen tapaansa painottaa lukijan ja tulkit-sijan osuutta niin pitkälle, että ajaututaan ojasta allikkoon nielemään ”postmodernismin myrkkyä”. Aejmelaeus nimeää postmodernismin pääajatuksiksi *anything goes* -relativismin. Hänen mukaansa Veijolan suosittelen malli johtaa siihen, että lukijasta tulee subjekti, joka on oikeutettu lukemaan tekstiä miten tahansa ja päätyään mihin tahansa mielivaltaiseen tulkintaan. Tämä ei hänen mukaansa kuitenkaan käy, jos tarkoituksena on tulkita Raamattua kirkossa Jumalan sanana. Aejmelaeus tuokin esille sellaisen tekstin historiallisuuden ymmärtämistavan, jossa tekstien ankkuroituminen historiaan merkitsee sen ankkuroitumista todellisuuteen, todelliseen elämään, kokemuksiin ja uskonnäkemyksiin. Painopiste siirtyy historiallisuuden tarkastelussa tekstin kirjaimesta sen taakse siihen todellisuuteen, josta teksti puhuu.

Kun seuraavassa koetan pohtia raamatuntulkinnan haasteita postmodernissa maailmassa, voin yhtyä Veijolan ja Aejmelaeuksen esittämiin ajatuksiin. Vaikka Aejmelaeus kritisoi Veijolaa, vaikuttaa siltä, etteivät he todellisuudessa ole näkemyksineen niin kaukana toisistaan kuin ensi lukemalta vaikuttaisi. Itse asiassa heillä näyttää olevan yhteinen päämäärä: pyrkimys hahmotella relevanttia tapaa puhua Raamatun esittämästä absoluuttisesta totuusvaatimuksesta valistuksen jälkeisessä postmodernissa maailmassa, jossa valistuksen järkeisusko koetaan monin tavoin epätydyttäväksi, mutta jonka yhtenä peruspyrkimyksenä on samalla suhteellistaa kaikki totuudet. Oma kirjoitukseni tähtää tähän samaan päämäärään. Koetan siis hahmotella mallia, joka kykenisi välttämään historismin loukun, mutta ei tulisi myöskään nielaiseksi postmodernismin myrkkyä. Puhun välillä myös ”suulla suuremmalla”, sillä viittaa useamman kerran englantilaisen piispan *Lesslie Newbiginin* ajatuksiin, joista väittelin tohtoriksi vuonna 1999. Viittaa myös *George Lindbeckiin* ja *Robert*

Jensoniin, molemmat amerikkalaisia, jotka lukeutuvat tämän hetken eturivin luterilaisiin teologeihin. Mutta ennen kuin voidaan edetä johtopäätöksiin, on syytä kulkea reunahuomioita tehden sitä polkua, joka meidät on tähän tilanteeseen tuonut.

Valistus on kuollut?

”Valistus on kuollut, vain sen seuraukset jatkavat kulkuaan.” Näin dramaattisesti tai profeetallisesti – miten vain asia halutaankin nähdä – lausui saksalainen filosofi *Arnold Gehlen* jo lähes neljäkymmentä vuotta sitten. Vähintäänkin näistä ajoista lähtien on keskustelu valistuksen perinnöstä ja modernin kulttuurin lopusta ollut vilkasta. Tosin monet filosofit ja kulttuurintutkijat ovat jo *Nietzschestä* lähtien edustaneet samanlaista näkemystä ja julistaneet valistukselle kuolemantuomiota. On toki niitäkin, jotka ovat halunneet esiintyä valistuksen projektin puolustajina – saksalainen *Jürgen Habermas* heistä ehkä nimekkäimpänä.

Keskustelu valistuksen kuolemasta liittyy aatehistoriallisesti postmodernin ajattelun nimellä kulkeneen virtauksen nousuun. Postmoderni ajattelu on kohdistanut valistuksen ihmisjärjen kaikkivoipaisuutta korostavaan suureen kertomukseen hyvin terävää kritiikkiä. Elämme kuitenkin yhä – postmodernin kritiikin jälkeinkin – valistuksen varjossa. Kaikki siitä esitetyt tulkinnat ovat jollakin tavalla ilmiön läheisyyden sokaisemia. Varmaa on kuitenkin se, että valistus esitti omalle ajalleen ja sitä seuranneelle modernille länsimaiselle kulttuurille haasteen, josta se ei voinut kieltäytyä. Haastetuksi tuli ennen muuta kristillinen usko sekä sitä tutkiva ja tulkitseva teologia. Teologian sisällä valistuksen haaste koettiin kenties kaikkein polttavimpana raamatuntutkimuksen alueella. Haaste osoittautui raamatuntutkimukselle jopa niin suureksi, että näihin päiviin asti pääkeskustelu on käyty juuri tässä viitekehyksessä. Jotta tämän keskustelun taustoja ja modernin raamatuntutkimuksen ratkaisuehdotuksia olisi mahdollista ymmärtää, on ensin syytä valottaa valistuksen filosofisia perusajatuksia ja ennen muuta sen käsitystä totuudesta.

Modernin tieteellis-teknisen maailmankuvan muotoutuminen oli pitkä prosessi, jonka alku voidaan hyvinkin sijoittaa jonnekin 1300-luvulle ja aikaisemmaksikin, kuten esimerkiksi *Simo Knuut-*

tila on osoittanut. Lopullinen läpimurto tapahtui kuitenkin 1700-luvun puoliväliin sijoitettavan valistuksen myötä. Esimoder-nille maailmankuvalle oli tyypillistä, että todellisuus nähtiin yhte-näisenä kokonaisuutena. Todellisuudesta hankittu tieto oli lisäksi usein sidoksissa uskonnolliseen maailmanselitykseen. Niinpä peri-aatteessa voitiin ajatella, että niinkin erilaiset asiat kuin kysymys Jumalan olemassaolosta, hyvästä ja pahasta tai vaikkapa mistä tahansa luonnontieteellisestä asiasta olivat osa samaa todellisuutta koskevaa tietoa.

Tämän *holistisen todellisuuskäsityksen* valistus rikkoi. Mahdol-lisesti kaikkein suurin valistuksen seurauksista länsimaisen ihmisen ajatteluun oli se, että todellisuuden tulkinta jakautui kahtia. Yhtäältä oli se, mitä voitiin kutsua tosiasioiden maail-maksi; toisaalta oli olemassa arvojen ja dogmaattisten uskomusten maailma. Tosiasiat, joiden malliesimerkeiksi nähtiin luonnonlait, kuuluivat julkiseen elämänalueeseen, ja kaikkien ajattelevien ihmisten odotettiin hyväksyvän ne. Arvot, joihin luettiin yhtä hyvin moraaliarvostelmat kuin uskonnolliset uskomuksetkin, puolestaan sijoitettiin persoonan alueelle, ihmisen yksityiseen elämänpiiriin. Valistuksen seurauksena arvojen ei ole katsottu olevan intellektuaalista ihmistä samalla tavoin sitovia kuin faktojen, vaan niiden on katsottu olevan pikemminkin henkilökoh-taisia valintoja.

Valistuksen vaikutuksesta etäännyivät voimakkaasti toisistaan myös tiedon subjektiivinen ja objektiivinen puoli. Faktatieto ymmärrettiin objektiiviseksi, varmaksi ja eksaktiksi, kun taas arvoihin kohdistuvan tiedon katsottiin olevan subjektiivista, epävarmaa ja epäeksaktia. Tämän objektiivisen tiedon ihanteen oli tosin jo vuosisataa aikaisemmin esittänyt *René Descartes* dualisti-sessa todellisuuskäsityksessään, joka viitoitti tietä luonnontie-teiden ja kausaalisen eli syy-seuraussuhteisiin perustuvan selitys-tavan voittokululle. Descartesin päämääränä oli löytää tiedolle sellainen varma perusta, jota ei voinut epäillä. Tällaisen varmuuden hän löysi ajattelevasta subjektista itsestään, kuten kuuluisa *ajattelen, olen siis olemassa* -teesi osoittaa. Näin syntynyt objektiivisen faktatiedon ihanne on valistuksen jälkeisessä moder-nissa kulttuurissa ulotettu koskemaan lähes kaikkia inhimillisen elämän osa-alueita.

Historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen intressidonnaisuus

Valistuksen ideat heijastuivat varsin nopeasti kristinuskon perusdokumentin, Raamatun, tulkintaan. Syntyi moderni, kirkollisesta tulkintatraditiosta etäisyyttä ottava Raamatun tieteellinen tutkimus, joka käyttää niin kutsuttuja *historiallis-kriittisiä metodeja*. Tässä mielessä historiallis-kriittinen raamatuntutkimus on valistuksen lapsi. Sama pätee myös moderniin fundamentalismiin. Sekin on valistuksen lapsi yrittäessään etsiä Raamatusta ehdotonta objektiivista varmuutta.

Tarkoitukseni on seuraavassa luonnehtia historiallis-kriittistä raamatuntutkimusta melko lavein pensselin vedoin tietoisena siitä, ettei näin syntyvä kuva välttämättä vastaa nykyisin historiallisen Raamatun tutkimuksen todellisuutta siinä muodossa kuin esimerkiksi *Lauri Thurén* ja *Petri Merenlahti* sen tämän kirjan artikkelissaan kuvaavat. Tässä kirjoituksessa hahmottuva eräänlainen ”karvalakkimalli” historiallis-kriittisen tutkimuksen vaikutushistoriasta on kuitenkin sikäli oikeutettu, että useimmat suomalaiset papit lienevät saaneet juuri sellaisen kuvan historiallis-kriittisestä tutkimuksesta alan näkyvimpien suomalaisten edustajien toimesta.

Historiallis-kriittinen raamatuntutkimus on parin viime vuosisadan aikana kehitettyjä metodeja hyväksikäyttämällä asettanut Raamatun tieteellisen analyysin kohteeksi. Raamattua on tutkittu osana ihmiskunnan kulttuurihistoriaa. Siksi uuden raamatutieteen ytimeksi tiivistyi käsitys, että Raamattua on tutkittava ja arvioitava kuten mitä tahansa muita vanhoja tekstejä. Eräs tässä prosessissa keskeiseksi noussut asia on kysymys Raamatun yhtenäisyydestä. Tunnettu luterilainen teologi ja myös modernin teologian tuntija *Robert Jenson* katsoo juuri Raamatun moninaisuuden korostamisen ja sen yhtenäisyyttä vastaan argumentoinnin olevan historiallis-kriittisen tutkimustradition keskeinen painotus.

Parin sadan vuoden tutkimusperinne on synnyttänyt tilanteen, jossa tavallisen papin on huomattavasti vaikeampi puhua Raamatusta yksinkertaisesti vain Jumalan sanana valistusta edeltävässä merkityksessä. Tämä ei merkitse sitä, että mainittu puhe olisi käynyt mahdottomaksi, mutta valistuksen jälkeisessä todellisuudessa toimivan papin on täytynyt antaa käsitteelle uusia merki-

tyksiä. On tietysti selvää, ettei historiallis-kriittisen tutkimuksen tuloksia ole mahdollista pyyhkiä pois ja palata esikriittiseen tulkintaan. On mahdotonta heittäytyä tietämättömäksi siitä, minkä on kerran oppinut ja saanut selville. Nykyaikana ei pystytä estämään – eikä ole tarpeenkaan estää – tämän tiedon tulemistakaan kaikkien sitä haluavien ihmisten ulottuville kaikissa kulttuureissa.

Vaikka edellä sanottu pitää yhä edelleen paikkansa, ei asia kuitenkaan enää ole aivan yksinkertainen. Historiallis-kriittinen tutkimus on saanut uuden haastajan, joka ei tällä kertaa tulekaan perinteisen raamatuntulkinnan ja kirkon opetusviran vaan pikemminkin tieteenfilosofian suunnalta. Viime aikoina on ilmestynyt useita systemaattisen teologian ja analyttisen filosofian alalta nousevia tulkintoja, joille on yhteistä se, että niissä kiinnitetään huomiota historiallis-kriittisen metodin tieteenfilosofisiin ongelmiin ja osoitetaan kyseisen metodin lähtökohta- ja koulukuntasidonnaisuus. Esimerkiksi *Hans Frei*, *Alister McGrath*, *Lesslie Newbigin*, *Alvin Plantinga* ja Suomessa *Heikki Kirjavainen* ovat osoittaneet, että vaikka historiallis-kriittinen metodi korostaa sitoutumistaan historian faktoihin, se ei edusta millään muotoa neutraalisuutta tai objektiivisuutta. Näitä se edustaa aivan yhtä vähän kuin mikään muukaan tutkimus tai todellisuuden hahmottaminen. Raamatun tutkija lähestyy tekstiä modernin tieteellisen maailman hyväksymistä oletuksista käsin. Tieteellisestä leimastaan huolimatta historiallis-kriittisen tutkimuksen ohjelma ei ole neutraali, vaan johdonmukainen tulos valituista analyysimenetelmistä.

Mainituille tulkinnoille on yhteistä se ajatus, että historiallis-kriittinen raamatuntutkimus on kaiken muun inhimillisen toiminnan lailla intressisidonnaista. Intressi määrää, mitä kysymyksiä tutkija nostaa tutkimuksessaan esiin ja mitä metodeja hän käyttää niiden selvittämisessä. Tieteellistä raamatuntutkimusta harjoittavan tiedemiehen intressisidonnaisuus on yhtä ilmeinen kuin kenen tahansa muun Raamatun tulkitsijan. Tunnettu valistuksen jälkeisen kulttuurin ja teologian tutkija *Lesslie Newbigin* käyttää tutkijan intressisidonnaisuudesta jopa luonnehdintaa *tunnustuksellinen näkemys*. Siirtyminen historiallis-kriittiseen tutkimukseen ei ole hänen mukaansa merkinnyt siirtymistä objektiiviseen tulkintaan, vaan siirtymistä yhdestä tunnustuksellisesta

näkökulmasta toiseen tunnustukselliseen näkemykseen ja yhdestä uskontunnuksesta toiseen uskontunnukseen.

Edellä sanottua historiallis-kriittisen tutkimuksen intressissidonnaisuutta on mahdollista testata *Ernst Troeltschin* esittämien Raamatun tulkinnan periaatteiden valossa. Troeltschiin viittaminen on perusteltua, koska hänen teesejään on usein käytetty historiallis-kriittisen metodologian filosofisten lähtökohtien perusesityksenä. Näin on tehnyt muun muassa *Lesslie Newbigin* ja Suomessa piispa *Kalevi Toiviainen*. Ensimmäinen kohta Troeltschin metodologiassa on kartesiolainen *kriittisen epäilyn periaate*, jonka mukaisesti mitään Raamatun ajatusta tai väitelausetta ei voi sellaisenaan hyväksyä totuudeksi. Toinen Troeltschin perusajatus on *analogian periaate*, jonka mukaan se, mikä on mahdotonta tänään, oli mahdotonta myös Raamatun aikana. Tämä johtuu siitä, että luonnonlait ovat aina olleet samanlaisia. Troeltschin kolmas teesi on *korrelaation periaate*, jonka mukaan historian tapahtumat ovat sidoksissa toisiinsa ja toisistaan riippuvaisia. Tämän vuoksi mitään tapahtumaa ei voi eristää historiallisten syiden ja seuraamusten jatkumosta. Näin rajautuu pois esimerkiksi ihmeen käsitteen käyttäminen selityskategoriana.

Newbigin katsoo Troeltschin metodisten periaatteiden osoittavan selvästi, että historiallis-kriittistä raamatuntulkintaa leimaa edellä mainitussa mielessä tunnustuksellinen ote. Troeltschin mallissa kyseiset tutkimuksen periaatteet ovat apriorisia lähtökohtia: ne hyväksytään tosiksi jo ennen kuin tulkitsija on saanut selville mitään Raamatusta. Newbigin katsookin, että Troeltschin raamatuntutkimukselle asettamia välttämättömiä ehtoja ja periaatteita ei voi osoittaa objektiivisesti paikkansapitäviksi. Tästä huolimatta niitä ei kutsuta tunnustuksellisiksi, koska ne nousevat modernia tieteellis-teknistä kulttuuria kontrolloivasta valistusrationalismista.

Troeltschin periaatteet osoittavat Newbiginin mukaan, että historiallis-kriittinen raamatuntutkimus on hyväksynyt Descartesin ja hänen seuraajiensa periaatteet metodisiksi ohjenuorikseen. Näin siitä on tullut osa modernissa länsimaisessa kulttuurissa vallitsevaa traditiota. Tämän tradition mukaiseen ajatteluun sitoutuneet työkentelevät tiettyjen ennako-oletusten pohjalta. Ne edustavat siinä määrin modernia yhteiskuntaa hallitsevaa valistusrationalismia,

että on vaikea huomata niiden olevan vain yksi vaihtoehto monien muiden mahdollisten ennakko-oletusten joukossa. Valistusrationalismiin sitoutuneiden tutkijoiden on vaikea hyväksyä myöskään sitä, ettei tämän tulkinnan ennakko-oletuksilla ole välttämättä painavampaa tietoteoreettista statusta kuin traditionaalista kristillistä tai juutalaista raamatuntulkintaa ohjaavilla ennakko-oletuksilla.

Historiallis-kriittisen metodin sidonnaisuuksia tutkineen *Karl Donfriedin* mukaan kaikki Raamatun tutkimus ja tulkinta on väistämättä ”ideologista” eli tiettyihin esikriittisiin lähtökohtiin sitoutunutta. *Alister McGrath* ja Suomessa uskonnonfilosofi *Heikki Kirjavainen* ovat puolestaan puhuneet kaikkien havaintojen – tässä tapauksessa erityisesti Raamattua koskevien havaintojen – teoriapitoisuudesta. McGrathin mukaan kirkko on ainakin rehellinen tunnustaessaan tulkitsevänsä Raamattua uskon näkökulmasta. Historiallis-kriittisen tutkimuksen omaksumat ennakko-oletukset ovat osa tiettyä kulttuurista traditiota, joka on vielä suhteellisen nuori ja jossa on nähtävissä monia hajoamisen merkkejä.

Lesslie Newbigin puolestaan kiinnittää huomiota siihen, että historiallis-kriittisen tutkimuksen harjoittajat vetoavat usein tutkijoiden ”suureen enemmistöön” kumotakseen niiden tulkitsijoiden näkemykset, jotka lukevat Raamattua sitoutuneena sen kirjoittajien omaan uskonvakaumukseen. Jos asiaa tarkastellaan ottaen huomioon koko maailmanlaajan kristikunnan ymmärrys Raamatusta ja raamatuntulkinnan vuosituhanneen aikaperspektiivi myös taaksepäin, on Newbiginin mukaan oikein sanoa, että erittäin pieni, kuihtuvassa kulttuurissa elävä vähemmistö vaatii itselleen auktoriteettia, joka sopii huonosti heidän tilanteeseensa. Joillakin historiallis-kriittistä tutkimusta harjoittavilla tutkijoilla on Newbiginin mukaan kuitenkin erittäin suuria vaikeuksia sopeutua siihen tosiasiaan, että moderni, yksinomaisesti kausaliiteetille rakentuva maailmankuva on murenemassa heidän ympärillään. Silti he voivat edelleen ansaita medialta *radikaalin* tittelin, jos he pitävät tähän modernin kulttuurin uskontunnustukseen.

Alister McGrath puhuu avoimesti jopa ”Raamatun Babylonin-vankeudesta”. Useimpien modernien Raamatun lukutapojen julkilausuttuna tarkoituksena on McGrathin mukaan vapauttaa

Raamattu kirkollisista intresseistä. Viime aikoinahan muodikkaana trendinä historiallis-kriittisessä tutkimuksessa on ollut *ideologiakritiikki*. Tällöin ei kuitenkaan huomata, että tämä ”ideologiakritiikki” ja kirkollisista intresseistä vapauttaminen johtaa Raamatun vangitsemiseen muiden ideologisten ja aikasidonnaisten pyrkimysten vankkureiksi.

Modernin raamatuntutkimuksen keskeinen kysymys on ollut suhtautuminen Raamatun esittämiin totuusväitteisiin. Sen pohjalta on ryhdytty pitämään yleisesti hyväksyttynä tai intellektuaalisesti välttämättömänä seuraavaa johtopäätöstä: koska Raamatun materiaali on syntynyt tiettyssä ajassa, paikassa ja kulttuurissa, myöskään sen totuusväitteet eivät voi olla absoluuttisia. Raamatun totuusväitteet relativoidaan vetoamalla sen tiettyyn aikasidonnaiseen ja kulttuuriseen alkuperään. Tähän esimerkiksi *Lesslie Newbigin* esittää sen vastaväitteen, että myös historiallis-kriittinen metodi on itsessään tietyn kulttuurisen aikakauden tuote. Tämän kyseisen kulttuurin syntyhistoria ja siihen vaikuttaneet tekijät sekä sitä nyt uhkaavat voimat ovat yleisesti tiedossa. Newbigin myöntää, että on hyödytöntä yrittää todistaa historiallis-kriittisen tutkimuksen lähtökohtien rajoituksia sen omien valistusajatteluun perustuvien menetelmien avulla. Silti voidaan täysin perustellusti todeta, että sen koko argumentointi olisi erittäin helppo dekonstruoida käyttämällä hyväksi sen omia menetelmiä.

Raamatun kertomuksessa sisällä eläminen

Kansainvälisessä keskustelussa erilaisista vaihtoehtoisista Raamatun lukutavoista keskustellaan vilkkaasti. Yhtenä taustakysymyksenä tässä keskustelussa on juuri pohtia relevantteja tapoja pitää esillä Raamatun absoluuttista totuusvaatimusta relativismia korostavassa jälkimodernissa ajassa. Viitataan seuraavassa ennen muuta narratiiviseen raamatuntutkimukseen, jota on tuonut esille muiden muassa *Hans Frei* ja jota myös *Lesslie Newbigin* on kehittänyt. Esimerkiksi *George Lindbeckin* kehittänyt postliberaali teologia on tässä keskustelussa tärkeä taustatekijä.

Yhteistä näille ja muille vastaaville näkemyksille on eräänlainen postkriittinen asenne. Kyse ei ole epäkriittisestä raamatuntulkinnasta, mutta kylläkin sellaisesta tavasta tarkastella

Raamattua, jossa ei enää yksiselitteisesti hyväksytä historiallis-kriittisen tutkimuksen valistukseen perustuvaa esiyymmärrystä. Käsite *post* viittaa tässä jonkin sellaisen Raamatun luku- ja tulkintatavan etsimiseen, joka on käynyt välttämättömäksi sen jälkeen (*post*) kun historiallis-kriittinen metodin avulla kaikki on jo analysoitu pienimpiin mahdollisiin yksiköihin. *Postkriittisen metodin* ytimenä on ajatus, että Raamatun sanomasta ja sen kirjoittajien intentioista ei välttämättä enää saada uutta tietoa ellei rohkeasti lähdetä myös yhdistelemään pieniksi palasiksi analysoituja tiedonjyväsii; ellei lähdetä ylösrakentavan, konstruktiivisen raamatuntulkinnan tielle.

George Lindbeck on kehittänyt ”kolmannen tien teologiaa” ja hänen ajatuksillaan on mielenkiintoisia sovellutusmahdollisuuksia myös raamattukeskusteluun. Lindbeck on hahmotellut kulttuurilingvistiseksi kutsumaansa mallia, joka eroaa sekä perinteisestä propositionalistisesta teologiasta että valistuksen aikana syntyneestä liberaalista teologiasta. Kun edellinen lähtee siitä, että Raamatun ja kristinuskon totuusväitteet kuvaavat yksi yhteen maailman tosiasioita niin jälkimmäinen taas pyrkii tulkitsemaan kyseiset väitelauseet valistuksen hengessä vertauskuvallisesti tai eettisesti. Lindbeckin suosittama postliberaali teologia hylkää pyrkimykset kääntää Raamatun ja kristinuskon uskontotouudet modernin valistusajattelun kielelle. Hän kutsuu omaa malliaan *kulttuurilingvistiseksi*, mikä tarkoittaa sitä, että teologia ankkuroituu yhteisöön, jonka oma kieli, *narraatio*, kristillinen usko on.

Newbigin itse suosittaa Lindbeckin ja edellä mainitun *Hans Frein* ajatusten pohjalta *narratiiviseksi* kutsumaansa Raamatun tulkintatapaa. Raamatun narratiivinen tulkinta merkitsee Newbiginille luopumista ulkopuolisen tarkkailijan asemasta suhteessa Raamattuun ja siinä välittyvään Jumalan ilmoitukseen. Narratiivinen tulkinta merkitsee suostumista samaan kamppailuun, jonka keskellä Raamatun kertomus (*biblical narrative, bible story*) kuvaa ensimmäisten oppilaiden eläneen. Tässä kamppailussa syntyneen yhteisön, kirkon, nykyisinä jäseninä kristityt avautuvat sille Jumalan todellisuudelle, josta Raamatun kertomus todistaa. Näin tehdessään he asettuvat sen tradition piiriin, jossa jo menneiden sukupolvien kristityt ovat eläneet. Kirkon ymmärrys Raamatun kertomuksesta ja siinä välittyvästä Jumalan ilmoituk-

sesta rakentuu sille tulkintatraditiolle, jota aikaisemmat kristityt ovat välittäneet. Toisaalta nykyinen kirkko löytää omasta kontekstistaan käsin uusia näkökulmia siihen, miten Jumalan itseilmoitusta Raamatussa tulee tulkita.

Mikäli Raamattua, erityisesti Uutta testamenttia, lähestytään valistuksen kertomuksesta käsin, se näyttäytyy Newbiginin mukaan vain joukkona epäjohdonmukaisia totuusväitteitä ja kaikki yritykset löytää avain Raamatun moneuden tulkintaan ovat sattumanvaraisia. Mikäli Uutta testamenttia taas pyritään ymmärtämään sen itsensä tarjoaman pelastushistoriallisen tulkinta-avaimen – Jeesuksen ihmiseksitulon, elämän, kuoleman ja ylösnousemuksen – avulla, se laskee perustan todellisuuden ymmärtämiselle. Samansuuntaisesti *George Lindbeck* toteaa, että kristityksi tuleminen ja kristittynä eläminen merkitsee ”Israelin ja Jeesuksen kertomuksen” sisäistämistä niin hyvin, että kykenee ymmärtämään itseään ja maailmaansa tämän kertomuksen käsitteillä.

Newbiginin lähtee siitä, että valistuksen paradigmalle ylikäymättömät sisäiset jännitteet ratkeavat Jeesuksen sovittavan kuoleman ja ylösnousemuksen salaisuudessa. Siksi tämän salaisuuden vastaanottaminen ja Jeesuksen seuraaminen on ainoa oikea hermeneuttinen avain Raamatun kertomuksen ymmärtämiseen. Raamatun historiallinen tulkinta on relevanttia ja tarpeellista, mutta samalla on pidettävä mielessä, ettei sen sisällön varsinaista merkitystä ymmärretä, ellei sitä tarkastella keskeisesti kristologian valossa. McGrath puhuu Newbiginin kanssa samansuuntaisesti kristologisesta tulkinta-avaimesta. McGrathin mukaan se on Uuden testamentin itsensä tarjoama tulkintaperiaate. Hermeneuttisena avaimena se ei ole yhtään enempää ideologinen kuin mikä tahansa moderni tulkintänäkökulma.

Kaikenlainen raamatuntulkinta törmää Newbiginin mukaan lopulta kysymykseen auktoriteetista eli siitä, mitä ihminen pitää perimmäisenä totuutena ja siten todellisuuden tulkintansa lähtökohtana. Raamatun auktoriteetista puhuminen herättää luonnollisesti kysymyksen tämän auktoriteetin suhteesta valistuksen perinteeseen. Tätäkin kysymystä on Newbiginin mukaan tarkasteltava Raamatun varsinaisen tarkoituksen valossa. Raamattu on kirjoitettu uskossa ja herättämään uskoa, ja se on kiinnostunut kaikkein perusluonteisimmista kysymyksistä, kuten inhimillisen elämän

alkuperästä, merkityksestä ja päämäärästä. Tulkitsija, joka kuvittelee voivansa olla neutraali suhteessa näihin kysymyksiin, ei kykene ymmärtämään Raamatun tekstejä niiden alkuperäisessä merkityksessä. Raamatun oman itseymmärryksen mukaan ihminen ei voi aidosti tutkia tekstejä joutumatta itse samalla tutkittavaksi. Yritys pysyä Raamatun tekstien äärellä neutraalina merkitsee sitä, että tulkitsija kieltäytyy asettumasta tekstien välittämän totuuden tutkittavaksi, jolloin hän ei myöskään tavoita tekstien syvyyssulottuvuutta. Koska Raamatun tarkoitus on herättää uskoa, on jo yritys olla neutraali suhteessa tähän tarkoitukseen päätös asettua Raamatun omaa tarkoitusta vastaan.

Robert Jenson korostaa kirkon liturgista elämää Raamatun tulkitsemisen omimpana kontekstina. Raamatun tekstit ovat syntyneet jumalanpalvelusyhteisön keskellä ja niitä on pääsääntöisesti myös alun perin käytetty jumalanpalveluselämän kontekstissa. Kirkon liturginen elämä toimii Jensonin mukaan kontinueettina Raamatun syntyhetken ja nykyhetken välillä. Kirkon liturgisessa kontekstissa myös kysymys Raamatun yhtenäisyydestä ja auktoriteetista asettuu aivan toiseen valoon kuin steriilissä akateemisessa kontekstissa.

Newbiginin mukaan Raamatun auktoriteettia ei voi todistaa tai osoittaa modernille valistusihmiselle, sillä tällainen todistus lepäisi väistämättä sellaisten oletusten varassa, jotka Raamattu juuri pyrkii kyseenalaistamaan. Raamattua on toki mahdollista ja syytäkin tutkia modernin kulttuurin perususkomusten valossa tai mistä tahansa muusta näkökulmasta. Kirkko voi ja sen tuleekin oppia näistä eri lähtökohdista nousevista tulkinnoista. Varsinaisesti kirkko yhteisönä kuitenkin elää siitä uskosta, josta Raamattu todistaa. Näin ollen se ei voi olla neutraali suhteessa Raamattuun ja sen varsinaiseen tarkoitukseen. Vaikka jokaisen sukupolven on tulkittava Raamattua omista lähtökohdistaan käsin, niin Raamattu itse jatkuvasti kyseenalaistaa juuri nämä ”omat lähtökohdat”. Tämän vuoksi Raamattu ei voi koskaan olla kirkolle vain kokoelma menneisyyden tekstejä, joita neutraalina pysyttelemään pyrkivä tutkija voisi tarkastella objektiivisesti. Asettuessaan itse avoimeksi Raamatun sanalle yksittäinen kristitty, teologi ja kirkko huomaa, että Raamattu kyseenalaistaa ja haastaa sen ennakko-oletukset ja tulkinnat. Siten kirkko ei voi edes tavoitella

neutraalia tulkintaa, vaan kirkossa Raamatun ymmärtämisen tulee tapahtua uskon, avoimuuden ja kuuliaisuuden kontekstissa.

Newbigin on vakuuttunut, että Raamatun kertomuksessa sisällä eläminen tarjoaa silmälasit, joiden läpi todellisuutta on mahdollista tarkastella uudessa valossa. Tässä yhteydessä hän viittaa *vapautuksen teologian* raamatuntulkintaan. Siinä ei pidetä niinkään tärkeänä tuoda esiin tekstin alkuperäistarkoitusta sinänsä kuin ymmärtää maailmaa tekstin välityksellä. Vapautuksen teologian raamatuntulkinnassa on Newbiginin mukaan oivallettu, että monella tavoin kattavat ja metodisesti pätevät tutkimukset voivat jättää tulkitsijan ulkopuoliseksi. Teksti on tutkijan näkökulmasta objekti ja analyysin kohde. Tutkija arvioi tekstiä oman tieteellisen yhteisönsä rationaalisuus-kriteerien näkökulmasta, mutta teksti ei tutki häntä itseään. Tutkijan ja tekstin – ja tekstin ilmentämän todellisuuden – välille ei synny kaksisuuntaista vuorovaikutussuhdetta. Latinalais-amerikkalaisen vapautuksen teologian raamatuntulkinnassa tulkitsija ei voi jäädä vain ulkopuoliseksi tarkkailijaksi, vaan hän elää sisällä tekstissä ja pyrkii sieltä käsin tulkitsemaan todellisuutta Raamatun tarjoaman tulkintahorisontin avulla. Näin Raamatusta itsestään ja sen ajattelutavoista rakentuvat tulkitsijan uudet silmälasit.

Raamatun absoluuttinen totuusvaatimus pluralistisessa maailmassa

Edellä esitettyä raamatuntulkintaa voidaan luonnehtia monin eri tavoin. Keskeistä siinä on ajatus Raamatun kertomuksen sisällä elämisestä. *Narratiiviseksi* sitä voidaan kutsua, koska siinä ymmärretään Raamattu kirkon omaksi kertomukseksi ja kieleksi, josta käsin todellisuutta voidaan tulkita. Teologisesti kyseisenlainen ajattelu voidaan liittää sellaiseen suuntaukseen, joka on maailmalla tällä hetkellä kenties kaikkein nousevin trendi. Tästä suuntauksesta on käytetty nimitystä postliberaali teologia. Tunnettuja tähän ajatteluun liittyviä nimiä ovat *Alasdair McIntyre*, *John Milbank* ja edellä jo mainitut *George Lindbeck*, *Robert Jenson* ja *Lesslie Newbigin*.

Mainittua teologista suuntausta voidaan eräässä rajatussa mielessä kutsua myös *postmoderniksi*. Tämän kautta tullaan

mielenkiintoisella tavalla takaisin siihen kysymyksenasetteluun, jonka *Timo Veijolan* ja *Anneli Aejmelaeuksen* alussa kuvattu keskustelu on avannut. Aejmelaeushan toteaa postmodernismista näin: ”Postmodernismin kantava ajatus on ’anything goes’ [...], joka oikeuttaa lukemaan tekstiä miten tahansa ja päätyämään mihin tahansa mielivaltaiseen tulkintaan.” Aejmelaeuksen tulkinta postmodernismista on varsin yleinen, eikä sinänsä kokonaan väärä. Se on kuitenkin pintapuolinen slogan-tason luonnehdinta, joka ei tee oikeutta koko asialle. On totta, että postmodernismin nimellä kulkevan ajattelun yhtenä tuntomerkkinä on relativismin korostaminen. Mutta esimerkiksi *postliberaali teologia*, jota usein luonnehditaan postmoderniksi, ei suinkaan ole relativistista kaiken suhteen. Jotta tämä kävisi ymmärrettäväksi on lyhyesti viitattava siihen tieteenfilosofiseen tausta-ajatteluun, johon postliberaali teologia liittyy.

Tieteenfilosofisesti tämän suuntauksen alle liittyviä teologioita yhdistää ajatus valistuksen paradigman riittämättömyydestä. Ei se suinkaan ole valistuksen vastaista ajattelua, vaan myöntää sillä olevan paikkansa todellisuuden tulkinnassa ja maailman, samoin kuin Raamatun ymmärtämisessä. Valistusrationalismihan lähti siitä ajatuksesta, että on olemassa yksi, kaikille ihmisille yhteinen, kiistaton ja objektiivinen tapa käyttää järkeä eli olla rationaalinen. Tämän järjen käytön ajateltiin olevan ikään kuin arvovapaata, mihinkään tiettyyn lähtökohtaan sitoutumatonta.

On totta, että postliberaali teologia on relativistinen rationaalisuuden suhteen. Totuuden suhteen se edustaa sen sijaan realismia. Relativismi rationaalisuuden suhteen tarkoittaa sitä, ettei järjen ajatella olevan lähtökohdista riippumatonta inhimillistä toimintaa. Rationaalisuudessa, järjen käytössä, on pikemminkin kyse johdonmukaisen ja loogisen ajattelun säännöistä, jotka toimivat erilaisissa viitekehyksissä. Kaikki todellisuuskäsitykset perustuvat lopulta eräänlaiseen uskonvaraiseen lähtökohtaan, ensimmäiseen premissiin, jota ei voida sinänsä todistaa, vaan joka hyväksytään annettuna ja uskonvaraisena. Näin on myös tieteellis-teknisessä ja mekanistisessa kertomuksessa. Tästä seuraa se, että erilaisista lähtökohdista nousevat todellisuuden tulkintatavat voivat olla rationaalisia. Yhdestä rationaalisuudesta käsin ei voida osoittaa toista rationaliteettia vääräksi. Tämä siis johtaa väistämättä relati-

vismiin rationaalisuuden suhteen eli siihen, että myönnetään erilaisten kertomusten ja lähtökohtien oikeutus todellisuuden tulkinnassa. Joskus puhutaankin kontekstuaalisesta rationaalisuudesta. Yksikään kertomus, ei edes valistuksen tieteellis-tekninen ja mekanistinen kertomus voi kaapata itselleen ainoan oikean järjestyksen asemaa. Teologisesti tästä seuraa se esimerkiksi Lindbeckin ajattelussa näkyvä painotus, että kristillinen usko ja sen kieli ymmärretään omaksi kertomukseksi, josta käsin maailmaa voidaan oikeutetusti tulkita.

Edellä sanotusta ei kuitenkaan väistämättä seuraa totuusrelativismia, kuten Aejmelaeus näyttää oletavan. Rationaalisuuden suhteen relativisti voi aivan hyvin olla totuuden suhteen realisti. Totuusrelativistihan ajattelisi siten, ettei totuutta sinänsä ole olemassakaan, on vain olemassa erilaisia käsityksiä totuudesta. Tätähän pinnallinen postmodernismin ymmärtäminen juuri on: kaikki käy, kaikki uskonnot ovat yhtä oikeassa ja niin edelleen. Postliberaali teologia sen sijaan lähtee totuusrealistisesta ajatuksesta eli siitä, että totuus maailmasta ja ihmisestä on olemassa, vaikkei ihminen sitä voikaan hallita. Kristinuskon kertomus ihmisestä ja maailmasta on tällainen totuuskertomus, jonka varaan siihen sitoutunut totuusyhteisö, kristillinen kirkko elämänsä rakentaa.

Johtaako edellä esitetty ajatus väistämättä *Wittgensteinin* esittämään kielipeli-ajatukseen tai johonkin sen kaltaiseen? Wittgensteinhan ajatteli, että on olemassa erilaisia kielipelejä tai elämissä maailmoja, joissa noudatetaan omia, juuri sille kielipelille ominaisia sääntöjä. Kielipelit ovat ikään kuin meren saaria, joiden välillä ei ole siltoja. Ei ole myöskään mitään ”ylirationallisuutta”, joka voisi toimia tuomarina kielipelien välillä. On totta, että postliberaalilla teologialla on liittymäkohtia tähän wittgensteinilaiseen ajatteluun, mutta kaikilta osin se ei kuitenkaan rajoitu siihen.

Lesslie Newbigin on tämän kysymyksen yhteydessä ottanut käyttöön käsitteen *universaali intentio*. Kristillinen kirkko, jonka todellisuuden tulkinta rakentuu kristillisen tradition välittämän totuuskäsityksen varaan, on sosiologisessa mielessä yksi totuusyhteisö. Realistiseen totuuskäsitykseen kuuluu ajatus, että ollakseen totuus tietty käsitys ei voi olla totuus vain minulle, vaan totuus kaikille. Tämän käsityksen mukaanhan toimii myös vastuullinen

tiedemies tiedeyhteisössä. Jos hän uskoo päätyneensä uuteen tulokseen, joka kumoo entisen tieteellisen totuuden, hän luonnollisesti julkistaa tutkimustuloksensa ja asettaa sen tiedeyhteisössä julkisen keskustelun alaiseksi. Newbiginin ajattelee, että kristillinen kirkko toimii ja sen tulee toimia postmodernissa viitekehysessä aivan samalla tavoin kuin tiedemies. Kun kristillinen kirkko on sitoutunut omaan todellisuus- ja totuuskäsitykseensä, se on velvoitettu julistamaan ja tarjoamaan sitä kaikille ihmisille. Vaikka kirkko myöntää erilaisten totuuskäsitysten olemassaolon, sillä on omassa elämässään ja julistuksessaan ”universaalinen intentio”. Se tarjoaa omaa todellisuuskäsitystään universaalisesti kaikille ja pyrkii julistamaan sitä ”kaikkeen maailmaan”. Tämä ei merkitse ”totuuden omistamista”, sillä kristillisen uskon absoluuttinen totuusvaatimus esitetään dialogisessa hengessä. Kertomus avautuu vuorovaikutukseen muiden kertomusten kanssa.

Mitä tällä kaikella on tekemistä Raamatun ja raamatuntulkinnan kanssa? Esimerkiksi se, että edellä esitetty tieteenfilosofinen pohdiskelu tarjoaa tavan puhua Raamatun absoluuttisesta totuusvaatimuksesta tavalla, joka ylittää historiallis-kriittisen tutkimuksen valistusrationalismin, mutta ei myöskään ajaudu Aejmelauksen pelkäämään *postmodernismin myrkyn* nielemiseen. Tämän ajattelun kautta tullaan lähelle sitä painotusta, jossa Raamattua on kutsuttu kirkon kirjaksi. Raamatun kaanoniin on seuloutunut pitkän ja monipolvisen teologisen prosessin kautta se aines, joka muodostaa kristillisen kirkon oman kertomuksen. Kirkolle tämä kertomus ei ole vain yksi kertomus muiden joukossa, vaan Kertomus, jota se universaalisella intentiolla tarjoaa kaikille luoduille.

Edellä hahmottelemani ajattelumalli tarjoaa siis tavan puhua Raamatun absoluuttisesta totuusvaatimuksesta pluralistisessa maailmassa, joka on täynnä erilaisia totuuksia. Tätä kysymystä on kiinnostavalla tavalla pohtinut *Timo Veijola* kirjoituksessaan *Totuus ja toleranssi*. Veijola puhuu viidennen Mooseksen kirjan eli Deuteronomiumin 13. luvun valossa Raamatun totuusvaatimuksen absoluuttisesta luonteesta ja toteaa, että se esitetään aina keerygmaattisesti uskon näkökulmasta ja tietyn uskon tunnustajiin rajoittuen. Se sanoutuu irti vallankäytöstä ja totuuden omistamisesta. Koska Veijola pukee sanoiksi yhden keskeisen johtopää-

töksen, johon edellä esittämäni ajatukset johtavat, päätän kirjoitukseni lyhyeen sitaattiin häneltä:

”Sitä [Raamatun absoluuttista totuusvaatimusta] ei esitetä kognitiivisesti, ikään kuin inter-subjektiivisesti testattavissa olevana väitteenä, joka kiistäisi objektiivisesti – so. uskon kommunikaation ulkopuolella – kaikki sen kanssa kilpailevat totuusvaatimukset. Koska todellinen uskon kohde on aina absoluuttinen, on myös tällaisen uskon omaava henkilö täysin vakuuttunut oman uskonsa absoluuttisuudesta, mutta vain uskonnollisen uskon eikä objektiivisen tiedon tasolla. Näin ymmärrettynä Deuteronomium 13 totuusvaatimus ei sulje pois toleranssia muita uskontoja, maailmankatsomuksia ja niiden edustajia kohtaan.” (Timo Veijola: Teksti, tiede ja usko, s. 106–107)

5. MITEN RAAMATTUA TUTKITAAN TÄNÄÄN?

Ei ole eksegetiikka kuin ennen. Mieltä kiehtovaa ja syntistä se esauttaa monen mielestä edelleen olla, mutta jos opiskeluajoista on jo vierähtänyt aikaa, on syytä päivittää tietonsa siitä, millaista raamatuntutkimus onkaan – jälkeen vuosikymmenten. Paljon on muuttunut, mutta paljon on myös ennallaan.

Tässä artikkelissa kerromme siitä, miten eksegetiikan tutkimuskohde, tutkijakunta ja tutkimusmenetelmät ovat laajentuneet ja monipuolistuneet. Parhaimmillaan tämä merkitsee uusia kysymyksiä, vaihtoehtoisia näkökulmia ja tarkempia tuloksia. Uhkakuvana voi nähdä tiedon pirstaloitumisen ja yhteyden heikkenemisen perinteiseen tutkimukseen.

Esityksemme lopussa pohdimme, mitä eksegetiikan kehitys voisi merkitä kirkolle. Voiko modernia kirkollista raamatuntutkintaa rakentaa tieteellisen raamatunselityksen varaan?

Eksegetiikan kenttä on laajentunut

Periaatteessa sen, mitä eksegetiikka tutkii, pitäisi olla suhteellisen selvää: kohteena on Raamatun kirjoitusten *kaanon*. Kaanonin sisältö ei kuitenkaan ole itsestään selvä vaan riippuu siitä, kenen kaanonista on kysymys. Juutalaisten *Tanakissa* heprealaisen Raamatun kirjoilla on omat nimensä, ja niiden järjestys poikkeaa kristittyjen Vanhasta testamentista. Roomalaiskatolisen kirkon virallinen Raamattu on latinalainen *Vulgata*, jossa ovat mukana myös niin sanotut Vanhan testamentin *apokryfiset kirjat*. Ortodoksit keskustelevat siitä, onko kreikkalainen vai heprealainen Vanha testamentti se oikea – ja kuten joensuulaisteologit tietävät, kysymys ei ole lainkaan teoreettinen.

Vaikka kirjojen kokoelma ja järjestyskin olisivat samoja, niiden teksti ei sitä silti välttämättä ole. Kaikki kun eivät käytä samaa *Yhtyneiden raamattuseurojen* tekstiä, joka sekin tapaa tarkentua kriittisestä tekstilaitoksesta toiseen. Oikeastaan eksegetiikan tutkimuskohde ei olekaan yksi muuttumaton teksti vaan *tekstihistoria*,

jonka kuluessa kirjoitukset ovat saaneet vaihtelevia ilmenemis-
muotoja.

Kun eksegeetit osallistuvat tieteidenväliseen yhteistyöhön, tutkimuskohteen rajaus on kirkkojen kaanoneita laajempi. Raamattu nähdään osana Lähi-idän kulttuurien vuorovaikutusta. Tutkijoiden kannalta kiinnostava ja hyödyllinen vertailumateriaali kattaa yhä laajemman alueen sekä ajallisesti että maantieteellisesti.

Mutta muinaisen Lähi-idän kulttuurien tutkimukselle heprealaisen Raamatun kirjoitukset ovat yksi lähde muiden joukossa, ja sama pätee myös Uuteen testamenttiin myöhäisantiikin tutkimuksessa. Yliopistomaailmassa näyttääkin olevan käynnissä yhdentymiskehitys, jonka seurauksena monen eksegeetin teologiasta näkyy enää vain tiedekunnan ja oppituolin nimessä. Akkadinkielisten tekstien parissa puurtavaa Vanhan testamentin tutkijaa tai gnostilaiseen kirjallisuuteen erikoistunutta Uuden testamentin dosenttia ei helpolla erota orientalistien ja antiikintutkijoiden kirjavasta joukosta.

Perinteisemminkin Raamatusta kiinnostuneille tutkijoille Raamatun ulkopuolisesta vertailumateriaalista on tullut yhä tärkeämpää uusien tai vasta hiljattain julkaistujen tekstilöytöjen myötä. Näihin kuuluvat esimerkiksi Assyrian valtionarkiston nuolenpäätekstit, ajanlaskumme alussa Kuolleenmeren rannalla Qumranissa eläneen yhteisön kirjoitukset ja Egyptin Nag Hammadista löydetyt koptinkieliset tekstit. Muinaisassyrian ja Maron profetioiden tuntemus auttaa ymmärtämään israelilaisen profetian erityispiirteitä, ja Qumranin tekstit valottavat Raamatun tekstihistoriaa ja juutalaisuuden kehitystä. Koptilaisena käännöksenä säilynyt *Tuomaan evankeliumi* tuo uutta valoa Jeesus-tutkimukseen.

Vanhatkin alat voivat nousta entistä suurempaan arvoon: klassillisen filologian erityisaloja kuten *epistolografiaa* tai kirkkoisien tutkimusta eli *patristiikkaa* tarvitaan, kun halutaan selvittää, miten Raamatun tekstejä alkuaikoina ymmärrettiin.

Raamatun kulttuurihistoriaa kohtaan tunnettu mielenkiinto ei lopulta rajoitu vain Raamatun lähteisiin ja aikalaisteksteihin. Oman tutkimuskohteensa muodostaa Raamatun *reseptio* eli kaikki se myöhempi aineisto, jossa Raamatun kulttuurivaikutus ja vastaanottohistoria tulevat näkyviin. Viime aikojen trendiaiheita

ovat olleet muun muassa fantasiakirjallisuus ja Hollywood-elokuvat.

Erityisalat asettavat erityisvaatimuksia, ja jaetun asiantuntijuuden merkitys korostuu. Olisi esimerkiksi mukava osata toistakymmentä muinaista kieltä. Kukaan ei kuitenkaan voi hallita kaikkea, ja siksi on tehtävä yhteistyötä. Internetin aikakaudella tämä on entistä helpompaa, ja lähimmät kollegat voivat löytyä vaikka toiselta puolen maailmaa. Nuorelle tutkijalle vuosi tai pari ulkomailla on jo itsestäänselvyys. Tutkimuksen monimuotoisuus ja lisääntynyt vuorovaikutus ruokkivat toinen toisiaan.

Suomessa yhteistyö Åbo Akademin ja Helsingin yliopiston välillä on tiivistynyt entisestään Suomen Akatemian huippututkimusyksikön myötä. Uusimpana kumppanina on tullut mukaan Joensuun yliopisto ja sen myötä ortodoksinen näkökulma Raamattuun ja sen tulkintaan.

Uudet metodit synnyttävät uusia kysymyksiä

Nykykulttuurin moniarvoistuminen ja pirstaloituminen ovat jättäneet jälkensä myös eksegetiikkaan. Tutkimusta leimaa tieteidenvälisyys. Takavuosien turvallisen ja vakiintuneen metodikaanonin tilalla on lähestymistapojen moneus. Ongelmakenttien ja tulkin-tojen kirjon keskellä ei ole enää helppoa tehdä eroa ”liberaalien” ja ”konservatiivien” välillä. Miten radikaalista muutoksesta lopulta on kysymys?

Seuratessaan muiden humanististen tieteiden kehitystä eksegetiikka on palaamassa juurilleen: 1700-luvulta lähtien johtotähtenä on ollut, että Raamattua tulisi tutkia samoilla keinoilla kuin mitä tahansa kirjallisuutta tai historiallista dokumenttia. Raamatun kirjalliset, retoriset ja sosiaaliset ulottuvuudet ovat nykyään yhtä tärkeitä kuin kuka kirjoitti ja koska. Ymmärrämme nyt esimerkiksi, että Paavali pyrki vaikuttamaan vastaanottajiinsa joskus värikkäinkin keinoin teologisen selkeyden kustannuksella. Niinpä moderni argumentaatioanalyysi avaa Paavalin ajattelua siinä missä varhaisjuutalaisen kirjallisuuden tunteminenkin. Vastaavasti vaikkapa kulttuuriantropologinen rituaalien tutkimus taas auttaa ymmärtämään Vanhan testamentin puhtaussääntöjä.

Joissakin suhteissa nykyeksegeetiikan juuret ulottuvat vieläkin kauemmas. Syyt, joiden takia Raamatun tekstien selittäminen ja tulkinta koetaan tarpeelliseksi, eivät ole paljon muuttuneet sitten rabbien ja kirkkoisien aikojen. Tekstit ovat vanhoja, monikerroksisia ja vertauskuvia täynnä, eikä niitä siksi ole aina vaivatonta ymmärtää. Kun kysymyksessä on pyhä kirja, yritystä pidetään kuitenkin vaivan arvoisena. Ajallinen etäisyys, tekstien vaikeaselkoisuus ja kanoninen asema muodostavat yhtälön, joka tuottaa tuloksenaan eksegeetiikkaa.

Modernin eksegeetiikan alkuvaiheessa työ painottui historian ja kielten tutkimukseen ja seurasi näiden alojen yleistä kehitystä. Myös tekstien ajatusmaailmaa ja ideologiaa selvitettiin, vaikka tuolloin ei käytettykään noita sanoja vaan puhuttiin kirjoittajien teologiasta. Tutkimusta tehtiin yliopistojen teologisissa tiedekunnissa ja pappisseminaareissa, ja teologiien ohella eksegeettien lähimpiä kollegoita olivat klassisten ja seemiläisten kielten ja kirjallisuuden tutkijat.

Perinteinen historiallinen ja kielitieteellinen työ on yhä tutkimuksen kivijalka. ”Alkuteksti” pysyy uusien löytöjen myötä karttuvana käsikirjoitusmassana, jonka työstäminen tutkijoiden käyttämiksi kriittisiksi tekstilaitoksiksi vaatii asiantuntijoiden jatkuvaa huolellista työtä. Ensimmäinen edellytys tekstin ymmärtämiseksi on yhä kielitaito. Ja vaikka monen nykytutkijan kysymyksenasettelut koskevatkin valmista tekstiä sen lopullisessa asussa, eivät perinteisen kirjallisuus-, traditio- ja redaktiokritiikin perusoivalukset ole käyneet vähemmän tarpeellisiksi. Nykyään jo koululapsetkin tietävät, etteivät Raamatun kirjat ole syntyneet yhdeltä istumalta, vaan taustalla on usein pitkä ja monivaiheinen perinteen siirto ja toimitustyö.

Jotakin on kuitenkin tapahtunut, sillä viimeaikaisia tieteellisiä julkaisuja lehteilevä löytää paljon sellaista, mitä eksegeetit eivät juuri tutkineet vielä puoli vuosisataa sitten. Kirjo on laajentunut, ja akateeminen raamatuntutkimus näyttäytyy tänään monimuotoisempana kuin koskaan. Kun suomalaisten teologian opiskelijoiden käsissä yhä kuluva *Riekkisen* ja *Veijolan Eksegeetiikan metodioppi* ilmestyi vuonna 1986, raamattutieteen viimeinen sana oli redaktiokritiikki ja sen painopiste saksankielisessä tutkimuksessa. Nyt edistyksen eturintamassa ovat angloamerikkalaiset tutkijat, joista

monet puhuvat redaktiokritiikistä kuin meikäläiset nykynuoret *Kekkosen* ajasta.

Kehitys ei ole ollut täysin ennakoimatonta. Lyhyessä tulevaisuuskatsauksessaan Riekkinen ja Veijola esittelivät *struktuurialistista, syvyyspsykologista* ja *sosialistista eksegeesiä*. Sitten strukturalismi on saanut antaa tilaa jälkistrukturalismille, psykologiseen eksegeesiin suhtaudutaan yhä varauksellisesti ja monet sosialistisen eksegeesiin tuotantolaitokset murenivat Itä-Euroopan kansandemokratioiden mukana. Silti nykytutkimus on paljon velkaa *Freudin, Marxin* ja *struktuurialistien* perinnölle. Sille on ominaista freudilainen *epäilyn hermeneutiikka*: tekstin ilmiänsuun takaa uskotaan löytyvän ulottuvuuksia, joista teksti itsekään ei ole tietoinen. Polttopisteessä on tekstien ja niiden kuvaaman yhteisöelämän tarkasteleminen rakenteellisesta näkökulmasta, inhimillisen kulttuurin ilmentymänä ja merkityksenannon välineinä. Miten ja millaista käyttötarkoitusta varten tekstit on rakennettu? Miten ne viestivät ja kenelle? Millaisia yhteisöelämän rakenteita ne heijastavat? Millä tavoin ne ovat kytköksissä talouteen ja valtaan?

Vastausten toivossa on käännytty kirjallisuusteorian, kulttuurintutkimuksen ja yhteiskuntatieteiden puoleen. Enää ei kysytä vain, koska ja missä oloissa teksti on syntynyt, vaan myös millainen kertomus, kirje tai puhe se on. Raamatunlauseita ei nähdä vain pieninä laatikkoina pullollaan teologiaa, kuten teologeilla on joskus ollut tapana. Tekstien sisällön ohella pohditaan sitä, miten kukin kirjoittaja haluaa vaikuttaa lukijoihinsa (tai oikeastaan kuulijoihinsa, sillä tekstit luettiin ääneen), millaisia keinoja hän käyttää, ja millaisia ajalle ja kulttuurille tyypillisiä ajatusrakenteita tämän vaikuttamisen tason taakse mahtaa kätkeytyä.

Vaikka kysymykset ovat osittain uusia, uuden ja vanhan välillä vallitsee jatkuvuus. Lähes koko nykyeksegeetiikan historian ajan tutkimuskohteeksi on ymmärretty yhtäältä teksti sinänsä ja toisaalta yhteisöelämä tekstin taustalla. Oli luontevaa, että tutkijat päätyisivät nykyaikaisen kirjallisuudentutkimuksen ja yhteiskunta-teorian pariin.

Jatkuvuus saattaa merkitä jopa pettymyksiä. Kun uusista menetelmistä puhutaan paljon, syntyy odotuksia mullistavista tuloksista. Mutta jos uutuudet käytännössä integroidaankin perinteiseen

tutkimukseen ja sen kysymyksiin, suuret odotukset eivät ehkä täyty. Usein kuitenkin juuri liittyminen aiempaan keskusteluun tekee uudet metodit hedelmällisiksi. Se sai myös tutkijat alun perin kiinnostumaan niistä.

Toisaalta uusien ja vanhojen metodien välillä on myös periaatteellisia eroja, eikä uusi viini solahtanut ongelmitta vanhoihin leileihin, kun raamatuntutkijat alkoivat soveltaa kirjallisuudentutkijoilta ja sosiologeilta oppimaansa käytäntöä. Uudet näkökulmat eivät soveltuneet lisäluvuiksi vanhaan metodikaanoniin, sillä niillä ei ollut tarjota laajalti hyväksyttyä ja käyttövalmista metodiappaaraattia. Sen sijaan ne avasivat silmien eteen kokonaisen leegion malleja, teorioita ja keskusteluperinteitä, joilla saatettiin pyrkiä aivan muuhun kuin mitä eksegeetit olivat perinteisesti ymmärtäneet tekstin selittämällä ja tulkinnalla.

Raamattu kirjallisuutena

Raamatun tekstien tarkasteleminen kirjallisuudentutkimuksen näkökulmasta ei ole aivan uusi asia – se vain on vanhastaan kuulunut toiseen tutkimusperinteeseen. Keskustelua kirjoitusten ja sanataiteen välisestä suhteesta kävivät jo kirkkoisät ja skolastikot. Aivan oma merkityksensä on ollut raamatunkäännöksillä, jotka ovat antaneet ensi sysäyksen monen kirjakielen ja sen myötä kansallisen kirjallisuusinstituution synnylle.

Kun nykyeksegeetit kiinnostuivat 1970- ja 80-luvuilla Raamatun kirjallisista ulottuvuuksista, heidän näkemyksensä heijastelivat aluksi modernistista kirjallisuuskäsitystä: kaunokirjallista teosta tarkasteltiin maailmana sinänsä, ja sen onnistuneisuutta arvioitiin sen yhtenäisyyden, funktionaalisuuden ja monitulkintaisuuden perusteella. Näiden kriteerien perusteella esimerkiksi aiempina vuosisatoina väheksytty Markuksen evankeliumi nostettiin huikeaan arvoon.

Kesti aikansa, ennen kuin kirjallisuuskäsitysten historia- ja kulttuurisidonnaisuus alettiin kunnolla tiedostaa. Sama pätee tajuun nykyaikaisen kirjallisuustieteen monimuotoisuudesta. Monet sen tarjoamista työvälineistä ja teorioista eivät ole yhteismitallisia sen paremmin keskenään kuin perinteisten eksegeettisten metodien kanssa. Jotkut niistä pyrkivät *selittämään* tekstiä –

siis tekemään sitä ymmärrettäväksi lukijalle. Toisten tavoitteena on tekstin *esteettinen arviointi* – ne siis edustavat kritiikkiä sanan suppeammassa merkityksessä. Kolmannet ymmärtävät tehtäväkseen *tekstin rakenteen ja toiminnan seikkaperäisen kuvailun* – siis objektiivisuuteen pyrkivän analyysin erotukseksi subjektiivisuuteen sallivammin suhtautuvasta *tulkinnasta*. Käytännössä eksegeesiä, esteettistä arviointia, analyysiä ja tulkintaa on usein vaikeaa erottaa toisistaan, ja se mitä joku tutkija sanoo tekevänsä saattaa toisen silmissä olla jotakin aivan muuta.

Metodi- ja teoriaviidakossa suunnistaessaan eksegeetit päätyivät lopulta seuraamaan modernin kirjallisuusteorian yleisiä kehityslinjoja – aluksi viiveellä ja sitten yhä ajantasaisemmin. On siirrytty tekijäkeskeisyydestä tekstikeskeisyyden kautta kohti lukijakeskeisyyttä.

1980-luvulla syntyi *narraatiokritiikiksi* (engl. *narrative criticism*) kutsuttu suuntaus. Sen lähtökohtana on Raamatun kirjojen sanataiteellinen rakenneanalyysi: tehdään selkoa siitä, millainen tarina teoksessa kerrotaan, miten sen juoni on rakentunut, millaisiin periaatteisiin henkilökuvaus nojaa, kenen näkökulmasta asiat esitetään, ja niin edelleen. Myös retoriikan näkökulma on tärkeä: millä keinoin kertoja pyrkii vaikuttamaan yleisöönsä, ja miten kerronnan piirteet edistävät näitä päämääriä? Näkökulma on tällöin rajattu kertomuksen sisäiseksi: kiinnostuksen kohteena on vain se, mikä on pääteltävissä itse kertomuksen tekstistä. Tekstin synty- ja vastaanottoprosessia koskevat asiat jätetään käsittelyn ulkopuolelle.

Narraatiokritiikin rinnalle noussut *lukijasuuntautunut tutkimus* korosti, että eri lukijat voivat lukea samaa tekstiä eri tavoin: tutkijat ovat usein erimielisiä tekstissä olevista rakenteista, puhumattakaan siitä, miten onnistuneena ja kirjallisesti arvokkaana kukin tekstiä pitää. Jos tekstin kauneus ja rakenteet ovat katsojan silmässä, voiko tekstin ominaisuuksista saada havainnoitsijasta riippumatonta tietoa? Syntyykö se *teksti*, jota analysoidaan, pikemminkin vasta lukemisen tuloksena? Aiheesta on keskusteltu vilkkaasti, ja eri teoreetikot antavat fyysiselle tekstille ja erilaisille lukijoille erisuuruisen roolin tekstin synnyssä.

Viimeaikaiselle tutkimukselle on tyypillistä, että objektiivisen ja ideologisesti neutraalin kirjallisen lukutavan olemassaolo on

kyseenalaistettu. Tutkijoiden edellytetään tekevän tiliä lähestymistapansa yhteiskunnallisista, kulttuurisista, rodullisista ja sukupuolisista sidonnaisuuksista. *Feministiset* ja *jälkikolonialistiset* tutkijat ovat arvostelleet perinteisen kirjallisuuskäsityksen mieskeskeisyyttä ja länsimaista ennakkoasennetta, etnosentrismiä. *Jälkistrukturalistit* korostavat, etteivät tekstit välitä valmiita merkityksiä vaan tuottavat niitä tavalla, joka on sidoksissa instituutioiden valta-asemaan. *Kulttuurintutkimuksen* (engl. *cultural studies*) nimellä esiintyvä liike haluaa rikkoa korkeakulttuurin ja populaarikulttuurin rajat. *Uushistoristit* lukevat kaunokirjallisia tekstejä rinta rinnan muiden tekstien kanssa tietyn historiallisen hetken ilmauksina ja etsivät niistä kulttuurielämän ja talouselämän välisiä kytköksiä. Kaikkia näitä suuntauksia yhdistää huomion kiinnittäminen siihen, miten merkitykset ja käytänteet syntyvät kulttuurissa ja miten ne kytkeytyvät valtaan. Eksegetiikan piirissä tämä on innoittanut muitakin kuin kirjallisuustieteellisten metodien käyttäjiä: kirjallisesti, yhteiskunnallisesti ja historiallisesti suuntautuneet tutkijat ovat löytäneet toisensa uudelleen.

Retoriikalla vaikutetaan

Retorinen kritiikki ei ole tuore keksintö, vaikka sen uusi tuleminen onkin seurausta laajemmasta megatrendistä länsimaisessa tieteessä ja ajattelussa. Retoriikan tutkimus oli huipussaan antiikissa, Uuden testamentin syntyaikoihin. Ensimmäisiin tästä näkökulmasta hyödyllisiin Uuden testamentin tutkimuksiin kuuluvat varhaisten kirkkoisien, kuten *Johannes Krysostomoksen* selitysteokset. Hän oli saanut perusteellisen retorisen koulutuksen ja käytti sitä hyväkseen Raamattua selittäessään.

Retoriikan kysymyksenasettelut ovat vallanneet alaa eksegetiikassa laajalla rintamalla, ja ne yhdistyvät myös muihin kuin puhtaasti tekstin kirjallisiin ominaisuuksiin liittyviin kysymyksiin. Mihin perustuu voima, jolla teksti vaikuttaa lukijaan? Miten tekstin kuvaama kirjoittaja pyrkii vaikuttamaan olettamiinsa lukijoihin? Millaisesta kulttuurista, arvoista ja ajatusmalleista hänen käyttämänsä kieli kertoo? Onko esimerkiksi Paavali vaikuttavuuden nimissä valmis sanomaan toisin kuin mitä oikeastaan ajat-

telee? Sanoohan hän itsekin olevansa kaikille kaikkea pelastaakseen edes muutamia (1. Kor. 9: 19–23).

Perinteisiäkin kysymyksiä voidaan lähestyä uudella tavalla retorisen kritiikin avulla. *Katolisten kirjeiden* tutkimus on yleensä rakentunut hypoteeseille siitä, millaisia kirjoittaja, vastaanottajat ja heidän tilanteensa olivat, kun vankempaa tietoa vaikkapa Paavalin kirjeiden tapaan ei ole saatavilla. Retorisella kritiikillä on lujempaa maata jalkojen alla, sillä se tutkii ensi sijassa tekstin edellyttämää tilannetta ja voi tarvittaessa rakentaa jopa vain tekstissä esiintyvien signaalien varaan. *Juudaksen kirjeen* kolmannen jakeen pohjalta (”Kun minulla on ollut harras halu kirjoittaa teille yhteisestä pelastuksestamme, tuli minulle pakko kirjoittaa...”) on paljon spekuloitu kirjeen dramaattista historiallista tilannetta, mutta antiikin muut kirjeet osoittavat, että kyseessä on normaali tapa selittää, ettei ole tullut aiemmin kirjoitettua.

Kirjoittajan teologisen ajattelun hahmottamisessa retorinen tutkimus haastaa entistä suurempaan varovaisuuteen. On ymmärrettävä, että esimerkiksi Paavali ei ensisijaisesti pyrkinyt raportoimaan teologiastaan vaan vaikuttamaan vastaanottajiinsa. Niinpä monet Paavalin kärjistyksistä tai muuten oudoista sanonnoista, jotka ovat aiheuttaneet tutkijoille paljon ongelmia, selittyvät puheen tekniikkaan kuuluvina tehokeinoina. Moni ilmaus, jonka alkuperäiset vastaanottajat tajusivat luonnostaan retoriseksi heitoksi tai kirjeen kirjoitukseen kuuluvana tavanomaiseksi sanonaksi, on otettu myöhemmin turhan kirjaimellisesti.

On itsestään selvää, että Paavali tunsu Korintissa muutakin kuin ristiinnaulitun Kristuksen, vaikka toisin väittää (1. Kor. 2:2). Mutta mitä muuta ei pitäisi ottaa ihan todesta? Onko esimerkiksi puolueiden luettelo (1. Kor. 1:12: ”Paulou...Apollou, Kefa...Khristou”) todellinen vai ironinen ja äännemaalailuun perustuva? Kun tällaisen tekniikan vaikutus otetaan huomioon eli tekstiä *dere-torisoidaan*, on helpompi pohtia, mitä apostoli tekstin taustalla ajattelikaan. Samalla voidaan välttää yliampuvia historiallisia johtopäätöksiä.

Toisaalta retorisen lähestymistavan vaarana on viitata todellisille ongelmille kintaalla sanomalla, että ne ovat vain retoriikkaa. Näin on tehty jo kauan Roomalaiskirjeen seitsemännen luvun kohdalla. Kun Paavali sanoo olevansa syntinen, se sopi monen

mielestä huonosti hänen teologiaansa. Keksittiin väittää, että tämä on pelkkää retoriikkaa ja ettei Paavali ollenkaan tarkoita itseään. Mutta yleistä tapaa puhua ensimmäisessä persoonassa ja sulkea itsensä ulkopuolelle ei löydy antiikista. Oletetut tehokeinot eivät saa perustua vain subjektiiviseen arvioon, vaan ne on tunnistettava antiikin retoriikan käsikirjoista tai muista teksteistä ja arvioitava, uskoiko kirjoittaja, että alkuperäisillä vastaanottajilla oli kykyä ymmärtää niitä oikein.

Moderni *argumentaatioanalyysi* on tieteenala, joka syntyi varsinkin juristien ja politiikan tutkijoiden tarpeesta analysoida päätösten perusteluja. Havaittiin, että ihmiset eivät juuri koskaan argumentoi formaalilogiikan sääntöjen mukaisesti, ja niin kehitettiin uusia tulkintamalleja selvittämään ajattelun, perustelun ja vaikuttamaan tarkoitettun puheen ajatusrakenteita. Näitä metodeja on alettu soveltaa myös raamatuntutkimukseen, eikä turhaan: jo toisen Pietarin kirjeen kirjoittaja piti Paavalin ajattelutapaa monimutkaisena (vrt. 2. Piet. 3:16).

Ihminen ja yhteisö

Raamatun kerronta on taloudellista: lukijalle tutuksi oletettujen rutiinien ja jokapäiväisen elämän puitteiden kuvailuun ei tuhlata sanoja. Tekstin alkuperäinen yleisö onkin epäilemättä osannut täyttää tekstissä olevat tietoaukot. Satoja vuosia myöhemmin toisenlaisen kulttuurin keskellä elävälle eksegeetille ne sen sijaan muodostavat ymmärtämisen esteen – tai johtavat häntä harhaan silloin, kun hän täyttää ne automaattisesti ja tiedostamattaan oman aikansa ja kulttuurinsa taustaoletusten perusteella. Arkkitehtuuria ja pukeutumista koskevien yksityiskohtien ohella hänen pitäisi tietää, miten tekstin kuvaama yhteisö toimii, miten ihmiset suhtautuvat toisiinsa erilaisissa tilanteissa ja millaisia rooleja, normeja ja arvoja heillä on. Tilanteen hahmottamista varten on tarjolla joukko sosiologisia ja antropologisia malleja ja lähestymistapoja. Ne poikkeavat toisistaan teoriataustansa lisäksi siinä, minkä ne mieltävät ensisijaiseksi tutkimuskohteekseen.

Osa lähestymistavoista pyrkii ymmärtämään ”maailmaa tekstin takana”: teksti mielletään ikkunaksi syntytilanteensa sosiaaliseen todellisuuteen. Tutkijan tulisi pystyä osoittamaan vastaavuus

tekstin antaman kuvauksen ja todellisen historiallisen tilanteen välillä. Vähemmän vaativa vaihtoehto on keskittyä maailmaan sellaisena kuin se näyttäytyy tekstissä. Tällöin tavoitteena ei ole historiallinen rekonstruktio, vaan tekstissä näkyvä todellisuuskuva riittää lähtökohdaksi. Vielä astetta tekstilähtöisempi lähestymistapa on tarkastella tekstiä sosiaalisen todellisuuden ilmentymänä. Tällöin keskitytään tekstin kielellisiin ja viestinnällisiin ominaisuuksiin ja kysytään, mitä ne kertovat käyttäjästä.

Lähestymistapojen välillä on vaihtelua myös sen suhteen, havainnoidaanko vallitsevien sosiaalisten olosuhteiden lisäksi myös niissä tapahtuvia muutoksia ja yritetäänkö niitä selittää jonkin teoreettisen mallin avulla. *Sellaista oli elämä Jeesuksen ajan Palestiinassa* -tyyppiset esitykset pyrkivät kuvaamaan ajalle tyypillisiä tapoja, kulttuuria, elinympäristöä ja niin edelleen. Kun tähän liitetään aikaulottuvuus, voidaan alkaa hahmottaa kehityslinjoja ja syy-seuraussuhteita (*Miksi Jeesuksen seuraajista koostunut liike menestyi?*), ja näkökulmasta tulee sosiaalishistoriallinen. Seuraava askel on kysyä, mitä piilee silminnähtävien ilmiöiden ja kehityskulkujen takana. Voidaanko osoittaa rakenteita ja lainalaisuuksia, jotka säätelevät ihmisten käyttäytymistä? Tähän hakevat vastausta erilaiset sosiologiset ja sosiaalipsykologiset mallit ja teoriat.

Kulttuuriantropologian soveltamisesta eksegetiikkaan on jo ehtinyt sukeutua pienimuotoinen menestystarina. Tavallisimmin tämä on merkinnyt huomion kiinnittämistä antiikin Välimeren kulttuurin modernista länsimaisesta kulttuurista poikkeaviin piirteisiin, joita on pyritty kuvaamaan kulttuurikohtaisen ”sosiaalisen matriisin” tai ”sosiaalisen käsikirjoituksen” muodossa. Etenkin Yhdysvalloissa eksegeettivuosisikurssi toisensa jälkeen on saanut oppia, kuinka antiikin Välimeren kulttuurin piirissä olevaa ihmistä ohjaavat yksilöidentiteetin sijasta suvun jäsenyys ja yksityiseksi tunteeksi mielletyn syyllisyyden sijasta julkisen häpeän karttaminen; kuinka hän suojelee varsinkin naispuolisten perheenjäsentensä kunniaa ja varjelee puhtaan ja saastaisen sekoittumista; kuinka köyhyys ei merkinnyt hänelle vähäosaisuutta vaan putoamista sosiaalisella asteikolla. Tällaista kulttuurien vastakkainasettelua on tosin myös arvosteltu, ja sen tulosten on sanottu perustuvan kärjistyksiin ja yksinkertaistuksiin. Toisaalta klassi-

sista kulttuuriantropologisista teemoista, kuten ruumiillisuuden ja rituaalin käsitteistä käytävä keskustelu on viime vuosina löytänyt tiensä myös eksegeettisen tutkimuksen valtavirtaa edustaviin aikakauskirjoihin ja kommentaareihin.

Tällä hetkellä näyttää siltä, että sosiologisesti ja antropologisesti suuntautunut eksegeesi on yhdentymässä osaksi perinteistä tutkimusta. Siinä missä kirjallisuusteoreettiset vaikutteet ovat laajentaneet eksegeetiikan rajoja uusien kysymyksenasettelujen pariin, sosiologinen ja antropologinen hapate on muuttanut tieteenalaa sen perinteisen itseymmärryksen puitteissa.

Uusia lähestymistapoja ei ole tiedeyhteisössä otettu kritiikittä vastaan. Uuden oppiminen on hankalaa, mutta on myös kysytty oikeutetusti, mitä hyötyä niistä on.

Uudet menetelmät eivät korvaa vanhoja, eivätkä ne väitä ratkovansa kaikkia raamatuntulkinnan ongelmia. Kysymys on pikemminkin siitä, että eksegeetikasta on tullut kiinteämpi osa yhä monimuotoisempaa tiedeyhteisöä. Niinpä se luottaa tutkimuskohdettaan monenlaisten instrumenttien avulla. Vaikka vanhojen, hyödyllisiksi osoittautuneiden metodien kaivo ei ole tyhjentynyt, mahdollisuus löytää vastauksia uusiin kysymyksiin kannustaa kaivamaan yhä syvemmälle.

Tuoreen kysymyksenasettelun myötä myös vuorovaikutus teologian muiden alojen kuten systemaattisen tai käytännöllisen teologian kanssa tiivistyy. Jo perinteisesti opilliset kannanotot ja saarnanvalmistus ovat edellyttäneet myös eksegeettistä työskentelyä. Nyt narratiivisen ja retorisen tutkimuksen paljastamien kerronta- ja vaikuttamistekniikoiden valossa tekstin sanoma ja teologia voivat avautua uudella tavalla. Tällainen työskentely on dogmatiikan tutkijalle tai saarnaa valmistavalle seurakuntateologille vähintään yhtä hyödyllistä kuin sen selvittäminen, kuka tekstin kirjoitti ja koska. Toisaalta se, mitä kirkoissa ja yhteiskunnassa pidetään kiinnostavana ja selvittämisen arvoisena, voi ohjata eksegeettien kysymyksenasetteluja. Dogmatiikan ja homiletiikan lukutapojen suhde tekstiin voi myös olla eksegeetille tutkimusaihe sinänsä.

Tutkimusmenetelmien kenttä on laajentunut myös suomalaisessa raamatuntutkimuksessa, minkä havaitsee vaikkapa tuoreista väitöskirjoista. Osittain tämä on seurausta tutkimuksen jatkuvasta

kansainvälistymisestä. Eksegetiikka on aina ollut yksi kansainvälisimpiä teologian aloja: ei ole olemassa kotimaista, skandinaavista tai luterilaista tutkimuskenttää tai erityisaluetta. Raamatuntutkijat eri puolilla maailmaa ovat kuin Jeesuksen opetuslapset – samassa veneessä. Nykyisin apurahoja, tutkimusprojekteja ja viranhakijoiden pätevyyttä arvioitaessa käytetään lähes poikkeuksetta kansainvälisiä asiantuntijoita. Vuorovaikutus lisää monimuotoisuutta, ja tämän seurauksena uudet metodit eivät ole enää vain yksittäisten pioneerien kokeiluja vaan kansainvälisen tiedeyhteisön arkea.

Postmoderni Raamattu?

Eksegetiikkaa on joskus moitittu valistuksen perintöä vaalivan modernin ajattelun lapseksi. Sitä on syytetty sokeaksi omille tulkinnallisille lähtökohdilleen ja esiyymmärrykselleen. Sen on väitetty edustavan naiivia uskoa siihen, että teksteistä ja historiasta voi saada objektiivista, havainnoitsijasta riippumatonta tietoa. Sen on katsottu syyllistyneen tulkinnalliseen imperialismiin, yhdenlaisen tekstintulkinnan asettamiseen mittapuuksi, jota vasten kaikkia muita tulkintoja on arvioitava. Ja sen on katsottu (ei niinkään pahuuttaan kuin ymmärtämättömyyttään) palvelevan valkoisten keskiluokkaisten miesten etuja ja kohtelevan muiden ihmisryhmien tulkinnallisia tarpeita poikkeamina normista. Sanalla sanoen: kriitikoidensa mielestä eksegetiikka ei ole herännyt postmoderniin todellisuuteen.

Kritiikki on otettava tosissaan – vaikka tuntuu myös siltä, ettei kriitikoiden käsitys raamatuntutkimuksesta ole sekään aivan ajan-
tasainen. Myös modernin ja postmodernin esittäminen toisensa poissulkevinä tuntuu yksinkertaistukselta, vallitseehan niiden välillä myös aito jatkuvuus. Joissakin suhteissa postmodernismin on sanottu merkitsevän modernin ajattelun viemistä sen johdonmukaiseen päätepisteeseen. Tämä näkyy myös raamatuntutkimuksen ja -tulkinnan historiassa – ainakin mitä tulee yhteen sen määräävimmistä kehitysjuonteista, historiatietoisuuden vähittäiseen kasvuun.

Sinänsä ajatus siitä, että sama teksti voidaan tulkita monella tapaa, ei ole uusi. Perinteisessä juutalaisessa eksegeesissä rabbi

saattoi huoletta antaa samalle tekstille hyvinkin erilaisia merkityksiä. Kristillisellä puolella kirkkoisät löysivät tekstistä useita merkitystasoja, jotka olivat voimassa samanaikaisesti. Tekstin monitulkintaisuutta ja joustavuutta ei nähty ongelmana vaan sen luontevana ominaisuutena. Nykyaikaiselta tuntuva näkemys siitä, miten kukin vastaanottaja viime kädessä luo tekstille merkityksen, on tavallaan jatkumoa vanhan ajan raamatunselitykselle.

Toisaalta rabbit ja kirkkoisät mielsivät tekstin merkityksen pohjimmiltaan muuttumattomaksi ja ylihistorialliseksi. Kaikki ne tulkinnat, joita tekstistä saattoi löytää, oli annettu jo Moosekselle Siinailla, tai Pyhä Henki oli määrännyt ne tekstiin ennalta. Tekstin alkuperäiset ja myöhemmät vastaanottajat olivat osa yhtä ja samaa yleisöä, jolle teksti puhui suoraan, historiallisista rajoituksista riippumatta.

Uuden ajan myötä puhalsivat uudet tuulet. Renessanssi ja valistus altistivat ennaltamäärätyt uskontotuudet havaintoihin ja ihmisjärkeen perustavalle kritiikille, jonka mahdollisuuksiin tuottaa objektiivista tietoa suhtauduttiin iloisen optimistisesti: näin tavoitettaisiin myös Raamatun tekstien ”luonnollinen” merkitys. Vertauskuvallisen tulkinnan sijaan tekstin toisaikaiset piirteet saatettiin selittää antamalla niille niin sanotusti luonnollinen, järki-peräinen selitys. Ihmekertomusten taustalla nähtiin väärinymmärryksiä ja aisti-illusioita: Jeesus vain näytti kävelleen veden pinnalla, tosiasiaa hän askelsi vedenalaisia kareja pitkin.

Varhainen rationalistinen raamatuntulkinta oli vain näennäisesti historiallista. *Luonnollinen merkitys* kuulosti lähestulkoon yhtä ajattomalta ja ennaltamäärätyltä kuin aiempi puhe tekstin ikuisesta *hengellisestä* merkityksestä. Tekstiä ei ymmärretty sen omilla ehdoilla, riitti kun se saatiin puhumaan ymmärrettävästi nykykielellä.

Raamatun tarkasteleminen inhimillisen todellisuuden näkökulmasta oli kuitenkin avannut oven myös uudelle, aidosti historialliselle näkökulmalle. Mitä lähemmäs nykyaikaa tullaan, sitä syvemmin ja monipuolisemmin tulkitsijat ovat tietoisia ajallisesta ja kulttuurisesta etäisyydestään tekstiin ja sen alkuperäiseen yleisöön. Yhteys tekstin ja nykylukijan välillä käsitetään epäsuoraksi: kysymys on eläytymisestä tai samastumisesta tilanteeseen, jossa vieraudestaan huolimatta on jotakin tunnistettavaa ja

yhteistä. Merkityksiä ei poimita sellaisenaan historiallisesta tilanteesta ja kulttuurista toiseen, vaan ne rakennetaan historiallisessa vuoropuhelussa tekstin kanssa.

Juuri historiatietoisuus on lopulta se tulkinnallinen kiinteä piste, johon postmodernikin ajattelu tukeutuu sanoessaan, ettei mitään tulkinnallista kiinteää pistettä ole. Kaikki tekstit, tulkinnat ja tulkitsijat ovat historiallisesti rakentuneita. Kieli, jolla tekstit on kudottu, ajattelun rakenteet, jotka antavat niille sisällön, kirjan tai näyttöruudun muoto, joka tarjoaa niille asuinpaikan, kaikki tämä on ajallista ja muuttuvaa. Vastaavasti myös tulkitsijoiden edellytykset ymmärtää tekstejä ovat rajalliset: ulottuvillamme oleva ymmärrys on aina osin omaa tekoamme, aikansa ja kulttuurinsa lapsi.

Tulkitsijan vastuu ja tieteen pelisäännöt asettavat reunaehdoja

Miksi sitten edes yrittää ymmärtää? Miksi katsoa tekstiä ikään kuin ikkunana vieraaseen tietoisuuteen? Miksi kysellä, mitä muut siellä näkevät? Miksei tyytyä pitämään sitä kuin peiliä omien kasvojensa edessä, antaa sen puhua juuri minulle, juuri minun tavallani?

Monien tutkijoiden puheenvuoroista päätellen tekstin edustaman toiseuden kohtaaminen on heille ennen kaikkea eettinen haaste. Kaiken ymmärryksen suhteellisuus ja rajallisuus eivät ole poistaneet väärinymmärtämisen tai sisäisesti ristiriitaisten tulkintojen mahdollisuutta, eivätkä kaikki väärinymmärtämisen syyt ole yhtä viattomia kuin inhimillinen erehdys tai tarpeellisen tiedon puute. Niihin voivat kuulua myös ennakkoluulot, pelko tai varmuus oman kulttuurin ylivertauudesta.

Jos uhka tuntuu etäiseltä, voi pysähtyä miettimään vaikkapa sitä, millaisen maineenpalautuksen Jeesuksen ajan juutalaisuus on kokenut Uuden testamentin tutkijoiden silmissä. Voimme tuskin olla ylpeitä siitä kuvasta, jonka kristityt eksegeetit esittivät juutalaisuudesta ennen toista maailmansotaa ja vielä pitkään sen jälkeenkin. Juutalaisuus kuvattiin uskonnon karikatyyriksi, pahimmillaan demoniseksi ja parhaimmillaan sääliä herättäväksi teko-hurskaudeksi, jolle Jeesuksen ja varhaisten kristittyjen sanoma

muodostivat täydellisen vastakohtan. Nyt Jeesuksen toiminta nähdään juutalaisuuden sisäisenä ilmiönä, samalla kun on alettu ymmärtää, miten monimuotoinen ja kehittyvä ilmiö ensimmäisen vuosisadan juutalaisuus oli.

Puhe ei ole fiktiosta vaan todellisesta historiasta ja todellisista ihmisistä. Jos kysymyksessä olisi kuvitteellinen teksti, kysymys tulkitsijan vastuusta saattaisi olla vähemmän polttava. Raamattu on kuitenkin eletyssä elämässä kiinni oleva historiallinen dokumentti ja maailman suurimman uskonnon pyhä kirja. Sitä on mahdotonta tutkia esittämättä arvovaltaisia väitteitä todellisten ihmisten, kansojen ja kulttuurien historiasta ja toisaalta luomatta pohjaa tulkinnoille, joilla vaikutetaan ihmisiin nykyhetkessä. Siksi kysymys, ymmärrätkö, mitä – ja miten – luet, on niin tärkeä.

Joiltakin osin ymmärtäminen on suhteellista. Kukin tulkitsija etsii omanlaistaan ymmärrystä, joka vastaa hänen tarpeitaan ja niitä kysymyksiä, joita hän tekstille esittää. Yksi on kiinnostunut tekstin syntyvaiheista, toinen sen rakenteesta ja kokoonpanosta, kolmas siitä, mihin tekstiä on alkujaan käytetty ja miten sen on ajateltu vaikuttavan lukijoihin, neljäs siitä, miksi tekstiä pidetään kauniina, ja viides siitä, minkä arvelee tekstin tärkeimmäksi sanomaksi. Aina kysymykset eivät ole keskenään yhteismitallisia, eikä niitä silloin ole mielekästä laittaa kilpailemaan keskenään.

Toisaalta mikä tahansa tie ei vie mihin tahansa päämäärään, eikä tulkitsija voi vapaasti ja omien mielihalujensa mukaan valita, millaisin keinoin hän hankkii vastauksia mihinkin kysymykseen. Vaikka tulkintamalleja on monia, niillä on kullakin omat sisäiset pelisääntönsä. Joihinkin kysymykseen on olemassa monia vastauksia (se mikä on yhdelle evankeliumikertomuksen kohokohta, ei välttämättä ole sitä toiselle), toisiin vain yksi (Jeesus ei voinut syntyä sekä vuonna yksi että vuonna 38). Historiantutkimuksen pelikentälle mielivän on harjoitettava lähdekritiikkiä – jonka edellytykset voidaan tosin jossakin hahmottaa paremmiksi kuin jossakin toisaalla. Kulttuurihistoriallisesta näkökulmasta tekstiä on luettava sen omilla ehdoilla, eikä nykyaikaisia ajatuksia, arvoja tai uskomuksia ole lupa lukea tekstiin sisälle.

Raamatuntutkimus ja kirkko

Eksegetiikkaa tehdään yhä näkyvämmiin kansainvälisessä ja ekumeenisessa tiedeyhteisössä, joka on avoin kaikille tutkijoille näiden taustasta riippumatta. Myös yliopistollisen raamatuntutkimuksen käyttäjäkunta muodostuu monenkirjavan maailmankylän asukkaista.

Tieteellisessä yhteistyössä puolueettomuus on valttia: tutkimusprojektin jäseniä tai kokoomajulkaisun kirjoittajia ei valita yhteisen uskontunnustuksen vaan muiden ansioiden perusteella. Kun menetelmät ovat yhteisiä ja tulokset läpinäkyviä, reilun pelin vaatimukset korostuvat. Tutkijan uskonnollinen tai uskonnonvastainen vakaumus ei saisi näkyä tuloksissa. Tämä on lopulta myös tuloksia hyödyntävien kirkkojen ja muiden tunnustuksellisten yhteisöjen etu. Niiden hermeneutiikan kriittistä pohjaa ei tällöin voi leimata tieteen kaapuun verhotuksi ideologiseksi tilaustyöksi.

Toisaalta uusien lähestymistapojen mukaantulo on merkinnyt tulkinnallisen ja yhteisöllisen ulottuvuuden korostumista eksegetiikassa. Tämä on raivannut tilaa myös eri hermeneuttisista perinteistä ja tulkintahistoriasta nouseville kysymyksenasetteluille. Samalla ne tosin joutuvat tunnustamaan oman suhteellisuutensa toinen toisensa rinnalla.

Raamatun uskonnollinen lukeminen, tulkinta ja käyttö on joka tapauksessa kirkkojen tehtävä. Uudet ja vanhat eksegeettiset metodit voivat auttaa ymmärtämään Raamattua sen synty- ja vastaanottohistorian kautta sekä antaa tietoa siitä, miten teksti on rakentunut ja miten se pyrkii vaikuttamaan lukijaansa. Eksegeettisen tiedon avulla tai sitä ilman, Jumalan äänen kuuleminen Raamatun sanassa ja sen julistaminen ihmisille jää kuitenkin kirkkojen omalle vastuulle. Tieteestä ei ole tuota vastuuta jakamaan. Kaikkivaltiaan alistaminen akateemiseksi tutkimusobjektiksi olisi tutkijalle hullutus ja uskovalle pahennus.

Ja kuitenkin: luterilainen raamatuntutkija voi kainosti muistuttaa kirkkoaan sen omasta raamattuperiaatteesta. Historiaan itsensä ankkuroiva luterilainen oppi ei voine olla täysin suojattu kriittisen raamatuntutkimuksen tuloksilta. Uskonpuhdistuksen aikaan ennakkoluuloton raamatuntutkimus synnytti melkoista

myllerrystä kirkossa. Vieläkin olisi hyvä, että kirkko ottaisi tutkijoiden työn – kriittisesti ja harkiten, mutta kuitenkin – tosissaan.

Uusi tutkimusmateriaali ja uudet menetelmät avaavat näköaloja. Tieteen omien, sisäisten pelisääntöjen kunnioittaminen tekee sen tuloksista hyödyllisiä myös eri kirkkokunnille. Ilman näitä teologian loppukäyttäjiä olisi tuskin mahdollista harjoittaa laajaa ja monialaista eksegeettistä tutkimusta. Luterilaisen kirkon soisi jatkossakin olevan ajantasaisen, laadukkaan raamatunselityksen suurkuluttaja.

6. RAAMATUNTULKINTA SUOMEN HERÄTYS- LIIKKEISSÄ

Johdanto

Suomen 1800-luvun herätysliikkeet ovat maantieteellisiä alueko-konaisuuksia käsittäviä kansanliikkeitä, jotka ovat soveltaneet klassista kristinuskoa ”ruohonjuurikirkossa”. Liikkeiden vaikutus on ulottunut evankelis-luterilaisen kirkon uskonnolliseen elämään, suomalaiseen yhteiskuntaan ja kulttuuriin. Ne ovat muokanneet uskonnollista ajattelua ”kansan” tasolla ja tuottaneet maallikkoteologiaa. Herätysliikkeiden maaperästä nousseet teologit ovat vaikuttaneet suomalaisen teologian kehitykseen.

Herätysliikkeiden raamattukäsitys ja suhde historiallis-kriittiseen raamatuntutkimukseen on toisinaan nostanut esiin latauksia ja jännitystä, jonka kriittinen analyysi seisoo yhä kirkkohistorian tutkimusaseman odotusraiteella. Siksi käsittelen seuraavassa vain yleisellä tasolla Suomen herätysliikkeiden raamattukäsitystä ja raamatuntulkintaa.

Luon ensin yhteisen kokonaiskuvan maamme perinteisten herätysliikkeiden (rukoilevaisuus, herännäisyys, evankelisuus, lesta-diolaisuus) ja uuspietismin raamattuteologisiin linjauksiin. Lopuksi tarkastelen kunkin herätysliikkeen raamatuntulkinnan erityispiirteitä.

Artikkelini ei ole akateemisessa mielessä eksegeettinen. Se on ensi sijassa kirkko- ja aatehistoriallinen yleiskatsaus Suomen herätysliikkeiden raamattukäsitykseen. Historiallinen syvyyusulottuvuus tuodaan tähän päivään. Koska tässä päivässä on aina eilinen mukana, en voi sivuuttaa herätysliikkeiden ajatteluun ja uskonnolliseen mentaliteettiin voimakkaasti vaikuttaneiden auktoriteettien tai kirjallisuuden vaikutusta.

Suomen herätysliikkeet ovat olleet vahvasti perinnesidonnaisia. Niiden uskonnollisuus vetoaa ”isiin” ja auktoriteetteihin. Aikaisempien julistajien, opettajien ja auktoriteettien perintö elää liik-

keissä. Arvostetuilla johtajilla on ollut liikkeiden suuntaa ja kehitystä ohjaava vaikutus. Voimme kuvitella, mikä vaikutus herännäisyyden alkuajan maallikkojohtajan *Paavo Ruotsalaisen* (1777–1852) sutkautuksilla on ollut ja on yhä herännäisyyden uskonopin rakennusaineiksina.

Nostan kirkollisen raamattukeskustelun ytimeen ”kansan syvät rivit” ja ”takametsien” miehet ja naiset, joiden ”arjen teologia” poikkeaa uskontajussaan ja käytännöllisyydessään ratkaisevasti akateemisesta eksegeettisestä työskentelystä ja sen kirkollisista sovellutuksista. Tämä perspektiivi voi olla parhaimmillaan huuto-merkki ja muistutus siitä, että kristillinen usko rakentaa jumalalliselle ilmoitustotuudelle. Kristillisessä kirkossa onkin aika ajoin palattava perustuksiin ja pohdittava, mikä on se luja pohja, jonka varassa seurakunta ja yksityinen uskova voi kestää. Aihepiiriä kohdattaessa on toisaalta tietysti se vaara, että ruohonjuurikirkon haaste leimataan vain fundamentalismiksi ja ”paluuksi 1600-luvulle”. Tällä asenteella ei kuitenkaan raamattukysymykseen liittyvästä totuushaasteesta päästä.

Raamattukysymys tuo jännitystä herätysliikkeiden ja akateemisen teologian suhteisiin.

Suomen herätysliikkeiden raamattukäsityksen teologisia juuria on etsittävä ennen kaikkea uskonpuhdistaja *Martti Lutherilta* ja luterilaisista tunnustuskirjoista sekä pietismin, herrnhutilaisuuden ja Saksan 1800-luvun herätysliikkeiden välillisistä ja välittömistä vaikutteista. Vanhat katekismukset, erityisesti Upsalan arkkipiispan *Olaus Svebiliuksen* (1624–1700) katekismus ohjasivat maamme seurakuntaelämän uskontajua satojen vuosien ajan. Svebilius määritteli Raamatun näin: ”*Se on Jumalan Sana, jonka Pyhän Hengen vaikutuksesta ja ilmoituksesta profeetat, evankelistat ja apostolit ovat kirjoittaneet ja julistaneet meille opetuksiksi, lohdutukseksi ja iankaikkiseksi autuudeksi.*”

Erityisesti vuoden 1776 raamatunkäännös, *Vanha Biblia*, tuli Suomen 1800-luvun herätysliikkeille rakkaaksi. Rukoilevaisuuden perinteisempi siipi ja osa lestadiolaisuutta käyttävät sitä vieläkin. Tämä Raamattu sisälsi *Martti Lutherin* esipuheet. Luther avasi tulkintahorisontin Raamatun kirjoihin.

Myöhemmin herätysliikkeiden raamattukäsitykseen ovat vaikuttaneet useat tekijät. Evankelisessa liikkeessä alkoi tuntua amerikkalaisen *Missouri-synodin* vaikutus erityisesti 1920-luvulta alkaen. Professori *Franz Pieperin* dogmatiikan suomennos vuonna 1961 on merkittävästi vaikuttanut sekä evankelisen liikkeen että uuspietistisen liikkeen teologeihin. Kuten tunnettua Pieper opettaa klassista oppia *sanainspiraatiosta* ja rakentaa koko kristillisen dogmatiikan tälle perustalle.

Uuspietistisen liikkeen eri suuntauksissa on tuntunut toisen maailmansodan jälkeen myös anglosaksisen kristillisyyden, evankelikaalisuuden, ja jossain määrin myös amerikkalaisen fundamentalismin vaikutusta. Teologian ja filosofian tohtori *Uuras Saarnivaara* (1908–1998) oli merkittävä lestadiolais-uuspietistinen teologi, jonka raamattuteologiset linjaukset ovat vaikuttaneet 1950-luvulta alkaen uuspietistisessä liikkeessä ja jonkin verran myös lestadiolaisuudessa. *A. F. Puukon* ja *Arthur Hjeltin* oppilaana 1920-luvun lopussa olleen nuoren Saarnivaaran teologiaa kuvaa hyvin hänen ensimmäinen artikkelinsa *Mitä Deuterotelesaja tarkoittaa Herran palvelijalla?* vuonna 1930 *Teologisessa Aikakauskirjassa*. Saarnivaaran raamattuteologia ja pitkälle teologinen lähtökohta muuttui hänen ensimmäisellä Yhdysvaltain kaudellaan 1939–1954. Koko 1940-luvun Lutherin tekstejä ahkerasti lukenut systemaattikko sai vaikutteita myös amerikkalaisesta evankelikaalisuudesta ja fundamentalismista. Näistä aineksista muodostui Saarnivaaran raamattuteologinen linja. Sen kypsä hedelmä oli vuonna 1982 ilmestynyt mammuttimainen Raamatun kirjojen johdanto-oppi *Voiko Raamattuun luottaa?*, jonka englanninkielinen versio (1985) sai osakseen kansainvälistä huomiota.

Toinen merkittävä konservatiivinen raamattuteologi, jolla on ollut eri herätysliikkeiden raamattukäsitystä ohjaava vaikutus, oli Helsingin yliopiston pitkäaikainen itämaisten kielten professori *Aapeli Saarisalo* (1896–1986). Saarisalon *Raamatun sanakirja* on ollut tärkeä käyttökirja pappiloissa ja maallikkojulistajien käsissä. Saarisalon erikoislaatuinen persoonallisuus ja kansanomaisuus lisäsivät hänen arvostustaan ja vaikutustaan herätysliikkeiden sekä luterilaisen kirkon seurakuntaväen keskuudessa.

Edellä todetuista lähtökohdista käsin on ollut täysin ymmärrettävää, että herätysliikkeiden suhde historiallis-kriittiseen raama-

tutkimukseen muodostui alusta alkaen kriittiseksi ja varaukselliseksi. Kuten tunnettua ensimmäisiä kriittisen raamatuntutkimuksen uranuurtajia maassamme olivat *Teologisen lauantaiseuran* edustajat 1900-luvun alkupuolella. Myöhemmin professorit *Arthur Hjelt*, *A. F. Puukko* ja *Rafael Gyllenberg* toivat tutkimuksissaan esille niitä eksegeetiikan tuloksia, jotka herättivät niin kirkon bekiäläisessä johdossa kuin kirkkokansassa vastaväitteitä. Herätyskristillisistä lähtökohdistaan huolimatta myöhemmin professorina toiminut *Elis Gulin* oli kriittisen raamatuntutkimuksen eturivissä. Toisaalta juuri *Gulin* ja hänen aikansa eksegeettipolvi (*Aarre Lauha*, *Aimo T. Nikolainen*) yrittivät pitää erillään kriittisen yliopistoeksegeetiikan ja seurakuntien raamattuopetuksen. Näillä eväillä kuljettiin pitkälle 1970-luvulle saakka. Viime vuosikymmeninä eksegeettinen keskustelu on levinnyt enemmän myös kirkkoon ja paikallisseurakuntiin.

Useat herätysliikkeiden pappisjohtajat suhtautuivat skeptisesti historiallis-kriittiseen raamatuntutkimukseen erityisesti ennen ensimmäistä maailmansotaa. Uudistuneen herännäisyyden johtaja *Wilhelmi Malmivaara* kävi 1890-luvulla rajankäyntiä kriittiseen eksegeetiikkaan. Hän tunsikin oman aikansa tieteellistä keskustelua ja otti kantaa muun muassa Mooseksen kirjojen lähdeteoriaan. *Malmivaara* joutui vastakkain esimerkiksi lehtori *J. A. Maunun* kanssa. Luterilaisia tunnustuskirjoja painottaneet evankeliset papit taittoivat voimakkaasti peistä kristikunnan perinteisen raamattukäsityksen puolesta maailmansotien välisenä aikana. Pohjois-Amerikasta tulleet vaikutteet (Missouri-synodi, Ev.lut. Kansalliskirkko) antoivat vauhtia keskustelulle. Kristikunnan perinteisen raamattukäsityksen puolesta ottivat kantaa muun muassa pappismiehet *Heimo Pätiälä*, *Tuure Toivio* ja *K. E. Salonen*.

Toisen maailmansodan jälkeen jännite akateemisen eksegeetiikan ja herätysliikkeiden raamattukäsityksen välillä jatkui. Nousevan uuspietismin piirissä esiintyi 1960-luvulla voimakasta keskustelua raamattukysymyksestä. Raamattukysymys on keskeisesti vaikuttanut myös eräiden herätysliikkeiden yhteisten voimannäyttöjen kuten *Paavalin Synodin* (1976), *Suomen teologisen instituutin* (1988) ja *Luther-säätiön* (1999) perustamisen taustalla. Toisaalta keskustelu on tullut monimuotoisemmaksi. Tähän ovat vaikuttaneet myös herätysliikkeitä lähellä olleet eksegeetit. Evan-

keliseen liikkeeseen kuuluvan professori *Jukka Thurenin* ”koulu” Åbo Akademiassa ja Suomen teologinen instituutti ovat nostaneet foorumille niin kutsutun *kolmannen tien* raamattukysymyksessä. Tämä on merkinnyt historiallis-kriittisen metodin käyttöä eksegeettisessä työskentelyssä, mutta samalla pitäytymistä uskontunustuksiin kirkollisessa elämässä. Toisaalta amerikkalaisten luterilaisten tunnustuskirkkojen (Missouri-synodi, Wisconsin synodi) vaikutus on lisääntynyt maassamme viime vuosina.

Niinpä *Concordia*-lehti on pitänyt jatkuvasti esillä klassista oppia Pyhän Raamatun jumalallisesta inspiraatiosta. Juuri evankelisen liikkeen ja uuspietismin edustajat ovat innokkaimmin vastanneet professori *Heikki Räisäsen* kirkolle esittämään totuushaasteeseen. Vanhoillislestadiolaisuuden rooli raamattukeskustelussa on merkinnyt toisaalta vankkaa pitäytymistä liikkeen traditioon ja siitä nousevaan raamatunselitysmalliin, toisaalta passiivisuutta koko kirkkoa koskettavassa teologisessa keskustelussa. Eksklusiivinen seurakuntakäsitys on luonut myös tähän asetelmaan tietyn kaksijakoisuuden.

Herännäisyyden teologisen, uskonnollisen ja kirkkopoliittisen profiilin muutos körttipietismistä ”avaran” kansankirkon tukipilariksi toisen maailmansodan jälkeen on merkinnyt samalla avoimuutta historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen tulosten soveltamiselle kirkollisessa elämässä. Kokonaisuutena ottaen Suomen herätysliikkeiden raamattukäsitys eksegetiikan ja kirkkopoliitiikan ristivedossa sisältää useita, osittain täysin ristiriitaisiakin aineksia. Pyrin vetämään herätysliikkeiden raamattuteologian sisällön analyysissä esille ajattelun päälinjat, koska keskittyminen poikkeuksiin ja sivujuonteisiin häittäisi kokonaiskuvan luomista.

Raamattu on Jumalan Sana

Herätysliikkeiden perinteessä on samastettu Raamatun kaanon ja Jumalan Sana. Perustana tälle ajatukselle on kristikunnan klasinen oppi Raamatun yliluonnollisesta inspiraatiosta. Raamatun kirjoittajat olivat pyhiä tekstejä kirjoittaessaan erityisen yliluonnollisen innoituksen vallassa. Herätysteologit ovat korostaneet, että oppi inspiraatiosta ei ole inhimillinen teologinen päätelmä, vaan se perustuu selkeästi lausuttuihin pyhän Sanan kohtiin. *Inspi-*

raatio-opin raamattuperustelu (2. Piet. 1:21; 2. Tim. 3:16) on tietysti kehäpäätelmä, joka on uskottava vain sen itsetodistuksen takia (*autopistia*). Oppi Raamatun sanallisesta inspiraatiosta onkin perussyy herätysteologian ja historiallis-kriittisen teologian jännitykseen.

Modernit raamatunselittäjät ja -tutkijat eivät ole voineet filosofi *Baruch Spinozasta* ja lääkäri *Jean Astrucista* alkaen hyväksyä inspiraatio-oppia, koska se on ristiriidassa modernin ihmisen rationaalisen ajattelun kanssa. Kun klassisen liberaalteologian edustaja *Adolf von Harnack* (1851–1930) käsitteli *Lehrbuch der Dogmengeschichte* -teoksessaan (1897) Lutherin uskoa ”Raamatun kirjaimelliseen inspiraatioon”, hän selitti sen pois toteamalla reformaattorin ajattelun heijastavan tältä osin tämän ”rabbiinis-katolista käsitystä”, joka on ristiriidassa uskonpuhdistajan ”reformatorisen oivalluksen” kanssa.

Suomen herätysliikkeiden vaikuttajien teksteissä korostuu tavan takaa usko Raamatun yliluonnolliseen syntytapaan. Otan esille eräitä esimerkkejä herätysliikevaikuttajien teksteistä 1900-luvun alkupuolelta. Vanhoillislestadiolainen maallikkosaarnaaja *Matti Suo* (1861–1927) totesi 1919, että ”*Raamattu on Herran Hengen viisaudella koottu kirja, eikä mikään inhimillisen neron tuote.*”

Heino Pätiälä, evankeliseen liikkeeseen kuulunut tulisieluinen pappi, totesi vuonna 1908 julkaisemassaan kirjassa *Ristin salaisuus*, että oli katsottava Raamatusta, mikä oli oikea oppi Raamatusta. ”*Raamattu on Pyhän Hengen kirja, jossa jokainen piirto on totta, täydellistä totuutta.*” Inhimilliset ajatukset tuli siksi alistaa Kristuksen kuuliaisuuteen. Reformaation formaaliprinsiippi edellytti Raamatun olevan ”täydellinen kristillisen tiedon lähde ja elämän ohje”.

Raamatun inspiraatiosta seuraa sen erehtymättömyys. Tunnettu evankelisen liikkeen pappi ja raamattuteologi *K. E. Salonen* muistutti teoksessaan *Lutherin uskonoppi* (1927) siitä, että ”*Jumalan Hengen tuotteena on Raamattu erehtymätön, sen jokainen sana on Jumalan vaikutuksesta lähtenyt.*”

Koska Raamattu on Jumalan kirja, sen hengellinen sisältö on järjen alueen ylä- ja ulkopuolella. Raamattu avautuu Pyhän Hengen välityksellä uskovalle. Jumalallinen totuus on ”laskeu-

tunut alas” jumalallis-inhimillisessä muodossaan. Juuri tällaisena ”pahennusta herättävänä” möhkäleenä Raamattu on kokonaan Jumalan Sana ja samalla kokonaan historiassa syntynyt kirjakoelma. Kun Pyhä Henki on asettunut uskovan sydämeen, hän oppii tuntemaan pyhän Raamatun Jumalan sanaksi. Vasta uskon kautta hänellä on Raamatun jumalallisesta luonteesta sisäinen varmuus (*testimonium internum Spiritus Sancti*). Jumalan todellisuuden liittyvä paradoksaalisuus ylittää inhimillisen spekulatiivisten rajojen. Jumalallinen totuus tunkeutuu ihmisen tajuntaan juuri raamatullisen ilmoituksen välityksellä. Se sulautuu uskossa kristittyyn, joka alistuu Sanan alle. Herätysteologiassa onkin korostettu juuri tähän liittyvää ”Pyhän Hengen ylösvalaisua” (*illuminatio Spiritus Sancti*).

Miten ymmärrän Raamattua oikein?

Raamatun inspiraatiota seuraavat jumalalliset ominaisuudet (*affectiones vere divinae*): jumalallinen auktoriteetti (*auctoritas divina*), jumalallinen voima (*efficacia divina*), täydellisyys (*perfectio*) ja selkeys (*claritas*). Raamatun jumalallinen voima ilmenee uskovan elämäntilanteissa, kristillisen kirkon vaiheissa ja lähetystyössä. Jumalan Sana on ”Hengen miekka”, jota käytetään henkien taistelussa.

Raamattu on pelastuksen kirjana täydellinen ja riittävä. Se sisältää kaiken tarpeellisen, joka koskee *soteriologiaa* eli oppia pelastuksesta. Raamattu ei sinänsä ole luonnontieteen, lääketieteen tai muun inhimillisen elämänalan oppikirja. Toisaalta kaikki Pyhän Hengen ilmoittama totuus on totta ja oikeaa juuri siinä tekstilajissa, kirjallisuuden tyylissä ja kontekstissa, johon se liittyy. Ensimmäisen Mooseksen kirjan luomiskertomus ei ole työmaaraaportti, mutta se ilmaisee ”taakse päin katsovana profetiana” suuren ja ylistettävän uskontotuuden: ”Alussa loi Jumala taivaan ja maan!” (1. Moos. 1:1).

Raamatun selkeys merkitsee pelastavien uskontotuukien tajumista. Uskova löytää Raamatusta selkeän pelastushistorian punaisen langan. Raamatun ”sanellut” yliajallinen Pyhä Henki ja uskovan ”asuvainen Pyhä Henki” kohtaavat tasossa, jonka vain usko tavoittaa. Raamatun äärellä kristitty joutuu ylimalaisen

Sanan puhuttelemaksi. Hän ei lähesty kohdettaan kriittisen eksegeetin tai uskontotieteilijän tavoin vaan lukee Raamattua uskonnollisen elämänsä ravinnoksi. Silloin se osoittautuu selkeäksi ja uskovan kokemusta tukevaksi.

Tällaisesta raamatunlukutavasta on tyypillinen esimerkki herrnhutilaisuuden perustajan kreivi *Nikolaus Ludwig von Zinzendorffin* (1700–1760) aloitteesta vuonna 1732 käynnistynyt perinne valita kullekin päivälle raamatunlause henkilökohtaisen hartaudenharjoituksen lähtökohdaksi. Herrnhutilaisten *Päivän Tunnussana* kuuluu kristikunnan klassikkoihin. Se on jatkuvassa käytössä myös Suomen herätysliikkeissä.

Raamattua hartaudekseen lukeva ihminen ei pohdi redaktio- ja kirjallisuuskriittisiä ongelmia. Hän kohtaa Raamatussa Jumalan, joka puhuttelee häntä sanassaan. Herätysliikkeiden piirissä esiintyvää tapaa lukea Raamattua kuvaa hyvin vuoden 1948 *Kristinopin* määritelmä: ”Meidän tulee lukea Raamattua siten, että rukoillen etsimme siitä elävää Jumalaa ja olemme kuuliaisina hänen äänellensä, kun hän puhuu meille sanassansa” (*Kristinoppi* 8). Raamatun sanan ”puhuttelu” ja sen hengellistä elämää virkistävä ja lohduttava vaikutus ei nouse ensi sijassa kirjallisuuskriittistä vaan uskon todellisuudesta. Uskon ja ”Pyhän Hengen ylösväläisyyden” kautta kristitty ymmärtää raamatullisen pelastushistorian suuret totuudet.

Toisaalta positiivinen oppi Pyhän Raamatun selkeydestä sisältää samalla negatiivisia näkökulmia. Herätysliiketraditiossa ei yhdytä perinteiseen katoliseen käsitykseen siitä, että Raamattu tulee selkeäksi sen ”valon” ansiosta, jota kirkko (paavi) ”säteilee”. Se torjuu myös rationalistisen käsityksen, että teologin tulee inhimillisellä tutkimustyöllään ja elämyksellään luoda valoa Raamattuun. Ihmiset eivät valaise Raamattua vaan Raamattu ihmistä (*Ps. 119:105*). Suomen herätysliikkeiden liepeillä on kuitenkin eri aikoina esiintynyt myös *sisäisen sanan* ihmisiä ja erilaisia *spiritualisteja*, joita on toki ollut kristillisen kirkon historiassa kautta aikojen.

Miten herätysliikkeiden raamatukäsitys ratkaisee Raamatun inhimillisen ja jumalallisen todellisuuden suhteen? Kun Suomessa vallitseva akateeminen eksegeettinen tutkimus lähtee *immanenttisesti* lähtökohdasta ja tutkii tieteen menetelmin Raamattua kuten mitä tahansa antiikin hengentuotetta, on kirkollinen lähtökohta

toinen. Herätysteologia ei tietenkään kiellä Raamatun inhimillistä puolta. Toisaalta kirkkokansaa on toistuvasti muistutettu siitä, että Raamatun jumalallinen puoli avautuu vain uskon kautta. Jumalallista ja inhimillistä puolta ei voi kaavamaisesti ja mekaanisesti ikään kuin veitsellä leikaten erottaa toisistaan. Kysymyksessä on siis herkkä kudelman, jota ei voi inhimillisin ja rationaalisin menetelmin purkaa tai hajottaa. Herätysliikkeiden raamattukäsityksessä Raamatun jumalallisuus ja inhimillisuus on verrattavissa *Khalcedonin kirkolliskokouksen* (v. 451) kristologiseen kaavaan *muuttamatta, sekoittamatta, erottamatta, jakamatta*.

Kristus on Raamatun keskus

Herätysliikkeiden uskonkäsityksessä Raamattu nähdään pelastuksen kirjana. Sen avain, keskus ja punainen lanka on Kristus. Kristus on näkyvissä jo Vanhan testamentin profetioissa. Kristus yhdistää molemmat testamentit. Herätysliikkeiden teologiaa heijastaa hyvin vuoden 1948 *Kristinopin* määritelmä siitä, että ”*Raamatun pääsisällys on sanoma Jeesuksesta Kristuksesta ja pelastuksesta, jonka hän on valmistanut*” (*Kristinoppi* 7). Kuvaavaa onkin, että herännäisyyden alkuajan maallikkojohtajan *Paavo Ruotsalaisen* säilyneissä kirjeissä on eniten viittauksia juuri Paavalin sanoihin jumalattoman vanhurskauttamisesta (*Room.* 4:5).

Lestadiolaisuutta lukuun ottamatta herätysliikkeet ovat painottaneet Raamatun luonnetta armonvälineenä. Se on Jumalan Sana, josta löytyy Kristus, syntien anteeksiantamus ja usko. Raamatun lukeminen voi synnyttää uskon Kristukseen.

Uskovan hengellinen kokemus vahvistaa Raamatun jumalallisen sisällön. Keskipohjalainen herännäispappi *Jonas Lagus* (1798–1857), 1830-luvun lopun Luther-harrastuksen liikkeelle paneva voima, katsoi, että ”järkeileminen” jumaluusopissa ”tappaa yksinkertaisen lapsenuskon”. ”Eläväksi tekevä totuus” ei ole koskaan viihtynyt järjestelmissä vaan ”uskollisesti pysytellyt Raamatun yksinkertaisessa seimessä, johon se ensin ilmestyi”. Kun teologit olivat ensin itse henkilökohtaisesti kohdanneet Kristuksen, oli heidän idän viisasten miesten tavoin täytynyt laskea

tämän jalkojen juureen kaikki viisautensa ”saadaksean elävää lohdutusta ja iloa sydämillensä”.

Theologia regenitorum oli myös *Wilhelmi Malmivaaran* resepti Raamatun sanan avautumiseen. Herännäisjohtaja totesi:

*”Mutta missä Raamatun kirjain synty tai joku muu kysymys on sel-
laisten tiedemiesten tutkittavana, joiden sydän on maailman ja
epäuskon vallassa Jumalaa tuntematta, siinä on heidän ainoa
mahdollinen neuvonsa oppineimmallekin: pane Raamattu vähäksi
aikaa kädestäsi pois ja lankea polvillesi, tutki siinä asennossa
Jumalaa ja itseäsi, niin käsität Raamatun kirjain synnyn; tule tyh-
mäksi, että viisastuisit.”* (*Hengellinen Kuukauslehti* 1895, 64)

Lestadiolaisen kansanhurskauden ajattelumalleja kuvaa hyvin dogmaatikko *Antti J. Pietilän* (1878–1932) käsitys, jonka mukaan *”kristillisyyden elinhermo, sen kannattava voima, siihen sisältyvä elämän lupaus ja Jumalan rauha on meille tuntematon maailma, jollemme ole tehneet parannusta”* (*Vartija* 1932, 202).

Mitä Raamatun arvovalta merkitsee kirkolle?

Raamattu on tuomari kirkkoa, oppia ja kristillistä elämää koske-
vissa kiistakysymyksissä (*iudex controversiarum*). Raamattu on
erehtymätön riidanratkaisija totuuden ja harhan välillä. Raamatun
arvovalta on välittömässä yhteydessä oppiin Raamatun jumalalli-
sesta luonteesta. Erityisesti evankelisen ja uuspietistisen liikkeen
piirissä suositun ruotsalaisen piispan *Bo Giertzin* kirjan *Att kunna
läsa sin bibel* vuonna 1974 suomennetun laitoksen nimi *Jumala
puhuu Raamatussa* kuvaa tätä asennetta.

Nuori herännäisteologi *Lars Stenbäck* (1811–1870), joka joutui
aikanaan katsomuksellisen syrjinnän kohteeksi Helsingin
yliopiston teologisen tiedekunnan nimityspolitiikassa pietisminsä
takia, oli voimakkaimpia Raamatun arvovallan puolustajia
1840-luvun teologisessa keskustelussa. Stenbäckin vuonna 1844
julkaisema väitöskirja *De principiis innituntur ecclesia et theo-
logia christiana* käsitteli reformaation muodollisen ja aineellisen
periaatteen merkitystä. Nuori herännäispappi liittyi vanhan kirkon
ja luterilaisen ortodoksian käsityksiin Raamatun inspiraatiosta.
Jumalan Sana oli järjen alueen ylä- ja ulkopuolella. Raamattu oli
uskottava sen oman todistuksen takia (*autopistia*).

Stenbäck arvosteli erityisesti valistuksen ajan teologiaa, joka oli antanut järjen periaatteille keskeisen merkityksen jumalallisen ilmoituksen sisällön arvioijana. Raamatun arvoavallan heikkenemistä seurasi kristinuskon keskeisten oppien luhistuminen. Tällä tiellä kristinuskosta jäivät jäljelle lopulta sisällyksettömät abstraktiot Jumalasta, hyveestä ja kuolemattomuudesta. Siksi järkeä ja ilmoitusta ei voinut eikä saanutkaan sovittaa yhteen. Raamattu oli Stenbäckin mielestä palautettava teologian ja uskon auktoriteetiksi. Reformaation formaaliperiaatteiden normatiivisuus perustui Raamatun sanan inspiraatioluonteeseen.

Raamatun arvoavallalta koskettaa kristillistä kirkkoa yhteisönä. Samalla Jumalan Sanan vaatimus olla ”ylin tuomari” ulottuu yksityiseen uskovaan. Raamattu edellyttää kuuliaisuutta lukijaltaan. Jumalan Sana vaatii ihmisen omantunnon ”vangikseen”. Ihminen on Raamatun alapuolella, ei yläpuolella. 1900-luvun ehkä merkittävin lestadiolaisteologi piispa *L. P. Tapaninen* (1893–1982) muistutti *Kirkon kalenteriin* vuonna 1962 kirjoittamassaan artikkelissa *Raamatun arvoavallalta* tähän liittyvästä jännitteestä:

”Ihminen tehostaa luonnostaan itseään, henkistä autonomiaansa, ja tahtoo johtaa elämänsä normit omasta olemuksestaan. Raamattu vaatii häntä alistumaan toisen, ulkopuolisen, hänelle ”vieraan” tahdon kuuliaisuuteen ja tekee sen jumalallisella arvoavallalla. Ihmisen on sen mukaan luovuttava autonomiastansa ja tunnustauduttava teonomiaan, Jumalan hallitusvaltaan. [...] Raamatun arvoavallalta avautuu lopulta vain uskolle Kristukseen. Mutta hänen valtakunnassaan ei katselijoilla ole mitään nähtävää. Seuraamisesta on kysymys. Raamatun arvoavallan todistajia maailmassa ovat Kristuksen todistajat. Ja heidän on annettava todistuksensa myös elämällään, ”että maailma uskoisi”. Uskonelämän elpymisen ajat kirkossa ovat olleet Raamatun arvoavallan selkiintymisen aikoja.”

Tapaninen puki systemaattis-teologiseen asuun sitä kokemusteologiaa, joka nousi pohjoisen herätyksen maaperästä. Hän muistutti tässä yhteydessä myös Raamatun hengellisen olemuksen ja kriittisen raamatuntutkimuksen erosta. Ihminen ei voi etsiä uskonnollista varmuutta teologis-humanistisen tutkimustyön vaihtelevista ja alati itseään korjaavista tutkimustuloksista. Kristillinen kirkko ei voi rakentaa perustavaa olemustaan inhimillisen tieteen varaan.

Perusta on jumalallinen ilmoitus, joka on joko uskossa otettava vastaan tai sitten epäuskossa torjuttava.

Vaihtoehdot ovat yksiselitteiset, mutta samalla kauaskantoiset: *skepsis* tai *pistis*. ”Raamatun oma todistus siitä, että ilmoitus ja Jumalan pelastusteot Kristuksessa ovat historiaan lujasti ankkuroitua todellisuutta, ei koskaan voi merkitä varmuuden siirtämistä ilmoituksen piiristä inhimillisen tietämyksen ja tutkimustyön alueelle.”

Tapanisen mukaan kristillisellä kirkolla on siis oikeus omaan oppiperustansa ja tunnustukseensa. Sen oppi ja usko on *sui generis*, jonka transsendentti lähtökohta erottaa kristillisen kirkon aatteellis-ideologisista inhimillisistä yhteisöistä tai eksegeettis-uskontotieteellisestä tiedeyhteisöstä.

Me emme saa unohtaa, että erityislaatuisena uskon ja pelastuksen yhteisönä kristillinen kirkko rakentaa sanomansa Raamatun ja tunnustuksen varaan. Sillä on oikeus omaan tunnustukseensa silloinkin, kun ”ajan henki” ja ympäröivän yhteiskunnan kulttuurinen paine pommittaa sitä kysymyksellä: ”Mitähän tuo lavertelija oikein tahtoo sanoa?” (Apt. 17:18; vanha käänös).

Mitä erityispiirteitä on havaittavissa eri herätysliikkeissä?

Edellä olevat yleiset raamatuteologiset linjaukset osoittavat herätysliikkeiden raamatuntulkinnan sijoittuvan pääosin *pelastushistorialliseen linjaan* tai *Kristus-keskeiseen ortodoksiaan*. Vahvan pelastushistoriallisen otteensa takia herätysliikkeiden raamatuteologia onkin käyttökelpoista kristillisen kirkon käytännön elämässä. ”Uskonteologisen” lähtökohtansa takia se haastaa akateemisen historiallis-kriittisen tutkimuksen. Vaikka edellä olevat herätysliiketraditioiden yhteisestä historiasta nousseet lähtökohdat hallitsivatkin Suomen herätysliikkeiden raamatukäsitystä yli 150 vuotta, kuva on tänään problemaattisempi. Liikkeiden erityispiirteet ovat kuin kaleidoskooppi, jonka hahmottaminen ei suinkaan ole yksiselitteistä.

Edellä olen jo viitannut Länsi-Suomen rukoilevaisuuden piirissä esiintyneeseen vuoden 1776 Kirkkoraamatun käyttöön. Vanha ortodoksis-pietistinen hartauskirjallisuus on yhä monissa rukoilevaiskodeissa Raamatun tulkinnan avain. *Svebiliuksen kate-*

kismus on tärkeä käyttökirja jopa useille nuorille. Rukoilevaisuudessa yhdistyy luterilainen ortodoksia (virka, sakramentit, kirkollisen järjestyksen ihanne) ja kirkollinen pietismi (parannus, kilvoitus, uuden elämän etiikka) tavalla, joka on ainutlaatuista Euroopan herätysliikkeissä. Rukoilevaisperinne on ollut altis eskatologiselle asennoitumiselle suhteessa ajan ilmiöihin. Liikkeen opinkäsitystä selvittäneen professori *Osmo Tiililän* (1904–1972) mukaan rukoilevaisuuden raamatuntulkinta nousee pelastushistoriallisesta lähtökohdasta.

Toisen maailmansodan jälkeen erityisesti herännäisyyden teologinen ja kirkkopoliittinen profiili on siinä määrin muuttunut, ettei liikkeen valtalinjan raamattuteologia enää avaudu edellä todetuista teologisista linjauksista. Tulevan kirkkohistorian tutkimuksen haasteena onkin selvittää esimerkiksi se, miten *Wilhelmi Malmivaaran* muotoilema körttipietismi kulki juuri 1950–60-luvuilla yhä enemmän kohti ”körttihumanismia”.

Nousevan uuspietismin, uuskansankirkollisuuden ja Lundin teologian ristiaallokko upotti Scriverit, Krummacherit ja muut ”vanhat kirjat”. Professori *Lauri Haikolan* teologinen vaikutus *lain kolmannen käytön* torjunnassa oli merkittävä. Edellä on tullut jo esille herännäisyyden avoimuus historiallis-kriittiselle raamatuntutkimukselle. Teologis-kirkkopoliittisen muutoksen eräs mittari näkyi piispanvaaleissa. Kun vielä vuoden 1951 Turun arkkipiispanvaalissa dogmatiikan professori *Osmo Tiililä* oli nimenomaan heränneiden ehdokas, oli kirkollinen asetelma kokonaan toinen jo Helsingin piispanvaalissa vuonna 1959. Tuolloin *Martti Simojoki* siirtyi Mikkelistä Helsingin piispaksi. Seuraavina vuosina Tiililän ja hänen ”körttiystäviensä”, kansankirkon piispoiksi nousseiden Simojoen ja *Olavi Kareksen* välinen jännitys oli ilmeinen.

Herännäisyyden myöhempi kehitys on osoittanut selvästi sen, että vanha pietistinen perinne on väistynyt ”avoimen kansankirkon” tieltä. Niinpä Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa vuonna 1986 hyväksytty naispappeus on mennyt läpi parhaiten juuri herännäisyydessä. Liikkeen teologista pluralismia kuvaa toisaalta kuitenkin se, että herännäistaustaiset piispat *J. V. Malmivaara* ja *Olavi Rimpiläinen* pitivät 1980-luvun keskusteluissa tätä uudistusta Raamatun vastaisena. Viime vuosien keskustelussa homoseksua-

aalien asemasta kirkossa eräät herännäistaustaiset kirkolliset vaikuttajat ovat olleet valmiita *kolmisäikeisen perhemallin* hyväksymiseen ja samaa sukupuolta olevien parien kirkolliseen siunaamiseen.

Toisaalta vanha raamattukäsitys elää samaan aikaan ”kansan” tasolla, erityisesti maakuntien vanhemman seurakuntaväen keskuudessa. Se tulvahtaa esille *Siionin virsissä* ja vanhoissa hengellisissä käyttökirjoissa. *Jaakko Elenius* totesikin *F. W. Krummacheerin Elija Tisbiläisestä*, tästä suomalaisen kansanhurskauden erästä klassikosta vuonna 1984: ”*Vielä tänään tämän vanhan kirjan kullalla kirjailtu selkämys hohtaa lukuisten kotien kirjahyllyissä Pohjanmaalla, Savossa ja Kainuussa.*” (*Hengellinen Kuukauslehti* 17.10.1984.)

Vanha raamattukäsitys voi löytää käsitykselleen perusteita myös liikkeen kaikkien tahojen arvostaman *Paavo Ruotsalaisen* ”arjen teologiasta” Savon hallamailla. Ukko-Paavo kehotti jatkuvasti tutkimaan asioita Pyhän kirjan valossa: *Tutki tätä tarkasti Raamatun jälkeen! Tiedät ihte Raamatusta! Kuinkas Raamattua olette lukeneet.* Papiksi aikovaa ystävää hän saattoi neuvoa: ”*Lue ahkeraan pyhää Raamattua niin kyllä oppi selkiää!*” Herännäisyyden pelastushistoriallista näkökulmaa Raamatun tulkintaan kuvaa määritelmä *kohti ristiä, kohti keskusta, kohti Kristusta.*

Raamatun ja tunnustuksen merkityksen painotus evankelisessa liikkeessä nousee jo liikkeen perustajan *F. G. Hedbergin* (1811–1893) teologisista linjauksista ja rajankäynnistä kokemuspohjaiseen suomalaiseen pietismiin 1840-luvulla. Kun uskonnollinen varmuus haluttiin perustaa juuri Jumalan Sanan (Raamatun) vankkumattomiin lupauksiin Kristuksen sovitustyön riittävydestä ja uskonvanhurskauden ehdottomuudesta, sai Pyhä kirja keskeisen roolin sekä opin auktoriteettina että armonvälineenä. Sana ja sakramentit, eivät uskovan kokemukset ja tunne-elämykset, avaavat pelastusvarmuuden uskovalle. *Siionin Kanteleen* laulut heijastavat osuvasti tätä Raamatun sanan absoluuttista varmuutta. Ruotsinmaalaisen *Lina Sandellin* klassikossa *Sanassas mua pidä Jeesus* (1885) heijastuvat herätysliikkeen pyrkimykset:

*”Sanassasi pidä, Jeesus,
silloin eivät lyö
mitkään myrskyt, vaikka saapuu
ahdistusten yö.*

*Kuinka paljon ihmismieli
aina muuttuukaan
Neuvo siksi sanaas varmaan,
Jeesus, katsomaan.*

*Sanas säilyy silloinkin,
kun hukkuu taivas, maa.
Anna sille kalliolle,
Jeesus rakentaa.”
(Siionin Kannel 97: 1, 3–4)*

Edellä on jo todettu monien evankelisen liikkeen edustajien taistelleen määrätietoisesti *historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen* edustajia vastaan erityisesti 1900-luvun alkupuolella. Toisaalta on pantava merkille, että *Suomen luterilaisen evankeliumiyhdistyksen* (SLEY) Raamattua koskeva kannanotto vuonna 1982 korosti Pyhän kirjan kirjallis-historiallisen tutkimustyön merkitystä. Kannanoton mukaan tieteellinen raamatuntutkimus ei rajallisena tieteenä kuitenkaan avaa Raamatun jumalallista ilmoitusluonnetta. Julkilausuma herätti itse liikkeen piirissä myös vastaväitteitä. Esimerkiksi liikkeen keskeisiin teologisiin vaikuttajiin kuuluneet professori *Heikki Koskenniemi* ja TL *Sakari Korpinen* ovat olleet eri mieltä kannanoton lähtökohdista. He katsoivat, ettei julkilausumassa lähdetty liikkeelle Raamatun omasta sisäisestä päättelystä. Korpisen myöhemmin ilmaiseman käsityksen mukaan kannanotto jätti ”pyhän Raamatun kellumaan”.

Evankelinen liike on jatkuvasti painottanut kristikunnan perinteisen raamattukäsityksen ja evankelis-luterilaisesta tunnustuksesta nousevan raamatuntulkinnan merkitystä. Keskustelussa kirkon virasta ja homoseksualismista useille evankeliselle liikkeen edustajille ovat riittäneet asiaa käsittelevät Raamatun kohdat ja kristikunnan enemmistön 1900 vuoden tulkintatraditio. Viime vuosina virkakysymys on tullut yhä kuumemmaksi perunaksi ja evankelisen liikkeen johtokuntaa jakavaksi kysymykseksi.

Lestadiolaisuus on jatkuvasti säilyttänyt kansanliikkeenä pysyvän omaleimaisuutensa maamme herätysliikekentässä. Liike on toisaalta pirstoutunein Suomen herätysliikkeistä. Samanaikaisesti sen suurimmat kansanliikeryhmät (SRK-vanhoillislestadiolaisuus, esikoislestadiolaisuus, Rauhan Sanan ryhmä) ovat säilyttäneet elinvoimaisuutensa ja pystyneet 1960-luvulta alkaen jopa laajentamaan vaikutustaan maamme rajojen ulkopuolelle.

Lestadiolaisuuden teologis-kirkkopoliittista profiilia ei voi määritellä yksiselitteisesti. Eri osaryhmät eroavat toisistaan. Uskovan kansan ja liikkeen piiristä nousseiden teologien tasot eivät ole myöskään aina kohdanneet. Lestadiolaistaustaisista eksegeeteistä ja raamatuteologeista löytyy koko suomalaisen keskustelun kirjo. Jana ulottuu historiallis-kriittisestä, jopa osittain varsin radikaalistakin Vanhan testamentin tutkimuksesta (*Aimo Murtonen, Ilmari Soisalon-Soininen*) Uuras Saarnivaaran perinteiseen historiallis-dogmaattiseen raamatunselitykseen. Väliin mahtuvat ne eksegeetit (esim. *Keijo Nissilä*), jotka käyttävät tieteessä historiallis-kriittisiä menetelmiä, mutta pitävät johtopäätöksissään ja kirkollisessa toiminnassaan uskontunnustuksiin.

Lestadiolaisen kansanliikkeen uskon ja maallikkoteologian todellisuus on elämänmakuinen ja käytännöllinen. Kirjailija *Annikki Kariniemen* kuvaus Pohjois-Suomen lestadiolaisen talonpoikaisväestön arjesta on realismissaan ja herkkyydessään maan hiljaisten teologiaa parhaimmillaan:

”Halkinaisen, tylyn luonnon keskellä he ovat työtä tehneet, ihmetelleet Jumalan armohyvyyttä, kun päivä on kesähelteellä paistanut tunturiin ja tunturivesiin, rukoilleet kiljuvien pakkasten aikana että Taivaan Isä armahtaisi karjaa ja ilmanhenkeä, ettei tarvitsisi niin korkeitten pakkaskinosten kautta kulkea aamuvarhaisella, kun seulavaiset ovat vielä säkenenkirkkaina kaamostaivaalla, todistaneet navettatielläkin toisilleen syntejä anteeksi Jeesuksen kalliissa sovintoveressä ja nimessä.” (Martti Lindqvist: Vallan viettelys, Helsingin Sanomat 14.12.1979)

Lestadiolaisuuden käsitykset Raamatun inspiraatiosta, olemuksesta, yhtenäisyydestä ja auktoriteetista ovat olleet yhteisiä muiden suomalaisten herätysliikkeiden kanssa. Sen sijaan kysymyksessä Raamatun asemasta armonvälineenä lestadiolaisperinteen valtaosa eroaa muista herätysliikkeistä. Niin sanotun uudenheräyksen ja

pitkälle myös lestadiolaisen papiston parissa on pidetty mahdollisena sitä, että Raamatusta luettu sana on uskoa synnyttävää Sanaa. Pohjoisen herätyksen kansanliikeryhmissä (SRK-vanhoillisuus, esikoislestadiolaisuus, Rauhan Sana) painotetaan kuitenkin ensi sijassa sitä, että *usko tulee kuulemisesta (Room. 10:17)*.

Raamatun lukeminen ruokkii uskovaa, mutta ei herätä ”elävää uskoa”. Uskon synnyttää uskovien yhteisön tai sen yksityisen uskovan ”Pyhässä Hengessä” ja ”täydellä valtakirjalla” julistama synninpäästö tai Kristuksen sovitustyötä kuvaava julistus. Raamattu avautuu ihmiselle vasta tämän kokemuksen jälkeen oikein hengellisessä merkityksessään. Uskoon tullessaan hän alkaa ymmärtää Raamatun sanomaa, joka oli ennen hänen koko eksistenssinsä muuttanutta hengellistä kokemusta ”kuollut puustavi”. Raamattu ymmärretään oikein Pyhän Hengen saaneiden ihmisten yhteisössä, seurakunnassa, jota SRK-vanhoillisuuden piirissä kutsutaan ”Jumalan valtakunnaksi”.

Erityisesti juuri maallikkosaarnaajat ovat toistuvasti viitanneet Apostolien teoissa kerrottuihin esimerkkeihin etiopialaisen hoviherran *Saulus Tarsolaisen* ja *Korneliuksen* uskoon tulosta (*Apt. 8–10*). Otan osuvan lainauksen mainitsemaltani saarnaaja *Matti Suolta* vuodelta 1919:

”Epäuskon tilassa oleva ihminen ei Raamatun kirjoituksia käsitä, vaikkapa hän niitä lukeekin, se on kyllä vakainen asia. Sillä Raamattu sanoo uskon tulevan kuulosta (Room. 10:17), eikä sano, että usko tulee lukemisestamme. Sillä, jos olisimme lukemisellamme tulleet kristityiksi, miksi olisi silloin tarvinnut Kristuksen lähettää opetuslapsiansa sanoen: Menkää kaikkeen maailmaan ja saarnatkaa evankeliumia kaikille luoduille (Mark. 16:15). Jos ihminen oman lukunsa kautta opastuisi uskovaiseksi, niin olisi tarvinnut vain lähettää Raamattuita ympäri kaikkeen maailmaan, joista jokainen olisi saanut lukea itsensä autuaaksi.”

Uskon syntymisen jälkeen Pyhä Henki liittyy uskovan ”seurakuntaan”, jonka piirissä Raamattu alkaa yhä enemmän hänelle kirkastua. Lestadiolaisen maallikkodogmatiikan käsitys sakramenttien luonteesta uskoa ja uskovaa vahvistavina ”merkkeinä” perustuu osittain tähän ajatusmalliin.

Toinen erityispiirre lestadiolaisessa raamatuntulkinnassa on ollut *allegorinen selitys*. Raamatun kertomuksia ja käsitteitä on

sovitettu uskovan kokemuksiin ja armonjärjestykseen. Uuden testamentin fariseukset ja kirjanoppineet ovat edustaneet pohjoismaisten kirkkojen piispoja ja pappeja. Tuhlaajapoikakertomuksen majatalo on uskovien seurakunta, pappi ja leviitta kirkon virkamiehiä, halveksittu samarialainen ”oikea” kristitty, joka julistamallaan synninpäästöllä hoitaa synnin haavoittaman ihmisen terveeksi (*Luuk. 15: 11–32*).

Tällainen raamatunselitys on saattanut joskus lähteä sellaisille ulapoille, joissa on irtauduttu kyseisen kertomuksen historiallisesta taustasta ja kontekstista. Erityisesti Vanhan testamentin selitys on ollut tässä suhteessa altis mielivaltaiselle raamatuntulkinnalle. Mainitusta ongelma-alueesta on hyvä esimerkki vanhoillislestadiolaisessa perinteessä jatkuvasti elänyt tulkinta *pohjoisesta maasta* (*Sak. 6:8*). Jotkut ovat soveltaneet sen yksiulotteisesti Skandinaviaan ja lestadiolaisen herätyksen alkuaikaan. Kyseistä tulkintaa ovat toki joskus käyttäneet pohjoisten hiippakuntien piispat ja tuomiorovastitkin juhlapuheissaan, mutta jokainen teologi tietää, että tekstin alkuperäinen konteksti liittyy Babyloniaan eikä Kaaresuvantoon.

Vanhan testamentin mielivaltaista tulkintaa esiintyi SRK-vanhoillisuudessa erityisesti vuosina 1960–1979. Esimerkiksi maallikkosaarnaaja *Heikki Saaren* (1906–1987) Vanhan testamentin tulkinta sisälsi omituisia selityksiä, joiden avulla voitiin perustella jyrkkää eksklusivismia ja hoitokokouksissa harjoitettua ”sielunhoitoa”. Kiihkoton, mutta kriittinen, SRK-vanhoillisuuden kehityshistorian analyysi vuosilta 1960–1979 onkin tulevaisuudessa välttämätön ja liikkeen omalekin itseymmärrykselle hyödyllinen.

Alussa viittasin jo siihen, miten erityisesti evankelisen liikkeen ja uuspietismin edustajat ovat painottaneet Raamatun arvovaltaa kirkollisessa keskustelussa. Juuri 1960-luvun nuoriso- ja opiskelijaherätys nosti Raamatun ja raamattukysymyksen voimakkaasti esille. Raamattu oli auktoriteetti ja armonväline samanaikaisesti. Se sisälsi innoittavan lähetyskäskyn kristitylle: ”*Menkää kaikkeen maailmaan!*” (*Mark. 16:15*).

Uuspietistiseen Raamatun arvovallan korostukseen onkin liittynyt tietty profetallisuus. Liike on koko ajan muistuttanut kirkkoa sen omista luovuttamattomista perusteista. Jos kirkko ei

osaa sanoa ”ei”, se ei myöskään pysty oikeassa kohdassa sanomaan ”kyllä”. Kirkko, joka kaiken hyväksyy ja jonka kaikki – ainakin lyhytaikaisesti – hyväksyvät, menettää sisäisen voimansa kulkea vastarintaan ajan kulttuurin ja kirjaviiden yhteiskunnallisten paineiden ristiaallokossa.

Suomen evankelis-luterilaisen Kansanlähetyksen pääsihteeri *Matti Väisänen* muistutti *Kotimaa*-lehdessä 9.10.1992 liikkeen perustavasta raamattuteologisesta linjauksesta näin: ”*Raamattu on kokonaan jumalallinen ja kokonaan inhimillinen, mutta Pyhän Hengen vaikutuksesta syntyneenä [...] oman todistuksensa mukaan 'kokonansa totuus'.*”

Uuspietistisen liikkeen piirissä on esiintynyt eniten avoimuutta myös fundamentalismille ja maailmanlaajuisen evankelikaalisuuden raamattuteologisille painotuksille. Toisaalta on mielenkiintoista havaita, että monilla varsin radikaaleihin eksegeettisiin johtopäätöksiin tulleilla teologeilla on ollut uuspietistissävytteinen herätyskristillinen tausta.

Uuspietistisissä piireissä Raamatun jokapäiväisellä käytöllä on ollut ehkä merkittävin rooli Suomen herätysliikkeissä toisen maailmansodan jälkeen. Liikkeessä on painotettu uskoville Raamatun lukemisen ja tutkimisen merkitystä. Raamattupiirien merkitys on korostunut. Yksi joskus liikkeessä esiintynyt raamatunkäyttötapa on ollut niin sanottu *sparkeeraus*. *Hengelliset mannalaput* ovat olleet nuorten piireissä suosittuja. Tällainen Raamatun käyttö voi parhaimmillaan virvoittaa uskovan hengellistä elämää ja tuoda hektiseen arkeen ”viestin taivaasta”. Herrnhutilaistyylinen Raamatun käyttö voi olla myös ongelmallista, jos kyseisen raamatunjakeen konteksti unohtuu.

Toinen uuspietismiin kuuluva erityispiirre, joka liittyy kylläkin enemmän 1960-luvun herätysten innoittavaan alkuvaiheeseen, koskee eskatologiaa. Julistus ajan lopusta kuuluu luterilaisen kirkon oppiperustaan. Kerran Kristus palaa kirkkaudessaan ja ”historian langat” kootaan yhteen.

Ongelmaksi eskatologia tulee silloin, jos ryhdytään ennakkoivasti luomaan yksityiskohtaisia malleja tulevaisuudesta ja absolutisoidaan ne. Koko eskatologiaan kuuluva haudanvakava puhuttelu joutuu naurunalaiseksi, jos jokainen Lähi-idän sota on ”Gogin sota” (*Ilm. 20:8*) tai Ilmestyskirjan petoja (*Ilm. 13*) sovite-

taan milloin mihinkin historian vaiheissa vastaan tulevaan ideologiaan.

Kolmas uuspietismiä sivuava ja samalla kaikkia herätysliikkeitä koskeva ongelma-alue liittyy lain ja evankeliumin erottamiseen. *Usus legis* on ylipäänsä ollut suomalaisten herätysliikkeiden raamatuntulkinnassa poikkeuksellisen vaikea kysymys. Joskus laki ja evankeliumi on sekoitettu. Selkeä pelastushistoriallinen näkökulma on saattanut vaihtua ”hyttysten kuurnitsemiseen”. Missouri-synodin uskonnollisen kirjallisuuden eräs klassikko, professori *C. F. W. Waltherin* kirja *Laki ja evankeliumi* (ensipainos 1952), vahvisti merkittävästi raitista luterilaista tulkintahorisonttia evankelisuudessa ja uuspietismissä 1950-luvulta alkaen.

Herätysliikkeet ovat monenlaisen seulonnan, yritysten ja erehdysten myllyssä joutuneet opettelemaan suurta salaisuutta *Miten ymmärrän Raamattua oikein?* Liikkeiden vastaus on ollut vanha pietismin *hermeneutica sacra* -periaate, jonka mukaan viime kädessä opimme ymmärtämään ja tulkitsemaan Raamattua Pyhän Hengen valossa. *Wilhelmi Malmivaaran* opetus on siksi yhä ajankohtainen:

”Raamattu on kirja, joka selkenee Jumalan koulussa. Ellei sitä koulua käydä, selkenee Raamatun kirjain – eikä aina sekään – mutta ei koskaan ydin. Ainoastaan järkensä varassa oleva ihminen ei ole ikään vielä Raamatun ytimeen tunkenut eikä vastakaan tunge. Ei löydy niin etevää raamatunselittäjää, jonka selitysten avulla Raamattuun todella päästäisiin, ellei Jumalan koulua käydä. [...] Rukoile Jumalalta Pyhää Henkeä. Siinä paras keino Raamatun käsittämiseen.”

7. LUTHER RAAMATUN LUKIJANA

Teologisissa tiedekunnissa opitaan nykyään liian vähän – eikä välttämättä aina edes opeteta – hengellistä Raamatun lukemista. Hengellisellä Raamatun lukemisella tarkoitan sellaista lukutapaa, jossa Pyhän Kirjan tekstejä lähestytään siinä luottamuksessa, että Jumala itse valistaa Raamatun sanassa kasvonsa ja että ihminen näin kohtaa Jumalan. Tässä kohtaamisessa Jumalan sana, joka on Henki, sulautuu ihmisen sydämeen, hänen persoonansa kesku kseen. Se valaisee ymmärryksen, intellektin, ja sytyttää tahdon jumalalliseen, lahjoittavaan rakkauteen. Tällaisessa Raamatun lukemisessa tapahtuu reaalin osallisuus, *partisipaatio*, Pyhässä Hengessä Kristuksen kautta (Isään) Jumalaan.

Hengellinen Raamatun lukeminen on varsin usein – etenkin Pohjoismaissa – jyrkästi erotettu akateemisesta raamattutieteestä ja sysätty kirkon asiaksi ja opetettavaksi. Akateeminen tutkimus ja opetus eivät välttämättä edes aseta kysymystä, onko Pyhä Kirja Jumalan ilmoitusta tai millä tavalla se olisi.

Onkin luonnollista, että tällaisessa akateemisen ja kirkollisen Raamatun lukemisen jännitteisessä tilanteessa kirkossa vallitsee epävarmuus Raamatun oikeasta tulkinnasta. Eräs osoitus tästä epävarmuudesta on käsillä oleva synodaalikirja, jossa on katsottu välttämättömäksi rakentaa siltoja akateemisen raamattutieteen ja kirkon hengellisen Raamatun lukemisen välille.

Kirjalle asetetun tehtävän suorittamiseksi tarvitaan tietoa siitä, mitä hengellinen Raamatun lukeminen on itsessään, omassa asiayhteydessään. Minulle annetun tehtävän *Luther Raamatun lukijana* mukaisesti keskityn Lutherin hengelliseen Raamatun ymmärtämiseen. Uskon, että uskonpuhdistajan ajattelu ja käytäntö voivat avata Raamatun ymmärtämiseen hedelmällisiä näköaloja, jotka osin ovat päässeet tukkeutumaan.

On huomattava, että Lutherin ja myöhemmän luterilaisuuden käsitykset Raamatun lukemisen sisällöstä ja Raamatun lukemisen ”paikasta” kristityn elämässä poikkeavat toisistaan. Eroavuus

johtuu suurelta osin eroista vanhurskauttamisopissa. Tähän palaan myöhemmin.

Ennen kuin tarkastelen sisällöllisesti, miten Luther lukee Raamattua, käsitelen lyhyesti hänen tulkintaansa Raamatun ja tradition suhteesta. Vain näin voidaan ymmärtää tiettyjä Lutherin Raamatun tulkinnan taustalla olevia edellytyksiä. Luther ei nimittäin erottanut toisaalta Raamattua ja toisaalta myöhempää kirkon Raamatun tulkintaa ja oppia absoluuttisesti erillisiksi suureiksi. Uskonpuhdistaja ei edustanut meilläkin esiintynyttä katsomusta, jonka mukaan *yksin Raamattu* tarkoittaa, ettei Pyhän Kirjan jälkeistä kirkon perinnettä tarvitsisi ottaa huomioon. Luther ajattelee sen sijaan, että jos jonkun kirkkoisän tai joku koko kirkon oppi on Raamatun selvän sanan mukainen, se on tosi ja osallinen Raamatun arvovallasta.

Tämä kanta on tärkeä käsiteltävän teeman kannalta, koska ensinnäkin Lutherin Raamatun tulkinnan taustalla on milloin lausumattomana, milloin lausuttuna edellytyksenä trinitaarisen Sanan, *Logoksen*, käsite. Toiseksi Lutherin käsitys autenttisen ja oikean (siis Raamatun mukaisen) kirkollisen tradition ja Raamatun yhteydestä mahdollistaa osaltaan sen, että hän kohottaa katekismus-meditaation samaan asemaan kuin Raamattu-meditaation – sisältäähän katekismus Raamatun keskeisen sisällön: kymmenen käskyn lain, uskontunnustuksen, Isä meidän -rukouksen, kasteen ja ehtoollisen. Tähän palaan myöhemmin.

Toisin kuin usein ajattelemme, Lutherin peruskatsomus Raamatusta kaiken opin normina ja ohjenuorana, oli yhteinen sekä Lutherille että hänen vanhauskoisille, ”katolisille” vastustajilleen. Kukaan skolastinen tai reformaation jälkeinen roomalaiskatolinen teologi ei ole koskaan kieltänyt, että Raamattu on normi ja mittanuora. Konfliktin ydin oli sen sijaan se, että katolilaisten mukaan Lutherilla oli hybrittinen vakaumus, että juuri hän, Luther, ainoana on ymmärtänyt Raamatun varsinaisen sisällön oikein ja että hän sitten tällä omalla subjektiivisella löydöllään mittaa kaikkien kirkon isien Raamatun tulkintaa. Yksi teologi siis asettuu suurelta osin *”kaikkien pyhien isien, Augustinuksen, Ambrosiuksen, Gregoriuksen, Leon, Kyprianuksen, Chrysostomuksen ja Bernhardin yläpuolelle ja väittää ymmärtävänsä Raamatun*

paremmin kuin pyhät isät yhdessä” (Johannes Eck: WABr, 460, 22–).

Luther leimattiin siis hybrittiseksi individualistiksi, joka kyseenalaisti kaikkien muiden auktoriteetin paitsi oman subjektiivisen järjensä ja sille nojaavan mielipiteensä. Luther vastasi tähän kritiikkiin:

”Hän [Johannes Eck] sanoo: kenenkään ei pidä selittää Raamatua oman järjensä mukaan, vaan on seurattava isien oppia. Tätä vastaan olen sanonut: missä minulla on selvä, kirkas Raamatun teksti, pysyisin sen merkityksessä, vaikkakin isien selitys olisi tämän merkityksen vastainen – kuten myös pyhä Augustinus on usein tehnyt ja opettaa tekemään” (WABr 1, 468, 10–).

Raamatun tekstin täytyy siis itse saada puhua lukijalle oma merkityksensä. Juuri tämä merkitys on normi ja ohjenuora – eivät kirkon historian kuluessa esitetyt erilaiset tulkinnat tekstin sisällöstä. Vaikeat tekstit on selitettävä Pyhän Kirjan kokonaismerkitysyhteydessä – ei esimerkiksi tulkitsijan filosofisesta kokonaiskatso-
muksesta lähtien.

Hyvän käsityksen siitä, mitä Luther tarkoitti Raamatun selvyydellä ja kamppailulla tekstin ymmärtämiseksi, tarjoaa hänen kuuluisa retrospektiivinen kuvauksensa omasta niin kutsutusta *reformatorisesta murroksestaan*. Tämä kuvaus sisältyy hänen esipuheeseensa latinankielisten teostensa julkaisun ensimmäiseen osaan (WA 54, 176–176, 1545). Luther ei tässä välitä vain omaelämäkerrallista tietoa, vaan kertoo, miten hän lukee Raamatua ja miten hän oppi ymmärtämään Raamatua. Hän esittää itse asiassa Raamatun hermeneutiikan suppean ytimen (*Notger Slenczka: Die Schrift als ”einige Norm und Richtschnur”*, s. 66).

Tunnetusti Lutherin reformatorinen oivallus tapahtui hänen meditoidessaan pitkän ajan kuluessa Roomalaiskirjeen ensimmäisen luvun jaetta 17: *”Sillä siinä (so. evankeliumissa) ilmestyy Jumalan vanhurskaus uskosta uskoon, niin kuin kirjoitettu on: ’Vanhurskas on elävä uskosta.’”*

Luther kertoo, että hän oli kauan halunnut tutustua Paavalin Roomalaiskirjeeseen. Häntä ei ollut estänyt ”sydämen hitaus”, vaan ”yksi ainoa ensimmäisen luvun sana”: *Jumalan vanhurskaus ilmestyy evankeliumissa*. Syy: Luther vihasi sanaa *Jumalan vanhurskaus*. Kaikki kirkon tohtorit olivat nimittäin opettaneet hänelle, että

Jumalan vanhurskaudella tarkoitetaan ”aktiivista” vanhurskautta, ”jolla Jumala on vanhurskas ja jolla hän rankaisee syntisiä ja epävanhurskaita”. Luther ei kuitenkaan voinut pitää itseään vanhurskaana, sillä hän ei rakastanut, vaan pikemminkin vihasi Jumalaa, joka vain rankaisi syntisiä – ikään kuin ei siinä olisi kylliksi, että syntisraukat ja perisyntien vuoksi ikuisesti kadotetut ihmiset olivat kaikenlaisten onnettomuuksien ahdistamia, vaan että Jumala lisäsi tuskaa tuskan päälle, koska hän evankeliumissakin uhkasi ihmisiä vaativalla vanhurskaudellaan ja vihallaan. Luther kuvaa kamppailuaan Paavalin tekstin kanssa:

”Minä raivosin ja riehuin omatunto villinä ja hämmentyneenä, mutta siitä huolimatta kolkutin rajusti Paavalin tekstikohtaa janoten mitä kiihkeimmin tietää, mitä Paavali tarkoittaa.” (WA 54, 186)

Uskonpuhdistaja kertoo sitten reformatorisesta murroksestaan seuraavasti:

”Kunnes [...] yötä päivää herkeämättä meditoiden kiinnitin huomioni sanojen keskinäiseen yhteyteen, nimittäin: ’Siinä [evankeliumissa] ilmestyy Jumalan vanhurskaus, niin kuin on kirjoitettu: Vanhurskas on elävä uskosta.’ Silloin aloin ymmärtää (coepi intelligere), että ’Jumalan vanhurskaus’ (iustitia Dei) on Jumalan lahja, jolla vanhurskas elää, nimittäin uskosta. Ymmärsin, että merkitys on tämä: evankeliumin välityksellä ilmestyy Jumalan vanhurskaus, nimittäin passiivinen, jolla armollinen Jumala tekee meidät uskon kautta vanhurskaiksi, kuten on kirjoitettu: ’Vanhurskas on elävä uskosta’. Silloin tunsin olevani kuin täysin uudestisyntynyt ja astuneeni avoimista ovista itse paratiisiin. Siinä Raamattu näytti minulle välittömästi toisenlaiset kasvot. Kävin sitten lävitse Raamattua sellaisena kuin se oli muistissani ja kokosin sanontoja, joilla on analoginen merkitys, kuten: Jumalan teko, se on: teko, jonka Jumala tekee meissä (in nobis), Jumalan voima, jolla hän tekee meidät voimakkaiksi (qua nos potentes facit), Jumalan viisaus, jolla hän tekee meidät viisaiksi, Jumalan rohkeus (fortitudo Dei), Jumalan pelastus (salus Dei), Jumalan kunia (gloria Dei). Yhtä suurella vihalla kuin olin aikaisemmin vihannut sanontaa ’Jumalan vanhurskaus’, yhtä suurella rakkaudella nyt ylisitin tätä minulle suloisinta ilmausta. Näin minulle tuli tuosta Paavalin kohdasta todellinen paratiisin portti.” (WA 54, 186)

Lutherin keskeinen reformatorinen oivallus siis oli: *Jumalan vanhurskaus* ei ole vaativa ja rankaiseva vanhurskaus (*iustitia activa*), kuten teologinen traditio oli hänelle opettanut, vaan se on vanhurskauden

lahja (donum), jolla Jumala tekee ihmisen vanhurskaaksi (*iustitia passiva*).

Tämä eksegeettinen oivallus toi mukanaan useita muita, ensinnäkin sen, että *usko on vastaanottamista* ja että Jumala on *lahjoittava Jumala*. Samaan asiakokonaisuuteen kuuluu myös ajatus *lain ja evankeliumin erotuksesta*.

Oivaltaessaan Paavalin termin *Jumalan vanhurskaus* tarkoittavan Jumalan lahjaa Luther antaa ymmärtää käsittäneensä – ei vain yhden Raamatun kohdan, vaan – koko Raamatun olennaisen sisällön. Koko Raamattu avautui hänelle tästä keskuksesta, lahjoittavan Jumalan ajatuksesta. Pyhä Kirja näytti hänelle täysin uudenlaiset kasvot. Hän tunsi olevansa kuin uudestisyntynyt ja astuneensa avoimista ovista itse paratiisiin.

Koko Raamatun ”aivan uusien kasvojen” löytymiseen kuului myös oivallus, että Pyhän Kirjan keskeisissä Jumalaa kuvaavissa ilmauksissa on samanlainen, analoginen, rakenne kuin termissä *Jumalan vanhurskaus*. Kuten *Jumalan vanhurskaus* on vanhurskaus, jolla (*qua*) Jumala tekee vanhurskaaksi, samaten ”Jumalan teko” (*opus Dei*) on teko, jonka Jumala tekee meissä (*quod operatur in nobis Deus*); Jumalan voima on voima, jolla Jumala tekee meidät voimakkaiksi (*qua nobis potentes facit*); Jumalan viisaus on viisaus, jolla Jumala tekee meidät viisaiksi (*qua nos sapientes facit*) ja niin edelleen. Näin Luther löysi kaikkialta Raamatusta Paavalin kielenkäytön mukaisen ajatuksen lahjoittavasta Jumalasta.

Lutherin edellä kuvatussa reformatorisessa löydössä ja Raamatun uudessa ymmärtämisessä ei kuitenkaan ollut kysymys vain ajatuksellisesta, tiedollisesta tapahtumasta, oivalluksesta, että Jumala on lahjoittava Jumala. Lutherin löytö ymmärretäänkin loppuun asti vain otettaessa huomioon kokonaisuutena se Roomalaiskirjeen jae (1:17), jonka kanssa hän niin hellittämättä kappaili: ”*Jumalan vanhurskaus ilmestyy evankeliumissa uskosta uskoon.*” Sana *evankeliumi* on tässä olennainen. Jumala ei vain lahjoita *tietoa* itsestään, vaan evankeliumin sanassa hän *itse lähestyy* ihmistä ja *lahjoittaa itsensä* ihmiselle. Kun ihminen uskossa vastaanottaa sanoman lahjoittavasta Jumalasta, hän ottaa vastaan itse kolmiyhteisen Jumalan. Evankeliumin sanassa on läsnä triniteetin toinen persoona, Logos, Kristus, jonka saattaa läsnäolevaksi Pyhä Henki, Kristuksen Henki.

Lutherin usein käyttämä ilmaus *Kristuksen usko (fides Christi)* vie läsnäolon ajatuksen viimeiseen loppuun saakka: meidän uskomme on Kristuksen uskoa eli Kristus itse uskoo meissä, Kristus itse rakastaa meissä. Kristitty on siis Kristuksessa osallinen Jumalan lahjoittavasta rakkaudesta, uudesta ymmärryksen valosta eli uudesta arvostelukyvystä. Hän on myös jo nyt osallinen iankaikkisesta elämästä, koska Jumala on itsessään iankaikkinen elämä. Näissä ajatuksissa on hengellisen Raamatun lukemisen perusta Lutherin teologiassa.

Lutherin kertomus reformatorisesta murroksestaan saattaa synnyttää sellaisen hämmentävän vaikutelman, että hänen vanhurskauttamisoppinsa olisi puhtaasti *effektiivinen*. Uskonpuhdistaja ei nimittäin eksplisiittisesti mainitse sovitusta eikä syntien anteeksiantamusta. Sen sijaan hän puhuu paljon vanhurskaaksi, voimakkaaksi, viisaaksi ja rohkeaksi *tekemisestä*. Toisin sanoen Luther ei selvin sanoin puhu – käyttäkseni uskonpuhdistajan omia termejä – Jumalan *suosiosta (favor)*, vaan Jumalan *lahjasta (donum)*. Kuitenkin Lutherin edellä kuvattu kertomus sisältää vanhurskauttamisopin, joka on sama kuin muualla hänen reformatorisessa tuotannossaan.

Luther esittää evankeliumin sisällön tavallisesti juuri molempien edellä mainittujen kahden peruskäsitteen, *suosio*, ja *lahja* avulla. Suosio eli *favor* tarkoittaa Jumalan ”itsessään”, ”sydämessään” kantamaa suopeaa mieltä ihmistä kohtaan ja tästä mielialasta kumpuavaa sovitusta ja syntien anteeksiantamusta. Lahja eli *donum* puolestaan tarkoittaa, että evankeliumissa Jumala lahjoittaa itsensä, siis oman olemuksensa kaikkine ominaisuuksineen – vaikkakin alkavasti ja tulevaan täyttymykseen viitaten. Suosio on Jumalan armahattavaa *suhdetta* ihmiseen ilmaiseva, *forenssinen käsite*. Lahja on sen sijaan Jumalan *itsensä lahjoittamista* ja hänen läsnä-olemistaan ilmaiseva, siis *effektiivinen* käsite.

Vaikutelma puhtaasti efektiivisestä vanhurskauttamisopista syntyy ensinnäkin siitä, että retrospektiivisessä katsauksessaan Luther käyttää – kuten usein muulloinkin – sanaa *armo* synonyymina *suosiolle*: ”armollinen Jumala” vanhurskauttaa / tekee vanhurskaaksi.

Vaikutelma syntyy toiseksi siitä, että tunnustuskirjojen *Sovinnon kaavassa* vanhurskauttaminen merkitsee – ainakin termino-

logisesti – yksinomaan vanhurskaaksi julistamista eikä vanhurskaaksi tekemistä. Se on pelkästään Kristuksen ansion hyväksilukeminen syntiselle. Kolmiyhteisen Jumalan ja hänen lahjojensa läsnäolo uskossa erotetaan jyrkästi vanhurskauttamisesta. Se kuuluu ”pyhitykseen” eli ”uudistumiseen”/”uudestisyntymiseen”, joka loogisesti seuraa vanhurskauttamista. Mitä tämä ”seuraaminen” tarkoittaa, jää lopulta epäselväksi.

Lutherin teologiassa sen sijaan vanhurskauttaminen on sekä vanhurskaaksi julistamista että vanhurskaaksi tekemistä. Molemmat yhdistyvät Kristuksen läsnäolevassa persoonassa, hänen anteeksiantamisessaan ja hänen lahjoissaan. Myöhemmän luterilaisuuden vanhurskauttamisopin määritelmään tottuneen on vaikea ymmärtää vaikkapa seuraavaa Lutherin tekstiä Roomalaiskirjeen esipuheesta. Todettuaan, että kristityssä vaikuttaa vielä aktiivisesti synti hän lausuu: ”...armo vaikuttaa kuitenkin niin paljon, että meidät luetaan kokonaan ja täysin vanhurskaiksi Jumalan edessä. Sillä hänen armonsa ei ole ositeltavissa eikä paloiteltavissa kuten lahjat ovat, vaan armo ottaa meidät kokonaan suosioon Kristuksen, meidän puolestapuhujamme ja välittäjäamme tähden ja siksi, että lahjat ovat alkaneet olla ja vaikuttaa meissä” (WADB 7, 9, 18–22; kursivointi *Tuomo Mannermaan*).

Lainattu teksti ei ole mikään Lutherin teologiaan kaukaa kantautunut irtolohkare. Se on uskonpuhdistajan ajatteluun elimellisesti kuuluva teema. On vain muistettava, että ”lahjat” – uusi ymmärrys, rakkaus, voima, ilo, toivo, osallisuus Jumalan iankaikiseen elämään ja niin edelleen – ovat Kristuksen omaa todellisuutta. Vaikka ne ovat ”meissä”, ne eivät ole ”meidän”. Siksi ”lahjat” Kristuksen elämänä meissä ”luetaan” (imputoidaan) meidän hyväksemme – kuten edellä oleva Luther-sitaatti toteaa.

Tunnettu Lutherin ja luterilaisuuden tuntija *Bengt Hägglund* lausuukin, että *Sovinnon kaavassa* annetun uskonvanhurskauden uuden määritelmän seuraamukset ovat olleet ”mittaamattomat” (*Bengt Hägglund: Die Rezeption Luthers in der Konkordienformel*, s. 118). Vanhurskauttamisoppi on olennaisesti köyhtynyt. Jos esimerkiksi usko on pelkästään luottamusta Jumalan anteeksiantoon ja jos usko on vain anteeksiantamisen vastaanottamisen instrumentti, mikä paikka uskolla on sitten *pyhityksessä*? Toisin sanoen: mitä enää voi merkitä se Lutherille niin olennainen oppi, että kolmiyhteinen Jumala

on reaalisesti läsnä juuri uskossa, joka on ihmisen sekä vanhurskauttaminen että pyhitys? *Sovinnon kaavassa kommuunio-ajatus*, oppi sanassa ja sakramentissa tapahtuvasta yhteydestä Pyhässä Hengessä Kristuksen kautta Isään Jumalaan menettää sen orgaanisen ja luontevan paikkansa, joka sillä on Lutherin teologiassa. Samalla rukouksessa tapahtuvan Jumalan sanan jatkuvan meditoinnin asema uskonelämän kokonaisuudessa muuttuu epävarmaksi. Lieneekö tässä eräs syy siihen, että luterilaisissa maissa sekularisaatio on edennyt pitkälle?

Toisin kuin *Sovinnon kaavan* ohennetussa uskon määrittelyssä Lutherin teologiassa usko on Kristuksen elävää läsnäoloa ihmisen salatessa sisimmässä. Usko on kuin Jerusalemin temppelin kaikkein pyhin, jossa vallitsee pimeys, mutta jossa kuitenkin itse Jumala on läsnä. Samalla tavalla usko on ”pimeys ja pilvi”, jossa luonnollinen järki ei näe mitään, mutta jossa Kristus kuitenkin Hengen kautta reaalisesti ”asuu”. Juuri *Christus praesens* on ”erottamatta ja sekoittamatta” suosio eli *armo ja Jumalan uudistava läsnäolo, pyhitys (lahja)*. Tässä uskon tulkinnassa kulminoituu Lutherin reformatorinen oivallus *lahjoittavasta Jumalasta*, joka ei ole pelkkä tiedollinen idea, vaan Jumala, joka lahjoittaa itsensä ihmiselle todellisesti – vaikka salatulla tavalla. Näillä ajatuksilla on perustava merkitys raamattukäsitykselle.

Olellaista lisävaloa siihen tapaan, millä Luther lukee Raamattua, saadaan – ehkä yllättävästikin – hänen katekismusta käsittelevistä kirjoituksistaan. Uskonpuhdistajan mukaan katekismus on nimittäin koko Pyhän Kirjan lyhyt ”kopio” tai pieni ”jäljennös”. Se sisältää kaiken, mitä Raamatussa on ja mitä ikinä kristikunnassa saarnataankin. Uskonpuhdistaja tähdentää edelleen, että Raamatun koko sisältö avautuu tästä sen lyhyestä ”kopiovedoksesta” käsin.

Katekismuksen sisältö on siis sama kuin Raamatun sisältö kokonaisuudessaan. Luther selittää katekismuksen – samalla siis Raamatun ja koko kristillisen uskon – ydinsisällön seuraavasti:

Laki – eli tässä kymmenen käskyä – lausuu, mitä Jumala meiltä vaatii, mutta mitä emme voi omilla voimillamme toteuttaa, nimitäin iloista ja spontaania rakkautta Jumalaan ja lähimmäisiin. Lain vaatimus viittaa itse asiassa ulkopuolelleen Jumalan Henkeen, sillä

vain Jumalan Hengessä lain vaatima rakkaus lahjoitetaan ihmiselle.

Uskontunnustus puolestaan ilmaisee, mitä Jumala meille lahjoittaa, jotta voisimme alkaa toteuttaa lain vaatimusta – eli pyyteettömästi rakastaa. Kolmiyhteinen Jumala, Isä, Poika ja Pyhä Henki, lahjoittavat kaikki luomisen, lunastuksen ja pyhityksen hyvät.

Uskontunnustuksen ensimmäisen uskonkappaleen mukaan Jumala Luoja antaa luomisessa lahjaksi itsensä kaikissa luoduissa hyvissä. Ne on otettava uskossa vastaan hyvinä lahjoina ja kiitettävä niistä.

Toisen uskonkappaleen mukaan Jumala antaa itsensä Kristuksessa astumalla ihmisen asemaan ja ottamalla kantaakseen tämän kuorman ja helvetin. Samalla ihminen saatetaan osalliseksi Jumalan iankaikkisesta elämästä.

Kolmannen uskonkappaleen mukaan Pyhä Henki puolestaan saattaa Kristuksen ja kaikki hänen tekonsa ja lahjansa ihmisessä läsnäolevaksi.

Vihdoin Isä meidän -rukous (ja rukous yleensä) ilmaisee, miten juuri me saamme osaksemme sen, mitä Jumala lahjoittaa. Objektiivisesti tosin Jumala jakaa koko ajan hyviä lahjojaan, mutta persoonallisesti juuri minulle ne voidaan ottaa vastaan vain rukouksessa ja sen ”tilassa”.

Lahjoittavan Jumalan ajatus on siis perustava katekismuksen kokonaiskonseptiossa aivan samoin kuin Raamatussakin. Ajatus on nähtävissä jo dekalogin kohdalla. Tärkein käskyistä on ensimmäinen. Se käskää pitämään Jumalaa lahjoittavana Jumalana, kaiken hyvän jakajana. Tämä käsky on kuin helminauhan lanka, joka pitää kaikki muut käskyt koossa, kristillisen uskon kokonaisuudessa.

Katekismuksen yksinkertainen, ymmärrettävä kokonaisidea, käskyjen, uskontunnustuksen ja rukouksen suhteen määrittäminen toimii avaimena koko Raamatun kantavan sisällön ymmärtämiseen. Tarkoitus on, että katekismus ja sen helpommin tunnistettava ja tiivistetty kokonaisajatus saisi yhä syvemmin läpäistä Raamatun lukemista ja ymmärtämistä. Katekismus on näin tie Raamattuun. Katekismus ei kuitenkaan ole vain Raamattuun vievän tien alussa, vaan myös sen lopussa. Sillä on myös pienen säilytysrasian

funktio. Siihen voidaan tallentaa Raamatun meditoinnissa saatua ymmärrystä ja toisaalta sen luonne uskon tiivistelmänä auttaa pitämään uskon perusrakennetta paremmin mielessä.

Jumalan sanan tarkoitus ei ole vain jakaa tietoa uskon sisällöstä. Sen sijaan oikea asenne siihen on rukoileva meditaatio. Myös katekismus on siten meditaatiokirja. Jumalan sanaa on lähestyttävä rukoillen.

Luther suosittaa, että rukous lausutaan ääneen. Tällöin keskitytään yhteen jakeeseen tai teemaan. Se vie Jumalan eteen ja rukoillen Jumalan Hengen valaisua avataan kohdan merkitystä toisaalta kohti uskon kokonaisuhteyksiä, toisaalta taas se saatetaan rukouksessa keskelle jokapäiväisen elämän toteutusta:

*”Kristillisen uskon keskeisten tekstien rukoileva meditointi liittää meidän sisäisen ihmistemme Jumalan Hengen dynamiikkaan. Nämä tekstit ja niissä säteilevä uskon valo tempaisee meidät pois pahoista ajatuksista, sydämen epämääräisestä levottomuudesta ja ne muodostavat vahvan suojamuurin demonisia ahdistuksia vastaan.” (Albrecht Peters: *Kommentar zu Luthers Katechismen 1*, s. 31)*

Luther suosittaa edelleen, että rukoilevaa Jumalan sanan meditaatiota tulisi harjoittaa aamulla, keskipäivällä ja illalla. Samalla hän kuitenkin kertoo omasta praksiksestaan: hän rukoilee näistä perusajoista riippumatta aina silloin, kun kiireen tai huolimattomuuden takia Sanan meditointi on jäänyt ohueksi, mieli on levoton ja tuntee olonsa olevan jotenkin puutteellinen. Uskonpuhdistajan kerrotaan käyttäneen kahdesta kolmeen tuntia päivässä rukoukseen ja Raamatun meditaatioon.

Keskellä rukoilevaa Jumalan sanan meditointia Pyhä Henki voi alkaa ”saarnata” tutkittelijalle. Yhtäkkiä uudet ajatukset avautuvat kuin vuolas virta. Silloin on Lutherin neuvon mukaan tartuttava kynään, unohdettava muu ja kirjoitettava tämä ”saarna” muistiin. Mietiskelyn kohteena oleva tekstikohta on painunut syvälle sydämeen, vallannut sen sisäisellä voimalla ja elvyttänyt sen oivalta- maan ja toimimaan.

8. SOLUS CHRISTUS

Raamatuntulkinta ja kirkon yhteinen usko

Raamatuntulkinta ja oppi ovat kiinteässä vuorovaikutuksessa. Toisaalta opinmuodostus on tulosta Raamatun tulkitsemisesta, toisaalta opin sisältö vaikuttaa siihen, kuinka Raamatun sanoma ymmärretään. Luterilaisuudessa ajatellaan, että raamatuntulkinta ja oppi eivät ole ristiriidassa. Ymmärtäminen on mahdollista, koska Raamatun ydinopetus on selkeää. Siksi se voidaan myös kiteyttää katekismuksen kolmeksi pääkohdaksi. Ne pysyvät helpommin mielessä kuin sadat sivut. Käskyt, uskontunnustus ja Isä meidän -rukous ovat *Lutherin* mukaan Raamatun lyhyt, iskevä ja täydellinen tiivistelmä. Raamattua ja katekismusta tulisikin lukea rinnakkain.

Raamatun kirjoituksista Luther piti pääkappaleena Roomalaiskirjettä vanhurskauttamisopin vuoksi. Hänestä Paavalin kirje roomalaisille on kirkas valo, joka valaisee koko Raamattua. Laatiessaan esipuhetta vasta ilmestyneeseen *Uuden testamentin saksannokseen* (1522) reformaattori piti silti tarpeellisena selittää, mitä Paavali tarkoittaa kirjeensä keskeisillä käsitteillä. Näitä ovat laki, sen vaatimukset, synti, epäusko, armo, Jumalan lahja, usko, vanhurskaus, liha ja henki. Kirkon opettaja perusteli ydinkäsitteiden määrittelyn seuraavasti: *”Ellet käsitä näitä sanoja näin, et voi tätä pyhän Paavalin kirjettä etkä mitään muutakaan Raamatun kirjaa koskaan ymmärtää.”* Vaikka hänen laatimansa käsitte kuvaukset pysyvät varsin yleisellä tasolla, tarkoitus on ilmeinen: Raamattua ja sen hengellistä sanomaa ei voi ymmärtää ilman teologista lähestymistapaa. Tässä mielessä kirkon raamatuntulkinnan avain on kirkon yhteisessä uskossa.

Ydinkäsitteiden avaamisella Luther antoi lukijan käyttöön välineet jäsentää Raamatun teologiaa. Kyseessä oli tietoinen pyrkimys auttaa ja ohjata Raamatun tulkitsijaa. Menettelytapaa on sittemmin kutsuttu *esiymmärrykseksi*. Sellainen on jokaisella kirjoitusten tulkitsijalla. Luterilainen esiymmärrys määräytyy kirkon yhteisestä uskosta, ja sillä on hengellinen tarkoitus. Käsitteiden ydin-

sisällöillä Raamatun lukijaa ohjataan niin, että hän tulee epätoivoiseksi oman viisautensa suhteen ja oivaltaa syntisyytensä, mutta oppii sitten käsittämään Pyhän Hengen avulla pelastuksen salaisuuden. Tavoitteena on, että evankeliumi eli sanoma Jumalan ihmiseksi tulosta toteutuu sanan lukijassa, tutkijassa ja kuulijassa. Jumalan Pojan historiallisen inkarnaation tulee johtaa Sanan inkarnoitumiseen kuulijassa. Se on osallisuutta Kristukseen, hänen kuolemaansa ja ylösnousemukseensa. Luterilaisuudessa tätä kutsutaan *vanhurskauttamiseksi*.

Käytännössä Luther hahmottaa Roomalaiskirjeen esipuheessa *armo-opin* pääpiirteet. Hän haluaa pysyä uskollisena Paavalin käsitteistölle, mutta käyttää rinnalla Johanneksen evankeliumia. Läpikulkeva teema on näkemys Kristuksessa toteutuvasta Jumalan vanhurskaudesta: ihminen on syntinen, mutta Jumala yksin vanhurskas. Hän tekee vanhurskaaksi sen, joka uskoo Kristukseen (*Room. 3: 25–26*). Vanhurskauttamisen ulottuvuudet Luther puolestaan kiteyttää tulkitessaan Paavalin lausetta ”*Jumalan armo ja hänen lahjansa ovat tulleet yhden ainoan ihmisen, Jeesuksen Kristuksen, ansiosta kaikkien osaksi*” (*Room. 5:15*). Jeesus Nasaretilaisen henkilö on raamatun- ja uskontulkinnan avain: hänen vuokseen ja hänen yhteydessään kolmiyhteinen Jumalaa tekee syntisen osalliseksi vanhurskaudestaan. Hänessä Pyhä Kolminaisuus paljastuu hyvyytensä lahjoittavaksi Jumalaksi. *Solus Christus*-korostuksen teologinen kehys on *kolminaisuusoppi*.

Kristus ja pyhät kirjoitukset

Raamatuntutkijat ovat laajasti yhtä mieltä siitä, että Jeesus Nasaretilainen on Uuden testamentin keskushahmo. Varhaisen kristillisen kirkon julistus ja sen kirjallinen muoto, pyhät kirjoitukset, ovat kertomusta hänen henkilöstään ja toiminnastaan. Marian poika ymmärrettiin Vanhan testamentin lupaamaksi Messiaaksi. Tästä syystä kristityt käyttivät ensimmäisinä pyhinä kirjoituksinaan Vanhaa testamenttia. Luterilaisuus on sitoutunut tähän näkemykseen. On asetettu Vanhan testamentin profeettojen ja Uuden testamentin apostolien jalkojen juureen ja kuunneltu heidän opetustaan.

Kirkon uskon mukaan Raamattu ilmaisee ihmiselle, kuka Jumala on ja mikä on hänen tahtonsa. Tästä syystä Raamatulla on

erityisasema pyhien kirjoitusten joukossa. Sitä on kirkon tutkittava yhä uudestaan ja pitäen silmällä keskushenkilöä. Reformaation esiin nostama periaate *solus Christus* tarkoittaa, että Raamattua selitettäessä ja tutkittaessa huomio kiinnitetään Kristuksen persoonaan ja tehtävään. Raamatun ymmärtäjä on siten samassa tilanteessa kuin Johannes Kastaja. ”Minun tulee vähetä, mutta hänen kasvaa.” Tulkinta viittaa pois tulkitsijasta ja osoittaa Kristukseen, Jumalaan.

Tuntematon ja itsensä ilmaiseva Jumala

Jeesus Nasaretilaisen merkitys korostuu, koska Jumala on ihmiselle tavoittamaton ja kätkeyty. Samalla kun Jumala salaa perimmäisen olemuksensa ihmisen rationaalisen tiedon ulottumattomiin, hän paljastaa sen tai ainakin ilmaisee siitä olennaisimman. Luterilainen ilmoitusteologia asettuu maastoon, jossa luonnollinen ilmoitus otetaan todesta, mutta muistetaan myös sen rajoitukset. *Karl Barth* kiteytti asian näin: ”*Teologeina meidän pitää puhua Jumalasta. Mutta me olemme ihmisiä emmekä sellaisina voi puhua Jumalasta. Meidän tulee tietää molemmat, se, että meidän-pitää, ja se, että emme-voi, ja antaa juuri siten kunnia Jumalalle. Tämä on meidän ahdistuksemme.*”

Toisaalta luterilaisuus ei väheksy eri uskontojen käsityksiä Jumalasta: yleisuskonnollinen, jopa yleisinhimillinen on päätelmä, että ihmisen alkuperä ja häntä ympäröivä todellisuus eivät selity ilman Luoja. Toisaalta luterilaisuudessa ajatellaan, että Jumala tunnetaan lopulta vain Jeesus Nasaretilaisen persoonassa ja toiminnassa. Näkemys Luojan olemassaolon välttämättömyydestä ei siis riitä: ”*Näinä viimeisinä aikoina hän on puhunut meille Pojassaan, jonka hän on pannut kaiken perilliseksi ja jonka välityksellä hän on myös luonut maailmat*” (*Hepr. 1:2*). Jeesus Nasaretilainen on Jumalan olemuksen kuva ja sädehtivä kirkkaus (*Hepr. 1:3*). Hänen puhettaan kuulemalla, eikä vain kuuntelemalla vaan myös katselemalla, ihminen voi tuntea Jumalan. Tätä Paavalikin pyrki osoittamaan.

Apostolille Ateena oli kaupunki täynnä jumalten kuvia ja palvontaa. Kiinnostavin löytö oli ”Tuntemattomalle jumalalle” omistettu alttari. Tämän, ateenalaisten intohimon jumalien palvon-

taan ja niiden tuntemuksen, Paavali otti Areiopagi-puheensa lähtökohdaksi. Sitä edelsi toinen tärkeä havainto: alttarien suuri määrä osoitti, että Jumalan olemus oli ateenalaisille ratkaisematon.

Paavali hahmotti puheessaan sen, mitä on sittemmin kutsuttu *luonnolliseksi jumalatiedoksi*. Hän on kaiken todellisuuden Luoja, jolla on valta määrätä luotujen kohtalosta ja lopulta tuomita heidät. Hän kykenee asettamaan ajan ja paikan rajat yksilöille ja kansoille. Luomiensa olentojen joukossa hän on antanut erityisaseman ihmiselle, joka hapuillen kykenee etsimään Luojaansa.

Kaikki edellä todettu ”tieto” Jumalasta vain ei riitä. Tarvitaan uusi oppi, todellinen ja pelastava tieto. Niinpä Paavali ohjaa kuulijansa evankeliumin ytimeen: Jeesus Nasaretilainen on noussut ylös kuolleista. Tuo ateenalaisille tuntematon Jumala on herättänyt Jeesuksen, ja ylösnousemus on takeena siitä, että apostolin oppi on oikea ja tarjoaa tiedon Jumalasta ja hänen tahdostaan.

Paavali antaa kirkolle esimerkin paitsi retorisesti taitavasti rakennetusta puheesta myös Kristuksen julistamisesta tavalla, joka ottaa huomioon kuulijoiden tilanteen ja ymmärtämisen edellytykset. Tämäkään ei silti takaa, että sanottu tulee omaksutuksi. Paavalinkin puhe herätti toisissa ivan, toisissa uskon.

Tarvitaan Pyhä Henki

Paavalin tavoin Raamatun profeetat ja apostolit osoittavat Kristukseen, mutta kuullun tekee kuulluksi ja ymmärretyksi Pyhä Henki. *Ison katekismuksen* mukaan on itse asiassa niin, että Raamattua ei voi tulkita eikä ymmärtää oikein ilman Pyhää Henkeä. Raamattua voi kyllä selittää, mutta ilman Pyhää Henkeä selittäminen ei tavoita Raamatun hengellistä ja uskonnollista päämäärää, Kristuksen tuntemista. ”*Emme me, et sinä enkä minä, voisi koskaan saada Kristuksesta mitään tietoa emmekä voisi uskoa häneen ja saada häntä Herraksemme, ellei Pyhä Henki sitä aarretta tarjoaisi evankeliumin saarnan välityksellä ja lahjoittaisi sitä helmaamme.*”

Raamatun lukemisen ja tulkitsemisen tarkoituksena on päästä selvyteen Jumalan olemuksesta. Katekismuksiin kiteytetyn Raamatun opetuksen pääkohdista *uskontunnustus* on se, joka ilmaisee, millainen Jumala on ja mitä ihmisen tulee ottaa häneltä

vastaan. Luther väittää uskaliaasti, että uskontunnustuksen avulla Jumala voidaan tuntea ”täydellisesti”. Sen lausumat muodostavat tarttumapinnan uskontiedolle. Siksi uskonpuhdistaja sanoo, että *credossa* on kuvattu Jumalan koko olemus, tahto ja kaikki teot.

Lutherin väitteen taustalla kuultavat Paavalin puhe Areiopagilla ja Heprealaiskirjeen ajatus, että Kristus on Jumalan olemuksen kuva. ”*Vaikka koko maailma on keskittänyt kaiken ahkeruutensa selvittääkseen Jumalan olemuksen, ajatukset ja teot, yhteenkään kysymykseensä se ei ole saanut vastausta. Mutta tästä sinä opit runsain määrin tuntemaan niitä kaikkia.*” Kristillinen viisaus on siis inhimillisen viisauden ylittävää tietoa Jumalasta. Väitteen todenperäisyyttä on mahdotonta osoittaa objektiivisin menetelmin. Kyseessä on aksiooma, joka perustuu oletukseen, että Raamattu ja sen tärkein hahmo Jeesus Nasaretilainen ovat Jumalan ilmoitus itsestään. Ilmoituksen teologis-opillinen kiteytymä on uskontunnustus, joka kuvaa meille Jumalan olemukseltaan hyvyytensä lahjoittavana.

Uskon tieto Jumalasta syntyy, kun Pyhä Kolminaisuus lahjoittaa itsensä syntisille. Kaiken avaimena on Pyhä Henki. Hän huolehtii ensiksi siitä, että sanaa Kristuksesta saarnataan. Toiseksi Pyhä Henki vaikuttaa, ettei sana mene hukkaan vaan tulee ymmärretyksi. Hänen toimintansa on sidottu sanan julistamiseen. Saarnan sanat Kristuksesta ikään kuin tuovat mukanaan kertomansa eli Pojan ja tämän Hengen, ja sanat välineekseen ottanut Henki tekee sanan kuulluksi. Silloin Jumala ilmaisee itsensä: Jumala on kuin kirkkaus, jota Sana säteilee. Se valaisee sanankuulijan niin, että tämäkin on valossa.

Pyhässä Hengessä Kristuksen kautta Isään – väistä väärintulkinta!

Solus Christus -periaatetta käytetään väärin, jos oppi Kristuksesta muodostuu keskukseksi, joka imee itseensä kaiken muun. Luterilaisessa raamatun- ja uskontulkinnassa ei ajatella tuolla tavoin. Jumala-tiedon välttämätön edellytys on *pneumatologia*, oppi Pyhästä Hengestä. Kristuksen todellinen olemus kätkeytyy hänen perin inhimilliseen ihmisen hahmoonsa ja hänen varsinainen tehtävänsä hänen opetuksiinsa ja tekoihinsa. Mikäli Pyhä Henki ei

ilmaisiksi Jeesus Nasaretilaisen tosiolemusta ja tehtävää, näkisimme hänessä vain inhimillisen viisauden ja moraalin erinomaisten esimerkin. Kristus olisi pelkkä hyvän etiikan mittapuu. Jumalakin paljastuisi tuomariksi, joka vaatii hyvää elämää, ja sitten rankaisee pahoja ja palkitsee hyvät.

Pyhä Henki osoittaa, että Kristus on maailmaan tullut Jumalan Poika, Messias. Hänessä Jumala on toteuttanut pelastavat tekonsa ja lunastanut maailman. Kun uskontieto kohdistuu Jeesus Nasaretilaiseen ja kun katselee kuvaa, jonka Raamattu ja uskontunnustus sen tulkitsijana piirtävät, Isän Jumalan tahto ja olemus avautuvat. Pyhän Kolminaisuuden persoonista tuntemattomin ja etäisin on Isä. Jumalan Poika on kuitenkin peili, johon katsomalla ihminen ei näe omaa kuvaansa, vaan Jumalan sydämen. Poikaa katselemalla käy ilmi, että Jumala on ihmistä rakastava ja tähän suopeasti suhtautuva Isä. Pyhän Kolminaisuuden hyvä tahto on sitä, että hän lahjoittaa omastaan ja tekee osalliseksi siihen, mikä ihmiseltä puuttuu.

Luther korostaa, että Jumala ei halua tulla tunnetuksi mitenkään muutoin kuin Jeesus Nasaretilaisen kautta. *Solus Christus* tarkoittaa, että ainoastaan ihmiseksi tullut Poika voi ilmaista Isän olemuksen (*Joh. 1:18*). Hän yksin on ikään kuin väline, elämä ja kuvastin, josta näemme Jumalan ja opimme tuntemaan hänen tahtonsa. Vain hänessä Jumalan voi nähdä lempeänä Isänä, ei vihastuneena vaatijana ja tuomarina. Tällainen tieto Jumalan suosiollisesta tahdosta sisältää oivalluksen, että Isä lahjoittaa Pojassaan tähän kätkeytyvän vanhurskauden ja ikuisen elämän. Tästä syystä Pojassa Jumala on kuvattu tarkkaan, hänen oman ilmoituksensa mukaisesti. Ilman sitä Jumalaa ei ole lainkaan olemassa.

Solus Christus -periaate ratkaisee myös Jumalan vihan ja rakkauden loputtoman jännitteen, jonka Raamatun Jumala-käsitys sisältää. Pyhyytensä vuoksi Jumalan on vihattava syntiä ja syntisiä, joihin synti on kietoutunut – muutoin hän kieltäisi jumaluutensa ja luopuisi siitä. Mutta synnin vihaaminen on välttämätöntä myös ihmisen vuoksi. Jos Jumala ei vihaa eikä tuhoa syntiä, hänen rakkautensa jää puolittiehen. Synnin tuhoava voima ei ole ihmisen elämän teoreettinen mahdollisuus, vaan totta tässä ja nyt! Siksi Jumalan vihan ja rakkauden ristiriita voi ratketa ainoastaan

Pojan persoonassa. Ihminen on rakastettu, koska Isä rakastaa Poikaa ja osoittaa suosiollista mielialaa tätä kohtaan. Pojan tähden häneen uskovat ovat myös Isän rakkauden kohteena.

Laki vaatii – evankeliumi lahjoittaa Kristuksen

Luterilaisuus korostaa lain ja evankeliumin oikeaa erottamista. Senkin tarkoitus on turvata, että Kristus pysyy julistuksen keskipisteenä. Evankeliumin sisältö on, että Jeesus Kristus on synnin, kuoleman ja perkeleen voittaja. Tähän yhteyteen luterilaisuus liittää sanan *ainoastaan*: kukaan toinen ei ole saavuttanut voittoa elämän tuhovoimista. Tämä oppi on tietoisesti suunnattu kaikkea sellaista opetusta vastaan, joka pitää jotain muuta Pelastajana tai asettaa jonkin muun Kristuksen veroiseksi tai täydentämään hänen suorittamaansa pelastustekoa. Kristus on ainoa, joka kykenee tuhoamaan pahan voimat, puolustamaan ihmistä pahuutta vastaan ja estämään häntä vaipumasta epätoivoon. Evankeliumin kärki ulottuu aina siihen asti, että kadotettu tulee osalliseksi Kristuksesta ja tämän teosta.

Evankeliumia vastapäätä on laki. Sen tehtävä on vaatia ja käskää, ei luvata eikä lahjoittaa. Lain eli rakkauden kaksoiskäskyn toteuttaminen kuuluu kristityn elämään. Laista ei pidä tässä mielessä luopua. *Solus Christus* -periaate tulkitaankin väärin, mikäli ajatellaan, että se vaatisi kristittyä väheksymään Jumalan laissaan ilmaisemaa tahtoa. Ongelmaksi lain noudattaminen muodostuu, kun siitä tulee evankeliumille vaihtoehtoinen pelastusie. Silloin ei oivalleta, että rakkautta vaatiessaan laki vaatii lopulta uskoa, Kristusta ja Pyhää Henkeä. Jos ajatellaan, että ihminen voi myötävaikuttaa pelastumiseensa (*synergismi*) eikä huomata lain perimmäistä tarkoitusta, kielletään Kristuksen teon ainutlaatuisuus. Lain teot eivät anna synergiaetua; niillä kielletään Kristus ja turmellaan evankeliumi.

Lakia tulee julistaa niin, ettei sitä ymmärretä keinoksi saavuttaa Jumalan suosio. Luterilaisuus puhuu tällä kohtaa *lain hengellisestä käytöstä*. Kun ihmistä vaaditaan elämään rakkauden kaksoiskäskyn mukaisesti, hänet asetetaan mahdottoman mutta voimassa pysyvän Jumalan tahdon vaatimuksen eteen. Hengellisessä käytössään laki ei tuota vaatimiaan hyviä tekoja. Se vain osoittaa ihmisen

kykenemättömyyden lain täyttämiseen. Siksi se ajaa ensin epätoivoon, mutta lopulta Kristuksen luo, jos evankeliumi tulee kuuluksi. Oikeastaan on niin, että vain Pyhä Henki kykenee julistamaan lakia sen hengellisen tehtävän mukaisesti. Pyhä Henki ajaa kuulijat Kristuksen luo, joka on niiden luona, joiden sydän on särkynyt.

Lain julistuksen kohteena oleva on kuin rosvo, jota parhaillaan hirtetään. Paljoa ei häntä auta lupaus, että kuolemalla voi sovittaa tekonsa ja ansaita anteeksiantamuksen ja elämän. Ainoa, joka voi rosvoa lohduttaa ja herättää hänessä toivon armahduksesta sekä viedä ikuisen elämään, on Kristus. *Solus Christus* -periaatteen tehtävä on siirtää huomio ihmisestä yhä uudestaan Jumalaan ja tämän pelastaviin tekoihin.

Millainen onkaan evankeliumin piirtämä kuva Jeesus Nasaretilaisesta?

Jeesus Nasaretilaisen teot

Kirkon uskon mukaan Jeesus Nasaretilainen on Jumala ja ihminen, jonka kannettavaksi on pantu ihmissuvun syntien ja harhojen lisäksi kuolema, perkele ja helvetti. Inkarnaatio ja sitä seuraava itsensä alentaminen (*Fil. 2: 5–8*) merkitsivät sitä, että Kristus luopui Jumalan muodostaan, tuli ihmiseksi ja otti orjan hahmon. Hän ikään kuin pukeutui syntisiin ja omaksui persoonaansa kaikki tässä todellisuudessa riehuvat turmiovallat. Tästä seuraa, että syntiä ei ole enää muualla kuin Jeesus Nasaretilaisessa. Samalla Kristus suostui rangaistukseen, joka seurasi lain rikkomisesta. Hän alistui lain alaiseksi ja kärsi sen hirmuvaltaa. Lopulta Kristus on ainoa syntinen (*solus peccator*). Niinpä tarkastelemamme periaate näyttäytyy myös Jumalan pelastavan toiminnan ratkaisevassa käänteessä: kaikki maailman synti ja pahuus on koottu Jeesus Nasaretilaiseen – hän ainoastaan on syntinen.

Samalla kertaa on voimassa toinen Jumalan pelastavan toiminnan edellytys: vaikka Jumala tuli Jeesuksessa ihmiseksi ja luopui Jumalan hahmostaan, Jeesus on edelleen Jumalan Poika ja hänellä ovat yhä kaikki jumalalliset ominaisuudet. Jumalan luontonsa vuoksi Nasaretilainen on täynnä armoa, totuutta ja vanhurskautta. Hän yksin on vanhurskaus (*sola iustitia*). Kristuksen

persoona on siten erityislaatuinen: samalla suurin ja ainoa syntinen, mutta myös ainoa vanhurskaus, *solus peccator et sola iustitia*. Tämä johtaa siihen, että hänessä käydään kahden äärettömän mahdin taistelu. Se päättyy turmiovaltojen tuhoon ja vanhurskauden voittoon, kun Kristus nousee ylös kuolleista.

Luterilainen perinne korostaa, että voittaessaan elämää tuhoavat vallat Kristus toimi yksin. Tuolloin Jumala ja ihminen eivät olleet yhteistyössä. Tätä Kristukselle kuuluvaa kunniaa ihminen ei saa häneltä riistää. Mutta kun ihminen suostuu siihen, että yksin Kristus on vanhurskas, hänkin on Jumalan hyvän tahdon kohteena. Antaessaan kunnian pelastumisestaan Kristukselle, ihminen toimii Jumalan tahdon perimmäisen vaatimuksen mukaisesti. Luterilaisen uskontulkinnan mukaan sitä, joka kuulee Kristusta ja tekee mitä hän käskää, Isä Jumala rakastaa rakastetun eli Poikansa tähden (*Ef. 1:6*).

Usko ja Kristukseen tarrautuminen

Yksin Kristus -korostus sai rinnalleen kaksi muutakin *sola*-lausumaa, vaikka Luther ei kytkenyt niitä kolmikoksi. Niiden luetteleminen pelkkänä rimpsuna johtaa helposti luterilaisen näkemysten kapeutumiseen. Tällöin huomiotta jäävät kolminaisuusoppi perustana, vanhurskaaksi tekemisen merkitys ja sitä seuraavat hyvät teot. Toinen lausumista korostaa, että kristitty tulee osalliseksi Jumalan vanhurskaudesta yksin armosta. Rajaus on eksklusiivinen. Sillä suljetaan pois mahdollisuus, että vanhurskauden saaminen edellyttäisi ihmisen tekoja. Se tapahtuu yksin armosta eli vain siksi, että syntinen on Isän suosiollisen mielialan ja rakkauden kohteena Kristuksen pelastusteen vuoksi.

Kolmas *sola*-lausuma liittyy uskoon ja varmistaa Jumalan pelastavan työn riippumattomuuden. Usko on ihmisen ulottumattomissa oleva lahja. Usko ei ole ihmisen tahdon tuote, vaan syntyy sen liikkeistä riippumatta tai niiden vastaisesti. Uskoa ei voi täydentää teoilla. Se kohdistuu yksinomaan Jumalan lupaukseen, se omistaa ja tuntee yksin Jumalan ja sen tehtävä on ainoastaan ottaa vastaan hyvää Jumalalta. Kun reformaatio korosti tällä tavoin Jumalan yksinvaikuttavuutta ja suvereeniutta, sen kannattajista ryhdyttiin käyttämään nimitystä *solarios*, ”yksinomaiset”. Viime

kädessä sanat *yksin* ja *ainoastaan* viittaavat Kristuksen suorittamaan pelastavaan tekoon ja korostavat sen ainutlaatuisuutta ja vapautta ihmisen myötävaikutuksesta.

Pelastuminen on siten yksinomaan Jumalan evankeliumissaan antaman lupauksen varassa, että Jeesus Kristus on Vapahtajamme. Kaikki huomio on kiinnitettävä tähän Kristukseen, jossa tarjotaan ja lahjoitetaan Jumalan vanhurskaus. Usko toimii juuri näin. Se ikään kuin tarrautuu ja ”omistaa” Kristuksen sekä luo yhteyden häneen. Tästä syystä Luther tarkkasi erityisesti niitä Paavalin ilmaisuja, jotka puhuvat kristityn ja Kristuksen yhteydestä. Galatalaiskirjettä tulkitessaan Luther toteaa, että aina silloin, kun apostoli puhuu pelastuksesta, vanhurskaudesta, armosta, lupauksesta, lapseudesta ja perinnöstä, hän lisää joko sanan *Kristuksessa* tai *Kristuksen kautta*. Jumalan pelastava todellisuus on siis ihmisen ulottuvilla Kristuksen persoonassa, jossa myös kristityn tulee olla.

Mikäli vanhurskauden saaminen irrotetaan Kristuksesta ja hänen saamisestaan ja rinnalle nostetaan jotain muuta, koko uskonoppi turmeltuu. Tästä Paavali nuhteli Pietaria (*Gal. 2:14*). Tämän pakanoille esittämä vaatimus, että näiden tuli noudattaa juutalaisen lain määräyksiä, kyseenalaisti Kristuksen aseman. Paavalin mielestä Pietari pakotti pakanat luopumaan Kristuksesta ja turvautumaan ainakin osaksi tekoihin. Tämä oli ristiriidassa opin puhtauden sekä uskon ja vanhurskauttamisen kanssa, jotka suuntasivat huomion Kristukseen vanhurskauden lahjoittajana. Kaikki – armo, rauha, syntien anteeksiantamus, vanhurskaus ja iankaikkinen elämä sekä Pyhän Hengen lahja – voidaan siis omistaa vain Kristuksessa.

Edellä todettu on merkityksellistä hahmotettaessa luterilaista *yksin Kristus* -periaatetta. Lausuma varjelee ymmärtämästä vanhurskauttamista yksipuolisesti. Periaate tarvitaan, jotta pelastus ei kavennu vanhurskaaksi julistamiseksi ilman ihmisen uudistamista ja ettei ihmisen oma toiminta, kuten parannuksenteko, ala täydentää Kristuksen kristityssä aikaansaamaa vanhurskautta. Jotta näin ei kävisi, vanhurskauttamisen kaksi puolta on pidettävä tarkoin mielessä. Isän Jumalan armahtava suhtautuminen syntiseen ei ole pelkkä mieliala, vaan suurimman mahdollisen lahjan eli Kristuksen antamista syntiselle ja vanhurskaaksi tekemistä. Tämä tapahtuu, kun syntinen on Kristuksessa.

Kristuksessa oleminen Paavalin teologiassa

Raamatuntutkimuksessa on 1800-luvulla lähtien korostettu, että ajatus Kristuksessa olemisesta on keskeinen Paavalin teologiassa. Näkemystä on silti tulkittu eri tavoin. Tutkimushistoria heijastelee teologisen tutkimuksen aatehistoriallisia sidonnaisuuksia, jotka ovat yksipuolistaneet tulkintaamme. Vastaavat ajattelumuodot, jotka näkyvät tieteellisessä Luther-tutkimuksessa, ilmenevät tulkittaessa Paavalin ajatusta Kristuksessa olemisesta.

Paavali käyttää Kristus-yhteyttä ilmaisevaa kielellistä rakennetta ja sille rinnakkaisia ilmaisutapoja usein, noin 160 kertaa. Dynaaminen käännösperiaate ei tuo kaikkia esille. Paavalin kirjeiden vaikutuksesta ilmaisua käyttivät myös varhaiskirkon isät, kuten *Ignatios Antiokialainen* ja *Kleemens Roomalainen*. Ekumeenisessa keskustelussa 1990-luvulla ajatus nousi etualalle, kun pelastumista tarkasteltiin Paavalin *koinonian* käsitteen avulla. Sekin tarkoittaa Kristuksessa olemista. Ilmauksen *Kristuksessa* taustalla on Vanhan testamentin tapa puhua Hengessä olemisesta (esim. *Joel 3: 1–2*).

Kari Kuula on korostanut, että Kristuksessa oleminen on Paavalin pelastusopin keskus. Pelastus on osallisuutta Kristukseen. Se siirtää ihmisen synnin vaikutuspiiristä Kristuksen valtapiiriin. Monet muut apostolin teologian teemoista selittyvät ja jäsentyvät toisiinsa Kristuksessa olemisen avulla. Näitä ovat Jumalan läsnäolon kokeminen Hengen kautta, seurakunta Kristuksen ruumiina, Kristuksen kuolema, Kristuksen ylösnousemus, kaste, ehtoollinen, viimeinen tuomio ja Israelin hylkääminen sekä etiikka.

Paavalin käsitys vanhurskauttamisesta käy ymmärrettäväksi Kristuksessa olemisen avulla. Apostoli tarkastelee vanhurskauttamista Galatalais- ja Roomalaiskirjeessään Kristus-yhteyden rinnalla. Hänen teologiassaan Jumalan vanhurskaus viittaa sekä Jumalan omaan vanhurskaaseen toimintaan ja olemukseen että vanhurskauteen, jonka Jumala lahjoittaa ihmiselle. Tämä tapahtuu, kun Jumala Kristuksessa antaa itsensä ja kun kristitty tulee osalliseksi Kristuksesta. Erityisesti galatalaisille Paavali korostaa Kristuksessa olemisen ja vanhurskauttamisen yhteyttä. Kristitty tahtoo tulla vanhurskaaksi Kristuksessa (*Gal. 2:17*); Kristus puolestaan elää kristityssä (*Gal. 2:20*). Tällöin Kristuksen kärsimys ja ylös-

nousemus toteutuvat kristityssä, kristitty on Kristuksen valtapiirissä, hän vapautuu synnin vallasta, tulee sovintoon Jumalan kanssa ja voi elää tämän tahdon mukaan.

Reformaatio Paavalin tulkitsijana

Reformaatio kykeni tavoittamaan Paavalin käsityksen. Apostolille oli tärkeää löytää ratkaisu siihen, miten ihminen pääsee sovintoon Jumalan kanssa, ja siihen, kuinka hän vapautuu synnin tuhoavasta vallasta. Tätä Paavalin linjaa Luther seurasi. Hänen kielenkäytönsä noudattaa Paavalin puheentapaa ja Raamatun keinoa ilmaista uskon salaisuus kielikuvien avulla. Reformaattori käyttää käsitteitä, jotka ovat peräisin mystiikasta tai häntä edeltävän ajan teologisista pohdinnoista. Niidenkin alkuperä on Raamatussa ja sen metaforissa.

Metaforat ovat sanojen piirtämiä kuvia, joissa niiden tarkoittama todellisuus on mukana jo kuvassa. Kuvan ymmärtäminen ja omaksuminen on sen tarkoittaman asian ymmärtämistä ja omaksumista.

Yksi metaforista on sydämessä tai omassatunnossa asuva Kristus. Toinen on morsiusmystiikan kuva morsiamesta ja sulhasta, jotka tulevat yhdeksi. Kolmas on kuva sormuksesta, johon on liitetty kallis jalokivi. Metaforia on muitakin. Niiden yhteinen merkitys on siinä, että kristitty ja Kristus tulevat erottamatta yhdeksi ja kaikki muut suljetaan tämän yhdistymisen ulkopuolelle. Niinpä omassatunnossa tulee levätä yksin Kristuksen, kun taas laki hyvien tekojen vaatimuksineen on heitetty ulos. Siksi ihmiselle osoitettu vaatimus kyetä toteuttamaan Jumalan lain vaatimukset on menettänyt syyttävän voimansa. Läsnaoleva Kristus puolestaan lohduttaa syntistä, antaa hänelle anteeksi ja tekee hänet vanhurskaaksi.

Yksin Kristus -periaate varmistaa, että kristityn elämää vallitsevat tietoisuus Jumalan armosta, Kristuksen kristittyä uudistava vanhurskaus sekä ilo ja luottamus Jumalan suopeuteen. Sen sijaan laki syytöksineen, synti elämää tuhoavana voimana, kuoleman lopullisuus ja pelko Isän Jumalan vihasta ovat menettäneet otteensa. Ihminen on kuin talo, jota asuu ja hallitsee uusi isäntä.

Kristitty on Kristuksessa ja Kristus hänessä (*Joh. 6:56*), eikä näiden kahden rauhaa häiritse mikään.

Kristitylle usko ja Kristuksessa oleminen merkitsevät sitä, että hän kiinnittää huomionsa vain Pelastajaansa. Kristuksesta ja kristitystä pitääkin tulla niin yksi kokonaisuus, ettei näköpiiriin jää muuta kuin ristiinnaulittu ja kuolleista herätetty Jeesus Nasaretilainen. Jos huomio herpaantuu ja kristitty alkaa tarkastella itseään, hän on hukassa. Tällöin hän kysyy väistämättä, millainen olen, millaiseksi minun pitäisi tulla ja mitä minun tulee tehdä. Tarkkailemalla omia mahdollisuuksiaan kristitty hukkaa näkyvistä vanhurskautensa ja elämänsä. Tulee siis pitää hellittämättä katse Kristuksessa ja ajatella, ettei mikään muu voi olla lähempänä ihmistä eikä kiinteämmin häneen liittynyt kuin Kristus.

Kristityn vanhurskaus

Vanhurskauttamisoppi näkökulmineen on teologian keino eritellä kristityn tilannetta sellaisena kuin se näyttäytyy esimerkiksi Roomalaiskirjeen luvuissa 7 ja 8. Vanhurskauttaminen sisältää kaksi ulottuvuutta: *vanhurskaaksi julistamisen*, joka tarkoittaa Jumalan suosiollista suhtautumista kristittyyn, vaikka tämä on edelleen syntinen, ja *vanhurskaaksi tekemisen*, joka on kristityn uudistamista Kristuksen kuvan muotoiseksi. Edellinen on täydellistä, sillä kristitty on kokonaan Jumalan armahtavan tahdon kohteena; jälkimmäinen vasta osittaista, koska Kristus ei ole vielä vapauttanut kristittyä kokonaan synnistä. Kummankin perustana on Paavalin ajatus, että Kristus elää kristityssä.

Kristityn elämäntilanteen näkökulmasta on välttämätöntä, että hän jatkuvasti turvautuu Kristuksen vanhurskauteen. Tähän *solus Christus* -periaate ohjaa. Vaikka kristitty on uskossa osallinen Kristuksesta, hänessä on edelleen syntiä ja hän on vasta osaksi (*partim*) vanhurskas. Silti Kristus ja hänen Pyhä Henkensä hallitsevat kristittyä. Niinpä kristityn tulee antaa Kristukselle kunnia siitä, että tämä rajoittaa synnin turmelevaa valtaa kristityn elämässä, ja siitä, että kristitty voi jatkuvasti turvautua Kristuksen täydelliseen vanhurskauteen. Vanhurskaudesta ei näin tule milloinkaan kristityn omaa ominaisuutta.

Vanhurskaaksi tekeminen ja uudistuminen ilmenevät myös siten, että kristitty arvioi tilannettaan uudella tavalla. Ilman Pyhää Henkeä hän ei kykenisi pitämään Kristusta ainoana ansiona, johon voi turvautua. Sama pätee hänen mahdollisuuteensa elää Jumalan tahdon mukaisesti. Kun kristitty on Kristuksessa ja tämän anteek-siantamuksen suojassa, hän alkaa rakastaa ja toimia Jumalan tahdon mukaisesti. Kaikki tämä on mahdollista vain sillä edellytksellä, että hän on yhtä Kristuksen kanssa. Jos luottamus siirtyy jo toteutuneeseen uudistumiseen, kristitty menettää Kristuksen ja tämän vanhurskauden. Pelastumisesta tulee ihmisen oman hyvän tekemisen ohjelma. Tämän *solus Christus* -periaate estää. Luther korostaa: ”*Kristus yksin tekee minut vanhurskaaksi vastoin pahoja tekojani ja katsomatta hyviin tekoihini.*”

Niin kirkon raamatuntulkinnassa kuin julistuksessakin on siis olennaista kiinnittää yhä uudestaan tarkkaavaisuus Kristukseen ja hänen pelastustekoonsa. Miten se tapahtuu?

On etsittävä Kristusta

Kirkkopostillan esipuheessa Luther kysyy, mitä evankeliumeista on etsittävä ja mitä niiltä on odotettava. Vastauksena retoriseen kysymykseensä hän sanoo seuraavansa Paavalin ohjetta. Paavali ei halunnut tuntea korinttilaisten luona ketään toista kuin Jeesuksen Kristuksen ja hänetkin vain ristiinnaulittuna (1. Kor. 2:2). Raamatun ydinsisältö on siis kuvaus Kristuksesta ja hänen persoonastaan, teoistaan, puheistaan ja kärsimyksästään. Tämä tekee evankeliumin evankeliumiksi, mutta se oli myös Pietarin ja Vanhan testamentin profeettojen julistuksen perimmäinen sisältö.

Lutherin ohjeen mukaan Raamatusta tulee etsiä Kristusta kahdella eri tavalla. Ensimmäinen näistä on *Kristuksen ymmärtäminen lahjaksi*, jonka Jumala on meille antanut (Room. 8:32). Lahja löydetään, kun tarkkaavaisuus on Kristuksen sovintokuolemassa ja ylösnousemuksessa. Tämä kaikki on tapahtunut, jotta me tulisimme osallisiksi hänessä olevasta pelastuksesta. Kristus-lahjan etsiminen ja löytäminen synnyttää, ravitsee ja vahvistaa uskoa. Se tarjoaa uskolle jotain, johon tarttua. Uskon vuoksi meissä tapahtuu hengellisesti se, minkä evankeliumit kertovat tapahtuneen Kristuksessa pääsiäisaamuna. Ihmisessä toteutuu

turmiovaltojen kuolema ja ylösnousemus uuteen elämään. Usko tekee hänestä kristityn, koska se ”omistaa” Kristuksen. ”*Sinun omasi on Kristuksen elämä, opetukset, teot, kuolema, ylösnouseminen ja kaikki, mitä hän on, mitä hänellä on, mitä hän tekee ja voi.*”

Luther kehottaa lukemaan Raamattua edellä kuvattu odotus mielessä. Tarkattaessa, mitä Kristus on tehnyt ihmisen puolesta, Kristus tulee sanan lukijan luo. Yhtä hyvin voidaan sanoa, että kristitty viedään sanan avulla Kristuksen luo. Toteutuu Paavalin ajatus Kristuksessa olemisesta. Luther tulkitsee tapahtuman *passion* käsitteen avulla. Kristitty ei tee omaehtoisesti mitään, mutta tulee vaikutetuksi (*passio*). Kristus toimii ja lahjoittaa pelastavat hyvytensä, ja kristitty tulee osalliseksi Kristuksessa olevasta avusta ja armosta.

Tarkastelun toisessa vaiheessa huomio on *Kristuksen antamassa esikuvassa*. Tällä reformaattori tarkoittaa esimerkkiä siitä, kuinka omastaan luopuva ja toisen hyvää tahtova rakkaus toimii. Tällöin huomio on hyviä tekoja tekevässä Kristuksessa. Hän luopui eri tavoin omastaan ja toteutti Isänsä tahdon. Toimimalla vastaavalla tavoin kuin Kristus kohteli lähimmäisiään, kristitty voi toteuttaa omastaan luopuvan rakkauden periaatetta lähimmäisensä hyväksi. Vaikka esikuvan noudattamisesta ei ole tuloksena vanhurskauttaminen, se ohjaa kristittyä Jumalan mielen mukaiseen elämänmuotoon. Lähtökohtana on Kristuksen antaman esimerkin pohdinta. Vasta sitten voi kysyä, mitä minun tulee tehdä, ja rohkaistua kulkemaan Herran askelissa.

Luterilaisuus pitää kiinni siitä, että Kristus tulee ensin ymmärtää meille annetuksi lahjaksi. Vasta sitten voi tarkastella hänen antamaansa esimerkkiä. Mikäli järjestys vaihtuu, lahja on ansaittava ja esimerkin saarnaaminen käy mahdottomaksi. Päälimmäiseksi jää ankara laki. Se vaatii noudattamistaan kertomatta, miten se on mahdollista. Voisiko näiden näkökulmien avulla tulkita Raamatun sanomaa laajemminkin?

Lutherin selostus, kuinka Raamatusta tulee etsiä Kristusta, osoittaa, että *solus Christus* -periaate ei kavenna kristillisen opin kokonaisuutta. Periaate ohjaa päinvastoin huomaaman sekä uskon että rakkauden. Olennaista on silti, että usko edeltää rakkautta.

Kun kristityn usko on saanut ravintonsa Jumalan sanasta, hänen rakkautensakin voi toteutua.

Kristus ja oikea kristillinen elämä

Raamatun merkitystä perustellaan usein sen sisältämällä yleisihmillisellä viisaudella ja eettisillä ohjeilla. Tällainen aines sisältyy Raamattuun. Se on myös kiistatta vaikuttanut syvälle länsimaiseen kulttuuriin. Tämä hermeneuttinen lähestymistapa ei vielä tavoita Raamatun hengellistä sanomaa. Kirkon elämässä *solus Christus*-periaate on osoittautunut tarpeelliseksi erityisesti silloin, kun kristinuskoa on haluttu perustella tekemällä Jeesus Nasaretilaisesta moraaliteologi.

Asialla on silti toinenkin puoli. Yhtä kohtalokas virhetulkinta olisi irrottaa Jeesuksen toiminnasta ja julistuksesta elämän oikea ja väärä. Hän ei luopunut ajatuksesta, että lain suurimmat käskyt tuli täyttää. Ihmisen elämän mieli toteutuu, jos hän voi elää ja toimia omastaan luopuvan, toiselle hyvää lahjoittavan rakkauden välikappaleena. Ihmisen tehtävä on edelleenkin siinä, että hän rakastaa Jumalaa yli kaiken ja lähimmäistä kuin omaa itseä. Jälkimmäinen käsky saa velvoittavuutensa ensimmäisestä: Jumalaa ei voi rakastaa rakastamatta hänen tahtoaan, ja se kääntyy rakastamaan lähimmäistä vihollista myöten. *Solus Christus*-periaate on tarpeen, koska se auttaa jäsentämään uskon ja elämän suhdetta. Se pitää huolen siitä, ettei rakkaus korvaa uskoa, ja siitä, ettei usko ummista silmiään lähimmäiseltä.

Perustava erottelu on tehty jo edellä, kun kysyttiin, mitä evankeliumeista on etsittävä. Vastauksen alku, Kristus lahjana, palveli uskoa, ja loppu, Kristus esimerkkinä, piti silmällä kristillistä elämää. Tällöin oikean ja hyvän elämänmuodon pohdinta asettui kohdalleen uskon- ja elämäntulkinnan kokonaisuudessa. Ajatukseksi on, että Jumala ei tingi lakinsa vaatimuksista tahtonsa ilmauksina. Vaatimisesta ei silti seuraa toteuttaminen. Kristityn tulee sitoutua rakkauden kaksoiskäskyn edellyttämään elämänmuotoon, mutta tietoisena siitä, että hänen mahdollisuutensa toteuttaa laki ja rakkaus perustuu uskoon. Se on osallisuutta Kristukseen, joka omassa elämässään ja toiminnassaan jo on toteuttanut Jumalan koko tahdon.

Solus Christus -periaate ohjaa huomaamaan, että Jumalan mielen mukainen elämä voi toteutua vain, jos Kristus elää kristityssä. Tästä seuraa, että kirkon elämässä kysymykset oikeasta elämästä ja oikeudenmukaisuudesta ovat merkityksellisiä. Paavalikin edellyttää, että usko ja yhteys Kristukseen muuttavat kristityn elämää. Uusi ilmenee hyvinä tekoina ja inhimillisenä oikeudenmukaisuutena. Vaikka Raamattua ei sellaisenaan ole tarkoitettu etiikan oppikirjaksi, kirkon on yhä uudelleen kysyttävä, mitä rakkauden kaksoiskäskyn ja kymmenen käskyn sekä Kristuksen antaman esimerkin toteuttaminen ovat tässä ja nyt. *Solus Christus* -periaate ei siis rajaa pois kaikkea muuta kuin Jumala-suhteen kysymyksiä, mutta asettaa uskon ja rakkauden keskenään oikeaan suhteeseen.

Matteuksen kuvaus viimeisestä tuomiosta ja rakkauden teoista kahtaalle erottelemisen mittapuuna (*Matt. 25: 31–46*) sisältää jännitteen, joka ei hevin ratkea. Onko todella niin, että Kristus on kätkeytynyt vähäisiin veljiimme ja sisariimme ja pelastumisemme määräytyy sen mukaan, miten olemme toimineet heidän hyväntehtijöinä?

Lutherin tulkinta on kahdella tapaa Kristus-keskeinen. Hän pitäytyy ensinnä Ihmisen Pojan omiin sanoihin, jonka mukaan tämä on salatulla tavalla läsnä lähimmäisissä. Toiseksi reformaattori tähdentää vanhurskaiden hämmennystä siitä, että he olisivat tehneet hyviä tekoja Kristukselle kärsivät kohdatessaan. Tätä usko ja Kristuksen seuraaminen kuitenkin merkitsevät: he ovat huomauttaen noudattaneet Kristuksen esikuvaa omastaan lahjoittavasta rakkaudesta, kun Kristus heissä on toiminut hyvien tekojen tekijänä. Siksi loppupäätelmä on suorastaan kummallinen: Kristus on kaikki kaikessa ja kristitty väline, jota Kristus käyttää hyvien tekojen tekemiseen. Tämä toisen hyvää tavoittelevan rakkauden velvoite pysyy viimeiselle tuomiolle asti. Siitä selviää vain uskon avulla, joka yhdistää Kristukseen. Tähän myös katekismus tähtää: kolmiyhteinen Jumala antaa lahjaksi itsensä ja kaikkensa, jotta voisimme täyttää kymmentä käskyä!

Luterilaisuudessa edellä todettu liittyy siihen, mikä on vanhurskauttamisopin asema kirkon uskon kokonaisuudessa. Vetoamalla *yksin Kristus* -periaatteeseen kristillistä oppia ei saa pelkistää vanhurskauttamisopiksi. Jumalattoman vanhurskauttaminen ei ole

sellainen opin keskus, joka imee itseensä kaiken muun, vaan joka jäsentää kokonaisuutta. Asia on ollut esillä viime vuosikymmenen ekumeenisessa keskustelussa.

Solus Christus ja sen ekumeeninen ulottuvuus

Luterilainen maailmanliitto ja Roomalais-katolinen kirkko allekirjoittivat *Yhteisen julistuksen vanhurskauttamisopista* Augsburgissa lokakuussa 1999. Asiakirjan kolmannessa luvussa osapuolet korostavat, että vanhurskauttaminen on kolmiyhteisen Jumalan työ. Tämä tarkoittaa, että vanhurskauttamisoppi perustuu käsitykseen Jumalasta Pyhänä Kolminaisuutena. Raamatun Jumala on Isä ja Poika ja Pyhä Henki. Pelastuksen kannalta Jumalan toinen persoona, Jeesus Kristus, on keskuksessa, mutta ei ilman kahta muuta persoonaa. Pelastus eli vanhurskauttaminen on sitä, että me tulemme osalliseksi Hänestä Isän tahdon mukaan Pyhässä Hengessä (*Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista* 15).

Vanhurskauttamisopin tehtävä on artiklan 16 mukaan kiinnittää tarkkaavaisuus kirkon elämässä yhä uudestaan Jeesus Nasaretilaiseen. ”*Sanoma vanhurskauttamisesta suuntaa meidät erityisellä tavalla Uuden testamentin todistuksen keskukseen, Jumalan pelastavaan toimintaan Kristuksessa.*” Oppi vanhurskauttamisesta on siten *solus Christus* -periaatteen muunnelma. Aina silloin, kun kirkon raamatuntulkinnassa ja julistuksessa huomio on Kristuksessa, jossa Jumalan anteeksi antava ja uutta luova armo tulee julki, jonka Isä Jumala on antanut meille lahjaksi, jonka me voimme ottaa vastaan uskossa ansaitsemattamme ja joka uudistaa elämämme, meissä toteutuu vanhurskauttaminen eli osallisuus Kristukseen.

Edellä todettuun perustuu vanhurskauttamisopin erityinen, jopa poikkeuksellinen asema kristillisen opin kokonaisuudessa. Se ei ole vain uskonopin yksi osa, vaan sisällöllisessä yhteydessä kaikkiin muihinkin keskeisiin uskontotuuksiin. Tässä mielessä vanhurskauttamisoppi voi toimia kirkon opin ja elämän luovuttamattomana mittapuuna. Vanhurskauttamisoppi on kriteeri, joka ”aina suuntaa kirkon kaiken opetuksen ja toiminnan Kristukseen”. Tämä koskee myös Raamatun tulkitsemista ja sen ymmärtämistä Jumalan ilmoitukseksi.

Luterilaisina meidän on samalla tarkasti huomattava, että kriteeriä käytetään väärin, jos sillä suljetaan muut uskonopin osat pois ja kaikki palautetaan vanhurskauttamisopiksi. Tällöin oppi vanhurskauttamisesta kääntyy *solus Christus* -periaatetta vastaan. Vanhurskauttamisoppi on raamatun- ja uskontulkinnan apuväline ja sellaisena välttämätön, koska se aina viittaa itsestään pois päin kolmiyhteiseen Jumalaan. ”Luterilaisilla ja katolisilla on yhteinen tavoite tunnustaa kaikessa Kristusta, johon yksin tulee yli kaiken luottaa ainoana välittäjänä (1. Tim. 2:5–), jonka kautta Jumala Pyhässä Hengessä antaa itsensä ja uudistavat lahjansa” (Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista 18).

Ekumeeninen johtopäätös on rohkaiseva. *Solus Christus* -periaate muotoutui, kun kirkkoa repi sisäinen ristiriita. Periaatteella oli kontroverssiteologinen, jopa poleeminen lähtökohta. Sillä haluttiin turvata pelastuksen riippuvuus Kristuksesta ja torjua ihmisen myötävaikutus. Muussa mielessä periaatetta ei pidä tulkita rajaa- vaksi ja poissulkevaksi. Lutherin näköala on laajempi. *Solus Christus* on merkityksellinen, koska se ilmaisee Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen olemuksen. Pyhä Kolminaisuus on Jumala, joka Isän tahdosta tekee Kristuksen kautta Pyhässä Hengessä syntisen ihmisen osalliseksi omasta olemuksestaan, itsestään lahjoittavasta rakkaudesta, totuudesta ja vanhurskaudesta. Muutoin ihminen ei voi pitää Jumalaa hyvän antajana eikä rakastaa lähimmäistään kuin omaa itseään.

9. RAAMATUN EETTINEN VAATIMUS – LAKI, EVANKELIUMI JA ARMO

Lain ja evankeliumin ero

Raamatun keskeinen sanoma on evankeliumi Jumalan armosta. Mutta se sisältää muutakin: käskyjä ja ohjeita jotka koskevat sekä jumalanpalvelusta että ihmisten välisiä suhteita. Miten sanoma edellytyksettömästä armosta ja erilaiset vaatimukset ja käskyt elää ja toimia oikein sopivat yhteen? Jokainen kristitty joutuu jollakin tavalla kohtaamaan tämän ongelman uskonelämässään. Samalla se on yksi teologian keskeisistä kysymyksistä. Luterilaisen teologian vastaus lähtee siitä, että on tarpeen oppia erottamaan laki ja evankeliumi mahdollisimman tarkasti toisistaan. Raamatuntutkimuksessa kuitenkin usein kiistetään tämä erottelu, koska katsotaan, että se ei sisälly Raamatun teksteihin.

Ei ole itsestään selvää, mitä lain ja evankeliumin erottelu tarkoittaa. *Luther* piti lain ja evankeliumin erottamisen taitoa teologin tuntomerkinä. Hän ajatteli, että tämän eron tekeminen on pitkän harjoituksen tulos, eikä hän itsekään osaa sitä aina tehdä:

”Jos joku on oppinut kunnolla erottamaan evankeliumin laista, kiittäköön siitä Jumalaa ja tietäköön olevansa teologi. Minä en todellakaan osaa sitä ahdistuksessa vielä niin kuin pitäisi. Mutta näin ne on erotettava toisistaan: sijoita evankeliumi taivaaseen ja laki maahan; nimitä evankeliumin vanhurskautta taivaalliseksi ja jumalalliseksi ja lain vanhurskautta maalliseksi ja inhimilliseksi ja erota evankeliumin vanhurskaus lain vanhurskaudesta yhtä tarkasti kuin Jumala erotti taivaan maasta, valkeuden pimeästä, päivän yöstä...” (WA 40 I, 207, 17–23)

Lain ja evankeliumin erottamisen taito sisältää ainakin seuraavia seikkoja. Ensiksi erottelu viittaa kahdenlaiseen vanhurskauteen: jumalalliseen ja inhimilliseen. Lain vanhurskaus on inhimillistä ja evankeliumin vanhurskaus jumalallista. Toiseksi näiden välisen eron tekeminen on erityisen vaikeaa tilassa, jota *Luther* nimittää

ahdistukseksi (tentatio). Ahdistukset tarkoittavat ihmistä kohtaavia onnettomuuksia ja vastoinkäymisiä, joissa usko ja luottamus Jumalan hyvyyteen joutuu koetukselle. Ahdistus on tilanne, jossa ihminen tavalla tai toisella kysyy, onko olemassa hyvä Jumala, joka voi ja tahtoo auttaa. Juuri ahdistusten vuoksi lain ja evankeliumin erottamisen taitoa tarvitaan. Lain valossa näyttää nimittäin siltä, että ihmisen on pärjättävä omin voimin. Jos Jumala onkin olemassa, hän ei ainakaan auta, vaan pelkästään käskee, vaatii, uhkaa ja tuomitsee. Ja samoin näyttävät tekevän häneen uskovat ihmiset. Evankeliumin valossa on toisin. Siinä Jumala armahtaa, lahjoittaa ja ottaa yhteytensä ja toiset ihmisetkin voi kaikista puutteistaan huolimatta nähdä Jumalan antamina lahjoina.

Lain ja evankeliumin varsinainen tähtäyspiste on ihmisen suhde *jumalalliseen ja maalliseen vanhurskauteen eli oikeamielisyyteen* tai *oikeudenmukaisuuteen*. Evankeliumin vanhurskaus tarkoittaa sitä jumalallista vanhurskautta, jonka Jumala itse lahjoittaa ihmiselle ja jolla hän tekee ihmisen vanhurskaaksi. Lain vanhurskaus puolestaan tarkoittaa sellaista vanhurskautta, jota vaaditaan ihmiseltä, ja joka ihmisen tulisi kyetä toteuttamaan. Erottelu täytyy tehdä, jotta kummallekin, lain vaatimukselle ja evankeliumin lupaukselle, osattaisiin antaa oikea merkitys ja tehtävä.

Pitäisikö erottelua siis tarkastella ihmisen tilaa koskevana eksistentiaalisena kysymyksenä vai Jumalan sanan olemusta ja tehtävää koskevana teologisena kysymyksenä? Lutherin ajattelussa nämä näkökulmat kietoutuvat yhteen.

”Lain ja lupauksen välillä on huolellisesti tehtävä ero. Aikaan, paikkaan ja henkilöön katsoen ja kaikissa suhteissa ne ovat toisistaan yhtä kaukana kuin taivas ja maa tai maailman alku ja loppu. Tosin ne ovat hyvin lähellä toisiaan, kun ne ovat liittyneet yhteen samassa ihmisessä eli sielussa. Kuitenkin ihmisen affektin ja oman tehtävänsä näkökulmasta niiden tulee olla mahdollisimman kaukana toisistaan. Lain on määrä komentaa lihaa, mutta lupauksen tulee hallita lempeästi omaatuntoa.” (WA 40 I, 469, 19–24)

Lain ja evankeliumin eron yksi ulottuvuus on, että vaikka ne ovatkin yhdessä ja samassa ihmissielussa, niiden tehtävä on hallita eri alueita ihmisessä. *Omatunto* ei tässä yhteydessä ole erillinen sielun kyky, vaan koko ihminen Jumalan edessä, Jumalan arvion alaisena. *Liha* puolestaan tarkoittaa ihmistä syntiin langenneena

Jumalan luomuksena. *Affekti* tarkoittaa tässä sitä, että lain tehtävä on synnyttää omaa hyvänsä tavoittelevassa langenneessa ihmisessä, ”lihassa”, synnintuntoa ja jumalanpelkoa, mutta evankeliumin tehtävä on tuoda omalletunnolle rauha ja luottamus Jumalan hyvyyteen.

Laki ja evankeliumi ovat kaksi tapaa, joilla Jumala oman sanansa ja puheensa välityksellä kohtaa ihmisen:

”Ei ole olemassa parempaa menetelmää opettaa ja säilyttää puhdasta oppia kuin seurata metodia, nimittäin että jaamme kristillisen opin kahteen osaan, lakiin ja evankeliumiin. Näinhän Jumalan sanassakin asetetaan eteemme kaksi puolta, nimittäin koko Jumalan viha tai armo, synti tai vanhurskaus, kuolema tai elämä, helvetti tai taivas.” (Martti Luther: Laki ja evankeliumi, s. 42)

Raamatun kirjoitukset ovat inhimilliseen muotoon kirjoitettua Jumalan sanaa ja siksi ne kohtaavat lukijan tai kuulijan kahdella tavalla. Lutherin käsityksen mukaan sanan kohtaaminen ei ole pelkästään älyllinen ymmärtämisen tapahtuma, vaan kokemus ihmisen tilasta Jumalan edessä. Ihmisellä on kyllä luonnostaan jonkinlainen lain tuntemus, mutta se on niin heikko ja hämärtynyt, että on tarpeen julistaa lakia, jotta ihmiset tuntisivat synnin suuruuden. Jumalan sanan kohdatessa ihmisen lakina tämä kokee vaatimuksen, joka tulee täyttää. Kun laki tekee työnsä loppuun asti, ihminen ymmärtää ja tuntee, ettei kykene vaatimuksen täyttämiseen, ja kokee siksi olevansa riittämätön, kelpaamaton ja tuomittu. Tällöin hän kuulee sydämessään Jumalan tuomion.

Lain tunteminen ja voima eli sen ymmärtäminen ja kokeminen ei kuitenkaan ole ihmisten vallassa. Lakia on kyllä julistettava kaikille, mutta Jumala liikuttaa niitä sydämiä, joita hän tahtoo. Tästä syystä ihmiset kuulevat ja kokevat lain eri tavoin.

Kun Jumalan sana kohtaa ihmisen evankeliumina, hän kokee tulevansa armahdetuksi, saavansa lahjan ja kelpaavansa Jumalalle:

”Evankeliumi on lupaus, joka antaa Kristuksen ja niin vapauttaa lain kauhuista, synnistä ja kuolemasta sekä tuo armon, syntien anteeksiantamisen, vanhurskauden ja iankaikkisen elämän.” (WA 39 I, 387)

Vaikka olen tässä esittänyt lain ja evankeliumin ihmisen kokemuksen näkökulmasta, en tarkoita, että kyseessä olisi ”vain”

kokemus. Lutherin teologiassa kokemuksella on ontologinen perusta. Laki tekee ihmisen Jumalan edessä ei-miksikään, ”tappaa” hänet, mutta evankeliumi antaa hänelle Kristuksen ja siten kutsuu hänet uudestaan eloon, synnyttää hänet uudelleen.

Jumalan puheen ontologisen vaikutuksen näkökulmasta Raamatun kirjoituksen kieliopillinen muoto ei ole ratkaiseva kysyttäessä, milloin sana on lakia ja milloin evankeliumia. Kieliopillisesta muodosta riippumatta teksti voidaan kuulla ja vastaanottaa sekä Jumalan asettamana vaatimuksena että Jumalan armona ja lahjana. Kuten *Sammeli Juntunen* artikkelissaan *Laki ja evankeliumi* (2003) osoittaa, Luther kehottaa tutkistelemaan ja mietiskelemään Jumalan käskyjä sekä vaatimuksen että lahjan näkökulmasta. Toisin sanoen käskyjä voi ja tulee tarkastella sekä ”vanhan” että ”uuden” ihmisen kannalta. Juuri tästä syystä lain ja evankeliumin erottelun varsinainen paikka on Jumalan sanan ja ihmisen kohtaamisessa ihmisen omassa tilanteessa, sisimmässä ja omassatunnossa.

Lain ja evankeliumin erottelun alkuperäinen idea liittyy siihen, että teologian tehtävä on Jumalan tuntemisen ja itsetuntemuksen oppiminen ja syveneminen. Lain ja evankeliumin erottelussa on kyse siitä, millainen Jumala on ja millainen minä olen, sekä miten näen ja koen Jumalan ja itseni suhteessa Jumalaan. Sen sijaan sitä ei ole tarkoitettu kieliopilliseksi Raamatun tekstien tai lausumien luokitteluperiaatteeksi.

Raamatuntutkijat toteavat varsin usein, että Pyhän kirjan eettistä aineistoa sisältävissä teksteissä, esimerkiksi Matteuksen vuorisaarnassa ja Paavalin kirjeissä, indikatiivi ja imperatiivi ovat sisäkkäisiä ja samanaikaisia. Kieliopillisesti teksti siis sekä puhuu voimassa olevasta asiointilasta että käskee tai kehottaa johonkin. Tätä Raamatun monille kirjoille ominaista puhetapaa pidetään lain ja evankeliumin erottelun vastaisena. Näin epäilemättä on, jos lain ja evankeliumin ero ymmärretään kieli- ja lauseopillisessa merkityksessä niin, että Raamatun sisältämät lauseet voitaisiin määrittää joko laiksi tai evankeliumiksi. Lain ja evankeliumin eroa ei kuitenkaan ole tarkoitettu tällä tavalla kieliopilliseksi.

Raamatuntutkijoiden kieliopillinen havainto indikatiivin ja imperatiivin päällekkäisyydestä sopii yhteen sen kanssa, että erityisesti Uudessa testamentissa eettinen opetus on yhteydessä

joko Jumalan valtakunnan läheisyyteen ja alkavaan toteutumiseen tai – mikä on lopulta teologisesti sama asia – Kristuksen läsnäoloon uskossa ja uskovien yhteisössä. Eettistä opetusta antaa joko itse Jeesus kulkiessaan ihmisten keskellä tai Jeesuksen seuraajat, jotka perustavat uskonsa ja opetuksensa Jeesuksen lupaamaan läsnäoloon. Olemassa olevan asiantilan ja käskyn suhde perustuu juuri siihen, että Kristus on läsnä kirkossaan ja hänessä Jumalan tahto toteutuu. Uskovat eivät kuitenkaan vielä ole täydellisiä, vaan heitä kehoitetaan olemaan täydellisiä kuten heidän taivaallinen Isänsä ja rakastamaan sillä rakkaudella, jolla Kristus rakastaa heitä.

Luterilainen lain ja evankeliumin erottelu tähtää juuri sen kokemukselliseen ymmärtämiseen, että Jumalan tahto voidaan täyttää vain Kristuksen ”kautta” ja yhteydessä häneen, ei ihmisen omilla luonnollisilla kyvyillä toimia eettisesti oikein tai tehdä hyviä tekoja.

Jos ja kun lain ja evankeliumin erottelu ei ole luonteeltaan *kieliopillinen*, seuraavaksi on syytä kysyä, onko se *semanttinen* eli – kuten termi usein suomennetaan – *merkityso pillinen*. Kielitiede ja filosofinen kielentutkimus puhuvat semantiikasta hiukan eri tavoin. Filosofissa semanttiseen tarkasteluun kuuluu kielen ilmausten suhde todellisuuteen. Esimerkiksi erottelu indikaatiivi–imperatiivi kertoo vain sen, minkä muotoisia lauseet kieliopillisesti ovat, se ei paljasta, mihin todellisuuteen eri muotoiset ilmaisut viittaavat. Se ei myöskään paljasta, onko Raamatun kielellä jokin sille ominainen tapa viitata todellisuuteen.

Lain ja evankeliumin eron ymmärtämisen kannalta on olennaista havaita, että niissä on kyse kahdesta erilaisesta Jumalan puheesta. Toisin sanoen lain ja evankeliumin filosofinen semantiikka eli suhde todellisuuteen, josta ne puhuvat, on erilainen. Laki on puhetta, joka vaatii, mutta ei itse sisällä eikä anna sitä, mitä vaatii. Laki viittaa siis johonkin poissaolevaan. Viittaamisen tapa ei ole toteava, vaan se edellyttää, että sen mikä ei ole, pitäisi olla. Teologisesti ymmärrettynä laki ei vaadi vain tekoja, vaan myös tietynlaista asiaintilaa. Suhteessa ihmiseen tämä tarkoittaa, että hänen tulee lain vaatimuksen täyttääkseen sekä olla tietynlainen että tehdä käskettyjä tekoja.

”Pientä sanaa ’laki’ ei tule ymmärtää inhimillisellä tavalla opiksi siitä, mitä tekoja tulee tehdä ja jättää tekemättä. Ihmisten lait ovat tällaisia, koska teot täyttävät lain, vaikka sydän ei olekaan mukana. Jumala tuomitsee sydämen pohjan mukaan ja siksi myös hänen lakinsa vaatii sydämen pohjaa eikä tyydy tekoihin. Se tuomitsee ilman sydämen pohjaa tehdyt teot teeskentelyksi ja valheiksi. Kaikkia ihmisiä sanotaan Psalmissa 116 valehtelijoiksi, koska kukaan ei pidä eikä pysty pitämään Jumalan lakia sydämensä pohjasta. Jokainen löytää itsestään haluttomuuden hyvään ja halun pahaan.” (StA 1, 391, 16–24; WADB 7, 2–4)

Sydämen pohja muistuttaa mystiikan teologian viljelemää termiä *sielun pohja*, joka tarkoittaa ihmisen ja Jumalan yhdistymisen, *union*, tapahtumisen paikkaa. Lutherin teologiassa sydämen pohjan merkitys on periaatteessa sama, vaikka hän ymmärtääkin *union* toteutumisen toisin kuin suurin osa mystiikan teologian perinnettä. Lain vaatima sydämen pohjasta tekeminen edellyttää Hengen läsnäoloa ja aikaansaamaa muutosta sydämessä. Henki tekee sydämen vapaaksi ja halukkaaksi lain täyttämiseen.

”Jos laki olisi ruumiillinen, se täytettäisiin teoilla, mutta koska se on hengellinen, sitä ei täyty kukaan, ellei kaikki mitä teet tapahdu sydämen pohjasta. Mutta sellaista sydäntä ei anna kukaan muu kuin Jumalan Henki, joka tekee ihmisen lain kaltaiseksi niin, että tämä saa sydämen halun lakiin eikä toimi pelosta eikä pakosta, vaan tekee kaiken vapaasta sydäimestä. Sellainen laki on siis hengellinen, joka tahtoo tulla rakastetuksi ja täytetyksi hengellisellä sydämellä ja vaatii tällaista Henkeä. Missä Henki ei ole sydämessä, siellä pysyy synty sekä hakuttomuus ja vihollisuus lakia kohtaan, joka kuitenkin on hyvä, vanhurskas ja pyhä.” (StA 1, 392, 17–24)

Evankeliumin suhde todellisuuteen on aivan toisenlainen. Evankeliumi sisältää itse sen asian, josta se puhuu – eikä pelkästään sisällä, vaan myös lahjoittaa sen, tekee evankeliumin kuulijan tai lukijan osalliseksi siitä, mistä puhutaan. Evankeliumi on *sakramentaalista sanaa*, joka tuo Kristuksen ja hänen työnsä sekä Pyhän Hengen lahjoineen läsnäolevaksi. Lain ja evankeliumin yhteys ja jatkuvuus on siinä, että evankeliumi antaa sen, mitä laki vaatii. Luther saattaa jopa sanoa, että Henki tekee ihmisen sydämen lain kaltaiseksi. Toisin sanoen laki ja evankeliumi puhuvat samasta asiasta tai todellisuudesta, mutta eri tavoilla.

Lain oikea käyttö

Lain ja evankeliumin suhteen määrittelyn ongelmaan liittyy vielä kiistelty kysymys lain oikeasta käytöstä. Kielifilosofian näkökulmasta tämä teema koskee *pragmaattista* ulottuvuutta eli kielellisen ilmaisun ja kielen käyttäjän välistä suhdetta. Teologiassa tämä voi tarkoittaa sekä Jumalan että ihmisen suhdetta lakiin ja evankeliumiin. Ensisijaisesti *usus legis* tarkoittaa sitä, millä tavalla Jumala käyttää lakia. Yleinen näkemys on, että Luther puhui lain kahdesta eli yhteiskunnallisesta ja teologisesta käytöstä. Lain antaja ja puhuja on Pyhä Henki, joka kirjoitti lain kivisiin tauluihin. Sama Henki sanelee lakkaamatta lakia ihmisen sydämessä. Samoin kuin yleensä Jumalasta, myös Pyhästä Hengestä puhuttaessa on tehtävä ero hänen jumalallisen olemuksensa ja meille annetun lahjan välillä. Majesteettisessa olemuksessaan Jumala on ihmisestä niin kaukana kuin valo pimeydestä ja elämä kuolemasta. Majesteettisuudessaan Jumala on ihmisen vihollinen, vaatii lain noudattamista ja uhkaa sen rikkojia kuoleamalla. Kun verhoamaton Jumala (*Deus nudus*) puhuu kaikessa mahtavuudessaan, hän kauhistuttaa ihmistä ja surmaa tämän.

Mutta kun Jumala liittyy ihmisten heikkouteen, ottaa ihmisluonnon ja ihmisen synnin ja onnettomuuden omakseen, silloin tosi Jumala annetaan heille lahjaksi. Edellä kuvattu äärettömän suuri ero ylittyy. Samoin Pyhä Henki, joka yhtäältä kirjoittaessaan lain on majesteetti ja syyttäjä, on toisaalta lahja, pyhittäjä ja eläväksi tekijä, kun hänet vuodatetaan ihmisten ylle hengellisten lahjojen kanssa. Kolmiyhteisen Jumalan kolmas persoona, Pyhä Henki, puhuu ihmisille ja kohtaa heidät kahdella tavalla, jumalallisena majesteettina ja syyttäjänä laissa ja jumalallisena lahjana ja puolustajana evankeliumissa.

Niin kutsuttu *lain kolmas käyttö* on *Melanchthonin* termi ja hänen kauttaan se on päätenyt sekä *Calvinin* teologiaan että luterilaisiin tunnustuskirjoihin. Kolmannessa käytössä on kyse siitä, miten Pyhä Henki käyttää lakia ohjaamaan kristittyjä heidän kilvoituksessaan. Kiistanalaista on, onko lain kolmas käyttö Lutherin teologian intentioiden mukaista, vai johtaako sen hyväksyminen lopulta luterilaisuudelle vieraaseen näkemykseen evankeliumista ja kristillisestä elämästä.

Oikean käytön kannalta on olennaista, että lakia ei viedä sinne, minne se ei kuulu. Jotta laki osuisi oikeaan kohteeseen, kristitty tulee jakaa kahteen ”osaan”, vanhaan ja uuteen ihmiseen. Lakia ei tule suunnata eikä soveltaa ”uuteen ihmiseen”, mutta ”vanhaa ihmistä” on jatkuvasti harjoitettava lailla. Uutta ihmistä ei voi auttaa lain vaatimilla teoilla, vaan sillä tulee olla jotakin korkeampaa, nimittäin Kristus. Lain käytön kohde on siis *vanha ihminen*, itsekäs minä, joka *Ison katekismuksen* mukaan on täynnä vihaa, kiivautta, kateutta, siveettömyyttä, ahneutta, laiskuutta, ylpeyttä ja kaikenlaisia paheita, mutta ennen kaikkea epäuskoa. Kun *kristitty* ymmärretään merkityksessä *uusi ihminen*, hän on vapaa laista eikä sitä tule enää saarnata hänelle. Kukaan konkreetti ihmisyksilö ei kuitenkaan ole tässä mielessä kokonaan tai pelkästään kristitty. Siksi lain julistusta tarvitaan yhä myös *kristittyjen* keskuudessa.

Vaikka lain käytön ensimmäinen subjekti on Jumala, ihminen ei ole vain passiivinen kohde, vaan hän itsekkin käyttää lakia. Erityisesti *lain ensimmäisessä* eli *yhteiskunnallisessa käytössä* ihmisellä on merkittävä rooli. Ensimmäisen käytön kautta tullaan kysymyksen luonnollisen moraalilain tehtävästä ja ihmisen mahdollisuuksista ymmärtää ja soveltaa sitä yhteisöllisessä ja yhteiskunnallisessa elämässä. Aiheemme kannalta kysymys on tärkeä, koska usein esitetään vaihtoehtoina *luonnollisen moraalitajun* ja järjen varaan rakentuva yhteiskunnallinen elämä ja *kristillinen*, Raamasta keskeiset yhteiselämän periaatteet etsivä malli.

Lain toisesta eli *teologisesta käytöstä* on edellä jo ollut puhe. Sillä tarkoitetaan lakia ihmisen syntisyyden ja armon tarpeen paljastajana, kasvattajana, joka johdattaa Kristuksen luokse pyytämään ja vastaanottamaan syntien anteeksiantamusta. Lutherin mukaan:

”[...] Paavali opettaa perusteellisesti ja kauniisti, että laki ei ole mitään muuta kuin eräänlaista kasvatusta kohti vanhurskautta, jos pidetään silmällä sen todellista ja hyvää käyttöä. Se nöyryyttää ihmisiä ja tekee heissä tilaa Kristuksen vanhurskaudelle. Niin se hoitaa varsinaista tehtäväänsä: tekee ihmisistä syyllisiä, saa heidät pelkäämään, pakottaa heidät tuntemaan syntiä, vihaa, kuolemaa ja helvettiä. Kun tämä tapahtuu, luulo omasta vanhurskaudesta ja pyhydestä katoaa ja Kristus lahjoineen alkaa tuntua hyvältä.” (WA 40 I, 512, 17–23)

Tarkkaan ottaen laki ei kuitenkaan kykene toteuttamaan tätä tehtävää ilman evankeliumia. Kasvattajan tehtävässä laki ja evankeliumi ovat siis samanaikaisia ja sisäkkäisiä. Laki ei yksin pysty kasvattajan tehtävään, vaan vasta yhdessä evankeliumin kanssa. Evankeliumi tulkitsee lakia osoittamalla, että sen vaatimus on mahdoton täyttää ja palauttaa sen ohjaamaan ihmistä Kristuksen luokse. (WA 39 I, 445–446.)

Luterilaisessa teologiassa esitetyistä etiikkaa ja lain käyttöä koskevista tulkinnoista saattaa saada vaikutelman, että olennaista on erottaa ihmiselämän uskonnollinen ja eettinen puoli toisistaan. Etiikka ymmärretään luonnollisen järjen ja moraalilain alueeksi. Mitään erityistä kristillistä ja raamatullista etiikkaa ei ole. Kristillisestä uskosta ja Raamatun sanomasta ei nouse mitään ”uusien” eettisiä vaatimuksia, joita luonnollinen järki ei voisi käsittää. Etiikan kannalta Raamatun ja uskon panos ei siis koske sisältöä, vaan se liittyy toiminnan motivaatioon, eli niihin syihin ja perusteisiin, jotka saavat ihmisen toimimaan eettisesti. Aivan samantyyppisiä eettisesti hyviä tekoja voi tehdä myös toisenlaisista lähtökohdista. Tältä pohjalta voidaan sanoa, että usko ei tee kristityistä eettisessä mielessä muita parempia tai korkeatasoisempia.

Jumala-suhteen kannalta ilman uskoa tehdyt teot perustuvat kuitenkin väärille lähtökohdille. Tästä seuraa, että ne voivat olla eettisesti hyviä, mutta teologisesti arvioiden ne ovat pahoja, koska teon tekijä ei ole hyvä (vanhurskas) eikä hän toimi oikeista lähtökohdista. Teon tekijän tulee siis olla hyvä, jotta hänen tekonsa olisivat hyviä. Tällä tavalla hyvä ei kuitenkaan ole kukaan ja siksi kristitty tarvitsee jatkuvasti armon sanomaa ja syntien anteeksiantamista.

Tähän ajattelutapaan ei sovi ajatus *lain kolmannesta käytöstä*, koska se merkitsisi jonkinlaisen erityisen kristillisen etiikan hyväksymistä. Toisin sanoen kolmannen käytön mukainen lain sisältö koskisi vain kristittyjä ja sen mukainen elämä olisi mahdollista vain heille. Toiseksi se merkitsisi edellytyksettömän armon julistuksen hämärtymistä, koska evankeliumin ”jälkeen” olisi voimassa jokin sellainen lain muoto, joka ei enää ohjaa synnintuntoon ja armon tarpeen tunnustamiseen.

Lutherin teologian näkökulmasta lain kolmas käyttö onkin ongelmallinen ja oikeastaan sisäisesti ristiriitainen. Se tarkoittaisi,

että kristittyyn yhä kohdistuisi Jumalan vaatimus, joka kuitenkin on jo toteutunut. Tällöin *kristitty* tarkoittaa ”uutta ihmistä”, joka on yhdistynyt Kristukseen ja joka on jo lain ”yläpuolella”. Sikäli kuin ihminen on kristitty, laki ei enää koske häntä vaatimuksena, joka ei anna sitä mistä puhuu. Samalla kun hän jo on kristitty, hän on kuitenkin vasta tulossa sellaiseksi. Tässä merkityksessä häneen kohdistuu *parenesi*, kehoitus Jumalan tahdon mukaiseen elämään ja Kristukseen seuraamiseen. Kehotus ei kuitenkaan ole enää lakia edellä kuvatussa semanttisessa mielessä, vaan se on evankeliumia, joka antaa sen, mistä puhuu. Se muovaa ihmistä päivä päivältä enemmän ja syvemmin Kristuksen kaltaiseksi.

Edellä olen tarkastellut luterilaista lain ja evankeliumin erotelua. Tarkoituksena on ollut osoittaa, että kyseinen erottelu ei ole kieliopillinen Raamatun tulkinnan periaate, vaan siinä on kysymys Jumalan sanan kahdenlaisesta vaikutuksesta kuulijassa. Toiseksi olen pyrkinyt osoittamaan, että laki tarkoittaa Lutherille teologiassa merkityksessä Jumalan vaativaa, syyttävää, tuomitsevaa ja ”surmaavaa” sanaa, jossa Jumala puhuttelee ihmistä ankarana majesteettina. Evankeliumissa Jumala puolestaan kohtaa ihmisen lahjoittavana, vapauttavana ja eläväksi tekevänä. Evankeliumin alaan kuuluvat myös kehotukset, jotka kutsuvat Kristuksen seuraamiseen ja muovaavat kristittyä Kristuksen kaltaiseksi.

Seuraavassa tarkastelen kysymystä, miten historiallis-kriittinen tutkimus ymmärtää Raamatun eettisen vaatimuksen ja pyrin suhteuttamaan sitä luterilaiseen raamattuteologiaan. Tähän mennessä olen tietoisesti puhunut laista formaalisti eli pelkkänä ihmistä kohtaavana vaatimuksena määrittämättä mitenkään tarkemmin lain sisältöä.

Raamatun eettinen vaatimus?

Laki on monimerkityksinen käsite. Termillä *laki* voidaan viitata eettiseen vaatimukseen, mutta myös tietyllä tavalla etiikan ulkopuolelle menevään uskonnolliseen tai kultilliseen määräykseen. Lailla on myös juridinen merkitys, joka voi mennä osittain päällekkäin eettisen merkityksen kanssa, mutta ei kuitenkaan ole sama asia. Laki voi tarkoittaa myös todellisuudessa tai jossakin sen osassa toteutuvaa lainalaisuutta eli ”luonnonlakia”, joka ei tarvitse

toteutuakseen mitään käskyä tai määräystä. Otsikon mukaisesti tässä keskitytään lakiin eettisen vaatimuksen merkityksessä. Kysymys Raamatun eettisestä vaatimuksesta herättää kuitenkin heti ongelman, onko siitä mahdollista puhua – ainakaan sanan ankarassa merkityksessä – jättämättä Raamatun teksteille ja kristinuskolle olennaista uskonnollista ulottuvuutta tarkastelun ulkopuolelle.

Länsimaissa on yleistynyt tapaa irrottaa etiikka ja Jumala-suhde toisistaan. Raamatun tekstit eivät tee tällaista eroa. Myöskään luterilaisen teologian puhe luonnollisesta moraalilaista ja luonnollisesta järjestä ei ainakaan alun perin sisältänyt ajatusta, että Raamatun eettinen vaatimus eli moraalilaki voitaisiin irrottaa Jumala-suhteesta. Ensiksi Jumala itse ”sanelee” moraalilakia ihmisen sydämessä. Saman sanoman Jumala puhuu myös koko muussa luomakunnassa. Juuri tämän lain Jumala on uudistanut ja vahvistanut ilmoittaessaan moraalilain Moosekselle ja Israelin kansalle. Toiseksi laki edellyttää Jumalan tunnustamista kaiken hyvän, myös lain, antajaksi.

Näin tullaan lopulta kysymykseen eettisen vaatimuksen sisällöstä. Raamattu sisältää niin monenlaista eettistä aineistoa, että joidenkin mielestä tulisi puhua Raamatun eettisistä vaatimuksista. Raamatun kirjoja yhdistää kuitenkin ainakin se, että etiikka liitetään Jumala-suhteeseen, jumalanpalvelukseen, uskoon ja rakkauteen Jumalaa kohtaan. Osa moninaisuudesta seuraa juuri siitä, että eettisessä vaatimuksessa on kysymys oikeasta Jumalan palvelemisesta kyseisessä tilanteessa. Kaikkia Raamattuun sisältyviä eettisiä käskyjä ja määräyksiä ei ole tarkoitettu yleispäteviksi säännöiksi. Raamatun tekstit muodostavat kertomuksen, jonka kuluessa osa annetuista eettisistä käskyistä osoittautuu aikaan ja paikkaan sidotuiksi. Erityisesti tämä koskee monia tooran sisältämiä säännöksiä, jotka Uuden testamentin mukaan eivät enää ole voimassa. Silti on syytä kysyä, onko raamatullisen etiikan mukaan rakkauden käskyn rinnalla joitakin yksittäisiä käskyjä tai normeja, jotka ovat voimassa tilanteesta ja olosuhteista riippumatta.

Vanhan testamentin keskeistä eettistä aineistoa ovat Uuden testamentin näkökulmasta *rakkauden kaksoiskäsky* ja *kymmenen käskyä*. Tämän lisäksi VT nostaa usein esiin oikeudenmukaisuuden vaatimuksen ja köyhien puolustamisen. Uusi testamentti

tiivistää lain ja profeettojen sisällön rakkauden käskyyn ja *kultaiseen sääntöön* (Mark. 12: 29–31; Matt. 22: 37–40; Luuk. 10: 25–28; Matt. 7:12; Luuk. 6:31; Joh. 13: 34–35; Gal. 5:14; 1. Joh. 4: 19–21). Mutta mitä tämä tarkoittaa etiikan kannalta? Rakkauden käskyä pidetään usein luonteeltaan niin yleisenä eli formaalina, että se ei sano oikeastaan mitään etiikan sisällöstä. Kysymykseksi nousee tällöin rakkauden käskyn ja Raamattuun sisältyvien yksittäisten eettisten ohjeiden suhde.

Tämä voidaan ymmärtää monin eri tavoin. Yksi mahdollisuus on ajatella, että käsky *rakastaa Jumalaa yli kaiken ja lähimmäistä niin kuin itseä* on yläkäsky, ja muut eettiset käskyt ja ohjeet selittävät sen, mitä rakkaus konkreettisesti tarkoittaa. Näin voidaan lukea esimerkiksi ensimmäisen Johanneksen kirjeen lausumat, joiden mukaan Jumalan rakastaminen tarkoittaa hänen käskyjensä pitämistä. Tässä tulkinnassa rakkauden käsky on puhtaasti formaali, sisällöllisesti tyhjä periaate, joka saa sisältönsä vasta sitä selittävistä muista käskyistä. Useimmiten rakkauden käskylle annetaan kuitenkin joko lausuttuna (*eksplisiittisesti*) tai oletettuna (*implisiittisesti*) jokin sisältö, vaikka sitä ei ehkä määritetä täsmällisesti. Tällöin käsky ei enää ole sisällöllisesti täysin tyhjä, vaan se sanoo jotakin siitä, mitä rakkauden toteuttaminen tarkoittaa.

Rakkauden käskystä ja kultaisesta säännöstä käytävää keskustelua vaikeuttaa se, että niistä on useita tulkintoja, joiden välisiin eroihin ei kiinnitetä riittävästi huomiota. Juuri rakkauden käskyn erilaiset tulkinnat ovat kuitenkin se keskus, johon monet Raamatun etiikkaa koskevat erimielisyydet palautuvat. Tässä ei ole mahdollista eritellä kaikkia eri vaihtoehtoja. Päähuomio keskittyy luterilaiseen tulkintaan rakkauden käskystä. Se esittää tietyn sisällöllisen näkemyksen Jumalan ja lähimmäisen rakastamisesta. Keskeinen ajatus on, että rakkauden käsky ei ole vain muodollinen yleisperiaate, vaan se sisältyy kaikkiin käskyihin. Siksi kaikkia käskyjä tulee soveltaa rakkauden käskyn sisällön mukaisesti.

Vanhan testamentin etiikan lähtökohtia

Historiallis-kriittinen tutkimus on selvittänyt *dekalogin* käskyjen alkuperäisen merkityksen varsin seikkaperäisesti. Yksityiskohdissa on varmasti yhä erimielisyyksiä, mutta keskeinen sisältö

voidaan hahmottaa. Kymmenen käskyn esipuheessa Israelin Jumala esittäytyy ja antautuu persoonalliseen suhteeseen kansansa ja sen yksittäisten jäsenten kanssa. Käskyjen antamisen perusta on Jahven pelastava toiminta, kansan vapauttaminen orjuudesta. Ennen kuin Jahve esittää vaatimuksensa ihmisille, hän on jo toiminut ratkaisevalla tavalla heidän hyväkseen. Jahve siis ilmaisee olevansa persoonallinen Jumala, joka puhuu kansalleen, toimii sen hyväksi ja odottaa kansalta vastausta.

Käskyissään Jahve odottaa kansan pitävän vain häntä Jumalana, kieltää nimensä käyttämisen väärään valaan ja pyhittävän viikon seitsemännen päivän lepäämällä työnteosta. Tämän jälkeen siirtää kansan ja Jahven suhdetta koskevista käskyistä kansan jäsenten välisiin suhteisiin. Neljäs käsky on alunperin velvoittanut aikuiset miehet huolehtimaan ikääntyneistä vanhemmistaan sekä osoittamaan heille kunnioitusta ja arvostusta. Viides käsky ei kieltänyt kaikkea tappamista, vaan murhan. Kuudes käsky oli tarkoitettu suojelemaan ennen muuta lähimmäisen vaimoa. Miehen näkökulmasta aviorikos tapahtui nimittäin vain silloin, kun hän yhtyi toisen miehen vaimoon. Nainen sen sijaan syyllistyi aviorikokseen aina, jos hän oli sukupuoliyhteydessä mieheen, joka ei ollut hänen puolisonsa. Seitsemäs käsky puolestaan kielsi toisen omaisuuden kohdistuvan varkauden. Kahdeksas käsky kuului oikeudenkäytön piiriin ja kielsi väärään todistuksen esittämisen toista ihmistä vastaan. Yhdeksäs ja kymmenes käsky kohdistuivat tietoiseen ja usein lain suomia keinoja hyödyntävään toisen omaisuuden tavoitteluun.

Monet dekalogin käskyt on myöhemmin irrotettu alkuperäisestä käyttöyhteydestään ja tulkittu sisällöltään laajemmiksi. Tulkitoihin ovat vaikuttaneet sekä Vanhan testamentin kreikan- ja latinankieliset käännökset (*Septuaginta* ja *Vulgata*) että yritykset soveltaa käskyjä muuttuneissa olosuhteissa. Raamattu antaa itse joitakin viitteitä käskyjen tulkintaan, vaikka niihin viitataan sekä VT:ssa että UT:ssa melko harvoin.

Lutherin teologiassa *laki* viittaa sisällöllisesti ennen muuta dekalogiin, rakkauden kaksoiskäskyyn ja kultaiseen sääntöön. Laki vaatii ensinnäkin täydellistä pelkoa, uskoa ja rakkautta Jumalaa kohtaan. Toiseksi se vaatii rakkautta lähimmäiseen. Kymmenen käskyä ei ole varsinaisesti Mooseksen laki, sillä sama

laki oli kaiverrettuna ihmisten sydämiin jo ennen lain taulujen antamista. Moraalilaki on näin ollen sisällöltään universaali. Yleispätevyys tarkoittaa lain vaatimuksen ulottumista kaikkiin ihmisiin, ei suinkaan sitä, että ihmiset ”luonnostaan” ymmärtäisivät sen oikein tai noudattaisivat sitä. Tässä yhteydessä ei ole mahdollista käydä läpi Lutherin tulkintoja dekalogin käskyistä. *Timo Veijola* on vertaillut raamattutieteen tuloksia Lutherin näkemyksiin ja osoittanut, että reformaattori kyllä laajentaa käskyjen merkityksiä ja soveltaa niitä muuttuneisiin oloihin, mutta samalla varsin usein tavoittaa ja säilyttää myös niiden alkuperäisen merkityksen.

Kymmenen käskyn ja rakkauden käskyn suhteen Luther ymmärtää niin, että rakkauden käsky sisältyy sekä Jumala-suhteen että lähimmäissuhteen näkökulmasta jokaiseen käskyyn. Toisin sanoen käskyt eivät ole formaalin rakkauden vaatimuksen konkreetteja selityksiä, vaan ne ovat pohjimmiltaan saman rakkauden kaksoiskäskyn erilaisia formulointeja. Myös tämä idea on dekalogin alkuperäisen sisällön mukainen, sillä – kuten *Rudolf Smend* toteaa – Jumalan antaman lain lähtökohta *Minä olen Herra, sinun Jumalasi*, tulisi kuulla jokaisen käskyn yhteydessä.

Lutherin ajattelu on tässäkin kohden niin moniulotteista, että on vaikea kuvata ja tavoittaa kokonaisuutta. Hän saattaa yhtäältä sydämiin kirjoitettuun lakiin vedoten todeta, että dekalogi on juutalaisten paikallinen ja kansallinen laki (*Juden Sachsenspiegel*), ja kristityt voivat muotoilla omia dekalogeja. Toisaalta hän katsoo, että sydämiin kirjoitettu laki on dekalogissa ilmaistu kaikkein parhaalla tavalla. Taustalla on ajatus, että sydämiin kirjoitetun luonnollisen lain perusteella päädytään juuri dekalogin mukaisiin käskyihin, mutta saman lain nojalla voidaan muotoilla myös muita käskyjä. Dekalogi pysyy voimassa, mutta se ei poista tarvetta soveltaa jatkuvasti rakkauden käskyä uusissa tilanteissa.

Uuden testamentin eettinen vaatimus

Uuden testamentin eettisen aineiston yksi keskeinen kohta on Jeesuksen Vuorisaarna. Saarnan opetus on puhuttelevaa ja vaikuttavaa, mutta samalla sen varsinainen tarkoitus on ollut Raamatun tulkitsijoille vaikea ongelma. *Göran Bexell* ja *Carl-Henric Gren-*

holm esittävät kirjassaan *Teologisk etik* koosteen vuorisaarnan erilaisista tulkintaperinteistä.

1. Vuorisaarna esittää korkean eettisen vaatimuksen, jotta ihminen näkisi oman epätäydellisyytensä ja viettäisi Kristuksen luokse etsimään armoa. Tämä on ollut protestanttisessa etiikassa tavallinen tulkinta.
2. Vuorisaarnan etiikkaa ei ole tarkoitus seurata kirjaimellisesti sen enempää yksityiselämässä kuin yhteiskunnassakaan, sen sijaan se suuntautuu mielialaan ja vaatii puhdasta mieltä.
3. *Interim*-eettinen tulkinta väittää, että vuorisaarna on tarkoitettu vain Jeesuksen oppilaille siksi lyhyeksi ajaksi joka näytti olevan jäljellä ennen aikojen loppua.
4. Vuorisaarna koskee vain tiettyjä valittuja ihmisiä, esimerkiksi niitä oppilaita, jotka haluavat omistautua Jeesuksen seuraamiselle. Myöhemmin sen on ajateltu koskevan esimerkiksi munkkeja ja nunnia, jotka pyrkivät suurempaan täydellisyyteen kuin muut. Tulkinta on ollut yleinen roomalaiskatolisessa etiikassa.
5. Vuorisaarnan etiikka tulee toteuttaa yhteiskunnassa ja sen tulee olla lakien perusta. Tämä oli muiden muassa *Tolstoin* tulkinta.
6. Vuorisaarnan etiikkaa ei tule toteuttaa julkisessa yhteiskunnallisessa elämässä vaan ainoastaan yksityiselämässä, esimerkiksi perheessä. Poliisin ei pidä virantoimituksessa kääntää toista poskea, mutta perheenisänä hänen tulee tehdä niin. Näin ajatteli esimerkiksi Luther.

Jokaisen tulkinnan yhteydessä Bexell ja Grenholm toteavat, että se ei saa tukea vuorisaarnan tekstistä. Toisin sanoen kaikissa malleissa on mukana joitakin tulkintaperiaatteita, jotka eivät näytä nousevan suoraan itse vuorisaarnasta. Tekstin historiallis-kriittisen analyysin pohjalta kaikkia tulkintamalleja voi arvostella, mutta sen avulla ei kyetä ratkaisemaan kysymystä, mikä olisi oikea tulkinta. Jälleen on kyse siitä, onko vuorisaarnan sisältö se historiallinen merkitys, joka saadaan esiin historian tutkimuksen menetelmin vai voidaanko sen sanomalle osoittaa paikka Raamatun kokonaisuudessa. Useimmat edellä esitetyistä malleista tuskin edes pyrkivät esittämään pelkästään vuorisaarnan tulkintaa, vaan ne ovat samalla yrityksiä sijoittaa vuorisaarna johonkin teologiseen kokonaisuuteen.

Luther tekee vuorisaarnan tulkinnassaan eron *persoonan* ja *viran* välillä. Bexell ja Grenholm eivät kuitenkaan kuvaa eroa oikein. Luther tarkoittaa viran ja persoonan erolla kahta erilaista ihmisten välistä suhdetta. Virassa ihmisen tehtävä on tarkastella

asioita yhteisön kokonaisedun näkökulmasta, suojella yhteisöä pahaa vastaan ja edistää hyvän toteutumista. Myös perheenisänä hän on tällaisessa Jumalan asettamassa virassa suhteessa lapsiinsa. Persoonana hän puolestaan on välittömässä suhteessa esimerkiksi naapuriinsa ilman viran velvoitusta ja tehtävää. Luther saattaa kutsua virkaa ja persoonaa myös kahdeksi erilaiseksi persoonaksi:

”Tässä yhteen ihmiseen liittyy samanaikaisesti kaksi erilaista persoonaa. Ensimmäinen on se, joksi meidät on luotu ja jona olemme syntyneet. Sen perusteella olemme kaikki samanlaisia, miehet, naiset ja lapset, nuoret ja vanhat ja niin edelleen. Mutta kun olemme syntyneet, Jumala pukee ja koristaa meidät toiseksi persooniksi, tekee sinut lapseksi ja minut isäksi, yhden hän tekee herraksi ja toisen palvelijaksi, tämän ruhtinaaksi, tuon porvariksi ja niin edelleen. Tätä toista nimitetään jumalalliseksi persoonaksi, koska hän hoitaa jumalallista virkaa ja kulkee puettuna komeuteensa eikä ole pelkästään Hans tai Klaus...” (WA 32, 316)

Luther ei väitä, että luonnollisen ja jumalallisen persoonan ero sisältyisi vuorisaarnaan. Sen sijaan hän nimenomaan sanoo, että saarna ei puhu mitään virasta tai jumalallisesta persoonasta, vaan siitä mitä jokaisen tulee ihmisenä tehdä toiselle. Hän tarkoittaa, että Raamatun kokonaissanoman valossa kristityn tulee voida toimia kummallakin tavalla samanaikaisesti. Vaikka Hans tuomarin virassa määrääkin rangaistuksen, hän ei henkilökohtaisesti käy Klausin kimppuun, vaan suhtautuu häneen lempeästi. Joutuessaan yksityishenkilönä rikoksen kohteeksi, hän ei itse ryhdy kostamaan, vaan jättää rankaisun viranomaisien tehtäväksi. Perheenisä tai -äiti ei voi sallia lapsen lyövän häntä, vaikka voikin ymmärtää tämän kiukun ja ottaa sen vastaan. Kyse ei ole kahdesta etiikasta, joista toinen pätee julkisessa elämässä ja toinen yksityiselämässä, vaan ihmisenä olemisen kahdesta ulottuvuudesta, jotka kuuluvat kaikkeen ihmisten väliseen kanssakäymiseen. Ihmiset ovat suhteessa toisiinsa sekä jumalallisia että luonnollisia persoonia. Jos tätä eroa ei tehdä, joudutaan sekasortoon ja kaaokseen.

Lutherin mukaan vuorisaarnaa ei ole tarkoitettu sosiaalieettiseksi ohjelmaksi; sen varaan ei voi rakentaa toimivaa yhteiskuntajärjestystä. Sen sijaan se puhuu persoonan tai sisäisen ihmisen näkökulmasta, siitä millainen ihminen on Jumalan edessä.

”Jumalan edessä oleminen” heijastuu kuitenkin myös lähimmäisiin.

Vuorisaarna sisältää oman tiivistelmänsä, periaatteen jota myöhemmin on ruvettu kutsumaan kultaiseksi säännöksi: *”Kaikki, mitä tahdotte ihmisten tekevän teille, tehkää te heille”* (Matt. 7:12). Samoin kuin muualla rakkauden kaksoiskäskey mainitaan lain ja profeettojen julistuksen tiivistelmäksi, vuorisaarnassa Jeesus lausuu kultaisesta säännöstä: *”Sillä tämä on laki ja profeetat.”* Vastaavasti Luukkaan evankeliumin kenttäsaarna sisältää lausuman *”Niin kuin te tahdotte ihmisten tekevän teille, niin tehkää te heille”* (Luuk. 6:31).

Monet katsovat vuorisaarnan sisältävän eri suuntiin vievää aineistoa, kun se yhtäältä korostaa pyyteetöntä lähimmäiseen ja jopa viholliseen (erityisesti Luukkaan evankeliumissa) suuntautuvaa rakkautta ja toisaalta antaa ohjeeksi kultaisen säännön, joka on pikemminkin jonkinlainen vastavuoroisuuden periaate. Vaikka vastavuoroisuuden ideaa harvoin selitetään täsmällisesti, sen yleensä ajatellaan sallivan myös jonkinlaisen oman hyvän tavoittelun, kunhan myös lähimmäisen etu otetaan huomioon. Tämä näyttää monien mielestä sopivan yhteen *rakasta lähimmäistä niin kuin itseäsi* -käskyn kanssa.

Rakkauden käsky ja sen täyttäminen

Raamatun eettisen vaatimuksen kannalta tästä seuraa kuitenkin ongelma. Näyttää siltä, että rakkauden käsky ja kultainen sääntö sallivat ja jopa edellyttävät jonkinlaisen kohtuullisen oman hyvän tavoittelun tai ”itsen rakastamisen” toiminnan perustaksi. Kuitenkin Jeesuksen julistuksessa ja myös Paavalin kirjeissä korostuu pyyteetön rakkaus, joka ”ei etsi omaansa”, vaan antautuu itsensä unohtaen lähimmäisen palvelemiseen. Periaatteessa näiden välinen ero on varsin selvä. Kysymys ei lopulta ole vain mielialasta tai motivaatiosta, vaan toiminnan lähtökohtana oleva rakkaus myös vaikuttaa siihen, millaisia tekoja tehdään, millaisiksi ihmisten väliset suhteet muodostuvat ja jopa siihen, millaista yhteiskuntaa pyritään rakentamaan. Voiko Raamatun eettiseen vaatimuksen sisältyä kumpikin rakkaus. Onko niitä mahdollista

jotenkin yhdistää, vai onko kristillinen rakkauden vaatimus pohjimmiltaan jompikumpi näistä?

Raamatun eettisen vaatimuksen sisällön selvittämiseksi on tärkeä huomata, että myös nämä lyhyet tiivistelmät ovat kiinteässä yhteydessä Jumala-suhteeseen. Rakkauden käskyssä asia on aivan selvä, sehän käskää rakastaa Jumalaa yli kaiken ja lähimmäistä niin kuin itseä. Kultaisen säännön sanamuoto *kaikki mitä tahdotte toisten tekevän teille, tehkää te heille* ei osoita yhteyttä Jumala-suhteeseen yhtä selvästi. Tekstiyhteys Matteuksen ja Luukkaan evankeliumeissa kuitenkin paljastaa sen.

Matteuksen evankeliumissa Jeesus opettaa juuri ennen kultaista sääntöä, kuinka taivaallinen Isä antaa hyviä asioita niille, jotka niitä häneltä pyytävät. Hän siis kehottaa ensin kuulijoitaan pyytämään Isältä hyvää ja sen jälkeen kaikissa asioissa tekemään toisille, niin kuin toivoo toisten tekevän heille. Teksti edellyttää, että Isä todella antaa hyvää ja tämän seurauksena Kultaista sääntöä voidaan toteuttaa. Luukkaan evankeliumissa kultainen sääntö sijoittuu kohtaan, jossa Jeesus opettaa rakastamaan vihollisia ja tekemään heille hyvää. Jeesus torjuu tässä selvästi sellaisen rakkauden, joka odottaa takaisin maksua ja vastavuoroista hyvän tekemistä. Vihollisrakkauden perustana on Jumalan rakkaus, sillä Korkein on hyvä kiittämättömille ja pahoille (*Luuk. 6:35*).

Kultaisen säännön konteksteissa paljastunut rakenne on sama kuin dekalogissa. Ihmisille annetun käskyn perusta on se hyvä, mitä Jumala on tehnyt ja tekee heille.

Lutherin teologisen tulkinnan mukaan rakkauden kaksoiskäsky ja kultainen sääntö ovat sisällöltään yhtenevät, ne sanovat saman asian eri sanoin. Tämä tulkinta on osa reformaattorin peruskorostusta, jonka mukaan on olemassa sisällöllisesti vain yksi Jumalan laki. Lutheria edeltävässä teologiassa oli usein ajateltu niin, että laki jakaantuu kahteen tasoon, kaikkia koskevaan luonnolliseen moraalilakiin, joka on parhaiten esitetty kymmenessä käskyssä ja täydellisille tarkoitettuihin evankelisiin neuvoihin, joita edustaa vuorisaaunan etiikka. Luther torjui tämän ja katsoi, että on olemassa vain yksi kaikkia koskeva lain vaatimus, joka Raamatun eri kohdissa esitetään eri sanoin.

Lain vaatimuksen ykseys merkitsee muun muassa sitä, että kymmenen käskyä ja vuorisaauna ovat saman lain vaatimuksen

ilmauksia ja kummankin sisältö voidaan esittää myös kultaisen säännön avulla.

Lain ykseyden periaate johtaa siihen, että mikäli kultainen sääntö Matteuksen evankeliumin mukaisesti ymmärretään lain ja profeettojen tiivistelmäksi, se pitää sisällään myös Jumala-suhteen. Tosiasiassa Luther esittääkin useassa yhteydessä tulkinnan, jonka mukaan sääntöä tulee soveltaa Jumala-suhteessa, jotta sitä voisi käyttää oikein myös ihmisten välisessä kanssakäymisessä. Perusidea on seuraava: Ihmisen Jumala on se, jolta hän viime kädessä odottaa kaikkea hyvää. Toisin sanoen ihminen on luonnostaan siinä mielessä ”uskonnollinen” olento, että hänellä on jokin perustava luottamuksen tai turvautumisen kohde. Luottaessaan tähän kohteeseen hän panee toivonsa siihen, eli odottaa siltä hyvää. Yleensä hän pyrkii myös toteuttamaan tuon kohteen ”tahtoa”, jotta saisi siltä tulevan hyvän osakseen. Tässä mielessä hän myös rakastaa ”jumalaa”. Lutherin mukaan ihmisen kokemukset vaikuttavat siihen, mitä tai ketä hän pitää jumalanaan. Lopulta nämä jumalat ovat kuitenkin petollisia, ne kykenevät vaatimaan loputtomasti, mutta eivät anna sitä hyvää, mitä niiltä odotetaan. Ihminen etsii omaa hyvänsä, mutta lopulta ei kuitenkaan saavuta sitä.

Kultaisen säännön soveltaminen Jumala-suhteeseen tarkoittaakin nyt sitä, että sitä hyvää, jota ihminen odottaa epäjumalaltaan, tulee odottaa ainoalta todelliselta Jumalalta. Ihmisen tulee oivaltaa, että elävä Jumala ei odota häneltä mitään muuta kuin sitä, että saa olla hänen Jumalansa. Kultainen sääntö sisältää siis ajatuksen, että ihmisen tulee tiettyssä mielessä ”asettua Jumalan asemaan”, ei niin että hän itse olisi kuten Jumala, vaan niin että hän ymmärtäisi sen yksinkertaisen asian, että Jumala haluaa toteuttaa omaa jumaluuttaan eli lahjoittavaa hyvyttään myös hänen elämässään. Tämä puolestaan edellyttää, että ihminen antaa hänen olla oma Jumalansa eikä turvaudu muihin jumaliin. Lain ensimmäinen vaatimus on siis se, että Jumala saa olla Jumala, eli itse hyvyys ja kaiken hyvän lähde ja lahjoittaja. Käsittääkseni koko Raamattu voidaan ymmärtää kertomukseksi ja kuvaukseksi siitä, kuinka tällainen Jumala-usko voi toteutua ja kuinka vaikeaa sen löytäminen, hyväksyminen ja siitä kiinni pitäminen ihmiselle on. Toisin sanoen siinä on kyse lain ja evankeliumin suhteesta.

Evankeliumin synnyttämä usko ja luottamus Jumalan hyvyyteen on tuon hyvyyden tunnustamista, vastaanottamista ja jokahetkistä ”käyttöä” eli harjoittamista. Lähimmäisen rakastaminen merkitsee sitä, että Jumalan hyvyyttä vastaanottava ja tunnustava usko on ihmisen tekojen perusta ja tiettyssä mielessä niiden ”tekijä”. Usko toimii tai vaikuttaa rakkautena, joka suuntautuu lähimmäisen hyvän edistämiseen.

Jumalan laki vaatii ihmiseltä suhteessa toisiin ihmisiin sekä tekoja että oikeanlaista mieltä tai sisäistä tilaa. Lain ja profeettojen tiivistelmät sisältävät kummankin puolen sekä sen, millä tavalla tulisi päätyä konkreettisiin tekoihin että sen, millainen tekoja tekevän ihmisen tulisi sisäisesti olla. Ensimmäistä puolta voi kutsua *moraaliseksi harkinnaksi*. Kultainen sääntö ei kehota soveltamaan omia toiveita tai tarpeita suoraan toiseen ihmiseen, vaan *asettumaan hänen asemaansa ja kysymään, mitä toivoisi itselleen tehtävän, jos olisi samassa tilanteessa kuin hän*. Toisin sanoen moraalisen harkinnan lähtökohta on eläytyminen toisen tilanteeseen ja hänen todellisiin tarpeisiinsa. Tällä tavalla pyritään selvittämään sitä, mikä on hänen hyvänsä hänen elämäntilanteessaan. Yhteys Jumala-suhteeseen rakentuu siten, että kultaisen säännön soveltamisessa on kysymys Jumalalta tulevan ja vastaanotetun hyvän toteutumisesta lähimmäisen elämässä. Tällaisen päättelyn ongelma on, että aina ei ole mahdollista tietää varmasti, mikä on ihmisen todellinen tarve ja hyvä. Sen arviointiin vaikuttavat erilaiset katsomukselliset tekijät, esimerkiksi ihmiskäsitys.

Lain vaatimuksen toinen puoli koskee ihmisen koko olemista. Siihen sisältyy toiminnan motivaatio, mutta myös muita ulottuvuuksia. Kysymys on lain vaatimasta rakkaudesta. Lutherin mukaan rakkauden kaksoiskäskey ei sisällä kolmatta eli käskey rakastaa itseään. Rakkauden käskey *niin kuin itseäsi* ja kultaisen säännön *mitä tahdotte toisten tekevän teille* viittaavat siihen rakkauteen, jolla ihminen jo rakastaa itseään ja tavoittelee jatkuvasti omaa hyvänsä. Lutherin kauaskantoinen teologinen tulkinta on, että nämä lausumat viittaavat ihmisen omasta sydäimestä löytyvään *esimerkkiin siitä, kuinka lähimmäistä tulee rakastaa*. Omaa hyvää tavoitteleva itserakkaus ei ole oikean lähimmäisenrakkauden edellytys tai perusta, vaan pyrkimys, joka estää lähimmäisenrakkautta toteutumasta. Laki ei vaadi itserakkauden ja

lähimmäisenrakkauden tasapainoa tai vastavuoroisuutta, vaan väärän oman hyvän tavoittelun muuttumista pyyteettömäksi, Jumalan rakkauden mukaiseksi lähimmäisen hyvän etsimiseksi. Kyseessä on siksi koko ihmisen olemista ja elämäntapaa koskeva syvä ulottuva muutoksen vaatimus. Matteuksen ja Luukkaan evankeliumien kontekstit huomioon ottaen tulkinta ei liene vailla perusteita.

Vaatimus omaa hyvää tavoittelevan rakkauden muuttumisesta lähimmäisenrakkaudeksi palaa takaisin Jumala-suhteeseen. Jumala on olemukseltaan lahjoittaja ja hän toimii lakkaamatta olemuksensa mukaisesti. Paradoksaalisesti juuri ihmisen oman hyvän tavoittelu kuitenkin estää ottamasta vastaan kaikkea hyvää Jumalalta. Etsiessään omaa etuaan ihminen asettuu Jumalan lahjoittavan rakkauden toteutumisen ja samalla evankeliumin vastaanottamisen esteeksi. Tämä johtuu siitä, että ihminen tahtoo omia hyvän itselleen ja pyrkii omistamaan sen. Heti kun siitä tulee ihmisen omaa, evankeliumi lahjoittavasta Jumalasta muuttuu laiksi, joka vaatii ihmiseltä tekoja. Jumalan lahjoittaman hyvän keskeinen piirre näyttää olevan, että sen tulee myös pysyä Jumalan lahjana eikä muuttua ihmisen omaisuudeksi. Tämä on Lutherin teologiassa *rakkaus ei etsi omaansa* -lausuman täsmällinen sisältö. Hallintaoikeus säilyy lahjan antajalla, ihmisellä on vain käyttöoikeus. Yksi Raamatun eettisen vaatimuksen keskeinen ulottuvuus onkin Jumalan luoman ja ihmisille lahjoittaman maailman *oikea käyttö*. Samalla siirrytään kuitenkin eettisen vaatimuksen tuolle puolen, koska vain usko voi evankeliumin välityksellä ottaa vastaan Jumalan lahjat ja käyttää niitä oikein. *Jumalan* lahjoiksi tunnustettuina ja sellaisina vastaanotettuina ne eivät ole Jumalan vaativaa puhetta eli lakia, vaan lahjoittavaa sanaa, evankeliumia.

Jumalan lahjojen oikea käyttö edellyttää sekä tietynlaisen sisäisen tilan, ”mielialan”, että konkreetit teot. Oikea sisäinen tila, usko, tarvitaan Jumalan armon vastaanottamiseen ja Jumalan lahjojen tunnustamiseen hänen hyväksi teokseen ihmisille. Armon vastaanottanut usko tekee yhdessä uskovien ihmisten kanssa rakkauden tekoja toisille. Kristitty välittää Jumalan lahjoja eteenpäin tarvitseville.

10. RAKKAUDEN LAKI VAI LUONNOLLINEN LAKI? Raamatun moraalitraditio tänään

Avaa televisiosi! Asuinpaikastasi ja antennijärjestelmästäsi riipuen sinulla on vähintään kolme kanavaa valittavanasi. Useimmilla meistä on paljon enemmän kuin kolme kanavaa. Suuri osa näkemästämme on kylläkin amerikkalaista massaviihdettä, mutta kokonaistarjonnassa kohtaamme myös joukon erilaisia elämämuotoja ja elämäkatsomuksia. Suomessa kukaan ei voi tänä päivänä välttyä moniarvoisuudelta. Tämä monimuotoisuus koskee sekä kulttuurisia ja moraalisia että uskonnollisia arvoja. Uskonnososiologien mukaan me länsimaalaiset elämme tällä hetkellä elämäkatsomuksilla katetun seisovan pöydän ääressä.

Tämän arvojen ja elämäntapojen runsauden edessä voidaan kysyä, onko olemassa kaikkia ihmisiä yhdistäviä arvoja. Eräs ajankohtainen kysymys, joka aiheuttaa hajaannusta myös Suomen evankelis-luterilaisen kirkon sisällä, koskee homoseksuaalien parisuhdetta. Syksyllä 2003 kirkolliskokous antoi kahden vastakkaisen asiaa koskevan aloitteen raueta. Ensimmäisessä ehdotettiin, että kirkolliskokous kieltäisi parisuhteessa eläviltä homoseksuaaleilta kirkollisen työsuhteen. Toisessa aloitteessa haluttiin ottaa käyttöön kirkollinen siunaus parisuhteensa rekisteröineille. Eikö siis ole olemassa objektiivista arvo- ja normipohjaa edes kirkon sisällä?

Luterilainen näkemys on pohjimmiltaan ollut optimistinen tämän asian suhteen. Luoja-Jumala on istuttanut lain luomakuntaansa. Tämän lain perusteella kaikki ihmiset yhtyvät luonnostaan yhteiseen näkemykseen oikeasta ja väärästä, hyvästä ja pahasta, sekä yksilönä että yhteiskuntana. Tämä on luonnollisen lain keskeinen piirre. Luonnollista lakia käsitellään useassa tämän kirjan artikkelissa.

Esittelen artikkelissani erään tavan ymmärtää moraalitraditio, joka väistämättä kuuluu ihmisen olemassaoloon. Kyseinen tapa ymmärtää kyseenalaistaa varsin laajalle levinneen tavan ymmärtää luonnollisen lain ajatusta. Esitys voidaan nähdä nykyaikaisena

yrityksenä vangita *Martti Lutherin* perusajatus kultaisesta säännöstä siten kuin suomalainen Luther-tutkimus on asian ymmärtänyt. (Katso *Antti Raunion* artikkeli.) Arvostelun ydin kohdistuu luonnollisen lain moderniin rationalistiseen ymmärtämiseen. Samalla kritiikki osuu siihen kirkon sisäiseen luonnollisen lain tulkintaan, joka seuraa samankaltaista rationalistista kaavaa.

Vastakohtana ajatukselle, että *moraalissa* ja *etiikassa* (en tee eroa näiden sanojen välillä) on ensisijaisesti kyse tiedosta, mikä objektiivisesti katsottuna on oikein, perehdymme ajatukseen, että moraalit koskee meitä henkilökohtaisesti huomattavasti syvemmillä tavalla kuin vain ulkoisen tiedon muodossa. Tämä vaikuttaa vuorostaan siihen, miten ymmärrämme luonnollisen lain ja millainen rooli Raamatulla ja kristillisellä rakkauden ajatuksella tässä yhteydessä saattaisi olla.

Luonnollinen laki – kiinteä sisältö vai jotain muuta?

Tämän päivän (filosofisessa) moraalikeskustelussa kohtaamme kaksi selvästi toisistaan poikkeavaa tapaa ymmärtää, mistä moraalissa on kyse. Ensimmäinen on subjektivistinen, ja sen oletetaan johtavan relativismiin; toinen on objektivistinen, ja tämän näkemyksen mukaan on mahdollista saada tietämystä siitä, mikä yleisellä tasolla on moraalisesti oikein. Moraalinen objektivismi edustaa kritiikkiä liian pitkälle vietyä moniarvoisuutta kohtaan. Ajatellaan, että moraalissa on kyse periaatteista, jotka nousevat jokaisen yksittäisen asiayhteyden yläpuolelle. Tunnetun teologin *Hans Küngin* pyrkimys muotoilla globaali etiikka on tällaisen näkemyksen ilmentymä.

Modernissa moraalifilosofiassa vallitsee ensi sijassa objektivistinen katsomus. Normatiivisia teorioita kehitetään järkiperäiseltä pohjalta *utilitarismin* tai kantilaisväritteisen *sääntöetiikan* muodossa. Tämä ilmenee esimerkiksi keskusteluista, joita on käyty erilaisissa viime vuosina asetetuissa eettisissä toimikunnissa sekä julkisella sektorilla että yksityisyrittäjissä. Niin sanottu *soveltava etiikka* ilmentää usein tällaista moraalinäkemystä. Tarvitsemme yhteisiä vastauksia kysymykseen, mikä on oikein, kun on kyse armokuolemasta, koeputkihedelmöityksestä tai geneettisestä tutkimuksesta. Tarvitsemme myös moraalisia

vastauksia siihen, miten toimia oikein talouselämässä ja niin edelleen. Kun kirkon ei enää yleisesti ottaen katsota pystyvän tarjoamaan elämän pelisääntöjä, täytyy pelisäännöt tänä päivänä löytää jollain muulla keinolla. Lähtökohdaksi otetaan tällöin yleensä ihminen itse ja hänen järkensä tai mahdollisesti ne arvot, joiden katsotaan löytyvän valmiiksi annettuina luonnosta (näin pohtivat muiden muassa jotkut eläin- ja luontoeetikot).

Ajatus, että moraalissa on kyse valmiiksi annetusta laista, joka määrittelee, mikä on oikein ja mikä väärin, vastannee myös Suomen evankelis-luterilaisen kirkon sisällä laajalle levinnyttä käsitystä. Roomalais-katolisessa, luterilaisessa ja reformoidussa traditiossa eri muodoissa kohtaamamme oppi luonnollisesta laista tulkitaan usein tämänsuuntaisesti.

Kahden edellä kohtaamamme näkemyksen (subjektiivisen moraalisen relativismin ja moraalisen objektivismin) rinnalla esiintyy tänä päivänä yhä selkeämmin aivan toisenlainen tapa lähestyä moraalialia. Tämä voidaan nähdä myöhäismodernina reaktiona sekä moraaliseen relativismiin että valistuksen jälkeen rationaalisessa muodossa kehittyneeseen moraaliseen objektivismiin.

Modernilla aikakaudella on koko ajan esiintynyt älyllistä vastustusta tapahtunutta moraalin rationalisoimista kohtaan. Tähän törmäämme ennen kaikkea mannermaisessa romantiikassa, *Friedrich Nietzschen* tuotannossa sekä 1900-luvun eksistentialismissa ja fenomenologisessa ajattelussa. 1900-luvun myöhemmällä puoliskolla uutena piirteenä mukaan tuli aristoteelisen hyve-etiikan elpyminen. Filosofian professori *Alasdair MacIntyre* Yhdysvalloissa sijaitsevasta katolisesta *Notre Dame* -yliopistosta on tärkeä tämän kehityskulun edustaja. Muitakin merkittäviä virtauksia on esiintynyt. Yksi näistä koostuu *Ludwig Wittgensteinista* syviä vaikutteita saaneista moraalifilosofeista, joihin lukeutui katolinen filosofi *Elisabeth Anscombe*, joka on vaikuttanut muun muassa MacIntyren ajatteluun. (Tästä piiristä koottuja ruotsinnettuja tekstejä sisältävä antologia ilmestyi vuonna 2001 nimellä *Moralfilosofiska essäer*, toimittaneet *Joel Backström & Göran Torrkulla*.)

Vastikään ilmestyneessä kirjassaan *Bortom humanismen – En studie i kristen etik* (2003) professori *Carl-Henric Grenholm* Upsalasta antaa hyvän katsauksen tärkeimmistä ajankohtaisista teologisessa etiikassa esiintyvistä argumentaatioista. Hän toteaa

muun muassa omalta osaltaan, että *moderniteetin postmoderni kritiikki* on osoittanut, että oppi luonnollisesta laista perinteisesti tulkittuna ei enää ole käypä. Hän toteaa, että on mahdotonta ottaa lähtökohdaksi ihmiskuntaa yhdistävää yleisinhimillistä etiikkaa. Etiikka on aina kontekstuaalista, ja yksi seuraus tästä on se, että kristillisen etiikan on jollain tavalla edustettava omaa etiikkaansa.

Seuraavassa keskitymme kahteen muuhun teologiin. Molemmat kuuluvat niihin, jotka myöshäismoderneista lähtökohdista käsin ovat kritisoineet luonnollisen lain ymmärtämistä rationaalisesti. (Käytän ilmausta *myöshäismoderni* enkä *postmoderni* korostaakseni, ettei kyse ole täydellisestä etäisyyden ottamisesta kaikista valistuksen tradition piirteistä.) Heidän pohdiskelunsa eroaa jossain määrin Grenholmin ajatuksista. Ajattelijat, joihin tutustumme, ovat tanskalainen luterilainen teologi *Knud E. Løgstrup* ja amerikkalainen teologi *Stanley Hauerwas*, joka nykyään on metodistikirkon jäsen. Løgstrup nojautuu fenomenologiseen traditioon, Hauerwas ilmoittaa saaneensa tärkeitä vaikutteita muun muassa Wittgensteinilta. Tutustumme ensin Løgstrupiin.

Ihmisten kohtaaminen

Løgstrup (kuollut vuonna 1981) on tähän asti vaikuttanut yllättävän vähän Suomessa käytävään teologis-eettiseen keskusteluun. (Suomessa hänestä on kirjoitettu ainoastaan yksi, *Svante Ewaldsin* vuonna 1993 ilmestynyt, väitöskirja.) Løgstrupin eettinen perusteos *Den etiske fordring* ilmestyi tanskaksi vuonna 1956 ja käännettiin saksaksi jo vuonna 1959. Sen sijaan ruotsiksi se käännettiin vasta 1990-luvulla. Tänä päivänä siitä löytyy myös englanninkielinen versio, johon alkusanat on kirjoittanut yllä mainittu MacIntyre. Løgstrupilla on suuri merkitys teologiselle etiikalle sekä Tanskassa että Norjassa kuten osittain myös Ruotsissa. Hänen ajattelunsa on kokenut jonkinlaisen renessanssin 1980-luvulta alkaen.

Kiinnostuksen lisääntymiselle lienee monia syitä. Ensinnäkin tämä saattaa johtua siitä, että Løgstrup yritti lähestyä moraalia ilman kristillisiä etuliitteitä. Toiseksi Løgstrup herättää mielenkiintoa vallitseviin normatiivisiin teorioihin (utilitarismiin ja

velvollisuuseettisiin pohdintoihin) ylläpitämänsä kriittisen etäisyyden johdosta.

Løgstrupin pohdiskelu on sangen yksinkertaista. Hän ottaa lähtökohdaksi ihmisten konkreettiset arkipäivän kohtaamiset. Luottamus muodostuu tässä perustavaa laatua olevaksi ilmiöksi. Kahden ihmisen välisessä kohtaamisessa osoitamme tavallisesti välitöntä luottamusta ja avoimuutta toisiamme kohtaan. Luottamus ihmissuhteidemme kannalta perustavaa laatua olevana asiana pohjautuu sylvauva-aikaisiin ensimmäisiin kontakteihin ympäristöön. Luottamus muuttuu epäluottamukseksi vasta koettuamme jotain sellaista, joka horjuttaa luottamusta. Aikuiselämässä olemme tämän osalta tietenkin eri tavoin varustautuneita riippuen elämäkokemuksistamme, mutta tämä piirre sisältyy jokaisen ihmisen elämään.

Tavallisessa keskustelussa luottamus ilmenee esimerkiksi siten, että me (normaalisti) luotamme siihen, että toinen ihminen ei valehtele. Kysyessämme vieraassa kaupungissa tuntemattomalta ihmiseltä tietä kirkkoon luotamme siihen, että vastatessaan tämä puhuu totta. Emme lähde siitä, että hän aikoo eksyttää meidät. Tämä on esimerkki Løgstrupin esillä pitämästä spontaanista luottamuksesta.

Moraalin ymmärtämisen kannalta keskeisintä on, miten toinen ihminen reagoi tähän luottamukseen. Kun lähimmäinen kohtaa minut avoimuudella, tämä merkitsee minulle vaatimusta vastata hänen osoittamaansa luottamukseen. Vaatimus on hiljainen, ääneen lausumaton, mutta silti todellinen. Kyse on kohtaamisessa syntyneeseen suhteeseen sisältyvästä moraalista vaatimuksesta – halusivatpa osalliset sitä tai eivät. Vaatimus ei ole minkään moraalisen säännön seuraus. Løgstrupin mukaan tämän suhteen taakse emme pääse sen paremmin moraalisten teorioiden kuin rationaalisten pohdiskelujenkaan avulla.

Mielestäni Løgstrup nostaa esille jotain hyvin keskeistä, jotain joka on väistämätöntä jokaisen ihmisen elämässä. Olemassaolotamme ja elämästämme seuraa, että olemme keskellä vaatimusten verkostoa, joita kenenkään ei tarvitse lausua ääneen, mutta jotka silti asettavat meille haasteen. Tapani vastata tähän haasteeseen tekee minusta sellaisen ihmisen kuin olen, omine ominaisuuksinani. Vastuu on pitkälle jokaisen yksittäisen ihmisen kannetta-

vana. Vastuu on tilannesidonnaista. Jokaiselta meistä edellytetään suuri määrä herkkäkuuloisuutta ja muutakin herkkyyttä, kun kohtaamme meihin kohdistuvaa ympäristöstä tulevaa äänetöntä eettistä vaatimusta. Lähimmäinen on läsnä omassa ainutlaatuisessa persoonassaan, ja hän ansaitsee kunnioitusta tässä ominaisuudessaan.

Nythän on niin, ettemme reagoi ainoastaan yhteen ainoaan lähimmäiseen, emmekä muutoinkaan elä tai reagoi kulttuuri- tai arvotyhjässä. Reagoimme myös esimerkiksi tiedotusvälineistä saamiimme vaikutteisiin. Konkreettisissa tilanteissa olemme aina läsnä juuri sellaisina ihmisinä kuin me olemme, mihin kuuluu oma kasvumme, koulutuksemme ja elämäkatsomuksemme. Kaikki, mitä kannamme mukana, vaikuttaa myös siihen, miten hahmotamme eri tilanteet ja toisten ihmisten kohtaamisten asettamat vaatimukset. Tämä merkitsee muun muassa, ettei ole samantekevää, että kristitty elää kristillisen tradition keskellä.

Løgstrupin ajankohtaistama vastuu on toteutettavissa monella eri tavalla. On harvoin olemassa yksi ainut moraalisesti oikea tapa toimia. Pohdinta johtaa kriittiseen suhtautumiseen sellaiseen humanistiseen etiikkaan, jonka mukaan moraalin ydin piilee yleisissä moraalisisissa säännöissä, jotka mahdollistavat valmiita ratkaisuja moraalisiin ongelmiimme. Siten kyseenalaistetaan perinteinen luonnonoikeusajattelu. Moraali ei ole johdettavissa ulkoisesta säännöstöstä. Miten me sitten pääsemme tästä eteenpäin? Eikö näkemys johda *tilanne-etiikkaan*, jossa vaarana on, että joudutaan relativismin virran vietäviksi?

Seuraavaksi tutustumme Hauerwasiin, jonka ajattelu on helposti yhdistettävissä Løgstrupiin, vaikkakin Hauerwas lähestyy moraalialia eri tavalla. Hauerwas ottaa vielä selvemmin etäisyyttä moraaliteorioihin, joita hän nimittää utilitaristisiksi ja formalistisiksi (kantilaisiksi) moraaliteorioiksi. Hän syventää edelleen ymmärtämystä siitä, että moraalialia ei voi käsittää muutoin kuin konkreettisen elämän kautta. Relativismin hän kohtaa osoittamalla yhteisöllisen kontekstin ja perinteen merkityksen yksittäiselle ihmiselle. Asian laita ei suinkaan ole niin, että ollaan virran vietävinä.

Teksasin ääni

Stanley Hauerwas (syntynyt vuonna 1940) on kotoisin *Georg W. Bushin* kotivaltiota Teksasista. Hän kuuluu tunnetuimpiin ja myös eniten keskustelua herättäneisiin Yhdysvalloissa toimiviin teologiisiin eetikoihin. Hauerwas on tarmokkaammin kuin moni muu pyrkinyt muotoilemaan ratkaisua kristillisen etiikan ongelmaan moniarvoisessa maailmassa. Hän hylkää rationalistisen, liberaalis-humanistisen perinteen yleismaailmallisen etiikan yhteisenä nimittäjänä eikä hyväksy objektivoivaa pohdiskelua, kun kysymyksessä on kristillinen etiikka.

Hauerwasia on arvosteltu siitä, että hänen kehittämästään etiikasta muodostuu eksklusiivinen. Katsotaan, että hänen muotoilemansa moraalit perustuvat ainoastaan suppean kristillisen piirin sisällä. Tällaista arvostelua saamme lukea muun muassa edellä mainitusta Grenholmin kirjasta, mutta myös yhdysvaltalaisen eetikon *Jeffrey Stoutin* teoksista. Kriitikot väittävät, että Hauerwasille tuottaa vaikeuksia kommunikoida oman kirkollisen piirin ulkopuolella elävien ihmisten kanssa. Esimerkiksi *Robin Gill* (Iso-Britannia) väittää, että Hauerwasin eksklusivismi on muuttunut yhä selkeämmäksi 1970-luvun jälkeen. Lisäksi Hauerwasin näkemystä arvostellaan siitä, että se lähtee liikkeelle idealisoivasta kirkkokuvasta ja maallistuneen kulttuurin demonisoimisesta.

Sikäli kuin osaan arvioida, arvostelu ilmentää pääasiallisesti väärinkäsitystä Hauerwasin näkemysten pääkohdista. Toivon mukaan tämä käy selväksi seuraavasta.

Esitän ainoastaan hahmotelman Hauerwasin ajattelusta nostakseni esille muutaman hänen kannaltaan keskeisen piirteen. Painotuksissa vuosien varrella mahdollisesti esiintyneet muutokset jäävät tässä käsittelyn ulkopuolelle.

Nähdäkseni Hauerwasiin kohdistetun arvostelun ongelmana on arvostelijoiden lähtökohta, jonka mukaan etiikan tulisi tarjota valmiita oikeaoppisen elämän sääntöjä ja sisällöllisiä periaatteita. Tällöin moraalit lähestytään tyystin erilaisista lähtökohdista kuin Hauerwas.

Mistä muusta etiikassa voisi olla kysymys? Eikö etiikan tehtävänä juuri ole arvioida tekojamme? Kyllä, vastaisi Hauerwas. Mutta teko on monimutkainen asia, jota on mahdotonta käsitellä

tai arvioida yleisesti teon konkreettisesta kontekstista riippumatta. Arvioinnissa on kyse myös siitä, kuka arvioi ja miksi on aiheellista ottaa kantaa. Kuten tulemme huomaamaan, moraaliset arvioinnit tehdään Hauerwasin mukaan ensisijaisesti ensimmäisessä persoonassa.

Hauerwasin etiikkaa voidaan sekä hänen omasta mielestään että muiden mielestä luonnehtia *hyve-etiikaksi*. Mitä hyve-etiikka on? Tähän kysymykseen ei löydy yksiselitteistä vastausta. Tarkastelemme kannalta tärkeintä on, että hyve-etiikka keskittyy toimivaan subjettiin ja sen luonteeseen, ei siis konkreettisesta tilanteesta irrallaan oleviin ulkoisiin tekoihin tai ohjeellisiin periaatteisiin (kuten *deontologisessa velvollisuusetiikassa*) eikä myöskään teon tulokseen (kuten *utilitaristisessa etiikassa*).

Hauerwas ottaa kriittistä etäisyyttä myös siihen osaan nykyajan kristillistä perinnettä, jossa puhutaan ”Raamatun ajattomasta opista” tai ”kirkon perinteisestä eettisestä opetuksesta”, mikäli tällä tarkoitetaan pysyvää, objektiivista ja valmiiksi annettua sisältöä.

Hyvän kuvan Hauerwasin ajattelusta saamme hänen vuonna 1981 ilmestyneestä kirjastaan nimeltä *A Community of Character – Toward a Constructive Christian Social Ethic*.

Keskeinen kysymys moraalien ymmärtämisessä liittyy tapaan, jolla me ihmiset kehitämme moraalista minuuttamme. Hauerwas nostaa esille sen seikan, että moraalinen kehitys liittyy siihen, miten me käsitämme puheen *luonteestamme* ja sen roolista elämässämme. Tämä merkitsee, että moraalisiin väistämättä sisältyy henkilökohtainen elementti. Moraalissa on kyse siitä, millainen ihminen olen ja haluan olla. Moraalinen kasvu on kasvamista lisääntyneeseen tietoisuuteen itsestään suhteessa muihin ihmisiin. Hauerwas pyrkii nostamaan esille ja edelleen syventämään niitä uusia oivalluksia, jotka liittyvät hänen esittämäänsä kuvaan olemassaolostamme.

Hauerwasin mukaan me kaikki elämme kertomuksen tai tarinan sisällä. Koska tämä kertomus käsittää meidät itse, on jokaisen oma kertomus osittain ainutlaatuinen. Eläminen totuudenmukaisessa kertomuksessa merkitsee, että pyrimme asettamaan elettyä elämää ja parhaillaan elämäämme elämään sellaiseen kontekstiin, jossa jokaiselle palaselle löytyy paikka ja jossa niistä tulee ymmärret-

täviä. Minuus koostuu kertomuksesta, ja tämä kertomus ei ole sellainen, jonka voisimme mielivaltaisesti valita. Sen tulee käsittää elämämme ydin yhtenäisen tarinan kehyksen rajoissa. Suurimman osan elämämme tapahtumista olemme kohdanneet tahtomatamme. Emme siis ole itse valinneet kertomustamme.

Tätä niin sanottua *narratiivista* tapaa ymmärtää moraalista todellisuutta on usein arvosteltu väittämällä, että se johtaa relativismiin. Jokainen eläisi omassa pienessä kertomuksessaan, eikä sen ulkopuolella olisi olemassa objektiivista mittapuuta. Tämä arvostelu lähtee edellytyksestä, joka Hauerwasin mukaan on epätosi. Se edellyttää objektiivisen mittapuun olemassaolon *siinä* mielessä kuin narratiivisen ymmärtämyksen arvostelijat tämän asian mieltävät. Arvostelijat (joihin kuuluu suurin osa modernin rationalistisen luonnonoikeustradition edustajista) kuvittelevat, että on olemassa mielekäs yleismaailmallisesti muotoiltavissa oleva kaikenlaisesta elämästä ja kontekstista riippumaton mittapuuta. Suuri osa kirkon sisäisestäkin luterilaisen lakikäsitteilyn tulkinnasta saattaa olla tämän modernin rationalismin värittämää. Hauerwasin näkemyksen valossa tällainen luterilaisen tradition tulkinta antaa virheellisen kuvan moraalisisistä mahdollisuuksistamme.

Elämä tulee kertomuksissa eheäksi

Havainnollistaakseen miten luonteen (minuuden ja sen oman kuvan) ja kertomuksen välinen suhde toimii, Hauerwas kertoo tarinan omasta elämästään. Hän on kotoisin verrattain vaatimattomista oloista Amerikan keskilänneestä. Hänen isänsä oli käsityöläinen, joka teki kovasti työtä, jotta Stanley-poika saisi mahdollisuuden käydä koulua ja saavuttaa paremman elämän kuin vanhempansa. Hauerwas toteaa, että hänen valitsemansa opintoala, filosofia ja teologia (tavoitteena akateeminen teologi, ei pappi) etäännytti hänet yhä kauemmaksi vanhemmistaan.

Kun Hauerwas kerran toisena opiskeluvuotenaan vieraili vaimonsa kanssa lapsuudenkodissaan, hänen isänsä otti esille kiväärin, jonka tämä oli pienimpiä yksityiskohtia myöten itse rakentanut. Kivääri oli ihmeellisen kaunis, taitavan käsityöläisen huolellisuudella ja rakkaudella rakentama esine.

Kaksikymmentä vuotta myöhemmin Hauerwas toteaa sydän täynnä surua, millä tavalla hän reagoi tähän kivääriin. Hän oli juuri opiskellut etiikkaa ja ajatteli, että hänen täytyisi näyttää mihin pystyy. Sen takia hän sanoi: ”Kyllä kai sinä ymmärrät, että ennen pitkää me yhteiskuntana joudumme ottamaan teiltä kansalta pois kaikki nämä tällaiset kapistukset!”

Lausahdus oli sinänsä puolustettavissa monista hyvistä eettisistä ja sosiaalipoliittisista teorioista käsin. Hauerwas oli siis ”oikeassa”, jos lähtökohtana on, että nämä teoriat ratkaisevat, mikä on (moraalisesti) oikein tai väärin. Hauerwas itse on kuitenkin sitä mieltä, että kyseisessä tilanteessa lausahdus oli pohjanoteeraus hänen ”moraalisessa kehityksessään”. Hänellä ei ollut tarvittavaa kypsyyttä reagoida oikein siihen äärimmäisen arvokkaaseen lahjaan, jonka hän oli saamassa. Retrospektiivisesti hän nimittäin toteaa, että isän viesti oli: *Olen tehnyt tämän sinulle osoitukseksi siitä, kuinka paljon sinä minulle merkitset.*

Reagoimalla sen mukaan, mikä hänen mielestään oli yleinen eettinen periaate, Hauerwas kaivoi yhä syvemmän kuilun itsensä ja isänsä välille. Hauerwas kokee, ettei hän ollut riittävän hyvin kotiutunut omaan kertomukseensa voidakseen liittää siihen vanhempansa ja heidän elämäntarinansa. Hän toteaa myös, että ongelma ei liittynyt siihen, minkälaisen ohjeellisen eettisen teorian hän oli valinnut.

”Ongelmani ei ollut, että minulta olisi moraalisessa mielessä puuttunut kyky argumentoida ja puolustella, vaan ongelmani oli, ettei minulla ollut riittävästi luonnetta tunnustaa, mitä kaikkea olin vanhemmilleni velkaa, samalla kun tajusin, että olen ja olin ollut itsenäinen suhteessa heihin.” (Stanley Hauerwas: A Community of Character, s. 147)

Tarina osoittaa, miten moraalinen elämämme ilmenee nimenomaan konkreettisissa suhteissa. Kuva vahvistaa ydinajatuksen Løgstrupin moraalisen vaatimuksen kuvauksessa. Lähimmäinen (isä) avautui Hauerwasille, mutta tämä ei kyennyt täyttämään kohdalleen tullutta äänetöntä vaatimusta. Hauerwasin mukaan kertomuksella on myös laajempi merkitys. Se yhdistää hänelle persoonana menneen nykyhetkeen.

Jos painotetaan ainoastaan itse tekijää ja hänen edellytyksiään, voitaisiin nuoren teologianopiskelijan käytöstä selittää olematto-

maksi sanomalla, ettei hän ymmärtänyt parempaa, toteaa Hauerwas. Nuorta Hauerwasia ei siinä tapauksessa voitaisi asettaa vastuuseen. Hauerwas myöntää, että hän on yrittänyt päästä eroon muistosta muun muassa tällä tavalla, mutta hän näkee tämänkaltaiset selitykset kiusauksina. Hän väittää, että hän itse joutuu koko ajan kantamaan vastuuta tekemisistään. Vaikka hän pystyisikin kuvailemaan aikaisempia tekojaan asioina, joille hän ei mahtanut mitään tapahtumahetkellä, hänen täytyy silti tunnistaa ne omiksi teoikseen katsoessaan taaksepäin. Muutoin hän kadottaa mahdollisuutensa käsittää itsensä ehjänä persoonana nykyhetkessä.

Hauerwas tuntuu sanovan, että hän tarvitsee koko elämän kattavan kertomuksen, johon hänen muistamansa tapahtumat sisältyvät sellaisessa muodossa, että hän pystyy elämään niiden kanssa. Hänen moraalinen minänsä tulee vuorostaan ilmi hänen tavastaan luoda merkitys omalle elämälleen kokonaisuutena, käsittää asioita epäonnistumisina ja moraalisisina tappioina sekä nähdä, mitkä asiat ilmentävät, kuka hän haluaisi olla ja niin edelleen.

”Kykymme käsittää tekomme ominamme – eli väittää niillä olevan ratkaiseva merkitys kertomuksellemme – myös niillä, joita kadumme, osoittautuu tarpeelliseksi edellytykseksi sille, että saisimme yhtenäisen käsityksen omasta itsestämme – eli siitä, millaisia me olemme. Mutta tämä edellyttää kuitenkin kertomuksen, joka antaa meille kyvyn nähdä vapaus yhtä paljon lahjana kuin omana aikaansaannokseksi.” (Stanley Hauerwas: A Community of Character, s. 147)

Tulkintani mukaan Hauerwas painottaa viimeisellä virkkeellä sitä, että toimimme koko ajan valmiiksi annetuissa konteksteissa. Emme voi valita niitä, emmekä voi irtautua niistä tai kieltää niitä. Tästä syystä vapautemme on koko ajan suhteellista ja riippuvaista annetuista olosuhteista. Minulla on siten erilaiset toimintaedellytykset kuin työtovereillani tai yhteiskunnassa kohtaamillani tuntemattomilla ihmisillä, ja edellytykseni ovat ehdottomasti toisenlaiset kuin aikaisempina historiallisina aikakausina eläneillä ihmisillä. Tämän takia eettisiä sääntöjäkään ei voi mielekkäällä tavalla käsittää ajattomiksi. Pyrkimys ymmärtää ne tällä tavoin olisi harhakuvan ylläpitämistä.

Mikäli hylätään ajatus, että moraaliset kysymykset tulee käsitellä teoreettisina ongelmina, joille on löydettävissä objektiivinen

ratkaisu järkipärisen päättelyn avulla, tarvitaan toinen tapa pohdiskella moraalikysymyksiä. Tässä (narratiivinen) kertomus astuu esiin. Moraalikysymyksiä käsitellään kielellisesti, ei ensisijaisesti normien tai laskelmien avulla, vaan sellaisten kertomusten avulla, jotka auttavat meitä näkemään sisäänpäin (oman elämämme kokonaisuuteen) mutta myös ulospäin (missä kohtaamme moraalisesti merkittävät haasteet).

Hauerwasin mukaan kyseisessä esimerkissä kertomuksen merkitys piilee siinä, että se toimii merkitystä kantavana elementtinä, johon henkilökohtaiseen elämään sisältyvien palasten tulisi sopia. Tekemällä sovinto aikaisempien epäonnistumistensa kanssa moraalisesti herkkätunteinen ihminen pyrkii muokkaamaan elämästään sellaisen kokonaiskertomuksen, jonka kanssa hän pystyy elämään nykyhetkessä.

Tässä kohtaa Hauerwas jättää avoimeksi kysymyksen, onko kenen tahansa mahdollista löytää kertomus, joka antaa hänelle mahdollisuuden rehellisesti elää itsensä kanssa nykyhetkessä tietoisena menneisyydestään. Hauerwasin ydinajatus tuntuu kuitenkin olevan, että inhimilliseen olemassaoloon kuuluu, että kertomus on ehjän luonteen edellytys.

Kristillinen perinne ja Raamatun rooli

Omalta osaltaan Hauerwas elää kristillisessä kontekstissa. Siinä hän ajattelee kohtaavansa kertomuksen, joka pystyy luomaan jokaiselle, myös moraalisesti turmeltuneelle, elämälle merkityksen.

Elämällemme moraalisisina olentoina on tärkeää, että omaksumme sellaiset kertomukset, jotka auttavat meitä säilyttämään ehjän kuvan itsestämmme. Kertomusten tulisi tarjota meille tapa paikantaa itsemme suhteessa muihin ihmisiin, yhteiskuntaan ja elämään yleensä. Hauerwasin mukaan opimme kertomukset elämällä perinteen keskellä.

Perinteestä muodostuu siten tärkeä elementti jokaisen ihmisen elämässä. Jokainen minä on riippuvainen suhteistaan muihin ihmisiin voidakseen kehittyä itsenäiseksi minäksi. Nämä suhteet vuorostaan elävät ja toimivat perinteisiin kietoutuneina ja perinteesseen kuuluvissa kertomuksissa. Meistä jokaisen on kuitenkin itse

sijoitettava itsensä kertomuksiin. Ei ole olemassa mitään ulkopuolista näkökulmaa; ei minkäänlaista kertomuksentakaista yleismaailmallista näköalapaikkaa, joka tarjoaisi meille totuuden. Totuuden kohtaamme keskellä sitä kontekstia, josta me itse olemme osa, ja moraalinen totuus liittyy ensisijaisesti ihmiseen itseensä. Haluaisin väittää, että kyseessä on *totuus ensimmäisessä persoonassa*. Hauerwas ei kuitenkaan käytä tätä ilmausta.

Hauerwas kirjoittaa, että kristityllä *ei ole tietoa* totuudesta. *Hänen on oltava* totuus ja elettävä totuudessa. Hän tarkoittaa mielestäni, että ihminen on henkilökohtaisesti keskellä sitä ja sitoutunut siihen, mitä hän puolustaa moraalisena totuutena. Tämä heijastaa hänen persoonansa eli luonteensa. Kyse ei ole tiedosta ulkoisessa, teoreettisessa mielessä. Voitaisiin ehkä puhua *eksistentiaalisesta tiedosta*.

Kristillinen perinne elää raamatullisten kertomusten kanssa. Raamattu kuuluu kristilliseen olemassaoloon. Hauerwasin lähtökohdista käsin Raamattua ei kuitenkaan voida ymmärtää lakikirjana. Sen merkitys moraalisisessa elämässä on se, että eri kertomusten kautta se *opettaa meitä näkemään itsemme uudella tavalla*.

Kirjassa *Resident Aliens – A Provocative Christian assessment of culture and ministry for people who know that something is wrong* kirjoittajat (Hauerwas yhdessä William H. Willimonin kanssa vuonna 1989) viittaavat muun muassa Jeesuksen vuorisaarnaan. Kirjoittajien ydinajatus on, että vuorisaarnassa Jeesus tuntuu opettavan ympäristöstä poikkeavaa tapaa nähdä asioita. Jeesus ei siis pyri muotoilemaan uusia ulkoisia sääntöjä. Kirjoittajat näkevät vuorisaarnan keinona kuvailla sitä, millainen Jumala on. Tämä kuvaus antaa meille näkökulman siihen, miten elämää voidaan elää. Esimerkiksi toisen posken kääntäminen ei ole mikään resepti paremmin toimivalle elämälle (jota rationalistinen etiikka tavoittelee). Toisen posken kääntäminen merkitsee yksinkertaisesti elämistä samalla tavalla kuin Jumala elää suhteessa maailmaan hakiessaan sovintoa Kristuksessa ja Kristuksen kautta.

Samalla voimme todeta, kuinka Hauerwas korostaa kirkkoa yhteisönä (Jumalan valtakuntana), missä aidosti inhimillinen elämä toteutuu näkyvällä tavalla. Hänellä ei ole harhakuvitelmia siitä, että aidosti inhimillinen elämä löisi itsensä läpi suuren yleisön keskuudessa. Tästä syystä Hauerwasin ajattelussa on

välillä havaittavissa eksklusiivisia piirteitä. Hän voi kirjoittaa kirkosta vieraan maailman keskellä olevana siirtokuntana, mistä syystä Hauerwasia on arvosteltu siitä, että hän tekee kristillisestä moraalista ghettomoraalia.

Arvostelijat tuntuvat taas kerran ohittavan tärkeän ytimen Hauerwasin sanomassa. Tulkintani mukaan hän haluaa sanoa seuraavaa: Elämme moniarvoisessa maailmassa ja kulttuurissa, jossa käy yhä selvemmäksi, ettei moraalissa voi olla kyse sellaisen yleismaailmallisen, ulkoisen säännön löytämisestä, joka voisi yhdistää meidät ja taata moraalisen hyvän. Silloin ei ole jäljellä muita vaihtoehtoja edetä moraalikysymyksissä kuin syventyä siihen, mitä itse kukin kohtaa omassa elämässään ja minkä on saanut mukaansa evääksi siitä perinteestä ja niistä kertomuksista, jotka ovat muodostuneet kasvun, koulutuksen ja henkilökohtaisten kokemusten kautta. Kristitylle on tärkeä se kristillinen konteksti, johon hän sijoittuu. Kristittynä ihminen elää kertomuksista, jotka puhuvat Jumalasta, joka on rakkaus. Nämä kertomukset eivät tarjoa valmista normijärjestelmää, jota tulisi soveltaa, mutta ne tarjoavat mielekkään mallin, jonka avulla opitaan näkemään lähimmäinen samalla kun saadaan oma elämä ja omat luonteenpiirteet oikeille paikoilleen.

Ihmisen luonne, joka tulee näkyväksi ihmisen tavassa olla, on kuitenkin julkista samassa laajuudessa kuin teotkin ovat julkisia (on tietysti olemassa joukko tekoja, jotka ovat täysin yksityisiä – ja jotka tästä syystä koskevat ainoastaan yksittäistä ihmistä itseään). Tämä merkitsee sitä, että yksittäisten kristittyjen valitsema toimintatapa, niin kuin Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksessa, piispainkokouksessa, kirkkohallituksessa sekä yksittäisten seurakuntienkin päättävissä elimissä valitsema toiminta johtaa tekoihin, jotka heijastavat tekijöiden luonnetta eli eettistä tasoa. Missä määrin täten muodostuvalla kuvalla voidaan käsittää olevan rakkauden kasvot riippuu harvoin siitä, miten teot näyttävät tiettyjen rakkauden olemusta sääntelevien sääntöjen tai teorioiden valossa. Ihmisillä on kyky tunnistaa rakkaus ja erottaa se muista ilmiöistä aivan toisin keinoin kuin hakemalla tietoa sääntökirjoista tarkoituksenaan tarkastaa, onko se sopusoinnussa esimerkiksi Raamatun käskyjen kanssa.

Ehkä on mahdollista, että kirkko ja sen jäsenet pystyvät muita ihmisiä paremmin elämään rakkauden värittämää elämää. Jos he pystyvät siihen, on todennäköistä, että ympäristö reagoi ja kysyy, mikä on tämän rakkauden ja hyvyyden lähde. Hauerwas toistaa toistamistaan esimerkin voiman tärkeyttä.

”Vuorisaarnaa, kuten muutakaan Raamatun osaa, ei ole osoitettu sen enempää eristetyille yksilöille kuin maailmalle laajassa merkityksessä. Tässä on pikemminkin kyse siirtokunnalle osoitetuista sanoista; esimausta niistä yhteisömuodoista, joissa Jumalan herruus tulee loistamaan koko kirkkaudessaan. Vuorisaarnassa oleviin vaatimuksiin ei siis sisälly mitään yksityistä. Vuorisaarna on erittäin julkinen, erittäin poliittinen, erittäin sosiaalinen kuvaillessaan sitä yleistä muotoa, jonka avulla siirtokunnan tulee todistaa maailmalle, että Jumalalla todella on kädet täynnä työtä pelastaessaan ihmiskuntaa, sovittaessaan Kristuksen kautta maailmaa itsensä kanssa.” (Stanley Hauerwas & William Willimon: Resident Aliens, s. 92)

Tulkintani tästä on, että vuorisaarnan sanoma on yleismaailmallinen. Se tulee kuitenkin todelliseksi vain siinä laajuudessa kuin ihmiset tosiasiallisesti ottavat tekstin vastaan ja siinä laajuudessa kuin siitä tulee osa heidän elämäänsä. Vastaanottajaksi ihminen tulee vasta silloin, kun hän tekee vuorisaarnasta osan elämäänsä.

Hauerwas kirjoittaa, että vuorisaarnan uusi tapa ymmärtää, mitä yhdessä eläminen ihmisinä merkitsee, toteutuu kirkossa. Tässä on ehkä paikallaan luterilaisen teologian perusteella arvostella Hauerwasia siitä, ettei hän huomaa, miten myös kirkko ja kristityt elävät täydellisyyteen kykenemättöminä. Uskon kuitenkin, että Hauerwas pystyisi vastaamaan tähän arvosteluun toteamalla, että kyse ei ole valmiista täydellisyyden määritelmästä. Meillä ei ole mitään tulostulokirjaa, johon kirjoitetut vaatimukset me joko täytämme tai jätämme täyttämättä. Meillä on ainoastaan rajallinen elämämme, jossa me joka hetki toimimme ympäristömme kanssa ja suhteessa siihen. Elämämme saattaa värittyä siitä käsin, että vuorisaarna on meille tärkeä teksti. Kukaan ei kuitenkaan pysty etukäteen muotoilemaan, mitä tämä konkreettisesti tarkoittaa tietyissä tilanteissa. Sen me kohtaamme ainoastaan konkreettisesti elämässä, ja elämä on jokaiselle meistä jokaisena hetkenä haaste. Hauerwas siis tähdentää tämän haasteen merkitystä.

Hauerwasin sanat ovat ymmärrettävissä myös niin, että aito kirkko on läsnä niissä yhteisöissä (ja hetkissä), joissa nähdään, että elämä toimii vuorisaarnan mukaisesti. Vuorisaarnasta muodostuu siten itsearviointin peruste jokaiselle yhteisölle, joka haluaa kutsua itseään kristilliseksi.

Hauerwasia on myös arvosteltu siitä, ettei hänen kontekstuaalinen etiikkansa tee oikeutta kristilliselle luomisajatukselle. Mahdollisuus kommunikoida ”siirtokunnan” ulkopuolella on rajattu. Arvostelu ei tee oikeutta Hauerwasin pohdinnalle. Eräässä tunnetuimmista kirjoistaan, perusteoksessaan *The Peacable Kingdom* vuodelta 1985, Hauerwas tosin painottaa ajatusta, jonka mukaan kristillinen moraalinen elämä toteutuu tietyissä konteksteissa. Kristitylle kirkko edustaa vääjäämätöntä kontekstia. Tämä ei kuitenkaan merkitse sitä, etteikö kristitty koko ajan oppisi myös toisilta ihmisiltä, koska kristillisen uskon mukaan kaikki ihmiset elävät Jumalan maailmassa. Etiikka syntyy eläessämme toistemme kanssa ja kohdatessamme meille entuudestaan vieraita ihmisiä.

Aloitin artikkelini väittämällä, että Hauerwasin perusajatus on löydettävissä *Martti Lutherin* ajattelusta. Perusajatusta tällä tavoin ymmärrettyinä ei ole kenties myöhemmässä luterilaisessa perinteessä aina viety voimallisesti eteenpäin. Minä kuitenkin luen esimerkiksi *Antti Raunion* tulkinnan kultaisesta säännöstä Lutherin teologiassa tässä valossa. Kultaisen säännön korostaminen luomisen lakina eli luonnollisena lakina merkitsee oikeastaan uuden merkityksen antamista sanalle *laki*. Kun puhutaan rakkaudesta lain täyttymyksenä, kyse ei oikeastaan ole ulkoisesta laista, joka ulkopuolelta pakottaisi ihmistä johonkin. Rakkaus on välitöntä eikä se vaadi perusteita. Tästä nouseva moraalinen näkemys ja näkemys moraalin paikasta ihmisen elämässä sointuvat huonosti yhteen sen nykyaikaisen käsityksen kanssa, jonka mukaan on olemassa objektiivinen moraalilaki, josta ensin on saatava tieto ja jota sen jälkeen on seurattava. Kyse on sen sijaan jostain paljon hienosyisemmästä asiasta. Hyvä tulee näkyviin teoissamme, ja tekomme ovat hyviä, kun ne ovat rakkauden katseen ja näkökulman värittämiä.

Tämä merkitsee sitä, ettei kukaan ulkopuolinen pysty päättämään, miten jonkun toisen ihmisen tulisi elää. Jokaisen ihmisen on itse elettävä ja kannettava vastuu elämästään. Lähimmäiset ovat

ensisijaisesti olemassa tukeakseen yksilöä tämän elämänprojek-tissa. Tämä ei kuitenkaan merkitse alistumista toisen ihmisen konkreettisiin valintoihin. Voin kieltäytyä tukemasta toista, jos hän mielestäni asettaa panoksensa väärin tai on tekemässä jotain väärää. Sitä kautta paljastan, millainen ihminen minä olen. Se, millainen ihminen olen, voi puolestaan saada toisen ihmisen muuttamaan ajatuksiaan, mikäli hän kokee, että tapani olla on aito ja vakuuttava. Moraali elää siis jatkuvassa persoonien välisessä vuorovaikutuksessa – ei missään teoreettisessa tilassa, jossa pohdiskellaan abstrakteja yleisinhimillisiä periaatteita. Mutta myös tämä kuva moraalisesta elämästä jatkuvana vuorovaikutuk-sena pyrkii olemaan yleisinhimillinen ja siinä mielessä ”luonnol-lisen lain” ilmentymä.

Lopuksi: parisuhteen haaste

Hauerwasilta löytyy runsaasti artikkeleita ja kirjoitelmia, joissa hän pohtii ajankohtaisia moraalisia ongelmia. Hän käsittelee muun muassa homoseksuaalisuutta. Hänen lähtökohdistaan seuraa, että hän suhtautuu avoimin mielin samaa sukupuolta olevien mahdolli-suuteen solmia avioliitto. Hauerwas pyrkii myös tässä nostamaan esiin uusia tapoja tarkastella asiaa. Hän ei tukeudu konkreettisista säännöistä tai periaatteista käsin saavutettaviin kannanottoihin.

Tuodessaan oman panoksensa tähän keskusteluun Hauerwas osoittaa, millaisessa yhteiskunnassa kysymys homoseksuaalisuu-desta on noussut esille. Kirjoitelma, jossa hän pohtii avioliittoa ja homoseksuaalisuutta, on otsikoitu *Kapitalismin vastustaminen*. Hauerwasin mukaan länsimaisessa yhteiskunnassamme vallitseva individualismi rikkoo jokaisen yhteisön. Kapitalistisen yhteis-kunnan edellyttämä kulutusmalli vaatii lyhytkestoisia ihmissuh-teita. Moderni kapitalistinen yhteiskunta on lisäksi antanut meille kuvitelman sukupuolisuudesta jonakin, joka voidaan nostaa esille ja jota voidaan tarkastella ja josta voidaan keskustella irrallaan kaikesta muusta. Tämä kuuluu elämänmuotoon, jossa tilapäisille sukupuolisuhteille annetaan runsaasti tilaa. Hauerwas lähestyy siis homoseksuaalisuutta tuomalla esille ja problematisoimalla tätä puolta länsimaisen kulttuurin näkemyksestä sukupuolten välisistä suhteista.

Hauerwas ei tyydy pinnalliseen, yksittäisen teon (homoseksuaalisen sukupuoliaktin) analyysiin, vaan hän näkee tärkeäksi tutkia, millainen on se yhteiskunta, josta nousee joukko erilaisia sukupuolimalleja. Hänen vastakuvansa irtosuhteille on perinteinen ydinperhe. Hän toteaa, että tänä päivänä kapitalismi uhkaa juuri tätä ydintä. Tässä tilanteessa kirkolla on mahdollisuus korostaa uskollisuutta, rakkautta ja seuraavan sukupolven kasvatusta sellaisena elämänmuotona, jota perinne tukee.

Hauerwas päätyy toteamaan, ettei tästä kaikesta tietenkään löydy yksiselitteistä vastausta homoseksuaalisuuteen. Se voi kuitenkin vapauttaa lukkiutuneista tavoista keskustella aiheesta. Hän on itse hyvin empivä ja päättää kirjoitelmansa seuraavasti. Kieltäytyttyään tuomitsemasta homoseksuaalisuuden harrastamista täydellisesti hän jatkaa:

*”En kuitenkaan halua väittää, että se mitä tässä olen sanonut, tyydyttäisi niitä, jotka toivovat kirkon tunnustavan homoseksuaaliset parisuhteet avioliittona. Tunnustan, etten itsekään ole selvillä siitä, mitä voidaan tai tulisi ehdottaa toimintamalliksi. Samaan aikaan tiedän, että homoseksuaaliset kirkon jäsenet rikastuttavat omaa elämääni ja kirkkoni elämää. Pidän hyvin tärkeänä, että he saavat kirkolta elämässään tarvitsemansa tuen ja että minäkin saan tarvitsemäni tuen. En tiedä, tekeekö tämä minusta homoseksuaalien puolustajan vai vastustajan.” (Stanley Hauerwas: *A Better Hope*, s. 51)*

Esittämäni näkökannan jatkoksi lopetan artikkelini pohdiskelemalla eräitä piirteitä, jotka tulivat esille Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen käsitellessä parisuhdekysymystä syksyllä 2003.

Kirkolliskokouksen perustevaliokunta ehdotti mietinnössään, että molempien artikkelini alussa selostetun aloitteen tulisi raueta. Mietintöön liitettyssä eriävässä mielipiteessä sen allekirjoittajat halusivat puolustaa torjuvaa kantaa kaikenlaiseen harjoitettuun homoseksuaalisuuteen. He perustelivat tätä muun muassa viittamalla ajattomaan moraalioppiin, ja he vaativat sitovia sääntöjä homoseksuaalista parisuhdetta vastaan.

Hauerwasin ja Løgstrupin esittämät näkemykset merkitsevät sitä, että edellytys, johon tällainen ajattelu perustuu, osoittautuu harhakuvaksi. Harha piilee itse uskomuksessa, että moraalii-

kysymyksille voidaan olettaa löytyvän lopullisia vastauksia allekirjoittajien ajattelemassa muodossa.

Moraalikäsitys, joka korostaa ihmisten välistä kohtaamista sekä itse subjektia ja tämän luonnetta moraalin ytimenä, johtaa sellaiseen tapaan keskustella homoseksuaalisuudesta, jossa normit ja säännöt jäävät taka-alalle. Yksittäisen subjektin painottaminen yleispätevien normien sijasta merkitsee, että se henkilö, joka esimerkiksi kirkolliskokouskeskustelussa luulee sanovansa jotain, joka pätee muihin ihmisiin, itse asiassa ei tee mitään muuta kuin ilmaisee oman sisäisen moraalisen luonteensa. Jos joku sanoo, että sellaisilla homoseksuaaleilla, jotka toteuttavat sukupuolisen suuntautumisen, ei ole paikkaa kirkossa, tämä lausahdus antaa tietoa lähinnä lausujan moraalista asenteesta. Lausuma antaa kuvan kyseisestä henkilöstä; ei homoseksuaalisista siskoista tai veljistä. Kukaan ei voi omalta osaltaan piiloutua ajattomiin käskyihin viitattavien mainintojen taakse tai sellaisen teoreettisen tiedon taakse, joka väittää tuntevansa Jumalan tahdon.

Moraalista painoarvoa ei tässä tapauksessa ole sillä, mitä periaatteita henkilö sanoo kannattavansa ja millaisen päätöksen hän haluaisi näiden periaatteiden valossa kirkolliskokouksen tekevän. Moraalisesti painavaa on, mitä henkilön oma toiminta kirkolliskokouksen käsittelyssä kertoo siitä, millainen ihminen kyseinen henkilö itse on ja haluaisi olla.

Se, joka haluaa sanoa *ei* aloitteelle parisuhteessa elävien homoseksuaalisten pariin kirkollisesta siunaamisesta, kertoo samalla olevansa ihminen, jonka mukaan on mahdollista ja jopa toivottavaa, että kirkko yrittää estää Jumalan siunausta ulottumasta näihin ihmisiin. Samalla tämä henkilö viestii myös, että nämä ihmiset eivät ole tervetulleita kirkolliseen yhteisöön. Sanomalla *ei* aloitteelle, joka pyrkii kieltämään kirkon palveluksessa olevilta mahdollisuuden elää homoseksuaaleina parisuhteessa, henkilö osoittaa olevansa ihminen, jonka mielestä on mahdollista, että osa kirkon palveluksessa olevista elää elämäänsä tällä tavalla.

Ei ole olemassa puolueetonta mittapuuta sen ratkaisemiselle, mitkä luonteenpiirteet voidaan käsittää rakastavina ja mitkä ei. Samalla uskon, että harvalla ihmisellä on vaikeuksia arvioida, kumpi yllä mainituista asenteista helpommin on liitettävissä siihen, minkä me tavallisesti miellämme rakkaudeksi. Se, minkä

me tavallisesti miellämme rakkaudeksi, on kulttuurissamme monen kertomuksen värittäjä. Monet näistä kertomuksista löydämme Raamatusta, tai niillä on juurensa Raamatun historiassa ja Raamatun puheessa rakastavasta Jumalasta, joka on luonut ja pelastanut maailman ja ylläpitää sitä.

Ruotsin kielestä käänäntänyt: Eivor Rajala-Kejonen

11. RAAMATTU JA NYKYAJAN EETTISET KYSYMYKSET

Etiikassa on kyse elämäntavasta, ei aivovoimistelusta. Muiden emuassa Raamatun keskushahmo Jeesus antoi mallin rakkauden suuntaamasta elämästä ja kehotti liittymään seuraansa. Vanha kristillinen ajatus hengellisyydestä Jeesuksen seuraamisena on yhä pätevä.

Miten tulkita Raamattua niin, että tulkinta kohtaa 2000-luvun eettiset kysymykset ja samaan aikaan tekee oikeutta Raamatun hengelle? Tässä kirjoituksessa lähdän liikkeelle siitä, että on otettava huomioon kolme erilaista tulkintaympäristöä eli kontekstia. Havainnollistan periaatteita muutamalla konkreettisella eettisellä kysymyksellä, jotka ovat tällä hetkellä joko erityisen ajankohtaisia tai jotka ovat niin merkittäviä, että niiden tulisi olla kristillisen yhteisön intensiivisen pohdinnan kohteina. Tällaisia kysymyksiä ovat *ihmisen suhde maahan ja omaan ruumiillisuuteensa* sekä *kristityn vastuu maailman köyhistä*. Monia tärkeitä eettisiä kysymyksiä jää väistämättä syrjään, mutta toisaalta nämä esimerkkitaupaukset osoittavat, miten monilla ongelmilla on yhteiset juuret ja miten ongelmat kietoutuvat toisiinsa. Lopuksi esitän muutaman ajatuksen, miten eettinen tietoisuus voisi kirkon työssä kanavoitua käytännön askeliksi kohti etiikan läpäisemää elämäntapaa.

Ensimmäinen konteksti: oma yhteiskuntamme, koko konkreettinen maailma

Missä eettiset kysymykset tulevat vastaan suomalaisen papin arki-työssä? Rippikoulu- ja nuorisotyötä tekevät huomaavat, miten ainakin osa nuorista pohtii vakavasti sodan, köyhyyden ja ympäristötuhojen ongelmia. Nuoria mietityttävät eläintensuojelu tai kloonaus, abortti, anoreksia ja seksuaalietiikka. Toisaalta moni nuori pakenee liian suuria ja vaikeita asioita viihteen maailmaan. Pako ei välttämättä estä nuorta ahdistumasta hänen ajatellessaan omaa tulevaisuuttaan tällaisessa maailmassa.

Mietityttävätkö eettiset kysymykset aikuisväestöä? Osa aikuisista on siinä määrin sidottu työhönsä ja muihin velvollisuuksiinsa, ettei pohdinnalle jää aikaa. Viihteen ja informaation turruttava vaikutus tuntuu kaikenikäisten elämässä. Toisaalta vaikkapa toimituskeskusteluissa tai sairaalasielunhoidossa pappi kohtaa ihmisiä tilanteissa, jotka ovat pysäyttäneet ja pakottaneet ajattelemaan. Silloin saattaa syntyä keskustelua monimutkaisista eettisistä ongelmista ja papilta halutaan näkemystä siitä, mitä kristillinen usko ja Raamattu sanovat. Moni pappi itse miettii, mistä juontaa juurensa tämän yhteiskunnan pahoinvointi ja mitä sanottavaa Raamatulla on siihen.

Tänä aikana jokainen suomalainen, kouluikäisistä lapsista alkaen, on tietoinen globaaleista eettisistä ongelmista, kuten köyhyyden kierteestä, joka uhkaa myös maailmanrauhaa, tai ympäristöongelmista kuten ilmastonmuutoksesta. Ongelmien laajuus ja monimutkaisuus on lamauttavaa. Kenties tässä kristityillä on erityinen kutsumus: olla lamautumatta ja seurata Jeesusta pieni askel kerrallaan. Kristillinen usko tekee mahdolliseksi mennä päin massiivisia ongelmia ja alkaa purkaa niitä etsimällä palvelemisen paikkoja. Toisaalta kristillisen teologian on aika tarkastella Raamatun tulkintaa ja kristillistä opinmuodostusta kriittisesti: onko esimerkiksi niissä syytöksissä perää, joiden mukaan kristillinen todellisuuskäsitys on osasyllinen länsimaisen ihmisen tuhoisaan tapaan suhtautua luontoon? Voisiko kristillinen teologia olla huomattavasti merkittävämpi keskustelukumppani kuin se tällä hetkellä on yhteiskunnassamme? Miten kristillinen usko voi auttaa näkemään hahmoa kaaoksessa ja vapauttamaan voimia toimintaan? Näitä laajoja kysymyksiä sivutaan hetken päästä.

Omassa perinteessämme Raamatun tulkinnan prosessi on useimmiten aloitettu tutkimalla Raamattua ja miettimällä, mitä kulloinkin kohdalle sattunut Sana sanoo aikamme ihmisille. Näinkin voi toimia, mutta välillä on terveellistä aloittaa toisesta päästä eli siitä, mitä ihmiset ympärillämme kyselevät ja millaisia heidän eettiset ongelmansa ovat. Tässä vaiheessa tärkeintä on kuunnella. Lisäksi yhteiskunnallisen kontekstin ymmärtämiseksi kannattaa tutustua eri tieteenalojen tutkimuksiin tai tehdä itse järjestelmällisempää kartoitusta ympäristöstä, jossa elää ja työskentelee.

Tällaista lähestymistapaa kutsutaan *kontekstuaaliseksi teologiaksi*. Sen tunnetuimpia edustajia on latinalaisamerikkalainen *vapautuksen teologia*. Vapautuksen teologia ei ole syntynyt akateemisesta uteliaisuudesta vaan hädästä. Teologit ovat jakaneet kansansa arjen, johon kuluneina vuosikymmeninä Latinalaisessa Amerikassa on sisältynyt monenlaista kärsimystä – köyhyyttä, poliittista sortoa ja toivottomuutta. Vapautuksen teologia on noussut kysymyksestä, miten voi puhua rakastavasta Jumalasta tällaisen hädän keskellä? Vastauksia on haettu ennen muuta Raamatusta.

Vapautuksen teologit ovat nostaneet esiin Raamatun tulkinnassaan sellaisen punaisen langan, jonka hyvinvoivan maailman tulkitsijat pitkälti sivuuttivat: Jumala on kaikkien Jumala, mutta aivan erityisellä tavalla köyhien ja vähäväkisten puolustaja. Köyhyys monissa muodoissaan ja sen aiheuttama kärsimys ei ole Jumalan tahto, vaan se on skandaali. Jumala haluaa vapauttaa ihmisen hänen hädästään hyvin kokonaisvaltaisella tavalla. Vapautus toteutuu sekä yksilön vapautumisena synnin vallasta että yhteisöllisesti, kun Jumalan valtakunnan arvot saavat vaikuttaa ihmisten yhteiselämässä. Näitä Jumalan valtakunnan arvoja ovat ennen muuta rakkaus ja oikeudenmukaisuus. Pelastusta ei enää ymmärretä kapean yksilökeskeisesti, vaan pelastuksella on yhtä aikaa syvästi henkilökohtainen ja laajemmin yhteisöllinen ulottuvuus: lahjaksi saatu pelastus tervehdyttää myös ihmisen suhteita toisiin ihmisiin. Tällainen pelastuskäsitys ilmeni myös Jeesuksen parantavassa toiminnassa.

Nämä vapautuksen teologian perusoivallukset ovat edelleen kestäviä, vaikka itse liike varsinkin Latinalaisessa Amerikassa on taantumaan päin. Yhteiskunta ympärillä on muuttunut, eikä latinalaisamerikkalainen vapautuksen teologia ole aina pysynyt perässä. Haaste sekä sikäläisille että täkäläisille teologeille on lähteä liikkeelle mahdollisimman realistisesti eletystä ja hahmotetusta arkitodellisuudesta sekä työstää siitä nousevaa konkreettista Raamatun tulkintaa. Oman kirkkomme teologista työskentelyä on vaivannut ylenmääräinen abstraktisuus, jolloin Raamatun tulkinta ei onnistu koskettamaan kuulijaa eikä saa häntä liikkeelle. Ensimmäinen askel konkreettisempaan suuntaan on pysähtyä analysoimaan oman seurakunnan tai työalan sekä kokonaisuutena suoma-

laisen yhteiskunnan tämän päivän tilannetta. Tätä voisi tehdä yhdessä diakoniaväen kanssa.

Toinen konteksti: Raamatun tekstin konkreettinen maailma

Toinen Raamatun tulkinnan ulottuvuus, jossa konkreettisuus on tarpeen, on työskentely Raamatun tekstien alkuperäisen merkityksen tavoittamiseksi. Tätä tehtävää on suorittanut ennen muuta yliopistoeksegeetikka. Kirkon suhde tieteellisen raamatuntutkimukseen on ollut kaksijakoinen. Eksegeetikka on tuottanut runsaasti hyödyllistä tietoa Raamatun ajan elämästä ja kulttuurista ja näin auttanut hahmottamaan Raamatun syntykontekstia huomattavan tarkasti, ilman kirkollisten lukutapojen vuosisatojen mittaan asettamia valmiita raiteita. Tieteellinen eksegeetikka on ollut monille vapauttavaa: on ollut helpottavaa havaita, ettei uskoa tarvitse sitoa esimerkiksi menneen ajan maailmankuvaan, vaan Raamatun kertomusten ydin löytyy toiselta suunnalta.

Viime vuosikymmeninä yliopistoeksegeetiikan menetelmien kirjo on entisestään kasvanut. Niin moniulotteista kirjaa kuin Raamattu onkin mielekästä tarkastella monista näkökulmista. Parhaimmillaan yliopistoeksegeetikka on avannut silmiä tarkastelemaan kriittisesti joitain eettisiä kannanottoja, joita kristilliset yhteisöt ovat Raamattuun vedoten muodostaneet. Esimerkkinä näistä käy suhtautuminen juutalaisiin ja heidän uskonsa esittäminen Jeesuksen toiminnan taustana. Yliopistossa teologisen koulutuksen saanut pappi ei enää helposti sorru esittämään Jeesuksen ajan juutalaisuutta mustavalkoisesti ”lakihenkisenä, jäykkänä uskontona” vastakohtana Jeesuksen ”elävälle opille”.

Toisaalta kristilliset kirkot ovat oikeutetusti suhtautuneet varauksellisesti yliopistolliseen tutkimukseen, joka olemuksensa mukaisesti pyrkii toteuttamaan mahdollisimman pitkälle länsimaista tieteenihannetta. Ihanteen mukaisia tavoitteita ovat objektiivinen etäisyys tutkimuskohteeseen ja täsmällinen, toistettava, varma tieto. Ongelmallista kristillisen uskonyhteisön kannalta on tämän ihanteen ja siihen liittyvän ajattelumallin kapeus: tieteen maailmassa arvostetaan järjen ja loogisen analyysin tasoja mutta jätetään vähälle tunteen, kokemuksen ja kokonaisvaltaista synteisiä tavoittelevan ajattelun tasot. Tämä kysymys liittyy

laajemminkin modernin ajattelun kriisiin (aiheesta tarkemmin *Jukka Keskitalon* artikkelissa). Kovin yksiulotteisen moderni ajattelu – eksegeetikassakaan – ei kykene yksin ratkaisemaan niitä ongelmia, joiden syntyyn se on ollut olennaisesti vaikuttamassa. Nykyaikana tarvitaan laajempaa ajattelumallia, jossa järjen rinnalla annetaan täysi arvo muillekin inhimillisille keinoille saada tietoa ja ymmärtää ympäröivää todellisuutta.

Tämän voi samalla ymmärtää haasteena länsimaiselle tiedeyhteisölle: onko sen aika muokata tieteenihannettaan vastaamaan paremmin ympäröivää todellisuutta ja sen tarpeita? Monelta suunnalta kuuluu nykyään ääniä, että liian yksiulotteiset ja hierarkkiset mallit epäonnistuvat tavoitteessaan tehdä moniulotteista maailmaa ymmärrettäväksi. Silloin ne eivät pysty myöskään antamaan suuntaviittoja eettisesti kantaville ratkaisuille maailman ongelmien edessä.

Kirkko voi siis käyttää harkiten hyväkseen nykyisenkin eksegeetiikan valtavaa työpanosta, mutta siitä huolimatta kirkko tarvitsee entistä enemmän sen omista lähtökohdista nousevaa, avaralla tavalla kirkollista Raamatun tulkintaa ja teologiaa. Yliopistoteologian ja kirkollisen teologian tehtävät poikkeavat toisistaan, mutta yliopistoteologiaa voi pitää tietystä mielessä kapeana sen omien kriteerienkin valossa: se on antanut liian vähän painoarvoa sille konkreettiselle yhteiskunnalliselle kontekstille, jossa Raamattua tutkitaan ja käytetään. Tässä tiedemaailma voi halutessaan tehdä parannusta, hakien malleja vaikkapa eteläiseltä pallonpuoliskolta. Sen sijaan Raamatun tulkinnan kolmas, kirkolle erittäin keskeinen konteksti eli rukoileva ja sakramenteja viettävä hengellinen yhteisö ei ole viime kädessä yhdistettävissä tiedemaailmaan.

Kolmas konteksti: hengellinen yhteisö Raamatun tulkitsijana

Kirkon Raamatun tulkinta on *yhteisöllinen* asia. Yksilötkin tekevät löytöjään Pyhien Kirjoitusten äärellä, mutta yhteys Kristuksen ruumiiseen antaa hengellisen kodin, jossa on hyvä elää löytöjen viitoittamaa elämää. Merkittävin kotipaikka, jossa Raamattu ruokkii ihmisen hengellisiä juuria, on yhteinen jumalanpalvelus, pyhä messu.

Messussa kristitty kohtaa Raamatun sanan kuultuna puhutteluna, jolloin sana on oikeassa elementissään. Lukukappaleissa ja psalmeissa Raamattu saa hetken puhua rauhassa ilman välittömiä selityksiä. Selitysten aika tulee saarnassa. Saarnaaminen onkin vaativa tehtävä, jota helpottaa, jos kirkkomme pystyy ilmaisemaan raamattukäsityksensä kirkolle itselleen ominaisella tavalla ja antamaan suuntaviivoja Raamatun mielekkääseen tulkintaan. Virret pohjautuvat usein Raamatun teksteihin, ehtoollisliturgiassa kerrataan keskeisiä Raamatun tapahtumia, pyhä ehtoollinen itse on näkyvä Jumalan Sana, jota kosketamme ja jonka nautimme ruumiillisesti. Jotta messu olisi todellinen messu, sen tulee säteillä myös arkeen, johon kristityt messusta lähetetään. Syvä hengellinen yhteys tuo yhteen ihmisen elämän hajanaiset palat ja vapauttaa energiaa toisten palvelemiseen. Tästä voidaan myös käyttää nimityksiä *armo* tai *vanhurskauttaminen*, joka kantaa hedelmää rakkautena.

Protestanttinen kristillisyys on painottanut niin vahvasti sanaa, ettei sanatonta hiljaisuutta ole juuri arvostettu. Tilanne on muuttunut kirkossamme viimeisen parin vuosikymmenen mittaan. Hiljaisuudelle annetaan entistä enemmän tilaa messussa. Niin kutsuttu *hiljaisuuden liike* on kasvanut merkittäväksi kirkon sisäiseksi uudistusliikkeeksi, jossa Raamatulla on tärkeä sija. Hiljaisuuden liikkeen riskinä on jäädä ”söpöilyksi” (*Heikki Kotilan* ilmaus) eli tunnelmoinniksi ilman yhtymäkohtaa arjen konkreettisiin eettisiin kamppailuihin. Tällöin hiljentyminen vääristyy (vrt. *Jes. 58* oikeasta ja väärästä paastosta). Mikäli hiljaisuuden liike pystyy yhdistämään toiminnassaan hiljaisuuden teemat yhteisölliseen sitoutumiseen ja vastuuseen, siitä tulee jatkossa entistä tärkeämpi hengellinen ja yhteiskunnallinen muutosvoima. Hiljaisuuden ja eettisten ratkaisujen yhteys on löydettävissä ennen muuta siinä, miten vetäytyminen hiljaiseen paikkaan antaa kykyä nähdä selvemmin, mitä ympärillä tapahtuu. Hälyn vaimeneminen antaa mahdollisuuden kuulla Jumalan puhuttelun ja kutsun. Lepo – Jumalan Sanan äärellä, rukouksessa ja luonnon keskellä – on välttämätöntä, jotta jaksaa vastata niihin haasteisiin, joita kutsu tuo mukanaan.

Tulkinnan yhteisöllisyys turvaa sen, että muutkin ulottuvuudet kuin järki saavat tulkinnassa sijaa. Hengellisessä yhteisössä

Raamattua lähestytään rukouksen hengessä, yhteydessä sakramentteihin ja arkiseen palvelutyöhön. Tällainen tapa tulkita Raamattua ja tehdä teologiaa ei ole uutta tai vierasta kristillisen kirkon historiassa – päinvastoin: kyseessä on vanhin tapa ymmärtää teologian olemus ja tehtävä, sillä teologia on *viisautta*. Tällaisessa teologiassa kokonaisvaltaisesti ymmärretty hengellisyys saa keskeisen sijan eli hengellisyyteen kuuluu sekä syvä sisäisyys että eettinen, rakkaudellinen toiminta. Kristillinen hengellisyys on inkarnaation muotoista, sen täytyy ruumiillistua. Se on Jeesuksen seuraamista; ei niin että kristityn tulee matkia Jeesuksen tekoja, vaan niin että kristitty katsoo samaan suuntaan kun Mestariinsa ja pyrkii tekemään omat ratkaisunsa samassa Hengessä.

Raamatun tulkinta on aina aiheuttanut repiviä kiistoja kristillisissä yhteisöissä. Ilmeisesti ne eivät ole vältettävissä, sillä Raamatun tulkinnassa on kyse myös vallasta. Vallankäytön ulottuvuudesta on hyvä olla tietoinen ja pyrkiä käyttämään valtaa vastuullisesti. Vaikeakin keskustelu Raamatun oikeasta ymmärtämisestä vie kirkkoa eteenpäin, ainakin jos keskustelijat ponnistelevat kunnioittaakseen toisiaan ja lähestyvät Raamattua rukouksen hengessä. On luotettava siihen, että Pyhä Henki johdattaa kirkkoaan kohti totuutta. Pyhä Henki ei ole sidottu yhteenkään ihmisten rakentamaan tulkinnan malliin. Henki saa siis puhua ja vaikuttaa kirkkomme elämään silloin, kun Raamattua luetaan rukoilevassa ja sakramentteja viettävässä yhteisössä. Henki on läsnä, kun tuon yhteisön jäsenet kuuntelevat toisia – varsinkin heitä, joilla on vaikeaa omassa yhteiskunnassamme. Henki puhuttelee meitä maailman köyhimpien hädän kautta. Henki voi vaikuttaa myös älyllisen työskentelyn kautta, kun inhimillistä järkeä ei aseteta liian korkealle jalustalle, vaan palvelemaan viisautta ja hyvää elämää.

Tässä ajassa tarvitaan sekä yhteyttä kirkon pitkään perinteeseen että avoimuutta kuunnella viisautta, jota on ympäröivässä yhteiskunnassa. Kirkon uskon taju on aina kehittynyt vuorovaikutuksessa ympäröivän yhteisön kanssa. Vuorovaikutus on usein saanut myös kritiikin muodon: kirkon tulee olla uskollinen omalle olemukselleen ja olla vastarinnan merkki, kun ympäröivä yhteiskunta omaksuu elämää tuhoavia ajattelumalleja. Rajanveto sen suhteen, mikä missäkin tilanteessa puolustaa tai tuhoaa elämää, ei

ole aina yksinkertaista. Vetoaminen pelkästään järkeen ei riitä. Kirkon historiaa tarkastelemalla voi väittää, että useimmin lähimmäs totuudellisia, rakkaudellisia ja elämää puolustavia ratkaisuja on osuttu, kun on vedottu Jeesuksen eettiseen esimerkkiin. Jeesus vetäytyi hiljaisuuteen rukoilemaan. Hiljaisuudesta hän palasi ihmisten keskelle puolustaakseen vähäväkisiä ja asettaakseen ihmisen ahneudelle rajat.

Monien nykyajan eettisten kysymysten äärellä Jeesuksen seuraaminen ei ole kovin yksinkertaista, sillä uudet kysymykset olivat sellaisinaan täysin tuntemattomia Raamatun ajan maailmassa. Silloin tulkinnalle antavat perussuunnan Jeesuksen valinnat ja kaanonin kokonaisuus. Aika ajoin on tarpeen kuunnella Raamatun ohella muutakin vuosituhansien mittaan kertynyttä inhimillistä viisautta. Yksi tällainen tilanne on keskustelu ihmisen oikeasta suhteesta luontoon. Tässä keskustelussa Raamatulla on kaksoisrooli konnana ja pelastajana.

Ihmisen suhde maahan

Meille protestanteille Raamatulla on erityinen sija uskomme ytimessä ja on tuskallista nähdä rakkaassaan puutteita. On kuitenkin tarpeen myöntää, että joissain kysymyksissä Raamattu antaa sijaa elämää tukahduttaville näkemyksille ja tulkinnoille. Tämä pätee muun muassa kysymykseen ihmisen suhteesta ympäristöönsä, muuhun luomakuntaan. Käytän tässä yhteydessä mieluiten luomakunnasta sanaa *maa*, joka ei sisällä samanlaista ihmiskeskeistä miellelyhtymää kuin sana *ympäristö* (ihminen on keskus, jonka ”ympäri” kaikki muu hahmottuu). Lisäksi *maa* on sana, jota Raamattu käyttää.

Raamatun näkemys ihmisen suhteesta maahan on kaksijakoinen. Kristinuskon tulkinnoissamme on kautta vuosisatojen korostettu ihmisen herruutta ja valtaa maan yli. Tälle on perustelunsa esimerkiksi *luomiskertomuksessa* tai *Psalmissa 8*. Kristillisen *ekoteologian* eri virtauksissa on koetettu tulkita Raamatun herruusajattelua parhain päin, mutta viivan alle jää kuitenkin myös tosiasia, että Genesiksen ensimmäisessä luvussa on kyse *maan ottamisesta valtaan*, maan hierarkkisesta alistamisesta palvelemaan ihmisen tarpeita. Myös nykyteologiassa suosittu ajatus ihmi-

sestä luomakunnan *taloudenhoitajana* jatkaa omalla tavallaan tätä traditiota, jossa ihminen ymmärretään hierarkkisesti ylempänä olentona kuin muu luomakunta, maa. Kaikissa mainituissa Raamatun näkemyksissä on myös rakentavat, tälle ajalle mielekkäät puolensa, mutta silti ei voi kieltää, että herruusajattelu on osoittautunut tuhoisaksi länsimaisen ihmisen toiminnan perustana.

On yksipuolista väittää, että kristinusko on ainoa tai edes pääasiallinen ”syyllinen” ympäristökriisiin. Silti on myönnettävä, että tietyt Raamatun painotukset, kuten herruusajattelu, ovat kuin rikkaviljan siemen, joka on sopivassa maaperässä itänyt. Herruusajattelun tuhoavuus pääsi esiin sen myötä, kun ihmisten tekniset mahdollisuudet hallita ja käyttää luontoa hyväkseen alkoivat räjähdysmäisesti kasvaa. Tämän historiallisen käänteen, joka sijoittuu ennen muuta 1600-luvulle, taustalla ovat monet filosofiassa ja teologiassa tapahtuneet vähittäiset muutokset. Niiden seurauksena monet eivät enää pitäneet maata Jumalan luomana ja siksi pyhänä kokonaisuutena. Sakramentaalinen käsitys todellisuudesta muuttui mekanistiseksi: hallitsevaksi mielikuvaksi tuli maailmakaikkeus *koneena*. Tällaiseen ajatteluun liittyy tekniikan kyseenalainen periaate, että kaikki mitä osataan tehdä, myös voidaan ja pitää tehdä. Meidän päivinämme tällaisesta todellisuuskäsityksestä nousevat yhä uudet eettiset kysymykset, jotka liittyvät vaikkapa geenien manipulointiin tai kloonaukseen.

Raamatun toinen linja suhteessa maahan on tasaveroisempi. Jobin kirjassa Jumala kyselee sarkastisesti, luotiinko maa tosiaan ihmistä varten? ”*Kuka antaa sateen asumattomaan maahan, jossa ei ole yhtään ihmistä?*” (Job 38:26) Viisauksikirjallisuus korostaa maan arvoa itsessään. Ihminen on osa suurta kokonaisuutta. Tällaisten Raamatun painotusten esiin nostamista on pitkään pidetty epäilyttävästi panteismin suuntaan kallistumisena, mutta turhaan. *Panteismi* merkitsee jumaluuden ja maailman samastamista, mikä ei ole yhteensopiva käsitys Raamatun ja kristillisen uskon kanssa. Sen sijaan kristillisen tradition raameihin on aina mahtunut välittävä käsitys Jumalan läsnäolon tavasta maailmassa: Jumala ei ole kaukainen, vaan hän on kiinteästi läsnä kaikessa luodussaan. Hän ei silti samastu tai tyhjene luomakuntaansa. Tällaista näkemystä kutsutaan *pan-en-teismiksi* ja sitä on suosittu varsinkin kristillisen mystiikan perinteessä. Hyvin samantapainen

oli myös *Lutherin sakramentaalinen todellisuuskäsitys*, joka käy ilmi muun muassa seuraavasta Lutherin lausumasta:

*”Kuinka voi järki sietää sen, että Jumalallinen majesteetti on niin pieni, että se sisältyy jyvään, on jyvässä, jyvän päällä, läpi jyvän, sisäpuolella ja ulkopuolella, ja että vaikka se on yksi Majesteetti, se silti on jokaisessa jyvässä täysin erillisesti, riippumatta siitä, miten määrättömän paljon näitä jyviä on?” (Larry L. Rasmussen: *Earth Community, Earth Ethics*, s. 273)*

Jeesus ei juurikaan käsittele ihmisen suhdetta maahan, mutta hänen tapansa valita maahan liittyviä kielikuvia liittää hänet maanläheiseen ja ruumiillisuuteen myönteisesti suhtautuvaan traditioon. Jeesus puhuu siemenen voimasta, maasta joka antaa itsestään kasvun, puista, linnuista ja kukista. Hän korostaa pyhää huolettomuutta ja lepäämistä olemassaolossa. Hänen maailmansa koostuu suhteista, ennen muuta ihmisten välisistä oikeanlaisista suhteista. Meidän aikanamme tällainen käsitys on syytä laajentaa myös ihmisen suhteeseen maahan: maan hyvinvointi edellyttää, että ihmisten väliset suhteet ovat oikeudenmukaiset eikä köyhyys pakota ketään kaatamaan lähipiirinsä viimeisiä puita. Ihmisen hyvinvointi edellyttää, että hänen suhteensa maahan on kunnioitettava ja varjeleva – muuten maan kärsiessä kärsii myös ihminen.

Kokonaisvaltainen lähestymistapa ihmisen luontosuhteeseen avaa mahdollisuuksia kohdata esimerkiksi nuori, jonka tarve vaikuttaa maailmaan purkautuu huolena eläinten hyvinvoinnista ja toimintana sen puolesta. Meillä pitkään vallinneet teologiset mallit puhuvat tällaisen nuoren ohi, mutta yhteenkuuluvuutta ja keskinäistä riippuvuutta korostavat mallit antavat pohjan miettiä uudelleen myös ihmisen suhdetta eläimiin. Tällöin ainakin keskusteluyhteys mainittuihin nuoriin voisi säilyä.

On siis valittava, mitä Raamatun elementtejä painotetaan tässä konkreettisessa tilanteessa, jossa elämme. Valinnan kriteereinä nousevat esiin ennen muuta ne painotukset, jotka *ajavat Kristusta* ja hänen julistamansa Valtakunnan arvoja eli se mikä toteuttaa rakkautta ja oikeudenmukaisuutta myös suhteessamme tuleviin sukupolviin. Toisaalta kysymyksessä ihmisen oikeasta luontosuhteesta jos missä Raamatun kaanonin kokonaisuus on tärkeä. Viisauksikirjallisuus on usein sivuutettu teologisesti kevyenä, mutta juuri sille ominaiset ylistyksen, kunnioituksen, rakkauden ja

yhteenkuuluvuuden teemat ovat nyt keskeisen tärkeitä. 2000-luvulla Raamatun tulkinnan tulee suuntautua tietoisesti ihmisen ja maan suhteen tervehdyttämiseen.

Ihmisen tuhoava suhde maahan ei ole ”ympäristön” ongelma, vaan se on (ennen muuta länsimaisen) *ihmisen* kriisi. Ihminen on hukassa suhteessa itseensä, maahan ja Jumalaan. Muutos parempaan edellyttää palaamista takaisin kokonaisvaltaisempaan todellisuuskäsitykseen, joka auttaa hahmottamaan moniulotteista, kaoottistakin maailmaa. Tällaisessa muutosprosessissa on hyvä kuunnella myös muiden kuin kristillisen perinteen, esimerkiksi maailman alkuperäiskansojen vanhaa viisautta. Muutoksen on tunnettava myös elämäntavan tasolla. Tämä on kristitylle tuttu ajatus: *metanoia* eli mielenmuutos eli parannus on kokonaisvaltainen asia, ei pelkkä ajatuskeikaus. Jeesus kutsuu kääntymykseen ja seuraamiseen. Samalla hän – hänen elämänsä, kuolemansa ja ylösnousemuksensa – on ainoa riittävä voimanlähde niin vaativalle tielle kuin mitä on koko elämäntavan muutos, elämänmittainen kilvoittelu.

Ruumiillinen hengellisyys

Lisää itsetutkistelun aihetta antaa se, miten kristillinen uskontulkinta on tehnyt tuhoa ihmisen suhteelle ruumiillisuuteensa. Tässä kysymyksessä ei ole syytä osoittaa sormella Raamattua, jossa itse asiassa ilmenee melko kokonaisvaltainen, perustavan myönteinen suhde ruumiillisuuteen. Ihminen on ruumis, jossa on sielu; ihmistä ei voi kuvitella ilman ruumistaan. Jopa Raamatun kieli, erityisesti Vanhassa testamentissa, on konkreettista. Ihmisen tunteet ovat ruumiillisia tapahtumia, ne tuntuvat sisuskaluissa ja ytimissä.

Ongelman ytimen sen sijaan muodostaa kristilliseen uskontulkintaan jo varhain voimakkaasti kietoutunut kreikkalaisperäinen ajattelu, ennen muuta *platonismi*. Platonismi on antanut myönteisiäkin rakennusaineita muun muassa mystiikan teologiaan, mutta sen kielteinen suhde ruumiillisuuteen vaikuttaa yhä vahingollisesti. Platonistiseen filosofiaan kuuluu *dualismi*, tapa jakaa maailma kahtia toisiinsa hierarkkisesti suhtautuviin vastakohtiin. Tällaisia perusvastakohtia ovat esimerkiksi ruumis ja sielu, tunne ja järki, nainen ja mies, aika ja ikuisuus. Jälkimmäistä elementtiä

on pidetty edellistä arvokkaampana ja tällaisella ajattelurakenteella on pitkin historiaa perusteltu monenlaista sortoa.

Dualistisesta näkemyksestä ruumiista sielun ”vankilana” on johdonmukaisesti seurannut ihmisen ruumiillisuuden halveksuntaa. Se on kohdistunut erityisen raskaasti naisen ruumiiseen. Myös seksuaalisuutta sinänsä on pidetty likaisena ja synnillisenä. Ennen kaikkea *Augustinus* vakiinnutti platonistisen näkemyksen ruumiillisuudesta osaksi kristillistä traditiota. Sitten muinaisissa muassa augustinolaismunkki *Luther* lievensi ruumiin halveksuntaa, sillä se ei ollut yhteen sovitettavissa hänen sakramenttaalisien teologiensa kanssa. Perinne on kuitenkin niin syvästi vaurioitunut, että vääristymät tuntuvat kristinuskon arjessa yhä.

Tämän päivän ilmiöitä, jotka syntyvät – osittain – vääristyneestä suhteesta ruumiillisuuteen ovat esimerkiksi ylikorostunut (nuoren ja laiha) ruumiin palvonta ja kehonrakennus uskonnon harjoittamisen kaltaisena toimintana. Samaa kokonaisuutta ovat syömishäiriöt, jotka kertovat erityisesti nuorten tyttöjen vaikeuksista hyväksyä naisen rooli tässä yhteiskunnassa ja kasvaa ruumiiltaan naisiksi. Syömishäiriöt eivät ole kevyesti sivuutettava pikku häiriötekijä, vaan ne koskettavat suurta osaa suomalaisista. Häiriöt ovat tappava tauti, sillä noin kymmenen prosenttia sairastuneista menehtyy.

Ruumiillisuuden tematiikkaan kuuluvat myös seksuaalisuuden kysymykset. Länsimaisten kulttuurien suhde seksuaalisuuteen edustaa usein jotain äärilaitaa: joko seksuaalisuutta ylikorostetaan, kuten esimerkiksi mainonnassa, tai sen arvo kielletään. Jälkimmäisestä esimerkkinä käy vaikkapa kapea käsitys seksuaalisuuden arvosta vain lisääntymistoimintana. Muun muassa homoseksuaalisuus on aihe, joka herättää syviä tunteita. Se ei yllätä, sillä siinä kietoutuu yhteen ihmisyyden perustavia ulottuvuuksia kuten seksuaalisuus, uskonto ja valta. Keskustelua kärjistää dualistisen ajattelun ruokkima halu luokitella elämän ilmiöitä hallittaviksi, hierarkkiseksi järjestelmiksi. Seksuaalisuuden erilaiset ilmenemismuodot kieltäytyvät kuitenkin asettumasta selkeään dualistiseen kaavaan.

Kirkossamme käytävä keskustelu homoseksuaalisuudesta osoittaa, että seksuaalisuutta on lähestyttävä osana suurempaa kysymystä ihmisen suhteesta ruumiillisuuteensa, muuten nykyti-

lanteesta ei juuri päästä eteenpäin. Kysymys ei kuitenkaan ole yksinomaan seksuaalisuudesta ja sen määrittelystä, vaan myös oikeudenmukaisuudesta, jolloin palataan Jeesuksen seuraamisen teemaan. Tämän kirjoituksen lähtökohdat johtavat näkemykseen, että kysymys homoseksuaalisuudesta asettuu samalle jatkumolle kirkon uskon tajun kehityksessä kuin kirkon kannanotot orjuuteen ja naisten asemaan. Orjuutta ja naisten elämän rajoittamista on aikanaan puolustettu Raamattuun ja perinteeseen vedoten, mutta perinteen oma ydin on haastanut tällaisen Raamatun tulkinnan. Jeesuksen esimerkki rakkaudesta ja marginaaliin sysättyjen arvosta on pakottanut kristittyjä muuttamaan tapaansa tarkastella maailmaa. Sen tietämyksen valossa, joka meillä nykyään on homoseksuaalisuudesta, on Jeesuksen hengen mukaista asettua puolustamaan homoseksuaalisten ihmisten oikeutta täyteen, ihmisarvoiseen elämään.

Raamattu voi tervehdyttää kahtiajakautunutta kulttuuria. Kristityillä on oikeus jättää taakseen uskontulkintojen vuosisataista painolastia ja etsiä toisenlaisia, kokonaisvaltaisempia perusteita teologialleen. Platonismissa, valistuksessa ja modernissa ajattelussa on piirteitä, jotka eivät sovi yhteen Raamatun ajatusmaailman kanssa. On vaativaa koettaa irrottautua edes osittain näistä länsimaiseen ajatteluun syvälle juurtuneista filosofisista lähtökohdista. Silti monet yrittävät sitä ja etsivät korvaavia peruslähtökohtia, jotka tekisivät enemmän oikeutta Raamatulle ja tämän ajan tilanteelle.

Muun muassa *feministiteologia* on herättänyt keskustelua dualismin yhteensopimattomuudesta Raamatun todellisuuskäsityksen ja ihmiskuvan kanssa. Feminismi ei ole kapea ”yhden asian liike”, vaan sen tavoitteena on laaja kulttuurinen muutos, joka vahvistaa elämää puolustavia arvoja. Liikkeen alkuperäinen tavoite puolustaa naisten elämän mahdollisuuksia on voimassa osana tätä kokonaisuutta. Raamatun tulkinnassa tämä merkitsee, että naisnäkökulmasta on myös kritisoitava Raamattua tietyistä patriarkaalisisista, naisia aliarvostavista piirteistä. *Patriarkalismi* ja dualismi ovat muodostaneet vuosituhansien mittaan vahvan liiton, joka on aika purkaa.

Dualismin tilalle naiset tarjoavat kokonaisvaltaisempaa hahmotustapaa. Siinä ei pyritä häivyttämään eroja, joita maailmassa on

havaittavissa, vaan estämään, etteivät erot johda vahingollisiin hierarkkisiin malleihin. Ihmisen ja maailman ymmärtämiseen tarvitaan sekä järkeä että tunnetta. Ihmisen mieltä ei voi kuvitella ilman ruumista. Kristitylle on tärkeää inkarnaation hengessä kiinnittää taivaan ohella katseensa myös maahan ja tämänpuoleisuuteen. Feministiteologeilla on joissain asioissa paljon yhteistä Lutherin kanssa. Myös Lutherin ajattelusta on löydettävissä aineksia ihmisen ruumiillisuuden ja maailman sakramentaalisen luonteen arvostamiseen.

Tällainen kokonaisvaltainen lähtökohta merkitsee muun muassa sen näkemistä, että Raamatussa ruumiillisuuskin on parhaimmillaan hengellistä. Paavalin käsitys Hengen vaikutuspiiristä ei jakaudu dualistisesti, niin että henki edustaa Henkeä ja ruumis lihaa. Paavalille koko ihminen ruumiineen ja sieluineen on joko Hengen eli elämän vaikutuspiirissä tai lihan eli kuoleman vaikutuspiirissä (*Room. 8*). Raamatun hengellisyys on ruumiillista myös sikäli, että ihmisen elämän materiaaliset puolet ovat Jumalan silmissä tärkeitä. On hengellinen kysymys, jos lähimmäisellä on nälkä tai jano, tai jos hän on koditon. Ei liene kaukaa haettua ymmärtää Laulujen laulu – osana Raamatun kaanonin – myös seksuaalisuuden ylistyslaulun. Kristillisessä mystiikassa *eroottisuus* on vahva pohjavire. Tosin mystiikkaan on kietoutunut myös *asketismin* ihannointia, joka ruumiin halveksunnassaan on vierasta Raamatulle. Sen sijaan asketismin yksinkertaisen elämän ihanteet ovat edelleen ajankohtaisia.

Nykyaikana ruumiillisuuden arvostuksen nähdään sisältävän myös ekologisen elementin. Jos ihminen pystyy rakastamaan ja kunnioittamaan omaa ruumistaan ja lähimmäisensä ruumiillisuutta, hän pystyy paremmin rakastamaan ja kunnioittamaan myös maan ruumista. Pelastuskäsitys laajenee siis edelleen niin, että siihen sisältyy ihmisten yhteisöllisyyden lisäksi myös luomakunnan elämän ulottuvuus.

Raamattu ja maailman köyhät

Tapio Saraneva kyseli usein, miksi köyhien kärsimys ei kiinnosta suomalaisia kristittyjä. Saraneva arveli tämän johtuvan syvimmitään teologisesta ajattelustamme ja spiritualiteetistamme. Kris-

tinuskon tulkintamme ovat abstrakteja ja siksi hampaattomia. Tämä näkyy erityisesti siinä, minkä roolin Jeesus Nasaretilaisen voimakas hahmo saa Raamatun tulkinnassamme. Kun Jeesuksesta puhutaan, tukeudutaan mieluummin kristillisen tradition hienovi-reisiin rakennelmiin hänen sovitustyönsä merkityksestä. Näilläkin on tietenkin sijansa, mutta ei tule unohtaa Jeesuksen inhimillistä puolta.

Nasaretin Jeesus oli kokonainen ihminen, jonka elämä oli saumattomasti juurtunut jumalayhteyteen rukouksen ja hiljaisuuteen vetäytymisen välityksellä. Samalla hän eli tiiviisti keskellä ihmisten elämää, koskettaen heitä sanoillaan ja käsillään. Hän ei ollut varsinaisesti yhteiskunnallinen vallankumouksellinen, mutta hänen sanomallaan oli järisyttäviä uskonnollispoliittisia ja yhteiskunnallisia ulottuvuuksia. Eräs näkökulma hänen kuolemaansa on, että hän sai maksaa vallanpitäjiä uhkaavista näkemyksistään hengellään.

Yksi tieteellisen raamatuntutkimuksen kestävästä saavutuksesta on ollut Jeesuksen elämän karheuden paljastaminen siloteltujen kuvien alta. Evankeliumien alkuperäiset painotukset erottuvat: Jeesuksen ydinsanoma oli viesti Jumalan valtakunnasta. Jeesuksen kutsu seuraamaan häntä Jumalan valtakunnan näky silmien edessä on voimassa edelleen. Saranevan mukaan kristityn perusperspektiivi on kokonaisvaltainen uusi elämä Kristuksessa. Jeesuksen seuraajan tässä ajassa tulee siis suunnata katseensa samaan suuntaan kuin edellä kulkeva Mestari. Jeesuksen sydäntä lähinnä olivat hänen oman yhteiskuntansa reunoille ajatut, kuten köyhät, lesket ja prostituoidut. Jeesus ei sallinut vakiintuneiden kaavojen rajoittaa rakkautta ja tukahduttaa ihmisten elämää. Hän arvosti naisia ja hän lähestyi pettureina pidettyjä publikaaneja, jopa valloittajakansan sotilaita.

Näin tehdessään Jeesus liittyi koko Raamatun merkittävään juonteeseen, joka korostaa köyhien arvoa ja huolenpitoa heistä. Tällainen traditio nousee Vanhan testamentin *exodus*-kertomuksesta ja profeettallisista kirjoista. Se heijastuu myös viisaukskirjallisuudessa, kuten Psalmeissa ja Sananlaskuissa. Jeesus liittyi siihen tietoisesti Nasaretin synagogan puheessaan (*Luuk. 4*). Hänen vertauksensa viimeisestä tuomiosta (*Matt. 25*) on selkeäsanainen viesti Jumalan valtakunnan tärkeysjärjestyksestä.

Vapautuksen teologia on muistuttanut koko kristikuntaa näistä Raamatun painotuksista. Samalla se on pitänyt esillä (ei-dualistista) ajatusta teorian ja käytännön yhteenkuuluvuudesta. Elämä kristittynä keskellä maailman hätää edellyttää kääntymystä, elämän jakamista kärsivien kanssa. Vasta tällaisesta jaetusta elämästä avautuvat Raamatun monet tärkeät korostukset. Itse asiassa jo kirkkoisät esittivät Raamattuun pohjautuen selkeitä mutta vaativia periaatteita, joilla voi olla paljonkin sanottavaa nykymaailman taloudellisen epätasa-arvon keskellä. *Khrysostomos* saarnasi: ”*Et ole saanut varakkuuttasi siksi, että sen ylpeästi tuhlaisit, vaan se on annettu sinulle, jotta voisit olla köyhille antelias. Se on köyhien omaisuutta, joka on uskottu sinun hoitoosi...*”

Jeesuksen seuraaminen ja uskollisuus Raamatulle on meidänkin ajassamme kokonaisvaltainen elämäntavan ja arvojen järjestyksen asia. Se haastaa hahmottamaan, mikä omassa arvomaailmassa myötäilee ympäröivän yhteiskunnan arvoja ja missä määrin nämä arvot ovat Raamatun hengen mukaisia. Miten sopivat Raamatun elämänihanteiden kanssa yhteen kunnianhimo, kilpailuhenki, rahan ja uran tavoittelu tai halu toteuttaa kaikki tarpeensa välittömästi vaikka toisten kustannuksella?

Entä miten voi kristittynä perustella sitä, että on mieluummin ajatteleminen maailman nälkäänäkeviä ja alistettuja ihmisryhmiä? Se voi olla ymmärrettävää, jos ihminen on omien elämäkysymystensä uuvuttama ja tietotulva on tukkinut aistit. Kaikki voimat menevät kasassa pysymiseen keskellä hajottavaa todellisuutta. Juuri silloin kristillinen traditio kutsuu lepäämään hengellisyyden lähteille, hiljaisuuteen, ehtoolliselle, elämän yksinkertaisiin perusasioihin. Kun juuret ovat syvällä, jaksaa lähteä etsimään keinoja myös toisten hädän lievittämiseen. Sen ei myöskään tarvitse tapahtua yksin vaan suurena yhteisönä, *Kristuksen maailmanlaajana kirkkona*. Toiminta tulee lihaksi paikallisseurakunnan valinnoissa ja kokonaiskirkkomme painopisteissä. Suuria kirkkojen yhteistyöjärjestöjä tarvitaan pitkälti juuri siihen, että ne yhdistävät hajallaan olevat kristityt kamppailussa elämää tuhoavia voimia vastaan. Hengellisyys lähtökohtana merkitsee siis sekä levon eheyttävää vaikutusta että yhteiskunnan muuttamista vähemmän hajottavaksi.

Köyhyyden kysymykset eivät kosketa vain yksilöitä, vaan kyse on maailman rakenteellisesta epäoikeudenmukaisuudesta. Köyhyys on pahimpia väkivallan muotoja. On kirkon omimman, hengellisen tehtävän hoitoa etsiä vaihtoehtoja nykyisille kuolemaa kylväville rakenteille ja asenteille. Elämän mahdollisuuksien jakaminen tasaisesti kaikille riippuu pitkälti siitä, mitkä ovat maailman rikkaan osan ihmisten arvot. Niinpä pohjoisen kristittyinä meidän kannattaa pohtia omaa elämäntapaamme. Yksinkertaisempi elämäntapa paitsi sallii jakaa elämän edellytyksiä tasaisemmin, myös kohottaa oman elämän laatua. Elämän laatu kohenee, kun turhia hajottavia elementtejä karisee pois. Olennaiset asiat erotuvat paremmin ja ahdistus helpottaa.

Kyse on siis ajattelun syvimmän tason muutoksista, jotka ovat yksi välttämätön edellytys myös toiminnan pysyville muutoksille. On aika irrottautua kahtiajajoista, jotka pitävät erillään rukouksen ja toiminnan, spiritualiteetin ja etiikan. Jeesus puhui samasta asiasta kutsumalla kääntymykseen. Ihmisen tulee kääntyä kohti Jumalan pyyteetöntä rakkautta ja välittää sitä lähimmäisilleen. Liikkeelle tulee lähteä köyhimpien tarpeista, kunnioittaen ja kuunnellen köyhiä itseään.

Kohti eettistä elämäntapaa

Raamatulle oikeutta tekevä, *Raamattuun juurtunut uskontulkinta* edellyttää nykyaikana juurevaa elämänmuotoa. Kristillisen seurakunnan elämä, yhteinen ponnistelu oikeudenmukaisuuden toteuttamiseksi ja lepo hiljaisuudessa ovat se elävä maaperä, josta nousevat mielekkäät ratkaisut eettisten ongelmien äärellä.

Raamattu on särmikäs kirja, jota voi käyttää elämän tai kuoleman palveluksessa. Sillä on edelleen voimaa vaikuttaa ihmisten elämän suuntaan ja sitä myötä suurtenkin ihmisryhmien ratkaisuihin. Elävät Raamatun ja opin tulkinnat eivät voi kivettyä paikoilleen. On saatettava keskusteluyhteyteen Raamatun tekstit, niiden varhaiset tulkinnat ja aina uusi – Pyhän Hengen muovaama – uskon taju. Uskon taju muovautuu elämällä aistit auki tässä maailmassa ja kristillisen seurakunnan yhteydessä. Tällaisessa tulkinnan kehässä kestävimmit näkemykset hioutuvat.

Yksittäinen pappi kokee usein riittämättömyyttä yrittäessään soveltaa työssään tieteellisen teologian antamia eksegeettisiä ja opillisia aineksia. Ne tuntuvat olevan kaukana kysymyksistä, joita seurakuntalaiset esittävät. Ongelma ei ole silloin ainakaan ensisijaisesti papin ammattitaidossa tai seurakuntalaisten kysymyksissä. Teologisen tietämyksen soveltamisen tiellä on monia esteitä, joista seuraavassa suurpiirteinen hahmotelma. Sen tarkoitus on tarjota muutama keskusteluteema niille, jotka haluavat miettiä, mihin suuntaan kirkkomme tulisi ottaa käytännön askelia:

1. Tieteellinen raamatuntutkimus on sinänsä tarpeellista toimintaa, mutta se ei sovellu sellaisenaan kirkon käyttöön. Tieteenihanteen sirpalemaisuus ja teologisten tieteiden sidonnaisuudet muun muassa valistuksen ajatteluun rajoittavat tieteellisen teologian käyttöarvoa kokonaisvaltaisemmassa kirkollisessa kontekstissa. Silti myös järkiperaistä ja kriittistä eksegeetiikkaa tarvitaan, kunhan ei ajatella sen korvaavan kirkon omista lähtökohdista nousevaa Raamatun tulkintaa. Ihannetapauksessa nämä kaksi tapaa tehdä teologiaa ja lähestyä Raamattua korjaavat ja täydentävät toisiaan.

2. Yliopistoissa harjoitettava etiikan tutkimus on arvokasta työtä pureutuessaan syvälle monimutkaisiin nykyajan eettisiin kysymyksiin. Osa tutkimuksesta on kuitenkin niin pitkälle erikoistunutta, ettei sen soveltaminen onnistu arjen tasolla. Teorian ja käytännön suhde ontuu. Sama pätee jossain määrin opillisen teologian harjoittamiseen. Systemaattisen teologian kenttä kokonaisuudessaan on hajanainen, sillä tieteen maailmassa suositaan esimerkiksi opin ja etiikan käsittelyä toisistaan erillään. On kuitenkin yhä ilmeisempää, että teologiassa tarvitaan tietämisen tapoja, jotka rohkaisevat integroimaan tietoa jatkuvan eriytymisen sijaan. *Spiritualiteetin teologia*, joka ymmärtää teologian viisautena, voi antaa joitain suuntaviittoja.

3. Länsimaisessa ajattelussa vallitseva totuuskäsitys ei anna sijaa Raamatun hyvin dynaamiselle totuuskäsitykselle. Tästä aiheutuu monia tarpeettomia turhaumia Raamatun tulkinnassa. Ainoa totuuden kriteeri ei ole se, onko jokin tapahtuma ”todella tapahtunut” historiassa. On syytä arvostaa myös totuuskäsitystä, jossa Raamatussa tärkeät vertauskuvien kieli, runous ja kertomukset saavat puhua omaa kieltään ja välittää totuutta omilla keinoillaan. Eksegeetiikan uusimmat tuulet ovatkin puhaltaneet tähän suuntaan.

4. Koulutuksessa kirkon virkoihin on edelleen hyvin vähän hengellisiä elementtejä, jotka valmistaisivat opiskelijaa kokonaisena ihmisenä sitovaan kirkon työhön. Tämä on ennen muuta kirkon ongelma, ei samalla tavalla valtion yliopistojen. Olisi kuitenkin tärkeää, että kirkko, yliopisto ja muut koulutuslaitokset pystyisivät yhdessä kehittämään opiskelua tähän kokonaisvaltaisempaan suuntaan.

5. Seurakuntatyö on usein niin hektistä, ettei pappi helposti löydä aikaa syventyä Raamattuun, teologiaan ja kontekstinsa analyysiin. Kirkon tulee rohkaista papistoaan ”studeeraamaan ja rukoilemaan”, jotta saarnaaminen eli Raamatun mielekäs tulkinta tässä ajassa olisi mahdollista. Perustyötä tekevillä papeilla on laaja kosketuspinta tämän yhteiskunnan elämään. Tämä tietämys on saatava mukaan Raamatun tulkinnan prosessiin.

6. Moderni ajattelu, joka on omaksunut valistuksen ihanteet, on monella tavoin ”kuolemaan suuntautunutta”. Tämä tarkoittaa, että katse kääntetään pois konkreettisesta tästä hetkestä joko idealisoituun tulevaisuuteen tai kokonaan tuonpuoleisuuteen. Kristinuskon tulkinnassa korostuvat ihmisen perustava syntyisyys ja taivasikävyä. Synnin mahtia ei ole syytä kieltää, mutta eikö kristinuskko syntynyt *ylösnousemususkona*? Uskomme ydin on siis elämään suuntautuva. Katse tulee kohdistaa ristin lisäksi myös Jeesuksen elämään, joka voi inspiroida nykyihmistäkin. Vaikeissa eettisissä valintatilanteissa on palattava syvimmille juurille kuten *Dietrich Bonhoeffer*: hiljaisuuteen, rukoukseen ja Jeesukseen.

7. Luonnollisen lain arvostus on antanut paljon kestäviä rakennusaineita luterilaisen etiikan muotoiluun. Samalla se on kuitenkin osoittautunut riittämättömäksi. Tämä johtuu siitä, että luonnolliseen lakiin perustuva eettinen kannanmuodostus perustuu erittäin pitkälle järjen käyttöön. Järjen käyttö on sinänsä suotavaa, mutta tänä päivänä tarvitaan kokonaisvaltaisempaa tien kulkemista: järjen ohella on kyse tunteista, tahdosta ja elämäntavasta. Spiritualiteetti ja etiikka ovat erottamattomat.

Eettinen Raamatun tulkinta siis vaatii, että otamme vakavasti kolme kontekstia. Ne ovat ensinnäkin *hengellinen yhteisö*, jonka kirja Raamattu alusta asti on ja jossa yhteisössä Raamattu on tarkoitettu kuultavaksi ja todeksi eletäväksi. Toisaalta Raamattua tulkitaan aina keskellä *konkreettista elämää, omaa yhteiskuntaa, ihmiskuntaa ja koko luomakuntaa*. Raamattu ei ole päämäärä itsessään, vaan se ilmaisee olevansa Elämän Hengen palveluksessa. Meidän aikanamme tämä haastaa palvelemaan kaikkea elämää. Tämä edellyttää juurille menemistä eli radikaalia (lat. *radix*, juuri) elämänarvojen arviointia ja radikaalia asettumista palvelemaan yhteiskuntamme ja maailmamme köyhimpiä. Kolmanneksi uhkaa aina vaara, että Raamatun tulkinta irtautuu varsinaisesta Raamatun tekstistä. Erilaisin tieteellisin menetelmin voi saada viitteitä alkuperäisestä merkityksestä *Raamatun ajan konkreettisessa maailmassa*, mutta on myös pidettävä mielessä etteivät tieteentelmät tavoita kaikkea olennaista Raamatun olemuksesta.

Kirkkomme Raamatun tulkinta kaipaa Jeesus Nasaretilaisen inspiroimaa radikalismia. Jeesusta seuraava kirkko kulkee tukevalla maaperällä myös eettisissä ratkaisuissaan. Meidän aikanamme on edellytyksiä tehdä tällaista radikaalisti kokonaisvaltaisempaa teologiaa. Niin kutsuttu postmoderni ajattelu on tehnyt kristinuskolle tahattoman palveluksen suistaessaan järjen alas siltä valtaistuimelta, jolle se on erityisesti viime vuosisatoina korotettu. Tämän päivän ajattelussa on järjen rinnalla tilaa myös tunteille, kokemukselle ja spiritualiteetille. Dualistisesta ajattelusta ollaan siirtymässä kokonaisvaltaisempaan todellisuuskäsitykseen, joka lähestyy Raamatun ajatusmaailmaa. Samalla kokonaisvaltainen ajattelu antaa aivan uudella tavalla aineksia Raamatun tulkintaan, joka palvelee kestäviä eettisiä päämääriä. Silloin Raamattu pääsee oikeuksiinsa, palvelemaan kaikkea elämää.

12. KRISTILLINEN ETIIKKA JA GLOBAALI ETIIKKA

Ajallisesti kauas taakse ulottuvan kirkollisen opetusperinteen vuoksi kirkkoamme on monesti pidetty oikean moraalin edustajana. Sen vuoksi kirkolta kysytään myös nykyisin neuvoa uusissa moraalisia ratkaisuja vaativissa tilanteissa. Lehdille lähetetyissä kirjoituksissa kirkolta tavan takaa vaaditaan selkärankaa hämmennystä tuottaneiden moraalialueiden koskevien kysymysten ratkaisuisissa. Oikean tai suuntaa antavan moraalisen kannanoton löytäminen itselleen ei ole helppo tehtävä yhteiskunnassamme vaikuttavien monien moraalivirtausten aallokossa.

Piispainkokous on tuonut oman lisänsä moraalisia kysymyksiä koskevaan keskusteluun antamalla silloiselle kenttäpiispalle, *Jorma Laulajalle*, tehtäväksi kirjoittaa etiikan käsikirja. Kymmenen vuotta sitten valmistunut kirja elämän oikeasta ja väärästä sisältääkin tiiviissä muodossa paljon pohdintaa tämän päivän moraalisten kannanottojen helpottamiseksi. *Elämän oikea ja väärä* on moraaliseen pohdintaan kehottava puheenvuoro. Käytännön moraalisisissa kysymyksissä on usein vaikea sanoa, mitä kristillistä tai osaksi kristillistä moraalialueita niissä voisi olla erotukseksi muista moraalialueista näkemyksistä ja kannanotoista. Omassa luterilaisessa perinteessämme on kirjoitettu monia kristillisen etiikan oppikirjoja, joissa sana *kristillinen* esiintyy jo niiden otsikoissa. Vaikka tuotetut kirjat eroavat lähtökohdissaan suurestikin toisistaan, niiden yhteisenä piirteenä on vakuuttuneisuus siitä, että kristillistä etiikkaa on olemassa ja että sillä on ihmisten elämässä oma tehtävänsä.

Kirkon uskon perusta

Miten kristillistä moraalialueita olisi kirkkomme omista lähtökohdista perusteltava? Raamattua ja kirkon uskoa käsittelevään kirjaan kuuluvassa kristillistä ja globaalialueita käsittelevässä artikkelissa on oikeutettua kysyä, mihin luterilaisen kirkkomme usko perustuu, ja siinä yhteydessä periaatteellisella tasolla pohtia

moraalikysymysten mahdollista nivoutumista kirkkomme keskeisten oppien yhteyteen.

Kirkkomme tunnustuskirjojen *Yksimielisyyden ohjeesta* on kirkkolakiimme ja etenkin *kirkkojärjestykseemme* otettu kirkkomme uskoa määritteleviä formulointeja. Niiden keskeisenä sisältönä on, että Vanhan ja Uuden testamentin profeetalliset ja apostoliset kirjoitukset ovat ainoa sääntö ja ohje, jonka mukaan kaikki opit ja opettajat on koeteltava ja arvioitava. *Yksimielisyyden ohjeen* mukaan vanhojen ja uusien – vaikka kuinka nimekkäiden – teologien kirjoituksia ei saa pitää Raamatun vertaisina, vaan kaikki on alistettava Raamatun alaisiksi. Kirkon opin apostolisuutta korostetaan. On tärkeää, että profeettojen ja apostolien oppi säilyy kirkon opetuksessa apostolien jälkeen.

Kirkon kolme vanhaa tunnustusta eli *Apostolinen uskontunnustus*, *Nikean uskontunnustus* ja *Athanasioksen uskontunnustus* ovat Jumalan sanaan perustuvia uskontunnustuksia kirkon apostolisen uskon varjelemiseksi. Jumalan sanan mukainen kristillinen oppi on Raamatun selkein ja vastaansanomattomin todistuksin lausuttu julki myös *Augsburgin tunnustuksen* uskonkohdissa ja sen *Puolustuksessa (Apologia)*. *Yksimielisyyden ohjeen* mukaan apostolinen oppi ilmenee myös *Schmalkaldenin opinkohdista*, joiden sanotaan Jumalan sanan pohjalta toistavan ja selittävän perusteellisemmin joitakin *Augsburgin tunnustuksen* kohtia.

Apostolista uskoa selittävät myös *Martti Lutherin Vähä* ja *Iso katekismus*, joiden sanotaan mahdollistavan puhtaan opin erottamisen väärästä. Niissä kristillinen oppi on Jumalan sanasta ammentaen esitetty ja selitetty mahdollisimman tarkasti ja yksinkertaisesti tavalliselle maallikolle. Ne ovat kristillistä perustietoutta, joka suppeassa muodossa sisältää kaiken, mitä kristityn on tiedettävä pelastuakseen. (Myös muita Lutherin kirjoituksia mainitaan, erityisesti opetus- ja kiistakirjoituksia sekä muita kirjoituksia, joiden sanotaan olevan hyviä ja hyödyllisiä, sikäli kuin ne selittävät Raamattua mainitun opin mallin mukaisesti.) Kaikkien lueteltujen kirjojen sanotaan auttavan kristillistä lukijaa pääsemään perille siitä, mitä hänen on Jumalan sanan eli profeettojen ja apostolien kirjoitusten perusteella hyväksyttävä oikeaksi ja todeksi sekä omaksuttava sellaisena. (*Yksimielisyyden ohje*, Tiivistelmä,

Opin summa, sääntö ja ohje 1–8, *Solida declaratio*, Opin summa, perusta, sääntö ja ohje 1–16.)

Tarkkaavainen lukija huomaa, että kirkon uskon perusteita selittävässä teksteissä esiintyvät sellaiset ilmaisut kuin *oppi*, *kristillinen oppi*, *profeettojen ja apostolien oppi*, *uskontunnustus*, *iankaikkinen totuus* ja *totuus*. Onko näillä ilmaisuilla tai yleensä kirkkomme tunnustuskirjoilla merkitystä kristillisen etiikan ymmärtämisen kannalta? Ensi silmäyksellä ilmaisut näyttävät viittaavan enemmän uskon muihin kuin moraalia koskeviin asioihin. Lähemmin tarkasteltuina ne kuitenkin ovat oleellisen tärkeitä etiikan perustavan luonteen ymmärtämiseksi ja erityisesti siksi, että kristillinen etiikka kytkeytyy oppiin. Mikä tärkeintä: tunnustuskirjat viittaavat Jumalan sanaan, Raamattuun, kaiken totuuden ja opin perustana. Se, mitä tunnustuskirjat sisältävät kristillisen etiikan perusteista, on siis vain heijastusta ja todistusta jo Raamatussa annetusta perustasta. Erityisesti *Nikean uskontunnustus*, *Augsburgin tunnustus* ja sen *Puolustus* sekä Lutherin katekismukset ovat tällöin kristillisen etiikan perusteiden ymmärtämisen kannalta olennaisia. Lutherin *Vähän katekismuksen* historiallisesti keskeistä asemaa kansanopetuksessa voidaan pitää ilmauksena tästä.

Keskityn seuraavassa esityksessä kristillisen etiikan periaatteelliseen ymmärtämiseen. Lähtökohdakseni otan erityisesti *Ison katekismuksen*, koska sen teologinen struktuuri Raamattu-viittauksiin on tarkkaan harkittu ja koska kristillisen etiikan periaatteellinen luonne selvästi käy siitä ilmi – tosin vasta vaivannäköä vaativan teologisen analyysin perusteella. Lutherin *Vähä katekismus* on myös kirkkomme vuonna 1999 hyväksymän katekismuksen pohjana. Tämän jälkeen analysoin *Philipp Melancthonin* kirjoittaman *Augsburgin tunnustuksen* ja sen *Puolustuksen* aiheeni kannalta merkityksellisiä kohtia.

Kristillinen etiikka kolmiyhteisen Jumalan suunnitelmassa

Kolmannen uskonkohdan selityksen lopussa Luther kiteyttää uskontunnustuksen oleellisen sisällön siihen, että Jumala on ilmoittanut itsensä kolmessa uskonkohdassa, paljastanut isällisen sydämensä kaikki syvyydet ja osoittanut rakkautensa. Jumala on

luonut ihmiset lunastusta ja pyhitystä varten. Kristillinen etiikkakin saa siis viime kädessä merkityksensä siitä, että Jumala on luonut maailman lunastaakseen ja pyhittääkseen ihmiset. Miten? Selittäessään ensimmäistä uskonkohtaa Luther yhdistää uskontunnustuksen kokonaisuudessaan ensimmäisen käskyn ymmärtämiseen. Jumala, johon uskomme, on Isä, joka on luonut taivaan ja maan. Hän on Kaikkivaltias, hän on antanut ihmisille elämän ja pitää sitä jatkuvasti yllä. Hän on antanut kaikki aistit, järjen ja ymmärryksen. Kaiken muunkin ruumiillisen ja ajallisen hyvän hän on antanut: hyvän hallituksen, rauhan ja turvallisuuden. Hyvän Isän tavoin Jumala varjelee ja suojelee ihmisiä joka päivä kaikelta pahalta. Koska kaikkivaltias Jumala huolehtii ihmisistä, heidän velvollisuutenaan on sydämestään rakastaa, kiittää ja ylistää häntä. Kymmenen käskyä vaatii ja velvoittaa heitä siihen.

Synti kuitenkin estää ihmisiä sydämestään rakastamasta Jumalaa. Me ihmiset emme osoita luottamusta häneen. Sen sijaan että kiittäisimme ja ottaisimme vastaan Luojan lahjoja, luulemme itse aikaansaaneemme elämämme, rikkautemme, valtamme ja kunniamme. Kurja maailma käyttää Jumalan lahjoja väärin pelkääntään ylpeytensä, ahneutensa, himojensa ja nautinnonhalunsa tyydyttämiseen. Kaikkein pahinta on taistelu Jumalan sanaa vastaan. Päinvastoin kuin muut, kristitty kuitenkin tietää, että hänen tulee palvella Jumalaa ja olla hänelle kuuliainen. Ensimmäinen uskonkohta on Lutherin mukaan oppia siitä, mitä saamme Jumalalta vastaanottaa ja mihin se meitä velvoittaa (*Iso katekismus* II, 9–24).

Kristillinen usko ja etiikka kuuluvat siis yhteen ja ovat riippuvaisia kolmiyhteisen Jumalan meille osoittamasta hyvyydestä ja rakkaudesta. Käskyt opettavat Lutherin mukaan, mitä meidän pitää tehdä, mutta uskontunnustuksen kaikki uskonkohdat ilmaisevat, mitä Jumala tekee ja antaa meille. Kymmenen käskyä on kirjoitettu ihmisten sydämeen, mutta usko on yksin Pyhän Hengen opettama. Kymmenen käskyä ei vielä tee kenestäkään kristittyä. Ilman Kristusta ja Pyhää Henkeä kukaan ei pysty täyttämään käskyjä ja on sen vuoksi tuomion alainen. *Usko* eli uskontunnuksessa ilmaistu usko tekee meidät kuitenkin Jumalalle otollisiksi. Joka sydämestään rakastaa Jumalaa eli uskoo, rakastaa kaikkia Jumalan käskyjä. Tämä on mahdollista, koska Jumala antaa hänelle koko

luomakunnan, Kristus koko työnsä ja Pyhä Henki kaikki lahjansa. Kun Jumala antaa itsensä kokonaan, kaikki voimansa ja kaiken, mitä hänellä on, ihmisen tueksi ja avuksi, ihminen pystyy täyttämään kymmenen käskyä. Niiden kokosydäminen täyttäminen edellyttää, että Jeesus Kristus, Herra, on siirtänyt ihmisen pahan vallasta Jumalan tykö, kuolemasta elämään ja synnistä vanhurskauteen (*Iso katekismus* II, 31, 63–69).

Yhteenvetona on sanottava: Kristillinen etiikka palvelee Jumalan ihmistä koskevaa perimmäistä tarkoitusta, lunastusta ja pyhitystä. Se on uskontunnustuksen mukaisesti asetettava kaikkien Jumalan persoonien toiminnan yhteyteen. Ilman kolmiyhteistä Jumalaa ei ole ihmisten sydämeen kirjoitettua kymmentä käskyä, eikä myöskään mitään niiden täyttämistä, varsinkaan ei mitään niiden kokosydämistä täyttämistä. Jumalan kymmenen käskyä ovat kristillisen etiikan kannalta keskeisiä. Ensimmäisen käskyn tehtävänä on vaatia ihmiseltä uskoa, eli uskontunnustuksessa ilmaistua ja henkilökohtaisesti omaksuttua uskoa, jolla hän voi kiinnittää kaiken luottamuksensa yksin Jumalaan. Ensimmäinen käsky ja muut käskyt kuuluvat yhteen: ensimmäisen käskyn täyttäminen on kaikkien muiden käskyjen täyttämisen edellytys. Kristillinen usko ja etiikka kuuluvat yhteen.

Nimitän edellä kuvattua *kristillisen uskon keskeisen sisällön ja kristillisen etiikan periaatteellista yhteenkuuluvuutta kristillisen etiikan syvätasoksi (taso 1)*. Jää kuitenkin vielä vastaamatta, miten ne tarkemmin kuuluvat yhteen kolmiyhteisen Jumalan ihmistä koskevassa suunnitelmassa. Tässä vaiheessa on tärkeää muistaa, että kristillisesti ymmärretyn etiikan kohdalla kaikki on perimmältään riippuvaista Kaikkivaltiaan lahjoista – rakkaudesta ja armosta – silloinkin, kun Jumalan luoma ihminen ei itse tajua olevansa riippuvainen mistään hänen ja muiden ihmisten kohdalla toteutuvasta Jumalan tarkoituksesta.

Käskyt ja uskon lahjoittamisen merkitys etiikalle

Käskyjen tarkoituksena on osoittaa ihmiselle ja kristitylle, ettei hän syntisenä pysty täyttämään käskyjä, niin kuin hänen pitäisi. Jumalan on siksi lahjoitettava hänelle uskontunnustuksen usko. Nimitän tätä *käskyjen täyttämistä koskevaa näkökohtaa, siltä osin*

kuin sillä on merkitystä myös kristillisen moraalien toteuttamiselle, kristillisen etiikan perustasoksi. Tämä taso edellyttää ajatuksellisesti Jumalan toiminnan lain ja evankeliumin välityksellä uskon herättämiseksi. Uskova ihminen saa uudenlaista voimaa ja motivaatiota lähimmäisiinsä suuntautuvien hyvien tekojen toteuttamiseen (taso 2).

Toisen ja osittain ensimmäisenkin taulun selitykset sisältävät laajoja esityksiä eri konkretisointitavoista, jotka selvästi ilmaisevat käskyjen ulkonaisen täyttämisen merkityksen Jumalan kaikkia ihmisiä koskevan ja luomistahtoa ilmaisevan varjelemisen ja ylläpitämisen kannalta. Jumalan suunnitelman toteutumiseksi ja kristikunnan täysilukuiseksi saattamiseksi ihmisten on elettävä toisensa kanssa ja palveltava toisiaan Jumalan lahjoilla. Käskyjen ulkonaisessa täyttämässä ihmisen vastuullisuus ja vapaus – viime kädessä kuitenkin Jumalasta riippuva ulkonainen vapaus – ovat tärkeitä. Vaikka käskyjen *kokosydäminen täyttäminen* ei ole mahdollista ilman uskoa, niiden ulkonainen täyttäminen on synnin alaisuudessa elävälle vajavaisellekin ihmiselle mahdollista. Nimitän toisen ja osittain ensimmäisenkin taulun *käskyjen ulkonaista pitämistä ja täyttämistä kristillisen etiikan arkitasoksi (taso 3)*. Ulkonainenkin käskyjen täyttäminen on viime kädessä kolmiyhteisen Jumalan ihmisen lähimmäisen hyödyksi annettu sekä vaikuttama ja tahtoma lahja. Vaikka käskyjen ulkonainen täyttäminen on ihmiselle mahdollista, sekin kärsii ihmisen synnin kielteisistä vaikutuksista eikä ulkonainenkaan täyttäminen siksi aina toteudu.

Seuraavassa osoitan yksityiskohtaisesti erityisesti *kristillisen etiikan tasojen 2 ja 3* valossa, mikä merkitys käskyjen ja evankeliumin julistamisella on Jumalan ihmistä koskevan ohjauksen kannalta.

Aloitan *Ison katekismuksen* toisen käskyn selityksellä, jossa Luther pohtii valan sallittavuutta. Jumalan nimeä ei saa käyttää valheisiin tai paheisiin – siis turhaan. Sen sijaan Jumalan pyhää nimeä saa käyttää – niin on jopa käsketty – totuuden esilletuomiseksi ja kaikkeen hyvään. Oikein Jumalan nimeä käytetään, kun vannotaan oikein silloin, kun vannominen on välttämätöntä ja sitä vaaditaan. Sama pätee, kun opetetaan oikein, huudetaan Jumalan nimeä hädässä tai ylistetään ja kiitetään sitä hyvää koettaessa.

Perusteluna on: ”*Avuksesi huuda minua hädän päivänä, niin minä pelastan sinut ja sinä tulet ylistämään minua.*” (Ps. 50:15; vanha käännös) Jumalan nimi tulee tällä tavalla pyhitetyksi. Ei siis ole epäilystäkään siitä, etteikö kristitty voisi vannoa oikeaa valaa. Juuri siihen Jumalan nimeä tulee käyttää. Hyvän edistämiseksi ja lähimmäisen auttamiseksi tulee vannoa. Sellainen teko on *Ison katekismuksen* (ja myös *Confessio Augustanan* XVI, 2) mukaan todella hyvä teko. Jumalaa ylistetään, kun lujitetaan totuutta ja oikeutta, torjutaan valheita, saatetaan ihmiset keskenään sovintoon, osoitetaan kuuliaisuutta ja selvitetään riidat. Jumala itse tulee välittäjäksi sekä erottaa toisistaan oikean ja väärän, pahan ja hyvän.

Ulkonaisessa tilanteessa tapahtuva valan vannominen on siis sekä mahdollista että sallittua. Kansanopetuksessa koko selityksellä ei olisi muuten mitään mieltä. Mutta jos oikean valan vannominen on mahdollista, on myös väärän valan. Silloin tuomiona on rangaistus, jonka sisältönä on, ettei väärästä valasta kykene koskaan iloiten nauttimaan. Lähimmäisen parhaaseen tähtäävänä *ulkonaisena tekona (taso 3)* valan vannominen on silti kolmiyh-teisen Jumalan ylläpitävää toimintaa, vaikka ihminen ei aina olisi-kaan tästä tietoinen. Käskyt on olemassa sitäkin varten, että syntinen ihminen tietäisi, mikä on oikein, ja että hän vavaisenakin pystyisi niitä edes ulkonaisesti täyttämään.

Moraalisesti oikeiden tekojen toteuttaminen on siis mahdollista, vaikka oikea moraalitiete ei ihmisen synnin vuoksi aina toteudu eli toteutuu vain joskus tai jossakin määrin. *Iso katekismus* viittaa samalla eteenpäin kristillisen uskon mukaisen etiikan edellytyksiin. Kun ihminen uskoo Jumalan vaatimalla tavalla, hän pyhittää valan vannomisellaan Jumalan pyhää nimeä eikä vanna valaa edistääkseen itsekkäitä pyrkimyksiään. Sydämen uskosta ja luottamuksesta Jumalaan tapahtuva valan vannominen on kuitenkin mahdollista vasta silloin, kun Jumala laillaan ja evankeliumillaan synnyttää ja ylläpitää ihmisessä uskon (taso 2). Moraalisesti oikean teon motiivina ja kantavana voimana on tällöin lahjaksi saatu uskontunnustuksen mukainen ihmisen lopullista päämäärää ennakoiva usko.

Sama pätee lähimmäisiä koskeviin käskyihin johdattelevan neljännen käskyn selitykseen, jossa kehoitetaan kunnioittamaan

esimiehiä ja esivaltaa sekä olemaan niille kuuliaisia. Koska Jumala antaa ja säilyttää esivallan välityksellä ravinnon, kodin ja konnun, suojan ja turvallisuuden, jokainen on velvollinen kunnioittamaan ja arvostamaan esivaltaa *kalleimpana aarteena ja ihanimpana kalleutena maan päällä*. Joka on kuuliainen, altis palvelemaan ja avulias sekä mielellään tekee kaiken, mitä kunnioittaminen vaatii, tietää miellyttävänsä Jumalaa ja saavansa palkaksi iloa ja onnea. Hänen, joka ei sydämensä halusta sitä tee, on syytä tietää, ettei hän saa osakseen hiventäkään armoa eikä siunausta. Taaskin on selvää, että käskyä voidaan toteuttaa ulkonaisesti – muutenhan olisi turha opettaa sitä alamaisten velvollisuutena. Sekin on Jumalan tahdon ja suojelevan ylläpidon mukaista (*taso 3*).

Tämänkin käskyn kohdalla on otettava huomioon, että ihminen haluaa olla oma herransa. Hän haluaa olla antamatta kenellekään mitään ja tehdä kaiken, mitä mieleen juolahtaa. Ihminen ei halua nähdä, että hän on rangaistuksen ansainnut eikä hiukkaakaan parane. Niin tärkeä kuin neljännen käskyn ulkonainen toteuttaminen globaalin etiikan perustelun kannalta onkin, sekin jää ihmisen synnin ja pahan tahdon vuoksi vaillinaiseksi. Käskyn täyttäminen toteutuu vain vaillinaisesti ja jossain määrin, mutta toteutuu kuitenkin silloin tällöin, etenkin kun *usko ja luottamus Jumalaan motivoi kristittyä toimimaan moraalisesti (taso 2)*. Silloin hän toteuttaa moraalisen käskyn iloisin mielin ylistäen Jumalaa, kaiken hyvän antajaa – siltä osin kuin sen toteuttaminen on mahdollista. Kokonaan hän ei kuitenkaan voi täyttää esivaltaa koskevaa käskyä, koska synnin todellisuus, jota hän ei voi välttää, estää häntä.

Esivallan kunnioittaminen – vaikka ulkonaisestikin – on tärkeää myös siksi, että esivalta pitää yllä ja suojelee ihmisten ulkonaista turvallisuutta sekä soveltaa ihmisten välisiä suhteita koskevia käskyjä ja on siinä mielessä normien antaja. Esivalta ei ole irrallaan niistä käskyistä, jotka säätelevät yksityisen ihmisen suhdetta toiseen ihmiseen eli sitä, miten kunkin omalta osaltaan on eletävä lähimmäistensä kanssa. Tosin esimerkiksi viides käsky ei sido esivaltaa samalla tavalla kuin yksityisiä ihmisiä. Esivalta voi puuttua ihmisten välisiin suhteisiin tavalla, joka on yksityiseltä ihmiseltä poissuljettu.

Ison katekismuksen viidennen käskyn selitys osoittaa, että käsky on annettu ihmisille *jokapäiväiseksi kehotukseksi olla tappamatta*. Selityksessä korostetaan, että Jumala hyvin tietää, miten paha maailma on ja miten paljon elämään sisältyy onnettomuutta. Siksi Jumala on asettanut tämän käskyn ja muut käskyt erottamaan hyvän pahasta. Viides käsky tähdentää, ettei kenellekään saa tehdä mitään pahaa minkään ilkityön vuoksi. Koska tappaminen on kielletty, myös kaikki tappamiseen mahdollisesti johtavat syyt on kielletty. *Ison katekismuksen* mukaan *tappaminen* itse asiassa tarkoittaa, että ketään ei saa vahingoittaa kätten teoin eikä käydä puhein yllyttämään tai neuvomaan sellaiseen. Ei saa myöskään suvaita menettelyä, joka loukkaa toista.

On siis selvää, että *viides* käsky on *moraalisesti toteutettavissa*, vaikkakaan synnistä johtuen ei läheskään aina (*taso 3*). Vaikka kristitty toimimalla moraalittomasti toimii samalla Jumalan tahdon vastaisesti ja joutuu näin tuomion alaiseksi, hän voi kuitenkin Kristuksen tähden uskossa turvautua Jumalan armoon. Lahjoittaessaan ihmiselle uskon Jumala varustaa häntä käskyjen *moraaliseen toteuttamiseen* tarvittavalla voimalla. Eri asia on, ettei ihminen koskaan pysty toteuttamaan Jumalan käskyjä Jumalan vaatimalla ehdottomalla tavalla. Viidenteen käskyyn sovellettuna tämä tarkoittaa, että ihmisen pitäisi myös aktiivisesti toimia lähimmäistensä suojaksi, tehdä heille joka suhteessa hyvää, pelastaa heidät kaikista kärsimyksistä ja vammoista sekä ennakoita ja estää heitä koskevia ulkonaisia ja sisäisiä uhkia. Kun *Ison katekismuksen* kirjoittaja radikaalilla tavalla korostaa myös hädässä ja hengenvaarassa olevan lähimmäisen neuvomatta ja auttamatta jättämisen olevan murhaamista, voidaan monia lähimmäisiä ajatellen hyvällä syyllä kysyä, riittääkö viidennen käskyn ulkonainen ja moraalinen toteuttaminen enää käskyn toteuttamiseksi Jumalan tahtomalla radikaalilla tavalla.

Kun on kysymys käskyjen *radikaalista toteuttamisesta* Luther itsekin kysyy, pystyvätkö ihmiset saamaan aikaan edes yhden teon, joka olisi käskyjen veroinen. Jumala kuitenkin vaatii ja käskee vakavasti vihansa ja rangaistuksensa uhalla käskyjen mukaisiin tekoihin. Hän tekee niin, jotta voisi lahjoittaa ihmisille heiltä käskyjen toteuttamiseen puuttuvan uskon. Kolmiyhteisen Jumalan tapa hallita lain ja evankeliumin voimalla on yhteydessä

hänen maailmaa ja ihmistä koskevaan kokonaissuunnitelmaansa. Kristillinen usko ja kristillinen etiikka kuuluvat siinä yhteen, mutta Jumalan hallinta lain ja evankeliumin avulla tähtää suurempaan: ei vain luomisen ylläpitämiseen, vaan myös lunastukseen ja pyhitykseen hänen asettamansa maailmaa ja ihmistä koskevan päämäärän saavuttamiseksi. Jumala saattaa ihmisen synnintuntoon, jotta hän saisi omasta tahdostaan lahjoittaa hänelle uskon ja toteuttaa siten koko maailmaa ja ihmistä koskevaa pelastussuunnitelmaansa. Kristillistä etiikkaa ei näin ollen voi ymmärtää ottamatta huomioon sen perimmäistä nivoutumista kristillisen uskon keskeiseen ajatukseen ihmisen päämäärää koskevasta Jumalan pelastussuunnitelmasta (*taso 1*).

Kristillisen ja (kristillisen) globaalin etiikan kannalta on oleellista, että yksityiset ihmiset *pystyvät toteuttamaan omaksumaansa moraalialia*. Ulkonaisesti Jumalan käskyt ovat toteutettavissa ja siinä mielessä myös Jumalan tahtomia. Kun Jumalan rakkaus syntistä kohtaan toimii lähimmäisiin kohdistuvien hyvien tekojen *motivoivana perusteena*, Jumalan käskyjen moraalinen toteuttaminen on myös kristityn sisäisen vapautumisen seuraus (*taso 2*). Käskyjen toteuttaminen Jumalan vaatimalla *ehdottomalla tavalla* ei kuitenkaan ole kenellekään mahdollista. *Ison katekismuksen* uskontunnustuksen selityksessä Luther sanoo, että kymmenen käskyn velvoitukset tähtäävät niin korkealle, ettei kenenkään ihmisen voimat riitä niiden toteuttamiseen. Sama asia toistuu Isä meidän -rukouksen selityksessä. Vaikka ihmiset ovatkin alkaneet uskoa, kukaan heistä ei silti pysty pitämään kymmentä käskyä *täydellisesti*, koska maailma ja synty panevat kaikin voimin vastaan.

Moraalisina ohjenuorina käskyjä voidaan toteuttaa, vaikkakaan ei aina. Mutta kun on kysymys Jumalan käskyjen täydellisestä pitämisestä, moraalilla ei ole enää mitään sanottavaa. Ei ole olemassa sellaista kristillistä moraalialia, joka voisi korvata Jumalan vaatiman uskon. Jos näin olisi, moraalista tulisi ihmisen epäjumala. Täydellinen luottamus Jumalaan kaikissa elämän olosuhteissa on mahdollista vain silloin, kun Jumala lahjoittaa ihmiselle uskon. Jumala ajaa heikkoa ja vajavaista ihmistä huutamaan häntä avuksi, jotta hän voisi lahjoittaa ihmiselle *pysyvän ja kasvavan*

uskon sekä voimaa täyttää kymmenen käskyä ja jotta hän voisi raivata pois kaiken, mikä on sitä estämässä.

Rukous on Jumalan avuksi huutamista kaikessa hädässä. Rukoukseenkin tarvitaan *Jumalan voimaa*, koska toisen käskyn – eli rukouuskäskyn – täyttäminen jää synnin vuoksi puutteelliselta ihmiseltä vajavaiseksi. Matkalla uskontunnustuksen mukaiseen lopulliseen täyttymykseen usko on ainoa mahdollinen voima Jumalan vaatiman käskyjen täydelliseen täyttämiseen (*taso 1*). Täällä maan päällä uskona ilmenevä rakkaus Jumalaa ja lähimmäistä kohtaan toteutuu täydellisenä vasta taivaassa. Vaikka ihmisen rukous on kaikkea muuta kuin täydellistä, se on Jumalan käskemä ja saa siitä arvonsa. Uskon ilmauksena ihminen voi rukoilla, että hän saisi pysyvää voimaa toteuttaa myös sellaisia asioita, jotka ovat hänelle moraalisesti mahdollisia toteuttaa, ja että hän moraalisissa vastoinkäymisissään saisi voimia uusiin yrityksiin (*taso 2*).

Kristillinen etiikka on erottamattomasti yhteydessä Jumalan ihmistä koskevaan perimmäiseen tarkoitukseen. Jumala ylläpitää maailmaa Luojana ja ajamalla ihmisiä Jumalan tahdon täyttämiseen lahjoittamalla heille uskon. Rukous uskon ilmauksena koskee ihmisen perimmäistä tarkoitusta, mutta se on erottamattomasti yhteydessä myös ihmiselle mahdolliseen moraaliin sen toteuttamisen yhtenä edellytyksenä.

Jumalan syntisten maailmaan suunnatut käskyt

Olen edellä joidenkin käskyjen kohdalla käsitellyt kristillisen etiikan ankkuroitumista kristinuskon keskeisiin uskontotuuksiin sekä tähän liittyen kristillisen moraalin toteuttamisen edellytyksiä ja mahdollisuuksia. Kaikki kymmenen käskyä ovat kristillisen moraalin toteutumisen kannalta merkityksellisiä, mutta erityisesti toisen taulun käskyt nousevat tärkeiksi hahmoteltaessa globaalia etiikkaa kristillisen etiikan osa-alueena. Esivallalla, oli kyseessä kansallinen esivalta ja sen konkreettiset muodot tai kansainvälisen yhteisön erilaiset päätäntäelimet, sekä lähimmäiseen kohdistuvien uhkien eli avioliiton rikkomisen, toisen omaisuuden riistämisen, lähimmäistä koskevan väärän todistuksen lausumisen sekä lähimmäisen omaisuuden tavoittelemisen estämisellä on syvällä ja

koskettavalla tavalla merkitystä maailman ihmisten kanssakäymiselle sekä heidän psyykkiselle ja fyysiselle hyvinvoinnilleen.

Ihmisten välisen luottamuksen säilyminen on heidän keskinäiselle kanssakäymiselleen ensiarvoisen tärkeä asia. Perheessä, yhdistyselämässä, kaupankäynnissä, liike-elämässä ja loppujen lopuksi myös ammattiyhdistystoiminnassa ja politiikassa tehdään erilaisia sopimuksia ja välitetään erilaisia tietoja, jotka edellyttävät luottamusta. Arkielämän moraali toimii usein ikään kuin itsestään selvänä asiana. ”*Kaikki, minkä tahdotte ihmisten tekevän teille, tehkää te heille*” (Matt. 7:12). Ihmisten arkipäivään kuuluu myös, että normista poiketaan. Kukaan ei halua joutua varkauden kohteeksi, mutta silti varkaudet ovat arkipäivää. Väärän todistuksen lausuminen toisesta ihmisestä mielletään useimmiten vääräksi, paitsi jos valehtelemalla voi pelastaa jonkun väärin syyteperustein tuomitun ihmisen kuolemanvaarasta. Toimintaan johtava kateuskin on asia, joka herättää kielteisiä ajatuksia. Jumalan käskyt on suunnattu tässä maailmassa eläville syntisille ihmisille. Heitä on muistutettava Jumalan tahdosta, jotta se hyvä, mikä on ihmisen moraalisesti toteutettavissa, myös toteutuisi, ja Jumalan ylläpitävä huolenpito ihmisistä hänen toteuttaessaan heitä ja maailmaa koskevaa suunnitelmaansa pääsisi ilmenemään (*taso 3*).

Seitsemannen käskyn selityksessä varastamisella tarkoitetaan kaikkea kaikenlaisissa liiketoimissa lähimmäisen kustannuksella saavutettua etua. Varastamisen todetaan olevan niin yleistä, että maailma autioituisi, mikäli siitä todella rangaistaisiin voimassa olevan rangaistusasteikon mukaisesti. Varastamista ei ole vain rahakirstujen ja taskujen tyhjentäminen. Sitä tavataan myös toreilla, kauppapuodeissa, lihatiskeillä, viini- ja oluttuvissa, työpaikoissa sekä yleensä kaikkialla, missä käydään kauppaa, otetaan ja annetaan rahaa tavaran tai työn vastikkeeksi. Luther kuvaa varkauksia tavalla, joka yhtä lailla pätee meidänkin aikamme. Toinen pettää toista väärennetyin tavaroin ja rahoin sekä hankkii itselleen etuja vilpillisesti, ovelilla juonilla ja luihuilla tempuilla, esimerkiksi ylihinnottelulla. Kiskureista Luther sanoo, että he eivät ole mitään rahakirstun ryöstäjiä eivätkä pikkuvarkaita, jotka kähveltävät käteistä, vaan herroja, jotka käyvät kunnon kansalaisista ja joiden varkaus tapahtuu oikeuden nojalla. Väittääpä Luther tuntevansa ryöstämistä sen ajan globaalissakin mielessä.

Varastamista eli aivan konkreettista toisen omaisuuden riistämistä tavataan kaikkialla. Kansanopetuksella eli tässä tapauksessa kansaan kohdistuvalla moraalisisellä opetuksella olisi kiinnitettävä asiaan huomiota ja vaikutettava varastamisen vähenemiseen. Syntisyytensä takia ihminen ei kuitenkaan pysty toteuttamaan seitsemännen käskyn varastamista koskevaa kieltoa kuin puutteellisesti. Myös silloin kun hän ulkonaisesti toimii moraalin vaatimuksen mukaisesti eli on varastamatta ja tässä mielessä toimii lähimmäisensä hyväksi, hänen motiivinsa saattaa olla epäpuhdas (*taso 3*). Kukaan ei omin voimin pysty noudattamaan seitsemättä ja muita käskyjä sillä ehdottomalla tavalla, jota Jumala ihmiseltä tahtoo eli täysipainoisesti, ja aina palvelemaan lähimmäisiään täydellisesti uskoen ja luottaen kolmiyhteiseen Jumalaan ja hänen kaikkivaltiuteensa. Sen osoittaminen, ettei ihminen omin kyvyin pysty tähän, on yksi vaihe siinä ihmistä koskevassa ohjauksessa, jolla Jumala saattaa ihmisen armonsa luo (*taso 2*). Vaikka kristillistä moraalista ei voidakaan samaistaa Jumalan lain ja evankeliumin välityksellä tapahtuvaan hallintaan, mainitun moraalin heikko toteutuus viittaa erottamattomasti eteenpäin sen omaksuneiden kristittyjen parannuksen tekoon ja siten viime kädessä myös Jumalan ihmistä ja maailmaa koskevaan perimmäiseen tarkoitukseen (*taso 1*).

Isossa katekismuksessa selitetään kahdeksannen käskyn sisällön olevan, ettei kukaan saa vahingoittaa lähimmäistään kielenkäytöllään, oli tämä sitten ystävä tai vihollinen. Lähimmäisestä ei saa puhua pahaa, ei totta eikä tekaistua. Kieltoa olisi panetelemisen ja mustamaalauksen sijasta käytettävä siihen, että jokaisesta lähimmäisestä – oli hän sitten ystävä tai vihollinen – puhutaan pelkkää hyvää, peitetään hänen syntejään ja rikkomuksiaan sekä kaunistetaan ja verhotaan hänet hänen omalla kunniallaan. Eihän kukaan halua, että hänestä itsestäänkään puhutaan pahaa. Jeesuksen sanat: ”*Kaikki, mitä tahdotte ihmisten tekevän teille, tehkää se heille*” (*Matt.7:12*) nousevat kahdeksannenkin käskyn kohdalla ohjenuoraksi.

Kahdeksannen käskyn vaatimus olla puhumatta pahaa lähimmäisestä ei koske maallista esivaltaa ja tuomareita. Tuomareidenkin on kuitenkin autettava lähimmäistään, jotta tämä saisi oikeutensa. Lähimmäisen oikeutta ei saa estää tai vääristää, vaan

sitä on edistettävä ja valvottava tarkasti. Jumalan tahto on, että kaikki lähimmäistä vahingoittava kielenkäyttö on estettävä.

On selvää, että käskyä moraalisenä normina (*taso 3*) ainakin jossain määrin voi toteuttaa. Eiväthän ihmiset aina panettele toisiaan. He kykenevät olemaan puhumatta toisesta pahaa ja antamatta hänestä väärää todistusta. Olisi myös outoa sanoa, että tuomarit eivät koskaan tuomitse oikeudenmukaisesti. Jumalan vaatimalla ehdottomalla tavalla käskyä ei kuitenkaan kukaan pysty täyttämään, vaikkapa ajattelemalla ja tekemällä alituisesti hyvää toiselle ihmiselle. Tällä seikalla on Jumalan pelastusaloudessa oma merkityksensä. Kun ihminen kohtaa Jumalan tuomion, hän Jumalan tarkoittamassa parannuksessa pakenee Jumalan armon turviin. Vaikka ihminen on moraalisesti epätäydellinen (*taso 3*) ja kykenemätön käskyn täydelliseen pitämiseen (*taso 1*), Jumala lahjoittaa hänelle uskon tarjoamalla ihmiselle evankeliumin armon. Ihminen saa voimaa paitsi uskomiseen myös uusiin käskyjen mukaisen moraalin toteuttamisyhteyksiin.

Kuten *Ison katekismuksen* yhdeksännessä ja kymmenennessä käskyssä sekä niiden jälkeisessä loppuselityksessä esitetään, ihminen ei tässä elämässä pysty saavuttamaan sitä sydämen puhtautta, jota Jumala tahtoo. Sen vuoksi nämä käskyt kuten kaikki muutkin käskyt lakkaamatta syyttävät niitä omin voimin täyttämään pyrkivää ihmistä. Ihmisen on saatava avuksi *uskontunnustus* ja *Isä meidän* -rukous. Niiden välityksellä ihminen etsii ja rukoilee voimaa käskyjen täyttämiseen, jota hän parannuksessa jatkuvasti kokeekin saavansa. Käskyjen täyttäminen tulisi Jumalan tahdon mukaisesti lähteä sellaisesta sydäimestä, joka luottaa täydellisesti yksin kolmiyhteiseen Jumalaan. Jumala puolestaan tarjoaa häneen luottaville armonsa ja hyvyytensä. Usko Jumalaan antaa voimaa, vaikka täyttäminen jäisikin puutteelliseksi (*taso 2*). Ylläpitäessään ja suojellessaan luotujaan käskyjensä avulla ja lahjoittaessaan ihmisille uskontunnustuksen mukaisen uskon kolmiyhteinen Jumala viime kädessä toteuttaa omaa perimmäistä luomakuntaa ja ihmistä koskevaa suunnitelmaansa. Kristillinen etiikka, joka tarkastelee käskyjä vain toteutettavina moraalisinä ohjenuorina, on kuitenkin Jumalan näkökulmasta katsottuna nivoutunut hänen ihmistä koskevaan vanhurskauttavaan tarkoituk-

seensa ja Jumalan ihmiselle asettamaan lopulliseen päämäärään (*taso 1*).

Kaikki kymmenen käskyä, niin ensimmäisen kuin toisenkin taulun käskyt, ovat vanhurskaan Jumalan tahdon ilmauksia. Ensimmäinen käsky vaatii ihmiseltä uskoa, jota hän tarvitsee pelastuakseen ja toteuttaakseen toisen taulun käskyjen sisältöjä eli kristinuskon keskeisiin uskontotuuksiin erottamattomasti sidoksissa olevaa moraalialia. Kristilliseltä kannalta oikeudenmukaisuutta ei voida ymmärtää ottamatta huomioon Jumalan kymmenen käskyn nivoutumista Jumalan ihmistä koskevaan luomis-, lunastus- ja pyhittämissuunnitelmaan.

Augsburgin tunnustus ja Puolustus moraalin toteuttamismahdollisuudesta

Hyvät teot on kohdistettava lähimmäiseen siitä riippumatta, kuuluuko hän kirkkoon vai ei. Kirkon diakonia ja jäsenten yhteiskunnallinen toiminta kohdistuu kaikkiin ihmisiin. Vanhurskautavan uskon lahjaksi saanut ihminen ilmentää uskoaan siten, ettei hän luota tekojensa avulla ansaitsevansa vanhurskautta Jumalan edessä, vaan kohdistaa hyvät tekonsa lähimmäisiinsä sen tähden, että Jumala on käskennyt hänen tehdä niin. *Augsburgin tunnustuksessa* Jumalan käskyjen täyttäminen säilyy ihmiselle kohdistuvana vaatimuksena, vaikka ihminen ei omin voimin pysty sellaiseen uskoon, joka tekisi hänet vanhurskaaksi Jumalan edessä ja näin auttaisi häntä toimimaan moraalisesti (CA VI).

Augsburgin tunnustus edustaa kantaa, jonka mukaan ihmisen tahdolla on tietty vapaus ylläpitää yhteiskunnallista vanhurskautta. Vapaa ratkaisovalta on voimassa vain tämän elämän toimissa, sekä hyvissä että pahoissa. Yhteiskunnan lailliset järjestykset ovat Jumalan tahtomia ja kristityt voivat siten toimia esivallan edustajina. Näin ollen on täysin asianmukaista ja moraalisesti oikein, että kristitty (tai ei-kristitty) tuomari tuomitsee lain vaatimiin rangaistuksiin ja näin tehdessään toteuttaa vastaavan Jumalan käskyn kanssa sopusoinnussa olevaa moraalinormia. Jumalan järjestysten (valtio, perhe) puitteissa kristitty saattaa hyvin toteuttaa hänelle kuuluvia yhteiskunnallisia velvollisuuksia. Esivallan ja sen lakien totteleminen on yksi moraalin toteutumistapa edellyttäen, ettei

esivalta káske tekemään syntiá (*taso 3*; CA XVI; XVIII; XX,1–2). Uskontunnustuksen mukainen usko, jonka kristitty vanhurskauttamisessa on saanut lahjaksi, *motivoi* häntä toimimaan Jumalan välikappaleena Jumalan luomissa ja ylläpitämissä ihmisille tarkoitetuissa järjestyksissä (*taso 2*). Koska ihminen tosiasiaassa käyttää vapaata tahtoaan myös moraalisesti väärin, käskyjen rajaama moraalii ei aina toteudu tai toteutuu puutteellisesti.

Puolustuksessa todetaan, että syntiinlankeemuksesta aiheutunut alkuvanhurskauden puute muutti ihmisen Jumalan tuntemuksen epävarmaksi, vaikkakaan ei olemattomaksi. Ihminen pystyy siten *jotenkuten* toteuttamaan kymmenen käskyn toisen taulun vaatimia ulkonaisia yhteiskunnallisia tekoja eli toimimaan moraalisesti – ainakin silloin tällöin tai puutteellisesti. Moraalin perustana on tällöin viime kädessä – tiedostetusti tai tiedostamatta – ajatus Jumalasta Luojana, joka káskee ihmistä toimimaan tahtonsa mukaisesti. Jumala vaatii järjen vanhurskautta, mutta ihmisen syntisyys toimii sitä vastaan Jumalan käskyn mukaista moraalii toteutettaessa. Tähän liittyy yksi *Puolustuksen* (unohdettu) kohta, jonka mukaan Jumalan *káskyn* tähden on välttämättä tehtävä hyviä tekoja, joita kymmenen käskyn laki vaatii. Jumala tahtoo nimittäin yhteiskunnallisen järjestyksen pitävän kurissa lihalliset ihmiset ja on sen ylläpitämiseksi antanut lait, sivistyksen, oppineisuuden, esivallan ja rangaistukset. Tämántapaista vanhurskautta järki voi *jotenkuten* omin voimin ylläpitää, vaikka se usein jääkin alakynteen. Ihmisen luonto on heikko ja se ajautuu sen tähden ilmeisiin paheisiin. Joka tapauksessa ihmisen luontovarustukseen kuuluu ulkonaisissa asioissa järki ja arvostelukyky, joiden avulla hän jossakin määrin pystyy toteuttamaan yhteiskunnallista vanhurskautta eli lihan vanhurskautta (*taso 3*; Apol. II, 15–18; IV, 7–8, 22–24; XVIII, 4).

Augsburgin tunnustuksen ja sen *Puolustuksen* lähtökohtana on vahva usko Jumalaan luojana ja ylläpitäjänä. Jumalan ihmisille antamat käskyt palvelevat jo luomisen tasolla hänen rakkaudellisia tarkoituksiaan. Moraalisina ohjenuorina toisen taulun käskyt ovat periaatteessa toteutettavissa. Sellaisina ne myös aina koskevat inhimillisen elämän konkreettisia asioita. Kohdistuvathan yksittäisen ihmisen valinnat inhimillisen yhteiselämän asioihin, jotka ovat järjellä arvioitavissa.

Puolustus korostaa, että Jumalan vanhurskauttaman ja uudesisynnyttämän uskon on oltava mukana alulla olevassa lain täyttämässä. Täyttämättä jääneet käskyt aikaansaavat Jumalan vihaa, mutta silti Jumala tekee Kristuksen tähden sovinnon ihmisen kanssa. Kun ihminen ottaa uskolla omakseen välimiehen, Kristuksen, hän tietää jo olevansa Jumalalle otollinen, vaikka alulla oleva lain täyttäminen on vielä kaukana täydellisyydestä ja siksi sangen epäpuhdasta (Apol. IV, 125, 161, 174, 177, 270).

Augsburgin tunnustuksessa ja *Puolustuksessa* on kristillisen etiikan ymmärtämisen kannalta näkyvissä samat tasot kuin *Isossa katekismuksessa*. Päättunnustuksen viiden ensimmäisen artikkelin linjanveto kolmiyhteisestä Jumalasta, Isästä, Kristuksesta ja Pyhästä Hengestä aina kuolleiden herättämiseen ja Kristuksen istumiseen Isän oikealla puolella ilmaisee samaa Jumalan ihmistä koskevaa perustavaa suunnitelmaa, johon myös ihmisen maanpäälliset moraaliset toteutukset viime kädessä nivoutuvat. Jumalan käskyjen ja hänen ihmiselle antamansa lahjavanhurskauden tarkoitus liittyvät keskeisesti Jumalan ihmistä koskevaan pelastussuunnitelmaan (*taso 1*). Kun ihminen ei omin voimin pysty täydellisesti täyttämään lakia eikä toisen taulun käskyjen moraalinenkaan noudattaminen aina toteudu (*taso 3*), Jumala lain ja evankeliumin julistuksella vaikuttaa ihmisessä uskon, joka vapauttavalla voimalla *motivoi* ihmisen hyviin tekoihin lähimmäisensä hyväksi. *Parannuksella* on moraalin toteutuvuuden kannalta tärkeä merkitys (*taso 2*) sen lisäksi, että sillä on keskeinen merkitys Jumalan ihmistä koskevan suunnitelman toteutuksessa (*taso 1*; CA XII; Apol. XII).

Globaali etiikka

Edellä jo mainitsin toisen taulun käskyjen kohdistuvan ihmiselämän konkreettisiin asioihin. Näitä ovat monet käskyjen selityksissä mainitut lähimmäisen parasta koskevat seikat, kuten hyöty, oikeudenmukaisuus, apu ja tuki. Kun toisen taulun käskyt käsitetään moraaliseksi ohjenuoriksi, ne ovat ainakin jossain määrin myös toteutettavissa. Siirtyessämme käsittelemään globaalia etiikkaa ja sen mahdollista kristillistä luonnetta on heti sanottava, että luterilaisesti ajatellen globaalien etiikan perussisältö

on pitkälti yhteneväinen edellä esitettyjen kristillisen etiikan perusnäkemysten ja -kytkentöjen kanssa. Mikä pätee toisen taulun käskyjen sisällön toteuttamiseen pätee yhtä lailla, kun näkökulma on globaalinen. Kristillisen luomisuskon mukaan kymmenen käskyä ovat universaalisia. Ne on kirjoitettu jokaisen sydämeen. Jokainen maapallon ihminen on myös jokaisen lähimmäinen. Nykyiset sähköiset viestintävälineet välittävät hetkessä tiedon maasta toiseen, joten yhden maan ratkaisut vaikuttavat välittömästi tai ennen pitkää toisten maiden ratkaisuihin.

Tietystä konkreettisuudesta huolimatta kristillisestä etiikasta ei kuitenkaan voida vetää mitään suoraviivaisia globaaleja ongelmia ja niiden mekanismeja koskevia moraalisen arvioinnin johtopäätöksiä. Vaikka kristillinen moraalinen viitekehä viime kädessä kohdistuukin konkreettisiin asioihin, ovat toisen taulun käskyihin sisältyvät korostukset siksi yleisluonteisia, ettei niistä aina ole välitöntä apua maapallomme monien toisiinsa kytkettyjen ongelmavyyhtien moraaliseksi arvioimiseksi. Vaikka niin olisikin, oikeudenmukaisuuden korostaminen on aina ihmisen puolustamista.

Globalisaation tunnusmerkkeihin kuuluvat globaali taloudellinen integraatio, markkinoiden liberalisointi, nopea globaalin kaupan kasvu, nopeasti kasvavat pääomamarkkinat sekä telekommunikaatiota ja kuljetusta koskevien teknologioiden ja mahdollisuuksien kasvu. Tästä on seurauksena taloudellinen epätasa-arvo, äärimmäinen köyhyys, kansallisten talouksien romahtaminen, perinteisen teollisuuden väheneminen, ympäristön huononeminen, heimojen, etnisten ryhmien ja uskontojen fundamentalismi, sodat ja konfliktit sekä edellä mainittujen ilmiöiden seurauksena noin 150 miljoonan ihmisen muuttaminen pois synnyinmaastaan.

On selvää, että tätä taustaa vasten oikeudenmukaisuuskysymykset nousevat ensiarvoisen tärkeiksi. *Yhdistyneiden Kansakuntien* jo vuonna 1974 hyväksymä uutta taloudellista maailmanjärjestystä koskeva julistus sisälsi monia toimenpide-ehdotuksia juuri globalisaation myötä syntyneiden taloudellisten epäoikeudenmukaisuuksien korjaamiseksi. Maailman ongelmat eivät ole tuosta paljoa muuttuneet. Koska useimmat maailman valtiot kuuluvat YK:iin, sen rooli globalisaation hallinnassa on keskeinen. Kristillisen uskomme ja moraalimme mukaisesti myös näissä yhteyksissä olisi aina korostettava maailmassa asuvien ihmisten

oikeudenmukaista kohtelua, heikkojen ja sorrettujen auttamista ja suojaamista sekä Jumalan suuresta suunnitelmasta nousevaa yksilöiden ihmisarvoa. Erilaisten ihmistä puolustavien kansallisten ja kansainvälisten organisaatioiden sekä suurten kirkkojen ja kirkkoliittojen yhteistyö on tässä tärkeää.

Kirkkomme ottaessa moraalista kantaa globaaleihin ongelmiin lähtökohdiana ei voi olla mikään muu kuin kirkkomme yleinen periaatteellinen käsitys moraalin nivoutumisesta kirkkomme keskeisiin uskontotuuksiin. Kun usko Jumalaan ilmenee turvautumisena häneen Luojana, Pelastajana ja Pyhittäjänä, kirkon uskoon ja uskontunnustukseen kytkeytyvät periaatteelliset ja käytännölliset moraaliset kannanotot ovat ankkuroituneet voimanlähteeseen, jonka vaikutuksesta uskovat kristityt saavat uskoaan vastaavan persoonallisen motivaation moraaliseen toimintaan. Maailmassa esiintyvien eri tavoin perusteltujen moraalisten käsitysten ristiaallokossa tällainen motivaatio on luonnollisesti moraalista toiminta-aktiivisuutta inspiroivaa ja lisäävää.

Jumalan ilmoittamat kymmenen käskyä on kristillisen luomisuskon mukaan kirjoitettu kaikkien ihmisten sydämeen (*Room. 2:15*). Jumalan käskyt ovat siis uskomme mukaan siinä mielessä globaaleja, että niiden uskotaan olevan kaikille ihmisille ja heidän vaikutuskentälleen merkityksellisiä. Jos halutaan tehdä ero universaalien ja kristillisesti perustellun globaalien etiikan välillä, voitaisiin sanoa, että edelliselle on tunnusomaista kansainvälisyys sekä uskontojen ja kulttuurien vuorovaikutus. Siinä on kyse jaetuista arvoista ja sovitusta moraalista normeista, arvoista ja hyveistä eli jonkinlaisesta arvojen yhteisyydestä.

Kristillisesti motivoitun globaalien etiikan edustajat joutuvat ratkoessaan maailman globaaleja ongelmia punnitsemaan omista lähtökohdistaan käsin, etkä he ottavat moraaliseksi yhteistyökumppaneikseen oikeudenmukaisuuden ja ihmisten kaikenpuolisen hyvän suojelemiseksi ja edistämiseksi. Kumppaneiden moraalit ja globaaleja ongelmia koskeva etiikka saattavat perustellultaan vaihdella suurestikin, mutta silti on mahdollista sopia joistakin yhteisistä arvoista. Tällaisia voisivat olla esimerkiksi oikeudenmukainen tulonjako, vapaus, rauha, elinkelpoisuus, vastuullisuus ja solidaarisuus. *Maailman uskontojen parlamentin* julistuksesta vuodelta 1993 näihin voisi lisätä vielä inhimillisyyden,

suvaitsevaisuuden, totuudellisuuden, tasa-arvon sekä miehen ja naisen kumppanuuden. Edelleen yhteisiä arvoja voisivat olla ihmisarvon kunnioittaminen, kansanvalta, oikeusvaltio ja ihmisoikeuksien kunnioittaminen sekä ylipäätään sellaiset arvot, joiden toteuttaminen ennakoivasti tai muuten edistää maailmanrauhaa.

TEESEJÄ RAAMATUSTA

Eri kirjoittajien näkemyksiä:

1. Vanhan ja Uuden testamentin muodostama ohjeellinen kirjakoelma eli kaanon on syntynyt Raamatun kirjoissa itsessään alkaneen pitkän kehityksen pohjalta, jota on ohjannut uskonnollisen yhteisön sisäinen uskontaju. Kaaanon on kristillisen kulttuurin muistin tae, joka yhdistää eri tavalla ajattelevia kristittyjä ja määrittelee samalla rajan ulkopuolisiin nähden. Kaaanon avaa raamatuntulkinnalle näköalan, jossa Raamatun yksityisten kirjojen ja kohtien merkitys avautuu kokonaisuudesta käsin.

2. Raamattu on kirjoitettu uskossa ja herättämään uskoa, ja se on kiinnostunut kaikkein perusluonteisimmista kysymyksistä, kuten inhimillisen elämän alkuperästä, merkityksestä ja päämäärästä. Tulkitsija, joka kuvittelee voivansa olla neutraali suhteessa näihin kysymyksiin, ei kykene ymmärtämään Raamatun tekstejä niiden alkuperäisessä merkityksessä. Raamatun oman itseymmärryksen mukaan ihminen ei voi aidosti tutkia tekstejä joutumatta itse samalla tutkittavaksi. Yritys pysyä Raamatun tekstien äärellä neutraalina merkitsee sitä, että tulkitsija kieltäytyy asettumasta tekstien välittämän totuuden tutkittavaksi, jolloin hän ei myöskään tavoita tekstien syvyyksilöttövuutta.

3. Pyhä Raamattu on Jumalan sana, jonka Jumalan valitsemat ihmiset ovat historian saatossa kirjoittaneet Pyhän Hengen erityisestä vaikutuksesta. Meidän tulee siksi lukea Raamattua siten, että rukoillen etsimme siitä elävää Jumalaa ja olemme kuuliaisina hänen äänelleen, kun hän puhuttelee meitä sanassaan.

4. *Sola scriptura* -prinsiipistä tulee luopua, jos sillä tarkoitetaan Raamatun olevan Jumalan ilmoitusta irrotettuna kirkon perinteisestä uskosta ja dogmasta. *Sola scriptura* -prinsiipistä tulee pitää kiinni siinä mielessä, että kirkko ei voi olla Raamatun mestaroija, vaan sen kuulija.

5. *Sola scriptura* -prinsiippi edellyttää, että Kristus on Raamatun sisältämä elämä ja keskus, joka yhdistää VT:n ja UT:n. Tämä ei kuitenkaan saa johtaa sellaiseen ”asiakritiikkiin”, jossa tiedetään jo ennakolta, miten Jumala voi meitä puhutella Raamatussa.

6. Kirkon tulisi elvyttää alkukirkosta periytyvä vanha ajatus Raamatusta inspiroituna Jumalan sanana. Koko Raamattu on inhimillisestä luonteestaan huolimatta Jumalan sanaa ja ”ajaa Kristusta” monenlaisilla ja ehtymättömillä tavoilla.

7. *Solus Christus* -periaate on osa uskonopin kokonaisuutta. Sen ytimessä on oppi kolmiyhteisestä Jumalasta. Pyhä Henki luo uskon ja saa ihmisen oivaltamaan Kristuksen ainutlaatuisuuden ja hänen pelastavan työnsä merkityksen. Vain Poikaa tarkastelemalla paljastuu Isän Jumalan olemus ja lahjoittava rakkaus. Näin usko tekee meidät Kristuksessa osallisiksi kolmiyhteisestä Jumalasta sekä luomisen ja lunastuksen lahjoista.

8. Kirkko vaalii ja käyttää oikein *solus Christus* -periaatetta silloin, kun se julistuksessaan kuvaa Kristuksen ensin lahjaksi ja sitten rakkauden esimerkiksi. Tällöin kristityn usko ja rakkaus tekoiin asetuvat oikeaan suhteeseen.

9. Raamatullisuus on dialogia Raamatun kanssa ja diakoniaa Kristuksen asialla. Usko ilman tekoja on kuollut (*Jaak. 2:26*)!

10. Tämän päivän moniarvoisessa kulttuurissa länsimainen ajatus yleishumaanista, kaikille yhteisestä moraalista, osoittautuu mahdottomaksi perinteisessä muodossaan: ulkoapäin annettuna, sisällöllisesti määritettävissä olevana säännöstönä. Tästä syystä olisi luovuttava yleisestä kristillisestä näkemyksestä, jonka mukaan kristinuskolla on tulkinta-avaimet tälle säännöstölle. Ei kuitenkaan tarvitse luopua ajatuksesta ihmiskuntaa yhdistävästä moraalista. Moraali ymmärretään jonakin väistämättömänä, jonka kanssa elämme olemalla ihmisiä elämän keskellä. Moraalin voi tuntea joka kerta ihmisten välisissä kohtaamisissa. Sitä voisi kuvata inhimilliseen elämään sisäänrakennetuksi kuuliaisuuden vaatimukseksi – rakkauden vaatimukseksi. Niitä Raamatun kertomuksia, jotka auttavat meitä huomaamaan juuri tämä piirre elämässämme, voidaan pitää Raamatun keskuksena.

11. Raamatun eettisesti mielekäs tulkinta edellyttää, että tulkinnat juurtuvat sekä hengellisen yhteisön että konkreettisen elinympäristön maaperään. Lisäksi on säilytettävä yhteys tekstin alkuperäiseen merkitykseen. Raamatun innoittamassa etiikassa on kyse elämäntavasta ja Jeesuksen seuraamisesta tavoitteena palvella kaikkea elämää.

12. Raamattu todistaa Jumalasta Luojana, Lunastajana ja Pyhittäjänä. Maailma ja ihminen kuuluvat Jumalan suunnitelmaan, jonka perimmäisenä tarkoituksena on ihmisen pelastaminen Kristuksen valtakuntaan ja tulevan maailman elämään. Jumalan kymmenen käskyä ja Pyhän Hengen vaikuttama usko palvelevat tätä tarkoitusta. Raamattu on kirja siitä, miten Jumalan ja ihmisen todellisuus kuuluvat yhteen ja miten koko maailmaa koskeva kristillinen etiikka palvelee Jumalan ylläpitävää huolenpitoa Jumalan toteuttaessa suunnitelmaansa.

KIRJALLISUUS

Aejmelaeus, Anneli

2002 Sana ja sanoma. Raamatun asia tänään. – Teologinen Aikakauskirja 5/2002, 462–470.

Aejmelaeus, Lars

2000 Kristinuskon synty. Helsinki: Kirjapaja.

Alter, Robert

1981 The Art of Biblical Narrative. New York: Basic Books.

Andersen, Svend

1997 Som dig selv. En inledning i etik. Aarhus: Nya Doxa.

Arkkila, Reijo

2002 Evankelisen herätysliikkeen sydänääniä. Helsinki: SLEY-kirjat.

Assmann, Jan

2000 Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. 3. Auflage. München: C. H. Beck.

Bexell, Göran & Grenholm, Carl-Henric

1997 Teologisk etik. En introduktion. Stockholm: Verbum.

The Bible and Culture Collective.

1995 The Postmodern Bible. New Haven: Yale University Press.

Biblia

1979 Biblia, Se on: Koko Pyhä Raamattu; Esipuhetten, Lukuin sisällyksen, Yhtäpitävien Raamatunpaikkain osoituksen ja lisättyin Rekisterein kanssa. Oulu: Suomen rauhanyhdistysten keskusyhdistys.

Bockmühl, Klaus

1980 Ihminen ja luonto. Kristityn näkökohtia luonnonsuojelusta. Helsinki: SLEY-kirjat.

The Cambridge Companion to Christian Ethics

2001 The Cambridge Companion to Christian Ethics. Ed. by Robin Gill. Cambridge: Cambridge University Press.

Catechism of the Catholic Church

1995 Catechism of the Catholic Church. New York: An Image Book.

Childs, Brevard S.

1979 Introduction to the Old Testament as Scripture. London: SCM Press.

1992 Biblical Theology of the Old and New Testaments. London: SCM Press.

Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons

2003 Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons. The Unity of Scripture and the Diversity of the Canon. Ed. by John Barton & Michael Wolter. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 118. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Dohmen, Christoph & Oeming, Manfred

1992 Biblischer Kanon. Warum und wozu? Eine Kanontheologie. Quaestiones disputatae 137. Freiburg im Breisgau: Herder.

The Earth Story in Wisdom Traditions.

2001 Ed. by Norman C. Habel & Shirley Wurst. The Earth Bible III. Sheffield: Sheffield Academic Press & Cleveland, Ohio: The Pilgrim Press.

Elämää säilyttävät arvot

1994 Elämää säilyttävät arvot. Maailman uskontojen parlamentin julistus ja sen tausta. Toim. Hans Küng & Karl-Josef Kuschel. Helsinki: Arator.

Eskola, Timo & Junkkaala, Eero

1998 Kymmenen vuotta raamattukeskustelun polttopisteessä. – Iustitia 10/1998, 3–38.

Evangelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat

1990 Evangelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat. Helsinki: SLEY-kirjat.

Ewalds, Svante

1993 Metafysik och religionsfilosofi. Det universella i K. E. Løgstrups teologisk-filosofiska tänkande 1971–1981. Åbo: Åbo Akademis förlag.

Frei, Hans

1974 The Eclipse of the Biblical Narrative. A Study in Eighteenth- and Nineteenth-Century Hermeneutics. New Haven: Yale University Press.

1993 Theology and Narrative. Selected Essays. New York: Oxford University Press.

Gill, Robin

1999 Churchgoing and Christian Ethics. New Studies in Christian Ethics 15. Cambridge: Cambridge University Press.

Grenholm, Carl-Henric

2003 Bortom humanismen. En studie i kristen etik. Stockholm: Verbum.

Harnack, Adolf

1897 Lehrbuch der Dogmengeschichte III. Dritte verbesserte und vermehrte Auflage. Leipzig/Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Hauerwas, Stanley

1983 The Peacable Kingdom. A Primer in Christian Ethics. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

- 1986 A Community of Character. Toward a constructive Christian social
(1981) ethic. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- 2000 A Better Hope. Resources for a Church Confronting Capitalism,
Democracy and Postmodernity. Grand Rapids: Brazos Press.
- Hauerwas, Stanley & Willimon, William H.*
- 1989 Resident Aliens. A provocative Christian assesment of culture and
ministry for people who know that something is wrong. Nashville:
Abingdon Press.
- 1999 The Truth about God. The Ten Commandments in Christian Life.
Nashville: Abingdon Press.
- Huovinen, Eero*
- 1999 Ei on kyllä. Karl Barthin filosofis-teologinen lähtökohta. Helsinki:
Kirjapaja.
- 2001 Pappi? Helsinki: WSOY.
- Hytönen, Maarit*
- 2003 Kirkko ja nykyajan eettiset kysymykset. Kirkon tutkimuskeskuksen
julkaisuja 80. Helsinki: Kirjapaja.
- Hägglund, Bengt*
- 1981 Die Rezeption Luthers in der Konkordienformel. Veröffentlichungen
der Luther-Akademie Bd. 2. Erlangen: Luther-Akademie Ratzeburg.
107–120.
- In Christus*
- 1987 ”In Christus”. Beiträge zum ökumenischen Gespräch. Hrsg. von Josef
Georg Ziegler. St. Ottilien: EOS Verlag.
- Jeesus ja temppeli*
- 2002 Jeesus ja temppeli. Viisi näkökulmaa Raamatun kertomukseen. Toim.
Tom Holmén & Petri Merenlahti. Helsinki: Yliopistopaino.
- Jenson, Robert W.*
- 1997 Systematic Theology. Volume I. The Triune God. New York: Oxford
University Press.
- Juntunen, Sammeli*
- 2003 Laki ja evankeliumi. – Johdatus luterilaisen spiritualiteetin teologi-
aan. Toim. Olli-Pekka Vainio. Helsinki: Kirjapaja. 125–144.
- Kainulainen, Pauliina*
- 2004 Arkiteologiaa ja ekologista mystiikkaa. Feministisiä uskontulkintoja
Latinalaisesta Amerikasta. – Teologian ilmansuuntia. Näkökulmia us-
kontulkintoihin Aasiassa, Afrikassa ja Latinalaisessa Amerikassa.
Toim. Tiina Ahonen ja Jyri Komulainen. Helsinki: Gaudeamus.
216–239.
- Kallenberg, Brad J.*
- 2001 Ethics as Grammar. Changing the Postmodern Subject. Notre Dame:
University of Notre Dame Press.

Karjalainen, Jouko

- 1988 Lars Stenbäckin ”pietismin” puolustus 1838–1848. Suomen ja Skandinavian kirkkohistorian lisensiaatintutkimus. Painamaton: Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan kirjasto.

Katekismus

- 1949 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon katekismus ja kristinoppi lyhyesti esitettynä. Hyväksytty Suomen kuudennessatoista varsinaisessa kirkolliskokouksessa vuonna 1948. Pieksämäki: Suomen kirkon sisälähetysseura.
- 2000 Katekismus. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kristinoppi. Hyväksytty kirkolliskokouksessa vuonna 1999. Helsinki: Edita.

Kirjavainen, Heikki

- 1994 Eksegetiikan uudet vaatteet. – *Yliopisto* 8/1994, 36–37.

Kiviranta, Simo

- 1981 Raamattuargumentin käytöstä. – Luterilaisena huomiseen. Toim. Antti Kujanpää & Seppo Suokunnas. Helsinki: SLEY-kirjat. 32–39.

Koskela, Lasse & Rojola, Lea

- 1997 Lukijan abc-kirja: Johdatus kirjallisuuden nykyteorioihin ja kirjallisuudentutkimuksen suuntauksiin. Tietolipas 150. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Koskenniemi, Heikki

- 1977 Pyhän Raamatun selkeys ja ymmärrettävyys. – *Kotimatalla* 1977. Toim. Lauri Koskenniemi. Helsinki: Suomen Luterilainen Evankeliumiyhdistys. 11–27.

Kuula, Kari

- 2001 Paavali. Kristinuskon ensimmäinen teologi. Helsinki: Edita.

Kuula, Kari & Nissinen, Martti & Riekkinen, Wille

- 2003 Johdatus Raamattuun. Helsinki: Kirjapaja.

Kvist, Hans-Olof

- 1985 Det tröstade samvetet och de goda gärningarna. – *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 2/1985, 59–70.
- 1997 The Interpretation of *Natural* and *Christian* in Ethics – Some Remarks. – *Philosophical Studies in Religion, Metaphysics, and Ethics. Essays in Honour of Heikki Kirjavainen*. Ed. by Timo Koistinen & Tommi Lehtonen. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 38. Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft. 274–291.

Kääriäinen, Kimmo & Niemelä, Kati & Ketola, Kimmo

- 2003 Moderni kirkkokansa. Suomalaisen uskonollisuus uudella vuosituhanella. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 82. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Lagus, Jonas

- 1981 Evankeliumin ääni. Herännen kansan kirjasarja 8. Lapua: Herättäjähdistys.

Latvus, Kari

- 2002 Arjen teologia. Johdatus kontekstuaaliseen raamatuntulkintaan. Helsinki: Kirjapaja.

Laulaja, Jorma

- 1994 Elämän oikea ja väärä. Eettiset valinnat tänään. Helsinki: Kirjapaja.

Lindbeck, George

- 1984 The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age. London: SPCK.

Luther, Martti

- Doctor Martinus Luther und Doctor Carlstad Antwort auf Doctor Johann Ecken Schreiben. WABr 1, 468, 111–114.
- Esipuhe Roomalaiskirjeeseen. WADB 7, 2–27.
- Esipuhe Uuteen testamenttiin. WADB 6, 2–11.
- Galatalaiskirjeen selitys. Suom. Jukka Thurén. Hämeenlinna 2003.
- Kristus on Raamatun Herra ja Kuningas. Martti Lutherin Raamatun esipuheita ja reunaselityksiä. Toim. Pekka Kinnunen. Jyväskylä 1983.
- Laki ja evankeliumi. Ensimmäinen ja toinen väittely antinomilaisia vastaan 1537 ja 1538. Latinasta suomentanut ja selityksin varustanut Erkki Koskenniemi. Vaasa 1983.
- Lutherin esipuhe saksankielisten teostensa julkaisuun vuonna 1539. WA 50, 657–661 = Valitut teokset I, 3–7. Porvoo 1958.
- Luther und Karlstad an Kurfürst Friedrich. WABr 1, 460, 22–24.
- Lutherin Vähä ja Iso katekismus sekä Schmalkaldenin opinkohdat. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 138. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura 1984.
- Vorrede auf die Epistel S. Pauli an die Römer. WADB 7, 3–27.
- Vorrede zu Band I der Opera Latina der Wittenberger Ausgabe. 1545. WA 54, 179–187.
- Vähäinen opastus siihen mitä Evankeliumeista on etsittävä ja mitä niiltä on odotettava? WA 10 I 1, 8–18 = Kirkkopostilla 1, 4–9. Helsinki 1941.

Løgstrup, Knud E.

- 1991 Den etiske fordring. Copenhagen: Gyldendal.
(1956)
- 1996 Etske begreber og problemer. Copenhagen: Gyldendal.
(1971)

Malina, Bruce J.

- 2001 The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology. Third Edition, Revised and Expanded. Louisville: Westminster John Knox Press.

Malmivaara, Wilhelmi

- 1954 Elämän ääni. Kirjoitelmia vuosilta 1888–1921. Toim. E. F. Juurmaa. II painos. Helsinki: Kirjapaja.

Mannermaa, Tuomo

- 1979 In ipsa fide Christus adest. Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskonkäsityksen leikkauspiste. Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja 30. Helsinki: Missiologian ja ekumeniikan seura.
- 1983 Kaksi rakkautta. Johdatus Lutherin uskonmaailmaan. Porvoo: WSOY.
- 1995 Pieni kirja Jumalasta. Helsinki: Kirjapaja.

Martikainen, Eeva

- 1985 Lain ja evankeliumin erottaminen luterilaisen opin ja Raamatuntulkinnan peruskriteerinä. – Doctrina evangelii. Luterilainen oppikäsitys ja sen tulkinta. Toim. Eeva Martikainen. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 143. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura. 105–115.

Metzke, Erwin

- 1968 Jumala ja materia. Lutherin sakramenttiteologian maailmankatsomuksellinen merkitys. Avain-sarja 23. Helsinki: Suomen Luterilainen Evankeliumiyhdistys.

Modernin teologian ensyklopedia

- 2000 Modernin teologian ensyklopedia. Toim. Alister E. McGrath. Helsinki: Kirjapaja Oy.

Moralfilosofiska essäer

- 2001 Moralfilosofiska essäer. Red. av Joel Backström & Göran Torrkulla. Stockholm: Thales.

Murtorinne, Eino

- 1983 Lutherin merkitys 1800-luvun suomalaisille herätysliikkeille. – Teologinen Aikakauskirja 6/1983, 557–569.

Newbiggin, Lesslie

- 1989 The Gospel in a Pluralist Society. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company & Geneva: WCC Publications.
- 1995 Proper Confidence. Faith, Doubt and Certainty in Christian Discipleship. London: SPCK.

Niemelä, Kati

- 2004 Uskonko niin kuin opetan? Seurakuntatyöntekijä uskon ja elämän ristipaineissa. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 85. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Peltonen, Kai

- 1992 Vuosisata suomalaista raamattukeskustelua. – Tulkinnan kehällä. Toim. Kari Latvus & Kai Peltonen. Helsinki: Kirjapaja. 22–181.

Perustevaliokunnan mietintö nro 2/2003

- 2003 Perustevaliokunnan mietintö nro 2/2003 edustaja-aloitteesta nro 3/2002, joka koskee parisuhteen rekisteröinnin seurauksia kirkossa, ja edustaja-aloitteesta nro 4/2002, joka koskee rekisteröidyn parisuhteen siunaamista ja parisuhteensa virallistaneiden kodin siunaamista. – Kirkolliskokouksen pöytäkirja kevät 2003. Helsinki: Kirkolliskokous.

Peräkylä, Anssi & Välimäki, Pauli

- 1981 Tro, hopp och en ny ekonomisk världsordning. Helsingfors: Församlingsförbundets Förlags Ab.

Peters, Albrecht

- 1990 Kommentar zu Luthers Katechismen 1. Hrsg. von Gottfried Seebass. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Pieper, Franz

- 1961 Kristillinen dogmatiikka. Lyhennetty laitos, laatinut J. T. Müller. Helsinki: Suomen Luterilainen Evankeliumiyhdistys.

Pietilä, Antti J.

- 1932 Tehkää parannus. – Vartija 1932, 200–204.

Pihkala, Juha

- 1992 Johdatus dogmatiikkaan. Tampere: Weilin+Göös.

Plantinga, Alvin

- 1998 Two (or More) Kinds of Scripture Scholarship? – Modern Theology 14/1998, 243–278.

Preus, Robert D.

- 1999 Raamatun inspiraatio. Tutkimus 1600-luvun luterilaisten dogmaatik- [1954] kojen teologiasta. Concordia-julkaisu n:o 6. Veteli: Concordia.

Pöyhönen, Veikko & Hytönen, Maarit

- 2002 Mihin menet Suomen kirkko? Helsinki: Kirjapaja.

Raamattu ja länsimainen kulttuuri

- 2003 Raamattu ja länsimainen kulttuuri. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran symposiumissa marraskuussa 2002 pidetyt esitelmät. Toim. Lassi Larjo. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 237. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.

Raamattu, teologia ja kirkko

- 1986 Raamattu, teologia ja kirkko -seminaarin esitelmät ja korreferaatit. – Teologinen Aikakauskirja 3/1986, 177–251.

Raamatuntutkimuksen uudet tuulet

- 1997 Raamatuntutkimuksen uudet tuulet. Toim. Raimo Hakola & Petri Merenlahti. Helsinki: Yliopistopaino.

Rappaport, Roy A.

- 2002 Ritual and Religion in the Making of Humanity. Cambridge Studies (1999) in Social and Cultural Anthropology 110. Cambridge: Cambridge University Press.

Rasmussen, Larry L.

- 1996 Earth Community, Earth Ethics. Ecology and Justice Series. Maryknoll NY: Orbis Books.

Ratschow, Carl Heinz

- 1999 Schrift, Heilige V. Systematisch-theologisch. – Theologische Realenzyklopädie 30. Berlin: de Gruyter. 423–432.

Raunio, Antti

- 2001 Summe des christlichen Lebens. Die Goldene Regel als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510 bis 1527. Mainz: VIEG.

Reclaiming the Bible for the Church

- 1996 Reclaiming the Bible for the Church. Ed. by Carl Braaten & Robert Jenson. Grand Rapids: Eerdmans.

Rhetorical Argumentation in Biblical Texts

- 2002 Rhetorical Argumentation in Biblical Texts. Essays from Lund 2000 Conference. Ed. by Anders Eriksson & Thomas H. Olbricht & Walter Übelacker. Emory Studies in Early Christianity 8. Harrisburg: Trinity Press.

Rhoads, David & Dewey, Joanna & Michie, Donald.

- 1999 Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel. Second edition. Minneapolis: Fortress Press.

Riekinen, Wille

- 1996 Raamatun monet kasvot. Jyväskylä: Kristillinen opintokeskus/SKSK-kustannus.
2002 Raamatun tulkinnasta kirkossa. Piispainkokouksen avauspuhe 10.9.2002. – [<http://www.evl.fi/kkh/kt/uutiset/syy2002/pkavaus.htm>]

Ruokanen, Miikka

- 1980 Jumalan valtakunta ja syntien anteeksiantamus. Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistyksen opilliset korostukset 1977–1979. Kirkon tutkimuslaitos sarja A 36. Tampere: Kirkon tutkimuslaitos.

Räisänen, Heikki

- 1981 Miten ymmärrän Raamattua oikein. Helsinki: Kirjapaja.
1993 Uuteen uskoon. Kristinuskon itsekritiikistä uskontojen vuoropuheluun. Helsinki: Kirjapaja.

Saarinen, Risto

- 2003 Raamattu ja moraalit. – Raamattu ja länsimainen kulttuuri. STKS:n symposiumissa marraskuussa 2002 pidetyt esitelmät. Toim. Lassi Larjo. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 237. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura. 71–81.

Saarisalo, Aapeli

- 1985 Raamatun sanakirja. Helsinki: Kirjaneliö.
(1936)

Saarnivaara, Uuras

- 1982 Voiko Raamattuun luottaa? Raamatun johdanto-oppi, historia, arkeologia ja tulkinta. Suolahti: Ev.lut. Herätysseura ry.

Salonen, K. E.

- 1927 Lutherin uskonoppi. Sirpaleita Lutherin kirjoista. Helsinki: Suomen Luterilainen Evankeliumiyhdistys.
1935 Papin suhde tieteelliseen raamatuntutkimukseen. Helsinki: Suomen Luterilainen Evankeliumiyhdistys.

Saraneva, Tapio

- 2003 Miksi köyhien kärsimys ei kiinnosta? Maailma, josta emme halua kuulla. – *Crux* 2/2003, 21–24.

Schneemelcher, Wilhelm

- 1980 Bibel III. Die Entstehung des Kanons des Neuen Testaments und der christlichen Bibel. – *Theologische Realenzyklopädie* 6. Berlin: de Gruyter. 22–48.

Schrage, Wolfgang

- 1982 Ethik IV. Neues Testament. – *Theologische Realenzyklopädie* 10. Berlin: de Gruyter. 435–462.

Seils, Martin

- 2000 Martin Luthers Gesetzesverständnis. – *Das Verständnis des Gesetzes bei Juden, Christen und im Islam*. Hrsg. von Udo Kern. Rostocker Theologische Studien Band 5. Münster. 64–84.

Simojoki, Anssi

- 1984 Länsi-Suomen rukoilevainen herätysliike ja naispappeus. – *Herran käsky*. Toim. Anssi Simojoki. Helsinki: SLEY-kirjat.

Slenczka, Notger

- 2000 Die Schrift als "einige Norm und Richtschnur". – *Die Autorität der Heiligen Schrift für Lehre und Verkündigung der Kirche*. Hrsg. von K.-H. Kandler. Neuendettelsau: Freimund. 53–80.

Smend, Rudolf

- 1982 Ethik III. Altes Testament. – *Theologische Realenzyklopädie* 10. Berlin: de Gruyter. 423–435.

Stambaugh, John & Balch, David

- 1986 *The Social World of the First Christians*. London: SPCK.

Stark, Rodney

- 1996 *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Steck, Odil Hannes

- 1991 Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons. *Biblisch-Theologische Studien* 17. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Stout, Jeffrey

- 2001 *Virtue and the Way of the World. Reflections on Hauerwas. – The Sources of Public Morality. On the Ethics and Religion Debate. Annual 2001. Societas Ethica.* Århus: Societas Ethica.

Svebilus, Olaus

- 1985 Katekismuksen yksinkertainen selitys kysymysten ja vastausten avulla. Sen suuren hyödytyksen tähden suomeksi käännetty. Vuoden 1893 painoksesta tarkistettu ja korjattu. Lappi Tl: Länsi-Suomen ev.lut. kirjakustannus.

Talonen, Jouko

- 2000 Uuras Saarnivaaran elämäntyö ja teologinen profiili. – *Perusta* 1/2000, 18–24.

Tapaninen, L. P.

- 1962 Raamatun arvovalta. – *Kirkon kalenteri 1962.* Helsinki: Suomen kirkon sisälähetysseura. 43–48.

Tarvainen, Olavi

- 1967 *Paavo Ruotsalaisen opinkäsitys.* Lapua: Herättäjä-yhdistys.

Theissen, Gerd

- 2001 *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums. Zweite durchgesehene Auflage.* Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.

Thurén, Lauri

- 1999 *Konsten att förkunna lag. – Teologi och gudstjänstliv. Festskrift utgiven med anledning av Teologiska fakultetens vid Åbo Akademi 75-Årsjubileum. Red. av Ingvar Dahlbacka & Birgitta Sarelin.* Åbo: Åbo Akademi. 95–109.
- 2000 *Derhetorizing Paul: A Dynamic Perspective on Pauline Theology and the Law.* WUNT 124. Tübingen: Mohr Siebeck & Harrisburg: Trinity Press.

Tiililä, Osmo

- 1966 *Rukoilevaisten kertomaa. Länsi-suomen herännäisyyden edustajia 1900-luvulla.* Porvoo/Helsinki: WSOY.

Toiviainen, Kalevi

- 1995 *Onko valistukselle vaihtoehtoa? – Onko uskossa järkeä?* Helsinki: Suomen Lähetysseura. 1–15.

Tulkinnan kehällä

- 1992 *Tulkinnan kehällä. Puheenvuoroja Raamatusta ja kirkon tunnustuksesta.* Toim. Kari Latvus & Kai Peltonen. Helsinki: Kirjapaja.

Universal Ethics Perspectives and Proposals from Scandinavian Scholars

- 2002 Universal Ethics Perspectives and Proposals from Scandinavian Scholars. Ed. by Göran Bexell & Dan-Erik Andersson The Raoul Wallenberg Institute Human Rights Library II. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.

Veijola, Timo

- 1989 Kymmenen käskyä Lutherilla ja tämän päivän tieteessä. – Teologinen Aikakauskirja 94, 220–230.
- 1993 Dekalogi. Raamatullisen etiikan perusteita. 2. painos. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisuja 49. Helsinki: Suomen Eksegeettinen seura.
- 1998 Teksti, tiede ja usko. Epäajanmukaisia eksegeettisiä tutkielmia ajan-kohtaisista aiheista. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisuja 69. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura.
- 2000 Moses Erben. Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 149. Stuttgart: Kohlhammer.
- 2001a Raamattu kristillisen spiritualiteetin lähteenä. – Teologinen Aikakauskirja 106, 18–27.
- 2001b Vanha testamentti. – Teologia. Johdatus tutkimukseen. Toim. Petri Luomanen. Helsinki: Edita. 13–32.
- 2002a Abraham und Hiob. Das literarische und theologische Verhältnis von Gen 22 und der Hiob-Novelle. – Vergegenwärtigung. Beiträge zur biblischen Hermeneutik. Festschrift für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag. Hrsg. von C. Bultmann & W. Dietrich & C. Levin. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 127–144.
- 2002b Historiallisen kritiikin jälkeen. – Teologinen Aikakauskirja 5/2002, 451–461.
- 2003 Jumalan sana. – Spiritualiteetin käsikirja. Toim. Seppo Häyrynen, Heikki Kotila ja Osmo Vatanen. Helsinki: Kirjapaja. 197–210.

Vuola, Elina

- 1991 Köyhien Jumala. Johdatus vapautuksen teologiaan. Helsinki: Gaudeamus.

Vuorenjuuri, Essi

- 1998 Kuva ihmistä suuremmasta. Teologian ylioppilaiden raamattunäkemys. Yleisen käytännöllisen teologian pro gradu -työ. Painamaton: Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan kirjasto.

Walther, C. F. W.

- 1952 Laki ja evankeliumi. Suom. Heikki Koskeniemi. Helsinki: Suomen Luterilainen Evankeliumiyhdistys.

Wattles, Jeffrey

- 1996 The Golden Rule. New York/Oxford: Oxford University Press.

Wilckens, Ulrich

- 1995 Schriftauslegung in historisch-kritischer Forschung und geistlicher Betrachtung. – Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung, Lehramt, Rezeption. Hrsg. von W. Pannenberg & Th. Schneider. Freiburg im Breisgau: Herder. 13–71.
- 2002 Theologie des Neuen Testaments I. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista 1997

- 1997 Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista 1997. Suomen ev.lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisuja 1997:4. Helsinki: Kirkkohallitus.

Zum Problem des biblischen Kanons

- 1988 Zum Problem des biblischen Kanons. Jahrbuch für Biblische Theologie 3. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Öberg, Ingemar

- 2002 Bibelsyn och bibeltolkning hos Martin Luther. Skellefteå: Artos.

KIRJOITTAJAT

Sammeli Juntunen

TT, Helsingin yliopiston ekumeniikan dosentti, pastori

Pauliina Kainulainen

TL, Joensuun yliopiston teologisen tiedekunnan tutkija, pastori

Jukka Keskitalo

TT, Jyväskylän kaupunkiseurakunnan kirkkoherra,
Lapuan hiippakunnan pappisasessori

Tage Kurtén

TT, HuK, Åbo Akademin systemaattisen teologian,
erityisesti teologisen etiikan ynnä uskonnonfilosofian professori

Hans-Olof Kvist

TT, VTM, Åbo Akademin systemaattisen teologian,
erityisesti dogmatiikan professori, pastori

Tuomo Mannermaa

TT, Helsingin yliopiston ekumeniikan professori 1980–2000, pastori

Petri Merenlahti

TT, Helsingin yliopiston eksegetiikan laitoksen tutkija

Kai Peltonen

TT, Helsingin yliopiston Vanhan testamentin eksegetiikan dosentti,
Espoon hiippakunnan dekaani, pastori

Simo Peura

TT, Helsingin yliopiston ekumeniikan dosentti,
Lapuan hiippakunnan piispa

Antti Raunio

TT, Helsingin yliopiston systemaattisen teologian professori, pastori

Jouko Talonen

TT, FT, VTM, Suomen ja Skandinavian kirkkohistorian dosentti,
Joensuun yliopiston kirkkohistorian lehtori, pastori

Lauri Thurén

TT, Joensuun yliopiston eksegetiikan professori,
teologisen tiedekunnan dekaani, pastori

Timo Veijola

TT, Helsingin yliopiston Vanhan testamentin eksegetiikan professori, pastori